



**Πανεπιστήμιο
Κύπρου**

ΤΜΗΜΑ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

**Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΟΥ ΥΠΟΚΕΙΜΕΝΟΥ
ΣΤΟ ΕΡΓΟ ΤΟΥ ΜΙΣΕΛ ΦΟΥΚΩ**

ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ

ΕΛΕΝΑ ΛΟΪΖΟΥ

2015



**Πανεπιστήμιο
Κύπρου**

ΤΜΗΜΑ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

**Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΟΥ ΥΠΟΚΕΙΜΕΝΟΥ
ΣΤΟ ΕΡΓΟ ΤΟΥ ΜΙΣΕΛ ΦΟΥΚΩ**

ΕΛΕΝΑ ΛΟΪΖΟΥ

**Διατριβή η οποία υποβλήθηκε προς απόκτηση διδακτορικού τίτλου
σπουδών στο Πανεπιστήμιο Κύπρου**

ΜΑΪΟΣ 2015

ΕΛΕΝΑ ΛΟΪΖΟΥ

Ευχαριστίες

Θα ήθελα να εκφράσω τις θερμές μου ευχαριστίες προς το Πανεπιστήμιο Κύπρου, το Τμήμα Κοινωνικών και Πολιτικών Σπουδών για την βοήθεια τους. Ειδικές ευχαριστίες εκφράζω και προς τον επιβλέποντα καθηγητή μου Δρ Σάββα Κατσικίδη για βοήθεια και στήριξη του. Ευχαριστώ επίσης οικογένεια μου, και ειδικά τη μητέρα μου, όλα τα άτομα , φίλους και φίλες στην Κύπρο, Ελλάδα, Γαλλία και αλλού που με στήριξαν..

ΕΛΕΝΑ ΛΟΪΖΟΥ

Στη μνήμη του πατέρα μου με αγάπη

ΕΛΕΝΑ ΛΟΪΖΟΥ

Η έννοια του «υποκειμένου» στο έργο του Μ. Φουκώ

Το θέμα της παρούσας διατριβής είναι η έννοια του «υποκειμένου» στο Μ. Φουκώ.

Έχοντας απορρίψει το υποκείμενο της φαινομενολογίας, του μαρξισμού και της ψυχανάλυσης ο Φουκώ έχει ανοίξει νέες προοπτικές στον τρόπο με τον αντιλαμβανόμαστε το υποκείμενο, τον εαυτό και την ταυτότητα.

Δεν εκπόνησε μια θεωρία του «υποκειμένου», αλλά εννοιολογικά εργαλεία τα οποία διαρκώς αναδιατύπωνε. Το έργο του μπορεί να διατυπωθεί σύμφωνα με:

Α) τη μεθοδολογία (αρχαιολογία-γενεαλογία)

Β) την πρωτοκαθεδρία ενός θέματος: πρακτικές λόγου, σχέσεις εξουσίας, πρακτικές του εαυτού

Γ) με ένα άξονα: της γνώσης, της εξουσίας, της ηθικής.

Τα μεθοδολογικά εργαλεία, οι τρεις τομείς και άξονες δεν αποκλείουν οι μεν τους δε, αλλά αλληλοσυμπληρώνονται.

Η μεθοδολογία που ακολουθήθηκε για την εκπόνηση της παρούσας διατριβής ήταν μια εις βάθος έρευνα και ανάλυση πρωτογενών πηγών (τα βιβλία, οι διαλέξεις στο College de France, η μεταθανάτια έκδοση των «Dits et Ecrits» που περιέχουν οτιδήποτε άλλο δημοσιεύτηκε κατά τη διάρκεια της ζωής του).

Στο πρώτο μέρος του έργου που χαρακτηρίζεται από τη χρήση της αρχαιολογίας και αντιστοιχεί στις πρακτικές λόγου και τον άξονα της γνώσης τον ενδιαφέρουν οι προϋποθέσεις που καθιστούν δυνατή την εμφάνιση λόγων γνώσης σε μια ορισμένη εποχή.

Το δεύτερο μέρος χαρακτηρίζεται από τη χρήση της γενεαλογίας, νισεϊκής έμπνευσης, που συμπληρώνει την οριζόντια ανάγνωση των καθεστώτων λόγου με μια κάθετη ιστορική ανάγνωση αυτού που προσδιόρισε το δικό μας καθεστώς λόγου. Αντιστοιχεί στις σχέσεις εξουσίας και τον άξονα της εξουσίας. Ενδιαφέρεται για τις σχέσεις εξουσίας και αναπτύσσει την αναλυτική της και τη σχέση της με τη γνώση και την αλήθεια. Η σύγχρονη εξουσία που παρουσιάζεται στα τέλη του 18^{ου} αιώνα και αρχές του 19^{ου} αιώνα, είναι αφενός η πειθαρχική εξουσία που ασκείται πάνω στα σώματα που καθιστά υπάκουα και παραγωγικά και αφετέρου η βιο-εξουσία που ασκείται πάνω στον πληθυσμό προς μεγιστοποίηση των δυνατοτήτων του.

Στη συνέχεια η εξουσία εννοιολογείται ως «κυβέρνηση» με την έννοια της καθοδήγησης της συμπεριφοράς των άλλων. Η έννοια αυτή οδηγεί στο τρίτο μέρος του έργου του.

Σε αυτό τον ενδιαφέρουν οι πρακτικές του βίου στην κλασική Ελλάδα και Αυτοκρατορική Ρώμη με τις οποίες το άτομο συγκροτείται και αναγνωρίζει τον εαυτό του ως «υποκείμενο». Χρησιμοποιείται η γενεαλογική και αρχαιολογική μέθοδος και αντιστοιχεί στις πρακτικές του εαυτού και τον άξονα της ηθικής.

Το «υποκείμενο» εμφανίζεται αρχικά ως το ιδανικό υποκείμενο τομέων γνώσης και ως επιστημολογική έννοια. Στη συνέχεια παρουσιάζεται ως ένα παθητικό παράγωγο των σχέσεων εξουσίας και υποκείμενο με την έννοια της υποταγής. Σταδιακά με τη διεύρυνση της έννοιας της εξουσίας, παρουσιάζεται ως προικισμένο με μια σχετική ελευθερία και τη δυνατότητα της αντίστασης .

Το τρίτο μέρος, των πρακτικών του εαυτού και του άξονα της ηθικής παρουσιάζει ένα «υποκείμενο» που συγκροτεί και μεταμορφώνει μέσα από τις τεχνικές του εαυτού, που είναι ιστορικά προσδιορισμένες,

Συμπερασματικά μπορούμε να πούμε ότι το «υποκείμενο» είναι παρόν σε όλο το έργο του Φουκώ, εννοιολογημένο διαφορετικά, με ένα τρόπο που το διευρύνει διαρκώς. Είναι ιστορικό, δεν είναι μια ουσία αλλά μια μορφή που πραγματώνεται με διάφορους τρόπους διαμέσου των αιώνων.

Abstract of M. Foucault's Concept on the Meaning of "Subject"

The present work deals with the concept of the "subject" in M. Foucault's work. Foucault rejected the phenomenological, Marxist and psychoanalytical subject, changing the way we perceive it, the self and identity. He didn't elaborate a theory of the subject but created conceptual tools which he continuously developed. However this re-elaboration leads to a broadening of the whole conceptualization of the "subject" in Foucault's work.

Foucault's work can be approached through basic tools:

- A) His methodology: archeology-genealogy
- B) The predominance of a domain: discursive practices, power relations, practices of the self
- C) An axe: knowledge, power, ethics

The methodological tools, the three domains and axes don't exclude but complement each other in his analyses.

The methodology used by particular work, was an in depth analysis of primary sources (books, lectures at the *College de France* as well as everything else published during Foucault's life and assembled in the four volumes of "*Dits et écrits*").

In the first part of his work, that of discursive practices, the axe of knowledge and the archeological method as used by Foucault, he was interested in the conditions allowing the emergence of knowledge domains in different time periods.

In the second part, Foucault uses the genealogical method inspired by Nietzsche. It complements the horizontal study of discursive practices with a vertical study of the historical forces that determined our own discursive regime. It corresponds to the domain of power relations and the axe of power. During this period he develops the analytic of power and its relations to knowledge and truth. Contemporary power, which emerges at the end of the 18th and beginning of the 19th century constitute a) disciplinary power, exercised on bodies to render them docile and productive b) bio-power, which is exercised on the population, aiming at the maximization of its capabilities. Subsequently, power is conceptualized as "government" in the sense of guiding the behavior of others.

This concept leads to the third part of his work. In this part he is interested in the practices of the self in Classic Greece and Imperial Rome by which the individual constitutes and recognizes itself as a “subject”. The method used is that of genealogy/archeology and it corresponds to the axe of ethics.

Initially the “subject” appears as the ideal subject of knowledge and as an epistemological concept. During the second period of his work it appears as a passive product of power relations. It is a subject in the sense of subjection. Gradually with the broadening of the concept of power it appears as endowed with a certain freedom and the capacity of resistance.

In the third part, that of the practices of the “self”, the subject constitutes and transforms itself through the techniques of the self, which are historically determined.

Concluding, we can say that the “subject” is present throughout the work of Foucault, conceptualized in different ways. The subject is historic; it is not a substance but a form realizing itself in different ways.

Πίνακας περιεχομένων

Πρόλογος	σ.1
Γενική εισαγωγή	σ.2
1. Προβληματική που οδήγησε στην έννοια του υποκειμένου	σ.2
2. Τίτλος	σ.3
3. Επιλογή του θέματος	σ.5
4. Τοποθέτηση του Φουκώ	σ.8
Εισαγωγή στο Φουκώ	σ.18
1. Πρώτη περίοδος: έλλογες πρακτικές	σ.23
2. Δεύτερη περίοδος: αναλυτική της εξουσίας	σ.26
2.1 Η αναλυτική της εξουσίας	σ.28
2.2 Κυβέρνηση	σ.29
2.3 Χαρακτηριστικά της εξουσίας	σ.31
3. Τρίτη περίοδος	σ.32
3.1 Η ηθική	σ.34
4. Εξουσία-γνώση	σ.35
5. Εξουσία, αλήθεια, υποκειμενικότητα	σ.36
Κεφάλαιο 1 ^ο Η μεθοδολογία του Φουκώ	σ.37
Κεφάλαιο 2 ^ο Πρώτη περίοδος: Αρχαιολογία και πρακτικές λόγου	σ. 45
2.1 Εισαγωγή	σ.45
2.1.1 Raymond Rousset και το θέμα της εμπειρίας	σ.49
2.1.2 Συγγραφέας	σ.63
2.2 Η Ιστορία της τρέλας	σ.65
2.2.1 Το πλοίο των τρελών	σ.68

2.2.2. Η μεγάλη εγκάθειρξη	σ.69
2.2.3 Ο κόσμος του σωφρονισμού	σ.74
2.2.4 Οι παράφρονες	σ.77
2.2.5 Τρελός και παραλήρημα	σ.77
2.2.6 Μορφές της τρέλας	σ.81
2.2.7 Γιατροί και ασθενείς	σ.88
2.2.8 Ο μεγάλος φόβος	σ.92
2.2.9 Η γέννηση του ασύλου	σ.94
2.2.10 Η κοινωνική ομαλοποίηση	σ.99
2.3 Η γένεση της κλινικής	σ.105
2.4 Οι λέξεις και τα πράγματα	σ.106
2.4.1 Πλαίσιο όπου κινείται το βιβλίο	σ.106
2.4.2 Οι λέξεις και τα πράγματα-το βιβλίο	σ.115
Κεφάλαιο 3 Διαχωριστικές πρακτικές και εξουσία	σ.140
3.1 Εισαγωγή	σ.140
3.1.1 Η επίδραση του Νίτσε	σ. 147
3.1.2 Εξουσία και γνώση	σ.162
3.1,3 Εξουσία και αλήθεια, η παραγωγή της αλήθειας	σ. 167
3.1.4 «Δεν είμαι ένας θεωρητικός της εξουσίας»	σ.175
3.1.5 Η αναλυτική της εξουσίας	σ.176
3.1.6 Οι ορθολογισμοί που υποβαστάζουν την εξουσία	σ.190
3.1.7 Η ποιμαντορική εξουσία	σ.192

3.1.8 Το κράτος	σ.197
3.1.9 Γιατί η μελέτη της εξουσίας: το ερώτημα του υποκειμένου	σ.203
3.1.10 Η άσκηση της εξουσίας	σ.207
3.1.11 Η ιδιαιτερότητα των σχέσεων εξουσίας	σ.209
3.1.12 Η άσκηση της εξουσίας είναι της τάξης της κυβέρνησης	σ.210
3.1.13 Εξουσία και ελευθερία	σ.211
3.1.14 Η ανάλυση της σχέσης εξουσίας	σ.212
3.1.15 Σχέσεις εξουσίας και σχέσεις στρατηγικής	σ.215
3.2 Επιτήρηση και τιμωρία	σ.218
3.2.1 Τα βασανιστήρια	σ.218
3.2.2 Η λαμπρότητα των βασανιστηρίων	σ.227
3.2.3 Η τιμωρία	σ.231
3.2.3.1 Η γενικευμένη τιμωρία	σ.231
3.2.3.2 Η ηπιότητα των ποινών	σ.238
3.2.4 Η πειθαρχία	σ.245
3.2.4.1 Τα πειθήνια σώματα	σ. 248
3.2.4.2 Τα μέσα της ορθής εκγύμνασης	σ. 259
3.2.4.3 Ο πανοπτισμός	σ. 269
3.2.5 Η φυλακή	σ. 285
3.2.5.1 Ολοκληρωμένα κα αυστηρά ιδρύματα	σ. 287
σ. 285	
3.2.5.2 Ανομίες και εγκλήματα	σ. 296

3.2.5.3 Το σύστημα της φυλάκισης	σ. 306
3.3 Η θέληση για γνώση	σ. 314
3.3.1 Οι βικτωριανοί	σ. 314
3.3.2 Η υπόθεση της καταστολής	σ.317
3.3.3 Scientia sexualis	σ.328
3.3.4 Το σύστημα της σεξουαλικότητας	σ.336
3.3.4.1 Το ζητούμενο	σ. 336
3.3.4.2 Μέθοδος	σ. 340
3.3.4.3 Το πεδίο έρευνας	σ. 348
3.3.4.4 Περιοδολόγηση	σ. 355
3.3.5 Το δικαίωμα πάνω στη ζωή και το θάνατο	σ. 363
Κεφάλαιο 4 Οι τεχνικές του εαυτού	σ. 371
4.1 Εισαγωγή	σ. 371
4.1.1 Ηθική	σ. 375
4.1.2 Οι κύκλοι διαλέξεων στο College de France	σ.377
4.1.3 Η γραφή του εαυτού	σ.398
4.1.4 Οι τέσσερις όψεις της ηθικής	σ.403
4.1.5 Ο Χριστιανισμός	σ.407
4.1.6 Η εξομολόγηση και η εξαγόρευση	σ. 411
4.1.7 Η ηθική της έγνοιας του εαυτού ως πρακτική ελευθερίας	σ.414
4.2 Η χρήση των απολαύσεων	σ.418
4.2.1 Οι μορφές της προβληματοποίησης	σ.423

4.2.1.1 Αφροδίσια	σ. 436
4.2.1.2 Χρήση	σ. 444
4.2.1.3 Εγκράτεια	σ.449
4.2.1.4 Ελευθερία και αλήθεια	σ.457
4.2.2 Διαιτητική	σ.465
4.2.2.1 Περί διαίτης γενικά	σ.466
4.2.2.2 Η δίαιτα των απολαύσεων	σ.469
4.2.2.3 Ρίσκα και κίνδυνοι	σ.472
4.2.2.4 Η πράξη, η δαπάνη, ο θάνατος	σ.474
4.2.3 Οικονομική	σ.479
4.2.3.1 Ο οίκος του Ισχύμαχου	σ.481
4.2.3.2 Τρεις πολιτικές εγκράτειας	σ.485
4.2.5 Ερωτική	σ.493
4.2.5.1 Η τιμή ενός αγοριού	σ.499
4.2.5.2 Το αντικείμενο της ηδονής	σ.503
4.2.5.3 Η πραγματική αγάπη	σ.508
4.3 Η έγνοια του εαυτού	σ. 520
4.3.1 Ονειροκριτική	σ.520
4.3.2 Η κουλτούρα του εαυτού	σ.525
4.3.3 Ο εαυτός και οι άλλοι	σ.535
4.3.4 Το σώμα	σ.544
4.3.5 Η γυναίκα	σ.555

4.3.6 Τα αγόρια	σ.567
5. Συμπέρασμα	σ.589
Βιβλιογραφία	σ.618

ΕΛΕΝΑ ΛΟΪΖΟΥ

Πρόλογος

Γράφουμε, αναφέρει ο Φουκώ, για να αλλάξουμε τον εαυτό μας, ούτως ώστε, στο τέλος της συγγραφής να μην είμαστε πλέον οι ίδιοι, καθιστώντας έτσι τη γραφή και τη συγγραφή παραπλήσια μιας πνευματικής εμπειρίας¹. Η συγγραφή της παρούσας εργασίας οδήγησε σε ερωτήματα απόλυτα καίρια που τίθενται σε μια εποχή μιας «κρίσης» της εμπειρίας της υποκειμενικότητας.

Σε μια εποχή αυξανόμενου ορθολογισμού σε ένα κόσμο, όπου τα πάντα έχουν γίνει ποσοστοποίησιμα και ικανά να καταμετρηθούν το έργο του Φουκώ, η αρχαιολογία και γενεαλογία του σύγχρονου υποκειμένου, μας υπενθυμίζει ότι το κοινωνικό πρέπει να γίνεται κατανοητό μέσα στην ιστορική και φαντασιακή του διάσταση, στα πλαίσια ελλόγων πρακτικών², θεσμών, πρακτικών του εαυτού και στο πεδίο ελευθερίας που είναι το δικό του.

Η εργασία του Φουκώ στο σύνολο της μας δείχνει πως, στους νεότερους χρόνους το ανθρώπινο υποκείμενο αναδύεται μέσα από έλλογες πρακτικές και πρακτικές διαχωρισμού, ταυτόχρονα ως υποκείμενο καθυπόταξης και αντικειμενοποίησης, ως υποκείμενο μιας εξουσίας εξατομικεύουσας και ολοκληρωτικής. της οποίας η λογική είναι αυτή της ολοένα μεγαλύτερης διεξόδου της στο κοινωνικό σύνολο. Όπου υπάρχει εξουσία, υπάρχει όμως και αντίσταση, αναφέρει ο Φουκώ, θέτοντας τον εαυτό του στη διαχρονική γραμμή των μεγάλων στοχαστών, όπως ο Νίτσε, ο Βέμπερ, η σχολή της Φρανκφούρτης.

Στο τέλος της ζωής του, στρεφόμενος στην κλασική Αρχαιότητα, μελετά τις «τεχνικές του εαυτού» μέσα από τις οποίες ο άνθρωπος συγκροτεί τον εαυτό του ως υποκείμενο, συγκλίνοντας με τον Λακάν σύμφωνα με ερευνητές του έργου του. Ψάχνει στην αρχαία ηθική και τη μετάλλαξη της, το σημείο προέλευσης της σύγχρονης ηθικής και στη χριστιανική ποιμαντορική το σημείο προέλευσης της σύγχρονης εξουσίας και ανάγει σε αυτές το σημείο προέλευσης της γενεαλογίας του σύγχρονου υποκειμένου, ανοίγοντας ένα νέο πεδίο διαδικασίας υποκειμενοποίησης. Η ανάγνωση του Φουκώ και η μεταφορά του στον τομέα της κοινωνιολογίας μας υπενθυμίζουν την ανάγκη μιας επαρκούς εννοιολόγησης του ανθρώπινου.

¹ Παραθέσεις ακολουθούν

² Στα γαλλικά “pratiques discursives” μπορεί να αποδοθεί και ως «πρακτικές λόγου».

Γενική εισαγωγή

1. Η προβληματική που οδήγησε στην έννοια του υποκειμένου στον Μ. Φουκώ

Το αντικείμενο της παρούσας διατριβής είναι η σύλληψη και εννοιολόγηση του ανθρώπινου υποκειμένου στο έργο του Μ. Φουκώ. Ο Φουκώ χαρακτηρίστηκε ως ένα από τα πιο λαμπρά πνεύματα του 20^{ου} αιώνα, του οποίου οι τομείς ενδιαφέροντος, τα μεθοδολογικά εργαλεία και η προσέγγιση δεν έπαψαν να επεκτείνονται και να διαφοροποιούνται, αφήνοντας τον μελετητή με την εντύπωση μιας βαθιάς α-συνέχειας, που είναι όμως λανθασμένη. Η σκέψη του Φουκώ είναι μια σκέψη σε διαρκή κίνηση. Ο ίδιος λέει: « Εάν έπρεπε να γράψω ένα βιβλίο για να μεταφέρω αυτό που ήδη σκέφτομαι, πριν αρχίσω να γράφω, δεν θα είχα ποτέ το κουράγιο να το αρχίσω. Το γράφω διότι δεν ξέρω ακριβώς τι να σκεφτώ γι' αυτό το πράγμα που θα ήθελα τόσο να σκεφτώ: (...) είμαι κάποιος που κάνει πειράματα με την έννοια του ότι το γράφω για να αλλάξω τον εαυτό μου και για να μην σκέφτομαι πια το ίδιο πράγμα που σκεφτόμουν προηγουμένως.³» Γι' αυτό και ο Φουκώ χαρακτηρίστηκε ως ένας στοχαστής του «ασυνεχούς⁴» αν και κάτω από τη σκέψη που παρουσιάζεται ως μια συνεχής μετατόπιση, ο μελετητής εντοπίζει μια βαθιά συνέχεια⁵.

Η εργασία αυτή άρχισε ως μια απορία, που συνοψίζεται στο εξής: ποια είναι η θέση του ανθρώπινου υποκειμένου και του λόγου στο έργο των μεγάλων στοχαστών του μετα-δομισμού και του μετα-μοντερνισμού? Ποια ενδεχομένως, θα μπορούσε να είναι η επίδραση της ψυχανάλυσης στη σύλληψη και εννοιολόγηση τους? Η απορία αυτή άρχισε ως ένα λογοπαίγνιο: «Το Υποκείμενο σαν Κείμενο και η Αστάθεια του Νοήματος στον Μεταδομισμό και στον Μεταμοντερνισμό» (ή διατυπωμένο με ένα πιο συντηρητικό τρόπο: «η αστάθεια του Υποκειμένου και του Νοήματος στη μεταδομιστική και μεταμοντέρνα θεώρηση», ο όρος «αστάθεια», πρέπει να γίνει κατανοητός ως η μη αποδοχή της ύπαρξης ενός σταθερού και αυθύπαρκτου νοήματος, όπως τον κληροδότησε ο Διαφωτισμός). Η προβληματική ακολούθησε τα εξής στάδια

³ DE,II, 281, Entretien avec Michel Foucault, σ. 860-861

⁴ "Dits et Ecrits" II, 281, 860-861

⁵ Judith Revel, "Foucault, une pensée du discontinu". Essai Mille et une nuits, département de la librairie Artheme Fayard, 2010.

2.Ο Τίτλος

Ο όρος «υποκείμενο» προέρχεται από το ουσιαστικοποιημένο ουδέτερο της μετοχής του ενεστώτος του ρήματος «υπόκειμαι». Το αρχαίο ελληνικό ρήμα «υπόκειμαι», το οποίο διατηρεί την έννοια του και σήμερα, σημαίνει: «κείμαι υπό, βρίσκομαι κάτω από (κάτι)» Το Λεξικό της Αρχαίας Ελληνικής Γλώσσας του Β. Παπασκαρλάτου δίνει ως έννοια του ρήματος τα εξής: «Κείμαι υποκάτωθεν, είμαι βαλμένος ως θεμέλιο». Βρίσκουμε δηλαδή την ιδέα ή μάλλον την σύλληψη του υποκειμένου ως έδρα μιας βαθιάς πραγματικότητας, σύλληψη που συνάδει και με την καρτεσιανή θεώρηση, αλλά και όλη τη δυτική φιλοσοφία του υποκειμένου ως σκεπτόμενου όντος. Ο ίδιος ο Φουκώ γράφει: « Εδώ και δύο ή τρεις αιώνες, η Δυτική φιλοσοφία παίρνει ως δεδομένο, (...) το υποκείμενο ως το θεμέλιο, τον κεντρικό πυρήνα κάθε γνώσης, ως αυτό το οποίο και στη βάση του οποίου η ελευθερία αποκάλυπτε τον εαυτό της και η αλήθεια μπορούσε να ανθήσει. Τώρα, μου φαίνεται, ότι η ψυχανάλυση έχει με επιμονή αμφισβητήσει αυτή την απόλυτη θέση του υποκειμένου. Ενώ όμως, η ψυχανάλυση το έπραξε, στο πεδίο το οποίο μπορούμε να ονομάσουμε την «θεωρία της γνώσης», ή σε αυτό της επιστημολογίας, ή σε αυτό της ιστορίας των επιστημών, ή πάλι σε αυτό της ιστορίας των ιδεών-μου φαίνεται ότι η θεωρία του υποκειμένου έχει παραμείνει πολύ φιλοσοφική, πολύ Καρτεσιανή και Καντική (Καντ), διότι στο επίπεδο των γενικοτήτων όπου τοποθετώ τον εαυτό μου, δεν διαφοροποιώ μεταξύ της Καρτεσιανής και της Καντικής σύλληψης⁶ .

Γιατί το υποκείμενο σαν κείμενο? Κάτι που άρχισε σαν λογοπαίγνιο οδήγησε στη σκέψη ότι παίζοντας με την αμφισημία του όρου «κείμενο» καταλήγουμε ακριβώς στη θεώρηση του Μεταδομισμού και του Μεταμοντερνισμού, όπου δεν υπάρχουν κρυμμένες βαθιές αλήθειες και νοήματα ούτε στα ανθρώπινα υποκείμενα, ούτε στην κοινωνική πραγματικότητα, αλλά μόνο επιφάνεια, κείμενο.⁷ Ποια όμως η έννοια του όρου «κείμενο»? Το λεξικό του Μπαμπινιώτη⁸ δίνει

⁶ Power, the essential works, "Truth and Juridical Forms" in "v. 3, σ. 3,ή "La verite et ses formes juridiques", Dits et Ecrits II, σ.1408. Πρόκειται περί του ίδιου κειμένου στα γαλλικά και στα αγγλικά.

⁷Postmodernism, The Key Figures, Edited by Hans Bertens and Joseph Natoli , p. xii, "On a more abstract level postmodernism denotes a set of philosophical propositions that are centered around the rejection of Realist epistemology and of the Enlightenment project that builds upon that epistemology. These-mostly negative-propositionsinclude the denial of the Cartesian autonomous andself-identical subject, of the transparency of language, of the accessibility of the real, of the possibility of universal foundation (...)",Blackwell Publishing, 2002.

τις εξής: «κάθε μεγαλύτερο ή και μικρότερο κομμάτι συνεχούς προφορικού ή γραπτού λόγου που χαρακτηρίζεται από νοηματική και γλωσσική αλληλουχία και που η όλη συγκρότηση του διέπεται από συγκεκριμένες επικοινωνιακές προθέσεις του παραγωγού του κειμένου». Ετυμολογικά προέρχεται από το αρχαίο ελληνικό ρήμα κείμαι⁹, το οποίο σημαίνει: «βρίσκομαι, είμαι τοποθετημένος». Η ίδια έννοια διέπει και την σανσκριτική, λατινική, γοθική και αρχαία γερμανική ρίζα¹⁰. Το Λεξικό της Αρχαίας Ελληνικής του Βυζαντίου δίνει την ίδια εξήγηση: «κείτομαι, είμαι βαλμένος, τοποθετημένος»¹¹. Η αμφισημία του όρου «κείμενο» έγκειται ακριβώς στην έννοια του σαν κείμενο λόγου (πρώτη έννοια) και στην έννοια του σαν κάτι που υπάρχει όχι κάτω από κάτι άλλο, αλλά στην επιφάνεια. Σημαντικοί μεταδομιστές ή μεταμοντέρνοι συγγραφείς, στους οποίους θα γίνει αναφορά πιο κάτω, «παίζουν» με την μία, με την άλλη ή και με τις δύο έννοιες του όρου. Το κείμενο, το νόημα είναι «ρευστό», με την έννοια ότι δεν είναι δεδομένο, κρύβεται, καμουφλάρεται ή καμουφλάρει, χειραγωγεί ή χειραγωγείται, είναι άρρηκτα δεμένο με τη γνώση και την γένεση των ανθρώπινων υποκειμένων. Το υποκείμενο επίσης, δεν είναι δεδομένο, δεν είναι έδρα γνώσης, δεν είναι αυτονόητο και αυθύπαρκτο, αλλά αντιθέτως «γλιστρά», μετατοπίζεται, από τη γνώση που κατέχει αναφορικά με τον εαυτό του (Λακάν)¹², στην ανυπαρξία της επιφάνειας, του «αιωρούμενου σημείου» (Baudrillard)¹³.

Σε αντιδιαστολή με τον Διαφωτισμό και τον Μοντερνισμό που θεωρούν το ανθρώπινο υποκείμενο σαν σταθερό, έδρα της γνώσης και πηγή του νοήματος ο μεταδομισμός και ο μεταμοντερνισμός το θεωρούν σαν ασταθές, διχασμένο και απόρροια κοινωνικών πρακτικών¹⁴. Πιθανώς αυτή η αντίληψη του ανθρώπινου υποκειμένου να οφείλει κάτι στον Freud, ένα Freud κληρονόμο του γερμανικού ρομαντισμού, ο οποίος ήδη αναφέρεται στη σκοτεινή όψη του ανθρώπινου όντος και στο διχασμένο υποκείμενο (Spaltung). Αυτή είναι μια υπόθεση που δεν μπορεί να εξερευνηθεί στα πλαίσια της παρούσας διατριβής, ωστόσο οι σχέσεις μεταξύ κοινωνικών επιστημών και ψυχανάλυσης είναι ένα ανοιχτό κεφάλαιο^{15, 16, 17}. Η «ρευστότητα» του

⁸ Γ. Μπαμπινιώτης, Λεξικό της Ελληνικής Γλώσσας, Κέντρο λεξικολογίας, 1998

⁹ Ο. π., σ. 881

¹⁰ Ο. π.

¹¹ Βυζάντιος, λεξικό της Αρχαίας Ελληνικής Γλώσσας.

¹² Madan Sarup, Post-structuralism and postmodernism, Pearson Education Limited, 1993 σ. 8

¹³ Ο.π., σ.167

¹⁴ Madan Sarup, Post-structuralism and postmodernism, Pearson Education Limited, 1993, εισαγωγή

¹⁵ Jean Allouch, La psychanalyse est-elle un exercice spirituelle? Reponse a Michel Foucault, EPEL, 2007,

στο οποίο ο συγγραφέας ψυχαναλυτής Jean Allouch, εντοπίζει σημεία σύγκλισης ανάμεσα στον ύστερο Φουκώ και τον Λακάν

νοήματος είναι μια έννοια που βρίσκουμε σε αυτούς τους συγγραφείς Πιθανό και αυτή να οφείλει κάτι στον Freud και την ψυχαναλυτική του θεώρηση και ειδικά της «ανάγνωσης» που έκανε του ονειρικού υλικού, των νευρωτικών συμπτωμάτων αλλά και της ψυχοπαθολογίας της καθημερινής ζωής^{18, 19, 20}.

Η θεώρηση της Ιστορίας και του ιστορικού γίνεσθαι των συγγραφέων αυτών, ως μιας μη προόδου, είναι μια θεώρηση που βρίσκεται σε αντιδιαστολή με αυτή του Διαφωτισμού

Για τον Nietzsche, όπως τον διαβάζει ο Φουκώ η Ιστορία είναι η ιστορία μικροπρεπών κακιών, ερμηνειών που έχουν επιβληθεί δια βίας, σκληρών προθέσεων, ιστοριών που ακούγονται ωραία αλλά κρύβουν τα πιο ποταπά κίνητρα. Η ιστορία της Ιστορίας είναι η ιστορία ατυχημάτων, διασκόρπισης, τυχαίων συμβάντων, ψέματος-και όχι η εξέλιξη της Αλήθειας ή η προσωποποίηση της Ελευθερίας. «Η ιστορία της αλήθειας είναι η ιστορία του λάθους και του αυθαίρετου.²¹»

3.Επιλογή του θέματος

Το λογοπαίγνιο του πρώτου τίτλου και η ύπαρξη ενός εναλλακτικού και πιο κλασσικού τίτλου βρίσκεται πλήρως μέσα στο πνεύμα των συγγραφέων αυτών οι οποίοι είναι ο J. Lacan, , Derrida, M. Foucault, Lyotard και Baudrillard. αλλά και μέσα στο πνεύμα της γαλλικής γλώσσας που λόγω της φύσης της, τα καθιστά όχι μόνο δυνατά, αλλά και επιθυμητά. Οι πιο σημαντικές πηγές του θεωρητικού μεταμοντερνισμού βρίσκονται στον γαλλικό μεταδομισμό. Στα πρώιμα του στάδια εμπνέεται από τους Roland Barthes και Jacques Derrida και αργότερα ενσωματώνει στοιχεία από το έργο του Jacques Lacan, Jean-Francois Lyotard, Giles Deleuze και Felix Guattari και ειδικά από το έργο του Michel Foucault. Σε κατοπινά του στάδια αυτός ο μεταμοντερνισμός συμμερίζεται το ενδιαφέρον του Foucault για την εξουσία/γνώση και δέχεται

¹⁶. Markos Zafiroopoulos, Lacan et Lévi-Strauss, ou le retour a Freud 1951-1957, Presses Universitaires de France, 2003,

¹⁷, Psychanalyse et Sciences Sociales, Universalité et historicité, sous la direction de Paul-Laurent Assoun et Markos Zafiroopoulos, ECONOMICA 2006

¹⁸Sigmund Freud, Psychopathologie de la vie quotidienne, Editions Payot, 1967

¹⁹ Introduction a la psychanalyse, Editions Payot,

²⁰ L'interprétation des rêves, Presses Universitaires de France 1967

²¹Friedrich Nietzsche, The Genealogy of Morals, New York: Doubleday/Anchor Books, 1956 in H.L. Dreyfus, Paul Rabinow,, Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics, Harvester Press Ltd. 1982, σ. 108

τον ισχυρισμό του, ότι συνιστούν μια ολότητα που δεν μπορεί να τεμαχιστεί. Ο Foucault, είναι πιθανό και η κινητήρια δύναμη πίσω από το ενδιαφέρον που επέδειξε ο μεταμοντερνισμός για την θεσμοποίηση της εξουσίας/γνώσης και της περιθωριοποίησης του « Άλλου » στο σύγχρονο κόσμο. Κάτω από αυτό το πρίσμα το θεωρητικό corpus του μεταμοντερνισμού δύσκολα ξεχωρίζει από τη μεταποικιακή (postcolonial) θεωρία²². Ως παράδειγμα, δεν μπορούμε παρά α στραφούμε στο βιβλίο του Edouard Said, *L' Orientalisme*²³.

Η Τέχνη και σε συνέχεια η Επιστήμη εκφράζουν, αλλά και συμβάλλουν στη διαμόρφωση της εποχής στην οποία ζουν. Ο μεταδομισμός και ο μεταμοντερνισμός ως θεωρητικές προσεγγίσεις του κόσμου στον οποίο ζούμε εκφράζουν, αλλά και «μεταφράζουν» τις ραγδαίες αλλαγές τις οποίες έχει υποστεί ο κόσμος τον τελευταίο αιώνα και ειδικά μετά το τέλος του 2ου παγκοσμίου Πολέμου. Στον επιστημονικό τομέα οι πιο πρόσφατες ανακαλύψεις στον τομέα της μικροφυσικής μας δείχνουν ότι κυβερνά το τυχαίο, το παράλογο και το παράδοξο και βρίσκονται σε αντίθεση με την μέχρι πρόσφατα επιστημονική πίστη στην προβλεψιμότητα και έλεγχο του κόσμου και της ανθρώπινης ζωής (ενδιαφέρον παρουσιάζει η ομοιότητα της σύλληψης της γνώσης και της μεταβολής της μεταξύ του M. Φουκώ και του Thomas Kuhn²⁴). Οι αλληπάλληλοι πόλεμοι, οικονομικές και πολιτικές κρίσεις κλόνισαν την πίστη σε υπερβατικές πανανθρώπινες αξίες και ιδεώδη, όπως αυτές κληροδοτήθηκαν από τον Διαφωτισμό, διαμορφώθηκαν μετά τον 2ο Παγκόσμιο Πόλεμο και κωδικοποιήθηκαν από τα Ηνωμένα Έθνη. Αυτή η βαθιά απαισιοδοξία, διάχυτη σε όλους τους προαναφερθέντες συγγραφείς βρίσκει τον θεωρητικό εκφραστή της στον Nietzsche που θεωρείται σαν ένας από τους πρόδρομους του μεταδομισμού και μεταμοντερνισμού.²⁵

Πεποίθηση των συγγραφέων που έχουν προαναφερθεί, είναι ότι ο 2ος Παγκόσμιος Πόλεμος σηματοδότησε μια ρήξη στην ιστορία της ανθρωπότητας και την απαρχή μιας νέας εποχής, της Μεταμοντέρνας. Η ρήξη αυτή είναι και ρήξη στον τρόπο παραγωγής. Ο Μεταμοντερνισμός δεν είναι πια η εποχή του Κεφαλαίου ή του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής. Το έργο τους μπορεί να θεωρηθεί και σαν ένας αντίλογος προς το έργο του Μαρξ.

²² Postmodernism, the key figure, edited by Hans Bertens and Joseph Natoli, p. xiii

²³ Edward Said, *L' Orientalisme*, Paris, le Seuil 1980

²⁴ Thomas Kuhn, *The structure of scientific revolution*

²⁵ Madan Sarup, σ.90-92

Η επιλογή του θέματος ανάγεται σε μια βαθιά ανάγκη κατανόησης του σύγχρονου κόσμου και εντοπισμού των πιθανών αντιστοιχιών ανάμεσα στις διάφορες εκφάνσεις του όπως είναι η επιστήμη, η τέχνη, ο κυρίαρχος λόγος κ.α. Η ανάγκη αυτή πηγάζει από την προσωπική μου πεποίθηση ότι βασικό μέλημα του κοινωνικού επιστήμονα πρέπει να είναι η προσπάθεια εννοιολόγησης του κοινωνικού κόσμου.

Δεδομένου ότι μια απόπειρα σύνθεσης του έργου των συγγραφέων αυτών, γύρω από την προβληματική της αστάθειας του Υποκειμένου και του νοήματος, εγγεγραμμένης στο ιστορικό πλαίσιο που είναι το δικό τους, δηλαδή της κληροδότησης του Διαφωτισμού και του Μοντερνισμού δεν ήταν δυνατή στα πλαίσια της παρούσας εργασίας, μια επιλογή ήταν αναγκαία.

Γιατί ο Φουκώ? Ο ίδιος χαρακτηρίζει το έργο της ζωής του ως «την γενεαλογία του σύγχρονου υποκειμένου». Παρόλο που δεν περιορίζεται σε αυτό, είναι όμως το «κόκκινο νήμα» που το διατρέχει: «Οι ιδέες που θα ήθελα να αναπτύξω εδώ δεν έχουν θέση ούτε ως θεωρία, ούτε ως μεθοδολογία. Θα ήθελα αρχικά να πω ποιος ήταν ο σκοπός της εργασίας μου τα τελευταία είκοσι χρόνια. Δεν ήταν να αναλύσω τα φαινόμενα της εξουσίας, ούτε να θέσω τις βάσεις μιας τέτοιας ανάλυσης. Προσπάθησα περισσότερο, να παραγάγω μια ιστορία των διάφορων τρόπων υποκειμενοποίησης του ανθρώπινου όντος μέσα στην κουλτούρα μας. Ασχολήθηκα, μέσα από αυτή την οπτική γωνία, με τους τρεις τρόπους αντικειμενοποίησης που μεταμορφώνουν τα ανθρώπινα όντα σε υποκείμενα». Στην ίδια συνέντευξη, ονομάζει τους τρεις μεγάλους τρόπους της υποκειμενοποίησης αυτής:

«Υπάρχουν κατ' αρχάς οι διάφοροι τρόποι διερεύνησης που προσπαθούν να αποκτήσουν το καθεστώς επιστήμης. Σκέφτομαι π.χ. την αντικειμενοποίηση του ομιλούντος όντος στην γραμματική, την φιλολογία και την γλωσσολογία. Ή ακόμα, και πάντα με αυτό τον τρόπο, την αντικειμενοποίηση του παραγωγικού υποκειμένου, του υποκειμένου που εργάζεται, στην οικονομία και στην ανάλυση πλούτου. Ακόμα, για να πάρουμε ένα τρίτο παράδειγμα, στην αντικειμενοποίηση που βασίζεται στο ότι είμαστε ζωντανά όντα, στην φυσική ιστορία ή βιολογία.

Στο δεύτερο μέρος της εργασίας μου, μελέτησα την αντικειμενοποίηση του υποκειμένου μέσα από αυτό που θα μπορούσε να ονομαστεί «πρακτικές διαχωρισμού». Το υποκείμενο είναι είτε διαχωρισμένο μέσα του, είτε διαχωρισμένο από τους άλλους. Η διαδικασία αυτή το καθιστά αντικείμενο. Ο διαχωρισμός ανάμεσα στον τρελό και αυτό που έχει σώας τας φρένας, τον ασθενή από το υγιές άτομο, τον εγκληματία και το «καλό παιδί» είναι παραδείγματα αυτής της τάσης.

Τέλος, προσπάθησα να μελετήσω-είναι η τρέχουσα εργασία μου-τον τρόπο με τον οποίο ένα ανθρώπινο ον μεταμορφώνεται σε υποκείμενο (ή μεταμορφώνει τον εαυτό του σε υποκείμενο). Οι έρευνες μου προσανατολιστήκαν προς την σεξουαλικότητα, π.χ. πως ένας άνθρωπος έμαθε να αναγνωρίζει τον εαυτό του ως υποκείμενο μιας «σεξουαλικότητας».

Δεν είναι λοιπόν η εξουσία, αλλά το υποκείμενο, που συνιστά το γενικό θέμα των ερευνών μου²⁶».

Τα καίρια ερωτήματα που θέτει ο Φουκώ, και που οδήγησαν στην επιλογή του θέματος αυτού θα αναπτυχθούν πιο κάτω.

4. Τοποθέτηση του Φουκώ

Πως τοποθετείται ο Φουκώ ως προς τους άλλους συγγραφείς, που έχουν αναφερθεί ?

Οι όροι μεταδομισμός και μεταμοντερνισμός είναι παραπλήσιοι. Οι προαναφερθέντες συγγραφείς (Jacques Lacan, Jacques Derrida, Michel Foucault και Jean Baudrillard.) μπορεί να θεωρηθούν μεταδομιστές, μεταμοντερνιστές ή και τα δύο. Σε κάθε περίπτωση στοιχεία του έργου τους ανήκουν και στο μεταδομισμό και στον μεταμοντερνισμό. Θεωρούνται ως μεταξύ των κύριων εκπροσώπων της πρώτης γενιάς του γαλλικού μεταδομισμού και μεταμοντερνισμού.²⁷

Συνοπτικά μπορούμε να πούμε ότι για τους συγγραφείς αυτούς η προβληματική του υποκειμένου και του νοήματος παρουσιάζεται με τον εξής τρόπο:

Για τον Lacan το νόημα είναι ασταθές αφού, σε αντιδιαστολή με την σχέση σημαινόμενου και σημαίνοντος όπως το εννοιολόγησε ο Ferdinand de Saussure στο έργο του Cours de Linguistique Generale, αφού ένα σημαινόμενο μπορεί να είναι και σημαίνον. Με αυτό τον τρόπο λειτουργούν τα σημεία στις εκφάνσεις του υποσυνείδητου. Το νόημα είναι αποτέλεσμα μετατοπίσεων στην αλυσίδα των σημαινόντων. Κανένα σημαίνον δεν είναι ελεύθερο από την

²⁶ DE, II, 306, Le sujet et le pouvoir, σ. 1041-1042

²⁷ Madan Sarup, σ. 4

μεταφορικότητα και κάθε σημαίνον μπορεί να αποκτήσει νόημα αναδρομικά. Ως εκ τούτου καμιά εννοιολόγηση δεν είναι ποτέ κλειστή.²⁸

Το υποκείμενο είναι διχασμένο (Spaltung), αφού ολόκληρες περιοχές της ψυχικής ζωής ξεφεύγουν από τον έλεγχο του²⁹ και είναι ακριβώς αυτή η κατάσταση που επιτρέπει την ανάδυση του ως υποκειμένου. Δεν υπάρχει ανθρώπινο υποκείμενο χωρίς τη γλώσσα (και το υποσυνείδητο), αλλά δεν περιορίζεται στη γλώσσα.³⁰ Η σχέση είναι κυκλική και η γλώσσα βρίσκεται σε προνομιούχα θέση. Η πρόσβαση στη συμβολική διάσταση διασφαλίζεται από τον πατέρα υπό την ιδιότητα του ως Όνομα του Πατρός, αφού αυτός επεμβαίνει ως τρίτος όρος στη δυαδική, συμβιωτική και φαντασιακή σχέση μητέρας-παιδιού επιβάλλοντας τον Νόμο του Πατρός και δίνοντας στο παιδί μαζί με το όνομα του, μια θέση στη γενεαλογία, δεδομένου ότι το όνομα είναι σημαίνον εαυτού και υποκειμενικότητας.³¹ Το θέμα του ειδώλου στον καθρέφτη είναι σύνηθες στην ιδεαλιστική γερμανική φιλοσοφική παράδοση και που απορρέει από τον Χέγκελ με κεντρικό ερώτημα : τι σημαίνει να έχει κάποιος συνείδηση του εαυτού του. Το «στάδιο του καθρέφτη» είναι θεμελιώδους σημασίας κατά την οποία το παιδί αναγνωρίζει την εικόνα του ιδίου του, του σώματος ως ενοποιημένου, εξουδετερώνοντας την αγωνία του κατατεμαχισμένου σώματος³², ³³. Σημαντική ιδέα του Λακάν είναι αυτή της «διαλεκτικής της αναγνώρισης». Αποκτούμε γνώση του εαυτού μας από τον τρόπο με τον οποίο οι άλλοι ανταποκρίνονται σε μας. Η εικόνα που παίρνουμε δεν είναι σταθερή και υπάρχει πάντα ο κίνδυνος της παρερμηνείας. Αποκτούμε γνώση του εαυτού μας μέσα από τον τρόπο που οι άλλοι ανταποκρίνονται σε μας.

Εμπνεόμενος από τον Hegel θεωρεί ότι για να εμφανιστεί η λέξη «εγώ» πρέπει να υπάρχει επιθυμία. Χάρη στην ταυτότητα κάθε άνθρωπος παραμένει ίδιος. Χάρη στην αρνητικότητα ξεπερνά τον εαυτό του. Η ταυτότητα και η αρνητικότητα είναι συμπληρωματικά στοιχεία του

²⁸ Jacques Lacan, *Ecrits I, L'instance de la lettre dans l'inconscient*, p. 248-289, Seuil, 1966, όσο αφορά την μεταφορά και την μετωνυμία ως «νόμους της γλώσσας»

²⁹ Joël Dor, *Introduction a la lecture de Lacan*, τόμος I, éditions Denoël, 1985, κεφάλαιο. 12 παραθέτει Τα σεμινάρια του Λακάν "Les formations de l' inconscient" 15, 22, 28 Ιανουαρίου 1958

³⁰ Ο. π., σ.136-137

³¹ Βλ. υποσημείωση 28

³² Joël Dor, σ. 99-100

³³ Jacques Lacan, *Ecrits τόμος I, Editions du Seuil*, 1996, σ. 90-97

ιδίου όντος, το οποίο ξεπερνά τον εαυτό του, μετουσιώνοντας τον. Ο Lacan χρησιμοποιεί αυτές τις ενοράσεις του Hegel όταν διατυπώνει τη σχέση μεταξύ ανάγκης, αιτήματος και επιθυμίας³⁴.³⁵ Το υποκείμενο υπάρχει στις τρεις διαστάσεις του φαντασιακού, του συμβολικού και του πραγματικού³⁶.

Ο Derrida αναγνωρίζει ως «πρόδρομους» του, τους Nietzsche, Freud και Heidegger³⁷.

Για τον Derrida το νόημα είναι ασταθές αφού πάντα λέει κάτι άλλο από αυτό που λέει. Εφαρμόζοντας σε κείμενα σημαντικών συγγραφέων, των οποίων το έργο θεωρεί κληρονομιά του, ένα τρόπο ανάγνωσης παραπλήσιο με την μέθοδο που εκπόνησε ο Freud για την ανάλυση του ονειρικού υλικού, και τον οποίο ονομάζει αποδόμηση, δείχνει ότι τα εν λόγω κείμενα βασίζονται πάνω σε δυαδικές αντιθέσεις των οποίων η ισορροπία είναι πρόσκαιρη. Ο όρος «αποδόμηση» σημαίνει την αποσύνθεση μιας δομής. Για τον Derrida παραπέμπει σε μια εργασία της υποσυνείδητης σκέψης η οποία συνίσταται στο να «ξεκάνει» χωρίς ποτέ να καταστρέψει ένα ηγεμονικό ή κυρίαρχο τρόπο σκέψης. Αφού βρει τις δυαδικές αντιθέσεις πάνω στις οποίες βασίζεται ένα κείμενο (π.χ. φύση-πολιτισμός) δείχνει πως ο προνομιούχος όρος της δυαδικής αντίθεσης κατέχει τη θέση αυτή χάρη σε μια άρχουσα μεταφορά και όχι χάρη σε ένα λογικό συμπέρασμα. Η ιεραρχία των όρων ανατρέπεται.

Μια από τις πιο σημαντικές έννοιες που χρησιμοποιεί, είναι αυτή της «υπό σβήσιμο» (sous rapture, under erasure) και τον οποίο δανείζεται από τον Heidegger. Ένας όρος είναι υπό σβήσιμο όταν είναι απαραίτητος, αλλά ανεπαρκής.

Στην αντίληψη του Derrida για την γλώσσα δεν υπάρχει αυστηρή αντιστοιχία ούτε αυστηρή διάκριση σημαινόμενου και σημαίνοντος. Το νόημα του σημείου αναφέρεται σε αυτό που είναι απόν, έτσι είναι και το ίδιο κατά κάποιο τρόπο απόν.

³⁴ Joël Dor, σ. 179-190

³⁵ Jacques Lacan, Les quatre concepts fondamentaux de a psychanalyse, séminaire XI, 1964, Paris, Seuil, 1973, και ειδικότερα το σεμινάριο 6^{ης} Μαΐου 1964 «Démontage de la pulsion» και της 13^{ης} Μαΐου «La pulsion partielle et son circuit»

³⁶ An Introductory Guide to Post-Structuralism and Post-Modernism, Pearson Education Limited, 1993, σ. 24-27^ο

³⁷οπ. σ. 37

Το νόημα δεν είναι ποτέ ταυτόσημο με τον εαυτό του, διότι ένα σημείο εμφανίζεται σε διαφορετικά πλαίσια και δεν είναι ποτέ το ίδιο. Το σημαϊνόμενο μεταβάλλεται από τις αλυσίδες σημαϊνομένων στις οποίες είναι πλεγμένο. Υπάρχει μια πολλαπλότητα ερμηνειών, αλλά καμία δεν είναι η τελική. Εγκαταλείπεται κάθε ιδέα παραπομπής σε ένα κέντρο, ένα σταθερό υποκείμενο, ένα προνομιούχο κέντρο αναφοράς, μια απαρχή, μια απόλυτη βάση και μια ελέγχουσα αρχή.

Το ίδιο ισχύει και για τον εαυτό του υποκειμένου. Αφού οι άνθρωποι είναι φτιαγμένοι από τη γλώσσα, η όλη ιδέα του ότι είναι σταθερές, ενοποιημένες ομάδες είναι ψευδαίσθηση. Ένα από τα κύρια χαρακτηριστικά της μεταδομικής θεωρίας είναι η αποδόμηση του εαυτού. Τη θέση του σταθερού και ενιαίου όντος ή συνειδητότητας παίρνει ένα πολυεδρικό σε αποσύνθεση παιχνίδι εαυτών.

Μια σημαντική διάκριση που έχει εκπονήσει ο Derrida είναι αυτή μεταξύ φωνοκεντρισμού-λογοκεντρισμού. Στο δυτικό πολιτισμό έχει δοθεί προτεραιότητα στον προφορικό, έναντι στον γραπτό λόγο, πράγμα που ονομάζει φωνοκεντρισμό, αφού θεωρείται ότι το νόημα ενυπάρχει στην ομιλία. Αυτή η αντίληψη βασίζεται σε μια συγκεκριμένη θεώρηση των ανθρώπων. Θεωρείται ότι είναι σε θέση να εκφραστούν αυθόρμητα και ότι μπορούν να χρησιμοποιήσουν την γλώσσα σαν μια διαφανή μεσολάβηση μιας εσωτερικής αλήθειας που αφορά το Είναι τους. Ο Derrida αντιστρέφει τη σχέση αυτή και δίνει την προτεραιότητα στη γραφή. Η γραφή αυτή, την οποία ονομάζει αρχι-γραφή είναι κοντινή του τρόπου «γραφής» του ψυχισμού, όπως τον αναγιγνώσκει ο Freud στην ερμηνεία των ονείρων³⁸, όπου συγκρίνει τα όνειρα με ένα σύστημα γραφής. Τα σύμβολα που παρουσιάζονται στα όνειρα δεν έχουν μια δεδομένη έννοια ή ερμηνεία. Η ερμηνεία απορρέει από το πλαίσιο του ονείρου. Ένα ίδιο ονειρικό σύμβολο μπορεί να έχει πολλαπλές ερμηνείες. Κατοικείται από το ίχνος αυτού που προηγείται. Ο Derrida ενδιαφέρεται για την μέθοδο αποκωδικοποίησης των ονείρων. Ο Freud κατονομάζει τέσσερις τεχνικές που χρησιμοποιεί η «δουλειά του ονείρου» για να διαθλάσει «απαγορευμένες» σκέψεις: συμπύκνωση, μετάθεση, αξίωση εικαστικότητας και δευτερογενή επεξεργασία.

Εκτός από φωνοκεντρική, η δυτική φιλοσοφία είναι και λογοκεντρική. Αυτό σημαίνει ότι τα μεταφυσικά συστήματα σκέψης εξαρτώνται από τον λόγο. Υποθέτει δηλαδή ότι υπάρχει μια

³⁸ Sigmund Freud, *Sur le rêve*, Gallimard, 1988

ουσία, μια αλήθεια που δρα σαν η βάση όλων των δοξασιών μας. Για τον Derrida κάθε τέτοιο υπερβατικό νόημα είναι πλάνη.

Ο Derrida αποκαλεί μεταφυσικό κάθε σύστημα σκέψης που βασίζεται σε ένα αξίωμα. Τα αξιώματα συχνά προσδιορίζονται από αυτά που αποκλείουν, από ένα είδος δυαδικής αντίθεσης προς άλλα αξιώματα. Αυτά τα αξιώματα και οι δυαδικές αντιθέσεις μπορούν να αποδομηθούν.

Ο φωνοκεντρισμός-λογοκεντρισμός είναι ένας κεντρισμός, η επιθυμία ύπαρξης μιας κεντρικής παρουσίας, ενός σταθερού σημείου αναφοράς, ενός σταθερού υποκειμένου. Η αστάθεια του νοήματος είναι και η αστάθεια του υποκειμένου.

Ο Derrida ανέπτυξε μια έννοια την οποία ονόμασε *l'adifférance*. Στα γαλλικά το ρήμα *différer* σημαίνει 1) να είμαι διαφορετικός 2) να καθυστερώ, να παρατείνω. Η γλώσσα είναι το παιγνίδι των διαφορών που δημιουργούνται ανάμεσα στα σημαινόμενα των οποίων όμως το νόημα αναβάλλεται επ' αόριστο. Ο Derrida ενσωματώνει στην έννοια της διαφοράς (*différence*) την έννοια της αναβολής (*différer*).

Για τον Michel Foucault η προβληματική του υποκειμένου και του λόγου παρουσιάζεται με ένα εξαιρετικά πρωτότυπο και ενδιαφέρον τρόπο. Πέρα από την ερμηνευτική και τον δομισμό, στρέφεται προς τον Nietzsche μετά τον Μάη του 68³⁹. Διαμορφώνει τη δική του μεθοδολογία δανειζόμενος πολλά στοιχεία από τον Νίτσε⁴⁰. Αντιμάχεται τη σφαιρική, καθολική και υπερχρονική θεώρηση των πραγμάτων, την αναζήτηση της ουσίας ή αιτίας, την αναζήτηση τους από συγκεκριμένα υποκείμενα, την διατύπωση τελεολογικών κατευθύνσεων, την αναγνώριση του ανθρώπου σαν πηγή κάθε σημασίας, γνώσης και δράσης. Η ιστορία (και όχι Ιστορία) κινείται με ρήξεις και σημεία τομής που δεν επιδέχονται αιτιακές εξηγήσεις (παρόλο που ορισμένες αναλύσεις του παραλληλίζουν την ανάδυση της πειθαρχικής κοινωνίας και αυτή της βιομηχανικής κοινωνίας). Υποστηρίζει την μοναδικότητα όσων συμβαίνουν στον κόσμο και την ανάγκη για αποκάλυψη των αλληπάλληλων στρωμάτων ερμηνείας που έδωσαν στα συμβαίνοντα τον χαρακτήρα της αυτονόητης αλήθειας⁴¹.

³⁹Dreyfus, H. and Rabinow, P., Michel Foucault: Beyond structuralism and hermeneutics, Routledge & Kegan Paul, London, 1983

⁴⁰ M. Foucault, DE I, κ84 Nietzsche, la généalogie, l' histoire, σ. 1004-1024

⁴¹Ο.π. 1006

Χρησιμοποιεί δύο μεθόδους την αρχαιολογία και μετά τον Μάιο του 68 την γενεαλογία, η οποία και είναι εμπνευσμένη από τον Νίτσε. Μετά τον Μάη του 68 τα ενδιαφέροντα του μετατίθενται στη γενεαλογία των σχέσεων εξουσίας, γνώσης και σώματος

Υπάρχουν δύο διαδικασίες υποκειμενοποίησης που αντιστοιχούν σε δύο τύπους ανάλυσης:

Αφενός οι τρόποι αντικειμενοποίησης που μεταμορφώνουν τα ανθρώπινα όντα σε υποκείμενα, δηλαδή αντικειμενοποιημένα υποκείμενα. Με αυτή την έννοια οι τρόποι υποκειμενοποίησης είναι μια πρακτική αντικειμενοποίησης.

Αφετέρου, ο τρόπος με τον οποίο η σχέση προς τον εαυτό μελετήθηκε μέσα από ένα ορισμένο αριθμό πρακτικών επιτρέπει τη συγκρότηση του ως υποκειμένου της ίδιας του της ύπαρξης. Είναι η υποκειμενοποίηση μέσα από τη σχέση προς τον εαυτό μέσα από τις τεχνικές του εαυτού, που υπήρχαν στην Κλασική Ελλάδα και Αυτοκρατορική Ρώμη.

Οι τρεις περίοδοι του έργου του Φουκώ, δηλαδή η μελέτη των έλλογων πρακτικών, η αναλυτική της εξουσίας και τεχνικές του εαυτού συνδέονται με τρεις τρόπους υποκειμενοποίησης.

Ο Baudrillard θεωρείται σαν ένας από τους πλέον σημαντικούς θεωρητικούς του Μεταμοντερνισμού. Το έργο του μπορεί να διαβαστεί σαν μια κριτική του μαρξισμού και της κλασικής κοινωνικής θεωρίας η οποία αδυνατεί να συλλάβει και να εξηγήσει τη σύγχρονη κοινωνική πραγματικότητα, αφού αυτή ακολουθεί ένα σημείο ρήξης με τον καπιταλισμό.

Ο πρώιμος Baudrillard θεωρεί ότι η κατανάλωση έχει γίνει η βάση της κοινωνικής διοργάνωσης. Τα καταναλωτικά αγαθά αποτελούν ένα σύστημα ταξινόμησης και επιδρούν στη δόμηση της συμπεριφοράς. Η διαφήμιση δημιουργεί κώδικες που διαφοροποιούν τα εμπορεύματα μεταξύ τους. Το αντικείμενο, όταν καταναλώνεται μεταφέρει το «νόημα» του στον καταναλωτή. Δημιουργείται ένα εν δυνάμει ατελείωτο παιχνίδι σημείων που διατάσσει την κοινωνία, παρέχοντας στον ατομικό καταναλωτή την ψευδαίσθηση της ελευθερίας⁴².

Αυτό το σύστημα ταξινόμησης λειτουργεί σαν ένα κείμενο του οποίου το νόημα είναι αυθαίρετο. Τα καταναλωτικά αγαθά γίνονται κατανοητά όχι σαν απάντηση σε συγκεκριμένες ανάγκες, αλλά σαν ένα αιωρούμενο δίκτυο σημαινόντων, τα οποία κατέχουν την ικανότητα να προκαλούν ατελείωτα την επιθυμία. Το εμπόρευμα έχει γίνει ένα σημείο (με την έννοια του Saussure) με το νόημα του να καθορίζεται αυθαίρετα από την θέση του σε ένα αυτο-αναφερόμενο σύστημα σημαινόντων. Η κατανάλωση δεν είναι κατανάλωση αγαθών αλλά σημείων. Είναι μέσα από τα

⁴² Jean Baudrillard, *Le système des objets*, Editions Gallimard, 1968

αντικείμενα που το άτομο τοποθετείται στο κοινωνικό σώμα. Έτσι η λειτουργία των εμπορευμάτων δεν είναι η ικανοποίηση ατομικών αναγκών, αλλά η συσχέτιση ατόμου/κοινωνικής τάξης (με την έννοια της θέσης του στην κοινωνία). Η κατανάλωση είναι ένα σύστημα ανταλλαγής, μια γλώσσα όπου τα εμπορεύματα είναι σημεία τα οποία προηγούνται, όπως σε κάθε γλώσσα, του ατόμου. Δεν υπάρχουν αυθύπαρκτα άτομα αλλά τρόποι χρήσης των κοινωνικών συστημάτων, ειδικά αυτών της γλώσσας, αγαθών και συγγένειας που συσχετίζουν άτομο και κοινωνική τάξη με διαφορετικούς τρόπους και δομούν έτσι την αίσθηση της ατομικότητας⁴³.

Η οργανωτική αρχή των σύγχρονων κοινωνιών είναι αυτή της προσομοίωσης (simulation)^{44, 45}. Ο Baudrillard θεωρεί ότι έχει έλθει το «τέλος της πολιτικής οικονομίας» και μίας εποχής όπου η παραγωγή ήταν η οργανωτική αρχή της κοινωνίας. Συνεπώς έχει έλθει και το τέλος της μαρξιστικής προβληματικής. Βρισκόμαστε τώρα σε μια εποχή προσομοίωσης όπου η κοινωνική αναπαραγωγή (επεξεργασία πληροφοριών, επικοινωνία, τεχνολογία κτλ) αντικαθιστούν την παραγωγή σαν οργανωτική αρχή της κοινωνίας. Η εργασία δεν είναι πια μια παραγωγική δύναμη αλλά ένα σημείο ανάμεσα σε άλλα σημεία: σημείο της κοινωνικής θέσης και του τρόπου ζωής. Οι μισθοί είναι χωρίς σχέση με την εργασία αλλά σχετίζονται με τη θέση κάποιου μέσα στο σύστημα. Η πολιτική οικονομία δεν έχει πια επεξηγηματική ικανότητα. Ζούμε σε μια «υπερπραγματικότητα» προσομοιώσεων όπου εικόνες, θεάματα και σημεία αντικαθιστούν την λογική της παραγωγής και της ταξικής πάλης. Η τεχνολογία αντικαθιστά το κεφάλαιο και η δημιουργία (πληθώρα εικόνων, πληροφοριών, δημιουργία σημείων) αντικαθιστά την παραγωγή. Η στροφή του προς τον Μεταμοντερνισμό συνοδεύεται από μια μορφή τεχνολογικού ντεντερμινισμού και απόρριψης της πολιτικής οικονομίας σαν επεξηγηματικής αρχής⁴⁶.

Οι μεταμοντέρνες κοινωνίες είναι διοργανωμένες γύρω από την προσομοίωση και το παιχνίδι των εικόνων και σημείων, μαρτυρώντας μια κατάσταση όπου κώδικες, μοντέλα και σημεία είναι οι οργανωτικές αρχές μιας νέας κοινωνικής τάξης πραγμάτων όπου κυριαρχεί η προσομοίωση (simulation). Στην κοινωνία της προσομοίωσης οι ταυτότητες δομούνται με την οικειοποίηση εικόνων, οι κώδικες και τα μοντέλα προσδιορίζουν πως οι άνθρωποι αντιλαμβάνονται τους εαυτούς τους και πως συσχετίζονται με τους άλλους.

⁴³Jean Baudrillard, *La société de consommation*, Editions Gallimard, 1970

Jean Baudrillard, *La société de consommation*, Editions Gallimard, 1970

⁴⁴ Jean Baudrillard, *L' échange symbolique et la mort*, Editions Gallimard, 1976

⁴⁵ Jean Baudrillard, *Simulacres et simulations*, Editions Galilée, 1981

⁴⁶ *L' échange symbolique et la mort*,

Ο μεταμοντέρνος κόσμος του Baudrillard είναι ένας κόσμος ριζικής κατάρρευσης (implosion) όπου οι κοινωνικές τάξεις, τα φύλα, οι πολιτικές διαφορές και άλλοτε αυτόνομες περιοχές της κοινωνίας και της κουλτούρας καταρρέουν το ένα μέσα στο άλλο, αναιρώντας σύνορα και διαφορές. Για τον Baudrillard, στην κοινωνία της προσομοίωσης τα σύνορα μεταξύ οικονομίας, πολιτικής, κουλτούρας, σεξουαλικότητας είναι διάτρητα με αποτέλεσμα τα μιν να εισβάλλουν στον χώρο των δε. Οι διαφορές μεταξύ ατόμων και κοινωνικών ομάδων καταρρέουν, το κοινωνικό αποσυντίθεται .

Στον μεταμοντέρνο κόσμο τα ΜΜΕ ανακατατάσσουν την αίσθηση που έχουμε του χώρου και του χρόνου. Αληθινό είναι αυτό που δείχνει η τηλεόραση, η τηλεόραση γίνεται ο κόσμος. Η προσομοίωση (simulation) έχει αντικαταστήσει την παραγωγή. Στην όλο και πιο απαισιόδοξη θεώρηση του Baudrillard, η λειτουργία των ΜΜΕ είναι να εμποδίσουν κάθε αντίδραση, να τοποθετήσουν τα άτομα σε ένα σύμπαν ομοιωμάτων όπου είναι αδύνατο να ξεχωρίσει κανείς ανάμεσα στο θέαμα και στο πραγματικό. Σε αυτό το σύμπαν υπάρχει όλο και περισσότερη πληροφόρηση και όλο λιγότερο νόημα. Η άρνηση του νοήματος είναι η μόνη δυνατή μορφή αντίστασης σε ένα κόσμο που υποφέρει από φόρτο πληροφόρησης. Βομβαρδιζόμαστε με πληροφορίες πλούσιες σε εικόνες κάθε στιγμή της ζωής μας. Ο μόνος τρόπος για να αντεπεξέλθουμε είναι να δεχθούμε τις εικόνες μόνο σαν σημαίνοντα, σαν επιφάνειες και να αρνηθούμε το νόημα τους και το σημαινόμενο τους.

Η υπερ-πραγματικότητα είναι μια πραγματικότητα όπου η τάση ανάμεσα στην πραγματικότητα και την ψευδαίσθηση έχει καταρρεύσει. Η πραγματικότητα δεν καλείται πια να δικαιολογηθεί, το πιο αληθινό και από το αληθινό έχει γίνει πια η μόνη πραγματικότητα.

Στον κόσμο της υπερπραγματικότητας το υποκείμενο είναι τεμαχισμένο και χαμένο, αφού τίποτε πια δεν διαμεσολαβεί ανάμεσα σ' αυτό και την υπερπραγματικότητα που εισβάλλει κάθε στιγμή και σε κάθε γωνιά της ζωής του. Η «έκσταση της επικοινωνίας», που αναφέρεται στην κατάσταση που έχει μόλις περιγραφεί, έχει σαν αποτέλεσμα ότι το υποκείμενο γίνεται μια οθόνη, μια επιφάνεια που απορροφά και αντανακλά τα εισερχόμενα διαδύκτια ⁴⁷.

Μπορούμε σχεδόν να πούμε ότι με τον Baudrillard όχι απλώς το υποκείμενο και το νόημα είναι ασταθή, αλλά ότι κυριολεκτικά καταρρέουν μέσα στον εφιαλτικό υπερπραγματικό κόσμο, τον οποίο θα ήταν ενδιαφέρον να θεωρήσουμε σαν μια μεταφορά για τον σύγχρονο κόσμο.

⁴⁷ Jean Baudrillard, *Amérique*, Editions Grasset et Fasquelle, 1986

Συμπερασματικά δεν μπορεί κανείς παρά να παρατηρήσει τη σταδιακή αποσύνθεση του υποκειμένου και του νοήματος στους συγγραφείς αυτούς. Από τον Lacan που διατηρεί το υποκείμενο σαν έδρα του δικού του νοήματος, στον Baudrillard όπου υποκείμενο και νόημα καταρρέουν πιασμένα στη δίνη μιας εικονικής πραγματικότητας της οποίας τα σύνορα με την πραγματικότητα μοιάζουν με κινούμενη άμμο, ο δρόμος είναι σπαρμένος με έργα και δημιουργήματα της νόησης που προσπαθούν να εννοιολογήσουν το σύγχρονο κόσμο. Στην εποχή της παγκοσμιοποίησης και ομοιομορφίας που τείνει να επικρατήσει στον κόσμο, τα έργα που επιμένουν στη διαφορετικότητα και το τοπικό μπορούν ίσως να γίνουν κατανοητά και σαν μια άλλη μορφή αντίληψης και σύλληψης του κόσμου και του ανθρώπου, έξω από τη λογική του Ενός, του οποιουδήποτε κυρίαρχου λόγου.

Τα πιο πάνω δεν είναι παρά γενικές παρατηρήσεις που ουδόλως καλύπτουν το εύρος του έργου των στοχαστών αυτών. Μάλλον έχουν ως ρόλο να δείξουν ορισμένα σημεία προβληματισμού του σύγχρονου στοχασμού σε σχέση με τον άνθρωπο και να εξηγήσουν την επιλογή του Φουκώ ως θέμα της ανά χειράς εργασίας.

Ο Φουκώ θέτει τέσσερα ερωτήματα θεμελιώδους σημασίας για την κοινωνιολογία:

- 1) Τι είναι το ανθρώπινο υποκείμενο? Βρίσκεται σε αντίθεση με τους ορισμούς του νέο-μαρξισμού της εθνομεθοδολογίας και του φορέα-δράσης. Ο Φουκώ εξέφρασε την αντίθεση του τόσο στο μαρξιστικό υποκείμενο όσο και στο φαινομενολογικά. Κάνει μια «γενεαλογία» του σύγχρονου υποκειμένου: και τους διάφορους τρόπους υποκειμενοποίησης.
- 2) Ποια είναι η φύση της γνώσης?
- 3) Ποια είναι η φύση της εξουσίας, αφού αυτή είναι άρρηκτα δεμένη με τη γνώση, και η εξουσία- γνώση γεννιέται από τις ίδιες πρακτικές που γεννούν το ανθρώπινο υποκείμενο
- 4) Πως διαμορφώνεται η αντίσταση στην εξουσία, αφού «όπου υπάρχει εξουσία, υπάρχει και αντίσταση»?
- 5) Στο τέλος της ζωής του ο Φουκώ, εστιάζει το ενδιαφέρον του στις «πρακτικές του εαυτού», οι οποίες στην κλασική αρχαιότητα επέτρεπαν την συγκρότηση του ατόμου μέσω των πρακτικών του εαυτού. Μας τοποθετεί μπροστά στο πρόβλημα της ύπαρξης αυτών των τεχνικών στη σύγχρονη εποχή.

Τίθενται επίσης τα ακόλουθα ερωτήματα όσο αφορά το έργο το Φουκώ:

Της χρήσης της σκέψης του Φουκώ στη σύγχρονη κοινωνιολογία (αλλά και στις πολιτικές επιστήμες) και στην ανάλυση σύγχρονων κοινωνικών φαινομένων και κινημάτων συμπεριλαμβανομένων και των κινημάτων διαμαρτυρίας.

Του ενδιαφέροντος που παρουσιάζει για την Ιστορική Κοινωνιολογία.

Τέλος, ο Φουκώ ενδιαφέρεται για τη φαντασιακή διάσταση κάθε ιστορικής περιόδου που μελετά, εξ ου και το ενδιαφέρον που παρουσιάζει για την κοινωνιολογία του φαντασιακού, συμβάλλοντας στην καλύτερη κατανόηση αυτής της κρυφής αλλά και τόσο παρούσας πτυχής της κοινωνικής ζωής.

Απαντώντας στα πιο πάνω ερωτήματα, προσεγγίζουμε το σύνολο του έργου του Φουκώ, με γνώμονα την γενεαλογία του υποκειμένου με ένα γόνιμο τρόπο που συντείνει στην ανάπτυξη θεωρητικής εννοιολόγησης και της πρακτικής της εφαρμογής της περίπλοκης αυτής επιστήμης της Κοινωνιολογίας.

Όπως αναφέρει η Judith Revel⁴⁸ σε χώρες εκτός Γαλλίας ο Φουκώ χρησιμοποιείται από τους ιστορικούς, τους ανθρωπολόγους, τους ψυχολόγους τους πολιτικούς επιστήμονες. Το πέρασμα του στην Κοινωνιολογία φαίνεται να είναι πιο δύσκολο.

⁴⁸ Revel Judith, Foucault, une pensée du discontinu, Fayard 2010

Εισαγωγή στο Φουκώ

Καθ' όλη τη διάρκεια του της ζωής του, ο Φουκώ δε σταμάτησε να αναδιατυπώνει το έργο του (αναδρομικά αλλά και σε ενεστώτα χρόνο) κάτω από την οπτική γωνία των καινούργιων του εννοιολογικών εργαλείων. Ένα πνεύμα σε διαρκή κίνηση και μια περιέργεια που τον έσπρωχνε πάντα, όχι προς την οικειοποίηση μιας σκέψης, αλλά προς τη δυνατότητα να σκεφτεί αυτό που δεν ήξερε ότι σκέφτεται, να σκεφτεί διαφορετικά απ' ό τι σκέφτεται, εν συντομία μια κίνηση προς μια εσωτερική μεταμόρφωση: η πράξη της γραφής είναι μια οριακή εμπειρία. Ως εκ τούτου χαρακτήρισε με διαφορετικό τρόπο το έργο του, σε διαφορετικές στιγμές της ζωής του.

Υπάρχει ο διαχωρισμός που αναφέρεται στις δύο μεθοδολογικές γραμμές: την αρχαιολογία και τη γενεαλογία⁴⁹:

1. Στην αρχαιολογία εμπίπτουν «Η Ιστορία της τρέλας» (ΙΤ), «Η Γένεση της κλινικής, μία αρχαιολογία του ιατρικού βλέμματος» (ΓΚ) , «Οι λέξεις και τα πράγματα, μια αρχαιολογία των ανθρωπιστικών επιστημών» (ΛΠ) και «Η αρχαιολογία της γνώσης» (ΑΓ). Παρατηρούμε ότι ο υπότιτλος σε τρία από τα βιβλία ονομάζεται «μια αρχαιολογία» και όχι «η αρχαιολογία». Το σημείο αυτό είναι σημαντικό: ο Φουκώ ουδέποτε εκπόνησε μια θεωρία, αλλά εργαλεία, ο ίδιος χαρακτήρισε τον εαυτό του ως ένα «τυφλό εμπειριστή⁵⁰».

Στη γενεαλογία, μια έννοια ντισεϊκή, εμπίπτουν τα βιβλία «Επιτήρηση και τιμωρία»(ΕΤ) (1976), «Ιστορία της σεξουαλικότητας» (ΙΣ) τόμος 1 (1976) , Η θέληση για γνώση» (ΘΓ), «Ιστορία της σεξουαλικότητας τόμος 2, Η χρήση των απολαύσεων»,(1984) (ΧΑ) «Ιστορία της σεξουαλικότητας τόμος 3, Η έγνοια του εαυτού» (ΕΕ)(1984). Οι τίτλοι ωστόσο είναι απατηλοί: οι τόμοι 2 και 3 της «Ιστορίας της σεξουαλικότητας» ανήκουν σε ένα άλλο εννοιολογικό πλαίσιο.

2. Πράγμα που μας οδηγεί σε μια άλλη αρχή κατηγοριοποίησης του έργου του:
 - A) αυτή των έλλογων πρακτικών, όπου το υποκείμενο συγκροτείται μέσα από μια διάταξη της γνώσης (όπως π.χ. το υποκείμενο των ανθρωπιστικών επιστημών) όπου εμπίπτουν το ΛΠ και η ΑΓ,
 - B) των διαχωριστικών πρακτικών, ο διαχωρισμός δηλαδή των ανθρώπων σε τρελούς και μη τρελούς, ασθενείας και υγιείς, εγκληματίες και μη, όπου εμπίπτουν η ΙΤ, η ΓΚ, Η ΕΤ και η ΘΓ

⁴⁹ Οι όροι αυτοί θα εξηγηθούν πιο κάτω στο κεφάλαιο σχετικά με τη μεθοδολογία.

⁵⁰ DE, II, 216, Pouvoir et Savoir, σ. 404

Γ) των πρακτικών της υποκειμενοποίησης του υποκειμένου από τον εαυτό του μέσα από την άσκηση των πρακτικών του εαυτού, που περιλαμβάνει τη ΧΑ και την ΕΕ.

Η τρίτη αρχή κατηγοριοποίησης είναι αυτή των τομέων γνώσης (ιστορία της γνώσης)(ΛΠ και ΑΓ), του άξονα της εξουσίας (ανάλυση της εξουσίας γνώσης και της διαδικασίας υποκειμενοποίησης) (ΙΤ, ΓΚ, ΕΤ, ΘΓ) και της ηθικής (συγκρότηση του εαυτού από τον εαυτό)(ΧΑ και ΕΕ).

Μπορούμε να πούμε ότι η γενεαλογία επιτρέπει την κατανόηση του έργου του Φουκώ με ένα συγκροτημένο τρόπο: «(...) μια ιστορική οντολογία των εαυτών μας σε σχέση με τη γνώση, στις σχέσεις μας προς ένα πεδίο εξουσίας, μας επιτρέπει να συγκροτηθούμε ως υποκείμενα που δρουν πάνω στους άλλους και στις σχέσεις μας προς την ηθική, μας επιτρέπει να συγκροτηθούμε ηθικοί φορείς⁵¹».

Κάθε αρχή κατηγοριοποίησης αντιστοιχεί και σε μια άλλη «περίοδο» του έργου του Φουκώ: μέχρι το 1968 ενδιαφέρεται για τη συγκρότηση τομέων γνώσης, για τη γλώσσα, για τους άχρονους λόγους χωρίς υποκείμενο και ακολουθεί τη γραμμή της αρχαιολογίας. (ΙΤ, ΓΚ, ΛΠ, ΑΓ) Ωστόσο το βιβλίο του ΙΤ περιέχει ήδη σε εμβρυακή κατάσταση το θέμα της εξουσίας, όπως και η ΓΚ στην οποία βρίσκουμε ψήγματα αυτού που θα αναπτυχθεί στη δεκαετία του 70 ως «βιο-εξουσία». Κατά τη διάρκεια της δεκαετίας του 70 στρέφεται προς τη γενεαλογία και την αναλυτική της εξουσίας, τον άξονα εξουσίας-γνώσης (ΕΤ, ΘΓ) και τα τελευταία χρόνια της ζωής του στρέφεται προς τον άξονα της ηθικής, των σχέσεων υποκειμενικότητας και αλήθειας (ΧΑ, ΕΕ).

Στην παρούσα εργασία τα κύρια έργα του Φουκώ παρουσιάζονται χρονολογικά: τα βιβλία ΙΤ, ΓΚ, ΛΠ αποτελούν το πρώτο μέρος της. Ο λόγος είναι η μεγάλη θεματική και μεθοδολογική συνάφεια μεταξύ τους, παρά το γεγονός ότι αργότερα ο Φουκώ θα αναγνωρίσει ότι το θέμα της εξουσίας ήταν ήδη παρόν στην ΙΤ και τη ΓΚ: «(...) για τι άλλο μίλησα π.χ. στην *Ιστορία της τρέλας* ή στη *Γένεση της κλινικής*, αν όχι για την εξουσία⁵²?»

Το δεύτερο μέρος αποτελείται από τα βιβλία ΕΤ και ΘΓ, είναι το κεφάλαιο της αναλυτικής της εξουσίας και το τρίτο από τα βιβλία η ΧΑ και η ΕΕ, είναι ο άξονας της γενεαλογίας του σύγχρονου υποκειμένου. Στην αρχή κάθε κεφαλαίου υπάρχει μια λεπτομερής εισαγωγή και εις

⁵¹ Judith Revel, le vocabulaire de Foucault, σ. 62

⁵² DE II, 192, Entretien avec Michel Foucault, réalisé par A, Fontana et Pasquino, σ. -146

βάθος μελέτη των εννοιολογικών εργαλείων και θεμάτων που ανέπτυξε ο Φουκώ εκτός των βιβλίων του.

Μια παρατήρηση επιβάλλεται εδώ: ο Φουκώ ήταν πολυγραφότατος. Το 1994 εκδόθηκαν σε τέσσερις τόμους με τίτλο *Dits et écrits* (DE⁵³) (Γραφόμενα και λεγόμενα) όλα τα κείμενα του, με εξαίρεση τα βιβλία του, που εκδόθηκαν στη Γαλλία και στο εξωτερικό: πρόλογοι, εισαγωγές, παρουσιάσεις, συνεντεύξεις, άρθρα, διαλέξεις. Η έκδοση των κειμένων είναι διεξοδική και μέσα στα πλαίσια της οδηγίας που άφησε στη διαθήκη του «καμία μεταθανάτια έκδοση» δηλαδή καμία έκδοση που δεν είχε εγκριθεί από τον ίδιο. Αργότερα οι τέσσερις τόμοι συμπυκνώθηκαν σε δύο: καλύπτουν πάνω από 3,000 σελίδες, απαριθμούν 364 κείμενα και απλώνονται σε μια χρονική περίοδο τριών δεκαετιών: 1954-1988. Το θεματικό τους εύρος είναι ανάλογο του εύρους των ενασχολήσεων του Φουκώ.

Επιπλέον από το 1971 μέχρι το θάνατο του το 1984 (εκτός του 1977, όπου ήταν με σαββατική άδεια) πληρούσε την έδρα καθηγητή της «Ιστορίας των Συστημάτων Σκέψης» στο Collège de France. Οι απαιτήσεις του συγκεκριμένου ιδρύματος ήταν συγκεκριμένες: οι καθηγητές ήταν υπόχρεοι να παραδίδουν 26 ώρες διδασκαλία ετησίως, παρουσιάζοντας κάθε χρόνο τα ευρήματα μιας πρωτότυπης και διαφορετικής έρευνας. Χάρη στη μαγνητοφώνηση τους έφθασαν μέχρι εμάς. Η έκδοση τους έγινε μετά το θάνατο του, κατόπιν έγκρισης της οικογένειάς του. Συνιστούν ένα σώμα γνώσης πολύτιμο για το μελετητή, αφού οι διαλέξεις ήταν κατά κάποιο τρόπο τα «εργαστήρια» όπου ο Φουκώ εκπόνησε το έργο του και όπου μπορεί να παρακολουθήσει κανείς τους δρόμους που ακολούθησε ένα απαστράπτων πνεύμα: « ο Μισέλ Φουκώ αντιμετώπιζε τη διδασκαλία όπως ένας ερευνητής: εξερευνήσεις για ένα βιβλίο μελλοντικό βιβλίο, εκχέρσωση επίσης ενός πεδίου προβληματοποίησης, που διαμορφωνόταν περισσότερο ως μια πρόσκληση προς ενδεχόμενους ερευνητές. Με αυτό τον τρόπο οι διαλέξεις στο College de France δεν ήταν ένας επαναδιπλασιασμός των εκδοθέντων βιβλίων. Ούτε αποτελούν το προσχέδιο τους, έστω και αν τα θέματα μπορούν να είναι κοινά. Έχουν το δικό τους καθεστώς⁵⁴».

Άρα τα βιβλία (μείζονος και ελάσσονος σημασίας), οι δύο τόμοι των DE, και κύκλοι διαλέξεων είναι οι πρωτογενείς πηγές που χρησιμοποιήθηκαν για τη συγγραφή της παρούσας εργασίας. Η εργασία αρθρώνεται πάνω στα μείζονος σημασίας βιβλία του, τα οποία παρουσιάζονται με

⁵³ Michel Foucault, volumes I et II, éditions Gallimard, 2001.

⁵⁴ François Ewald et Alessandro Fontana, Avertissement, in "Sécurité, territoire, Population, Cours au Collège de France, 1977-1978, Seuil/Gallimard, 2004. Το κείμενο αυτό βρίσκεται στην αρχή όλων των εκδοθέντων σειρών διαλέξεων.

εκτενή τρόπο. Οι λόγοι είναι δύο: κάθε βιβλίο είναι τόσο πλούσιο που θα μπορούσε να αποτελέσει αντικείμενο ξεχωριστής εργασίας. Ο δεύτερος λόγος είναι η δυσκολία η οποία συναντήθηκε, με την εισαγωγή στο πεδίο της κοινωνιολογίας, ενός έργου φιλοσοφικού. Πώς μπορεί να γίνει η εισαγωγή του έργου του Φουκώ στην κοινωνιολογία? Με πολύ δυσκολία, απαντά σχετική διατριβή, που εκπονήθηκε στη Γαλλία⁵⁵. Ωστόσο η σχετική δυσκολία, κατ' ουδένα τρόπο ανυπέρβλητη, δεν οφείλεται στη θεματική του Φουκώ: η αντίληψη της τρέλας ως κοινωνικής κατασκευής, οι θεσμοί εγκλεισμού, η άσκηση της ιατρικής, η διαμόρφωση της γνώσης και η παραγωγή της αλήθειας, η εξουσία, η φύση των σύγχρονων κοινωνιών ως πειθαρχικών κοινωνιών, η σεξουαλικότητα, η γλώσσα, ρητή και υπόρρητη, οι τεχνικές του εαυτού με τις οποίες το υποκείμενο υποκειμενοποιείται και τελικά και αναμφισβήτητα, το ίδιο το υποκείμενο, οι ιστορικές μεταλλάξεις του, οι διάφορες εκφάνσεις του, οι σχέσεις εξουσίας που το διαπερνούν και μέσα στις οποίες είναι δέσμιο, ενδιαφέρουν την κοινωνιολογία, είναι του τομέα της κοινωνιολογίας.

Οι δυσκολίες πήγαζαν από αλλού. Ήταν η περιπλοκότητα των εννοιών των οποίων έκανε χρήση ο Φουκώ, η λεπτότητα και ακρίβεια των αναλύσεων του, το μετέωρο του βήμα, πάντα έτοιμο να ακολουθήσει άλλες ατραπούς. Μια άλλη δυσκολία ήταν η απόδοση του τρόπου γραφής του λόγω του χαρακτήρα του: ερμητικός, λαβυρινθώδης, μπαρόκ, ειδικά στο πρώτο μέρος του έργου του, όπου η έγνοια του ήταν οι άχροννοι λόγοι δίχως υποκείμενο, πιο εύκολα προσβάσιμος στο δεύτερο μέρος του έργου του, όπου όμως παραμένει «επικός». Στο τρίτο μέρος, ο τρόπος γραφής απλοποιείται, παραμένει όμως μιας απaráμιλλης ομορφιάς. Θα έλεγε κανείς ότι το στυλ γραφής αντανακλά το αντικείμενο της. Το πρώτο μέρος, αυτό των έλλογων πρακτικών και της διαμόρφωσης της έννοιας του υποκειμένου μέσα από τομείς γνώσης είναι λυρικό, το δεύτερο είναι εξίσου επικό με την αναλυτική της εξουσίας την οποία πραγματεύεται, η οποία συγκροτεί το υποκείμενο, το οποίο όμως είναι προικισμένο με την ελευθερία της αντίστασης και το τρίτο μέρος, αυτό της ηθικής και της συγκρότησης του υποκειμένου από τον εαυτό του, μοιάζει με ήρεμο λιμάνι. Εννοείται ότι το στυλ γραφής καθόλου δεν επηρεάζει ο εύρος και το βάθος των αναλύσεων του.

Δυσκολία άρα εισαγωγής περίπλοκων εννοιών. Δυσκολία επίσης γλώσσας. Οι ελληνικές μεταφράσεις του έργου του Φουκώ είναι λιγοστές. Είναι φανερό ότι η όσο το δυνατό πιο σωστή απόδοση των εννοιολογικών εργαλείων και των αναλύσεων του είναι μεγάλης σημασίας.

⁵⁵ Jean-Francois Bert, « La place de Michel Foucault dans la sociologie française », <http://leportique.revues.org/885>. Επικεντρώθηκε στη μετάβαση των εννοιών του εξορθολογισμού, της κανονικοποίησης και του σώματος.

Δεδομένου ότι σχεδόν όλες οι πρωτογενείς πηγές που χρησιμοποιηθήκαν ήταν στα γαλλικά, η μετάφραση τους έγινε από τη γράφουσα.

Η διπλή αυτή «μετάφραση» είναι και ο κύριος λόγος της έκτασης που πήρε η αναφορά στα βιβλία του. Έπρεπε να αποδοθούν ορθά έννοιες και αναλύσεις που, αν και προέρχονται από τη φιλοσοφία έχουν πολλά σημεία εφαρμογής στις κοινωνικές επιστήμες: η έννοια της κυβέρνησης (ως καθοδήγησης της συμπεριφοράς των άλλων), οι μελέτες με θέμα τη σεξουαλικότητα (η «γενεαλογία του ανθρώπου της επιθυμίας») χρησιμοποιούνται από τις πολιτικές επιστήμες και τις μελέτες κοινωνικού φύλου (gender studies) αντιστοίχως. Γιατί όχι και μια πιο συστηματική του χρήση στην κοινωνιολογία?

Οι επιλογές του υλικού που χρησιμοποιήθηκε έγινε πάντα με γνώμονα το ερώτημα του υποκειμένου. Η σκέψη του Φουκώ παρουσιάζεται εξ αρχής ως μια ριζική κριτική το υποκειμένου, όπως την κατανοεί η φιλοσοφία, δηλαδή ως ένα υποκείμενο, ως μια συνείδηση που δεν έχει άλλη πραγματικότητα έξω από τη δική της, εκτός ιστορίας, αυτοσυγκροτούμενο και απόλυτα ελεύθερο. Το ζητούμενο ήταν:

«Να ξεφορτωθούμε το υποκείμενο που συγκροτεί, να ξεφορτωθούμε το ίδιο το υποκείμενο, δηλαδή να κάνουμε μια ανάλυση που να αποδίδει τη συγκρότηση του υποκειμένου μέσα στο ιστορικό της υφάδι. Είναι αυτό που θα ονόμαζα η γενεαλογία, δηλαδή μια μορφή ιστορίας που αποδίδει τη συγκρότηση των γνώσεων, των λόγων, των τομέων αντικειμένων κτλ χωρίς να είναι αναγκασμένη να αναφέρεται σε ένα υποκείμενο, είτε είναι υπερβατικό ως προς τον τομέα των συμβάντων, είτε τρέχει μέσα στην άδεια του ταυτότητα κατά μήκος της ιστορίας⁵⁶». Το υποκείμενο συγκροτείται ιστορικά, έχει μια γένεση, μια διαμόρφωση, μια ιστορία. Σε αυτό το σημείο είναι εμφανής η επίδραση του Νίτσε.

Ταυτόχρονα, το υποκείμενο στο Φουκώ, δεν είναι μια μονάδα που μπορεί να διαχωριστεί από το υπόλοιπο του έργου: είναι εγγενής στη συγκρότηση τομέων γνώσης, σύμφυτη των πρακτικών εξουσίας, της άσκησης της κυβέρνησης και των πρακτικών του εαυτού. Το πρόβλημα της υποκειμενικότητας είναι κεντρικό στις αναλύσεις του Φουκώ. Αφού η συγκρότηση του είναι ιστορική γίνεται μέσω πρακτικών γνώσης, εξουσίας, εξουσίας-γνώσης, ή πρακτικών του εαυτού. η υποκειμενικότητα μπορεί να πάρει διάφορες μορφές, χωρίς καμιά να είναι η τελική:

«(...) κατά τη διάρκεια της ιστορίας τους οι άνθρωποι δεν έπαψαν ποτέ να συγκροτούν τους εαυτούς τους, δηλαδή να μετακινούν διαρκώς την υποκειμενικότητα τους, να συγκροτούνται

⁵⁶ DE II, 192, Entretien avec Michel Foucault, σ. 147

διαρκώς σε μια ατελείωτη και πολλαπλή σειρά διαφορετικών υποκειμενικότητων που δεν θα είχαν ποτέ τέλος και δεν θα μας τοποθετήσουν ποτέ απέναντι σε κάτι που θα ήταν ο άνθρωπος⁵⁷».

Στο πρώτο μέρος με τίτλο «Οι έλλογες πρακτικές» θα αναλυθούν τα βιβλία «Η Ιστορία της τρέλας» και «Οι λέξεις και τα πράγματα» (το απόσπασμα που σχετίζεται με τη γένεση του υποκειμένου). Αν και το πρώτο μείζονος σημασίας βιβλίο του «Η Ιστορία της τρέλας» δεν εντάσσεται ακριβώς στο πλαίσιο αυτό, ούτε και η Γένεση της Κλινικής σχηματίζουν με το ΛΠ ένα θεματικό και κυρίως μεθοδολογικό σύνολο: η περίοδος αυτής της ζωής του ονομάζεται «αρχαιολογική». Στο πρώτο βρίσκουμε εν τη γενέσει πολλές από τις έννοιες και μεθοδολογίες που θα αναπτυχθούν αργότερα στο έργο του: στοιχεία αρχαιολογίας και γενεαλογίας, το θέμα της εξουσίας και της ταυτότητας, αυτό της παραγωγής γνώσης. Στο δεύτερο βρίσκουμε το έδαφος από το οποίο θα αναπτυχθεί το θέμα της βιο-εξουσίας, της διαχείρισης της ζωής. Τέλος στο «Οι λέξεις και τα πράγματα» αναπτύσσει το θέμα της γνώσης μέσα από τις έλλογες πρακτικές και μελετά τις συνθήκες που κατέστησαν δυνατή την ανάδυση των ανθρωπιστικών επιστημών και τον τρόπο με τον οποίο αυτές προσδιορίζουν το ανθρώπινο υποκείμενο.

Στην ΙΤ το υποκείμενο είναι μεν παρόν, αλλά με ένα συγκεχυμένο τρόπο, απουσιάζει από τη ΓΚ και βρίσκεται στο ΛΠ, όπου ο Φουκώ προέβλεψε το τέλος του, δήλωση η οποία έγινε αντικείμενο πολλών παρανοήσεων και που θα συζητηθεί πιο κάτω,

1) Πρώτη περίοδος του έργου του Φουκώ: η αρχαιολογία

Στην εισαγωγή του πρώτου μέρους θα παρουσιαστεί το πλαίσιο μέσα στο οποίο κινήθηκε κατά την πρώτη περίοδο του έργου του. Αυτή η περίοδος είναι σημαδεμένη από το ενδιαφέρον του για τη γλώσσα, τις οριακές εμπειρίες της τρέλας, του σεξ και του θανάτου και πιο γενικά με την έννοια της οριακής εμπειρίας, ως εμπειρίας που τοποθετείται στα άκρα σύνορα του ανθρώπινου και του μη ανθρώπινου και φέρνει τον άνθρωπο αντιμέτωπο με το πεπερασμένο της ύπαρξης του. Άλλωστε ο ίδιος είχε ανακοινώσει την «ιστορία τω ορίων (...) με τις οποίες μια κουλούρα απορρίπτει αυτό που θα ήταν το Εξωτερικό (της)⁵⁸» σχέδιο το οποίο εγκατέλειψε αργότερα, τουλάχιστον μεθοδολογικά, όχι όμως θεματικά. Διαπιστώνουμε ότι κάθε του βιβλίου αντιστοιχεί σε μια οριακή εμπειρία. Η γλώσσα τον ενδιαφέρει στο μέτρο όπου μπορεί να «σβηστεί» το υποκείμενο που μιλά, για να παρουσιαστεί η γλώσσα μέσα στη γύμνια της. Ως παράδειγμα της ακραίας αυτής μορφής γλώσσας, δίνει μεταξύ άλλων και την ψυχανάλυση, όπου η γλώσσα

⁵⁷ DE II, 281, Entretien avec Michel Foucault : Entretien avec D. Trombadori, σ. 804

⁵⁸ DE II, 4, Préface, in Folie et Dérison, s. 187-195

εκφέρεται από το υποσυνείδητο και τη λογοτεχνία. Ο βιογράφος του Didier Eribon αναφέρει ότι ο Φουκώ έγραψε το ΛΠ αυτό κάτω από την επίδραση του Λακάν⁵⁹, πράγμα που εξηγεί μερικώς τα ενδιαφέροντα του αυτής της εποχής. Στο κέντρο των οριακών εμπειριών του δυτικού κόσμου βρίσκεται αυτή του τραγικού, όπως μας επισημαίνει ο Νίτσε.

Χρονολογικά ο Φουκώ έγραψε τα κύρια δοκίμια του με αντικείμενο τη λογοτεχνία μεταξύ 1962 και 1969, περίοδο ανανέωσης του τρόπου σκέψης και συγγραφής όπως κληροδοτήθηκαν από το διάστημα που ακολούθησε τον 2^ο παγκόσμιο πόλεμο. Ο Φουκώ ενεπλάκη ενεργά στη θεωρητική αυτή επανάσταση που αμφισβητεί τις θεωρίες του υποκειμένου, την πρόοδο της ιστορίας και τον διαλεκτικό ορθολογισμό. Το 1963 κυκλοφορεί το βιβλίο του Raymond Rousset σχεδόν ταυτόχρονα με τη ΓΚ. Στη θεώρηση των σχέσεων γλώσσας και θανάτου τα βιβλία αλληλο-επικαλύπτονται. Η λογοτεχνία εξερευνά αυτό που βρίσκεται στο περιθώριο και φωτίζει την ιστορία των πρακτικών μας και των γνώσεων μας.

Η έννοια της εμπειρίας οφείλει πολλά τους George Bataille και Maurice Blanchot⁶⁰.

Στον George Bataille βρίσκει τις έννοιες της οριακής εμπειρίας, της παράβασης⁶¹ του πεπερασμένου και του ορίου, την κυριαρχία των οποίων πρέπει να καταγράψουμε για να απελευθερώσουμε τη γλώσσα μας.

Ο Maurice Blanchot είναι η δεύτερη πηγή έμπνευσης του: ο Blanchot επιχείρησε μια γλώσσα από την οποία το υποκείμενο είναι αποκλεισμένο, επιτρέποντας την εμφάνιση του όντος της γλώσσας (θέμα που θα αναπτύξει στο ΛΠ). Αναφέρει ότι ανοίγει προς το «έξω» προς το όριο της γλώσσας, το οποίο μετατοπίζεται.

Όλο του το έργο σχετίζεται όχι μόνο με τις οριακές εμπειρίες αλλά προέρχεται από προσωπικές του εμπειρίες. Στη συνέχεια η έννοια της εμπειρίας θα αναδιατυπωθεί και θα τοποθετηθεί στον τομέα της πολιτικής, συνδεδεμένη με την αντίσταση προς τους μηχανισμούς υποκειμενοποίησης. Όπως θα διαφανεί από τα μείζονα βιβλία αυτής της περιόδου κάθε οριακή εμπειρία οδηγεί σε μια υποκειμενοποίηση: πως συγκροτείται το υποκείμενο ως τρελό, ασθενές, ομιλόν έμβιο και εργαζόμενο. Η διαδικασία υποκειμενοποίησης θα γίνει και μέσα από μια γνώση που προσδιορίζει το υποκείμενο. Η ταύτιση του υποκειμένου με αυτό τον προσδιορισμό το καθιστά αντικείμενο.

⁵⁹ Εκπομπή Apostrophes του Bernard Pivaut, 1989, youtube 2012

⁶⁰ www.egs.edulibrarymaurice-blanchot/biography: Γάλλος διανοητής και συγγραφέας. Οι θεωρίες του αναφορικά με τη σχέση μεταξύ του συγγραφέα, της φιλοσοφίας, της γλώσσας και της λογοτεχνίας επηρέασαν μια γενιά μεταμοντέρνων διανοητών.

⁶¹ transgression

Η ανάλυση του συνίστανται στη αναζήτηση των συνθηκών λειτουργίας «συγκεκριμένων έλλογων πρακτικών» και τον φέρνει κοντά στο Roland Barthes.

Τα πιο πάνω δίνουν τα πλαίσια στα οποία θα κινηθούν τα βιβλία αυτής της εποχής.

Η ΙΤ ιχνηλατεί τη σχέση μεταξύ τρέλας και λόγου στη δυτική κουλτούρα και εντοπίζει ένα σημείο ρήξης γύρω στο τέλος του 18^{ου} και του 19^{ου} αιώνα: το σημείο στο οποίο μεταξύ των δύο δεν υπάρχει καμιά επικοινωνία πλέον, όπου ο τρελός θα διαχωριστεί από την υπόλοιπη κοινωνία. Ο θεσμός του ασύλου θα επιτρέψει τη γέννηση της ψυχιατρικής και την υποκειμενοποίηση και ταυτόχρονα αντικειμενοποίηση του τρελού.

Η ΓΚ αναφέρεται στις συνθήκες που επέτρεψαν την ανάδυση της ιατρικής ως της πρώτης ανθρωπιστικής επιστήμης. Αναδρομικά ο Φουκώ θα αναφερθεί στο διαχωρισμό μεταξύ υγιούς και ασθενούς υποκειμένου.

Στο ΛΠ ο Φουκώ θα ψάξει τις συνθήκες που κατέστησαν δυνατή την ανάδυση των ανθρωπιστικών επιστημών και την υποκειμενοποίηση μέσα από αυτές του ζώντος, ομιλούντος και εργαζόμενου υποκειμένου.

Στην ΙΤ το προκείμενο ήταν ο τύπος της εξουσίας του λόγου πάνω στην τρέλα, στη ΓΚ ήταν η συγκρότηση μιας θεσμοθετημένης ιατρικής ως απάντηση στην πρόκληση που συνιστούσε για τον αναπτυσσόμενο καπιταλισμό η ιατρική και στο ΛΠ ο εντοπισμός των μηχανισμών εξουσίας στο εσωτερικό των επιστημονικών λόγων.

Και στις τρεις περιπτώσεις το υποκείμενο καθορίζεται από και δένεται στην ταυτότητα με ένα ορισμένο τρόπο γνώσης.

Όσο αφορά το υποκείμενο αναφέρει ότι η εμπειρία πρέπει να ξεριζώσει το υποκείμενο από τον εαυτό του και να το μεταμορφώσει ή να το εξαφανίσει⁶². Το θέμα αυτό θα τη βρούμε στο ΛΠ, όπου ο Φουκώ αναφέρεται στην πιθανή μελλοντική εξαφάνιση του υποκειμένου ως επιστημολογικής έννοιας, μεταξύ άλλων. Δήλωση η οποία επίσης οδήγησε σε παρανοήσεις που θα διασαφηνισθούν πιο κάτω.

Η ιστορική περίοδος κάτω από εξέταση είναι , όπως στα πλείστα έργα του Φουκώ η μετάβαση από την Κλασική εποχή (τέλος της Αναγέννησης μέχρι τέλη του 18 αιώνα) και οι νεότεροι χρόνοι, η μοντέρνα εποχή (τέλη 18^{ου} αιώνα μέχρι στις μέρες μας). Αυτό που προσπαθεί να

⁶² DE II, 281, Entretien avec Michel Foucault σ. 862

δείξει, όπως θα δούμε στο κεφάλαιο των ελλόγων πρακτικών είναι οι μετασχηματισμοί των αρχαιολογικών σχηματισμών δηλαδή η οριοθέτηση ενός πεδίου αντικειμένων, ο καθορισμός μιας προοπτικής για το υποκείμενο της γνώσης με την τοποθέτηση κανόνων για την επεξεργασία εννοιών και θεωριών. Οι έλλογες πρακτικές είναι κάτι περισσότερο από μια «κατασκευή» λόγου: μορφοποιούνται σε τεχνικά σύνολα και θεσμούς που τις επιβάλλουν και τις συντηρούν. Έχουν συγκεκριμένους τρόπους μετάλλαξης που συνδέονται με μια πολύπλοκη δέσμη εξωτερικών, εσωτερικών ή παράπλευρων τροποποιήσεων. Οι τροποποιήσεις αυτές συνεπάγονται άλλους τύπους γνώσης και σχέσεων προς την αλήθεια.

Το πρώτο αυτό μέρος θα πάρει αναδρομικά μια αξία, η οποία είναι ακόμα δυσδιάκριτη. Πράγματι, οι μελέτες του Φουκώ σχετικά με την ψυχιατρική εξουσία, τη γέννηση του ασύλου και τη γένεση της ιατρικής θα είναι η αφετηρία της εκπόνησης της αναλυτικής της εξουσίας. Το βιβλίο ΛΠ και η συγκρότηση των ανθρωπιστικών επιστημών δείχνει πάλι την εξουσία: αυτή του επιστημονικού λόγου που καθορίζει. Στο δεύτερο μέρος του έργου του ο Φουκώ θα επικεντρωθεί περισσότερο στους μηχανισμούς εξουσίας-γνώσης, ενώ στο τρίτο θα προσεγγίσει πολύ περισσότερα τα καθεστώτα αλήθειας.

Ας αναφέρουμε συνοπτικά ότι η αρχαιολογική μέθοδος, που θυμίζει έντονα το «παράδειγμα» του Thomas Kuhn⁶³ δεν ενδιαφέρεται για το αληθινό και το λανθασμένο, αλλά για το τι καθιστά ένα σύνολο εκφορών και περιγραφών μιας ιστορικής περιόδου πιθανές. Δίνει διάφορες εκδοχές των αρχαιολογικών αυτών σχηματισμών που σχετίζονται σε κάθε εποχή με τα μεγάλα συστήματα που συγκροτούν για τις αληθινές γνώσεις ένα χώρο τάξης και συγκέντρωσης., στο ΙΤ π.χ. είναι η θεμελιώδης εμπειρία της τρέλας ως συλλογικής και πολιτισμικής αντίληψης που κατευθύνει την έννοια των κοινωνικών πρακτικών και ιατρικών ορισμών της τρέλας, στη ΓΚ μια δομικά διαφορετική διάρθρωση βλέμματος και λόγου και στο ΛΠ οι κανόνες της διαμόρφωσης του πεδίου του έλλογου (discursive).

2) Δεύτερη περίοδος: η γενεαλογία και η αναλυτική της εξουσίας.

Η δεύτερη μεγάλη περίοδος στην πορεία και το έργο του Φουκώ, μεταξύ του τέλους της δεκαετίας του 60 μέχρι το 1980 χαρακτηρίζεται από τη στροφή του προς τους μηχανισμούς εξουσίας, και την αναλυτική της εξουσίας. Είναι η γενεαλογική περίοδος, μια περίοδος πολύ πλούσια και γόνιμη κατά την οποία σφυρηλάτησε νέες έννοιες και άνοιξε νέα πεδία έρευνας και όπου η επίδραση του Νίτσε είναι εμφανής. Για το λόγο αυτό θα παρουσιαστούν στοιχεία του έργου που φωτίζουν την αναλυτική αυτή και το διακύβευμα της.

⁶³ Thomas Kuhn, The structure of scientific revolution.

Η μετά Μάη του 68 εποχή τη Γαλλία άνοιξε το πεδίο μιας νέας θεώρησης της εξουσίας, η οποία μέχρι τότε δεν ήταν δυνατή λόγω της επικράτησης του φαινομενολογίας (υποκείμενο που συγκροτεί) και του μαρξισμού (την αντίληψη της εξουσίας ως πρωτοκαθεδρία της οικονομικής διάστασης). Αυτό επιτρέπει και τη χρήση της γενεαλογικής ανάλυσης, που δεν αναφέρεται σε ένα υποκείμενο, όπως απορρέει από τα πιο πάνω μοντέλα. Ο Φουκώ απορρίπτει επίσης το ψυχαναλυτικό μοντέλο της εξουσίας ως καταπίεσης, καθώς και το θεσμικό που θέτει το ερώτημα της εξουσίας σε όρους κράτους.

Η επίδραση του Νίτσε είναι πολύ σημαντική. Το 1970 εκδίδει το δοκίμιο «Νίτσε, γενεαλογία η ιστορία»⁶⁴, το μοναδικό άλλωστε που του αφιέρωσε, όπου παρουσιάζει τη γενεαλογία σε αντιδιαστολή με την παραδοσιακή ιστορία. Ο Νίτσε απορρίπτει την ύπαρξη μιας πρωταρχικής ουσίας, η οποία δεν υπάρχει και αποδίδει στο τυχαίο την ιστορική αρχή. Η αλήθεια είναι μια εφεύρεση, μια θέληση για γνώση (θέμα που είναι παρόν σε όλο το έργο του Φουκώ και ειδικά στο τελευταίο μέρος του). Η γενεαλογία δεν αναζητά μια απαρχή αλλά αναρίθμητες αρχές. Αρχή συγκρότησης αυτού που αναδύεται στην ιστορία είναι ένας συσχετισμός εξουσίας και μια σχέση κυριαρχίας, που δεν είναι ποτέ οριστική.

Η γενεαλογία, την οποία ο Νίτσε ονομάζει «πραγματική ιστορία» απορρίπτει την υπερ-ιστορική οπτική γωνιά και εισαγάγει το ιστορικό γίνεσθαι σε ότι θεωρείτο άχρονο στον άνθρωπο. Τα ιδιαίτερα της χαρακτηριστικά σε αντιδιαστολή με την παραδοσιακή ιστορία είναι η αντιστροφή των σχέσεων ιστορικής συνέχειας και συμβάντος, της ψηλής καταγωγής των πραγμάτων στην ιστορία και αυτού που είναι κοντινό και ευτελές. Τέλος δέχεται ότι δεν είναι αντικειμενική. Είναι σημείο προς σημείο αντίθετη με την πλατωνική θεώρηση της ιστορίας.

Ο Φουκώ εφαρμόζει τα πιο πάνω στις ιστορικές του μελέτες, αυτό φαίνεται καθαρά στα βιβλία του ΕΤ και ΘΓ.

Η εναρκτήρια του διάλεξη στο Collège de France έχε ως τίτλο «Η τάξη του λόγου⁶⁵» κινείται περίπου στα ίδια πλαίσια: μια γενεαλογική ανάλυση του λόγου. Σε κάθε κοινωνία η παραγωγή του λόγου είναι ελεγμένη, σύμφωνα με τρεις διαδικασίες: αυτή του αποκλεισμού, αυτή του διαχωρισμού και αυτή της αλήθειας και του ψεύδους. Τον 5^ο π. Χ. αιώνα η αλήθεια μετατοπίστηκε από την εκφορά του λόγου στο εκφερόμενο δίνοντας μορφή στη δική μας θέληση για γνώση. Η τρίτη μορφή είναι αυτή που επικρατεί.

⁶⁴ DE I, 84, Nietzsche, la généalogie, l'histoire

⁶⁵ Michel Foucault, L'ordre du discours, Editions Gallimard 1971

Τέλος, το θέμα διδασκαλίας του έτους 1971 ήταν η ανασυγκρότηση της θέλησης για γνώση και τη θέση και ρόλο της στην ιστορία συστημάτων σκέψης. με επίπεδο ανάλυσης τις έλλογες πρακτικές. Ο Φουκώ συγκρίνει δύο ακραία της μοντέλα, αυτά του Αριστοτέλη και του Νίτσε.

Για την ανάλυση της έννοιας της γνώσης, ο Φουκώ στρέφεται και πάλι στο Νίτσε: η γνώση είναι μια εφεύρεση, αποτέλεσμα αντιπαράθεσης και στρατηγικής σχέσης στις οποίες τοποθετείται ο άνθρωπος. Ως εκ τούτου δεν υπάρχει ένα αρχικό και απόλυτο υποκείμενο προσδίδοντας νόημα, ούτε ένα μαρξιστικό υποκείμενο, του οποίου η σχέση προς την αλήθεια διαστρεβλώνεται από τις πολιτικές μορφές που του επιβάλλονται.

Η σειρά διαλέξεων «Αλήθεια και δικαίκες μορφές⁶⁶» εισάγει μια ανάλυση του μύθου του Οιδίποδα πολύ διαφορετική από τη φρουϊδική. Ο Οιδίποδας, όπως ο Ασσύριος τύραννος αντιπροσωπεύει την ενότητα εξουσίας και γνώσης. Στην πραγματικότητα υπάρχει ένας ορισμένος τύπος σχέσης ανάμεσα στην εξουσία και τη γνώση από την οποία δεν έχουμε ακόμα απελευθερωθεί.

2.1) Η αναλυτική της εξουσίας

Η διεύρυνση της έννοιας της εξουσίας οδηγεί το Φουκώ στη σύλληψη μιας «τεχνολογίας της εξουσίας», τους θετικούς της μηχανισμούς και την παραγωγικότητα της. Δεν υπάρχει μια ενιαία, πρωταρχική εξουσία, από την οποία απορρέουν όλες οι άλλες αλλά πολλές τοπικές, μικρές εστίες εξουσίας, διάσπαρτες στο κοινωνικό σώμα. Παράγουν αυξημένη αποτελεσματικότητα και αναπτύσσονται αδιάκοπα.

Η πειθαρχική τεχνολογία, «ανατομο-πολιτική της εξουσίας» είναι ο μηχανισμός της εξουσίας που εφαρμόζεται στα άτομα επιτρέποντας τον έλεγχο του κοινωνικού σώματος.

Μια δεύτερη τεχνολογία της εξουσίας είναι η βιο-πολιτική, που έχει ως αποδέκτη τον πληθυσμό, την ίδια τη ζωή.

Στα βιβλία του ΕΤ και ΘΓ θα αναπτύξει αντίστοιχα το θέμα της πειθαρχικής εξουσίας και τα θέματα της βιο-ιστορίας. Είναι η αναλυτική της εξουσίας. Η εξουσία, όπως διατυπώθηκε στο ΕΤ θεωρήθηκε « η γενεαλογία της μοντέρνας ψυχής⁶⁷». Η εξουσία παράγει υποκείμενα τα οποία αντικειμενοποιεί και υποτάσσει.

⁶⁶ DE I, 139, La vérité et les formes juridique

⁶⁷Επιτήρηση και τιμωρία, σ. 42

Η εξουσία ως βιο-πολιτική σηματοδοτεί την είσοδο της ζωής στην εξουσία: «η ζωή μπαίνει στον τομέα της εξουσίας⁶⁸».

Η «υπόθεση του πολέμου» είναι η ιδέα ότι ο πόλεμος ή η πάλη μπορεί να χρησιμοποιηθεί ως αναλυτής των σχέσεων εξουσίας, που παρουσιάζεται στο ΕΤ, ιδέα που άρχισε να αναπτύσσεται στις αρχές της δεκαετίας του 70, Εγκαταλείπει την υπόθεση αυτή μετά το 1976 όταν στρέφεται προς την βιο-εξουσία. Ενδιαφέρον παρουσιάζει η ανάλυση που κάνει ο Φουκώ του ρατσισμού μέσα στα πλαίσια της βιο-εξουσίας στην τελευταία διάλεξη του 1976 «Il faut défendre la société» («Η κοινωνία πρέπει να προστατευθεί») όπως και η ανάλυση που συνδέει τα ολοκληρωτικά καθεστώτα του 20 ου αιώνα με τη βιο-εξουσία και τη βιοπολιτική.

Οι κύκλοι διαλέξεων του 1977-1978 και 1978-1979 στο Collège de France με θέματα «Securite, territoire , population» και «Naissance de la biopolitique» αντίστοιχα («Ασφάλεια, επικράτεια, πληθυσμός» και «Η γέννηση της βιοπολιτικής») σημαδεύουν μια στροφή στο έργο του Φουκώ προς τη βιο-πολιτική και την εκπόνηση της έννοιας της «κυβερνητικότητας» ως μιας ιδιαίτερης μορφής εξουσίας που συνίσταται στην καθοδήγηση της δράσης των άλλων. Αυτό επιτρέπει μια διεύρυνση του μεθοδολογικού πλαισίου προς το μοντέρνο Κράτος και τη γενεαλογία του.

2.2) Η κυβέρνηση

Ο κύκλος διαλέξεων «Securite, territoire , population» έχει ως θέμα τη μετατόπιση από το «εδαφικό κράτος» στο «κράτος-πληθυσμό» και την εμφάνιση νέων προβλημάτων και τεχνικών. Για το σκοπό αυτό χρησιμοποιήθηκε η έννοια της «κυβέρνησης» και η εμπλοκή της στην καθοδήγηση ενός συνόλου ανθρώπων και αυτό μέσα από δύο τεχνολογίες εξουσίας: την *raison d' etat* ως μήτρα του κρατικού ορθολογισμού, που είναι στη συγκεκριμένη χρονική στιγμή η ίδια η ύπαρξη του κράτους, και η «αστυνομία» ως το σύνολο των εσωτερικών μέτρων που αποσκοπούν στην αύξηση της ισχύος του κράτους. Είναι η ιστορική στιγμή όπου ο πληθυσμός εμφανίζεται ως πλούτος και παρουσιάζεται το πολιτικό του πρόβλημα. Η τέχνη της κυβέρνησης δεν μπορεί να ασκηθεί πάρα «μέσα σε ένα σχεσιακό πεδίο ισχύων⁶⁹». Παρουσιάζεται η έννοια της ελευθερίας, η οποία θα θεωρηθεί ως σύμφυτη της έννοιας της εξουσίας. (Ήδη από το 1974 παρουσιάζεται η ιδέα της αντίστασης στην ψυχιατρική εξουσία ως η μορφή του «ανώμαλου»). Πρέπει να σημειωθεί ότι η έννοια της κυβερνητικότητας θα επιτρέψει τη μετάβαση στη τρίτη περίοδο του έργου του, της υποκειμενοποίησης του εαυτού από τον εαυτό μέσω των τεχνικών του εαυτού.

⁶⁸ DE II, 297, *Les mailles du pouvoir*, σ. 1013

⁶⁹ *Securite, territoire, Population, Cours au Collège de France, 1977-1978, Seuil/ Gallimard*

Ο κύκλος διαλέξεων «Naissance de la biopolitique» παρουσιάζει τον φιλελευθερισμό ως ένα πιθανό πλαίσιο ανάλυσης του κρατικού ορθολογισμού.

Τρεις μετατοπίσεις φάνηκαν στις διαλέξεις αυτές:

- 1) Μετατόπιση των πρακτικών εξουσίας με αποδέκτη το άτομο σε αυτές που ασκούνται στον πληθυσμό. Η πειθαρχική εξουσία εξατομικεύει, η βιο-πολιτική είναι ολοκληρωτική (γνωρίζει την κοινωνία στην ολότητα της)
- 2) Απευθύνονται στην κυβέρνηση ως διαδοχή πρακτικών ή ορθολογισμών.
- 3) Οδηγεί σε μια ανάλυση του νεοφιλελευθερισμού στην σύγχρονη Ευρώπη.

Η κυβέρνηση των ανθρώπων από την ίδια τους την αλήθεια

Η βιοεξουσία και οι τεχνολογίες της δεν είναι παρά ένα επεισόδιο στην ιστορία της κυβέρνησης των ανθρώπων. Στις διαλέξεις στο Πανεπιστήμιο του Stanford «*Omnes et singulatim: vers une critique de la raison politique*⁷⁰» («Για μια κριτική του πολιτικού ορθολογισμού») ο Φουκώ την τοποθετεί στην ιστορία της κυβέρνησης των ατόμων από την ίδια τους την αλήθεια. Η εξουσία δεν παράγει μόνο υποκείμενα τα οποία αντικειμενοποιεί και υποτάσσει, αλλά τα δένει με την ίδια τους την ταυτότητα. Αυτή είναι η διπλή έννοια της λέξης «υποκείμενο». Η προέλευση της είναι θρησκευτική και το όνομα της ποιμαντορική. Η ποιμαντορική είναι μια εξουσία εξατομικεύουσα.

Η προέλευση της είναι η αρχαία εβραϊκή θρησκεία και η ιδέα ενός ποιμένα. Ο χριστιανισμός στη συνέχεια της έδωσε πολύ μεγάλη σημασία. Η ποιμαντορική έγινε αρχή κυβέρνησης στις κοινωνίες της δυτικής Ευρώπης μέσω μιας τεχνολογίας της εξουσίας που αντιμετωπίζει την τεράστια πλειοψηφία των ανθρώπων ως ένα ποίμνιο που καθοδηγείται από ένα μικρό αριθμό ποιμένων.

Ένα πρώτο επεισόδιο αυτής της τεχνολογίας της εξουσίας εντοπίζεται στον πρώιμο χριστιανισμό και στη κυβέρνηση των ανθρώπων (τα χαρακτηριστικά της οποίας θα παρουσιαστούν στο δεύτερο κεφάλαιο). Ένα δεύτερο επεισόδιο είναι το σύγχρονο Κράτος, στο οποίο μπορούμε να δούμε μια μήτρα εξατομικεύσης και μια νέα μορφή ποιμαντορικής εξουσίας, η οποία έχει αλλάξει σκοπό. Η σωτηρία οφείλει να διασφαλιστεί σε αυτό τον κόσμο και οι στόχοι της συμπίπτουν με αυτούς της βιο εξουσίας: μεγιστοποίηση της ζωής. Ο πολλαπλασιασμός των στόχων και των φορέων εξουσίας επιτρέπουν τη συγκρότηση της γνώσης του ανθρώπου, γύρω από δύο πόλους: το άτομο και τον πληθυσμό, εξατομικευτική και ολοκληρωτική. Η εξουσία αυτή

⁷⁰ DE II, 291, «*Omnes et singulatum* » : vers une critique de la raison politique

ασκείται με δύο τεχνικές: την *raison d'état* και την αστυνομία, η οποία πλαισιώνει ολοκληρωτικά τη ζωή των ανθρώπων από τη στιγμή που θα γεννηθούν μέχρι αυτή του θανάτου τους.

Τα βασικά αξιώματα της κυβέρνησης είναι τα ακόλουθα:

- 1) Η εξουσία είναι μια μορφή σχέσεων ανάμεσα στα άτομα, το χαρακτηριστικό της οποίας είναι ο καθορισμός της συμπεριφοράς άλλων ανθρώπων, όχι όμως με ένα τρόπο καταναγκαστικό.
- 2) Προϋποθέτει μια μορφή ορθολογισμού και όχι μια εργαλειακή βία.
- 3) Η αντίσταση προς αυτή προϋποθέτει την αμφισβήτηση της μορφής ορθολογισμού που την στηρίζει.

2.3) Χαρακτηριστικά της εξουσίας

Από τα πιο πάνω προκύπτουν τα βασικά χαρακτηριστικά των σχέσεων εξουσίας (που θα παρουσιαστούν αναλυτικά στην ΕΤ και τη ΘΓ).

Καταρχάς ο Φουκώ διαχωρίζει ανάμεσα: στην εξουσία που ασκείται πάνω στα άτομα, πάνω στα αντικείμενα (ικανότητες) και τις σχέσεις επικοινωνίας, που είναι στενά συνδεδεμένες και συντονισμένες μεταξύ τους. Οι σχέσεις αυτές δεν είναι σταθερές αλλά διαμορφώνονται αναλόγως. Σε ορισμένα μπλοκ όμως ο συσχετισμός τους συνιστά οργανωμένα συστήματα που διέπονται από κανόνες και συνιστούν «πειθαρχίες». Η εμπειρική τους ανάλυση παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον. Από αυτό απορρέουν τα ακόλουθα:

- 1) Η εξουσία υπάρχει μόνο όταν ασκείται,
- 2) Είναι της τάξης της κυβέρνησης
- 3) Η σχέση εξουσίας προϋποθέτει την ελευθερία
- 4) Είναι σύμφυτη κάθε κοινωνικής σχέσης. Το Κράτος είναι μεν ένας από τους πιο σημαντικούς χώρους άσκησης εξουσίας για το λόγο ότι έλαβε χώρα μια συνεχής κρατικοποίηση των σχέσεων εξουσίας.
- 5) Υπάρχει μια «στρατηγική της εξουσίας» και «στρατηγικές» αντιπαράθεσης, δεν υπάρχει εξουσία χωρίς αντίσταση. Ανάμεσα τους υπάρχει συνεχής αλληλεξάρτηση και αντιστροφή.

3) Τρίτη περίοδος: η ηθική

Σε αυτή την περίοδο της ζωής και του έργου του συντελείται μια δεύτερη μεγάλη στροφή προς τη μελέτη των τρόπων υποκειμενοποίησης από τον εαυτό για τον εαυτό, μέσω των τεχνικών του εαυτού.

Δεν υπάρχει ρήξη στο έργο: κοινή έννοια όλων των βιβλίων του είναι η «προβληματοποίηση» ο τρόπος δηλαδή με τον οποίο το αληθινό και το μη αληθινό συγκροτείται ως αντικείμενο σκέψης, η οποία έχει επίσης μια ιστορία. Αυτό είναι ένα δεύτερο κοινό σημείο με το προτεραίο έργο του. Όμως το νήμα που μας δίνεται για να ακολουθήσουμε τη σκέψη του Φουκώ είναι αυτή της κυβερνητικότητας. Οι τόμοι 2 και 3 της «Ιστορίας της σεξουαλικότητας» η «Χρήση των απολαύσεων» και η «Έγνοια του εαυτού» εκδόθηκαν ταυτόχρονα το 1984 και απείχαν πολύ από αυτά που είχαν προγραμματιστεί. Ο Φουκώ διαπίστωσε μια εννοιολογική ανεπάρκεια όσο αφορά το υποκείμενο που επιθυμεί. Μια γενεαλογία φάνηκε απαραίτητη, πράγμα που τον οδήγησε σε απομακρυσμένες χρονικούς περιόδους: η «Χρήση των απολαύσεων» αναφέρεται στην κλασική Ελλάδα και η «Έγνοια του εαυτού»- στην αυτοκρατορική Ρώμη. Το ερώτημα που θέτει είναι: «πώς η σεξουαλική συμπεριφορά (...) έγινε αντικείμενο σκέψης ως τομέας ηθικής εμπειρίας?»⁷¹».

Με ηθική ο Φουκώ εννοεί τρία πράγματα

- 1) Τον ηθικό κανόνα
- 2) Την ηθικότητα των συμπεριφορών
- 3) Τη συγκρότηση του εαυτού ως ηθικό υποκείμενο του κώδικα.

Η ηθική πράξη και οι μορφές δραστηριότητας πάνω στον είναι διαφορετικές από τη μια ηθική στην άλλη και ως εκ τούτου διαφορετική θα είναι και η συγκρότηση του υποκειμένου, όπως δείχνουν οι ιστορικές του μελέτες.

Οι κύκλοι διαλέξεων στο College de France είναι πολύ χρήσιμοι για να γίνει κατανοητή η αλλαγή θεματικής και χρονολογίας.

Ο κύκλος «Περί της κυβέρνησης των ζωντανών» (1979-1980) είχε ως θέμα τη χριστιανική μετάνοια ως πράξη αλήθειας. Μελετήθηκαν δύο πρακτικές: αυτή της μετάνοιας και αυτή της εξαγόρευσης, Διατυπώνεται για πρώτη φορά, η πρόθεση του Φουκώ να γράψει μια ιστορία «πράξεων αλήθειας», δηλαδή τυποποιημένες διαδικασίες οι οποίες δένουν το υποκείμενο με

⁷¹ Histoire de la sexualité II, L'usage des plaisirs, Gallimard, 1984, σ.35

τον εαυτό του. Εντοπίζει στην αρχαιότητα ένα τελείως διαφορετικό καθεστώς σχέσεων προς την αλήθεια, όχι με την έννοια της υποταγής, αλλά της υποκειμενοποίησης.

Στον κύκλο «Υποκειμενικότητα και αλήθεια» (1980-1981) μελετά τις «τεχνικές του εαυτού» και την «έγνοια του εαυτού» ως τρόπους «σχέσεων με τον εαυτό». Είναι η κυβέρνηση του εαυτού από τον εαυτό, αρθρωμένη με τις σχέσεις προς τους άλλους. Θεματικά οριοθετείται με τα «αφροδίσια». Το ερώτημα είναι: με ποιο τρόπο αυτές, μέσω των τεχνικών του βίου καθόρισαν και ρύθμισαν τη χρήση των αφροδισίων παραμονές του Χριστιανισμού. Στο ΧΑ μελετήθηκαν τρία παραδείγματα των τεχνικών του βίου, που θα ξαναβρούμε στη ΕΤ: τα ιατρικά καθεστώτα, ο έγγαμος βίος, οι ερωτικές επιλογές.

Ο κύκλος «Η ερμηνευτική του υποκειμένου» (ΕΥ) έχει μια σημαντική θέση στο έργο του Φουκώ, που σχεδίαζε να γράψει ένα βιβλίο με θέμα αποκλειστικά τις τεχνικές του εαυτού, (ή επιμέλεια εαυτού) χωρία καμιά αναφορά στη σεξουαλικότητα. Το βιβλίο αυτό δεν γράφτηκε ποτέ, υπάρχει όμως αυτός ο κύκλος διαλέξεων που το φωτίζει. Το θέμα της ΕΥ είναι η ερμηνευτική του υποκειμένου σε σχέση με τις πρακτικές εαυτού στην κλασική και ύστερη αρχαιότητα, αποδεσμευμένη από το ερώτημα της σεξουαλικότητας. Το ζητούμενο είναι η εξαγωγή των πιο γενικών όρων του προβλήματος «υποκείμενο» και «αλήθεια» και ο τρόπος με τον οποίο συνδεθήκαν στη Δύση. Το θέμα της επιμέλειας του εαυτού είναι σημαντικό στην ιστορία της υποκειμενικότητας και των πρακτικών της. Με βάση την έννοια αυτή, μπορούμε να παρακολουθήσουμε την αργή εξέλιξη που οδήγησε από τις πρώτες φιλοσοφικές στάσεις στο χριστιανικό ασκητισμό.

Η επιμέλεια εαυτού ήταν μια ένας τομέας ρυθμισμένων δραστηριοτήτων με συγκεκριμένους σκοπούς. Μελετώντας την από τον 5^ο π. Χ. αιώνα μέχρι τον 2^ο μ. Χ αιώνα ο Φουκώ θα διαπιστώσει σημαντικές αλλαγές.

Ενδιαφέρον παρουσιάζει το θέμα της αλήθειας. Η κουλτούρα του εαυτού προϋπόθετε «λόγους αλήθειας» που επιτρέπουν την αντιμετώπιση του πραγματικού. Οι λόγοι αυτοί αφομοιώνονται μέσω διάφορων τεχνικών, μέχρι να γίνουν ένα σχεδόν υποκείμενο που κατοικεί εντός μας.

Η απόσταση που κάλυψε ο Φουκώ μεταξύ 1976 (ΕΤ) και 1982 (ΧΑ, ΕΕ) είναι πολύ μεγάλη. Το υποκείμενο παρουσιάζεται εδώ ως κάτι το πολύ διαφορετικό: εκπονείται, διαμορφώνεται, μεταμορφώνεται από τον εαυτό του για τον εαυτό βάσει τεχνικών που έχουν μια κοινωνική και ιστορική ύπαρξη και που αλλάζουν αναλόγως των εποχών. Αυτός ο άξονας της αλήθειας δεν αναιρεί τον άξονα της εξουσίας και της αναλυτικής της, προσφέρει όμως άλλη «σχάρα»

κατανόησης και επιτρέπει μια γενεαλογία του υποκειμένου. Η κυβερνητικότητα, η κυβέρνηση του εαυτού και των άλλων και η σχέση του εαυτού προς τον εαυτό σχηματίζουν μια συνέχεια (πράγμα που θα δούμε στη ΧΑ όσο αφορά τη συγκρότηση μιας ηθικής στον τομέα των αφροδισίων). Το υποκείμενο-άτομο αναδύεται πάντα στο σημείο τομής μιας τεχνικής καθυπόταξης και μιας τεχνικής του εαυτού

Μια άλλη σημαντική τεχνική του εαυτού είναι αυτή της γραφής, την οποία ο Φουκώ ονομάζει ηθοποιητική και βρίσκεται με τις μορφές των υπομνημάτων και της αλληλογραφίας.

3.1) Η ηθική

Τα δύο τελευταία βιβλία του Φουκώ έχουν ως επίκεντρο την ηθική. Έχει ήδη γίνει αναφορά στις τρεις συνιστώσες της ηθικής. Στο εσωτερικό της τρίτης συνιστώσας διακρίνει ανάμεσα σε τέσσερις όψεις της:

- 1) Προσδιορισμός της ηθικής ουσίας
- 2) Τρόπος υποταγής (υπακοή στον κανόνα)
- 3) Εκπόνηση της ηθικής εργασίας πάνω στον εαυτό (πως συντελείται η μεταμόρφωση του εαυτού σε ηθικό υποκείμενο).
- 4) Τελεολογία του ηθικού υποκειμένου.

Η μεθοδολογική επιλογή των χρονικών περιόδων της παγανιστικής και χριστιανικής αρχαιότητας οφείλεται στη διαπίστωση της συνέχειας των θεμάτων του κώδικα και την αυξανόμενη σεξουαλική αυστηρότητα που οφείλεται, όχι σε μια μεγαλύτερη αυστηρότητα του κώδικα, αλλά σε μια εντατικοποίηση της σχέσης προς τον εαυτό.

Εξ ου και η πρόθεση του Φουκώ να γράψει μια ιστορία της εξουσίας και των τεχνικών του εαυτού, οι οποίες ενέχουν μια συγκεκριμένη σχέση προς την αλήθεια. Ο άξονας της εξουσίας και αυτός της ηθικής συνδέονται, παραπέμπουν ο ένας στον άλλο και ίσως, γίνονται κατανοητοί ο ένας προς τον άλλο.

Η πιο κάτω αναφορά στο Χριστιανισμό αφορά τους 4^ο και 5^ο μ. Χ. αιώνες.

Στο Χριστιανισμό του 4^{ου} και 5^{ου} αιώνα οι λόγοι αλήθειας δεν είναι πια ηθοποιητικοί αλλά επιβάλλονται ως υποχρεώσεις αλήθειας. Η πιο σημαντική είναι η εξερεύνηση από τον καθένα του τι συμβαίνει στα βάθη της ψυχής του, τους πειρασμούς και τις αμαρτίες και να τα εξομολογηθεί σε κάποιο άλλο. Οι στόχοι είναι δύο: απαλλαγή από κάθε πλάνη και πειρασμό, απελευθέρωση από τον εαυτό. Αλήθεια και άρνηση του εαυτού έχουν μεταξύ τους μια ελικοειδή

σχέση. Οι τεχνικές του εαυτού δεν έχουν σκοπό τον έλεγχο της σεξουαλικής συμπεριφοράς, αλλά τον συνεχή έλεγχο των σκέψεων και της προέλευσης τους. Η σεξουαλική ηθική δεν περνά πια από τους άλλους αλλά από τη σχέση με τον εαυτό και «ένα είδος υποχώρησης που απελευθερώνει όλο το βάθος μιας εσωτερικής σκηνης⁷²».

Οι δύο τεχνικές της συνεχούς εξερεύνησης του εαυτού είναι η εξομολόγηση και η εξαγόρευση. Η δεύτερη είναι λεκτική και θα έχει μια μακράιωνη ιστορία στο Δυτικό πολιτισμό.

Σε μια από τις τελευταίες συνεντεύξεις της ζωής του «Η ηθική του εαυτού ως πρακτική ελευθερίας⁷³» ο Φουκώ συσχετίζει ηθική και ελευθερία και διατυπώνει μια πολύ ενδιαφέρουσα θέση: το υποκείμενο δεν είναι μια ουσία, αλλά μια μορφή.

Τα τρία μέρη του έργου του Φουκώ γίνονται κατανοητά τα μεν προς τα δε: έλλογες πρακτικές και συγκρότηση τομέων γνώσης, διαχωριστικές πρακτικές, εξουσία και αναλυτική της εξουσίας, υποκειμενικότητα και αλήθεια παρουσιάζουν μια συνέχεια, το υποκείμενο τους είναι σύμφυτο. Ο Φουκώ συνέχισε να αναδιατυπώνει το έργο του σε όλη τη διάρκεια της ζωής του. Έτσι βρίσκουμε κάθε ένα από αυτά τα επίπεδα ανάλυσης σε όλο το έργο του Φουκώ, όχι πάντα εννοιολογημένο, αλλά εν τη γενέσει.

4) Εξουσία-γνώση

Ο Φουκώ αντιστρέφει τη σχέση εξουσίας-γνώσης και προβαίνει στη θεώρηση ότι είναι η εξουσία που παράγει τη γνώση, θέμα που αναπτύξει λεπτομερώς στο ET και ΘΓ. Είναι υπό αυτό το πρίσμα που θα επανεξετάσει τα πρώτα του βιβλία. Στον κύκλο διαλέξεων του 1973-1974 με θέμα «Η ψυχιατρική εξουσία⁷⁴» θα διατυπώσει την υποταγή των σωμάτων στην εξουσία και την υποκειμενοποίηση που είναι το αποτέλεσμα της. Ως εκ τούτου οι σχέσεις εξουσίας-γνώσης δεν αναλύονται βάσει ενός υποκειμένου στη σχέση του με ένα σύστημα εξουσίας, αφού στην πραγματικότητα είναι αποτέλεσμα της. (Η λέξη «γνώση» στα γαλλικά έχει δύο έννοιες και δύο λέξεις που την μεταφράζουν: savoir και connaissance. Στην πρώτη αντιστοιχεί η διαδικασία με την οποία το υποκείμενο της γνώσης υφίσταται μια μεταλλαγή μέσα από την εργασία που κάνει για να γνωρίσει. Στην δεύτερη αντιστοιχεί η συγκρότηση ενός λόγου ανεξάρτητο από το υποκείμενο που γνωρίζει).

⁷² DE II, 312, *Le combat de la chasteté*, σ. 1125

⁷³ DE II, 356, *L'ethique de soi comme pratique de la liberté*

⁷⁴ Michel Foucault, *Cours au Collège de France, 1974-1975*, Seuil/Gallimard, Octobre 2003

Ιστορικά οι μετασχηματισμοί των διαδικασιών της γνώσης συνοδεύουν τις μεγάλες κοινωνικές μεταλλαγές των δυτικών κοινωνιών. Η μορφή εξουσίας-γνώσης που ανταποκρίνεται στη συγκρότηση της ελληνικής πόλης είναι το μέτρο, στα τέλη του Μεσαίωνα ανταποκρίνεται η έρευνα και στη άνοδο των βιομηχανικών κοινωνιών ανταποκρίνεται η εξέταση. Η τελευταία επιτρέπει τη συγκρότηση γνώσεων σχετικά με αυτούς στους οποίους ασκείται και οργανώνεται γύρω από τον κανόνα.

5) Εξουσία, αλήθεια και υποκειμενικότητα

Η εξουσία, η γνώση και η αλήθεια είναι στενά συνυφασμένες. Η γνώση που ενδιαφέρει τον Φουκώ δεν μια αλήθεια εκτός εξουσίας, αφού παράγεται από διάφορους καταναγκασμούς και είναι η ίδια διακύβευμα στο μέτρο όπου κάθε κοινωνία έχει το δικό της καθεστώς αλήθειας: λόγους που δέχεται και κάνει να λειτουργούν ως αληθινούς. Αυτό που ενδιαφέρει το Φουκώ, στις δικές μας κοινωνίες, είναι τα παίγνια αλήθειας, οι σχέσεις μέσα από τις οποίες το ον συγκροτείται ιστορικά, οι οποίες επιτρέπουν στον άνθρωπο να σκεφτεί τον εαυτό του ως ταυτότητα.

Στην αρχαιολογική περίοδο ο Φουκώ συσχετίζει την αλήθεια με τα μεγάλα συστήματα που συγκροτούν ένα χώρο τάξης και γνώσης για τις γνώσεις. Η αλήθεια εξετάζεται με βάση την ιστορία των επιστημών. Σκιαγραφεί θέσεις για πιθανά υποκείμενα. Η σχέση υποκειμένου και αλήθειας νοείται ως αποτέλεσμα αλήθειας.

Στη γενεαλογική περίοδο το ζητούμενο είναι να βρεθούν ως μήτρες των αληθινών λόγων, οι μηχανισμοί εξουσίας. Οι τεχνικές της αλήθειας μάλλον παράγουν την αλήθεια παρά την αντανακλούν. Η αλήθεια νοείται ως μια τεχνολογία, μια παραγωγή αλήθειας και καθυπόταξης. Εξουσία και αλήθεια παράγουν υποκείμενα.

Στην τρίτη περίοδο, αυτή της ηθικής, η αλήθεια νοείται ως «πράξεις αλήθειας». Η σχέση υποκειμένου και αλήθειας είναι της τάξης της σχέσης με τον εαυτό και της συγκρότησης του μέσα από ένα αληθινό λόγο. Υπάρχουν τρεις μεγάλες διαδικασίες υποκειμενοποίησης: η Χριστιανική εξομολόγηση, η έγνοια του εαυτού, η παρρησία.

Ο Φουκώ δεν ανέπτυξε μια θεωρία της εξουσίας, ο ίδιος ήταν άλλωστε ενάντια σε κάθε μορφή γενίκευσης, σκιαγράφησε ωστόσο τα χαρακτηριστικά της. Το θέμα της εξουσίας αναπτύσσεται σε όλη τη διάρκεια του έργου του, του είναι έμφυτη.

Κεφάλαιο 1

Τα μεθοδολογικά εργαλεία του Φουκώ

Τα μεθοδολογικά εργαλεία του Φουκώ παρουσιάζονται ως η αρχαιολογία (γένεση του υποκειμένου μέσα από πρακτικές λόγου) και η γενεαλογία (γένεση του υποκειμένου μέσα από πρακτικές λόγου και ταυτόχρονα μέσα από κοινωνικές πρακτικές).

Ο όρος «αρχαιολογία» εμφανίζεται σε τέσσερις από τους τίτλους των έργων του Φουκώ: «Η Γένεση της Κλινικής. Μια αρχαιολογία του ιατρικού βλέμματος» (“*Naissance de la Clinique. Une archéologie du regard medical*”, 1963), «Οι λέξεις και τα πράγματα. Μια αρχαιολογία των κοινωνικών επιστημών» (1966) (“*Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*”, 1966) και η Αρχαιολογία της γνώσης (L’ *Archeologie du savoir*, 1969). Χαρακτηρίζει μέχρι τις αρχές της δεκαετίας του 70 την κύρια μέθοδο εργασίας του⁷⁵.

Μια αρχαιολογία δεν είναι μια ιστορία (χωρίς αυτό να σημαίνει ότι απουσιάζει η ιστορική διάσταση), στο μέτρο όπου, πρόκειται μεν για την συγκρότηση ενός ιστορικού πεδίου εισάγοντας όμως διάφορες συνιστάμενες (φιλοσοφική, οικονομική, επιστημονική, κοινωνική κ.τ.λ.) για να καθορίσει τις συνθήκες της ανάδυσης των λόγων γνώσης γενικά (*discours de savoir*) σε μια δεδομένη εποχή. Δεν εξετάζει την ιστορία της εξέλιξης των ιδεών, δεν κάνει μια ιστορία των ιδεών, όπως ο ίδιος τονίζει ⁷⁶, αλλά συγκεντρώνει το ενδιαφέρον του σε συγκεκριμένες ιστορικές περιόδους (κλασική εποχή και αρχές του 19^{ου} αιώνα) με σκοπό να: «περιγράψει, όχι μόνο τον τρόπο με τον οποίο οι διάφορες τοπικές γνώσεις καθορίζονται με αφετηρία την συγκρότηση νέων αντικειμένων που αναδύθηκαν σε μια ορισμένη στιγμή, αλλά πως αντιστοιχούν (απαντούν) μεταξύ τους και «σχεδιάζουν» οριζόντια μια συγκροτημένη επιστημική διάταξη (*configuration*)⁷⁷». Δεν επικεντρώνεται άρα στο ρου της ιστορίας και την εξέλιξη, αλλά στο «τοπικό» μέσα στο χρόνο, που αγκαλιάζει όλες τις εκφάνσεις της συγκεκριμένης στιγμής. Όπως έχει ειπωθεί και πιο πάνω, η αρχαιολογία δεν υπάρχει σε ένα ιστορικό κενό: «Το γεγονός ότι θεωρώ τον λόγο ως μια *σειρά* συμβάντων μας τοποθετεί αυτόματα στην ιστορική διάσταση⁷⁸». Ο όρος «αρχαιολογία» συνέτεινε στην ταύτιση του Φουκώ με τον στρουκτουραλισμό-στο μέτρο όπου φαινομενικά δημιούργησε μια επιστημική δομή, της

⁷⁵Judith Revel, *Le vocabulaire de Foucault*, ellipses, 2009, σ. 10

⁷⁶Ο.π., σ. 11

⁷⁷Ο.π.

⁷⁸DE II, 221, *Dialogue sur le rouvoir*, σ. 467, με κυρτά στο πρωτότυπο

οποίας οι διάφοροι τομείς γνώσης, θα ήταν απλές παραλλαγές. Ωστόσο η ερμηνεία που δίνει στον όρο ο Φουκώ είναι διαφορετική. Το ζητούμενο δεν είναι η γενική αρχαιολογία, που μπορεί να εφαρμοστεί παντού, ως μια γενική θεωρία ή παράδειγμα (ο Φουκώ απέφευγε κάθε γενίκευση, όπως θα φανεί πιο κάτω). Αυτό που τον ενδιέφερε ήταν μία συγκεκριμένη κάθε φορά, ανάλογα με αυτό που μελετούσε, αρχαιολογία, όπως δείχνουν και οι τίτλοι των βιβλίων που αναφέρονται πιο πάνω, μια «(...) κάθετη τομή των μηχανισμών που διάρθρωσαν διάφορα συμβάντα λόγου (evenements discursives)- τις τοπικές γνώσεις- στην εξουσία. Αυτή η διάρθρωση είναι φυσικά, ιστορική: έχει μια ημερομηνία γέννησης-και όλο το διακύβευμα συνίσταται στο να θεωρηθεί ότι υπάρχει η πιθανότητα να έχει και μια ημερομηνία λήξης⁷⁹». Ο Φουκώ δε, δηλώνει: «Ουδέποτε υπήρξα φρουδικός, ουδέποτε υπήρξα μαρξιστής και ουδέποτε υπήρξα στρουκτουραλιστής⁸⁰».

Στη λέξη «αρχαιολογία, βρίσκουμε ταυτόχρονα την ιδέα μιας αρχής (arche), και την ιδέα του αρχείου (archive), της καταγραφής: «Ο όρος «αρχαιολογία» παραπέμπει λοιπόν σε αυτό τον τύπο έρευνας, που καταδεικνύει τον τρόπο με τον οποίο τα συμβάντα λόγου (evenements discursifs) έχουν καταγραφεί και μπορούν να εξαχθούν (...). Ένας άλλος λόγος για τον οποίο χρησιμοποιώ αυτή τη λέξη αφορά ένα στόχο τον οποίο έχω θέσει στον εαυτό μου. Ζητώ να ανασυγκροτήσω ένα ιστορικό πεδίο στην ολότητα του, σε όλες του τις πολιτικές, οικονομικές, σεξουαλικές του διαστάσεις. Το πρόβλημα μου είναι να βρω με ποιο τρόπο να αναλύσω, αυτό που συγκρότησε το γεγονός του λόγου. Έτσι το σχέδιο μου, δεν είναι να κάνω την εργασία ενός ιστορικού, αλλά να ανακαλύψω γιατί και πως εδραιώνονται σχέσεις ανάμεσα στα γεγονότα λόγου. Αν το κάνω αυτό, είναι με στον σκοπό να γνωρίσω (savoir) αυτό είμαστε σήμερα⁸¹» Το αρχείο, άρα, δεν είναι ένα νεκρό ίχνος του παρελθόντος και η μέθοδος της αρχαιολογίας στοχεύει το παρόν. Το να θέσουμε το ερώτημα της ιστορικότητας των αντικειμένων γνώσης, ισοδυναμεί στην ουσία με το να θέσουμε το ερώτημα του που ανήκουμε εμείς, ως προς ένα καθεστώς λόγων και μια διάταξη της εξουσίας ταυτόχρονα.

Ο όρος αυτός εγκαταλείπεται στις αρχές της δεκαετίας του 70, όταν ο Φουκώ επικεντρώνει το ενδιαφέρον του στη μέθοδο της γενεαλογίας (εμπνευσμένη από τον Νίτσε). Η γενεαλογία συμπληρώνει την οριζόντια ανάγνωση των καθεστώτων λόγου με μια κάθετη ανάλυση του τι ιστορικά καθόρισε το δικό μας καθεστώς λόγου.

⁷⁹ Judith Revel, σ. 12

⁸⁰ DE II, 330, "Structuralisme et poststructuralisme", σ. 1254

⁸¹ DE II, "Dialogue sur le pouvoir," κείμενο 221, σ. 469

Με την δημοσίευση του «Οι Λέξεις και τα Πράγματα», χαρακτηρίζει το έργο του σχετικά με την αρχαιολογία των ανθρωπιστικών επιστημών, περισσότερο ως μια νιτσεική γενεαλογία, παρά ως ένα στρουκτουραλιστικό έργο. Στο κείμενο του «Ο Νίτσε, η γενεαλογία, η ιστορία⁸²» ο Φουκώ επανέρχεται επ' αυτού. «Η γενεαλογία είναι γκρίζα, λεπτομερής και τεκμηριωμένη με πολλή υπομονή. Εργάζεται με περγαμηνές συγκεχυμένες, γρατσουτισμένες, πολλές φορές ξαναγραμμένες.(...) Απαιτεί την λεπτομέρεια της γνώσης, ένα μεγάλο αριθμό υλικού, και υπομονή. Τα «κυκλώπεια της μνημεία⁸³», δεν πρέπει να χτίζονται με « μεγάλα αγαθόεργα λάθη», αλλά με « με μικρές αλήθειες χωρίς εμφάνιση, καθιερωμένες με μια αυστηρή μέθοδο⁸⁴»⁸⁵

Ο Φουκώ διαφωνεί με την περιγραφή «γραμμικών γενέσεων⁸⁶», όπως την διάταξη όλης της ιστορίας της ηθικής, με μόνο γνώμονα την χρησιμότητα, αφού οι λέξεις δεν παρέμειναν αναλλοίωτες, αφού ο κόσμος των πραγμάτων που λέγονται και είναι επιθυμητά, γνώρισε εισβολές, λεηλασίες, πονηριές. Εξ ου και το ότι η γενεαλογία πρέπει να είναι πολύ συγκρατημένη. Οφείλει να «(...) εντοπίσει την μοναδικότητα των γεγονότων, εκτός κάθε μονότονης οριστικότητας, να τα αναμένει εκεί όπου είναι το λιγότερο αναμενόμενα, και σε αυτό που θεωρείται ως μη έχοντας καμία ιστορία-τα συναισθήματα, την αγάπη, την συνείδηση, τα ένστικτα. Να αδράξει την επιστροφή τους, όχι για να περιγράψει την εξέλιξη τους, αλλά να ξαναβρεί τις διάφορες σκηνές, όπου έπαιξαν διαφορετικούς ρόλους, να προσδιορίσει ακόμα και το σημείο του κενού, τη στιγμή που δεν έλαβαν χώρα⁸⁷».

Η γενεαλογία άρα, έχει ως υλικό την πολλαπλότητα και τη διασπορά, το τυχαίο των απαρχών και του τέλους. Είναι μια έρευνα που αντιτίθεται στην τελεολογία, στη μοναδικότητα της απαρχής. Δεν την ενδιαφέρει η γραμμική ιστορία, ούτε το συνεχές της, αυτό που την ενδιαφέρει είναι η απόδοση των γεγονότων μέσα στη μοναδικότητα τους. « Η γενεαλογία δεν αντιτίθεται στην ιστορία (...) αντιτίθεται όμως στη μεταϊστορική χρήση των ιδανικών εννοιών και στην ατελείωτη τελεολογία. Αντιτίθεται στην αναζήτηση της «απαρχής»⁸⁸». Στη διάλεξη της 7ης Ιανουαρίου 1976⁸⁹ ο Φουκώ διευκρινίζει ότι η γενεαλογική προσέγγιση ωστόσο, δεν περιορίζεται σε ένα απλό εμπειρισμό ή σε έρευνες παράλληλες που δεν καταλήγουν πουθενά, που είναι

⁸² DE, τόμος I, 84, "Nietzsche, la généalogie, l'histoire", κείμενο 84,

⁸³ Ο. π., σ. 1004, αναφορά στο Νίτσε, «Η εύθυμη γνώση», παράγραφος 8

⁸⁴ ο. π., σ. 1005, αναφορά στο Νίτσε «Ανθρώπινος, πολύ ανθρώπινος», παράγραφος 3

⁸⁵ Ο. π., σ. 1004

⁸⁶ Ο. π., σ. 1004

⁸⁷ DE II, 84, σ. 1004

⁸⁸ ο.π. σ. 1004-1005

⁸⁹ DE II, 193, «Cours du 7 Janvier» 1976

απλά γνώση προς χάρη της γνώσης. Μπορεί να αιτιολογηθεί, λέγοντας ότι συνάδει με μια σύντομη χρονική περίοδο (τα τελευταία 10-15 χρόνια) κατά την οποία παρατηρούνται ορισμένα σημαντικά φαινόμενα: πρώτο, η διάδοση της κριτικής έναντι στα πράγματα που θεωρούνταν δεδομένα, στους θεσμούς, στις πρακτικές, στα σώματα, στους λόγους. Ο τοπικός χαρακτήρας της κριτικής δείχνει ότι κάτι «(...) που θα ήταν ένα είδος αυτόνομης θεωρητικής παραγωγής, μη κεντροποιημένης, που δεν χρειάζεται δηλαδή την επικύρωση της εγκυρότητας της από ένα κοινό καθεστώς⁹⁰» (Ο Φουκώ αναφέρεται στα μεγάλα θεωρητικά σχήματα όπως ο μαρξισμός ή ο φροϋδισμός). Δεύτερο, αυτή η τοπική κριτική φαίνεται ότι έγινε μέσα από την «επιστροφή της γνώσης(...), την εξέγερση της καθυποταγμένης γνώσης⁹¹». Η καθυποταγμένη γνώση είναι ένα ιστορικό «μπλοκ» που βρίσκεται κρυμμένο, καμουφλαρισμένο μέσα σε μεγάλα λειτουργικά και συστηματικά σύνολα, όπως η φυλακή, το ψυχιατρείο, τα παιδαγωγικά ιδρύματα, που έφερε στο φως η κριτική, με μέσο την ενδελεχή μελέτη. Καθυποταγμένη γνώση, θεωρείται επίσης αυτή που ήταν αποκλεισμένη, αφού δεν ήταν επαρκώς εννοιολογημένη, επαρκώς επιστημονική, όπως π.χ. η γνώση του ασθενούς, του νοσοκόμου, του γιατρού, γνώση παράλληλη αλλά περιθωριοποιημένη ως προς την επιστημονική γνώση της ιατρικής.

Και στις δύο περιπτώσεις, είτε σε αυτή της κρυμμένης γνώσης, είτε σε αυτή της γνώσης που είναι μια εις βάθος γνώση, αποτέλεσμα συστηματικής μελέτης, περί τίνος πρόκειται? Πρόκειται για την ιστορική γνώση των αγώνων, των οποίων, την εκ νέου ανακάλυψη επέτρεψε ο σχεδιασμός πολλαπλών γενεαλογικών ερευνών. Η ύπαρξη των ερευνών αυτών ήταν δυνατή κάτω από μια προϋπόθεση: την άρση «της τυραννίας των λόγων που περιλαμβάνουν τα πάντα ("la tyrannie des discours englobants")»⁹².

«Ας ονομάσουμε (...) γενεαλογία το ζευγάρι των γνώσεων ως αποτέλεσμα συστηματικής μελέτης και της τοπικής μνήμης, ζευγάρι που επιτρέπει την συγκρότηση μιας ιστορικής γνώσης των αγώνων και την χρήση αυτής της γνώσης για τακτικές του παρόντος. Αυτός θα είναι ο προσωρινός ορισμός των γενεαλογιών που προσπάθησα να κάνω (faire) κατά τη διάρκεια των τελευταίων χρόνων⁹³».

Δεν πρόκειται για μια αντιπαράθεση μεταξύ της αφηρημένης ενότητας της θεωρίας και της χειροπιαστής πολλαπλότητας των γεγονότων. Άρα «(...) δεν είναι ένας αφηρημένος εμπειρισμός που διαπερνά τα έργα της γενεαλογίας, ούτε ένας θετικισμός με τη συνηθισμένη

⁹⁰Ο.π. σ. 165

⁹¹Ο.π.

⁹² DE II, 193, σ. 165

⁹³Ο.π.

έννοια της λέξης. Πρόκειται για ένα παιχνίδι μεταξύ των τοπικών, μη συνεχών, αποκλεισμένων, μη νομιμοποιημένων γνώσεων εναντίον της αρχής της θεωρητικής ενότητας που προσποιείτο ότι τις φιλτράριζε, τις ιεραρχούσε, τις έβαζε σε μια τάξη, στο όνομα μιας γνώσης (connaissance) αληθινής, στο όνομα των δικαιωμάτων μιας επιστήμης που την κατείχαν μερικοί. Οι γενεαλογίες δεν είναι θετικιστικές επιστροφές σε μια επιστήμη πιο προσεκτική ή συγκεκριμένη, οι γενεαλογίες είναι, ακριβώς, αντιεπιστήμες⁹⁴».

Πρόκειται για μια εξέγερση άρα, ενάντια στα αποτελέσματα μιας κεντροποιημένης εξουσίας δεμένης στο θεσμό και τη λειτουργία ενός επιστημονικού λόγου σε μια κοινωνία όπως η δική μας (αναφέρεται στους λόγους που υποκειμενοποιούν το ανθρώπινο υποκείμενο, όπως θα διαφανεί στη συνέχεια).

Η γενεαλογία άρα, θα ήταν μια προσπάθεια να ανατρέψει την καθυπόταξη των ιστορικών γνώσεων και να τις καταστήσει ελεύθερες και ικανές να εναντιωθούν στον κυρίαρχο λόγο (αυτό που ο Thomas Kuhn θα ονόμαζε το κυρίαρχο παράδειγμα)⁹⁵, δηλαδή να αποκαταστήσει την πολλαπλότητα των λόγων σε ένα κόσμο όπου επικρατεί ο κυρίαρχος λόγος⁹⁶. Η αρχαιολογία, ως εκ τούτου, θα ήταν η μέθοδος της ανάλυσης των τοπικών λόγων, και η γενεαλογία, η τακτική που βάζει στο παιχνίδι τις απελευθερωμένες γνώσεις⁹⁷.

Το ζητούμενο δεν είναι να εκπονηθεί μια θεωρία των γενεαλογιών: «επ' ουδενί λόγο δεν θέλω να τους την δώσω» αναφέρει ο Φουκώ,⁹⁸ αλλά να καθοριστεί το διακύβευμα αυτής της αντίθεσης και εξέγερσης των γνώσεων ενάντια στο θεσμό και τα αποτελέσματα της γνώσης και της εξουσίας του επιστημονικού λόγου.

Ποια είναι αυτή η εξουσία της οποίας «ο παραλογισμός⁹⁹» εισβάλλει τα τελευταία 40 χρόνια πάνω στη γραμμή της κατάρρευσης του ναζισμού και της υποχώρησης του σταλινισμού, διερωτάται ο Φουκώ:

« «Τι είναι η εξουσία», ή μάλλον (...) το διακύβευμα είναι να καθορίσουμε ποιες είναι μέσα στους μηχανισμούς τους, αποτελέσματα και σχέσεις τους, αυτές οι διατάξεις της εξουσίας που

⁹⁴Ο.π. 165

⁹⁵ Thomas Kuhn, *The structure of scientific revolution*

⁹⁶Βλ. Edouard Said, *L'orientalisme*, "Le maitre du discours est le maitre tout court", «ο κυρίαρχος του λόγου είναι ο κυρίαρχος των πάντων»).

⁹⁷ DE II, 193, σ. 167

⁹⁸Ο.π., σ.168

⁹⁹ο.π. σ. 169

εξασκούνται σε διάφορα επίπεδα της κοινωνίας (...) το διακύβευμα είναι: η ανάλυση των εξουσιών, μπορεί με τον ένα ή τον άλλο τρόπο να εξαχθεί από την οικονομία?¹⁰⁰»

Θα επανέλθουμε στο θέμα της εξουσίας με λεπτομερή τρόπο σε επόμενο κεφάλαιο. Καθίσταται φανερός ο τρόπος με τον οποίο η μεθοδολογία του Φουκώ είναι άρρηκτα δεμένη με το αντικείμενο της έρευνας του. Η μεθοδολογία του, τον έφερε αντιμέτωπο με το θέμα της εξουσίας, αν και αυτό τίθεται στο πρώτο μέρος του έργου του, και από το πρώτο του βιβλίο. Επίσης καθίσταται φανερή η απέχθεια του, ως προς την διατύπωση ενοποιητικών θεωριών.

Η γενεαλογική έρευνα δεν αρκείται στο να ψάχνει το ίχνος που άφησαν τα γεγονότα (το καθένα μοναδικό) στο παρελθόν, αλλά θέτει και το ερώτημα κατά πόσο τα γεγονότα και ποια γεγονότα είναι πιθανά σήμερα: « Αυτή η έρευνα είναι γενεαλογική με την έννοια ότι δεν θα εξαγάγει, με βάση αυτού που είμαστε, αυτό που μας είναι αδύνατο να είμαστε ή να κάνουμε, αλλά θα μας ελευθερώσει από το τυχαίο, που μας έκανε αυτό που είμαστε την πιθανότητα να μην είμαστε, κάνουμε ή σκεφτόμαστε αυτό που είμαστε, κάνουμε ή σκεφτόμαστε¹⁰¹». Αυτό που προτείνει ο Φουκώ είναι ένα είδος εσωτερικής μεταμόρφωσης, θέμα που ερευνά σε βάθος στα τελευταία έργα του, αναφερόμενος σε σχολές της Κλασικής Ελλάδας και της Αυτοκρατορικής Ρώμης. Το απόσπασμα αυτό θυμίζει έντονα και αυτό που λέει ο Λακάν στο πρώτο των σεμιναρίων του (τα σεμινάρια, απομαγνητοφωνήθηκαν και δημοσιεύθηκαν σε μεταγενέστερο στάδιο, η παράδοση ήταν προφορική).¹⁰² Αναφερόμενος στον Balint και στο τι χαρακτηρίζει το τέλος μιας ψυχανάλυσης, παραθέτει ένα δίστιχο, που ο ίδιος ο Balint αναφέρει. Το δίστιχο αυτό ανήκει σε ένα μυστικιστή του 16^{ου} αιώνα, τον Johannes Scheffler, πιο γνωστό με το όνομα Angelus Silesius:

Zufall und Wesen

Mensch werde wesentlich: den wann die Welt vergeht

So falt der Zufall weg, dasswesen dass besteht¹⁰³.

¹⁰⁰Ο.π.

¹⁰¹DE, II 339, "Qu' est-ce que les Lumières?" σ. 1393, ή για το αγγλικό κείμενο, Paul Rabinow, The Foucault reader, An Introduction to Foucault's thought, Penguin, 1991, "What is Enlightenment?", σ. 46.

¹⁰²Jacques Lacan, Le Séminaire, Livre 1, Les écrits techniques de Freud, 1953-1954, σ. 257-258

¹⁰³Ο.π., σ. 258

Στα ελληνικά μεταφράζεται ως εξής:

Τυχαίο και Είναι

Ανθρωπε, γίνε ουσιαστικός: διότι όταν ο κόσμος περάσει,

Το τυχαίο χάνεται, και το ουσιώδες παραμένει.

Έτσι και στο τέλος μιας ψυχανάλυσης, που είναι ένα είδος εσωτερικής μεταμόρφωσης¹⁰⁴ «το τυχαίο εκπίπτει- το ατύχημα, το τραύμα, οι δυσκολίες της ιστορίας- και είναι το Είναι που έτσι συγκροτείται¹⁰⁵» .

Ας επιστρέψουμε όμως στον Φουκώ.

Το πρώτο του έργο «Η Ιστορία της τρέλας στην Κλασική εποχή», εμπειρείχε εν τη γενέσει, σχεδόν όλα τα θέματα τα οποία ανέπτυξε στη συνέχεια ο συγγραφέας, σε εμβρυακή κατάσταση, τόσο τη γενεαλογία, όσο και την αρχαιολογία, τις έλλογες πρακτικές, τις διαχωριστικές πρακτικές, και πως αυτές συγκροτούν το σύγχρονο υποκείμενο ως υποκείμενο εξουσίας και αντικείμενο γνώσης, το θέμα του εγκλεισμού και της εξουσίας. Η γενεαλογία μας επιτρέπει να κατανοήσουμε με ένα συγκροτημένο τρόπο το έργο του Φουκώ. Ο Φουκώ αναφέρει:

«Υπάρχουν τρεις πιθανοί τομείς της γενεαλογίας. Κατ' αρχάς, μια ιστορική οντολογία των εαυτών μας μέσα στη σχέση μας με την αλήθεια, η οποία μας επιτρέπει τη σύσταση μας ως υποκείμενα γνώσης. Μετά, μια ιστορική οντολογία των εαυτών μας μέσα στη σχέση μας με ένα πεδίο εξουσίας όπου συγκροτούμαστε ως υποκείμενα τα οποία δρουν πάνω στους άλλους. Τέλος, μια ιστορική οντολογία των σχέσεων μας με την ηθική (μοραλ) που μας επιτρέπει τη σύσταση μας ως ηθικοί φορείς.

Άρα τρεις άξονες είναι δυνατοί για μια γενεαλογία. Και οι τρεις ήταν παρόντες, με ένα κάπως συγκεχυμένο τρόπο, στην *Ιστορία της Τρέλας*. Μελέτησα τον άξονα της αλήθειας στην *Γένεση της Κλινικής* και την *Αρχαιολογία της Γνώσης*. Ανέπτυξα τον άξονα της εξουσίας στην *Επιτήρηση και Τιμωρία* και τον ηθικό άξονα στην *Ιστορία της Σεξουαλικότητας*.¹⁰⁶»

¹⁰⁴ .Jean Allouch, *La psychanalyse est-elle une exercice spirituel? Réponse a Michel Foucault*, EPEL, 2007.

¹⁰⁵ Lacan, ο.π.

¹⁰⁶DE II,326“*A propos de la généalogie de l' ethique: un aperçu du travail en cours*”, σ. 1212

Ο ίδιος εγγραφεί τον εαυτό του σε μια μορφή φιλοσοφίας η οποία, από τον Hegel μέχρι την σχολή της Φρανκφούρτης, περνώντας από τον Νίτσε και τον Max Weber, έθεσε τα θεμέλια μιας μορφής σκέψης στο εσωτερικό της οποίας, ο ίδιος εργάστηκε¹⁰⁷.

¹⁰⁷ “Qu est-ce que les Lumières?”, σ. 1507

Κεφάλαιο 2 -Πρώτη περίοδος του έργου του Φουκώ

Αρχαιολογία και πρακτικές λόγου

2.1 Εισαγωγή

Ποιος ή τι ήταν ο Φουκώ? Αναμφίβολα, δεν χωράει σε καλούπια, ούτε μπορεί να περιγραφεί επιγραμματικά ή να περιοριστεί η οποιαδήποτε αναφορά σε αυτόν ένα -ιστής¹⁰⁸. Ο Φουκώ υπήρξε απλούστατα Φουκώ και ως εκ τούτου, μπορεί να γίνει κατανοητός μόνο μέσα στα πλαίσια της δικής του σκέψης.

Το εύρος των ανησυχιών και ενδιαφερόντων του ήταν ιλιγγιώδες: σε αυτό το μέρος του έργου, του που αναφέρεται στις έλλογες πρακτικές και τη συγκρότηση του υποκειμένου, θα γίνουν αναφορές στη λογοτεχνία και ειδικά στην ποίηση, την ιστοριογραφία, τη ζωγραφική τα μαθηματικά, την γλωσσολογία, την γραμματική τους κανόνες που διέπουν τη συγκρότηση της γλώσσας και του λόγου, τις επιστήμες της ζωής και τις επιστήμες του ανθρώπου¹⁰⁹.

Το εύρος των ιστορικών περιόδων που αγκαλιάζει, δεν είναι λιγότερο εντυπωσιακό: Αρχαία Ελλάδα, Ευρωπαϊκή Αναγέννηση, Διαφωτισμός («κλασική εποχή»), Ρομαντική περίοδος, πρώιμος και ύστερος 20^{ος} αιώνας.

Οι «συνομιλητές» του υπήρξαν ο Πλάτωνας και Χέγκελ, στους οποίους εναντιωνόταν, ο Καντ, στον οποίο αντιστεκόταν αλλά και θαύμαζε, ο Nietzsche και ο Deleuze, από τους οποίους πήρε πολλά παραδείγματα και εννοιολογικά εργαλεία, και ο Canguilhem ο μέντορας του. Αυτή η απαρίθμηση δεν είναι διεξοδική.

Σε αυτή την εισαγωγή περιλαμβάνονται κείμενα με επίκεντρο την τρέλα και την μετατόπιση των κανονιστικών διαρθρώσεων των συνόρων μεταξύ τρέλας και λόγου, έγκυρης και άκυρης εμπειρίας, φυσιολογικής και μη φυσιολογικής συμπεριφοράς, το υποκείμενο και η κινούμενη κοινωνικό-πολιτισμική συγκρότηση του, ο θάνατος του υποκειμένου, ο λόγος, η πράξη της συγγραφής, η γνώση και η κινούμενη διαμόρφωση των πρακτικών σκέψης και έρευνας που πιστεύεται ότι παράγουν αλήθεια.

¹⁰⁸ DE II, 330, Structuralisme et poststructuralisme,

¹⁰⁹ «Οι Λέξεις και τα Πράγματα» ένα από τα πιο σημαντικά έργα του Φουκώ, έχει ως υπότιτλο «Μια αρχαιολογία των Ανθρωπιστικών Επιστημών».

Ο τρόπος με τον οποίο ο Φουκώ σκέφτεται το έργο του, μας δίνεται στο δοκίμιο «Foucault¹¹⁰»(το οποίο έγραψε ο ίδιος κάτω από το ψευδώνυμο Maurice Florence), Ο Φουκώ ως συγγραφέας που ανήκει στην κριτική παράδοση φιλοσόφων όπως ο Καντ, παρουσιάζει το έργο που έχει αναλάβει ως «κριτική ιστορία της σκέψης». Το καθοδηγούν δυο ερωτήματα: σε κάθε ιστορική στιγμή, τι είδους συνθήκες προσδιορίζουν ότι ένα συγκεκριμένο υποκείμενο είναι ο νομιμοποιημένος εκτελεστής ενός ορισμένου τύπου γνώσης? Το δεύτερο: Σε κάθε ιστορική στιγμή, ποιες συνθήκες προσδιορίζουν ότι ένα συγκεκριμένο αντικείμενο είναι το κατάλληλο αντικείμενο ενός ορισμένου τύπου γνώσης? Γενικές ερωτήσεις, αλλά ο Φουκώ εξηγεί ότι τον ενδιαφέρουν συγκεκριμένες ερωτήσεις σε ορισμένους τομείς ενός ευρύτερου τομέα στον οποίο μπορούν να τεθούν. Τον ενδιαφέρουν ειδικά οι τομείς όπου το υποκείμενο, φορέας και εκτελεστής ενός ορισμένου τύπου γνώσης είναι και το αντικείμενο αυτού του τύπου γνώσης. Γι' αυτό και το ενδιαφέρον του για τις «ανθρωπιστικές επιστήμες» και αργότερα για την ιστορία της ηθικής.

Δεν αναφέρεται στο ενδιαφέρον του για την *avant-garde* τέχνη, παρόλο που αποτελούσε την οντολογική προϋπόθεση του τι έγινε το έργο του: μια έρευνα σχετικά με την ίδια τη φύση, το είναι της σκέψης, αλλά και της σκέψης, πριν ή πέρα, της σκέψης που βρίσκεται «έξω» από το υποκείμενο¹¹¹.

Χρονολογικά ο Φουκώ έγραψε τα κύρια του δοκίμια με αντικείμενο τη λογοτεχνία και άλλα «έργα της φαντασίας» στις αρχές της καριέρας του, μεταξύ 1962 και 1969. Επιπλέον στο βιβλίο του «Η Ιστορία της Τρέλας» αναφέρεται εκτενώς στον πίνακα «Το πλοίο των Τρελών¹¹²» του Bosch, στον πίνακα του Goya «Η Αυλή των τρελών¹¹³» στον τρόπο με τον οποία η λογοτεχνία και η τέχνη γενικότερα παρουσιάζουν την τρέλα, από τη μια ιστορική εποχή στην άλλη, με έντονη την παρουσία του Sade, ο οποίος υπήρξε μια πολύ σημαντική πηγή έμπνευσης για τον συγγραφέα.

Το βιβλίο του «Οι Λέξεις και τα Πράγματα» αρχίζει με μια λεπτομερή ανάλυση του πίνακα του Velasquez “Las meninas¹¹⁴”, ως μια μεταφορά για τον τύπο γνώσης που επικρατούσε στην Κλασική εποχή, που ήταν η αναπαράσταση, και το πέρασμα στο μοντέρνο τύπο γνώσης, που έχει ως πρότυπο την ανατομία. Εκτενής μεταφορά γίνεται στο ίδιο βιβλίο στον Δον-Κιχώτη ως την ενσάρκωση του ανθρώπου της Αναγέννησης, τον καταδικασμένο στην τρέλα και τον

¹¹⁰ Foucault, Maurice Florence (ψευδώνυμο του Φουκώ) , in Michel Foucault, essential works, volume 2, aesthetics, σ. 459-460

¹¹¹ Michel Foucault, La pensée du dehors, Fata Morgana, 1986

¹¹² Ιστορία της τρέλας, σ. 9

¹¹³ Ιστορία της Τρέλας, σ. 269

¹¹⁴ Les mots et les choses, Seuil/Gallimard, 1966

αφανισμό. Μεγάλο μέρος του έργου του Φουκώ κατοικείται από αναφορές σε «έργα» της φαντασίας» και εικόνες μυστήριες που ελκύουν και ταυτόχρονα απωθούν, εικόνες που απαντά κανείς στα όνειρα, στο παραλήρημα, εικόνες που πηγάζουν χωρίς διαμεσολάβηση σχεδόν από το υποσυνείδητο, όπως η περιγραφή του ανθρώπινου σώματος που βρίσκουμε στη «Γένεση της κλινικής».

Αυτό το φαντασιακό τοπίο σταδιακά υποχωρεί και αποχωρεί, όμως ένα άλλο στοιχείο διαπερνά το έργο του: τα επαναλαμβανόμενα θέματα της τρέλας, του σεξ και του θανάτου. Ο James Miller στη βιογραφία του "The Passion of Michel Foucault"¹¹⁵, τοποθετεί το έργο του Φουκώ κάτω από τον αστερισμό που αποτελούν αυτές οι «οριακές εμπειρίες», για τον ίδιο τον Φουκώ, δηλαδή τις δικές του οριακές εμπειρίες, πράγμα που αναφέρει και ο ίδιος. Από κοινωνιολογικής πλευράς, αυτό που επισημαίνεται, είναι το ότι αυτό που συγκροτεί τον «άνθρωπο», όπως αυτός δίνεται στη μοντέρνα σκέψη, είναι ότι αυτές οι εμπειρίες, για τον λόγο ακριβώς ότι είναι οριακές, επισημαίνουν στον άνθρωπο το πεπερασμένο της ύπαρξης του, καθιστώντας δυνατή τη γνώση σχετικά με τον άνθρωπο, αλλά και την ίδια του την ύπαρξη (ως επιστημολογική έννοια). Αυτό απορρέει από το βιβλίο του «Οι Λέξεις και τα Πράγματα». Στο πρώτο του βιβλίο «Ιστορία της Τρέλας στην Κλασική εποχή» πραγματεύεται το θέμα της τρέλας, ως το Άλλο της Λογικής, ως μια ύπαρξη που ζει στα άκρα όρια της ανθρώπινης εμπειρίας και της ανθρώπινης κοινωνίας και που ιστορικά συγκροτείται διαφορετικά ως εμπειρία ανθρώπινη και κοινωνική από εποχή σε εποχή, άλλοτε δεκτή και άλλοτε αποκλεισμένη. Αποκλεισμένη η τρέλα, караδοκεί, υπονομεύει και εισβάλλει στο κοινωνικό σώμα με μια μορφή διάχυτη, δυσδιάκριτη και θανατηφόρα: «Για τον Sade και για τον Goya, ο παραλογισμός συνεχίζει ν' αγρυπνά μέσα στη νύχτα, αλλά τούτη την αγρύπνια του τη δένει με καινούργιες δυνάμεις. Η μηδαμνότητα του τώρα γίνεται δύναμη που εκμηδενίζει. Μέσ' από τον Sade και τον Goya, ο δυτικός κόσμος απέκτησε τη δυνατότητα να ξεπερνά τη λογική του με τη βία, και να ξαναβρίσκει την τραγική εμπειρία πέρ' από τις επαγγελίες της διαλεκτικής. «Μετά τον Goya και τον Sade κι' από τότε κι' έπειτα, το παράλογο, η απουσία λογικής, αντιπροσωπεύει ό' τι το πιο αποφασιστικό υπάρχει μέσα στο σύγχρονο έργο τέχνης, κι' αυτό δεν είναι άλλο από το κυρίαρχο στοιχείο της βίας και του θανάτου¹¹⁶».

Στο βιβλίο του «Η Γένεση της Κλινικής» πραγματεύεται το θέμα του θανάτου και την αλλαγή ορατότητας του, δηλαδή όχι ως το τέλος της ασθένειας και του ασθενούς, αλλά ως ένα σημείο

¹¹⁵ James E .Miller, The passion of Michel Foucault, Simon and Schuster, New York, 1993. Για τη γαλλική μετάφραση, βλέπε, James Miller, la passion Foucault, Plon, 199.

¹¹⁶ Ιστορία της Τρέλας, σ. 274

κατανόησης της ασθένειας. Η χρήση της ανατομίας βρίσκεται στην απαρχή της σύγχρονης ιατρικής

Στο βιβλίο του «Οι λέξεις και τα πράγματα» μελετά τη γένεση της σύγχρονης μορφής γνώσης, που τοποθετεί κάτω από τον αστερισμό της ανατομίας (και όχι πλέον της αναπαράστασης) και τη γένεση των ανθρωπιστικών επιστημών. Συνοπτικά μπορούμε να πούμε ότι το τέλος της εποχής όπου μορφή γνώσης είναι η αναπαράσταση και ο απεριόριστος της χώρος, σηματοδοτεί την ανάδυση του πεπερασμένου της ανθρώπινης ύπαρξης, γνώσης και γλώσσας και τη γένεση της θετικότητας της γνώσης.

Το βιβλίο του «Επιτήρηση και τιμωρία» ανοίγει με τη διαβόητη και λεπτομερή περιγραφή δημοσίων βασανιστηρίων. Και εδώ πάλι, ο θάνατος, το μακάβριο, το καταστροφικό, η βία. Η αναλυτική της εξουσίας που αναπτύσσεται σε αυτό το βιβλίο και η ανάδυση της πειθαρχικής κοινωνίας, παραπέμπει σε ένα άλλο είδος βίας που ασκείται πάνω στα σώματα καθιστώντας τα πειθήνια και παραγωγικά. Η πειθαρχική εξουσία διαχέεται σε ολόκληρο το κοινωνικό σώμα και το διαπερνά από άκρη σε άκρη όπως ίσως η ενόρμηση του θανάτου¹¹⁷. Επιπλέον, αν η πολιτική είναι η συνέχιση του πολέμου με ειρηνικά μέσα, όπως αναφέρεται πιο κάτω, ισχύει η ίδια παρατήρηση

Οι τρεις τόμοι της Ιστορίας της σεξουαλικότητας, δεν ανήκουν στην ίδια μεθοδολογική συνέχεια. Ο πρώτος τόμος εξετάζει τη σεξουαλικότητα μέσα από το πρίσμα του πλέγματος εξουσία/γνώση, τεχνικών καθυπόταξης και μηχανισμών αντικειμενοποίησης. Ο δεύτερος και τρίτος τόμος παρουσιάζουν τη συγκρότηση του υποκειμένου από τον εαυτό μέσα από διαδοχικές μορφές ηθικής (κλασικός ελληνισμός και Αυτοκρατορική Ρώμη). Στον τελευταίο το τόμο ο Φουκώ έδωσε και το περίγραμμα του τέταρτου τόμου, τον οποίο δεν έμελλε να γράψει. Είναι προσωπική μου γνώμη, ότι στον τόμο αυτό, που θα εξέταζε τις μορφές ηθικής στη χριστιανική ποιμαντορική, βλέπει όχι μια συνέχεια (παρόλο που θεματική υπάρχει) με τις δύο προγενέστερες εποχές αλλά την απαρχή της σύγχρονης πειθαρχικής εξουσίας.

Παρά το ιστορικό και θεματικό εύρος του έργου του, ο Φουκώ ανέπτυξε τις πρώτες του οντολογικές αναλύσεις κυρίως μέσα από την μελέτη της λογοτεχνίας του τέλους του 19^{ου} και αρχών του 20^{ου} αιώνα και της *avant-garde* λογοτεχνίας¹¹⁸. Το 1963 δημοσιεύει τη μονογραφία

¹¹⁷ Sigmund Freud, *Le malaise dans la culture*, Editions PUF, 1995

¹¹⁸ Michel Foucault, *essential works of Foucault 1954-1984 volume 2, Introduction p. XIII by James D. Faubion.*

του με θέμα τον Γάλλο μυθιστοριογράφο Raymond Roussel¹¹⁹ στο έργο του οποίου βρίσκει τα θέματα της διαφοράς και του ίδιου, του πανομοιότυπου και του ίδιου, του χρόνου που επαναλαμβάνεται και αυτοαναιρείται, της λέξης που λέει κάτι άλλο από αυτό που λέει - θέματα τα οποία ξαναβρίσκουμε στο έργο του «Οι Λέξεις και τα Πράγματα», αυτή τη φορά όμως τα χρησιμοποιεί ο ίδιος για την ανάλυση του πεπερασμένου και του μοντέρνου τρόπου γνώσης. Ο Φουκώ ανακάλυψε τον Roussel τυχαία το 1957, όταν ζούσε στη Στοκχόλμη¹²⁰. Η μελέτη του σχετικά με αυτό, έχει μια θέση ξεχωριστή στο έργο του, τόσο από θεματικής άποψης όσο και από την άποψη της γραφής, όπως ομολογεί ο ίδιος: είναι το έργο το οποίο έγραψε με τη μεγαλύτερη ευκολία και ευχαρίστηση, είναι επίσης ένα έργο το πολύ προσωπικό που ονομάζει «το κρυφό μου σπίτι¹²¹».

2.1.1) Raymond Roussel και το θέμα της εμπειρίας

Το βιβλίο «Raymond Roussel» κυκλοφορεί το 1963, σε μια περίοδο πλούσιας θεωρητικής παραγωγής και αμφισβήτησης. Είναι η χρονιά που ο Robbe-Grillet εκδίδει τη μελέτη του *Pour un nouveau roman*, και ο Roland Barthes το βιβλίο του *Sur Racine*. Το προηγούμενο έτος είχαν εκδοθεί το πρώτο σημαντικό βιβλίο του Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, του Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, του Koyre, *Du monde clos à l'univers infini*, και τέλος *La pensée sauvage* του Claude-Lévi Strauss¹²². Η ημερομηνία κυκλοφορίας του βιβλίου του Φουκώ τοποθετείται στις απαρχές μιας περιόδου έντονης διαμάχης που σημάδεψε μια πλήρη ανανέωση του τρόπου σκέψης και συγγραφής, όπως αυτές κληροδοτήθηκαν από το διάστημα που ακολούθησε τον 2^ο παγκόσμιο πόλεμο, αμφισβητώντας ταυτόχρονα τις φιλοσοφίες του υποκειμένου, την αναπαράσταση μιας συνεχούς ιστορικής προόδου, του διαλεκτικού ορθολογισμού. Το 1965 εκδίδεται το *Pour Marx* του Althusser το *Écrits* του Lacan συνεχίζοντας την κριτική των παραδοσιακών ουμανιστικών θεωρήσεων στα πλαίσια ενός κινήματος που αρχίζει, συμβολικά το 1960, έτος θανάτου του Camus και έτος όπου ο Claude Lévi-Strauss γίνεται δεκτός στο Collège de France.

Ο Φουκώ είχε ενεργά εμπλακεί στη θεωρητική αυτή επανάσταση, της οποίας έμελλε να γίνει ένας από τους πρωταγωνιστές τα επόμενα χρόνια. Το 1961 είχε κυκλοφορήσει το πρώτο του βιβλίο, «Η Ιστορία της Τρέλας στην Κλασική Εποχή», το οποίο τον είχε κάνει γνωστό στους ακαδημαϊκούς κύκλους, οι οποίοι είχαν μείνει έκπληκτοι από τις νέες προοπτικές σχετικά με τα

¹¹⁹ Michel Foucault, Raymond Roussel, Editions Gallimard, 1963

¹²⁰ DE, II, 343, Archéologie d'une passion, σ. 1418

¹²¹ Ο.π., σ. 1426-1427

¹²² Raymond Roussel, Présentation, σ. III, Pierre Macherey

μεγάλα θέματα του ορθολογισμού που άνοιξε το έργο αυτό. Η αναγνώριση από το ευρύ κοινό ήρθε πέντε χρόνια αργότερα με την έκδοση του βιβλίου του, «Οι Λέξεις και τα Πράγματα», όπου προβλέπεται ότι η ιστορική και επιστημολογική μορφή και έννοια του ανθρώπου μέλλει πιθανώς να εξαφανιστεί και οι ανθρωπιστικές επιστήμες, των οποίων παρουσιάζεται ως ο αρχαιολόγος, να αναδιατυπωθούν. Άρα, παρά την ιδιαιτερότητα του Raymond Roussel, το βιβλίο τοποθετείται στο εσωτερικό μιας διαδρομής που οδήγησε το ερώτημα των συνθηκών κάτω από τις οποίες η θετική γνώση της ιατρικής εκπόνησε μια αναπαράσταση της «ψυχικής ασθένειας», σε ένα πιο γενικό ερώτημα που αφορά τις συνθήκες που καθιστούν δυνατές τις πιθανότητες μιας θετικής γνώσης του ανθρώπου και κατ' επέκταση της ίδιας της γνώσης. Συνδέεται με την «Ιστορία της Τρέλας» μέσα από το θέμα της τρέλας ως απουσίας έργου¹²³ και στο «Οι Λέξεις και τα Πράγματα» μέσα από τον προβληματισμό σχετικά με τη γλώσσα και την απόσυρση ως προς την «αντικειμενική» πραγματικότητα που έχει ως αποτέλεσμα η χρήση της¹²⁴.

Σχεδόν ταυτόχρονα με το Raymond Roussel ο Φουκώ γράφει την «Γένεση της κλινικής, Μια Αρχαιολογία του ιατρικού βλέμματος», στο οποίο εξετάζει κάτω από ποιες ιδιαίτερες ιστορικές συνθήκες το γεγονός του να ασθενεί κάποιος, δηλαδή να αναγνωρίζεται και να αναγνωρίζει τον εαυτό του ως ασθενή, συνδέεται με ένα λόγο σχετικά με την ασθένεια που υπακούει σε ορισμένους κανόνες. Κατ' ακολουθία οδηγείται στη θεώρηση του προβλήματος των σχέσεων μεταξύ της γλώσσας και του θανάτου, που επικαλύπτουν αυτές που αναπτύσσει στο Raymond Roussel.

Για να γίνει κατανοητό το εγχείρημα του Φουκώ γράφοντας το Raymond Roussel πρέπει να γίνει αναφορά σε μια πολύ σημαντική έννοια, αυτή της εμπειρίας. Η εμπειρία ή η οριακή εμπειρία ("expérience limite"¹²⁵) διατρέχει όλο το έργο του Φουκώ. Οι οριακές αυτές εμπειρίες της ανθρώπινης ύπαρξης είναι οι εμπειρίες του σεξ, της τρέλας και του θανάτου, εμπειρίες που τοποθετούνται στα πιο ακραία σύνορα της ανθρώπινης εμπειρίας και του κενού, του πεπερασμένου και του μη ανθρώπινου, όπως αναφέρεται και πιο πάνω. Στον πρόλογο της πρώτης έκδοσης του βιβλίου του «Ιστορία της Τρέλας στην Κλασική Εποχή» το 1961, η οποία παρουσιάζεται στο σύνολο της μόνο στην πρώτη έκδοση και από το 1972 αποσύρεται τελείως, ο Φουκώ αναφέρεται στη σιωπή που επικρατεί πια μεταξύ τρέλας και Λόγου και στο σχέδιό του: «Δεν ήθελα να κάνω την ιστορία αυτής της γλώσσας, αλλά την αρχαιολογία αυτής της

¹²³ DE, I, 25, La folie, l'absence de l'œuvre.

¹²⁴ Raymond Roussel, Présentation, σ. VI, Pierre Macherey

¹²⁵ James Miller, la passion Foucault

σιωπής¹²⁶». Ποια είναι αυτή η διαμάχη στην υπόγεια έκταση κάτω από το Λόγο και τη γλώσσα? Που μας οδηγεί ένα ερώτημα που ιχνηλατεί στο χρόνο τη διαρκή κάθετο που καθ' όλη τη διάρκεια του ευρωπαϊκού πολιτισμού την φέρνει αντιμέτωπη με αυτό που δεν είναι? Σε ποιο χώρο που δεν είναι ούτε η ιστορία των γνώσεων, ή απλά η ιστορία?: «Αναμφίβολα, ένα χώρο, όπου το ερώτημα θα ήταν μάλλον αυτό των ορίων ενός πολιτισμού και όχι της ταυτότητας του¹²⁷». Και ο Φουκώ ανακοινώνει το σχέδιο του για το μελλοντικό του έργο:

«Θα μπορούσε κανείς να κάνει την ιστορία των *ορίων*¹²⁸-αυτών των σκοτεινών χειρονομιών που αναγκαστικά περνούν στη λήθη μόλις ολοκληρωθούν, με τις οποίες μια κουλτούρα απορρίπτει κάτι που γι' αυτή θα ήταν το Έξω (ή το Εξωτερικό¹²⁹). Καθ' όλη τη διάρκεια της ιστορίας της, αυτό το κενό, αυτός ο λευκός χώρος με τον οποίο απομονώνεται, την καθορίζει όσο και οι αξίες της. Διότι αυτές τις αξίες τις δέχεται και τις διατηρεί στο συνεχές της ιστορίας. Αλλά σε αυτό το χώρο, για τον οποίο θέλουμε να μιλήσουμε, ασκεί τις ουσιαστικές της επιλογές, το διαμοιρασμό που της δίνει το πρόσωπο της θετικότητας της. Εδώ βρίσκεται η αρχική της διάσταση από την οποία διαμορφώνεται. Το να ρωτήσουμε μια κουλτούρα για τις οριακές της εμπειρίες, ισοδυναμεί με το να τη ρωτήσουμε, στα άκρα όρια της ιστορίας, σχετικά με μια σχάση που είναι όπως η ίδια η γένεση της ιστορίας της. Έτσι βρίσκονται αντιμέτωπες, η χρονική συνέχεια μιας διαλεκτικής ανάλυσης και η αποκάλυψη, στις πόρτες του χρόνου, μιας τραγικής δομής¹³⁰».

Στο κέντρο των οριακών εμπειριών του δυτικού κόσμου βρίσκεται αυτή του τραγικού, όπως μας επισημαίνει ο Νίτσε, συνεχίζει ο Φουκώ και γύρω από αυτή βρίσκονται σε τροχιά άλλες εμπειρίες. Κάθε μια, στα όρια της κουλτούρας μας θέτει ένα όριο που είναι ταυτόχρονα και αρχικός διαμοιρασμός: αυτός μεταξύ Ανατολής και Δύσης, όπου η Ανατολή είναι μια (μυθική) απαρχή, υπόσχεση επιστροφής, αλλά πάντα απρόσιτη, ο απόλυτος διαμοιρασμός-στο εσωτερικό της ανθρωπίνης ενότητας- του ονείρου, στο οποίο ο άνθρωπος αναζητά την αλήθεια (το όνειρο είναι η επικράτεια του υποσυνείδητου, αυτού που ο Φουκώ στο «Οι Λέξεις και τα Πράγματα» ονομάζει "l'impensé", αυτού που δεν υπήρξε ποτέ σκέψη), ο διαμοιρασμός ανάμεσα σε αποδεκτές και μη αποδεκτές σεξουαλικές πρακτικές και τέλος ο διαμοιρασμός τρέλας-λογικής. Από κάθε διαμοιρασμό απορρέει και μια οριακή εμπειρία: αυτή του ανθρώπου του δυτικού πολιτισμού, του υποσυνείδητου, της σεξουαλικότητας, της τρέλας.

¹²⁶ DE, I, 4, Préface, σ. 188

¹²⁷ Ο. π., σ 819

¹²⁸ Με κυρτά στο πρωτότυπο, σ. 189

¹²⁹ Extérieur στο πρωτότυπο, ο. π.

¹³⁰ DE, I, 4, Préface, σ. 189

Στην εισαγωγή του 2^{ου} τόμου της «Ιστορίας της Σεξουαλικότητας¹³¹» ο Φουκώ αναφέρει ότι το αντικείμενο των δυο τελευταίων αυτών τόμων δεν είναι ούτε μια ιστορία των συμπεριφορών, ούτε των αναπαραστάσεων, αλλά μια ιστορία της σεξουαλικότητας: «Το ζητούμενο ήταν (...) πως, στις μοντέρνες δυτικές κοινωνίες, συγκροτήθηκε μια εμπειρία, τέτοια που τα άτομα όφειλαν να αναγνωρίσουν τους εαυτούς τους ως υποκείμενα μιας «σεξουαλικότητας», που ανοίγει σε πολύ διαφορετικούς τομείς της γνώσης και που διαρθρώνεται σε ένα σύστημα κανόνων και καταναγκασμών. Το σχέδιο ήταν άρα μιας ιστορία της σεξουαλικότητας ως εμπειρίας, αν κατανοούμε την εμπειρία ως μια συσχέτιση, σε μια κουλτούρα, ανάμεσα σε διάφορους τομείς γνώσης, τύπους κανονιστικότητας και τύπων υποκειμενικότητας¹³²». Πιο κάτω αναφέρει: «Μια ιστορία που δεν θα ήταν μια ιστορία αυτού που μπορεί να είναι αλήθεια ή λάθος στις γνώσεις, αλλά μια ανάλυση των «παίγνιων αλήθειας», των παίγνιων του αληθινού και του λανθασμένου μέσα από τα οποία το ον συγκροτείται ιστορικά ως εμπειρία, δηλαδή ως κάτι που μπορεί και οφείλει να είναι αντικείμενο σκέψης¹³³». Μέσα από ποια παίγνια ο άνθρωπος σκέφτεται το είναι του όταν «αντιλαμβάνεται τον εαυτό του ως τρελό, ως άρρωστο, όταν τον σκέφτεται ως ον που μιλά, εργάζεται, όταν δικάζεται και καταδικάζεται ως εγκληματίας¹³⁴».

Από τα πιο πάνω απορρέει ότι η έννοια της εμπειρίας έχει μια ιδιαίτερη λειτουργία στη σκέψη του Φουκώ: τοποθετείται στο σημείο τομής ανάμεσα στις θεωρίες και στις πρακτικές, των λόγων και των θεσμών, του υποκειμενικού και του αντικειμενικού, του ομαλού και του παθολογικού, του αληθινού και του λανθασμένου. Με αυτή την έννοια η εμπειρία γίνεται κατανοητή μέσα από τη σχέση της με αυτό που δεν είναι αντικείμενο σκέψης και που δεν συνιστά κάτι πέρα από την εμπειρία, αλλά τον τρόπο με τον οποίο η εμπειρία επιστρέφει προς τον εαυτό της και πραγματοποιείται λέγοντας (τον εαυτό της)¹³⁵. Στο έργο του Roussel βρίσκεται μια ανάλογη εμπειρία: «Όλο το έργο του Roussel (...) στρέφεται γύρω από μια μοναδική εμπειρία: τη σχέση της γλώσσας με αυτό τον ανύπαρκτο χώρο ο οποίος, κάτω από την επιφάνεια των πραγμάτων, χωρίζει το εσωτερικό από την ορατή όψη και τον πυρήνα από τον αόρατο του πυρήνα. Είναι εδώ, ανάμεσα σε αυτό που είναι κρυμμένο στο πρόδηλο και το φωτεινό στο απρόσιτο, που βρίσκεται το έργο της γλώσσας του¹³⁶». Η λογοτεχνία υπήρξε, για τον Φουκώ, ο προνομιούχος χώρος όπου εκπονήθηκε η έννοια της εμπειρίας βάσει της οποίας μπόρεσαν να γίνουν αντικείμενο σκέψης άλλες «εμπειρίες» όπως αυτή του αποκλεισμού, της γνώσης, της τιμωρίας,

¹³¹ Michel Foucault, *Histoire de la sexualité, L' usage des plaisirs*, Gallimard, 1984

¹³²Ο. π., σ. 10

¹³³Ο.π., σ.13

¹³⁴Ο.π., σ. 13-14

¹³⁵ Raymond Roussel, σ. VIII-IX

¹³⁶Ο .π., σ. IX

της σεξουαλικότητας, της ανατρεπτικής πράξης. Αυτό εξηγεί το γεγονός ότι ο Φουκώ είχε τόσο στενά δέσει τη θεωρητική του εργασία με τις λογοτεχνικές παραπομπές: η λογοτεχνία εξερευνά αυτό που βρίσκεται στο περιθώριο και φωτίζει στο σύνολο της την ιστορία των πρακτικών μας και των γνώσεων μας.

Αρχικά η έννοια της εμπειρίας στην οποία αναφέρεται ο Φουκώ οφείλει πολλά τόσο στον George Bataille όσο και τον Maurice Blanchot. Στον Bataille ο Φουκώ βρίσκει τις έννοιες της οριακής εμπειρίας, της παράβασης (transgression), της εσωτερικής εμπειρίας, της παράβασης ως οριακής εμπειρίας, της παράβασης και του πεπερασμένου. Το γνωστό κείμενο του "Preface a la transgression"¹³⁷ («Εισαγωγή στην παράβαση») αρχίζει με μια αναφορά στη «σύγχρονη εμπειρία¹³⁸». Στο σύγχρονο κόσμο, η σεξουαλικότητα έχει οριοθετηθεί, έχοντας χάσει την φυσικότητα, την πνευματική και την μυστικιστική της διάσταση, αφού αναφέρεται πλέον μόνο στον εαυτό της. Σε ένα κόσμο που έχει χάσει την έννοια του ιερού, επιτρέπεται η βεβήλωση. Αυτή η βεβήλωση σε ένα ανίερο κόσμο προσφέρει τη μόνη δυνατή παράβαση (ή υπέρβαση) του. Στο μοντέρνο κόσμο, ο λόγος της σεξουαλικότητας είναι σύγχρονος με αυτό που ο άνθρωπος ονόμασε τον θάνατο του Θεού: ο λόγος της σεξουαλικότητας διαπερνά όλο τον χώρο του οποίου γίνεται κυρίαρχος, ενός χώρου τώρα κενού, αφού απουσιάζει ο Θεός, και όπου όλες οι χειρονομίες απευθύνονται σε αυτή την απουσία μέσα από μια πράξη παράβασης. Ο θάνατος του Θεού δεν είναι ταυτόσημος με το τέλος της ιστορικής του παρουσίας και κυριαρχίας, αλλά πρέπει να γίνει κατανοητός ως ο διαρκής χώρος της εμπειρίας μας. Ο θάνατος του Θεού αφαιρεί από την ύπαρξη μας το όριο του ατελείωτου και από την εμπειρία την εξωτερικότητα της. Ως εκ τούτου, η εμπειρία γίνεται εσωτερική και κυρίαρχη. Μια τέτοια εμπειρία όμως, έρχεται αντιμέτωπη με το δικό της πεπερασμένο. Με την έννοια αυτή, η εσωτερική εμπειρία είναι μια εμπειρία του αδύνατου. «Ο θάνατος του Θεού, δεν είναι μόνο το «γεγονός» που προκάλεσε (...) τη σύγχρονη εμπειρία: διαγράφει το νεύρο-σκελετικό του σύστημα¹³⁹». Ο θάνατος του Θεού δεν μας δίνει ένα κόσμο θετικό και οριοθετημένο, αλλά ένα κόσμο που δημιουργείται και αποσυντίθεται μέσα στην εμπειρία του ορίου και της υπερβολής που το παραβαίνει. Μέσα από την υπερβολή (ή υπέρβαση) ο Bataille βρίσκει δεμένες στην ίδια εμπειρία, τη σεξουαλικότητα και το θάνατο του Θεού.

Η παράβαση αφορά το όριο, αφού το παραβαίνει. Παράβαση και όριο υπάρχουν το ένα χάρη στο άλλο. Τι συμβαίνει όμως όταν παραβιαστεί το όριο και τι συμβαίνει στη παράβαση όταν

¹³⁷ DE I, 13, Préface a la transgression: Hommage a G. Bataille, σ. 261

¹³⁸Ο.π. σ. 261

¹³⁹Ο.π., σ. 263

αυτή πραγματοποιηθεί? Το όριο ανοίγεται προς το απεριόριστο, αφού συνέχεια μετατίθεται: «η παράβαση οδηγεί το όριο μέχρι το όριο του¹⁴⁰». Αυτή τη δοκιμασία του ορίου, την οποία ο Blanchot ονόμασε «αμφισβήτηση», είναι μια άρνηση που δεν επιβεβαιώνει τίποτα, Η αμφισβήτηση ανοίγει το χώρο του θεϊκού, αφού δεν αρνείται τίποτα (αφού αρνείται αυτό που υπάρχει, μεταθέτει το όριο και δεν επιβεβαιώνει το νέο χώρο στον οποίο κινείται) και προχωρεί σε ένα κόσμο χωρίς σκιές. Αυτό το παιχνίδι μεταξύ ορίου και παράβασης είναι η δοκιμασία μιας σκέψης της «απαρχής» την οποία μας κληροδότησε ο Νίτσε. Αυτή η σκέψη έρχεται από τον Καντ, ο οποίος ήταν ο πρώτος που έθεσε το θέμα των ορίων του λόγου (raison) μας, και το οποίο απάντησε με την διαλεκτική. Ο λόγος της δυτικής κουλτούρας αδυνατεί να βρει μια απάντηση στο ερώτημα του ορίου και της παράβασης, με εξαίρεση ακραίες μορφές γλώσσας που βρίσκουμε στον ποιητικό λόγο. «Θα πρέπει κάποτε να αναγνωρίσουμε την κυριαρχία αυτών των εμπειριών και να προσπαθήσουμε να τις καταγράψουμε, όχι για να παραδώσουμε την αλήθεια τους (...) αλλά για να απελευθερώσουμε, με βάση αυτές, τη γλώσσα μας¹⁴¹». Στον Bataille βρίσκουμε τις ακραίες εμπειρίες του έρωτα, του θανάτου, και της τρέλας, τη σχέση τους με τη γλώσσα και τη στιγμή όπου η γλώσσα συναντά το δικό της πεπερασμένο και μεταμορφώνεται σε γέλιο, σε δάκρια, σε έκσταση. Βρίσκουμε τη σχέση της γλώσσας και του θανάτου, όταν η γλώσσα ξεπερνά τα όρια της και ανακαλύπτει το είναι της. Βρίσκουμε το ον του ορίου. Η εμπειρία της παράβασης αποκαλύπτει τη σχέση του πεπερασμένου και του όντος.

Η ανάδυση της σεξουαλικότητας στην κουλτούρα μας είναι ένα συμβάν που φέρει πολλαπλές αξίες: συσχετίζεται με το θάνατο του Θεού και το κενό που άφησε στα όρια της σκέψης μας. Συνδέεται με την εμφάνιση μιας μορφής σκέψης όπου το ερώτημα του ορίου υποκαθιστά την αναζήτηση της ολότητας και η χειρονομία της παράβασης αντικαθιστά την αντίφαση. Τέλος συνδέεται με την αμφισβήτηση της γλώσσας από την ίδια τη γλώσσα, όπως μας δείχνει η «σκανδαλώδης» βία της ερωτικής λογοτεχνίας και η χρήση που κάνει των λέξεων.

Η σεξουαλικότητα είναι αποφασιστική στην κουλτούρα μας, στο μέτρο όπου μιλά και γίνεται αντικείμενο λόγου. Από τη στιγμή που άρχισε να μιλά και να γίνεται αντικείμενο λόγου, η γλώσσα έπαψε να αποκαλύπτει το άπειρο. Είναι μέσα στη δική της διάσταση που έχουμε την εμπειρία του πεπερασμένου και του όντος.

Τέλος η δυσκολία της δυτικής φιλοσοφίας να σκεφτεί το πεπερασμένο ίσως «μεταφράζει» το ότι η φιλοσοφική εμπειρία βρίσκεται η ίδια μέσα στη γλώσσα και είναι εκεί που πραγματοποιείται η

¹⁴⁰ DE I, 13, Préface a la transgression: Hommage a G. Bataille, σ. 265

¹⁴¹Ο.π., σ. 268

εμπειρία του ορίου, την οποία πρέπει να σκεφτεί: «Ίσως ορίζει τον χώρο μιας εμπειρίας, όπου το υποκείμενο που μιλά, αντί να εκφράζεται, εκτίθεται, πηγαίνει προς το δικό του πεπερασμένο και κάτω από κάθε λέξη βρίσκει μια υπενθύμιση του θανάτου του¹⁴²».

Ο Blanchot, στον οποίο είναι αφιερωμένο το δοκίμιο “La pensée d’dehors¹⁴³”, το οποίο εκδόθηκε το 1966, είναι η δεύτερη πηγή έμπνευσης αυτής της περιόδου της σκέψης του Φουκώ. Ο Blanchot, με έμπνευστή του τον Heidegger, (αλλά και τους μοντέρνους ποιητές όπως τους Baudelaire, Rimbaud, Mallarmé, Rilke, René Char¹⁴⁴), εξερεύνησε τα ερωτήματα του θανάτου, του κενού, του μη-όντος και αυτού που δεν υπήρξε ποτέ αντικείμενο σκέψης μέσα από μια σειρά διηγημάτων χωρίς δράση. Η γλώσσα, ο λόγος αυτονομείται από κάθε σχέση προς την αναπαράσταση (θέμα που αναπτύσσει στο «Οι Λέξεις και τα Πράγματα»), ο λόγος δεν παραπέμπει σε κάποιο κρυφό νόημα, οι λέξεις είναι απλά αυτό που λένε ότι είναι. Αυτό οδηγεί στην αφανισμό του υποκειμένου που προφέρει το λόγο. Ο λόγος αυτός, που χαρακτηρίζει τη σύγχρονη λογοτεχνία, είναι ένα πέρασμα προς τα «έξω» (αφού δεν παραπέμπει σε κάποιο κρυφό νόημα): «Το «υποκείμενο της λογοτεχνίας (αυτό που μιλά μέσα της και αυτό για το οποίο μιλά) δεν θα ήταν η γλώσσα στη θετικότητα της, αλλά το κενό όπου βρίσκει το χώρο της όταν προφέρεται μέσα από τη γύμνια του «εγώ μιλώ»¹⁴⁵». Αυτός είναι ο λόγος που η δυτική σκέψη δίστασε τόσο πολύ να σκεφτεί το όν της γλώσσας: σαν να είχε προαισθανθεί τον κίνδυνο που θα διέτρεχε το «εγώ είμαι» από τη γυμνή εμπειρία της γλώσσας (θέμα που αναπτύσσει διεξοδικά στο «Οι Λέξεις και τα Πράγματα», όπου θεωρεί ότι το είναι του ανθρώπου και το είναι της γλώσσας αποκλείονται αμοιβαία).

Για τον Φουκώ, ήταν ένας από τους σπάνιους συγγραφείς που επιχείρησαν « το άνοιγμα προς μια γλώσσα από την οποία το υποκείμενο είναι αποκλεισμένο¹⁴⁶». Αυτή η εμπειρία είναι αισθητή σε πολλούς τομείς της γνώσης: στην πράξη της γραφής, στη μελέτη των μύθων, στην πρακτική της ψυχανάλυσης, την αναζήτηση του Λόγου που είναι κάτι σαν ο χώρος όπου γεννήθηκε η Δυτική λογική. Βρισκόμαστε μπροστά στην περίεργη σχέση όπου το ον της γλώσσας παρουσιάζεται μέσα από την εξαφάνιση του υποκειμένου. Η μόνη δυνατή πρόσβαση σε αυτή τη σχέση είναι μέσα από μια μορφή σκέψης της οποίας την πιθανότητα η δυτική κουλτούρα διέγραψε δειλά στο περιθώριο της: «Αυτή η σκέψη, έξω από κάθε υποκειμενικότητα, για να κάνει να αναδυθούν όπως από έξω τα όρια, να προφέρει το τέλος (τους) (...) να κάνει να λάμψει

¹⁴²Ο.π., σ. 277

¹⁴³ Michel Foucault, *la pensée du dehors*, Fata Morgana, 1986,

¹⁴⁴ James Miller, *La passion FOUCAULT*, σ. 108

¹⁴⁵ Michel Foucault, *la pensée du dehors*, 13

¹⁴⁶Ο.π., σ. 15

τη διασπορά (τους) και να περιμαζέψει μόνο την ανίκητη απουσία (τους) (...) – αυτή η σκέψη, ως προς την εσωτερικότητα της δικής μας φιλοσοφικής σκέψης και την θετικότητα της γνώσης μας, συνιστά αυτό που μπορούσαμε να ονομάσουμε με μια λέξη «η σκέψη του έξω¹⁴⁷» (“la pensée du dehors”).

Η πρώτη σχισμή μέσα από την οποία αυτή η σκέψη παρουσιάστηκε στη δυτική εμπειρία οφείλεται στον Sade, που σε αντίθεση με την εσωτερικότητα των νόμων του κόσμου και της ιστορίας (που πρεσβεύουν ο Καντ και ο Hegel) δεν αφήνει να μιλήσει παρά το νόμο της γυμνής επιθυμίας. Την ίδια εποχή ο Holderlin δείχνει την απουσία των θεών και την υποχρέωση της αναμονής επ’ άπειρο, μιας βοήθειας που θα έρθει από «την απουσία του Θεού¹⁴⁸». Αυτές οι δυο μορφές αποθέσαν στη σκέψη μας την εμπειρία του έξω. Επανεμφανίζεται με τους Nietzsche, Mallarme, Artaud, Bataille, Klossowski.

Είναι εξαιρετικά δύσκολο να δοθεί μια γλώσσα σε αυτή τη σκέψη, απαιτείται η μετατροπή της αναστοχαστικής γλώσσας. Πρέπει να στραφεί προς μια εξωτερικότητα, η οποία συνέχεια θα είναι αντικείμενο αμφισβήτησης: φτάνοντας τα όρια της, δεν βρίσκει την αντίθεση, όπως στο διαλεκτικό λόγο, αλλά το κενό, μέσα στο οποίο θα σβήσει, δεχόμενη την άρνηση, μέσα σε μια σιωπή που είναι το έξω, και όπου οι λέξεις κυλάνε διαρκώς. Γι’ αυτό ο Blanchot δεν κάνει χρήση της διαλεκτικής άρνησης. Δεν υπάρχει αντίλογος, αλλά διαμαρτυρία που σβήνει, ούτε συμφιλίωση, αλλά διαρκής επιστροφή προς τα ίδια ερωτήματα. Ως λόγος που παραμένει πάντα στο έξω αυτού που λέει, θα προχωρά πάντα προς αυτό που ποτέ δεν δέχθηκε τη γλώσσα, στο οποίο η γλώσσα δεν είχε ποτέ πρόσβαση, προς αυτό που δεν συμβολοποιήθηκε.

Συμπεραίνει ο Foucault: «Η γλώσσα βρίσκεται απελευθερωμένη από όλους τους παλιούς μύθους όπου μορφοποιήθηκε η συνείδηση που έχουμε των λέξεων, του λόγου, της λογοτεχνίας. Για πολύ καιρό πιστέψαμε ότι η γλώσσα κυριαρχούσε πάνω στο χρόνο, ότι είχε ισχύ τόσο ως δεσμός προς το μέλλον, μέσα από το λόγο που δόθηκε, όσο και ως μνήμη και διήγηση. Πιστέψαμε ότι ήταν προφητεία και ιστορία, πιστέψαμε επίσης ότι μέσα από την κυριαρχία του είχε τη δύναμη να αποκαλύψει το ορατό και αιώνιο σώμα της αλήθειας, πιστέψαμε ότι η ουσία του βρισκόταν στη μορφή των λέξεων και στην ανάσα που τις έκανε να δονούνται. Όμως δεν είναι παρά αμορφοποίητο μουρμουρητό και ρυάκι που κυλά. Γι’ αυτό και είναι ένα και το αυτό με την διάβρωση του χρόνου: είναι λήθη χωρίς βάθος και διάφανο κενό της αναμονής¹⁴⁹». Αναμονή που δεν απευθύνεται σε τίποτα, αφού κάθε αντικείμενο που θα την γεμίσει, θα την σβήσει.

¹⁴⁷Ο.π. σ. 16

¹⁴⁸Ο.π. σ. 17 “défaut de Dieu »

¹⁴⁹ Michel Foucault, la pensée du dehors , σ. 57- 58

Λήθη, με την έννοια της πλήρους προσοχής, μιας προσοχής τόσο ακραίας που σβήνει κάθε καινούργιο πρόσωπο που παρουσιάζεται σε αυτή. Έτσι η γλώσσα δεν είναι ούτε η αλήθεια, ούτε ο χρόνος ή η αιωνιότητα, ούτε ο άνθρωπος, αλλά η πάντα αναιρεμένη μορφή του έξω. Το έξω μας αφήνει να δούμε την απαρχή και το θάνατο: η απαρχή είναι αυτό που δεν έχει τέλος και ο θάνατος, η ατελείωτη επανάληψη της αρχής. Αργότερα θα πάψει να σκέφτεται αυτό το «έξω» ως την παράβαση ενός ορίου ή μια καθαρή εξωτερικότητα και θα του δώσει ένα λόγο και ένα χώρο. Η αντίθεση δεν θα είναι πια αυτή του μέσα και του έξω, ανάμεσα στο υποκείμενο και το ανώνυμο μουρμουρητό, αλλά ανάμεσα στην αντικειμενοποιημένη γλώσσα και τον λόγο της αντίστασης, ανάμεσα στο υποκείμενο και την υποκειμενοποίηση, αυτό που ο Deleuze ονόμασε «πτυχή¹⁵⁰» (με την έννοια αυτού που είναι διπλωμένο). Η πτυχή είναι το τέλος της αντίθεσης μέσα-έξω, διότι είναι το μέσα του έξω: «Είναι ψευδαίσθηση να πιστεύουμε ότι η τρέλα (...) μας μιλά από τη θέση μιας απόλυτης εξωτερικότητας. (...) είμαστε πάντα στο εσωτερικό (των μηχανισμών της εξουσίας). Το περιθώριο είναι ένας μύθος. Η γλώσσα του έξω είναι ένα όνειρο που συνεχίζει ανανεώνουμε¹⁵¹».

Η λογοτεχνία παρουσιάζεται, όχι τόσο ως μια αισθητική έκφραση, όσο ως ένας χώρος εμπειρίας, ο χώρος όπου πρέπει να πραγματοποιηθεί μια εμπειρία της σκέψης, η οποία συμπίπτει με μια έρευνα που έχει ως αντικείμενο το ον της γλώσσας. Αυτή είναι η εμπειρία που ακολούθησε ο Φουκώ διαβάζοντας τον Rousset: «Όλο το έργο του Rousset (...) στρέφεται γύρω από μια μοναδική εμπειρία: τη σχέση της γλώσσας με αυτό τον ανύπαρκτο χώρο ο οποίος, κάτω από την επιφάνεια των πραγμάτων, χωρίζει το εσωτερικό από την ορατή όψη και τον πυρήνα από τον αόρατο του πυρήνα. Είναι εδώ, ανάμεσα σε αυτό που είναι κρυμμένο στο πρόδηλο και το φωτεινό στο απρόσιτο, που βρίσκεται το έργο της γλώσσας του¹⁵²». Αυτή η φράση δηλώνει το αίτημα, το οποίο επιβεβαιώνουν τόσο ο Bataille όσο και ο Blanchot, η λογοτεχνία να παρθεί στα σοβαρά, βγάζοντας την από τη σφαίρα της τέχνης, ως μια κατ'έξοχή μορφή της σκέψης.

Αυτή η στάση προς τη ζωή και τα γεγονότα της, ως εμπειρίες από τις οποίες βγαίνει κανείς μεταμορφωμένος¹⁵³, είναι εμφανής και στη συνεχή μετατόπιση των ενδιαφερόντων του. Σε σχετική ερώτηση απαντά αφοπλιστικά: «Υπάρχουν σίγουρα πολλά ξεπερασμένα πράγματα. Έχω πλήρη επίγνωση του ότι μετατοπίζομαι πάντα ταυτόχρονα ως προς τα πράγματα που με ενδιαφέρουν και ως προς αυτό που έχω ήδη σκεφτεί. Δεν σκέφτομαι ποτέ ακριβώς το ίδιο

¹⁵⁰ Judith Revel, *Le vocabulaire de Foucault*, éditions ELLIPSE, 2009, σ. 33

¹⁵¹ DE, II, 173, *L'extension sociale de la norme*, σ. 77.

¹⁵² Michel Foucault, *Raymond Rousset*, Gallimard, 1992, σ. IX

¹⁵³ DE, II, 281, *Entretien avec Michel Foucault, entretien avec D. Trombadori*, σ. 810

πράγμα για τον λόγο ότι τα βιβλία μου είναι για μένα εμπειρίες, με την πιο πλήρη έννοια της λέξης. Μια εμπειρία είναι κάτι από το οποίο βγαίνει κανείς μεταμορφωμένος. Αν έπρεπε να γράψω ένα βιβλίο για να γνωστοποιήσω αυτό που ήδη ξέρω, δεν θα είχα ποτέ το κουράγιο να το επιχειρήσω. Δεν το γράφω παρά μόνο γιατί δεν ξέρω ακόμα τι ακριβώς να σκεφτώ γι' αυτό το πράγμα που θα ήθελα τόσο πολύ να σκεφτώ. Έτσι το βιβλίο με μεταμορφώνει και μεταμορφώνει αυτό που σκέφτομαι. Κάθε βιβλίο μεταμορφώνει αυτό που σκεφτόμουν όταν τελείωνα το προηγούμενο βιβλίο. Είμαι ένας πειραματιστής και όχι ένας θεωρητικός. Ονομάζω θεωρητικό, αυτόν που κτίζει ένα γενικό σύστημα είτε επαγωγής είτε ανάλυσης, και το εφαρμόζει με όμοιο τρόπο σε διαφορετικά πεδία. Δεν είναι η περίπτωση μου. Είμαι ένας πειραματιστής με την έννοια ότι γράφω για αλλάξω τον εαυτό μου και να μην σκέφτομαι με τον ίδιο τρόπο όπως προηγουμένως.¹⁵⁴»

Δήλωση, η οποία μας επαναφέρει στο θέμα της εμπειρίας. Όπως έχει ήδη ειπωθεί, ο Φουκώ αναφέρεται αρχικά σε μια εμπειρία που οφείλει πολλά στους Bataille και Blanchot: στο σημείο που διασταυρώνονται μια οριακή εμπειρία και μια εμπειρία της γλώσσας που θεωρείται ως μια «εμπειρία του έξω», προσπαθεί να καθορίσει –ειδικά στον τομέα της λογοτεχνίας- μια εμπειρία του ατελείωτου, του απροσπέλαστου, του αδύνατου, που αντιμετωπίζει στην πραγματικότητα την τρέλα, το θάνατο, την σεξουαλικότητα, τις κατ' εξοχή οριακές εμπειρίες¹⁵⁵.

Σε ένα δεύτερο στάδιο, και πολύ διαφορετικά, η εμπειρία γίνεται ο μόνος τρόπος για να διακρίνει την γενεαλογία ταυτόχρονα από μια εμπειρική ή θετικιστική προσέγγιση και από μια θεωρητική ανάλυση. Αν ορισμένες προβληματισμοί του Φουκώ προκύπτουν από μια προσωπική εμπειρία (όπως η συγγραφή του «Επιτήρηση και Τιμωρία» ήταν αποτέλεσμα της ενεργής εμπλοκής του Φουκώ στη Grouped' Information sur les Prisons-Ομάδα Πληροφόρησης σχετικά με τις Φυλακές), είναι με την έννοια ότι η σκέψη του είναι πραγματικά ένας πειραματισμός αφού μας δίνει να δούμε την κίνηση της ιστορικής συγκρότησης του λόγου, των πρακτικών, των σχέσεων εξουσίας και υποκειμενικότητας. Κάνοντας αυτή τη γενεαλογία, μεταμορφώνεται η ίδια¹⁵⁶.

Σχετικά με την μετατόπιση, όχι μόνο των τομέων ενδιαφέροντος, αλλά και την ρευστότητα της μεθοδολογίας του, αναφέρει: «Όταν αρχίζω ένα βιβλίο, όχι μόνο δεν ξέρω τι θα συμβεί στο τέλος, αλλά δεν ξέρω με σαφήνεια ποια μέθοδο θα χρησιμοποιήσω. Κάθε ένα από τα βιβλία μου είναι ένας τρόπος να καθορίσω ένα αντικείμενο και να σφυρηλατήσω μια μέθοδο ανάλυσης.

¹⁵⁴Ο.π., σ. 860-861

¹⁵⁵ Judith Revel, Le vocabulaire de Foucault, σ. 53

¹⁵⁶Ο.π. και DE II, 281, Entretien avec Michel Foucault

Όταν τελειώσει η εργασία μου, μπορώ αναδρομικά να εξαγάγω, από την εμπειρία που βίωσα μια μεθοδολογική σκέψη που αποπνέει η μέθοδος που το βιβλίο θα έπρεπε να είχε ακολουθήσει(...). Δεν είναι μια γενική μέθοδος, οριστικά έγκυρη για μένα και για τους άλλους. Αυτό που γράφω δεν είναι ποτέ περιοριστικό ούτε για μένα, ούτε για τους άλλους. Είναι, το πολύ, εργαλειώδες και ονειροπόλο ¹⁵⁷». Η αναφορά αυτή ακούγεται ως μια ηχώ αυτού που λέει ο Λακάν: το νόημα είναι πάνω αναδρομικό, δηλαδή δεν φανερώνεται παρά στο τέλος της πρότασης. Ενδιαφέρει επίσης την κοινωνιολογία που ασχολείται με το θέμα της παραγωγής και απόδοσης νοήματος από το υποκείμενο¹⁵⁸, παρόλο που οι διάφορες σχολές κοινωνιολογίας που ασχολούνται με το θέμα δεν είναι συμβατές με την θεώρηση του Φουκώ.

Σχετικά με τους διανοητές που υπήρξαν πολύ σημαντικοί για τον ίδιο, όπως οι Bataille, Nietzsche, Blanchot, Klossowski, λέει: « Αυτό που με εντυπωσίασε και σαγήνευσε σε αυτούς, και που τους έδωσε την κεφαλαιώδη αυτή σημασία για μένα, είναι ότι το πρόβλημα τους δεν ήταν αυτό της οικοδόμησης ενός συστήματος, αλλά μιας προσωπικής εμπειρίας ¹⁵⁹ ». Σε αντιδιαστολή με την φαινομενολογία, που ψάχνει την έννοια πίσω από το παροδικό, για τους πιο πάνω στοχαστές «(...) η εμπειρία, είναι η προσπάθεια να φτάσει κανείς σε ένα σημείο της ζωής που να είναι όσο το δυνατό πιο κοντά στο αβίωτο¹⁶⁰».

Όσο αφορά το υποκείμενο, η φαινομενολογία μέσα από τη έννοια της καθημερινής εμπειρίας, ψάχνει το θεμελιώδες υποκείμενο. ενώ για τους στοχαστές που συνέτειναν τόσο στη διαμόρφωση της σκέψης του, αναφέρει: « Αντίθετα, η εμπειρία (γι' αυτούς) έχει ως λειτουργία να ξεριζώνει το υποκείμενο από τον εαυτό του, να κάνουν ούτως ώστε να μην είναι πια ο εαυτός του ή να οδηγηθεί στην εκμηδένιση ή στη διάλυση του. Είναι ένα εγχείρημα από-υποκειμενοποίησης. Η ιδέα μιας οριακής εμπειρίας που ξεριζώνει το υποκείμενο από τον εαυτό του, αυτό ήταν σημαντικό για μένα (στους πιο πάνω συγγραφείς), και η αιτία για την οποία όσο πληκτικά και λόγια και αν είναι τα βιβλία μου, τα θεωρούσα πάντα ως άμεσες εμπειρίες, που είχαν ως στόχο να με ξεριζώσουν από τον εαυτό μου¹⁶¹». Και η πράξη της συγγραφής, της γραφής θεωρείται ως μια οριακή εμπειρία, μια εμπειρία που μεταμορφώνει. Όμως και η πράξη της ανάγνωσης μπορεί να είναι μια οριακή εμπειρία από την οποία βγαίνουμε μεταμορφωμένοι: «Το πρόβλημα μου είναι να κάνω και να καλέσω και τους άλλους να κάνουν, μέσα από ένα ιστορικό πλαίσιο, μια εμπειρία, αυτού που είναι όχι μόνο το παρελθόν μας αλλά και το παρόν

¹⁵⁷ DE II, 281, Entretien avec Michel Foucault, σ. 861

¹⁵⁸ Εθνομεθοδολογία., Συμβολική διαντίδραση, θεωρίες του εαυτού (*self").

¹⁵⁹ Entretien avec Michel Foucault, σ. 862

¹⁶⁰Ο.π.

¹⁶¹Ο.π.

μας, μια εμπειρία τέτοια, ώστε να βγούμε από αυτή, μεταμορφωμένοι¹⁶²». Τα βιβλία λειτουργούν ως εμπειρίες. Πρέπει να ειπωθεί ότι η από-υποκειμενοποίηση, η διάλυση του υποκείμενου, δεν πρέπει να θεωρηθεί ως κάτι το αρνητικό. Ενάντια στην τεχνολογία της εξουσίας και της καθυπόταξης προς μια γλώσσα δρα λυτρωτικά.

Με αυτή την έννοια, η εμπειρία ως πέρασμα στα όρια δεν είναι τόσο διαφορετική από τις αναλύσεις που ο Φουκώ κάνει αργότερα, και την οποία βρίσκουμε στο «Οι Λέξεις και τα Πράγματα», δηλαδή την πιθανή μελλοντική εξαφάνιση του ανθρώπου ως αυτόνομης συνείδησης, επιστημολογικής έννοιας και προνομιούχου αντικειμένου γνώσης.

Οι περισσότερες αναλύσεις του Φουκώ προέρχονται από προσωπικές του εμπειρίες (« (...) δεν υπάρχει ούτε ένα βιβλίο που να έγραφα, χωρίς να έχω, έστω και αποσπασματικά μια προσωπική εμπειρία¹⁶³ »), αλλά δεν περιορίζονται σε αυτές. Το πρόβλημα έγκειται στην αναδιατύπωση της έννοιας της εμπειρίας, η οποία είναι μεν προσωπική, αλλά οφείλει να ξεφύγει από την υποκειμενικότητα, αν θέλει να είναι πλήρης, δηλαδή μια εμπειρία την οποία να μπορέσουν να περάσουν και άλλοι. Από την δεκαετία του 70 και μετά, ο Φουκώ προσπαθεί να θέσει την εμπειρία ως στιγμή μεταμόρφωσης, στο εσωτερικό του πεδίου της συλλογικής πρακτικής, δηλαδή της πολιτικής. Ο όρος συνδέεται ταυτόχρονα με την αντίσταση στους μηχανισμούς εξουσίας: εμπειρία της επανάστασης-ειδικά αυτής του Ιράν, του ξεσηκωμού- ειδικά αυτού της Τυνησίας τον Μάρτη του 68, την οποία έζησε από κοντά, εμπειρία της πάλης-ειδικά αυτής που είχε η εμπλοκή του στην ομάδα Grouped' information sur les prisons, από την οποία γεννήθηκε το βιβλίο του «Επιτήρηση και Τιμωρία». Συνδέεται επίσης με την αντίσταση στους μηχανισμούς υποκειμενοποίησης. Σχετικά με την «Ιστορία της Τρέλας» λέει: «(...) το βιβλίο σταματά με γεγονότα που συνέβησαν στις αρχές του 19^{ου} αιώνα (...). Όμως το βιβλίο δεν σταμάτησε να λειτουργεί στη σκέψη του κοινού ως μια επίθεση ενάντια στη σύγχρονη ψυχιατρική. Γιατί? Διότι το βιβλίο συνιστούσε για μένα - και για όσους το διάβασαν ή το χρησιμοποίησαν - μια μεταμόρφωση της σχέσης - ιστορικής, θεωρητικής, ηθικής- που έχουμε με την τρέλα, τους τρελούς, τον ψυχιατρικό θεσμό και την ίδια την αλήθεια του ψυχιατρικού λόγου. Είναι άρα, ένα βιβλίο που λειτουργεί ως μια εμπειρία¹⁶⁴». Αυτό το απόσπασμα συνιστά, κατά τη γνώμη μου, ένα προοίμιο της έννοιας της προσωπικής, συλλογικής και πολιτικής αντίστασης τόσο προς τους μηχανισμούς εξουσίας, εδώ της ψυχιατρικής εξουσίας, όσο και προς τους μηχανισμούς υποκειμενοποίησης που θέτει σε λειτουργία, στην προκειμένη

¹⁶²Ο.π., σ. 863

¹⁶³ DE, Entretien avec Michel Foucault, σ. 865

¹⁶⁴Ο.π. σ. 864

περίπτωση, την υποκειμενοποίηση του ανθρώπου, ως τρελού. Το ίδιο συνέβη και με το βιβλίο του «Επιτήρηση και Τιμωρία», παρόλο που το ιστορικό του πεδίο καλύπτει μισό αιώνα και σταματά το 1830: « (...) οι αναγνώστες, κριτικοί ή μη, το αντιληφθήκαν σαν μια περιγραφή της σύγχρονης κοινωνίας ως κοινωνίας εγκλεισμού¹⁶⁵.»

Επιστρέφοντας στην έννοια του υποκειμένου, ο Φουκώ αναφέρει ότι οι συγγραφείς που έχουν προαναφερθεί (Bataille, Nietzsche, Blanchot, Klossowski) του επέτρεψαν να ξεφύγει από τις μορφές που δέσποζαν στο ακαδημαϊκό στερέωμα των αρχών της δεκαετίας του 50, τον Hegel και την φαινομενολογία. Η φιλοσοφία ήταν οριοθετημένη αφενός από τη θεωρία των συστημάτων του Hegel και από την άλλη τη φιλοσοφία του υποκειμένου, υπό τη μορφή της φαινομενολογίας και του υπαρξισμού. Επικρατούσε τότε ο Sartre με την δική του φιλοσοφία του υποκειμένου: «Σε μια φιλοσοφία όπως αυτή του Sartre, το υποκείμενο δίνει νόημα στον κόσμο. Αυτό το σημείο δεν αμφισβητήθηκε. Το υποκείμενο εκχωρεί τις έννοιες. Το ερώτημα ήταν: μπορούμε να πούμε ότι το υποκείμενο είναι η μόνη δυνατή μορφή ύπαρξης? Δεν μπορούν να υπάρξουν εμπειρίες κατά τη διάρκεια των οποίων το υποκείμενο δεν είναι πια δεδομένο, στις συστατικές σχέσεις, που έχει με αυτό που είναι ταυτόσημο του εαυτού του? Δεν θα υπήρχαν εμπειρίες στις οποίες το υποκείμενο μπορεί να διαχωριστεί, να σπάσει τη σχέση που έχει με τον εαυτό του, να χάσει την ταυτότητα του? Δεν ήταν αυτή η εμπειρία του Νίτσε με την αιώνια επιστροφή?¹⁶⁶» με άλλα λόγια: δεν είναι δυνατό να σκεφτούμε ένα τρόπο με τον οποίο να βιώνουμε τον εαυτό μας? Αυτό έψαχνε στο τελευταίο μέρος του έργου του, της συγκρότησης του υποκειμένου από το ίδιο το υποκείμενο.

Ο Φουκώ αναφέρει ότι ανάμεσα στον ίδιο και στους Althusser και Λακάν υπάρχει ένα σημείο σύγκλισης: «Μια επείγουσα ανάγκη να τοποθετηθεί διαφορετικά το ερώτημα του υποκειμένου, να απελευθερωθεί από το θεμελιώδες αξίωμα που η γαλλική φιλοσοφία δεν εγκατέλειψε από τον Descartes , ενισχυμένο από τη φαινομενολογία¹⁶⁷». Ο Λακάν έδειξε ότι η θεωρία του υποσυνείδητου δεν είναι συμβατή με την καρτεσιανή και φαινομενολογική θεωρία του υποκειμένου και συμπέρανε ότι αυτή έπρεπε να εγκαταλειφθεί. Ο Althusser αμφισβήτησε τη φιλοσοφία του υποκειμένου, διότι ο γαλλικός μαρξισμός ήταν εμποτισμένος από τη φαινομενολογία και τον υπαρξισμό. Η θεωρία της αλλοτρίωσης καθιστούσε το υποκείμενο τη θεωρητική βάση που μπορούσε να μεταφράσει τις πολιτικο-οικονομικές αναλύσεις του Μαρξ. Αυτό είναι, επισημαίνει, που ονομάστηκε «στρουκτουραλισμός» (ή δομισμός), ο οποίος,

¹⁶⁵Ο.π.

¹⁶⁶ DE, Entretien avec Michel Foucault, 868-869

¹⁶⁷Ο. π., σ. 871

πρόσφερε ένα στήριγμα ή την επιβεβαίωση κάτι πολύ πιο ριζικού «(...) την αμφισβήτηση της θεωρίας του υποκειμένου¹⁶⁸».

Από τις τρεις πιο πάνω παραπομπές μπορούμε εύλογα να υποθέσουμε ότι το υποκείμενο (όχι αυτό που αμφισβητείται, αλλά αυτό που περιμένει να έρθει στο φως) και οι οριακές εμπειρίες συσχετίζονται. Ας ακολουθήσουμε τη σκέψη του Φουκώ. Εκτός από τις οριακές εμπειρίες που έχουν ήδη αναφερθεί, υπάρχουν και άλλες. Η επιστήμη μπορεί να είναι μια: «Μήπως κατά βάθος μια επιστήμη δεν θα μπορούσε να αναλυθεί ή να γίνει κατανοητή ως μια εμπειρία, δηλαδή μια σχέση τέτοια που να αλλάζει το υποκείμενο?¹⁶⁹»

Σχετικά με το βιβλίο του «Η Ιστορία της Τρέλας» αναφέρει: «(...) προσπάθησα να καταλάβω αυτό το είδος συλλογικής, πολλαπλής εμπειρίας, που προσδιορίζεται ανάμεσα στο 17^ο και 19^ο αιώνα, που σημαδεύεται από την αλληλεπίδραση μεταξύ της γένεσης του λογικού ανθρώπου, που ξέρει να γνωρίζει και να αναγνωρίζει την τρέλα, και αυτή της ίδιας της τρέλας ως αντικείμενο που μπορεί να γίνει κατανοητό και να καθορισθεί¹⁷⁰».

Σχετικά με το ενδιαφέρον του για την ιστορία και την φιλοσοφία των επιστημών αναφέρει ότι δέχτηκε έντονα την επίδραση του George Canguilhem, ο οποίος είχε κάποια σημεία συνάφειας με τον Νίτσε. Για τη θέση τους στο δικό έργο αναφέρει: «Με την ιδέα της αρχαιολογίας, το θέμα είναι να συλλάβουμε εκ νέου τη συγκρότηση μιας γνώσης, δηλαδή της σχέσης ανάμεσα σε ένα σταθερό (fixe) υποκείμενο και ένα τομέα αντικειμένων, μέσα από τις ιστορικές της ρίζες, μέσα από την κίνηση της σκέψης που την καθιστά πιθανή. Όλα όσα με τα οποία έχω μέχρι σήμερα ασχοληθεί αφορούν, κατά βάθος, τον τρόπο με τον οποίο, στις δυτικές κοινωνίες οι άνθρωποι πραγματοποίησαν αυτές τις εμπειρίες, αναμφίβολα θεμελιώδεις, που συνίστανται στην εμπλοκή τους σε μια διαδικασία της γνώσης ενός τομέα αντικειμένων, ενώ ταυτόχρονα συγκροτούνται οι ίδιοι ως υποκείμενα που έχουν ένα σταθερό και προσδιορισμένο καθεστώς. Π.χ. γνωρίζει (κανείς) την τρέλα συγκροτώντας τον εαυτό του ως λογικό υποκείμενο, γνωρίζει την ασθένεια συγκροτώντας τον εαυτό του ζων υποκείμενο. (...). Προσπάθησα, ειδικά, να καταλάβω πως ο άνθρωπος μεταμόρφωσε σε αντικείμενα γνώσης ορισμένες οριακές εμπειρίες: την τρέλα, το θάνατο, το έγκλημα. Εδώ ξαναβρίσκουμε τα θέματα του Georges Bataille, αλλά

¹⁶⁸Ο.π., σ. 871

¹⁶⁹Ο.π., σ. 873

¹⁷⁰Ο.π., σ. 874

περιλαμβανόμενα σε μια συλλογική ιστορία που είναι αυτή της Δύσης και της γνώσης της. Πρόκειται πάντα για την οριακή εμπειρία και την ιστορία της αλήθειας¹⁷¹.»

2.1.2) Συγγραφέας

«Τι είναι ένας συγγραφέας¹⁷²» είναι ο τίτλος μιας διάσκεψης, που ο Φουκώ έδωσε το 1970 στο πανεπιστήμιο του Buffalo (Νέα Υόρκη) και που αρχίζει με τη δήλωση: « Τι σημασία έχει ποιος μιλά?» Μέσα από αυτή την αδιαφορία επιβεβαιώνεται η ηθική αρχή, η πιο θεμελιώδης ίσως, της σύγχρονης συγγραφής. Η διαγραφή του συγγραφέα έχει γίνει, για την κριτική, ένα θέμα σχεδόν καθημερινό¹⁷³. Αυτή η ριζική κριτική του συγγραφέα έχει αξία διάγνωσης της κατάστασης της λογοτεχνίας, ειδικά μετά το πέρασμα του Blanchot, αλλά και ως μέθοδος της αρχαιολογικής ανάγνωσης που κάνει ο Φουκώ ιστορικού υλικού. Στο βιβλίο του «Οι Λέξεις και Τα Πράγματα¹⁷⁴» εφαρμόζει τη μέθοδο αυτή: αναζητώντας «τις συνθήκες λειτουργίας συγκεκριμένων έλλογων (discursive) πρακτικών¹⁷⁵», «ρηματικών μαζών», «επίπεδων έλλογων επιφανειών¹⁷⁶», επιχειρεί τη δική του διαγραφή ως συγγραφέα.

«Ηθική αρχή» για το λόγο ότι δεν είναι απλώς μια τάση, αλλά μια κυρίαρχουσα πρακτική στον τομέα της σύγχρονης συγγραφής. Χαρακτηρίζεται από δύο κυρίαρχα θέματα: έχει απελευθερωθεί από το θέμα της έκφρασης, αναφέρεται πλέον μόνο στον εαυτό της: «Δεν πρόκειται (στην πράξη της συγγραφής) για την εκδήλωση ή την εξύψωση της χειρονομίας της γραφής, ούτε τον καθορισμό ενός υποκειμένου μέσα σε μια γλώσσα. Το θέμα είναι το άνοιγμα ενός χώρου, όπου ο συγγραφέας δεν σταματάει να χάνεται¹⁷⁷». Το δεύτερο θέμα είναι αυτό της συγγένειας μεταξύ γραφής και θανάτου. Παραδοσιακά, η διήγηση, από τους αρχαίους Έλληνες μέχρι τις «Χίλια και μια νύχτες» έχει ως στόχο, στους πρώτους, την αθανασία και, για τη Σεχραζάντ, μια πάλη με τα θάνατο. Η διήγηση είναι εστραμμένη προς τη ζωή. Η δική μας κουλτούρα αντέστρεψε τη σχέση αυτή: ο θάνατος δεν εξορκίζεται πια μέσα από τη διήγηση συνδέεται με τη θυσία, θυσία του συγγραφέα: όλα τα ατομικά χαρακτηριστικά του διαγράφονται.

Από την άποψη της μεθόδου, η ανάλυση του Φουκώ είναι αρκετά κοντινή με αυτή του Barthes¹⁷⁸. Η δομική ανάλυση της διήγησης δεν αναφέρεται σε υποκειμενικά χαρακτηριστικά του

¹⁷¹ DE, Entretien avec Michel Foucault, σ, 876

¹⁷² DE, I, 69, «Qu'est-ce qu'un auteur »

¹⁷³ Ο.π., σ. 817

¹⁷⁴ Ο.π. σ. 819

¹⁷⁵ Ο.π.σ. 819

¹⁷⁶ Ο.π.

¹⁷⁷ Ο.π. σ. 821

¹⁷⁸ Judith Ravel, Le vocabulaire de Foucault, σ. 19

συγγραφέα αλλά στις εσωτερικές δομές του κειμένου και τις διαρθρώσεις τους. Πιθανώς λόγω αυτής της μεθοδολογικής γειννίασης, που τον προσεγγίζει επίσης με τους Althusser, Lévi-Strauss, Dumezil, συνδέθηκε το όνομα του με τον δομισμό¹⁷⁹. Ωστόσο η αναζήτηση των λογικών δομών έχει στον Φουκώ μια χροιά από Blanchot: «Αυτό που υποστήριξε πριν από τον δομισμό, αυτός ο εξαιρετός συγγραφέας Maurice Blanchot, είναι το γεγονός ότι στην πραγματικότητα ένα έργο δεν είναι καθόλου η έκφραση μιας ειδικής ατομικότητας. Το έργο ενέχει πάντα, (...), τον θάνατο του συγγραφέα. Δεν γράφει κανείς παρά μόνο για να αφανιστεί ταυτόχρονα. Το έργο υπάρχει κατά κάποιον τρόπο από μόνο του, όπως η γυμνή και ανώνυμη ροή της γλώσσας και με αυτό πρέπει να ασχοληθούμε τώρα. Το έργο αποτελείται από ορισμένες σχέσεις στο εσωτερικό της ίδιας της γλώσσας. Είναι μια ιδιαίτερη δομή στον κόσμο της γλώσσας, του λόγου και της λογοτεχνίας¹⁸⁰».

Έχουμε κατ' επανάληψη διαπιστώσει την σημασία και την επιρροή που είχε ο Blanchot πάνω στο Φουκώ, σε αυτή την περίοδο της ζωής και του έργου του ειδικά με τη «σκέψη του έξω». Μια τελευταία αναφορά θα γίνει εδώ, για το τι θεωρούσε «έργο» με την πλήρη έννοια της λέξης. Για να είναι ένα έργο τέχνης ισχυρό πρέπει να είναι η σύνθεση της τάξης και της αταξίας, της μορφής και του χάους. Θεωρούσε ότι μόνο τα έργα που αποσπώνται από το ντελίριο, το όνειρο και τα ανεξέλεγκτα πάθη έχουν τη δύναμη να μεταφέρουν ένα μήνυμα σοφίας. Εξερευνώντας το υποσυνείδητο και αυτό που δεν έχει γίνει ποτέ αντικείμενο σκέψης, αυτό που ανακαλύπτει ο συγγραφέας είναι ένα κομμάτι του εαυτού του, και την ίδια του την αλήθεια, στριφογυρίζοντας γύρω από ένα ακίνητο κρύο από το οποίο δεν μπορεί ούτε να απομακρυνθεί, αλλά ούτε να πλησιάσει. Οι επαναλήψεις των κινήσεων και της επιστροφής συνιστούν ένα χορό με τον θάνατο¹⁸¹.

Πιο κάτω ακολουθεί η μελέτη των βιβλίων «Η ιστορία της τρέλας στην Κλασική εποχή» και «Οι λέξεις και τα πράγματα, μια αρχαιολογία των ανθρωπιστικών επιστημών». Τα βιβλία «Η γένεση της κλινικής μια αρχαιολογία του ιατρικού βλέμματος» και «Η αρχαιολογία της γνώσης» δεν συμπεριλήφθηκαν τελικά για το λόγο ότι, ως προς το θέμα της υποκειμενικότητας δεν είναι καίρια.

¹⁷⁹ DE, I, 54, Interview avec Michel Foucault, σ. 681

¹⁸⁰Ο.π. σ. 688

¹⁸¹ James Miller, La passion Foucault, σ. 107-108

2.2) Τρέλα και παραλογισμός: Η Ιστορία της Τρέλας στην κλασική εποχή¹⁸²

Το πρώτο βιβλίο του Φουκώ, που ήταν και η διδακτορική του διατριβή, έχει ως αντικείμενο τη συγκρότηση της εμπειρίας της τρέλας στην κλασική εποχή και την γένεση, μέσα από αυτή της σύγχρονης ψυχιατρικής και ψυχολογίας. Αν και δεν αναφέρεται με σαφή τρόπο στο υποκείμενο, περιέχει ψήγματα θεμάτων που θα αναπτύξει στη συνέχεια: αρχαιολογία και γενεαλογία, οι οριακές εμπειρίες της τρέλας, του σεξ και του θανάτου και πως αυτές συνδέονται μεταξύ τους, η ιδέα του πεπερασμένου, η εξουσία και η άσκηση της, το άσυλο ως χώρος της αντικειμενοποίησης από την εξουσία, οι σχέσεις εξουσίας-γνώσης, η διαμόρφωση μιας εμπειρίας με τρόπο ώστε ο άνθρωπος να αναγνωρίζει τον εαυτό του. Θεωρείται ως ένα έργο μείζονος σημασίας, που συνεχίζει να επηρεάζει το παρόν μας, όταν το διακύβευμα είναι μεταρρυθμίσεις που αφορούν άτομα με νοητικά προβλήματα.

Παρά το γεγονός ότι ο Φουκώ δεν χρησιμοποίησε τον όρο «εμπειρία» μάλλον πρέπει να υποθέσουμε ότι πρόκειται για την εμπειρία της τρέλας σε διαδοχικές ιστορικές εποχές. Ο Φουκώ πάντα ένοιωθε, ότι το συγκεκριμένο βιβλίο δεν έτυχε της αναγνώρισης που του άξιζε. Τώρα, μισό αιώνα μετά τη δημοσίευσή του, χαρακτηρίζεται σαν ένα παγκόσμιο κλασικό έργο των κοινωνικών επιστημών: « Το ότι η *Ιστορία της τρέλας* στην κλασική εποχή έγινε, στο διάστημα μισού αιώνα, ένα παγκόσμιο έργο των κοινωνικών επιστημών, είναι κάτι που κανείς σήμερα δεν αμφισβητεί¹⁸³».

Ο Φουκώ ακολουθεί μια συγκεκριμένη χρονολογία (πράγμα που θα συνεχίσει να κάνει μέχρι και τον 1^ο τόμο της «Ιστορίας της σεξουαλικότητας»), δηλαδή Μεσαίωνας, Αναγέννηση, Κλασική εποχή και Νεότεροι χρόνοι για να προσδιορίσει τον τρόπο με τον οποίο κάθε εποχή συγκροτεί την οριακή εμπειρία της εμπειρίας της τρέλας (και αργότερα της ζωής, του σεξ, του θανάτου, της εγκληματικότητας, της διαστροφής). Στο συγκεκριμένο βιβλίο εξετάζει τις συνθήκες που τον 17^ο αιώνα οδήγησαν στη διάκριση μεταξύ τρέλας και λογικής, τρέλας και μη τρέλας και στη σιωπή που πλέον, επικρατεί ανάμεσα τους. Προτείνει ως αντικείμενο «την αρχαιολογία αυτής της σιωπής¹⁸⁴». Η τρέλα, που κάποτε είχε ένα χώρο ελευθερίας και ταύτισης και είχε κάτι να πει, είναι πια έγκλειστη και φιμωμένη.

¹⁸² Ο γαλλικός τίτλος είναι «Folie et déraison. Histoire de la folie l'âge classique »

¹⁸³ Philippe Atrières, Jean-François Bert, « Un succès philosophique, L'histoire de la folie a l'âge classique de Michel Foucault », Presses Universitaires de Caen, 2011, σ. 7

¹⁸⁴ Μ. Φουκώ, Η ιστορία της τρέλας, ΗΡΙΔΑΝΟΣ, σ. 7

«Πρέπει να γραφτεί η ιστορία αυτής της «διπλής τρέλας»-αυτής της τρέλας που κάνει τους ανθρώπους να χρησιμοποιούν, για να επικοινωνούν και ν' αναγνωρίζονται, την ανοικτήριμη γλώσσα της μη-τρέλας, με το δικαίωμα που τους δίνει η κυρίαρχη λογική να κλείνουν μέσα το γείτονα τους (...) να περιγράψουμε αυτή την «διπλή τρέλα» που, με την χειρονομία της, έκανε από ένα σημείο και μετά τη Λογική και την Τρέλα να ξεπέσουν σε πράγματα απ' άκρη σ' άκρη εξωτερικά, κουφά σε κάθε άκουσμα και σχεδόν νεκρά το ένα για το άλλο (...). Το καθοριστικό είναι η χειρονομία που διαχώρισε την τρέλα, κι όχι η επιστήμη που καθιερώθηκε, όταν πια είχε συντελεστεί ο διαχωρισμός κι όταν η τάξη είχε αποκατασταθεί. Και πρώτιστη σημασία είναι η τομή που καθιέρωσε την απόσταση ανάμεσα στη λογική και στη μη-λογική, γιατί, ολοφάνερα από δω ξεκινά η καταδυνάστευση που ασκεί η λογική πάνω στη μη-λογική, και που στόχο της έχει να της στερήσει κάθε αλήθεια που μπορεί να κλείνει σαν τρέλα, σαν παράπτωμα ή σαν αρρώστια¹⁸⁵». Μόνο έτσι μπορεί να φανεί η περιοχή που ο τρελός και ο μη-τρελός, τώρα πια χωρισμένοι, ακόμα μιλούν παραπέμποντας σε μια εποχή που ο διαχωρισμός αυτός δεν ήταν απόλυτος. Ο σύγχρονος άνθρωπος δεν επικοινωνεί με τον τρελό, αφού αυτό αποτελεί καθήκον του γιατρού: «η καθιέρωση της τρέλας σαν αρρώστιας διανοητικής, στο τέλος του 18^{ου} αιώνα, φανερώνει περίτρανα τον κομμένο διάλογο(...). Η γλώσσα της ψυχιατρικής, που δεν είναι παρά μονόλογος της λογικής για την τρέλα, δεν κατάφερε να επικρατήσει παρά μόνο έπειτα από μια τέτοια σιωπή. Δεν προσπάθησα να γράψω τη ιστορία αυτής της γλώσσας αλλά μάλλον την αρχαιολογία αυτής της σιωπής¹⁸⁶».

Η ιστορία της Τρέλας, είναι η αρχαιολογία της σιωπής που της επιβλήθηκε, αφού ο λόγος της τρέλας είναι ένας λόγος, ανάμεσα σε άλλους, που κάτι προσπαθεί να πει. Ο Δυτικός άνθρωπος έχει από τον Μεσαίωνα μια σχέση με κάτι που ονομάζει τρέλα, παράνοια, παραλογισμό και πιθανώς ο δυτικός πολιτισμός να οφείλει την ουσία του σε αυτή τη σχέση:

«(...) η σχέση Λόγου-Παράλογου, αποτελεί για τον δυτικό πολιτισμό, μια από τις διαστάσεις του χαρακτήρα του¹⁸⁷»

Το εγχείρημα του να προσδιορίσει την ριζική αλλαγή της εμπειρίας της τρέλας συνίσταται όχι στο ιστορικό της γίνεσθαι αλλά το χώρο των ορίων του ευρωπαϊκού πολιτισμού: «(...) μια

¹⁸⁵ Μ. Φουκώ, Η ιστορία της τρέλας, ΗΡΙΔΑΝΟΣ, σ. 5-6

¹⁸⁶ Ο. π., σ. 6-7

¹⁸⁷ Μ. Φουκώ, Η ιστορία της τρέλας, σ. 7

περιοχή όπου εκείνο που αποτελεί πρόβλημα δεν είναι η ταυτότητα ενός πολιτισμού, αλλά τα όρια του.¹⁸⁸»

Στα πιο πάνω αποσπάσματα βρίσκουμε κάποια από τα θέματα που θα αναπτύξει αργότερα ο Φουκώ, ψήγματα της γενεαλογίας, άρνηση της τελεολογίας, της εξελικτικής πορείας της ιστορίας και της αιτιότητας, και ένα ακόμα χαρακτηριστικό: το θέμα του ορίου, του χώρου και της στιγμής όπου το «κάτι» γίνεται «πεπερασμένο».

Η κλασική εποχή καλύπτει το χρονικό διάστημα όπου τροποποιείται και διευθετείται η γλώσσα της συναλλαγής ανάμεσα στην τρέλα και τη λογική. Αυτή η αλλαγή σημαδεύεται από δύο γεγονότα: το 1657 με την δημιουργία του Γενικού Νοσοκομείου στο Παρίσι κι' αργότερα ανάλογων ιδρυμάτων σε ολόκληρη την Ευρώπη) με σκοπό, τον περιορισμό των περιθωριακών ατόμων και την «απελευθέρωση» των έγκλειστων της Bicêtre το 1793. Αυτό το πέρασμα έχει ερμηνευθεί με δύο αντίστροφους τρόπους από τους ιστορικούς της ιατρικής: για τους μεν είναι ένα φαινόμενο καταπίεσης, για τους δε, η ανακάλυψη της τρέλας από την φιλανθρωπία και την ιατρική μέσα στην θετική αλήθεια της. Το πέρασμα αυτό έγινε «μέσα σ' ένα κόσμο στερημένο από εικόνες και θετικότητα (...) που εκδηλώνεται σαν θεσμός βουβός (...) δηλαδή μία τεράστια ακίνητη δομή. Η δομή αυτή δεν ανήκει ούτε στο χώρο του δράματος, ούτε και της γνώσης. Μας δείχνει το σημείο όπου η ιστορία καθλώνεται ανίσχυρη μπροστά στην τραγικότητα του ανθρώπου, αυτήν που όσο επιχειρεί να εξαλείψει, τόσο καταφέρνει να παγιώνει¹⁸⁹».

Η αρχή του βιβλίου του, είναι στην ουσία, μια αρχαιολογία του φαντασιακού και του συμβολικού του δυτικού πολιτισμού, από τα τέλη του Μεσαίωνα μέχρι την απαρχή των νεότερων χρόνων, περίοδο κατά την οποία παρουσιάζεται, μεταλλαγή και τέλος μεταστροφή της εμπειρίας της τρέλας.

Γύρω από τα τέλη του Μεσαίωνα, συντελείται η πρώτη χειρονομία διαχωρισμού όταν πρώην λεπροκομεία χρησιμοποιούνται για τον περιορισμό των τρελών. Οι αξίες και οι εικόνες της λέπρας, το νόημα της αποδιοπομπή των λεπρών και η σημασία της για την κοινωνική ομάδα θα επενδυθούν στο πρόσωπο του τρελού: «Με μια ολότελα καινούργια έννοια, και σε μια κουλτούρα πολύ διαφορετική, οι ίδιες μορφές θα επιβιώσουν-και κυρίως αυτή η σημαντική μορφή ενός αυστηρού διαχωρισμού, που οδηγεί στον κοινωνικό αποκλεισμό μιας μερίδας

¹⁸⁸ Ο .π., σ. 7

¹⁸⁹ Ο .π., σ. 8

ανθρώπων ενώ ταυτόχρονα εξασφαλίζει την πνευματική αποκατάσταση των υπολοίπων¹⁹⁰». Οι τεχνικές διαχωρισμού παρουσιάζονται ήδη.

2.2.1) Το πλοίο των τρελών

Κατά τη διάρκεια της Αναγέννησης εμφανίζεται το πλοίο των τρελών το οποίο μετέφερε τρελούς από την μια πόλη στην άλλη και αποβίβαζε τους τρελούς σε ορισμένες από αυτές όπου ρίχνονταν στις φυλακές. Χωρίς να μειώνεται η πρακτική πλευρά της παράδοσης των τρελών στους ναύτες, υπάρχει και μια συμβολική φόρτιση: ο τρελός είναι κάτι το ανίερο, το μιαρό. Το νερό, με τις συμβολικές αξίες, παίρνει μακριά αλλά και εξαγνίζει. «Αυτό το ταξίδι περιγράφει και την *οριακή* κατάσταση του τρελού στον ορίζοντα του Μεσαιωνικού ανθρώπου¹⁹¹». που υλοποιείται και από την ιδιότητα που προσδίδεται στον τρελό: να είναι έξω (αποδιοπομπή, έξωση) αλλά αυτή η έξωση πρέπει να τον εισάγει και φυλακίζει. Η φυλακή είναι το κατώφλι, ο χώρος του περάσματος. Η συμβολική αυτή θέση, να είναι το μέσα του έξω και αντίστροφα, παραμένει μέχρι τις μέρες μας.

Μέχρι το δεύτερο μισό του 15^{ου} αιώνα ή και λίγο αργότερα το θέμα του θανάτου θα αντικατασταθεί από την τρέλα ως εστία ανησυχίας στο Δυτικό πολιτισμό. Η υποκατάσταση του θέματος του θανάτου από το θέμα της τρέλας δεν φανερώνει μια ρήξη, αλλά περισσότερο μία στροφή μέσα στο ίδιο στοιχείο ανησυχίας, το οποίο είναι ο βαθμός μηδέν της ύπαρξης αισθητό μέσα στη ζωή και όχι πέρα από αυτή. Εξακολουθεί να θεωρείται το μηδέν της ύπαρξης, αλλά δεν είναι πια εξωτερικό και τελειωτικό.

Οι μορφές της τρέλας στο θέατρο και την λογοτεχνία παρουσιάζονται από τον Σαίξπηρ και το Θερβάντες: στον πρώτο η τρέλα συγγενεύει με το θάνατο και στο δεύτερο με την έπαρση του φαντασιακού. Και οι δύο είναι περισσότερο μάρτυρες της τραγικής εμπειρίας της τρέλας, που γεννήθηκε τον 15^ο αιώνα, παρά μιας κριτικής του παραλόγου που αναπτύσσεται την ίδια εποχή: Η τρέλα παίρνει μια θέση ακραία, από το γεγονός ότι είναι ανελέητη, ανίατη. Δεν μπορεί να επιστρέψει στην αλήθεια ή την λογική. Οδηγεί στην καταστροφή και τον θάνατο: «είναι κιόλας η πληρότητα του θανάτου¹⁹²». Στις αρχές του 17^{ου} αιώνα η τρέλα εγκαταλείπει τις ακραίες αυτές θέσεις και παρουσιάζεται πολύ πιο ήπια αφού οδηγεί στο φανέρωμα της αλήθειας και την επιστροφή της λογικής: «έτσι την τρέλα δεν την βλέπουν πια μέσα στην τραγική της πραγματικότητα (...) που την κάνει να ανοίγει ένα παράθυρο στον άλλο κόσμο, βλέπουν σε

¹⁹⁰ Ο.π., σ. 12

¹⁹¹ Ο. π., σ. 16, με κυρτά στο πρωτότυπο

¹⁹² Ο. π., σ. 33

αυτή ειρωνεία και ψευδαισθήσεις. Δεν είναι τιμωρία πραγματική, αλλά εικόνα της τιμωρίας, άρα ένα ομοίωμα πλαστό, δεν μπορεί να συνδεθεί παρά με ένα φαινομενικό έγκλημα ή την ψευδαίσθηση ενός θανάτου¹⁹³». Η δραματική διάσταση της τρέλας χάνεται και μένει μόνο η διάσταση της πλάνης που οδηγεί το ξεπέραςμα της και την αποκατάστασης της αλήθειας.

Η κλασική εμπειρία της τρέλας γεννιέται. Η μεγάλη απειλή που ανέτειλε στον ορίζοντα του 15^{ου} αιώνα αλαφρώνει, «Η τρέλα δεν είναι πια μια μορφή εσχατολογική-στα σύνορα του κόσμου, του ανθρώπου και του θανάτου¹⁹⁴». Το πλοίο των τρελών δεν ταξιδεύει πια σε ένα κόσμο ανοίκειο και ανησυχητικό. Η τρέλα είναι ακινητοποιημένη: «όχι βάρκα πια, αλλά νοσοκομείο¹⁹⁵». Μόλις ένα αιώνα μετά το πλοίο των τρελών, παρουσιάζεται το λογοτεχνικό θέμα του «Νοσοκομείου των Τρελλών¹⁹⁶»

2.2.2) Η μεγάλη εγκάθειρξη

Η τρέλα είναι παρούσα σε όλο τον κόσμο του 17^{ου} αιώνα, ως παρουσία ειρωνική, ανήσυχη, αλλά όχι ανησυχητική, ούτε τραγική. Αυτή την εποχή αρχίζουν να γεννώνται οι νέες μορφές της. Η προβληματική της τρέλας κινείται ανάμεσα στον Descartes και τον Montaigne και συνοψίζεται ως εξής: για τον πρώτο είναι ασύμβατη με την αλήθεια: «σκέφτομαι άρα υπάρχω» αποκλείει εκ προοιμίου την τρέλα. Για τον Montaigne η τρέλα ενυπάρχει στον καθένα μας.

«Μια διαχωριστική γραμμή χαράζεται που σύντομα θα αποκλείσει τη δυνατότητα της τόσο γνώριμης στην Αναγέννηση εμπειρίας μιας λογικής παράλογης, ενός λογικού παραλογισμού¹⁹⁷».

Ανάμεσα στον Montaigne και στον Descartes σημειώθηκε η άνοδος μιας λογικής, αυτής το δυτικού πολιτισμού.

Η κλασική εποχή θα φιμώσει την τρέλα «πραξικοπηματικά, με μια παράξενη χειρονομία¹⁹⁸».

Τον 17^ο αιώνα είχαν δημιουργηθεί μεγάλα ιδρύματα εγκάθειρξης που περιορίζουν με τους κοινωνικούς απόκληρους και τους τρελούς. Ο Pinel, ο Tuke και η ψυχιατρική του 19^{ου} αιώνα θα τους βρουν σε αυτά τα ιδρύματα από τα οποία θα τους απελευθερώσουν για να τους

¹⁹³ Ο. π., σ. 34

¹⁹⁴ Ο. π., σ. 37

¹⁹⁵ Ο. π., σ. 37

¹⁹⁶ Ο. π.

¹⁹⁷ Ο. π., σ. 43-44

¹⁹⁸ Ο. π., σ. 44

εγκλείσουν στα ψυχιατρικά άσυλα. και εκεί θα τους αφήσουν, φερόμενοι ωστόσο σαν να τους απελευθέρωσαν. Η εγκάθειρξη ορίζεται ως ο φυσικός χώρος της τρέλας¹⁹⁹.

Μια ημερομηνία είναι ενδεικτική: το 1656 εκδίδεται το διάταγμα για την ίδρυση του Γενικού Νοσοκομείου στο Παρίσι, το οποίο ενώνει κάτω από την ίδια διοίκηση διάφορα υπάρχοντα ιδρύματα και φιλοξενούν άστεγους, άπορους, άτομα που στέλνονται κατόπιν βασιλικού ή δικαστικού διατάγματος. Τη φροντίδα τους αναλαμβάνουν διευθυντές που διορίζονται εφ' όρου ζωής και που επιβάλλουν την εξουσία τους σε ολόκληρο τον πληθυσμό των φτωχών του Παρισιού. Εξαρχής, ένα είναι σαφές: το Γενικό Νοσοκομείο δεν είναι ιατρικό ίδρυμα. Η δομή του είναι μισο-νομική και παράλληλα με τις ήδη υπάρχουσες εξουσίες, μπορεί να αποφασίζει, να καταδικάζει και να εκτελεί αποφάσεις, χωρίς δικαίωμα έφεσης. Είναι μια μορφή εξουσίας που ιδρύει ο βασιλέας ανάμεσα στην αστυνομία και την δικαιοσύνη. Οι στόχοι και η λειτουργία του Γενικού Νοσοκομείου, είναι η δημιουργία μιας τάξης που θέλουν να επιβάλουν στη Γαλλία η μοναρχία και οι αστοί, την εποχή που οργανώνονται ως κατεστημένο. Εξαρτάται άμεσα από τον πρώτο και τοποθετείται κάτω από την εξουσία της αστικής τάξης και ως δομή, σύντομα θα εξαπλωθεί σε όλη την Γαλλία. Στις παραμονές της Επανάστασης υπήρχαν σε τουλάχιστον 32 πόλεις. Αλλά και η Εκκλησία μεταρρυθμίζει τα νοσοκομειακά της ιδρύματα με στόχους ανάλογους αυτών των Γενικών Νοσοκομείων. Το φαινόμενο αποκτά ευρωπαϊκές διαστάσεις. Στις γερμανόφωνες χώρες ιδρύονται τα αναμορφωτήρια (Zuchthuser). Το πρώτο χρονικά προηγείται των γαλλικών, με εξαίρεση την Charité της Λυών. Τα υπόλοιπα ιδρύονται στο δεύτερο ήμισυ του 17^{ου} αιώνα. Στην Αγγλία οι ρίζες της εγκάθειρξης είναι πιο παλιές. Το 1575 θεσπίζονται τα αναμορφωτήρια (houses of correction) που αφορούσαν «την τιμωρία των αγυρτών και την ανακούφιση των φτωχών²⁰⁰». Το μέτρο δεν εφαρμόστηκε, αφού μερικά χρόνια αργότερα έγιναν ιδιωτικά και συχνά αφομοιώθηκαν από τις φυλακές. Τα workhouses (οίκοι εργασίας) είχαν διαφορετική πορεία. Χρονολογούνται από το δεύτερο ήμισυ του 17^{ου} αιώνα. Το 1697 δημιουργείται ο πρώτος οίκος εργασίας της Αγγλίας. Στα τέλη του 18^{ου} αιώνα, ο αριθμός τους φτάνει τα 126. Για να αποφευχθεί η μετατροπή τους σε νοσοκομεία, διώχνονται όσοι ασθενούν με μεταδοτικές ή επιδημικές αρρώστιες. Σε λίγα χρόνια ένα ολόκληρο δίκτυο από τέτοια ιδρύματα καλύπτει την Ευρώπη. Ο Howard τα επισκέπτεται στα τέλη του 18^{ου} αιώνα στην Αγγλία, Ολλανδία, Γαλλία, Ιταλία, Ισπανία. Το φιλανθρωπικό του αίσθημα θα θιγεί βαθύτατα βλέποντας τον ετερόκλητο πληθυσμό τους. Η κλασική εποχή δημιούργησε την εγκάθειρξη ως πράξη φιλανθρωπίας αλλά σε 150 χρόνια έχασε το αρχικό της νόημα: νεαρά παιδιά, ποινικοί

¹⁹⁹ Ο. π.

²⁰⁰ Ο .π., σ. 48

κατάδικοι, απόκληροι της κοινωνίας και τρελοί. Το γεγονός φανερώνει πόσο είχε χαθεί η αντίληψη για το θεσμό της εγκάθειρξης ως φιλανθρωπίας που γεννήθηκε στην κλασική Ευρώπη. Όμως θα πρέπει να υπάρχει ένας κοινός παρονομαστής που να εξηγεί την ενότητα της και τον επείγοντα χαρακτήρα της. Ποια είναι η μορφή ευαισθησίας απέναντι στην τρέλα?

Η ιδρυτική πράξη των συνόρων της εγκάθειρξης δεν είναι καθόλου απλή. Διαμορφώνει μια νέα ευαισθησία απέναντι στη δυστυχία και στα καθήκοντα της φιλανθρωπίας, αλλά συγχρόνως και νέες μορφές αντίδρασης έναντι των οικονομικών προβλημάτων που δημιουργεί η ανεργία και η αεργία. Μια ηθική της εργασίας γεννιέται καθώς και « το όνειρο μιας Πολιτείας, όπου οι ηθικές υποχρεώσεις και ο αστικός κώδικας θα έσφιγγαν γερά τις σχέσεις τους και τα λουριά των πολιτών, κάτω από τις αυταρχικές μορφές του καταναγκασμού²⁰¹ ». Αυτά τα θέματα επισημαίνονται στη δημιουργία και οργάνωση των τόπων εγκάθειρξης, δίνουν νόημα σε αυτό το είδος ιεροτελεστίας και μας δείχνουν, με ποιο τρόπο η τρέλα αντιμετωπίστηκε και βιώθηκε στην κλασική εποχή..

Η εγκάθειρξη, είναι μια υπόθεση αστυνομίας, με την έννοια που προσδίδει στη λέξη η κλασική εποχή, δηλαδή το σύνολο των μέτρων που καθιστούν την εργασία προσιτή και ταυτόχρονα υποχρεωτική σε όσους στερούνται άλλους πόρους ζωής. Η εγκάθειρξη των τρελών πριν αποκτήσει το ιατρικό νόημα της εισαγωγής σε ψυχιατρικό ίδρυμα, δεν είχε καμιά σχέση με την θεραπεία, την επέβαλε μια προσταγή της εργασίας. Ήδη το διάταγμα του 1656 για την ίδρυση του Γενικού Νοσοκομείου όριζε ως στόχο του να καταστείλει «την επαιτεία και την αεργία, σαν πηγές κάθε ανωμαλίας²⁰²». Κατά τη διάρκεια του 16^{ου} αιώνα έχουν ληφθεί μέτρα για την απομάκρυνση ή φυλάκιση των ζητιάνων και των ανέργων. Οι θρησκευτικοί πόλεμοι και ο Τριαντακοετής πόλεμος οξύνουν την οικονομική κρίση και τα συνεπαγόμενα φαινόμενα της φτώχειας. Την ίδια εποχή ο εργατικός κόσμος αποδιοργανώνεται λόγω της εμφάνισης νέων οικονομικών δομών, αφού η ανάπτυξη της μεγάλης βιοτεχνίας αποδυναμώνει τις συντεχνίες. Μέσα σε αυτό το ιστορικό πλαίσιο, οικονομικό και κοινωνικό ιδρύεται το Γενικό Νοσοκομείο: είναι η πρώτη φορά, που αντί για μέτρα αποπομπής εμφανίζονται μέτρα εγκλεισμού. Ο φτωχός αναλαμβάνεται από το Κράτος με αντάλλαγμα την αποδοχή του σωματικού και ηθικού καταναγκασμού της εγκάθειρξης. Το διάταγμα του 1656 έχει στόχο αυτό τον πληθυσμό που βρέθηκε άκληρος λόγω της νέας οικονομικής ανάπτυξης.

²⁰¹ Ο.π., σ. 50

²⁰² Ο.π., σ. 51

Σε ολόκληρη την Ευρώπη, η εγκάθειρξη έχει αρχικά το ίδιο νόημα. Αποτελεί μια από τις απαντήσεις που δίνει ο 17^{ος} αιώνας στην οικονομική κρίση που πλήττει όλο το δυτικό κόσμο. Κάθε φορά που παρουσιάζεται μια νέα κρίση ο πληθυσμός των οίκων εγκάθειρξης αυξάνεται. Σε περιόδους όπου δεν παρατηρείται οικονομική κρίση η καταπιεστική λειτουργία τους αποκτά νέο νόημα. Το ζητούμενο είναι το φθινό εργατικό δυναμικό προς όφελος της γενικής ευημερίας.

Η αναγκαιότητα της εγκάθειρξης έχει ένα χαρακτήρα σαφώς οικονομικό αλλά και ηθικό, ο οποίος διαμορφώθηκε σύμφωνα με μια ορισμένη αντίληψη όσο αφορά την εργασία: «Στην εποχή της Λογικής, εργατικότητα και αεργία χαράξανε ανάμεσα τους μια διαχωριστική γραμμή, που ήρθε να αντικαταστήσει αυτή της λέπρας. Το ίδρυμα εγκάθειρξης γρήγορα πήρε τη θέση του λεπροκομείου μέσα στο γεωγραφικό χάρτη των ξορκισμένων τόπων, καθώς και στα τοπία του κόσμου της ηθικής. Τα παλιά λατρευτικά έθιμα, καθώς και στα τοπία της αποδιοπομπής ξαναγεννήθηκαν μα, τη φορά αυτή, στον κόσμο της παραγωγής και του εμπορίου. Και ακριβώς εδώ, στο χώρο της καταραμένης αεργίας, χώρο-επινόηση μιας κοινωνίας που τον νομό της εργασίας τον αντιμετώπισε σαν μια ηθική διάσταση, θα εμφανιστεί η τρέλα, και θα εγκατασταθεί. (...) Ο 19^{ος} αιώνας θα δεχτεί, και μάλιστα θα απαιτήσει, να μεταβιβαστούν αποκλειστικά στους τρελούς οι ίδιοι χώροι όπου, πριν από εκατό πενήντα χρόνια, θέλησαν να μαντρώσουν τους εξαθλιωμένους, τους απόκληρους, τους άνεργους²⁰³».

Το γεγονός ότι οι τρελοί είχαν συμπεριληφθεί στους άεργους δεν είναι αδιάφορο. Όπως και οι υπόλοιποι, θα υποταγούν στους κανόνες της καταναγκαστικής εργασίας, και συχνά θα επισημανθεί ο ιδιαίτερος χαρακτήρας τους, αφού ξεχωρίζουν λόγω της ανικανότητας τους να εργασθούν και να συμβαδίσουν με την ομαδική ζωή.

Μέχρι την Αναγέννηση, η ευαισθησία έναντι της τρέλας σχετίζεται με την παρουσία της υπέρβασης της φαντασίας. Από την κλασική εποχή, αντιμετωπίζεται μέσα από την ηθική της εργασίας. Η τρέλα στιγματίζεται μέσα από την ηθική καταδίκη της αεργίας, και την διάσπαση της κοινωνικής συνοχής που εξασφαλίζει η κοινότητα της εργασίας. «(...) τούτη η κοινότητα αποκτά μια ηθική ισχύ διαχωρισμού. Αυτή της επιτρέπει να απορρίπτει κάθε μορφή κοινωνικής αχρηστίας, να την εξορίζει, σαν μίasma, σ' έναν άλλο κόσμο. Σ' αυτό τον άλλο κόσμο, τον περιχαρακωμένο από τις Ιερές δυνάμεις του μόχθου, η τρέλα θ' αποκτήσει τη γνώριμη θέση της²⁰⁴».

²⁰³ Ο.π., σ. 57-58

²⁰⁴ Ο. π., σ. 58

Η σχέση μεταξύ εγκάθειρξης και προσταγής εργασίας δεν μπορεί να αιτιολογηθεί από οικονομικούς και μόνο λόγους. Την υποκινεί και την στηρίζει μια ηθική αντίληψη: η ρίζα της φτώχειας δεν βρίσκεται στην έλλειψη εμπορικών συναλλαγών ή στην ανεργία, αλλά στην «εξασθένηση της πειθαρχίας και στη χαλάρωση των ηθών²⁰⁵». Το Νοσοκομείο δεν είναι απλά ένα καταφύγιο ή εργαστήριο καταναγκαστικής εργασίας, αλλά ένα ηθικό ίδρυμα, που έχει ως αποστολή να τιμωρήσει και να αναμορφώσει μια ηθική «αταξία», που δεν εμπίπτει στη δικαιοδοσία των δικαστηρίων ή της Εκκλησίας. Η προσταγή εργασίας αποκτά νόημα: είναι άσκηση ηθικής και εγγύηση ήθους. Ο εγκάθειρκτος που εργάζεται θα ελευθερωθεί, όχι μόνο διότι είναι παραγωγικά χρήσιμος, αλλά διότι «προσυπόγραψε πάλι το συμβόλαιο της ανθρώπινης ύπαρξης²⁰⁶» που είναι και η ουσιαστική επιδίωξη της εγκάθειρξης. Ηθικές υποχρεώσεις και Αστικός Κώδικας διαπλέκονται σε αυτά τα ιδρύματα ηθικότητας. Ο νεωτερισμός της εγκάθειρξης την εποχή της Λογικής έγκειται στο ότι ο νόμος επιβάλλεται μέσω της μορφής του σωματικού καταναγκασμού, δίχως ίχνος συμπόνιας. «Βλέπουμε μια κεντρική αστική ιδέα, που σύντομα έγινε και ιδέα της Δημοκρατίας, να εγγράφεται στους θεσμούς της απόλυτης μοναρχίας (...): η ιδέα ότι η αρετή είναι υπόθεση του Κράτους, που μπορεί να βασιλέψει με διατάγματα, κι' ότι τον σεβασμό σ' αυτήν τον εξασφαλίζει η εγκαθίδρυση μιας ειδικής εξουσίας. Οι τοίχοι της εγκάθειρξης κατά κάποιο τρόπο μοιάζουν να περιχαράκωνουν την αρνητική όψη εκείνης της ηθικής πολιτείας, που η αστική συνείδηση άρχισε να ονειρεύεται τον 17^ο αιώνα: ηθική πολιτεία προορισμένη βασικά για όσους παν να σπάσουν τον κλοιό της, κι' όπου το δίκαιο βασιλεύει μόνο χάρη στον ανελέητο καταναγκασμό-ένα είδος επικράτησης του καλού όπου θριαμβεύει μοναχά η απειλή, κι' όπου η αρετή ανταμείβει μόνο με την αποφυγή της τιμωρίας. Στη σκιά της αστικής πολιτείας γεννιέται ετούτη η παράξενη δημοκρατία ενός καλού που θα επιβληθεί με το ζόρι ή με τη βία²⁰⁷». Το ίδιο φαινόμενο παρατηρείται και στη Γερμανία και Αγγλία: Zuchthusern και workhouses.

Σε ολόκληρη την προτεσταντική Ευρώπη οι οίκοι εγκάθειρξης θεμελιώνονται ως οι φύλακες της ηθικής τάξης. Στην επικράτεια του Καθολικισμού ο στόχος δεν αλλάζει, αλλά η θρησκευτική παρουσία είναι πιο έντονη. Δίνεται η μεγαλύτερη προσοχή στην περιφρούρηση και στον έλεγχο της ζωής και των συνειδήσεων ο οποίος, σ' ολόκληρη της διάρκεια του 18^{ου} αιώνα, θα διαγράφεται όλο και διαυγέστερα ως ο λόγος ύπαρξης της εγκάθειρξης. Παρατηρούμε μια ομαλοποιητική λειτουργία της τελευταίας, που επιτυγχάνεται μέσα από τις θρησκευτικές προσταγές και διδαχές και τον σωματικό καταναγκασμό. Στην ουσία ο καταναγκασμός είναι

²⁰⁵ Ο. π., σ. 59

²⁰⁶ Ο. π., σ. 59

²⁰⁷ Ο. π., σ. 60-61

ταυτόχρονα σωματικός και ψυχικός. Η εγκάθειρξη αντιπροσωπεύει το μύθο της κοινωνικής ευτυχίας: «Στα ιδρύματα αυτά διαφαίνεται ένα είδος προσπάθειας να εξομοιωθούν αρετή και τάξη. Μ' αυτή την έννοια, η «εγκάθειρξη» κρύβει ταυτόχρονα μια μεταφυσική της πολιτείας και μια πολιτική της θρησκείας²⁰⁸». Στόχος τους είναι η οικοδόμηση μιας τέλειας Πολιτείας.

Για την ιστορία της τρέλας η εγκάθειρξη αποτελεί ένα αποφασιστικό σταθμό: η τρέλα εμφανίζεται στον κοινωνικό ορίζοντα της φτώχειας, της ανικανότητας για εργασία, της μη προσαρμοστικότητας, αρχίζει να ενσωματώνεται στα προβλήματα της Πολιτείας. Οι νέες επιταγές της εργασίας και παραγωγικότητας και οι συναφείς ηθικές αξίες προμηνύουν το νέο χαρακτήρα που θα δοθεί στην τρέλα. «Μια ευαισθησία γεννήθηκε, χάραξε μια γραμμή, όρθωσε ένα κατώφλι κι 'έκανε την επιλογή της-να εξορίζει²⁰⁹» .

2.2.3) Ο κόσμος του σωφρονισμού.

Το νόημα της εγκάθειρξης δεν εξαντλείται στη θεώρηση της ως μέσο απαλλαγής από την κοινωνία ανεπιθύμητων, «αντικοινωνικών» στοιχείων. Το πρόσωπο του «αντικοινωνικού» δημιουργήθηκε από τη χειρονομία του διαχωρισμού, είναι το αλλότριο. Αυτό είναι το νόημα της χειρονομίας που εξορίζει, δεν απομόνωνε ξένους: « Με αυτή την ανάδειξη του ξένου κάτι από τα ανθρώπινα ξαστόχησε και άρχισε να πισωδρομίζει ασταμάτητα στον ορίζοντα μας. Με μια λέξη, μπορούμε να πούμε ότι η χειρονομία αυτή υπήρξε ο δημιουργός της αλλοτρίωσης²¹⁰».

Αυτό που πρέπει να γίνει είναι η αρχαιολογία αυτής της αλλοτρίωσης, ο τρόπος με τον οποίο ολοκληρώθηκε η πράξη της αλλοτρίωσης: «ποιες επιχειρήσεις εξισορροπούνται μέσα στην ολότητα, από ποιους διαφορετικούς ορίζοντες προέρχονταν εκείνοι που ξεκίνησαν μαζί, κάτω από το κοινό πλήγμα της κοινωνικής διάκρισης, και τι είδους εμπειρία αποκτούσε ο κλασικός άνθρωπος για τον εαυτό του, τη στιγμή που ορισμένες από τις πιο οικείες φυσιογνωμίες του περιβάλλοντος του άρχιζαν να χάνουν γι' αυτόν την οικειότητα τους, την ομοιότητα με την εικόνα που ο ίδιος αναγνώριζε σαν εικόνα του εαυτού του²¹¹». Το πεδίο της αλλοτρίωσης είχε ήδη συγκροτηθεί πριν το οικειοποιηθεί ο τρελός. Ο χώρος της εγκάθειρξης που την περιχαράκωσε θα πρέπει να δείξει πως συγκροτήθηκε η εμπειρία της τρέλας. Ο παραλογισμός θα «στεγάσει» οποιαδήποτε συμπεριφορά δεν είναι κοινωνικά αποδεκτή στη νέα αστική κοινωνία.

²⁰⁸ Ο π., σ. 62

²⁰⁹ Ο. π., σ. 63

²¹⁰ Ο. π., σ. 66

²¹¹ Ο. π., σ. 66

Από τους πρώτους μήνες της εγκάθειρξης, οι συφιλιδικοί στεγάζονται στο Γενικό Νοσοκομείο, μαζί με του τρελούς. Από αυτή τη συγκατοίκηση γεννήθηκε και η σύγχυση θεραπείας και τιμωρίας, αφού οι θεραπείες των αφροδισίων νοσημάτων ενείχαν μια πολύ ισχυρή ηθική συνιστώσα. Η θεραπεία είναι και τιμωρία. Αυτό το συμπέρασμα μας επιτρέπει να κατανοήσουμε ορισμένες θεραπευτικές που, στη διάρκεια του 19^{ου} αιώνα, εφαρμόστηκαν κατ' επέκταση και στην τρέλα. Για εκατό-πενήντα χρόνια οι συφιλιδικοί και οι τρελοί θα ζήσουν μαζί, εγκάθειρκτοι στον ίδιο χώρο, και οι πρώτοι θα αφήσουν πάνω στους δεύτερους ένα στίγμα, το οποίο για τη σύγχρονη συνείδηση θα αποδίδει «μια σκοτεινή συγγένεια ανάμεσα τους²¹²». Αυτή η συγγένεια ανάμεσα στις ποινές που επιβάλλονται για την τρέλα και την ακολασία, είναι σχεδόν μια αποκλειστική εφεύρεση του 17^{ου} αιώνα, στην αυγή του σύγχρονου κόσμου. Η κλασική εποχή πρόσφερε ένα κοινό χώρο ανάνηψης στα αμαρτήματα της σάρκας και τα παραπτώματα της λογικής και έτσι η τρέλα γειτονεύει με την αμαρτία «κί' ίσως τώρα και για αιώνες, θα συνδεθεί για πρώτη φορά με την ενοχή²¹³». Έτσι η εγκάθειρξη θα γεννήσει αυτά τα ηθικά φάρμακα-τιμωρίες και θεραπευτικές-τα οποία θα αποτελέσουν την κύρια δραστηριότητα των πρώτων ασύλων του 19^{ου} αιώνα και για τα οποία θα δώσει μια φόρμουλα ο Pinel,: «(συχνά ωφελεί) να τaráζουμε δυνατά τη φαντασία του φρενοβλαβούς, και να του εντυπώσουμε ένα συναίσθημα τρόμου²¹⁴»..

Νέες σχέσεις καθιερώνονται ανάμεσα στον έρωτα και στον παραλογισμό, υπάρχει ένας έρωτας λογικός και ένας έρωτας παράλογος. Κάθε εκδήλωση σεξουαλικότητας μη αποδεκτής κοινωνικά θα βρίσκεται μπροστά σε αυτή τη διάκριση: ομοφυλοφιλία, πορνεία, ακολασία. Έρωτας φυσιολογικός και αφύσικος. Όμως η αστυνομία δεν θα καταφεύγει στο μέτρο της εγκάθειρξης παρά μόνο όταν διακυβεύονται τα οικογενειακά συμφέροντα, η πατρική περιουσία ή αν το σκάνδαλο είναι δημόσιο. Από μια άποψη η εγκάθειρξη και το αστυνομικό καθεστώς που την περιστοιχίζει, εξυπηρετούν τη διατήρηση της τάξης στην οικογενειακή δομή, που έχει αξία κανόνα και νόρμα λογικής. Ταυτόχρονα την ίδια εποχή γινόμαστε μάρτυρες της μεγάλης υποταγής της σεξουαλικής ηθικής στην ηθική και την οικογένεια. Η εποχή του κλασικισμού συνδέει τη διανοητική πάθηση με την ενοχή, την οποία ξαναβρίσκει η σύγχρονη ψυχοπαθολογία. « (...)η επιστημονική μας γνώση για την τρέλα στηρίζεται έμμεσα πάνω σε μια προγενέστερη εμπειρία του παραλογισμού, που η σύσταση της είναι ηθική²¹⁵».

Ως μέσο καταπίεσης της σκέψης και του λόγου και ελέγχου της έκφρασης, η εγκάθειρξη αντιπροσωπεύει κάτι διαφορετικό από τις συνηθισμένες ποινές. Έχει ένα νόημα συγκεκριμένο,

²¹² Ο. π., σ. 70

²¹³ Ο .π., σ. 70

²¹⁴ Ο .π., σ. 71

²¹⁵ Ο. π., σ. 74

που είναι ο σωφρονισμός, η επαναφορά του ανθρώπου σε αποδεκτά μονοπάτια αλήθειας μέσω του ηθικού καταναγκασμού. Υπάρχει ένα κίνημα ιδεών πίσω από τον τρόπο που χρησιμοποιείται η εγκάθειρξη, σύμφωνα με τον οποίο ορισμένες μορφές ελευθερίας της σκέψης και απόψεις της λογικής αποδίδονται στον παραλογισμό. Στις αρχές του 17^{ου} αιώνα, η ελευθεριότητα ιδεών δεν ήταν μόνο ένας αρχόμενος ορθολογισμός, ήταν και μια ανησυχία μπροστά στη διαπίστωση ενός παραλογισμού μέσα στην ίδια την λογική με αντικείμενο την ίδια την ύπαρξη της λογικής.

Μέχρι το τέλος του 18^{ου} αιώνα η συνύπαρξη λογική-παραλογισμού θα έχει εξαφανισθεί. Τώρα υπάρχουν δύο μορφές, ξένες μεταξύ τους. Αφενός η λογική η οποία προσπαθεί να διαμορφωθεί σε ένα ορθολογισμό, για τον οποίο κάθε παραλογισμός είναι και ένας ανορθολογισμός και αφ' εταίρου ένα παραλογισμό « (...)συναισθημάτων που θα γονατίζει τα επιχειρήματα της λογικής κάτω από την παράλογη λογική του²¹⁶».

Η ελευθεριότητα ιδεών των αρχών του αιώνα εξαφανίζεται ή μάλλον περνά στην επικράτεια του παραλογισμού. Ο όρος δεν σημαίνει ελευθερία σκέψης ή ηθών, αλλά μια λογική υποδουλωμένη στο συναίσθημα, την οποία εξαίρει ο Μαρκήσιος de Sade. Οι ελευθεριάζοντες και οι υπόλογοι για θρησκευτική πλάνη (προτεστάντες ή επινοητές κάποιου άλλου συστήματος) τοποθετούνται μαζί: και τους μεν, και τους δε οδήγησε στην άρνηση της αλήθειας ένας παρόμοιος ηθικός ξεπεσμός τους. Ο παραλογισμός καλύπτει τώρα μια νέα περιοχή: αυτή όπου η λογική είναι υπόδουλη της καρδιάς. Και στο σημείο αυτό θα συσχετισθεί με την ανηθικότητα αφού η τρέλα ξεπερνά το όριο μεταξύ του ανθρώπου και των παθών του. Ο παραλογισμός αρχίζει να αποκτά την έννοια που θα έχει στο 19^ο αιώνα η θεωρία της εξέλιξης: αποτελεί την αλήθεια του ανθρώπου, ιδωμένη από την πλευρά των ενστίκτων, ροπών, πάθους και συναισθημάτων του, δηλαδή την πιο καταπιεστική μορφή της φύσης του. Αυτός ο παραλογισμός οδηγεί σε μια αλήθεια που είναι ασύλληπτη από την ηθική.

Όλες οι απαγορεύσεις που συνεχώς μετακινούν τα σύνορα της ηθικής, καθιερώνουν νέες απαγορεύσεις, χαλαρώνουν τις καταδίκες έχουν μια υπολανθάνουσα συνάφεια που δεν είναι του τομέα της εξουσίας ή της δικαιοσύνης, αλλά η πολύ πιο έμμεση συνάφεια που δημιουργεί μια κοινή αντίληψη. του παραλογισμού. Η εγκάθειρξη αποδεσμεύει τον παραλογισμό από τα τοπία της φαντασίας και από τα διφορούμενα που από την εποχή του Montaigne και ως τη λόγια ελευθεριότητα τον έμπλεκαν απαραίτητα στα παιχνίδια της λογικής σε μια και μόνη συγκεκριμένη παρουσία. Τώρα με την εγκάθειρξη ο παραλογισμός βρίσκεται εντοπισμένος σε

²¹⁶ Ο. π., σ. 77

ένα και μοναδικό τοπίο και στριμωγμένος σε μια μοναδική παρουσία. Με τον τρόπο αυτό θα έχουν παρθεί οι αναγκαίες αποστάσεις για να γίνει πια αντικείμενο αντίληψης. Μετατρέπεται σε εκτροπή από τον κοινωνικό κανόνα.

Τα πιο πάνω μπορούν να χρησιμέψουν για να προσδιορίσουμε, σε μια πρώτη προσέγγιση, την κλασική εμπειρία του παραλογισμού. Δεν μπορούμε να εξηγήσουμε την εμπειρία αυτή ως αποτέλεσμα της εγκάθειρξης, αφού αυτή επισημαίνει ότι η εμπειρία αυτή έχει ήδη αρχίσει να διαμορφώνεται. Για να θεωρηθούν «αλλότριοι» οι παράφρονες θα πρέπει να έχει συντελεσθεί η πρωταρχική αλλοτρίωση που αφαιρεί από τον παραλογισμό την όποια αλήθεια του και τον φυλακίζει σε ένα και μοναδικό κοινωνικό χώρο

2.2.4) Οι παράφρονες

Στην κλασική εποχή η εγκάθειρξη επιδεικνύει τους τρελούς, ενώ κρύβει τον παραλογισμό. Οι τρελοί παρομοιάζονται με τα ζώα σε κατάσταση ελευθερίας. Το ζώο γίνεται η τρέλα του ανθρώπου, στην φυσική της κατάσταση. Ο τρελός αποβάλλει κάθε τι το ανθρώπινο, από-ανθρωποποιείται. Είναι ο βαθμό μηδέν της ύπαρξης του. Στην κλασική εποχή ο τρελός δεν θεωρείται ασθενής. Το στοιχείο του ζώου προστατεύει τον τρελό απ' ότι θα μπορούσε να πονέσει, ή να βάλει σε κίνδυνο τον άνθρωπο: το κρύο, τη ζέστη, την πείνα, τον πόνο, την αρρώστια. Για τους πιο πάνω λόγους η τρέλα την εποχή αυτή δεν σχετίζεται καθόλου με την ιατρική, ούτε ανήκει πλέον στο χώρο του σωφρονισμού. Η αχαλίνωτη φύση του ζώου δεν μπορεί να κυριαρχηθεί παρά δαμάζοντας και αποκτηνώνοντας. Το θέμα του τρελού-ζώου βρίσκεται και στην παιδαγωγική, παράδειγμα του παράφρονα που ελεγχόταν χάρη σε ένα σύστημα ανταμοιβής/τιμωρίας .

Η εγκάθειρξη εξαίρει τη ζωωδία της τρέλας αλλά συγκαλύπτει την ανηθικότητα του παραλογισμού, ενδεικτικό για την απόσταση που η κλασική εποχή θέτει ανάμεσα στην τρέλα και τις άλλες μορφές παραλογισμού. Πάνω σε ποια βάση η τρέλα απόκτησε την ιδιάζουσα σημασία της?

2.2.5) Τρελός και παραλήρημα

Ο κίνδυνος της τρέλας συνδέεται με τον κίνδυνο των παθών και την αλληλουχία τους. Ο Sauvages περιγράφει το θεμελιώδη ρόλο του πάθους, θεωρώντας το σαν μια αιτία πιο διαρκή, πιο, επίμονη και πιο αντάξια της τρέλας: «Η παραπλάνηση του πνεύματος μας (...) προέρχεται (...) από το ότι αφηγόμαστε τυφλά στις επιθυμίες μας (χωρίς μέτρο). Κι' από δω ξεκινούν όλα

τα ερωτικά παραληρήματα (...) που προκαλούν την τρέλα, την χειρότερη από όλες τις αρρώστιες²¹⁷». Η συσχέτιση όλων των εκφάνσεων της τρέλας με το πάθος, συνεπάγεται ότι το πάθος είναι προϋπόθεση της τρέλας. Η ιατρική έδωσε διάφορες εξηγήσεις για το συσχετισμό αυτό, αποδεχόμενη την ενότητα ψυχής και σώματος.

Στο επίπεδο αυτό το πάθος δεν είναι πια απλά ένα από τα αίτια της τρέλας, αλλά η προϋπόθεση της. Αν στις σχέσεις σώματος-ψυχής υπάρχει ένας χώρος όπου διαπλέκονται αίτιο και αιτιατό, αιτιοκρατία και έκφραση, σε ένα νήμα τόσο πυκνό, ώστε να σχηματίζουν μια και μόνο κίνηση, αν υπάρχουν ποιοτικά *a priori* που επιβάλλουν ταυτόσημες αξίες στο σώμα και στο πνεύμα, είναι δυνατό να υπάρξουν παθήσεις όπως η τρέλα, που από την αρχή, είναι παθήσεις και του σώματος και της ψυχής, όπου η εγκεφαλική πάθηση έχει την ίδια ποιότητα, και τελικά φύση με την πάθηση της ψυχής: «Ο όρος ύπαρξης της τρέλας είναι λοιπόν συνυφασμένος με το ίδιο του πάθους²¹⁸».

Το πάθος και η τρέλα κρατήθηκαν για αιώνες το ένα πλάι στο άλλο.

Οι ηθικολόγοι της Ελληνικής και Ρωμαϊκής παράδοσης, θεωρούσαν την τρέλα σαν τη δίκαιη τιμωρία του πάθους, και χαρακτήρισαν το πάθος ως μια ελαφριά και παροδική μορφή τρέλας. Ο κλασικός στοχασμός όμως καθιέρωσε ανάμεσα στο πάθος και την τρέλα μια σχέση που έρχεται σε ρήξη με την παράδοση και θεμελιώνει τις χίμαιρες της τρέλας πάνω στη φύση του πάθους: το πάθος, που δίνει στην τρέλα την δυνατότητα να εισβάλει στον κόσμο της λογικής και να απειλεί την ενότητα σώματος και ψυχής, αφήνει τον άνθρωπο ανοιχτό στην κίνηση που οδηγεί στην καταστροφή του. Η τρέλα, που το πάθος έκανε εφικτή, απειλεί αυτό που έκανε το πάθος εφικτό.

Η ενότητα σώματος-ψυχής διακυβεύεται από την τρέλα και σαν δομή και σαν ολότητα, τεμαχίζεται όμως σε αυθαίρετους τομείς (μελαγχολία, σπασμοί, ταραχή). Αυτά τα τμήματα απομονώνουν τον άνθρωπο από τον εαυτό του και από την πραγματικότητα και διαμορφώνουν το φαντασιακό, το οποίο παίρνει αξία αλήθειας. Η τρέλα ξεκινώντας από το πάθος τοποθετείται στο επίπεδο του αλόγιστου. Η κίνηση αυτή μέσα στη φρενίτιδα της γίνεται κίνηση παράλογη και δραπετεύοντας από τους περιορισμούς της αλήθειας, αποδεσμεύει το *Εξωπραγματικό*²¹⁹.

²¹⁷ Ο. π., σ. 101

²¹⁸ Ο. π., σ. 104

²¹⁹ Ο. π., σ. 108 με κυρτά στο πρωτότυπο

Στο σημείο αυτό διαγράφεται ο νέος κύκλος που θα πρέπει τώρα να διατρέξουμε. Ο κύκλος της χίμαιρας, των φαντασμάτων και της πλάνης. Μετά από τον κύκλο του πάθους, ο κύκλος του μη-είναι. Ποια είναι η σχέση μεταξύ τρέλας και παραληρήματος?

Η τρέλα αρχίζει, όταν μια εικόνα, μια φαντασίωση, αποκτά αξία αλήθειας. Γίνεται μια καταστατική τάξη: μια πράξη πίστης και συλλογιστικής που κατεργάζεται την εικόνα, μέχρι αυτή να γίνει συλλογισμός, ο οποίος οργανώνεται γύρω από ένα κομμάτι γλώσσας. Σύμφωνα με τον Diemerbroek, η τρέλα έχει δύο επίπεδα: αυτό μιας νοερής εικόνας, που παίρνει αξία αλήθειας και γκρεμίζει το λογικό, αλλά βαθύτερα, μια αυστηρή οργάνωση, εξαρτημένη από το αλάνθαστο μιας λογικής: «(...) κάτω από το χαώδες και πρόδηλο παραλήρημα, βασιλεύει η τάξη ενός μυστικού παραληρήματος²²⁰». Κι' εδώ εδρεύει η παράδοση αλήθεια της τρέλας: λογική, αλληλουχία, προσωπική μορφή των εκδηλώσεων της και εσωτερική δομή του παραληρήματος. «Αλλά ακόμα βαθύτερα, η γλώσσα του παραληρήματος είναι η έσχατη αλήθεια της τρέλας, αφού η ίδια είναι ο οργανωτικός συντελεστής της μορφής της, η καθοριστική αρχή όλων των εκδηλώσεων της, είτε πρόκειται για εκδηλώσεις του σώματος, είτε της ψυχής²²¹».

Στο τέλος αυτού του κύκλου που άρχισε με την ελευθερία της φαντασίωσης και κλείνει με την αυστηρή δομή μιας παραληρηματικής γλώσσας μπορούμε να καταλήξουμε στα εξής: στην κλασική σκέψη το παραλήρημα υπολανθάνει συνεχώς, συνδέοντας κάθε μια από τις ιδιαίτερες αυτές ενδείξεις με τη γενική ουσία της τρέλας. Ο λόγος καλύπτει την τρέλα σε όλη της την έκταση. Με αυτή την έννοια, η τρέλα, στην κλασική εποχή είναι η ύπαρξη ενός παραληρηματικού λόγου. Η γλώσσα είναι η πρώτη και η έσχατη δομή της τρέλας και αποτελεί την καθοριστική της δομή.

Μετά το παραλήρημα, το δεύτερο χαρακτηριστικό που προσδίδει η κλασική εποχή στην τρέλα είναι το στοιχείο της πλάνης. Όπως ειπώθηκε, η τρέλα αρχίζει όταν διαταραχτεί η σχέση του ανθρώπου με την αλήθεια. Ανάλογα με τις μορφές πρόσβασης στην αλήθεια θα γεννηθούν και οι διαφορετικοί τύποι τρέλας. Με αυτή την έννοια, το παραλήρημα, δεν είναι ένας λόγος της λογικής, αφού η τύφλωση χαρακτηρίζει τη σχέση του τρελού με την αλήθεια. Ο όρος που συνοψίζει μια λογική σύλληψη της τρέλας, είναι αυτό του «παραλογισμού». Η κλασική εποχή, ακολουθώντας την καρτεσιανή φυσική, διαχωρίζει απόλυτα μεταξύ μέρας και νύχτας. Ο νόμος αυτός δεν επιτρέπει καμιά συναλλαγή, ούτε συμφιλίωση. Θεμελιώνει την αδιάσπαστη ενότητα της γνώσης και τον αμετάκλητο διχασμό της τραγικής ύπαρξης

²²⁰ Ο .π., σ. 111

²²¹ Ο. π.

Η τρέλα εξοβελίζεται από την τραγική πράξη. Στην κλασική εποχή, ο τραγικός άνθρωπος και ο τρελός στέκονται ο ένας απέναντι στον άλλο, χωρίς δυνατότητα διαλόγου. «Στις τραγωδίες του 17^{ου} αιώνα η τρέλα έδινε λύση στο δράμα, απελευθερώνοντας την αλήθεια. Το κίνημα του παραλογισμού που η κλασική εποχή συνέχισε και ολοκλήρωσε κλείνει σαν κίνημα ξεχωριστό με την απόσχιση της τραγικής λαλιάς. Τώρα μπορεί να βασιλέψει η σιωπή, κι' η τρέλα να εξαφανιστεί μέσα στην πάντα απόμακρη από εδώ και πέρα παρουσία του παραλογισμού²²²».

Όσα γνωρίζουμε γύρω από τον παραλογισμό, μας επιτρέπουν να κατανοήσουμε καλύτερα την εγκάθειρξη.

Η χειρονομία της εγκάθειρξης, δεν είναι ένας σταθμός στην εξέλιξη των ιατρικών μεθόδων, ούτε στην πρόοδο των ανθρωπιστικών ιδεών. Το ακριβές της νόημα το παίρνει από το γεγονός ότι στην κλασική εποχή, η εγκάθειρξη παύει να είναι η εκδήλωση ενός άλλου κόσμου, και γίνεται η εκδήλωση του μη-είναι. Δεν έχει σκοπό την κατάργηση της τρέλας, ούτε είναι τον εξορκισμό ενός κινδύνου: «Αντίθετα αφήνει να φανεί τι είναι η τρέλα στην ουσία της: το φανέρωμα του μη-είναι²²³». Πράττοντας αυτό, καταργεί την τρέλα, αφού αποκαλύπτει την αλήθεια της, η οποία είναι η αλήθεια του μηδενός.

Αφενός η τρέλα συλλαμβάνεται άμεσα σαν διαφορά, και αφετέρου έχει ένα και μοναδικό στόχο, την αναμόρφωση (δηλαδή την κατάργηση της διαφοράς) ή την ολοκλήρωση αυτού του τίποτε, με τον θάνατο: «Η εγκάθειρξη σχεδιαγραφεί, πάνω στην επιφάνεια των φαινόμενων και μέσα σε μια πρώιμη ηθική σύνθεση, τη μυστική και ξέχωρη δομή της τρέλας²²⁴».

Είναι φαύλος κύκλος να διερωτούμαστε αν η εγκάθειρξη ήταν το αίτια ή το αποτέλεσμα της συγκεκριμένης σύλληψης της τρέλας. Την εμπειρία που έχει της τρέλας, θα δείξει η κλασική κουλτούρα, μέσα από τη γενική δομή της. Η εμπειρία αυτή θα έχει τις ίδιες σημασίες, μέσα στην τάξη της εσωτερικής λογικής της διάταξης, που είναι ταυτόσημη στον τομέα των θεσμών, της θεωρίας, της συλλογιστικής της και της νομοθεσίας της-«οππουδήποτε ένα σημειοδοτικό στοιχείο της μπορεί να πάρει για μας την αξία γλώσσας²²⁵».

²²² Ο. π., σ. 126

²²³ Ο. π., σ. 127

²²⁴ Ο. π., σ. 127

²²⁵ Ο. π. σ. 127

2.2.6) Μορφές της τρέλας

Πρόθεση δεν είναι η συγγραφή της ιστορίας των διαφορετικών εννοιών της ψυχιατρικής στον 17^ο και 18^ο αιώνα, αλλά να καταστεί σαφές πως η κλασική εποχή είδε την τρέλα, και πιο συγκεκριμένα, με ποια πρόσωπα. Η ιατρική του 18^{ου} αιώνα, πριν πάρει τη θετική της μορφή, συνίσταται από την ιατρική των υγρών, των στερεών, των πνευμάτων. Οι εικόνες τους ωστόσο είναι η βάση πάνω στην οποία συγκροτήθηκε η ιατρική αντίληψη της τρέλας.

Τον 16^ο αιώνα η έννοια της μελαγχολίας κυμαίνεται ανάμεσα στη συμπτωματολογία και μια ερμηνευτική αρχή. Συμπτωματολογικά παρουσιάζει παραληρηματικές ιδέες, απομονωμένες, που δεν θέτουν σε κίνδυνο το σύνολο της λογικής. Αυτό το σαφές και συναφές σύνολο συμπτωμάτων, προσδιορίζονταν από μια λέξη που συνεπάγεται ένα ολόκληρο σύστημα αιτιότητας, την μελαγχολία, το μελαγχολικό υγρό που διαχέεται στον εγκέφαλο. Ο 18^{ος} αιώνας θα ολοκληρώσει τη συναλλαγή, αφού η ποιότητα του μαύρου αυτού υγρού και το κρύο, θα γίνουν τα χαρακτηριστικά του παραληρήματος και ακόμα η ειδοποιός διαφορά της μελαγχολίας από την μανία, την σχιζοφρένεια, θα γίνει δηλαδή η θεμελιώδης αρχή συνάφειας του.

Στο πρώτο μισό του 17^{ου} αιώνα ανοίγει μια ολόκληρη συζήτηση γύρω από την καταγωγή της μελαγχολίας. Το συμπέρασμα χαράζει ένα ορισμένο προφίλ της ασθένειας και των συμπτωμάτων της και υποδεικνύει σαν ποιοτική βάση όχι τη φυσιολογία ενός υγρού, αλλά την παθολογία μιας ιδέας, ενός φόβου. Η ενότητα της νόσου συλλαμβάνεται σαν μια ποιοτική συνοχή με τους δικούς της νόμους μεταβίβασης, ανάπτυξης και μεταμόρφωσης. Η κρυφή λογική της ποιότητας αυτής ελέγχει την ανάπτυξη της ιδέας της μελαγχολίας, όχι η ιατρική σκέψη. Αυτό είναι προφανές από την εποχή των κειμένων του Willis. Η ερμηνεία του Willis είναι δανεισμένη από τα «ζωτικά νεύματα» και τις μηχανικές τους ποιότητες. Η μελαγχολία δεν φτάνει ποτέ σε μανία, είναι μια τρέλα που αγγίζει τα όρια της αδυναμίας. Φαινομενικά, την ανάλυση αυτή, την κατευθύνει μια χημεία των υγρών. Στην πραγματικότητα, την εξήγηση δίνουν οι άμεσες ιδιότητες της μελαγχολίας: ανίσχυρη διάταξη, η σκιά πάνω στο πνεύμα και η όξινη πικρίλα. Κάπου εβδομήντα χρόνια αργότερα, τα ζωτικά πνεύματα έχουν χάσει το επιστημονικό τους κύρος. Την επεξηγηματική πρωτοκαθεδρία παίρνουν τα υγρά και στερεά στοιχεία του κορμιού. Την ποιοτική σύλληψη αντικαθιστά η υποθετική ερμηνεία.

Αυτό το είδος αντίληψης όμως δεν θα σταματήσει να προέχει. Στον Anne-Charles Lorry οι δύο κύριες μορφές ιατρικής ερμηνείας, μέσω των στερεών και των υγρών παρατίθενται και τέμνονται, επιτρέποντας να διακρίνουμε δύο ειδών μελαγχολίες: εκείνη που κατάγεται από τα στερεά και

εκείνη που κατάγεται από τα υγρά. η αλυγισία σαν ένα φαινόμενο τους. Ο Loggy διακρίνει δύο μορφές της ασθένειας, στην πραγματικότητα όμως εφαρμόζει διαδοχικά δύο ερμηνευτικά σχήματα, για να εξασφαλίσει στην μελαγχολία την πραγματική της ενότητα. Η ποιοτική βάση της εμπειρίας μένει η ίδια. «Συμβολική ενότητα, σχηματισμένη από την ατονία των ρευστών, απ' το σκοτεινιάσμα των ζωτικών πνευμάτων κι' από την μουντή ομίχλη που σκορπίζουν στις εικόνες των πραγμάτων (...), η ενότητα αυτή, περισσότερο ένα προϊόν των αισθήσεων παρά της αντίληψης ή της θεωρίας, τοποθετεί πάνω στη μελαγχολία τη χαρακτηριστική σφραγίδα της²²⁶».

Οι αναλύσεις της μανίας και η εξέλιξη τους στη διάρκεια της κλασικής εποχής, υπακούουν σε μια παρόμοια αρχή συνάφειας.

Ο Willis αντιπαραθέτει τη μανία στη μελαγχολία. Και στις δύο περιπτώσεις η αιτία βρίσκεται στη διακίνηση των ζωτικών πνευμάτων. Στη μανία, είναι ιδιάζουσα, συνεχής και βίαιη: «Αποτελεί ταυτόχρονα τόσο το μύθο της το χημικό, όσο και τη δυναμική αλήθεια της σε μια σχέση αδιάρρηκτη²²⁷».

Στη διάρκεια του 18^{ου} αιώνα, τα πνεύματα ως εικόνα και επεξηγηματική αρχή θα αντικατασταθούν από μια άλλη εικόνα, πιο αυστηρά φυσική αλλά με μεγαλύτερη συμβολική αξία. Η μανία είναι ένα τέντωμα των ινών σε βαθμό παροξυσμού. Το μανιακό παραλήρημα συνίσταται σε μια συνεχή δόνηση της ευαισθησίας. Η μανία συνοδεύεται από το στέρεμα των υγρών και από μια πλήρη ξηρασία σε ολόκληρο τον οργανισμό:

«(...) Όταν οι ερμηνευτικοί μύθοι θα έχουν πια σβηστεί και τα υγρά, τα πνεύματα, τα στερεά και τα ρευστά θα χάσουν κάθε σημασία, θα παραμείνει μόνο το σχήμα συνάφειας των ποιοτήτων τους, δίχως πια να κατονομάζεται. Και τότε, όλα όσα η δυναμική αυτή της κίνησης και της θερμότητας διαμόρφωσε σταδιακά σε κύριο χαρακτήρα της μανίας, θα θεωρηθούν σαν ένα φυσικό σύνολο, σαν μια άμεσα αλήθεια της ψυχολογικής παρατήρησης²²⁸».

Αυτό που είχε γίνει αντιληπτό ως θερμότητα, διατάραξη των πνευμάτων, τέντωμα των ινών «τώρα πια θα το αναγνωρίσουν, μέσα στην ουδέτερη λεκτική διαφάνεια των ψυχολογικών εννοιών²²⁹». Είναι υπερβολική ζωηρότητα των εσωτερικών εντυπώσεων, ταχύτητα στη σύνδεση εντυπώσεων, έλλειψη προσοχής για τον εξωτερικό κόσμο. Σύμφωνα με τον De la Rive τα εξωτερικά αντικείμενα δεν παράγουν στο πνεύμα των ασθενών την ίδια εντύπωση που

²²⁶ Ο. π., σ. 135

²²⁷ Ο. π., σ. 137

²²⁸ Ο. π., σ. 139

²²⁹ Ο. π. σ. 139

παράγουν στους υγιείς. Όμως, « (...) δεν θα έπρεπε να λησμονήσουμε ότι αυτή η ψυχολογική δομή της μανίας όπως φανερώθηκε για να εγκατασταθεί σταθερά στα τέλη του 18^{ου} αιώνα, δεν είναι παρά ένα επιφανειακό μονάχα σχεδιάγραμμα μιας πολύ βαθύτερης οργάνωσης, που αναπτύχθηκε σταδιακά σύμφωνα με τους ημι-αντιληπτικούς, ημι-φαντασιακούς νόμους ενός ποιοτικού κόσμου, αλλά που η ίδια λησμονήθηκε(...). Για να διαμορφωθεί η θετική εμπειρία της μανίας ή της μελαγχολίας χρειάστηκε απόλυτα να προβληθεί σ' ένα κόσμο εικόνων η έλξη αυτή ανάμεσα στις ιδιότητες που ήταν οργανωμένες σ' ένα σύστημα αισθησιακών και συγκινησιακών συγγενειών²³⁰». Αν η μελαγχολία και η μανία απέκτησαν σταδιακά στη σημερινή εποχή το πρόσωπο που τους γνωρίζουμε, αυτό δεν είναι απόρροια εμπλουτισμού των γνώσεων, καλύτερη αντίληψη ή πρόοδος της ιατρικής, αλλά λόγω του ότι: « (...) κείνο που συμβαίνει είναι ότι στην εμπειρία της τρέλας οι έννοιες αυτές βρήκαν την ολοκλήρωσή τους μεσ' από ορισμένα θέματα ποιοτικά, που τους πρόσδωσαν την ενότητα τους²³¹».

Η «ανακάλυψη» της εναλλαγής μανίας-μελαγχολίας, ανήκει στον Willis. Δεν θεωρεί το πέρασμα από τη μια στην άλλη ως ένα δεδομένο της παρατήρησης, αλλά σαν συνέπεια μιας βαθιάς φυσικής συγγένειας και ψάχνει τον συνδετικό κρίκο ανάμεσα στις δύο στη δυναμική των ζωτικών πνευμάτων.

Το σημαντικό εδώ, το οποίο κρατούμε ως δεδομένο είναι ότι η ιατρική αντίληψη της τρέλας δομείται πάνω σε πανάρχαια και υποσυνείδητα θέματα οποία βρίσκονται στην επικράτεια του φαντασιακού: «Το ουσιαστικό είναι ότι εδώ έχουμε ένα εγχείρημα που δεν πέρασε από την παρατήρηση στην κατασκευή επεξηγηματικών εικόνων αλλά, αντίθετα, οι εικόνες ήταν εκείνες που εξασφάλισαν τον πρωταρχικό ρόλο της σύνθεσης, κι η οργανωτική τους δύναμη έκανε δυνατή μια δομή αντίληψης, όπου τα συμπτώματα θα μπορέσουν τελικά ν' αποκτήσουν την σημασιολογική αξία τους και να οργανωθούν σαν ορατή παρουσία της αλήθειας²³²» .

Όσο αφορά την υστερία και υποχονδρία δύο προβλήματα προκύπτουν στην περίπτωση τους:

- A. Σε ποιο βαθμό μπορούμε να τις αντιμετωπίσουμε ως διανοητικές παθήσεις ή ως μορφές τρέλας?
- B. Μπορούμε να τις αντιμετωπίσουμε μαζί ως εν δυνάμει ζευγάρι όπως την μελαγχολία και την τρέλα?

²³⁰ Ο. π., σ. 140

²³¹ Ο. π., σ. 140

²³² Ο. π., σ. 144

Μια αργή εργασία τείνει να εξομοιώσει την υστερία και την υποχονδρία ως δύο μορφές μιας και μόνης ασθένειας. Για τον Blackmore πρόκειται για δύο παραλλαγές της ίδιας πάθησης και για τον Whytt, στα μέσα του 18^{ου} αιώνα, η εξομοίωση είναι ταυτόσημη. Έτσι κατά την κλασική εποχή, σταδιακά η υστερία και η υποχονδρία ενώνονται με τις διανοητικές παθήσεις.

Δύο είναι οι κυρίες γραμμές εξέλιξης της υστερίας και την υποχονδρίας στην κλασική εποχή. Η μία τις ενώνει σε μια κοινή «πάθηση» των νεύρων, ενώ η άλλη μεταθέτει τη σημασία τους και την παραδοσιακή παθολογία τους, στη βάση που τα ίδια τα ονόματα τους φανερώνουν. Τείνει προοδευτικά να τις ενσωματώσει στο χώρο των ασθενειών του μυαλού. Όμως η ενσωμάτωση τους δεν γίνεται στο επίπεδο των πρωτογενών ιδιοτήτων και των εικονογραφικών αξιών τους, αλλά με ένα τελείως διαφορετικό τρόπο.

Οι γιατροί της κλασικής εποχής προσπάθησαν ν' ανακαλύψουν τις ιδιαίτερες και κοινές ιδιότητες της υστερίας και της υποχονδρίας. Όμως ποτέ δεν κατόρθωσαν να φτάσουν στο βαθμό συνάφειας, που έδωσαν στην υστερία και την μελαγχολία

Στους Charles le Pois και Willis οφείλεται ο απεγκλωβισμός της υστερίας από τους παλιούς μύθους της μετατόπισης της μήτρας. Δεν καταρρίπτεται η ιδέα ενός ουσιαστικού δεσμού ανάμεσα στην μήτρα και την υστερία, απλά η ιδέα αυτή συλλαμβάνεται τώρα διαφορετικά. Δεν θεωρείται πλέον ότι η μήτρα μετακινείται μέσα στο κορμί από την μια άκρη στην άλλη αλλά ο εγκέφαλος τώρα παίζει το ρόλο του ανεφοδιαστή και του διοχετευτή μιας πάθησης, που η καταγωγή της είναι τοποθετημένη βασικά στα σπλάχνα.

Η αλλαγή που συντελείται στον ιατρικό ορίζοντα από τον Marinello μέχρι τον Hoffmann είναι τεράστια. Δεν απομένει πλέον τίποτε από την υποτιθέμενη κινητικότητα της μήτρας, που εμφανιζόταν συνέχεια στην ιπποκρατική παράδοση, εκτός από ένα θέμα που εμφανίζεται με πιο σαφή τρόπο τώρα, διότι δεν το ιδιοποιείται μια και μόνη ιατρική θεωρία, αλλά παραμένει αναλλοίωτο μέσα στη διαδοχή των θεωρητικών εννοιών και των ερμηνευτικών σχημάτων. Πρόκειται για τη δυναμική διατάραξη του σωματικού χώρου. Το θέμα αυτό παραμένει αμετακίνητο μέχρι το τέλος του 18^{ου} αιώνα. Θα αλλάξει ξαφνικά στη διάρκεια του ίδιου αιώνα, χωρίς να έχει μεσολαβήσει κάποια θεωρητική ή πειραματική ανακατάταξη στην παθολογία: «Τη δυναμική του σωματικού χώρου θα την υποκαταστήσει μια ηθική της ευαισθησίας. Τότε, και

μόνο τότε, οι έννοιες της υστερίας και της υποχονδρίας θα βάλουν πλήρη γι' αλλού και θα μπουν οριστικά στο στον κόσμο της τρέλας²³³» .

Η εξέλιξη του θέματος υστερία-υποχονδρία ακολουθεί στην πραγματικότητα τρία στάδια:

1^ο μια δυναμική της οργανικής και ηθικής διείσδυσης

2^ο μια φυσιολογία της σωματικής συνέχειας

3^ο Μια ηθική της νευρικής ευαισθησίας.

Αν τον σωματικό χώρο τον αντιληφθούμε ως ένα σύνολο συνεχές και συμπαγές, η ακατάστατη κίνηση της υστερίας, πρέπει να προέρχεται από ένα στοιχείο εξαιρετικά λεπτό. Σύμφωνα με τους Highmore, Willis και Sydenham, η υστερία είναι μια ασθένεια ενός σώματος το οποίο γίνεται διάτρητο στη διείσδυση των πνευμάτων, με τέτοιο τρόπο που η εσωτερική τάξη των οργάνων να ανατρέπεται και να υποκαθίσταται από μάζες που έχουν υποταχθεί στην κίνηση των πνευμάτων.

Όσο πιο διαβλητός είναι ο χώρος του σώματος, τόσο πιο συχνή θα είναι η υστερία και πιο οι εκδηλώσεις της. Αν όμως το σώμα είναι συμπαγές και ανθεκτικό, ο εσωτερικός χώρος είναι συνεκτικός και στερεός, τα υστερικά συμπτώματα θα είναι σπάνια και τα αποτελέσματα θα μείνουν απλά. Σε' αυτό οφείλεται και η διαφορά ανάμεσα στην ανδρική και την γυναικεία υστερία, στην υστερία και την υποχονδρία: «(...) ούτε τα συμπτώματα, ούτε και οι αιτίες είναι, αυτές που διαμορφώνουν την αρχή των διακρίσεων ανάμεσα στις αρρώστιας, αλλά η γεωγραφική συγκρότηση του σώματος και μόνο αυτή και, τρόπος του λέγειν, η πυκνότητα του εσωτερικού τοπίου²³⁴» . Για το λόγο αυτό η υστερία είναι μια γυναικεία υπόθεση. Σύμφωνα με την ιατρική της εποχής, η σύσταση του γυναικείου σώματος είναι πιο λεπτή, λιγότερο στερεή, αφού η ζωή των γυναικών είναι πιο μαλακή.

Η ηθική συγκρότηση του σώματος

Αποκαλύπτεται ένα από τα νοήματα της γεωγραφικής σύστασης του σώματος: πρόκειται για την ηθική του συγκρότηση. Η αντίσταση των οργάνων στην διείσδυση των πνευμάτων είναι ταυτόσημη με τη δύναμη της ψυχής, που κάνει την τάξη να βασιλεύει τόσο στο πνεύμα, όσο και στις επιθυμίες. Γι' αυτό και οι γυναίκες της εργατικής τάξης σπάνια ρέπουν προς την υστερία. Σε

²³³ Ιστορία της τρέλας, σ. 153-154

²³⁴ Ο. π., σ. 156

αντίθεση, οι γυναίκες των ψηλών κοινωνικών τάξεων βλέπουν προς την υστερία όταν η ζωή τους είναι αργόσχολη ή χαλαρή ηθικά. Βρίσκουμε εκ νέου την παλιά ηθική ενόραση του Ιπποκράτη, σύμφωνα με την οποία, η μήτρα ήταν κάτι ζωντανό και συνεχώς κινούμενο, που διέχεε τις κινήσεις της σε όλο το σώμα: «η ενόραση αυτή διέκρινε μέσα στην υστερία την ακατάσχετη ταραχή των επιθυμιών, σε όσες δεν έχουν τη δυνατότητα να τις ικανοποιήσουν, ούτε τη δύναμη να τις καθυποτάξουν²³⁵». Εδώ αγγίζουμε την καρδιά του θέματος: το γυναικείο σώμα ενέχει μια ηθική διάσταση και επενδύεται με ηθικές αξίες. Ο Φουκώ σχολιάζει:

«(...). Κάθε μελλοντική εργασία θα γίνεται με βάση αυτή την ηθική αντίληψη. Μέσα της θα αναδιπλωθούν και θα αναπτυχθούν οι πάντα ελυσσόμενες εικόνες της ιατρικής θεωρίας, και πάλι μέσα της, τα μεγάλα ηθικά θέματα θα βρουν και τη δική τους διατύπωση και, λίγο, λίγο, θα αλλαχτεί η αρχική μορφή τους²³⁶».

Μια ηθική της νευρικής ευαισθησίας

Στην ιατρική του 18^{ου} αιώνα κυριαρχεί το πρόβλημα της διαφοράς των ιδιοτήτων που αποδίδονται στο σώμα όταν πρόκειται για την περιγραφή της κυκλοφορίας της ασθένειας και όταν πρόκειται για την εμφάνιση των μεμονωμένων συμπτωμάτων στον ασθενή. Αυτό θα κάνει την υστερία και την υποχονδρία να θεωρηθούν ως νευρικές ασθένειες. Όμως η ενοποίηση του νευρικού συστήματος δεν μπορεί να ερμηνεύσει την συνοχή των διαφορετικών ανωμαλιών που τις χαρακτηρίζουν.

Υπάρχει μόνο μια διάσταση που επιτρέπει στα όργανα να έρχονται σε επικοινωνία και να υποφέρουν από κοινού, η οποία ανήκει μάλλον στην κατηγορία μιας αλληλεγγύης στην φυσιολογία του σώματος. Οι ασθένειες των νεύρων είναι κυρίως διαταράξεις της συμπάθειας. Το κάθε όργανο του νευρικού συστήματος ευαισθητοποιείται με τρόπο που να συμμετάσχει στον πόνο κάποιου άλλου οργάνου. Αυτή η ευαισθησία έχει ως αντιστάθμισμα ζώνες αναισθησίας, οι οποίες φέρονται σαν να ήταν απενεργοποιημένες. Κατά κανόνα οι υστερικοί παρουσιάζουν μεγαλύτερη ευαισθησία, ενώ οι υποχονδριακοί, λιγότεροι. Στην πρώτη κατηγορία ανήκουν οι γυναίκες. Σύμφωνα με τον Whytt το σύστημα του οργανισμού των γυναικών έχει γενικά περισσότερη κινητικότητα απ' ό,τι του ανδρικού και γι' αυτό είναι πιο ευάλωτο στις νευρικές αρρώστιες,

²³⁵ Ο. π. σ. 156

²³⁶ Ο. π. σ. 157

Τον 18^ο αιώνα, οι φυσιολόγοι προσπαθούν να μελετήσουν σε ορθότερη βάση τις λειτουργίες και το ρόλο του κεντρικού νευρικού συστήματος (ευαισθησία και ερεθιστικότητα, αίσθηση και κίνηση), οι γιατροί όμως χρησιμοποιούν συγκεχυμένα τις έννοιες αυτές και σε μια διάρθρωση εντελώς διαφορετική. Θα γίνει αποδεκτό ότι οι νευρικές παθήσεις είναι κατάσταση ερεθισμού, οι οποίες σχετίζονται με την υπερβολική κινητικότητα των νεύρων. Διατηρώντας (θεληματικά) την αμφισημία αυτή της έννοιας του ερεθισμού, η ιατρική του τέλους του 18^{ου} αιώνα, μπορεί να δείξει τη συνέχεια ανάμεσα στη διάθεση (ερεθιστικότητα) και στο παθολογικό συμβάν (ερεθισμός). Ταυτόχρονα διατηρεί και το θέμα της διαταραχής ενός οργάνου, η οποία μπορεί να εξαπλωθεί σε όλο τον οργανισμό.

Αυτό επιτρέπει μια σημαντική διάκριση στην παθολογία. Αφενός οι νευροπαθείς είναι οι πιο ευερέθιστοι, δηλαδή και οι πιο ευαίσθητοι τόσο οργανικά, όσο και ψυχικά. Οι γυναίκες έχουν πιο λεπτελίπτα νεύρα και παρασύρονται πιο εύκολα από τη φαντασία τους, λόγω του ότι είναι αργόσχολες. Αλλά ο υπερβολικός αυτός ερεθισμός έχει το ιδιαίτερο γνώρισμα, ότι λόγω της ζωτικότητας του μέσα στη ζωηράδα του αποδυναμώνει την ικανότητα της ψυχής να αισθάνεται, και να οικειοποιείται την πολλαπλότητα των αισθήσεων, που η εξαιρετική της κινητικότητα έχει γεννήσει. Η ηθική σημασία των «νευρικών» ασθενειών αλλάζει: «Έτσι όμως και η ηθική σημασία των «νευρικών ασθενειών» αλλάζει ουσιαστικά. Όσο οι παθήσεις των νεύρων συνδέονταν με τις οργανικές κινήσεις των κατώτερων μερών του σώματος (...) τοποθετούνταν στους κόλπους μιας κάποιας ηθικής της επιθυμίας: έδειχναν με ποιο τρόπο τιμωρείται ένα σώμα, όταν οδηγείται σε υπερβολές: η υπερβολική βία ήταν αυτή που οδηγούσε στην ασθένεια. Τώρα όμως ασθενείς επειδή αισθάνεσαι υπερβολικά (...). Δεν είσαι πια δέσμιος της απόκρυφης φύσης σου, αλλά το θύμα που απειλείται από το κάθε τι στον κόσμο, που μπορεί να θίξει το σώμα και την ψυχή²³⁷». Για όλα αυτά είμαστε ταυτόχρονα και αθώοι και ένοχοι. Αθώοι, αφού ο ερεθισμός του νευρικού συστήματος παρασύρει στην ασυνειδησία, ένοχοι αφού όλη μας η ζωή και τα βιώματά μας, γίνονται ένα με τον νευρικό ερεθισμό και αποκτούν την φυσική τους διέξοδο και την ηθική τους τιμωρία.

Βρισκόμαστε στις αρχές του 19^{ου} αιώνα. Η ερεθιστικότητα των νεύρων κληρονομεί στο χώρο των νευρικών παθήσεων κάτι πολύ σημαντικό: την πλήρη εξομοίωση της υστερίας και της υποχονδρίας με τις διανοητικές παθήσεις. Με τη θεμελιώδη διάκριση ανάμεσα στην ευαισθησία και την αίσθηση, εντάσσονται στο χώρο του παραλογισμού, τον οποίο καθόριζε βασικά η κρίσιμη στιγμή της πλάνης, δηλαδή η τύφλωση. Όσο ήταν αποτέλεσμα ατμών, σπασμών ή

²³⁷ Ο. π., σ. 162

συμπαθητικής επικοινωνίας μέσα στο σώμα, δεν θεωρούνταν τρέλα. Όταν όμως το πνεύμα τυφλωθεί από την υπερβολή της δικής του ευαισθησίας, τότε εμφανίζεται η τρέλα. Η ταύτιση αυτή δίνει στην τρέλα ένα ολόκληρο περιεχόμενο ενοχής και ηθικών κυρώσεων, δίκαιης τιμωρίας, που καθόλου δεν αποτελεί μέρος της κλασικής εμπειρίας. Τώρα τον παραλογισμό βαραίνουν νέες αξίες: αντί να θεωρεί την τύφλωση σαν προϋπόθεση της τρέλας, την κάνει ψυχολογικό αποτέλεσμα ενός ηθικού λάθους. «Κι' από δω αρχίζει να διακυβεύεται ότι το ουσιαστικό υπήρχε ως τώρα στην εμπειρία του παραλογισμού. Εκείνο που θεωρούνταν τύφλωση, τώρα θα θεωρηθεί ασυνειδησία, εκείνο που ήταν πλάνη τώρα θα γίνει παράπτωμα, και κάθε τι μέσα στην τρέλα που υποδήλωνε την παράδοξη εκδήλωση του μη-είναι, θα γίνει η φυσική τιμωρία μιας ηθικής αρρώστιας²³⁸».

Ολόκληρη η κάθετη ιεραρχία που αποτελούσε τη δομή της κλασικής τρέλας (από τα υλικά αίτια μέχρι το παραλήρημα) θα καταρρεύσει εμπρός στην επιφάνεια ενός χώρου που θα καταλάβουν και όπου θα συναγωνιστούν, η ψυχολογία και η ηθική. «Η «επιστημονική ψυχιατρική» του 19ου αιώνα έχει γίνει πια εφικτή. Μέσα από αυτές τις «ασθένειες των νεύρων» και από αυτές τις «υστερίες», που σύντομα θα προκαλούν την ειρωνεία της, θα γεννηθεί η επιστημονική ψυχιατρική²³⁹».

2.2.7) Γιατροί και ασθενείς

Η θεραπευτική αγωγή της τρέλας

Στην κλασική εποχή η σωματική και η ηθική θεραπεία είναι αδιαφοροποίητες. Η θεραπευτική αγωγή της τρέλας εξελίσσεται σε όλη τη διάρκεια της κλασικής εποχής στον εξωνοσοκομειακό χώρο. Οι θεραπείες αποσκοπούν την φροντίδα της ψυχής και ολόκληρου του ατόμου, τόσο των νεύρων, όσο και της φαντασίας του: « Το σώμα του τρελού θεωρούνταν σαν το ορατό και στερεό σώμα της αρρώστιας του: κι' από δω θα ξεκινήσουν όλες οι σωματικές θεραπείες, που το νόημα τους το δανείζονται από μια αντίληψη και μια θεραπευτική, πέρα ως πέρα ηθική²⁴⁰».

Η ενδυνάμωση αφορά τα σημεία όπου ψυχή και σώμα επικοινωνούν. Ο εξαγνισμός συνδέεται με διάφορες θεραπευτικές μεθόδους π.χ. δημιουργία πληγών στο σώμα που απαλλάσσουν τον οργανισμό από αυτό που προκαλεί την τρέλα. Το βάπτισμα είναι ένα θέμα όπου διασταυρώνονται το θέμα της θρησκευτικής κάθαρσης με το θέμα του βυθίσματος μέσα σε

²³⁸ Ο. π., σ. 163-164

²³⁹ Ο .π., σ. 164

²⁴⁰ Ο .π., σ. 165

υγρό, που, χάρη στο βρέξιμο, τροποποιεί τις βασικές ιδιότητες των υγρών και των στερεών. Η συνήθεια της βάπτισης είναι πολύ παλιά στην ιστορία της τρέλας, αφού απαντάται στην Επίδαυρο και τον Μεσαίωνα. Η «ανακάλυψη» της υδροθεραπείας τον 18^ο αιώνα από τον Van Helmoet είναι μια επανάληψη της παλιάς ερμηνείας. Από τον 17^ο αιώνα η θεραπεία με τα μπάνια γίνεται (ή ξαναγίνεται), μια από τις κυριότερες μορφές θεραπείας κατά της τρέλας. Στην εποχή του Pinel χρησιμοποιείται ακόμα το νερό, αλλά ένα νερό απαλλαγμένο από όλα τα ποιοτικά του στοιχεία. Η ψυχρολουσία γίνεται η προνομιούχα τεχνική. Στην κάθαρση όμως προστίθεται η βία. Η ρύθμιση της κίνησης αποσκοπεί στο να δώσει σε σώμα και ψυχή τη φυσική τους κινητικότητα που διαταράχθηκε από τα πνεύματα. Ενέχει, όπως και η βάφτιση μια ηθική διάσταση: επιστροφή στον κόσμο και παραδοχή της σοφίας του, επανένταξη του ανθρώπου στην υποκειμενική τάξη των πραγμάτων.

Βρίσκουμε εκ νέου τις μεγάλες οργανωτικές δομές της τρέλας στην κλασική εποχή. Η τρέλα, πλάνη και παράπτωμα σημαίνει ανηθικότητα και μοναξιά, αποτραβηγμένη από τον κόσμο και δέσμια του κακού. Αποτελεί το διπλό μηδέν, το ορατό μηδέν του μη είναι (της τρέλας), και αυτό της πλάνης. Είναι απόλυτα καθαρή σαν μια υποκειμενικότητα στερημένη κάθε παρουσίας αλήθειας αλλά και ακάθαρτη, αφού αντιπροσωπεύει το μη-είναι του κακού, δηλαδή της ασθένειας: «Η τεχνική της θεραπείας, ακόμα και σε αυτά τα φυσικά σύμβολα, που είναι και τα πιο φορτισμένα με ένταση φανταστική-το δυνάμωμα και η κίνηση αφενός, ο εξαγνισμός και η βάφτιση αφετέρου-είναι και αυτή μυστικά υποταγμένη στα δύο αυτά θεμελιώδη θέματα²⁴¹». Ο στόχος είναι διπλός: πρέπει το άτομο να ξαναβρεί την αρχική του αγνότητα, αλλά και να αποσπαστεί από την καθαρή του υποκειμενικότητα για να ενταχθεί στον κόσμο. Πρέπει να εκμηδενιστεί το μη-είναι της ασθένειας και να επιστραφεί στο άτομο η πληρότητα του εξωτερικού κόσμου και η στερεή αλήθεια του είναι.

Οι τεχνικές θα διατηρηθούν όταν το νόημα τους θα έχει ξεχαστεί αλλά με πολύ πιο περιορισμένη σημασία: επιδιώκουν πλέον ένα μηχανικό αποτέλεσμα ή μια ηθική τιμωρία.

Το σημείο ρήξης: Η Ενοχή

Ο 19^{ος} αιώνας με τις «ηθικές του μεθόδους» εισαγάγει την τρέλα και την θεραπεία της στο πεδίο της ενοχής. Η προβληματική της τρέλας περνά σ' ένα χώρο ανάκρισης του ενόχου για την ασθένειά του, ο χώρος αυτός διακρίνεται σε ηθικό και σωματικό. Η πρακτική της επιβολής

²⁴¹ Ο. π., σ. 180

ποινών στην τρέλα ακολουθεί τον διαχωρισμό της θεραπείας του σώματος και της ψυχής. Η ψυχολογική θεραπεία καθίσταται εφικτή με την αλλοτρίωση της τρέλας από την λογική.

Η διάκριση μεταξύ ηθικών και ψυχικών θεραπευτικών μέτρων, που σε μας είναι άμεσα αντιληπτή, δεν ίσχυε στην κλασική εποχή. Η διαφορά θα υπάρξει όταν ο φόβος γίνει τιμωρία, όταν η χαρά, ανταμοιβή ηθική, όταν η οργή θα είναι η αυτή της ταπείνωσης του ασθενούς. Όταν ο 19^{ος} αιώνας ανακαλύψει τις «ηθικές μεθόδους», θα εισαγάγει την τρέλα και τη θεραπεία της στο πεδίο της ενοχής. Η διάκριση ανάμεσα στο ηθικό και σωματικό στοιχείο έγινε πρακτική για την ιατρική της διάνοιας όταν η προβληματική της τρέλας πέρασε σ' ένα είδος ανάκρισης του ένοχου για την ασθένεια του. «Ο καθαρά ηθικός χώρος, που τότε καθορίστηκε δίνει τα ακριβή μέτρα της ψυχολογικής εσωτερικότητας μέσα στον οποίο ο σύγχρονος άνθρωπος θα γυρέψει το βάθος και την αλήθεια του²⁴²». Από αυτό το σημείο και μετά η ψυχολογία θα έχει σαν άξονα της την ιδέα της τιμωρίας..

Ωστόσο μια ολόκληρη διάσταση της ιατρικής πρακτικής της κλασικής εποχής, διαφεύδει τα πιο πάνω: το ψυχολογικό στοιχείο μοιάζει να έχει τη θέση του στις τεχνικές της. Παραδείγματα είναι ο διάλογος που ο ιατρός πραγματοποιεί με τον ασθενή του, ο Sauvages που γράφει ότι «πρέπει να είσαι φιλόσοφος για να γιατρέψεις τις ασθένειες της ψυχής»²⁴³ ή ο Bienville, στην πραγματεία του για τη *Νυμφομανία*, που δείχνει ότι «(...) η παραδοχή ή η άρνηση μιας ηθικής αρχής μπορεί να μεταβάλει άμεσα την πορεία των οργανικών διαδικασιών²⁴⁴». Όμως μια τέτοια προσέγγιση της τρέλας δεν είναι ούτε περισσότερο, ούτε λιγότερο ψυχολογική από τις άλλες που διατυπώθηκαν. Η γλώσσα, η λεκτική διατύπωση της αλήθειας, βρίσκονται σε άμεση συνάρτηση με το σώμα.

Η τρέλα είναι αυταπάτη. Ξαναφέροντας άμεσα την τρέλα στους κόλπους της πληρότητας της φύσης, είναι σαν να την φέρνουμε πιο κοντά στην αλήθεια της, αφού η ασθένεια προέρχεται από τη φύση, και την αντίφαση της, αφού το παραλήρημα είναι το αντίθετο του μυστικού πλούτου της φύσης. Αυτά τα θέματα δεν διατηρούνται σε όλη τη διάρκεια της κλασικής εποχής. Η εμφάνιση τους σηματοδοτεί τη φάση όπου οι θεωρητικές διαμάχες γύρω από το είναι και την απάτη αρχίζουν να υποχωρούν, και να κλίνουν προς μια προβληματική της φύσης. Η θεατρική αναπαράσταση αντικαθίσταται από την αναγωγή στη φύση.

²⁴² Ο .π., σ.185

²⁴³ Ο. π., σ.186

²⁴⁴ Ο.π., σ. 186

Το χωριό του Gheel, που τον Μεσαίωνα ήταν χώρος εγκλεισμού των λεπρών και των τρελών δέχεται γύρω στο τέλος του 18^{ου} αιώνα μια επανερμηνεία: Οι τρελοί δεν ζουν πια εγκλειστοί, αλλά έχουν απελευθερωθεί για να δεχτούν δυνάμεις πιο περιοριστικές από το παλιό καταπιεστικό σύστημα.

Η μεταμόρφωση αυτή που συντελέστηκε στο δεύτερο ήμισυ του 18^{ου} αιώνα γρήγορα εισχώρησε στις θεραπευτικές τεχνικές, καθοδηγώντας τη μεγάλη αναδιοργάνωση της εμπειρίας της τρέλας στα τελευταία χρόνια του αιώνα. Ο Pinel, σύντομα θα μπορεί να γράψει: «Πόσο είναι σημαντικό, για να προλάβουμε την υποχονδρία, τη μελαγχολία ή τη μανία, ν' ακολουθούμε τους απαρασάλευτους νόμους της ηθικής!»²⁴⁵

Στην κλασική εποχή δεν υπάρχει διαχωρισμός ανάμεσα σε φάρμακα και ψυχολογικές θεραπείες για τον απλούστατο λόγο ότι η ψυχολογία δεν υπήρχε. Οι μέθοδοι που αναφέρονται έχουν ως στόχο την κάθαρση ψυχής και σώματος (κατάποση πικρών σκευασμάτων-τέχνη μεταμόρφωσης των ιδιοτήτων), την κίνηση των πνευμάτων και την πυκνότητα των υγρών (συνταγή της απλής ζωής του γεωργού, κωμωδία του παραληρήματος και αποκατάσταση της αλήθειας). Στην πρώτη περίπτωση η τρέλα νοείται ως φύση και ασθένεια, στη δεύτερη ως παραλογισμός.

Στα χρόνια που θα ακολουθήσουν, η μεγάλη εμπειρία του παραλογισμού της οποίας η ενότητα είναι χαρακτηριστική της κλασικής εποχής, η τρέλα, βυθισμένη σε μια ηθική ενόραση, δεν θα θεωρείται τίποτε άλλο εκτός από ασθένεια. Η διάκριση που αναπτύχθηκε πιο πάνω θα πάρει ένα άλλο νόημα: ότι σχετιζόταν με την ασθένεια θα θεωρηθεί οργανικό, κι' ότι παράλογο, θα εμπίπτει στην επικράτεια της ψυχολογίας: «Και σε αυτό το σημείο γεννιέται η ψυχολογία-όχι σαν αλήθεια της τρέλας, αλλά σαν ένδειξη ότι η τρέλα έχει αποσπαστεί από την αλήθεια της (τον παραλογισμό) κι' ότι από δω και πέρα, δεν είναι παρά ένα φαινόμενο τυχαίο, στερημένο από σημασία, που η μόνη αλήθεια του είναι η καταστολή της αλήθειας του»²⁴⁶.

Και ο Φουκώ συνεχίζει με το εξής σχόλιο το οποίο παρατίθεται, διότι φωτίζει την διαφορούμενη θέση του όσο αφορά την ψυχανάλυση: «Γι' αυτό θα πρέπει να είμαστε δίκαιοι με τον Φρόιντ. Ανάμεσα στις 5 ψυχανάλυσεις²⁴⁷ και στην φροντισμένη έρευνα των Ψυχολογικών θεραπειών, υπάρχει κάτι περισσότερο από τον όγκο μιας ανακάλυψης. Υπάρχει η δεσπόζουσα βία μιας επιστροφής (...). Ο Φρόιντ ξανάφερνε την τρέλα στο επίπεδο της γλώσσας της, αποκαθιστώντας έτσι σ' ένα από τα ουσιαστικά στοιχεία της, μια εμπειρία που ο θετικισμός

²⁴⁵ Ο. π., σ. 197

²⁴⁶ Ο. π., σ. 198

²⁴⁷ Αναφορά στο κλασικό έργο του Φρόιντ «Cinq Psychanalyses», PUF, 1995

καταδίκασε στη σιωπή. Δεν πρόσθετε στη λίστα των ψυχολογικών θεραπειών της τρέλας μια μεγαλύτερης σημασίας προσθήκη, αποκαθιστούσε, στην ιατρική σκέψη, τη δυνατότητα ενός διαλόγου με τον παραλογοισμό. Ας μην μας εκπλήσσει που η πιο «ψυχολογική» από τις θεραπείες γνώρισε τόσο γρήγορα την παρερμηνεία της και την οργανική της επισφράγιση. Η ψυχανάλυση δεν είναι διόλου ψυχολογία, αντίθετα, είναι ακριβώς η εμπειρία του παραλογοισμού, που η ψυχολογία του σύγχρονου κόσμου έχει σαν στόχο της να καμουφλάρει.²⁴⁸

2.2.8) Ο μεγάλος φόβος

Στα μέσα του 18ου αιώνα ο φόβος επανεμφανίζεται με το πρόσωπο του τρελού που επενδύθηκε με τη φανταστική δύναμη της λέπρας και μαζί με αυτή επανεμφανίζεται ο φόβος της μόλυνσης. Τα ιδρύματα εγκάθειρξης στα σύνορα της πόλης θεωρούνται εστία της. Ο παραλογοισμός συνδέεται με την ασθένεια και την προσεγγίζει στη διάσταση του φανταστικού και όχι της ιατρικής σκέψης. Πολύ πριν διατυπωθεί το πρόβλημα του αν ο παραλογοισμός είναι παθολογικός ή όχι, είχε ήδη σχηματιστεί στο χώρο της εγκάθειρξης ένα κράμα καμωμένο από τον τρόπο του παραλογοισμού και τις παλιές ιδεοληψίες περί λέπρας. Η δύναμη των φανταστικών αυτών θεμάτων αποτέλεσε τον πρώτο παράγοντα της σύνδεσης του κόσμου του παραλογοισμού με την ιατρική. Είναι σημαντικό και ίσως καθοριστικό για την μετέπειτα πορεία της τρέλας το ότι ο ιατρός κλήθηκε αρχικά στο χώρο της εγκάθειρξης για να προστατεύσει από τον διάχυτο κίνδυνο που αποτελεί οι υποτιθέμενες μολυσματικές αναθυμιάσεις στο εσωτερικό του χώρου αυτού. Είναι ο φόβος αυτός που ξύπνησε το ενδιαφέρον για την τύχη των εγκλειστών και την ανάμειξη της ιατρικής. Η απειλή της τρέλας γίνεται ένα από τα πιο κρίσιμα προβλήματα του αιώνα. Ωστόσο αυτή η αντίληψη θα έχει μια ξεχωριστή μορφή. Η ιδεοληψία του παραλογοισμού στηρίζεται σ' ένα υπόβαθρο φανταστικών μορφών του παρελθόντος. Σε αντίθεση, ο τρόμος της τρέλας κινείται πολύ πιο ελεύθερα, δίχως το φορτίο μιας τέτοιας κληρονομιάς. Η συνείδηση της τρέλας συνοδεύεται από αναλύσεις των «μοντέρνων χρόνων», οι οποίες την τοποθετούν σ' ένα συγκεκριμένο, χρονικά και ιστορικά, πλαίσιο.

Η μεγάλη μεταρρυθμιστική κίνηση του δεύτερου ήμισυ του 18ου αιώνα θα γεννηθεί μέσα σε αυτό το πνεύμα, της καταπολέμησης μετάδοσης του κακού. Ολόκληρη μια φιλολογία αναπτύσσεται γύρω από το θέμα του εξαιρισμού των νοσοκομείων. Εκ πρώτης όψης φαίνεται να σχετίζεται με το ιατρικό πρόβλημα της μόλυνσης, στην πραγματικότητα όμως, ο στόχος είναι το ζήτημα της ηθικής μόλυνσης.

²⁴⁸ Ο. π., σ. 98

Οικονομικοί και πολιτικοί λόγοι προσδιορίζουν το αφύσικο περιβάλλον όπου βρίσκουν πρόσφορο έδαφος οι ψυχολογικοί και φυσιολογικοί μηχανισμοί της τρέλας.

Έτσι θα γεννηθεί ένας νέος διαχωρισμός για την προφύλαξη των υπολοίπων έγκλειστων έναντι της τρέλας, Ο Φουκώ παρουσιάζει μια ενδιαφέρουσα ιδέα, που θα αναπτύξει στα βιβλία του ΕΤ και ΘΓ και συγκεκριμένα ότι είναι η εγκάθειρξη που διαμορφώνει τη συνείδηση της τρέλας όπως την αντιλαμβανόμαστε, ότι «παράγει» με αυτή την έννοια την τρέλα.

«Εκείνο που σιγά-σιγά διαμόρφωσε τη συνείδηση της τρέλας, όπως τη συναντάμε στην εποχή της Επανάστασης, ήταν το ανεπαίσθητο γλίστρημα της στις δομές της εγκάθειρξης και οι κατά καιρό βίαιες κρίσεις²⁴⁹». Ο τρελός ήταν το πρώτο και το πιο αθώο θύμα της εγκάθειρξης «(...)αλλά το πιο μελανό και το πιο εμφανές, το πιο επίμονο απ' τα σύμβολα της εξουσίας που φυλακίζει²⁵⁰». Μέσα το χώρο της εγκάθειρξης η τρέλα θα πρέπει να αντιπροσωπεύει τόσο καλά τις δυνάμεις που τιμωρούν που θα παίξει το ρόλο της επιπρόσθετης ποινής για τους συγκατούμενους τους. Η διαμονή σε ένα κάτεργο οδηγεί στην τρέλα.

Την ίδια εποχή η εγκάθειρξη περνά μια άλλη βαθιά κρίση που θέτει υπό αμφισβήτηση την ύπαρξη της. Αυτή η κρίση προέρχεται από τον οικονομικό και κοινωνικό ορίζοντα. Με τη γέννηση της βιομηχανίας που έχει ανάγκη από εργατικό δυναμικό και τη νέα αντίληψη ότι ο πληθυσμός συνιστά πηγή πλούτου, η κάθειρξη των απόρων δεν έχει κανένα νόημα

Το δεύτερο στάδιο είναι αυτό των μεγάλων ανακρίσεων στις οποίες προβαίνει η Εθνοσυνέλευση Συντακτική, την επομένη διακήρυξης των Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων. Η εποχή της εγκάθειρξης έχει τελειώσει. Επειδή η παρουσία τρελών στα κρατητήρια, ενοχλεί τους συγκροτούμενους τους, παρουσιάζεται η ανάγκη ενός χώρου εγκάθειρξης προορισμένου ειδικά για τους τρελούς, όπου θα τους παρέχεται η πιο ενδεδειγμένη μορφή βοήθειας.

Τρίτο στάδιο είναι η μεγάλη σειρά από διατάγματα που ψηφίστηκαν ανάμεσα στις 12 και 16 Μαρτίου του 1790. Ο περιορισμός στα ιδρύματα, οριστικά πλέον, προορίζεται μόνο για τους τρελούς και τους υπόδικους. Η εφαρμογή του διατάγματος όμως προσκρούει σε πρακτικές δυσκολίες αφού δεν υπάρχουν νοσοκομεία που να προορίζονται γι' αυτούς. Επιπρόσθετα αρχίζει μια μεγάλη φάση δισταγμών. Από παντού ζητείται από την Εθνοσυνέλευση τρόπος προστασίας από τους τρελούς, μέχρι να δημιουργηθούν ειδικά νοσοκομεία γι' αυτούς. Εδώ αρχίζει μια αντίστροφη κίνηση. Οι νόμοι του 1790 και 1791 εξομοιώνουν τρελούς και επικίνδυνα

²⁴⁹ Ο. π., σ. 221

²⁵⁰ Ο. π., σ. 222

ή άγρια ζώα. Ο νόμος της 22 Ιουλίου 1791 θα ενισχύσει τον πιο πάνω νόμο, καθιστώντας τις οικογένειες υπεύθυνες για τους τρελούς.

Έτσι οδηγούμαστε στη γέννηση του ασύλου.

2.2.9) Η γέννηση του ασύλου

Οι μύθοι των Tuke και Pinel

Οι αρχές του 19^{ου} αιώνα εικονογραφούνται ως μια ειδυλλιακή εποχή, όπου η τρέλα έχει επιτέλους αναγνωριστεί και μπορεί να αντιμετωπισθεί ιατρικά. Η εικόνα της έχει αλλάξει καθώς και ο χώρος που την φιλοξενεί. Οι Κουακέροι (που συνδέονται με το όνομα του Tuke) στεγάζουν τους τρελούς σε άνετο οίκημα, μέσα στη φύση, δίχως κάγκελα και σίδερα. Η αφήγηση της απελευθέρωσης των τρελών της Bicetre είναι θρυλική: με ηρεμία ο Pinel αντιμετωπίζει τον επικίνδυνο αλυσοδεμένο τρελό, τον οποίο ηρεμεί με ένα του λόγο και τον απαλλάσσει από τα δεσμά του. Έχουμε δυο εικόνες, στο μέτρο όπου η αφήγηση δανείζεται ουσιαστικά τη δύναμη της από φανταστικές μορφές (οι μύθοι των Tuke και Pinel).

«(...) η πατριαρχική ηρεμία του οικήματος του Tuke, όπου σιγά, σιγά γαληνεύουν τα πάθη της καρδιάς και η αταξία του πνεύματος, η φωτεινή σταθερότητα του Pinel, που δαμάζει με μια μονάχα λέξη και με μια χειρονομία τις δύο ζωώδικες μανίες που βρυχώνται στη θέα του και παραμονεύουν(...): εικόνες που θα κουβαλήσουν μακριά-μέχρι τις μέρες μας-το μυθικό βάρος τους²⁵¹».

Κάτω από τις μυθικές αξίες των Pinel και Tuke, που η ψυχιατρική του 19^{ου} αιώνα θα δεχτεί σαν φαινόμενα της φύσης, κρύβεται μια σειρά επιχειρήσεων που οργάνωναν σιωπηλά, και παράλληλα, τον κόσμο του ασύλου, τις μεθόδους θεραπείας και την συγκεκριμένη εμπειρία της τρέλας.

Η χειρονομία του Tuke, επειδή γεννήθηκε από ένα ρεύμα «φιλανθρωπίας» αξιολογείται σαν μια πράξη «απελευθέρωσης» των φρενοβλαβών. Πρόκειται όμως για κάτι εντελώς διαφορετικό. Το Ησυχαστήριο του Tuke θα πρέπει να δράσει ως όργανο διακρίσεων ηθικών και θρησκευτικών, που γυρεύουν να αποκαταστήσουν γύρω από την τρέλα ένα περιβάλλον όμοιο με την Κοινότητα των Κουακέρων. Ο κύριος λόγος έγκειται στο διπλό ρόλο της φύσης και της τάξης που μπορεί να παίξει η θρησκεία, εφόσον έχει αποκτήσει την πρώτη έννοια μέσω της παιδείας, τη δεύτερη μέσω της σταθερής πηγής καταναγκασμού που αποτελεί. Θεωρείται ως η μόνη δύναμη, που

²⁵¹ Ο. π., σ. 236

μπορεί να αντισταθμίσει τη βία της τρέλας. Ο Tuke σχολιάζει: «Το να ενθαρρύνουμε την επίδραση των θρησκευτικών αρχών στο πνεύμα των φρενοβλαβών, σαν μέσο θεραπείας, έχει μεγάλη σημασία²⁵²». Στη διαλεκτική της τρέλας, όπου η λογική κρύβεται χωρίς να καταλύεται, η θρησκεία αποτελεί την χειροπιαστή μορφή του στοιχείου εκείνου που δεν μπορεί να υποκύψει στην τρέλα. Η θρησκεία επαγρυπνά πάνω από την τρέλα κάνοντας πιο άμεσο τον καταναγκασμό, αφού στη εγκάθειρξη επιβαλλόταν από το εξωτερικό ενώ στο Ησυχαστήριο η θρησκεία είναι μια κίνηση που επισημαίνει την παρουσία της λογικής μέσα στην τρέλα, και οδηγεί στην υγεία. Όμως η θρησκευτική διάκριση έχει ένα πολύ συγκεκριμένο νόημα: τοποθετεί τον τρελό στο εσωτερικό ενός ηθικού χώρου, όπου θα βρεθεί σε σύγκρουση με τον εαυτό του και τον περίγυρο του. Μέσα σε αυτό το περιβάλλον, όχι μόνο δεν θα είναι προστατευμένος αλλά θα κρατηθεί σε μια κατάσταση συνεχούς αγωνίας, κάτω από την απειλή του Νόμου και της τιμωρίας: «Η αρχή του φόβου, που σπάνια καταργείται στην τρέλα, θεωρείται εξαιρετικά σημαντική στην μεταχείριση των ασθενειών²⁵³». Ο φόβος εμφανίζεται σαν μια ουσιαστική μορφή του ασύλου. Ο τρόμος της εγκάθειρξης πολιορκεί την τρέλα εξωτερικά, χαράζοντας σύνορα ανάμεσα στην τρέλα και τον παραλογισμό, συγκρατώντας την μανία της πρώτης και κρατώντας τη δεύτερη σε απόσταση. Δρα στην επιφάνεια. Ο φόβος του Ησυχαστηρίου δρα σε βάθος, λειτουργεί ανάμεσα στην τρέλα και την λογική σαν μεσολαβητής «σαν η επίκληση μιας κοινής τους φύσης, που εξακολουθούν να τη μοιράζονται²⁵⁴».

Ο τρόμος ήταν χαρακτηριστικός της τρέλας²⁵⁵. Ο φόβος έχει την δύναμη να απελευθερώνει από την τρέλα, είναι μια δύναμη αντιαλλοτριωτική²⁵⁶. Εγκαθιστά ένα είδος σημαντικής (sémantique) ανάμεσα στον λογικό άνθρωπο και τον τρελό, εγκαθιστώντας μια αλληλεγγύη ανάμεσα τους. Τώρα η τρέλα δεν πρέπει πια να φοβίζει τους άλλους, αλλά τον εαυτό της, χωρίς καμία πιθανότητα διαφυγής «όντας έτσι ολοκληρωτικά στο έλεος της παιδαγωγικής της ορθοφροσύνης, της αλήθειας και της ηθικής²⁵⁷». Εδώ ο φόβος είναι άμεσος, απευθύνεται στον ασθενή με λόγια²⁵⁸. Το ζητούμενο είναι να ανασυρθεί στην επιφάνεια ένα κομμάτι συναισθήματος

²⁵²Ο.π.,σ. 237 παραπομπή 5, Samuel Tuke, Description of the Retreat, an Institution near New York for insane Persons and the Society of Friends,εξήγηση

²⁵³Ο.π., σ. 238 ,παραπομπή 7, Samuel Tucke

²⁵⁴ Σ. 238

²⁵⁵ Ο π.. σ. 238 υποσημείωση

²⁵⁶ Ο. π., Ο μεταφραστής χρησιμοποιεί την λέξη «αλλοτριώση» για να μεταφράσει τη γαλλική λέξη alienation, που σημαίνει μεταξύ άλλων και τρέλα

²⁵⁷ Ο .π., σ. 238

²⁵⁸ Ο. π., σ. 238-239. Ο Tucke διηγείται το εξής περιστατικό: δέχθηκαν στο Ησυχαστήριο ένα νέο, πολύ δυνατό άντρα, που οι κρίσεις μανίας του προκαλούσαν πανικό στον περίγυρο του, αλυσοδεμένο. Αφού του αφαίρεσαν τις αλυσίδες, ο επιστάτης του απευθύνει ένα συμβουλευτικό λόγο: στο Ησυχαστήριο θα είχε πλήρη ελευθερία κινήσεων και ανέσεις, με την προϋπόθεση ότι δεν θα παραβαίνει τους κανονισμούς

ευθύνης, στο οποίο κάθε εκδήλωση τρέλας θα βρίσκεται συνδεδεμένη με μια ποινή. Η σχέση τρέλας-παραπτώματος μετατοπίζεται ως εξής: ο τρελός δεν είναι πια ένοχος για την τρέλα του, αλλά υπεύθυνος για οποιαδήποτε πράξη που απορρέει από αυτή και που μπορεί να ενοχλήσει την κοινωνία, όπως είναι και υπεύθυνος για τις ποινές που ενδεχομένως του επιβληθούν. Η ενοχή δεν είναι πια απλά μια τυπική σχέση ανάμεσα στον τρελό και τον γνωστικό, αλλά η μορφή της συγκεκριμένης συνύπαρξης κάθε τρελού με τον φύλακα του, και ταυτόχρονα, η μορφή συνείδησης που πρέπει ο ασθενής να αποκτήσει για την τρέλα του.

Πρέπει άρα να γίνει μια νέα αποτίμηση του έργου του Tucke: απελευθέρωση των φρενοβλαβών, κατάλυση των καταναγκασμών, ανθρώπινο περιβάλλον είναι παραπέτασμα καπνού. Το πραγματικό του εγχείρημα ήταν διαφορετικό. Διαμόρφωσε ένα άσυλο όπου η αγωνία της ενοχής αντικαθιστά την τρομοκρατία της τρέλας. Ο φόβος φέρει τη σφραγίδα της συνείδησης. Το άσυλο δεν τιμωρεί τον τρελό αλλά οργανώνει την ενοχή του σαν ένα σύστημα συνειδητοποίησης του εαυτού του και σαν μια σχέση μη αμοιβαία με τον φύλακα. Μέσα από την ενοχή, ο τρελός καταντά ένα αντικείμενο τιμωρίας προσιτό και στον εαυτό του, και στον άλλο. Αναγνωρίζοντας τον εαυτό του σαν αντικείμενο, και συνειδητοποιώντας την ενοχή του, ο τρελός θα πρέπει να ξαναποκτήσει συνείδηση ελεύθερου και υπεύθυνου υποκειμένου, και συνακόλουθα, τη λογική του. Την κίνηση αυτή όπου ο πάσχων νοητικά, προσφέρει τον εαυτό του σαν αντικείμενο στον άλλο και ξανακερδίζει την ελευθερία του, θα το συναντήσουμε στην *Εργασία* και στο *Βλέμμα*.

Η εργασία έχει την πρώτη θέση στην «ηθική θεραπεία», όπως εφαρμόζεται στο Ησυχαστήριο. Η εργασία από τη φύση της ενέχει τη διάσταση του πειθαναγκασμού: ωράρια, ρυθμός, απαίτηση προσοχής, οριοθετούν την ολότητα γι' αυτόν ελευθερία. Η διανοητική εργασία δεν πρέπει να απαγορευθεί, αλλά πρέπει να αποκλειστούν οι ασκήσεις της φαντασίας που οδηγούν σε παραλήρημα. Ευνοείται η μελέτη των στοιχείων της φύσης, όπως οι κλάδοι των φυσικών επιστημών. Στο άσυλο η εργασία δεν έχει καμιά παραγωγική αξία. Επιβάλλεται για λόγους ηθικής τάξης. Ακόμα πιο αποτελεσματικό από την εργασία είναι το βλέμμα των άλλων, αυτό που ο Tucke ονομάζει «ανάγκη μας για εκτίμηση²⁵⁹». Το βλέμμα που καθιερώνει ο Tucke σαν μια από τις βασικές συνιστώσες της ύπαρξης του ασύλου είναι βαθύ και μη αμοιβαίο. Το βλέμμα αυτό ακολουθεί τον τρελό παντού, και βλέπει οποιαδήποτε εκδήλωση τρέλας, όσο μικρή και ανεπαίσθητη και αν είναι. Ο τρελός δεν μπορεί να το ανταποδώσει, αφού αυτός είναι συνέχεια

του ιδρύματος και τις γενικές αρχές της ανθρώπινης ηθικής. Ο ασθενής υπόσχεται ότι θα συγκρατηθεί. Μετά από τέσσερις μήνες έφυγε πλήρως θεραπευμένος.

²⁵⁹ Ο. π., σ. 241

το θέαμα. Ο τρελός αντικειμενοποιείται μπρος στα μάτια της λογικής σαν ο τέλειος ξένος, «δηλαδή αυτός που η παραδοξότητα του δεν αφήνεται καν να φανεί. Η πολιτεία των ορθολόγων ανθρώπων δεν θα τον δεχτεί παρά μόνο υπό τον όρο αυτόν, και με το τίμημα αυτής της υποταγής στην ανωνυμία²⁶⁰».

Στο Ησυχαστήριο η κατάργηση των καταναγκασμών αποτελούσε μέρος ενός συνόλου, που το ουσιαστικό στοιχείο του ήταν η σύσταση ενός «αυτοπεριορισμού», όπου η ελευθερία του ασθενούς είναι δεσμευμένη διαρκώς από την εργασία και το βλέμμα του άλλου και απειλείται μόνιμα με την αναγνώριση της ενοχής. Το εγχείρημα θεωρείται θετικό από την εποχή του, αφού η τρέλα περιζώνεται με το σύστημα των ανταμοιβών και των ποινών και εγκλωβίζεται μέσα στο χώρο της ηθικής συνείδησης. «Πέρασμα λοιπόν από ένα κόσμο της Αποδοκιμασίας σε ένα σύμπαν της Κρίσης²⁶¹». Ταυτόχρονα παρουσιάζονται και οι προϋποθέσεις για την ανάδυση της ψυχολογίας ως ανεξάρτητης επιστήμης. Η επιστήμη των διανοητικών παθήσεων, όπως διαμορφώνεται στα άσυλα, δεν μπορεί παρά να ανήκει στην τάξη της παρατήρησης και της ταξινόμησης.

Ένα νέο πρόσωπο του ασύλου διαγράφεται τον 19^ο αιώνα, που έχει ως κύρια χαρακτηριστικά την αστυνόμευση και την απονομή Δικαιοσύνης. Κάτι αρχίζει να γεννιέται που δεν είναι απλώς καταπίεση, αλλά Αρχή. Ο Tucke καθιερώνει ανάμεσα σε φύλακες και άρρωστους, τρέλα και λογική, ένα χώρο διαμεσολάβησης. Οι φύλακες προέρχονται από την πλευρά της λογικής και αντιπροσωπεύουν τόσο το κύρος της Αρχής που επιβάλλει την εγκάθειρξη, όσο και την αυστηρότητα της λογικής που δικάζει. Είναι η προσωποποίηση της λογικής. Η απουσία καταναγκασμού στα άσυλα του 19^{ου} αιώνα δεν ισοδυναμεί με απελευθέρωση του παραλογισμού, αλλά με μια τρέλα που έχει ήδη εξουσιαστεί. Σε αυτή την καινούργια λογική, η τρέλα συλλαμβάνεται και αντιμετωπίζεται σαν μια παρατεταμένη παιδική ηλικία. Της χρειάζονται άμεσες ποινές και ανταμοιβές, εφαρμογή ενός νέου συστήματος εκπαίδευσης. Η μη ενηλικίωση γίνεται τρόπος ύπαρξης για τους τρελούς και μέσο κυριαρχίας για τους φύλακες. Δίνεται μεγάλη έμφαση στην ατμόσφαιρα της «μεγάλης οικογένειας»: «Φαινομενικά, η «οικογένεια αυτή τοποθετεί τον άρρωστο σ' ένα περιβάλλον κανονικό και φυσιολογικό, στην πραγματικότητα τον αλλοτριώνει ακόμη περισσότερο²⁶²». Παλαιότερα, η μη-ενηλικίωση που επιδικάζεται στον τρελό έχει σκοπό να τον προστατεύσει ως υποκείμενο με νομική υπόσταση. Στη νέα δομή που δημιουργείται η μη-ενηλικίωση παραδίνει τον τρελό ολοκληρωτικά στην κυριαρχία του λογικού

²⁶⁰ Ο. π., σ. 242

²⁶¹ Ο. π., σ. 242

²⁶² Ο. π., σ. 245

ανθρώπου, που έχει πάρει την μορφή του ενήλικα με την διπλή ιδιότητα της Αρχής και της εγκάθειρξης. Στη μεγάλη αναδιοργάνωση των σχέσεων τρέλας και λογικής η οικογένεια παίζει ένα αποφασιστικό ρόλο στα τέλη του 18^{ου} αιώνα και ως φανταστική δομή και ως πραγματική κοινωνική δομή. Το έργο του Tucke έχει αυτή ως αφετηρία και εκεί καταλήγει: παίζει ένα ρόλο αντι-αλλοτριώσης (alienation). Μέσα στο δικό του μύθο αντισταθμίζεται το «περιβάλλον» στο οποίο ο 18^{ος} αιώνας καταλόγιζε την προέλευση κάθε τρέλας. Ταυτόχρονα την εισαγάγει στον κόσμο του ασύλου, όπου παίρνει ταυτόχρονα μορφή αλήθειας αλλά και τύπο όλων των σχέσεων που μπορούν να αποκατασταθούν μεταξύ τρελού και γνωστικού. Η μη ενηλικίωση, κατάσταση νομική που αποξενώνει τον τρελό από τα νομικά του δικαιώματα, γίνεται κατάσταση ψυχολογική, που τον αποξενώνει από την δική του, συγκεκριμένη ελευθερία. Η ύπαρξη της τρέλας βρίσκεται πιασμένη στο «πατριαρχικό σύμπλεγμα^{263 264}». Η τρέλα βρίσκεται διπλά αλλοτριωμένη: σε φανταστικό επίπεδο από τον μύθο της αντι-αλλοτριώσης μέσα στην πατριαρχική αγνότητα, και σε πολύ πραγματικό επίπεδο, μέσα σε ένα άσυλο, που στηρίζεται στο οικογενειακό πρότυπο. Από τώρα και στο εξής, όσα λέγονται για την τρέλα θα είναι στενά συνυφασμένα με την διαλεκτική της οικογένειας:

«Η αλλοτινή μεγάλη και αναπότρεπτη αντιπαράταξη της λογικής και του παραλογισμού θα γίνει η κρυφή σύγκρουση ανάμεσα στα ένστικτα και τη στερεότητα του οικογενειακού θεσμού και των πιο αρχαϊκών του συμβόλων²⁶⁵».

Η εξέλιξη των θεσμών και η καινούργια μορφή της τρέλας συγκλίνουν. Η φιλελεύθερη οικονομία εμπιστεύεται στην οικογένεια την περίθαλψη των αναξιοπαθούντων εξαιρουμένων των τρελών. Ο Tucke ξαναφτιάχνει μια πλασματική οικογένεια γύρω από την τρέλα, που είναι μεν παρωδία οικογένειας, αλλά κατάσταση πραγματική από ψυχολογικής άποψης. Με την πάροδο του χρόνου όμως, αυτή θα απωλέσει τον προστατευτικό και ανακουφιστικό της ρόλο, ενώ θα κρατήσει τις φανταστικές της αξίες όπου ο τρελός θα παραμείνει ανήλικος και η λογική θα παίζει το ρόλο του Πατέρα. Σφραγισμένο από αυτές τις μυθικές αξίες, το άσυλο θα παραμείνει εκτός χρόνου. Στη θέση του ζώδικου χαρακτήρα θα εμφανιστούν παλιά οικογενειακά μίσση, «τα λησμονημένα σημάδια της αιμομιξίας και της τιμωρίας²⁶⁶».

²⁶³ Ο. π., σ. 245

²⁶⁴ Μπορούμε να διατυπώσουμε την υπόθεση ότι ο Φουκώ είχε μια στάση απόρριψης προς την πατριαρχία και την αστική οικογένεια, πράγμα που εξηγεί την απόρριψη, εκ μέρους του, της ψυχανάλυσης, αλλά και την διαρκή παρουσία στο έργο του «βλέμματος», ενός ματιού παντοδύναμου, παντογνώστη και πανταχού παρόντος, όπως το βλέμμα του Θεού, ή, ψυχαναλυτικά, το βλέμμα του Πατέρα

²⁶⁵ Ιστορία της τρέλας, σ. 246

²⁶⁶ Ο. π., σ 247

Ο Pinel δεν προτείνει καμία θρησκευτική διάκριση, αντίθετα εξαιρούνται από το άσυλο οι φανατικοί της θρησκείας. Στην ουσία όμως, ο Pinel επιδιώκει να καταστείλει τις φαντασιακές μορφές της θρησκείας, όχι όμως και το ηθικό της περιεχόμενο. Η θρησκεία, έχει τη δύναμη να διαλύει τις εικόνες, να ηρεμεί τα πάθη και να επαναφέρει στον άνθρωπο ότι πιο άμεσο και ουσιαστικό περιέχει: την ηθική του αλήθεια. Το άσυλο μιμείται όχι το κοινωνικό θέμα της θρησκείας, αλλά της ηθικής της. Αναλαμβάνει το ρόλο αυτό μόνο στο επίπεδο της αρετής, της εργατικότητας και της κοινωνικότητας. Είναι ένας χώρος καθαρής ηθικής, χώρος ηθικής ευθυγράμμισης. Εξαλείφεται κάθε είδους θρησκευτική απόκλιση. Σε αντιδιαστολή με το χώρο της εγκάθειρξης, το άσυλο πρέπει να αντιπροσωπεύει την συνοχή της κοινωνικής ηθικής. Οι θεσμοί της οικογένειας, της εργασίας, και οι αναγνωρισμένες αρετές βασιλεύουν διπλά. Υπάρχουν ακόμα και μέσα στην ίδια την τρέλα. Θεωρείται ότι υπάρχει μια πρωτογενής ηθική, που δεν θίγεται ποτέ, ούτε στη χειρότερη παραφροσύνη: αυτή είναι που προκαλεί τον στόχο της θεραπείας. Μια τέτοια αρετή βασιλεύει και οφείλει να βασιλεύει, Το άσυλο αποκηρύσσει το κάθε τι που είναι αντίθετο σε αυτή: ηθική διαφορά ή παρέκκλιση: «Το άσυλο σαν στόχο έχει την ομοιόμορφη βασιλεία της ηθικής και την επέκταση της εξουσίας της σε όσους τείνουν να της ξεφύγουν²⁶⁷».

2.2.10) Η κοινωνική ομαλοποίηση

Για τον Pinel η μεγαλύτερη πηγή της αλλοτρίωσης που πρέπει να γιατρευτεί στα άσυλα είναι η ακολασία: το άσυλο γίνεται ένα όργανο ηθικής αφομοίωσης και κοινωνικής καταδίκης των παρεκκλίσεων εκ των οποίων και η διανοητική πάθηση. Πρέπει να λειτουργήσει σαν ένα ζύπνημα του ατόμου και μια επιστροφή στην υγιή του φύση. Αυτό εξυπακούει ότι θα διενεργηθούν ηθικές συνθέσεις ανάμεσα στον κόσμο της τρέλας και σε εκείνο της λογικής, μέσα από μια κοινωνική διάκριση, που να εγγυάται στην αστική ηθική μια καθολική ισχύ που να της επιτρέπει να επιβληθεί σαν νόμος πάνω σε κάθε μορφή διανοητικής πάθησης. «Τώρα η τρέλα ανήκει στο χώρο της κοινωνικής κατάπτωσης. Αυτή αδιάκριτα εμφανίζεται σαν η αιτία της, το πρότυπο της και το όριο της. Μισό αιώνα αργότερα η διανοητική πάθηση θα θεωρείται πια σαν κατάπτωση λόγω της ιστορικής της γεινίασης την κλασσική εποχή με κάθε είδους απόκληρων της κοινωνίας. «Από εδώ και πέρα η ουσιαστική τρέλα, η πραγματική απειλητική, θα είναι εκείνη που θα ανεβαίνει από τα κατώτερα στρώματα της κοινωνίας²⁶⁸». Το άσυλο του Pinel είναι ένας χώρος ομοιόμορφης νομοθεσίας, ένας τόπος ηθικών συνθέσεων όπου σβήνουν οι διανοητικές παθήσεις που γεννιούνται στα έσχατα περιθώρια της κοινωνίας. Αυτό γίνεται με τρία μέσα:

²⁶⁷ Ο. π., σ. 250

²⁶⁸ Ο. π., σ. 251

- 1) Η σιωπή: η σιωπή επιβάλλεται σαν τιμωρία, όπου απαγορεύεται να απευθύνει κανείς το λόγο στον τρελό. Ο ασθενής είναι δεσμώτης του εαυτού του, ο κεντρικός άξονας της σχέσης του με τον εαυτό του γίνεται το παράπτωμα, και αυτός της σχέσης του με τους άλλους, η ντροπή. Η ενοχή μετατοπίζεται στο εσωτερικό, η σιωπή, ως άρνηση προσοχής του Άλλου, αντικαθιστά την εχθρική παρουσία του. Η απουσία γλώσσας, σαν θεμελιώδης δομή της ζωής στο άσυλο θα βρει το αντίδοτο της στην ομολογία. Όταν ο Φρόιντ αρχίσει να ακούει ξανά αυτή τη γλώσσα που είχε γίνει θρύψαλα, δεν είναι άξιο απορίας το ότι οτιδήποτε ακούσει θα περιστρέφεται γύρω από το παράπτωμα. «Μέσα σε αυτή τη σιωπή που χρόνιζε, το παράπτωμα είχε κυριέψει ακόμη και τις δομές της γλώσσας²⁶⁹».
- 2) Η αναγνώριση στον καθρέφτη: ο καθρέφτης γίνεται παράγοντας απομυθοποίησης. Στο είδωλο του ο τρελός θα αναγνωρίσει την τρέλα του. Το ζητούμενο δεν είναι μόνο να διαλύσει την πλάνη, αλλά να θιγεί η τρέλα. Στην κλασική εποχή η τρέλα ταυτίζονταν με την τύφλωση. Από τον Pinel και μετά συλλαμβάνεται σαν μια παρόρμηση που ξεκινά από βαθειά και τείνει προς μια αποθέωση του εαυτού. Έτσι η τρέλα με το θέαμα του εαυτού της (που αναγνωρίζει στον όμοιο της) σαν ταπεινωμένου παραλογισμού, θα βρει τη σωτηρία της. Ο τρελός απαλλάσσεται από τις αλυσίδες του, αλλά γίνεται υπεύθυνος για όσα γνωρίζει για την αλήθεια του. Η συνειδητοποίηση αυτή τον οδηγεί στη ντροπή και στην περιφρόνηση του εαυτού του.
- 3) Το διαρκές δικαστήριο: Πέρα από το ότι ο τρελός καλείται συνεχώς να κρίνει τον εαυτό του, κρίνεται κάθε στιγμή από έξω. Το άσυλο του Pinel είναι ένας δικαστικός μικρόκοσμος, ένας κόσμος Δικαστικής Εξουσίας. Η δικαιοσύνη αυτή, για να είναι αποτελεσματική πρέπει να έχει μια τρομακτική όψη. Ολόκληρος ο φαντασιακός εξοπλισμός του δικαστή και του δήμιου βρίσκονται ανά πάσα στιγμή παντού, για να κατανοήσει ο παράφρων σε τι είδους επικράτεια της Κρίσης έχει βρεθεί. Η σκηνοθεσία της δικαιοσύνης, με ότι το πιο τρομακτικό ενέχει, χρησιμοποιείται ως θεραπευτικό μέσο. Η δικαιοσύνη που βασιλεύει στο άσυλο του Pinel δεν δανείζεται από την άλλη δικαιοσύνη τρόπους καταπίεσης, χρησιμοποιεί τις θεραπευτικές μεθόδους που είχαν διαδοθεί τον 18^ο αιώνα σαν μέσα τιμωρίας. Το σημείο σύνδεσης από το παράπτωμα στην τιμωρία πρέπει να είναι πασιδηλο. Η επαναλαμβανόμενη τιμωρία, η παραδοχή του παραπτώματος κατόπιν καταπίεσης, καταλήγουν στην εσωτερίκευση της νομικής υπόστασης στον άρρωστο και στη γέννηση τύψεων μέσα στο πνεύμα του. Μόνο σε αυτό το σημείο σταματούν οι τιμωρίες, οι δικαστές σίγουροι ότι θα παραταθούν απεριόριστα

²⁶⁹ Ο. π., σ. 253

στη συνείδηση. Ο παραλογισμός μπαίνει σε μια κατάσταση διαιωνιζόμενης κρίσης: «Η τρέλα δε γλύτωσε από την αυθαιρεσία παρά για να μπλεχτεί σ' ένα είδος ατέλευτης δίκης (...), μια δίκη όπου κάθε παράπτωμα της ζωής (...) γίνεται κοινωνικό έγκλημα που αστυνομεύεται, καταδικάζεται και τιμωρείται, μια δίκη που δεν έχει άλλη διέξοδο παρά σε μια διαρκή επανάληψη, με την εσωτερικευμένη μορφή της τύψης²⁷⁰».

«Ο «απελευθερωμένος» τρελός του Pinel και, μετά από αυτόν ο σύγχρονος τρελός που «εισάγεται» σε κλινική είναι άτομα υπόδικα(...). Το άσυλο της εποχής του θετικισμού, που τον φόρο τιμής για τη δημιουργία του αποτίουν στον Pinel δεν είναι ένας ελεύθερος χώρος έρευνας, διάγνωσης και θεραπείας, είναι ένας χώρος νομικός, όπου ο τρελός κατηγορείται, δικάζεται και καταδικάζεται κι' απ' όπου δεν απελευθερώνεται παρά με την μετατροπή της δίκης του σε κατάσταση ψυχολογική, με την μεταμέλεια. Η τρέλα στο άσυλο θα τιμωρηθεί ακόμη και αν, κατά τα άλλα, είναι αθώα. Θα είναι για πολύ καιρό ακόμη, και τουλάχιστον μέχρι τις μέρες μας, φυλακισμένη μέσα σ' ένα ηθικό κόσμο²⁷¹».

- 4) Μια τέταρτη διάσταση, χαρακτηριστική του κόσμου του ασύλου είναι αυτή της αποθέωσης του προσώπου του γιατρού. Είναι και η πλέον σημαντική, αφού επιτρέπει νέους τύπους σχέσεων ανάμεσα σε ασθενή και γιατρό, αλλά και μια νέα σχέση ανάμεσα στη νοητική πάθηση και την ιατρική σκέψη, η οποία θα προδιαγράψει ολόκληρη την σύγχρονη εμπειρία της τρέλας. Η νέα αυτή σχέση καταλύει και τα τελευταία ίχνη εγκάθειρξης και καθιστά δυνατή την ανάδυση της ψυχασθένειας με την έννοια που τις δίνουμε σήμερα.

Επιτρέπει επίσης και την γένεση της ψυχιατρικής. Τα έργα των Tuke και Pinel συναντιούνται σε αυτό το σημείο της μεταμόρφωσης του προσώπου του ιατρού που γίνεται η κυρίαρχη μορφή στον χώρο του ασύλου. Αυτός είναι που διαμορφώνει το άσυλο σε χώρο ιατρικό. Ουσιαστικής σημασίας είναι το γεγονός ότι η αποφασιστική του θέση, δεν αποδίδεται στο όνομα μιας γνώσης ή μιας αρμοδιότητας ιατρικού χαρακτήρα: « Ο homo medicus στο άσυλο δεν αποκτά κύρος σαν επιστήμονας, αλλά σαν σοφός. Αν απαιτείται να έχει το ιατρικό επάγγελμα, αυτό γίνεται για λόγους νομικής και ηθικής εγγύησης, κι' όχι στο όνομα της επιστήμης (...). Γιατί η ιατρική εργασία δεν είναι παρά ένα μονάχα μέρος του τεράστιου ηθικού έργου που πρέπει να

²⁷⁰ Ο. π., σ. 259

²⁷¹ Ο. π., σ. 259

συντελεστεί στο άσυλο, και που αυτό μόνο μπορεί να εξασφαλίσει τη θεραπεία του παράφρονα²⁷²».

Επικρατεί η γνώμη ότι οι Pinel και Tuke έφεραν στο άσυλο την ιατρική γνώση. Στην πραγματικότητα αυτό που έκαναν ήταν να εισαγάγουν ένα πρόσωπο του οποίου οι εξουσίες, αντλούν τη νομιμοποίηση τους από την επιστήμη. Οι εξουσίες αυτές είναι ηθικές και κοινωνικές και η προέλευση τους βρίσκεται στην ανηλικότητα του τρελού, την αλλοτρίωση του προσώπου του, όχι του πνεύματος του: «Αν ο ιατρός μπορεί ν' απομονώνει την τρέλα, τούτο δεν γίνεται επειδή την γνωρίζει αλλά επειδή την εξουσιάζει, κι' εκείνο το στοιχείο στον θετικισμό που μοιάζει με αντικειμενικότητα, δεν είναι παρά η άλλη όψη της κυριαρχίας²⁷³».

Η απόλυτη εξουσία του γιατρού στο χώρο του ασύλου οφείλεται στο ότι στο πρόσωπο του συναντιούνται οι μορφές του Πατέρα και Κριτή, της Οικογένειας και Νόμου. Ο Pinel σωστά αναγνωρίζει ότι ο γιατρός θεραπεύει μόνο όταν, πέρα από τις μοντέρνες θεραπευτικές, βάλει στην πράξη κι' αυτές τις προαιώνιες μορφές. Το πρόσωπο του γιατρού στηρίζεται στο κύρος των μυστηρίων της Οικογένειας, της Εξουσίας, της Τιμωρίας και του Έρωτα. Δραστηριοποιώντας τα, φορώντας τη μάσκα του Πατέρα και του Δικαστή ο γιατρός θα μπορέσει, να γίνει ο σχεδόν μαγικός συντελεστής της θεραπείας, και να πάρει τη μορφή θαυματοποιού. Αρκεί η παρουσία του και ο Λόγος του για να υποταχθεί η τρέλα στη λογική: «Η παρουσία του και ο λόγος του έχουν αυτή τη δύναμη ενάντια στην αλλοτρίωση, ν' αποκαλύπτουν μονομιάς το παράπτωμα και ν' αποκαθιστούν την ηθική²⁷⁴».

Ο Φουκώ σχολιάζει: «Είναι πραγματικό παράδοξο να βλέπουμε την ιατρική πρακτική να μπαίνει σ' αυτόν τον αβέβαιο χώρο ενός σχεδόν-θαύματος, τη στιγμή που η γνώση της διανοητικής πάθησης προσπαθεί ν' αποκτήσει ένα χαρακτήρα θετικότητας. Από τη μια μεριά η τρέλα μπαίνει σε απόσταση, σ' ένα αντικειμενικό πεδίο όπου εξαφανίζονται οι απειλές του παραλογισμού, αλλά, την ίδια στιγμή, ο τρελός τείνει να σχηματίσει με το γιατρό, και σε μία ενότητα αδιαχώριστη, ένα είδος ζευγαριού που η συνεννοχή του μας φέρνει σε πολύ παλιές εξαρτήσεις. Η ζωή στο άσυλο, όπως την καθιέρωσαν οι Pinel και Tuke, έκανε να γεννηθεί εκείνη η μικροσκοπική δομή, που θα γίνει, το ουσιαστικό κύτταρο της τρέλας-δομή που σχηματίζει κάτι σαν μικρόκοσμο, μέσα στον οποίο συμβολίζονται οι μεγάλες μαζικές δομές της αστικής κοινωνίας και των αξιών της: σχέσεις Οικογένεια-Παιδιά, γύρω από τα θέμα της πατρικής εξουσίας, σχέσεις Παράπτωμα-Τιμωρία, γύρω από το θέμα της άμεσης απονομής

²⁷² Ο. π., σ. 260

²⁷³ Ο. π., σ. 261

²⁷⁴ Ο. π., σ. 263

δικαιοσύνης, σχέσεις Τρέλα-Χάος, γύρω από το θέμα της κοινωνικής και ηθικής τάξης. Από εδώ ακριβώς ο γιατρός αντλεί την θεραπευτική του δύναμη, κι' αν αυτή γίνεται σχεδόν θαυματουργή, τούτο συμβαίνει ακριβώς επειδή ο άρρωστος, μέσα από τα τόσο παλιά του δεσμά, έχει βρεθεί κιάλας αλλοτριωμένος από το γιατρό, μέσα στο πεδίο του «ζευγαριού» γιατρός-άρρωστος²⁷⁵».

Στην εποχή των Tuke και Pinel η δύναμη αυτή ερμηνευόταν με βάση τα ευεργετικά αποτελέσματα της ηθικής. Πολύ σύντομα όμως, το νόημα αυτής της ηθοπραξίας ξέφυγε από τα χέρια του γιατρού, του οποίου οι γνώσεις τώρα περικλείονται μέσα στις νόρμες του θετικισμού. Ο ψυχίατρος της αρχής του 19^{ου} αιώνα δεν γνώριζε την φύση αυτών των δυνάμεων που είχε κληρονομήσει από τους μεγάλους μεταρρυθμιστές και που του είναι τόσο ξένη προς την ιδέα της διανοητικής ασθένειας. Αυτή η μυστηριώδης ψυχιατρική πρακτική, συντέλεσε τα μέγιστα στη θέση του τρελού στον κόσμο της ιατρικής: πρώτα διότι για πρώτη φορά η ψυχιατρική αποκτά μια σχεδόν πλήρη αυτονομία, και δεύτερο διότι μετά τους Tuke και Pinel, η ψυχιατρική θα γίνει μια ιατρική ιδιαίτερου τύπου: κρυμμένη πίσω από την μάσκα του θετικισμού τόσο πιο ακατανόητη, απόμακρη και σκοτεινή γίνεται, και η δύναμη του όλο και πιο θαυματουργή.

Η αντικειμενικότητα των γνώσεων από τον Pinel μέχρι τον Freud, δεν είναι τίποτε άλλο από μια «αντικειμενοποίηση» μαγικού χαρακτήρα που δεν είναι εφικτή παρά μόνο με την συνενοχή του ασθενούς. Η ηθικολογική διάσταση πάνω στην οποία βασίστηκε, ξεχάστηκε, παρέμεινε ωστόσο ενεργή. Η ψυχιατρική πρακτική δεν είναι παρά μια ηθική τακτική του 18^{ου} αιώνα, καλυμμένη από τους μύθους του θετικισμού. Ωστόσο ο γιατρός δεν μπορούσε να εξηγήσει αυτή την θαυματουργή δύναμη που είχε στα μάτια του ασθενούς, ούτε την καταγωγή της, έπρεπε όμως να της δώσει ένα καθεστώς (statut). Ο θετικισμός μη μπορώντας να αποκρυπτογραφήσει τη συνενοχή του ασθενούς, ούτε τις αρχέγονες δυνάμεις που αποκρυσταλλώνονταν γύρω από αυτή τη σχέση, υπεύθυνη για τις πιο πάνω «ανωμαλίες» θα θεωρηθεί η τρέλα. Στο τέλος η δυτική σκέψη αποτολμά κάτι που είναι χωρίς προηγούμενο: η τρέλα δεν είναι παρά η τρέλα, εξομοιώνοντας την ιατρική με την κριτική έννοια.

Μια συγκεκριμένη αλήθεια παραμένει από όλα αυτά το ζεύγος ιατρού-ασθενούς. Εδώ η ψυχιατρική σκέψη του 19^{ου} αιώνα συγκλίνει προς τον Freud, που αποδέχθηκε σε όλη της την έκταση, ένταση και βάθος, την αλήθεια της ιδιαίτερης σχέσης ιατρού-ασθενούς, χωρίς να την καμουφλάρει πίσω από μια θεωρία, εναρμονισμένη με την υπόλοιπη ιατρική γνώση και δέχθηκε όλες της τις συνέπειες. Απομυθοποίησε όλες τις δομές του ασύλου, αλλά σε αντιδιαστολή καλλιέργησε τη δομή που περιβάλλει το πρόσωπο του ιατρού με ένα μέγεθος παντοδυναμίας,

²⁷⁵Ο. Π.

δίνοντας του όλες τις δομές της ζωής του ασύλου: απόλυτο βλέμμα, πανταχού παρούσα Σιωπή, τον Δικαστή που δεν καταδέχεται καν να κατεβεί στο επίπεδο της γλώσσας, έφτιαξε ένα καθρέφτη όπου η τρέλα βρίσκει και χάνει τον εαυτό της. Δημιούργησε την ψυχαναλυτική σχέση όπου η αλλοτρίωση στο πρόσωπο του γιατρού, γίνεται αντίδοτο στην αλλοτρίωση. Ωστόσο, αν έλυσε κάποιους κόμπους της τρέλας, το πρόβλημα του παραλογισμού μένει ξένο προς την ψυχανάλυση.

ΕΛΕΝΑ ΛΟΪΖΟΥ

2.3) Η Γένεση της Κλινικής

Μια Αρχαιολογία της Ιατρικής Αντίληψης

Σε αυτό του το βιβλίο ο Φουκώ αναλύει της συνθήκες που κατέστησαν δυνατή την γένεση της κλινικής εμπειρίας όπως τη γνωρίζουμε σήμερα. Στα τέλη του 18^{ου} και αρχές του 19^{ου} αιώνα, η ιατρική υφίσταται μια μετάλλαξη. Για πρώτη φορά η ιατρική γνώση αποκτά μια ακρίβεια που μέχρι τότε ανήκει μόνο στα μαθηματικά. Το κορμί γίνεται κάτι που μπορούσε να χαρτογραφηθεί, η ασθένεια ακολουθεί νέους κανόνες κατάταξης και οι ιατροί μπορούν να δουν και να περιγράψουν φαινόμενα, μέχρι τότε ανεξήγητα. Η μετάλλαξη αυτή, οφείλεται σε μια αλλαγή της ορατότητας του θανάτου και του ρόλου που παίζει ως το πεπερασμένο με βάση το οποίο συγκροτείται η ζωή και κατά συνέπεια η ιατρική. Η συγκρότηση της ζωής, του ζωντανού ανθρώπου, ενδιαφέρει τα μέγιστα, αφού δίχως ανθρώπινο ον δεν μπορεί να υπάρξει ανθρώπινο υποκείμενο. Επιπλέον ο Φουκώ θεωρεί την ιατρική σαν την πρώτη ανθρωπιστική επιστήμη, θέμα που θα αναπτύξει στο επόμενο βιβλίο του «Οι Λέξεις και τα Πράγματα».

Ακολουθεί την αρχαιολογική μέθοδο, δηλαδή ανάλυση των μορφωμάτων λόγου ή πρακτικών λόγου, που συνόδευσαν και συνοδεύουν την ιατρική πρακτική, ωστόσο αναφέρεται και στις θεσμικές μεταρρυθμίσεις που αφορούν την ιατρική και την ασθένεια, καθώς και το ευρύτερο ιστορικό πλαίσιο της Γαλλίας του 18^{ου} και 19^{ου} αιώνα, τη Γαλλική Επανάσταση και τον αιώνα που διήρκησε η σταθεροποίηση του νέου καθεστώτος. Συναντούμε και σε αυτό το έργο του Φουκώ, το θέμα του «βλέμματος» και της ορατότητας, και των οριακών εμπειριών της ζωής, της ασθένειας και ειδικά του θανάτου. Το μάτι βλέπει το φως του Διαφωτισμού. Αργότερα γίνεται το μάτι «Του Θεού» που τα βλέπει όλα, όργανο επιτήρησης, κατ' εξοχή μεταφορά της σύγχρονης εξουσίας.

2.4)Οι Λέξεις και τα Πράγματα

2.4.1) Το πλαίσιο στο οποίο κινείται και τοποθετείται το βιβλίο

Ενώ θεματικά «Η Ιστορία της τρέλας την Κλασσική εποχή» και η «Γένεση της Ιατρικής, μια αρχαιολογία του ιατρικού βλέμματος» ανήκουν στον θεματικό τομέα των διαχωριστικών πρακτικών ,και «Οι λέξεις και τα πράγματα» σε αυτό των πρακτικών λόγου, τα τρία αυτά βιβλία αποτελούν ένα σύνολο, όπως επισημαίνει πιο κάτω ο ίδιος ο Φουκώ.

Τη δεκαετία που ακολούθησε το βιβλίο του «Η Ιστορία της τρέλας στην Κλασσική Εποχή» ο Φουκώ εφαρμόζει ένα σχέδιο αυτό-διαγραφής, αφαιρώντας κάθε στοιχείο της ατομικής του ύπαρξης. Σε ένα γνωστό κείμενο του 1969, γράφει: « Αναμφίβολα πολλοί, όπως κι' εγώ, γράφουν για μην έχουν πρόσωπο (...). Μην με ρωτάτε ποιος είμαι και μην μου πείτε να μείνω ο ίδιος²⁷⁶ ». Αφήνει κατά μέρος τα σχέδια που είχε ανακοινώσει, να οικοδομήσει μια ιστορία των «οριακών εμπειριών» της δυτικής κουλτούρας και στρέφεται προς μια μεθοδική ανάλυση των «θεμελιωδών κωδικών» της. Σε αυτή την εποχή της ζωής και του έργου του, έχει εμμονή με τη γλώσσα, την οποία βλέπει²⁷⁷ παντού Για χρόνια μελετά συγγράμματα βοτανικής, ιατρικής, οικονομία. Από τα επιστημονικά αυτά συγγράμματα απομονώνει «συμβάντα» και λειτουργικά αποσπάσματα που συνιστούν συστήματα, με την πρόθεση να εκθέσει μια θεμελιώδη δομή της ανθρώπινης κατανόησης από τα οποία θα αναδυθεί μια γλώσσα και εικόνες απaráμιλλης ομορφιάς, λυρισμού και ερμητισμού και εννοιολογικά εργαλεία εξίσου αιχμηρά με τα νυστέρια της ανατομίας: “episteme” (επιστημονικό μόρφωμα), “formation discursive” (έλλογη συγκρότηση), “modalities d’ enonciation” (τροπικότητα εκφοράς). Ωστόσο η σκέψη του επιστρέφει συνεχώς στο υποκείμενο, στο ανθρώπινο ον (έννοιες που δεν είναι ταυτόσημες), σε συνάρτηση πάντα, με τις οριακές εμπειρίες της τρέλας, του σεξ, του θανάτου, οι οποίες στη σύγχρονη εποχή θα ονομαστούν το «πεπερασμένο». «Οι Λέξεις και τα Πράγματα» γνώρισε ως βιβλίο, μια πρωτοφανή επιτυχία, πράγμα που ο Φουκώ επεδίωκε από την έκδοση του πρώτου του βιβλίου.

Το 1960 ο Φουκώ επιστρέφει στη Γαλλία για να διδάξει ψυχολογία στο Πανεπιστήμιο του Clermont-Ferrand. Δημοσιεύει πολλά πανεπιστημιακά άρθρα και ανανεώνει τους δεσμούς του με τους λογοτεχνικούς κύκλους του Παρισιού. Το 1962 μπαίνει στην επιτροπή σύνταξης του περιοδικού Critique του και δημοσιεύει μια σειρά από άρθρα με θέμα τους αγαπημένους του

²⁷⁶Michel Foucault, L'archéologie du savoir, EditionsGallimard, 1969, («Η Αρχαιολογία της γνώσης»), σ. 29

²⁷⁷ James Miller, La passion Foucault, σ. 155

συγγραφείς: Bataille, Blanchot, Holderlin, Roussel, Klossowski και Alain Robbe-Grillet, ο οποίος, σύμφωνα με τον James Miller, άσκησε μεγάλη επιρροή στη σκέψη του Φουκώ της εποχής εκείνης: θεωρείται ως αυτός που ταρακούνησε το περισσότερο τον ουμανισμό, και τις έννοιες της υποκειμενικότητας και του ψυχολογικού βάθους, όπως έχει ήδη επισημανθεί πιο πάνω. Ο ίδιος λέει το 1963: «Την σημασία του Alain Robbe-Grillet την μετρούμε με την ερώτηση που το έργο του θέτει σε οποιοδήποτε άλλο έργο που του είναι σύγχρονο. Ερώτηση βαθιά κριτική, που αγγίζει τις δυνατότητες της γλώσσας (...). Είναι σε αυτή την κυρίαρχη γλώσσα, την τόσο ιδεοληπτική που πάνω από ένας (άνθρωπος), βρήκε τον λαβύρινθο του²⁷⁸».

Ο Φουκώ δεν ήταν ο μόνος που γοητεύτηκε από τον Alain Robbe-Grillet. Το 1960 δημιουργείται το περιοδικό *Tel Quel* μέσα από το κίνημα του *Nouveau Roman* (Νέου Μυθιστορήματος) με διευθυντή τον Philippe Sollers. Ο Roland Barthes είναι ο θεωρητικός του. Όπως όλοι όσοι σχετίζονται με αυτό, ελπίζουν, χρησιμοποιώντας μια φράση του Barthes, να «αποκτήσουν ένα *είναι εδώ* της λογοτεχνικής γλώσσας, ένα είδος λευκότητας της γραφής (που δεν είναι η αγνότητα)²⁷⁹». Ένα άλλο από τα πρότυπα τους είναι ο Bataille, και όπως αυτός παθιάζονται με των ερωτισμό και τις «οριακές εμπειρίες» τις οποίες θεωρούν ως την πηγή της δημιουργικότητας. Τέλος από τον Νίτσε, παίρνουν το θέμα της «αιώνιας επιστροφής». Ανάμεσα στους Sollers και Φουκώ υπάρχει μια σύντομη περίοδος συνεργασίας. Από τα πιο πάνω απορρέει το ενδιαφέρον του Φουκώ για τη λογοτεχνία και το γεγονός ότι θα ήταν λάθος να απομονωθεί από το γενικότερο πολιτικό και πολιτισμικό πλαίσιο της εποχής του. Η σχεδόν ταυτόχρονη έκδοση το 1963 της «Γένεσης της Κλινικής» και της μελέτης με θέμα τον Raymond Roussel είναι μια επιπρόσθετη μαρτυρία για όσα έχουν ήδη λεχθεί στην εισαγωγή του μέρους αυτού. Παρόλο που φαινομενικά τα δύο έργα δεν έχουν τίποτα το κοινό, παραπέμπουν ωστόσο το ένα στο θάνατο και το άλλο στην τρέλα (Raymond Roussel), τις οριακές εμπειρίες που διατρέχουν το έργο του Φουκώ. Επιπλέον, ο Roussel, που εκφράζει μια ζωή κάτω από τη σκιά της τρέλας και του θανάτου, και ο Bichat²⁸⁰ μέσα από τη γνώση του, του ανθρώπινου σώματος, δείχνουν από κοινού, τρεις όψεις της σύλληψης που είχε ο Φουκώ της γλώσσας και της τάξης των πραγμάτων:

-Μόνο η γλώσσα καθιστά δυνατή την τάξη του αληθινού και την λογική γνώση του κόσμου.

-Ταυτόχρονα, η γλώσσα δίνει στη σκέψη αυτό που δεν είναι αληθινό, που δεν μπορεί να είναι αντικείμενο λογικής σκέψης.

²⁷⁸ DE I, 17, Distance, aspect, origine, σ. 300.

²⁷⁹ James Miller, *La passion Foucault*, σ. 159

²⁸⁰ Michel Foucault, *Naissance de la Clinique* («Η Γέννηση της Ιατρικής»).

-Ως εκ τούτου η γλώσσα, θέτει ερωτήματα στον κόσμο, και ταυτόχρονα στον εαυτό της, μέσα από μια κίνηση δυνατού και αδύνατου, αληθινού και μη αληθινού²⁸¹.

Το ενδιαφέρον του Φουκώ για τη γλώσσα, ήταν μέρος ενός γενικού ενδιαφέροντος όχι μόνο στη Γαλλία, αλλά και στην υπόλοιπη Ευρώπη και στην Βόρεια Αμερική. Οι πηγές του ενδιαφέροντος αυτού ήταν πολλαπλές: από τον Wittgenstein μέχρι τον ύστερο Heidegger. Στη Γαλλία από το τέλος της δεκαετίας του 1940, ο Merleau-Ponty αντιλαμβάνεται τις φιλοσοφικές προεκτάσεις των θέσεων του Ferdinand de Saussure, πατέρα της δομικής γλωσσολογίας, που διαβεβαιώνει ότι «το γλωσσολογικό σημείο είναι αυθαίρετο». Μια νέα γενιά συγγραφέων και διανοούμενων μηδενίζει τις υπαρξιακές ανησυχίες. Μια νέα έννοια παρουσιάζεται, η «σημειολογία». Ο Barthes, γοητευμένος από ένα κόσμο που μπορεί να αποκωδικοποιηθεί όπως ένα κείμενο, αρχίζει να εκπονεί μια επιστήμη των σημείων. Όμως, Claude ο Levi-Strauss (της γαλλικής σχολής του Durkheim και του Marcel Mauss), σύγχρονος του Ferdinand de Saussure, είχε ήδη αποδείξει ότι η δομική ανάλυση μπορούσε να εφαρμοστεί πέρα από τη γλωσσολογία.

Πέρα από την επίδραση του Levi-Strauss και του Lacan («το υποσυνείδητο είναι δομημένο σαν μια γλώσσα»), μια άλλη μορφή είχε μια βαθειά και μόνιμη επίδραση πάνω στο Φουκώ, αυτή του George Dumezil, που εφάρμοζε μεν το δομισμό, δεν θεωρούσε όμως ότι υπήρχε κάποια οικουμενικότητα του ανθρώπινου πνεύματος και των δομών του.

Είναι μέσα από αυτό το πλέγμα που το όνομα του Φουκώ συσχετίσθηκε για κάποιο διάστημα με τον δομισμό.

Το 1960 παρουσιάζει τη συμπληρωματική εργασία του για την απόκτηση του διδακτορικού του²⁸² με θέμα ένα κείμενο του Καντ, μέχρι τότε μη δημοσιευμένο στη Γαλλία: εκτός από τη μετάφραση του, από τον ίδιο, ο Φουκώ παρουσιάζει ένα συμπληρωματικό σχόλιο 128 σελίδων²⁸³. Το εν λόγω κείμενο είναι το «*L' Anthropologie du point de vue pragmatique*» («*Η Ανθρωπολογία θεωρούμενη από την πραγματιστική προοπτική*»). Για τον Καντ η Ανθρωπολογία αφορούσε το κεντρικό ερώτημα: τι είναι ο άνθρωπος, τι μπορεί να ξέρει, τι οφείλει να κάνει, τι δικαιούται να ελπίζει. Χωρίς να επεκταθούμε επί του προκειμένου, σημειώνουμε ότι ο Φουκώ, από κάποια άποψη, δεν έπαψε να θεωρεί τον εαυτό του ως «καντικό», που ανήκει στην κριτική παράδοση. Στο βιβλίο του «*Οι Λέξεις και τα Πράγματα*» αναφέρει ότι σκεφτόμαστε ακόμα στο χώρο που μορφοποίησε ο Καντ. Στο άρθρο «*Foucault*»

²⁸¹ James Miller, σ. 164

²⁸² Το σύστημα αυτό, δηλαδή η απόκτηση του διδακτορικού σε δύο στάδια, έχει πλέον καταργηθεί

²⁸³ Βιβλιοθήκη της Σορβόνης, αντίγραφο βρίσκεται στο Centre Michel Foucault

που έγραψε με θέμα το έργο του (με το ψευδώνυμο Maurice Florence²⁸⁴) για το “Dictionnaire des philosophes” (Λεξικό των Φιλοσόφων) του Denis Huisman, το τοποθετεί « (...) στην κριτική παράδοση, που είναι αυτή του Καντ²⁸⁵» στο μέτρο όπου « (...) η κριτική ιστορία της σκέψης θα ήταν μια ανάλυση των συνθηκών μέσα στις οποίες δημιουργούνται ή τροποποιούνται ορισμένες σχέσεις υποκειμένου προς αντικείμενο στο μέτρο όπου είναι συστατικές μιας πιθανής γνώσης²⁸⁶».

Ο Φουκώ διατηρεί τον αυστηρό διαχωρισμό που κάνει ο Καντ ανάμεσα στο εμπειρικό και το υπερβατικό. Συμφωνεί με τη διαπίστωση του Καντ, σχετικά με τη δύναμη υπέρβασης του ανθρώπινου πνεύματος, αν και αποφεύγει να αναφερθεί στη συνέπεια της, την δυνατότητα δηλαδή του ανθρώπου να υπερβαίνει κάθε όριο. Επιπλέον, καταλήγει στο συμπέρασμα ότι η Ανθρωπολογία του Καντ φανερώνει την χρονική διάσταση των «εκ των προτέρων» (a priori) που διέπουν την ανθρώπινη εμπειρία: « Οι ουσιώδεις μας κατηγορίες και αποφάσεις έχουν ως καταβολή τα ήθη, τα έθιμα και την κλίση μας. Μεταδίδονται μέσα από τη γλώσσα και ρυθμίζονται από τους κοινωνικούς θεσμούς²⁸⁷».

Ο Φουκώ θα αφιερώσει τη ζωή του μελετώντας πολλά από τα θέματα που απασχολούν την Ανθρωπολογία του Καντ: τα όνειρα, την ψυχική ασθένεια και την ανθρώπινη φαντασία, τις σχετικές αξίες των οπτικών εικόνων, των συμβόλων, των αφηρημένων εννοιών ως μέσα επικοινωνίας. Τη δομή της νόησης και τα όρια της, την ικανότητα των ανθρώπων να επιθυμούν και το ουσιώδες χαρακτηριστικό των φύλων:

« Ο Φουκώ θα έδειχνε, πως οι θεσμοί και οι πρακτικές διαπερνούν όλες τις όψεις του ανθρώπινου πνεύματος, οριοθετώντας και καλλιεργώντας το πεδίο της πιθανής εμπειρίας πολύ πριν γίνουν το αντικείμενο της προσωπικής κατανόησης, εγχείρημα το οποίο θα ονόμαζε «αναλυτική της αλήθειας²⁸⁸»²⁸⁹».

Ο βιογράφος του Φουκώ προσθέτει: ο Φουκώ μελέτησε και την άλλη πτυχή του έργου του Καντ, που αφορά τα όρια της πιθανής εμπειρίας: «Με την άσκηση της ελευθερίας που δίνει η υπέρβαση που ο Καντ έθεσε ως θεμέλιο της κριτικής, μπορούμε να ρίξουμε ένα κριτικό βλέμμα

²⁸⁴ DE, II, 345, «Foucault»,

²⁸⁵ Ο.π., σ. 1450

²⁸⁶ Ο.π., σ. 1451

²⁸⁷ James Miller, *la passion Foucault*, σ. 172

²⁸⁸ DE, I, 351, *Qu' est-ce que les Lumières ?* σ. 1506

²⁸⁹ James Miller, σ. 173

πάνω (στα ήθη και τα έθιμα) για να συγκροτήσουμε αυτό που ο Φουκώ ονόμασε στη συνέχεια «μια οντολογία του εαυτού μας²⁹⁰»²⁹¹»

Ο Φουκώ, στο κείμενο «Qu' est-ce que les Lumières» γράφει:

«Ο Καντ (...) συγκρότησε αυτή την παράδοση της φιλοσοφίας που θέτει το ερώτημα των συνθηκών κάτω από τις οποίες μια γνώση είναι αληθινή και πιθανή και, πάνω σε αυτή τη βάση, μπορούμε να πούμε, ότι ολόκληρος ένας τομέας της μοντέρνας φιλοσοφίας από τον 19^ο αιώνα και μετέπειτα παρουσιάστηκε, αναπτύχθηκε ως μια αναλυτική της αλήθειας²⁹²». Υπάρχει και ένα άλλο ερώτημα που θέτει ο Καντ, αυτό του πεδίου των πιθανών εμπειριών, της επικαιρότητας μας, το οποίο δεν είναι πια μια «αναλυτική της αλήθειας», αλλά μια «(...) οντολογία του παρόντος, μια οντολογία του εαυτού μας (...). Μπορεί κανείς να διαλέξει ανάμεσα σε μια γενική αναλυτική της αλήθειας ή για μια κριτική σκέψη που θα πάρει τη μορφή μιας οντολογίας του εαυτού μας, μια οντολογία της επικαιρότητας. Είναι αυτή τη μορφή της φιλοσοφίας, η οποία από τον Hegel μέχρι τη Σχολή της Φρανκφούρτης, περνώντας από τον Νίτσε και τον Max Weber, συγκρότησε μια μορφή σκέψης στο εσωτερικό της οποίας προσπάθησα να εργαστώ²⁹³».

Τα επόμενα χρόνια ο Φουκώ ακολουθεί δύο παράλληλους δρόμους: αφενός χρησιμοποιεί τις μεθόδους του Bachelard και του Canguilhem για να μελετήσει την προϊστορία των επιστημών του ανθρώπου, δηλαδή το εμπειρικό και αφετέρου το θέμα της υπέρβασης των ορίων. Όσο αφορά τον πρώτο δρόμο λέει: « Ήθελα να συγκρίνω τρεις επιστημονικές πρακτικές. Με επιστημονική πρακτική εννοώ ένα ορισμένο τρόπο της ρύθμισης και της δομής των λόγων που προσδιορίζουν ένα συγκεκριμένο τομέα και ταυτόχρονα τη θέση του ιδανικού (ideal) υποκειμένου που πρέπει και μπορεί να έχει γνώση αυτών των αντικειμένων. Το βρήκα αρκετά περίεργο ότι τρεις ξεχωριστοί τομείς γνώσης, χωρίς πρακτική σχέση μεταξύ τους - φυσική ιστορία, γραμματική και πολιτική οικονομία - είχαν συγκροτηθεί, περίπου την ίδια εποχή, όσο αφορά τους κανόνες τους, στα μέσα του 17^{ου} αιώνα και είχαν υποστεί, στα τέλη του 18^{ου} αιώνα, τον ίδιο τύπο αλλαγών²⁹⁴». Η εμπειρική συγκριτική έρευνα θα δείξει ότι και οι τρεις κλάδοι διέπονται από την ίδια λογική του σωστού και του λανθασμένου, πράγμα που καθιστά δυνατή την εντόπιση των χρονικών «εκ των προτέρων» κατηγοριών.

²⁹⁰ DE, Qu' est-ce que les Lumières ?σ. 1506

²⁹¹ James Miller, σ. 173

²⁹²Ο.π., DE, Qu' est-ce que les Lumières ?σ. 1506

²⁹³Ο.π. σ. 1506-1507

²⁹⁴ DE, II, 281, "Entretien avec Michel Foucault, Entretien avec D. Trombadori , σ. 886-887

Ο δεύτερος δρόμος, είναι αυτός που θέτει το ερώτημα του ορίου και της υπέρβασης, της επιστροφής στον εαυτό, ο οποίος, όπως ειπώθηκε πιο πάνω, έλκυε τον Φουκώ. Ακολουθώντας αυτό το δρόμο, ακολουθεί τον δρόμο, που ήταν αυτός του Νίτσε, των Roussel, Bataille και του Blanchot. Γράφει σχετικά στο «Οι Λέξεις και τα Πράγματα»:

«Είμαστε άραγε τόσο τυφλωμένοι από το πρόσφατο αυτονόητο της ύπαρξης του ανθρώπου, που ξεχάσαμε την εποχή, όχι και τόσο μακρινή όπου υπήρχαν ο κόσμος, η τάξη του, τα ανθρώπινα όντα, αλλά όχι ο άνθρωπος²⁹⁵».

Μπορούμε να καταλάβουμε συνεχίζει ο Φουκώ, την κατακλυστική δύναμη της σκέψης του Νίτσε, όταν ανακοίνωνε το τέλος του ανθρώπου, πράγμα που σε μια φιλοσοφία της επιστροφής, σήμαινε ότι ο άνθρωπος εξαφανίστηκε εδώ και πολύ καιρό, ότι θα συνεχίσει να εξαφανίζεται, και ότι η δική μας, μοντέρνα έγνοια γι' αυτόν, κοιμόταν: « Εμείς (...) δεν πρέπει να θυμόμαστε ότι είμαστε δεμένοι στη ράχη μιας τίγρης?²⁹⁶»

Ο Φουκώ, λέει σχετικά με το «Οι λέξεις και τα Πράγματα» σε σχετική συνέντευξη το 1978: « Με το *Οι Λέξεις και τα Πράγματα* ανάπτυξα μια ανάλυση των διαδικασιών ταξινόμησης, τοποθέτησης σε πίνακες, συντονισμού της εμπειρικής γνώσης. Ένα πρόβλημα που είχα εντοπίσει, όταν τα συνάντησα για πρώτη φορά, όταν εργαζόμουν πάνω στο (βιβλίο) *Η γένεση της κλινικής* και που ήταν σχετικό με τα προβλήματα της βιολογίας, της ιατρικής και των επιστημών τη φύσης. Όμως το πρόβλημα της ταξινομικής ιατρικής το συνάντησα ήδη εργαζόμενος με την *Ιστορία της τρέλας*, αφού μια ανάλογη μεθοδολογία είχε αρχίσει να εφαρμόζεται στον τομέα των ψυχικών ασθενειών(...). Γι' αυτό αποφάσισα να συστηματοποιήσω σε ένα κείμενο το περίπλοκο πλαίσιο που φανερώθηκε στη διάρκεια των ερευνών μου. Γεννήθηκε έτσι το *Οι Λέξεις και τα Πράγματα* (...). Το έγγραφο μετά από συζητήσεις με τον Georges Canguilhem και σκόπευα να απευθυνθώ ειδικά σε ερευνητές. Όμως, στην πραγματικότητα, δεν ήταν αυτά τα προβλήματα που με πάθιαζαν. (...) οι οριακές εμπειρίες: ιδού το θέμα που με τραβούσε πραγματικά. Τρέλα, θάνατος, σεξουαλικότητα, έγκλημα είναι για μένα πράγματα πιο έντονα²⁹⁷».

²⁹⁵ Les mots et les Choses, σ. 333

²⁹⁶ Les mots et les Choses, σ. 333

²⁹⁷ DE, Entretien avec Michel Foucault, entretien avec D. Trombadori, τόμος 2, κείμενο 281, σ. 886

Σε άλλη σχετική συνέντευξη²⁹⁸ το 1966, επισημαίνει τη σχέση μεταξύ των βιβλίων «Ιστορία της Τρέλας» και «Οι Λέξεις και τα Πράγματα»: το δεύτερο είναι η συνέχεια και το συμπλήρωμα του πρώτου. Το πρώτο έχει ως επίκεντρο την διαφορά, την διαφορετικότητα τον αποκλεισμό, είναι η ιστορία ενός διαμοιρασμού, ενώ το δεύτερο είναι η ιστορία «της ομοιότητας, του ίδιου, της ταυτότητας²⁹⁹». Είναι η ιστορία της τάξης, του πως μια κοινωνία σκέφτεται την ομοιότητα μεταξύ των πραγμάτων και την διαφορά τους, και πως αυτή η τελευταία μπορεί να ελεγχθεί και να οργανωθεί σε ορθολογιστικά δίκτυα. Ακολουθεί το δρόμο που άνοιξε ο Καντ: « Ασχολούμαι στο ίδιο επίπεδο, και σύμφωνα με τους ισομορφισμούς τους, τις πρακτικές, τους θεσμούς και τις θεωρίες, και ψάχνω για την κοινή που τους κατέστησε δυνατούς, το υπόστρωμα της γνώσης που είναι συστατικό και ιστορικό³⁰⁰», δηλαδή σε ένα είδος ιστορικού «εκ των προτέρων», το πεδίο των εμπειριών μιας εποχής. Βρισκόμαστε στο τέλος μιας εποχής, αυτής του υπαρξισμού και του Jean-Paul Sartre, που πίστευε ακόμα στο νόημα³⁰¹. Το σημείο ρήξης τοποθετείται τη μέρα που ο Levi-Strauss για τις κοινωνίες και ο Lacan για το υποσυνείδητο μας έδειξαν ότι το νόημα δεν είναι παρά αντικαθρέφτισμα αυτού που στο βάθος της ύπαρξης μας, μιλά και μας διαπερνά, του συστήματος και της γλώσσας: «Πριν από κάθε ανθρώπινη ύπαρξη πριν από κάθε ανθρώπινη σκέψη, υπήρχε ήδη μια γνώση, ένα σύστημα, που ξαναανακαλύπτουμε³⁰²».

«Οι Λέξεις και τα Πράγματα» παρουσιάζεται, όπως και η «Ιστορία της Τρέλας, σαν μια ιστορική έρευνα, στο μέτρο όπου χρησιμοποιεί ιστορικό υλικό, επεκτείνεται σε πέντε αιώνες, και αναλύει ένα τεράστιο όγκο γραπτών κειμένων, που άφησαν πίσω τους οι αιώνες αυτοί. Σε αντίθεση με το πρώτο του βιβλίο, η έρευνα δεν περιλαμβάνει τους κοινωνικούς θεσμούς: (...) (είναι) μια συγκριτική έρευνα των εσωτερικών διαδικασιών του επιστημονικού λόγου³⁰³.»

Στο βιβλίο αυτό, όπως και στα προηγούμενα, δεν υπάρχει πρόοδος στην ανθρώπινη ιστορία, η οποία κινείται στα τυφλά. Οι ρήξεις ανάμεσα στις ιστορικές εποχές που πραγματεύεται - δηλαδή Αναγέννηση, Κλασική εποχή, Μοντέρνα εποχή - δεν έχουν κάποια εξήγηση. Συσχετίζονται με άλλους παράγοντες, και ειδικά την ανάπτυξη του καπιταλισμού, αλλά δεν είναι αιτιακές. Εκεί που ο Κuhn μιλά για «παράδειγμα», δίνοντας και μια εξήγηση για την αλλαγή του κυρίαρχου παραδείγματος (το οποίο καταρρέει υπό το βάρος των προβλημάτων τα οποία δεν μπορεί να λύσει), ο Φουκώ χρησιμοποιεί ένα νεολογισμό, τον οποίο δανείζεται από τα ελληνικά:

²⁹⁸ DE, I, 34, Michel Foucault, «Les Mots et les Choses » (entretien avec R. Bellour),

²⁹⁹ Ο.π., σ. 526

³⁰⁰ Ο.π., σ. 526-527

³⁰¹ DE, I, 37, Entretien avec Madeleine Chapsal, σ. 541-542

³⁰² Ο.π., σ. 543

³⁰³ DE, Entretien avec Michel Foucault, entretien avec D. Trombadori, σ. 887

«episteme». Προς αποφυγή σύγχυσης με την έννοια του όρου στα ελληνικά, θα χρησιμοποιηθεί η φράση «επιστημονικό μόρφωμα» για να τον αποδώσει. Με «επιστημονικό μόρφωμα» ο Φουκώ εννοεί το σύνολο των σχέσεων που συνδέουν μεταξύ τους διάφορους τύπους λόγων και που αντιστοιχούν σε μια συγκεκριμένη εποχή. Εισηγείται την αντικατάσταση της έννοιας του γίνεσθαι, με αυτό της ανάλυση των μεταμορφώσεων τους. Αργότερα, θα εγκαταλείψει τον όρο αυτό, τον οποίο χρησιμοποιεί για την ανάλυση των πρακτικών λόγου³⁰⁴.

Στο βιβλίο αυτό, γίνεται αισθητή η χρήση της γλώσσας, όπως τη χρησιμοποιεί ο Blanchot, απρόσωπη.

Αισθητή και η παρουσία του Μαρκησίου de Sade, τον οποίο τοποθετεί στο όριο της κλασικής εποχής³⁰⁵.

Πολύ αισθητή είναι και η παρουσία του Νίτσε, σε όλο το βιβλίο: «Στις μέρες μας, και εδώ πάλι ο Νίτσε μας δείχνει από μακριά το σημείο καμπής, δεν είναι τόσο η απουσία ή ο θάνατος του Θεού που επιβεβαιώνεται αλλά το τέλος του ανθρώπου (...). Φανερώνεται ότι ο θάνατος του Θεού και ο τελευταίος άνθρωπος συσχετίζονται: δεν είναι ο τελευταίος άνθρωπος που ανακοινώνει ότι σκότωσε τον Θεό, τοποθετώντας έτσι τη γλώσσα του, τη σκέψη του, το γέλιο του στο χώρο του ήδη νεκρού Θεού? (...). Περισσότερο από το θάνατο του Θεού, ή μάλλον στα ίχνη του και σε μια βαθειά συσχέτιση με αυτόν, αυτό που ανακοινώνει η σκέψη του Νίτσε, είναι το τέλος του δολοφόνου του.(...) είναι ο απόλυτος διασκορπισμός το ανθρώπου³⁰⁶».

Σχετικά με τον θάνατο του ανθρώπου, που ξεσήκωσε θύελλα διαμαρτυριών, πρέπει να ειπωθεί, ότι αυτός πρέπει να γίνει κατανοητός μέσα από πλαίσιο του ίδιου του βιβλίου, δηλαδή ως μια επιστημολογική έννοια, η οποία επιτρέπει στις ανθρωπιστικές επιστήμες να «σκεφτούν» τον άνθρωπο. Ωστόσο αργότερα³⁰⁷ θα πει:

«Στο *Οι Λέξεις και τα Πράγματα* έπεσα έξω παρουσιάζοντας αυτό τον θάνατο ως κάτι που συνέβαινε ήδη στην εποχή μας. Σύγχυσα δυο πτυχές (του θέματος). Η πρώτη είναι ένα φαινόμενο μικρής κλίμακας: η διαπίστωση ότι, στις διάφορες ανθρωπιστικές επιστήμες που αναπτύχθηκαν – μια εμπειρία όπου ο άνθρωπος ενέπλεκε, μεταμορφώνοντας την, την ίδια του υποκειμενικότητα – ο άνθρωπος δεν βρέθηκε ποτέ στο τέλος του πεπρωμένου του.

³⁰⁴ Judith Ravel, *Le vocabulaire de Foucault*, σ. 43

³⁰⁵ *Les Mots et les Choses*, σ. 224

³⁰⁶ Ο.π., σ. 397-398

³⁰⁷ DE, « *Entretien avec Michel Foucault* » (entretien avec D. Trombadori, Paris, 1978), τόμος 2

Αν η υπόσχεση των ανθρωπιστικών επιστημών ήταν να μας κάνει να ανακαλύψουμε τον άνθρωπο, σίγουρα δεν την τήρησαν. Όμως, ως γενική πολιτισμική εμπειρία, επρόκειτο περισσότερο για τη συγκρότηση μιας νέας υποκειμενικότητας μέσα από μια πράξη μείωσης του ανθρώπινου υποκειμένου σε αντικείμενο γνώσης.

Η δεύτερη όψη, την οποία σύγχυσα με την προηγούμενη είναι ότι κατά τη διάρκεια της ιστορίας τους οι άνθρωποι δεν έπαψαν ποτέ να συγκροτούν τους εαυτούς τους, δηλαδή να μετακινούν διαρκώς την υποκειμενικότητα τους, να συγκροτούνται διαρκώς σε μια ατελείωτη και πολλαπλή σειρά διαφορετικών υποκειμενικοτήτων που δεν θα έχουν ποτέ τέλος και δεν μας τοποθετήσουν ποτέ απέναντι σε κάτι που είναι ο άνθρωπος. Οι άνθρωποι εμπλέκονται διαρκώς σε μια διαδικασία που, συγκροτώντας αντικείμενα, τον μετακινεί ταυτόχρονα, τον παραμορφώνει, τον μετατρέπει, τον μεταμορφώνει ως υποκείμενο. Μιλώντας για το θάνατο του ανθρώπου, με απλουστευμένο και συγκεχυμένο τρόπο, είναι αυτό που ήθελα να πω³⁰⁸.»

³⁰⁸Ο.π., σ. 894

2.4.2) Οι Λέξεις και τα Πράγματα

Πηγή έμπνευσης του βιβλίου αυτού ήταν ο Borges. Πιο συγκεκριμένα, ένα κείμενο του, που παραθέτει «μια ορισμένη κινέζικη εγκυκλοπαίδεια³⁰⁹» που μας παρουσιάζεται ως ένας πίνακας σύμφωνα με μια ταξινομία που δεν έχει κανένα νόημα. Αναφύεται όμως το ερώτημα του τι είναι αδιανόητο και το οποίο σηματοδοτεί τα όρια του δικού μας πολιτισμού και αυτού που είναι αδύνατο να γίνει κατανοητό.

Από το πολύ ενδιαφέρον και δαιδαλώδες αυτό βιβλίο, μετά από μια σύντομη ανασκόπηση του θέματος του, θα παρουσιαστεί μόνο το κεφάλαιο της συγκρότησης των ανθρωπιστικών επιστημών και την ανάδυση του υποκειμένου ως επιστημολογικής έννοιας.

Όπως έχει αναφερθεί το βιβλίο αυτό παρουσιάζει μια συνέχεια με την ΙΤ. Ενώ όμως αυτό είναι η ιστορία ενός διαμοιρασμού, οι ΛΠ είναι η ιστορία «της ομοιότητας, του ιδίου, της ταυτότητας³¹⁰». Αυτό που ενδιαφέρει τον Φουκώ είναι την προϊστορία των επιστημών « (η ρύθμιση και η δομή) των λόγων που προσδιορίζουν ένα συγκεκριμένο τομέα και ταυτόχρονα τη θέση που του ιδανικού υποκειμένου που πρέπει και μπορεί να έχει γνώση αυτών των αντικειμένων³¹¹». Το ζητούμενο να φανερωθεί το επιστημολογικό πεδίο όπου οι γνώσεις μας δείχνουν μια ιστορία των συνθηκών που τις κατέστησε δυνατές και τη διαμόρφωση στο χώρο της γνώσης που οδήγησαν στις διάφορες μορφές της εμπειρικής γνώσης. Είναι μια αρχαιολογική διάταξη.

Ο Φουκώ θα συγκρίνει τρεις ιστορικές περιόδους, την αναγέννηση, την κλασική εποχή και του νεότερους χρόνους, θέτοντας το πιο πάνω ερώτημα. Συνοπτικά μπορούμε να πούμε ότι στην πρώτη η γνώση διαμορφώνεται με βάση την ομοιότητα, στη δεύτερη με βάση την αναπαράσταση και την ταξινομία, ενώ στην τρίτη το είναι η ανατομία (νοούμενη ως μια κάθετη τομή). Στα τέλη του 18^{ου} αιώνα και στις αρχές του 19^{ου} αυτός ο τρόπος διάταξης των εμπειρικών τομέων που ήταν ο λόγος, ο ταξινομικός πίνακας και τα αντικείμενα της ανάγκης σβήνεται. Οργανωτική αρχή δεν θα είναι πια η τάξη αλλά η Ιστορία: « Η Ιστορία οδηγεί στις αναλογικές οργανώσεις, όπως η Τάξη άνοιξε το δρόμο των διαδοχικών ταυτίσεων και διαφορών³¹²».

Στη Κλασική εποχή δεν υπήρχε χώρος , επιστημολογική έννοια για να αναπαρασταθεί ο άνθρωπος, αυτό μας λέει μεταφορικά και ο πίνακας του Velasquez “las Meninas” με την περιγραφή του οποίου αρχίζει το βιβλίο.. Αυτό θα καταστεί δυνατό με την πτώση της εποχής της

³⁰⁹ Les mots et les choses, σ. 8

³¹⁰ DE I, 34, Les mots et les choses (entretien avec Michel Foucault), σ. 526

³¹¹ DE II Entretien avec Michel Foucault, entretien avec D. Trombadori, σ. 886

³¹² ΛΠ, σ. 231

αναπαράστασης. Η δυνατότητα ανάδυσης του «ανθρώπου» ως επιστημολογική έννοια κατέστη δυνατή με τη συγκρότηση των ανθρωπιστικών επιστημών.

Οι νέοι εμπειρικοί τομείς της φιλολογίας, της βιολογίας και της πολιτικής οικονομίας αντικαθιστούν αυτούς της γενικής γραμματικής, της φυσικής ιστορίας και της ανάλυσης του πλούτου. Αυτό που αλλάζει οριστικά και αμετάκλητα είναι η γνώση ως προτεραιός τρόπος του είναι μεταξύ του υποκειμένου που γνωρίζει και του αντικειμένου. Υποκείμενο και αντικείμενο γνώσης δεν μπορούν να συμπίπτουν στη διάταξη της Κλασικής εποχής, αυτό ακριβώς είναι που θα αλλάξει.

«Για την κλασική σκέψη, αυτός για τον οποίο υπάρχει η αναπαράσταση, και μέσα στην οποία αναπαριστά τον εαυτό του, αναγνωρίζοντας τον ως εικόνα ή αντανάκλαση, αυτός που δένει όλα τα διασταυρωμένα νήματα της «αναπαράστασης στον πίνακα»-αυτός δεν είναι ποτέ παρών. Πριν το τέλος του 18^{ου} αιώνα, ο *άνθρωπος* δεν υπήρχε. Όχι περισσότερο από την δύναμη της ζωής, την γονιμότητα της εργασίας, η την ιστορική μάζα της γλώσσας. Είναι ένα πολύ πρόσφατο πλάσμα που η δημιουργία (demiurgie στο πρωτότυπο) 'έφτιαξε με τα χέρια της, έχει λιγότερο από διακόσια χρόνια³¹³». Η γενική γραμματική, η φυσική ιστορία, η ανάλυση του πλούτου ήταν ένας από τους τρόπους αναγνώρισης του ανθρώπου, υπάρχει όμως μια διαφορά: « Δεν υπήρχε μια επιστημολογική συνείδηση του ανθρώπου ως τέτοιου. Το κλασικό επιστημονικό μόρφωμα διαρθρώνεται σύμφωνα με γραμμές που με κανένα τρόπο δεν απομονώνουν ένα ιδιαίτερο χώρο του ανθρώπου³¹⁴».

Οι ανθρωπιστικές επιστήμες

1. Το τρίεδρο της γνώσης

Ο τρόπος του είναι του ανθρώπου, όπως συγκροτήθηκε στη μοντέρνα σκέψη του επιτρέπει να παίζει δύο ρόλους: αφενός να είναι το θεμέλιο κάθε θετικότητας και αφετέρου να βρίσκεται μέσα στο στοιχείο των εμπειρικών πραγμάτων. Αυτό οφείλεται σε ένα ορισμένο ιστορικό *a priori* ε αλλά και στο καθεστώς των «ανθρωπιστικών επιστημών», αυτό το σύνολο λόγων που έχουν ως αντικείμενο τον άνθρωπο μέσα από την εμπειρικότητα του.

Το πρώτο πράγμα που διαπιστώνει κανείς είναι ότι οι ανθρωπιστικές επιστήμες δεν κληρονόμησαν ένα τομέα ήδη καθορισμένο, ούτε επιστημονικά εργαλεία και θετικιστικές μεθόδους. Το επιστημολογικό πεδίο τους δεν έχει προδιαγραφεί από πριν: καμιά φιλοσοφία, ή

³¹³ Les mots et les choses, σ. 319

³¹⁴ Ο.π., σ. 320

εμπειρική επιστήμη, τον 17^ο και τον 18^ο αιώνα. Ο λόγος εμφάνισης τους ήταν η επιστημολογική συγκρότηση του ανθρώπου. «(...) εμφανίστηκαν τη μέρα όπου ο άνθρωπος συγκροτήθηκε στο δυτικό πολιτισμό σαν αυτό που πρέπει να σκεφτούμε και αυτό πρέπει να γνωρίζουμε³¹⁵». Οι βίαιες κοινωνικές, πολιτικές και οικονομικές αναταράξεις του 18^{ου} και 19^{ου} αιώνα, παρουσίασαν μια συγκυρία ευνοϊκή προς τη συγκρότηση τους χωρίς να είναι ο λόγος ύπαρξης τους. Το γεγονός ότι για πρώτη φορά ο άνθρωπος μεμονωμένα ή ομαδικά, γίνονται αντικείμενο της επιστήμης: «(...) δεν μπορεί να θεωρηθεί ή χειρισθεί σαν φαινόμενο γνώμης: είναι ένα συμβάν στην τάξη της γνώσης³¹⁶».

Αυτό το γεγονός προκλήθηκε από μια γενική ανακατανομή της επιστήμης. Με το τέλος της αναπαράστασης και τη συγκρότηση των επιστημονικών τομέων της βιολογίας, της οικονομίας και της φιλολογίας, η γνώση του ανθρώπου έπρεπε να εμφανιστεί, μέσα από τους επιστημονικούς της σκοπούς ως σύγχρονη και της ίδιας υφής. Αυτό θεωρήθηκε σαν μια από τις πιο σημαντικές προόδους του δυτικού πολιτισμού. Ταυτόχρονα όμως, με το τέλος της αναπαράστασης και την αναγκαιότητα να θεωρηθεί το είναι του ανθρώπου ως πηγή κάθε εμπειρικής γνώσης προκλήθηκε μια ανισορροπία: ο άνθρωπος γίνεται αυτό με βάση του οποίου κάθε γνώση μπορεί να συγκροτηθεί και επί πλέον αυτό που επιτρέπει την αμφισβήτηση κάθε γνώσης του ανθρώπου.

Στο τέλος του 18ου αιώνα το πεδίο της αναπαράστασης εκρήγνυται προς διαφορετικές κατευθύνσεις. Σε αρχαιολογικό επίπεδο το πεδίο της μοντέρνας επιστήμης δεν διατάσσεται σύμφωνα με το ιδεώδες μιας λογικής σειράς. Πρέπει να το φανταστεί κανείς ως ένα χώρο με τρεις διαστάσεις. Στη μία από αυτές τοποθετούνται τα μαθηματικά και η φυσική, για τις οποίες η τάξη είναι πάντα επαγωγική και μια σειρά προτάσεων που έχουν επαληθευτεί. Στη δεύτερη, τοποθετούνται οι επιστήμες (όπως αυτές της γλώσσας, της ζωής, της παραγωγής και κατανομής του πλούτου) που προχωρούν συσχετίζοντας ασυνεχή αλλά ανάλογα στοιχεία δημιουργώντας μεταξύ τους αιτιακές σχέσεις και σταθερότητα δομής. Οι δύο αυτές διαστάσεις καθορίζουν ένα κοινό πλάνο: πεδίο εφαρμογής των μαθηματικών στις εμπειρικές επιστήμες ή τομέας μαθηματικοποίησης της γλωσσολογίας, της βιολογίας και της οικονομίας. Η τρίτη διάσταση θα ήταν αυτή της φιλοσοφίας που αναπτύσσεται ως ο στοχασμός του ίδιου. Με τον τομέα των εμπειρικών επιστημών καθορίζουν ένα κοινό πλάνο όπου μπορούν να εμφανιστούν φιλοσοφίες της ζωής, του αλλοτριωμένου ανθρώπου, των συμβολικών μορφών ή (από μια καθαρά φιλοσοφική άποψη) οι διάφορες οντολογίες που προσπαθούν να καθορίσουν αυτό που

³¹⁵Ο.π., σ. 356

³¹⁶ Les mots et les choses, σ. 356

είναι, μέσα στο Είναι τους, η ζωή, η εργασία και η γλώσσα. Τέλος η φιλοσοφική διάσταση καθορίζει με τα μαθηματικά ένα κοινό πλάνο, αυτό της τυποποίησης της σκέψης.

Οι ανθρωπιστικές επιστήμες βρίσκονται αποκλεισμένες από αυτό το επιστημολογικό τρίεδρο, με την έννοια ότι δεν βρίσκονται σε καμία διάσταση ή πλάνο. Μπορούμε όμως να πούμε ότι περιέχονται σε αυτό, διότι βρίσκονται στο ενδιάμεσο διάστημα των γνώσεων αυτών, στον όγκο που καθορίζουν οι τρεις διαστάσεις. Η κατάσταση αυτή, τις βάζει σε σχέση με όλες τις μορφές γνώσης: έχουν σκοπό σε κάποιο επίπεδο να κάνουν χρήση των μαθηματικών, προχωρούν δανειζόμενες μοντέλα ή έννοιες από τις εμπειρικές επιστήμες. Τέλος απευθύνονται σε αυτό τον τρόπο του είναι του ανθρώπου που η φιλοσοφία στοχάζεται στο επίπεδο του απόλυτου πεπερασμένου, ενώ οι ίδιες θέλουν να διατρέξουν της εμπειρικές του εκδηλώσεις.

Είναι πιθανό να είναι αυτή η διανομή ανάμεσα στις τρεις διαστάσεις που καθιστούν τόσο δύσκολη την τοποθέτηση τους, τον πρόσκαιρο χαρακτήρα της θέσης στον επιστημολογικό τομέα, και που τις κάνει να φαίνονται επικίνδυνες, αλλά και σε κίνδυνο. Επικίνδυνες όταν οι σχέσεις της σκέψης και της τυποποίησης της δεν διαμορφωθούν σωστά ή όταν δεν αναλυθεί ορθά ο τρόπος του είναι της ζωής, της εργασίας και της γλώσσας. Σε κίνδυνο διότι η θέση του στο επιστημολογικό στερέωμα τις καθιστά ασταθείς. Οι δυσκολίες των ανθρωπιστικών επιστημών οφείλεται στον εξαιρετικά περίπλοκο χαρακτήρα της επιστημολογικής διαμόρφωσης όπου βρίσκονται και στις συνεχείς τους σχέσεις με τις τρεις διαστάσεις, που τους δίνει το χώρο τους.

Η μορφή των ανθρωπιστικών επιστημών

Συνήθως γίνεται η προσπάθεια να καθορισθεί η μορφή των ανθρωπιστικών επιστημών σε συνάρτηση με τα μαθηματικά: ή προσδιορίζεται αυτό που μπορεί να μαθηματικοποιηθεί ή προσδιορίζεται αυτό που αντιστέκεται στη μαθηματικοποίηση, διότι είναι του τομέα της ερμηνείας. Αυτού του είδους οι αναλύσεις δεν είναι καίριες. Όπως κάθε τομέας της γνώσης μπορούν να κάνουν χρήση των μαθηματικών εργαλείων και να τα εφαρμόσουν σε ορισμένα εξειδικευμένα θέματα, ωστόσο είναι αμφίβολο η σχέση προς τα μαθηματικά να είναι συστατική των ανθρωπιστικών επιστημών. Οι λόγοι γι' αυτό είναι δύο: αφενός τα θέματα αυτά είναι κοινά με άλλες επιστήμες (όπως η βιολογία, η γενετική) αλλά κυρίως διότι σε αρχαιολογικό επίπεδο δεν παρουσιάστηκε στο ιστορικό *a priori* τους μια νέα μορφή μαθηματικών ή μια ξαφνική πρόοδος τους που να περιλαμβάνει τον τομέα του ανθρώπινου. Αυτό που παρατηρείται είναι μια υποχώρηση της *μάθησης*, μια αποσύνδεση του ενιαίου της πεδίου και η απελευθέρωση, ως προς τη γραμμική σειρά των πιο μικρών δυνατών διαφορών του ταξινομικού πίνακα και των

εμπειρικών διαμορφώσεων όπως η ζωή, η εργασία και η γλώσσα. Με αυτή την έννοια η εμφάνιση του ανθρώπου και η συγκρότηση των ανθρωπιστικών επιστημών θα ήταν συνακόλουθες μιας μορφής απομαθηματικοποίησης. Άρα είναι η υποχώρηση της *μάθησης* και όχι η πρόοδος των μαθηματικών που επέτρεψε στον άνθρωπο να συγκροτηθεί ως αντικείμενο γνώσης. Είναι το τύλιγμα γύρω από τον εαυτό τους της εργασίας, της ζωής και της γλώσσας που προδιάγραψε από τα έξω την εμφάνιση του νέου αυτού τομέα. Είναι η εμφάνιση του ανθρώπου, αυτού του εμπειρικό-υπερβατικού όντος, του οποίου η σκέψη είναι συνυφασμένη με αυτό που δεν έγινε αντικείμενο σκέψης και το οποίο είναι πάντα χωρισμένο από την απαρχή του που του έχει υποσχεθεί στο άμεσο της επιστροφής, που δίνει στις ανθρωπιστικές επιστήμες τον μοναδικό χαρακτήρα τους. Από τις τρεις διαστάσεις αυτή των μαθηματικών είναι η λιγότερο προβληματική. Οι θεμελιώδεις δυσκολίες προκύπτουν από τις άλλες δύο διαστάσεις της γνώσης: εκείνη όπου αναπτύσσεται η αναλυτική της γνώσης και εκείνη των εμπειρικών επιστημών, που έχουν ως αντικείμενο τη γλώσσα, τη ζωή και την εργασία.

Οι ανθρωπιστικές επιστήμες απευθύνονται στον άνθρωπο στο μέτρο όπου αυτός ζει, εργάζεται, μιλά. Η ύπαρξη του σε ένα σώμα τον μπλέκει με το ζωντανό, η παραγωγή, ανταλλαγή, οργάνωση της διακίνησης των αγαθών, τον δείχνει στην ύπαρξη του την συνυφασμένη με τους άλλους, τέλος μέσα από τη γλώσσα δομεί ένα συμβολικό σύμπαν μέσα από το οποίο συσχετίζεται με το παρελθόν, τα πράγματα, τους άλλους. Του επιτρέπει τη συγκρότηση της γνώσης, ειδικά της γνώσης του εαυτού του, και της οποίας οι ανθρωπιστικές επιστήμες είναι μια πιθανή μορφή. Μπορούμε να τοποθετήσουμε τις ανθρωπιστικές επιστήμες στη γεινίαση, στα σύνορα με τις εμπειρικές επιστήμες της ζωής, της γλώσσας και της εργασίας, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι οι πιο πάνω αποτελούν μέρος των ανθρωπιστικών επιστημών. Αυτό είναι εύκολα κατανοητό για τη βιολογία, η οποία αφορά τον τρόπο του είναι των βιολογικών αναγκών. Οι ανθρωπιστικές επιστήμες ξεκινούν εκεί που αυτές σταματούν, εκεί που συγκροτούνται οι αναπαραστάσεις συνειδητές ή μη, χάρη στις οποίες ζει και έχει την ικανότητα να αντιλαμβάνεται τη ζωή. Η οικονομία δεν είναι ανθρωπιστική επιστήμη, αυτή αρχίζει όταν το αντικείμενο είναι ο άνθρωπος που από την αυγή της ιστορίας εργάζεται, αλλά αυτό το ον που, μέσα από τις μορφές παραγωγής που καθορίζουν τη ζωή του, μορφοποιεί αναπαραστάσεις των αναγκών του και της κοινωνίας δια μέσου της οποίας τις ικανοποιεί και στο τέλος την αναπαράσταση της ίδιας της οικονομίας. Όσο αφορά τη γλώσσα τα πράγματα παρουσιάζονται με τον ίδιο τρόπο. Ο άνθρωπος είναι το μόνο ον που μιλά, όμως οι φωνητικές μεταλλάξεις ή η συγγένεια ανάμεσα στις γλώσσες δεν είναι ανθρωπιστική επιστήμη. Το αντικείμενο των ανθρωπιστικών επιστημών

είναι το ον αυτό που από το εσωτερικό της γλώσσας αντιλαμβάνεται το νόημα των λέξεων ή των προτάσεων που εκφέρει και τελικά διαμορφώνει μια αντίληψη του τι είναι η γλώσσα.

Οι ανθρωπιστικές επιστήμες δεν είναι μια ανάλυση αυτού που ο άνθρωπος είναι από τη φύση του, αλλά ανάλυση αυτού που επεκτείνεται ανάμεσα σε αυτό που είναι ο άνθρωπος μέσα από τη θετικότητα του (ον ομιλών, εργαζόμενο και έμβιο) και αυτό που του επιτρέπει να γνωρίζει, τι είναι η ζωή, σε τι συνίσταται η ουσία της εργασίας και των νόμων της και με ποιο τρόπο μπορεί να μιλά. Άρα οι ανθρωπιστικές επιστήμες κατοικούν αυτή την απόσταση που χωρίζει τη βιολογία, την οικονομία και τη φιλολογία που τους δίνει την πιθανότητα ύπαρξης τους μέσα στο ίδιο το είναι του ανθρώπου. Οι ανθρωπιστικές επιστήμες δεν είναι η προέκταση των εμπειρικών επιστημών, ούτε η εσωτερίκευση τους. Αφετέρου οι εμπειρικές επιστήμες δεν μπορούν να τοποθετηθούν στο εσωτερικό των ανθρωπιστικών επιστημών: το επαναλαμβάνουν στη διάσταση της αναπαράστασης. Οδηγούν τις επιστήμες της ζωής, της εργασίας και της γλώσσας, προς την πλευρά της αναλυτικής του πεπερασμένου που δείχνει πως ο άνθρωπος μπορεί να συσχετίζεται με τα πράγματα που γνωρίζει και να γνωρίζει τα πράγματα που καθορίζουν, μέσα στη θετικότητα του, τον τρόπο του είναι του. Γι' αυτό το λόγο το χαρακτηριστικό των ανθρωπιστικών επιστημών δεν είναι ένα ορισμένο περιεχόμενο (το ανθρώπινο ον), αλλά ένας τυποποιημένος χαρακτήρας: το γεγονός ότι, προς τις επιστήμες όπου το ανθρώπινο ον δίνεται ως αντικείμενο σε μια θέση επανάληψης και ότι η επανάληψη αυτή μπορεί να αξίζει *a fortiori* για τις ίδιες. Είναι κάτι σαν επιστήμες της επανάληψης, με μια θέση «μετα-επιστημολογική³¹⁷» ή «υπό-επιστημολογική³¹⁸» αφού δεν στοχεύουν ένα τυποποιημένο λόγο, αλλά τον άνθρωπο μέσα από τη διάσταση του πεπερασμένου, του σχετικού, της διάβρωσης του χρόνου.

Τα τρία μοντέλα

Σε μια πρώτη προσέγγιση μπορούμε να πούμε ότι οι επιστήμες του ανθρώπου καλύπτονται από τρεις επιστημολογικές περιοχές, οι οποίες υποδιαιρούνται και διασταυρώνονται μεταξύ τους. Οι περιοχές αυτές καθορίζονται από την τριπλή σχέση των ανθρωπιστικών επιστημών προς την βιολογία, την οικονομία και την φιλολογία. Μπορούμε να δεχτούμε ότι γενικά η «ψυχολογική περιοχή» βρήκε το χώρο της εκεί όπου το έμβιο ον ανοίγεται στην πιθανότητα της αναπαράστασης. Με τον ίδιο τρόπο, η «κοινωνιολογική περιοχή» βρήκε το χώρο της εκεί όπου το άτομο εργαζόμενο, παράγοντας και καταναλώνοντας, δίνει στον εαυτό του την αναπαράσταση της κοινωνίας όπου λαμβάνουν χώρα οι πιο πάνω δραστηριότητες. Τέλος στο

³¹⁷ Les mots et les choses, σ. 366

³¹⁸ Ο. π.

χώρο όπου κυριαρχούν οι νόμοι και οι μορφές μιας γλώσσας επιτρέποντας στον άνθρωπο το πέρασμα στην αναπαράσταση γεννιέται η ανάλυση κάθε προφορικής εκδήλωσης ή γραπτού ντοκουμέντου, που μια κοινωνία ή ένα άτομο αφήνει πίσω του. Η διανομή αυτή αφήνει ανοιχτά δύο σημαντικά προβλήματα: αφενός τη μορφή της θετικότητας που είναι ίδια των ανθρωπιστικών επιστημών (τις έννοιες γύρω από τις οποίες οργανώνονται , ο τύπος του ορθολογισμού στον οποίο αναφέρονται και με τον οποίο συγκροτούνται ως γνώση) και αφετέρου τη σχέση τους προς την αναπαράσταση (και το γεγονός ότι ενώ λαμβάνουν χώρα εκεί όπου υπάρχει αναπαράσταση είναι σε μηχανισμούς, διαδικασίες και μορφές υποσυνείδητες, σε κάθε περίπτωση στα εξωτερικά όρια του συνειδητού που απευθύνονται).

Η θετικότητα των ανθρωπιστικών επιστημών υπήρξε αιτία πολλών συζητήσεων. Στην πραγματικότητα οι συζητήσεις αυτές μπόρεσαν να υπάρξουν στο μέτρο όπου η θετικότητα των ανθρωπιστικών επιστημών στηρίζεται στη μεταβίβαση τριών ξεχωριστών μοντέλων. Η μεταβίβαση αυτή δεν είναι ένα περιθωριακό γεγονός για τις ανθρωπιστικές επιστήμες αλλά ένα ανεξίτηλο γεγονός, που συνδέεται με τη θέση τους στον επιστημολογικό χώρο. Υπάρχουν δύο ειδών μοντέλα που χρησιμοποιούνται από τις ανθρωπιστικές επιστήμες: αφενός έννοιες που προέρχονται από κάποιο άλλο τομέα της γνώσης και παίζουν απλώς το ρόλο μιας εικόνας ή τεχνικών τυποποίησης και αφετέρου αυτά που παίζουν ένα συστατικό ρόλο και που επιτρέπουν τη συγκρότηση συνόλων φαινόμενων ως «αντικείμενα³¹⁹». Παίζουν το ρόλο «κατηγοριών³²⁰» στην ιδιαίτερη γνώση των ανθρωπιστικών επιστημών.

Τα μοντέλα αυτά προέρχονται από τους τομείς της βιολογίας, της οικονομίας και της μελέτης της γλώσσας. Στην επιφάνεια προβολής της βιολογίας ο άνθρωπος εμφανίζεται ως έχοντας *λειτουργίες*³²¹ (fonctions) που του επιτρέπουν να βρει τις *νόρμες*³²² με τις οποίες μπορεί να προσαρμοστεί στο όποιο περιβάλλον. Πάνω στην επιφάνεια προβολής της κοινωνιολογίας, ο άνθρωπος εμφανίζεται ως έχοντας ανάγκες που τον φέρνουν σε αντίθεση με τους άλλους ανθρώπους και τον τοποθετούν σε μια κατάσταση *σύγκρουσης*³²³. Για τον λόγο αυτό θεσπίζει ένα σύνολο *κανόνων*³²⁴. Τέλος, στην επιφάνεια προβολής της γλώσσας ο άνθρωπος παρουσιάζεται ως θέλοντας να πει κάτι, κάθε του χειρονομία έχει ένα *νόημα*³²⁵. Ότι αφήνει πίσω

³¹⁹ Σε εισαγωγικά στο πρωτότυπο, σ.368

³²⁰ Ο. π.

³²¹ Με κερτούς χαρακτήρες στο πρωτότυπο, σ. 368

³²² Ο. π.

³²³ Με κερτούς χαρακτήρες στο πρωτότυπο, σ. 368

³²⁴ Ο.π.

³²⁵ Ο.π.

του συγκροτεί ένα *σύστημα*³²⁶ σημείων, Τα τρία ζεύγη της λειτουργίας και της νόρμας, της σύγκρουσης και του κανόνα, του νοήματος και του συστήματος καλύπτουν ολόκληρο τον τομέα της γνώσης του ανθρώπου. Οι έννοιες αυτές ισχύουν για όλο το χώρο των ανθρωπιστικών επιστημών. Συνοπτικά όμως, μπορούμε να πούμε ότι η ψυχολογία είναι η μελέτη του ανθρώπου με όρους λειτουργίας και νορμών, η κοινωνιολογία η μελέτη του με όρους κανόνων και σύγκρουσης και η μελέτη των μύθων και της λογοτεχνίας προέρχεται από την ανάλυση των εννοιών και των συστημάτων σημαινόντων. Έτσι οι ανθρωπιστικές επιστήμες διασταυρώνονται και μπορούν η μία να ερμηνεύσει την άλλη, τα όρια τους είναι ασαφή καθώς και τα αντικείμενα τους. Υπάρχει ωστόσο ένα κριτήριο που καθορίζει σε ποιο τομέα ανήκει ο τομέας ανάλυσης: η επιλογή του κύριου μοντέλου και η θέση των δευτερευόντων μοντέλων ως προς αυτό.

Η ιστορία των ανθρωπιστικών επιστημών μπορεί να ιχνηλατηθεί με βάση αυτά τα τρία ζεύγη από τον 19^ο αιώνα και μετά. Καταρχάς υπήρξε η κυριαρχία του βιολογικού μοντέλου (οργανικό μοντέλο του ανθρώπου, ανάλυση με όρους λειτουργίας, (βλέπε Comte). Ακολουθεί το οικονομικό μοντέλο (σύγκρουση, βλέπε Marx) και τέλος αρχίζει η κυριαρχία του φιλολογικού και γλωσσολογικού μοντέλου (σύστημα σημαινόντων βλέπε Freud). Παράλληλα υπάρχει και ένας δεύτερος δρόμος: η οπισθοχώρηση του πρώτου όρου κάθε συστατικού ζεύγους (λειτουργία, σύγκρουση, νόημα) και η ανάδυση του δεύτερου (νόρμα, κανόνας, σύστημα). Οι Goldstein, Mauss, Dumezil αντιπροσωπεύουν τη στιγμή της ανατροπής σε κάθε μοντέλο. Δύο σειρές συνεπειών: όσο ο κυρίαρχος όρος ήταν η λειτουργία έπρεπε να γίνει ένας διαμοιρασμός ανάμεσα στην ομαλή και στην παθολογική λειτουργία. Υπήρξαν έτσι μια παθολογική ψυχολογία, μια κοινωνική παθολογία (Durkheim), νοσηρές και παράλογες μορφές δοξασιών (Levy-Bruhl, Blondel). Όσο αφορά τη σύγκρουση υπήρχε η εικασία ότι ορισμένες συγκρούσεις δεν μπορούσαν να ξεπεραστούν και ότι οι κοινωνίες οδηγούνταν στο τέλος τους. Τέλος όσο αφορά την έννοια, γινόταν ο διαμοιρασμός ανάμεσα στο σημαίνον και αυτό που δεν έχει έννοια. Έτσι οι ανθρωπιστικές επιστήμες ασκούν στο πεδίο τους ένα θεμελιώδη διαχωρισμό ανάμεσα σε ένα θετικό πόλο και ένα αρνητικό που καταδεικνύει πάντα μια Διαφορετικότητα. Αντίθετα όταν η ανάλυση γίνεται από την οπτική γωνία της νόρμας, του κανόνα και του συστήματος κάθε σύνολο αποκτά τη δική του συνοχή και εγκυρότητα με τρόπο που δεν είναι πλέον δυνατό να μιλά κανείς για παθογόνες κοινωνίες, νοσηρότητα, παράλογες αφηγήσεις ή πρωτόγονες «νοοτροπίες». Το κάθε τι μπορεί να γίνει κατανοητό μέσα στην τάξη του συστήματος, του κανόνα και της νόρμας. Η πολλαπλότητα οδηγεί τα πεδία των κοινωνικών επιστημών στην ενοποίηση τους: παύει να χωρίζεται σύμφωνα με μια διχοτομία αξιών. Ο Φρόνιτ περισσότερο

³²⁶Ο.π., σ. 369

από οποιοδήποτε άλλο προσέγγισε τη γνώση του ανθρώπου με το φιλολογικό και γλωσσολογικό μοντέλο του και ήταν ο πρώτος που έσβησε το διαχωρισμό ανάμεσα στο αρνητικό και το θετικό (ομαλό/παθολογικό, κατανοητό/ακατανόητο, σημαίνων/άνευ έννοιας) . Ήταν ο πρώτος που ανακοίνωσε το πέρασμα από τον πρώτο τύπο ανάλυσης στον δεύτερο: «(...) και είναι έτσι που όλη η γνώση στο εσωτερικό της οποίας ο δυτικός πολιτισμός έδωσε στον εαυτό του μια ορισμένη εικόνα του ανθρώπου περιστρέφεται γύρω από το έργο του Φρόιντ, χωρίς ωστόσο να βγει από τη θεμελιώδη της διάταξη³²⁷», χωρίς αυτή να είναι η πιο σημαντική συνεισφορά της ψυχανάλυσης.

Το πέρασμα αυτό μας προσεγγίζει με το πρόβλημα της αναπαράστασης και του ρόλου της στο χώρο των κοινωνικών επιστημών. Ήδη φαινόταν αμφισβητήσιμο να συμπεριληφθούν στο χώρο της αναπαράστασης: δεν έπρεπε ήδη να περάσει η άποψη ότι μια λειτουργία μπορεί να ασκηθεί, μια σύγκρουση να αναπτύξει τις συνέπειες της, μια έννοια να γίνει κατανοητή χωρίς να περάσει από μια σαφή στιγμή συνειδητότητας. Τώρα πρέπει να αναγνωρίσει κανείς ότι το ιδιαίτερο χαρακτηριστικό της νόρμας ως προς τη λειτουργία που καθορίζει, του κανόνα ως προς τη σύγκρουση που διέπει, του συστήματος ως προς την έννοια που καθιστά δυνατή, είναι ακριβώς ότι δεν δίνεται στη συνείδηση. Δεν πρέπει, στις δύο ιστορικές βαθμίδες που εντοπισθήκαν, να προσθέσουμε μια τρίτη και να πούμε ότι από τον 19^ο αιώνα και μετά, οι ανθρωπιστικές επιστήμες δεν έπαψαν να προσεγγίζουν αυτό το χώρο του υποσυνείδητου όπου η αρχή της αναπαράστασης αναστέλλεται? Στην πραγματικότητα, η αναπαράσταση δεν είναι το συνειδητό και τίποτε δεν αποδεικνύει ότι το φανέρωμα των στοιχείων που δεν δίνονται ποτέ ως τέτοια στο συνειδητό, επιτρέπει στις ανθρωπιστικές επιστήμες να ξεφύγουν από το νόμο της αναπαράστασης. Ο ρόλος της έννοιας του νοήματος (signification) είναι να δείξει πως κάτι όπως η γλώσσα, ακόμα και αν δεν αναπτύσσεται στο συνειδητό, μπορεί να δοθεί στην αναπαράσταση. Ο ρόλος του συστήματος, είναι να δείξει πως το νόημα δεν είναι ποτέ πρωτεύον και σύγχρονο του εαυτού του, αλλά πάντα δευτερεύον και σαν παράγωγο ως προς το σύστημα που προηγείται και που συγκροτεί την θετικιστική απαρχή και που δίνεται αποσπασματικά. Ως προς το συνειδητό του νοήματος, το σύστημα είναι πάντα υποσυνείδητο, αφού προϋπήρχε, αλλά υποσχόμενο σε ένα μελλοντικό συνειδητό που ίσως να μην ολοκληρωθεί ποτέ. Το ζεύγος νόημα-σύστημα, είναι αυτό που διασφαλίζει την αναπαραστατικότητα της γλώσσας (ως κείμενο ή δομή που αναλύονται από την φιλολογία και τη γλωσσολογία) και την κοντινή, αλλά που συνέχεια απομακρύνεται, παρουσία της απαρχής. Το ίδιο ισχύει για το ζεύγος σύγκρουσης-κανόνα. Η σύγκρουση παίρνει μορφή μέσα στην

³²⁷Σ. 372

αναπαράσταση. Ο ρόλος του κανόνα είναι να δείξει πως η βία, ή άγρια επιμονή της ανάγκης, το απέραντο δίχως νόμο της επιθυμίας είναι ήδη οργανωμένα από αυτό που δεν έγινε αντικείμενο σκέψης. Το ζεύγος σύγκρουση-κανόνα διασφαλίζει την αναπαραστατικότητα της ανάγκης (που η οικονομία αναλύει ως αντικειμενική διαδικασία) και την αναπαραστατικότητα αυτού που δεν έγινε αντικείμενο σκέψης που ξεσκεπάζει η αναλυτική του πεπερασμένου. Το ίδιο ισχύει για το ζεύγος της λειτουργίας και της νόρμας: η λειτουργία δείχνει πως οι δομές της ζωής μπορούν να οδηγήσουν στην αναπαράσταση (ακόμα και αν δεν είναι συνειδητές) και η έννοια της νόρμας μας δείχνει πως η λειτουργία δίνει στον εαυτό της τις δικές της συνθήκες ύπαρξης και τα όρια της άσκησης της.

Για τους πιο πάνω λόγους οι μεγάλες αυτές κατηγορίες μπορούν να οργανώσουν όλο το πεδίο των ανθρωπιστικών επιστημών. Το διαπερνούν από άκρη σε άκρη και συνδέουν τους θετικιστικούς εμπειρικούς τομείς της ζωής, της εργασίας και της γλώσσας (με βάση τις οποίες ο άνθρωπος συγκροτήθηκε ιστορικά ως μορφή μιας πιθανής γνώσης) και τις μορφές του πεπερασμένου που χαρακτηρίζουν τον τρόπο του είναι του ανθρώπου (όπως συγκροτήθηκε όταν η αναπαράσταση έπαψε να καθορίζει τον χώρο της γνώσης). «Αυτές οι κατηγορίες δεν είναι άρα απλές εμπειρικές έννοιες μιας αρκετά μεγάλης γενικότητας, είναι αυτό βάσει του οποίου ο άνθρωπος μπορεί να προσφερθεί σε μια πιθανή γνώση. Διαπερνούν όλο το πεδίο της δυνατότητας του και τον διαρθρώνουν ισχυρά με τις δύο διαστάσεις που τον οριοθετούν³²⁸».

Επιτρέπουν επίσης την χαρακτηριστική αποσύνδεση ανάμεσα στο συνειδητό και την αναπαράσταση όλης της σύγχρονης γνώσης σχετικά με τον άνθρωπο. Καθορίζουν τον τρόπο με τον οποίο οι εμπειρικοί τομείς δίνονται στην αναπαράσταση με ένα τρόπο που δεν είναι παρόν στο συνειδητό (η λειτουργία, η σύγκρουση, το νόημα είναι ο τρόπος με τον οποίο η ζωή, η ανάγκη, η γλώσσα επαναλαμβάνονται στην αναπαράσταση με ένα τρόπο που δεν είναι εντελώς συνειδητός). Αφετέρου, καθορίζουν τον τρόπο με τον οποίο το θεμελιώδες πεπερασμένο μπορεί να δοθεί στην αναπαράσταση με μια θετικιστική και εμπειρική μορφή που να μην είναι αντιληπτή συνειδητά (η νόρμα, ο κανόνας και το σύστημα διαπερνούν την καθημερινότητα μας, αλλά γίνονται μερικώς αντιληπτές). Οι ανθρωπιστικές επιστήμες μιλούν στον τομέα της αναπαράστασης, σύμφωνα με μια διάσταση συνειδητό-υποσυνειδητό.

Η όλο και μεγαλύτερη σημασία του υποσυνειδητού δεν επηρεάζει την πρωτοκαθεδρία της αναπαράστασης. Αναφύεται όμως ένα νέο πρόβλημα: τώρα που οι εμπειρικοί τομείς της ζωής, της εργασίας και της γλώσσας ξεφεύγουν από το νόμο της και που ο τρόπος του είναι του

³²⁸ Les mots et les choses, σ. 374

ανθρώπου καθορίζεται έξω από το πεδίο της, τι είναι η αναπαράσταση, αν όχι ένα εμπειρικό φαινόμενο που λαμβάνει χώρα μέσα στον άνθρωπο και που αναλύεται ως τέτοιο και ποια η διαφορά της από το συνειδητό? Ωστόσο η αναπαράσταση δεν είναι απλά το αντικείμενο των ανθρωπιστικών επιστημών αλλά το ίδιο το πεδίο τους, το βάθρο πάνω στο οποίο αυτή η αυτή η μορφή στηρίζεται, αυτό που την καθιστά δυνατή. Δύο συνέπειες: η πρώτη είναι ιστορική. Οι ανθρωπιστικές επιστήμες δεν μπόρεσαν να αποφύγουν την πρωτοκαθεδρία της αναπαράστασης, όπως το κατόρθωσαν οι εμπειρικές επιστήμες και η μοντέρνα σκέψη. Όπως η κλασική γνώση, την κατοικούν. Ωστόσο δεν είναι καθόλου η συνέχεια οι κληρονόμοι της ή συνέχεια της, διότι όλη η διαμόρφωση της γνώσης τροποποιήθηκε και οι ίδιες γεννήθηκαν μόνο στο μέτρο όπου εμφανίστηκε ο άνθρωπος, ένα ον που δεν υπήρχε προηγουμένως στο πεδίο του επιστημονικού μορφώματος. Η δεύτερη συνέπεια είναι η εξής: οι ανθρωπιστικές επιστήμες μελετώντας αυτό που είναι αναπαράσταση μελετούν ως αντικείμενο τους αυτό που είναι και η συνθήκη πιθανότητας τους. Τις διαπερνά μια κινητική υπερβατικότητα. Διαρκώς βρίσκονται σε μια κριτική στάση έναντι των εαυτών τους. Πηγαίνουν από αυτό που δίνεται στην αναπαράσταση προς αυτό που καθιστά δυνατή την αναπαράσταση και που παραμένει αναπαράσταση. Αντίθετα από τις άλλες επιστήμες δεν ζητούν τόσο να γενικεύσουν ή α προσδιορίσουν, όσο να απομυθοποιήσουν τον εαυτό τους: να περνούν από το άμεσο και ανεξέλεγκτο αυτονόητο, σε μορφές λιγότερο διάφανες και πιο θεμελιώδεις. Αυτός ο σχεδόν υπερβατικός δρόμος δίνεται πάντα με τη μορφή μιας αποκάλυψης. Είναι αποκαλύπτοντας που μπορούν να γενικευθούν ή να τελειοποιηθούν ώστε να σκέφτονται ατομικά φαινόμενα. «Στον ορίζοντα κάθε ανθρωπιστικής επιστήμης υπάρχει το σχέδιο το συνειδητό του ανθρώπου να γυρίσει πίσω στις πραγματικές του συνθήκες, να επιστραφεί στα περιεχόμενα και στις μορφές που το γέννησαν και που του διαφεύγουν. Είναι γι' αυτό το λόγο που το πρόβλημα του υποσυνειδητού-η δυνατότητα του, το καθεστώς του, ο τρόπος ύπαρξης του, τα μέσα για το γνωρίσει κανείς και να το φανερώσει δεν είναι απλώς ένα πρόβλημα των ανθρωπιστικών επιστημών (...). Είναι ένα πρόβλημα συνεκτεινόμενο της ίδιας τους της ύπαρξης. Μια υπερβατική ανύψωση που οδηγεί σε ένα φανέρωμα του μη συνειδητού είναι συστατική όλων των ανθρωπιστικών επιστημών³²⁹».

Αυτό που εκδηλώνει το ίδιο των ανθρωπιστικών επιστημών, δεν είναι το αντικείμενο τους, για τον απλούστατο λόγο ότι δεν είναι αυτό που τις συγκροτεί και τους προσφέρει ένα εξειδικευμένο τομέα. Είναι η γενική διαμόρφωση του επιστημονικού μορφώματος που τους προσφέρει το χώρο, τις καλεί και τις θεσπίζει, επιτρέποντας έτσι να συγκροτήσουν τον άνθρωπο σαν

³²⁹ Les mots et les choses, σ. 375-376

αντικείμενο τους. Υπάρχει «ανθρωπιστική επιστήμη³³⁰» όχι παντού όπου το θέμα είναι ο άνθρωπος, αλλά παντού όπου «(...) αναλύει κανείς, στην ίδια τη διάσταση του υποσυνειδήτου, τις νόρμες, τους κανόνες, τα σημαίνοντα σύνολα που φανερώνουν στο συνειδητό τις προϋποθέσεις των μορφών και περιεχομένων του. Το να μιλήσει κανείς για «ανθρωπιστικές επιστήμες» σε οποιαδήποτε άλλη περίπτωση είναι κατάχρηση της γλώσσας³³¹». Το ότι ανήκουν στο επιστημολογικό πεδίο σημαίνει μόνο ότι εκεί έχουν τις ρίζες της θετικότητας τους, βρίσκουν τις προϋποθέσεις της ύπαρξης τους και ως εκ τούτου δεν είναι χίμαιρες ή ιδεολογίες. Αυτό όμως δεν σημαίνει ότι είναι επιστήμες.

Ενώ κάθε επιστήμη, ανήκει σε μια επιστημολογική διάταξη το αντίστροφο δεν ευσταθεί: κάθε επιστημολογική διάταξη δεν είναι αναγκαστικά μια επιστήμη. Υπάρχουν επιστημολογικές μορφές των οποίων η θέση και η λειτουργία μπορούν να αναδομηθούν μέσα στη θετικότητα τους χάρη στην αρχαιολογική ανάλυση, αλλά δεν παρουσιάζουν τα χαρακτηριστικά της αντικειμενικότητας και της συστηματικότητας που θα επέτρεπε να χαρακτηριστούν ως επιστήμες. Παρόλα αυτά ανήκουν στον τομέα της θετικής γνώσης. Η αρχαιολογία έχει δύο καθήκοντα απέναντι τους: αφενός τον καθορισμό της θέσης τους στο επιστημονικό μόρφωμα στο οποίο είναι ριζωμένες και αφετέρου να δείξει ως προς τι η διαμόρφωση τους είναι ριζικά διαφορετική από αυτή των επιστημών, με την αυστηρή έννοια της λέξης. Η ιδιαίτερη διαμόρφωση τους, δεν είναι ένα αρνητικό φαινόμενο: πλάι στις επιστήμες και ανήκοντας στο ίδιο αρχαιολογικό έδαφος συνιστούν άλλες διαμορφώσεις της γνώσης. Τέτοια ήταν η περίπτωση της γενικής γραμματικής ή της κλασσικής θεωρίας της αξίας, τέτοια είναι και η περίπτωση των ανθρωπιστικών επιστημών. Σχηματίζουν θετικές διαμορφώσεις γνώσεις, όταν όμως καθοριστεί ο τρόπος με τον οποίο οι διαμορφώσεις αυτές τοποθετούνται μέσα στη μοντέρνα επιστήμη, φανερώνεται ο λόγος για τον οποίο δεν μπορούν να είναι επιστήμες. Αυτό που τις καθιστά πιθανές είναι μια κατάσταση γεινίασης με τη βιολογία, την οικονομία και τη φιλολογία (ή γλωσσολογία). Υπάρχουν μόνο στο μέτρο όπου κατοικούν στο πεδίο προβολής τους. Ο τρόπος με τον οποίο συσχετίζονται μαζί τους είναι ριζικά διαφορετικός από αυτό που υπάρχει ανάμεσα σε δύο συναφείς επιστήμες: η σχέση αυτή προϋποθέτει τη μεταφορά εξωτερικών μοντέλων στη διάσταση του ασυνειδήτου και του συνειδητού και την αντίστροφη ροή της κριτικής σκέψης προς το χώρο από τον οποίο προέρχονται τα μοντέλα αυτά. Οι ανθρωπιστικές επιστήμες δεν είναι ψεύτικες επιστήμες διότι δεν είναι καθόλου επιστήμες: έχουν πάρει την ονομασία αυτή, διότι ανήκουν στον αρχαιολογικό χώρο στον οποίο ανήκουν όπου δέχονται μοντέλα δανεισμένα από επιστήμες. Δεν είναι η περιπλοκότητα του ανθρώπου που τις εμποδίζει από το να είναι

³³⁰ Ενός εισαγωγικών στο πρωτότυπο, σ. 376

³³¹Ο.π.

επιστήμες: «Ο δυτικός πολιτισμός σύστησε, κάτω από το όνομα του ανθρώπου ένα ον το οποίο, για το ίδιο και το αυτό παιχνίδι λόγων, οφείλει να είναι τομέας θετικής γνώσης και δεν μπορεί να είναι αντικείμενο επιστήμης³³²».

Ιστορία

Πιθανό η Ιστορία να μην έχει θέση ανάμεσα στις ανθρωπιστικές επιστήμες αλλά οι σχέσεις της μαζί τους είναι απροσδιόριστες, ανεξίτηλες και πολύ πιο θεμελιώδεις απ' ότι μια σχέση γειννίασης. Υπήρξε πριν από τις ανθρωπιστικές επιστήμες και είχε ένα μεγάλο αριθμό λειτουργιών. Μέχρι τον 19^ο αιώνα παρουσιάζεται σαν μια ομοιόμορφη κατάταξη του χρόνου των ανθρώπων και του γίνεσθαι του κόσμου. Η ενότητα αυτή συναντά το σημείο ρήξης της τον 19^ο αιώνα όταν όλη η δυτική επιστήμη ανακατατάσσεται. Ανακαλύπτεται μια πολλαπλότητα ιστοριών: αυτή της φύσης και κάθε μεγάλης κατηγορίας έμβιων όντων που στη συνέχεια θα επιτρέψει τη θεωρία της εξέλιξης. Αποδείχτηκε επίσης ότι και οι ανθρώπινες δραστηριότητες όπως η εργασία ή η γλώσσα είχαν στο εσωτερικό του, μια ιστορικότητα που δεν είχε θέση στη κλασσική ιστορία. Κάθε μία έχει τους δικούς της εσωτερικούς νόμους λειτουργίας και η χρονολογία τους αναπτύσσεται σύμφωνα με ένα χρόνο που είναι του τομέα της δικής τους συνοχής.

Επικρατεί η εντύπωση ότι ο 19^{ος} αιώνα, για πολιτικούς και κοινωνικούς λόγους, έδωσε ιδιαίτερη προσοχή στην ανθρώπινη ιστορία, τους τομείς της ανθρώπινης δραστηριότητας, των πραγμάτων του κόσμου και της εξέλιξης. Στην πραγματικότητα συνέβη το αντίθετο. Τα πράγματα πήραν μια δική τους ιστορικότητα, που τα απελευθέρωσε από τον ομοιόμορφο χώρο της κλασσικής ιστορίας. Έτσι ο άνθρωπος ένοιωσε απογυμνωμένος από τα περιεχόμενα της δικής του Ιστορίας. Ο άνθρωπος δεν έχει πια ιστορία, ή μάλλον, αφού μιλά, εργάζεται και ζει, βρίσκεται μέσα από το είναι (*en son être propre*) μπλεγμένος σε ιστορίες, που ούτε του υπάγονται, ούτε είναι ομοιογενείς. Με τον τεμαχισμό της κλασσικής γνώσης και την απελευθέρωση του γίνεσθαι κάθε τομέα, ο άνθρωπος παρουσιάζεται στις αρχές του 19^{ου} αιώνα από-ιστορικοποιημένος.

Το ενδιαφέρον που εκδηλώνεται αυτή την εποχή για τις μυθικές αξίες του παρελθόντος, τη συνείδηση της ιστορίας, τα ίχνη που μπόρεσε ν' αφήσει ο χρόνος (όπως τα ντοκουμέντα) εκδηλώνει επιφανειακά το γεγονός ότι ο άνθρωπος βρέθηκε δίχως ιστορία και ότι ήδη ψάχνει αυτό που θα μπορούσε να του δώσει μια εικόνα του εαυτού του, μια ιστορικότητα ουσιαστικά δεμένη μαζί του. Αυτή η ιστορία είναι όμως διφορούμενη. Αφού ο άνθρωπος δίνεται στη θετική

³³² Les mots et les choses, σ. 378

γνώση μόνο στο μέτρο όπου μιλά, ζει και εργάζεται, μπορεί η ιστορία του να είναι τίποτε άλλο από αυτές τις διαφορετικές ιστορικότητες δεμένες σε κόμπο και ετερογενείς μεταξύ τους? Αν ναι, τότε ο άνθρωπος δεν είναι ιστορικό ον, ο χρόνος του έρχεται από αλλού και συγκροτείται ως υποκείμενο ιστορίας μόνο λόγω της υπέρθεσης της ιστορίας των όντων, των πραγμάτων και των λέξεων. Αμέσως όμως αυτή η σχέση παθητικότητας αντιστρέφεται, διότι αυτό που ζει, μιλά και εργάζεται, είναι ο άνθρωπος και ως εκ τούτου έχει το δικαίωμα σε ένα γίνεσθαι εξίσου θετικό με αυτό των πραγμάτων και των λέξεων, εξίσου αυτόνομο και ίσως πιο θεμελιώδες. Είναι μια ιστορικότητα που ανήκει στον άνθρωπο που βρίσκεται εγγεγραμμένη βαθειά στο είναι του, που του επιτρέπει να προσαρμόζεται στις εξωτερικές συνθήκες και να εξελίσσεται στους τομείς της παραγωγής των νόμων και θεσμών, που του επιτρέπει να ασκεί τη γλώσσα. Παρουσιάζεται πίσω από την ιστορία των θετικοτήτων, αυτή, πολύ πιο ριζική, του ανθρώπου. Η Ιστορία δεν αφορά μόνο το είναι του ανθρώπου, αφού αποδεικνύεται ότι, όχι μόνο ότι έχει γύρω του την Ιστορία, αλλά ότι είναι ο ίδιος στη δική του ιστορικότητα, αυτό μέσα από το οποίο σκιαγραφείται μια ιστορία της ανθρώπινης ζωής, της οικονομίας και της γλώσσας. Από τον 19^ο αιώνα και μετά ο τρόπος με τον οποίο γράφεται η Ιστορία αλλάζει. Η κλασσική εποχή είχε την έγνοια μιας ιστορίας επεξηγηματικής, της ύπαρξης γενικών νόμων του γίνεσθαι. Αντίθετα με τον 19^ο αιώνα, αυτό που φανερώνεται είναι μια γυμνή μορφή της ανθρώπινης ιστορικότητας, το ότι ο άνθρωπος ως τέτοιος είναι εκτεθειμένος στο συμβάν. Από εδώ απορρέει η ανησυχία να βρεθούν νόμοι για αυτή τη μορφή (φιλοσοφίες όπως αυτή του Spengler) ή αυτή να καθορισθεί με βάση το ότι ο άνθρωπος ζει, εργάζεται, μιλά και σκέφτεται. Είναι οι ερμηνείες της Ιστορίας που γίνονται με βάση τον άνθρωπο ως έμβιο ον, ή με βάση τους νόμους της οικονομίας, ή με βάση τα πολιτισμικά σύνολα.

Αυτή η διάταξη της Ιστορίας στον επιστημολογικό χώρο είναι καίριας σημασίας για τις ανθρωπιστικές επιστήμες. Αφού ο ιστορικός άνθρωπος είναι αυτός που ζει, εργάζεται και μιλά όλο το περιεχόμενο της Ιστορίας είναι του τομέα της ψυχολογίας, της κοινωνιολογίας ή των επιστημών της γλώσσας. Αντίστροφα όμως, αφού το ανθρώπινο ον είναι πέρα για πέρα ιστορικό, κανένα από τα περιεχόμενα που αναλύουν οι ανθρωπιστικές επιστήμες δεν μπορεί να παραμείνει σταθερό, ούτε να διαφύγει από την κίνηση της Ιστορίας. Αυτό για δύο λόγους: αφενός οι τρεις ανθρωπιστικές επιστήμες, όταν εφαρμόζονται σε ανθρώπους που τους είναι σύγχρονοι στοχεύουν μια κοπή συγχρονική στο εσωτερικό μιας ιστορικότητας που τις διαπερνά, αφετέρου οι μορφές που παίρνουν, το αντικείμενο του και οι μέθοδοι τους, δίνονται από την Ιστορία.

Η Ιστορία συνιστά άρα ένα χώρο προνομιούχο αλλά και επικίνδυνο για τις ανθρωπιστικές επιστήμες. Σε κάθε μία δίνει ένα φόντο που την εγκαθιδρύει, ένα χώρο και μια πατρίδα. Καθορίζει το πολιτισμικό πλαίσιο- το χρονολογικό επεισόδιο, όπου αναγνωρίζεται η αξία και η εγκυρότητα της. Όμως τις οριοθετεί και καταστρέφει κάθε διεκδίκηση οικουμενικότητας. Αποκαλύπτει έτσι ότι, αν και ο άνθρωπος ήταν πάντα υποταγμένος στους προσδιορισμούς³³³ της ψυχολογίας, της κοινωνιολογίας και της ανάλυσης των γλωσσών, δεν είναι ωστόσο ένα αντικείμενο έξω από το χρόνο μίας γνώσης που θα ήταν η ίδια, δίχως ηλικία. Ακόμα και όταν αποφεύγουν κάθε αναφορά στην ιστορία, οι ανθρωπιστικές επιστήμες, συσχετίζουν πάντα ένα πολιτισμικό επεισόδιο με ένα άλλο (αυτό στο οποίο εφαρμόζονται, το αντικείμενο τους και αυτό όπου ανήκουν οι ίδιες, όσο αφορά την ύπαρξη τους, τις μεθόδους και τις έννοιες τους). Με αυτό τον τρόπο ο άνθρωπος δεν παρουσιάζεται μέσα στη θετικότητα του, χωρίς αυτή να μην περιοριστεί από το απεριόριστο της Ιστορίας.

Βλέπουμε να ανασυγκροτείται εδώ μια κίνηση ανάλογη με αυτή που διαπερνά όλο τον τομέα των ανθρωπιστικών επιστημών: η κίνηση που διαρκώς παραπέμπει τις εμπειρικές που καθορίζουν το είναι του ανθρώπου, στο πεπερασμένο τους, πεπερασμένο που επέτρεψε την εμφάνιση τους. Οι επιστήμες ταλαντώνονται, αλλά και κάθε επιστήμη ξεχωριστά επαναλαμβάνει την κίνηση αυτή, πηγαίνοντας διαρκώς από το συνειδητό στο υποσυνείδητο.

Αυτή η κίνηση αρχίζει εκ νέου με την Ιστορία, με τη διαφορά ότι αυτή τη φορά το αντικείμενο δεν είναι η θετικότητα του ανθρώπου και τα απόλυτα όρια του είναι του, αλλά τα χρονικά όρια που καθορίζουν τις μορφές της εργασίας, της ζωής και της γλώσσας και η ιστορική θετικότητα του υποκειμένου, που μέσα από τη γνώση, έχει πρόσβαση σε αυτές. Και εδώ το αντικείμενο και το υποκείμενο συνδέονται μέσω μιας ριζικής αμφισβήτησης. Όμως, ενώ στην πρώτη περίπτωση γίνεται στο εσωτερικό της θετικής γνώσης από την προοδευτική αποκάλυψη του ασυνείδητου από το συνειδητό, εδώ γίνεται στα άκρα εξωτερικά όρια του αντικειμένου και του υποκειμένου. «Αποκαλύπτοντας το υποσυνείδητο ως το πιο θεμελιώδες αντικείμενο τους, οι ανθρωπιστικές επιστήμες έδειχναν ότι υπάρχει πάντα κάτι ακόμα που έπρεπε να γίνει αντικείμενο σκέψης μέσα σε αυτό που είχε ήδη γίνει αντικείμενο σκέψης σε ένα επίπεδο πρόδηλο. Ανακαλύπτοντας το νόμο του χρόνου ως εξωτερικό όριο των ανθρωπιστικών επιστημών, η Ιστορία δείχνει ότι όλα όσα έχουν γίνει αντικείμενο σκέψης θα το ξαναγίνουν από μια σκέψη που δεν γεννήθηκε ακόμα. Όμως ίσως, δεν έχουμε εδώ κάτω από τις συγκεκριμένες μορφές του υποσυνείδητου και της

³³³ détermination

Ιστορίας, παρά τις δύο όψεις αυτού του πεπερασμένου, που ανακαλύπτοντας ότι ήταν το ίδιο το θεμέλιο του εαυτού του, εμφανίζει τον 19^ο αιώνα τη μορφή του ανθρώπου ³³⁴».

Στη μοντέρνα σκέψη ιστορικισμός και ανάλυση του πεπερασμένου έρχονται αντιμέτωποι. Ο ιστορικισμός είναι ένας τρόπος διεκδίκησης, για τον εαυτό του, της συνεχούς κριτικής σχέσης ανάμεσα στην Ιστορία και τις ανθρωπιστικές επιστήμες. Την καθιερώνει όμως στο επίπεδο των θετικοτήτων. Να είναι κανείς πεπερασμένος σημαίνει απλώς ότι είναι πιασμένος από τους νόμους μιας προοπτικής η οποία ταυτόχρονα επιτρέπει μια ορισμένη σύλληψη, του τύπου της αντίληψης ή της κατανόησης, και την εμποδίζει από του να γίνει οικουμενική και οριστική νόηση. Κάθε γνώση έχει τις ρίζες της σε μια ζωή, μια εργασία, μία γλώσσα που έχουν την ιστορία τους και μέσα σε αυτή την ιστορία μπορεί να επικοινωνήσει με άλλες μορφές ζωής, άλλους τύπους κοινωνιών και άλλα νοήματα. Για το λόγο αυτό ο ιστορικισμός εμπεριέχει πάντα μια ορισμένη φιλοσοφία ή μια ορισμένη μεθοδολογία της κατανόησης του ζωντανού, της επικοινωνίας ανάμεσα στους ανθρώπους και της ερμηνευτικής. Με αυτό τον τρόπο οι διαφορετικές εμπειρικότητες που διαμορφώνει η Ιστορία μπορούν να επικοινωνήσουν η μια με την άλλη και να απελευθερώσουν ένα περιεχόμενο που βρισκόταν σε λανθάνουσα κατάσταση μέσα τους. Αυτό που φανερώνεται δεν είναι όρια αλλά τμηματικές ολότητες που βρίσκονται εκ των πραγμάτων οριοθετημένες, των οποίων τα σύνορα μπορούν να μετατεθούν λίγο, αλλά που δεν θα επεκταθούν ποτέ στο χώρο μιας οριστικής ανάλυσης, ούτε θα ανυψωθούν ποτέ ως την απόλυτη ολότητα. Για το λόγο αυτό η ανάλυση του πεπερασμένου διεκδικεί αυτό που ο ιστορικισμός αμέλησε: να δείξει στα θεμέλια κάθε θετικότητας και ακόμα πριν, το πεπερασμένο που τις κατέστησε δυνατές. Εκεί που ο ιστορικισμός έψαχνε την πιθανότητα και τη νομιμοποίηση των σχέσεων ανάμεσα στις οριοθετημένες ολότητες, των οποίων ο τρόπος του είναι έχει δοθεί εκ των προτέρων από τη ζωή και τη γλώσσα, η αναλυτική του πεπερασμένου θέτει το ερώτημα της σχέσης ανάμεσα στο ανθρώπινο ον και το ον που, καθορίζοντας το πεπερασμένο, καθιστά δυνατές τις εμπειρικότητες και τη συγκεκριμένη τους μορφή.

Ψυχανάλυση, Εθνολογία

Η ψυχανάλυση και η Εθνολογία κατέχουν μια προνομιούχα θέση στο χώρο της γνώσης μας, διότι είναι μια συνεχής αρχή ανησυχίας, αμφισβήτησης και κριτικής, αυτού που αλλού θεωρείται κεκτημένο. Ο λόγος δεν είναι μόνο το αντικείμενο τους, αλλά και η θέση που έχουν και η λειτουργία που επιτελούν στο γενικό χώρο της επιστήμης.

³³⁴ Les mots et les choses, σ. 383-384

Η ψυχανάλυση βρίσκεται πιο κοντά στη λειτουργία της κριτικής που είναι εσωτερική σε όλες τις ανθρωπιστικές επιστήμες. Έχοντας ως έργο να αφήσει να μιλήσει μέσα από το συνειδητό το λόγο του υποσυνείδητου, προχωρά προς αυτή τη θεμελιώδη περιοχή όπου παίζονται οι σχέσεις μεταξύ της αναπαράστασης και του πεπερασμένου. Ενώ όλες οι ανθρωπιστικές επιστήμες βαδίζουν προς το υποσυνείδητο, έχοντας του την πλάτη γυρισμένη, περιμένοντας να αποσαφηνιστεί το ασαφές, η ψυχανάλυση κατευθύνεται προς αυτό που είναι εκεί, αλλά συνέχεια ξεγλιστρά και διαφεύγει, βαδίζει προς αυτή τη στιγμή, εξ ορισμού απρόσιτη σε κάθε θεωρητική γνώση του ανθρώπου, σε κάθε διαρκή νόηση με όρους νοήματος, σύγκρουσης ή λειτουργίας, όπου τα περιεχόμενα του συνειδητού διαρθρώνονται με το πεπερασμένο του ανθρώπου. Σε αντίθεση με τις ανθρωπιστικές επιστήμες που βρίσκονται πάντα στο χώρο της αναπαράστασης, η ψυχανάλυση την προσπερνά και δείχνει ότι δεν μπορεί να υπάρξει σύστημα (άρα νόημα), κανόνας (άρα αντίθεση), νόρμα (άρα λειτουργία). Σε αυτό το χώρο, όπου η αναπαράσταση αναστέλλεται, αναδύονται οι τρεις μορφές με τις οποίες η ζωή, με τις νόρμες και τις λειτουργίες της, εδραιώνεται μέσα από την επανάληψη του θανάτου, οι συγκρούσεις και οι κανόνες μέσα στο άνοιγμα της επιθυμίας, οι έννοιες και τα συστήματα μέσα σε μια γλώσσα που είναι και Νόμος. Ακολουθώντας την κίνηση της ψυχανάλυσης και διατρέχοντας τον επιστημολογικό χώρο στο σύνολο του, διαπιστώνουμε ότι οι μορφές αυτές είναι οι ίδιες οι μορφές του πεπερασμένου όπως το αναλύει η σύγχρονη σκέψη. Ο θάνατος είναι αυτό που καθιστά τη γνώση πιθανή, άρα από την πλευρά της ψυχανάλυσης η μορφή της εμπειρικο-υπερβατικής επανάληψης. Η επιθυμία, αυτό που μένει πάντα αυτό που δεν έχει γίνει αντικείμενο σκέψης στη καρδιά της σκέψης, Η Γλώσσα-Νόμος, αυτό όπου κάθε έννοια βρίσκει μια απαρχή πιο μακρινή από την ίδια, της οποίας την επιστροφή η ψυχανάλυση υπόσχεται μέσα από την ίδια της την πράξη. Αυτές οι μορφές δεν βρίσκονται στο εσωτερικό της γνώσης που διαπερνά, μέσα από τη θετικότητα της, τον εμπειρικό τομέα του ανθρώπου. Ο λόγος είναι ότι καθορίζουν την πιθανότητα κάθε γνώσης σχετικά με τον άνθρωπο.

Όταν η γλώσσα δείχνεται γυμνή και ξεγλιστρά διαρκώς, έξω από κάθε νόημα, όταν η Επιθυμία βασιλεύει, στην πιο άγρια της κατάσταση, όταν ο Θάνατος κυριαρχεί κάθε ψυχολογική λειτουργία, «(...) αναγνωρίζουμε την τρέλα κάτω από την τωρινή της μορφή, την τρέλα όπως δίνεται στη μοντέρνα εμπειρία, όπως η αλήθεια της και η Διαφορετικότητα (alterite) της. Σε αυτή την εμπειρική, και όμως ξένη, μορφή προς (και μέσα) σε οτιδήποτε του οποίου μπορούμε να έχουμε την εμπειρία, το συνειδητό μας δεν βρίσκει πια, όπως στον 16^ο αιώνα, τα ίχνη ενός άλλου κόσμου, ούτε διαπιστώνει την περιπλάνηση μιας λογικής που έχει βγει από το σωστό δρόμο. Βλέπει να αναδύεται αυτό που μας είναι, επικίνδυνα, το πιο κοντινό (...), το

πεπερασμένο, βάσει του οποίου είμαστε, σκεφτόμαστε και ξέρουμε, είναι ξαφνικά μπροστά μας, ύπαρξη ταυτόχρονα αληθινή και αδύνατη, σκέψη που δεν μπορούμε να σκεφτούμε, αντικείμενο της γνώσης μας που συνεχώς της ξεφεύγει. Είναι γι' αυτό το λόγο που η ψυχανάλυση βρίσκει σε αυτή την κατ' εξοχή τρέλα- που οι ψυχίατροι ονομάζουν σχιζοφρένεια- το πιο οικείο, το πιο ανίκητο της βάσανο. Διότι μέσα από αυτή την τρέλα δίνονται, με μια μορφή απόλυτα έκδηλη και απόλυτα αποτραβηγμένη, οι μορφές του πεπερασμένου προς τις οποίες συνήθως προχωρεί επ' αόριστο (και ατελείωτα) αυτό που της προσφέρεται εκούσια-ακούσια μέσα από την ομιλία του ασθενούς³³⁵» λες και η ψύχωση έδινε αυτό προς το οποίο η ίδια η ψυχανάλυση οδεύει. Η τρέλα κατοικεί κάθε άνθρωπο κάθε υποκείμενο. Στη σύγχρονη εμπειρία ο θάνατος και η τρέλα είναι συστατικά του υποκειμένου (*la ou ça n' advient pas, le sujet s' eclipse*, Lacan, αφάνιση σύμφωνα με τον Λακάν). Το υποκείμενο φθίνει με επικίνδυνο τρόπο, και πολύ πιο γρήγορα απ' ότι φανταζόταν ο Φουκώ, Το μαρτυρούν οι παρουσιάσεις που γίνονται στη Γαλλία φέτος-2014- με θέμα τη διακυβερνητικότητα και το διαδύκτιο και facebook ως τις σύγχρονες μορφές του πανοπτικού. Ωστόσο το υποκείμενο φθίνει και με ένα τρόπο, πιο βαθύ και απροσπέλαστο. (Μπορούμε να υποθέσουμε ότι ζώντας στον πιο παράλογο, αν και τον πιο ορθολογικό πολιτισμό που υπήρξε ποτέ, η περιρρέουσα τρέλα διαβρώνει το υποκείμενο. Ο Φρόντ αναγνώριζε την ύπαρξη μιας γενικευμένης νεύρωσης, που θα εξηγούσε διάφορα κοινωνικά φαινόμενα, όπως η θρησκεία.)

Η σχέση της ψυχανάλυσης με αυτό που καθιστά δυνατή κάθε γνώση στον τομέα των ανθρωπιστικών επιστημών έχει ακόμα μια επίπτωση: δεν μπορεί να αναπτυχθεί ως μια γενική θεωρία του ανθρώπου, όπως μια εμπειρική επιστήμη: δεν μπορεί να πάει προς το ουσιώδες όπως μια εμπειρική επιστήμη, διότι λαμβάνει χώρα στο εσωτερικό μίας πρακτικής που αποτελείται από δύο άτομα. Γι' αυτό δεν μπορεί να θεωρηθεί ως μια γενική θεωρία του ανθρώπου ή μια ανθρωπολογία.

Όπως η ψυχανάλυση τοποθετείται στη διάσταση του υποσυνείδητου, έτσι η εθνολογία τοποθετείται στη διάσταση της ιστορικότητας. Είναι δύσκολο να υποστηρίξουμε ότι η εθνολογία έχει μια θεμελιώδη σχέση προς την ιστορικότητα, αφού παραδοσιακά θεωρείται ως η γνώση των λαών δίχως ιστορία. Μελετά στους πολιτισμούς, μάλλον το αμετάβλητο των δομών, παρά την αλληλουχία των γεγονότων. Ωστόσο η εθνολογία κατέστη δυνατή χάρη σε ένα μοναδικό γεγονός, στο οποίο εμπλέκονται η ιστορικότητα μας και αυτή των λαών που είναι το αντικείμενο μιας εθνολογίας: έχει τις ρίζες της σε μια δυνατότητα που ανήκει στην ιστορία του πολιτισμού μας και στη θεμελιώδη του σχέση σε κάθε ιστορία που του επιτρέπει να συνδεθεί με άλλους

³³⁵ *Les mots et les choses*, σ.387

πολιτισμούς στο θεωρητικό επίπεδο. Η σχέση αυτή δεν την αιχμαλωτίζει στα παιχνίδια της ιστορικότητας, αλλά να τα προσπερνά αντιστρέφοντας την κίνηση που την γέννησε: δεν μεταφέρει τα εμπειρικά περιεχόμενα, όπως η ψυχολογία, η κοινωνιολογία ή η ανάλυση των μύθων στην θετική ιστορικότητα του παρατηρητή, αλλά τοποθετεί τις μοναδικές μορφές κάθε πολιτισμού στη διάσταση των σχέσεων με κάθε μία από τις τρεις μεγάλες εμπειρικές της ζωής, της ανάγκης και της εργασίας, της γλώσσας. Δείχνει πως ομαλοποιούνται οι μεγάλες βιολογικές λειτουργίες που καθιστούν αναγκαίες όλες τις μορφές παραγωγής, κατανάλωσης και ανταλλαγής και τα συστήματα που οργανώνονται σύμφωνα με το γλωσσολογικό μοντέλο. Το ζητούμενο είναι το πιθανό γίνεσθαι ενός πολιτισμού και η δική του ιστορικότητα. Προσπαθεί να ανακτήσει την ιστορικότητα που μπορεί να εμφανιστεί και τους λόγους για τους οποίους θα είναι συσσωρευτική ή κυκλική, προοδευτική ή υποβαλλόμενη σε ταλαντώσεις Έτσι φανερώνεται το θεμέλιο του ιστορικού αυτού παράγωγου όπου οι διάφορες ανθρωπιστικές επιστήμες παίρνουν την εγκυρότητα τους και μπορούν να εφαρμοστούν σε ένα δεδομένο πολιτισμό και σε ένα δεδομένο συγχρονικό χώρο.

Η εθνολογία όπως η ψυχανάλυση ρωτά όχι τον ίδιο τον άνθρωπο, όπως μπορεί να εμφανιστεί στις ανθρωπιστικές επιστήμες, αλλά το χώρο που καθιστά δυνατή μια γνώση του ανθρώπου. Όπως η ψυχανάλυση, διαπερνά όλο το πεδίο της γνώσης για να φτάσει στα όρια του. Η ψυχανάλυση χρησιμοποιεί τη σχέση της μεταβίβασης για να ανακαλύψει στα εξωτερικά άκρα όρια της αναπαράστασης το Θάνατο, την Επιθυμία, το Νόμο που σκιαγραφούν στα άκρα της γλώσσας της πρακτικής της ψυχανάλυσης τις συγκεκριμένες μορφές του πεπερασμένου. Η εθνολογία κατοικεί στο εσωτερικό της σχέσης που η δυτική ratio εδραίωσε με τις άλλες κουλτούρες και προσπερνώντας τις αναπαραστάσεις που, σε ένα πολιτισμό, οι άνθρωποι δίνουν της ζωής, των αναγκών και των εννοιών τους, βλέπει να αναδύεται πίσω από τις αναπαραστάσεις τις νόρμες με βάση τις οποίες οι άνθρωποι εκπληρώνουν τις ανάγκες της ζωής, τους κανόνες βάσει των οποίων εκπληρώνουν τις ανάγκες τους, το σύστημα πάνω στο οποίο εδραιώνουν κάθε έννοια που τους δίνεται. Το προνόμιο και η βαθειά συγγένεια ανάμεσα στη Ψυχανάλυση και την Εθνολογία έγκειται στο ότι αντανακλούν στο χώρο του λόγου τους το ιστορικό a priori όλων των ανθρωπιστικών επιστημών, τα σημεία ρήξης και τους διαχωρισμούς που στη δυτική επιστήμη σχεδίασαν το προφίλ του ανθρώπου και το διέθεσαν για μια πιθανή γνώση. Ήταν αναγκαίο να είναι και οι δύο επιστήμες του υποσυνείδητου διότι κατευθύνονται προς αυτό που, έξω από τον άνθρωπο, επιτρέπει μια θετική γνώση, αυτό που δίνεται στο ή διαφεύγει του συνειδητού.

Από εδώ απορρέει ένας ορισμένος αριθμός σημαντικών συνεπειών. Καταρχάς, η ψυχανάλυση και η εθνολογία δεν είναι τόσο ανθρωπιστικές επιστήμες πλάι στις άλλες, αλλά διατρέχουν ολόκληρο τον τομέα τους, μοιράζουν τις έννοιες τους και τις μεθόδους τους της αποκωδικοποίησης και της ερμηνείας.

Καμία δεν εισηγείται μια γενική έννοια του ανθρώπου, σε καμία στιγμή δεν προσπαθούν να αιχμαλωτίσουν αυτό που είναι ιδιαίτερο στον άνθρωπο. Δεν μπορούν να περάσουν από τον άνθρωπο, διότι απευθύνονται σε αυτό που προκαλεί τη θετικότητα τους. Σε σχέση τις «ανθρωπιστικές επιστήμες» είναι αντι-επιστήμες, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι είναι λιγότερο αντικειμενικές και ορθολογικές, αλλά ότι ξηλώνουν αυτό τον άνθρωπο, ο οποίος, στις ανθρωπιστικές επιστήμες, καθορίζει ξανά και ξανά τη θετικότητα του. Τέλος, από τότε που κυκλοφόρησε το «Τοτέμ και ταμπού³³⁶» καθιερώθηκε μεταξύ τους μια βαθειά συσχέτιση, ένα κοινό πεδίο, η διπλή διάρθρωση της ιστορίας των ανθρώπων πάνω στο υποσυνείδητο των πολιτισμών, και η ιστορικότητα των πολιτισμών πάνω στο υποσυνείδητο των ανθρώπων.

Μπορούμε να φανταστούμε το κύρος μιας εθνολογίας που είχε ως αντικείμενο όχι τη μελέτη των κοινωνιών δίχως ιστορία, αλλά τον καθορισμό, ως σύστημα των πολιτισμικών υποσυνείδητων το σύνολο των τυπικών δομών που καθιστούν ως σημαίνοντα τους λόγους των μύθων, δίνουν στους κανόνες που διέπουν τις ανάγκες την συνοχή στη αναγκαιότητα τους, εδραιώνουν αλλού από τη φύση και τις βιολογικές λειτουργίες, τις νόρμες της ζωής. Μπορούμε επίσης να φανταστούμε τη συμμετρική σημασία μιας ψυχανάλυσης που θα ενώνονταν με την διάσταση μιας εθνολογίας με την ανακάλυψη ότι και το υποσυνείδητο έχει μια τυπική δομή. Η ψυχανάλυση και η εθνολογία διασταυρώνονται στο ένα κοινό τους σημείο, η αλυσίδα των σημαινόντων μέσω της οποίας συγκροτείται η εμπειρία του ατόμου είναι κάθετη προς το τυπικό σύστημα με βάση το οποίο συγκροτούνται οι έννοιες ενός πολιτισμού: ανά πάσα στιγμή η δομή της ατομικής εμπειρίας βρίσκει στο σύστημα της κοινωνίας ένα ορισμένο αριθμό πιθανών επιλογών. Αντίστροφα, οι κοινωνικές δομές βρίσκουν στα σημεία επιλογής τους ένα ορισμένο αριθμό πιθανών ατόμων. Το ίδιο συμβαίνει και με τη γλώσσα όπου η γραμμική δομή καθιστά πιθανή την επιλογή ανάμεσα σε διάφορες λέξεις.

Διαμορφώνεται έτσι το θέμα μιας ανόθευτης θεωρίας της γλώσσας που θα έδινε στη ψυχανάλυση και την εθνολογία το τυπικό τους μοντέλο. Μια και μόνο επιστήμη θα μπορούσε να καλύψει τόσο τη διάσταση της εθνολογίας που παίρνει τις ανθρωπιστικές επιστήμες πίσω στις εμπειρικές που τις οριοθετούν, όσο και τη διάσταση της ψυχανάλυσης που παίρνει τη

³³⁶ Sigmund Freud, Totem et tabou, petite bibliothèque Payot, Paris

γνώση του ανθρώπου πίσω στο πεπερασμένο που την εδραιώνει. Με τη γλωσσολογία, θα είχαμε μια επιστήμη εδραιωμένη στις εξωτερικές εμπειρικότητες του ανθρώπου και που, διαπερνώντας όλο το χώρο των ανθρωπιστικών επιστημών θα ενώνονταν με το ερώτημα του πεπερασμένου. Θα ήταν μια τρίτη αντι-επιστήμη, που θα έρχονταν να ταραξει τα λιμνάζοντα νερά των ανθρωπιστικών επιστημών, από την πλευρά των εμπειρικοτήτων και από την πλευρά του πεπερασμένου, και που θα συγκροτούσε την πιο ριζική αμφισβήτηση τους. Μήπως αυτό θα ήταν το τέλος του ανθρώπου?

Παίζοντας αυτό το ρόλο, η γλωσσολογία κάνει κάτι πολύ περισσότερο από τη βιολογία και την οικονομία όταν προσπάθησαν να ενοποιήσουν τις ανθρωπιστικές επιστήμες με τη χρήση δικών τους εννοιών. Ο ρόλος της είναι πολύ πιο θεμελιώδης. Καταρχάς διότι επιτρέπει τη δομοποίηση των περιεχομένων τους. Δεν είναι απλώς μια γλωσσολογική εκδοχή των ανθρωπιστικών επιστημών, είναι η αρχή μιας αποκωδικοποίησης, τα πράγματα έχουν πρόσβαση στην ύπαρξη στο μέτρο όπου μπορούν να διαμορφώσουν ένα σημαίνον σύστημα. «Η γλωσσολογική ανάλυση είναι περισσότερο μια αντίληψη παρά μια εξήγηση: είναι συστατική του ίδιου της του αντικειμένου³³⁷». Επιπλέον η ανάδυση της δομής ανοίγει μια νέα διάσταση στις σχέσεις των ανθρωπιστικών επιστημών και των μαθηματικών, όπου το βασικό ερώτημα είναι αν μπορούμε να χρησιμοποιήσουμε την έννοια της δομής, ή τουλάχιστον αν μπορούμε να μιλήσουμε για την ίδια δομή στα μαθηματικά και στις ανθρωπιστικές επιστήμες. Τέλος, η σημασία της γλωσσολογίας και της εφαρμογής της στις age), που συνδέεται στενά με τα προβλήματα του πολιτισμού μας. Η αυξανόμενη χρήση των γλωσσολογικών κατηγοριών θέτει το ερώτημα του τι οφείλει να είναι το on της γλώσσας για να δομεί με αυτό τον τρόπο, αυτό που από μόνο του δεν είναι ούτε ομιλία ούτε λόγος και για να αρθρώνεται στις μορφές της γνώσης. Οδηγούμαστε αναπάντεχα και από ένα δρόμο πολύ πιο μακρύ σε αυτό του χώρου που έδειξαν ο Νίτσε και ο Mallarme όταν ο ένας έθεσε το ερώτημα «ποιος μιλά?» και ο άλλος είδε την απάντηση στην ίδια τη «Λέξη³³⁸». Το ερώτημα του τι είναι η γλώσσα μέσα στο είναι της ξαναγίνεται επιτακτικό. Σε αυτό το σημείο όπου το θέμα της γλώσσα αναδύεται ξανά τόσο ισχυρά φορτισμένο και όπου φαίνεται να επενδύει από παντού τη μορφή του ανθρώπου, ο σύγχρονος πολιτισμός εργάζεται για ένα σημαντικό μέρος του παρόντος του και ίσως του μέλλοντος του. Αφενός φαίνονται πολύ κοντινό των εμπειρικών επιστημών, ερωτήματα που φαινότουσαν πολύ απομακρυσμένα. Αυτά τα ερωτήματα είναι αυτά μιας γενικής τυποποίησης της σκέψης και της γνώσης και ανοίγουν το δρόμο για τη συγκρότηση τυποποιημένων λόγων γλωσσών (langage). Στο άλλο άκρο του πολιτισμού μας, το θέμα της γλώσσας ανατίθεται σε αυτή τη μορφή του λόγου που δεν έπαψε

³³⁷ Les mots et les choses, σ. 393

³³⁸Με κεφαλαίο στο πρωτότυπο, Les mots et les choses, σ.394

ποτέ να την θέτει. Το ότι η λογοτεχνία συναρπάζεται από το είναι της γλώσσας είναι μια αναγκαιότητα ένα φαινόμενο που έχει τις ρίζες του της σε μια ευρύτατη διάταξη όπου παρουσιάζεται όλο το νευρικό σύστημα της σκέψης μας και της γνώσης μας. Μια λογοτεχνία αφιερωμένη στη γλώσσα διεκδικεί τις θεμελιώδεις μορφές του πεπερασμένου: « Στο εσωτερικό της γλώσσας, που έχει αποδειχθεί και διατρεχθεί ως γλώσσα, μέσα στο παιχνίδι των πιθανοτήτων της που έχουν τεντωθεί μέχρι τα όρια τους, αυτό που σημειώνεται είναι ότι ο άνθρωπος είναι «πεπερασμένος» και φθάνοντας στην κορυφή κάθε πιθανή λέξης, δεν είναι στην καρδιά του εαυτού του που φτάνει, αλλά στο άκρο αυτού που τον οριοθετεί: σε αυτό το χώρο όπου τριγυρίζει ο θάνατος, η σκέψη σβήνει, η υπόσχεση της απαρχής υποχωρεί στο άπειρο ³³⁹». Αυτή είναι η γλώσσα που βρίσκουμε στον Artaud και στον Roussel. Σαν η δοκιμασία στο χώρο της γλώσσας των μορφών του πεπερασμένου να ήταν ανεπαρκής, είναι στο εσωτερικό της τρέλας που εκδηλώνεται. Η μορφή του πεπερασμένου δίνεται στη γλώσσα, ως αυτό που αποκαλύπτεται σε αυτή, αλλά και πριν την επικράτεια της, σε αυτό τον άμορφο, βωβό ασήμαντο χώρο όπου η γλώσσα μπορεί να απελευθερωθεί. Είναι σε αυτό το χώρο που η λογοτεχνία, αρχικά με τον σουρεαλισμό και αργότερα όλο και πιο ξεκάθαρα με τον Κάφκα, τον Blanchot και τον Bataille, δίνεται ως εμπειρία: εμπειρία του θανάτου (και μέσα στο στοιχείο του θανάτου), της σκέψης αυτού που δεν έγινε ποτέ αντικείμενο σκέψης (και στην απρόσιτη παρουσία της), της επανάληψης (της αρχικής αθωότητας, πάντα κοντινής και πάντα απόμακρης) ως εμπειρίας του πεπερασμένου.

Η «επιστροφή» της γλώσσας δεν είναι ένα ξαφνικό συμβάν: είναι στο εσωτερικό της συνοχής της δυτικής μοντέρνας επιστήμης που βρίσκει την πιθανότητα της. Είναι αυτή που καθιστά αδύνατη τη μη ύπαρξη της. Αυτά που συνέβησαν στην εποχή των στοχαστών όπως οι Ricardo, Cuvier, Borp, δηλαδή όταν εγκαθιδρύθηκε αυτή η μορφή γνώσης στην οικονομία, βιολογία και φιλολογία και η σκέψη του πεπερασμένου όπως την ορίζει ο Καντ ως καθήκον της φιλοσοφίας, προσδιορίζουν τον άμεσα χώρο στον οποίο ακόμα σκεφτόμαστε.

Ωστόσο αυτή η αίσθηση του τέλους, δεν είναι αβάσιμη. Θα μπορούσε κανείς να πει ότι δεν σταμάτησε να αναδιατυπώνεται από την αρχή του 19^{ου} αιώνα και ότι ο Holderlin, ο Hegel, ο Marx, ο Feuerbach είχαν τη βεβαιότητα, ότι με αυτούς ένας πολιτισμός έφτανε στο τέλος του και ότι ένας άλλος πλησίαζε, που ήταν μιας άλλης τάξης. Αυτό που καλούσε τη σκέψη να κάνει ήταν να εξασφαλίσει μια σταθερή διαμονή στη γη, από την οποία οι θεοί αποστραφήκαν. Ο Νίτσε μας δείχνει το σημείο καμπής: δεν είναι τόσο η απουσία ή ο θάνατος του Θεού που επιβεβαιώνεται: ο θάνατος του Θεού και το τέλος του ανθρώπου είναι άρρηκτα συνδεδεμένα: «(...) δεν είναι ο

³³⁹ Les mots et les choses, σ.394-395

τελευταίος άνθρωπος που ανακοινώνει ότι σκότωσε τον θεό, τοποθετώντας έτσι τη γλώσσα του, τη σκέψη του, το γέλιο του στο χώρο αυτού του νεκρού θεού, αλλά δίνοντας τον εαυτό του ως αυτόν που σκότωσε τον Θεό και του οποίου η ύπαρξη περιβάλλει την ελευθερία και την απόφαση αυτής της δολοφονίας? Έτσι, ο τελευταίος άνθρωπος είναι ταυτόχρονα πιο παλιός και πιο νέος από το θάνατο του Θεού. Αφού σκότωσε το Θεό, καθίσταται ο ίδιος υπεύθυνος του πεπερασμένου του. Αφού όμως είναι μέσα από το θάνατο του Θεού που μιλά, που σκέφτεται και υπάρχει, η ίδια η δολοφονία του είναι καταδικασμένη να πεθάνει. Οι νέοι θεοί, οι ίδιοι, φουσκώνουν ήδη τον μελλοντικό Ωκεανό, ο άνθρωπος θα εξαφανιστεί³⁴⁰». Όχι απλά θα εξαφανιστεί αλλά θα διασκορπιστεί «απόλυτα³⁴¹» Σε όλη τη διάρκεια του 19ου αιώνα το τέλος της φιλοσοφίας και η υπόσχεση ενός νέου πολιτισμού ήταν ένα και το αυτό με τη σκέψη του πεπερασμένου και την εμφάνιση του ανθρώπου στο πεδίο της γνώσης. Στις μέρες μας, το ότι η φιλοσοφία όλο και τελειώνει (χωρίς να τελειώνει) και ότι μέσα της αλλά και έξω και κόντρα σε αυτή, στη λογοτεχνία και στην τυποποιημένη σκέψη, τίθεται το θέμα της γλώσσας, που αποδεικνύει ότι ο άνθρωπος εξαφανίζεται.

Η μοντέρνα επιστήμη, όπως συγκροτήθηκε στο τέλος του 18^{ου} αιώνα είναι συνδεδεμένη με την εξαφάνιση του Λόγου (της Κλασικής εποχής). Το ότι αυτή η ίδια γλώσσα εμφανίζεται και πάλι όλο και πιο έντονα μέσα σε μια ενότητα που δεν μπορούμε ακόμα να σκεφτούμε, δεν είναι μια ένδειξη ότι ο άνθρωπος κινδυνεύει όταν εμφανίζεται στον ορίζοντα το είναι της γλώσσας και ότι όλο το οικοδόμημα θα γκρεμιστεί? Δεν θα έπρεπε να σκεφτούμε τον άνθρωπο σε συσχέτιση με την ανησυχία που προκαλεί η γλώσσα? Μήπως η επιστροφή της γλώσσας θα ξαναστείλει τον άνθρωπο στη μη-ύπαρξη που τον αιχμαλώτιζε η ενότητα του Λόγου? «Ο άνθρωπος ήταν μια μορφή ανάμεσα σε τρόπους του είναι της γλώσσας, ή μάλλον δεν συγκροτήθηκε παρά μόνο κατά το διάστημα όπου η γλώσσα, αφού είχε κατοικήσει στο εσωτερικό της αναπαράστασης και διαλυθεί μέσα σε αυτή, δεν απελευθερώθηκε παρά κατατεμαχισμένη: ο άνθρωπος συγκρότησε τη μορφή του στα ενδιάμεσα διαστήματα μιας τεμαχισμένης γλώσσας³⁴²». Δεν είμαι δυνατό να δοθεί μια απάντηση σε αυτές τις ερωτήσεις, η δυνατότητα όμως της διατύπωσης τους, ανοίγει προς μια μελλοντική σκέψη.

Ένα είναι σίγουρο: ο άνθρωπος δεν είναι το πιο παλιό πρόβλημα που τίθεται στην ανθρώπινη γνώση. Παίρνοντας ως σημεία αναφοράς μια πρόσφατη χρονολογία και ένα περιορισμένο γεωγραφικό χώρο, τον ευρωπαϊκό πολιτισμό από τον 16^ο αιώνα και μετά, «μπορούμε να

³⁴⁰ Les mots et les choses, σ. 396

³⁴¹ Ο.π., σ. 397

³⁴² Ο.π.

είμαστε σίγουροι, ότι ο άνθρωπος είναι μια πρόσφατη ανακάλυψη³⁴³». Δεν είναι γύρω από αυτόν που τριγύριζε η γνώση. Ανάμεσα σε όλες τις μεταλλάξεις της γνώσης και της τάξης των πραγμάτων, μόνο ένα, που εμφανίστηκε πριν από ενάμιση αιώνα και ίσως ήδη κλείνει, επέτρεψε την εμφάνιση της μορφής του ανθρώπου. Η εμφάνιση αυτή, ήταν το αποτέλεσμα μιας αλλαγής στις θεμελιακές διατάξεις της γνώσης. Ο άνθρωπος είναι μια εφεύρεση της οποίας η αρχαιολογία εύκολα δείχνει την ημερομηνία, και ίσως το επικείμενο τέλος.

Αν οι διατάξεις αυτές εξαφανίζονταν, αν λόγω κάποιου γεγονότος το οποίο δε γνωρίζουμε, ανατρέπονταν, όπως στο τέλος του 18^{ου} αιώνα «(...) μπορούμε να στοιχηματίσουμε ότι ο άνθρωπος θα έσβηνε, όπως στην ακρογιαλιά ένα πρόσωπο ζωγραφισμένο στην άμμο ³⁴⁴».

Πάνω σε αυτή τη λυρικότατη νότα κλείνει το πιο δαιδαλώδες, αφηρημένο και ίσως δυσνόητο έργο του Φουκώ. Παρόλο ότι ο ίδιος το χαρακτήρισε «ελάσσονος σημασίας» αλλού σημειώνεται, ότι ήταν για τον ίδιο πολύ σημαντικό. Σε κάθε περίπτωση είναι ένα ευφυέστατο βιβλίο, αποτέλεσμα μιας βαθιάς εντριβής σε τομείς γνώσεις που συνήθως δεν απασχολούν τις ανθρωπιστικές επιστήμες, το οποίο θέτει καθαρά το θέμα του υποκειμένου και της συγκρότησης του μέσα από τις πρακτικές λόγου. Στα πλαίσια της λογικής που διέπει το βιβλίο, δηλαδή της αρχαιολογικής μεθόδου και της μετάλλαξης της γνώσης, η ανάλυση του ευσταθεί. Το επόμενο μείζον βιβλίο του, «Επιτήρηση και Τιμωρία», εγκαταλείπει την αρχαιολογική μέθοδο και υιοθετεί τη γενεαλογική και μας δίνει την εντυπωσιακή έννοια της εξουσίας, ένα βιβλίο πάντα επίκαιρο, την εποχή της γενικευμένης επιτήρησης και του ορατού που κατέστη δυνατό χάρη στην ηλεκτρονική επανάσταση. Όμως «οι Λέξεις και τα Πράγματα» είναι εξίσου επίκαιρο. Η επιστημολογική έννοια του υποκειμένου όπως την αναλύει ο Φουκώ, είναι όντως πρόσφατη, και το τέλος της ίσως επικείμενο. Παρόλο που ιστορικά ο πολιτισμός μας παρουσιάζεται ως αυτός που έχει ως ύψιστη έγνοια τον άνθρωπο, είναι ένας πολιτισμός που περισσότερο από κάθε άλλο κατέστησε το υποκείμενο αντικείμενο. Τον κατέστησε πλήρως ορατό (βλέπε το «νέο πανοππικό» που είναι τα social media και ειδικά το facebook). Ποτέ ο άνθρωπος και οι πιο απλές του συνήθειες, η καθημερινότητα του, δεν υπήρξαν αντικείμενο τέτοιου ενδιαφέροντος. Το ανθρώπινο υποκείμενο γίνεται όλο και πιο διάφανο, τρεμοπαίζει σαν μια ετοιμοθάνατη φλόγα. Στον ορίζοντα της ιστορίας και της γεωγραφίας νέες υπερδυνάμεις σκιαγραφούνται, των οποίων η νοητική διάταξη είναι εντελώς διαφορετική: ως πότε ο άνθρωπος, όπως τον εννοούμε? Ίσως πράγματι η διάταξη της σύγχρονης γνώσης να φέρει μέσα της και την ημερομηνία λήξης του. Ένα είναι σίγουρο, η υποκειμενικότητα του ανθρώπου έχει αλλάξει

³⁴³ Les mots et les choses, σ. 398

³⁴⁴ Ο.π., 398

δραματικά τα τελευταία είκοσι με τριάντα χρόνια, ο άνθρωπος χάνει σε βάθος και γίνεται μι απλή επιφάνεια. Έχουμε περάσει από ένα πολιτισμό του σημείου σε αυτό της οθόνης.

ΕΛΕΝΑ ΛΟΪΖΟΥ

Κεφάλαιο 3, Διαχωριστικές πρακτικές και εξουσία

3.1 Εισαγωγή

Μετά το Μάη του 68 ο Φουκώ αναπτύσσει το έργο του σε νέους τομείς και ταυτόχρονα με την αρχαιολογική προσέγγιση χρησιμοποιεί τη γενεαλογική προσέγγιση εμπνευσμένη από τον Νίτσε. Χρησιμοποιώντας την έννοια της θέλησης για γνώση, επίσης εμπνευσμένη από το Νίτσε, θα μελετήσει συστηματικά το θέμα της εξουσίας, αν και αρνείται κατηγορηματικά ότι είναι ένας θεωρητικός της εξουσίας. Απορρίπτει τόσο το δικαϊκό και ψυχαναλυτικό, όσο και το οικονομικό μοντέλο της εξουσίας. Αυτό που τον ενδιαφέρει δεν είναι μια θεωρία της εξουσίας αλλά μια αναλυτική της εξουσίας.

Η σύγχρονη εξουσία έχει δύο τεχνολογίες: η πρώτη είναι η πειθαρχική εξουσία, η μικρο-εξουσία η οποία επιβάλλεται στα άτομα και τα σώματα τους, μέσα από τις τεχνικές επιτήρησης, το σύστημα των ποινών και την πανοπτική οργάνωση των διαφόρων ομαλοποιητικών θεσμών. Το θέμα αυτό το αναπτύσσει στο βιβλίο του *Επιτήρηση και Τιμωρία*, αν και ψήγματα του βρίσκουμε από το πρώτο του βιβλίο, σε διάφορα άρθρα, διαλέξεις και συνεντεύξεις του, τα πιο αντιπροσωπευτικά των οποίων θα παρουσιαστούν πιο κάτω. Αφιερώνει σε αυτό τους κύκλους διαλέξεων των ετών 1972-1973 (*La société punitive*) 1973-1974 (*Le Pouvoir psychiatrique*) και 1974-1975 (*Les Anormaux*). Η δεύτερη τεχνολογία της εξουσίας την οποία αναπτύσσει είναι η βιο-εξουσία, η οποία έχει ως αποδέκτη τον πληθυσμό, τη ζωή και τους ζωντανούς. Η στροφή προς τη βιο-εξουσία και τον πληθυσμό παρουσιάζεται με τους κύκλους διαλέξεων των ετών 1977-1978 (*Sécurité, territoire, population*) και 1978-1979 (*Naissance de la biopolitique*). και σημαδεύει το πέρασμα από ένα «εδαφικό κράτος» σε ένα «κράτος-πληθυσμό».

Οι δύο τεχνολογίες της εξουσίας, η πειθαρχική και η βιο-εξουσία, δεν αποκλείουν η μια την άλλη, αλλά είναι μάλλον οι δύο όψεις του ίδιου νομίσματος, η μόνη τους διαφορά, είναι μια διαφορά κλίμακας: είναι οι «μικρο-εξουσίες» και οι «μακρο-εξουσίες». Πρόκειται για τους δύο συνδεδεμένους τρόπους της εξουσίας-γνώσης. Η άσκηση αυτών των εξουσιών «παράγει» υποκείμενα, είναι η πρώτη τροπικότητα υποκειμενοποίησης: η διαδικασία αντικειμενοποίησης που καθιστά τα ανθρώπινα όντα υποκείμενα, δηλαδή αντικειμενοποιημένα υποκείμενα. Ανταποκρίνεται στις «διαχωριστικές» πρακτικές, που διαχωρίζουν το υποκείμενο από τα άλλα υποκείμενα (ή στο εσωτερικό του) για να το ταξινομήσει και να το καταστήσει αντικείμενο: τρελός/λογικός, ασθενής/ υγιής κ.τ.λ. Ήδη το 1974 στον κύκλο διαλέξεων «*Le pouvoir psychiatrique*» διατυπώνει τη θεώρηση ότι το υποκείμενο είναι παράγωγο της εξουσίας:

«(...) η πειθαρχική εξουσία (...) κατασκευάζει υποταγμένα σώματα, καρφισώνει επακριβώς τη λειτουργία-αντικείμενο στο σώμα³⁴⁵».

Προσπαθώντας να εκπονήσει τη γενεαλογία των εξουσιών αυτών, ο Φουκώ θα ασχοληθεί με την «κυβερνητικότητα», εξουσία που ασκήθηκε από τα τέλη του 16^{ου} αιώνα μέσα από τις τεχνολογίες της *raison d'Etat* και της αστυνομίας (όπως ήταν κατανοητή τότε). Το θέμα της βιοεξουσίας καθώς και το θέμα της κυβερνητικότητας αναπτύσσει στο βιβλίο του *Η Ιστορία της σεξουαλικότητας, τόμος 1, Η θέληση για γνώση*, ενώ ψήγματα του βρίσκουμε στο βιβλίο του *Η γένεση της Κλινικής*, άρθρα, διαλέξεις και συνεντεύξεις και στους κύκλους διαλέξεων των ετών 1977-78 (*Sécurité, Territoire et Population*), 1978-1979 (*Naissance de la biopolitique*) και την αρχή του κύκλου των ετών 1979-1980 (*Dugouvernementdesvivants*). Η έννοια της κυβερνητικότητας θα τον οδηγήσει στο τελευταίο μέρος του έργου, τη σύσταση του υποκειμένου από τον εαυτό του, τον άξονα δηλαδή της ηθικής.

Το 1970 ο Φουκώ αναλαμβάνει την έδρα της «Ιστορίας των συστημάτων σκέψης» στο *College de France* και τελειώνει το σημαντικό του δοκίμιο «Νίτσε η γενεαλογία, η ιστορία³⁴⁶». Το θέμα διδασκαλίας για το έτος 1971 ονομάζεται «Η θέληση για γνώση» και η εναρκτήρια του διάλεξη «Η τάξη του λόγου³⁴⁷». Δεδομένης της βαρύνουσας σημασίας του Νίτσε στη σκέψη και πορεία του Φουκώ, το κεφάλαιο αυτό θα αρχίσει με μια αναφορά στο πιο πάνω δοκίμιο θα συνεχίσει με την εναρκτήρια του διάλεξη και το θέμα διδασκαλίας του πρώτου έτους στο *College de France*. Ακολουθώντας τη σκέψη του Φουκώ θα γίνει αναφορά σε συνεντεύξεις, άρθρα και διαλέξεις που έδωσε στη διάρκεια αυτής της περιόδου της ζωής και του έργου του που επικεντρώνονται όλο και περισσότερο στο θέμα της εξουσίας. Η εξουσία δεν παρουσιάστηκε εκ του μη όντως, ούτε παρουσιάζει ένα σημείο ρήξης ή μια ασυνέχεια με το προηγούμενο έργο του, ο ίδιος είναι κατηγορηματικός ως προς αυτό. Όλο το υλικό στο οποίο θα γίνει αναφορά έχει επιλεγεί με κριτήριο την αναφορά στα προαναφερθέντα θέματα.

Θα γίνει αναφορά αρχικά στο «πέραςμα» του Φουκώ από την αρχαιολογία στη γενεαλογία³⁴⁸, στο Νίτσε και στη θεώρηση που είχε της ιστορίας³⁴⁹. Η εναρκτήρια του διάλεξη στο *College de France* τον Ιανουάριο του 1971 έχει ως θέμα τις διαδικασίες αποκλεισμού στο εσωτερικό του

³⁴⁵ Michel Foucault, *Le pouvoir psychiatrique, Cours au Collège de France, 1973-1974*, Seuil/Gallimard, octobre 2003, σ. 57

³⁴⁶ DE, I, 84, Nietzsche, la généalogie, l'histoire

³⁴⁷ L'ordre du discours, Gallimard 1971

³⁴⁸ Michel Foucault, *The essential works, volume 3, Power, Truth and Power*, 1976, σ. 111- 133. (Αλήθεια και εξουσία, η μικρο-φυσική της εξουσίας)

³⁴⁹ Nietzsche, la généalogie, l'histoire

λόγου και η σειρά διαλέξεων του έτους 1971 με τίτλο «Η θέληση για γνώση» έχει ως θέμα την ανώνυμη και πολύμορφη θέληση για γνώση, τα θεωρητικά μοντέλα του Αριστοτέλη και του Νίτσε, τη θέση και το ρόλο της θέλησης για γνώση στην ιστορία των συστημάτων σκέψης. Σχετικά με την εξουσία θα παρουσιαστούν στο μέτρο του δυνατού χρονολογικά και μέσα από πρωτογενείς πηγές (από τα DE και από τα σεμινάρια) τα κομβικά σημεία της αναλυτικής της εξουσίας. Η εξουσία έχει άρρηκτους δεσμούς με την παραγωγή γνώσης μέσα από την οποία ασκείται διπλά: ασκείται μέσω της επιτήρησης, της ομαλοποίησης και της τιμωρίας και ασκείται επίσης δένοντας το υποκείμενο με μια ταυτότητα που είναι παράγωγο της επιτήρησης που ασκείται πάνω του. Είναι η πειθαρχική εξουσία η οποία ασκείται μέσω της συνεχούς επιτήρησης, παράγει κανόνες, εφαρμόζει ποινές: ενέχει το στοιχείο του καταναγκασμού και της απαγόρευσης. Ο Φουκώ την ονομάζει μια ανατομο-πολιτική της εξουσίας. Οι δύο μορφές άσκησης της πειθαρχικής εξουσίας καθιστούν το υποκείμενο αντικείμενο γνώσης. Η εξουσία-γνώση έχει άρρηκτους δεσμούς με το υποκείμενο αφού αυτό είναι η προϋπόθεση της ύπαρξης της: η εξουσία παράγει υποκείμενα. Εξουσία-γνώση-υποκείμενο έχουν μεταξύ τους αμφίδρομες σχέσεις. Η ανάλυση των κοινωνικό-ιστορικών μηχανισμών της εξουσίας-γνώσης δημιουργεί το υποκείμενο ως υποκείμενο γνώσης, εξουσίας, σχέσης με τον εαυτό του. Εκτός από τη γνώση, ένα θέμα που επανέρχεται στο Φουκώ είναι αυτό της αλήθειας, έστω και αν η γνώση τελικά το επισκίασε, σε αυτή την περίοδο της ζωής του και του έργου του. Η εξουσία παράγει αλήθεια και το υποκείμενο είναι δεμένο σε αυτή την αλήθεια.

Το 1976 θα περάσει στην τεχνολογία της βιοεξουσίας: είναι η άσκηση εξουσίας πάνω στον πληθυσμό. Είναι μια εξουσία που δεν είναι καταναγκαστική και απαγορευτική αλλά τεχνολογία μεγιστοποίησης, υποκίνησης, αντιστάθμισης των φαινομένων που μπορούν να επιδράσουν πάνω στον πληθυσμό (και που πρέπει να μελετηθούν και να γίνουν γνωστά) για να αποκαταστήσουν μια ισορροπία. Και αυτή η τεχνολογία της εξουσίας ενέχει την παραγωγή κανόνων. Η βιοεξουσία, ως εξουσία πάνω στη ζωή έχει το δικαίωμα να δίνει το θάνατο.

Στη συνέχεια θα εννοιολογήσει την εξουσία «κυβερνητικότητα»: η εξουσία είναι η δράση κάποιων πάνω στη δράση κάποιων άλλων και θα διατυπώσει την έννοια της αντίστασης ως προϋπόθεση της άσκησης εξουσίας, αφού η τελευταία, που δεν είναι της τάξης της βίας, αλλά ούτε της συναίνεσης ασκείται μόνο πάνω σε ελεύθερα υποκείμενα. Η σχέση αυτή δεν είναι διαλεκτική. Η κυβερνητικότητα συνοδεύει την εμφάνιση του σύγχρονου Κράτους.

Η αναλυτική της εξουσίας είναι παράλληλη με μια άλλη κατανόηση του υποκειμένου. Ο Φουκώ απορρίπτει το φαινομενολογικό υποκείμενο ως δότη νοήματος, απορρίπτει το υποκείμενο ως

κάτι το υπερβατικό, οικουμενικό και πρωταρχικό καθώς και το μαρξιστικό υποκείμενο ως αντανάκλαση της υπερδομής. Στο πρώτο μέρος του έργου του μας παρουσιάζει ένα ασαφές υποκείμενο, ένα πλασματικό υποκείμενο παράγωγο των ανθρωπιστικών επιστημών και ένα λόγο δίχως υποκείμενο. Σε αυτή την περίοδο της ζωής του, το υποκείμενο παρουσιάζεται αρχικά ως παράγωγο των τεχνολογιών και των σχέσεων εξουσίας που δεν είναι όμως παθητικό: όπου υπάρχει εξουσία, υπάρχει και αντίσταση. Για το λόγο αυτό ο Φουκώ έκανε λόγο για τα δικαιώματα των κυβερνωμένων, το δικαίωμα στην απόσχιση και την αναγκαιότητα να απαλλαγούμε από αυτή την υποκειμενοποίηση που μας επιβάλλεται.

Η εξουσία είναι παραγωγική: παράγει αποτελεσματικότητα, κανόνες, ομαλοποίηση της κοινωνίας, κοινωνικές σχέσεις, γνώση, αλήθεια, ευχαρίστηση. Μέσα σε αυτό πλαίσιο παράγεται και η σεξουαλικότητα.

Η εξουσία, ως γνώρισμα του σύγχρονου δυτικού κράτους, ενέχει ως πιθανότητα τα ολοκληρωτικά καθεστώτα. Αυτός είναι ο ορίζοντας της εμπειρίας της σύγχρονης δύσης: ο ναζισμός και ο φασισμός, τους οποίους ο Φουκώ θεωρεί ως αποφύσεις, «ασθένειες» της εξουσίας.

Η εξουσία είναι μια ιστορική πραγματικότητα της οποίας ο Φουκώ ακολουθεί τη γενεαλογία: η καταβολή της βρίσκεται στη χριστιανική ποιμαντορική. Αργότερα θα υπερχειλίσει τους θρησκευτικούς θεσμούς και θα εξαπλωθεί σε όλη την κοινωνία. Κάθε μορφή εξουσίας στηρίζεται σε ένα συγκεκριμένο ορθολογισμό, δεν υπάρχει ένας οικουμενικός ορθολογισμός που να στηρίζει κάθε εξουσία. Στο σύγχρονο Κράτος οι εξουσίες κατά κάποιο τρόπο «κυβερνοποιούνται».

Θα γίνει επίσης εκτενής αναφορά στη σειρά διαλέξεων «Αλήθεια και Δικαϊκές μορφές³⁵⁰» που δόθηκαν στο καθολικό πανεπιστήμιο του Ρίο ντε Τζανέιρο μεταξύ 21 μέχρι 25 Μαΐου 1973. Η σειρά αυτή παρουσιάζει μεγάλο ενδιαφέρον και καινοτομία αφού, με μια νιτσεική μεθοδολογία, αναλύει το μύθο του Οιδίποδα ως την πτώση ενός πολιτικού μοντέλου, αυτό του Ασσύριου τύραννου στην αρχαία Ελλάδα και την ανάδυση μιας νέας πολιτικής εξουσίας και δικαϊκού μοντέλου το οποίο στηρίζεται στη μαρτυρία. Το μοντέλο αυτό θα επανεμφανιστεί το Μεσαίωνα και θα είναι καθοριστικής σημασίας για το Δυτικό πολιτισμό. Εμπνέεται από το έργο του μέντορα του George Dumezil αναφορικά με την κοινωνική δομή των πρώιμων ινδοευρωπαϊκών κοινωνιών για την ερμηνεία αυτή. Η τραγωδία του Σοφοκλή, όπως και η φιλοσοφία του Πλάτωνα αρνούνται ότι ο δεσπότης κατέχει μια εγγενή μορφή γνώσης. Η ελληνική φιλοσοφία

³⁵⁰ DE I, 138, La vérité et les formes juridiques

επιβεβαιώνει την αυτονομία της αλήθειας έναντι της εξουσίας, και επιβεβαιώνει την διαρκή πιθανότητα μιας εξωτερικής κριτικής πρόκλησης της εξουσίας, στο όνομα της αλήθειας.

Ο Φουκώ δεν έμεινε ποτέ στατικός, όχι μόνο με την έννοια ότι ήταν μια σκέψη σε διαρκή κίνηση και υπέρβαση του εαυτού της, αλλά και με την έννοια ότι πάντα επέστρεφε στα προηγούμενα έργα του και τα ερμήνευε εκ νέου υπό το φως των τελευταίων του εκπονημάτων. Είναι δύσκολο να μελετηθεί ένα τέτοιο έργο γραμμικά, για το λόγο αυτό ακολουθήθηκε κατά διαστήματα η σκέψη του, αφήνοντας κατά μέρος τη χρονολογία των γραπτών του.

Αρχαιολογία, γενεαλογία, η προβληματική της εξουσίας και το υποκείμενο

Πως πέρασε ο Φουκώ από την αρχαιολογία στη γενεαλογία, από τη μελέτη της τρέλας στην κλασική εποχή στη μελέτη της εγκληματικότητας, της παραβατικότητας, της πειθαρχίας και της επιτήρησης? Η ερώτηση αυτή όσο και η απάντηση που δόθηκε φωτίζει τη σχέση του Φουκώ προς το μαρξισμό και τη φαινομενολογία και τη θεώρηση που οι δύο έχουν του υποκειμένου. Η γενεαλογική προσέγγιση που χρησιμοποιεί είναι μια κριτική τόσο του μαρξιστικού υποκειμένου (έκφραση των οικονομικών δομών), όσο και του φαινομενολογικού (δότης νοήματος) τα οποία δεν δέχεται. Απορρίπτει επίσης τόσο την έννοια ιδεολογίας, που συνδέεται με τον Μαρξ, όσο και αυτή της καταπίεσης. που συνδέεται με τον Φρόιντ για την ανάλυση της εξουσίας.

Το θέμα της εξουσίας, αναφέρει, ήταν παρόν ήδη στην ΙΤ, αλλά δεν είχε εννοιολογηθεί επαρκώς. Ο λόγος ήταν ότι στην προ του Μάη 68 εποχή ήταν δύσκολο να αναλυθεί η εξουσία λόγω της επικράτησης της φαινομενολογίας και του μαρξισμού στη Γαλλία. Όταν εκδόθηκαν αρχικά τα βιβλία του *Ιστορία της τρέλας* και *Γένεση της κλινικής* δεν προκάλεσαν το ενδιαφέρον ούτε της δεξιάς, ούτε και της αριστεράς, αφού τα προβλήματα που παρουσιάζει δεν θεωρούνται την εποχή εκείνη πολιτικά ή επιστημολογικά σημαντικά³⁵¹. Μετά τον Μάη του 68 αποκτούν μια δριμύτατη πολιτική σημασία. Κατά τη διάρκεια των σπουδών του στις αρχές της δεκαετίας του 50 ένα από τα μεγαλύτερα προβλήματα που αναφύονταν ήταν αυτό του πολιτικού καθεστώτος της επιστήμης και των ιδεολογικών της λειτουργιών. Γύρω από την υπόθεση Lysenko παρουσιάστηκαν πολλά ενδιαφέροντα ερωτήματα τα οποία μπορούν να συνοψιστούν σε δύο λέξεις: εξουσία και γνώση. «Πιστεύω ότι έγραψα την *Ιστορία της Τρέλας* μέχρι ενός σημείου μέσα στον ορίζοντα αυτών των ερωτημάτων³⁵²». Η εξουσία-γνώση και τα αποτελέσματα που

³⁵¹ Truth and Power, σ 111

³⁵² Truth and Power, σ 111

παράγει γίνονται κατανοητά με μεγαλύτερη βεβαιότητα στη περίπτωση μιας εμπειρικής και ανθρωπιστικής επιστήμης όπως η ψυχιατρική.

Το βιβλίο του οι ΛΠ πραγματεύεται τα διάφορα καθεστάτα επιστημονικών δηλώσεων, δηλαδή διαμόρφωσης δηλώσεων που θεωρούνται επιστημονικά αληθείς, που παραπέμπει στα αποτελέσματα εξουσίας στο εσωτερικό του λόγου: «Το ίδιο κεντρικό πρόβλημα της εξουσίας, το οποίο τότε δεν είχα εντοπίσει επαρκώς, παρουσιάζεται σε δύο διαφορετικές όψεις στο σημείο σύγκλισης της ΙΤ και του ΛΠ³⁵³».

Αναφάινεται εδώ το πρόβλημα της εξουσίας όσο αφορά το λόγο, στο εσωτερικό του λόγου. Στο κεφάλαιο «Η Μεθοδολογία του Φουκώ» γίνεται εκτενής αναφορά στις σχέσεις εξουσίας ανάμεσα σε ένα καθιερωμένο, κυρίαρχο λόγο και την τοπική ή κρυμμένη γνώση. Ο ίδιος, αναφέρει ότι δυσκολεύτηκε να το διατυπώσει και βρίσκει την εξήγηση στο πολιτικό κλίμα της προ του Μάη του 68 εποχής, όταν η εξουσία γινόταν αντιληπτή με όρους κυριαρχίας, άρα δικαίους στη δεξιά, κρατικής καταπίεσης στην αριστερά και όπου η άσκηση της σε τοπικό επίπεδο και στην καθημερινή ζωή δεν ενδιέφερε κανένα. Ωστόσο «εκεί γινόταν ορατή η φύση της και η προοπτική ότι η ανάλυση αυτή θα συνείσφερε στην εκτίμηση για όλα όσα είχαν μείνει έξω από τη σφαίρα της πολιτικής ανάλυσης. Ο ψυχιατρικός εγκλεισμός, η ψυχική ομαλοποίηση των ατόμων, οι ποινικοί θεσμοί (...) είναι ουσιαδους σημασίας στη γενική λειτουργία της εξουσίας. Όσο το πρόβλημα της εξουσίας υπάγονταν στην οικονομική διάσταση και των συμφερόντων που εξυπηρετούσε, υπήρχε η τάση τα προβλήματα αυτά να μην θεωρούνται σημαντικά³⁵⁴». Οι κυρίαρχες προσεγγίσεις της φαινομενολογίας (υποκείμενο που συγκροτεί) και του μαρξισμού (υπεροχή της οικονομικής διάστασης, ιδεολογία, σχέσεις υποδομής-υπερδομής), δεν προσφέρονται για τη διατύπωση της προβληματικής της εξουσίας.

Η γενεαλογική προσέγγιση επιτρέπει τη συγκρότηση «αντικειμένων» και τομέων γνώσης μέσα σε ένα ιστορικό πλαίσιο χωρίς αναφορά σε ένα υποκείμενο που συγκροτεί. Αυτό το ιστορικό πλαίσιο πρέπει να είναι κάτι περισσότερο από την ιστορικοποίηση του φαινομενολογικού υποκειμένου και της εξέλιξης του μέσα στην ιστορία. Ξαναβρίσκουμε το θέμα της «καταστροφής» του υποκειμένου. Πρέπει κανείς να απαλλαγεί από το υποκείμενο που συγκροτεί, να ξεφορτωθεί το ίδιο το υποκείμενο, για να καταλήξει σε μια ανάλυση που να μπορεί να είναι υπόλογη για τη συγκρότηση του υποκειμένου μέσα σε ένα ιστορικό πλαίσιο. «Και αυτό είναι που θα ονόμαζα γενεαλογία, μια μορφή ιστορίας που να μπορεί να είναι

³⁵³ Ο. π. σ. 115

³⁵⁴ Ο .π., 117 (ελεύθερη μετάφραση).

υπόλογη για τη συγκρότηση γνώσεων, λόγων, τομέων γνώσης κ.τ.λ. χωρίς να αναφέρεται σε ένα υποκείμενο που είτε είναι υπερβατικό σε σχέση με το πεδίο των γεγονότων ή διασχίζει τη ροή της ιστορίας μονότονα αναλλοίωτο³⁵⁵».

Εξουσία

Η εξουσία ως καταπίεση ή η «υπόθεση της καταπίεσης» αναφέρεται συνήθως σε σχέση με την σεξουαλικότητα της αστικής κοινωνίας³⁵⁶. Ωστόσο η «σεξουαλικότητα» είναι πολύ περισσότερο ένα θετικό αποτέλεσμα της εξουσίας παρά η καταπίεση της από την εξουσία. Η εξουσία είναι παραγωγική και είναι αυτοί οι παραγωγικοί μηχανισμοί που πρέπει να διερευνηθούν.

Η αντίληψη της εξουσίας ως κυριαρχίας συνδέθηκε ιστορικά με το θεσμό της μοναρχίας. Αν και η μοναρχία καταλύθηκε η αντίληψη αυτή συνεχίζει να επικρατεί με τη διαφορά ότι ο βασιλιάς αντικαταστέεται με την πειθαρχική εξουσία, το ευρύ σύστημα που εγκαθιδρύθηκε τον 17^ο αιώνα που περιλαμβάνει τις λειτουργίες της επιτήρησης, ομαλοποίησης, ελέγχου και τιμωρίας, παιδαγωγικής κ.τ.λ. Υπάρχει η τάση να του αποδίδεται ένα απολυταρχικό υποκείμενο, το σύγχρονο κράτος, εξήγηση την οποία αντικρούει ο Φουκώ. Το να τεθεί το πρόβλημα της εξουσίας με όρους κράτους σημαίνει ότι εξακολουθεί να τίθεται με όρους κυρίαρχου και κυριαρχίας, δηλαδή νόμου. Η ανάλυση πρέπει να κατευθυνθεί πέρα από το κράτος προς δύο κατευθύνσεις : α) το κράτος δεν καλύπτει όλο το πεδίο των σχέσεων εξουσίας, β) διότι το κράτος μπορεί και λειτουργεί μόνο πάνω στη βάση υπαρχουσών σχέσεων εξουσίας. Το κράτος είναι η υπερδομή μιας σειράς δικτύων εξουσίας που επενδύουν το σώμα, τη σεξουαλικότητα, οικογένεια, συγγένεια, γνώση, τεχνολογία κ.τ.λ.. Τα δίκτυα αυτά βρίσκονται σε μια κατάσταση αμφίδρομης εξάρτησης με ένα είδος «μεταεξουσίας» δομημένης βασικά γύρω από ένα ορισμένο αριθμό μεγάλων απαγορευτικών λειτουργιών. Αυτή η μεταεξουσία μπορεί να αναλάβει τον έλεγχο εκεί που είναι ριζωμένη σε μια σειρά πολλαπλών και αόριστων σχέσεων εξουσίας που παρέχουν την απαραίτητη βάση για τις μεγάλες αρνητικές μορφές της εξουσίας.

Κομβικής σημασίας είναι η έννοια της επιτήρησης, που αναλύεται λεπτομερώς στο Επιτήρηση και Τιμωρία. Σαν εισαγωγή μπορούμε να πούμε ότι το 18^ο αιώνα παρουσιάζεται για πρώτη φορά η έννοια του πληθυσμού του οποίου η γνώση είναι απαραίτητη για τη διακυβέρνηση του. Υπάρχουν δύο «σώματα»: ένα μεγάλο, αυτό του πληθυσμού με μια σειρά λόγων που το συνοδεύουν και πιο κάτω τα μικρά, υπάκουα, ατομικά σώματα, τα μικροσώματα της πειθαρχίας. Ανάμεσα στα δύο η σχέση είναι θεμελιώδους σημασίας. Ανάμεσα στις ανακαλύψεις του 17^{ου} και

³⁵⁵ Ο.π., σ. 118

³⁵⁶ Ιστορία της σεξουαλικότητας τ. 1, Η θέληση για γνώση

18^{ου} αιώνα, υπάρχει μια νέα τεχνολογία της άσκησης της εξουσίας, μια νέα μορφή εξουσίας που αρχίζει να ασκείται μέσα από την κοινωνική παραγωγή και υπηρεσία. Γίνεται θέμα εξασφάλισης παραγωγικών υπηρεσιών από άτομα μέσα στις συγκεκριμένες τους ζωές. Συνεπώς μια πραγματική «ενσωμάτωση» της εξουσίας γίνεται αναγκαία³⁵⁷, με την έννοια ότι η εξουσία έπρεπε να μπορεί να έχει πρόσβαση στα σώματα, στις πράξεις των ατόμων, στάσεις και καθημερινή συμπεριφορά. Εξ ου και η σημασία μεθόδων όπως η σχολική πειθαρχία, που έκανε τα σώματα των παιδιών αντικείμενο περίπλοκων συστημάτων χειραγώγησης. Ταυτόχρονα έπρεπε να ασχοληθεί με φαινόμενα πληθυσμού όπως διοίκηση, έλεγχος και διεύθυνση της συσσώρευσης των ανθρώπων: προβλήματα δημογραφικά, δημόσιας υγείας, στέγασης, προσδόκιμου ζωής και γονιμότητας. Είναι η βιο-εξουσία. Η σεξουαλικότητα βρίσκεται στο σημείο τομής των δύο τεχνολογιών εξουσίας: «Πιστεύω ότι η πολιτική σημασία του προβλήματος του σεξ οφείλεται στο ότι το σεξ τοποθετείται στο σημείο τομής της πειθαρχίας των σωμάτων και του ελέγχου του πληθυσμού³⁵⁸».

3.1.1) Η επίδραση του Νίτσε

Όπως έχει αναφερθεί πιο πάνω, το 1970 ο Φουκώ έκδωσε το δοκίμιο του με θέμα τον Νίτσε, το θέμα διδασκαλίας του για το έτος 1971 ονομάζεται «Η θέληση για γνώση» και η εναρκτήρια του διάλεξη «Η τάξη του λόγου». Λόγω του ότι η επίδραση του Νίτσε είναι ισχυρή σε αυτό το μέρος του έργου του θα γίνει μια αρκετά λεπτομερής αναφορά στα πιο πάνω.

Νίτσε, η γενεαλογία, η ιστορία

Στο δοκίμιο «Νίτσε, η γενεαλογία, η ιστορία³⁵⁹» ο Φουκώ παρουσιάζει τα θέματα της γενεαλογίας στο Νίτσε σε αντιδιαστολή με την παραδοσιακή ιστορία: ο Νίτσε θέτει το θέμα της καταγωγής (ή καταβολής), της Ursprung, αντιπαραθέτει γενεαλογία και θεσμοθετημένη ιστορία και προτείνει ως αρχή ανάλυσης τη γενεαλογία. Η Ursprung είναι η προέλευση, σε αντίθεση με άλλους γερμανικούς όρους, οι οποίοι στα ελληνικά (και στα γαλλικά) είναι συνώνυμοι, όπως Entstehung: πως κάτι αναδύθηκε ως ύπαρξη και Herkunft, που είναι η καταγωγή. Οι τρεις όροι είναι πολύ κοντινοί. Ο Νίτσε, ως γενεαλόγος απορρίπτει την αναζήτηση της Ursprung της καταγωγής, διότι αυτή προϋποθέτει μια ουσία, μια πρωταρχική αυτότητα, την ανεύρεση αυτού «που ήδη ήταν³⁶⁰». Ο γενεαλόγος που δίνει περισσότερη προσοχή στην ιστορία παρά στη μεταφυσική μαθαίνει ότι «Πίσω από τα πράγματα υπάρχει «κάτι άλλο»: «όχι το ουσιαστικό και άχρονο μυστικό τους, αλλά

³⁵⁷ Η μικροφυσική της εξουσίας, Επιτήρηση και Τιμωρία,

³⁵⁸ Αλήθεια και εξουσία, σ. 125

³⁵⁹ Nietzsche, la généalogie, l'histoire

³⁶⁰ Ο. π., σ. 1006

το μυστικό ότι δεν έχουν ουσία ή ότι η ουσία τους κτίστηκε κομμάτι το κομμάτι από μορφές που ήταν άγνωστες. Ο λόγος? Μα το ότι γεννήθηκαν με ένα τρόπο εντελώς λογικό - τυχαία³⁶¹». Η αλήθεια τους οφείλεται στο πάθος των επιστημόνων και στο αμοιβαίο τους μίσος, της ανάγκης τους να υπερισχύσουν, όπλα που σφυρηλατήθηκαν κατά τη διάρκεια προσωπικών μαχών. «Και η ελευθερία, θα ήταν αυτό, που στη ρίζα του ανθρώπου τον δένει με το όν της αλήθειας? Στην πραγματικότητα δεν είναι παρά «μια εφεύρεση των τάξεων που βρίσκονται στην εξουσία³⁶²». Αυτό που βρίσκουμε, στην ιστορική αρχή των πραγμάτων, δεν είναι η ταυτότητα της απαρχής τους που ακόμα διατηρείται – είναι η ασυμφωνία και το ετερόκλητο³⁶³». Άρα η ελευθερία, η αλήθεια και η ταυτότητα ως αυθύπαρκτες είναι μια πλάνη, υπάρχει μόνο ασυμφωνία και ετερόκλητο. Κατά δεύτερο απομυθοποιεί την ιεροπρέπεια της απαρχής. Η απαρχή θεωρείται ως εκείνο που υπήρξε πριν από την πτώση, είναι μια θεογονία. Όμως η ιστορική αρχή βρίσκεται χαμηλά, όχι με την έννοια της σεμνότητας, αλλά του εμπαιγμού και του ειρωνικού. Το τρίτο αξίωμα της απαρχής είναι η σχέση της με την αλήθεια, της οποίας θεωρείται ο χώρος: «Σημείο εντελώς απομακρυσμένο στο χρόνο, και προτεραιό κάθε θετικής γνώσης (connaissance), είναι αυτή που θα καθιστούσε δυνατή μια γνώση (savoir)³⁶⁴, η οποία ωστόσο την επικαλύπτει, και δεν παύει, μέσα στη φλυαρία της να την αγνοεί. Θα ήταν η αναπόφευκτη χαμένη άρθρωση όπου η αλήθεια των πραγμάτων δένεται με μια αλήθεια του λόγου που αμέσως την επισκιάζει και την χάνει³⁶⁵». Νέα σκαιότητα της ιστορίας, αφού πίσω από την αλήθεια βρίσκονται χιλιετίες από λάθη. Το ίδιο το θέμα της αλήθειας και του δικαιώματος της να διαψεύδει, ο τρόπος με τον οποίο ήταν προσιτή και σε ποιους «(...) δεν είναι η ιστορία ενός λάθους με το όνομα αλήθεια?³⁶⁶». Η αλήθεια κρύβει χιλιετίες λαθών.

Η γενεαλογία των αξιών, της ηθικής, του ασκητισμού, της γνώσης (connaissance) δεν είναι ποτέ η αναζήτηση της «απαρχής» τους, αγνοώντας όλα τα επεισόδια της ιστορίας. Αντιθέτως στέκεται μπροστά στις σχολαστικότητες και τα τυχαία των αρχών και περιμένει να τα δει όπως είναι στην πραγματικότητα: «Η γενεαλογία χρειάζεται την ιστορία για να εξορκίσει τη χίμαιρα της απαρχής, όπως ο καλός φιλόσοφος χρειάζεται το γιατρό για να εξορκίσει τη σκιά στης ψυχής. Πρέπει να ξέρει να αναγνωρίζει τα συμβάντα της ιστορίας, τους κραδασμούς της, τις εκπλήξεις τις (...) που εξηγούν τις αρχές, τους αταβισμούς και τις κληρονομίες(...). Η ιστορία με τις εντάσεις της, τις αποτυχίες της, τους κρυφούς μανιακούς θυμούς της που μοιάζουν με συγκοπές, είναι το ίδιο το

³⁶¹ Ο. π.

³⁶² Ο. π., σ. 1006, ο Φουκώ παραθέτει το Νίτσε, παραπομπή 3 *Aurore*, παράγραφος 123

³⁶³ Ο. π.

³⁶⁴ Η διαφορά μεταξύ savoir και connaissance εξηγείται πιο κάτω.

³⁶⁵ Ο. π., σ. 1007

³⁶⁶ Ο. π., σ. 1008

σώμα του γίνεσθαι. Πρέπει να είναι κανείς μεταφυσικός για να της γυρέψει μια ψυχή στη μακρινή ιδανικότητα της απαρχής.³⁶⁷» Η γενεαλογία δεν είναι αναζήτηση της απαρχής, αλλά προσεκτική παρατήρηση όλων των ατυχημάτων της ιστορίας και του τυχαίου του ιστορικού γίνεσθαι.

Οι όροι Entstehung ή Herkunft αποδίδουν καλύτερα από την Ursprung το αντικείμενο της γενεαλογίας. Η Herkunft είναι η καταγωγή, το ανήκειν σε μια ομάδα, χωρίς να παραπέμπει στην ιδέα της φυλής ή του κοινωνικού τύπου. Ο όρος δείχνει, όχι μια αρχή, αλλά αναρίθμητες αρχές και ξεχασμένα συμβάντα που ψάχνει και μελετά ο γενεαλόγος, όχι την ομοιότητα αλλά το απειροελάχιστο σημάδι που διαφοροποιεί και διασπά την ενότητα του Εγώ και την ταυτότητα της ψυχής π.χ. η καταγωγή είναι το απίστευτο μπέρδεμα φυλών από το οποίο προκύπτει ο άνθρωπος. Η καταγωγή μας επιτρέπει να βρούμε ξανά κάτω από την ενική μορφή ενός χαρακτήρα ή μιας έννοιας τον πολλαπλασιασμό των συμβάντων μέσα από τα οποία μορφοποιήθηκαν. Το καθήκον δεν είναι να δείξει ένα παρελθόν ζωντανό στο παρόν ή μια εξέλιξη, ενός είδος ή πεπρωμένο ενός λαού. Ακολουθώντας το δίκτυο της καταγωγής διατηρεί τη διασπορά που της είναι ιδιαίτερη, εντοπίζει τα ατυχήματα, τα λάθη, τα σφάλματα εκτίμησης που γέννησαν αυτό που υπάρχει και που είναι έγκυρο για μας. «Είναι η ανακάλυψη ότι στη ρίζα αυτού που είμαστε και αυτού που γνωρίζουμε δεν υπάρχει η αλήθεια του όντος, αλλά η εξωτερικότητα και το ατύχημα³⁶⁸». Η αναζήτηση της καταγωγής δεν θεμελιώνει, αντίθετα ταρακουνά αυτό που πιστεύαμε ακίνητο, τεμαχίζει αυτό που πιστεύαμε ενοποιημένο και δείχνει την ετερογένεια του. Τέλος η καταγωγή σχετίζεται με το σώμα: είναι αυτό που φέρει, μέσα στη ζωή του και το θάνατο του, την κύρωση κάθε αλήθειας και λάθους, όπως και την καταγωγή-προέλευση. Το σώμα και ότι σχετίζεται μαζί του, η διατροφή, το κλίμα, το έδαφος, είναι ο χώρος της Herkunft: πάνω στο σώμα βρίσκουμε τα στίγματα περασμένων συμβάντων, μέσα του συσχετίζονται και εκφράζονται και μέσα του αντιπύθενται από αυτό γεννιούνται οι επιθυμίες, οι αποτυχίες και τα λάθη και αναιρούνται. «Το σώμα: επιφάνεια εγγραφής των συμβάντων (ενώ η γλώσσα τα σημαδεύει και οι ιδέες τα διαλύουν), χώρος διάσπασης του Εγώ (στο οποίο δίνει τη χίμαιρα μιας ουσιώδους ενότητας), όγκος σε διαρκή θρυμματισμό. Η γενεαλογία, ως ανάλυση της καταγωγής, βρίσκεται λοιπόν στην άρθρωση του σώματος και της ιστορίας. Οφείλει να δείξει το σώμα σημαδεμένο από την ιστορία και την ιστορία καταστρέφοντας το σώμα³⁶⁹».

³⁶⁷ Ο. π., σ. 1008

³⁶⁸ Ο Φουκώ παραπέμπει στον Νίτσε *Genealogie, III, 17*, σ. 1009

³⁶⁹ Ο. π., σ. 1011

Η Entstehung καταδεικνύει την ανάδειξη, το πώς κάτι συγκροτήθηκε και το σημείο όπου αναδύεται. Είναι ο ενικός νόμος και αρχή μιας εμφάνισης. Δεν είναι ποτέ τελειωτική, ούτε παρουσιάστηκε στα βάθη του χρόνου με την παρούσα της μορφή. Το βλέμμα και η τιμωρία δεν είχαν πάντα τη σκοπιμότητα που έχουν τώρα, δεν είναι παρά επεισόδια σε μια μακρά ιστορία υποδούλωσης. Η γενεαλογία επαναφέρει τα διάφορα συστήματα της, που δεν είναι το αποτέλεσμα μιας έννοιας αλλά ενός επικίνδυνου παιχνιδιού των κυριαρχιών. Η ανάδειξη λαμβάνει πάντα χώρα μέσα σε ένα ορισμένο συσχετισμό δυνάμεων, η ανάλυση της πρέπει να δείξει το παιχνίδι και πως αυτές το παίζουν. Φέρνει άρα στο προσκήνιο τις δυνάμεις, την ανάδυση τους και τη σκηνή όπου αντιμετωπίζουν οι μεν τις δε. Η ανάδειξη είναι ένας χώρος αντιπαράθεσης. Το παιχνίδι που παίζεται είναι πάντα το ίδιο, είναι μεταξύ των κυρίαρχων και των κυριαρχούμενων. Η σχέση κυριαρχίας δεν είναι πραγματικά μια σχέση και γι' αυτό σε κάθε στιγμή της ιστορίας καθορίζει ένα τελετουργικό σημαδεύοντας τα πράγματα και τα σώματα. Οι κανόνες που εγκαθιδρύει έχουν ως σκοπό να ικανοποιήσουν τη βία. Είναι λάθος να πιστεύουμε ότι ο γενικευμένος πόλεμος θα δεχτεί να εξαντληθεί από τις εσωτερικές του αντιφάσεις αναιρώντας τελικά τον εαυτό του, δεχόμενος τους νόμους και την ειρήνη. Ο κανόνας είναι το υπολογισμένο μένος και το αίμα που θα χυθεί. Επιτρέπει τη διαρκή αναζωογόνηση του παιχνιδιού της κυριαρχίας. Η ανθρωπότητα δεν προοδεύει από μάχη σε μάχη μέχρι μια καθολική αμοιβαιότητα όπου οι κανόνες υποκαθιστούν τον πόλεμο, Εγκαθιστά κάθε βία σε ένα σύστημα κανόνων και συνεχίζει από κυριαρχία σε κυριαρχία. Είναι ο κανόνας που επιτρέπει τη βία. Οι κανόνες είναι κενοί, μπορούν να χρησιμοποιηθούν για οποιοδήποτε σκοπό.«Το μεγάλο διακύβευμα της ιστορίας είναι το ποιος θα οικειοποιηθεί τους κανόνες, ποιος θα πάρει τη θέση αυτού που τους χρησιμοποιεί, ποιος θα μεταμφιεστεί για να τους διαφθείρει, ποιος θα τους αντιστρέψει και θα τους χρησιμοποιήσει ενάντια σε αυτούς που τους επέβαλαν³⁷⁰» Οι διάφορες αναδείξεις δεν είναι οι διαδοχικές μορφές μια ίδιας έννοιας. Αν η ερμηνεία σήμαινε την ανάδειξη κάποιου νοήματος, τότε μόνο η μεταφυσική θα μπορούσε να ερμηνεύσει το γίνεσθαι της ανθρωπότητας. Αν όμως η πράξη της ερμηνείας είναι η βίαιη οικειοποίηση ενός συστήματος κενών κανόνων, επιβάλλοντας του μια κατεύθυνση, «(...) τότε το γίνεσθαι της ιστορίας είναι μια σειρά ερμηνειών. Και η γενεαλογία πρέπει να είναι η ιστορία τους: ιστορία της ηθικής, των ιδανικών (...) ως αναδείξεις διαφορετικών ερμηνειών³⁷¹».

Ποιες είναι οι σχέσεις μεταξύ γενεαλογίας, ορισμένης ως μελέτη της Herkunft και της Entstehung και αυτού που ονομάζουμε συνήθως ως ιστορία? Συχνά ο Νίτσε αναφέρεται στη γενεαλογία ως

³⁷⁰ Ο π., σ. 1013

³⁷¹ Ο. π., σ. 1014

την *wirkliche Historie*³⁷² και κατάκρινε αυτή τη μορφή ιστορίας που εισάγει την υπερ-ιστορική οπτική γωνία. Αυτή η ιστορία συλλέγει την πολλαπλότητα καθυποταγμένη στο χρόνο, στηρίζεται σε ένα σημείο εκτός χρόνου και κρίνει σύμφωνα με μια υποτιθέμενη αντικειμενικότητα. Με αυτή την έννοια η ιστορία ανήκει στη μεταφυσική. Αντίθετα, αν το ιστορικό διαφεύγει της μεταφυσικής και γίνεται το προνομιούχο εργαλείο της γενεαλογίας, αν δεν αναφέρεται σε κανένα απόλυτο.

Η ιστορική έννοια, η *wirkliche Historie*, εισαγάγει εκ νέου στο ιστορικό γίνεσθαι αυτό που θεωρούσαμε ως άχρονο ή αιώνιο στον άνθρωπο. Τα αισθήματα έχουν μια ιστορία, τα ένστικτα είναι ικανά να αυτοκαστραφούν, το σώμα είναι πιασμένο μέσα σε διάφορα καθεστώτα που το μορφοποιούν, που το δαμάζουν σύμφωνα με τους απαιτούμενους ρυθμούς εργασίας και το διαφθείρουν ανάλογα με τα ήθη. «Η «πραγματική» ιστορία διακρίνεται από αυτή των ιστορικών στο ότι δεν βασίζεται σε καμία σταθερά. Τίποτε στον άνθρωπο – ούτε καν το σώμα του – δεν είναι αρκετά σταθερό ή συμπαγές για να κατανοήσει τους άλλους ανθρώπους ή να αναγνωρίσει τον εαυτό του σε αυτούς. Όλα όσα στα οποία ακουμπούμε για στραφούμε προς την ιστορία και να την αδράξουμε στην ολότητα της, ότι μας επιτρέπει να την ακολουθήσουμε ως μια συνεχή κίνηση, όλα αυτά, πρέπει συστηματικά να τα καταστρέψουμε³⁷³». Η ιστορία είναι «πραγματική» στο μέτρο όπου εισάγει εκ νέου την ασυνέχεια μέσα στο είναι μας.

Με βάση τα πιο πάνω κατανοούμε τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά της ιστορικής έννοιας σε αντιδιαστολή με την παραδοσιακή ιστορία. Αντιστρέφει τη σχέση της αναγκαστικής συνέχειας και της ξαφνικής ανάδυσης του συμβάντος. Ολόκληρη μια ιστορική παράδοση «διαλύει» το ενικό συμβάν μέσα σε μια ιδεατή συνέχεια, θεολογική ή ρασιοναλιστική. Η «πραγματική ιστορία» αφήνει το συμβάν να αναδειχθεί μέσα από την ενικότητα και την οξύτητα του. «Συμβάν: με αυτό πρέπει να κατανοήσουμε, όχι μια απόφαση, μια συνθήκη ή μια μάχη, αλλά ένα συσχετισμό δυνάμεων που αντιστρέφεται, μια εξουσία που κατάσχεται (...) μια κυριαρχία που αποδυναμώνεται (...) μια άλλη που κάνει την εμφάνιση της μεταμφιεσμένη³⁷⁴». Οι δυνάμεις που παίζουν μέσα στην ιστορία δεν έχουν ένα προορισμό, ούτε υπακούουν σε μια μηχανική παρά μόνο στο τυχαίο της μάχης. Δεν εκδηλώνονται ως οι διαδοχικές μορφές μιας πρωταρχικής πρόθεσης, ούτε παρουσιάζονται σαν ένα αποτέλεσμα. Εμφανίζονται πάντα μέσα στον ενικό χώρο του συμβάντος. Γνωρίζουν μόνο την αναγκαιότητα και το τυχαίο. Το τυχαίο πρέπει να κατανοηθεί ως ο ανανεωμένος κίνδυνος της θέλησης για εξουσία, η οποία σε όποιο εμπόδιο αντιπαρατάσσει τον κίνδυνο ενός ακόμα μεγαλύτερου εμποδίου. Έτσι ο κόσμος που γνωρίζουμε

³⁷² Ο. π., σ. 1014, «Αληθινή Ιστορία.» Ο Φουκώ παραπέμπει στο Νίτσε, *Généalogie*, avant-propos, παράγραφο 7

³⁷³ Ο. π., σ. 1015

³⁷⁴ Ο. π., σ. 1016

δεν είναι μια απλή μορφή από την οποία όλα τα συμβάντα έχουν σβηστεί για να μείνει μόνο το τελειωτικό νόημα, αντίθετα είναι μυριάδες μπλεγμένων συμβάντων.

Αντιστρέφει επίσης τη σχέση μεταξύ του κοντινού και του μακρινού. Η παραδοσιακή ιστορία αρέσκεται στο να ατενίζει τα μακρινά και τα υψηλά, όπου βρίσκονται πιο ευγενικές εποχές και πιο ψηλά ιδανικά. Η πραγματική ιστορία κοιτάζει τα πιο κοντινά και ευτελή: σώματα, διατροφή, ενέργειες. Τα κοιτάζει όμως από ψηλά για να αδράξει τους διασκορπισμούς και τις διαφορές, αφήνοντας στο κάθε τι το μέτρο του και την ένταση του, όπως κάνει ένας γιατρός, αφού «Η ιστορία (...) οφείλει να είναι η επιστήμη των θεραπειών³⁷⁵».

Τέλος, τελευταίο χαρακτηριστικό της πραγματικής ιστορίας είναι ότι δεν φοβάται να είναι μια γνώση (*savoir*) που έχει μια ορισμένη προοπτική με την έννοια της οπτικής γωνίας. Σε αντίθεση με την παραδοσιακή ιστορία, η πραγματική ιστορία δεν αρνείται το σύστημα της δικής της αδικίας. Κοιτάζει από μια οπτική γωνία με σκοπό να εκτιμήσει, να ακολουθήσει τα σημάδια του δηλητηρίου και να βρει το καλύτερο αντίδοτο. Είναι ένα βλέμμα που ξέρει από πού κοιτάζει και τι κοιτάζει και δίνει την πιθανότητα να κάνει τη γενεαλογία της δικής του γνώσης.

Σε αυτή τη γενεαλογία της ιστορίας, την οποία ο Φουκώ έκανε αρκετές φορές, δένει την ιστορική έννοια και την ιστορία των ιστορικών. Και οι δύο έχουν την ίδια αρχή, μιαρή και ποταπή για να διαχωριστούν αργότερα. Η *Herkunft*, η καταγωγή του ιστορικού είναι χαμηλή. Από πού προέρχεται και σε ποιους απευθύνεται η ιστορία? Στους πληβείους. Ο λόγος του ιστορικού μοιάζει με αυτόν του δημαγωγού. Είναι μια δημαγωγία υποκριτική. Επικαλείται την αλήθεια, τους νόμους και την αιώνια αναγκαιότητα όπως ο ιστορικός επικαλείται την αντικειμενικότητα, την ακρίβεια το αμετακίνητο παρελθόν.

Ο χώρος της *Entstehung*, η ανάδυση της ιστορίας, είναι η Ευρώπη του 19^{ου} αιώνα, πατρίδα όλων των επιμιξιών, εποχή του ανθρώπου-μίγμα. Ο Ευρωπαίος δεν ξέρει πια ποιος είναι, είναι δίχως ατομικότητα. Η αναγκαιότητα του να στηριχθεί πάνω σε αυτό που υπήρξε πριν και αλλού τον αναγκάζουν στην ποταπή περιέργεια του πληβείου. Πως μπορεί τότε η ιστορία και γίνεται γενεαλογία? Διότι κάτι την οικειοποιήθηκε και την έστρεψε ενάντια στον εαυτό της, η *Entstehung*. Αυτή είναι η ιδιαίτερη επίπτωση της: είναι η σκηνή όπου όλες οι δυνάμεις αντιπαράθενται και όπου μπορεί να θριαμβεύσουν μπορεί όμως και να γίνουν αντικείμενο κατάσχεσης. Ο χώρος ανάδυσης της μεταφυσικής ήταν η αθηναϊκή δημαγωγία, ο Σωκράτης. Ο Πλάτωνας θα μπορούσε να είχε οικειοποιηθεί και να γυρίσει ενάντια στον εαυτό της τη σωκρατική φιλοσοφία. Αντίθετα την εδραίωσε. Τον 19^ο αιώνα το πρόβλημα τίθεται διαφορετικά: πρέπει να καταστραφεί η κληρονομιά

³⁷⁵ Ο. π., σ. 1017

του. Πρέπει να γίνουμε αφέντες της για να κάνουμε μια γενεαλογική χρήση, δηλαδή αντιπλατωνική. Έτσι η ιστορική έννοια θα απελευθερωθεί από την υπέρ-ιστορικότητα.

Η ιστορική έννοια περιλαμβάνει τρεις χρήσεις που αντιτίθενται σημείο προς σημείο στις τρεις πλατωνικές τροπικότητες της ιστορίας. Η πρώτη είναι μια χρήση παρωδική (παρωδία) και καταστροφική της ιστορίας σε αντίθεση με την ιστορία-ανάμνηση ή αναγνώριση. Η δεύτερη είναι η χρήση που διασπά και καταστρέφει την ταυτότητα που είναι αντίθετη προς την ιστορία-συνέχεια ή παράδοση. Η τρίτη είναι η θυσιαστική και καταστροφική χρήση της αλήθειας που είναι αντίθετη προς την ιστορία-γνώση. Σε κάθε περίπτωση, το ζητούμενο είναι η χρήση της ιστορίας να την απελευθερώνει δια παντός ταυτόχρονα από το μεταφυσικό και από το ανθρωπολογικό μοντέλο και η ιστορία να γίνει μια αντι-ιστορία. Αυτό προϋποθέτει μια άλλη χρήση του χρόνου.

Η παρωδική χρήση: η ιστορία δίνει στον δίχως ταυτότητα Ευρωπαίο άλλες ταυτότητες (π.χ. στην γαλλική επανάσταση το ρωμαϊκό μοντέλο, στο ρομαντισμό τον ιππότη κ.τ.λ.). Οι ταυτότητες αυτές δεν είναι παρά μεταμφιέσεις. Ο γενεαλόγος την σπρώχνει μέχρι τα όρια της, αναγκάζοντας την να βάλει όλες της τις μάσκες και αντί να ταυτιστούμε στις μορφές που μας προσφέρει να αποπραγματοποιηθούμε ως προς αυτές. Ο Νίτσε ονόμαζε «μνημειώδη ιστορία» την ιστορία που ανασυγκροτούσε τα μεγάλα επιτεύγματα του παρελθόντος και τα διατηρούσε σε ένα συνεχές παρόν. Από το 1874 και μετά την μεμφόταν ότι εμπόδιζε την ένταση της ζωής και της δημιουργίας.

Η διάσπαση της ταυτότητας, στο μέτρο όπου είναι η ίδια παρωδία: κατοικείται από την πολλαπλότητα, όπου διασταυρώνονται διάφορα συστήματα που κυριαρχούν τα μεν πάνω στα δε, όχι από μια ψυχή αλλά από πολλές κάθε μια από τις οποίες είναι ένα περίπλοκο σύστημα πολλαπλών και ξεχωριστών στοιχείων που δεν κυριαρχείται από καμία εξουσία σύνθεσης. Η γενεαλογική ιστορία έχει ως καθήκον όχι να ξαναβρεί τις ρίζες της ταυτότητας μας, αλλά να την διασκορπίσει. Το εγχείρημα της δεν είναι να εντοπίσει την μοναδική εστία της προέλευσης μας, την πρώτη μας πατρίδα όπου, σύμφωνα με τη μεταφυσική θα επιστρέψουμε, αλλά να φανερώσει όλες τις ασυνέχειες που μας διαπερνούν. Αυτή αντιτίθεται στην «ιστορία-αρχαιοδίφη» που ψάχνει τις συνέχειες μέσα στις οποίες ριζώνεται το παρόν μας: συνέχεια εδάφους, γλώσσας, πολιτείας. Η γενεαλογία αντιθέτως φανερώνει τα ετερογενή συστήματα που κάτω από τη μάσκα του εγώ μας, μας απαγορεύουν κάθε ταυτότητα.

Τρίτη χρήση της ιστορίας: η θυσιαστική χρήση του υποκειμένου της γνώσης. Φαινομενικά η ιστορική συνείδηση είναι ουδέτερη, δίχως πάθη την ενδιαφέρει μόνο η αλήθεια. Στην

πραγματικότητα όμως: «Όμως, αν ρωτήσει τον εαυτό της και κατά ένα πιο γενικό τρόπο, αν ρωτήσει κάθε επιστημονική συνείδηση μέσα στην ιστορία της, ανακαλύπτει τις μορφές και τις μεταμορφώσεις της θέλησης για γνώση που είναι ένστικτο, πάθος, ανακριτική μανία, σκαίος εκλεπτυσμός, κακία, ανακαλύπτει τη βία των προκαταλήψεων. Προκατάληψη ενάντια στην ευτυχία που δε γνωρίζει, ενάντια στις ψευδαισθήσεις χάρη στις οποίες η ανθρωπότητα προστατεύει τον εαυτό της, προκατάληψη ενάντια σε οτιδήποτε είναι επικίνδυνο και ανησυχητικό στην ανακάλυψη. Η ιστορική ανάλυση αυτής της θέλησης-γνώσης που διατρέχει την ανθρωπότητα φανερώνει ταυτόχρονα ότι δεν υπάρχει γνώση που να μην στηρίζεται στην αδικία (ότι δεν υπάρχει άρα, μέσα στην ίδια τη γνώση, ένα δικαίωμα στην αλήθεια ή ένα θεμέλιο του αληθινού) και ότι το ένστικτο της γνώσης είναι κακό (ότι έχει μέσα του κάτι το φονικό, και ότι δεν μπορεί, δεν θέλει τίποτε για την ευτυχία των ανθρώπων). Παίρνοντας τις πιο μεγάλες της διαστάσεις σήμερα, η θέληση-γνώση δεν έχει πλησιάσει μια οικουμενική αλήθεια, δεν δίνει στον άνθρωπο μια ειρηνική κυριαρχία της φύσης. Παντού αυξάνει του κινδύνους, καταστρέφει τις απατηλές άμυνες, αναιρεί την ενότητα του υποκειμένου, απελευθερώνει μέσα του αυτό που μείνεται για να τον διασπάσει και να τον καταστρέψει(...). Η γνώση καλεί να πειραματιστούμε με τους εαυτούς μας, να θυσιάσουμε το υποκείμενο της γνώσης³⁷⁶». Ο Φουκώ παραθέτει το Νίτσε: «Η γνώση μεταμορφώθηκε, σε εμάς, σε ένα πάθος που δεν τρομάζει μπροστά σε καμιά θυσία, που κατά βάθος δεν έχει παρά ένα φόβο, να σβήσει από μόνη της (...). Το πάθος της γνώσης θα καταστρέψει ίσως την ανθρωπότητα (...). Αν δεν την καταστρέψει το πάθος, θα την καταστρέψει η αδυναμία. Τι προτιμούμε? Αυτή είναι η βασική ερώτηση. Θέλουμε η ανθρωπότητα να τελειώσει μέσα στη φωτιά και το φως, ή μέσα στην άμμο³⁷⁷».

Η τάξη του λόγου

Η εναρκτήρια διάλεξη στο College de France του με τίτλο «Η Τάξη του Λόγου³⁷⁸» έχει ως θέμα το λόγο, την παραγωγή του, τον έλεγχο του, τις διαδικασίες αποκλεισμού, τις εσωτερικές διαδικασίες του, την πρόσβαση στο λόγο, αρχές μεθοδολογίας για την ανάλυση του λόγου, την γενεαλογική ανάλυση που δεν είναι διαφορετική από την κριτική. Εισάγοντας τη διάλεξη του με το φόβο της εκφοράς του λόγου (την επιθυμία μη εκφοράς του) και τη θεσμική απάντηση στο φόβο αυτό, σημειώνει: «Ίσως όμως αυτός ο θεσμός και αυτή η επιθυμία να μην είναι τίποτε άλλο από δύο αντίθετες απαντήσεις προς την ίδια ανησυχία: ανησυχία ως προς αυτό που είναι ο λόγος μέσα στην υλική αλήθεια του πράγματος που προφέρεται ή γράφεται, ανησυχία προς

³⁷⁶ Ο. π., σ 1023

³⁷⁷ Ο. π., σ 1023 παραπομπή στο Νίτσε, *Aurore*, παράγραφος 429

³⁷⁸ "L'ordre du discours", Michel Foucault, anthologie établie et présentée par Arnold I. Davidson et Frédéric Gros,

αυτή την εφήμερη ύπαρξη την καταδικασμένη αναμφίβουλα στη διαγραφή, αλλά σύμφωνα με μια διάρκεια που δεν μας ανήκει, ανησυχία του να νοιώθουμε κάτω από αυτή τη δραστηριότητα, ωστόσο καθημερινή και γκρίζα, δυνάμεις και κινδύνους που δύσκολα φανταζόμαστε, ανησυχία του να υποπτευόμαστε τις πάλεις, τις νίκες, τις πληγές, τις κυριαρχίες, τις υποτέλειες, μέσα από τόσες λέξεις των οποίων η χρήση εδώ και τόσο πολύ καιρό έχει μειώσει τις τραχύτητες³⁷⁹».

Που βρίσκεται όμως αυτός ο τόσο τρομακτικός κίνδυνος? Η υπόθεση που προτείνει ο Φουκώ, η οποία καθορίζει και την εργασία του είναι η ακόλουθη: «(...) υποθέτω ότι σε κάθε κοινωνία η παραγωγή του λόγου είναι ταυτόχρονα ελεγμένη, επιλεγμένη, διοργανωμένη και αναδιανεμημένη από ένα ορισμένο αριθμό διαδικασιών που έχουν ως ρόλο να εξορκίσουν τις δυνάμεις και τους κινδύνους του, να ελέγξουν το τυχαίο συμβάν, να αποφύγουν την βαριά, την τρομερή υλικότητα του³⁸⁰».

Σε κοινωνίες σαν τη δική μας γνωρίζουμε τη διαδικασία του αποκλεισμού και ειδικά της απαγόρευσης. Αυτή μπορεί να αφορά το θέμα του λόγου, το υποκείμενο που τον εκφέρει και τις συνθήκες μέσα στις οποίες λαμβάνει χώρα. Η απαγόρευση είναι ιδιαίτερα έντονη σε ότι αφορά την πολιτική και την σεξουαλικότητα. Οι απαγορεύσεις που συνοδεύουν το λόγο δείχνουν τις σχέσεις με την επιθυμία και την εξουσία, αφού ο λόγος είναι αντικείμενο επιθυμίας και, σε ότι αφορά την εξουσία, είναι αυτό για το οποίο μάχονται οι άνθρωποι, η εξουσία που θέλουν να έχουν στη κατοχή τους.

Μια άλλη αρχή αποκλεισμού είναι αυτή του διαχωρισμού, όπως αυτή μεταξύ τρέλας και λογικής, η οποία έχει αλλάξει μορφή μεν, αλλά παραμένει με άλλη μορφή, μέσω άλλων διαχωριστικών γραμμών και θεσμών.

Μια τρίτη αρχή είναι αυτή μεταξύ αλήθειας και ψεύδους. Αν τοποθετηθούμε στο επίπεδο όπου τίθεται το ερώτημα ποια ήταν και ποια είναι μέσα από το λόγο μας αυτή η θέληση για αλήθεια που διαπερνά τόσους αιώνες ιστορίας ή ποιος είναι στη γενική του μορφή ο τύπος του διαχωρισμού που διέπει τη δική μας θέληση για γνώση, αυτός είναι ένα σύστημα αποκλεισμού. Ο διαχωρισμός είναι ιστορικός: ο λόγος της αλήθειας στους αρχαίους Έλληνες ήταν επιτελεστικός. Τον 5ο π. Χ. αιώνα η αλήθεια μετατοπίστηκε από την εκφορά του λόγου προς το εκφερόμενο: έννοια, μορφή, αντικείμενο, αναφορά, άρα της τάξης του σημείου και της σημασιολογικής. Ο διαχωρισμός αυτός έδωσε μορφή στη δική μας θέληση για γνώση. Δε σταμάτησε να μετατοπίζεται: οι μεγάλες επιστημονικές μεταλλάξεις μπορούν να θεωρηθούν

³⁷⁹ Ο. π., σ. 362

³⁸⁰ Ο. π., σ. 363

σαν αποτέλεσμα μιας ανακάλυψης, όμως μπορούν να θεωρηθούν και σαν νέες μορφές της θέλησης για γνώση. Αυτή του 19^{ου} αιώνα είναι εντελώς διαφορετική από αυτή της κλασικής εποχής. Πιο απομακρυσμένα στο χρόνο ακόμα παρατηρούμε στα τέλη του 16^{ου} αιώνα μια θέληση για γνώση, ειδικά στην Αγγλία, αυτού που μπορεί να μετρηθεί και να ταξινομηθεί και που επιβάλλει στο υποκείμενο που γνωρίζει μια ορισμένη στάση, ένα ορισμένο βλέμμα και μια ορισμένη λειτουργία. Είναι ο τεχνικισμός-θετικισμός. Η ιστορία της θέλησης για αλήθεια δεν είναι αναγκαστικά αυτή των καταναγκαστικών αληθειών, αλλά οριοθέτηση των μεθόδων και των αντικειμένων γνώσης³⁸¹. Βρίσκει στήριγμα και επέκταση στους θεσμούς, ειδικά τους θεσμούς γνώσης. Στηρίζεται επίσης από τον τρόπο με τον οποίο η γνώση κυκλοφορεί σε μια κοινωνία. Αυτή η θέληση για αλήθεια εξασκεί πίεση και ένα είδος καταναγκασμού σε άλλους λόγους, όπως τον λογοτεχνικό, το οικονομικό, τον ποινικό. Ο ποινικός λόγος δεν μπόρεσε να συσταθεί παρά με το στήριγμα της ψυχιατρικής, της κοινωνιολογίας, της ιατρικής³⁸² κ.τ.λ.

Από τις τρεις μορφές αποκλεισμού, οι δύο πρώτες συγκλίνουν προς την τελευταία η οποία γίνεται όλο και πιο δυνατή και αναπόφευκτη. Ωστόσο είναι και η λιγότερη εμφανής. Ο λόγος είναι η διακοπή των σχέσεων της με την επιθυμία και την εξουσία: « Αν ο ορθός λόγος³⁸³ δεν είναι πια, από τον καιρό των Ελλήνων, αυτός που ανταποκρίνεται στην επιθυμία ή που ασκεί την εξουσία, μέσα στη θέληση της αλήθειας, μέσα στη θέληση, να τον πει, αυτόν τον αληθινό λόγο, τι διακυβεύεται, αν όχι η επιθυμία και η εξουσία? Ο αληθινός λόγος, που η αναγκαιότητα της μορφής του απελευθερώνει από την επιθυμία και την εξουσία, δεν μπορεί να αναγνωρίσει τη θέληση της αλήθειας που τον διαπερνά, και η θέληση της αλήθειας, αυτή που μας επιβλήθηκε εδώ και πολύ καιρό, είναι τέτοια που η αλήθεια που θέλει δεν μπορεί να μην την κρύψει³⁸⁴». Η αλήθεια παρουσιάζεται έτσι οικουμενική και αγνοείται η θέληση για αλήθεια. Στους Nietzsche, Artaud, Bataille βρίσκουμε μια θέληση για αλήθεια αντιμέτωπη με την αλήθεια³⁸⁵.

Υπάρχουν οι καταναγκασμοί που είναι εσωτερικοί στο λόγο: η διάρθρωση του, το σχόλιο και η αντίθεση μεταξύ πρωταρχικού κειμένου και σχολίου, ο συγγραφέας³⁸⁶ (ως αρχή συγκρότησης ομαδοποίησης του λόγου), οι επιστημονικοί κλάδοι³⁸⁷ (ανώνυμο σύστημα που καθορίζει τον τύπο λόγου σχετικά με τα αντικείμενα που θα αποτελέσει μέρος του,- π.χ. η βοτανική του 18^{ου}

³⁸¹ Σαφής αναφορά στο βιβλίο του «Οι Λέξεις και τα Πράγματα».

³⁸² Βλ. επίσης «Επιτήρηση και τιμωρία»

³⁸³ Discours vrai

³⁸⁴ Ο. π.,. 369-370

³⁸⁵ Έχει γίνει αναφορά στους συγγραφείς αυτούς στο προηγούμενο κεφάλαιο.

³⁸⁶ Βλ. επίσης "Qu' est-ce un auteur"

³⁸⁷ Έχει ενδιαφέρον να διαπιστώσουμε ότι στα γαλλικά ή ίδια λέξη "discipline" σημαίνει τόσο την πειθαρχία όσο και την επιστήμη.

αιώνα δεν περιέχει πια τις συμβολικές αξίες των φυτών³⁸⁸-και τα όρια του. Είναι στοιχείο καταναγκασμού αλλά και γονιμότητας για την παραγωγή λόγου). Υπάρχει μια έκθλιψη της αλήθειας του λόγου πολύ παλιά στη φιλοσοφική σκέψη³⁸⁹, που πήρε διάφορες μορφές στο ρου της ιστορίας και που την βρίσκουμε σε οικεία μας θέματα.

- Το θέμα το υποκειμένου που ιδρύει: είναι αυτό που ανακτά την έννοια που βρίσκεται μέσα στα πράγματα χάρη στη διαίσθηση του. Εκδηλώνεται χωρίς να καταφύγει στο λόγο.
- Το θέμα της πρωταρχικής εμπειρία παίζει ένα ανάλογο ρόλο, που υποθέτει την ύπαρξη σημασιών που προϋπάρχουν στον κόσμο και των οποίων ο λόγος θα ήταν μια ανάγνωση.
- Το θέμα της οικουμενικής διαμεσολάβησης, όπου τα πάντα είναι φαινομενικά λόγος και έννοια, αλλά όπου ο λόγος στηρίζεται στη συνείδηση του εαυτού.

Και στις τρεις περιπτώσεις είτε πρόκειται για γραφή (υποκείμενο), ανάγνωση (εμπειρία) ή ανταλλαγή (διαμεσολάβηση) αυτά που παίζουν είναι τα σημαίνοντα. «Ο λόγος ακυρώνεται έτσι θέτοντας τον εαυτό του στην τάξη του σημαίνοντος³⁹⁰». Ο πολιτισμός μας θεωρείται αυτός που έχει τιμήσει το περισσότερο το λόγο. Κάτω από αυτή τη φαινομενική λογοφιλία κρύβεται ένας φόβος του μη ελεγχόμενου του λόγου. Αν θέλουμε να τον αναλύσουμε πρέπει να «αμφισβητήσουμε την θέληση μας για γνώση, να αποδώσουμε εκ νέου στο λόγο το χαρακτήρα του συμβάντος, να απαλλαγούμε από την κυριαρχία του σημαίνοντος³⁹¹» να αντισταθούμε δηλαδή στις τρεις πιο πάνω μορφές της έκθλιψης του λόγου.

Η μέθοδος θα ήταν, καταρχάς μια αρχή αντιστροφής: αυτά που η παράδοση θεωρεί ως πηγή λόγου να θεωρηθούν ως αρχή απώλειας της πυκνότητας του λόγου. Θα ήταν επίσης μια αρχή ασυνέχειας. Οι λόγοι είναι ασυνεχείς, κάποτε διασταυρώνονται ή αλληλοκαλύπτονται, κάποτε αγνοούνται και αποκλείονται αμοιβαία. Μια αρχή εξειδίκευσης, ενάντια στο μύθο σύμφωνα με τον οποίο ερμηνεύουμε ένα προϋπάρχων νόημα που δεν έχουμε παρά να αποκωδικοποιήσουμε: «Πρέπει να αντιληφθούμε το λόγο σαν μια βία που ασκούμε πάνω στα πράγματα³⁹²». Τέλος μια αρχή εξωτερικότητας: οφείλουμε να αναλύσουμε τις εξωτερικές συνθήκες πιθανότητας του λόγου.

³⁸⁸ Βλ. Οι Λέξεις και τα Πράγματα

³⁸⁹ Από τον αποκλεισμό των σοφιστών και μετά.

³⁹⁰ L'ordre du discours, σ. 373

³⁹¹ Ο.π., σ. 374

³⁹² Ο.π., σ. 375

Δύο τύποι ανάλυσης είναι δυνατό³⁹³:

- 1) Η κριτική ανάλυση: μια ανάλυση των λειτουργιών αποκλεισμού, (π.χ. τρέλα-λογική κ.τ.λ.) ο Φουκώ παραπέμπει έμμεσα στις αναλύσεις που έκανε ή σε αυτές που θα κάνει. Στο *Οι Λέξεις και τα πράγματα* σκιαγραφεί ένα κριτικό πρόγραμμα που περιλαμβάνει ένα μεγάλο μέρος του έργου του), μια μελέτη των μεγάλων ιδρυτικών πράξεων της μοντέρνας επιστήμης ή των θετικιστικών ιδεολογιών, μια μελέτη της γένεσης της ιδεολογίας του συγγραφέα ή του λογοτεχνικού έργου χρησιμοποιώντας τις μεθόδους της θρησκευτικής εξήγησης.
- 2) Η γενεαλογική ανάλυση, που δεν διαχωρίζεται από την κριτική ανάλυση.

Υπάρχει μια διαφορά οπτικής γωνίας ανάμεσα στις δυο. Κάθε σειρά λόγου έχει τη δική της μορφή κανονικότητας και η συγκρότηση ενός νέου συστήματος δεν απορρέει από ένα προηγούμενο. Η κριτική προσέγγιση μελετά τις αρχές του ελέγχου των λόγων. Η γενεαλογική, τον σχηματισμό τομέων αντικειμένων μέσω του λόγου, τη γένεση και την πιθανότητα της αλήθειας.

Η θέληση για γνώση³⁹⁴

Το θέμα διδασκαλίας του 1971 ήταν η ανασυγκρότηση της «μορφολογίας της θέλησης για γνώση³⁹⁵» με σκοπό να καθοριστεί η θέση του και ο ρόλος της στην ιστορία των συστημάτων σκέψης. Το επίπεδο ανάλυσης είναι οι πρακτικές λόγου. Η συστηματικότητα τους δεν είναι ούτε λογική, ούτε γλωσσολογική. Οι πρακτικές λόγου χαρακτηρίζονται από την οριοθέτηση ενός πεδίου αντικειμένων, τον καθορισμό μιας προοπτικής για το υποκείμενο της γνώσης με την τοποθέτηση κανόνων για την επεξεργασία εννοιών και θεωριών. Άρα το καθένα προϋποθέτει ορισμένες προσταγές που διέπουν την επιλογή και τον αποκλεισμό. Οι κανονικότητες αυτές δεν συμπίπτουν ούτε με ατομικά έργα, ούτε με «επιστήμες» αν και τα όρια τους είναι κάποτε προσωρινά τα ίδια. Συμβαίνει συχνά μία έλλογη πρακτική να φέρνει κοντά διάφορους κλάδους ή να τους διαπερνά και να τους ομαδοποιεί. Οι πρακτικές λόγου δεν είναι απλώς μια «κατασκευή» λόγου. Μορφοποιούνται σε τεχνικά σύνολα, σε θεσμούς, σε συμπεριφορικά σύνολα, σε τρόπους, σε τύπους μετάδοσης και διάδοσης, σε παιδαγωγικές μορφές που ταυτόχρονα τους επιβάλλουν και τους συντηρούν. Τέλος έχουν συγκεκριμένους τρόπους μεταλλαγής που δεν οφείλονται ούτε σε προσωπικές ανακαλύψεις, ούτε σε μια αλλαγή νοοτροπίας της συλλογικής

³⁹³ Jose Angle Garcia Landa, Universidad de Zaragoza, <http://www.garcialanda.net>

³⁹⁴ Περίληψη μαθήματος, Michel Foucault, *essential works*, volume 1, Ethics

³⁹⁵ Ο. π., σ. 11

στάσης. Οι μεταλλάξεις αυτές συνδέονται σε μια ολόκληρη δέσμη περίπλοκων τροποποιήσεων που μπορεί να είναι εξωτερικές (στις παραγωγικές μορφές, κοινωνικές σχέσεις, τσους πολιτικούς θεσμούς), εσωτερικές (στις τεχνικές προσδιορισμού αντικειμένου, στην επεξεργασία των εννοιών, στη συσσώρευση πληροφοριών) ή πλάι (σε άλλες έλλογες πρακτικές). Συνδέεται μαζί τους όχι μόνο με τη μορφή της τελικής έκβασης αλλά και της επίπτωσης που διατηρεί την αυτονομία της και μια δέσμη συγκεκριμένων λειτουργιών σχετικών προς αυτό που καθορίζει τη μετάλλαξη.

«Αυτές οι αρχές αποκλεισμού και επιλογής (...) δεν αναφέρονται σε ένα υποκείμενο γνώσης που θα τις εφεύρισκε τη μία μετά την άλλη ή θα τις είχε θεμελιώσει σε ένα πρωταρχικό επίπεδο, δεικνύουν μάλλον προς μία ανώνυμη και πολύμορφη θέληση για γνώση, ικανή για τακτικές μεταμορφώσεις και πιασμένη σε ένα αναγνωρίσιμο παιχνίδι εξαρτήσεων ³⁹⁶».

Εμπειρικές μελέτες έχουν καταστήσει δυνατή την απομόνωση του επιπέδου των ελλόγων πρακτικών. Οι γενικές τους μορφές και τα εργαλεία ανάλυσης τους έχουν ονομαστεί «αρχαιολογία». Η έρευνα που σχετίζεται με τη θέληση για γνώση θα πρέπει να μπορεί να δώσει μια θεωρητική αιτιολόγηση αυτού του συνόλου. Γενικά οι κατευθύνσεις προς τις οποίες θα προχωρήσει αφορούν τη διαφορά μεταξύ της *connaissance* και *savoir*, τη διαφορά μεταξύ της θέλησης για γνώση και της θέλησης για αλήθεια, τη θέση του υποκειμένου ή υποκειμένων σε ότι αφορά τη θέληση αυτή.

Λίγα εννοιολογικά εργαλεία έχουν αναπτυχθεί σε ότι αφορά τη θέληση για γνώση μέχρι τώρα. Συνήθως είναι ανθρωπολογικά ή ψυχολογικά όπως περιέργεια, ανάγκη υπερνίκησης μέσω της γνώσης (*connaissance*), ιστορικές γενικότητες όπως το πνεύμα της εποχής, φιλοσοφικά όπως ο ορίζοντας του ορθολογισμού. Τέλος είναι αμφίβολο αν οι στοιχειώδεις διατυπώσεις της ψυχανάλυσης σε σχέση με τη θέση του υποκειμένου και του αντικειμένου της επιθυμίας θα μπορούσαν να εισαχθούν αναλλοίωτες στο πεδίο των ιστορικών σπουδών. Τα εργαλεία αυτά θα πρέπει να εκπονηθούν στην πορεία και ανάλογα με τις ανάγκες και τις πιθανότητες των συγκεκριμένων θεμάτων. Η ιστορία της φιλοσοφίας προσφέρει θεωρητικά μοντέλα αυτής της θέλησης για γνώση. Ανάμεσα σε όλους αυτούς που θα πρέπει να μελετηθούν, δύο επιλέχθηκαν, ο Αριστοτέλης και ο Νίτσε, δεδομένου ότι συνιστούν δύο ακραίες και αντίθετες μορφές.

Το μοντέλο του Αριστοτέλη αναλύθηκε κυρίως με βάση τα έργα του *Μεταφυσική*, *ηθικά Νικομάχεια* και *De Anima*. Αποδεικνύει:

³⁹⁶ Ο. π., σ. 12

- Μια σχέση μεταξύ αίσθησης και ευχαρίστησης.
- Την ανεξαρτησία της σχέσης αυτής ως προς τη χρησιμότητα της ευχαρίστησης αυτής.
- Μια άμεση αναλογία μεταξύ της έντασης της ευχαρίστησης και την ποιότητα της γνώσης που δίνει η αίσθηση.
- Την ασυμβατότητα μεταξύ της αλήθειας της ευχαρίστησης και του σφάλματος της αίσθησης.

Η οπτική αντίληψη δείχνει τη σχέση μεταξύ γνώσης, ευχαρίστησης και ικανοποίησης. Η ίδια σχέση βρίσκεται στο άλλο άκρο, στην ευτυχία της τοποθετούν ως οικουμενική και έμφυτη (ή φυσική) βασίζεται στη πρωταρχική σχέση μεταξύ αίσθησης και ευχαρίστησης. Είναι αυτή η επιθυμία που διασφαλίζει το συνεχές πέρασμα από αυτό τον πρώτο τύπο γνώσης στον τύπο όπως εκφράζεται στη φιλοσοφία. Στον Αριστοτέλη, η επιθυμία για γνώση προϋποθέτει και μετατοπίζει την προτεραιά σχέση μεταξύ γνώσης, αλήθειας και ευχαρίστησης.

Στο Νίτσε και ειδικά στην Εύθυμη Γνώση βρίσκεται καθορισμένη μια εντελώς διαφορετική δέσμη σχέσεων.

- Η γνώση είναι μια «εφεύρεση»³⁹⁷ πίσω από την οποία βρίσκεται κάτι το πολύ διαφορετικό: ένα παιχνίδι ενστίκτων, ενορμήσεων, επιθυμιών, φόβου, θέλησης για οικειοποίηση. Είναι πάνω στη σκηνή που συγκρούονται που η γνώση έρχεται στην ύπαρξη.
- Προκύπτει όχι από την αρμονία τους ή την επιτυχή ισορροπία τους, αλλά από το μίσος τους, τον αμφίβολο και προσωρινό συμβιβασμός τους, από μια πρόσκαιρη συνθηκολόγηση την οποία ανά πάσα στιγμή μπορούν να παραβιάσουν. Δεν είναι μια μόνιμη ικανότητα, αλλά ένα συμβάν ή μια σειρά συμβάντων.
- Είναι πάντα δουλοπρεπής, εξαρτώμενη και έτοιμη να εκμεταλλευθεί όχι προς δικό της όφελος, αλλά προς όφελος του ενστίκτου που εξυπηρετεί.
- Οι ισχυρισμοί της ότι είναι γνώση της αλήθειας, είναι επειδή η ίδια παράγει την αλήθεια μέσα από μια πρωταρχική πράξη παραποίησης που καθιερώνει τη διάκριση μεταξύ αληθινού και μη αληθινού.

Το συμφέρον τοποθετείται ως προτεραιό κάθε γνώσης. Αυτό το μοντέλο μιας συμφεροντολόγας γνώσης, που παράγεται ως ένα συμβάν της θέλησης και καθορίζει την επίπτωση της γνώσης ως μια παραποίηση είναι όσο πιο μακρινό θα μπορούσε να είναι από αυτό του Αριστοτέλη.

³⁹⁷ Την έννοια της ιδέας της γνώσης ως εφεύρεσης θα την συναντήσουμε και σε άλλα γραπτά του Φουκώ

Είναι αυτό που έχει υιοθετηθεί και χρησιμοποιηθεί με ένα ελεύθερο τρόπο (σε αυτή τη στη σειρά διαλέξεων) σε σχέση με μια σειρά παραδειγμάτων που παρήχθησαν από την αρχαϊκή Ελλάδα (7^ο – 5^ο π.Χ. αιώνα) και τους δικαϊκούς θεσμούς της. Παρακολουθεί τους μετασχηματισμούς της απονομής της δικαιοσύνης, την έννοια του δίκαιου και τις κοινωνικές αντιδράσεις στο έγκλημα και συγκεκριμένα:

- Την πρακτική του όρκου και τους μετασχηματισμούς του από τον όρκο που αφηφά τους θεούς στον όρκο του μάρτυρα που επιβεβαιώνει ότι κάτι είναι αληθινό επειδή το έχει δει με τα μάτια του.
- Την αναζήτηση ενός δίκαιου μέτρου όχι μόνο στα εμπορικά θέματα αλλά και τις κοινωνικές σχέσεις εντός της πόλης-κράτους μέσα από τη θεσμοθέτηση του χρήματος.
- Την αναζήτηση ενός δίκαιου νόμου που να διασφαλίζει την τάξη, που είναι η τάξη του κόσμου.
- Τα τελετουργικά εξαγνισμού μετά το φόνο.

«Κατά τη διάρκεια της περιόδου που μελετήθηκε, η απονομή δικαιοσύνης ήταν στο κέντρο σημαντικών πολιτικών διαμαχών. Οδήγησαν τελικά σε μια μορφή δικαιοσύνης που συνδέεται με μια γνώση (*savoir*) στην οποία η αλήθεια τοποθετείται ως ορατή, εύκολη να καθιερωθεί, υπάκουη σε νόμους όπως αυτούς που κυβερνούν τον κόσμο, και της οποίας η ανακάλυψη έχει μια εξαγνιστική αξία³⁹⁸»

Μπορούμε να ακολουθήσουμε μέσα από τα τρία αυτά κείμενα τον «κόκκινο νήμα³⁹⁹» που τα διαπερνά και τα συνδέει. Καταρχάς μια νισεική αντίληψη της ιστορίας ως αποτέλεσμα πάλης και μίσους μεταξύ ποταπών και σκαιών ενστίκτων, ασυμφωνίας και ετερόφυλου, αναγκαιότητας και τυχαίου που είναι μια σειρά ερμηνειών και που εγγράφεται πάνω στο σώμα. Στην ιστορία των ιστορικών ο Νίτσε και ο Φουκώ αντιτάσσουν τη γενεαλογία που επιτρέπει την ανάλυση της θέλησης-γνώσης που διαπερνά και διατρέχει την ανθρωπότητα. Στο δεύτερο κείμενο βλέπουμε τις διαδικασίες ελέγχου της παραγωγής λόγου σε μια κοινωνία και ειδικά αυτές που στηρίζονται στο διαχωρισμό «αλήθειας» και «ψεύδους». Αυτός είναι που διέπει τον έλεγχο στις δυτικές κοινωνίες. Ιστορικά, ο λόγος της αλήθειας στους αρχαίους Έλληνες ήταν επιτελεστικός. Τον 5ο π.Χ. αιώνα η αλήθεια μετατοπίστηκε από την εκφορά του λόγου προς το σημείο. Ο διαχωρισμός αυτός έδωσε μορφή στη δική μας θέληση για γνώση. Τέλος το μάθημα του έτους 1971 έχει ως

³⁹⁸Ο.π., σ. 15

³⁹⁹ Goethe, *Die Wahlverwandtschaften*

θέμα την ανασυγκρότηση της θέλησης για γνώση, τη θέση και το ρόλο της στην ιστορία των συστημάτων σκέψης.

3.1.2) Γνώση, εξουσία και γνώση

Για την ανάλυση της έννοιας της γνώσης, ο Φουκώ στρέφεται προς τον Νίτσε⁴⁰⁰. Η γνώση δεν είναι αυθύπαρκτη, δεν είναι ένα πράγμα του κόσμου, η γνώση είναι μια εφεύρεση: «Σε κάποια απόμακρη γωνιά του σύμπαντος, λουσμένο στο φως αναρίθμητων ηλιακών συστημάτων, ήταν κάποτε ένας πλανήτης όπου έξυπνα ζώα εφεύραν την γνώση. Αυτή ήταν η μεγαλύτερη στιγμή και το μεγαλύτερο ψέμα στην «συμπαντική ιστορία».⁴⁰¹»

Η γνώση ως εφεύρεση δεν έχει καταγωγή, ούτε είναι εγγεγραμμένη στην ανθρώπινη φύση. Δεν είναι ένστικτο, αν και είναι παρούσα σε αυτά. Είναι το αποτέλεσμα της αλληλεπίδρασης, της συνάντησης, της σύζευξης της πάλης και του συμβιβασμού μεταξύ των ενστίκτων. Ως εκ τούτου μπορούμε να πούμε ότι:

- 1) η γνώση δεν είναι ενστικτώδης, αλλά αντι-ενστικτώδης, όπως δεν είναι φυσική, αλλά αντι-φυσική.
- 2) Δεν απορρέει από την ανθρώπινη φύση, ούτε είναι δεμένη με τον κόσμο που πρέπει να γίνει αντικείμενο γνώσης. Δεν υπάρχει μεταξύ ανθρώπινης φύσης, κόσμου και γνώσης κάποια συνέχεια. Δεν υπάρχει τίποτε στη γνώση που να της δίνει την ικανότητα να γνωρίζει τον κόσμο.
- 3) Η γνώση μπορεί να είναι μόνο παραβίαση αυτών που πρέπει να γίνουν γνωστά και όχι μια αναγνώριση ή ταύτιση αυτών ή με αυτά τα πράγματα.

Άρα η γνώση είναι αποτέλεσμα αντιπαράθεσης και συσχετισμού ισχύος. Είναι μια στρατηγική σχέση μέσα στην οποία τοποθετείται ο άνθρωπος και ως εκ τούτου είναι αποσπασματική. Τα πιο πάνω καταρρίπτουν την έννοια ενός αρχικού και απόλυτου υποκειμένου που προσδίδει νόημα όπως και την μαρξιστική άποψη ότι η σχέση το υποκειμένου προς την αλήθεια συσκοτίζεται από τις συνθήκες ύπαρξης, τις κοινωνικές σχέσεις ή τις πολιτικές μορφές που του επιβάλλονται.. Αυτό που ο Φουκώ θέλει να δείξει, είναι πως οι πολιτικές και οικονομικές συνθήκες ύπαρξης δεν είναι ένα πέπλο ή ένα εμπόδιο για το υποκείμενο της γνώσης, «(...) αλλά ότι είναι μέσα από αυτές που διαμορφώνονται τα υποκείμενα της γνώσης και άρα οι

⁴⁰⁰Βλ. Πι οπάνω «Η θέληση για γνώση» και DE I, 139 La vérité et les formes juridiques,

⁴⁰¹ La vérité et les formes juridiques, σ. 1411. Ο Φουκώ παραπέμπει στο Νίτσε *Vérité et Mensonge au sens extra - moral*, in Œuvres philosophiques complètes, Paris, Gallimard, 1975, t. I, vol .II : Ecrits posthumes (1870-1873),

σχέσεις αλήθειας. Δεν μπορούν να υπάρχουν ορισμένοι τύπου υποκειμένων της γνώσης, ορισμένες τάξεις αλήθειας ή τομείς γνώσης παρά στη βάση πολιτικών συνθηκών που είναι το έδαφος όπου διαμορφώνονται το υποκείμενο, οι τομείς της γνώσης και οι σχέσεις με την αλήθεια. Μόνο αποβάλλοντας αυτά τα μεγάλα θέματα του υποκειμένου-αρχικού και απόλυτου-και χρησιμοποιώντας ίσως το μοντέλο του Νίτσε, θα είμαστε σε θέση να κάνουμε μια ιστορία του υποκειμένου⁴⁰²». Ανάμεσα στην παραγωγή αλήθειας, την παραγωγή γνώσης και το υποκείμενο υπάρχουν αμφίδρομες σχέσεις.

Με την γέννηση της κλασικής Ελλάδας, της οποίας ο Σοφοκλής αντιπροσωπεύει την απαρχή, πρέπει να εξαφανιστεί η ενότητα εξουσίας γνώσης, την οποία αντιπροσωπεύει ο Οιδίποδας. Στη Δύση θα κυριαρχήσει η αντίληψη, σύμφωνα με την οποία η αλήθεια δεν ανήκει στην πολιτική εξουσία, η οποία πηγάζει από τον Πλάτωνα. Υπάρχει ανάμεσα στην εξουσία και τη γνώση (*savoir*), ανάμεσα στην πολιτική εξουσία και την εξουσία (*connaissance*), γράφει ο Φουκώ, σχολιάζοντας την τραγωδία του Σοφοκλή «Οιδίπους τύραννος» μια καθορισμένη σχέση: «Θέλω να δείξω πως η τραγωδία του Οιδίποδα (...) είναι αντιπροσωπευτική και κατά κάποιο τρόπο συστατική ενός συγκεκριμένου τύπου σχέσης ανάμεσα εξουσία στην και τη γνώση (*savoir*), ανάμεσα στην πολιτική εξουσία και την γνώση (*connaissance*), από την οποία ο πολιτισμός μας δεν έχει ακόμα απελευθερωθεί⁴⁰³».

Ο Φουκώ αρνείται την παράδοση που θέλει τη γνώση ανεξάρτητη της εξουσίας και προχωρεί στη θεώρηση σύμφωνα με την οποία η εξουσία παράγει γνώση και πως εξουσία και γνώση είναι αλληλένδετες. Στο *Επιτήρηση και Τιμωρία* γράφει: «Οι σχέσεις εξουσίας γνώσης δεν πρέπει να αναλύονται με αφετηρία ένα υποκείμενο γνώσης που θα ήταν ελεύθερο ή όχι σε σχέση με το σύστημα της εξουσίας. Πρέπει αντίθετα να έχουμε υπόψη μας πως το υποκείμενο που κατέχει τη γνώση, τα αντικείμενα της γνώσης καθώς και οι διάφοροι τρόποι γνώσης, είναι αποτελέσματα θεμελιακών αλληλοεξαρτήσεων της εξουσίας-γνώσης και των ιστορικών τους μεταλλαγών. Κοντολογίς δεν είναι η δραστηριότητα του υποκειμένου της γνώσης εκείνη που παράγει μια γνώση, χρήσιμη ή ανυπότακτη στην εξουσία, αλλά η εξουσία-γνώση, οι διαδικασίες και οι αγώνες που εισχωρούν σε αυτή και την απαρτίζουν, αυτές καθορίζουν τις πιθανές μορφές και τα πιθανά πεδία της γνώσης⁴⁰⁴».

Ο Φουκώ διαχωρίζει τις έννοιες *savoir* και *connaissance*, οι οποίες μεταφράζονται στα ελληνικά ως γνώση. Η γνώση ως *connaissance* αντιστοιχεί στη συγκρότηση ενός λόγου που αφορά μια

⁴⁰²Ο.π., σ. 1421

⁴⁰³Ο.π., σ. 1422

⁴⁰⁴

τάξη αντικειμένων που θεωρούνται αντιληπτά, που υπόκεινται δηλαδή σε μια διαδικασία εξορθολογισμού, ταυτοποίησης και ταξινόμησης ανεξάρτητα από το υποκείμενο που γνωρίζει. Η γνώση ως *savoir* σκιαγραφεί τη διαδικασία με την οποία το υποκείμενο της γνώσης δεν μένει στατικό υφίσταται μια μεταλλαγή μέσα από την εργασία που κάνει για να γνωρίσει. Η γνώση ως *connaissance* αντιστοιχεί στην αρχαιολογική ανάλυση που διεξήγαγε ο Φουκώ μέχρι τις αρχές της δεκαετίας του 70 που ασχολείται με την διοργάνωση μιας γνώσης- *connaissance* σε μια συγκεκριμένη εποχή και σε συνάρτηση με μια τάξη συγκεκριμένων πραγμάτων. Η γενεαλογική ανάλυση που την διαδέχεται προσπαθεί να ανασυγκροτήσει τον τρόπο με τον οποίο η γνώση ως *savoir* ενέχει μια σχέση προς το αντικείμενο της και προς το τον εαυτό που γνωρίζει.

Η γνώση ως *savoir* είναι δεμένη με το θέμα της εξουσίας, στο μέτρο όπου από τον 16^ο αιώνα και μετά μέσα από τον λόγο του ορθολογισμού ο κόσμος και τα άτομα θα μπουν σε μια τάξη, που περνά ταυτόχρονα από μια μορφή κυβέρνησης, του κράτους και από τις πειθαρχικές διαδικασίες. Συγκεκριμένα η νέα μορφή εξουσίας χρησιμοποιεί μια νέα τεχνολογία, τις πειθαρχίες, εξουσία που ασκείται πάνω στα σώματα. Μελετώντας την εξουσία αυτή, και αφήνοντας κατά μέρος την δικαϊκή της όψη, η εξουσία αναλύεται εκεί που ασκείται, στο πεδίο εφαρμογής της, εκεί που παίρνει μορφή η καθυπόταξη των σωμάτων, η καθοδήγηση των χειρονομιών και των συμπεριφορών: «Να αδράξουμε την υλική αρχή της καθυπόταξης ως συγκρότηση υποκειμένων⁴⁰⁵». Η εξουσία αυτή λειτουργεί, ένα από τα πρώτα του αποτελέσματα είναι αυτό που κάνει το σώμα, οι χειρονομίες του, οι λόγοι, οι επιθυμίες του. Η ανάλυση της αρχίζει από τα πιο χαμηλά επίπεδα, από τις μικροεξουσίες. Δεν συνοδεύεται από κάποια ιδεολογία, αντίθετα οι πειθαρχίες παράγουν γνώση: «Είναι αποτελεσματικά εργαλεία συγκρότησης και συσσώρευσης γνώσης, είναι μέθοδοι παρακολούθησης και τεχνικές καταγραφής. Δηλαδή, όταν η εξουσία, όταν ασκείται μέσα από τους πιο λεπτούς της μηχανισμούς, δεν μπορεί να το κάνει δίχως τη συγκρότηση, τη διοργάνωση και την κυκλοφορία μιας γνώσης ή μάλλον συγκροτημένους μηχανισμούς γνώσης⁴⁰⁶». Στην πειθάρχηση του κόσμου μέσα από την πειθάρχηση των τοπικών γνώσεων ανταποκρίνεται μια εξουσία πειθαρχική. Η εξουσία, πειθαρχώντας τα άτομα παράγει από αυτά (ο τρελός, ο ασθενής, ο εγκληματίας κ.ο.κ.) και για αυτά, ένα λόγο γνώσης που τα καθιστά αντικείμενα και είναι προτεραία κάθε μορφής υποκειμενοποίησης. Η διαρκής επιτήρηση από κάποιο που ασκεί την εξουσία, του επιτρέπει να « (...) συγκροτήσει, σχετικά με αυτούς που επιτηρεί, μια γνώση. Μια γνώση που έχει ως χαρακτηριστικό όχι μόνο να διαπιστώσει αν κάτι έγινε ή όχι αλλά να διαπιστώσει αν το άτομο

⁴⁰⁵ M. Foucault, *Il faut défendre la société*, Cours au Collège de France, 1976, Cours du 14 janvier 1976, σ. 26

⁴⁰⁶ Ο.π., σ. 30

συμπεριφέρεται ή όχι (...) σύμφωνα με τον κανόνα. Η νέα αυτή εξουσία (...) οργανώνεται γύρω από τη νόρμα, με όρους φυσιολογικού ή μη, ορθού ή μη, αυτού που πρέπει να κάνουμε ή όχι⁴⁰⁷». Η διάρθρωση εξουσίας-γνώσης είναι διπλή: «Εξουσία να εξάγει κανείς από τα άτομα μια γνώση και να εξάγει μια γνώση σχετικά με αυτά τα άτομα που υποβάλλονται στο βλέμμα και ήδη ελέγχονται (...)»⁴⁰⁸. Το προκείμενο δεν είναι μόνο η ανάλυση του τρόπου με τον οποίο τα άτομα γίνονται υποκείμενα κυβέρνησης και αντικείμενα γνώσης, αλλά και ο τρόπος από τον οποίο θα τους ζητηθεί να παράγουν ένα λόγο αλήθειας που να τα αφορά, την ζωή τους, την εργασία τους, την σεξουαλικότητα τους, κ.τ.λ., ούτως ώστε η ίδια η ζωή να γίνει αντικείμενο πολλαπλών γνώσεων και ο τομέας εφαρμογής της βιο-εξουσίας. Αυτό γίνεται μέσα από την τεχνολογία της αστυνομίας, η οποία μεριμνά για τη ζωή των ανθρώπων με στόχο τη μεγιστοποίηση των δυνατοτήτων τους προς όφελος του κράτους: «Εν ολίγης, η ζωή είναι το αντικείμενο της αστυνομίας: το απαραίτητο, το χρήσιμο και το περιττό. Είναι η αστυνομία που επιτρέπει στους ανθρώπους να επιβιώσουν, να ζήσουν και ακόμα καλύτερα⁴⁰⁹».

Μορφές εξουσίας-γνώσης

Οι μετασχηματισμοί των διαδικασιών της γνώσης συνοδεύουν τις μεγάλες κοινωνικές μεταλλαγές των δυτικών κοινωνιών. Ο Φουκώ εντοπίζει τρεις διαφορετικές μορφές εξουσίας-γνώσης: το μέτρο, το οποίο ανταποκρίνεται στη συγκρότηση της ελληνικής πόλης, την έρευνα, η οποία έχει τις ρίζες στην αρχαία Ελλάδα, αλλά πέφτει σε λήθη κατά τη διάρκεια της φεουδαρχικής εποχής και αναβιώνει με την αργή ανάπτυξη τον 12^ο και 13^ο⁴¹⁰ και της διοικητικής του υποδομής. Η έρευνα είναι μια μορφή εξουσίας - γνώσης που εφαρμόζεται στη διοίκηση και αργότερα στη φύση. Όλες οι μεγάλες έρευνες και ανακαλύψεις που κυριαρχούσαν στο τέλος του Μεσαίωνα είναι εκκολάψεις της διαδικασίας αυτής. Συμπερασματικά μπορούμε να πούμε ότι:

«Η έρευνα δεν είναι ένα περιεχόμενο, αλλά μια μορφή γνώσης, που τοποθετείται στη σύζευξη ενός ορισμένου τύπου εξουσίας και ενός ορισμένου αριθμού περιεχομένων γνώσης. Συνήθως αυτοί που θέλουν να συσχετίσουν αυτό που είναι γνωστό, και τις πολιτικές, κοινωνικές και οικονομικές μορφές που πλαισιώνουν αυτή τη γνώση το κάνουν μέσω της συνείδησης ή του υποκειμένου της γνώσης. Μου φαίνεται ότι η πραγματική σύζευξη ανάμεσα στις οικονομικο-πολιτικές διαδικασίες και τις συγκρούσεις της γνώσης μπορούν να βρεθούν στις μορφές που

⁴⁰⁷ La vérité et les formes juridiques, σ. 1465

⁴⁰⁸ La vérité et les formes juridiques, σ. 1487

⁴⁰⁹ DE II, 291, "Omnes et singulatum": vers un critique de a raison politique σ. 976 (Towards a Criticism of Political Reason, University of Stanford, 10 and 16 octobre 1976).

⁴¹⁰ La vérité. et les formes juridiques, DE !, 146, La maison des fous

είναι ταυτόχρονα και τρόποι άσκησης της εξουσίας και τρόποι απόκτησης και μετάδοσης της γνώσης. Η έρευνα είναι ακριβώς μια πολιτική μορφή, μια μορφή διαχείρισης της άσκησης της εξουσίας, η οποία μέσα από τον δικαστικό θεσμό έγινε, στο δυτικό πολιτισμό, ένας τρόπος ταυτοποίησης της αλήθειας, απόκτησης αυτού που θεωρείται αληθινό και μετάδοσης του. Η έρευνα είναι μια μορφή εξουσίας-γνώσης. Είναι η ανάλυση αυτών των μορφών που πρέπει να μας οδηγήσει στην πιο αυστηρή ανάλυση των συγκρούσεων της γνώσης και των καθοριστικών πολιτικο-οικονομικών παραγόντων⁴¹¹».

Η τρίτη μεγάλη μορφή εξουσίας-γνώσης είναι η εξέταση που συνοδεύει την άνοδο των βιομηχανικών κοινωνιών και συνδέεται με τους μηχανισμούς επιτήρησης, διαχείρισης και απόκλισης, τις «πειθαρχικές» κοινωνίες. Στις κοινωνίες αυτές εμφανίζονται παράπλευρες εξουσίες που διασφαλίζουν την επιτήρηση και αναμόρφωση των ατόμων: αστυνομία, θεσμοί ψυχολογικοί, ψυχιατρικοί, ιατρικοί, παιδαγωγικοί, εγκληματολογικοί. Μπαίνουμε στην εποχή της κοινωνικής ορθοπεδικής: «Είναι μια μορφή εξουσίας, ένας τύπος κοινωνίας, που χαρακτηρίζω ως πειθαρχικό σε αντιδιαστολή με τις ποινικές κοινωνίες στις οποίες ζήσαμε προηγουμένως. Είναι η εποχή του κοινωνικού ελέγχου⁴¹²». Το μοντέλο των πειθαρχικών κοινωνιών είναι το πανοπτικό μοντέλο του Bentham, το οποίο επιτρέπει το συνεχή έλεγχο, ακόμα και εν τη απουσία του ελεγκτή, είναι ο έλεγχος του νου πάνω στο σώμα. «Ζούμε σε μια κοινωνία όπου βασιλεύει ο πανοππισμός⁴¹³». Είναι ένας τύπος κοινωνίας που έχει ως βάση την εξέταση με την έννοια της συνεχούς, αδιάλειπτης και ολοκληρωτικής επιτήρησης. Η άσκηση της εξουσίας αυτής επιτρέπει τη συγκρότηση γνώσεων σχετικά με αυτούς στους οποίους ασκείται ή οποία οργανώνεται γύρω από τον κανόνα. Είναι η αφετηρία των ανθρωπιστικών επιστημών. Η μορφή της εξέτασης είναι κεντρική στις μελέτες τις οποίες ο Φουκώ αφιέρωσε στις σύγχρονες κοινωνίες, στην κυβερνητικότητα και στον κοινωνικό έλεγχο. Εμφανίζεται ως ένας διοικητικός τύπος εξουσίας.

Η μορφή της εξέτασης « (...) επέβαλε στη γνώση ως *savoir* τη μορφή της γνώσης ως *connaissance*: ένα κυρίαρχο υποκείμενο που έχει τη λειτουργία της οικουμενικότητας και ένα αντικείμενο γνώσης που πρέπει να αναγνωρίζεται από όλους ως κάτι που ήδη υπάρχει⁴¹⁴».

Άρα οι μεγάλοι μετασχηματισμοί των διαδικασιών της γνώσης συνοδεύουν τις μεταλλάξεις των δυτικών κοινωνιών: ανάδυση της πολιτικής εξουσίας με τη μορφή του Κράτους, παγκοσμιοποίηση του εμπορίου, νέες τεχνικές παραγωγής. Ωστόσο δεν πρόκειται σε αυτούς

⁴¹¹Ο.π., σ. 1456, σε ελεύθερη μετάφραση

⁴¹² *La vérité et les formes juridiques*, σ. 1461

⁴¹³Ο. π., σ. 1462

⁴¹⁴ *La maison des fous*, σ. 1564

τους μετασχηματισμούς περί της γνώσης (savoir) ενός υποκειμένου της γνώσης (connaissance) που θα επηρεαζόταν από τους μετασχηματισμούς της υποδομής, αλλά για μορφές εξουσίας-γνώσης που λειτουργούν και παράγουν αποτελέσματα στο επίπεδο της υποδομής και δίνουν χώρα στη σχέση της γνώσης (υποκείμενο-αντικείμενο) ως νόρμα της γνώσης, η οποία είναι ιστορικά ενική. Συνοδεύει την ανάδυση του καπιταλισμού.

3.1.3) Εξουσία και αλήθεια, η παραγωγή της αλήθειας

Οι έννοιες της εξουσίας, της γνώσης, της εξουσίας-γνώσης και της αλήθειας είναι στενά συνυφασμένες. Οι σύγχρονες κοινωνίες δυτικού τύπου και τώρα η παγκόσμια κοινωνία παράγουν αλήθεια. Αυτές οι παραγωγές αλήθειας δεν μπορούν να διαχωριστούν από την εξουσία και τους μηχανισμούς της, αφενός διότι οι μηχανισμοί αυτοί τις καθιστούν δυνατές, τις προκαλούν και αφετέρου διότι αυτές οι παραγωγές έχουν αποτελέσματα, που μας δένουν. «Είναι αυτές οι σχέσεις αλήθειας/εξουσίας, εξουσίας/γνώσης που με απασχολούν. Αυτό το στρώμα αντικειμένων, αυτό το στρώμα σχέσεων μάλλον είναι δύσκολο να κατανοηθεί όπως δεν έχουμε μια γενική θεωρία για να τα συλλάβουμε⁴¹⁵».

Ο Φουκώ, διαχώρισε ευθύς εξαρχής τη θέση του από αυτή της σύγχρονης φιλοσοφίας, όσο αφορά το θέμα της αλήθειας, ακολουθώντας το Νίτσε: «Είναι αλήθεια ότι τη φιλοσοφία, τουλάχιστον από τον Descartes και μετά, ήταν δεμένη με το πρόβλημα της γνώσης (δηλαδή της αλήθειας) (...). Από τον Νίτσε και μετέπειτα, η ερώτηση αυτή άλλαξε. Όχι πια: ποιος είναι ο πιο σίγουρος δρόμος της αλήθειας, αλλά ποιος είναι ο πιο επικίνδυνος δρόμος προς την αλήθεια⁴¹⁶». Το ζητούμενο είναι η ανασύσταση μιας αλήθειας που δεν είναι εκτός εξουσίας ούτε δίχως εξουσία, που παράγεται από διάφορους καταναγκασμούς και είναι η ίδια διακύβευμα στο μέτρο όπου κάθε κοινωνία έχει το δικό της καθεστώς αλήθειας: «(...) τη δική της «γενική πολιτική της αλήθειας»: δηλαδή τύπους λόγων που δέχεται και κάνει να λειτουργούν ως αληθινοί. Μηχανισμοί και αρχές που επιτρέπουν τη διάκριση μεταξύ αληθινών και ψεύτικων δηλώσεων, τον τρόπο με οποίο επικυρώνονται οι μεν από τους δε, οι τεχνικές και οι διαδικασίες στις οποίες αποδίδεται αξία για την απόκτηση της αλήθειας, τη θέση εκείνων που έχουν την ευθύνη να πουν τι λειτουργεί ως αληθινό⁴¹⁷».

Στις δικές μας κοινωνίες το καθεστώς της αλήθειας έχει τα εξής ιστορικά χαρακτηριστικά: έχει ως επίκεντρο τον επιστημονικό λόγο και τους θεσμούς που τον παράγουν, υποκινείται και

⁴¹⁵ DE II, 216, Pouvoir et savoir, 404-405

⁴¹⁶ DE II, 169, Questions a Michel Foucault sur la géographie, σ. 31

⁴¹⁷ DE II, 184, La fonction politique de l'intellectuel, σ. 112

χρησιμοποιείται διαρκώς από την οικονομική παραγωγή και την πολιτική εξουσία, είναι το αντικείμενο μιας τεράστιας μετάδοσης και κατανάλωσης τόσο από τους εκπαιδευτικούς θεσμούς όσο και από την πληροφόρηση, παράγεται και μεταδίδεται κάτω από τον κυρίαρχο έλεγχο ορισμένων μεγάλων πολιτικών και οικονομικών θεσμών (πανεπιστήμια, μέσα μαζικής πληροφόρησης, στρατός, συγγραφή), είναι το διακύβευμα πολιτικής συζήτησης και κοινωνικής αντιπαράθεσης με τη μορφή «ιδεολογικού» αγώνα. Άρα υπάρχει ένας αγώνας με επίκεντρο το καθεστώς της αλήθειας (νοούμενης ως ένα σύνολο ελεγχόμενων διαδικασιών για την παραγωγή, τον νόμο, την κατανομή, την κυκλοφορία και τη λειτουργία των δηλώσεων) και του οικονομικού-πολιτικού ρόλου που παίζει. Η «αλήθεια» έχει και κυκλική σχέση με τα συστήματα εξουσίας που την παράγουν και την στηρίζουν και έχει η ίδια αποτελέσματα εξουσίας: «καθεστώς» της αλήθειας. Το ερώτημα του Φουκώ, ως εκ τούτου, είναι τα παίγνια αλήθειας-δηλαδή οι σχέσεις μέσα από τις οποίες το ον συγκροτείται ιστορικά ως εμπειρία-που επιτρέπουν στον άνθρωπο να σκεφτεί τον εαυτό του όταν ταυτίζεται με τον τρελό, ασθενή, παραβάτη, εργαζόμενο, έμβιο, ομιλών, άνθρωπο επιθυμίας. Είναι η δεύτερη όψη της υποκειμενοποίησης μέσα από την εξουσία-γνώση, το πρόβλημα της ταυτότητας. Για το λόγο αυτό, στο τέλος της ζωής ο Φουκώ ορίζει το έργο του ως μια «ιστορία της αλήθειας⁴¹⁸». Το θέμα των «παιγνίων αλήθειας» είναι πολύ σημαντικό από τη στιγμή που η ανάλυση των πιθανοτήτων της συγκρότησης αντικειμένων της γνώσης και των τρόπων υποκειμενοποίησης παρουσιάζονται ως αδιαχώριστα. Στο μέτρο όπου αυτή η αντικειμενοποίηση και υποκειμενοποίηση εξαρτώνται η μια από την άλλη, η περιγραφή της αμοιβαίας τους ανάπτυξης και σχέσης είναι αυτό που ο Φουκώ ονομάζει «παιγνια αλήθειας» «(...) όχι η ανακάλυψη αυτού που είναι αλήθεια, αλλά οι κανόνες συναρτήσεως των οποίων αυτό που λέει ένα υποκείμενο σχετικά με ένα αντικείμενο εξαρτώνται από το ερώτημα του αληθινού ή του λανθασμένου⁴¹⁹».

Ακολουθώντας το έργο του και το θέμα της αλήθειας, διαπιστώνουμε την απόσταση που βάζει μεταξύ του και της φιλοσοφικής παράδοσης που θεωρεί ότι το υποκείμενο γνωρίζει τον κόσμο μέσα από ένα πρωταρχικό και εσωτερικό σύνδεσμο της ψυχής και της αλήθειας, του υποκειμένου και της γνώσης. «Για τον Φουκώ η σχέση του υποκειμένου προς την αλήθεια δεν είναι νοητή ως ένας εσωτερικός σύνδεσμος, αλλά δομείται με βάση την εξωτερική σχέση προς την ιστορία. Το ερώτημα δεν είναι πλέον η βάση διαμέσου της οποίας το υποκείμενο μπορεί να γνωρίσει τον κόσμο, αλλά βάσει ποιων ιστορικών διαδικασιών οι δομές υποκειμενοποίησης

⁴¹⁸ La fonction politique de l'intellectuel, Le vocabulaire de Foucault, σ. 105

⁴¹⁹ Le vocabulaire de Foucault, σ. 105

δέθηκαν με τους λόγους της αλήθειας⁴²⁰». Τα θέμα δεν είναι πλέον αυτό ενός πρωταρχικού υποκειμένου τέτοιου που να μπορεί να καθορίσει μια αληθινή γνώση, αλλά η περιγραφή των ιστορικών διαδικασιών μέσα από τις οποίες οι λόγοι της αλήθειας μεταμορφώνουν, αποξενώνουν τα υποκείμενα και μέσω των οποίων οικοδομούνται οι υποκειμενικότητες.

Η πρώτη περίοδος του έργου του Φουκώ, δηλαδή από την έκδοση του βιβλίου του *Η Ιστορία της τρέλας* μέχρι τον διορισμό του στο College de France, είναι η αρχαιολογική του περίοδος. Η ονομασία «αρχαιολογική» έχει πολεμική αξία. Καταρχάς αντιτίθεται στη παραδοσιακή ιστορία της γνώσης, πρώτο σημείο όπου αποφασίζεται η σχέση προς την αλήθεια. Η παραδοσιακή ιστορία ξεκινά από τα παρόν βασιζόμενη στις θετικές σύγχρονες αλήθειες και της χρησιμοποιεί σε μια αναδρομική ανάγνωση της ανακάλυψης της αλήθειας και των λαθών του παρελθόντος. Η αλήθεια διαμοιράζει. Αντίθετα η αρχαιολογική μέθοδος του Φουκώ προϋποθέτει μια αποστασιοποίηση προς τις θετικιστικές αλήθειες, όχι για να τις αμφισβητήσει, αλλά για να γράψει την ιστορία της ψυχιατρικής, της ιατρικής και των ανθρωπιστικών επιστημών πάνω σε μια άλλη βάση. Το θέμα δεν είναι μεταξύ αληθινού και λανθασμένου, αλλά η ανεύρεση του συνόλου των εκφορών και περιγραφών μιας ιστορικής περιόδου, αυτό που τις καθιστά πιθανές. Ψάχνει κάτω από αυτό που βλέπεται και λέγεται σε μια εποχή, τα συστήματα καταναγκασμού που τα καθιστούν αυτά και όχι άλλα, ορατά και εκφράσιμα.

Ο Φουκώ δίνει διάφορες εκδοχές αυτών των αρχαιολογικών σχηματισμών που στηρίζουν την ενική για κάθε εποχή διάρθρωση των λέξεων και των πραγμάτων. «Στο βιβλίο του *Η Ιστορία της τρέλας* είναι η θεμελιώδης εμπειρία ως η συλλογική πολιτισμική αντίληψη που κατευθύνει την έννοια των κοινωνικών πρακτικών και των ιατρικών ορισμών της τρέλας. Στη Γένεση τη κλινικής είναι «η δομή του «βλέμματος και της ομιλίας» που δένει σύμφωνα με μια ενική διάρθρωση αυτό που μπορούμε να δούμε και αυτό που μπορούμε να πούμε σχετικά με το ασθενές σώμα. Τέλος η «επιστήμη» του *Οι Λέξεις και τα Πράγματα* ως ανώνυμος και ιστορικός κανόνας της συγκρότησης του αντικειμένου της γνώσης, είτε πρόκειται για τη γλώσσα, το έμβιο ή την οικονομική ανταλλαγή⁴²¹.» Αντιμέτωπος με όλες τις ιατρικές εκφορές που παρουσιάστηκαν κάποια στιγμή ως «αληθινές» ο Φουκώ δεν θέτει το ερώτημα της αλήθειας τους αλλά το ερώτημα από ποιους κανόνες σχηματισμού εξαρτώνται σε κάθε στιγμή. «Οι κανόνες αυτοί δεν

⁴²⁰ Michel Foucault, anthologie, folio essais, éditions Gallimard, 2004, Introduction Générale, Michel Foucault, une philosophie de la vérité par Frédéric Gross

⁴²¹Ο. π. , σ.13

είναι λογικοί, ερμηνευτικοί ή επιστημολογικοί, αλλά αρχαιολογικοί: οργανώνουν τη διάρθρωση των γνώσεων πάνω στις θεσμικές και κοινωνικές πρακτικές όπως και στις αντιλήψεις⁴²².»

Αυτή η νέα μέθοδος της ιστορίας των γνώσεων θέτει το ερώτημα της στιγμής της συγκρότησης των ανθρωπιστικών επιστημών, τη στιγμή που ο άνθρωπος συγκροτήθηκε ως αντικείμενο γνώσης, δηλαδή: με βάση ποιο αρχαιολογικό σχηματισμό οι ανθρωπιστικές επιστήμες κατέστησαν δυνατές. Η ψυχολογία στην Ιστορία της τρέλας δεν συγκροτείται όταν η ανθρώπινη συμπεριφορά μελετήθηκε με επιστημονικά κριτήρια, αλλά όταν η δυτική εμπειρία της τρέλας βρήκε στον άνθρωπο το κέντρο βάρους της. Η έλευση των ανθρωπιστικών επιστημών δεν ανταποκρίνεται σε μια συγκεκριμένη απόφαση, «(...)αλλά αρχαιολογικά εξαρτάται από εμπειρία όπου ένας πολιτισμός παίζει, διακινδυνεύει και συγκροτεί την ταυτότητα του αποκλείοντας ένα έξω, το οποίο κατέχει το μυστικό του είναι του⁴²³». Στην Αναγέννηση ο άνθρωπος βρίσκεται αντιμέτωπος με ένα εφιαλτικό κόσμο και τους κινδύνους του, στην κλασική εποχή επικρατεί ο μεγάλος διαχωρισμός μεταξύ του είναι και του τίποτα, της μέρας και της νύχτας. Στη σύγχρονη εποχή τα θέματα αντικαθίστανται από την αντιπαράθεση του ανθρώπου και του τρελού. Ο άνθρωπος γίνεται αντικείμενο γνώσης.

Οι Λέξεις και τα Πράγματα συνεχίζουν την εξερεύνηση αυτής της ανθρωπολογικής στιγμής του πολιτισμού μας με βάση τις διατάξεις της εσωτερικής μεθόδου των θετικών γνώσεων σε μια δεδομένη εποχή. Η αλήθεια των ανθρωπιστικών επιστημών εγγράφεται σε ένα μηχανισμό του πεπερασμένου, χαρακτηριστικού της μοντέρνας γνώσης. Ένα σχέδιο για την αλήθεια του ανθρώπου γίνεται νοητό από τη στιγμή όπου η γνώση είναι η εξερεύνηση των συνθηκών πιθανότητας. Αν κάθε αλήθεια προϋποθέτει αυτή τη γνωστική διεργασία της σκέψης, η σκέψη με θέμα τη σκέψη είναι ιστορική..

Πολιτικές αλήθειας

Το αρχαιολογικό ερώτημα σχετιζόταν με τα μεγάλα συστήματα που συγκροτούν για τις αληθινές γνώσεις ένα χώρο τάξης και συγκέντρωσης. (θεμελιώδης πολιτισμική εμπειρία, δομική διάρθρωση βλέμματος και λόγου, ένα αφηρημένο και τυποποιημένο δίκτυο, οι κανόνες της δημιουργίας έλλογων διαμορφώσεων (formations discursives).)

Για τη γενεαλογία το προκείμενο είναι να βρει, ως μήτρες αληθινών λόγων, τους μηχανισμούς εξουσίας. Η έννοια της «θέλησης για γνώση (savoir)» πλαισιώνει τις αναλύσεις αυτές και

⁴²² Ο. π., σ. 14

⁴²³ Ο. π., σ.15

αντιτίθεται στην επιθυμία για γνώση (connaissance). Η επιθυμία για γνώση (connaissance) είναι αυτό που από τον Πλάτωνα, τον Αριστοτέλη μέχρι τον Σπινόζα δένει ανάμεσα σε ένα υποκείμενο και μια προ-υπάρχουσα αλήθεια μια εσωτερική συμφωνία, που υπήρχε ήδη από πάντα. Έτσι η κίνηση με την οποία το υποκείμενο γνωρίζει την αλήθεια ολοκληρώνει την αμνημόνευτη φύσης της. Η θέληση για γνώση (savoir) από τους σοφιστές μέχρι τον Νίτσε και τον Φρόιντ, ανακαλύπτει πίσω από την αναζήτηση της αλήθειας το κινούμενο παιχνίδι των ενορμήσεων ή ενστίκτων της κυριαρχίας. Η σχέση του υποκειμένου προς την αλήθεια είναι μια σχέση εξουσίας που συνδέεται με την εξωτερικότητα της ιστορίας και βρίσκει στήριγμα στις κοινωνικές πρακτικές και στα κοινωνικά συμφέροντα. Έτσι η σεξουαλικότητα δεν περιγράφεται ως μια ανθρωπολογική σταθερά που ανακαλύπτεται από τη θετική γνώση, αλλά ως μια ανάληψη εξουσίας πάνω στα σώματα και τον λόγο, προτροπή της ατελείωτης ομολογίας της αλήθειας της επιθυμίας.

Η γενεαλογία γίνεται νοητή ως μια πολιτική ιστορία της αλήθειας. Γι' αυτό το λόγο ο Φουκώ δεν εξετάζει την αλήθεια με βάση την επιστημολογία ή την ιστορία των επιστημών αλλά με βάση τις δικαϊκές πρακτικές. Στην αρχαία Ελλάδα αυτές βασίζονται στο μέτρο Από τον ύστερο Μεσαίωνα μέχρι τον 19^ο αιώνα στη Δύση έχει ως βάση την έρευνα⁴²⁴. Τέλος μια τρίτη μορφή εξουσίας-γνώσης συγκροτείται από την εξέταση και αντιστοιχεί σε ένα νέο τύπο εξουσίας στη Δύση που είναι ο κανόνας και που έχει ως αντικείμενο τον άνθρωπο μέσα στη διάσταση του ζωντανού σώματος⁴²⁵. Από την ίδια ιστορική διαμόρφωση αναδύθηκαν οι ανθρωπιστικές επιστήμες, η φυλακή ως μοναδική ποινή, η εμφάνιση μιας ποινικής δικαιοσύνης που στηρίζεται στη ψυχιατρική γνώση για να διαμορφώσει την απόφαση της.

Η γενεαλογική προσέγγιση προϋποθέτει μια σύλληψη της αλήθειας πολύ διαφορετική από αυτή της κλασικής παράδοσης. Νοείται ως μια τεχνολογία, μια παραγωγή αλήθειας και μια διαδικασία καθυπόταξης.

Η αλήθεια δεν είναι ένας λόγος που αντιστοιχεί σε κάτι που προϋπάρχει. Η σχέση αυτή αντιστρέφεται: οι τεχνικές της αλήθειας μάλλον παράγουν την αλήθεια παρά την αντανακλούν. Έτσι για τον Φουκώ η ψυχική ασθένεια, η παραβατικότητα, η σεξουαλικότητα, το Κράτος (έννοιες που προέρχονται από την πολιτική την οικονομία ή τις ανθρωπιστικές επιστήμες) δεν υπάρχουν. Είναι πραγματικές και αληθινές αφού στηρίζονται από ένα σύστημα δικαίου και επαλήθευσης. Τα συστήματα δικαίου και αληθινών γνώσεων όταν εφαρμόζονται πάνω στα

⁴²⁴Ο.π., σ. 18-19. Παραπομπή στο Cours au Collège de France 1971 και Cours au Collège de France 1972

⁴²⁵Επιτήρηση και τιμωρία, 1976

σώματα και τις συμπεριφορές τα διαστρεβλώνουν και τα επεξεργάζονται με βάση αυτές τις έννοιες που δεν υπάρχουν αλλά γίνονται αληθινά από το γεγονός της δύναμης που έχουν πάνω στα σώματα, τις πρακτικές και τις συμπεριφορές. «Η αλήθεια στηριζόμενη από τα συστήματα εξουσίας, παράγει άρα την αλήθεια αυτού που δεν υπάρχει, αναγκάζοντας τις υλικές πραγματικότητες να μοιάσουν με αυτή την πραγματικότητα: έτσι το άσυλο μπορεί να περιγραφεί ως μια μηχανή παραγωγής τρελών, στο όνομα μιας ιατρικής επιστήμης της τρέλας⁴²⁶».

Τέλος, η αλήθεια, στην κλασική θεώρηση προϋποθέτει ένα ανόθευτο υποκείμενο γνώσης. Αντίθετα ο Φουκώ δείχνει πως τα συστήματα εξουσίας και αλήθειας: «(...) παράγουν υποκείμενα, παράγουν άτομα. Οι τεχνικές της αλήθειας και της εξουσίας καθυποτάσσουν: διαμορφώνουν και μεταμορφώνουν το σημείο στο οποίο εφαρμόζονται⁴²⁷». Με αυτό τον τρόπο μπορούμε να θεωρήσουμε ότι το «ομαλό» υποκείμενο των ανθρωπιστικών επιστημών ή το υποκείμενο δικαίου είναι παραγωγές αυτής της πειθαρχικής εξουσίας που διέπει τις πρακτικές καλλιέργει την υπακοή και την κανονικότητα και ομαλοποιεί τις συμπεριφορές.

Σε αυτό το σημείο, μια αντιστροφή είναι πιθανή: όποιος δεν θέλει να κυβερνάται με αυτό τον τρόπο, μπορεί να αντιτάξει στην εξουσία-γνώση άλλα παίγνια αλήθειας και εξουσίας, και άρα υποκειμενοποίησης. Παραδείγματα αντίστασης είναι η αναζήτηση άλλων σχεσιακών μορφών. Σε αυτές τις αντιστάσεις ο Φουκώ δίνει το όνομα «κριτική».

Μια ηθική της αλήθειας

Η δεκαετία του 80 ανοίγει την τρίτη και τελευταία περίοδο στο έργο του Φουκώ: αυτή των πράξεων αλήθειας. Η σχέση μεταξύ υποκειμένου και αλήθειας τίθεται με διαφορετικό τρόπο. Δεν γίνεται πλέον νοητή ως απλό αποτέλεσμα της αλήθειας (όπως οι αρχαιολογικές κανονικότητες σκιαγραφούσαν θέσεις για πλασματικά υποκείμενα ή οι εξουσίες-γνώσεις συγκροτούσαν τα υποκείμενα). «Είναι λιγότερο αυτό που συγκροτείται από ένα μηχανισμό αλήθειας και περισσότερο αυτό που συγκροτεί και μεταμορφώνει τον εαυτό του με βάση ένα αληθινό λόγο μέσα σε μια καθορισμένη σχέση με τον εαυτό του⁴²⁸». Και πάλι δεν παρουσιάζεται ουσιαστική ρήξη με το προτεραίο έργο του, αφού η έννοια της κυβερνητικότητας ως ορθολογική καθοδήγηση των συμπεριφορών προϋπόθετε από τους κυβερνωμένους τη συναίνεση ή την αντίσταση και ως εκ τούτου μια ηθική δόμηση του υποκειμένου. Ο Φουκώ μελετά κατά τη διάρκεια των τελευταίων ετών της ζωής του τρεις μεγάλες διαδικασίες υποκειμενοποίησης,

⁴²⁶ Michel Foucault, anthologie, σ. 19

⁴²⁷ Ο.π., σ. 19

⁴²⁸ Michel Foucault, anthologie, σ. 20

δηλαδή τρεις τρόπους για το υποκείμενο να συγκροτηθεί ως τέτοιο με βάση μια σχέση προς ένα αληθινό λόγο: την εξομολόγηση, την έγνοια του εαυτού και την παρρησία.

Η χριστιανική εξομολόγηση⁴²⁹

Ο Φουκώ παρακολουθεί την αργή εξέλιξη της μέσα από την καθιέρωση του μυστηρίου της μετάνοιας και της κατεύθυνσης της συνείδησης (ή πνευματικής καθοδήγησης στα πρώτα μοναστήρια). Το υποκείμενο προστάζεται να παραγάγει σχετικά με τον εαυτό του και για τον εαυτό του ένα λόγο αλήθειας απευθυνόμενος σε ένα Άλλο (τον πνευματικό και αργότερα τον ψυχαναλυτή) στον οποίο οφείλει πλήρη υποταγή, σύμφωνα με τους μοναστικούς κανόνες. Παράγει αυτό τον αληθινό λόγο του οποίου είναι υποκείμενο και αντικείμενο με φόντο μια ηθική της αυταπάρνησης, ούτως ώστε να μπορέσει να αφιερωθεί πλήρως στο Θεό. «Υποκείμενο άρα του θανάτου για τον εαυτό του και ατελείωτης υπακοής στον Άλλο⁴³⁰». Η ερώτηση που του τίθεται είναι: «ποιος είσαι?» και εισαγάγει μέσα στο υποκείμενο μια ρήξη, αφού ενέχει την υποψία ότι στα βάθη του κρύβει ένα μυστικό το οποίο δεν γνωρίζει. Οι τεχνικές υποκειμενοποίησης μέσα από τις τεχνικές της γνώσης του εαυτού (ερμηνευτική του υποκειμένου) προϋποθέτουν την παρουσία του άλλου, αφού αυτός φαίνεται να είναι αυτός που γνωρίζει την αλήθεια του υποκειμένου που καλείται να την παραγάγει.

Η έγνοια του εαυτού

Οι μελέτες που συνιστούν μια ιστορία της έγνοιας του εαυτού βρίσκονται στο σημείο τομής της ιστορίας της υποκειμενικότητας (διαχωριστικές πρακτικές, αντικειμενοποίηση μέσω συγκρότησης τομέων γνώσης) και της κυβερνητικότητας⁴³¹. Στις μελέτες του με θέμα «την έγνοια του εαυτού⁴³²» ο Φουκώ, μέσα από τα κείμενα της κλασικής Ελλάδας και της αυτοκρατορικής Ρώμης, ζητά ένα τρόπο υποκειμενοποίησης που να μην ανάγεται στο χριστιανικό μοντέλο. Το ζητούμενο είναι μια σχέση του εαυτού προς τον εαυτό που να μην χαρακτηρίζεται από μια θεμελιώδη άγνοια, αλλά από ένα έργο που πρέπει να οικοδομηθεί. Άρα η απόσταση του εαυτού προς τον εαυτό είναι αυτή ενός έργου να ολοκληρωθεί. Το ερώτημα που τίθεται, το ερώτημα που έθεσε ο Σωκράτης στον Αλκιβιάδη, είναι «Τι κάνεις τη ζωή σου?», ποιο είναι το έργο ζωής που πρέπει να ολοκληρωθεί. Η ζωή νοείται ως μια πρώτη ύλη στην

⁴²⁹ Michel Foucault, *essential works v. 1, Ethics*, σ. 81-85, *On the Government of the living, Du gouvernement des vivants, Cours au Collège de France 1979-1980*, περίληψη μαθήματος.

⁴³⁰ Michel Foucault, *anthologie*, σ. 21

⁴³¹ Michel Foucault, *essential works v. 1, Ethics*, σ. 87-92, *Subjectivity and Truth, Subjectivité et Vérité, Cours au Collège de France 1980-1981*, περίληψη μαθήματος.

⁴³² Ιστορία της σεξουαλικότητας τόμος 3, Η έγνοια του εαυτού

οποία πρέπει να δοθεί μια μορφή μέσω κανόνων συμπεριφοράς. Αυτή είναι η «αισθητική της ύπαρξης». Δεν πρόκειται για μια ναρκισσιστική ή εγωκεντρική στάση, αλλά για μια δομή υποκειμενοποίησης που επιτρέπει την παραγωγή ενός υποκειμένου ορθής δράσης. Η αισθητική διάσταση της έγνοιας του εαυτού σχετίζεται με την διαμόρφωση της ύπαρξης που διέπεται από κανόνες. Πρόκειται για τη διάταξη της ζωής σύμφωνα με σταθερές και συγκροτημένες αρχές με τέτοιο τρόπο που να παρουσιάζουν αρμονία για αυτόν που την κοιτάζει. Σχετίζεται άρα και με την ορατότητα: η έγνοια του εαυτού καθιστά ορατές τις πνευματικές αρχές δράσης. Έτσι ο Σωκράτης δείχνει μέσα από τη ζωή του, τι είναι η πραγματική δικαιοσύνη. Αυτό προϋποθέτει ότι οι τεχνικές της έγνοιας του εαυτού (εξέταση της συνείδησης, καθοδήγηση της ύπαρξης, πνευματική συγκέντρωση κ.τ.λ.) δεν χρησιμοποιούνται ως τεχνικές αντικειμενοποίησης (με τις οποίες συγκροτεί κανείς τον εαυτό ως αντικείμενο γνώσης) αλλά ως τεχνικές ηθικής δραστηριοποίησης μέσω των οποίων καθιστά κανείς παρούσες στον εξωτερικό κόσμο πνευματικές αρχές. «Η σχέση μεταξύ υποκειμένου και αλήθειας επανασχεδιάζεται, από τη στιγμή που δέχεται κανείς να θεωρήσει τις αρχές δράσης ως εκφορές που αρθρώνονται ως λόγος αλήθειας⁴³³». Το ελληνικό υποκείμενο δεν έχει μια σχέση προς την αλήθεια η οποία τον τοποθετεί σε μια αόρατη ψυχολογική εσωτερικότητα, αλλά στην πολιτική εξωτερικότητα των κοινωνικών σχέσεων. Η έγνοια του εαυτού σημαίνει την εντατικοποίηση της παρουσίας του εαυτού για να τον συγκροτήσει εξωτερικά ως υποκείμενο ορθής δράσης. «Το υποκείμενο δεν καθιερώνει τη σχέση του προς την αλήθεια ως μια ατελείωτη αναζήτηση αντιστοιχίας μεταξύ αυτού που πιστεύει ότι είναι και αυτού που πραγματικά είναι, αλλά ως μια αναζήτηση μιας αρμονικής αντιστοιχίας μεταξύ των λόγων του και των πράξεων του⁴³⁴». Με βάση τα πιο πάνω ο Φουκώ θα αναπτύξει τα θέματα των «τεχνικών της ύπαρξης» και της τεχνολογίας του εαυτού στους τόμους 2 και 3 της Ιστορίας της Σεξουαλικότητας με αντίστοιχους τίτλους « Η έγνοια του εαυτού⁴³⁵» και «Η χρήση των απολαύσεων⁴³⁶» που αποτελούν το τρίτο μέρος της παρούσας μελέτης. Συνιστούν τη διαμόρφωση του εαυτού μέσα από τεχνικές της ζωής και όχι της καταστολής μέσω της απαγόρευσης και του νόμου.

Βλέπουμε ότι το ενδιαφέρον της περιγραφής αυτών των τρόπων εμπλοκής υποκειμένου και αλήθειας έγκειται σε αυτή τη διάσταση απελευθέρωσης, η οποία εμφανίζεται το 1976 με την έννοια της αντίστασης.

⁴³³ Michel Foucault, anthologie, σ. 23

⁴³⁴ Michel Foucault, anthologie, σ. 23

⁴³⁵ Michel Foucault, Histoire de la sexualité II, L'usage des plaisirs, Gallimard, 1984

⁴³⁶ Michel Foucault, Histoire de la sexualité III, Le souci de soi, Gallimard, 1984

3.1.4) «Δεν είμαι με κανένα τρόπο ένας θεωρητικός της εξουσίας⁴³⁷»

«Δεν είμαι με κανένα τρόπο ένας θεωρητικός της εξουσίας» λέει ο Φουκώ το 1983.

Ο Φουκώ δεν αφιέρωσε ποτέ ένα βιβλίο στην εξουσία, αλλά σκιαγράφησε πολλές φορές τα κύρια της χαρακτηριστικά. Μελέτησε μάλλον τη λειτουργία, τα αποτελέσματα, το «γιατί» της σε πολυάριθμες ιστορικές αναλύσεις σχετικά με τα άσυλα, την ιατρική, τις φυλακές, τη σεξουαλικότητα, την «αστυνομία». Το θέμα της εξουσίας αναπτύσσεται κατά μήκος τους, τους είναι έμφυτη και ως εκ τούτου, απαραίτητη. Η προβληματική έχοντας εμπλουτιστεί από (εξωτερικά) γεγονότα κατά τη διάρκεια της ανάπτυξης της, θα ήταν μάταιο να την εγγράψουμε μέσα σε μια γραμμική ανάπτυξη ή συνοχή. Μάλλον πρόκειται κάθε φορά για μια κίνηση επιστροφής και ανάκτησης: ο Φουκώ, με ένα τρόπο που του είναι χαρακτηριστικός δεν σταμάτησε, μέχρι το τέλος της ζωής του να επανέρχεται σε πιο παλιά έργα του, να τα διαβάσει, να τα επανατοποθετεί και να τα ερμηνεύει εκ νέου υπό το φως των πρόσφατων έργων του, καθιστώντας τα διαρκώς επίκαιρα, π.χ λέει, το 1977, αναφερόμενος στο προγενέστερο έργο του: «(...) πολλά από τα πράγματα που έκανα, για πολύ καιρό, δεν ήταν ξεκάθαρα στο μυαλό μου⁴³⁸». Γι' αυτό ουδέποτε δέχθηκε ότι ήθελε να προτείνει μια «γενική θεωρία⁴³⁹» της εξουσίας. Σχετικά με τις σχέσεις εξουσίας/αλήθειας, εξουσίας/γνώσης και το θέμα εξουσίας, αναφέρει στην ίδια συνέντευξη, ότι για πολύ καιρό πίστευε ότι αυτό που τον ενδιέφερε ήταν η ανάλυση των γνώσεων όπως υπάρχουν στις κοινωνίες μας σχετικά π.χ. με την τρέλα ή την ασθένεια. «Όμως τελικά δεν πιστεύω ότι ήταν αυτό το πρόβλημα μου. Το πραγματικό μου πρόβλημα, είναι αυτό που αυτή τη στιγμή είναι το πρόβλημα όλων, αυτό της εξουσίας (...). Κατά βάθος, υπήρχαν δύο μεγάλα ιστορικά κληροδοτήματα του 20^{ου} αιώνα που δεν είχαν αφομοιωθεί και για τα οποία δεν υπήρχαν εργαλεία ανάλυσης. Τα δύο αυτά κληροδοτήματα ήταν ο φασισμός και ο ναζισμός. (...)»⁴⁴⁰. Είναι με φόντα αυτά τα ιστορικά που η γενιά του προσπάθησε να κατανοήσει το πρόβλημα της εξουσίας. Ανασυγκροτεί αναδρομικά το έργο του, υπό το φως αυτού του ερωτήματος. Στην *Ιστορία της τρέλας* επρόκειτο περί του τύπου εξουσίας που ο (ορθός) λόγος ήθελε να ασκήσει πάνω στην τρέλα από τον 17^ο αιώνα και μετά. Αυτό ήταν επίσης το πρόβλημα στην *Γένεση της Κλινικής*: πως το φαινόμενο της ασθένειας συνιστούσε για τον αναπτυσσόμενο καπιταλισμό μια πρόκληση στην οποία απάντησε με μέτρα θεσμοθέτησης της ιατρικής. Το ίδιο αφορά και τη φυλακή. Έχουμε άρα, μια σειρά αναλύσεων της εξουσίας. Οι

⁴³⁷ DE II, 330, Structuralisme et Post-Structuralisme (Στρουκτουραλισμός και μεταστρουκτουραλισμός), σ. 1270.

⁴³⁸ DE II, 216, Pouvoir et savoir, σ. 400

⁴³⁹ Il faut défendre la société », σ. 248

⁴⁴⁰ Pouvoir et savoir, σ. 400-401

Λέξεις και τα πράγματα, είναι επίσης ένας εντοπισμός των μηχανισμών εξουσίας στο εσωτερικό των επιστημονικών λόγων: σε ποιο κανόνα πρέπει να υπακούει κανείς, σε μια συγκεκριμένη εποχή, όταν θέλει να αρθρώσει ένα επιστημονικό λόγο που να αφορά τη ζωή, τη φυσική ιστορία, τον επιστημονικό λόγο. Ποια αποτελέσματα εξουσίας παράγονται από τον ένα λόγο στον άλλο, από το ένα μοντέλο στο άλλο?

«Άρα, είναι αυτή η σχέση γνώσης και εξουσίας, παίρνοντας όμως ως κεντρικό σημείο τους μηχανισμούς εξουσίας, αυτό είναι κατά βάθος, που συνιστά το ουσιώδες αυτού που ήθελα να κάνω (...) μια ιστορία των μηχανισμών εξουσίας και του τρόπου με τον οποίο αλληλο-εμπλέκονται (...)

Σίγουρα δεν έχω, όπως και τα υπόλοιπα άτομα της γενιά μου, έτοιμα εργαλεία για να το χτίσω. Προσπαθώ να χτίσω, με βάση συγκεκριμένες εμπειρικές έρευνες που αφορούν το ένα ή το άλλο σημείο, πάνω σε ένα συγκεκριμένο τομέα. Δεν έχω μια ολική και γενική σύλληψη της εξουσίας. Κάποιος θα έρθει αναμφίβολα μετά από μένα και θα το κάνει. Εγώ, δεν το κάνω αυτό ⁴⁴¹».

Αλλού λέει:

«Γράφοντας την Ιστορία της τρέλας και τη Γένεση της Κλινικής νόμιζα ότι έκανα μια γενεαλογική ιστορία της γνώσης. Στην πραγματικότητα το νήμα που με καθοδηγούσε βρισκόταν στο πρόβλημα της εξουσίας.(...) Κατά βάθος δεν έκανα τίποτε από μια ιστορία της εξουσίας⁴⁴²».

3.1.5) Η αναλυτική της εξουσίας

Η τεχνολογία της εξουσίας: οι πειθαρχίες και η βιο-εξουσία

Το θέμα της εξουσίας είναι κεντρικό στο έργο του Φουκώ και άρρηκτα συνδεδεμένο με το θέμα του υποκειμένου. «Πολύ γρήγορα παρατήρησα ότι αν το ανθρώπινο υποκείμενο είναι πιασμένο μέσα σε παραγωγικές σχέσεις και σχέσεις νοήματος είναι εξίσου πιασμένος μέσα σε σχέσεις εξουσίας μιας μεγάλης περιπλοκότητας⁴⁴³». Διαθέτουμε επαρκή εργαλεία για να μελετήσουμε τις δύο πρώτες μορφές σχέσεων χάρη στη θεωρία της οικονομίας και της γλωσσολογίας. Αυτό δεν ισχύει για την για την ανάλυση των σχέσεων για τις οποίες δεν υπάρχει κανένα συγκεκριμένο εργαλείο. Ως εκ τούτου είναι απαραίτητο να διευρυνθεί ένας ορισμός της εξουσίας, έξω από το δικαϊκό και θεσμικό μοντέλο, μια αναλυτική της εξουσίας. Αυτό δεν συνεπάγεται την εκπόνηση μια θεωρία της εξουσίας: «Χρειαζόμαστε μια θεωρία της εξουσίας? Αφού κάθε θεωρία

⁴⁴¹Ο. π., , σ. 402

⁴⁴² DE II, 281, Entretien avec Michel Foucault (entretien avec D. Trobadori) σ. 901

⁴⁴³ DE II, 306, Le sujet et le pouvoir, σ. 1042

προϋποθέτει μια εκ των προτέρων αντικειμενοποίηση, καμιά δεν μπορεί να χρησιμοποιηθεί ως βάση στην εργασία της ανάλυσης⁴⁴⁴». Προβαίνει όμως σε μια εννοιολόγηση των προβλημάτων που μελετούνται, που προϋποθέτει την ιστορική συνείδηση της κατάστασης μέσα στην οποία ζούμε και τον τύπο πραγματικότητας που αντιμετωπίζουμε, που είναι μέρος της εμπειρίας μας. (Αναφέρεται εδώ στις δύο ασθένειες της εξουσίας, τον ναζισμό και τον σταλινισμό και στις σχέσεις τους με τις δυτικές κοινοβουλευτικές δημοκρατίες) Για τον Φουκώ δεν υπάρχει μια εξουσία πρωταρχική, κεντρική, μοναδική από την οποία θα απέρρεαν όλες οι άλλες⁴⁴⁵.

Ο Φουκώ απορρίπτει τα γνωστά μοντέλα εξουσίας: το δικαϊκό^{446, 447, 448} που επικρατεί στις κοινωνίες μας και που αναζητά την έδρα της εξουσίας, τον κάτοχο της, τους κανόνες που την διέπουν και των νόμων που επιβάλλει⁴⁴⁹. Απορρίπτει επίσης την φρουδική και γενικά ψυχαναλυτική εννοιολόγηση⁴⁵⁰ της εξουσίας, αφού έχει ως κεντρικό σημείο τον κανόνα, την απαγόρευση και το νόμο⁴⁵¹, που οριοθετεί το επιτρεπτό και τέλος το θεσμικό,⁴⁵² μοντέλο που αναφέρεται στο Κράτος. Δεν υπάρχει μια εξουσία. Ο ίδιος προτείνει τη σύλληψη μιας «τεχνολογίας της εξουσίας⁴⁵³». Η εξαιρετικά περιοριστική και αρνητική αντίληψη της εξουσίας όπως επικρατεί στις δυτικές κοινωνίες έχει ιστορικές καταβολές και οφείλεται στην αντιπαλότητα φεουδαρχικών εξουσιών και της αυξανόμενης εξουσίας της Μοναρχίας, η οποία χρησιμοποίησε ως όπλο την ανάπτυξη μιας δικαϊκής σκέψης, την οποία αργότερα, θα χρησιμοποιούσε και η αστική τάξη⁴⁵⁴: «Πιστεύω ότι είναι από αυτή τη δικαϊκή αντίληψη της εξουσίας, από αυτή την αντίληψη της εξουσίας με βάση το νόμο και τον κυρίαρχο που πρέπει να απαλλαγούμε αν θέλουμε να προχωρήσουμε σε μια ανάλυση, όχι πια της αντιπροσώπευσης της εξουσίας, αλλά την πραγματική λειτουργία της εξουσίας⁴⁵⁵». Δεν υπάρχει κάτι που ονομάζεται εξουσία η οποία είναι αυθύπαρκτη. Για την ανάλυση της θα στραφεί αρχικά στο Μαρξ, παρά το γεγονός ότι ουδέποτε υπήρξε μαρξιστής⁴⁵⁶ και συγκεκριμένα το βιβλίο 2 του Κεφαλαίου για να αναλύσει την

⁴⁴⁴Ο.π., 1042

⁴⁴⁵ Le sujet et le pouvoir (Υποκείμενο και Εξουσία)

⁴⁴⁶ DE II, 297, Les mailles du pouvoir, 1976

⁴⁴⁷ Cours au Collège de France, Il faut défendre la Société, 1976

⁴⁴⁸ Le sujet et le pouvoir (Υποκείμενο και εξουσία)

⁴⁴⁹ DE II, 297, Les mailles du pouvoir

⁴⁵⁰ Ο.π.

⁴⁵¹ Αναφορά στην καθολική απαγόρευση της αιμομιξίας την οποία ο Φρόντ παρουσιάζει το «Τοτέμ και Ταμπού» και που ο Λακάν ονομάζει «ο Νόμος του Πατέρα»

⁴⁵² Υποκείμενο και εξουσία

⁴⁵³ Les mailles du pouvoir, σ.1001

⁴⁵⁴ Les mailles du pouvoir

⁴⁵⁵Ο.π., σ. 1005

⁴⁵⁶Δομισμός και μετα-δομισμός

εξουσία μέσα από τους θετικούς και παραγωγικούς της μηχανισμούς⁴⁵⁷, αλλά και την ενόραση του Μαρξ ότι δεν υπάρχει μια ενιαία, κεντρική εξουσία που ασκείται από το Κράτος προς τα κάτω, αλλά τοπικές, μικρές εξουσίες με τη δική τους ιδιαιτερότητα, που τοποθετούνται παντού στο κοινωνικό σώμα. (Διευκρινίζει στην εναρκτήρια διάλεξη της 7^{ης} Ιανουαρίου στο College de France⁴⁵⁸ ότι οι μεγάλες ενοποιητικές θεωρίες όπως ο μαρξισμός ή η ψυχάνάλυση άρχισαν τα τελευταία 15-20 χρόνια να χρησιμοποιούνται αποσπασματικά, χωρίς να παραπέμπουν στη θεωρητική τους ολότητα.).

Οι τοπικές εξουσίες και τα χαρακτηριστικά τους.

- 1) Δεν υπάρχει μια εξουσία, αλλά πολλές εξουσίες που δρουν τοπικά (σχολείο, στρατός, εργαστήριο κ.τ.λ.). Είναι τοπικές, περιφερειακές μορφές εξουσίας με το δικό τους τρόπο λειτουργίας, διαδικασίες και τεχνικές. «Δεν μπορούμε άρα να μιλούμε για την εξουσία αν θέλουμε να την αναλύσουμε, αλλά για εξουσίες και να προσπαθήσουμε να εντοπίσουμε την ιστορική και γεωγραφική τους ιδιαιτερότητα. Μια κοινωνία δεν είναι ένα ενιαίο σώμα όπου ασκείται μια μοναδική εξουσία, αλλά μια γειτνίαση, ένα δεσμός, ένας συντονισμός, μια ιεραρχία επίσης των διαφόρων εξουσιών οι οποίες ωστόσο κρατούν την ιδιαιτερότητα τους⁴⁵⁹». Ο Μαρξ επιμένει πάνω στο γεγονός του ιδιαίτερου και ταυτόχρονα σχετικά αυτόνομου χαρακτήρα της εκ των πραγμάτων εξουσίας που το αφεντικό ασκεί στο εργαστήριο, ως προς την εξουσία δικαϊκού τύπου που υπήρχε στην υπόλοιπη κοινωνία. Υπάρχουν άρα περιφέρειες εξουσίας. «Η κοινωνία είναι ένα αρχιπέλαγος διαφορετικών εξουσιών⁴⁶⁰».
- 2) Αυτές οι εξουσίες δεν μπορούν και δεν πρέπει να θεωρούνται απλά ως η απόρροια, η επίπτωση μίας κεντρικής και πρωταρχικής εξουσίας. Ο Φουκώ αναφέρει ότι ο Μαρξ δεν δέχεται το δικαϊκό μοντέλο σύμφωνα με το οποίο η κοινωνία παρουσιάστηκε όταν παρουσιάστηκε ένα κεντρικό σημείο κυριαρχίας, που οργάνωσε το κοινωνικό σώμα και επέτρεψε στη συνέχεια την ανάδυση περιφερειακών και ιδιαίτερων εξουσιών. Αντίθετα από την αρχική ύπαρξη αυτών των μικρών περιφερειών εξουσίας, μπόρεσαν να μορφοποιηθούν σταδιακά οι μεγάλοι κρατικοί μηχανισμοί. «Η κρατική ενότητα είναι, κατά βάθος, δευτερεύουσα ως προς αυτές τις περιφερειακές και ιδιαίτερες εξουσίες οι οποίες έχουν την πρώτη θέση⁴⁶¹».

⁴⁵⁷ Les mailles du pouvoir

⁴⁵⁸ Il faut defendre la Société, 1976, σ. 7

⁴⁵⁹ Les mailles du pouvoir, σ. 1006

⁴⁶⁰ Ο.π.

⁴⁶¹ Ο.π.

- 3) Οι εξουσίες αυτές ουδόλως έχουν ως πρωταρχική λειτουργία την απαγόρευση ή την οριοθέτηση. Η ουσιώδης και μόνιμη τους λειτουργία είναι η παραγωγή μιας αποτελεσματικότητας(αποδοτικότητας), ενός προϊόντος. Αναλύοντας την αναδιοργάνωση του στρατού ανάμεσα στο 16^ο και 18^ο αιώνα ο Φουκώ δείχνει ότι η πυραμιδική δομή του και η πειθαρχία είναι μια νέα τεχνική εξουσίας. Ωστόσο ο στόχος της δεν ήταν η απαγόρευση αλλά μια καλύτερη αποτελεσματικότητα του στρατού ο στρατός ως παραγωγή νεκρών. Το ίδιο μπορούμε να πούμε σχετικά με την πειθαρχία στα εργαστήρια που άρχισε να μορφοποιείται τον 17^ο και 18^ο αιώνα όταν τα μικρά συνεργατικά εργαστήρια αντικαθίστανται με τα πιο μεγάλα που απασχολούν μια σειρά εργατών των οποίων οι κινήσεις επιτηρούνται και συντονίζονται. Εδώ είναι ο καταμερισμός της εργασίας που υποχρεώνει την ανακάλυψη αυτής της νέας πειθαρχίας στο εργαστήριο. Αντίστροφα η πειθαρχία αυτή ήταν η προϋπόθεση του καταμερισμού της εργασίας.
- 4) Τέλος η ακόλουθη σημαντική ιδέα: αυτούς τους μηχανισμούς και τις διαδικασίες της εξουσίας, πρέπει να τους θεωρήσουμε ως διαδικασίες που εφευρέθηκαν, τελειοποιήθηκαν και που αναπτύσσονται ασταμάτητα. Υπάρχει μια πραγματική τεχνολογία των εξουσιών που έχουν τη δική τους ιστορία. Βρίσκουμε στο βιβλίο 2 του κεφαλαίου μια σκιαγράφιση αυτού που θα ήταν η ιστορία της τεχνολογίας αυτής, όπως ασκείται στα εργαστήρια και στα εργοστάσια. Ο Φουκώ δηλώνει ότι θα ακολουθήσει τις ενδείξεις αυτές και σε ότι αφορά τη σεξουαλικότητα, θα προσπαθήσει να μην την θεωρήσει από μια δικαϊκή οπτική γωνία, αλλά μια τεχνολογική (αναφορά στην *Ιστορία της Σεξουαλικότητας: η θέληση για γνώση.*)

«Αυτό που θα ήθελα να κάνω, χρησιμοποιώντας ότι βρίσκεται στο βιβλίο 2 του Κεφαλαίου και απομακρύνοντας ότι προστέθηκε (μεταγενέστερα) (...) θα ήταν να προσπαθήσω να δω πως είναι πιθανό να γίνει μια ιστορία των εξουσιών στη Δύση και ουσιαδώς των εξουσιών αυτών που επενδυσθήκαν στη σεξουαλικότητα⁴⁶²».

Με βάση αυτή τη μεθοδολογική αρχή μπορούμε σχηματικά να πούμε τα εξής: το σύστημα εξουσίας που οργάνωσε η Μοναρχία στα τέλη του Μεσαίωνα, παρουσίαζε για τον καπιταλισμό δύο μείζονα μειονεκτήματα. Το πρώτο ήταν ότι πολιτική εξουσία που ασκείτο πάνω στο κοινωνικό σώμα ήταν ασυνεχής, ελλιπής και ανεπαρκής. Το ζητούμενο ήταν η διασφάλιση μιας εξουσίας που θα ήταν συνεχής, ακριβής και κατά κάποιο τρόπο ατομική, τα πέρασμα από μια εξουσία συνολική και ανεπαρκή σε μια εξουσία συνεχή, ατομική και εξατομικεύουσα.

⁴⁶²Ο.π., σ. 1008

Το δεύτερο μείζον μειονέκτημα των μηχανισμών είναι η ακρίβεια τους. Είναι πολύ δαπανηρά διότι η βασική λειτουργία της εξουσίας αυτής είναι η οικονομική αφαίρεση στο μέτρο όπου αυτή ήταν διαρκώς το εμπόδιο και η τροχοπέδη της οικονομικής ανάπτυξης. Εξ ου η δεύτερη αναγκαιότητα: η εύρεση ενός μηχανισμού εξουσίας τέτοιου που, ενώ ελέγχει τα πράγματα και τα άτομα μέχρι την τελευταία λεπτομέρεια, να μην είναι δαπανηρός για την κοινωνία, να ασκείται με γνώμονα την οικονομική διαδικασία. Οι μεταλλαγές των πολιτικών τεχνολογιών στη Δύση πέρασαν απαρατήρητες παρά το γεγονός ότι ήταν μείζονος σημασίας.

Η πειθαρχική τεχνολογία: η ανατομο-πολιτική της εξουσίας

Μπορούμε να συνοψίσουμε τις μεταλλαγές αυτές σε κεφάλαια. Η τεχνολογία που ονομάζεται πειθαρχία είναι αυτή που επιτρέπει τον έλεγχο του κοινωνικού σώματος μέχρι τα πιο μικρά του σημεία, τα άτομα: «Τεχνικές εξατομίκευσης της εξουσίας. Πώς να επιτηρείται κάποιος, να ελέγχεται ο τρόπος του, η συμπεριφορά του, οι κλίσεις του, πώς να εντατικοποιηθεί η αποδοτικότητα του, να πολλαπλασιαστούν οι ικανότητες του, να μπει στη θέση της μέγιστης χρησιμότητας: αυτό είναι, κατά τη γνώμη μου, η πειθαρχία⁴⁶³». Είναι η ανατομο-πολιτική της εξουσίας. Η εξουσία αυτή άρα, διατρέχει ολόκληρο το κοινωνικό σώμα, ασκείται πάνω στα σώματα μέσω των τεχνολογιών των πειθαρχιών, είναι η μικρο-φυσική της εξουσίας, όπως θα αναφέρει στο *Επιτήρηση και Τιμωρία*.

Ο πληθυσμός: η βιοπολιτική

Μια άλλη οικογένεια τεχνολογιών της εξουσίας που παρουσιάζεται περίπου την ίδια εποχή, είναι αυτή που δεν στοχεύει τα άτομα ως άτομα, αλλά ως πληθυσμό. Ο 17^{ος} αιώνας ανακάλυψε ότι η εξουσία δεν ασκείται απλά πάνω σε υποκείμενα, αλλά πάνω στον πληθυσμό δηλαδή έμβια όντα που διαπερνούνται από βιολογικές διαδικασίες και νόμους: γεννητικότητα, θνησιμότητα, προσδόκιμο ζωής, ηλικιακή πυραμίδα, υγεία κ.α. Άρα ή σχέση με το υποκείμενο δεν μπορεί να είναι μόνο της τάξης της υποταγής, της απόσπασης πλούτου ή ακόμα και της ζωής του. Θα είναι μια εξουσία πάνω σε ένα βιολογικό είδος του οποίου οι δυνάμεις πρέπει να μεγιστοποιηθούν αν θέλουμε να χρησιμοποιήσουμε αυτό τον πληθυσμό ως παραγωγική μηχανή για την παραγωγή πλούτου, αγαθών και άλλων απόμων. Η ανακάλυψη του πληθυσμού είναι και η εφεύρεση της βιοπολιτικής. Την ίδια εποχή παρουσιάζονται προβλήματα όπως οι συνθήκες στέγασης, διαβίωσης, γεννητικότητας και θνησιμότητας και γενικά ότι σχετίζεται με τη ρύθμιση του πληθυσμού. Από εδώ αναφαίνονται τεχνικές παρατήρησης μεταξύ των οποίων η στατιστική, διοικητικοί, οικονομικοί και πολιτικοί μηχανισμοί. υπεύθυνοι για τη ρύθμιση αυτή. «Υπήρξαν δύο

⁴⁶³Ο.π., σ. 1010

μεγάλες επαναστάσεις στην τεχνολογία της εξουσίας: η ανακάλυψη της πειθαρχίας και η ρύθμιση του πληθυσμού, η τελειοποίηση μιας ανατομο-πολιτικής και η τελειοποίηση μιας βιο-πολιτικής⁴⁶⁴». Η ζωή και το σώμα γίνονται αντικείμενα της εξουσίας. Πριν υπήρχαν υποκείμενα από τα οποία μπορούσε να αποσπαστεί η ίδια τους η ζωή, τώρα υπάρχουν σώματα και πληθυσμοί, «η εξουσία γίνεται υλιστική⁴⁶⁵». Παύει να είναι κυρίως δικαϊκή, οφείλει να χειριστεί τη ζωή και το σώμα. «Η ζωή μπαίνει στον τομέα της εξουσίας: κεφαλαιώδης μεταλλαγή, μια από τις πιο σημαντικές στην ιστορία των ανθρωπίνων κοινωνιών⁴⁶⁶». Ταυτόχρονα το σεξ αποκτά από τον 18^ο αιώνα βαρύνουσα σημασία: βρίσκεται στο σημείο διάρθρωσης των ατομικών πειθαρχιών του σώματος και των ρυθμίσεων του πληθυσμού. Το σύστημα της σεξουαλικότητας είναι το θέμα του πρώτου τόμου της ιστορίας της σεξουαλικότητας «Η θέληση για γνώση».

Μέχρι το 1976 ο Φουκώ χρησιμοποίησε την «υπόθεση του πολέμου», την ιδέα ότι η έννοια του πολέμου θα μπορούσε να χρησιμεύσει ως εργαλείο πολιτικής ανάλυσης. Μετά το 1976 την εγκατέλειψε και στράφηκε προς την βιοεξουσία.

Το ίδιο έτος λέει «Δεν νομίζω λοιπόν ότι πρέπει να αντιλαμβανόμαστε το άτομο ως ένα είδος στοιχειώδους πυρήνα (...) όπου θα εφαρμοζόταν (...) η εξουσία. Στην πραγματικότητα αυτό μέσα από το οποίο ένα σώμα, χειρονομίες, λόγοι, επιθυμίες αναγνωρίζονται και συγκροτούνται ως άτομα, αυτό είναι ένα από τα πρώτα αποτελέσματα της εξουσίας. Το άτομο είναι ένα αποτέλεσμα της εξουσίας, ένα από τα πρώτα. Το άτομο είναι ένα αποτέλεσμα της εξουσίας και είναι ταυτόχρονα, στο μέτρο όπου είναι ένα αποτέλεσμα, ένας αναμεταδότης: η εξουσία διαμετακομίζεται από το άτομο που συγκροτεί⁴⁶⁷».

Κυβερνητικότητα

Οι δύο κύκλοι διαλέξεων του 1978 και 1979 στο Collège de France εκδόθηκαν ταυτόχρονα και αποτελούν ένα δίπτυχο, η ενότητα του οποίου βρίσκεται στην βιο-εξουσία.⁴⁶⁸ Ο κύκλος του 1978 με τίτλο «Sécurité, territoire, population»⁴⁶⁹ και του 1979 «Naissance de la biopolitique»⁴⁷⁰, στα Ελληνικά «Ασφάλεια, επικράτεια, πληθυσμός» και «Η γέννηση της βιοπολιτικής» σημαδεύουν μια στροφή στο έργο του Φουκώ. Έχοντας εκπονήσει την τεχνολογία της

⁴⁶⁴Ο.π., σ. 1013

⁴⁶⁵Ο.π., σ. 1013

⁴⁶⁶Ο.π. σ. 1013

⁴⁶⁷ «Il faut défendre la société », Cours au Collège de France, 1976, Gallimard/Seuil 1997, σ. 27

⁴⁶⁸Βλ. Il faut défendre la société

⁴⁶⁹ Sécurité, territoire, population, Cours au Collège de France, 1977-1978,, Gallimard/Seuil, Octobre, 2004

⁴⁷⁰ Naissance de la biopolitique, Cours au Collège de France, 1978-1979, Gallimard/Seuil, Octobre, 2004

πειθαρχίας, η οποία έχει ως αποδέκτη το άτομο, στρέφεται στην έννοια του πληθυσμού και της βιο-εξουσίας⁴⁷¹. Ο Φουκώ θεωρούσε την ανάδυση της εξουσίας πάνω στη ζωή «μια κεφαλαιώδη μεταλλαγή, μια από τις πιο σημαντικές αναμφίβολα, στην ιστορία των ανθρώπινων κοινωνιών»⁴⁷². Αρχικά φαίνεται ότι οι δύο αυτοί κύκλοι θα ακολουθούσαν τη γενεαλογία της εξουσίας αυτής. Η υλοποίηση του σχεδίου αυτού τον οδήγησε σε ατραπούς αρκετά απομακρυσμένες από τον αρχικό του στόχο. Από το τέταρτο μάθημα (1^η Φεβρουαρίου 1978) αντικαθίσταται από το σχέδιο μιας ιστορίας της «κυβερνητικότητας»:

«Κατά βάθος, αν είχα θελήσει να δώσω ένα όνομα πιο ακριβές στο μάθημα που ανέλαβα φέτος, σίγουρα δεν θα είχα επιλέξει «Ασφάλεια, επικράτεια, πληθυσμός» (...). Θα ήταν κάτι που θα ονόμαζα μια ιστορία της «κυβερνητικότητας». Με τη λέξη «κυβερνητικότητα», εννοώ τρία πράγματα, τα σύνολα που συγκροτούνται από τους θεσμούς, τις διαδικασίες, αναλύσεις και σκέψεις, τους υπολογισμούς και τις τακτικές που επιτρέπουν την άσκηση αυτής της ιδιαίτερης αν και πολύ περίπλοκης μορφής εξουσίας, που έχει ως κύριο στόχο τον πληθυσμό, ως μέγιστη μορφή γνώσης την πολιτική οικονομία, ως ουσιώδες τεχνικό εργαλείο για τον μηχανισμό ασφάλειας. Δεύτερο, με «κυβερνητικότητα» εννοώ την τάση, τη γραμμή ισχύος η οποία, σε όλη τη Δύση δεν σταμάτησε να οδηγεί, εδώ και πολύ καιρό προς την πρωτοκαθεδρία αυτού του τύπου εξουσίας που μπορούμε να ονομάσουμε «κυβέρνηση» σε σχέση με όλες τις άλλες: κυριαρχία, πειθαρχία και που έφερε, αφενός, την ανάπτυξη μιας εξειδικευμένης σειράς μηχανισμών κυβέρνησης και (αφετέρου), την ανάπτυξη μιας ολόκληρης σειράς γνώσεων. Τέλος με «κυβερνητικότητα», πιστεύω ότι πρέπει να εννοήσουμε την διαδικασία, ή μάλλον το αποτέλεσμα της διαδικασίας με το οποίο το Κράτος της δικαιοσύνης του Μεσαίωνα, που έγινε τον 15^ο και 16^ο αιώνα Κράτος διοίκησης, βρέθηκε σταδιακά «κυβερνητικοποιημένο»⁴⁷³.»

Το κέντρο βάρους μετατοπίζεται σταδιακά από την βιο-εξουσία προς την κυβερνητικότητα χωρίς αυτό να σημαίνει ένα σημείο ρήξης ως προς την αναλυτική της εξουσίας, αλλά μια επέκταση του μεθοδολογικού του πλαισίου προς ένα νέο αντικείμενο, το κράτος, που δεν είχε θέση στην ανάλυση των πειθαρχιών. Υπό το φως των μεταγενέστερων έργων του Φουκώ, μπορούμε να δούμε την περίοδο αυτή μια ριζική στροφή στην πορεία του συγγραφέα όπου διαφαίνεται το πέρασμα στην προβληματική της κυβέρνησης του εαυτού πάνω στον εαυτό και του εαυτού πάνω στους άλλους⁴⁷⁴. Εγκαταλείποντας το λόγο του πολέμου, που χρησιμοποιεί

⁴⁷¹Βλ. Πιο πάνω «Omnes et singulatum»: vers une critique de la raison politique

⁴⁷² Les mailles du pouvoir, σ. 1013

⁴⁷³ Sécurité, territoire, population, διάλεξη της 1^{ης} Φεβρουαρίου 1987, σ. 111-112

⁴⁷⁴ Η σειρά διαλέξεων του 1982-1983 ονομάζεται «Le gouvernement de soi et des autres » και «Le courage de la vérité, Le gouvernement de soi et des autres II » (« Η κυβέρνηση του εαυτού και των άλλων » και

από τις αρχές της δεκαετίας του 70⁴⁷⁵, η έννοια της «κυβέρνησης» σηματοδοτεί τη σταδιακή μετατόπιση, η οποία γίνεται πιο έντονη από το 1980, από μια αναλυτική της εξουσίας προς μια ηθική του υποκειμένου. Αυτή η έννοια ανοίγει νέα πεδία έρευνας, αυτά της γενεαλογίας του μοντέρνου Κράτους. Το προκείμενο είναι να εφαρμόσει στο Κράτος την οπτική γωνία, που είχε ήδη χρησιμοποιήσει στην μελέτη των πειθαρχιών, αποδεσμεύοντας τις σχέσεις εξουσία από κάθε θεσμική ή λειτουργική προσέγγιση. Στη διάλεξη της 8^{ης} Φεβρουαρίου 1978, ορίζει ως διακύβευμα του: είναι δυνατό να εφαρμοστούν οι μελέτες που έγιναν σχετικά με την τρέλα, την ασθένεια, τη φυλακή με στόχο να φέρουν στο φως τη γενική οικονομία της εξουσίας, στο Κράτος? «Είναι δυνατό να τοποθετηθεί το μοντέρνο Κράτος μέσα σε μια γενική τεχνολογία της εξουσίας που θα είχε διασφαλίσει τις μεταλλάξεις του, την ανάπτυξη του, την λειτουργία του? Μπορούμε να μιλήσουμε για κάτι όπως την «κυβερνητικότητα» που θα ήταν ως προς το Κράτος αυτό που είναι ο διαχωρισμός για την ψυχιατρική, οι τεχνικές πειθαρχίας για το ποινικό σύστημα, αυτό που η βιοπολιτική ήταν για τους ιατρικούς θεσμούς?⁴⁷⁶» Το ερώτημα αυτό σημαδεύει την είσοδο του Κράτους στο πεδίο των μικρο-εξουσιών. Ορισμένες παρατηρήσεις επιβάλλονται:

Πρώτο, η προβληματική αυτή απαντά στην αντίρρηση που του έγινε συχνά ως προς την απουσία του Κράτους στις αναλύσεις της εξουσίας. Όμως η ανάλυση αυτή, παρατηρεί ο ίδιος, δεν αποκλείει το Κράτος, ούτε του υπάγεται. Δεν πρόκειται για την άρνηση του Κράτους ή για την παραδοχή της πρωτοκαθεδρίας του, αλλά για να δείξει ότι η ανάλυση των μικρο-εξουσιών δεν περιορίζεται σε ένα τομέα ή σε μια κλίμακα, αλλά είναι μια μέθοδος αποκωδικοποίησης, έγκυρης για όλη την κλίμακα: «Το προκείμενο ήταν άρα, να δοκιμαστεί αυτή η έννοια της κυβερνητικότητας και δεύτερο, να δούμε πως αυτή η σχάρα της κυβερνητικότητας (...) είναι έγκυρη όταν αναλύεται ο τρόπος με τον οποίο λαμβάνει χώρα η καθοδήγηση της συμπεριφοράς των τρελών, των ασθενών, των παραβατών, των παιδιών: πως αυτή η σχάρα μπορεί να είναι έγκυρη, επίσης, όταν πρόκειται για φαινόμενα μιας τελείως διαφορετικής κλίμακας, όπως π.χ. μια πολιτική οικονομία, όπως η διαχείριση ολόκληρου του κοινωνικού σώματος κ.τ.λ. Αυτό που ήθελα να κάνω-και αυτό ήταν το διακύβευμα της ανάλυσης-, ήταν να δούμε σε ποιο μέτρο μπορούσαμε να αποδεχτούμε ότι η ανάλυση των μικρο-εξουσιών, ή των διαδικασιών της κυβερνητικότητας, δεν περιορίζεται εξ ορισμού σε ένα συγκεκριμένο τομέα, ο οποίος θα

«Το κουράγιο της αλήθειας, η Κυβέρνηση του εαυτού και των άλλων II», Gallimard/Seuil, Ιανουάριος 2008.

⁴⁷⁵ Βλ. « Surveiller et punir ». Ο κύκλος διαλέξεων του 1976 είχε ως σκοπό αν όχι να εγκαταλείψει το μοντέλο αυτό, τουλάχιστον να αναρωτηθεί ως προς τις ιστορικές προϋποθέσεις και επιπτώσεις της χρήσης του μοντέλου του πολέμου για την ανάλυση των σχέσεων εξουσίας.

⁴⁷⁶ Sécurité, territoire, population, σ. 124

καθοριζόταν από ένα τομέα της κλίμακας, αλλά πρέπει να θεωρηθεί ως απλά μια οπτική γωνία, μια μέθοδος αποκωδικοποίησης η οποία μπορεί να είναι έγκυρη για ολόκληρη την κλίμακα, όποια και να είναι το μέγεθος της. Ειπωμένο διαφορετικά, η ανάλυση των μικρο-εξουσιών, δεν είναι ένα θέμα κλίμακας, δεν είναι θέμα ενός τομέα, δεν είναι θέμα οπτικής γωνίας⁴⁷⁷».

Δεύτερο: Το ενδιαφέρον του Φουκώ για το Κράτος δεν είναι απλά μεθοδολογικό. Απορρέει από την διεύρυνση του τομέα ανάλυσης που έλαβε χώρα στο τέλος του κύκλου διαλέξεων του 1976⁴⁷⁸. Η διαχείριση της βιο-εξουσίας, σε αντίθεση με τις πειθαρχίες συνεπάγεται, την εμπλοκή του Κράτους, που εφαρμόζεται σε επίπεδο θεσμών (σχολείο, νοσοκομείο, στρατώνας κ.τ.λ.) Τα όργανα συντονισμού και κεντροποίησης που απαιτούνται για την διαχείριση της βιο-εξουσίας, βρίσκονται σε κρατικό επίπεδο. Ενώ η πειθαρχική εξουσία, βρίσκει χώρο για να κατοικήσει τα σώματα η δεύτερη, η βιο-εξουσία «(...) οι βιολογικές ή οι βιο-κοινωνιολογικές των ανθρώπινων μαζών⁴⁷⁹» διαδικασίες συνεπάγονται ένα «(...) βιολογικό και κρατικό σύνολο: τη βιο-ρύθμιση από το Κράτος⁴⁸⁰».

Τρίτο: το θέμα του κράτους είναι αδιαχώριστο από την αντίθεση του Φουκώ προς την συνεχή κριτική του κράτους «την φοβία του Κράτους⁴⁸¹».

Παρά τη μετατόπιση του κέντρου βάρους από την βιο-πολιτική στην κυβέρνηση, η πρώτη εξακολουθεί να είναι ο ορίζοντας των δύο σειρών διαλέξεων, αφού πρόκειται πάντα για μια πολιτική και τη διαχείριση της ζωής. Σε αυτό αναφέρεται ο κύκλος διαλέξεων του 1979-80 «Η κυβέρνηση των ζωντανών⁴⁸²» που έχει ως θέμα την κυβέρνηση των ψυχών μέσα από την εξέταση της συνείδησης και την ομολογία. Είναι αναπόσπαστη από την εργασία του, παράλληλα με τις διαλέξεις, με θέμα την ιστορία της σεξουαλικότητας. Όπως αναφέρει η σεξουαλικότητα βρίσκεται στο σημείο τομής του σώματος και του πληθυσμού. Από το 1980 και μετά, στους τόμους 2 και 3 της ιστορίας της σεξουαλικότητας, «Η χρήση των απολαύσεων» και «Η έγνοια του εαυτού» παίρνει μια νέα σημασία: δεν αποτελεί απλώς το σημείο τομής των πειθαρχικών μηχανισμών και των μηχανισμών ρύθμισης, αλλά γίνεται το νήμα που οδηγεί σε ένα ηθικό στοχασμό επικεντρωμένο στις τεχνικές του εαυτού (η ηθική του υποκειμένου, η συγκρότηση του υποκειμένου από τον εαυτό του, ο τρόπος υποκειμενοποίησης, θα αποτελέσει το θέμα το τρίτο μέρος της παρούσας εργασίας.)

⁴⁷⁷ Naissance de la biopolitique, διάλεξη 7^{ης} Μαρτίου 1979, σ. 192

⁴⁷⁸ Il faut défendre la société

⁴⁷⁹ Ο.π., σ. 223

⁴⁸⁰ Ο.π., σ. 223

⁴⁸¹ Naissance de la biopolitique, διάλεξη 7^{ης} Μαρτίου 1979, σ. 193

⁴⁸² «Le gouvernement des vivants », Gallimard/Seuil

Sécurité, territoire, population: από το «εδαφικό κράτος» στο «κράτος-πληθυσμό»

Ο πρώτος κύκλος διαλέξεων Sécurité, territoire, population⁴⁸³ έχει ως θέμα την γένεση μιας πολιτικής γνώσης επικεντρωμένης στην έννοια του πληθυσμού και των μηχανισμών εκείνων που διασφαλίζουν την ρύθμιση του. Πρόκειται για μια μετατόπιση ενδιαφέροντος από το «εδαφικό κράτος» στο «κράτος-πληθυσμό» και την ανάδυση νέων στόχων, προβλημάτων και τεχνικών. Για να ακολουθηθεί η γένεση αυτή χρησιμοποιήθηκε η έννοια της «κυβέρνησης».

Αρχικά μελετήθηκε η ιστορία της έννοιας αυτής, των διαδικασιών και τεχνικών που χρησιμοποιήθηκαν για να διασφαλιστεί σε μια δεδομένη κοινωνία η «κυβέρνηση των ανθρώπων». Όσο αφορά την Ελληνική και τη Ρωμαϊκή κοινωνία, φαίνεται ότι η άσκηση της πολιτικής εξουσίας δεν ενείχε ούτε το δικαίωμα, ούτε τη δυνατότητα μιας «κυβέρνησης» με την έννοια της δραστηριότητας που συνίσταται στην καθοδήγηση των ανθρώπων καθ' όλη τη διάρκεια της ζωής τους, κάτω από την εξουσία ενός οδηγού που θα ήταν υπεύθυνος για ότι και αν συνέβαινε. Το θέμα ενός βασιλέα-πάστορα εμφανίζεται στην αρχαία εβραϊκή κοινωνία και εισάγεται στη Δύση μέσω της Χριστιανικής θρησκείας.⁴⁸⁴ Στον 15^ο και 16^ο εμφανίζεται μια κρίση της ποιμαντορικής εξουσίας με αποτέλεσμα νέους τρόπους πνευματικής καθοδήγησης αλλά και την αναζήτηση ενός τρόπου «κυβέρνησης» των παιδιών, της οικογένειας, του πριγκιπάτου. Η γενικευμένη αμφισβήτηση του τρόπου κυβέρνησης των άλλων και του εαυτού, συνοδεύει στο τέλος του Μεσαίωνα νέες μορφές οικονομικών και κοινωνικών σχέσεων και νέους τρόπους πολιτικής δόμησης.

Στη συνέχεια μελετήθηκε η διαμόρφωση μιας πολιτικής «κυβερνητικότητας» δηλαδή το πώς ο τρόπος καθοδήγησης ενός συνόλου ανθρώπων εμπλέκεται στην άσκηση της εξουσίας του κυρίαρχου, σημαδεύεται με το πέρασμα μιας τέχνης κυβέρνησης που βασίζεται σε παραδοσιακές αρετές ή κοινές επιδεξιότητες σε μια τέχνη κυβέρνησης της οποίας ο ορθολογισμός βρίσκει τις αρχές του και τον τομέα εφαρμογής του στο Κράτος μέσω δύο νέων τεχνολογιών της εξουσίας: την *raison d'Etat* και την αστυνομία. Η *raison d'Etat* γίνεται η μήτρα του ορθολογισμού σύμφωνα με τον οποίο ο πρίγκιπας ασκεί την εξουσία του όταν κυβερνά τους ανθρώπους. Μια νέα ιστορική αντίληψη μορφοποιείται, ανοιχτή σε ένα απροσδιόριστο χρόνο όπου τα Κράτη θα πολεμούν μεταξύ τους για να διασφαλίσουν την επιβίωση τους. Αυτό που θα παρουσιαστεί ως σημαντικό είναι η γνώση και η ανάπτυξη της ισχύος ενός Κράτους. Έτσι η *raison d'Etat* παίρνει μορφή σε δύο μεγάλα σύνολα γνώσης και πολιτικών τεχνολογιών: μια

⁴⁸³ Sécurité, territoire, population, Cours au Collège de France, 1977, Gallimard/Seuil, Octobre, 2004

⁴⁸⁴ Αναφορά στην ποιμαντορική εξουσία που θα παρουσιαστεί πιο κάτω

διπλωματικό-στρατιωτική τεχνολογία που διασφαλίζει την ισχύ του Κράτους μέσα από συμμαχίες και την ανάπτυξη του στρατού. Η δεύτερη μεγάλη τεχνολογία είναι η «αστυνομία» με την έννοια που δινόταν σε αυτή τη λέξη, δηλαδή το σύνολο των αναγκαίων μέσων για την αύξηση, στο εσωτερικό, της ισχύος του Κράτους. Στο σημείο τομής των δύο βρίσκεται το εμπόριο και η κυκλοφορία χρήματος. Ο εμπλουτισμός μέσω του εμπορίου καθιστά δυνατή την αύξηση του πληθυσμού, του εργατικού δυναμικού, την παραγωγή και την εξαγωγή και την δημιουργία ενός ισχυρού στρατού. Το ζεύγος πληθυσμός-εμπλουτισμός υπήρξε, την εποχή του μερκαντισμού, το προνομιούχο αντικείμενο του νέου κυβερνητικού «ορθού» λόγου.

Η εκπόνηση του προβλήματος πληθυσμός-εμπλουτισμός συνιστά μια από τις προϋποθέσεις της δημιουργίας της πολιτικής οικονομίας, η οποία αναπτύσσεται όταν διαπιστώνεται ότι η διαχείριση της σχέσης πλούτος/πληθυσμός δεν μπορεί να περνά αποκλειστικά από ένα σύστημα καταναγκασμού που τείνει να αυξήσει τον πληθυσμό για να αυξήσει τον πλούτο. Ο πληθυσμός δεν είναι το απλό άθροισμα των υποκειμένων που ζουν σε μια επικράτεια και της βούλησής τους. Είναι μια μεταβλητή που εξαρτάται από διάφορους παράγοντες, που μπορούν να αναλυθούν ορθολογιστικά, με τρόπο που αυτοί να μπορούν να μεταβάλλονται τεχνητά. Αρχίζει να φανερώνεται το πολιτικό πρόβλημα του πληθυσμού: «(...) αναλύεται αφενός, ως ένα σύνολο έμβιων όντων (...) και αφετέρου συνεπάγεται συντονισμένες επεμβάσεις (μέσω των νόμων αλλά και αλλαγών στάσης) με τρόπο που οι πράξεις και η ζωή να είναι το αποτέλεσμα «εκστρατειών»⁴⁸⁵».

Η οικονομικο-στρατιωτική ανάπτυξη και η ανάπτυξη του κράτους της ευημερίας, είναι οι δύο αρχές τις οποίες η αστυνομία (ως ορθολογιστικός τρόπος διακυβέρνησης) οφείλει να συντονίζει. Θεωρείται αυτή την εποχή, ως ένα είδος «τεχνολογίας της κρατικής ισχύος»⁴⁸⁶. Για τη διαχείριση του πληθυσμού, χρειάζεται μεταξύ άλλων μια πολιτική υγείας για την μείωση της θνησιμότητας, την πρόληψη των επιδημιών και τη μείωση των ενδημιών, την επέμβαση στον τρόπο ζωής με την επιβολή κανόνων και την διασφάλιση ιατρικού εξοπλισμού. Η ανάπτυξη της ιατρικής αστυνομίας⁴⁸⁷ και της κοινωνικής αστυνομίας⁴⁸⁸ πρέπει να εγγραφεί στο γενικό πλαίσιο μιας βιοπολιτικής: «αυτή τείνει να αντιμετωπίζει τον «πληθυσμό» ως ένα σύνολο όντων έμβιων και συνυπαρχόντων, που παρουσιάζουν ιδιαίτερα βιολογικά και παθολογικά χαρακτηριστικά και ως εκ τούτου εμπίπτουν στον τομέα εξειδικευμένων γνώσεων και τεχνικών. Και η ίδια η

⁴⁸⁵ Sécurité, territoire, population, σ. 376

⁴⁸⁶ Ο.π.

⁴⁸⁷ Medizinische Polizei στο πρωτότυπο, σ. 377

⁴⁸⁸ Social medicine στο πρωτότυπο, σ. 377

«βιοπολιτική πρέπει να κατανοηθεί στη βάση ενός θέματος που αναπτύχθηκε από τον 17^ο αιώνα: την διαχείριση των κρατικών δυνάμεων ⁴⁸⁹».

Η γέννηση της βιο-πολιτικής⁴⁹⁰. Σε αυτό τον κύκλο διαλέξεων ο φιλελευθερισμός παρουσιάζεται ως ένα πιθανό πλάνο ανάλυσης της «λογικής της κυβερνητικότητας», δηλαδή των τύπων ορθολογισμού που χρησιμοποιούνται όταν διευθύνεται μέσα από την διοίκηση του κράτους, η συμπεριφορά των ανθρώπων και παρουσιάζεται ευθύς εξαρχής ως η συνέχεια του προηγούμενου. Η αρχή του εξωτερικού περιορισμού της *raison d' Etat*, αντικαθίσταται τον 18^ο αιώνα από την αρχή του εσωτερικού περιορισμού με τη μορφή της οικονομίας. Η πολιτική οικονομία φέρει την απαίτηση ενός αυτοπεριορισμού του κρατικού (ορθού) λόγου και σηματοδοτεί την ανάδυση ενός νέου ορθολογισμού στην τέχνη της κυβέρνησης: λιγότερη κυβέρνηση για μια μέγιστη αποτελεσματικότητα, σε συνάρτηση με τη φυσικότητα των σχετικών φαινομένων. Είναι αυτή την κυβερνητικότητα μέσα στην προσπάθεια αυτοπεριορισμού που ο Φουκώ ονομάζει φιλελευθερισμό δηλαδή ένα πιθανό πλάνο ανάλυσης της «λογικής της κυβερνητικότητας», των τύπων ορθολογισμού που χρησιμοποιούνται όταν διευθύνεται από το κράτος, η συμπεριφορά των ανθρώπων. Το αντικείμενο του μαθήματος θα είναι να δείξει με ποιο τρόπο αυτός συνιστά την προϋπόθεση για την αντιληπτότητα της βιοπολιτικής. .

Το θέμα που απασχόλησε τον Φουκώ είναι η βιοπολιτική, δηλαδή ο τρόπος με τον οποίο από τον 18^ο αιώνα και μετά, έγινε η προσπάθεια εξορθολογισμού των προβλημάτων που έθεταν τα φαινόμενα που ήταν ιδιαίτερα σε ένα πληθυσμό των οποίων η σημασία γίνεται όλο και μεγαλύτερη από τον 19^ο αιώνα και μετά. στην κυβερνητική πρακτική, Αυτή δεν μπορεί να διαχωριστεί από τον πολιτικό ορθολογισμό στο εσωτερικό του οποίου εμφανίστηκε, δηλαδή του «φιλελευθερισμού», αφού είναι προς αυτόν που παρουσιάζεται ως μία πρόκληση. Ποια θέση έχει το φαινόμενο του «πληθυσμού» με τις επιπτώσεις του και τα ιδιαίτερα του προβλήματα σε ένα σύστημα που έχει την έγνοια του σεβασμού των υποκειμένων δικαίου και της ελευθερίας, της ελεύθερης πρωτοβουλίας των ατόμων και στο όνομα ποιας αρχής μπορεί να γίνει η διαχείριση του?

Έντονη επίδραση στη σκέψη του Φουκώ άσκησε ο Paul Veyne, ιστορικός κοινωνιολόγος, επίσης καθηγητής στο College de France στον οποίο αποδίδει το ενδιαφέρον του για την «μακρο» πρακτική της κυβέρνησης. Κεντρική ιδέα του τελευταίου, στο βιβλίο του *Pain et Cirque*, είναι ότι, αν και συγκριτικές μελέτες δείχνουν ότι οι ανθρώπινες κοινωνίες παρουσιάζουν ένα

⁴⁸⁹Ο.π.,σ.377

⁴⁹⁰ *Naissance de la biopolitique, Résumé du cours*

ορισμένο αριθμό κοινών, οικουμενικών δομών και τρόπων συμπεριφοράς, το νόημα τους μπορεί να ερμηνευθεί με τρόπο εξαιρετικά διαφορετικό. Είναι η δουλειά της εμπειρικής και ιστορικής ανάλυσης να ανασυνθέσει τις διάφορες μορφές τους. Ο Φουκώ ακολουθούσε τότε τα αχνάρια του Νίτσε, με μία τέτοιου τύπου ανάλυση η οποία διαφοροποιούσε, αποσύνθετε, περιοδικοποιούσε μορφές ανάλυσης, φαινομενικά άχρονων και οικουμενικών πρακτικών, όπως η διαχείριση των τρελών, ή η πρακτική της τιμωρίας. Σε αυτό το σημείο της καριέρας του, όπως επισημαίνει, εμπνεύστηκε από την εργασία του Veyne, για να αντιμετωπίσει με τον ίδιο τρόπο την ιστορική έννοια της «μακρο» διάστασης της πρακτικής της κυβέρνησης. Ο Φουκώ αντιστρέφει την προσέγγιση του ιστορισμού (από το οικουμενικό στο ενικό) και ξεκινά από το ενικό, από τη συγκεκριμένη πρακτική: «Είναι το αντίστροφο του ιστορισμού αυτό που θα ήθελα να εκπονήσω. Όχι να θέσω ερωτήματα στο οικουμενικό χρησιμοποιώντας ως κριτική μέθοδο την ιστορία, αλλά να ξεκινήσω από την απόφαση της μη ύπαρξης των οικουμενικών για να ρωτήσω ποια ιστορία μπορούμε να κάνουμε⁴⁹¹». Αυτό τον τρόπο χρησιμοποιεί για να αναλύσει τον «φιλελευθερισμό», όχι σαν μια θεωρία ή ιδεολογία αλλά ως μια πρακτική, δηλαδή ένα τρόπο να κάνει κανείς τα πράγματα, προσανατολισμένη προς συγκεκριμένους στόχους και ρυθμίζοντας τον εαυτό της με ένα συνεχή στοχασμό. «Ο φιλελευθερισμός πρέπει να αναλυθεί ως μια αρχή και μια μέθοδος ορθολογισμού και άσκησης της κυβέρνησης-ορθολογισμού που υπακούει, και είναι αυτή η ιδιαιτερότητα του, στον εσωτερικό κανόνα της μέγιστης οικονομίας⁴⁹²». Ενώ ο ορθολογισμός κάθε μορφής άσκησης της κυβέρνησης έχει ως στόχο τη μεγιστοποίηση των αποτελεσμάτων της, ο φιλελευθερισμός ξεκινά από το αξίωμα ότι η κυβέρνηση δεν μπορεί να είναι αυτοσκοπός και έρχεται έτσι σε ρήξη με την *raison d'Etat*. Ο φιλελευθερισμός έχει ως αρχή ότι κάθε κυβέρνηση είναι ήδη υπερβολική. Η κυβερνητικότητα πρέπει να διέπεται από το ερώτημα της πιθανότητας της και της ίδιας της νομιμοποίησης της εξάπλωσης των αποτελεσμάτων της, δηλαδή από το ερώτημα του «γιατί πρέπει να κυβερνούμε». Εξ ου και μια νέα προβληματική της κοινωνίας. Είναι στο όνομα αυτής που θα τεθεί το ερώτημα της αναγκαιότητας της κυβέρνησης αλλά και των τομέων στους οποίους είναι περιττή. Ο ορθολογισμός της *raison d'Etat* ενέχει την μεγιστοποίηση της κυβερνητικής πρακτικής στο μέτρο όπου η ύπαρξη του Κράτους προϋποθέτει την άσκηση της κυβέρνησης. Ο φιλελευθερισμός αντιθέτως δεν έχει ως αφετηρία το Κράτος, που είναι και αυτοσκοπός, αλλά την κοινωνία που βρίσκεται σε μια περίπλοκη σχέση εξωτερικότητας και εσωτερικότητας ως προς το Κράτος, που επιτρέπει την ερώτηση της αναγκαιότητας της κυβέρνησης και των σκοπών που επιδιώκει για να εξηγήσει την ύπαρξη του. Η ιδέα της κοινωνίας επιτρέπει την

⁴⁹¹Ο.π., *Leçon du 10 Janvier 1979*, σ. 5

⁴⁹² *Naissance de la biopolitique*, σ. 323

ανάπτυξη μιας τεχνολογίας της κυβέρνησης η οποία έχει ως αρχή ότι είναι ήδη, η ίδια, υπερβολική. «Παρά να κάνουμε τη διάκριση Κράτους- κοινωνία των πολιτών ένα ιστορικό οικουμενικό που μπορεί να επιτρέψει να θέσουμε το ερώτημα σε όλα τα υπάρχοντα συστήματα, μπορούμε να προσπαθήσουμε να δούμε σε αυτή, μια μορφή σχηματοποίησης ίδια σε μια συγκεκριμένη τεχνολογία κυβέρνησης⁴⁹³».

Ο φιλελευθερισμός δεν είναι μια ουτοπία, συνιστά ένα κριτικό εργαλείο της πραγματικότητας. Έτσι τον βρίσκουμε κάτω από διάφορες και ταυτόχρονες μορφές ως θέμα ρύθμισης και ως θέμα αντιπολίτευσης. Η αγγλική πολιτική σκέψη του τέλους του 18^{ου} και του 19^{ου} αιώνα είναι χαρακτηριστική των πολλαπλών αυτών χρήσεων.

Η αγορά ως πραγματικότητα και η πολιτική οικονομία ως θεωρία, έπαιξαν ένα σημαντικό ρόλο στην κριτική αυτή, αλλά ο φιλελευθερισμός δεν είναι ούτε η επίπτωση τους, ούτε η ανάπτυξη τους. Η αγορά έπαιξε το ρόλο ενός χώρου εμπειρίας όπου μπορούν να εντοπισθούν οι να μετρηθούν οι επιπτώσεις της υπερβολικής κυβερνητικότητας. Η οικονομία δείχνει μια ασυμβατότητα ανάμεσα στη βέλτιστη οικονομική διεργασία και στη μεγιστοποίηση των κυβερνητικών διαδικασιών. Είναι με αυτό τον τρόπο που οι Γάλλοι και Άγγλοι οικονομολόγοι αποσπούν τον οικονομικό στοχασμό από την *raison d'Etat* και τον κρατικό παρεμβατισμό και την τοποθέτησαν στο όριο της κυβερνητικής δράσης. Ο φιλελευθερισμός δεν απορρέει από μια δικαϊκή σκέψη, ούτε από την οικονομική ανάλυση. Ωστόσο, αναζητώντας μια φιλελεύθερη τεχνολογία κυβέρνησης, φάνηκε ότι η νομική ρύθμιση συνιστούσε το πιο αποτελεσματικό εργαλείο: η ρύθμιση που γίνεται δια νόμου αποκλείει οποιαδήποτε παρέμβαση άλλου τύπου. Επίσης, η συμμετοχή των κυβερνούμενων στην εκπόνηση των νόμων, μέσω του κοινοβουλευτικού συστήματος, συνιστά το πλέον αποτελεσματικό σύστημα κυβερνητικότητας. Το κράτος δικαίου και το αντιπροσωπευτικό κοινοβουλευτικό σύστημα έχουν δεσμούς στις αρχές του 19^{ου} αιώνα με τον φιλελευθερισμό, χωρίς κατ' ανάγκη να είναι φιλελεύθερα ή ο φιλελευθερισμός να είναι κατ' ανάγκη δημοκρατικός. Είναι, όχι μια συγκροτημένη θεωρία, αλλά μια κριτική μορφή σκέψης με αντικείμενο την κυβερνητική πρακτική.

Δεν πρόκειται για μια διεξοδική ερμηνεία του φιλελευθερισμού, αλλά για ένα πιθανό πλάνο ανάλυσης της «λογικής της κυβερνητικότητας», δηλαδή των τύπων ορθολογισμού που χρησιμοποιούνται όταν διευθύνεται μέσα από την κρατική διοίκηση, η συμπεριφορά των ανθρώπων. Τα παραδείγματα που χρησιμοποιήθηκαν ήταν ο γερμανικός φιλελευθερισμός των ετών 1948-1962 και ο αμερικανικός φιλελευθερισμός της σχολής του Σικάγο. Και στις δύο

⁴⁹³ Naissance de la biopolitique, σ. 325

περιπτώσεις παρουσιάζεται σε ένα πολύ συγκεκριμένο πλαίσιο, ως μια κριτική του παραλογισμού ίδιου της υπερβολής (υπέρβασης) της κυβέρνησης. Το θέμα της κριτικής του ορθολογισμού παρουσιάζεται και στις δύο διαλέξεις δόθηκαν στο Πανεπιστήμιο του Stanford στις 10 και 16 Οκτωβρίου 1979 με ονομασία “Omnes et singulatim” : vers une critique de la raison politique⁴⁹⁴».

Τρεις μετατοπίσεις φάνηκαν σε αυτές τις διαλέξεις:

1) Μετατόπιση από τις πρακτικές εξουσίας με αποδέκτη το άτομο, στην άσκηση της πολιτικής κυριαρχίας του κράτους πάνω σε ένα ολόκληρο πληθυσμό, δηλαδή από την τεχνολογία της πειθαρχίας στην τεχνολογία της βιοπολιτικής, από τις μικρο-εξουσίες, στις μακρο-εξουσίες, από τις «μικρό» πρακτικές της κυβέρνησης, στις «μάκρο» πρακτικές της. Οι πειθαρχίες είναι μια τεχνολογία εξουσίας που εξατομικεύει (με την έννοια ότι γνωρίζει πολύ καλά το άτομο αλλά εγγράφεται πάνω του) και ο πληθυσμός μια εξουσία ολοκληρωτική (με την έννοια ότι γνωρίζει την κοινωνία στην ολότητα της).

2) Απευθύνεται στην κυβέρνηση την ίδια, ως μια πρακτική, ή μια διαδοχή πρακτικών που κινείται, νομιμοποιείται και καθίσταται ικανή από ένα συγκεκριμένο ορθολογισμό, ή διαδοχή ορθολογισμών.

3) Στο πλαίσιο της Ευρώπης αυτό τον οδηγεί σε μια προσεκτική ανάλυση του νέο-φιλελευθερισμού. Είναι η μοναδική φορά στο έργο του που χρησιμοποιεί ως υλικό ανάλυσης παραδείγματα από τη σύγχρονη ευρωπαϊκή ιστορία.

3.1.6) Οι ορθολογισμοί που υποβαστών την εξουσία

Για μια κριτική του πολιτικού(ορθού) λόγου

Το ίδιο έτος (1979) ο Φουκώ δίνει δύο διαλέξεις στο Πανεπιστήμιο του Stanford στις 10 και 16 Οκτωβρίου με τίτλο “Omnes et singulatim” : vers une critique de la raison politique⁴⁹⁵ «Για μια κριτική του πολιτικού (ορθού) λόγου» όπου παρουσιάζει τη βιοεξουσία και τις τεχνολογίες της, υπό το πρίσμα μιας κριτικής του ορθολογισμού που την υποβαστών και ως ένα νέο επεισόδιο στην ιστορία της διακυβέρνησης των ατόμων από την ίδια τους την αλήθεια. Αυτή η ιστορία, αυτή η εξουσία, δεν προέκυψε εκ του μηδενός, έχει ένα όνομα και μια ιστορία. Η προέλευση της είναι θρησκευτική, το όνομα της «ποιμαντορική». Είναι μια εξουσία εξατομικεύουσα και

⁴⁹⁴ “Omnes et singulatim”: vers un critique de a raison politique, σ. 953 (

⁴⁹⁵ Ο. π.

ολοκληρωτική, της οποίας ο Φουκώ ερευνά την πορεία, τις μεταλλάξεις και τον ορθολογισμό στον οποία βασίζεται. Στις διαλέξεις αυτές αναπτύσσει τα θέματα των σχέσεων μεταξύ ορθολογισμού και εξουσίας, τη σημασία της κριτικής του ορθολογισμού, τα δύο επεισόδια στην ιστορία της διακυβέρνησης των ανθρώπων από την ίδια τους την αλήθεια, στον πρώιμο Χριστιανισμό και στη συγκρότηση του μοντέρνου Κράτους ως εξατομικεύουσα και ολοκληρωτική εξουσία. Πρέπει να τονιστεί εδώ η σημασία της «διακυβέρνησης των ανθρώπων από την ίδια τους την αλήθεια.» Η εξουσία δεν παράγει μόνο υποκείμενα τα οποία στη συνέχεια αντικειμενοποιεί και υποτάσσει, αλλά δένει τα άτομα με μια ορισμένη ταυτότητα, η οποία θα ήταν η ίδια τους η αλήθεια-πρακτική που βρίσκει την καταγωγή της στην εξομολόγηση- και στη συνέχεια τα αντικειμενοποιεί. Είναι ο τρόπος με τον οποίο ο τρελός π.χ. ή ο ασθενής ή ο εγκληματίας αντιλαμβάνεται και βιώνει τον εαυτό του, είναι ο τρόπος με τον οποίο ο άνθρωπος δένεται στον εαυτό του μέσω της σεξουαλικότητας του ή της εργασίας του ή ακόμα από το γεγονός και μόνο ότι είναι ζωντανός: «Η λέξη «υποκείμενο έχει δύο έννοιες: υποκείμενο υποταγμένο στον άλλο μέσω του ελέγχου και της εξάρτησης και υποκείμενο δεμένο στην ταυτότητα του μέσω της συνείδησης ή της γνώσης του εαυτού. Και στις δύο περιπτώσεις, η λέξη υποδηλώνει μια μορφή εξουσίας η οποία καθυποτάσσει και εξουσιάζει⁴⁹⁶». Το υποκείμενο αυτό δεν είναι ένας παθητικός δέκτης της εξουσίας, αφού η εξουσία ενέχει ως προϋπόθεση την ιδέα της ελευθερίας⁴⁹⁷».

Η κριτική των ορθολογισμών

Ένας από τους στόχους του Διαφωτισμού ήταν ο πολλαπλασιασμός των πολιτικών εξουσιών του (ορθού) λόγου. Ο 19^{ος} αιώνας ήδη διερωτήθηκε για την αυξανόμενη ισχύ του στις κοινωνίες μας, για τη σχέση ανάμεσα σε μια κοινωνία που κλίνει προς τον ορθολογισμό και για το βάρος της απειλής που παρουσιάζει για τον άνθρωπο, τις ελευθερίες του, το είδος και την επιβίωση του. Για τον Καντ το καθήκον της φιλοσοφίας είναι να εμποδίσει τον (ορθό) λόγο να υπερχειλίσει τα όρια που του προδιαγράφει η εμπειρία. Την ίδια εποχή η φιλοσοφία παρακολουθεί τις υπερβάσεις εξουσίας του πολιτικού (ορθού) λόγου. Το ζητούμενο δεν είναι να τον καταδικάσουμε, ούτε να ακολουθήσουμε τη γραμμή της Σχολής της Φρανκφούρτης, δηλαδή την εξέταση του ορθολογισμού που είναι ιδιαίτερος στη μοντέρνα κουλτούρα και που κατάγεται από τον Διαφωτισμό. Ο Φουκώ προτείνει ένα άλλο τρόπο εξέτασης των σχέσεων ορθολογισμού και εξουσίας :

⁴⁹⁶ Υποκείμενο και εξουσία, σ. 1046

⁴⁹⁷Υποκείμενο και εξουσία

- 1) Θα ήταν πιο φρόνιμο να μην εξετάσουμε τον ορθολογισμό μιας κοινωνίας σαν ένα όλο, αλλά τις διαδικασίες ορθολογισμού σε διάφορους τομείς ο καθένας από τους οποίους θα είναι ριζωμένος σε μια θεμελιώδη (οριακή) εμπειρία: τρέλα, ασθένεια, θάνατος, έγκλημα, σεξουαλικότητα κ.τ.λ.
- 2) Το πρόβλημα δεν είναι η υπακοή σε ορισμένους κανόνες ορθολογισμού, αλλά ο τύπος ορθολογισμού ο οποίος χρησιμοποιείται.
- 3) Πρέπει να καταφύγουμε σε πολύ πιο μακρινές εποχές από το Διαφωτισμό για να καταλάβουμε «πως πιαστήκαμε στην παγίδα της ίδιας μας της ιστορίας⁴⁹⁸».

Μέχρι τώρα, αναφέρει ο Φουκώ, η προηγούμενη του εργασία αφορούσε τις σχέσεις ανάμεσα στις διάφορες εμπειρίες και στις διάφορες τεχνολογίες της εξουσίας. Η εργασία του τώρα επικεντρώνεται στο θέμα της ατομικότητας, ή μάλλον της ταυτότητας. « Τέτοια ήταν η γραμμή που ακολούθησα στην προτεραία εργασία μου: η ανάλυση των σχέσεων ανάμεσα στις εμπειρίες όπως η τρέλα, ο θάνατος, το έγκλημα ή η σεξουαλικότητα και οι διάφορες τεχνολογίες της εξουσίας. Η εργασία μου στο εξής θα έχει ως θέμα το πρόβλημα της ατομικότητας-ή μάλλον θα έπρεπε να πω, της ταυτότητας σε σχέση με το πρόβλημα της «εξατομικεύουσας εξουσίας» ⁴⁹⁹».

Ο Φουκώ εισηγείται την ανάλυση, όχι της πολιτικής εξουσίας που εξελίχθηκε σε μορφές όλο και πιο συγκεντρωτικές, αλλά μια εξέλιξη που σχετίζεται με τις σχέσεις εξουσίας και που φαινομενικά είναι σε αντίθεση με το συγκεντρωτικό κράτος. Είναι οι τεχνικές της εξουσίας που στρέφονται προς τα άτομα με σκοπό να τα κατευθύνει με τρόπο συνεχή και μόνιμο. «Ας ονομάσουμε ποιμαντορική την εξατομικεύουσα αυτή εξουσία. ⁵⁰⁰» Το προκείμενο εδώ είναι παρουσιασθούν ορισμένες από τις όψεις της αρχαίας ιστορίας και στη συνέχεια με ποιο τρόπο βρέθηκε δεμένη με το κράτος.

3.1.7) Η ποιμαντορική εξουσία,

Οι ιστορικές της καταβολές: αρχαίοι Εβραίοι και αρχαίοι Έλληνες

Η σκέψη ότι η θεότητα, ο βασιλέας ή ο ηγέτης είναι ένας ποιμένας που ακολουθεί το ποίμνιο του ήταν ξένη (με κάποιες εξαιρέσεις) στους Έλληνες και τους Ρωμαίους, όχι όμως στις αρχαίες ανατολίτικες κοινωνίες της Αιγύπτου, της Ασσυρίας και της Ιουδαίας. Είναι οι αρχαίοι Εβραίοι που αναπτύσσουν και ενισχύουν το θέμα αυτό, με μια ιδιαιτερότητα όμως: είναι ο Θεός ο

⁴⁹⁸ "Omnes et singulatum": vers un critique de a raison politique σ. 955

⁴⁹⁹Ο.π.

ποιμένας του λαού του, με μοναδική εξαίρεση τον Δαυίδ. Ορισμένα τυπικά θέματα της ποιμαντορικής, τα οποία αντιτίθενται στην Ελληνική πολιτική σκέψη, είναι :

- 1) Ο ποιμένας ασκεί εξουσία σε ένα ποίμνιο και όχι μια εδαφική επικράτεια. Η θεμελιακή σχέση είναι αυτή μεταξύ του Θεού-ποιμένα και του ποιμνίου του.
- 2) Ο ποιμένας οδηγεί και καθοδηγεί το ποίμνιο του, συγκεντρώνει διασκορπισμένα άτομα. Αν χαθεί, το ποίμνιο διασκορπίζεται.
- 3) Ο ρόλος του πάστορα είναι να εξασφαλίσει τη σωτηρία του κοπαδιού του, όχι απλώς με την έννοια ότι το προστατεύει ως σύνολο όταν υπάρχει κίνδυνος, αλλά διαρκώς και ατομικά.
- 4) Η καλοσύνη του ποιμένα είναι της τάξης της αφοσίωσης: όχι μόνο φροντίζει το ποίμνιο του, αλλά το προσέχει. Γνωρίζει το ποίμνιο του και ως σύνολο αλλά και ατομικά, φροντίζει τις γενικές ανάγκες του ποιμνίου και τις ιδιαίτερες ανάγκες του κάθε μέλους του. Η ποιμαντορική εξουσία προϋποθέτει μια ατομική προσοχή σε κάθε μέλος του ποιμνίου.

Τα πιο πάνω δεν είναι παρά θέματα από εβραϊκά κείμενα. Ο χριστιανισμός έμελλε να τους δώσει μεγάλη σημασία τόσο κατά τη διάρκεια του Μεσαίωνα, όσο και κατά του Νέου χρόνου. «Από όλες τις κοινωνίες της ιστορίας, οι δικές μας-εννοώ αυτές που παρουσιάστηκαν στο τέλος της Αρχαιότητας στη Δυτική Ευρώπη-ήταν, ίσως, οι πιο επιθετικές και οι πιο κατακτητικές. Ήταν ικανές της πιο εκπληκτικής βίας, τόσο έναντι του εαυτού τους όσο και η μια προς την άλλη. Εφεύραν ένα μεγάλο αριθμό διαφορετικών πολιτικών μορφών. Πολλές φορές τροποποίησαν εις βάθος τις δικαϊκές τους δομές. Πρέπει να έχουμε κατά νου ότι ήταν οι μόνες που ανέπτυξαν μια περιεργη τεχνολογία της εξουσίας που αντιμετωπίζει την τεράστια πλειοψηφία των ανθρώπων ως ποίμνιο (κοπάδι) με ένα πολύ μικρά αριθμό ποιμένων. Έτσι εγκαθίδρυσαν μεταξύ των ανθρώπων μια σειρά περίπλοκων, συνεχών και παράδοξων σχέσεων⁵⁰¹». Πρόκειται για κάτι το ενικό στην ανθρώπινη ιστορία. Η ανάπτυξη της «ποιμαντορικής τεχνολογίας» ανάτρεψε εντελώς τις δομές της αρχαίας κοινωνίας.

Επιστρέφοντας στους Έλληνες ο Φουκώ αναφέρει ότι το θέμα του ποιμένα εμφανίστηκε σε ένα αριθμό κειμένων. Καταρχάς στα κείμενα των πυθαγορείων και στην Πολιτική του Πλάτωνα, που φαίνεται να είναι και ο πιο συστηματικός στοχασμός της κλασικής Αρχαιότητας αναφορικά με το θέμα. Ωστόσο ο Πλάτωνας, ενώ αναγνωρίζει το χαρακτηριστικό του πάστορα στον γεωργό, στο γιατρό, στον παιδαγωγό και στο γυμναστή, το αρνείται πλήρως στους πολιτικούς. Η

⁵⁰¹“Omnes et singulatum”: vers un critique de a raison politique, σ. 958

ποιμαντορική αφορά τη ζωή των ατόμων που δεν αποτελεί σφαίρα της πολιτικής δραστηριότητας. Αυτή υπερβαίνει την ικανότητα του θνητού κυρίαρχου. Η ποιμαντορική εξουσία είναι ασύμβατη, στην ελληνική πολιτική σκέψη, με την πόλη και τους ελεύθερους πολίτες. Άρα η σειρά προβλημάτων που απορρέουν από της ποιμαντορική τέθηκαν από πολύ νωρίς. Καλύπτουν την ιστορία της δυτικής Ευρώπης στην ολότητα της και εξακολουθούν να είναι ύψιστης σημασίας για τις σύγχρονες κοινωνίες. Αφορούν τις σχέσεις μεταξύ της πολιτικής εξουσίας του Κράτους ως δικαϊκού πλαισίου της ενότητας και μια «ποιμαντορική» εξουσία της οποίας ο ρόλος είναι να παρακολουθεί διαρκώς τη ζωή όλων αλλά και του καθενός ξεχωριστά και να παρέχει βοήθεια.

Τα «πρόβλημα του Κράτους –προνοίας⁵⁰²» δεν φανερώνει απλώς τις ανάγκες ή τις ανάγκες των νέων τεχνικών διακυβέρνησης του σύγχρονου κόσμου, είναι μια επανεμφάνιση του προβλήματος της ρύθμισης ανάμεσα στην πολιτική εξουσία που ασκείται πάνω σε υποκείμενα πολίτες και στην ποιμαντορική εξουσία που ασκείται πάνω σε ζωντανά άτομα.

Ο σκοπός του δεν είναι, αναφέρει, να ακολουθήσει την ιστορία της εξέλιξης της ποιμαντορικής εξουσίας αλλά να δείξει ορισμένες όψεις που θεωρεί σημαντικές για την εξέλιξη της ποιμαντορικής, δηλαδή για την τεχνολογία της εξουσίας.

Ο πρώιμος Χριστιανισμός και η διακυβέρνηση των ανθρώπων

Στην ποιμαντορική εξουσία και την αφομοίωση της από το σύγχρονο Κράτος, αναφέρεται ο Φουκώ εκτενώς στις διαλέξεις του Stanford και στη συνέντευξη που έδωσε ο Φουκώ στους H. Dreyfus και P. Rabinow το 1982⁵⁰³.

Ορισμένες σημαντικές όψεις για την εξέλιξη της ποιμαντορικής όπως αναφέρονται μέσα από κείμενα των πρώτων χριστιανικών αιώνων είναι οι εξής:

- 1) Η ευθύνη: ο ποιμένας αναλαμβάνει την ευθύνη για το μέλλον του ποιμνίου του αλλά και για το κάθε πρόβατο ξεχωριστά. Στη χριστιανική σύλληψη, ο ποιμένας είναι υπόλογος όχι μόνο για κάθε του πρόβατο, αλλά για όλες τις εν δυνάμει πράξεις τους, καλές ή κακές και για οτιδήποτε θα μπορούσε να τους συμβεί. Επιπλέον ανάμεσα στον ποιμένα και σε κάθε πρόβατο του υπάρχει μια περίπλοκη ανταλλαγή και κυκλοφορία αμαρτιών και

⁵⁰²Ο.π., σ. 963

⁵⁰³ "The subject and Power", in Dreyfus (H.) et Rabinow (P.), Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics, Chicago, The University of Chicago Press, 1982. DE.II, 306 Le sujet et le pouvoir

προσόντων. Ο ποιμένας είναι υπόλογος για κάθε αμαρτία του ποιμνίου του και αντίστροφα βοηθώντας το να σωθεί, σώζεται και ο ίδιος.

- 2) Η υπακοή: στην εβραϊκή σύλληψη ο Θεός είναι ο ποιμένας και το ποίμνιο του οφείλει υπακοή. Για το χριστιανισμό η σχέση αυτή είναι μια σχέση πλήρους ατομικής εξάρτησης και προσωπικής υποταγής. Η υπακοή επιτυγχάνεται όχι γιατί είναι σύμφωνη με κάποιο νόμο ή σκοπό, είναι αυτονόητη. Η υπακοή είναι μια αρετή και πρέπει να είναι μόνιμη (στο θέμα αυτό ο Φουκώ εντοπίζει τη μεγαλύτερη διαφορά με την Ελληνική σκέψη).
- 3) Δεν είναι μια μορφή εξουσίας που απλώς δίνει διαταγές. Πρέπει να είναι πρόθυμη να θυσιάσει τη ζωή της για την σωτηρία του κοπαδιού.
- 4) Η χριστιανική ποιμαντορική προϋποθέτει μια ιδιαίτερη μορφή γνώσης μεταξύ ποιμένα και ποιμνίου, είναι μια γνώση που εξατομικεύει. Ο ποιμένας οφείλει να γνωρίζει όχι μόνο τι συμβαίνει στη ζωή του καθενός, αλλά και στη ψυχή του. Για να το πετύχει αυτό, χρησιμοποιεί δύο εργαλεία, τα οποία υπάρχουν ήδη στον ελληνικό κόσμο και που είναι η εξέταση της συνείδησης και η καθοδήγηση της, αλλάζοντας τα όμως σημαντικά. Η εξέταση της συνείδησης ήταν ευρέως διαδεδομένη στους πυθαγόρειους, τους στωικούς και τους επικούρειους για τους οποίους ήταν ένας τρόπος να εξετάσουν κατά πόσο έπραξαν το καλό ή το κακό ως προς την εκπλήρωση των καθηκόντων τους και για να καλλιεργήσουν τη συνείδηση που είχαν του εαυτού τους. Έτσι μπορούσε να μετρηθεί η πρόοδος που είχε επιτευχθεί ως προς την τελειοποίηση του εαυτού π.χ. η κυριαρχία πάνω στα πάθη του καθενός. Ήταν επίσης διαδεδομένη ανάμεσα στους μορφωμένους κύκλους με τη μορφή των συμβουλών, ειδικά σε περίπτωση κάποιας μεγάλης δυστυχίας. Η χριστιανική ποιμαντορική συσχέτισε στενά τις δύο, η καθοδήγηση της συνείδησης ήταν μια μόνιμη σχέση και μια μόνιμη κατάσταση: σε κάθε στιγμή της ζωής του, το άτομο καθοδηγείται. Η εξέταση της συνείδησης είχε ως σκοπό να ανοιχτεί το άτομο εντελώς στον ποιμένα και να του φανερώσει τα τρίςβαθα της ψυχής του, Τα πιο πάνω δείχνουν ένα παράξενο φαινόμενο στον ελληνορωμαϊκό πολιτισμό: την οργάνωση ενός δεσμού ανάμεσα στην πλήρη υπακοή, τη γνώση του εαυτού και την εξομολόγηση σε κάποιο άλλο⁵⁰⁴.
- 5) Τα πιο πάνω έχουν ως σκοπό να οδηγήσουν το άτομο στην ταπείνωση και στην απονέκρωση τους, που δεν είναι ο θάνατος, σε αυτό τον κόσμο. Η απονέκρωση είναι μια απάρνηση του κόσμου αυτού και του εαυτού για να δοθεί η ζωή σε ένα άλλο κόσμο. Ο σκοπός της είναι η σωτηρία στον άλλο κόσμο.

⁵⁰⁴ Le sujet et le pouvoir, σ. 966

Ο πρώιμος Χριστιανισμός άρα έδωσε μορφή σε μια ποιμαντορική επίδραση που ασκείται διαρκώς πάνω στα άτομα μέσα από την επίδειξη της ίδιας τους της αλήθειας. «Η χριστιανική ποιμαντορική εισήγαγε στις τεχνικές αυτές ένα παιχνίδι που ούτε οι Έλληνες ούτε οι Εβραίοι θα μπορούσαν να είχαν φανταστεί, τα στοιχεία του οποίου είναι η ζωή, ο θάνατος, η αλήθεια, η υπακοή, τα άτομα, η ταυτότητα. Ένα παιχνίδι που φαίνεται να μην έχει καμία σχέση με αυτό της πόλης που επιβιώνει χάρη στη θυσία των πολιτών της. Κατορθώνοντας να συνδυάσουν αυτά τα παιχνίδια – το παιχνίδι της πόλης και του πολίτη και αυτό του ποιμένα και του ποιμνίου – σε αυτό που αποκαλούμε τα σύγχρονα Κράτη, οι κοινωνίες μας αποδειχθήκαν πραγματικά δαιμονιακές⁵⁰⁵».

Μια μικρή παρένθεση που ανοίγει εδώ σχετικά το ερώτημα του υποκειμένου και της ταυτότητας του: Τα πιο πάνω, επισημαίνει ο Φουκώ, συνιστούν την πρόταση μιας προσέγγισης ενός προβλήματος που είναι της ίδιας τάξης με αυτά που τον απασχόλησαν από το πρώτο του βιβλίο και έχει να κάνει με τις σχέσεις μεταξύ των εμπειριών, των γνώσεων και της εξουσίας: «Όπως είπα και προηγουμένως, έχει να κάνει με τις εμπειρίες (όπως η τρέλα, η ασθένεια, η παραβίαση των νόμων, η σεξουαλικότητα, η ταυτότητα), τις γνώσεις (όπως η ψυχιατρική, η ιατρική, η εγκληματολογία, η σεξολογία και η ψυχολογία) και την εξουσία όπως την εξουσία που ασκείται στους ψυχιατρικούς και ποινικούς θεσμούς, όπως και σε όλους τους άλλους θεσμούς που έχουν να κάνουν με τον ατομικό έλεγχο⁵⁰⁶». Μια επιπρόσθετη απάντηση στο ερώτημα της συνέχειας στο έργο του Φουκώ, των αμοιβαίων σχέσεων ανάμεσα στα διάφορα μέρη του και ένα νέο ερώτημα, αυτό της ταυτότητας, όπως ο ίδιος αναφέρει πιο πάνω. Κατά τη γνώμη μου και με το υποκείμενο με τη διπλή έννοια που του δίνει ο Φουκώ.

Και συνεχίζει:

«Ο πολιτισμός μας ανάπτυξε το σύστημα το πιο περίπλοκο, τις δομές εξουσίας τις πιο εξεζητημένες: τι μας έκανε εμάς, αυτή η μορφή γνώσης, αυτός ο τύπος εξουσίας? Με ποιο τρόπο αυτές οι θεμελιώδεις εμπειρίες της τρέλας, του πόνου, του θανάτου, του εγκλήματος, της επιθυμίας και της ατομικότητας δένονται, ακόμα και αν δεν έχουμε συνείδηση του γεγονότος, με τη γνώση και την εξουσία? Είμαι σίγουρος ότι ποτέ δεν θα βρω την απάντηση, αλλά αυτό δεν σημαίνει ότι θα σταματήσουμε να θέτουμε το ερώτημα⁵⁰⁷». Αυτό θέτει το ερώτημα του πως οι θεμελιώδεις εμπειρίες, η γνώση και η εξουσία δένονται με το υποκείμενο, αφού το υποκείμενο, όπως προκύπτει από το έργο του Φουκώ, βρίσκεται σε ένα καθεστώς σχέσεων, τόσο με την

⁵⁰⁵Ο.π.

⁵⁰⁶Ο.π., σ. 966

⁵⁰⁷Ο.π., σ. 967

εξουσία, όσο και με την αλήθεια. Στο προηγούμενο κεφάλαιο διαπιστώθηκε η υπόθεση ότι ο «άνθρωπος», όπως δίνεται στη σύγχρονη σκέψη συγκροτείται από τις οριακές εμπειρίες της τρέλας, του σεξ και του θανάτου. Αυτές οι εμπειρίες δένονται με την εξουσία και τη γνώση.

Επιστρέφοντας στο θέμα της εξουσίας μπορούμε να πούμε ότι⁵⁰⁸: αυτή η μορφή εξουσίας στρέφεται προς την σωτηρία (σε αντίθεση με την πολιτική εξουσία), είναι δοτική (σε αντίθεση με την αρχή της κυριαρχίας) και εξατομικεύσους (σε αντίθεση με την δικαϊκή εξουσία). Είναι επέκταση και προέκταση της ζωής. Είναι δεμένη με την παραγωγή της αλήθειας-την αλήθεια του ίδιου του ατόμου.

Ενώ η εκκλησιαστική θεσμοθέτηση εξαφανίστηκε, ή τουλάχιστον έχασε τη ρώμη της από τον 18^ο αιώνα, η λειτουργία αυτής της θεσμοθέτησης, εξαπλώθηκε και αναπτύχθηκε έξω από τον εκκλησιαστικό θεσμό. Περίπου τον 18^ο αιώνα έλαβε χώρα ένα σημαντικό φαινόμενο: μια νέα διανομή, μια νέα διοργάνωση αυτής της εξουσίας που εξατομικεύει.

3.1.8) Το κράτος

Δεν πρέπει να θεωρείται το σύγχρονο Κράτος ως μια οντότητα που αναπτύχθηκε αδιαφορώντας για τα άτομα (ή εις βάρος των ατόμων), αλλά αντιθέτως ως μια πολύ περίπλοκη δομή όπου τα άτομα μπορούν να αφομοιωθούν υπό ένα όρο: ότι δίνεται σε αυτή την ατομικότητα μια νέα μορφή και ότι αυτή υποβάλλεται σε ένα σύνολο εξειδικευμένων μηχανισμών. Κατά κάποιο τρόπο μπορούμε να δούμε στο σύγχρονο Κράτος μια μήτρα εξατομίκευσης και μια νέα μορφή ποιμαντορικής εξουσίας.

- 1) Η νέα μορφή ποιμαντορικής εξουσίας παρουσιάζει, κατά τη διάρκεια της εξέλιξης της, μια αλλαγή σκοπού. Περνά από την έγνοια της σωτηρίας στον άλλο κόσμο στην ιδέα ότι η σωτηρία πρέπει να διασφαλιστεί σε αυτό τον κόσμο. Και μέσα σε αυτό το πλαίσιο η λέξη «σωτηρία» έχει διάφορα νοήματα: σημαίνει υγεία, ευημερία, ασφάλεια, προστασία έναντι των ατυχημάτων. Ένας ορισμένος αριθμός σκοπών που αφορούν αυτό τον κόσμο αντικαθιστούν τους θρησκευτικούς στόχους της παραδοσιακής ποιμαντορικής. Αυτό διευκολύνεται από το γεγονός ότι η τελευταία, για διάφορους λόγους, είχε αναλάβει την πλήρωση αυτών των σκοπών. Είναι αρκετό να σκεφτούμε την ιατρική και την κοινωνική της λειτουργία, την οποία για πολύ καιρό διασφάλιζε η καθολική και προτεσταντική Εκκλησία.

⁵⁰⁸ Le sujet et le pouvoir, σ. 1048-1050

- 2) Ταυτόχρονα η διοίκηση της ποιμαντορικής εξουσίας ενδυναμώνεται. Κάποτε αυτή η μορφή εξουσίας ασκείτο από το Κράτος, ή τουλάχιστον από ένα ορισμένο θεσμό, όπως η αστυνομία (η αστυνομία εφευρέθηκε τον 18^ο αιώνα και ανέλαβε τη μέριμνα για την ευζωία του πληθυσμού) κάποτε από ιδιωτικές επιχειρήσεις και γενικά τους φιλάνθρωπους. Αφετέρου, παλιοί θεσμοί όπως π.χ. η οικογένεια, είχαν κινητοποιηθεί για να εκπληρώσουν ποιμαντορικές λειτουργίες. Τέλος, η εξουσία ασκήθηκε από περίπλοκες δομές όπως η ιατρική, που περιλάμβανε ιδιωτικές πρωτοβουλίες (π.χ. πώληση υπηρεσιών με βάση της οικονομίας της αγοράς) και ορισμένους δημόσιους θεσμούς, όπως τα νοσοκομεία
- 3) Ο πολλαπλασιασμός των στόχων και των φορέων της εξουσίας επέτρεψε την επικέντρωση της γνώσης σχετικά με τον άνθρωπο γύρω από δύο πόλους: ο ένας ολοκληρωτικός και ποσοτικός, αφορούσε τον πληθυσμό. Ο άλλος, αναλυτικός, αφορούσε το άτομο.

Μια από τις συνέπειες, είναι ότι η ποιμαντορική εξουσία, που για αιώνες, σχεδόν μια χιλιετία, ήταν στενά συνυφασμένη με ένα ιδιάζοντα εκκλησιαστικό θεσμό, εξαπλώθηκε ξαφνικά στο σύνολο του κοινωνικού σώματος: βρήκε στήριξη από πολλούς θεσμούς. Και έτσι, αντί να έχουμε μια ποιμαντορική εξουσία και μια πολιτική εξουσία, λιγότερο ή περισσότερο αντίπαλες, είδαμε την ανάπτυξη μιας «εξατομικεύουσας» τακτικής, χαρακτηριστική διαφόρων εξουσιών: αυτή της οικογένειας, της ιατρικής, της ψυχιατρικής, της παιδείας, των εργοδοτών κτλ.

Η συγκρότηση του μοντέρνου Κράτους: *raison d' état* και αστυνομία⁵⁰⁹

Με αυτό τον τρόπο αρκετούς αιώνες αργότερα βρίσκουμε ένα άλλο επεισόδιο ιδιαίτερης σημασίας στην ιστορία αυτής της διακυβέρνησης των ατόμων από την ίδια τους την αλήθεια, που αναφέρεται στη συγκρότηση του Κράτους με τη μοντέρνα έννοια του όρου και ειδικά στον τύπο ορθολογισμού που χρησιμοποιείται στην άσκηση της εξουσίας του κράτους. Αυτός ήταν περισκεμμένος και απόλυτα συνειδητός της ενικότητας του. Διατυπώθηκε μέσα από δύο θεωρίες: αυτή του *raison d' état* και αυτή της αστυνομίας. Κατά τη διάρκεια των δύο περίπου αιώνων κατά τους οποίους συγκροτήθηκαν τα μοντέρνα κράτη οι έννοιες αυτές είχαν μια πιο ευρεία έννοια από την σημερινή. Η πρώτη προσπάθησε να καθορίσει σε τι, οι αρχές και οι μέθοδοι του κρατικής διακυβέρνησης ήταν διαφορετικές από αυτές π.χ. του Θεού πάνω στον κόσμο. Όσο για τη θεωρία της αστυνομίας, αυτή καθορίζει τη φύση των αντικειμένων της

⁵⁰⁹ « Omnes et singulatum⁷¹: vers un critique de a raison politique

ορθολογικής δραστηριότητας του Κράτους. Καθορίζει τη φύση των στόχων του και τη γενική μορφή των εργαλείων που χρησιμοποιεί.

Raison d' état – η ύπαρξη του Κράτους και ο ορθολογισμός του

- 1) Η *raison d' état* θεωρείται ως μια «τέχνη», δηλαδή μια τεχνική που ακολουθεί ορισμένους κανόνες, οι οποίοι αφορούν, όχι μόνο την παράδοση και τα έθιμα, αλλά την ορθολογική γνώση. Άρα την εποχή που διατυπώθηκε, σήμαινε μια ορθολογικότητα ίδια της τέχνης της κυβέρνησης του κράτους.
- 2) Ο λόγος ύπαρξης της τέχνης αυτής είναι το ίδιο το κράτος, άρα η *raison d' état* ήρθε σε αντιπαράθεση με τη θρησκευτική παράδοση για την οποία η τέχνη της κυβέρνησης έχει ως πρότυπο το Θεό.
- 3) Αντιτίθεται επίσης στην παράδοση του Machiavel του οποίου η ανάλυση επικεντρώνεται γύρω από το δεσμό ανάμεσα στον πρίγκιπα και στο Κράτος, ενώ το πρόβλημα που θέτει η *raison d' état* είναι η ίδια η ύπαρξη και η φύση του Κράτους. Ο σκοπός μιας τέτοιας τέχνης κυβέρνησης δεν είναι να ενδυναμώσει της εξουσία του πρίγκιπα, αλλά το ίδιο το Κράτος. Είναι ένα από τα πιο χαρακτηριστικά γνωρίσματα όλων των ορισμών που διατυπώνονται τον 16^ο και 17^ο αιώνα: τα κράτη είναι πραγματικότητες που οφείλουν να αντισταθούν στους εχθρούς τους και να διαρκέσουν για μια ατελείωτη ιστορική διάρκεια σε μια γεωγραφική επικράτεια.
- 4) Η *raison d' état* με την έννοια μιας ορθολογικής διακυβέρνησης ικανής να αυξήσει την ισχύ του κράτους περνά από την προτεραιά συγκρότηση ενός ορισμένου τύπου γνώσης. Πρόκειται για μια συγκεκριμένη και καταμετρημένη γνώση που έχει σχέση με την ισχύ του κράτους (η κυβέρνηση δεν είναι δυνατή παρά μόνο αν είναι γνωστή η ισχύς του κράτους και η ισχύς των άλλων Κρατών). Η τέχνη της διακυβέρνησης είναι συνυφασμένη με την ανάπτυξη της στατιστικής ή πολιτικής αριθμητικής, δηλαδή τη γνώση της αντίστοιχης ισχύος των διαφόρων Κρατών.

Άρα η *raison d' état* είναι η κυβέρνηση σύμφωνα με την ισχύ του Κράτους, της οποίας ο στόχος είναι η αύξηση της ισχύος αυτής μέσα σε ένα εκτενές και ανταγωνιστικό πλαίσιο.

Η αστυνομία

Με τον όρο αστυνομία οι συγγραφείς της εποχής εννοούσαν κάτι πολύ διαφορετικό από αυτό που κατανοούμε εμείς σήμερα. Η αστυνομία ήταν μια τεχνική διακυβέρνησης που ανήκε στο Κράτος, δηλαδή, τομείς, τεχνικές και στόχοι που καλούν την επέμβαση του Κράτους. Ένα από

τα πρώτα κείμενα με θέμα το αστυνομικό Κράτος γράφτηκε το 1611 από τον Turquet de Mayerne, όπου εισηγείται ποια θα πρέπει να είναι η διοργάνωση ενός κράτους: τέσσερις αξιωματούχοι πλαισιώνουν τον βασιλέα. Ο πρώτος είναι επιφορτισμένος με τα θέματα της Δικαιοσύνης, ο δεύτερος με το στρατό, ο τρίτος με αυτά της φορολογίας και τα εισοδήματα του βασιλέα και ο τέταρτος με την αστυνομία. Ο ρόλος του φαίνεται να ήταν κυρίως ηθικός, «η σεμνότητα, η φιλανθρωπία, η επιμέλεια, η φιλική συνεργασία και η ειλικρίνεια⁵¹⁰». Εισηγείται επιπλέον τη δημιουργία, σε κάθε επαρχία συμβουλίων επιφορτισμένων με τη διατήρηση της δημόσιας τάξης. Δύο σύμβουλοι φροντίζουν τα άτομα και δύο τα αγαθά. Ο πρώτος σύμβουλος (για τα άτομα) ασχολείται με τις θετικές όψεις και παραγωγικές της ζωής: την παιδεία, τον καθορισμό της κλίσης του καθενός και την συνακόλουθη επιλογή ενός χρήσιμου επαγγέλματος. Ο δεύτερος σύμβουλος ασχολείται με τις αρνητικές όψεις της ζωής: τους φτωχούς που βρίσκονται σε ανάγκη (χήρες, ορφανά, γέροντες), τους άνεργους, αυτούς των οποίων οι δραστηριότητες απατούν μια χρηματική βοήθεια, τη δημόσια υγεία (ασθένειες, επιδημίες) και ατυχήματα όπως η πυρκαγιά και οι πλημμύρες. Ο πρώτος εκ των δύο συμβούλων για τα αγαθά, ασχολείται με θέματα εμπορευμάτων και κατασκευασμένων προϊόντων, τον έλεγχο των αγορών και του εμπορίου. Ο δεύτερος μεριμνά για την «επικράτεια», το έδαφος και το χώρο ελέγχοντας τα ιδιωτικά αγαθά, τις δωρεές, τις πωλήσεις, αναμορφώνει το φεουδαρχικό δίκαιο και μεριμνά επίσης για τα δημόσια κτίρια, δρόμους, δάση και ποταμούς.

Από πολλές απόψεις τα πιο πάνω θυμίζουν τις πολιτικές ουτοπίες της εποχής. Ωστόσο είναι σύγχρονο των μεγάλων θεωρητικών συζητήσεων της εποχής με θέμα την *raison d' état* και τη διοικητική διοργάνωση των μοναρχιών. Το κείμενο αυτό μας λέει ότι:

- 1) Η αστυνομία παρουσιάζεται ως μία διοίκηση που διευθύνει το Κράτος μαζί με τον στρατό, τη Δικαιοσύνη και το θησαυροφυλάκιο. Στην πραγματικότητα τα αγκαλιάζει όλα. Επεκτείνει τις δραστηριότητες της σε όλες τις καταστάσεις στις οποίες βρίσκονται άνθρωποι.
- 2) Η αστυνομία περιλαμβάνει τα πάντα, με ένα συγκεκριμένο τρόπο: οι άνθρωποι και τα πράγματα θεωρούνται μέσα από τις σχέσεις τους προς την παραγωγή, την περιουσία, το εμπόριο, τον τρόπο με τον οποίο ζουν, την υγεία τους και τα ατυχήματα στα οποία είναι εκτεθειμένοι. Ο Turquet σημειώνει: « ο άνθρωπος είναι το πραγματικό αντικείμενο της αστυνομίας⁵¹¹».

⁵¹⁰ Παρατίθεται από τον Φουκώ, σ. 973

⁵¹¹ Ο. π.,σ. 974

- 3) Οι στόχοι της αστυνομίας είναι δύο: η μεγαλοπρέπεια της πόλης που υποδεικνύει την ρωμαλεότητα του Κράτους. Δεύτερο: η ανάπτυξη των σχέσεων εργασίας και εμπορίου όπως και η αμοιβαία βοήθεια μεταξύ ανθρώπων. Η πολιτική πρέπει να διασφαλίζει την «επικοινωνία» μεταξύ των ανθρώπων.

Ως ορθολογική μορφή επέμβασης που ασκεί την πολιτική εξουσία στους ανθρώπους, ο ρόλος της αστυνομίας είναι να δώσει ένα συμπλήρωμα ζωής και, πράττοντας αυτό, περισσότερη ισχύ στο Κράτος, μέσω του ελέγχου της «επικοινωνίας», δηλαδή των κοινών δραστηριοτήτων των ανθρώπων: εργασία, παραγωγή, ανταλλαγή, εξυπηρετήσεις.

Το έργο του Turquet είναι ένα μεταξύ πολλών που κυκλοφόρησαν την εποχή αυτή στην δυτική Ευρώπη. Άλλωστε πολλές από τις ιδέες του καρποφόρησαν όπως η γερμανική Polizeiwissenschaft, η επιστήμη της διοίκησης. Την ίδια θεματική βρίσκουμε και στον De Lamare⁵¹², η αστυνομία επιβλέπει τα πάντα. Μπορούμε να πούμε ότι η βασιλική εξουσία εδραιώθηκε έναντι του φεουδαλισμού χάρη στη στήριξη του στρατού, αναπτύσσοντας ένα δικαίκο σύστημα και καθιερώνοντας ένα σύστημα απολαβών του Κράτους. Η αστυνομία καταδεικνύει το σύνολο του νέου τομέα στον οποίο η πολιτική και η κεντρική διοίκηση μπορεί να επέμβει.

Το αντικείμενο της: η ζωή, ο πληθυσμός

Η λογική πίσω από τις επεμβάσεις αυτές μας δίνεται από τον De Lamare: η αστυνομία ρυθμίζει ότι ρυθμίζει την κοινωνία, τις κοινωνικές σχέσεις μεταξύ των ανθρώπων. Τέλος, η αστυνομία μεριμνά για το έμβιο, το ζωντανό. «Εν ολίγης, η ζωή είναι το αντικείμενο της αστυνομίας: τα απαραίτητα, το χρήσιμο και το περιττό. Είναι η αστυνομία που επιτρέπει στους ανθρώπους να επιβιώσουν, να ζήσουν και ακόμα καλύτερα⁵¹³».

Τα γερμανικά εγχειρίδια που χρησιμοποιήθηκαν για τη διδασκαλία της επιστήμης της διοίκησης σε διάφορα πανεπιστήμια και ειδικά στο Göttingen, είναι μείζονος σημασίας για την ηπειρωτική Ευρώπη, αφού εκεί εκπαιδεύτηκαν οι Πρώσοι, Αυστριακοί και Ρώσοι υψηλά ιστάμενοι δημόσιοι υπάλληλοι, αυτοί που ολοκλήρωσαν τις μεταρρυθμίσεις του Ιωσήφ II και της Μεγάλης Αικατερίνης. Το πιο σημαντικό εγχειρίδιο είναι αυτό του Von Justi⁵¹⁴ στο οποίο επισημαίνεται ότι ο συγκεκριμένος στόχος της αστυνομίας είναι η ζωή στην κοινωνία των ζωντανών ατόμων. Το έργο του οργανώνεται γύρω από το έδαφος του κράτους: πως κατοικείται (πόλεις και χωριά) και ποιοι είναι οι κάτοικοι του (αριθμός, δημογραφική αύξηση, υγεία, θνησιμότητα,

⁵¹² παραπομπή με αστερίσκο, *Traite de police*, σ. 975.

⁵¹³ « Omnes et singulatum»: vers un critique de a raison politique σ. 976

⁵¹⁴ Παραπομπή με αστερίσκο, σ.977,

μετανάστευση). Μετά προβαίνει στα αγαθά δηλαδή τα εμπορεύματα, τα κατασκευασμένα προϊόντα, την κυκλοφορία τους (κόστος, πίστωση, χρήμα). Τέλος το τελευταίο μέρος αφορά την συμπεριφορά των ατόμων: την ηθικότητα τους, τις επαγγελματικές τους ικανότητες, την τιμιότητα τους και τον σεβασμό προς τον νόμο. Είναι ένα σημαντικό έργο για την κατανόηση της εξέλιξης του προβλήματος της αστυνομίας.

Συνοπτικά, ο Von Justi λέει τα ακόλουθα: η αστυνομία είναι αυτό που επιτρέπει στο Κράτος να αυξήσει την εξουσία του και να ασκήσει την ισχύ του. Οφείλει να μεριμνήσει για την ευτυχία των ανθρώπων, δηλαδή την επιβίωση και μια βελτιωμένη ζωή. Καθορίζει αυτό που θεωρεί ως την τέχνη της διακυβέρνησης, η τον κρατικό ορθολογισμό: είναι η ανάπτυξη των στοιχείων που συγκροτούν τη ζωή των ανθρώπων με τρόπο που να ενισχύεται η ισχύς του κράτους (σε αντιδιαστολή με την πολιτική, die Politik, η οποία είναι αρνητική, είναι η μάχη εναντίον των εχθρών του Κράτους τόσο στο εσωτερικό όσο και στο εξωτερικό). Ο Von Justi αγγίζει ένα σημαντικό σημείο, του οποίου η σημασία θα αυξάνεται όλο και περισσότερο, αυτό του πληθυσμού, αυτό που ονομάζει «ζωή»: μια ομάδα ατόμων ανήκοντας στο ίδιο είδος και ζώντας σε μια κοινή επικράτεια. Το έργο του είναι πολύ περισσότερο από μια ουτοπία Turquet όπως του ή μια συλλογή επιταγών όπως του De Lamare: είναι μια «σχάρα» ανάγνωσης του Κράτους, μια επιστήμη διακυβέρνησης και μια μέθοδος ανάλυσης του πληθυσμού που ζει στην επικράτεια του.

Τα αξιώματα

Αυτές είναι οι γενικές κατευθύνσεις της ιστορικής ανάλυσης της τέχνης της διακυβέρνησης και στηρίζονται πάνω στα ακόλουθα βασικά αξιώματα:

- 1) Η εξουσία δεν είναι μια ουσία ή μια ιδιότητα της οποίας πρέπει να ψάξουμε τις απαρχές. Είναι μια ιδιαίτερη μορφή σχέσεων ανάμεσα σε άτομα. Είναι συγκεκριμένες: δεν έχουν τίποτε το κοινό με την ανταλλαγή, την παραγωγή και την επικοινωνία αν και σχετίζονται με αυτές. «Το ιδιαίτερο χαρακτηριστικό της εξουσίας είναι ότι ορισμένοι άνθρωποι μπορούν κατά το μάλλον ή ήττον να καθορίσουν εξ ολοκλήρου τη συμπεριφορά άλλων ανθρώπων-αλλά ποτέ με ένα τρόπο πλήρη ή καταναγκαστικό⁵¹⁵». Ένας αλυσσοδεμένος άνθρωπος υποβάλλεται στην ισχύ, όχι στην εξουσία. Αν όμως μιλήσει, ενώ θα μπορούσε να έχει σωπάνει, προτιμώντας τον θάνατο, είναι επειδή οδηγήθηκε προς μια ορισμένη συμπεριφορά, η ελευθερία του καθυποτάχθηκε στην εξουσία, στην κυβέρνηση. «Αν ένα άτομο μπορεί να μείνει ελεύθερο, όσο περιορισμένη και αν είναι η ελευθερία

⁵¹⁵« Omnes et singulatum”: vers un critique de a raison politique σ. 979

του, η εξουσία μπορεί να το υποτάξει στην κυβέρνηση. Δεν υπάρχει εξουσία δίχως άρνηση ή εξέγερση⁵¹⁶».

- 2) Η διακυβέρνηση των ανθρώπων από τους ανθρώπους, όποιο και αν είναι το μέγεθος της ομάδας, είτε πρόκειται για την εξουσία των αντρών πάνω στις γυναίκες, των ενηλίκων πάνω στα παιδιά, μιας τάξης πάνω σε μια άλλη, της γραφειοκρατίας πάνω σε ένα πληθυσμό, «προϋποθέτει μια ορισμένη μορφή ορθολογισμού και όχι μιας εργαλειακής βίας⁵¹⁷».
- 3) Ως εκ τούτου αυτοί που αντιστέκονται ή επαναστατούν ενάντια σε αυτή τη μορφή εξουσίας δεν θα έπρεπε να αρκούνται στην καταγγελία ή την καταδίκη του ορθολογισμού εν γένει, αλλά να αμφισβητήσουν τη συγκεκριμένη του μορφή. Η κριτική της εξουσίας που ασκείται στους ψυχικά ασθενείς δεν μπορεί να περιορίζεται στους ψυχιατρικούς θεσμούς. Η ερώτηση είναι που πρέπει να τεθεί είναι: πως εξορθολογίζονται οι σχέσεις εξουσίας.

Για αιώνες το Κράτος ήταν μια από τις πιο αξιοσημείωτες αλλά και πιο επικίνδυνες μορφές της διακυβέρνησης των ανθρώπων. Είναι ενδεικτικό ότι η κριτική που ασκείται κατά του κράτους διαμαρτύρεται για το ότι είναι, συν τω χρόνω ένας παράγοντας εξατομίκευσης και μια αρχή ολοκληρωτισμού. Φτάνει όμως να παρατηρήσει κανείς τον ορθολογισμό του Κράτους εν τη γένεση του για να διαπιστώσει ότι, από την αρχή, το Κράτος υπήρξε ταυτόχρονα εξατομικευτικό και ολοκληρωτικό, εξατομίκευση και ολοκλήρωση (συμπερίληψη των πάντων) είναι οι αναπόφευκτες επιπτώσεις του.

3.1.9) Γιατί η μελέτη της εξουσίας: το ερώτημα του υποκειμένου.

«Δεν είναι λοιπόν η εξουσία, αλλά το υποκείμενο, που συνιστά το γενικό θέμα των ερευνών μου⁵¹⁸».

Έτσι αρχίζει η συνέντευξη που έδωσε ο Φουκώ στους Η. Dreufys και Ρ. Rabinow, στην οποία αποσαφηνίζει τη θέση του, αναφορικά με το θέμα της εξουσίας. Η εξουσία είναι ένα μέρος του έργου του ευρύτατα γνωστό σε σημείο να θεωρείται ένας θεωρητικός της εξουσίας, στην πραγματικότητα όμως οι αναλύσεις του ενέχουν δύο σημεία που ανοίγουν προς νέες θεωρήσεις: αφενός η γενεαλογία της εξουσίας είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με μια ιστορία της

⁵¹⁶Ο.π.,σ. 979

⁵¹⁷Ο.π., σ. 980

⁵¹⁸ Le sujet et le pouvoir, σ. 1042

υποκειμενικότητας και αφετέρου η εξουσία δεν μπορεί να υπάρξει παρά μόνο όταν ασκείται.⁵¹⁹ Ο ίδιος αναφέρει ότι διαπίστωσε από πολύ νωρίς ότι το υποκείμενο είναι «πιασμένο σε σχέσεις εξουσίας μιας μεγάλης περιπλοκότητας⁵²⁰» χωρίς όμως να διαθέτουμε επαρκή εννοιολογικά εργαλεία για την κατανόηση τους. Σε αντίθεση με τις οικονομικές δομές «(...) αυτό, που στην ιστορία της κουλτούρας μας έμεινε, μέχρι τώρα, το πιο μυστικό, το πιο κρυμμένο, το πιο βαθιά επενδυμένο (είναι): οι σχέσεις εξουσίας⁵²¹»

Δεν προβαίνει σε μια θεωρία της εξουσίας: «Χρειαζόμαστε μια θεωρία της εξουσίας. Αφού κάθε θεωρία προϋποθέτει μια εκ των προτέρων αντικειμενοποίηση, καμιά δε μπορεί να χρησιμεύσει ως βάση στην εργασία της ανάλυσης⁵²².» Προβαίνει όμως σε μια εννοιολόγηση των προβλημάτων που μελετούνται, που συνεπάγεται τη γνώση των ιστορικών συνθηκών που αποτελούν το κίνητρο ενός ορισμένου τύπου εννοιολόγησης: «Πρέπει να έχουμε μια ιστορική συνείδηση της κατάστασης μέσα στην οποία ζούμε⁵²³», εν προκειμένω το θέμα της εξουσίας που είναι μέρος της καθημερινής μας κατάστασης και οι «παθολογικές της μορφές» που είναι μέρος της ιστορικής μας εμπειρίας. Για την ανάλυση της εξουσίας χρειαζόμαστε μια άλλη προσέγγιση των σχέσεων εξουσίας-ορθολογισμού, Όχι μια γενική θεώρηση του ορθολογισμού, αλλά την ανάλυση ειδικών ορθολογισμών σε διάφορους τομείς.

Εισηγείται ένα πιο εμπειρικό και συνδεδεμένο με την τωρινή μας κατάσταση τρόπο για την ανάλυση των σχέσεων εξουσίας, που να εμπλέκει περισσότερο τις σχέσεις θεωρίας και πρακτικής. Αυτός ο τρόπος διερεύνησης θα έχει ως αφετηρία τις μορφές αντίστασης στους διάφορους τρόπους εξουσίας. Η εξουσία αναλύεται μέσα από τη σύγκρουση που επιφέρουν οι στρατηγικές που χρησιμοποιεί, δηλαδή τους τύπους αντίστασης που της αντιτίθεται. Πρόκειται για μια σειρά αντιπαραθέσεων που αναπτύχθηκαν σε πολύ συγκεκριμένους τομείς, όπως η αντίσταση στην εξουσία που χρησιμοποιούν οι άντρες πάνω στις γυναίκες η ψυχιατρική πάνω στους ψυχικά ασθενείς, η ιατρική πάνω στον πληθυσμό κ.τ.λ.. Αυτές οι αντιστάσεις έχουν τα ακόλουθα κοινά σημεία:

- 1) Είναι «εγκάρσιες», δεν περιορίζονται ούτε σε μια ορισμένη χώρα, ούτε σε ένα ορισμένο τύπο πολιτικής ή οικονομικής διακυβέρνησης.

⁵¹⁹ Judith Revel, *Le vocabulaire Foucault*, σ. 76

⁵²⁰ *Le sujet et le pouvoir*, σ. 1042

⁵²¹ *La vérité et les formes juridiques*, 1422

⁵²² *Le sujet et le pouvoir*, σ. 1042

⁵²³ Ο.π., σ. 1043

- 2) Ο στόχος τους είναι τα ίδια τα αποτελέσματα της άσκησης της εξουσίας. Π.χ. η μομφή κατά της ιατρικής είναι η ανεξέλεγκτη εξουσία που ασκεί πάνω στα σώματα, την υγεία, τη ζωή και το θάνατο.
- 3) Είναι «άμεσες»: οι άνθρωποι κατακρίνουν τα όργανα εξουσίας που τους είναι τα πιο κοντινά. Δεν ψάχνουν τον εχθρό «νούμερο ένα», ούτε θεωρούν ότι η λύση θα δοθεί σε ένα μέλλοντα χρόνο, επαναστατικό ή απελευθερωτικό. Από αυτή την άποψη είναι μάχες αναρχικές.
Όμως δεν είναι αυτά τα πιο πρωτότυπα χαρακτηριστικά τους. Η ιδιάζουσα ποιότητα τους καθορίζεται μάλλον ως ακολούθως:
- 4) Είναι μάχες που αμφισβητούν το καθεστώς του ατόμου: αφενός επιβεβαιώνουν το δικαίωμα στη διαφορετικότητα και υποστηρίζουν ό, τι καθιστά τα άτομα πραγματικό. Αφετέρου επιτίθενται σε ότι μπορεί να απομονώσει το άτομο, να το χωρίσει από τους άλλους, να διασπάσει την κοινοτική ζωή, να το αναγκάσει να κλειστεί στον εαυτό του και να το δέσει στην ίδια του την «ταυτότητα». Αυτές οι μάχες δεν είναι ακριβώς υπέρ ή κατά του «ατόμου», αλλά αντιτίθενται σε αυτό που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε «διακυβέρνηση μέσω της εξατομίκευσης».
- 5) Αντιτίθενται στα αποτελέσματα της εξουσίας που συνδέονται με τη γνώση, την ικανότητα και τα προσόντα. Μάχονται ενάντια στα προνόμια της γνώσης. Όμως αντιτίθενται επίσης στο μυστήριο, στη διαστρέβλωση και σε ότι μπορεί να μυθοποιήσει τις παραστάσεις που επιβάλλονται στους ανθρώπους. Δεν υπάρχει τίποτε το «επιστημονικό» σε όλα αυτά (δηλαδή καμιά δογματική πίστη στην αξία της επιστημονικής γνώσης), όμως δεν υπάρχει άρνηση, σκεπτικισμός ή στάση σχετικότητας προς κάθε διαπιστωμένη αλήθεια. Αυτό που αμφισβητείται είναι ο τρόπος με τον οποίο κυκλοφορεί και λειτουργεί η γνώση, οι σχέσεις της με την εξουσία. Εν συντομία, το καθεστώς της γνώσης (regime).
- 6) Τέλος, όλες αυτές οι τωρινές μάχες περιστρέφονται γύρω από τι ίδιο ερώτημα: ποιο είμαστε? Είναι μια άρνηση αυτών των αφηρημένων εννοιών, μια άρνηση της βίας που εξασκείται από το οικονομικό και ιδεολογικό Κράτος που αγνοεί ποιοι είμαστε ατομικά, και επίσης μια άρνηση της επιστημονικής ή οικονομικής εξέτασης που προσδιορίζει την ταυτότητα μας.

Για να συνοψίσουμε, ο βασικός στόχος αυτών των μαχών δεν είναι τόσο η επίθεση κατά κάποιου θεσμού, ομάδας, τάξης, ελίτ της εξουσίας, όσο κατά μιας συγκεκριμένης τεχνικής, μιας μορφής εξουσίας που δημιουργεί υποκείμενα πάνω στα οποία ασκείται αλλά και τα οποία δένει στην αλήθεια τους, είναι μια άσκηση της εξουσίας μέσω της αλήθειας: «Αυτή η μορφή εξουσίας

εξασκείται πάνω στην καθημερινή ζωή των ανθρώπων, κατατάσσει τα άτομα σε κατηγορίες, τα κατονομάζει μέσω της ατομικότητάς τους, τους δένει στην ταυτότητά τους, τους επιβάλλει ένα νόμο αλήθειας τον οποίο πρέπει να αναγνωρίσουν και τον οποίο οι άλλοι πρέπει να αναγνωρίσουν σε αυτούς. Είναι μια μορφή εξουσίας η οποία μεταμορφώνει τα άτομα σε υποκείμενα. Η λέξη «υποκείμενο» έχει δύο έννοιες : υποκείμενο υποταγμένο στον άλλο μέσω του ελέγχου και της εξάρτησης, και υποκείμενο δεμένο στην ταυτότητα του μέσω της συνείδησης ή της γνώσης του εαυτού. Και στις δύο περιπτώσεις, η λέξη υποδηλώνει μια μορφή εξουσίας η οποία καθυποτάσσει και εξουσιάζει⁵²⁴».

Γενικεύοντας μπορούμε να πούμε ότι υπάρχουν τριών μορφών αγώνες: αυτοί που εναντιώνονται σε μορφές υποδούλωσης ή κυριαρχίας, αυτοί που κατηγορούν τις μορφές εκμετάλλευσης που χωρίζουν το άτομο από αυτό που παραγάγει και αυτές που πολεμούν ότι δένει το άτομο στον εαυτό του και διασφαλίζει έτσι την υποταγή του στους άλλους (αγώνες ενάντια στην καθυπόταξη και τις διάφορες μορφές υποκειμενικότητας).

Η Ιστορία είναι πλούσια σε παραδείγματα αυτών των τριών μορφών κοινωνικών αγώνων, είτε παρουσιάζονται ξεχωριστά είτε μαζί. Όμως ακόμα και όταν υπάρχει διαπλοκή αυτών των τριών μορφών, υπάρχει σχεδόν πάντα μια που κυριαρχεί. Σήμερα, είναι ο αγώνας ενάντια στις μορφές καθυπόταξης-ενάντια στην υποταγή και την υποτέλεια που όλο και περισσότερο παίρνει την πρώτη θέση παρόλο που οι αγώνες ενάντια στην κυριαρχία και την εκμετάλλευση δεν έπαψαν να υπάρχουν. Ένας ανάλογος αγώνας έλαβε χώρα τον 15ο και 16ο αιώνα. Όλα τα κινήματα που έλαβαν μέρος και που, βρήκαν την έκφραση και δικαίωση τους στη Μεταρρύθμιση, πρέπει να γίνουν κατανοητά ως οι δείκτες μιας μείζονος κρίσης της δυτικής εμπειρίας της υποκειμενικότητας και μιας εξέγερσης εναντίον του τύπου της θρησκευτικής και ηθικής εξουσίας που έδωσαν μορφή, κατά τη διάρκεια του Μεσαίωνα, σε αυτή την υποκειμενικότητα και τη διεκδίκηση μιας νέας υποκειμενικότητας.

Είναι φανερό ότι δεν μπορούμε να μελετήσουμε τους μηχανισμούς υποτέλειας χωρίς να λάβουμε υπόψη τις σχέσεις τους με τους μηχανισμούς εκμετάλλευσης και κυριαρχίας. Όμως οι μηχανισμοί υποταγής δεν συνιστούν μόνο τον τερματικό άλλων πιο θεμελιωδών μηχανισμών. Διατηρούν περίπλοκες και κυκλικές σχέσεις με άλλες μορφές.

⁵²⁴Le sujet et le pouvoir σ. 1046

3.1.10) Η άσκηση της εξουσίας

Για τον Φουκώ το ερώτημα του «πώς» της εξουσίας δεν εμπλέκει ούτε τη φύση της, ούτε την προέλευση της, αφού δεν δέχεται ότι η εξουσία είναι αυθύπαρκτη. Το μικρό ερώτημα, απλό και εμπειρικό: «Πως συμβαίνει», δεν έχει για λειτουργία να περάσει μια «μεταφυσική», ή μια «οντολογία» της εξουσίας, αλλά συνιστά μια απόπειρα κριτικής εξερεύνησης της θεματικής της εξουσίας

Πρέπει καταρχάς να διαχωρίσουμε την άσκηση της εξουσίας από την εξουσία που ασκείται πάνω στα αντικείμενα, και που δίνει την ικανότητα να τα αλλάξουμε. Χάρη ευκολίας την ονομάζουμε «ικανότητες» και παραπέμπει σε «δεξιότητες εγγεγραμμένες στο σώμα⁵²⁵». Αυτό που χαρακτηρίζει την «εξουσία» που αναλύουμε, αντίθετα, είναι ότι φέρνει στο προσκήνιο τις σχέσεις ανάμεσα σε άτομα. Όταν μιλούμε για την εξουσία των νόμων, των θεσμών για δομές ή μηχανισμούς εξουσίας, υποθέτουμε ότι «ορισμένοι» ακούν μια εξουσία πάνω σε άλλους. Ο όρος «εξουσία» δείχνει σχέσεις ανάμεσα σε «εταίρους» (σε ένα πολύ γενικό επίπεδο ένα σύνολο δράσεων που επιφέρουν άλλες και που ανταποκρίνονται οι μεν στις δε.)

Πρέπει επίσης να διαχωρίσουμε τις σχέσεις εξουσίας από τις σχέσεις επικοινωνίας. Η παραγωγή και κυκλοφορία σημαινόντων μπορεί να έχει ως σκοπό ή συνέπεια αποτελέσματα εξουσίας. Είτε περνούν από συστήματα επικοινωνίας, είτε όχι, οι σχέσεις εξουσίας έχουν τον δικό τους ιδιάζοντα χαρακτήρα.

«Σχέσεις εξουσίας», «σχέσεις επικοινωνίας», «αντικειμενικές ικανότητες» δεν πρέπει να συγχέονται. Αυτό δεν σημαίνει ότι πρόκειται για τρεις χωριστούς τομείς: αφενός ο τομέας των πραγμάτων, της τεχνικής που τείνει προς ένα συγκεκριμένο σκοπό, της εργασίας και του μετασχηματισμού της πραγματικότητας, αφετέρου αυτός των σημείων, της επικοινωνίας, της αμοιβαιότητας και της κατασκευής του νοήματος και τέλος, αυτός της κυριαρχίας πάνω στα μέσα εξαναγκασμού, της ανισότητας και της δράσης των ανθρώπων πάνω στους ανθρώπους. Πρόκειται για τρεις τύπους σχέσεων, που είναι εκ των πραγμάτων στενά συνδεδεμένοι, δίνοντας οι μεν στις δε αμοιβαία στήριξη και χρησιμοποιώντας αμοιβαία το ίδιο εργαλείο. Η πραγματοποίηση των αντικειμενικών ικανοτήτων, στις πιο στοιχειώδεις μορφές της, προϋποθέτει σχέσεις επικοινωνίας, είτε πρόκειται για προκαταρτικές πληροφορίες, είτε πρόκειται για από κοινού εργασία. Είναι επίσης συνδεδεμένη με τις σχέσεις εξουσίας είτε πρόκειται για αναγκαστικούς στόχους εργασίας, κινήσεις που επιβάλλονται από την παράδοση ή την μάθηση, του καταμερισμού της εργασίας. Οι σχέσεις επικοινωνίας προϋποθέτουν

⁵²⁵ Le sujet et le pouvoir, σ. 1052

δραστηριότητες που έχουν ένα συγκεκριμένο προσανατολισμό (έστω η «ορθή» κυκλοφορία σημαινόντων) και που, τροποποιώντας το πληροφοριακό πεδίο των εταίρων, εισάγουν στοιχεία εξουσίας. Όσο για τις ίδιες τις σχέσεις εξουσίας, ασκούνται σε ένα πολύ σημαντικό βαθμό μέσω της παραγωγής και ανταλλαγής σημαινόντων. Δεν μπορούν να διαχωριστούν από τις δραστηριότητες που έχουν ένα συγκεκριμένο προσανατολισμό, είτε πρόκειται γι' αυτές που επιτρέπουν την εξάσκηση της εξουσίας (τεχνικές υποταγής, διαδικασίες κυριαρχίας, εξασφάλιση υποταγής) είτε γι' αυτές που αναπτύσσονται σε σχέσεις εξουσίας (ο καταμερισμός της εργασίας και η ιεραρχία των στόχων).

Ο συντονισμός αυτών των τριών τύπων συσχέτισης δεν είναι ούτε ομοιόμορφος, ούτε σταθερός. Δεν υπάρχει σε μια δεδομένη κοινωνία ένας γενικός τύπος ισορροπίας μεταξύ δραστηριοτήτων καθορισμένου προσανατολισμού, συστημάτων επικοινωνίας και σχέσεων εξουσίας. Μάλλον υπάρχουν διάφορες μορφές, χώροι, περιστάσεις όπου η διαπλοκή αυτών των σχέσεων διαμορφώνονται σύμφωνα με ένα ορισμένο μοντέλο. Υπάρχουν όμως και ορισμένα μπλοκ όπου ο συσχετισμός των δραστηριοτήτων, των δικτύων επικοινωνίας και των σχέσεων εξουσίας συνιστούν οργανωμένα συστήματα που διέπονται από κανόνες. Έστω π.χ., ένα σχολείο: η διάταξη του χώρου, οι λεπτομερείς κανόνες που διέπουν την εσωτερική του ζωή, τα διάφορα πρόσωπα το καθένα εκ των οποίων έχει μια συγκεκριμένη εργασία: όλα αυτά συνιστούν ένα «μπλόκ» ικανοτήτων-επικοινωνίας-εξουσίας. Η δραστηριότητα που διασφαλίζει την μάθηση και την απόκτηση ικανοτήτων ή τύπων συμπεριφοράς αναπτύσσεται μέσα από ένα σύνολο επικοινωνίας που υπακούει σε ορισμένους κανόνες (παραδόσεις, ερωτήσεις και απαντήσεις, διαταγές, παρακλήσεις, κωδικοποιημένα σημεία υπακοής, διαφορετική «αξία» του καθενός και επίπεδα γνώσης) και μέσα από μια σειρά διαδικασιών εξουσίας (περίφραξη του χώρου, επιτήρηση, ανταμοιβή και τιμωρία, πυραμιδική ιεραρχία).

Αυτά τα μπλοκ όπου οι τεχνικές ικανότητες, το παιχνίδι της επικοινωνίας και οι σχέσεις εξουσίας είναι προσαρμοσμένα τα μεν στα δε, σύμφωνα με ορισμένους τύπους, συνιστούν αυτό που μπορούμε να ονομάσουμε, διευρύνοντας την έννοια της λέξης, «πειθαρχίες». Ως εκ τούτου η εμπειρική ανάλυση ορισμένων πειθαρχιών, όπως συγκροτηθήκαν ιστορικά παρουσιάζει ειδικό ενδιαφέρον. Πρώτον, διότι οι πειθαρχίες δείχνουν σύμφωνα με σχήματα πλασματικά και διαυγή τον τρόπο με τον οποίο μπορούν να διαρθρωθούν τα συστήματα αντικειμενικών στόχων, επικοινωνίας και εξουσίας. Δεύτερο, επειδή δείχνουν επίσης διαφορετικά μοντέλα διάρθρωσης, κάποτε με υπεροχή των σχέσεων εξουσίας και υπακοής όπως στις πειθαρχίες μοναστικού ή σωφρονιστικού τύπου, ή με υπεροχή των αντικειμενικών στόχων όπως στις βιοτεχνίες ή τα νοσοκομεία, ή με υπεροχή των συστημάτων επικοινωνίας όπως στις πειθαρχίες εκμάθησης και

κάποτε με κορεσμό των τριών τύπων σχέσης όπως στην πειθαρχία του στρατού, όπου μια πληθώρα σημείων σημαδεύουν μέχρι πλεονασμό τις στενές σχέσεις εξουσίας που έχουν υπολογισθεί για να παράγουν ένα ορισμένο αριθμό τεχνικών αποτελεσμάτων.

Αυτό που πρέπει να γίνει κατανοητό ως η πειθάρχηση των κοινωνιών από τον 18^ο αιώνα στην Ευρώπη, είναι μια όλο και πιο ελεγχόμενη διάρθρωση, όλο και πιο ορθολογιστική και οικονομική, ανάμεσα στις παραγωγικές δραστηριότητες, τα δίκτυα επικοινωνίας και τα παιχνίδια των σχέσεων εξουσίας.

«Η προσέγγιση του θέματος της εξουσίας με μια ανάλυση του «πως», σημαίνει ως προς την υπόθεση μιας θεμελιώδους εξουσίας, πολλαπλές κριτικές ανατοποθετήσεις. Σημαίνει ότι παίρνουμε ως αντικείμενο ανάλυσης τις σχέσεις εξουσίας, και όχι μια εξουσία. Τις σχέσεις εξουσίας που είναι ξεχωριστές τόσο από τις αντικειμενικές ικανότητες όσο και από τις σχέσεις επικοινωνίας, τις σχέσεις εξουσίας τέλος, που μπορούμε να κατανοήσουμε μέσα στην πολλαπλότητα των σχέσεων τους με αυτές τις ικανότητες και αυτές τις σχέσεις⁵²⁶»

3.1.11) Η ιδιαιτερότητα των σχέσεων εξουσίας

Ο Φουκώ δεν μελετά την εξουσία ως μια συγκροτημένη, ενιαία και σταθερή οντότητα, αλλά μελετά τις «σχέσεις εξουσίας» που προϋποθέτουν ιστορικές συνθήκες για να αναδυθούν. Αν και όπως είδαμε, κάποτε αμφισβητεί τη σημασία της εξουσίας (« δεν είναι λοιπόν η εξουσία , αλλά το υποκείμενο, που συνιστά το κεντρικό θέμα των ερευνών μου⁵²⁷») οι μελέτες του συνιστούν δύο μετατοπίσεις: αφενός η γενεαλογία της εξουσίας είναι άρρηκτα δεμένη με μια ιστορία της υποκειμενικότητας και αφετέρου η εξουσία δεν μπορεί να υπάρξει παρά μόνο όταν ασκείται και είναι ένας τρόπος δράσης ορισμένων πάνω σε κάποιους άλλους. Τα ερώτημα που πρέπει να τεθεί είναι το «πως συμβαίνει» για να αναλυθούν «(...)οι τροπικότητες της άσκησης της εξουσίας, δηλαδή της ιστορικής της ανάδυσης, τους τρόπους με τους οποίους εφαρμόζεται, τα εργαλεία που χρησιμοποιεί, τα δίκτυα που καθορίζει και τα αποτελέσματα/επιπτώσεις που ενέχει σε μια ορισμένη εποχή. Σε καμία περίπτωση δεν πρόκειται για την περιγραφή μίας πρωταρχικής και θεμελιώδους αρχής της εξουσίας, αλλά για μια συνάθροιση όπου διασταυρώνονται οι πρακτικές, οι γνώσεις και οι θεσμοί, και όπου ο τύπος του στόχου όχι μόνο

⁵²⁶ Le sujet et le pouvoir σ. 1054

⁵²⁷Ο. π. σ.. 1042

δεν περιορίζεται στη κυριαρχία αλλά δεν ανήκει σε κανένα και μεταβάλλεται ο ίδιος μέσα στην ιστορία⁵²⁸».

3.1.12) Η εξουσία υπάρχει μόνο όταν ασκείται: είναι της τάξης της κυβέρνησης

Η άσκηση της εξουσίας δεν είναι απλώς μια σχέση μεταξύ «εταίρων» σε ατομικό ή συλλογικό επίπεδο. Είναι ένας τρόπος δράσης ορισμένων πάνω σε ορισμένους άλλους. Που σημαίνει βέβαια, ότι δεν υπάρχει κάτι σαν η εξουσία ή εξουσία που θα υπήρχε οικουμενικά, μαζικά ή διασκορπισμένη, συγκεντρωμένη ή διαμοιρασμένη: η εξουσία δεν υπάρχει παρά όταν ασκείται από τους «μεν» πάνω στους «άλλους». Η εξουσία δεν υπάρχει παρά σαν πράξη, παρόλο που εγγράφεται σε ένα πεδίο διασταυρωμένων πιθανοτήτων στηριζόμενο σε μόνιμες δομές. Αυτό σημαίνει επίσης ότι η εξουσία δεν είναι της τάξης της συναίνεσης. Δεν είναι η ίδια, άρνηση μιας ελευθερίας, μεταβίβαση δικαιώματος, εξουσία που μεταβιβάζεται σε ορισμένους, η συναίνεση όμως μπορεί να είναι μια προϋπόθεση για να υπάρξει και να διατηρηθεί η σχέση εξουσίας. Επίσης δεν είναι της τάξης της «βίας⁵²⁹».

Η εξουσία ασκείται μόνο πάνω σε ελεύθερα υποκείμενα: είναι ένα σύνολο δράσεων πάνω σε πιθανές δράσεις ανοίγοντας ένα πεδίο πιθανοτήτων.

Αυτό που χαρακτηρίζει μια σχέση εξουσίας, είναι ένας τρόπος δράσης που δεν δρα απευθείας και αμέσως πάνω στους άλλους, αλλά που δρα πάνω την ίδια τους τη δράση. Μια δράση πάνω στη δράση, πιθανή η πραγματική, μελλοντική ή παρούσα. Μια σχέση βίας δρα πάνω στο σώμα: καταναγκάζει και καταστρέφει. Δεν έχει άλλο πόλο εκτός από αυτό της παθητικότητας. Αν συναντήσει αντίσταση, δεν έχει άλλη επιλογή από του να την καταστρέψει. Αντιθέτως μια σχέση εξουσίας, διαρθρώνεται σε δύο στοιχεία τα οποία της είναι απαραίτητα για να είναι μια σχέση εξουσίας: ότι ο «άλλος» (αυτός πάνω στον οποίο ασκείται) αναγνωρίζεται και συντηρείται μέχρι τέλους ως υποκείμενο δράσης, και ότι ανοίγεται μπροστά στη σχέση εξουσίας, ολόκληρο ένα πεδίο απαντήσεων, αντιδράσεων, αποτελεσμάτων, πιθανών εφευρέσεων. Οι σχέσεις εξουσίας δεν αποκλείουν τη χρήση βίας, όπως δεν αποκλείουν και την συναίνεση, ωστόσο δεν συνιστούν την αρχή ή τη φύση της. «Είναι ένα σύνολο δράσεων πάνω σε πιθανές δράσεις: δρα στο πεδίο της πιθανότητας όπου εγγράφεται η συμπεριφορά των δρώντων υποκειμένων: υποκινεί, ενθαρρύνει, αλλάζει πορεία, διευκολύνει ή το αντίθετο, καθιστά πιο δύσκολο, μεγεθύνει ή οριοθετεί, καθιστά κατά το ήττον ή μέγιστο πιθανόν, οριακά καταναγκάζει ή απαγορεύει απόλυτα. Παραμένει όμως πάντα ένας τρόπος δράσης πάνω σε ένα ή περισσότερα δρώντα

⁵²⁸ Judith Revel, *Le vocabulaire de Foucault*, σ. 76-77

⁵²⁹ *Le sujet et le pouvoir*, σ.1055

υποκείμενα, στο μέτρο όπου αυτά δρουν ή προτίθενται να δράσουν. Μια δράση πάνω στις δράσεις⁵³⁰».

Η άσκηση της εξουσίας συνίσταται στο να «καθοδηγεί τις συμπεριφορές» και να βάζει σε τάξη την πιθανότητα. Η εξουσία, κατά βάθος, είναι λιγότερο της τάξης της αντιπαράθεσης δύο αντιπάλων, ή της δέσμευσης του ενός προς τον άλλο, και περισσότερο της τάξης της «διακυβέρνησης⁵³¹» με την πολύ ευρεία έννοια που είχε τον 16^ο αιώνα. Δεν αναφαίρετο μόνο στις πολιτικές δομές και στη διαχείριση του Κράτους, αλλά έδειχνε και τον τρόπο καθοδήγησης των ατόμων ή ομάδων: διακυβέρνηση των παιδιών, των ψυχών, των κοινοτήτων, των οικογενειών, των ασθενών. Δεν κάλυπτε μόνο θεσμοθετημένες και νόμιμες μορφές πολιτικής και οικονομικής υποταγής, αλλά και τρόπους δράσης που ήταν το αποτέλεσμα σκέψης και υπολογισμού, που είχαν ως στόχο να δράσουν πάνω στην πιθανότητα δράσης άλλων ατόμων. «Κυβερνώ», με αυτή την έννοια, είναι «δομώ» το πεδίο της πιθανής δράσης των άλλων. Ο τρόπος συσχέτισης, άρα, που είναι χαρακτηριστικός της εξουσίας, δεν βρίσκεται ούτε στον τομέα της βίας και της πάλης, ούτε στον τομέα της επαφής και του εθελοντικού δεσμού αλλά στον τομέα αυτού του μοναδικού τρόπου δράσης-που δεν είναι ούτε πολεμικός, ούτε δικαϊκός-που είναι η διακυβέρνηση.

3.1.13)Εξουσία και ελευθερία

Όταν ορίζουμε την άσκηση της εξουσίας ως ένα τρόπο δράσης πάνω στις δράσεις των άλλων, όταν χαρακτηρίζουμε αυτές σαν την «διακυβέρνηση» των ανθρώπων από άλλους ανθρώπους εμπερικλείουμε ένα σημαντικό στοιχείο: αυτό της ελευθερίας. Η εξουσία δεν ασκείται παρά μόνο σε «ελεύθερα» υποκείμενα-εννοώντας ατομικά ή συλλογικά υποκείμενα που έχουν μπροστά τους ένα πεδίο πιθανοτήτων όπου πολλοί τρόποι συμπεριφοράς και αντίδρασης μπορούν να λάβουν χώρα. Εκεί όπου αυτά είναι κορεσμένα, δεν υπάρχει σχέση εξουσίας: η δουλεία δεν είναι μια σχέση εξουσίας όταν ο άνθρωπος είναι αλυσσοδεμένος, αλλά μια σχέση σωματικού καταναγκασμού. Δεν υπάρχει μια αντιπαράθεση εξουσίας-ελευθερίας, με μια σχέση αποκλεισμού ανάμεσα τους (δηλαδή, παντού όπου ασκείται η εξουσία, η ελευθερία εξαφανίζεται), αλλά ένα παιχνίδι πολύ πιο περίπλοκο: σε αυτό το παιχνίδι η ελευθερία εμφανίζεται ως η προϋπόθεση της εξουσίας (ταυτόχρονα προτεραιία της, αφού πρέπει να υπάρχει ελευθερία για την άσκηση της εξουσίας, αλλά και η μόνιμη στήριξη της, αφού αν αυτή χαθεί, η εξουσία που ασκείται πάνω της θα πρέπει να βρει ένα υποκατάστατο στον

⁵³⁰ Le sujet et le pouvoir, σ. 1056

⁵³¹Ο. π.

καταναγκασμό και την βία). Παρουσιάζεται όμως και ως αυτό που δεν θα μπορούσε παρά να εναντιωθεί σε μια άσκηση εξουσίας που τείνει να την ορίσει ολοκληρωτικά.

«Η σχέση εξουσίας και η μη υποταγή της ελευθερίας δεν μπορούν να διαχωριστούν. Το κεντρικό πρόβλημα της εξουσίας δεν είναι η εθελοντική δουλεία: στην καρδιά της σχέσης εξουσίας «προκαλώντας» την συνεχώς, υπάρχει η εναντίωση της θέλησης και ο αμετακίνητος χαρακτήρας της ελευθερίας. Παρά για ένα ουσιώδη «ανταγωνισμό», πιο ορθό είναι να μιλήσουμε εδώ για ένα «αγωνισμό»-μια σχέση ταυτόχρονα αμοιβαίας παρακίνησης και αγώνα, λιγότερο μιας αντίθεσης που τις φράσσει την μια απέναντι στην άλλη, αλλά μιας μόνιμης πρόκλησης⁵³².»

Η σχέση μεταξύ εξουσίας και ελευθερίας δεν είναι διαλεκτική, ούτε οδηγεί σε μια μεταφυσική της εξουσίας: «Όπως συμβαίνει πάντα με τις σχέσεις εξουσίας, έχουμε να κάνουμε με περίπλοκα φαινόμενα που δεν υπακούουν στην εγγελιανή μορφή της διαλεκτικής⁵³³».

3.1.14) Η ανάλυση της σχέσης εξουσίας

Παρόλο ότι είναι απόλυτα ορθό να την αναλύσουμε μέσα σε καθορισμένους θεσμούς, αφού είναι εδώ που αναμένουμε να δούμε να αναδύονται η μορφή και λογική των στοιχειωδών μηχανισμών της, η ανάλυση των σχέσεων εξουσίας σε κλειστούς θεσμικούς χώρους παρουσιάζει ένα ορισμένο αριθμό μειονεκτημάτων. Καταρχάς, το γεγονός ότι ένα σημαντικό μέρος των μηχανισμών που θέτει σε λειτουργία ένας θεσμός έχουν ως σκοπό να διασφαλίσουν την διατήρηση του, η ανάλυση σε αυτό το επίπεδο ενέχει τον κίνδυνο να αποκρυπτογραφήσει λειτουργίες αναπαραγωγής. Κατά δεύτερο λόγο, διατρέχουμε τον κίνδυνο, αναλύοντας τις σχέσεις εξουσίας με βάση τους θεσμούς, να προσπαθήσουμε να εξηγήσουμε τις πρώτες με τους δεύτερους, δηλαδή να εξηγήσουμε την εξουσία με την εξουσία. Τέλος, στο μέτρο όπου οι θεσμοί δρουν κυρίως μέσω των κανόνων και ενός μηχανισμού, υπάρχει ο κίνδυνος να δώσουμε στον ένα ή στον άλλο την πρωτοκαθεδρία στις σχέσεις τους, με την εξουσία και να μην δούμε σε αυτές παρά αλλαγές του νόμου και του καταναγκασμού. Πρέπει μάλλον να αναλύσουμε τους θεσμούς με βάση τις σχέσεις εξουσίας και όχι το αντίστροφο.

«Ας ξαναμιλήσουμε για τον ορισμό σύμφωνα με τον οποίο η εξουσία θα ήταν ένας τρόπος για τους μεν να δομήσουν το πεδίο της πιθανής δράσης των άλλων. Έτσι αυτό που θα ήταν το ιδιαίτερο χαρακτηριστικό της σχέσης εξουσίας, είναι το ότι θα ήταν ένας τρόπος δράσης πάνω

⁵³² Le sujet et le pouvoir σ. 1057

⁵³³ «Εξουσία και σώμα», Το μάτι της εξουσίας, εκδόσεις Βάνιας, μετάφραση Τάσος Μπέτζελος, σ. 72, DEI, 157, Pouvoir et corps, σ. 1622

στις δράσεις. Αυτό σημαίνει ότι οι σχέσεις εξουσίας έχουν τις ρίζες τους βαθιά μέσα στο κοινωνικό πλέγμα, και ότι δεν δομούν πάνω από την «κοινωνία» μια επιπρόσθετη δομή της οποίας θα μπορούσαμε να ονειρευτούμε τον πιθανό αφανισμό. Το να ζει κανείς μέσα σε μια κοινωνία σημαίνει, ούτως ή άλλως, να ζει με τρόπο που να μπορεί να δρα πάνω στις δράσεις των άλλων. Μια κοινωνία «δίχως σχέσεις εξουσίας» δεν μπορεί να είναι παρά μια αφαίρεση. «Αυτό, ειρήσθω εν παρόδω, καθιστά πολιτικά ακόμα πιο αναγκαία την ανάλυση του τι είναι οι σχέσεις εξουσίας μέσα σε μια δεδομένη κοινωνία, της ιστορικής τους μορφοποίησης, τι τις καθιστά δυνατές ή εύθραυστες, τις συνθήκες που είναι αναγκαίες για την αλλαγή των μεν, την κατάργηση των δε. Διότι το να πει κανείς ότι δεν υπάρχει κοινωνία χωρίς σχέσεις εξουσίας δεν σημαίνει ούτε ότι αυτές που υπάρχουν είναι αναγκαίες, ούτε ότι η εξουσία συνιστά στην καρδιά της κοινωνίας μια απροσπέλαστη πραγματικότητα, αλλά ότι η ανάλυση, η εκπόνηση, η αμφισβήτηση των σχέσεων εξουσίας και ο «αγωνισμός» ανάμεσα στις σχέσεις εξουσίας και την μη διαπραγματεύσιμη φύση της ελευθερίας, είναι ένα ενδιαφέρον πολιτικό καθήκον, και ότι αυτό είναι το πολιτικό καθήκον που ενυπάρχει σε κάθε πολιτική ύπαρξη⁵³⁴».

Συγκεκριμένα, η ανάλυση των σχέσεων εξουσίας απαιτεί να διευκρινίσουμε ορισμένα σημεία.

- 1) Το σύστημα διαφοροποίησης που επιτρέπει την δράση πάνω στη δράση των άλλων: διαφορές δικαϊκές ή παραδοσιακές, κοινωνικής θέσης και προνομίων, οικονομικές διαφορές στην οικειοποίηση πλούτου και αγαθών, διαφορά θέσης στη διαδικασία της παραγωγής, γλωσσολογικές και πολιτισμικές διαφορές, διαφορές στην τεχνολογία και τις ικανότητες κτλ. Κάθε σχέση εξουσία θέτει σε κίνηση διαφοροποιήσεις που είναι γι' αυτή ταυτόχρονα και προϋποθέσεις και αποτελέσματα.
- 2) Ο τύπος του σκοπού αυτών που δρουν πάνω στη δράση των άλλων: διατήρηση προνομίων, συσσώρευση κέρδους, άσκηση κυριαρχίας που δίνει η κοινωνική θέση, εξάσκηση μιας λειτουργίας ή ενός επαγγέλματος.
- 3) Τα εργαλεία που χρησιμοποιούνται: ανάλογα με το πως ασκείται η εξουσία: με την απειλή των όπλων, τον λόγο, διαφορές οικονομικής θέσης, περίπλοκους μηχανισμούς ελέγχου, συστήματα επιτήρησης, με ή χωρίς αρχεία σύμφωνα με ξεκάθαρους κανόνες ή όχι κτλ.
- 4) Οι μορφές θεσμοθέτησης: αυτές μπορούν να συγχρωτίζονται παραδοσιακούς μηχανισμούς, δικαϊκές δομές, φαινόμενα συνήθειας ή μόδας (όπως το βλέπουμε στο θεσμό της οικογένειας), να παρουσιάζονται ως ένας μηχανισμός κλειστός με

⁵³⁴ Le sujet et le pouvoir, σ. 1058

τους δικούς του χώρους, κανονισμούς, ιεραρχικές δομές και μια σχετική λειτουργική αυτονομία (όπως στους θεσμούς του στρατού ή του σχολείου). Μπορούν επίσης να σχηματίζουν πολύ περίπλοκα συστήματα προικισμένα με πολλαπλούς μηχανισμούς, όπως είναι η περίπτωση του κράτους που έχει ως λειτουργία να συνιστά το γενικό περιτύλιγμα, τον μηχανισμό του οικουμενικού ελέγχου, την αρχή της αρμονικής λειτουργίας και, σε ως ένα ορισμένο βαθμό επίσης, την διανομή όλων των σχέσεων εξουσίας μέσα σε ένα ορισμένο κοινωνικό σύνολο.

- 5) Οι βαθμοί ορθολογισμού: επειδή η κινητοποίηση των σχέσεων εξουσίας ως δράση πάνω στο πεδίο πιθανοτήτων μπορεί να είναι περισσότερο ή λιγότερο επεξεργασμένη σε συνάρτηση με την ικανότητα των εργαλείων και την βεβαιότητα του αποτελέσματος (εκλεπτυσμένη τεχνολογία στην άσκηση της εξουσίας) η ακόμη συναρτήσει του ενδεχομένου κόστους (είτε πρόκειται για το οικονομικό «κόστος» των μέσων που χρησιμοποιούνται, είτε για το «αντιδραστικό» κόστος που συνίσταται από τις αντιστάσεις που απαντώνται). Η άσκηση της εξουσίας δεν είναι ένα ωμό γεγονός, ένα θεσμικό δοθέν, ούτε μια δομή που διατηρείται ή τσακίζεται: εκπονείται, μεταμορφώνεται, διοργανώνεται, προικίζεται με διαδικασίες λιγότερο ή περισσότερο στα μέτρα της.

Βλέπουμε γιατί η ανάλυση των σχέσεων εξουσίας σε μια κοινωνία δεν μπορεί να ανάγεται στην μελέτη μιας σειράς θεσμών, ούτε καν στη μελέτη όλων αυτών που θα άξιζαν την ονομασία «πολιτικοί». Οι σχέσεις εξουσίας έχουν τις ρίζες τους μέσα στο σύνολο του κοινωνικού δικτύου. Αυτό όμως δεν σημαίνει ότι υπάρχει μια πρώτη και θεμελιώδης αρχή της εξουσίας που κυριαρχεί μέχρι το μικρότερο στοιχείο της κοινωνίας, αλλά ότι, με αρχή αυτή την πιθανότητα δράσης πάνω στη δράση των άλλων που συνυπάρχει κάθε κοινωνικής σχέσης, οι διάφορες μορφές ατομικών διαφορών, στόχων, εργαλείων που δίνονται σε εμάς και στους άλλους, η θεσμοθέτηση που είναι λιγότερο ή περισσότερο τομεακή ή ολική, η διοργάνωση ως αποτέλεσμα συνειδητής σκέψης καθορίζουν τις διαφορετικές μορφές της εξουσίας. Οι μορφές και οι χώροι της «διακυβέρνησης» από τους μεν στους δε, είναι πολλαπλοί σε μια κοινωνία. Αλληλοκαλύπτονται, διασταυρώνονται, οριοθετούνται και κάποτε αναιρούνται, κάποτε, σε άλλες περιπτώσεις ενδυναμώνονται (οι μεν από τις δε). Ότι το Κράτος στις σύγχρονες κοινωνίες δεν είναι απλώς μια μορφή, ή ένας από τους χώρους-έστω και ο πιο σημαντικός- της άσκησης της εξουσίας, αλλά ότι κατά κάποιο τρόπο όλοι οι άλλοι τύποι σχέσεων εξουσίας τον έχουν σαν σημείο αναφοράς, αυτό είναι βέβαιο. Αλλά όχι επειδή ο καθένας απορρέει από αυτόν. Είναι

περισσότερο επειδή έλαβε χώρα μια συνεχής κρατικοποίηση των σχέσεων εξουσίας (ακόμα και αν δεν πήρε την ίδια μορφή στους τομείς της παιδαγωγικής, νομικής, οικονομίας, οικογένειας). Αναφερόμενοι αυτή τη φορά στην στενή έννοια της λέξης «κυβέρνηση», μπορούμε να πούμε ότι οι σχέσεις εξουσίας σταδιακά έχουν «κυβερνοποιηθεί», δηλαδή, εκπονηθεί, εξορθολογιστεί και συγκεντρωθεί σε μια μορφή ή κάτω από την κηδεμονία των κρατικών θεσμών.

3.1.15) Σχέσεις εξουσίας και σχέσεις στρατηγικής

Η λέξη στρατηγική χρησιμοποιείται συχνά με τρεις διαφορετικές έννοιες. Καταρχάς, για να περιγράψει την επιλογή των μέσων για την επίτευξη ενός στόχου: πρόκειται για τον ορθολογισμό που κινητοποιείται προς αυτή την κατεύθυνση. Κατά δεύτερο, για να περιγράψουμε τον τρόπο με τον οποίο, σε ένα δεδομένο παιχνίδι, ένας εταίρος φέρεται σε συνάρτηση με αυτό που πιστεύει ότι είναι η δράση των άλλων, και αυτό που θεωρεί ότι οι άλλοι πιστεύουν ότι είναι η δική του. Συνοπτικά, είναι ο τρόπος με τον οποίο προσπαθούμε να υπερισχύσουμε των άλλων. Τέλος, για να περιγράψουμε το σύνολο των διαδικασιών που χρησιμοποιούνται σε μια σύγκρουση για να στερήσουμε από τον αντίπαλο τα μέσα που θα χρησιμοποιήσει στον αγώνα και να τον αναγκάσουμε να τον εγκαταλείψει. Πρόκειται για τα μέσα που αποσκοπούν στην νίκη. Αυτές οι τρεις έννοιες συναπαντώνται σε καταστάσεις αντιπαράθεσης-πολέμου ή όχι-όπου ο στόχος είναι να δράσουμε πάνω στον αντίπαλο με τέτοιο τρόπο που ο αγώνας να καταστεί αδύνατος. Η στρατηγική λοιπόν καθορίζεται από την επιλογή των λύσεων που «κερδίζουν». Πρέπει όμως να έχουμε υπόψη ότι πρόκειται εδώ για μια κατάσταση εξαιρετικά ιδιόμορφη και ότι υπάρχουν άλλες καταστάσεις όπου πρέπει να διατηρήσουμε τον διαχωρισμό ανάμεσα σε αυτές τις διαφορετικές έννοιες της λέξης στρατηγική.

Αναφερόμενοι στην πρώτη έννοια της λέξης, μπορούμε να ονομάσουμε «στρατηγική της εξουσίας» το σύνολο των μέσων που χρησιμοποιούνται για να λειτουργήσει ή να διατηρηθεί ένας μηχανισμός της εξουσίας. Μπορούμε επίσης να μιλήσουμε για στρατηγική που ανήκει σε σχέσεις εξουσίας στο μέτρο όπου αυτές συνιστούν τρόπους δράσης πάνω στη πιθανή, ενδεχόμενη, υποτιθέμενη δράση των άλλων. Μπορούμε λοιπόν να αποκωδικοποιήσουμε σε όρους «στρατηγικής» τους μηχανισμούς που τίθενται σε λειτουργία στις σχέσεις εξουσίας. Όμως το πιο σημαντικό σημείο είναι ο συσχετισμός ανάμεσα στις σχέσεις εξουσίας και τις στρατηγικές αντιπαράθεσης. «Διότι αν αληθεύει ότι στην καρδιά των σχέσεων εξουσίας, και σαν διαρκής προϋπόθεση της ύπαρξής τους, υπάρχει η «μη υποταγή» και η αμετακίνητη ελευθερία, δεν υπάρχει σχέση εξουσίας χωρίς αντίσταση, χωρίς διέξοδο ή φυγή, χωρίς ενδεχόμενη αντιστροφή: κάθε σχέση εξουσίας προϋποθέτει λοιπόν, τουλάχιστον εικονικά, μια στρατηγική

μάχης (αντιπαράθεσης), χωρίς αυτό να ότι σημαίνει εξουσία και αντίσταση καλύπτουν η μια την άλλη, χάνουν την ιδιαιτερότητα τους και τελικά γίνονται ένα. Συνιστούν η μια για την άλλη ένα είδος μόνιμου ορίου, ένα πιθανό σημείο αντιστροφής. Μια σχέση αντιπαράθεσης συναντά το τέλος της (και την νίκη του ενός από τους δυο αντίπαλους) όταν το παιχνίδι των ανταγωνιστικών αντιδράσεων αντικαθίσταται από σταθερούς μηχανισμούς μέσω των οποίων μπορούμε να οδηγήσουμε με τρόπο σταθερό και αρκετά σίγουρο την συμπεριφορά των άλλων: για μια σχέση αντιπαράθεσης, όταν δεν υπάρχει μάχη μέχρι θανάτου, η σταθεροποίηση της σχέσης εξουσίας αποτελεί τον στόχο- την επίτευξη της και την μη χρησιμότητα της. Και αντίστροφα, για μια σχέση εξουσίας, η στρατηγική της μάχης συνιστά επίσης ένα σύνορο: εκείνη όπου η παρακίνηση (όπως έχει υπολογιστεί) της συμπεριφοράς των άλλων δεν μπορεί να πάει πιο μακριά από την απάντηση στις ίδιες τους τις δράσεις (αυτό δηλαδή που έχει υπολογιστεί). Σαν να μην μπορεί να υπάρξει σχέση εξουσίας χωρίς σημείο μη υποταγής το οποίο της ξεφεύγει, κάθε εντατικοποίηση, κάθε προέκταση των σχέσεων εξουσίας για να τις υποτάξει δεν μπορεί παρά να οδηγήσει στα όρια τους, τις σχέσεις εξουσίας. Η εξουσία συναντά εδώ το κάθετοσημείο στήριξης της (μεταφορικά ομιλούντες) είτε σε ένα τύπο δράσης που καθιστά τον άλλο παντελώς αδύναμο (μια «νίκη» του αντιπάλου αντικαθιστά την άσκηση της εξουσίας), είτε σε μια εναντίωση αυτών που διακυβερνώνται και την μεταμόρφωση τους σε αντίπαλους. Συνοπτικά, κάθε στρατηγική αντιπαράθεσης ονειρεύεται να γίνει σχέση εξουσίας, και κάθε σχέση εξουσίας τείνει να γίνει (...) στρατηγική νίκης⁵³⁵».

Στην ουσία, ανάμεσα σε σχέση εξουσίας και στρατηγική μάχης, υπάρχει αμοιβαία έκκληση, συνεχής αλληλεξάρτηση και συνεχής αντιστροφή. Ανά πάσα στιγμή η σχέση εξουσίας μπορεί να γίνει διαμάχη ανάμεσα σε αντίπαλους. Ανά πάσα στιγμή επίσης, η σχέση ανάμεσα σε αντίπαλους μπορεί να δώσει χώρο στην κινητοποίηση μηχανισμών εξουσίας. Οι συνέπειες αυτής της αστάθειας είναι η ικανότητα να αποκωδικοποιούμε τα ίδια γεγονότα και τις ίδιες αλλαγές είτε στο εσωτερικό μιας ιστορίας αγώνων, είτε από την οπτική γωνία των σχέσεων εξουσίας, είτε από αυτή των σχέσεων και των μηχανισμών εξουσίας. Η αποκωδικοποίηση δεν θα είναι η ίδια, διαφορετικά νοήματα, αλληλουχίες, τύποι σύλληψης και κατανόησης θα εμφανιστούν, παρόλο ότι αναφέρονται στον ίδιο ιστορικό ιστό και παρόλο που οι δύο προσεγγίσεις αναφέρονται η μία στην άλλη. Είναι ακριβώς αυτή η αλληλο-αναφορά, και οι διαφορές ανάμεσα στις δύο προσεγγίσεις που φέρνουν στο φως τα θεμελιώδη φαινόμενα της κυριαρχίας που εμφανίζονται στην ιστορία ενός μεγάλου μέρους των ανθρώπινων κοινωνιών. Η κυριαρχία είναι μια γενική μορφή εξουσίας της οποίας οι διακλαδώσεις και οι συνέπειες

⁵³⁵ Le sujet et le pouvoir σ. 1061

βρίσκονται κάποτε μέχρι και τις πιο κρυφές γωνιές της κοινωνίας. Ταυτόχρονα όμως είναι και μια στρατηγική κατάσταση που θεωρείται δεδομένη και εδραιωμένη μέσα σε μια μακρόχρονη ιστορική αντιπαράθεση ανάμεσα σε αντίπαλους. «Αυτό που κάνει την κυριαρχία μιας ομάδας, κάστας ή τάξης και τις αντιστάσεις ή ξεσηκωμούς με τους οποίους βρίσκεται αντιμέτωπη, ένα κεντρικό φαινόμενο στην ιστορία των κοινωνιών, είναι ότι εκδηλώνουν κάτω από μια μαζική και οικουμενική μορφή, στο επίπεδο ολόκληρου του κοινωνικού σώματος, το δέσιμο των σχέσεων εξουσίας με τις σχέσεις στρατηγικής και τα αποτελέσματα που απορρέουν από αυτή τη διασύνδεση⁵³⁶.»

Ο Φουκω εφάρμοσε τα πιο πάνω, δηλαδή την αναλυτική της εξουσίας, τους μηχανισμούς γνώση-εξουσία και γνώσης-εξουσίας-υποκειμενοποίησης καθώς και τους μηχανισμούς αλήθειας/εξουσίας και αλήθεια/ εξουσίας/ υποκειμενοποίησης σε δύο πεδία: το πρώτο είναι η συγκρότηση σύγχρονης της ποινικής δικαιοσύνης και η επικράτηση της κάθειρξης ως γενικευμένης μορφής τιμωρίας και το δεύτερο η συγκρότηση του συστήματος της σεξουαλικότητας στα βιβλία του «Επιτήρηση και Τιμωρία» και «Ιστορία της σεξουαλικότητας τόμος 1: Η θέληση για γνώση» αντίστοιχα.

Στο πρώτο μελετά τη μεταβολή της τιμωρίας από την Κλασική εποχή στους νεότερους χρόνους, τη συγκρότηση των πειθαρχικών τεχνολογιών εξουσίας, την αφομοίωση τους από την ποινική δικαιοσύνη και τη διάχυση τους στο κοινωνικό σύνολο.

Στο δεύτερο μελετά τη δεύτερη μεγάλη οικογένεια τεχνολογιών εξουσίας, τη βιο-εξουσία μέσα από τη συγκρότηση του συστήματος της σεξουαλικότητας. Η σεξουαλικότητα συγκροτείται το 19^ο αιώνα από την εξουσία για τη δημιουργία νέων υποκειμένων/αντικειμένων στα οποία να μπορεί να ασκείται για μια όλο και μεγαλύτερη διείσδυση του κοινωνικού συνόλου αφενός και αφετέρου διότι η σεξουαλικότητα βρίσκεται στο σημείο τομής των πειθαρχικών τεχνολογιών και της βιο-εξουσίας: σεξ και τεκνοποίηση, σώματα και πληθυσμός.

Ο τρόπος με τον οποίο γίνεται η αναφορά στα μείζονος σημασίας βιβλία αυτά είναι περισσότερο από μια παρουσίαση: έχει τη μορφή μιας ανθολογίας αποσπασμάτων που αναφέρονται σε έννοιες κομβικής σημασίας: καθεστώτα εξουσίας-γνώσης, σώμα, ψυχή, εξέταση ως τεχνική της εξουσίας, πειθαρχία και πειθαρχική εξουσία, το πανοπτικό και ο πανοπτισμός ως μια νέα «πολιτική ανατομία» όσο αφορά το πρώτο και εξουσία, υπόθεση της καταστολής, προτροπή στο Λόγο, εμφύτευση των διαστροφών, μηχανισμοί παραγωγής αλήθειας, σύστημα σεξουαλικότητας και δικαίωμα ζωής και θανάτου της σύγχρονης εξουσίας. Έμπνευση μου ήταν το βιβλίο

⁵³⁶ Le sujet et le pouvoir, σ. 1062

Michel Foucault, *Philosophie, anthologie*⁵³⁷ στο οποίο πολλές από τις αναφορές γι' αυτό το μέρος του έργου του είναι αποσπάσματα από τα δύο βιβλία που έγραψε στη διάρκεια αυτής της περιόδου.

3.2) Επιτήρηση και τιμωρία: Η γένεση της φυλακής

3.2.1) Το Βασανιστήριο

Το Σώμα των Καταδίκων

Το βιβλίο αρχίζει με μια λεπτομερή και ανατριχιαστική περιγραφή μιας δημόσιας εκτέλεσης, της οποίας προηγούνται φρικαλέα βασανιστήρια, και η οποία λαμβάνει χώρα στο Παρίσι στις 2 Μαρτίου 1757.

Πιο κάτω παρατίθενται μερικά άρθρα από τον Κανονισμό που συντάχθηκε τρία τέταρτα του αιώνα αργότερα από τον Leon Faucher «για τον Οίκο των Νεαρών Κρατουμένων, στο Παρίσι»⁵³⁸. Κάθε ένα από αυτά καθορίζει ένα πρόγραμμα απασχόλησης και κυρώσεων και προσδιορίζει ένα ιδιαίτερο ποινικό σύστημα. Αυτό που εντυπωσιάζει είναι η ηπιότητα τους, ειδικά σε σύγκριση με την αγριότητα του δημόσιου βασανισμού, από τον οποίο λιγότερο από ένα αιώνα τα χωρίζει. Το βιβλίο αυτό πραγματεύεται αυτή την μετάλλαξη της ποινικής τιμωρίας: είναι «η γενεαλογική ιστορία του σύγχρονου επιστημονικο-δικαστικού συμπλέγματος»⁵³⁹.

Είναι η εποχή που αναδιαρθρώνεται ολόκληρη η ρύθμιση της τιμωρίας στην Ευρώπη και στις Ηνωμένες Πολιτείες. Ανάμεσα στις πολυάριθμες αλλαγές, ο Φουκώ ξεχωρίζει αυτή της εξάλειψης των βασανισμών: «Εξαφανίστηκε το σώμα σαν κύριος στόχος της ποινικής καταστολής»⁵⁴⁰.

Παρά το ότι στα τέλη του 18^{ου} και αρχές του 19^{ου} αιώνα υπάρχουν κάποιες αναλαμπές ακόμα «η ζοφερή τιμωρητική φιέστα αρχίζει λίγο-λίγο να σβήνει»⁵⁴¹. Δύο διαδικασίες, που δεν έχουν ακριβώς την ίδια χρονολογία, ούτε τα ίδια αίτια, συνέβαλαν σε αυτή τη μεταμόρφωση. Η μια είναι η εξαφάνιση του θεάματος της τιμωρίας. Η τελετουργία της ποινής συγκαλύπτεται, μέχρι που δεν αποτελεί παρά μια καινούργια διοικητική ή οικονομική πράξη: η εκτέλεση της ποινής τείνει να αποτελέσει ένα αυτόνομο τομέα από τον οποίο ένας διοικητικός μηχανισμός

⁵³⁷ Michel Foucault, *Philosophie, anthologie*, établie et présentée par Arnold I. Davidson et Frédéric Gros, Editions Gallimard, 2004.

⁵³⁸ Παραπομπή 4, σ. 14

⁵³⁹ Σ. 35

⁵⁴⁰ Σ. 17

⁵⁴¹ Ο .π.

απαλλάσσει τη δικαιοσύνη. Η δημόσια ομολογία, που γινόταν στη συνέχεια βασανιστηρίων, καταργείται στη Γαλλία αρχικά το 1791 και οριστικά το 1830. Τα δημόσια καταναγκαστικά έργα, που συμπεριελάμβαναν σιδερένια περιλαίμια καταργούνται σχεδόν παντού στα τέλη του 18^{ου} ή στα μέσα του 19^{ου} αιώνα. Η δημόσια εκτέλεση της ποινής καταργείται στη Γαλλία το 1848. «Η τιμωρία παύει σιγά-σιγά να είναι δημόσιο θέαμα⁵⁴²».

Πέρα από αυτό το διαχωρισμό των ρόλων της δικαιοσύνης και της επιβολής των ποινών υπάρχει και η θεωρητική άρνηση: η ποινή που επιβάλλεται δεν έχει ως σκοπό την τιμωρία, αλλά τον σωφρονισμό, την επανόρθωση, την «θεραπεία».

Η πρακτική της τιμωρίας έχει γίνει πιο σεμνή και το σώμα αγγίζεται όσο το δυνατό λιγότερο. Φυσικά η εγκάθειρξη, τα καταναγκαστικά έργα κ.ο.κ. επιδρούν πάνω στο σώμα, αλλά «(...) η σχέση τιμωρία-σώμα δεν είναι ταυτόσημη με εκείνη των βασανιστηρίων»⁵⁴³. Μέσα στην ποινική τακτική της κάθειρξης το σώμα βρίσκεται παγιδευμένο μέσα σε ένα σύστημα καταναγκασμού και στέρησης, υποχρεώσεων και απαγορεύσεων. Ο πόνος του σώματος δεν είναι πια συστατικό στοιχείο της ποινής. Η τιμωρία μετατρέπεται από μια τεχνική πόνου σε μια διαβάθμιση της στέρησης των δικαιωμάτων. Ακόμα και αν θίγεται το σώμα του υπόδικου αυτό γίνεται από απόσταση: εξειδικευμένοι τεχνικοί αντικαθιστούν τον δήμιο-ανατόμο του πόνου: γιατροί, επιτηρητές, ιερωμένοι, ψυχίατροι, ψυχολόγοι, παιδαγωγοί. Η παρουσία τους εγγυάται στη δικαιοσύνη ότι το σώμα και ο πόνος δεν είναι ο στόχος της κολαστικής τους ενέργειας. Ισχυρό παράδειγμα, η παρουσία γιατρού στις θανατικές εκτελέσεις, ως παράγοντα μη οδύνης και την χορήγηση από μέρους του προς τον κατάδικο «άρρωστο» ηρεμιστικού φαρμάκου (ενώ οι αρμόδιοι υπάλληλοι είναι επιφορτισμένοι με την κατάλυση της ζωής): «Η προσφυγή στην ψυχοφαρμακολογία (...) ευθυγραμμίζεται με το «εξωσωματικό» αυτό ποινικό σύστημα⁵⁴⁴». Ο θάνατος γίνεται όσο το δυνατό πιο σύντομος: «Η σύμπτυξη αυτών των «χιλίων θανάτων» σε μια αυστηρή θανατική εκτέλεση, καθορίζει μια νέα ηθική, ιδιαίτερο γνώρισμα της ποινικής πράξης⁵⁴⁵». Παράδειγμα η λαιμητόμος που αφαιρεί τη ζωή με τον λιγότερο δυνατό πόνο, σε ένα νομικό υποκείμενο, κάτοχο του δικαιώματος της ζωής, Η ποινή πλήττει την ζωή και όχι το σώμα.

Καταργείται στις αρχές του 19^{ου} αιώνα, το μεγάλο θέαμα της σωματικής τιμωρίας και αρχίζει η εποχή της κολαστικής λιτότητας. Οι μετατροπές αυτές δεν έγιναν διαμιάς και κάτι από τα βασανιστήρια και το θέαμα τους συνέχισε για καιρό να υπάρχει στη Γαλλία όπως τα δημόσια

⁵⁴²Σ. 18

⁵⁴³Σ. 20

⁵⁴⁴Σ. 21

⁵⁴⁵Σ. 22

καταναγκαστικά έργα. Υποβόσκει ένα αξίωμα που δεν έχει ακόμα καταργηθεί: πως είναι δίκαιο ένας κατάδικος να υποφέρει σωματικά περισσότερο από τους άλλους ανθρώπους. Αυτό παραμένει στους σύγχρονους μηχανισμούς της ποινικής δικαιοσύνης «ένα στοιχείο που δεν έχει ολότελα εξουδετερωθεί, αλλά που αντίθετα ενσωματώνεται, ολοένα και πιο πλατιά, στο «εξω-σωματικό» ποινικό σύστημα»⁵⁴⁶.

Ο μετριασμός της ποινικής αυστηρότητας θεωρήθηκε για πολύ καιρό σαν ένα ποσοτικό φαινόμενο. Στην πραγματικότητα οι μεταβολές αυτές συνοδεύονται από μια μετατόπιση του στόχου της κολαστικής πράξης. Το ποινικό σύστημα δεν στρέφεται πια προς το σώμα αλλά την ψυχή. Την σωματική τιμωρία διαδέχεται μια τιμωρία που επιδρά βαθύτερα: στη καρδιά, σκέψη, θέληση : «Πρέπει η τιμωρία να πλήττει, θα έλεγα, μάλλον την ψυχή και όχι το σώμα⁵⁴⁷». Ποια υπήρξαν τα αποτελέσματα αυτής της τοποθέτησης?

Πρώτα, η υποκατάσταση του υποκειμένου. Δεν τιμωρείται πια το έγκλημα, αλλά ο εγκληματίας. Δικάζεται κάτι που δεν είναι νομικά κωδικοποιημένο: η γνώση της προσωπικότητας του εγκληματία, η εκτίμηση του ατόμου του, ότι είναι σχετικό με το παρελθόν του και το έγκλημα του, τι μπορούμε να αναμένουμε μελλοντικά από το άτομο αυτό. Δικάζονται ακόμη με βάση όσα η ιατρική μετέδωσε στη νομολογία τον 19^ο αιώνα όπως τα έργα των Georget: οι «ψυχικές ανωμαλίες» και Chaumie: οι «διεστραμμένοι⁵⁴⁸», (οι «απροσάρμοστοι»), που με το πρόσχημα πως εξηγούν μια πράξη, χαρακτηρίζουν ένα άτομο. Η τιμωρία διατείνεται ότι στόχος της είναι να καταστήσει τον εγκληματία πρόθυμο και ικανό να ζήσει σεβόμενος το νόμο και να ανταποκρίνεται στις ανάγκες του. Η ποινή μπορεί να μετατραπεί ανάλογα με τη συμπεριφορά του υπόδικου. Υπάρχει επιπλέον ολόκληρη κλίμακα «μέτρων ασφαλείας» που συνοδεύουν την ποινή και που στόχος τους δεν είναι η τιμωρία του εγκλήματος, αλλά ο έλεγχος του ατόμου και η αλλαγή των εγκληματικών του τάσεων.

Η ψυχή επικαλείται συχνά στο δικαστήριο, όχι για να εξηγηθεί το έγκλημα και να παρεμβληθεί σαν στοιχείο νομικού καταλογισμού, αλλά για να δικαστεί και αυτή μαζί με το έγκλημα και για να υπολογιστεί στην επιμέτρηση της ποινής. Καθ' όλη την «ποινική τελετουργία⁵⁴⁹» ένα ολόκληρο πεδίο αντικειμένων, προστίθενται, συνδέουν και διαχωρίζουν τα νομικώς προσδιορισμένα και κωδικοποιημένα αντικείμενα. Η ψυχιατρική, η ανθρωπολογία του εγκλήματος, και η εγκληματολογία αποκτούν εδώ τη συγκεκριμένη τους λειτουργία: εγγράφουν τις παράνομες

⁵⁴⁶ Σ. 26

⁵⁴⁷ Σ. 27, παραπομπή, 18, G. De Malby, De la Legislattion, Oeuvres completes, v. IX, p. 326.

⁵⁴⁸ Σ. 29

⁵⁴⁹ Ο. π.

πράξεις στα δικά τους γνωστικά πεδία ως αντικείμενα που επιδέχονται επιστημονική γνώση δίνοντας έτσι στον μηχανισμό της νόμιμης τιμωρίας μια δικαιολογημένη επιβολή όχι μόνο πάνω στις παρεκκλίσεις αλλά και πάνω στα άτομα. Με την εγκατάσταση των καινούργιων ποινικών συστημάτων στη Ευρώπη τα τελευταία εκατό με εκατό-πενήντα χρόνια, οι δικαστικοί λειτουργοί «(...)άρχισαν να δικάζουν κάτι άλλο και όχι τα εγκλήματα: την «ψυχή» του εγκληματία⁵⁵⁰».

Με αυτό τον τρόπο μέσα στη διαδικασία της δικαστικής κρίσης εισχωρούν άλλα πρότυπα αξιολόγησης. Στη διάρκεια της ποινικής δίκης εγγράφεται ένα άλλο πρόβλημα αλήθειας, πέραν της γνώσης της παράβασης, του υπεύθυνου και του νόμου, αλλά και της φύσης της εγκληματικής πράξης: αυτό του επιπέδου εγγραφής της πράξης: «φαντασίωση, ψυχωτική αντίδραση, παραληρηματικό επεισόδιο, διαστροφή⁵⁵¹»: το επίπεδο εγγραφής είναι η ψυχιατρική. Άρα μια διαφορετική αλήθεια εισδύει σε εκείνη που απαιτούσε άλλοτε ο δικαστικός μηχανισμός, που μετατρέπει την ενοχή σε ένα επιστημονικό-δικονομικό σύμπλεγμα. Ένα άλλο πολύ σημαντικό στοιχείο είναι ο τρόπος που εξελίχτηκε το ζήτημα της τρέλας σε σχέση με την ποινική πρακτική. Σύμφωνα με τον Κώδικα του 1810 το ζήτημα αυτό αναφέρεται στο τέλος του άρθρου 64, το οποίο ορίζει πως «δεν υπάρχει έγκλημα ούτε καν πλημμέλημα αν ο δράστης βρισκόταν σε κατάσταση παραφροσύνης τη στιγμή της πράξης⁵⁵²». Ωστόσο από τις αρχές του 19^{ου} αιώνα πολλά δικαστήρια δέχονται ότι μπορεί κανείς να είναι και ένοχος και τρελός, άξιος για ψυχιατρείο και νοσηλεία παρά για τιμωρία. Αυτά εισάγουν μια διαδικασία που η δικονομία και η νομοθεσία επιταχύνουν τα επόμενα εκατό-πενήντα χρόνια. Η μεταρρύθμιση του 1832 εισάγει τις «ελαφρυντικές περιπτώσεις», που επιτρέπει την μετατροπή της καταδίκης ανάλογα με τον υποτιθέμενο βαθμό μιας ασθένειας ή μορφή τρέλας. Η σχέση εγκλήματος και τρέλας αποκτά μια εντελώς διαφορετική έννοια από εκείνη που της προσέδιδε το άρθρο 64: αντί η τρέλα να εξαλείφει το έγκλημα, κάθε έγκλημα ενέχει τώρα ως θεμιτή υποψία ή δικαίωμα που μπορεί να διεκδικηθεί, την προϋπόθεση της τρέλας ή της ψυχικής ανωμαλίας. Η απόφαση που καταδικάζει ή αθώνει εμπεριέχει και μια εκτίμηση της φυσιολογικής κατάστασης και τρόπους επανόρθωσης της. Ο δικαστής και οι ένορκοι σήμερα δεν περιορίζονται στο να δικάζουν, και δεν είναι οι μόνοι που δικάζουν. Καθ' όλη τη διάρκεια της ποινικής διαδικασίας εμπλέκονται πρόσθετες αρμοδιότητες που λειτουργούν ως μικρές δικαιοσύνες και παράλληλοι δικαστικοί λειτουργοί : ψυχίατροι, ψυχολόγοι, δικαστές εντεταλμένοι με την εφαρμογή της ποινής, παιδαγωγοί, υπάλληλοι της διοίκησης των σωφρονιστηρίων διαμοιράζονται τη νόμιμη εξουσία κολασμού. Όλο το σύστημα που αναπτύχθηκε σχετικά με την επιβολή ποινών και την

⁵⁵⁰ Σ. 30

⁵⁵¹ Ο .π.

⁵⁵² Σ. 31

προσαρμογή τους στα άτομα, ελαττώνει τις αρμοδιότητες της δικαστικής απόφασης και την επεκτείνει πέρα από την καταδίκη. Ο ρόλος του ψυχιάτρου στη διαδικασία υπερβαίνει αυτό που αρχικά του δόθηκε που ήταν η εκτίμηση της ελεύθερης βούλησης του παραβάτη κατά την εκτέλεση της πράξης του, που γίνεται η εκτίμηση της «επικινδυνότητας» του . Έχει το ρόλο συμβούλου για την ποινή και την υπόδειξη κάποιας «ιατρο-δικαστικής νοσηλείας του⁵⁵³».

Συνοπτικά μπορούμε να πούμε πως σήμερα «η ποινική δικαιοσύνη δεν λειτουργεί και δεν δικαιολογείται παρά με την αδιάκοπη αναφορά σε κάτι άλλο απ' ότι είναι η ίδια, με την αδιάλειπτη αυτή επανεγγραφή σε συστήματα μη δικαστικά. Υπόκειται σε αυτό τον επαναχαρακτηρισμό από τη γνώση (...). Σκοπός του βιβλίου αυτού είναι η συσχετισμένη ιστορία της σύγχρονης ψυχής και μιας νέας εξουσίας στην απονομή της δικαιοσύνης: η γενεαλογική ιστορία του σύγχρονου επιστημονικο-δικαστικού συμπλέγματος, όπου στηρίζεται η κολαστική εξουσία, από εκεί όπου αντλεί τη δικαιολόγηση της και τους κανόνες της, προεκτείνει τα αποτελέσματα της και συγκαλύπτει την υπέρμετρη ιδιορρυθμία της⁵⁵⁴».

Η μελέτη βασίζεται σε τέσσερεις γενικούς κανόνες:

- 1) Η τιμωρία εξετάζεται σαν μια περίπλοκη κοινωνική λειτουργία
- 2) Οι κολαστικές μέθοδοι εξετάζονται σαν τεχνικές που η εξειδίκευση τους βρίσκεται στο γενικότερο πεδίο άλλων μεθόδων εξουσίας. Άρα η τιμωρία εξετάζεται μέσα στην προοπτική της πολιτικής τακτικής
- 3) Η αναζήτηση της κοινής μήτρας της ιστορίας του ποινικού δικαίου και των ανθρωπιστικών επιστημών, με σκοπό να διαπιστωθεί αν υπάγονται και οι δυο σε μια «επιστημολογικο-δικαστική» διαδικασία διαμόρφωσης. Με άλλα λόγια, να τοποθετήσουμε την τεχνολογία της εξουσίας και του εξανθρωπισμού της ποινής και στη βάση της γνώσης του ανθρώπου.
- 4) Να ερευνηθεί κατά πόσο η εμφάνιση αυτή της ψυχής στο πεδίο της ποινικής δικαιοσύνης, και μαζί της η παρεμβολή μιας «επιστημονικής» γνώσης, δεν είναι το αποτέλεσμα μιας αλλαγής στον τρόπο επένδυσης του ιδίου του σώματος από τους συσχετισμούς της εξουσίας.

Συνοπτικά η μεταμόρφωση των μεθόδων τιμωρίας, ξεκινά από μια πολιτική τεχνολογία του σώματος, όπου διακρίνεται η κοινή ιστορία των συσχετισμών της εξουσίας και των σχέσεων ανθρώπου προς αντικείμενο. Η ανάλυση της κολαστικής επιείκειας ως τεχνικής της εξουσίας, η

⁵⁵³ Σ. 34

⁵⁵⁴ Σ. 35

πρόσθεση της ψυχής του φυσιολογικού και του μη φυσιολογικού στο έγκλημα ως αντικείμενα ποινικής παρέμβασης μας δείχνουν «(...) με ποιο τρόπο μια εξειδικευμένη μέθοδος καθυπόταξης κατόρθωσε να δημιουργήσει τον άνθρωπο ως αντικείμενο γνώσης, κατάλληλο για μια πραγματεία με «επιστημονικό» χαρακτήρα⁵⁵⁵».

Η μετάλλαξη του κολαστικού συστήματος είναι παράλληλη με την άνοδο του βιομηχανικού τρόπου παραγωγής και την ελεύθερη αγορά εργασίας που καθιστούν τα καταναγκαστικά έργα άτοπα. Τη θέση τους παίρνουν η φυλάκιση με αναμορφωτικό χαρακτήρα. Χωρίς να δέχεται ότι υπάρχει ένας αυστηρός συσχετισμός, ο Φουκώ θεωρεί ότι θα μπορούσαμε να υιοθετήσουμε το γενικότερο αυτό θέμα, ότι στις κοινωνίες μας τα κολαστικά συστήματα πρέπει να επανενταχθούν σε κάποια «πολιτική οικονομία του σώματος⁵⁵⁶».

Εδώ ο Φουκώ θα παραθέσει και θα εξηγήσει μερικές κεντρικές έννοιες του έργου του, που θα ξανασυναντήσουμε, γι' αυτό θα τις παραθέσω λεπτομερώς. Αυτές οι έννοιες είναι οι ακόλουθες; Πολιτική οικονομία του σώματος, πολιτική τεχνολογία του σώματος, μικρο-εξουσίες, πολιτική επένδυση του σώματος και μικρο-φυσική της εξουσίας, πολιτική ανατομία του σώματος, μικροφυσική της κολαστικής εξουσίας, γενεαλογία της σύγχρονης ψυχής.

Όσο αφορά την πολιτική οικονομία του σώματος: ακόμα και όταν τα κολαστικά συστήματα δεν καταφεύγουν στη βία, αλλά χρησιμοποιούν ήπιες μεθόδους που εγκλείουν ή αναμορφώνουν, πρόκειται πάντα για το σώμα, τις δυνάμεις του και τη χρησιμότητα του, και την υποταγή του. Μπορούμε να κάνουμε μια ιστορία της τιμωρίας βασιζόμενοι σε μια ιστορία των σωμάτων, από τη στιγμή που διατείνεται πως η τιμωρία έχει σαν στόχο την ψυχή των εγκληματιών?

Οι ιστορικοί ασχολήθηκαν από καιρό με την ιστορία του σώματος (ιστορική δημογραφία και παθολογία). Το σώμα υπάγεται σε ένα πολιτικό πεδίο, όπου οι συσχετισμοί εξουσίας ασκούν πάνω του άμεσο έλεγχο:

«το επενδύουν, το σημαδεύουν, το δαμάζουν, το βασανίζουν, το υποβάλλουν σε αναγκαστική εργασία, το υποχρεώνουν σε συμμετοχή σε τελετουργίες, απαιτούν από αυτό σήματα. Η πολιτική αυτή επένδυση του σώματος συνδέεται, χάρη σε περίπλοκες και αμοιβαίες σχέσεις, με την οικονομική του χρησιμοποίηση. Κατά μεγάλο μέρος, σαν δύναμη παραγωγής το σώμα περιβάλλεται με σχέσεις εξουσίας και κυριαρχίας, αλλά αντίθετα, δεν είναι δυνατό να αποτελέσει δύναμη εργασίας παρά μονάχα αν ενταχθεί σ' ένα σύστημα καθυπόταξης (...). Το σώμα

⁵⁵⁵ Σ. 36

⁵⁵⁶ Σ. 37

μετατρέπεται σε χρήσιμη δύναμη μόνο αν γίνει σώμα παραγωγικό και σώμα καθυποταγμένο. Η καθυπόταξη αυτή δεν αποκτάται μόνο με τα όργανα της βίας ή της ιδεολογίας, μπορεί κάλλιστα να είναι άμεση, σωματική, να χρησιμοποιεί τη δύναμη ενάντια στη δύναμη, να στρέφεται σε υλικά στοιχεία και εντούτοις να μην είναι βίαιη. Μπορεί να είναι υπολογισμένη, οργανωμένη, τεχνικά μελετημένη, μπορεί να είναι λεπτότατη, να μη χρησιμοποιεί ούτε όπλα, ούτε τρομοκρατία, κι' εντούτοις να παραμένει σωματική. Μπορεί δηλαδή, να υπάρχει μια ορισμένη «γνώση» του σώματος που δεν είναι ακριβώς η επιστήμη της λειτουργίας του, και μια κυριαρχία πάνω στις δυνάμεις του που είναι κάτι περισσότερο από τη δυνατότητα να κατανικηθούν: η γνώση αυτή και η κυριαρχία αποτελούν εκείνο που θα μπορούσε να ονομαστεί η πολιτική τεχνολογία του σώματος⁵⁵⁷».

Η τεχνολογία αυτή είναι απροσδιόριστη και σπάνια διατυπωμένη με σαφή και συστηματικό τρόπο. Συχνά αποτελείται από αποσπάσματα και ανόμοια εργαλεία. «Επιπλέον, δύσκολα θα μπορούσε κανείς να την εντοπίσει σε ένα καθορισμένο θεσμικό τύπο, ή σ' ένα κρατικό μηχανισμό⁵⁵⁸». Μάλλον οι κρατικοί μηχανισμοί προσφεύγουν σε αυτή. Η ίδια βρίσκεται σε ένα εντελώς διαφορετικό επίπεδο: «Πρόκειται, θα λέγαμε για μια μικροφυσική της εξουσίας που ενεργοποιείται από τα συστήματα και τους θεσμούς, αλλά που η εγκυρότητα της τοποθετείται, κατά κάποιο τρόπο, ανάμεσα στις τεράστιες αυτές λειτουργίες και τα ίδια τα σώματα με την υλικότητα τους και τις δυνάμεις τους⁵⁵⁹».

Η μελέτη της προϋποθέτει ότι η εξουσία δεν εκλαμβάνεται σαν ιδιοποίηση, αλλά σαν στρατηγική, πως οι κυριαρχικές της ενέργειες δεν αποδίδονται σε ένα σφετερισμό, αλλά σε μέτρα, ελιγμούς, τακτικές, τεχνικές, λειτουργίες. Σε αυτή αποκρυπτογραφείται μάλλον ένα πλέγμα τεταμένων σχέσεων, παρά η κατοχή κάποιου προνομίου. Τέλος δεν αποτελεί το προνόμιο κάποιου θεσμού ή κοινωνικής κυρίαρχης τάξης, αλλά το συνολικό αποτέλεσμα των στρατηγικών της θέσεων φανερώνει και κάποτε ανανεώνει τη θέση αυτών που κυριαρχούνται.

Η εξουσία αυτή δεν επιβάλλεται σαν υποχρέωση ή απαγόρευση, σε αυτούς που δεν την κατέχουν: μάλλον τους περιβάλλει, τους χρησιμοποιεί και στηρίζεται πάνω τους, ακριβώς όπως και οι τελευταίοι, αντιστεκόμενοι σε αυτή (όπου υπάρχει εξουσία υπάρχει και αντίσταση όπως θα δούμε) στηρίζονται στη λαβή που τους δίνει η άσκηση της.

⁵⁵⁷ Σ. 38-39

⁵⁵⁸ Σ. 39

⁵⁵⁹ Ο.π.

Οι σχέσεις αυτές έχουν βαθιές ρίζες στα κοινωνικά στρώματα και δεν εντοπίζονται στις σχέσεις Κράτους-πολίτη, ή στα όρια των τάξεων και δεν αρκούνται στο να αντιγράψουν τη γενικότερη μορφή του νόμου ή της Κυβέρνησης και αν υπάρχει σε αυτές κάποια συνέχεια (διότι διαρθρώνονται πολύ καλά στη μορφή αυτή σύμφωνα με μια ολόκληρη κλίμακα περίπλοκων μηχανισμών), δεν υπάρχει αναλογία ή αντιστοιχία, αλλά ιδιαιτερότητα μηχανισμών και διαμορφώσεων.

Δεν είναι μονοσήμαντες: «(...) προσδιορίζουν αναρίθμητα σημεία αναμέτρησης, εστίες αστάθειας, που η κάθε μια τους ενέχει κίνδυνους σύγκρουσης, πάλης ή τουλάχιστον αναστροφής των συσχετισμών των δυνάμεων. Η ανατροπή των μικρο-εξουσιών δεν υπακούει στο νόμο του «όλα ή τίποτα» δεν είναι κεκτημένη μια για πάντα (...), κανένα από τα εντοπισμένα επεισόδια της δεν είναι δυνατό να εγγραφεί στην ιστορία παρά μόνο εξαιτίας των αποτελεσμάτων που η ανατροπή αυτή επιφέρει σε ολόκληρο το πλέγμα όπου έχει παγιδευτεί⁵⁶⁰».

Ο Φουκώ προχωρεί στη θεώρηση του των σχέσεων εξουσίας-γνώσης. Δεν δέχεται την παράδοση που θέλει τη γνώση ανιδιοτελή και ανεξάρτητη της εξουσίας και προχωρεί στη θεώρηση σύμφωνα με την οποία η εξουσία παράγει γνώση, πως εξουσία και γνώση είναι αλληλοεξαρτώμενες, πως δεν υπάρχει γνώση χωρίς σχετική σύσταση πεδίου γνώσης, ούτε και γνώση που να μην προϋποθέτει ταυτόχρονα εξουσία:

«Οι σχέσεις εξουσίας γνώσης δεν πρέπει να αναλύονται με αφετηρία ένα υποκείμενο γνώσης που θα ήταν ελεύθερο ή όχι σε σχέση με το σύστημα της εξουσίας. Πρέπει αντίθετα να έχουμε υπόψη μας πως το υποκείμενο που κατέχει τη γνώση, τα αντικείμενα της γνώσης καθώς και οι διάφοροι τρόποι γνώσης, είναι αποτελέσματα θεμελιακών αλληλοεξαρτήσεων της εξουσίας-γνώσης και των ιστορικών τους μεταλλαγών. Κοντολογίς δεν είναι η δραστηριότητα του υποκειμένου της γνώσης εκείνη που παράγει μια γνώση, χρήσιμη ή ανυπότακτη στην εξουσία, αλλά η εξουσία-γνώση, οι διαδικασίες και οι αγώνες που εισχωρούν σε αυτή και την απαρτίζουν, αυτές καθορίζουν τις πιθανές μορφές και τα πιθανά πεδία της γνώσης⁵⁶¹».

Η πολιτική «ανατομία» αναφέρεται στο «πολιτικό σώμα» εκλαμβανόμενο ως το σύνολο των υλικών και τεχνικών στοιχείων που χρησιμεύουν σαν όπλα « σαν σταθμοί εναλλαγής, μέσα επικοινωνίας και στήριξης των σχέσεων εξουσίας-γνώσης που περιβάλλουν τα ανθρώπινα

⁵⁶⁰ Σ. 40

⁵⁶¹ Σ. 41

σώματα και τα καθυποτάσσουν μετατρέποντας τα σε αντικείμενα γνώσης⁵⁶²». Η κολαστική τεχνική επανεξετάζεται ως ένα κεφάλαιο της πολιτικής ανατομίας.

Επιστρέφοντας στο βασανιστήριο μπορούμε να διερωτηθούμε αν η υπέρβαση εξουσίας που απορρέει από το «διπλό» σώμα του βασιλιά⁵⁶³ δεν βρίσκει την συμμετρική και αντίστροφη μορφή της στο σώμα του κατάδικου, κωδικοποίηση της «μειωμένης του εξουσίας». Ο Φουκώ προχωρεί σε μια ανάλυση αυτού που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε το «μειωμένο σώμα του κατάδικου⁵⁶⁴»: το πλεόνασμα ισχύος του βασιλιά προκαλεί το διχασμό του σώματος του, αλλά και η υπέρβαση της εξουσίας που ασκείται πάνω στο υποταγμένο σώμα του καταδίκου προκαλεί ένα άλλο είδος διχασμού, ενός εξω-σωματικού, μιας «ψυχής»:

«Η ιστορία αυτής της «μικροφυσικής» της κολαστικής εξουσίας αποτελεί τότε μια γενεαλογία ή ένα στοιχείο της γενεαλογίας της σύγχρονης «ψυχής»(...) (με τον όρο ψυχή) θα μπορούσαμε να αναγνωρίσουμε μάλλον το τωρινό συσχετιστικό στοιχείο μιας ορισμένης τεχνολογίας της εξουσίας πάνω στο σώμα. Δεν πρέπει να λέμε ότι η ψυχή είναι μια ψευδαίσθηση ή ένα ιδεολογικό φαινόμενο. Αλλά ότι υπάρχει, ότι είναι μια πραγματικότητα, ότι παράγεται αδιάκοπα (τριγύρω και μέσα στο σώμα) από την επιβολή κάποιας εξουσίας που ασκείται πάνω σε αυτούς που τιμωρούνται (...) πάνω στους τρελούς, στα παιδιά, στους μαθητές, στους αποικισμένους, πάνω σ' εκείνους που τους καθηλώνουν σ' ένα μηχάνημα παραγωγής και ελέγχονται σε όλη τη διάρκεια της ζωής τους⁵⁶⁵». Η ψυχή αυτή δεν γεννιέται αμαρτωλή, αλλά απορρέει από διαδικασίες τιμωρίας, επιτήρησης, κολασμού και καταπίεσης. Η ψυχή αυτή είναι το σημείο όπου αρθρώνονται οι ενέργειες «ενός ορισμένου είδους εξουσίας και η αναφορά μιας γνώσης, είναι ο μηχανισμός που διευκολύνει τις σχέσεις εξουσίας στην απόκτηση κάποιας δυνατότητας γνώσης, και η γνώση επαναφέρει και ενισχύει τις ενέργειες της εξουσίας⁵⁶⁶».

Στα πιο πάνω έχουν οικοδομοθεί διάφορα πεδία ανάλυσης: ψυχή, υποκειμενικότητα, προσωπικότητα, συνείδηση κ.τ.λ. και έχουν θεμελιωθεί επιστημονικές τεχνικές και θεωρίες.

Την ψυχή δεν την αντικατέστησε ένας πραγματικός άνθρωπος : «(αυτός) είναι κιόλας αυτός καθεαυτός το αποτέλεσμα μιας πολύ ισχυρότερης καθυπόταξης. Κάποια «ψυχή» βρίσκεται μέσα του και τον παρακινεί να ζήσει, και η ίδια αυτή ψυχή αποτελεί μέρος της κυριαρχίας, που

⁵⁶² Ο.π.

⁵⁶³ Σ. 42 , παραπομπή. 23, E. Kantowitz, The King's two bodies, 1959,

⁵⁶⁴ Σ. 42

⁵⁶⁵ Σ. 42-43

⁵⁶⁶ Σ. 43

ασκεί η εξουσία πάνω στο σώμα. Ψυχή-αποτέλεσμα και όργανο μιας πολιτικής οικονομίας, ψυχή-φυλακή του σώματος⁵⁶⁷».

Ο Φουκώ αναφέρει ότι η «τωρινή κατάσταση⁵⁶⁸» (το βιβλίο γράφτηκε το 76, εποχή μεγάλων εξεγέρσεων στις φυλακές παγκοσμίως) παρά η ιστορία, του δίδαξαν ότι η κάθειρξη και οι τιμωρίες ανάγονται σε μια πολιτική τεχνολογία του σώματος. Οι εξεγέρσεις έχουν όλες το σώμα ως σημείο αναφοράς.: «Επρόκειτο όμως καθαρά για εξεγέρσεις σε επίπεδο σωμάτων, ενάντια στο ίδιο το σώμα της φυλακής⁵⁶⁹». Αντικείμενο τους ήταν η υλική πραγματικότητα της φυλακής, «(...) στο μέτρο όπου λειτουργεί σαν όργανο και σαν φορέας της εξουσίας, ήταν όλη η τεχνολογία της εξουσίας πάνω στο σώμα, που η τεχνολογία της «ψυχής»-εκείνη των παιδαγωγών, των ψυχολόγων και των ψυχιάτρων-δεν κατορθώνει ούτε να συγκαλύψει, ούτε και να αντισταθμίσει, για τον απλούστατο λόγο ότι και η ίδια είναι ένα από τα εργαλεία της⁵⁷⁰».

Ο συγγραφέας διασαφηνίζει ότι μελετά τη γέννηση της φυλακής μόνο στο γαλλικό ποινικό σύστημα.

3.2.2) Η λαμπρότητα των βασανιστηρίων

Το διάταγμα του 1679 ρύθμιζε, ως τη Γαλλική Επανάσταση, τις γενικές μορφές της ποινικής πρακτικής, ιεραρχώντας τις. Το μεγαλύτερο μέρος τους είναι σωματικό, είναι « (το) οπλοστάσιο αυτής της φρίκης⁵⁷¹». Ωστόσο και οι μη σωματικές ποινές ενέχουν ένα στοιχείο βασανισμού. Είναι μια τεχνική⁵⁷², που δεν πρέπει να συγχέεται με το αχαλίνωτο εκτός νόμου μένος.

«Το ποινικό βασανιστήριο δεν ανταποκρίνεται σε οποιαδήποτε σωματική τιμωρία: είναι μια διαφοροποιημένη παραγωγή από οδύνες, μια τελετουργία οργανωμένη για να στιγματίζει τα θύματα και να εκδηλώνει την εξουσία που τιμωρεί-και όχι η εκτράχυνση μιας δικαιοσύνης που (...) χάνει τον έλεγχο των πράξεων της. Στις «υπερβολές» των βασανιστηρίων επενδύεται μια ολόκληρη οικονομία της εξουσίας⁵⁷³».

Το βασανιστήριο είναι απαραίτητο στο δικαστικό τελετουργικό που πρέπει να αποδείξει την αλήθεια του εγκλήματος. Στη Γαλλία όπως και στις υπόλοιπες ευρωπαϊκές χώρες (με εξαίρεση την Αγγλία) ολόκληρη η ποινική διαδικασία, μέχρι τη δικαστική απόφαση παρέμενε μυστική τόσο

⁵⁶⁷ Σ. 43

⁵⁶⁸ Σ. 43

⁵⁶⁹ Σ. 44

⁵⁷⁰ Ο .π.

⁵⁷¹ Σ. 48

⁵⁷² Σ. 49

⁵⁷³ Ο. π.

για το κοινό, όσο και για τον κατηγορούμενο: η γνώση ήταν το αποκλειστικό προνόμιο της δίωξης, ο κατηγορούμενος τελούσε υπό πλήρη άγνοια.

Ο ανακριτής αντιθέτως, έχοντας την απόλυτη εξουσία, διαμόρφωνε μια υποτιθέμενη αλήθεια, την οποία επέβαλε στον κατηγορούμενο. Η αλήθεια αυτή προσφερόταν έτοιμη στους δικαστές, με τη μορφή αποδεικτικών στοιχείων και γραπτών εκθέσεων που από μόνα τους αποτελούσαν απόδειξη. Τον κατηγορούμενο τον βλέπουν μόνο μια φορά για να του κάνουν ερωτήσεις και να του απαγγείλουν την απόφασή τους. Η μυστικότητα της όλης διαδικασίας και η γραπτή της μορφή, παραπέμπει στην αρχή ότι «σχετικά με τα ποινικά ζητήματα, η εδραίωση της αλήθειας ήταν απόλυτο δικαίωμα και στην αποκλειστική εξουσία του βασιλιά και των δικαστών του⁵⁷⁴». Ωστόσο η τήρηση ορισμένων κανόνων ήταν απαραίτητη για να εδραιωθεί η αλήθεια. Προσδιορίζεται ένα αυστηρό πρότυπο για την ποινική διαδικασία, που χρονολογείται από τα μέσα του Μεσαίωνα. Όμως: «Δεν πρέπει να ξεχνάμε πως οι τυπικοί αυτοί καταπιεστικοί κανόνες που αναφέρονται τις δικαστικές αποδείξεις αποτελούσαν ένα τρόπο εσωτερικής ρύθμισης της αποκλειστικής εξουσίας της γνώσης⁵⁷⁵». Βλέπουμε ήδη πως αρθρώνονται οι σχέσεις εξουσίας-γνώσης-σώματος.

Η ποινική απόδειξη τείνει να παράγει την αλήθεια χωρίς την παρουσία του κατηγορουμένου, η διαδικασία τείνει όμως προς την ομολογία για δύο λόγους: η ομολογία είναι μια τόσο ισχυρή απόδειξη που δεν χρειάζεται άλλη και δεύτερο ο μόνος τρόπος να χάσει η διαδικασία το μονοσήμαντο βάρος της και να ασκήσει η αλήθεια όλη της τη δύναμη, είναι να επωμισθεί ο κατηγορούμενος το έγκλημα του. Από εδώ προκύπτει και ο διφορούμενος ρόλος της ομολογίας: είναι μεν μια από τις αποδείξεις αλλά , από την άλλη όμως μετατρέπεται σε θεληματική επιβεβαίωση μια ανάκριση που έγινε χωρίς τον κατηγορούμενο.

Στο πρώτο αυτό διφορούμενο προστίθεται ένα δεύτερο: η ομολογία όπως και ο όρκος αποσπώνται μέσω του βασανισμού.

Τα δύο αυτά στοιχεία του μηχανισμού που παράγει την αλήθεια, όρκος και βασανιστήρια, συναντώνται στο σώμα του κατάδικου. Το βασανιστήριο είναι μια ακριβόλογη δικαστική πράξη, και ένα είδος αναμέτρησης ανάμεσα σε δικαστή και τον βασανιζόμενο, ο οποίος είτε υποκύπτει στην κλιμακούμενη βία που ασκείται πάνω του, είτε αντέχει και δεν ομολογεί. Στην περίπτωση αυτή ο δικαστής είναι υπόχρεος να εγκαταλείψει την κατηγορία. Βρίσκουμε στο κλασικό βασανιστήριο τον μηχανισμό μιας δοκιμασίας, αποφασιστικής για την αλήθεια: «Οδύνη,

⁵⁷⁴ Σ. 51

⁵⁷⁵ Σ. 54

αναμέτρηση και αλήθεια είναι, στην πρακτική του βασανιστηρίου, στενά δεμένες η μια με την άλλη: καταπονούν το σώμα του βασανιζόμενου⁵⁷⁶». Εκτός από αναζήτηση της αλήθειας και πρόκληση της ομολογίας, είναι και η νίκη ενός αντιπάλου πάνω στον άλλο που «παράγει» τελετουργικά την αλήθεια. Προκύπτει όμως και το εξής παράδοξο: εκτός από ανακριτικό μέσο, είναι και ένα μέσο τιμωρίας αφού η υποψία υποδήλωνε ένα στοιχείο απόδειξης. Η εφαρμογή αυτής της πρακτικής έχει διπλό ρόλο: τιμωρεί με βάση τις υπάρχουσες ενδείξεις και την χρησιμοποιεί για να αποσπάσει το μέρος της αλήθειας που λείπει: « το τελετουργικό που παράγει την αλήθεια συμβαδίζει με το τελετουργικό που επιβάλλει την τιμωρία. Το σώμα που ανακρίνεται με το βασανιστήριο αποτελεί το σημείο εφαρμογής της τιμωρίας και το πεδίο απόσπασης της αλήθειας⁵⁷⁷» .

Η συνύπαρξη των δύο αυτών τελετουργιών μέσα στο σώμα συνεχίζεται και μετά την ομολογία, και στη ίδια την εκτέλεση της ποινής. Ο κύκλος κλείνοντας μας δείχνει ότι όλα περιστρέφονται γύρω από το σώμα: αποτελεί το στοιχείο που αποδεικνύει την ύπαρξη εγκλήματος, γνωστοποιεί πως το σώμα έχει διαπράξει το έγκλημα, εμφανίζει το έγκλημα χαραγμένο πάνω του και μέσα του, υπομένει την τιμωρία και εκδηλώνει τα αποτελέσματα της: «Και κατά συνέπεια αποτελεί ουσιαστικό τεκμήριο μιας ποινικής λειτουργίας, όπου πρέπει να αποτελέσει τον συνεργάτη σε μια διαδικασία ρυθμισμένη γύρω από τα τεράστια δικαιώματα του μονάρχη, της δίωξης και του μυστικού⁵⁷⁸» .

Ο Μονάρχης

Το δικαστικό βασανιστήριο μπορεί να εκληφθεί και σαν πολιτική ιεροτελεστία, στο μέτρο όπου είναι μια τελετή μέσα από την οποία εκδηλώνεται η εξουσία: το αδίκημα προσβάλλει τα δικαιώματα, του μονάρχη αφού ο νόμος συμβολίζει τη θέληση του. Η παρέμβαση του είναι η άμεση ανταπάντηση σ' εκείνον που τον έχει προσβάλει και η τιμωρία είναι πέρα από την επανόρθωση της ζημιάς, και αντίποινα εξ ου και η υπερβολή, το τελετουργικό και η βία της. Το βασανιστήριο: « (είναι) ένα τελετουργικό που ανασυγκροτεί τη στιγμιαία τραυματισμένη ανώτατη εξουσία. Την αποκαθιστά εμφανίζοντας την σε όλη την λαμπρότητα της⁵⁷⁹».

Η εκτέλεση επιδεικνύει μια αήττητη δύναμη που δεικνύει την ακραία ανισότητα μεταξύ υπηκόου και μονάρχη. Η εκτέλεση της ποινής πρέπει να δίνει την εντύπωση της δυσαναλογίας, και της επιβεβαίωσης της ισχύος του Μονάρχη. Η κολαστική πράξη είναι στο σύνολο της

⁵⁷⁶ Σ. 58

⁵⁷⁷ Σ. 59

⁵⁷⁸ Σ. 65

⁵⁷⁹ Ο. π.

«τρομοκρατική⁵⁸⁰». Σκοπός της δεν είναι η δικαιοσύνη αλλά η αποκατάσταση της μοναρχικής εξουσίας. Το βασανιστήριο, όπως παρουσιάζεται ακόμα τον 18^ο αιώνα πρέπει να θεωρείται σαν ένα πολιτικό όργανο.

Η μακρόχρονη διατήρηση των βασανιστηρίων εξηγείται με την συμβολή τους στην αποκάλυψη της αλήθειας και την επίδειξη/αποκατάσταση της εξουσίας:

«Αν το βασανιστήριο είναι τόσο βαθιά ριζωμένο στη δικαστική πρακτική, είναι γιατί συμβάλλει στην αποκάλυψη της αλήθειας και στην επίδειξη της εξουσίας. Εξασφαλίζει τη διάρθρωση του γραπτού πάνω στο προφορικό, του μυστικού πάνω στο δημόσιο, της ανακριτικής διαδικασίας πάνω στην απόσπαση της ομολογίας. Επιτρέπει την αναπαράσταση της ομολογίας και την αναστροφή του εγκλήματος πάνω στο ορατό σώμα του εγκληματία. Επιτρέπει την εκδήλωση και την ταυτόχρονη εκμηδένιση του εγκλήματος με τον ίδιο φρικιαστικό τρόπο. Καθιστά το σώμα του κατάδικου το χώρο εφαρμογής της βασιλικής εκδίκησης, το σημείο αγκυροβόλησης της εκδήλωσης της εξουσίας, την ευκαιρία επιβεβαίωσης της δυσαναλογίας των δυνάμεων. (...) η σχέση αλήθεια-εξουσία βρίσκεται στο κέντρο όλων των κολαστικών μηχανισμών, και επανεμφανίζεται στις σύγχρονες ποινικές μεθόδους-αλλά με ολότελα διαφορετική μορφή και με πολύ διαφορετικές λειτουργίες⁵⁸¹».

Τα πιο πάνω ήταν το αποτέλεσμα ενός συγκεκριμένου μηχανισμού της εξουσίας ορατού και παντοδύναμου. Αυτή η εξουσία αυτό-επιβεβαιώνεται ως ένοπλη εξουσία, της οποίας οι λειτουργίες στην επιβολή της τάξης δεν διαχωρίζονται από τις πολεμικές της λειτουργίες. Για την εξουσία αυτή η ανυπακοή είναι εχθρική πράξη. Δεν έχει ανάγκη να αποδείξει γιατί εφαρμόζει τους νόμους της, αλλά να δείξει την υπέρμετρη δύναμη που απειλεί του εχθρούς της. Αυτή η εξουσία «αφού δεν διαθέτει αδιάκοπη επιτήρηση, αναζητά την ανανέωση της αποτελεσματικότητας της στη λαμπρότητα των ειδικών εκδηλώσεων της. Μιας εξουσίας που αντλεί νέες δυνάμεις επιδειχνοντας τελετουργικά την αλήθεια της υπερεξουσίας της⁵⁸²».

Ανάμεσα στα πολλά αίτια που οδήγησαν στην εφαρμογή πιο «ανθρωπιστικών» ποινών υπάρχει ένα που χρήζει ανάλυσης, γιατί ενέχεται στο ίδιο το βασανιστήριο. Κύριο πρόσωπο στο τελετουργικό των βασανιστηρίων είναι ο λαός του οποίου η παρουσία είναι προαπαιτούμενο για την ολοκλήρωση του για λόγους παραδειγματισμού και πρόκλησης τρόμου. Ο παραδειγματισμός είναι απαραίτητος όχι μόνο ως τέτοιος, αλλά και για να δημιουργήσει ένα

⁵⁸⁰ Σ. 67

⁵⁸¹ Σ. 74-75

⁵⁸² Σ. 77

αίσθημα τρόμου. Σε αυτό το σημείο όμως, ο λαός μπορεί να προβάλλει άρνηση στην κολαστική εξουσία και να εξεγερθεί. Η λαϊκή πρακτική μπορεί να παρεμποδίσει και πολλές φορές να ανατρέψει την τελετουργία του βασανιστηρίου. Ο κατάδικος μετατρέπεται σε ήρωα και ο λαός νοιώθει απειλούμενος από την νόμιμη άσκηση της υπέρμετρης και ανελέητης βίας. Τις μέρες των εκτελέσεων υποκινούνται παράνομες πράξεις και κάθε εργασία διακόπτεται.

Από την επικίνδυνη γιορτή της τελετής του βασανιστηρίου, όπου η βία μπορεί ανά πάσα στιγμή να αναστραφεί, κινδυνεύει να ενισχυθεί πολύ περισσότερο η αλληλεγγύη παρά η εξουσία του δυνάστη και αυτό είναι κάτι που οι μεταρρυθμιστές του 18^{ου} και του 19^{ου} αιώνα δεν θα ξεχάσουν: οι εκτελέσεις σε τελευταία ανάλυση δεν φόβιζαν πια τον λαό

3..2.3) Η Τιμωρία

3..2.3.1) Η Γενικευμένη Τιμωρία

Οι μεταρρυθμιστές

Στην εποχή όμως του Διαφωτισμού ο άνθρωπος δεν αντιπαρατίθεται στη βαρβαρότητα ως στοιχείο θετικής γνώσης, αλλά σαν το άκρο σημείο του Δικαίου: «θεμιτό όριο του κολασμού⁵⁸³», το όριο στο οποίο η Δικαιοσύνη οφείλει να αφήσει άθικτο τον άνθρωπο αν θέλει να τον σεβαστεί. Εδώ πρέπει να σταματήσει η εκδίκηση του Μονάρχη. Για τους μεταρρυθμιστές αυτός ο άνθρωπος, είναι ένας άνθρωπος-μέτρο, όχι των πραγμάτων, αλλά της εξουσίας: «Θα έλεγε κανείς πως ο δέκατος όγδοος αιώνας δημιούργησε την κρίση της οικονομίας αυτής, πως πρότεινε, για να την διευθετήσει, τον θεμελιακό νόμο ότι η τιμωρία πρέπει να έχει σαν «μέτρο» την «ανθρωπιά»⁵⁸⁴».

Η μεταρρύθμιση πρέπει να επανατοποθετηθεί στα πλαίσια μιας διαδικασίας, που αναδείχθηκε πρόσφατα από τους ιστορικούς κατόπιν μελέτης των δικαστικών αρχείων: της ακόλουθης διπλής κίνησης τον 18^ο αιώνα: της μειωμένης βιαιότητας των εγκλημάτων και της ύφεσης της αυστηρότητας των ποινών. Η μεταστροφή από μια αιματηρή εγκληματικότητα σε μια οικονομικής φύσης εγκληματικότητα αποτελεί μέρος ενός ευρύτερου και περίπλοκου μηχανισμού, με κυριότερα στοιχεία την ανάπτυξη της παραγωγής και την αύξηση του πλούτου, μια πιο εντατική νομική και ηθική αξιολόγηση των σχέσεων ιδιοκτησίας, πιο αυστηρή επιτήρηση, πιο στενή παρακολούθηση του πληθυσμού, καλύτερα προσαρμοσμένες τεχνικές ανίχνευσης,

⁵⁸³ Σ. 100

⁵⁸⁴ Σ. 101

σύλληψης, πληροφόρησης: «Η μετατόπιση των παράνομων πράξεων αντιστοιχεί σε πιο εκτεταμένες και οξύτερες κολαστικές μεθόδους⁵⁸⁵» .

Υπάρχει μια προσπάθεια προσαρμογής και τελειοποίησης των μηχανισμών εξουσίας που πλαισιώνουν τη ζωή των ατόμων και επιτηρούν: « την καθημερινή τους συμπεριφορά, την ταυτότητα τους, τη δραστηριότητα τους, τις φαινομενικά ασήμαντες κινήσεις τους, για μια διαφορετική πολιτική απέναντι σ' αυτή την πολλαπλότητα σωμάτων και δυνάμεων που αποτελεί ένα πληθυσμό. Αυτό που σκιαγραφείται τώρα, δεν είναι τόσο ένας καινούργιος σεβασμός για την ανθρώπινη πλευρά του καταδίκου-τα βασανιστήρια δεν έπαυσαν να ισχύουν ακόμα για δευτερεύοντα εγκλήματα- όσο η τάση για μια δικαιοσύνη πιο ευέλικτη, πιο επιδέξια, για μια πιο αυστηρή ποινική αστυνόμευση του κοινωνικού σώματος. Σύμφωνα με μια κυκλική διαδικασία, παρεμποδίζεται ολοένα και περισσότερο η διάπραξη βίαιων εγκλημάτων, αυξάνει η αδιαλλαξία απέναντι στα οικονομικά αδικήματα, ο έλεγχος γίνεται αυστηρότερος, οι ποινικές παρεμβάσεις περισσότερο προληπτικές και πολυπληθέστερες⁵⁸⁶». Η προσπάθεια αυτή συμπίπτει με την κριτική της παραδοσιακής δικαιοσύνης από τους μεταρρυθμιστές σύμφωνα με τους οποίους η δικαιοσύνη που απονέμεται είναι αντικανονική (αγοράζεται, κληρονομείται, είναι πολυδάπανη κ.α.). Υπάρχει μια διαστροφή της δικαιοσύνης και μια ανικανότητα κάλυψης του κοινωνικού σώματος στο σύνολο του. Η αλληλοεπικάλυψη των διαφόρων κλάδων της την καθιστά ελλιπή και παράδοξη.

Οι μεταρρυθμιστές αναφέρονται περισσότερο στην κακή ρύθμιση της εξουσίας παρά στη σκαιότητα ή την αδυναμία της. Αυτή η δυσλειτουργία ανάγεται σε υπερτροφία του Κέντρου, στη μοναρχική εξουσία που ταυτίζει το δικαίωμα κολασμού με την προσωπική εξουσία του μονάρχη, ο οποίος, για οικονομικούς λόγους, ιδιοποιείται το δικαίωμα να εμπορεύεται δικαστικές θέσεις, να δημιουργεί καινούργια αξιώματα, πολλαπλασιάζοντας τις συγκρούσεις των εξουσιών και των ιδιοτήτων. Συμπεριφέρεται προνομιακά στους δικούς του ανθρώπους, εντείνονται οι συγκρούσεις στο δικαστικό σώμα. Η δικαιοσύνη ωθείται σε ανταγωνισμό.

Άρα δεν επικρίνονται τόσο τα προνόμια και η αυθαιρεσία της δικαιοσύνης, όσο οι αδυναμίες, ελλείψεις, υπερβολές της, και πάνω από όλα η αρχή αυτού του κράτους, η μοναρχική υπερεξουσία. Πραγματικός στόχος της μεταρρύθμισης, δεν είναι τόσο η εδραίωση ενός πιο δίκαιου κολαστικού συστήματος, όσο μια καινούργια «οικονομία» του, μια καλύτερη κατανομή του, ένας καινούργιος καταμερισμός του σε ομοιογενή κυκλώματα ικανά να δρουν παντού και

⁵⁸⁵ Σ. 104

⁵⁸⁶ Σ. 104-105

συνεχώς όλο και πιο βαθιά στο κοινωνικό σώμα. « Η μεταρρύθμιση του ποινικού δικαίου πρέπει να ερμηνευθεί σαν μια στρατηγική για την αναδιάρθρωση της κολαστικής εξουσίας με μεθόδους (...) που εντείνουν (...) τα αποτελέσματα της μειώνοντας το οικονομικό της κόστος (...) καθώς και το πολιτικό της κόστος (αποσυνδέοντας την από το αυθαίρετο της μοναρχικής εξουσίας). Η καινούργια νομική θεωρία της ποινής υποδηλώνει, στην πραγματικότητα, μια νέα «οικονομική πολιτική» της κολαστικής εξουσίας. Καταλαβαίνουμε λοιπόν, τώρα γιατί η μεταρρύθμιση αυτή δεν έχει ένα συγκεκριμένο σημείο προέλευσης (...). Στο ίδιο ολικό σχέδιο μιας νέας κατανομής της κολαστικής εξουσίας και μιας νέας διανομής των αποτελεσμάτων της διασταυρώνονται πολλά και διαφορετικά συμφέροντα⁵⁸⁷».

Σε όλη τη διάρκεια του 18^{ου} αιώνα διαμορφώνεται μια νέα στρατηγική για την άσκηση του δικαιώματος κολασμού με πρωταρχικό σκοπό να καταστήσει τον κολασμό και την καταστολή των παράνομων πράξεων «ένα κανονικό λειτούργημα, επεκτατικό των δικαιωμάτων της κοινωνίας. Όχι ελαφρότερη ποινή, αλλά ορθότερη ποινή. Ποινή με μειωμένη, ίσως, αυστηρότητα, αλλά με περισσότερη καθολικότητα και αναγκαιότητα, βαθύτερη εισχώρηση της κολαστικής εξουσίας στο κοινωνικό στρώμα⁵⁸⁸». Οι συγκυρίες όπου γεννήθηκε η μεταρρύθμιση δεν είναι το αποτέλεσμα μιας καινούργιας ευαισθησίας, αλλά μιας διαφορετικής πολιτικής απέναντι στις παρανομίες.

Σχηματικά μπορούμε να πούμε πως στο προεπαναστατικό καθεστώς υπήρχε ένα ορισμένο περιθώριο ανεκτής παρανομίας για κάθε κοινωνικό στρώμα. Στα κατώτερα κοινωνικά στρώματα έφτανε ως την εγκληματικότητα (από φορολογική παρανομία μέχρι και την εξέγερση). Παρανομία και εγκληματικότητα είναι άρρηκτα συνδεδεμένα. Η παρανομία ανάμεσα στα κοινωνικά στρώματα είχε σχέσεις ανταγωνισμού, σύγκρουσης συμφερόντων αλλά και αμοιβαίας υποστήριξης και συνοχής. Μετά όμως τα μέσα του 18^{ου} αιώνα με τη γενική αύξηση του πλούτου και τη δημογραφική έκρηξη, κύριος στόχος της παρανομίας γίνονται τα περιουσιακά στοιχεία, πράγμα που την καθιστά μη ανεκτή. Νέοι νόμοι διέπουν την ιδιοκτησία της γης, που γίνεται εν μέρει κτήμα της αστικής τάξης. Οι μορφές παρανομίας που εξασφάλιζαν την επιβίωση των κατωτέρων κοινωνικών στρωμάτων (π.χ. φοροδιαφυγή) τείνουν να γίνουν παρανομία εις βάρος περιουσιακών στοιχείων, που πρέπει να τιμωρείται. Για την αστική τάξη η καταστρατήγηση αυτών των νόμων είναι δύσκολα ανεκτή για τη γη και ασυγχώρητη όταν πρόκειται για την εμπορική ή βιομηχανική ιδιοκτησία. Η επένδυση του πλούτου και η οικονομική ανάπτυξη προϋποθέτουν την ένοπλη και αδιάλλακτη στάση ενάντια στην παρανομία: κωδικοποιούνται εκ

⁵⁸⁷ Σ. 108

⁵⁸⁸ Σ. 109-110

νέου και ελέγχονται όλες οι παράνομες πράξεις: η οικονομία της παρανομίας επαναδομείται παράλληλα με την ανάπτυξη της καπιταλιστικής κοινωνίας. Αναφαίνεται η ανάγκη μιας νέας κολαστικής εξουσίας: «Αναφαίνεται τώρα η ανάγκη να προσδιοριστεί κάποια στρατηγική καθώς και τεχνικές κολασμού, όπου η οικονομία της συνέχειας και της μονιμότητας θα αντικαταστήσει εκείνη της σπατάλης και της υπερβολής. (...) Η ποινική μεταρρύθμιση γεννήθηκε στο σημείο συμβολής του αγώνα ενάντια στην υπερεξουσία του ηγεμόνα και του αγώνα ενάντια στην υποεξουσία της κατακτημένης και ανεκτής παρανομίας⁵⁸⁹» ανάμεσα στις οποίες υπήρχαν στενοί δεσμοί, αφού η πρώτη ήταν η προϋπόθεση της δεύτερης. «Αν, φαινομενικά, η νέα ποινική νομοθεσία χαρακτηρίζεται από τον μετριασμό των ποινών, από μια διευκρινισμένη κωδικοποίηση, από μια αξιοσημείωτη μείωση της αυθαιρεσίας, μια καλύτερη αποδοχή της κολαστικής εξουσίας (...) στην πραγματικότητα δημιουργεί κάποια αναστάτωση στην παραδοσιακή οικονομία της παρανομίας, και ασκεί αυστηρότερο καταναγκασμό για να διατηρήσει την καινούργια της αναδιάρθρωση. Το ποινικό σύστημα πρέπει να νοείται σαν όργανο διαφορικής ρύθμισης της παρανομίας, και όχι σαν όργανο κατάργησης της»⁵⁹⁰. Τα πραγματικά και ουσιαστικά κίνητρα της ποινικής μεταρρύθμισης του 18^{ου} αιώνα είναι αναμφίβολα η δημιουργία μιας καινούργιας οικονομίας και μιας καινούργιας τεχνολογίας της κολαστικής εξουσίας (μείωση οικονομικού και πολιτικού κόστους αύξηση της αποδοτικότητας και πολλαπλασιασμός των κυκλωμάτων της).

Η νέα αυτή στρατηγική μπορεί να ενταχθεί στη θεωρία του κοινωνικού συμβολαίου: ο πολίτης δέχεται τους νόμους της Πολιτείας, ακόμα και αυτό που ενδέχεται να τον τιμωρήσει. Το έγκλημα, πλήττει ολόκληρη την κοινωνία, και ο εγκληματίας εμφανίζεται σαν εχθρός της. Έχοντας όμως παραβεί το συμβόλαιο συμμετέχει στην τιμωρία που θα του επιβληθεί. «Η ποινική τιμωρία είναι λοιπόν μια γενικευμένη λειτουργία, που επεκτείνεται στο κοινωνικό σώμα και στο καθένα από τα στοιχεία του. Και, συνακόλουθα, τίθεται το πρόβλημα του «μέτρου», και της οικονομίας της κολαστικής εξουσίας⁵⁹¹». Το δικαίωμα της τιμωρίας έχει μετατοπισθεί από την εκδίκηση του μονάρχη στην άμυνα της κοινωνίας. Η μετατόπιση αυτή ενέχει τον κίνδυνο μιας νέας κολαστικής υπερεξουσίας εξ ου και η ανάγκη επιβολής της αρχής της μετριοπάθειας.

Η αρχή του μετριασμού των ποινών, από τους μεταρρυθμιστές, απορρέει από την ευαισθησία του λογικού ανθρώπου που εφαρμόζει τον νόμο και δεν διαπράττει έγκλημα. Η επιβολή ανθρωπιστικών ποινών στην πραγματικότητα απορρέει από την αναγκαιότητα της

⁵⁸⁹ Σ. 116-117

⁵⁹⁰ Σ. 118-119

⁵⁹¹ Σ. 119

αναδιάρθρωσης της δύναμης της εξουσίας. Ο «οικονομικός» αυτός ορθολογισμός πρέπει να ρυθμίζει την ποινή και τις κατάλληλες τεχνικές. Η ποινή δεν πρέπει να υπολογίζεται σύμφωνα με το έγκλημα, αλλά σύμφωνα με μια ενδεχόμενη επανάληψη του την οποία στόχο έχει να εμποδίσει. Ο μηχανισμός του βασανισμού μετατοπίζεται. Στην ποινικολογία των βασανιστηρίων, ο παραδειγματισμός ήταν ανάλογος με το έγκλημα, σε μια ποινικολογία που υπολογίζει σύμφωνα με τα αποτελέσματα της: το παράδειγμα πρέπει να παραπέμπει στο έγκλημα με διακριτικό τρόπο, να υποδηλώνει την παρέμβαση της εξουσίας, αλλά με τη μεγαλύτερη δυνατή οικονομία, και ιδανικά να εμποδίζει κάθε μεταγενέστερη εμφάνιση του εγκλήματος και της ποινής. Το παράδειγμα δεν είναι μια τελετουργία που απεικονίζει, αλλά ένα σήμα που εμποδίζει. Με την τεχνική των κολαστικών σημάτων οι μεταρρυθμιστές πιστεύουν πως δίνουν στην κολαστική εξουσία « ένα όργανο οικονομικό, αποτελεσματικό, ικανό να γενικευθεί σε ολόκληρο το κοινωνικό σώμα, ικανό να κωδικοποιήσει όλες τις συμπεριφορές και, επομένως, να περιορίσει ολόκληρο το διάχυτο πεδίο της παρανομίας⁵⁹²». Η νέα σημειοτεχνική της κολαστικής εξουσίας περιορίζεται σε μερικούς μείζονες κανόνες: κανόνας της ελάχιστης ποσότητας (το μειονέκτημα που επιφέρει το έγκλημα ξεπερνά το πλεονέκτημα), κανόνας του αποχρώντος ιδεαλισμού (η τιμωρία δεν χρειάζεται τόσο να χρησιμοποιεί το σώμα όσο την αναπαράσταση), κανόνας των πλαγίων αποτελεσμάτων (η ποινή πρέπει να επηρεάζει εκείνους που δεν έχουν διαπράξει αδικήματα), κανόνας της απόλυτης βεβαιότητας: ο δεσμός ανάμεσα στο έγκλημα και την ποινή είναι αδιάρρηκτος και αναγκαίος, οι νόμοι που προσδιορίζουν τα εγκλήματα απόλυτα σαφείς υπό γραπτή μορφή προσβάσιμη σε όλους, κανένα έγκλημα δεν πρέπει να περνά απαρατήρητο. Προκύπτει η αναγκαιότητα της ύπαρξης ενός μηχανισμού επιτήρησης που να υπάγεται άμεσα σε αυτή: «αστυνομία και δικαιοσύνη θα πρέπει να συνδυάζουν τη δράση τους, σαν δύο συμπληρωματικά στοιχεία μιας και μόνης διαδικασίας»⁵⁹³, κανόνας της γενικά αποδεκτής αλήθειας: παρουσιάζεται μια πολύ σημαντική αλλαγή: το παλιό σύστημα των νομικών υποδείξεων δεν υφίσταται πλέον, αφού η πραγματικότητα της τιμωρίας πρέπει να ακολουθεί την πραγματικότητα του εγκλήματος. Αυτή πρέπει να υπακούει στα γενικά κριτήρια κάθε αλήθειας «Η δικαστική κρίση, στα επιχειρήματα που χρησιμοποιεί, στις αποδείξεις που προσκομίζει, πρέπει να έχει ομοιογένεια με την έλλογη κρίση (...) ανάγκη για χρησιμοποίηση μιας ολόκληρης αποδεικτικής διαδικασίας για να σχηματίσουμε μια ορθή αλήθεια, εξάλειψη κάθε συσχετισμού ανάμεσα στις διαβαθμίσεις της υποψίας και στις διαβαθμίσεις της ποινής. Όπως η μαθηματική αλήθεια, έτσι και η αλήθεια του εγκλήματος δεν είναι δυνατό να γίνει αποδεκτή παρά μόνο αν αποδειχθεί σε όλη της την έκταση. Και συνακόλουθα, ο κατηγορούμενος πρέπει να

⁵⁹² Σ. 124

⁵⁹³ Σ. 127

θεωρείται αθώος έως την τελική απόδειξη του εγκλήματος του»⁵⁹⁴. Ο δικαστής πρέπει να χρησιμοποιεί μια λογική που είναι αυτή των φιλοσόφων και των επιστημόνων: «αν η ποινική δικαιοσύνη κρατά μια μορφή που εγγυάται την ταύτιση της με το αίσθημα του δικαίου, μπορεί τώρα να δέχεται αλήθειες όλων των ειδών, φτάνει να είναι έκδηλες, καλά εδραιωμένες και αποδεκτές απ' όλους. Η δικαστική τελετουργία δεν διαμορφώνει πια αυτή καθαυτή μια αναγνωρισμένη αλήθεια. Επανατοποθετείται στο πεδίο αναφοράς των κοινών αποδείξεων. Δημιουργείται λοιπόν, με την πολλαπλότητα του επιστημονικού λόγου, μια σχέση δύσκολη και ατέρμονη, που η σημερινή ποινική εξουσία δεν είναι ακόμα ικανή να την ελέγξει. Ο εξουσιαστής της δικαιοσύνης δεν εξουσιάζει πια την αλήθεια της»⁵⁹⁵.

Κανόνας της μέγιστης εξειδίκευσης: για να μπορεί η ποινική σημειωτική να καλύψει ολόκληρο το πεδίο των παρανομιών, είναι απαραίτητο να προσδιορίζονται με σαφήνεια όλες οι παραβάσεις, να συγκεντρώνονται και να ταξινομούνται σε είδη, απαιτείται άρα ένας εξονυχιστικός και απόλυτα σαφής κώδικας που να αποσαφηνίζει τα εγκλήματα και να καθορίζει τις ποινές. Όμως η μια και αυτή τιμωρία δεν επηρεάζει όλα τα άτομα με τον ίδιο τρόπο. Αναφέρεται τώρα η ανάγκη εξατομίκευσης των ποινών «(...), ανάλογη με την ιδιαίτερη προσωπικότητα του κάθε εγκληματία»⁵⁹⁶. Η εξατομίκευση αυτή έχει τεράστιες συνέπειες στην ιστορία του σύγχρονου ποινικού δικαίου: αναφέρεται όχι στην πράξη αλλά στον ίδιο τον παραβάτη, στη φύση του, στη ζωή του, στο παρελθόν του, στην «ποιότητα» και όχι πια στην πρόθεση της βούλησής του. Αυτό το χώρο στην ποινική πρακτική θα πάρει η αργότερα η ψυχολογική γνώση. Στα τέλη του 18^{ου} αιώνα, ο πίνακας των εγκλημάτων και των ποινών ακολουθεί το σχήμα της ταξινόμησης των ειδών, αλλά σε αντίθεση με το θεωρητικό αυτό πρότυπο, αρχίζουν να εμφανίζονται και μορφές ανθρωπολογικής εξατομίκευσης, πρωτίστως με την έννοια της υποτροπής, που τείνει να γίνει χαρακτηριστικό γνώρισμα του παραβάτη, ικανή να μετατρέψει την καταδικαστική απόφαση: «Ωστόσο διαμέσου της υποτροπής στόχος του νομοθέτη δεν είναι το άτομο που υποπίπτει σ' ένα παράπτωμα καθορισμένο από το νόμο, είναι το υποκείμενο-εγκληματίας, είναι μια ορισμένη βούληση που εκδηλώνει τον εσώτερο εγκληματικό του χαρακτήρα»⁵⁹⁷.

Όταν οι ποινές αρχίζουν να εξανθρωπίζονται, όλοι αυτοί οι κανόνες επιτρέπουν και απαιτούν την «ηπιότητα» ως μια υπολογισμένη ρύθμιση της κολαστικής εξουσίας. «Προκαλούν όμως, και τη μετατόπιση του σημείου εφαρμογής της εξουσίας αυτής: το σημείο αυτό δεν είναι πια το σώμα με την τελετουργική των αβάσταχτων βασανιστηρίων (...), είναι το πνεύμα, ή μάλλον μια

⁵⁹⁴ Σ. 128

⁵⁹⁵ Σ. 129

⁵⁹⁶ Σ. 130

⁵⁹⁷ Σ. 132

σειρά αναπαραστάσεις και σήματα που με διακριτικότητα, αλλά με απόλυτη βεβαιότητα και σαφήνεια αποτυπώνονται στο πνεύμα του καθενός. Όχι πια το σώμα, αλλά η ψυχή, έλεγε ο Mably. Και αντιλαμβάνεται κανείς καθαρά τι σημαίνει η έκφραση αυτή: το αντίστοιχο μιας τεχνικής της εξουσίας. Παραμερίζονται οι παλιές κολαστικές «ανατομίες». Όμως σημαίνει αυτό, άραγε, πως φτάσαμε πραγματικά στην εποχή μιας μη σωματικής τιμωρίας? ⁵⁹⁸».

Άρα στην αφετηρία μπορούμε να τοποθετήσουμε το πολιτικό σχέδιο της αυστηρής αστυνόμευσης της παρανομίας, της γενίκευσης της κολαστικής λειτουργίας και της επιβολής ορίων στην κολαστική εξουσία, για τον αποτελεσματικό έλεγχο της. Από εδώ προκύπτουν δύο κατευθυντήριες γραμμές αντικειμενοποίησης του εγκλήματος και του εγκληματία. Ο εγκληματίας στιγματίζεται σαν κοινός εχθρός, του οποίου η καταδίωξη είναι προς το συμφέρον όλων, «τίθεται εκτός του κοινωνικού συμβολαίου (...). Εμφανίζεται ως ο κακούργος, το τέρας, ίσως ο τρελός, ο άρρωστος, και αργότερα ο «ανώμαλος». Ως τέτοιος θα περιέλθει μια μέρα στον τομέα της επιστημονικής αντικειμενοποίησης, και θα του επιβληθεί η αντίστοιχη «θεραπεία» ⁵⁹⁹». Αφετέρου η ανάγκη καταμέτρησης των αποτελεσμάτων της κολαστικής εξουσίας, «(..) επιβάλλει τακτικές παρεμβάσεις αναφορικά με όλους τους εγκληματίες, πραγματικούς ή ενδεχόμενους: η οργάνωση ενός προληπτικού σχεδίου, ο υπολογισμός των συμφερόντων, η διάδοση αναπαραστάσεων και σημάτων, η εδραίωση ενός κλίματος βεβαιότητας και αλήθειας, η προσαρμογή των ποινών σε παραλλαγές όλο και πιο λεπτές-όλα αυτά οδηγούν επίσης σε μια αντικειμενοποίηση των εγκληματιών και των εγκλημάτων. Και στις δύο περιπτώσεις, βλέπουμε ότι η εξουσιαστική σχέση η οποία επιβάλλει την άσκηση της επιβολής της τιμωρίας ακολουθείται από μια αντικειμενοτρόπο σχέση στην οποία εμπίπτουν, όχι μονάχα το έγκλημα σαν πράξη που πρέπει να αποδειχθεί σύμφωνα με κοινούς κανόνες, αλλά και ο εγκληματίας σαν άτομο που πρέπει να μελετηθεί σύμφωνα με εξειδικευμένα κριτήρια. Βλέπουμε ακόμα, πως η αντικειμενοτρόπος αυτή σχέση δεν προστίθεται, από τα έξω, στην κολαστική πρακτική (...). Οι διαδικασίες της αντικειμενοποίησης πηγάζουν από την ίδια την τακτική της εξουσίας και την οργάνωση της άσκησης της ⁶⁰⁰».

Οι δύο πιο πάνω τρόποι αντικειμενοποίησης που διαγράφονται στα σχέδια της ποινικής μεταρρύθμισης, διαφέρουν πολύ μεταξύ τους, τόσο ως προς την χρονολογία, όσο και ως προς τα αποτελέσματά τους: «Η αντικειμενοποίηση του εγκληματία (...) είναι ακόμα κάτι το μονάχα δυνατικό (...). Θα περάσει πολύς καιρός ώσπου να αποκτήσει ο homo criminalis την ιδιότητα

⁵⁹⁸ Σ. 132-133

⁵⁹⁹ Σ. 133

⁶⁰⁰ Σ. 133-134

ενός αντικειμένου που εμπίπτει σε κάποιο πεδίο της γνώσης. Αντίθετα οι συνέπειες του δεύτερου τύπου αντικειμενοποίησης θα αναφανούν πολύ πιο σύντομα και θα παίξουν αποφασιστικό ρόλο, επειδή είναι άμεσα συνδεδεμένες με την αναδιοργάνωση της κολαστικής εξουσίας: κωδικοποίηση, καθορισμός των εγκλημάτων, διατίμηση των ποινών, κανόνες δικονομίας, καθορισμός του ρόλου των δικαστικών λειτουργιών. Κι' ακόμα επειδή βασίζεται στις ολοκληρωμένες ήδη θεωρίες των Ιδεολόγων. Πράγματι αυτός ο δεύτερος αυτός τύπος έδινε (...) ένα είδος γενικής οδηγίας για την άσκηση της εξουσίας πάνω στο άτομο: το «πνεύμα» ως χώρος εγγραφής για την εξουσία, με τη σημειολογία ως όργανο του, η υποταγή των σωμάτων με τον έλεγχο των ιδεών, η ανάλυση των αναπαραστάσεων, ως αρχή μιας πολιτικής των σωμάτων, πολύ πιο αποτελεσματικής από την τελετουργική ανατομία των βασανιστηρίων. Η σκέψη των Ιδεολόγων δεν υπήρξε μονάχα κάποια ορισμένη θεωρία του ατόμου και της κοινωνίας, αυτή εξελίχθηκε σε τεχνολογία μιας επιδέξιας, αποτελεσματικής και οικονομικής εξουσίας, σε αντίθεση με τη σπάταλη πολυτέλεια της εξουσίας των βασιλέων⁶⁰¹».

Μια καινούργια πολιτική ανατομία αναφύεται, όπου το σώμα, για μια ακόμα φορά, αλλά με άλλη μορφή, γίνεται το κυριότερο στοιχείο. « Η νέα αυτή πολιτική ανατομία επιτρέπει τη σύγκλιση των δύο γραμμών αντικειμενοποίησης, που βλέπουμε να διαμορφώνονται τον 18^ο αιώνα, αυτή που απορρίπτει τον εγκληματία στη μεριά μιας φύσης αντίθετης από τη φύση, κι' εκείνη που προσπαθεί να ελέγξει την εγκληματικότητα με μια υπολογισμένη ρύθμιση των κολασμών⁶⁰²». Μια καινούργια πολιτική του σώματος αντικαθιστά την κολαστική σημειοτεχνική.

3.2.3.2) Η ηπιότητα των ποινών

Τα σήματα-εμπόδια που λειτούργησαν με τη μορφή στιγμάτων-διώξεων στα παλιά βασανιστήρια, θα σχηματίσουν το καινούργιο οπλοστάσιο των ποινών. Για να λειτουργήσουν όμως θα πρέπει να υπακούουν σε διάφορους όρους:

- 1) Να είναι όσο το δυνατό λιγότερο αυθαίρετα. Οι μεταρρυθμιστές πρότειναν ποινές που να είναι θεσμικά φυσικές και που να αναπαρασταίνουν το περιεχόμενο του εγκλήματος.
- 2) Η σειρά των σημάτων πρέπει να εισδύει στο μηχανισμό των δυνάμεων που ωθούν στο έγκλημα: μειώνεται η επιθυμία που καθιστά το έγκλημα ελκυστικό, αυξάνεται η εντύπωση πως η ποινή είναι επίφοβη. Για το λόγο αυτό η τιμωρία είναι ατιμωτική.
- 3) Από εδώ προκύπτει και η χρησιμότητα μιας διαμόρφωσης του χρόνου: η ποινή μετριάζεται ανάλογα με τα αποτελέσματα που επιφέρει.

⁶⁰¹Σ. 134

⁶⁰²Σ. 135

- 4) Τα σημάδια-εμπόδια του εγκλήματος πρέπει να κυκλοφορούν στο γενικό πληθυσμό και η τιμωρία πρέπει να εξυπηρετεί το κοινωνικό σύνολο. Το ιδεώδες θα ήταν ένας σκλάβος στην υπηρεσία του συνόλου π.χ. τα δημόσια έργα. Με αυτό τον τρόπο ο ένοχος ξεπληρώνει διπλά το χρέος του προς την κοινωνία: με την εργασία που προσφέρει και με τα σήματα που παράγει.
- 5) Από εδώ προκύπτει μια οικονομία της δημοσιότητας. Την τελετουργία της τιμωρίας στηρίζουν ο Κώδικας και οι Νόμοι. Η δημόσια τιμωρία είναι η τελετουργία της άμεσης ανακωδικοποίησης, όπου ο νόμος ξαναπαίρνει μορφή και επανατοποθετείται δίπλα στο κακούργημα που τον είχε παραβιάσει. Αντίθετα, ο κακοποιός αποσυνδέεται από την κοινωνία, μέσα σε μια πένθιμη τελετή, συμβολική της απώλειας ενός πολίτη. Η τελετουργία της ανακωδικοποίησης είναι ένα μάθημα για την υπόλοιπη κοινωνία
- 6) Ο εγκληματίας χάνει την αίγλη του. Αν η κολαστική ανακωδικοποίηση και η πένθιμη τελετουργία γίνουν σωστά, το έγκλημα παρουσιάζεται σαν δεινοπάθημα, και όχι ηρωική πράξη, και ο εγκληματίας, όχι σαν ήρωας αλλά σαν κακοποιός που διδάσκεται τη ζωή εκ νέου. Στην κολαστική Πολιτεία για κάθε έγκλημα υπάρχει ο αντίστοιχος νόμος, και για κάθε εγκληματία η αντίστοιχη ποινή. Η κάθε τιμωρία πρέπει να είναι ένας κολαστικός μύθος.

Προβλέπεται και η φυλάκιση ανάμεσα στις άλλες ποινές ως εξειδικευμένη ποινή ορισμένων εγκλημάτων, όπως η απαγωγή. Όμως η ιδέα του ποινικού εγκλεισμού επικρίνεται από πολλούς μεταρρυθμιστές επειδή είναι ανίκανη να ανταποκριθεί στην ιδιαιτερότητα του κάθε εγκλήματος, δεν έχει επίδραση στο κοινό, είναι περιττή και επιζήμια στην κοινωνία: «Στην πραγματικότητα, η φυλακή δεν συμβιβάζεται με όλη αυτή την τεχνική της ποινής-αναπαράστασης, της ποινής-γενικό-λειτουργήμα, της ποινής-σήμα και λόγος. Η φυλακή είναι το σκοτάδι, η βία και η καχυποψία⁶⁰³». Το ότι η φυλάκιση θα μπορούσε κάποτε να γίνει η γενικευμένη ποινή, καλύπτοντας όλο το χώρο της τιμωρίας, είναι κάτι που οι μεταρρυθμιστές δεν θα μπορούσαν να διανοηθούν την εποχή εκείνη.

Ωστόσο συμβαίνει το εξής παράδοξο: η κάθειρξη γίνεται πολύ γρήγορα η κύρια μορφή τιμωρίας. Στον Κώδικα του 1810 καλύπτεται ολόκληρο σχεδόν το φάσμα των κολασμών. Προγραμματίζεται ένα τεράστιο σωφρονιστικό οικοδόμημα, που τα διάφορα επίπεδα του πρέπει να ταιριάζουν στις διαβαθμίσεις της διοικητικής συγκέντρωσης της Αυτοκρατορίας. Αυτό που συμβαίνει, είναι όπως και στην περίπτωση της ιατρικής, μια αλλαγή ή ίσως αντιστροφή της ορατότητας. Στην περίπτωση των βασιανιστηρίων, το σώμα είναι ορατό, τελετουργικά δοσμένο

⁶⁰³Σ. 154

στη δύναμη του μονάρχη, ο οποίος, ως έκφραση της υπέρτατης εξουσίας, είναι επίσης ορατός. Στην κολαστική πολιτεία των μεταρρυθμιστών το σώμα-διδαχή προσφέρεται στη θέα του κοινωνικού συνόλου, που και πάλι είναι ορατό. Με την κάθειρξη το σώμα δεν είναι πλέον ορατό, αλλά κρυμμένο από την κοινή θέα στο σκοτάδι της φυλακής. Η εξουσία που το φυλακίζει όπως και το κοινωνικό σύνολο που το κοιτάζει ως διδαχή, παύουν να είναι ορατά: «Το ικρίωμα (...), η κολαστική σκηνή, όπου η παράσταση της τιμωρίας εκτίθεται μόνιμα στη θέα του κοινωνικού σώματος, έχει τώρα αντικατασταθεί με μια τεράστια περιφραγμένη, περίπλοκη και ιεραρχημένη αρχιτεκτονική που εντάσσεται στο σώμα του κρατικού μηχανισμού. Έχουμε εδώ μια ολότελα διαφορετική υλικότητα, μιαν ολότελα διαφορετική φυσική της εξουσίας, ένα ολότελα διαφορετικό τρόπο περίζωσης του ανθρώπινου σώματος (...). Ο ψηλός τοίχος, όχι πια αυτός που περιφράσσει και προστατεύει, με την αίγλη του, τη δύναμη και τον πλούτο, αλλά ο επιμελώς κλειστός τοίχος, ο αδιαπέραστος από τη μια μεριά και την άλλη, που περικλείνει τη μυστηριακή τώρα, διεργασία της τιμωρίας, βρίσκεται τώρα πολύ κοντά και, πολλές φορές, μέσα στις ίδιες τις πόλεις του δέκατου-ενάτου αιώνα - μορφή μονότονη, ταυτόχρονα υλική και συμβολική της κολαστικής εξουσίας⁶⁰⁴». Σε λιγότερο από είκοσι χρόνια, η τόσο καθαρά διατυπωμένη αρχή για εξειδικευμένες ποινές, όπως διατυπώθηκε στη Συντακτική Συνέλευση, έχει γίνει ο νόμος που ορίζει την κάθειρξη για σχεδόν κάθε παράβαση. Το κολαστικό θέατρο που ονειρεύτηκαν οι μεταρρυθμιστές έχει αντικατασταθεί από το μεγάλο ομοιόμορφο σύστημα των φυλακών, που το δίκτυο του επεκτείνεται σε ολόκληρη τη Γαλλία και την Ευρώπη. Η εξάπλωση της φυλακής εκπλήσσει διότι δεν ήταν μια τιμωρία βαθιά ριζωμένη στο ποινικό σύστημα, που ερχόταν αμέσως μετά τη θανατική ποινή. Αντίθετα δεν είχε παρά μια πολύ περιορισμένη και περιθωριακή θέση στο ποινικό σύστημα. Οι νομολόγοι πίστευαν σταθερά στην αρχή ότι «η φυλακή δεν θεωρείται ποινή στο αστικό δίκαιο⁶⁰⁵». Ρόλος της φυλακής είναι η προσωπική κράτηση ως εγγύηση, ως ενέχυρο και όχι ως τιμωρία ή όταν παίζει το ρόλο της ποινής, είναι με την έννοια του υποκατάστατου: αντικαθιστά τα κάτεργα για όσους δεν μπορούν να υποβληθούν σε αυτά. Στην αντιστοιχία αυτή, βλέπουμε να διαφαίνεται κάποια δυνατή μετάλλαξη, η οποία για να πραγματοποιηθεί, χρειάστηκε η αλλαγή του νομικού καθεστώτος.

Στη Γαλλία χρειάστηκε να ξεπεραστεί και ένα δεύτερο εμπόδιο που ήταν σημαντικό: η φυλακή είχε χάσει το κύρος της λόγω της αυθαιρεσίας του μονάρχη: ήταν άμεσα συνδεδεμένη με την βασιλική αυθαιρεσία και τις υπερβάσεις της καθώς και με τον εξωδικαστικό εγκλεισμό χάρη στα «βασιλικά προστάγματα». Απορρίπτεται τόσο από τους κλασικούς νομολόγους όσο και από τους μεταρρυθμιστές και κατ' επανάληψη ζητείται η κατάργησή της. Με ποιο τρόπο η κάθειρξη,

⁶⁰⁴Σ. 155

⁶⁰⁵Σ. 158 παραπομπή 36, F. Serpillon, Code Criminel, 1767

μπόρεσε σε τόσο σύντομο χρονικό διάστημα να γίνει μια από τις πιο γενικευμένες μορφές της νόμιμης τιμωρίας? Η συνήθης εξήγηση που δίνεται είναι πως στην κλασική εποχή σχηματίστηκαν πρότυπα κολαστικής φυλάκισης, των οποίων το κύρος θα επέτρεπε να ξεπεραστεί το διπλό εμπόδιο που αποτελούσαν οι παλιοί κανόνες δικαίου και η τυραννική λειτουργία των φυλακών. Αλλά και αυτά τα πρότυπα θέτουν το διπλό πρόβλημα της ύπαρξης και της διάδοσης τους. Πως μπόρεσαν να γεννηθούν και να γίνουν αποδεκτά σε τόσο γενική κλίμακα?

Η αρχαιότερη, είναι η φυλακή του Rasphuis του Άμστερνταμ που εγκαινιάστηκε το 1596. Προοριζόταν για επαίτες ή νεαρούς εγκληματίες και λειτουργούσε σύμφωνα με τρεις βασικές αρχές: (α) η διάρκεια της ποινής μπορούσε να καθορίζεται από την διοίκηση της φυλακής, ανάλογα με την συμπεριφορά του κρατούμενου (β) η εργασία, που αμειβόταν, ήταν υποχρεωτική και γινόταν από κοινού με άλλους κρατούμενους (γ) τέλος προβλεπόταν ένα αυστηρό πρόγραμμα απασχόλησης, ένα σύστημα απαγορεύσεων και υποχρεώσεων, μια συνεχής επιτήρηση, παροτρύνσεις, θρησκευτικά αναγνώσματα, πολλαπλά μέσα για την προσέλκυση του καλού, που περιζώνε τους κρατούμενους καθημερινά. Το Rasphuis, από ιστορικής άποψης αποτελεί τον συνδυαστικό κρίκο ανάμεσα στη θεωρία του 16^{ου} αιώνα, για μια πνευματική και παιδαγωγική μεταμόρφωση των ατόμων και στις σωφρονιστικές τεχνικές που επινοήθηκαν από το 1750 και μετά. Έδωσε σε τρία νεοϊδρυθέντα ιδρύματα τις θεμελιακές αρχές τους, τις οποίες το καθένα θα αναπτύξει προς μια ορισμένη κατεύθυνση.

Το σωφρονιστήριο της Γάνδης είχε οργανώσει κυρίως την ποινική εργασία γύρω από επιτακτικές οικονομικές ανάγκες, Από εδώ προέκυψε η ιδέα για ένα ίδρυμα που θα εξασφάλισε την καθολική αγωγή της εργασίας: διαπαιδαγώγηση, δημιουργία μιας εξαναγκαστικής κοινωνίας, μέσο συντήρησης μέσα από την τάξη και την πειθαρχία και αργότερα το κίνητρο με τη μορφή του κέρδους. «Ανασύσταση του homo oeconomicus, που αποκλείει την εφαρμογή πάρα πολύ σύντομων ποινών (...). Η διάρκεια της ποινής δεν έχει νόημα παρά μόνο αν συσχετισθεί με κάποιο εφικτό σωφρονισμό, καθώς και με την οικονομική χρησιμοποίηση των σωφρονισμένων εγκληματιών⁶⁰⁶».

Τα αγγλικό πρότυπο προσθέτει στη βασική αρχή της εργασίας την απομόνωση σαν απαραίτητο όρο του σωφρονισμού και η μοναχική εργασία γίνεται άσκηση μεταμέλειας και ταυτόχρονα μαθητεία. Εξυπηρετεί τόσο τον homo oeconomicus, όσο και τις προσταγές του ηθικού υποκειμένου: «Το κελλί, η τεχνική αυτή του χριστιανικού μοναχισμού, που υπήρχε πια μόνο στις

⁶⁰⁶ Σ. 162-163

ρωμαιοκαθολικές χώρες, γίνεται σε τούτη τη διαμαρτυρόμενη κοινωνία το όργανο για την ανασύσταση και του homo oeconomicus, και της θρησκευτικής συνείδησης. Μεταξύ του εγκλήματος και της επιστροφής στη νομιμότητα και στην αρετή, η φυλακή αποτελεί «ένα χώρο ανάμεσα σε δύο κόσμους»⁶⁰⁷⁶⁰⁸. Σύστημα μετατροπής των ατόμων που ο Hanway ονομάζει «αναμορφωτήριο».

Αυτές τις γενικές αρχές εφαρμόζουν και οι Howard και Blackstone το 1779, όταν η ανεξαρτησία των Ηνωμένων Πολιτειών είχε ως αποτέλεσμα την κατάρτιση ενός νόμου για την κατάργηση των ποινών. Η κάθειρξη που έχει ως στόχο τη μετάπλαση της ψυχής και την αλλαγή της συμπεριφοράς, εμφανίζεται για πρώτη φορά στο σύστημα των αστικών νόμων. Το προοίμιο του νόμου που συνέταξαν, περιγράφει την ατομική φυλάκιση «στην τριπλή λειτουργία της, ως επίφοβο παράδειγμα, ως όργανο μεταμέλειας και ως όρος για μια μαθητεία⁶⁰⁹». Τέλος υπάρχει το πρότυπο της Φιλαδέλφειας, το πιο γνωστό. Η φυλακή της Walnut Street άνοιξε το 1790 κάτω από την άμεση επίδραση των Κουακέρων (όπως και στη δημιουργία ασύλων για τους ψυχικά πάσχοντες, φαίνεται να παίζουν και εδώ πρωταγωνιστικό ρόλο). Υποχρεωτική εργασία, διαρκής απασχόληση των κρατούμενων, χρηματοδότηση της φυλακής από αυτή την εργασία, αλλά και ατομική αμοιβή των κρατούμενων για την υλική και ηθική επανένταξη τους στον κόσμο της οικονομίας: «Έτσι, η ζωή τους είναι περιφραγμένη από ένα απόλυτα αυστηρό πρόγραμμα, κάτω από μια αδιάκοπη επιτήρηση. Κάθε στιγμή της ημέρας έχει τον προορισμό της, επιτάσσει έναν τύπο δραστηριότητας, και εμπεριέχει τις υποχρεώσεις και τις απαγορεύσεις της⁶¹⁰».

Ένα ιδιαίτερο χαρακτηριστικό της κάθειρξης είναι η μη δημοσιότητα της ποινής, το κοινό δεν παρεμβαίνει με κανένα τρόπο. Η γνώση ότι πίσω από τους τοίχους της φυλακής ο κρατούμενος εκτίζει την ποινή του πρέπει να αρκεί ως παράδειγμα.

«Η τιμωρία και ο συνετισμός που θα επιφέρει είναι διαδικασίες που εκτυλίσσονται ανάμεσα στον φυλακισμένο και εκείνους που τον επιτηρούν. Και οι διαδικασίες αυτές επιβάλλουν μια μεταμόρφωση ολόκληρου του ατόμου-του σώματος του και των συνηθειών του με την αναγκαστική καθημερινή εργασία, του ήθους και της βούλησης του με την θρησκευτική αγωγή⁶¹¹». Όμως οι διαδικασίες δεν αρκούν. Η ίδια η φυλακή ως διοικητικό όργανο θα είναι ταυτόχρονα μια μηχανή αλλαγής.

⁶⁰⁷ Σ. 163

⁶⁰⁸ Σ. 163, παραπομπή 49

⁶⁰⁹ Σ. 164

⁶¹⁰ Σ. 165

⁶¹¹ Σ. 166

Το πιο σημαντικό όμως είναι το ότι ο έλεγχος και η μετατροπή της συμπεριφοράς συνοδεύονται, όρος και συνέπεια, από τη διαμόρφωση μιας γνώσης των ατόμων. Μαζί με τον κατάδικο στέλνεται μια πλήρης αναφορά σχετικά με το έγκλημα και τη συμπεριφορά του κατόδικου πριν και μετά. Σε όλη τη διάρκεια της κράτησης του θα βρίσκεται κάτω από διαρκή παρατήρηση, η συμπεριφορά του σημειώνεται καθημερινά και οι επιθεωρητές επισκέπτονται εβδομαδιαίως την φυλακή: «Η γνώση αυτή των ατόμων, η αδιάκοπα ενημερωμένη, επιτρέπει την κατανομή τους μέσα στη φυλακή, όχι τόσο σε συνάρτηση με τα εγκλήματα που έχουν διαπράξει, όσο σε συνάρτηση με τις διαθέσεις που δείχνουν. Η φυλακή γίνεται ένα είδος μόνιμου παρατηρητήριου που επιτρέπει να κατανεμηθούν οι διάφορες μορφές διαστροφής ή αδυναμίας (...) Οργανώνεται έτσι μια ολόκληρη εξατομικευμένη γνώση, που το πλαίσιο αναφοράς της δεν είναι το έγκλημα που διαπράχθηκε, αλλά οι ενδεχόμενοι κίνδυνοι που κρύβει ένα άτομο και που εκδηλώνονται στην καθημερινή του διαγωγή. Η φυλακή λειτουργεί τώρα σαν όργανο γνώσης⁶¹²»

Ανάμεσα στο όραμα των Μεταρρυθμιστών μιας κολαστικής Πολιτείας και το νέο αυτό κολαστικό σύστημα υπάρχουν συγκλίσεις αλλά και διαφορές. Και τα δυο τιμωρούν έγκλημα, για να μεταπλάσουν τον ένοχο, άρα η τιμωρία πρέπει να περιλαμβάνει μια σωφρονιστική τεχνική. Επίσης και τα δύο καθιστούν αναγκαίες ορισμένες μεθόδους για την εξατομίκευση της ποινής. Η δυσαναλογία παρουσιάζεται στον προσδιορισμό των τεχνικών αυτής της εξατομίκευσης και στη «διαδικασία προσέγγισης του ατόμου, στον τρόπο με τον οποίο η κολαστική εξουσία ασκεί την επιρροή της πάνω του, στα μέσα που χρησιμοποιεί για να εξασφαλίσει την αναμόρφωση του. Είναι στην τεχνολογία της ποινής, όχι στη θεωρητική της βάση, στη σχέση της ποινής με το σώμα και την ψυχή, και όχι στον τρόπο που παρεμβάλλεται στο σύστημα Δικαίου⁶¹³». Η μέθοδος των μεταρρυθμιστών επηρέαζε το άτομο με παραστάσεις, με ζεύγματα ιδεών (έγκλημα-τιμωρία), συζεύξεις που μπορούσαν να λειτουργήσουν μόνο με το στοιχείο της δημοσιότητας. Ο ρόλος του εγκληματία είναι να κάνει την ιδέα του εγκλήματος να λειτουργήσει σαν σήμα τιμωρίας.

Το σύστημα της κάθειρξης λειτουργεί εντελώς διαφορετικά: το σώμα και η ψυχή είναι τα σημεία εφαρμογής της κολαστικής παρέμβασης. Αυτή συνίσταται στην επιβολή ενός δομημένου και καταναγκαστικού χρόνου πάνω στο σώμα και ως εκ τούτου μια πειθάρχηση του σώματος για να καταστεί πειθήνιο και υπάκουο:

«Το σύστημα της σωφρονιστικής ποινής λειτουργεί εντελώς διαφορετικά. Το σημείο εφαρμογής της ποινής δεν είναι εδώ η παράσταση, είναι το σώμα, είναι ο χρόνος, είναι οι καθημερινές

⁶¹² Σ. 167

⁶¹³ Σ. 169

κινήσεις και δραστηριότητες, είναι ακόμα η ψυχή, αλλά καθόσον αυτή αποτελεί την έδρα συνηθειών. Το σώμα και η ψυχή, ως πηγές συμπεριφοράς, συνιστούν το στοιχείο που προτείνεται τώρα στην κολαστική παρέμβαση. Και η παρέμβαση αυτή πρέπει να βασίζεται πολύ περισσότερο στον προσεκτικό χειρισμό του ατόμου παρά στην τέχνη της παράστασης: «Κάθε έγκλημα μπορεί να θεραπευθεί με σωματική και ηθική επιρροή». Για να καθορίσουμε λοιπόν τις τιμωρίες πρέπει «να γνωρίζουμε καλά την πηγή των αισθημάτων και των συμπαθειών που εμφανίζονται στο νευρικό σύστημα⁶¹⁴». Τα μέσα που χρησιμοποιούνται, δεν είναι πια η ενίσχυση και η αναμετάδοση των παραστάσεων, αλλά μορφές εξαναγκασμού και πειθαναγκασμού που εφαρμόζονται και επαναλαμβάνονται. Ασκήσεις, ωράρια, προγράμματα απασχόλησης, υποχρεωτικές κινήσεις, τακτικές δραστηριότητες, μοναχικός στοχασμός, εργασία μαζί με άλλους, σιωπή, εργατικότητα, σεβασμός, καλές συνήθειες. Εκείνο που επιχειρείται να ανασυγκροτηθεί με αυτή τη σωφρονιστική τεχνική δεν είναι το υποκείμενο δικαίου του κοινωνικού συμβολαίου, αλλά το πειθήνιο υποκείμενο, το άτομο που είναι υποταγμένο σε συνήθειες, κανόνες, εντολές, σε μίαν εξουσία που συνεχώς ασκείται γύρω του και πάνω του, και που πρέπει να την αφήνει να λειτουργεί αυτόματα μέσα του. Υπάρχουν, επομένως, δύο πολύ διαφορετικοί τρόποι αντίδρασης στο παράπτωμα: να ανασυγκροτηθεί το νομικό υποκείμενο του κοινωνικού συμβολαίου, ή να διαπλαστεί ένα πειθήνιο υποκείμενο, υποταγμένο στη γενική και ταυτόχρονα λεπτομερέστατη μορφή μιας οποιασδήποτε εξουσίας⁶¹⁵».

Ο πειθαναγκασμός έχει ως επακόλουθα την απόκτηση σωματικών συνηθειών που συνεπάγονται μια ιδιαίτερη σχέση ανάμεσα σε τιμωρό και τιμωρούμενο, που αποκλείει τη διάσταση του θεάματος. Ο φορέας του κολασμού ασκεί απόλυτη εξουσία η οποία εξ ολοκλήρου περικυκλώνει το άτομο. Υπάρχει μια σχετική αυτονομία της τεχνικής του κολασμού ως προς την δικαστική εξουσία που κινδυνεύει να γίνει εξ ίσου αυθαίρετη με αυτή, όπως υπήρξε στο παρελθόν. Η τεχνική της κάθειρξης περιζώνει το σώμα, τις κινήσεις, τη συμπεριφορά, το χρόνο με ένα σύστημα εξουσίας-γνώσης, μια μελετημένη «ορθοπεδική⁶¹⁶» που εφαρμόζεται στους ενόχους για την ανόρθωσή τους. Η διαχείριση της εξουσίας αυτής απομονώνεται όχι μόνο από τη δικαστική αλλά και από το κοινωνικό σώμα. «Αυτό που εισάγεται με την εμφάνιση της φυλακής είναι η θεσμοποίηση της κολαστικής εξουσίας⁶¹⁷».

Στα τέλη του 18^{ου} αιώνα υπάρχουν τρεις τρόποι οργάνωσης της κολαστικής εξουσίας: αυτός που στηρίζεται στο παλιό μοναρχικό δίκαιο (εθιμοτυπία της υπέρτατης αρχής), αυτός των

⁶¹⁴ Σ. 170

⁶¹⁵ Σ. 170, παραπομπή 63, Β. Rush, Έρευνα για τις συνέπειες των δημοσίων τιμωριών, 1787

⁶¹⁶ Σ. 172

⁶¹⁷ Σ. 172

μεταρρυθμιστών, (αποκατάσταση των ατόμων ως υποκειμένων δικαίου), η θεσμοποίηση της φυλακής (τεχνική πειθαναγκασμού των ατόμων, που εφαρμόζει μεθόδους ντρεσαρίσματος του σώματος, με τα ίχνη που αφήνει αυτή η αγωγή στη συμπεριφορά, υπό μορφή συνηθειών). Αυτή τελευταία προϋποθέτει την εγκατάσταση μιας ειδικής εξουσίας για τη διαχείριση της ποινής. Το ερώτημα που τίθεται είναι: γιατί επιβλήθηκε τελικά το τρίτο σύστημα?

3.2.4) Πειθαρχία

3.2.4.1) Τα πειθήνια σώματα

Η ιδανική μορφή του στρατιώτη, όπως περιγράφεται στις αρχές του 17^{ου} αιώνα, η χαρακτηρίζεται από τα φυσικά σημάδια της ρώμης, του θάρρους και της περηφάνιας του. Το σώμα του είναι το έμβλημα της δύναμης και της ανδρείας του, Στο δεύτερο ήμισυ του 18^{ου} αιώνα, ο στρατιώτης γίνεται κάτι που διαπλάθεται: από ένα αδέξιο σώμα μετασχηματίζεται σε μια αναγκαία πολεμική μηχανή: «(...) ένας σοφά υπολογισμένος καταναγκασμός διατρέχει κάθε μέρος του σώματος, το εξουσιάζει, υποτάσσει το σύνολο, το καθιστά αδιάκοπα διαθέσιμο και επεκτείνεται, σιωπηλά ως τον αυτοματισμό της συνήθειας⁶¹⁸».

Ήδη στην κλασική εποχή, διαπιστώθηκε πως το σώμα ήταν αντικείμενο και στόχος της εξουσίας. Μαρτυρούν γι' αυτό το μεγάλο βιβλίο του Ανθρώπου-μηχανής που γράφτηκε σε δύο επίπεδα: το ανατομο-φυσικό, που έγραψε ο Descartes, και συνέχισαν οι γιατροί και οι φιλόσοφοι, και το τεχνικο-πολιτικό που απαρτίστηκε από ένα σύνολο στρατιωτικών, σχολικών, ιδρυματικών κανονισμών, καθώς και από εμπειρικές και λογικές διαδικασίες με σκοπό τον έλεγχο του σώματος. Τα δύο επίπεδα είναι διαφορετικά αφού στο ένα πρόκειται για υποταγή και χρήση και στο άλλο για λειτουργία και ερμηνεία: σώμα χρήσιμο, σώμα κατανοητό. Ανάμεσα σε αυτά τα δύο επίπεδα υπάρχουν σημεία διασταύρωσης: « Ο Άνθρωπος-μηχανή του La Mettrie είναι ταυτόχρονα και μια υλιστική αναγωγή της ψυχής και μια γενική θεωρία αγωγής, στο κέντρο τους κυριαρχεί η ιδέα της «υπακοής» που συνδέει το αναλύσιμο σώμα με το ευάγωγο σώμα. Υπάκουο είναι το σώμα που μπορεί να υποτάσσεται, να χρησιμοποιείται, που μπορεί να τελειοποιείται και να μεταπλάθεται»⁶¹⁹. Η εξουσία που ασκείται πάνω στο σώμα τον 18^ο αιώνα διαφέρει από προτεραιές στα ακόλουθα σημεία:

- 1) Η κλίμακα του ελέγχου: ο χειρισμός του σώματος προϋποθέτει όχι το αδιάρρηκτο του, αλλά τη «διάσπαση» του και την άσκηση ενός λεπτού καταναγκασμού πάνω στις πιο

⁶¹⁸ Σ. 181-182

⁶¹⁹ Σ. 182

μικρές λεπτομέρειες σε ένα μηχανικό σχεδόν επίπεδο: κινήσεις, χειρονομίες, στάσεις, Εξασφαλίζεται έτσι ο μέγιστος έλεγχος και καταναγκασμός (ο τεμαχισμός ως χαρακτηριστικό του καπιταλισμού).

- 2) Το αντικείμενο του ελέγχου: η οικονομία, η αποτελεσματικότητα των κινήσεων και η εσωτερική τους οργάνωση. Ο καταναγκασμός επιδρά πάνω στις δυνάμεις και η μόνη σημαντική τελετή του είναι η άσκηση..
- 3) Ο τρόπος ελέγχου: ενέχει ένα συνεχή, σταθερό κοινωνικό καταναγκασμό, που ενδιαφέρεται για τις διαδικασίες της δραστηριότητας περισσότερο από τα αποτελέσματα της. Ασκείται σύμφωνα με μια κωδικοποίηση που αστυνομεύει το χρόνο, το χώρο, τις κινήσεις.

Αυτές οι μέθοδοι επιτρέπουν το « (...) σχολαστικό έλεγχο των δραστηριοτήτων του σώματος, εξασφαλίζουν τη σταθερή καθυπόταξη των δυνάμεων του και επιβάλλουν σε αυτές μια σχέση υπακοής-χρησιμότητας: όλα αυτά μπορούν να ονομαστούν «πειθαρχίες»⁶²⁰ .

Πολλά από τα μέτρα αυτά χρησιμοποιούνταν από παλιά, όπως π.χ. στα μοναστήρια, στο στρατό και στα εργαστήρια. Αυτές οι διάφορες μορφές πειθαρχίας εξελίχθηκαν στη διάρκεια του 17^{ου} και 18^{ου} αιώνα, σε γενικούς τύπους κυριαρχίας, διαφορετικούς από τη δουλεία, την «υπηρεσία», την υποτέλεια, τον ασκητισμό και τις πειθαρχίες μοναστικού τύπου:

«Η ιστορική στιγμή της πειθαρχίας, είναι η στιγμή όπου γεννιέται μια τέχνη του ανθρώπινου σώματος που δεν αποβλέπει μονάχα στην ανάπτυξη των ικανοτήτων του, αλλά στη διαμόρφωση μιας σχέσης που, με τον ίδιο μηχανισμό, το καθιστά τόσο πιο υπάκουο όσο είναι πιο χρήσιμο, και αντίστροφα. Διαμορφώνεται τότε μια πολιτική καταναγκασμών, που συνίσταται στην επεξεργασία του σώματος, στον υπολογισμένο χειρισμό των στοιχείων του, των κινήσεων του, της συμπεριφοράς του. Το ανθρώπινο σώμα μπαίνει τώρα σε ένα μηχανισμό εξουσίας που το ψαχουλεύει, το αποδιαρθρώνει και το ανασυνθέτει. Γεννιέται μια «πολιτική ανατομία» που είναι συνάμα μια «μηχανική της εξουσίας». Εξηγεί με ποιο τρόπο μπορεί κανείς να επηρεάζει το σώμα των άλλων, όχι απλώς για να εκτελούν εκείνο που αυτός επιθυμεί, αλλά και για να ενεργούν όπως αυτός θέλει, σύμφωνα με τις τεχνικές, και με την ταχύτητα και την αποτελεσματικότητα που αυτός έχει προκαθορίσει. Η πειθαρχία κατασκευάζει έτσι σώματα υποταγμένα και εξασκημένα, σώματα «πειθήνια». Η πειθαρχία αυξάνει τις δυνάμεις του σώματος (με όρους οικονομικής χρησιμότητας) και μειώνει τις ίδιες

⁶²⁰ Σ. 183

αυτές δυνάμεις (με όρους πολιτικής υποταγής). Κοντολογίς: διασπά τη δύναμη του σώματος: από τη μια, τη μετατρέπει σε «επιδεξιότητα», σε «ικανότητα», που προσπαθεί πάντα να την αυξάνει, και από την άλλη, αντιστρέφει την ενέργεια, τη δύναμη που θα μπορούσε να προκύψει από αυτή και τη μετατρέπει σε σχέση αυστηρής υποταγής. Αν η οικονομική εκμετάλλευση διαχωρίζει την εργασιακή δύναμη από το προϊόν της εργασίας, ο πειθαρχικός καταναγκασμός στερεώνει μέσα στο σώμα τον τυραννικό δεσμό ανάμεσα σε μια αυξημένη επιδεξιότητα και σε μια μεγαλύτερη δυνάστευση⁶²¹».

Η καινούργια αυτή πολιτική ανατομία δεν προέκυψε εκ του μη όντος, αλλά ήταν αποτέλεσμα παλαιότερων διεργασιών δευτερευούσης σημασίας διασκορπισμένων στο χώρο, που διασταυρώνονται, αλληλοστηρίζονται με διαφορετικό πεδίο εφαρμογής και που σταδιακά συγκλίνουν και συνθέτουν το διάγραμμα της γενικής μεθόδου. Εμφανιστήκαν από πολύ νωρίς στα σχολεία, εξαπλώθηκαν στο χώρο του νοσοκομείου και σε μερικές δεκάδες χρόνια ανασυγκρότησαν τη στρατιωτική οργάνωση. Σχεδόν πάντα επιβλήθηκαν ως ανταπόκριση σε μια περιστασιακή απαίτηση: βιομηχανική καινοτομία, υποτροπή μιας επιδημίας, εφεύρεση του τουφεκιού όσο αφορά το στρατό. Ανεξάρτητα όμως από αυτό, οι πολλαπλές αυτές διεργασίες εντάσσονται σε ένα γενικότερο πλαίσιο ουσιαστικών αλλαγών, που θα αναλυθούν πιο κάτω. Χωρίς να γίνει μια ιστορία των διάφορων πειθαρχικών θεσμών θα επισημανθούν οι σημαντικότερες τεχνικές τους, που μπόρεσαν εύκολα να γενικευθούν από τον ένα θεσμό στον άλλο. Οι τεχνικές αυτές είναι σχολαστικές και χαμηλών τόνων, αλλά σημαντικές: «εφόσον χαρακτηρίζουν έναν ορισμένο τρόπο πολιτικής και λεπτομερειακής περιζώσης του σώματος, μια καινούργια «μικροφυσική» της εξουσίας, και εφόσον, από τον 17^ο αιώνα και πέρα επεκτείνονται σε όλο και ευρύτερους χώρους, με την τάση να καλύψουν ολόκληρο το κοινωνικό σώμα⁶²²».

Καθαρά ντισεϊκός ο Φουκώ συνεχίζει: «Μικροπονηριές που διαθέτουν μεγάλη δύναμη διάδοσης, εκλεπτυσμένες τακτοποιήσεις, φαινομενικά αθώες, αλλά που μαρτυρούν βαθύτατη καχυποψία, μηχανισμοί που συμμορφώνονται με ανομολόγητους διακανονισμούς, ή που επιδιώκουν ευτελείς καταναγκασμούς-αυτά είναι ωστόσο που έφεραν τη μεταλλαγή του κολαστικού συστήματος στο κατώφλι της σύγχρονης εποχής. Η περιγραφή τους θα απαιτήσει τη χρονοτριβή στη λεπτομέρεια και την προσοχή στα μικρά συμβάντα: πίσω από τα δευτερεύοντα σχήματα θα χρειαστεί ν' αναζητήσουμε όχι κάποιο νόημα, αλλά κάποια προφύλαξη. Θα χρειαστεί να τα επανεντάξουμε όχι μόνο στην ενότητα μιας λειτουργίας,

⁶²¹ Σ. 184-185

⁶²² Σ. 185-186

αλλά και στη συνοχή μιας τακτικής. Οι παραπάνω πονηριές δεν πηγάζουν τόσο από έναν υψηλό λογισμό που δουλεύει ακόμα και στον ύπνο του και δίνει νόημα στο ασήμαντο, όσο από την άγρυπνη «κακοβουλία» που εκμεταλλεύεται το κάθε τι. Η πειθαρχία είναι η πολιτική ανατομία της λεπτομέρειας⁶²³».

Αυτή η «ωφελιμιστική εκλογίκευση της λεπτομέρειας στην ηθική λογιστική και στον πολιτικό έλεγχο⁶²⁴» επιταχύνθηκε, άλλαξε κλίμακα και απόκτησε εργαλεία ακρίβειας κατά τη διάρκεια της κλασικής εποχής. Η λεπτομέρεια αποτελούσε από παλιά μια κατηγορία της Θεολογίας και του ασκητισμού: κάθε λεπτομέρεια είναι σημαντική για το Θεό διότι κρύβει την απεραντοσύνη και τίποτα το μικρό δεν υπάρχει χωρίς τη βούληση του Θεού. Σε αυτή την παράδοση που εξαίρει τη σημαντικότητα της λεπτομέρειας ανήκει η σχολαστικότητα της χριστιανικής αγωγής, της σχολικής ή της στρατιωτικής παιδαγωγίας, και όλες οι μορφές ντρεσαρίσματος. Η πειθαρχία πηγάζει από τη χριστιανική παράδοση. Για το πειθαρχημένο άτομο, καμιά λεπτομέρεια δεν είναι αδιάφορη, όχι για το νόημα που κρύβει, όσο για τη δυνατότητα που βρίσκει σ' αυτήν η εξουσία για να το κυριεύσει. Οι λεπτομέρειες των κανονισμών, το βλέμμα των επιθεωρητών που κρίνει, ο έλεγχος κάθε πτυχής της ζωής και του σώματος, δίνουν στα πλαίσια του σχολείου, του στρατώνα ή του εργαστηρίου, ένα εγκόσμιο περιεχόμενο, ένα οικονομικό και τεχνικό ορθολογισμό σε αυτό «τον υπολογισμό του απειροελάχιστου και του άπειρου⁶²⁵». Αυτή η Ιστορία της Λεπτομέρειας στον 18^ο αιώνα, εμπνευσμένη από τον Jena-Baptiste de LaSalle στάθηκε η πηγή έμπνευσης για τον Ναπολέοντα Βοναπάρτη⁶²⁶.

«Μια εξονυχιστική ανάλυση της λεπτομέρειας και ταυτόχρονα ένας πολιτικός υπολογισμός όλων των μικρών πραγμάτων, για να εξασφαλιστεί ο έλεγχος και η χρησιμοποίηση των ανθρώπων, παρατηρούνται από την κλασική κίονας εποχή, και περιλαμβάνουν ένα σύνολο τεχνικών μεθόδων και γνώσεων, περιγραφών, συνταγών και δεδομένων. Και από τα φιλοπράγματα αυτά γεννήθηκε, χωρίς αμφιβολία, ο άνθρωπος του νεότερου ουμανισμού⁶²⁷».

Η Τέχνη της Κατανομής

⁶²³ Σ. 186

⁶²⁴ Ο.π.

⁶²⁵ Ο.π.

⁶²⁶ Σ. 188, παραπομπή 6

⁶²⁷ Σ. 188

Η πειθαρχία αρχίζει με την κατανομή των ατόμων στο χώρο και γι' αυτό εφαρμόζει διάφορες τεχνικές:

- 1) Η πειθαρχία απαιτεί πολλές φορές την περιφραξη, τον καθορισμό ενός χώρου διαφορετικού απ' όλους τους άλλους. Υπήρξε κάποτε ο μεγάλος εγκλεισμός των αλητών και των εξαθλιωμένων (από τον οποίο γεννήθηκε το άσυλο), αλλά υπήρξαν και άλλοι λιγότερο φανεροί χώροι. Στα κολέγια επιβάλλεται το πρότυπο του μοναστηριού, το οικοτροφείο εμφανίζεται ως το πιο συνηθισμένο παιδαγωγικό καθεστώς. Η δημιουργία των στρατώνων, όπου ο εγκλεισμός είναι αυστηρότατος. Αναπτύσσονται οι μεγάλοι βιομηχανικοί χώροι ομοιογενείς αλλά και αυστηρά οριοθετημένοι: συγκεντρωμένες βιομηχανίες πρώτα και εργοστάσια μετά. Δεν πρόκειται μόνο για αλλαγή κλίμακας, αλλά και για ένα νέο τύπο ελέγχου.
- 2) Τα πειθαρχικά συστήματα χρησιμοποιούν τον χώρο με πολύ επιτήδειο τρόπο σύμφωνα με την αρχή της στοιχειώδους εντόπισης ή δικτύωσης: το κάθε άτομο στη θέση του και σε κάθε θέση ένα άτομο. Οι παρουσίες και απουσίες επισημαίνονται, πρέπει να είναι γνωστό που θα βρίσκονται τα άτομα, να υπάρχουν γραμμές επικοινωνίας και να είναι δυνατό ανά πάσα στιγμή να επιτηρείται η συμπεριφορά του καθενός, να αξιολογείται, να κυρώνεται, να μετρούνται τα προσόντα και οι ικανότητες τους. Χρειάζεται μια βαθύτερη γνώση των ατόμων για τον έλεγχο και την χρησιμοποίησή τους: «Η πειθαρχία οργανώνει έναν αναλυτικό χώρο⁶²⁸». Ή εδώ, η πειθαρχία ανταμώνει ένα παλιό αρχιτεκτονικό και θρησκευτικό σχήμα: το κελί των μοναστηρίων
- 3) Ο κανόνας των λειτουργικών θέσεων θα αρχίσει να κωδικοποιεί, στα πειθαρχικά ιδρύματα, ένα χώρο που η αρχιτεκτονική άφηγε συνήθως διαθέσιμο και ελεύθερο για διάφορες χρήσεις. Στα εργοστάσια η κατανομή του πειθαρχημένου χώρου και της εξατομικευμένης αστυνόμευσης γίνεται σε συνάρτηση με τη βιομηχανική παραγωγή, στα νοσοκομεία σε συνάρτηση με το θεραπευτικό χώρο.
- 4) Στην πειθαρχία τα στοιχεία είναι εναλλάξιμα μεταξύ τους, αφού το καθένα τους καθορίζεται από την θέση που κατέχει σε μια σειρά, και από την απόσταση που το χωρίζει από τα άλλα. Μονάδα είναι η θέση στη σειρά: « Η πειθαρχία, τέχνη της κατάταξης και τεχνική για την αλλαγή των κατατάξεων. Εξατομικεύει τα σώματα, ορίζοντας τον τόπο τους χωρίς να τα ριζώνει σε αυτό, αλλά τα κατανέμει και τα κάνει να κυκλοφορούν μέσα σ' ένα δίκτυο σχέσεων⁶²⁹». Ο Φουκώ δίνει το παράδειγμα των σχολικών τάξεων: η οργάνωση ενός χώρου σε σειρές υπήρξε μια από τις μεγάλες

⁶²⁸ Σ. 190

⁶²⁹ Σ. 194

αλλαγές της στοιχειώδους εκπαίδευσης. Η διοργάνωση σε ατομικές θέσεις κατέστησε εφικτό τον έλεγχο του καθενός και την εργασία όλων. Το σχήμα αυτό αντικατέστησε το παραδοσιακό σύστημα όπου ένας μαθητής εργαζόταν λίγα λεπτά με το δάσκαλο, αφήνοντας την υπόλοιπη τάξη άπραγη και ανεπιτήρητη. «Οργάνωσε μια καινούργια οικονομία του χρόνου μάθησης. Έκανε να λειτουργεί ο σχολικός χώρος σαν μια μηχανή μάθησης, αλλά και επιτήρησης, ιεράρχησης, ανταμοιβής⁶³⁰». Το όραμα του LaSalle ήταν μια σχολική τάξη που μέσα από τη διανομή στο χώρο των μαθητών, θα εξασφάλιζε μια σειρά διακρίσεων: ανάλογα με την πρόοδο και την αξία των μαθητών, το χαρακτήρα τους, την παρουσία της οικογένειάς τους, την καθαριότητα και την επιμέλεια τους. Έτσι η σχολική αίθουσα σχηματίζει ένα ενιαίο πίνακα με πολλαπλές καταγραφές, κάτω από την επιτήρηση του δασκάλου. Το σχήμα αυτό επιτρέπει την οικονομία του χρόνου και εγγυάται την υπακοή. Ο πίνακας δεν έχει πάντα τον ίδιο ρόλο στα διάφορα πεδία. Με τη μορφή της ταξινομίας έχει ως λειτουργία να προσδιορίζει τάξεις, αλλά « (...) με τη μορφή της πειθαρχικής κατανομής, η καταχώρηση στον πίνακα έχει, αντίθετα, ως λειτουργία να χειρίζεται την πολλαπλότητα καθ' εαυτή, να τη διαμοιράζει και να της αποσπά τα καλύτερα δυνατά αποτελέσματα. Και ενώ η φυσική ταξινομία βρίσκεται στον άξονα που κατευθύνεται από τον χαρακτήρα στην κατηγορία, η πειθαρχική τακτική βρίσκεται στον άξονα που συνδέει το ένα με το πολλαπλό. Επιτρέπει ταυτόχρονα τον χαρακτηρισμό του ατόμου, ως ατόμου, και την καλή διοίκηση μιας δοσμένης πολλαπλότητας. Είναι όρος πρωταρχικός για τον έλεγχο και τη χρησιμοποίηση ενός συνόλου από διαφορετικά στοιχεία: η βάση για τη «μικροφυσική» μιας εξουσίας που θα μπορούσαμε να την ονομάσουμε εξουσία των «κελιών»⁶³¹».

Ο έλεγχος των δραστηριοτήτων

- 1) Η προγραμματισμένη απασχόληση: έχει ως προέλευση τις κοινότητες των μοναχών. Το πρότυπο της μεταδόθηκε πολύ γρήγορα. Οι τρεις μέθοδοι της, που είναι ο καθορισμός του ρυθμού απασχόλησης, εξαναγκασμός σε καθορισμένες ενέργειες και ρύθμιση των κύκλων επανάληψης, βρίσκονται από νωρίς στα κολέγια, εργαστήρια και νοσοκομεία. Οι καινούργιες πειθαρχίες στεγάστηκαν σε προϋπάρχοντα σχήματα χωρίς δυσκολία: μορφωτικά και φιλανθρωπικά ιδρύματα ακολουθούν την αυστηρά κανονισμένη ζωή των μοναστηριών των οποίων ήταν σχεδόν πάντα παράρτημα. Η ακρίβεια του βιομηχανικού χρόνου κράτησε για καιρό τη θρησκευτική μορφή.. Η τελειότερη στρατιωτική πειθαρχία

⁶³⁰ Σ. 195

⁶³¹ Σ. 197-198

διαμορφώθηκε μέσα στις στρατιές των διαμαρτυρομένων του Maurice d' Orange και του Gustave Adolphe, με μια διάταξη του χρόνου ρυθμισμένη από θρησκευτικές ασκήσεις: «Για πολλούς αιώνες, τα θρησκευτικά τάγματα υπήρξαν δάσκαλοι της πειθαρχίας: ήταν οι ειδικοί της ορθολογικής χρήσης του χρόνου, οι μεγάλοι τεχνικοί του ρυθμού και των τακτικών δραστηριοτήτων⁶³²». Σταδιακά και ανάλογα με τον κλάδο οι μέθοδοι της ρύθμισης του χρόνου εκλεπτύνονται και ο χρόνος τεμαχίζεται όλο και περισσότερο. Αυτό έλαβε χώρα αρχικά στο στρατό, όπου χρονομετρείται συστηματικά η βολή. Στα δημοτικά σχολεία, οι δραστηριότητες συμμορφώνονται κατά γράμμα σε εντολές που πρέπει να εκτελούνται την ίδια στιγμή. Η αύξηση του αριθμού των μισθοδοτούμενων έχει σαν επακόλουθο την αυστηρότερη αστυνόμευση του χρόνου. Ταυτόχρονα γίνεται μια προσπάθεια για να εξασφαλιστεί η βέλτιστη ποιοτική χρήση του χρόνου εργασίας: « (...) σκοπός είναι να οργανωθεί ένας χρόνος πέρα για πέρα ωφέλιμος⁶³³ », ένας «πειθαρχικός χρόνος⁶³⁴».

- 2) Η χρονική ρύθμιση της πράξης: στο στρατό, στις αρχές του 17^{ου} αιώνα, εισάγεται ένας συγκεκριμένος τρόπος βηματισμού, ο οποίος γίνεται πιο λεπτομερής τον 18^ο αιώνα, με το διάταγμα του 1766⁶³⁵. Η ίδια η πράξη του βηματισμού αποσυντίθεται στις πιο μικρές της μονάδες οι οποίες προσδιορίζονται και χρονομετρούνται με ακρίβεια: καθορίζεται ένα είδος ανατομικο-χρονολογικού σχήματος της συμπεριφοράς: « Η πράξη αποσυντίθεται στα στοιχεία της. Καθορίζεται η στάση του σώματος, των μελών, και των αρθρώσεων. Για κάθε κίνηση δίνεται μια κατεύθυνση, μια κλίμακα, μια διάρκεια. Ορίζεται η σειρά διαδοχής τους. Ο χρόνος εισχωρεί στο σώμα και μαζί μ' αυτόν όλοι οι εξονυχιστικοί έλεγχοι εξουσίας⁶³⁶».
- 3) Εξ ου και η συσχέτιση του σώματος και της χειρονομίας: Ρόλος του πειθαρχικού ελέγχου δεν είναι μόνο η διδασκαλία ή επιβολή μιας σειράς ορισμένων χειρονομιών. Επιβάλλει την καλύτερη δυνατή σχέση ανάμεσα στη χειρονομία και στην όλη στάση του σώματος, σχέση που είναι όρος απαραίτητος για την αποτελεσματικότητα και την ταχύτητα τους: «Ένα καλά πειθαρχημένο σώμα αποτελεί το λειτουργικό πλαίσιο και της παραμικρής ακόμα κίνησης⁶³⁷».

⁶³² Σ. 198-199

⁶³³ Σ. 200

⁶³⁴ Ο.π.

⁶³⁵ Σελ. 201, παραπομπή 29, Διάταγμα της 1^{ης} Ιανουαρίου του 1766 για τη ρύθμιση των ασκήσεων του πεζικού,

⁶³⁶ Σελ. 201

⁶³⁷ Σελ. 201

- 4) Η σπονδύλωση σώματος και αντικειμένου: Η πειθαρχία καθορίζει κάθε μια από τις σχέσεις που το σώμα πρέπει να διατηρεί με το αντικείμενο το οποίο χειρίζεται: Μεταξύ σώματος και αντικειμένου, η πειθαρχία διαγράφει μια αλληλουχία. Η διαταγή «Παρουσιάσατε αρμ!» εκτελείται σε τρεις καθορισμένες κινήσεις. Αυτό είναι ένα παράδειγμα μιας «ενόργανης κωδικοποίησης του σώματος»⁶³⁸, η οποία συνιστάται στην ανάλυση της όλης κίνησης σε δύο παράλληλες σειρές: αυτή των στοιχείων του σώματος που πρέπει να ενεργοποιήσουμε (χέρι, δάχτυλα κ.τ.λ.) και στη σειρά των στοιχείων του αντικειμένου που ο στρατιώτης χειρίζεται (κάνη, επικρουστήρας κ.τ.λ.) η κωδικοποίηση συσχετίζει τις δύο σειρές μεταξύ τους: «Η παραδοσιακή συνταγή δίνει τη θέση της σε σαφείς και καταναγκαστικές εντολές. Η εξουσία διεισδύει σε όλη την έκταση επαφής ανάμεσα στο σώμα και στο αντικείμενο που το σώμα χειρίζεται, και προσδένει το ένα στο άλλο (...) . Κι ' έτσι αναφαίνεται το ιδιαίτερο αυτό χαρακτηριστικό της πειθαρχικής εξουσίας: λειτουργεί περισσότερο σαν αναγκαστικός δεσμός με το μηχανισμό παραγωγής, παρά σαν βίαιη απόσπαση του προϊόντος»⁶³⁹.
- 5) Η εξαντλητική χρησιμοποίηση: Η αρχή στην οποία βασιζόταν η παραδοσιακή προγραμματισμένη απασχόληση ήταν μια μορφή μη σκνηρίας. Η πειθαρχία οργανώνει μια θετική οικονομία και προσβλέπει σε μια διαρκώς αυξανόμενη και εξαντλητική χρήση του χρόνου: «Το ζητούμενο είναι η απόσπαση από τον χρόνο ολοένα και περισσότερων διαθέσιμων στιγμών, και από κάθε στιγμή ολοένα και περισσότερων ωφέλιμων δυνάμεων»⁶⁴⁰. Η χρήση της κάθε στιγμής εντατικοποιείται, σαν να ήταν δυνατό να φτάναμε σε ένα ιδανικό σημείο όπου το ανώτατο όριο ταχύτητας να εξισώνεται με το ανώτατο όριο αποτελεσματικότητας. Αυτή είναι η τεχνική που εφαρμοζόταν από τους κανονισμούς του πρωσικού στρατού και που ακολούθησε ολόκληρη η Ευρώπη⁶⁴¹. Αυτή η υποδιαίρεση του χρόνου στο απειροελάχιστο και η επιτήρηση του, που στάθηκε τόσο σημαντική στο στρατό εξαπλώθηκε και σε άλλους τομείς της ανθρώπινης δραστηριότητας, όπως το σχολείο.

«Ωστόσο με αυτή την τεχνική της καθυπόταξης, αρχίζει να διαμορφώνεται ένα καινούργιο αντικείμενο. Αντικαθιστά λίγο-λίγο το μηχανικό σώμα-αποτελούμενο από στερεά στοιχεία και προικισμένο με ορισμένες κινήσεις, σώμα που η ίδια του η εικόνα για καιρό κυριάρχησε τα μυαλά όσων ονειρεύονταν την πειθαρχική τελειότητα. Το καινούργιο τούτο αντικείμενο είναι

⁶³⁸ Σ. 202

⁶³⁹ Σ. 203

⁶⁴⁰ Σ. 203

⁶⁴¹ βλ. λεπτομέρειες σελ. 204

το φυσικό σώμα, φορέας δυνάμεων και έδρα μιας διάρκειας, είναι το ικανό για ενέργειες σώμα-ενέργειες που έχουν την τάξη τους, τους εσώτερους όρους τους, τα συστατικά τους στοιχεία. Το σώμα, καθώς γίνεται στόχος για νέους μηχανισμούς της εξουσίας, προσφέρεται σε νέες μορφές γνώσης(...). Σώμα που το χειρίζεται η εξουσία (...) αλλά και γι' αυτό ακριβώς, σώμα όπου θα εμφανιστούν ορισμένες φυσικές απαιτήσεις και λειτουργικές πιέσεις⁶⁴²».

Οι πειθαρχικοί έλεγχοι αποκαλύπτουν τις εξειδικευμένες διαδικασίες του σώματος που υποκαθιστούν την απλή μηχανική της κίνησης. Η πειθαρχική δύναμη συσχετίζεται με μια ατομικότητα όχι μόνο αναλυτική και «κυβελική», αλλά και φυσική και «οργανική⁶⁴³».

Η οργάνωση των γενέσεων

Η σχολή των Gobelins το 1737 επιβάλλει με διάταγμα την οργάνωση μιας σχολής σχεδίου για τους μαθητευομένους, με σκοπό να συμπληρώσει την εκπαίδευση που έδιναν οι τεχνίτες. Αποτελεί παράδειγμα ενός πολύ σημαντικού φαινομένου: της ανάπτυξης στην κλασική εποχή, μιας καινούργιας τεχνικής για την διαχείριση του χρόνου της κάθε ατομικής ύπαρξης. Οι πειθαρχίες που αναλύουν το χώρο είναι μηχανισμοί που αθροίζουν και κεφαλαιοποιούν το χρόνο. Αυτό επιτυγχάνεται με τέσσερις τρόπους, που η στρατιωτική οργάνωση τους δείχνει καθαρά:

- 1) Η διάρκεια διαιρείται σε διαδοχικά και παράλληλα τμήματα, που το καθένα τους πρέπει να φτάσει σ' ένα προκαθορισμένο τέρμα. Πρέπει π.χ. να απομονώνονται ο χρόνος της κατάρτισης και η περίοδος της πρακτικής.
- 2) Οι διαβαθμίσεις αυτές πρέπει να οργανώνονται σύμφωνα μ' ένα αναλυτικό σχήμα, δηλαδή μια διαδοχή στοιχείων όσο το δυνατό πιο απλών, που συνδυάζονται μ' ένα τρόπο όλο και πιο περίπλοκο π.χ. απλές χειρονομίες κατά τη διάρκεια στρατιωτικών ασκήσεων.
- 3) Όταν τελειώνουν τα χρονικά αυτά τμήματα, πρέπει να τους καθορίζεται ένα τέρμα που θα επισφραγίζεται από μια δοκιμασία με τριπλό ρόλο: να δείχνει αν το υποκείμενο έχει φτάσει στο επίπεδο που απαιτούν οι κανόνες, να εγγυάται τη συμπόρευση της μαθητείας του μ' εκείνη των άλλων, και να διαφοροποιεί τις ικανότητες του κάθε ατόμου.

⁶⁴² Σ. 204-205

⁶⁴³ Σ. 206

- 4) Καθιερώνονται σειρές μέσα στις σειρές, οι οποίες ορίζονται ανάλογα με το επίπεδο, την αρχαιότητα και τον βαθμό του καθενός, και στον οποίο αναλογούν οι κατάλληλες γι' αυτόν ασκήσεις.

Ο πειθαρχικός αυτός χρόνος επιβάλλεται σταδιακά στην παιδαγωγική πρακτική, εξειδικεύοντας το χρόνο της εκμάθησης της τέχνης. Τον χρόνο «μύησης» της παραδοσιακής κατάρτισης (ολικό χρόνο, ελεγχόμενο από ένα μόνο δάσκαλο και επικυρωμένο από μια και μόνο δοκιμασία) τον αντικαθιστά ο πειθαρχικός χρόνος με πολλαπλές και προοδευτικές σειρές: «Διαμορφώνεται τώρα μια ολόκληρη αναλυτική παιδαγωγική, πολύ σχολαστική στη λεπτομέρεια (αποσυνθέτει ως τα απλούστερα στοιχεία της τη διδακτική ύλη, κλιμακώνει σε πυκνές διαβαθμίσεις κάθε φάση της προόδου) και πολύ πρώιμη στην ιστορία της (προτρέπει πολύ των γενετικών αναλύσεων των ιδεολόγων, εμφανίζεται μάλλον σαν τεχνικό τους πρότυπο)⁶⁴⁴».

Αυτό που μας περιγράφει ο Φουκώ είναι μια περίζωση του χώρου και του χρόνου από την εξουσία. Το σώμα, που βρίσκεται στο κέντρο αυτής της περίζωσης, είναι ως εκ τούτου διπλά περιζωμένο από την εξουσία: «Η κατάταξη των διαδοχικών δραστηριοτήτων σε «σειρές» επιτρέπει μια αληθινή περίζωση της διάρκειας από την εξουσία⁶⁴⁵». Την χαρακτηρίζουν ο εξουχιστικός έλεγχος, η τακτική παρέμβαση, η δυνατότητα χρήσης των ατόμων αναλόγως του επιπέδου τους και συσσώρευσης του χρόνου. Τα χρονικά διαστήματα μετατρέπονται σε κέρδος. «Η εξουσία σπονδυλώνεται άμεσα με τον χρόνο, εξασφαλίζει τον έλεγχο του και εγγυάται τη χρήση του»⁶⁴⁶.

Οι πειθαρχικές μέθοδοι αποκαλύπτουν ένα γραμμικό χρόνο, ένα «εξελικτικό χρόνο⁶⁴⁷» που προσανατολίζεται σε ένα σταθερό σημείο. Ταυτόχρονα οι διοικητικές και οικονομικές τεχνικές ελέγχου αποκαλύπτουν τον ίδιο τύπο χρόνου επίσης προσανατολισμένου και συσσωρευτικού, μια εξέλιξη με τους όρους «προόδου», ενώ οι πειθαρχικές τεχνικές εμφανίζουν ατομικές σειρές, μια ανακάλυψη με τους όρους «γένεσης».

«Πρόοδος των κοινωνιών, γένεση των ατόμων-αυτές οι δύο μεγάλες ανακαλύψεις του 18^{ου} αιώνα σχετίζονται ίσως με τις νέες τεχνικές εξουσίας, και ακριβέστερα, με μια νέα μέθοδο διεύθυνσης και χρησιμοποίησης του χρόνου, με πολυμερή κατάτμηση, σειριοποίηση, σύνθεση και άθροιση. Μια μακρο-φυσική και μια μικρο-φυσική της εξουσίας επέτρεψαν, όχι βέβαια την ανακάλυψη της ιστορίας (...), αλλά την ένταξη μιας διάστασης χρονικής, ενιαίας, συνεχούς,

⁶⁴⁴ Σ. 210

⁶⁴⁵ Σ. 211

⁶⁴⁶ Σ. 211

⁶⁴⁷ Σ. 211

σωρευτικής στην άσκηση του ελέγχου και στην πρακτική της κυριαρχίας. Η εξελικτική ιστορικότητα, όπως διαμορφώνεται την εποχή εκείνη-και τόσο βαθιά μάλιστα, ώστε για πολλούς είναι ακόμα και σήμερα κάτι το αυταπόδεικτο-συνδέεται με έναν τρόπο λειτουργίας της εξουσίας (όπως η ιστορία ανάμνηση είχε συνδεθεί με άλλο τύπο εξουσίας, τον δυναστικό). Πάντως, το μικρό χρονικό συνεχές της ατομικότητας-γένεσης φαίνεται να είναι, όπως και η ατομικότητα-κύτταρο ή η ατομικότητα-οργανισμός, ένα αποτέλεσμα και ένα αντικείμενο της πειθαρχίας. Και στο κέντρο της διάταξης αυτής του χρόνου σε σειρές ανακαλύπτουμε μια διαδικασία(...). Πρόκειται για την άσκηση⁶⁴⁸».

Η άσκηση είναι η τακτική επιβολής στα σώματα διαφορετικών επαναληπτικών και πάντα κλιμακωτών καθηκόντων. Επειδή κατευθύνει τη συμπεριφορά προς ένα τέρμα, η άσκηση χαρακτηρίζει το άτομο εις το διηνεκές σε σχέση είτε με το τέρμα, είτε σε σχέση με τα άλλα άτομα, είτε σε σχέση με τη διαδρομή. Εξασφαλίζει έτσι, με τη μορφή της συνέχειας και του καταναγκασμού, μια ανάπτυξη, μια παρατήρηση, μια αξιολόγηση⁶⁴⁹» .

.Η άσκηση έχει μια μακρόχρονη ιστορία. Απαντάται στη στρατιωτική, στη θρησκευτική και στην πανεπιστημιακή πρακτική. Η προέλευση της είναι θρησκευτική. Παρουσιάζεται για πρώτη φορά σε μια ομάδα μοναχών «τους αποκαλούμενους «κοινοβιακούς». Με τη μυστικιστική ή ασκητική της μορφή, η άσκηση ήταν ένας τρόπος διάταξης του γήινου χρόνου για τη σωτηρία της ψυχής. Στην ιστορία της Δύσης η έννοια της άσκησης θα αλλάξει κρατώντας ωστόσο ένα από τα χαρακτηριστικά της, την εξοικονόμηση του χρόνου της ζωής, με σκοπό την ωφέλιμη συσσώρευσης του, και για την επιβολή της εξουσίας διαμέσου του τακτοποιημένου με αυτό τον τρόπο χρόνου. Η άσκηση γίνεται στοιχείο μιας πολιτικής τεχνολογίας του σώματος και της διάρκειας και τείνει σε μια ατέρμονη εξαρτοποίηση του ανθρώπου.

Η Σύνθεση των Δυνάμεων

Στα τέλη του 17^{ου} αιώνα ο στρατός αναδιοργανώνεται με την ανακάλυψη του τουφεκιού, οδηγώντας τον στην εξαφάνιση μιας τεχνικής της μάζας, προς όφελος μιας τεχνικής ορθολογικής διανομής των ανδρών και των μονάδων κατά μήκος εκτεταμένων γραμμών, ευλύγιστων και ευκίνητων. Από εδώ προκύπτει και η ανάγκη «(...) να επινοηθεί ένας μηχανισμός που δε θα βασιζόταν πια στην ακίνητη ή κινητή μάζα, αλλά σε μια γεωμετρία από διαιρετά τμήματα που βασική μονάδα τους θα ήταν ο ευκίνητος στρατιώτης με το τουφέκι του,

⁶⁴⁸ Σ. 211-212

⁶⁴⁹ Σ. 212

και πίσω από τον ίδιο τον στρατιώτη, οι ελάχιστες κινήσεις, οι χρόνοι στοιχειωδών κινήσεων, τα τμήματα χώρων που κατέχονται ή διασχίζονται ⁶⁵⁰».

Η ίδια αρχή εφαρμόζεται και στην οικονομία όταν πρόκειται να συγκροτηθεί μια παραγωγική δύναμη με απόδοση ανώτερη από το άθροισμα των ατομικών δυνάμεων που το συνθέτουν: «Αναφαίνεται έτσι μια καινούργια απαίτηση στην οποία η πρέπει να ανταποκριθεί η πειθαρχία: η κατασκευή μιας μηχανής που τα αποτελέσματα της θα μεγιστοποιούνται χάρη στη μελετημένη συναρμογή των στοιχειωδών κομματιών που την αποτελούν. Η πειθαρχία δεν είναι πια απλώς μια τέχνη κατανομής των σωμάτων, απόσπασης και σώρευσης του χρόνου, αλλά σύνθεσης των δυνάμεων για την απόκτηση ενός τελεσφόρου μηχανισμού⁶⁵¹». Αυτή η απαίτηση εκφράζεται με τους πιο κάτω τρόπους:

- 1) Κάθε μεμονωμένο σώμα γίνεται ένα στοιχείο που μπορούμε να το τοποθετήσουμε, να το κινήσουμε, να το συναρμόσουμε με άλλα. Το σώμα περιορίζεται λειτουργικά, αλλά αυτό το σώμα-τμήμα εντάσσεται επίσης σε ένα σύνολο όπου συναρθρώνεται «Έτσι το σώμα αρχίζει να αποτελεί μέρος μιας πολυμηχανικής μηχανής⁶⁵²».
- 2) Εξαρτήματα είναι επίσης οι διάφορες χρονολογικές σειρές που η πειθαρχία πρέπει να συνδυάζει για να σχηματίζει ένα σύνθετο χρόνο. Ο χρόνος των μεν πρέπει να προσαρμόζεται στο χρόνο των άλλων, ώστε να αποσπάται από τον καθένα το ανώτατο ποσό δύναμης, και από όλους μαζί, ένα βέλτιστο αποτέλεσμα. Η τεχνική αυτή θα είναι η πιο εκλεπτυσμένη στη στοιχειώδη εκπαίδευση,
- 3) Ο προσεκτικά υπολογισμένος συνδυασμός δυνάμεων απαιτεί ένα ακριβές σύστημα διοίκησης. Η δραστηριότητα του πειθαρχημένου ατόμου πρέπει να ρυθμίζεται και να ενισχύεται με εντολές που δρουν σαν σήμα, χωρίς να χρειάζεται να το αντιληφθεί και να υπακούσει σε αυτό σύμφωνα με ένα προκαθορισμένο κώδικα.

Η πειθαρχία άρα με βάση τα σώματα που ελέγχει, κατασκευάζει τέσσερεις τύπους ατομικότητας: «(...) μια ατομικότητα προικισμένη με τέσσερα χαρακτηριστικά: είναι κυψελική (λόγω της χωρικής κατανομής), είναι οργανική (χάρη στη κωδικοποίηση των δραστηριοτήτων), είναι γενετική (χάρη στη συσσώρευση του χρόνου), είναι συνδυαστική (χάρη στη σύνθεση των δυνάμεων). Και για να τα πετύχει όλα αυτά, η πειθαρχία κινητοποιεί τέσσερεις σπουδαίες τεχνικές: φτιάχνει πίνακες, εντέλλεται γυμνάσια, επιβάλλει ασκήσεις και τέλος, για να εξασφαλίσει τον συνδυασμό των δυνάμεων, σκαρώνει «τακτικές». Η τακτική, τέχνη να

⁶⁵⁰ Σ. 214

⁶⁵¹ Σ. 215

⁶⁵² Σ. 216

κατασκευάζει κανείς, με τα περιορισμένα σε ορισμένο τόπο σώματα, τις κωδικοποιημένες δραστηριότητες και τις επίκτητες ικανότητες, μηχανισμούς όπου το γινόμενο των διαφορετικών δυνάμεων αυξάνει με τον υπολογισμένο συνδυασμό τους, είναι χωρίς αμφιβολία, η ανώτερη μορφή πειθαρχικής τακτικής⁶⁵³».

Η προέλευση της πειθαρχικής εξουσίας μπορεί να είναι θρησκευτική, αλλά το πρότυπο της ήταν ο στρατός. Αν θεωρήσουμε ότι ο πόλεμος ως στρατηγική είναι η συνέχιση της πολιτικής, το στρατιωτικό πρότυπο χρησιμοποιείται ως βασικό μέσο για την πρόληψη εσωτερικών ταραχών. Η πολιτική ως τεχνική εσωτερικής ειρήνης και τάξης, επιδίωξε να χρησιμοποιήσει το σύστημα του τέλειου στρατού, της πειθαρχημένης μάζας, της υπάκουης και χρήσιμης στρατιωτικής μονάδας στο στρατόπεδο ή στα πεδία, στα γυμνάσια στις ασκήσεις. Στα μεγάλα κράτη του 18^{ου} αιώνα, ο στρατός εγγυάται την εσωτερική ειρήνη, όχι μόνο λόγω της ισχύος του αλλά και διότι είναι μια τεχνική και μια γνώση που μπορούν να προβάλουν το σχήμα τους στο κοινωνικό σώμα. Υπάρχει μια σειρά «πολιτική-πόλεμος» που περνάει μέσα από τη στρατηγική, υπάρχει όμως και μια σειρά «στρατηγική-πολιτική» που περνάει μέσα από την τακτική. Η στρατηγική είναι εκείνη που μας δίνει την δυνατότητα να αντιλαμβανόμαστε τον πόλεμο σαν ένα τρόπο διεξαγωγής της πολιτικής ανάμεσα στα κράτη, ενώ η τακτική είναι εκείνη που μας δίνει τη δυνατότητα να βλέπουμε τον στρατό σαν ένα βασικό στοιχείο για τη διαφύλαξη της ειρήνης στην πολιτική κοινωνία. Στην κλασική εποχή γεννήθηκε η μεγάλη πολιτική και πολεμική στρατηγική, με βάση την οποία τα Έθνη αναμετρούν τις οικονομικές και δημογραφικές τους δυνάμεις. Την ίδια εποχή γεννήθηκε και η στρατιωτική και πολιτική τακτική που επιτρέπει στα κράτη να ελέγχουν τα ατομικά σώματα και τις ατομικές δυνάμεις. Ο στρατιωτικός στην κλασική εποχή βρίσκεται, στο σημείο σύζευξης αφενός του πολέμου και αφετέρου της τάξης και της υπακοής. Υπήρξε τον 18^ο αιώνα το όραμα μιας τέλειας κοινωνίας αλλά και ένα στρατιωτικό όραμα με πλαίσιο αναφοράς τα υποταγμένα σώματα, τους καταναγκασμούς, το ντρεσάρισμα και την τυφλή υπακοή: « Ωστόσο υπήρξε και ένα στρατιωτικό όραμα της κοινωνίας, το οποίο είχε σαν πλαίσιο αναφοράς όχι τη φυσική κατάσταση του ανθρώπου αλλά τα επιμελώς υποταγμένα γρανάζια μιας μηχανής, όχι το πρωταρχικό συμβόλαιο αλλά τους μόνιμους καταναγκασμούς, όχι τα θεμελιακά δικαιώματα αλλά τα όλο και πιο προχωρημένα ατελείωτα ντρεσαρίσματα, όχι τη θέληση του συνόλου αλλά την αυτόματη υπακοή⁶⁵⁴». Ενώ οι νομομαθείς και οι φιλόσοφοι αναζητούν ένα Συμβόλαιο για τη δόμηση του κοινωνικού στρώματος, οι στρατιωτικοί, και μαζί με αυτούς οι τεχνικοί της πειθαρχίας, εκπονούν τις μεθόδους για τον ατομικό και συλλογικό καταναγκασμό των σωμάτων.

⁶⁵³ Σ. 219

⁶⁵⁴ Σ. 220-221

3.2.4.2) Τα μέσα της ορθής εκγύμνασης

«Πράγματι, η πειθαρχική εξουσία είναι μια εξουσία που αντί να απομυζά και να χαρατσώνει, έχει ως μείζονα ρόλο να «εκγυμνάζει», ή μάλλον: να εκγυμνάζει για να απομυζά και να χαρατσώνει καλύτερα»⁶⁵⁵. Τα κινητά και ανώφελα πλήθη σωμάτων και δυνάμεων εκγυμνάζονται και μετατρέπονται σε μια πολλαπλότητα ατομικών στοιχείων- μικρά χωριστά κύτταρα, οργανικές αυτονομίες, ατομικές και γεννητικές αλληλουχίες, τμήματα που συνδυάζονται:

« Η πειθαρχία «κατασκευάζει» άτομα, είναι η ειδική τεχνική μιας εξουσίας που πορίζεται τα άτομα και ως αντικείμενα και ως όργανα για την άσκηση της⁶⁵⁶» (πολύ σημαντικό στοιχείο διότι εξηγεί τον τρόπο λειτουργίας της πειθαρχικής εξουσίας και την συναρτά με τον καπιταλιστικό τρόπο παραγωγής και του τεμαχισμού του χώρου και του χρόνου που είναι τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά του). Είναι μια εξουσία «(...) σώφρονα, καχύποπτη, που λειτουργεί σύμφωνα με μια υπολογισμένη αλλά μόνιμη οικονομία»⁶⁵⁷. Οι τρόποι και μέθοδοι της είναι χαμηλών τόνων, σεμνοί και αόρατοι. Με αυτό τον τρόπο θα εισβάλει σταδιακά στις ανώτερες μορφές εξουσίας και τελικά θα τους επιβληθεί, δεισδύοντας και τον δικαστικό μηχανισμό: «Η επιτυχία της πειθαρχικής εξουσίας οφείλεται, δίχως άλλο, στη χρήση απλών οργάνων: το ιεραρχικό βλέμμα, την κανονιστική διάταξη και τον ιδιάζοντα γι' αυτήν συνδυασμό τους-την εξέταση⁶⁵⁸» .

1) Η ιεραρχική επιτήρηση

«Η άσκηση της πειθαρχίας προϋποθέτει ένα μηχανισμό που εξαναγκάζει ακόμα και με μια μόνη ματιά, μηχανισμό όπου οι τεχνικές οπτικής παρακολούθησης απολήγουν στη επιβολή εξουσίας, και όπου-αντίστροφα-τα μέσα καταναγκασμού καθιστούν απόλυτα ορατούς εκείνους που επιτηρούνται⁶⁵⁹».

Ήδη από την κλασική εποχή οικοδομούνται τα «παρατηρητήρια». Πλάι στην μεγάλη τεχνολογία του «ορατού» που επινόησε τα κιάλια, τους φακούς, τις δέσμες φωτεινών ακτινών, υπήρξε και η ανάπτυξη των «μικρών τεχνικών» των πολλαπλών και διασταυρούμενων επιτηρήσεων, των βλεμμάτων που ενώ παρακολουθούν δεν γίνονται τα ίδια αντιληπτά μέσα από μια αντιστροφή της ορατότητας που βρίσκουμε πλέον συνέχεια. Η αφανής αυτή τέχνη του φωτός προετοίμασε:

⁶⁵⁵ Σ. 227

⁶⁵⁶ Σ. 227

⁶⁵⁷ Σ. 227

⁶⁵⁸ Σ. 228

⁶⁵⁹ Σ. 228

«(...)μία καινούργια γνώση του ανθρώπου, μέσα από τεχνικές και μεθόδους για την καθυπόταξη και την εκμετάλλευση τους⁶⁶⁰» .

Τα «παρατηρητήρια» έχουν ένα πρότυπο σχεδόν ιδανικό: το στρατόπεδο. Σε ένα τέλειο στρατόπεδο, η εξουσία ασκείται με μόνη την άσκηση της σωστής επιτήρησης, δηλαδή την δημιουργία ενός χώρου του οποίου η γεωμετρία να καθιστά απόλυτα ορατό: «Το στρατόπεδο είναι το διάγραμμα μιας εξουσίας που ασκείται χάρη σε μια γενική ορατότητα⁶⁶¹» μέσα από το δίκτυο των βλεμμάτων που αλληλοελέγχονται. Το συναντούμε στην πολεοδομία, στους εργατικούς συνοικισμούς, στην οικοδόμηση νοσοκομείων, φυλακών, ασύλων και παιδαγωγικών ιδρυμάτων, βασισμένων στην ίδια αρχή της χωροταξικής διάρθρωσης των ιεραρχημένων επιτηρήσεων.

Αναπτύσσεται τώρα η προβληματική της αρχιτεκτονικής που σκοπός της είναι η επιτήρηση και όχι η επίδειξη. Επιτήρηση του εσωτερικού χώρου μέσω ενός λεπτομερειακού ελέγχου, που καθιστά ορατά τα άτομα που βρίσκονται εντός. Η αρχιτεκτονική αυτή θα συντελέσει στη μεταμόρφωση των ατόμων, μέσα από τον έλεγχο της συμπεριφοράς τους, μεταφέροντας τους τις κινήσεις της εξουσίας, επιτρέποντας τη γνώση της προσωπικότητάς τους, αναμορφώνοντας τους. Το σχήμα του εγκλεισμού αντικαθίσταται από τον υπολογισμό των ανοιγμάτων, των περασμάτων και των διαφανειών.

Το νοσοκομείο-οικοδόμημα επιτρέπει την παρατήρηση των ασθενών, και απομονώνει τις λοιμώξεις. Έτσι γίνεται μέσα από την ίδια του την υλικότητα ένας θεραπευτικός παράγοντας.

Το σχολικό κτίριο πρέπει να αποτελεί ένα παράγοντα εκγύμνασης, με πρότυπο της Στρατιωτική Σχολή. Τέσσερεις επιταγές της Σχολής: «(...) να εκγυμνάζει ρωμαλέα σώματα-επιταγή της υγείας, να βγάζει ικανούς αξιωματικούς-επιταγή της ποιότητας, να καταρτίζει ικανούς αξιωματικούς-επιταγή της πολιτικής, να προλαβαίνει την ακολασία και την ομοφυλοφιλία-επιταγή της ηθικής⁶⁶²». Το ίδιο το κτίριο της Σχολής ήταν διαμορφωμένο ως όργανο επιτήρησης: Η αρχιτεκτονική ανταποκρίνεται στην επιταγή αυτή, της οποίας ο ρόλος είναι η προσδευτική αντικειμενοποίηση του ατόμου και η αστυνόμευση της ατομικής συμπεριφοράς: «Από τα πειθαρχικά ιδρύματα έχει εκπηγάσει μια μηχανοδομή ελέγχου, που λειτούργησε σαν μικροσκόπιο της διαγωγής. Οι λεπτότατοι και αναλυτικοί διαχωρισμοί που πραγματοποίησαν τα ιδρύματα αυτά σχημάτισαν, γύρω από τους ανθρώπους, ένα μηχανισμό παρατήρησης,

⁶⁶⁰ Σ. 228

⁶⁶¹ Σ. 229

⁶⁶² Σ. 230

καταγραφής και εκγύμνασης (...). Το τέλειο πειθαρχικό σύστημα θα επέτρεπε, με μια και μόνη ματιά, τη διαρκή παρακολούθηση των πάντων. Ένα κεντρικό σημείο θα ήταν ταυτόχρονα και πηγή φωτός που θα τα φώτιζε όλα, και χώρος σύγκλισης όλων όσων θα έπρεπε να μαθευτούν: κάτι τέλειο, που τίποτα δεν του διαφεύγει και κέντρο προς το οποίο στρέφονται όλα τα βλέμματα»⁶⁶³. Αυτό ήταν το όραμα του Ledoux όταν έχτιζε Arc-et-Senanas, μια πόλη υπό πλήρη επιτήρηση χάρη στην κυκλική της γεωμετρία. Η βαρύτητα που δόθηκε τον 18^ο αιώνα στα κυκλικά αρχιτεκτονικά σχήματα⁶⁶⁴ είναι η έκφραση μιας πολιτικής ουτοπίας.

Το πειθαρχικό σύστημα είχε ανάγκη και άλλων σχημάτων. Η πυραμίδα σχημάτιζε ένα δίκτυο χωρίς κενά και ήταν διακριτική σε σημείο που να ενσωματώνεται στο πειθαρχικό σύστημα ως λειτουργία που να αυξάνει τα αποτελέσματα του. Χρησιμοποιήθηκε στα μεγάλα εργαστήρια και τα εργοστάσια που απαιτούσαν ένα νέο, διαρκή και εντατικό έλεγχο και συνοδεύει ολόκληρη τη διαδικασία της εργασίας: «Η επιτήρηση γίνεται αποφασιστικός οικονομικός παράγοντας, καθόσον αποτελεί όχι μόνο ένα εσωτερικό εξάρτημα της παραγωγικής μηχανής, αλλά και ένα ειδικό γρανάζι μέσα στην πειθαρχική εξουσία⁶⁶⁵».

Η ίδια τάση παρατηρείται στην αναδιοργάνωση της στοιχειώδους εκπαίδευσης: εξειδίκευση της επιτήρησης και ενσωμάτωσης της στις παιδαγωγικές σχέσεις. Μέσα σε ένα σχολείο αλληλοδιδασκτικού τύπου ενσωματώνονται σε ένα μοναδικό μηχανισμό τρεις διαδικασίες: η διδασκαλία, η απόκτηση γνώσεων με την άσκηση της παιδαγωγικής δραστηριότητας και μια αμοιβαία και ιεραρχημένη παρακολούθηση:

« Η ιεραρχημένη, συνεχής και λειτουργική επιτήρηση δεν είναι ασφαλώς, μια από τις μεγάλες τεχνικές εφευρέσεις του 18^{ου} αιώνα, αλλά η ύπουλη επέκταση της είναι πολύ σημαντική εξαιτίας των νέων μηχανισμών εξουσίας που ενέχει. Χάρη σε αυτή η πειθαρχική εξουσία γίνεται ένα σύστημα «ολοκληρωμένο», εσωτερικά συνδεδεμένο με την οικονομία και τους στόχους του μηχανισμού όπου η εξουσία αυτή ασκείται. Κι' ακόμα οργανώνεται σαν εξουσία πολλαπλή, αυτενεργή, ανώνυμη. Διότι αν αληθεύει πως η επιτήρηση βασίζεται σε άτομα, η λειτουργία της είναι λειτουργία ενός δικτύου σχέσεων, από τα πάνω προς τα κάτω, αλλά και ως ένα σημείο, από τα κάτω προς τα πάνω, και πλαγίως. Το δίκτυο αυτό δίνει «σταθερότητα» στο σύνολο και το καλύπτει ολότελα με στοιχεία της εξουσίας που στηρίζονται το ένα στο άλλο: επιτηρητές αδιάκοπα επιτηρούμενοι. Η εξουσία, στην ιεραρχημένη πειθαρχική επιτήρηση, δεν κατέχεται σαν ένα πράγμα, ούτε και μεταβιβάζεται σαν ιδιοκτησία, λειτουργεί σαν μηχανοδομή. Και ναι μεν

⁶⁶³ Σ. 231

⁶⁶⁴ Σ. 232, παραπομπή 5

⁶⁶⁵ Σ. 233

η πυραμιδική οργάνωση της τής δίνει κάποιο «αρχηγό», αλλά ολόκληρο το σύστημα είναι εκείνο που παράγει «εξουσία» και κατανέμει τα άτομα στο μόνιμο και συνεχές τούτο πεδίο. Πράγμα που επιτρέπει στην πειθαρχική εξουσία να είναι συνάμα και απόλυτα «αδιάκριτη», αφού παντού και πάντα βρίσκεται σε επαγρύπνηση, αφού δεν αφήνει καταρχήν καμιά ζώνη στο σκοτάδι και ελέγχει αδιάκοπα τους ίδιους αυτούς που έχουν καθήκον να ελέγχουν, και απόλυτα «διακριτική», διότι λειτουργεί μόνιμα και, κατά μεγάλο μέρος, σιωπηρά. Η πειθαρχία θέτει σε «κίνηση» μια εξουσία σχεσιακή, που στηρίζεται στους δικούς της μηχανισμούς και που υποκαθιστά τη λάμψη των εκδηλώσεων, με την αδιάλειπτη εναλλαγή σχεδιασμένων παρακολουθήσεων⁶⁶⁶».

2) Η κανονιστική κύρωση

2.1) Στο κέντρο κάθε πειθαρχικού συστήματος λειτουργεί ένας μικρός ποινικός κώδικας και ένα δικαστικό σύστημα. Τα ποινικά σώματα δικτυώνουν ένα χώρο που οι νόμοι αφήνουν κενό, αφού αποτελείται από ένα σύνολο συμπεριφορών που διαφεύγουν των μεγάλων συστημάτων τιμωρίας. Αυτές οι συμπεριφορές γίνονται αντικείμενο χαρακτηρισμού και τιμωρίας.: «Στο εργαστήριο, στο σχολείο, στο στρατό, ισχύει ένα ολόκληρο σύστημα «μικροσύστημα ποινών» για τον χρόνο (...). Τη δραστηριότητα(...), τον λόγο (...), το σώμα (...), τη σεξουαλικότητα (...). Ο στόχος είναι η ποινικοποίηση και των πιο δυσδιάκριτων τμημάτων της διαγωγής, και η απόδοση κολαστικής λειτουργίας στα φαινομενικά ανάξια λόγου στοιχεία του πειθαρχικού συστήματος: τελικά το κάθε τι να μπορεί να χρησιμοποιείται για να κολάζεται και το παραμικρό, το κάθε υποκείμενο να είναι παγιδευμένο σε μια ολότητα κολάσιμη-κολαστική⁶⁶⁷».

2.2) Η πειθαρχία συνεπάγεται ένα ιδιόζοντα τρόπο τιμωρίας που είναι κάτι άλλο από μια μικρογραφία του δικαστηρίου. Στο πειθαρχικό ποινικό σύστημα εμπίπτει η μη τήρηση ή παράβλεψη του κανόνα, ή η εκτροπή από αυτό. Τιμωρείται η μη-συμμόρφωση. Η εντολή που οι πειθαρχικές ποινές οφείλουν να κάνουν σεβαστή είναι μικτού χαρακτήρα: είναι «τεχνητή», σαφέστατα προσδιορισμένη από ένα νόμο ή κανονισμό, αλλά είναι και μια εντολή που καθορίζεται από φυσικές διαδικασίες και διαδικασίες που μπορούν να παρατηρηθούν (π. χ χρόνος εκμάθησης): «Στο πειθαρχικό καθεστώς, η τιμωρία περιλαμβάνει ένα διπλό νομικό-φυσικό στοιχείο⁶⁶⁸».

⁶⁶⁶ Σ. 234-235

⁶⁶⁷ Σ. 237

⁶⁶⁸ Σ. 238

2.3) Ρόλος της τιμωρίας είναι ο περιορισμός των παρεκτροπών και είναι επανορθωτική, αφορά την επαναλαμβανομένη, εντατική άσκηση. Είναι ισόμορφη προς την ίδια την υποχρέωση (μάθηση ορθογραφίας μέσω αντιγραφής): «Η πειθαρχική τιμωρία (...) (είναι) η επανάληψη της τιμωρίας, ο επαυξημένος τονισμός της (...) επιτυγχάνεται άμεσα με τον μηχανισμό της εκγύμνασης. Τιμωρία ίσον άσκηση⁶⁶⁹».

2.4) Στην πειθαρχεία, η τιμωρία είναι το ένα στοιχείο του διπτού συστήματος: ανταμοιβή-κύρωση. Ο δάσκαλος οφείλει να ανταμείβει συχνότερα παρά να τιμωρά. Ο μηχανισμός αυτός επιτρέπει ένα ορισμένο αριθμό πράξεων, χαρακτηριστικών του ποινικού πειθαρχικού συστήματος: οι συμπεριφορές και επιδόσεις εκτιμούνται βάσει ενός συστήματος με δύο αντίθετες αξίες, του καλού και του κακού. Αυτό το σύστημα έχει αναπτυχθεί ιδιαίτερα στα σχολεία: «Η πειθαρχία κυρώνοντας τις πράξεις με ακρίβεια, σταθμίζει την «αληθινή» ποιότητα των ατόμων. Το ποινικό της σύστημα εντάσσεται στον κύκλο της γνώσης της ανθρωπίνης προσωπικότητας⁶⁷⁰».

2.5) Ο ρόλος της κατανομής σύμφωνα με τη θέση ή βαθμό είναι διπλός: καταγράφει τις εκτροπές, ιεραρχεί τα προσόντα, αρμοδιότητες και ικανότητες, αλλά επίσης τιμωρεί και ανταμείβει. Σκοπός της είναι η εξαφάνιση της κολάσιμης συμπεριφοράς, άρα και της ίδιας «Η κολαστική ταξινόμηση πρέπει να τείνει να εξαφανιστεί. Η «επαίσχυντη πράξη» υπάρχει μόνο για να εξαλειφθεί⁶⁷¹». Το αποτέλεσμα είναι διπλό: κατανομή και σταθερή πίεση για να υποταχθούν όλοι στο ίδιο πρότυπο. Το ζητούμενο είναι η ομοιομορφία: «Η διηνεκής απειλή της ποινής που περνά απ' όλα τα σημεία και ελέγχει ακατάπαυστα τους πειθαρχικούς θεσμούς, συγκρίνει, διαφοροποιεί, ιεραρχεί, εξομειώνει, αποκλείει. Με μια λέξη: κανινοκοποιεί⁶⁷²».

Η κανονιστική κύρωση, είναι αντίθετη, σημείο προς σημείο, στο δικαστικό ποινικό σύστημα του οποίου η βασική λειτουργία είναι η αναφορά σε ένα σώμα νόμων και κειμένων, και όχι σε φαινόμενα που έχουν παρατηρηθεί. Το δικαστικό ποινικό σύστημα δεν διαφοροποιεί, ιεραρχεί και ομοιογενιοποιεί, αλλά καταδικάζει. Τα πειθαρχικά ποινικά συστήματα δημιούργησαν ένα ποινικό σύστημα του κανόνα του οποίου οι αρχές και η λειτουργία δεν ανάγονται στο παραδοσιακό σύστημα του νόμου ούτε ακολουθούν τους μηχανισμούς της εκτός από μερικές τυπικές ομοιότητες. Μάλλον η πειθαρχία εισέβαλε σταδιακά την δικαστική εξουσία και την αποίκησε εισάγοντας το στοιχείο της ανθρωπίνης συμπεριφοράς:

⁶⁶⁹ Σ. 239

⁶⁷⁰ Σ. 240

⁶⁷¹ Σ. 242

⁶⁷² Σ. 242-243

«Η πειθαρχία κατασκεύασε-βασιζόμενη σε μια ολόκληρη σειρά πανάρχαιων μεθόδων-μια καινούργια κολαστική λειτουργία, και ακριβώς αυτή εισέβαλε λίγο-λίγο στον μεγάλο δικαστικό διάκοσμο τον οποίο φαινόταν ως τώρα να αντιγράφει.(...). Η νομικο-ανθρωπολογική λειτουργία, η έκδηλη σε ολόκληρη την ιστορία του σύγχρονου ποινικού συστήματος, δεν προέρχεται από την επιπρόσθεση των επιστημών του ανθρώπου στην ποινική δικαιοσύνη και από τις απαιτήσεις που χαρακτηρίζουν την καινούργια τούτη ορθολογικότητα, ούτε από τον ουμανισμό που αυτή συνεπάγεται. Το σημείο μορφοποίησης της είναι η πειθαρχική αυτή τεχνική που κινητοποίησε τους καινούργιους αυτούς μηχανισμούς της κανονιστικής κύρωσης⁶⁷³».

Η δύναμη του κανόνα, όπως αναφαίνεται μέσα από τα διάφορα πειθαρχικά συστήματα, από τον 18^ο αιώνα και μετά προστίθεται στις ήδη υπάρχουσες δυνάμεις του νόμου, του λόγου, του κειμένου και της παράδοσης. Το Κανονικό καθιερώνεται ως αρχή καταναγκασμού στην εκπαίδευση, στην προσπάθεια δημιουργίας ενός ιατρικού σώματος και και γίνεται μαζί με την επιτήρηση « (...) ένα από τα μεγάλα όργανα εξουσίας περί το τέλος της κλασικής εποχής»⁶⁷⁴. Η δύναμη της κανονικοποίησης εξαναγκάζει στην ομοιογένεια αλλά ταυτόχρονα και στην εξατομίκευση καθιστώντας δυνατή την μέτρηση της εκτροπής ή της συμμόρφωσης, τον καθορισμό της απόδοσης, την παράλληλη λειτουργία των διαφορών

Η εξέταση

Η τεχνική της εξέτασης είναι κι' αυτή δημιούργημα της κλασικής εποχής. Παρά τον ταπεινό της χαρακτήρα εμπεριέχει ένα ολόκληρο πεδίο γνώσης και ένα πρότυπο εξουσίας. Η μέθοδος της εξέτασης ως τεχνολογία των ανθρωπιστικών επιστημών ενεργοποιεί στο εσωτερικό ενός και μόνο μηχανισμού, σχέσεις εξουσίας που επιτρέπουν τη σύσταση γνώσεων. Συνδυάζει τις τεχνικές της ιεραρχίας που επιτηρεί κι' εκείνες της κύρωσης που «κανονικοποιεί». «Πρόκειται για μια κανονιστική επιστασία, για μιαν επιτήρηση που επιτρέπει τον χαρακτηρισμό, την ταξινόμηση και την τιμωρία⁶⁷⁵». Για τη διαφοροποίηση και τιμωρία των ατόμων τα καθιστά ορατά. Συνδυάζεται «με την τελετή της άσκησης της εξουσίας και με τη μορφή της εμπειρίας, με την επίδειξη της ισχύος και την ανεύρεση της αλήθειας. Στο κέντρο κάθε πειθαρχικής διαδικασίας, η εξέταση φανερώνει την καθυπόταξη εκείνων που θεωρούνται ως αντικείμενα και

⁶⁷³ Σ. 243

⁶⁷⁴ Σ. 244

⁶⁷⁵ Σ. 244

την αντικειμενοποίηση εκείνων που καθυποτάσσονται. Στην εξέταση αναφάνεται περίτρανα η επιπρόσθεση των σχέσεων εξουσίας και γνώσης⁶⁷⁶». Η εξουσία παράγει γνώση.

Στα τέλη του 18^{ου} αιώνα ένα γεγονός που συνέτρεξε στην επιστημολογική επανάσταση της ιατρικής, ήταν η οργάνωση του νοσοκομείου ως μέσου «εξέτασης». Ο ασθενής υποβάλλεται σε μια συνεχή παρακολούθηση και εξέταση από τον γιατρό, σε αντιδιαστολή με την προγενέστερη ασυνεχή και σύντομη επιθεώρηση. Αυτό έχει δύο συνέπειες: αφενός ο γιατρός βρίσκεται σε θέση υπεροχής έναντι του θρησκευτικού προσωπικού και αφετέρου εμφανίζεται η κατηγορία του νοσοκόμου. Το νοσοκομείο παύει να είναι απλά χώρος περίθαλψης και γίνεται χώρος κατάρτισης και διαμόρφωσης γνώσεων. Με τον ίδιο τρόπο το σχολείο μετατρέπεται σε όργανο συνεχούς εξέτασης που συμπληρώνει τη διαδικασία της εκπαίδευσης, επιτρέπει τη σύγκριση, την αξιολόγηση και την τιμωρία. Η εξέταση είναι ένας μόνιμος παράγοντας της μαθητείας, που «επιτρέπει στο δάσκαλο όχι μόνο να μεταδίδει τις γνώσεις του, αλλά να αποκτά λεπτομερείς γνώσεις για τους μαθητές του⁶⁷⁷». Η εποχή του εξεταστικού σχολείου σηματοδότησε την απαρχή της παιδαγωγικής ως επιστήμης. Στο στρατό η εποχή των επιθεωρήσεων και των συνεχών γυμνασίων ήταν η αφετηρία της ανάπτυξης της γνώσης γύρω από την τακτική που τα αποτελέσματα της φάνηκαν στους ναπολεόντειους πολέμους.

- 1- Η εξέταση αντιστρέφει την οικονομία της ορατότητας στην άσκηση της εξουσίας. Παραδοσιακά η εξουσία επιδεικνύεται και αντλεί τη δύναμη της από την επίδειξη της. Εκείνοι πάνω στους οποίους ασκείται παραμένουν μη ορατοί. Το αντίθετο συμβαίνει με την πειθαρχική εξουσία:

«Ενώ η πειθαρχική εξουσία ασκείται γινόμενη αόρατη. Αντίθετα, επιβάλλει, σε όσους καθυποτάσσει, την αρχή μιας αναγκαστικής ορατότητας. Στην πειθαρχία τα υποκείμενα είναι εκείνα που πρέπει να ορώνται (...). Το να οράται κανείς αδιάκοπα, το να μπορεί να οράται, είναι κάτι που διατηρεί το πειθαρχικό άτομο σε κατάσταση υποταγής. Και η εξέταση είναι η τεχνική με την οποία η πειθαρχία (...) παγιδεύει (τα άτομα) σ' ένα μηχανισμό αντικειμενοποίησης. Στον χώρο όπου δεσπόζει, η πειθαρχική εξουσία φανερώνει βασικά τη δύναμη της με την τακτοποίηση των αντικειμένων. Η εξέταση ισοδυναμεί με την τελετουργία της αντικειμενοποίησης αυτής⁶⁷⁸».

Η πολιτική τελετουργία ήταν παραδοσιακά συνδεδεμένη με την υπερβολή της παρουσίας του μονάρχη. Είναι εντελώς ορατή και η ορατότητα της ενέχει ένα στοιχείο

⁶⁷⁶ Σ. 244-245

⁶⁷⁷ Σ. 247

⁶⁷⁸ Σ. 248

καθιέρωσης. Τα υποκείμενα πάνω στα οποία εξασκείται είναι μη ορατά. Αντίθετα, στην πειθαρχική εξουσία, η τελετή, παίρνει την μορφή της εξέτασης: όχι πια θριαμβευτικές πομπές, αλλά στρατιωτικές παρελάσεις-επιδεικτική μορφή εξέτασης:

«Τα υποκείμενα προσφέρονται εδώ σαν «αντικείμενα» στην παρακολούθηση από μια εξουσία που εκδηλώνεται μονάχα με το βλέμμα της. Δεν δέχονται άμεσα την εικόνα της κυρίαρχης εξουσίας, επιδεικνύουν μόνο τα αποτελέσματα της (...) πάνω στα σώματα τους που έχουν γίνει ευανάγνωστα και πειθήνια(...) Η εκθαμβωτική θεατότητα του μονάρχη αντιστρέφεται σε αναπόδραστη ορατότητα των υπηκόων. Και είναι η αντιστροφή αυτή της ορατότητας στην άσκηση της πειθαρχίας που θα εξασφαλίσει την άσκηση της εξουσίας ως τις κατώτατες βαθμίδες της. Μπαίνουμε στην εποχή της ατέρμονης εξέτασης και της καταναγκαστικής αντικειμενοποίησης⁶⁷⁹» .

- 2- Η εξέταση εισάγει την ατομικότητα σε ένα πεδίο καταγραφής, αφήνει πίσω της ένα αρχείο που καταρτίζεται πάνω σε κάθε σώμα και την κάθε μέρα. «Η εξέταση που τοποθετεί τα άτομα σε ένα πεδίο επιτήρησης, τα εγκαθιστά ταυτόχρονα και μέσα σε ένα δίκτυο εγγραφών, τα εισάγει σε μια στοιβάδα από ντοκουμέντα που τα εντοπίζουν και τα καταγράφουν. Οι διαδικασίες της εξέτασης συνοδεύτηκαν αμέσως από ένα σύστημα εντατικής καταγραφής και σώρευσης ντοκουμέντων. Μια «εξουσία εγγράφων» συγκροτείται ως ένα ουσιαστικό στοιχείο του μηχανισμού της πειθαρχίας⁶⁸⁰».

Από τα πιο πάνω προκύπτει η διαμόρφωση της κωδικοποίησης της πειθαρχικής ατομικότητας, που επιτρέπει να καταγραφούν με ομοιογενή τρόπο ατομικά χαρακτηριστικά που προκύπτουν από την εξέταση: φυσικός κώδικας (περιγραφή του ατόμου), σχολικός ή στρατιωτικός κώδικας (διαγωγή και επιδόσεις), ιατρικός κώδικας. Αυτή η κωδικοποίηση, αρχικά πρωτόγονη, σημειώνει μια πρώτη τυποποίηση του ατομικού στοιχείου μέσα στις σχέσεις εξουσίας (η ηλεκτρονική επανάσταση έχει εντατικοποιήσει τη διαρκή παρατήρηση και επιτήρηση σε ένα βαθμό που ο Φουκώ δεν θα μπορούσε να φανταστεί).

Η συσχέτιση των στοιχείων που προκύπτουν επιτρέπουν την κατάταξη, τον σχηματισμό κατηγοριών, τον υπολογισμό μέσων όρων και τον καθορισμό κανόνων, ιδιαίτερα στα νοσοκομεία του 18^{ου} αιώνα: «Ανάμεσα στους βασικούς όρους μιας σωστής ιατρικής «πειθαρχίας» (...) πρέπει να τοποθετήσουμε τους τρόπους γραπτής κατάταξης, που επιτρέπουν την ενσωμάτωση-χωρίς να υπάρχει φόβος να χαθούν-των ατομικών δεδομένων στα συστήματα σώρευσης. Πρέπει με βάση τα στοιχεία του ενός

⁶⁷⁹ Σ. 248-249

⁶⁸⁰ Σ. 250

οποιοδήποτε γενικού κατάστιχου να είναι δυνατή η επισήμανση ενός ατόμου, και αντίστροφα κάθε δεδομένο της ατομικής εξέτασης να μπορεί να αντανakλάται στους γενικούς υπολογισμούς.⁶⁸¹»

Με αυτό τον τρόπο η εξέταση ανοίγει δύο πιθανότητες που συσχετίζονται: τη συγκρότηση του αντικειμένου που μπορεί να περιγραφεί και να αναλυθεί «για να διατηρηθεί στα ιδιαίτερα του γνωρίσματα, στην ιδιαίτερη του εξέλιξη, στις ιδιαίτερες του δεξιότητες ή ικανότητες, υπό την επίβλεψη μιας διηνεκούς γνωστικής διεργασίας, κι' από την άλλη μεριά τη συγκρότηση ενός συγκριτικού συστήματος που να επιτρέπει τη μέτρηση ολικών φαινομένων, την περιγραφή ομάδων, τον χαρακτηρισμό συλλογικών γεγονότων, την αξιολόγηση των εκτροπών των ατόμων μεταξύ τους, την κατανομή τους μέσα σ' ένα «πληθυσμό»⁶⁸².

Αυτές οι φαινομενικά ασήμαντες και ελάσσονος σημασίας τεχνικές επέτρεψαν την ανάδυση των ανθρωπιστικών επιστημών. Τον 18^ο αιώνα οι κλινικές επιστήμες σηματοδοτούν την είσοδο του ατόμου (και όχι πια ολόκληρου του είδους) στο πεδίο της γνώσης. Και την είσοδο της καταγραφής του φακέλου στη γενική λειτουργία του επιστημονικού λόγου: «Για τη γέννηση των επιστημών του ανθρώπου, πρέπει ίσως να ερευνήσουμε τα άδοξα εκείνα αρχεία, όπου εκπονήθηκε το σύγχρονο σύστημα καταναγκασμών πάνω στα σώματα, τις χειρονομίες και τις συμπεριφορές.»⁶⁸³

- 3- «Η εξέταση, μαζί με όλες τις τεχνικές της καταγραφής, μετατρέπει κάθε άτομο σε μια «περίπτωση»: μια περίπτωση που αποτελεί αντικείμενο γνώσης και συνάμα λαβή για μια εξουσία.⁶⁸⁴». Η περίπτωση είναι το άτομο, το οποίο γίνεται αντικείμενο περιγραφής, βιογραφικής αφήγησης, μόρφωσης ή αναμόρφωσης. Κι' εδώ παρατηρείται μια αντιστροφή της ορατότητας αφού στο Μοναρχία η ατομικότητα δεν θεωρείτο άξια περιγραφή. Οι πειθαρχικές μέθοδοι όμως αντιστρέφουν αυτή την ορατότητα και μετατρέπουν την περιγραφή «(...) σε μέσο ελέγχου και μέθοδο κυριάρχησης.»⁶⁸⁵

Η περιγραφή γίνεται σε συνάρτηση με το πειθαρχικό πλαίσιο: όσο πιο στενό τόσο πιο φανερό είναι. Η γραπτή αυτή περιγραφή λειτουργεί ως μια διαδικασία αντικειμενοποίησης και εντάσσεται στα πλαίσια της νέας αυτής μορφής εξουσίας, την πειθαρχική εξουσία που εξατομικεύει..Επιπλέον αντικειμενοποιεί μια δεύτερη φορά με το

⁶⁸¹ Σ. 251

⁶⁸² Σ. 251-252

⁶⁸³ Σ. 252

⁶⁸⁴ Σ. 252

⁶⁸⁵ Σ. 253

να συνδέει τα άτομα σε μια υποτιθέμενη μοναδικότητα η ταυτότητα, η οποία απορρέει από την παρέκκλιση προς τον κανόνα, πριν διαχυθεί στο γενικό πληθυσμό:

«Και η καινούργια αυτή περιγραπτότητα είναι τόσο πιο έκδηλη, όσο πιο στενό είναι το πειθαρχικό πλαίσιο: το παιδία, ο άρρωστος, ο τρελός, ο κατάδικός, θα γίνουν όλο και πιο εύκολα-από τον 18^ο αιώνα και πέρα, και ακολουθώντας την τάση των πειθαρχικών μηχανισμών-το αντικείμενο ατομικής περιγραφής και βιογραφικής αφήγησης. Η γραπτή αυτή παράσταση των πραγματικών υπάρξεων δεν αποτελεί πια μια διαδικασία ηρωτοποίησης, λειτουργεί ως διαδικασία αντικειμενοποίησης και καθυπόταξης. Η επιμελώς συρραμμένη ζωή των ψυχασθενών ή των εγκληματιών οφείλεται, όπως το χρονικό των βασιλέων ή την εποποιΐα των μεγάλων δημοφιλών ληστών, σε μια συγκεκριμένη πολιτική λειτουργία της γραπτής αφήγησης, αλλά στα πλαίσια μιας ολότελα διαφορετικής τεχνικής της εξουσίας. Η εξέταση ως προσδιορισμός, ταυτόχρονα τελετουργικός και «επιστημονικός», των ατομικών διαφορών, ως «καρφίτσωμα» του κάθε ατόμου στη δική του μοναδικότητα (...) δείχνει καθαρά την εμφάνιση μιας νέας μορφής εξουσίας, όπου η θέση του καθενός προσδιορίζεται από την ατομικότητα του, και ο όπου ο καθένας είναι θεσμικά δεμένος με τα ιδιαίτερα γνωρίσματα, τα μέτρα, τις διαφορές, τις αποκλίσεις, τους «τρόπους» που τον χαρακτηρίζουν και τον μετατρέπουν σε μια περίπτωση⁶⁸⁶».

Η εξέταση είναι ουσιώδους σημασίας στη συγκρότηση του ατόμου ως αποτέλεσμα και αντικείμενο εξουσίας και γνώσης:

«Τέλος η εξέταση είναι το βασικό στοιχείο των διεργασιών που συγκροτούν το άτομο ως αποτέλεσμα και αντικείμενο εξουσίας, ως αποτέλεσμα και αντικείμενο γνώσης. Η εξέταση είναι κείνη που, συνδυάζοντας τις σπουδαίες πειθαρχικές λειτουργίες της κατανομής και της ταξινόμησης, της μεγαλύτερης δυνατής άντλησης δυνάμεων και χρόνου, της συνεχούς γενετικής σώρευσης, της βέλτιστης σύνθεσης των ικανοτήτων. Άρα της κατασκευής της κυτταρικής, οργανικής, γενετικής και συνδυαστικής ατομικότητας. Με την εξέταση πραγματοποιείται η τυποκράτηση των πειθαρχικών εκείνων συστημάτων που θα μπορούσαν να χαρακτηριστούν περιληπτικά ως μια μορφή εξουσίας για την οποία η ατομική διαφορά είναι ουσιαστική⁶⁸⁷».

Τέλος τα πειθαρχικά συστήματα προσδιορίζουν τη στιγμή που συντελείται η αντιστροφή του πολιτικού άξονα της εξατομίκευσης. Σε προηγούμενα πολιτικά συστήματα η εξατομίκευση βρίσκεται σε παράλληλη σχέση με την εξουσία: φτάνει τον υπέρτατο της βαθμό εκεί όπου

⁶⁸⁶Σ. 253

⁶⁸⁷Σ. 254

ασκείται η εξουσία, είναι «ανιούσα⁶⁸⁸». Μαρτυρία γι' αυτό είναι αφήγηση των άθλων και της υπεροχής που περνούν σχεδόν στη σφαίρα του θρύλου. Σε αντιδιαστολή, σε πειθαρχικό σύστημα η εξατομίκευση είναι αντίστροφη της άσκησης εξουσίας. Είναι αποτέλεσμα επιτήρησης, σύγκρισης και κανόνα, στόχος η «απόκλιση» από αυτόν:

«Αντίθετα, σ' ένα πειθαρχικό καθεστώς, η εξατομίκευση είναι «κατιούσα»: όσο η εξουσία γίνεται πιο ανώνυμη και πιο λειτουργική, τόσο εκείνοι πάνω στους οποίους ασκείται τείνουν να εξατομικεύονται εντονότερα. Με την επιτήρηση και όχι με τελετές, με την παρατήρηση και όχι με αναμνηστικές αφηγήσεις, με συγκριτικά μέτρα που αναφέρονται στον «κανόνα» και όχι με γενεαλογίες που έχουν ως σημεία αναγνώρισης τους προγόνους, με αποκλίσεις από τους κανόνες και όχι με άθλους. Σ' ένα πειθαρχικό σύστημα, το παιδί εξατομικεύεται περισσότερο από τον ενήλικο, ο άρρωστος πριν από τον υγιή, ο τρελός και ο εγκληματίας περισσότερο από τον φυσιολογικό άνθρωπο και τον μη-εγκληματία. Οπωσδήποτε στο δικό μας πολιτισμό, όλοι οι εξατομικευτικοί μηχανισμοί στρέφονται προς τους πρώτους, και όταν πρόκειται να εξατομικευτεί ο υγιής, φυσιολογικός και νομιμόφρονος ενήλικος, του ζητείται πάντα αυτό που του έχει μείνει ακόμα από τις παιδικές του τάσεις, ποια τρέλα κρυμμένη έχει ακόμα μέσα του, ποιο σοβαρό έγκλημα είχε επιθυμήσει να διαπράξει. Όλες οι επιστήμες, αναλύσεις ή πρακτικές με τη ρίζα «ψυχο»- έχουν τη θέση τους στην ιστορική αυτήν αναστροφή των εξατομικευτικών διαδικασιών⁶⁸⁹».

Δύο προσωπικές παρατηρήσεις: 1) «Η Ιστορία της Τρέλας» και «Η Γένεση της Ιατρικής» είναι μέρος των πρακτικών διαχωρισμού που εξατομικεύουν, οδηγούν τον Φουκώ σε αυτή τη διατύπωση της εξουσίας, παρόλο που δεν γίνεται καμιά σχετική αναφορά στα βιβλία τα ίδια, και είναι γι' αυτό το λόγο που, παρόλο ότι ανήκουν σε διαφορετικές εποχές του έργου του και χρησιμοποιήθηκε διαφορετική μεθοδολογία, μελετώνται μαζί, αφού περιέχουν ήδη το σπόρο αυτού που ανθίζει μέσα σε αυτό το βιβλίο: την πειθαρχική εξουσία, τις εξατομικεύουσες πρακτικές διαχωρισμού, 2) η επίθεση κατά της ψυχανάλυσης, είναι μια σταθερά σε αυτή την περίοδο του έργου του Φουκώ. Ωστόσο το πρώτο μέρος του έργου του και ειδικά Οι Λέξεις και τα Πράγματα γράφτηκαν κάτω από την επίδραση του Λακάν, αφού τη ν εποχή αυτή ο Φουκώ βρισκόταν σε ψυχανάλυση. Μια απάντηση προς την κριτική αυτή βρίσκεται στο βιβλίο του Allouch⁶⁹⁰. Επιπλέον ο συνδετικός κρίκος ανάμεσα στον Φουκώ και τον Φρόντ βρίσκεται στο

⁶⁸⁸Σ. 254

⁶⁸⁹Σ. 255

⁶⁹⁰Jean Allouch, La psychanalyse est-elle un exercice spirituelle? Réponse a Michel Foucault, EPEL, 2007

Νίτσε. Αν και ο Φρόντ δεν αναφέρθηκε ποτέ στο Νίτσε, υπάρχουν πολλές ομοιότητες ανάμεσα τους. Η ίδια η μέθοδος της αρχαιολογίας θυμίζει τη ψυχαναλυτική εργασία, πηγαίνοντας πίσω στο χρόνο ψάχνοντας τη γένεση αυτού που βρίσκεται υπό μελέτη, είτε ανάμεσα σε αρχεία είτε στο ντιβάνι.

3.2.4.3) Ο Πανοππισμός

Περαιτέρω απόδειξη της συνέχειας ανάμεσα στην *Ιστορία της Τρέλας* και *Επιτήρηση και Τιμωρία* βρίσκεται στη σύγκλιση του εγκλεισμού και την επιβολή πειθαρχίας.

Ως δύο αντιθετικά μοντέλα πειθαρχίας ο Φουκώ παραθέτει τα μέτρα προστασίας που επιβάλλονταν στην περίπτωση της πανούκλας και αργότερα τον πανοππισμό.

Στα τέλη του 17^{ου} αιώνα τα ενδεδειγμένα μέτρα προστασίας σε περίπτωση εκδήλωσης πανούκλας ήταν τα ακόλουθα: Πρώτα, μια αυστηρή αστυνόμευση του χώρου. Η πόλη κλείνει, και οι κάτοικοι οφείλουν, δια ποινής θανάτου να παραμείνουν κλεισμένοι στα σπίτια τους μαζί με τις προμήθειες τους. Κυκλοφορούν μόνο οι επόπτες, οι επίτροποι και οι στρατιώτες της φρουράς:

« Χώρος τεμαχισμένος, ακίνητος, απολιθωμένος. Κάθε άτομο είναι καθηλωμένο στη θέση του. Κι' αν τολμήσει να σαλέψει, το περιμένει ο θάνατος, η μετάδοση της αρρώστιας ή η τιμωρία. Η εποπτεία λειτουργεί ασταμάτητα. Παντού το βλέμμα επαγρυπνει⁶⁹¹».

Η επιτήρηση διασφαλίζεται με ένα μόνιμο σύστημα καταγραφής: καταγραφή των κατοίκων, των θανάτων, των θεραπειών, του υπεύθυνου γιατρού. Πέντε ή έξι μέρες μετά την αρχή της καραντίνας αρχίζει η απολύμανση των σπιτιών, ένα προς ένα. «Ο κλειστός και τεμαχισμένος αυτός χώρος, που επιτηρείται σε όλα του τα σημεία, όπου τα άτομα τοποθετούνται σε μια συγκεκριμένη θέση, όπου και οι παραμικρές κινήσεις ελέγχονται, όπου όλα τα γεγονότα καταγράφονται, όπου μια αδιάκοπη εργασία καταγραφής συνδέει το κέντρο με την περιφέρεια, όπου η εξουσία ασκείται αμέριστη, σύμφωνα με ένα μόνιμο ιεραρχικό πρότυπο, όπου το κάθε άτομο ακατάπαυστα επισημαίνεται, εξετάζεται και κατανέμεται ανάμεσα στους ζωντανούς, στους άρρωστους και στους νεκρούς-όλα τούτα συνιστούν ένα συμπαγές πρότυπο του πειθαρχικού συστήματος. Στον λοιμό απαντά η τάξη, ρόλος της είναι να διαλύει κάθε σύγχυση (της νόσου και του θανάτου). Η τάξη ορίζει στον καθένα τη θέση του,(...) αυτό με τη μεσολάβηση μιας πανταχού παρούσας και παντογνώστριας εξουσίας που και η ίδια υποδιαιρείται τακτικά και αδιάλειπτα ώσπου τελικά να προσδιορίσει στα άτομα όλα εκείνα που

⁶⁹¹Σ. 260

το χαρακτηρίζουν (...). Ενάντια στο λοιμό που είναι σμίξιμο, η πειθαρχία κάνει χρήση της δύναμης της που είναι η ανάλυση⁶⁹²». Ξαναβρίσκουμε το θέμα της πανταχού παρούσας εξουσίας, εξακολουθεί ο παραλληλισμός με το μάτι του Θεού.

Ο λοιμός παρουσιάζεται σαν μια ξέφρενη γιορτή και κατάργηση κάθε κοινωνικού νόμου, υπήρξε όμως και το πολιτικό όραμα του λοιμού που ήταν ο αυστηρός διαχωρισμός, η διείσδυση του κανονισμού μέχρι τις πιο λεπτές πτυχές της ανθρώπινης ύπαρξης με τη μεσολάβηση: «(...) μιας τέλει ιεραρχίας που εξασφαλίζει την παντού διεισδύουσα λειτουργία της εξουσίας (...). Ο λοιμός, ως μορφή ταυτόχρονα πραγματική και φαντασιακή της αταξίας, έχει σαν ιατρικό και πολιτικό αντίστοιχο την πειθαρχία⁶⁹³».

Η λέπρα υποκίνησε τελετές αποκλεισμού (βλ. «Η Ιστορία της Τρέλας»), που μέχρι ενός ορισμένου σημείου στάθηκαν η βάση για το πρότυπο και τη γενική μορφή του μεγάλου Εγκλεισμού. Με τον ίδιο τρόπο ο λοιμός ανέδειξε πειθαρχικά συστήματα: «Επακόλουθο του λοιμού είναι όχι τόσο ο μαζικός και δυαδικός διαμοιρασμός των ατόμων ανάμεσα τους, όσο οι πολλαπλοί διαχωρισμοί, οι εξατομικευτικές διανομές, μια οργάνωση σε βάθος της επιτήρησης και των ελέγχων, μια εντατικοποίηση και μια διαδικασία της εξουσίας⁶⁹⁴» .

Η λέπρα και ο λοιμός δεν αντιπροσωπεύουν το ίδιο πολιτικό όραμα. Ο λεπρός εξορίζεται και ο λοιμός περιορίζεται: « Η πρώτη είναι το όραμα μιας εξαγνισμένης κοινότητας, ο δεύτερος είναι το όραμα μιας πειθαρχημένης κοινωνίας: δύο τρόποι για να ασκείται η πειθαρχία πάνω στους ανθρώπους (...). Η πανωλόβλητη πόλη (...) αντιπροσωπεύει την ουτοπία της τέλει διοικούμενης πολιτείας. Ο λοιμός (...) είναι η δοκιμασία που στη διάρκεια της μπορούμε να καθορίσουμε με τρόπο ιδεατό την άσκηση της πειθαρχικής εξουσίας(...). Για τα πειθαρχικά συστήματα, η εικόνα του λοιμού ισοδυναμούσε με κάθε λογής σύγχυση και διασάλευση της τάξης, ακριβώς όπως και η εικόνα της λέπρας, της επαφής που πρέπει να κόβεται με το μαχαίρι, βρίσκεται στη βάση των σχημάτων αποκλεισμού⁶⁹⁵».

Τα δύο αυτά σχήματα είναι διαφορετικά, όχι όμως ασυμβίβαστα. Στα τέλη του 19^{ου} αιώνα συγκλίνουν όταν εφαρμόζεται στο χώρο του εγκλεισμού η πειθαρχική αστυνόμευση: «(..) χαρακτηριστικό του 19^{ου} αιώνα είναι ότι εφαρμόστηκε στον χώρο του αποκλεισμού, του οποίου ο λεπρός ήταν άλλοτε ο συμβολικός του κάτοικος (...), η τεχνική της εξουσίας που έχει ως ιδιαίτερο γνώρισμα την πειθαρχική αστυνόμευση. Οι «λεπροί» και οι «πανωλόβλητοι»

⁶⁹²Σ. 261-262

⁶⁹³Σ. 262

⁶⁹⁴Σ. 262-263

⁶⁹⁵Σ. 263

υποβάλλονται στην ίδια μεταχείριση, η λεπτή κατάτμηση της πειθαρχίας προβάλλεται στον ανάκατο χώρο του εγκλεισμού, που οργανώνεται με μεθόδους αναλυτικής κατανομής της εξουσίας, οι αποκλεισμένοι ατομικοποιούνται, αλλά και οι διαδικασίες εξατομίκευσης χρησιμοποιούνται για την τεκμηρίωση αποκλεισμών-όλα τούτα τα εκτελούσε κανονικά η πειθαρχική εξουσία, από τις αρχές κιόλας του 19^{ου} αιώνα: το ψυχιατρικό άσυλο, το σωφρονιστήριο, το αναμορφωτήριο, το ίδρυμα επιτηρούμενης εκπαίδευσης και, ως ένα βαθμό, τα νοσοκομεία, γενικά όλες οι βαθμίδες ατομικού ελέγχου, λειτουργούν με διπλή μορφή: τη μορφή του δυαδικού διαμοιρασμού και του χαρακτηρισμού (τρελός-μη τρελός, επικίνδυνος-ακίνδυνος, φυσιολογικός-μη φυσιολογικός) και με τη μορφή του καταναγκαστικού προσδιορισμού, της διαφορισμένης κατανομής (ποιος είναι που και που θα έπρεπε να βρίσκεται). Ο ακατάπαυτος διαχωρισμός του φυσιολογικού και του μη φυσιολογικού, που επιβάλλεται σε κάθε άτομο, μεταφέρει ως τις μέρες μας-με εφαρμογή σε ολότελα διαφορετικά αντικείμενα-τον δυαδικό χαρακτηρισμό και την εξορία του λεπρού. Η ύπαρξη ενός συνόλου τεχνικών μεθόδων και θεσμών που έργο τους είναι να καταμετρούν, να ελέγχουν, και να σωφρονίζουν τους μη φυσιολογικούς, ενεργοποιεί τα πειθαρχικά όργανα που καλεί ο φόβος της πανούκλας. Όλοι οι μηχανισμοί της εξουσίας που, και σήμερα ακόμα, περιζώνουν το μη φυσιολογικό άτομο, για να το σημαδέψουν και να το διορθώσουν, συνθέτουν τις δύο παραπάνω μορφές που η προέλευση τους είναι τόσο μακρινή⁶⁹⁶». Προσωπική παρατήρηση: δεν το περιζώνουν απλώς, το κατασκευάζουν, Βλέπε τον τρόπο της ψυχιατρικής κατανομής: τα πάντα έχουν γίνει θέμα τάξης και αταξίας.

Το «Πανοπτικό» του Bentham είναι η αρχιτεκτονική μορφή αυτής της σύνθεσης: στην περιφέρεια βρίσκεται ένα κτίριο σε σχήμα δακτυλιδιού με μεγάλα παράθυρα που βλέπουν προς το εσωτερικό, διαιρεμένο σε κελιά. Κάθε κελί έχει δύο παράθυρα: ένα που βλέπει προς το εσωτερικό και ένα προς τα έξω, ούτως ώστε το φως να το διαπερνά. Στο κέντρο του δακτυλιδιού βρίσκεται ένας πύργος, στον οποίο τοποθετείται ένας παρατηρητής. Φτάνει στο κάθε κελί να τοποθετηθεί ένα άτομο για να είναι πέρα για πέρα ορατός αντικείμενο συνεχούς παρατήρησης, επιτήρησης και αναγνώρισης, ενώ ο παρατηρητής δεν είναι ορατός: «Το κάθε κλουβί (κελί) είναι κι' ένα μικρό θέατρο όπου ο ηθοποιός είναι μόνος, τέλεια εξατομικευμένος και μόνιμα ορατός. (...) (αντιστρέφεται η μέθοδος του «μπουντρουμιού»⁶⁹⁷», χωρίς όμως τις λειτουργίες της στέρξης του φωτός και του σκοταδιού). Το άπλετο φως και το βλέμμα του επιτηρητή συλλαμβάνουν περισσότερα απ' ότι το σκοτάδι που στο κάτω-κάτω προστάτευαν. Η

⁶⁹⁶Σ. 263-264

⁶⁹⁷Σ. 265

ορατότητα είναι μια παγίδα»⁶⁹⁸. Αυτό επιτρέπει τα πλήθη, πυκνά και ταραγμένα των οίκων εγκλεισμού. Ο καθένας είναι μόνος του, κλειδωμένος αντίκρυ στον επιτηρητή, χωρίς δυνατότητα να δει ή να έρθει σε επαφή με τους διπλανούς του. Διασφαλίζεται έτσι η τάξη αφού το πλήθος καταργείται και την θέση του παίρνει μια πολλαπλότητα ατομικότητων που μπορεί να καταμετρηθεί και να ελεγχθεί

Το βασικότερο αποτέλεσμα του πανοπτικού είναι η υποβολή του κρατούμενου σε μια μόνιμη εις βάρος του κατάσταση, αφού το αρχιτεκτονικό αυτό σχήμα διασφαλίζει την άσκηση της εξουσίας ακόμα και εν τη απουσία παρατηρητή, άρα ανεξάρτητη από αυτόν που την ασκεί. Η εξουσία αυτή είναι ορατή (κεντρικός πύργος) και ανεξέλεγκτη:

« (...) συνειδητή και μόνιμη, σε βάρος του κατάσταση, που εξασφαλίζει την αυτόματη λειτουργία της εξουσίας. Να μονιμοποιεί τα αποτελέσματα της επιτήρησης, ακόμα κι' αν αυτή είναι ασυνεχής στην άσκηση της. Η τελειότητα της εξουσίας να τείνει στο να καθιστά περιττή τη συγκεκριμένη άσκηση της, το αρχιτεκτονικό τούτο συγκρότημα να είναι μια μηχανή για την εγκαθίδρυση και τη στήριξη ενός είδους εξουσίας ανεξάρτητης από κείνο που την ασκεί (...). Γι' αυτό τον ακριβώς το λόγο, ο Bentham υποστήριζε πως η εξουσία πρέπει να είναι ορατή και ανεξέλεγκτη: ορατή: ο κρατούμενος θα έχει αδιάκοπα μπροστά στα μάτια του την επιβλητική σιλουέτα του κεντρικού πύργου απ' όπου τον κατασκοπεύουν. Ανεξέλεγκτη: ο κρατούμενος δεν πρέπει ποτέ να ξέρει αν πραγματικά τον κατασκοπεύουν, πρέπει όμως να είναι βέβαιος ότι είναι δυνατό να παρακολουθείται κάθε στιγμή⁶⁹⁹».

Αυτό το σύστημα είναι σημαντικό διότι επιτρέπει την αυτοματοποίηση και την από-ατομίκευση της εξουσίας: η εξουσία δεν ασκείται από ένα συγκεκριμένο άτομο, αφού οι φύλακες είναι εναλλάξιμοι. Η εξουσία μπορεί να ασκηθεί ακόμα και εν τη απουσία φύλακα στον κεντρικό πύργο. Είναι η κατανομή του χώρου και η ορατότητα των σωμάτων που στηρίζει την άσκηση της εξουσίας: «Η εξουσία βασίζεται τώρα πολύ λιγότερο σ' ένα άτομο και πολύ περισσότερο σε μια προσχεδιασμένη κατανομή των σωμάτων, των επιφανειών, των φώτων, των βλεμμάτων, σ' ένα σύνολο από εσωτερικούς μηχανισμούς που παράγουν οι ίδιοι τη σχέση όπου παγιδεύονται τα άτομα» (...). Υπάρχει ένα είδος μηχανοδομής που εξασφαλίζει την ασυμμετρία, την έλλειψη ισορροπίας, τη διαφορά. Ελάχιστα λοιπόν ενδιαφέρει ποιος ασκεί την εξουσία⁷⁰⁰». Αδιάφορο είναι και το αίτιο που παρακινεί την εξουσία: περιέργεια, παιδική αταξία, θέληση για γνώση κάποιου μελετητή της ανθρώπινης φύσης κ.τ.λ. Ο κρατούμενος, γνωρίζοντας ότι

⁶⁹⁸Σ. 265

⁶⁹⁹Σ. 266-267

⁷⁰⁰Σ. 267

παρακολουθείται, επιδεικνύει καλή συμπεριφορά. Η ευφυΐα του συστήματος συνίσταται στο ότι και χωρίς παρατηρητή η εξουσία συνεχίζει να ασκείται, αφού ο κρατούμενος δεν είναι σε θέση να το γνωρίζει. Η εξουσία ασκείται ακόμα και εν τη απουσία της. Ο Φουκώ σημειώνει: «Μια πραγματική εξουσία γεννιέται μηχανικά από μια πλασματική σχέση (...). Η αποτελεσματικότητα της εξουσίας, η καταναγκαστική της δύναμη, περνάνε τώρα από την άλλη μεριά- από τη μεριά της επιφάνειας όπου ασκείται. Το άτομο που καθυποβάλλεται σ' ένα πεδίο ορατότητας, και που το ξέρει, επωμίζεται ο ίδιος τους καταναγκασμούς της εξουσίας, τους προσαρμόζει αυθόρμητα στον εαυτό του, δέχεται μέσα του τη σχέση εξουσίας όπου παίζει ταυτόχρονα και τους δύο ρόλους, γίνεται η βάση της ίδιας του της καθυπόταξης⁷⁰¹». Η νίκη της εξουσίας είναι εκ των προτέρων δεδομένη. Οι διακλαδώσεις του σχήματος αυτού στο σημερινό κόσμο του διαδικτύου είναι ατελείωτες. Το πανοπτικό είναι μια καίρια μεταφορά για τον τωρινό παγκοσμιοποιημένο κόσμο.

Το Πανοπτικό επιτρέπει τον προσδιορισμό των διαφορών: τα συμπτώματα των ασθενών, την επίδοση των μαθητών, την απόδοση των εργατών. Είναι επίσης μια μηχανή για πειράματα: αναμόρφωση των χαρακτήρων, αποτελεσματικότητα των φαρμάκων, διαφοροποίηση τιμωριών την κατάδικων:

«Το Πανοπτικό είναι τόπος προνομιούχου για την εφαρμογή πειραμάτων πάνω στους ανθρώπους, και για να αναλυθούν με πλήρη βεβαιότητα οι μεταβολές που θα μπορούσε κανείς να επιφέρει σε αυτού. Το Πανοπτικό ενδέχεται μάλιστα να αποτελέσει ένα σύστημα ελέγχου πάνω στους ίδιους τους μηχανισμούς του (αφού ο ιεραρχικά ανώτερος μπορεί να επιτηρεί τους υφιστάμενους του, αλλά και ο ίδιος να επιτηρείται από τον προϊστάμενο του)⁷⁰². Η μοίρα του διευθυντή είναι άρρηκτα δεμένη με αυτή του ιδρύματος: «Το Πανοπτικό λειτουργεί σαν ένα είδος εργαστηρίου εξουσίας. Χάρη στους μηχανισμούς επιτήρησης που διαθέτει, αποκτά ολοένα μεγαλύτερη αποτελεσματικότητα και ικανότητα διείσδυσης στη συμπεριφορά των ατόμων. Μια ορισμένη επαύξηση γνώσεων εγκαθίσταται λίγο-λίγο σε όλα τα προχωρημένα φυλάκια της εξουσίας, και ανακαλύπτει νέα αντικείμενα σε όλα τα πεδία όπου αυτή ασκείται⁷⁰³».

Αν συγκρίνουμε την πανωλόβλητη πόλη και το Πανοπτικό, παρατηρούμε τις μεταβολές που συντελέστηκαν στο διάστημα ενάμιση αιώνα στο πειθαρχικό σύστημα. Στην πρώτη περίπτωση, ενάντια σε ένα κακό ορθώνεται η εξουσία, παρούσα και ορατή παντού: περιφράζει, ακινητοποιεί, αστυνομεύει και σε τελευταία ανάλυση ανάγει στη δυαδική μορφή ζωή-θάνατος:

⁷⁰¹Σ. 268

⁷⁰²Σ. 270

⁷⁰³Σ. 230

ότι κινείται φέρνει το θάνατο και πρέπει να θανατώνεται. Το Πανοπτικό αντίθετα, πρέπει να γίνει κατανοητό ως ένα γενικευμένο πρότυπο λειτουργίας και ως ένας τρόπος καθορισμού των σχέσεων της εξουσίας με την καθημερινή ζωή των ανθρώπων. Είναι μια εξουσία αόρατη, από-εξατομικευμένη, που διεισδύει τα πάντα, που βλέπει τα πάντα, που είναι πανταχού παρούσα (σαν το μάτι του Θεού):

«(..) Το Πανοπτικό δεν πρέπει να θεωρείται ονειρικό οικοδόμημα: είναι το διάγραμμα ενός μηχανισμού εξουσίας στην πιο ιδανική του μορφή. Η λειτουργία του, απαλλαγμένη από κάθε εμπόδιο, αντίσταση ή τριβή, μπορεί να νοηθεί σαν ένα καθαρά αρχιτεκτονικό και οπτικό σύστημα: στην πραγματικότητα, είναι ένας τύπος πολιτικής τεχνολογίας που μπορεί και πρέπει να διαχωρίζεται από κάθε εξειδικευμένη χρήση⁷⁰⁴».

Το Πανοπτικό τελειοποιεί της άσκηση της εξουσίας, είναι η εξουσία του νου πάνω στο νου: «Σε κάθε εφαρμογή του, το πανοπτικό σχήμα επιτρέπει την τελειοποίηση της άσκησης της εξουσίας. Κι' αυτό, με πολλούς τρόπους διότι μπορεί να περιορίσει τον αριθμό εκείνων που ασκούν την εξουσία, και ταυτόχρονα να πολλαπλασιάσει τον αριθμό εκείνων πάνω στους οποίους ασκείται η εξουσία. Διότι επιτρέπει την παρέμβαση κάθε στιγμή (προληπτικά) (...). Διότι, υπό τις συνθήκες αυτές, η δύναμη της εξουσίας έγκειται στο ότι δεν παρεμβαίνει ποτέ, ασκείται αυτόματα και αθόρυβα, και αποτελεί ένα μηχανισμό που τα αποτελέσματα του αλληλοσυνέχονται. Διότι, χωρίς κανένα υλικό όργανο, παρά μόνο με την αρχιτεκτονική και τη γεωμετρία, επενεργεί άμεσα στα άτομα, «δίνει την εξουσία του νου πάνω στο νου». Το πανοπτικό σχήμα είναι ένας ενισχυτής για οποιοδήποτε μηχανισμό εξουσίας: εξασφαλίζει την οικονομία του (...), εξασφαλίζει την αποτελεσματικότητα του χάρη στον προληπτικό του χαρακτήρα, την αδιάλειπτη λειτουργία του, τους αυτόματους μηχανισμούς του. (...) Το σχήμα αυτό είναι ικανό να ενσωματώνεται σε οποιαδήποτε λειτουργία (εκπαίδευσης, θεραπευτικής, παραγωγής, κολασμού), να ενισχύει τη λειτουργία αυτή συνδεδεμένο στενά μαζί της, να συγκροτεί έναν μεικτό μηχανισμό όπου οι σχέσεις εξουσίας (και γνώσης) προσαρμόζονται με ακρίβεια, ως την τελευταία τους λεπτομέρεια, στις διαδικασίες που πρέπει να ελέγχονται.⁷⁰⁵».

Το πανοπτικό σχήμα εισάγει μια νέα οικονομία της εξουσίας: «(...) χάρη στο πανοπτικό σχήμα, η άσκηση της εξουσίας δεν έρχεται πια από τα έξω σαν σκληρός καταναγκασμός ή σαν ένα βάρος που πιέζει τις λειτουργίες στις οποίες εισδύει, αλλά είναι μέσα τους παρούσα με αρκετή λεπτότητα για ν' αυξήσει την αποτελεσματικότητά τους, ενισχύοντας ταυτόχρονα τον δικό της

⁷⁰⁴Σ. 271

⁷⁰⁵Σ. 272-273

έλεγχο. Το πανοπτικό σχήμα (...) είναι ένας τρόπος να μπαίνουν σε λειτουργία οι σχέσεις εξουσίας μέσα σε μια δραστηριότητα, και μια δραστηριότητα μέσω αυτών των σχέσεων εξουσίας⁷⁰⁶».

Το πανοπτικό σχήμα διαχέεται σε ολόκληρο το κοινωνικό σώμα με ταυτόχρονη αύξηση της εξουσίας, η οποία ασκείται συνεχώς στο υπόβαθρο της κοινωνίας και λειτουργεί δίχως άσκηση κυριαρχίας. Η εξουσία αυτή διευκολύνει την ενίσχυση των κοινωνικών δυνάμεων

«Το πανοπτικό σχήμα (...) διαχέεται λίγο-λίγο σε ολόκληρο το κοινωνικό σώμα. Προορισμός του είναι να γίνει σ' αυτό μια γενικευμένη λειτουργία. Η πανωλόβλητη πόλη πρόσφερε άλλοτε ,ένα μοναδικό πειθαρχικό πρότυπο: τέλειο, αλλά πέρα για πέρα βίαιο (...). Αντίθετα, ο ρόλος του Πανοπτικού είναι μεγεθυντικός. Τακτοποιεί ίσως την εξουσία, καθιστώντας την πιο οικονομική και πιο αποτελεσματική, αλλά αυτό δεν το κάνει για την ίδια την εξουσία, ούτε και για την άμεση σωτηρία μιας απειλούμενης κοινωνίας, αλλά για την ενίσχυση των κοινωνικών δυνάμεων-για την αύξηση της παραγωγής, την ανάπτυξη της οικονομίας, τη διάδοση της παιδείας, την ανύψωση του επιπέδου της δημόσιας ηθικής, γενικότερα για την αύξηση και για τον πολλαπλασιασμό.

Πως όμως μπορεί να ενισχυθεί η εξουσία με τρόπο ώστε, αντί να παρακωλύει την πρόοδο αυτή, αντί να την επιβαρύνει με τις απαιτήσεις και τη δυσκινησία της, αντίθετα να τη διευκολύνει; (...). Η λύση που δίνει το Πανοπτικό σε τούτο το πρόβλημα είναι η ακόλουθη: ότι η παραγωγική επαύξηση της εξουσίας δεν μπορεί να εξασφαλιστεί παρά μόνο αν υπάρχει, από τη μια μεριά, η δυνατότητα να ασκείται συνεχώς στο υπόβαθρο της κοινωνίας, ως και στα λεπτότερα μόρια της, και αν, από την άλλη, λειτουργεί χωρίς εκείνες τις αιφνίδιες, βίαιες, ασυνεχείς, μορφές που συνδέονται με την άσκηση της κυριαρχίας⁷⁰⁷» .

Το Πανοπτικό βρίσκεται στον αντίποδα της Μοναρχίας. Ασκείται πάνω στα σώματα παρεκκλίνουσας συμπεριφοράς, αφού αναλύσει αυτά και τις κινήσεις τους μέχρι και την πιο μικρή τους λεπτομέρεια. Η εξουσία αυτή τα καθιστά ορατά και τα συγκρίνει επιτρέποντας έτσι την εξατομίκευση τους. Υπάρχει όταν ασκείται , είναι σχεσιακή και μέσα από την άσκηση της αυξάνεται η ίδια. Είναι μια νέα πολιτική ανατομία της οποίας το αντικείμενο είναι οι σχέσεις πειθαρχίας και όχι οι σχέσεις κυριαρχίας.

⁷⁰⁶ Σ. 273

⁷⁰⁷ Σ. 274

«Το σώμα του βασιλιά(...) βρίσκεται στο άκρο αντίθετο της νέας αυτής φυσικής της εξουσίας, όπως την καθορίζει ο πανοππισμός. Η σφαίρα της δράσης του είναι, αντίθετα, όλη η κάτω περιοχή, η περιοχή των αντικανονικών σωμάτων, με όλες τους τις λεπτομέρειες, με τις πολλαπλές τους κινήσεις, τις ετερογενείς τους δυνάμεις, τις χωρικές τους σχέσεις. Πρόκειται για μηχανισμούς που αναλύουν τις κατανομές, τις εκτροπές, τις σειρές, τους συνδυασμούς, και που χρησιμοποιούν εργαλεία για να διευκολύνουν την ορατότητα, να καταγράφουν, να διαφορίζουν και να συγκρίνουν: φυσική μιας εξουσίας σχεσιακής και πολλαπλής, που έχει τη μέγιστη ένταση της όχι στο πρόσωπο του βασιλιά, αλλά στα σώματα που οι σχέσεις αυτές, ακριβώς, επιτρέπουν την εξατομίκευση τους. Στο θεωρητικό επίπεδο ο Bentham ορίζει ένα άλλο τρόπο ανάλυσης του κοινωνικού σώματος και των σχέσεων εξουσίας που το διαπερνούν. Στο επίπεδο της πράξης ορίζει μια μέθοδο καθυπόταξης των σωμάτων και των δυνάμεων που θα μεγαλώσει τη χρησιμότητα της εξουσίας, χωρίς η παρουσία του άρχοντα να είναι απαραίτητη. Ο πανοππισμός είναι η γενική αρχή μιας νέας «πολιτικής ανατομίας», που αντικείμενο της δεν είναι οι σχέσεις κυριαρχίας, αλλά οι σχέσεις πειθαρχίας⁷⁰⁸».

Ο Bentham οραματίζεται να μεταφέρει το «διάφανο κυκλικό κλουβί», σ' ένα δίκτυο οργάνων που παντού και πάντα θα επαγρυπνούν: η πανοπτική διευθέτηση διατρέχει την κοινωνία:

« Με το περίφημο διάφανο και κυκλικό «κλουβί» του, με τον ψηλό του πύργο-τον παντοδύναμο και παντογνώστη-ο Bentham έχει ίσως στόχο να προβάλει τον ιδανικό πειθαρχικό θεσμό, αλλά συνάμα να δείξει πως μπορεί κανείς να «αποδεσμεύσει» τις πειθαρχίες και να τις κάνει να λειτουργούν με τρόπο διάχυτο, πολλαπλό, πολυσήμαντο, σε ολόκληρο το κοινωνικό σώμα. Τα πειθαρχικά αυτά συστήματα (...) ο Bentham οραματίζεται να τα μετατρέψει σ' ένα δίκτυο οργάνων που παντού και πάντα θα επαγρυπνούν, διατρέχοντας την κοινωνία χωρίς κενό και διακοπές. Η πανοπτική αυτή διευθέτηση δίνει τον τύπο αυτής της γενίκευσης⁷⁰⁹».

Έχουμε άρα δύο εκ διαμέτρου αντίθετες εικόνες της πειθαρχίας: την πειθαρχία-αποκλεισμό και την πειθαρχία-μηχανισμό, που είναι ένα λειτουργικό σύστημα με στόχο τη βελτίωση της άσκησης της εξουσίας, καθιστώντας την «ταχύτερη, ελαφρότερη, αποτελεσματικότερη-ένα σχέδιο έντεχνων και αθόρυβων καταναγκασμών που προορίζεται για μια μελλούμενη κοινωνία⁷¹⁰». Η κίνηση από το ένα σχήμα στο άλλο βασίζεται σε μια ιστορική αλλαγή, την επέκταση των πειθαρχικών οργάνων κατά τη διάρκεια του 17^{ου} και 18^{ου} αιώνα και τη διαμόρφωση εκείνου που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε την «πειθαρχική κοινωνία».

⁷⁰⁸ Σ. 273-274

⁷⁰⁹ Σ. 275

⁷¹⁰ Σ. 276.

Η πειθαρχική γενίκευση της οποίας τη διαπίστωση βρίσκουμε στη «φυσική της εξουσίας» του Bentham, πραγματοποιήθηκε στη διάρκεια της κλασικής εποχής, όπως το καταδεικνύει ο πολλαπλασιασμός και η επέκταση των πειθαρχικών θεσμών. Η τελευταία όμως δεν είναι παρά η πιο ορατή όψη βαθύτερων διαδικασιών.

1) Η λειτουργική αντιστροφή των πειθαρχικών συστημάτων

Αυτές πλέον δεν περιορίζουν το άτομο, αλλά αντίθετα αυξάνουν τη χρησιμότητα του: η στρατιωτική πειθαρχία λειτουργεί σαν αύξηση της δύναμης, η πειθαρχία στο εργαστήριο αυξάνει την παραγωγή και τα κέρδη και εισάγει τα σώματα σε μια μηχανοδομή και τις δυνάμεις τους σε μια οικονομία, τα επαρχιακά ή χριστιανικά σχολεία, προετοιμάζουν το παιδί για μια μελλοντική εργασία, δίνοντας του προοπτικές στη ζωή.

«Τα πειθαρχικά συστήματα λειτουργούν όλο και περισσότερο σαν τεχνικές που κατασκευάζουν χρήσιμα άτομα. Από εδώ και το γεγονός ότι απελευθερώνονται από την περιθωριακή θέση τους στην κοινωνία⁷¹¹». Εξ ου και η αποδέσμευση τους από τις μορφές του αποκλεισμού, εγκλεισμού, απομόνωσης, η χαλάρωση των δεσμών τους με τους θρησκευτικούς κανόνες και η τάση τους να εισχωρούν στους πιο σημαντικούς τομείς της κοινωνίας η στενή τους σχέση με τις πιο παραγωγικές δραστηριότητες: εργοστασιακή παραγωγή, μεταβίβαση γνώσεων, διάδοση δεξιοτήτων και τεχνογνωσίας, πολεμική μηχανή. Έτσι και η τάση τους να πολλαπλασιάζεται ο αριθμός τους και να επιβάλλεται η πειθαρχία στους υπάρχοντες μηχανισμούς.

2) Η μετακίνηση των πειθαρχικών μηχανισμών

Οι πειθαρχικοί μηχανισμοί από-ιδρυματοποιούνται και μετατρέπονταν σε πιο ευέλικτες μορφές και μεθόδους ελέγχου. Οι κλειστοί μηχανισμοί αναπτύσσουν την εξειδικευμένη λειτουργία εξωτερικής επιτήρησης μέσω πλαγίων ελέγχων, όπως π.χ. το σχολείο που τείνει να συγκροτεί «μικροσκοπικά κοινωνικά παρατηρητήρια για να εισδύει και στα εσωτερικά των ενήλικων για να ασκεί πάνω τους τακτικό έλεγχο⁷¹²». Τα νοσοκομεία γίνονται αφετηρία για την ιατρική επίβλεψη του πληθυσμού. Πειθαρχικές διαδικασίες διαδίδονται μέσα από κέντρα ελέγχου διάσπαρτα στην κοινωνία, όπως οι θρησκευτικές ομάδες, οι φιλανθρωπικοί οργανισμοί, που έπαιξαν για καιρό τα ρόλο της πειθαρχίας του πληθυσμού.

3) Η κρατικοποίηση των πειθαρχικών μηχανισμών

⁷¹¹ Σ. 278

⁷¹² Σ. 278

Στη Γαλλία, από νωρίς, ο αστυνομικός μηχανισμός ανέλαβε τη λειτουργία της κοινωνικής πειθαρχίας. Το είδος της εξουσίας που ασκεί-ήδη από την εποχή της Μοναρχίας-είναι ιδιαίζουσα. Πρόκειται για ένα μηχανισμό που, αφενός επεκτείνεται σε όλη την κοινωνία, και αφετέρου ασχολείται με τις παραμικρές λεπτομέρειες. Η οργάνωση του αστυνομικού μηχανισμού τον 18^ο αιώνα επιβεβαιώνει μια γενίκευση της πειθαρχίας που φτάνει τις διαστάσεις του Κράτους. Είναι όμως λάθος να πιστεύουμε ότι το θέμα της εξουσίας μπορεί να απορροφηθεί από ένα κρατικό θεσμό ή μηχανισμό:

«Η «πειθαρχία» δεν μπορεί να ταυτίζεται ούτε με ένα θεσμό ούτε με ένα μηχανισμό. Είναι ένας τύπος εξουσίας, ένας τρόπος άσκησης της, και περιλαμβάνει ένα σύνολο οργάνων, τεχνικών, μεθόδων, διαδικασιών, επιπέδων εφαρμογής, στόχων. Είναι μια «φυσική» ή μια «ανατομία» της εξουσίας, μια τεχνολογία. Και μπορούν να την αναλάβουν είτε «ειδικευμένα» ιδρύματα (σωφρονιστήρια, ή τα αναμορφωτήρια του 19^{ου} αιώνα), είτε ιδρύματα που την χρησιμοποιούν ως βασικό όργανο για ένα καθορισμένο στόχο (εκπαιδευτήρια, νοσοκομεία), είτε προϋπάρχουσες αρχές που με την πειθαρχία, βρίσκουν τρόπο να ενισχύουν ή να αναδιοργανώνουν τους εσωτερικούς μηχανισμούς εξουσίας⁷¹³ (...), είτε οργανισμοί που κατέστησαν την πειθαρχία θεμελιική αρχή της εσωτερικής τους λειτουργίας, τέλος, κρατικοί μηχανισμοί, που μείζον αλλά όχι αποκλειστικό τους έργο είναι να επιβάλουν την πειθαρχία σε κοινωνική κλίμακα (η αστυνομία)⁷¹⁴».

Η διαμόρφωση της πειθαρχικής κοινωνίας ξεκινά από τα κλειστά αυτά πειθαρχικά συστήματα και φτάνει ως τον γενικευμένα μηχανισμό του πανοπτισμού. Αυτό δεν σημαίνει «πως η πειθαρχική μορφή της εξουσίας αντικατέστησε όλες τις άλλες. Ωστόσο εισέδωσε μέσα στις άλλες μορφές, πολλές φορές υποβαθμίζοντας τις, αλλά και χρησιμεύοντας τους ως μεσάζων, συνδέοντας τις μεταξύ τους, επεκτείνοντας τις, και πάνω απ' όλα επιτρέποντας την εξάπλωση της επιρροής της εξουσίας μέχρι και στα πιο απόμακρα και δυσδιάκριτα σημεία. Η πειθαρχία εξασφαλίζει την απειροελάχιστη κατανομή της δύναμης της εξουσίας⁷¹⁵».

Λίγα χρόνια μετά τον Bentham ο Julius έγραφε για τον πανοπτισμό ότι ήταν κάτι απείρως πιο σημαντικό από μια αρχιτεκτονική εφεύρεση, ήταν ένα γεγονός στην «ιστορία του ανθρώπινου πνεύματος⁷¹⁶». Για τον Julius η σύγχρονη εποχή θέτει το ερώτημα της στιγμιαίας θέας σ' ένα

⁷¹³ Π.χ. η οικογένεια, βλ. Ιστορία της σεξουαλικότητας, τόμος 1

⁷¹⁴ Σ. 283

⁷¹⁵ Σ. 284

⁷¹⁶ Σ. 284, σ. 26, N.M. Julius, *Leçons sur les prisons*, 1831, σ. 384-386

άνθρωπο, ενός μεγάλου πλήθους, δηλαδή το θέμα της διοίκησης ενός πληθυσμού με την μεγαλύτερη δυνατή οικονομία πόρων και δυνάμεων:

«Σε μια κοινωνία όπου τα κυριότερα στοιχεία δεν είναι πια η κοινότητα και η δημόσια ζωή, αλλά τα μεμονωμένα άτομα, από τη μια μεριά, και το Κράτος από την άλλη, οι σχέσεις δεν είναι δυνατόν να ρυθμίζονται παρά σε μια μορφή ακριβώς αντίστροφη του θεάματος⁷¹⁷».

Η δική μας κοινωνία είναι, σε αντιδιαστολή με την Αρχαιότητα, είναι αυτή της συνεχούς και εξονυχιστικής επιτήρησης, της χρήσης των δυνάμεων, της παραγωγής γνώσης. Το άτομο ως έννοια, με τη μοναδικότητα του, την ιστορία και την εσωτερικότητα του είναι ένα «κατασκευάσμα» ακριβώς αυτής της εξουσίας-γνώσης. Σε μια τέτοια κοινωνία το κάθε άτομο γίνεται, όχι μόνο αντικείμενο της άσκησης εξουσίας, αλλά και φορέας της :

«(...) κάτω από την επιφάνεια τα σώματα πολιορκούνται σε βάθος, πίσω από τη μεγάλη αφαίρεση της ανταλλαγής, συνεχίζεται το εξονυχιστικά και συγκεκριμένο ντρεσάρισμα των χρησίμων δυνάμεων, τα κυκλώματα της επικοινωνίας είναι τα υποστυλώματα μιας σώρευσης και ομοκέντρωσης της γνώσης, η εναλλαγή των σημάτων σηματοδοτεί τα αγκυροβόλια της εξουσίας, η θαυμαστή ολότητα του ανθρώπινου σώματος(...) δεν καταστέλλεται από το κοινωνικό μας σύστημα, αλλά το άτομο «κατασκευάζεται» εκεί φροντισμένα, σύμφωνα με μίαν ολόκληρη τακτική που αφορά τις δυνάμεις και τα σώματα(...) βρισκόμαστε (...) μέσα στην πανοπτική μηχανή, πολιορκημένοι από τις εξουσιαστικές της ενέργειες των οποίων εμείς οι ίδιοι είμαστε οι φορείς, μια και είμαστε ένας από τους μηχανισμούς της⁷¹⁸».

Η διαμόρφωση της πειθαρχικής κοινωνίας παραπέμπει σε ορισμένες ιστορικές εξελίξεις, στις οποίες εγκαθίσταται: εξελίξεις οικονομικές, νομικο-πολιτικές, και επιστημονικές.

- 1) Σε γενικές γραμμές τα πειθαρχικά συστήματα είναι τεχνικές που ρυθμίζουν την ανθρώπινη πολλαπλότητα, πρόβλημα που αντιμετωπίζει κάθε σύστημα εξουσίας, με ένα επιπρόσθετο, ιδιαίτερο χαρακτηριστικό. Μια τακτική εξουσίας πρέπει να ανταποκρίνεται σε τρία κριτήρια: να καθιστά την άσκηση της εξουσίας όσο το δυνατό λιγότερη δαπανηρή, να ενεργά με τρόπο που να αποφέρουν τον μεγαλύτερο βαθμό έντασης και επέκτασης, και να συνδέει την ανάπτυξη της εξουσίας με την απόδοση των μηχανισμών μέσα στους οποίους ασκείται (παιδαγωγικούς, ιατρικούς κ.α.). Να αυξάνει δηλαδή ταυτόχρονα και την υπακοή και την χρησιμότητα όλων των στοιχείων του συστήματος. Αυτοί οι στόχοι ανταποκρίνονται σε μια

⁷¹⁷ Σ. 284

⁷¹⁸ Σ. 285

συγκεκριμένη ιστορική συγκυρία: τη δημογραφική έκρηξη του 18^{ου} αιώνα, την αύξηση του υπό επιτήρηση πληθυσμού και την ανάπτυξη του παραγωγικού μηχανισμού. Η ανάπτυξη των πειθαρχικών συστημάτων σηματοδοτεί την εμφάνιση τεχνικών της εξουσίας που δρουν πολύ διαφορετικά από τους προγενέστερους: ενσωματώνονται στην παραγωγική αποτελεσματικότητα, την ενίσχυση της και τη χρησιμοποίηση αυτών που παράγει. Δεν εναντιώνεται στο άτομο, ούτε του επιβάλλεται δια της βίας, ούτε το οδηγεί στον εγκλεισμό. Ενσωματωμένη όπως είναι στις τεχνικές παραγωγής ή όποιες άλλες, οι τεχνικές πειθαρχίας, «εισβάλλουν» αθόρυβα το άτομο και το κατοικούν:

«Την παλιότερη αρχή «παρακράτηση-βία» που διείπε την οικονομία της εξουσίας, τα πειθαρχικά συστήματα την αντικαθιστούν ώρα με την αρχή «ηπιότητα-παραγωγή-κέρδος.»⁷¹⁹».

Η πειθαρχία οφείλει να λύσει ορισμένα προβλήματα: να μειώσει τη μη-χρησιμότητα των μαζικών φαινομένων, να τιθασεύσει τις δυνάμεις που απορρέουν από την συγκρότηση μιας πολλαπλότητας ατόμων και να εξουδετερώσει τις εκδηλώσεις ενάντια της εξουσίας. Επιπλέον, οι πειθαρχικοί μηχανισμοί οφείλουν να αυξάνουν την ιδιαίτερη χρησιμότητα κάθε στοιχείου της πολλαπλότητας, χρησιμοποιώντας την ίδια την πολλαπλότητα: η ενέργεια της πρέπει να είναι μεγαλύτερη από το απλό άθροισμα των ατόμων από τα οποία συνίσταται. Η πειθαρχία πρέπει να χειρίζεται τις σχέσεις εξουσίας μέσα στην ίδια την υφή της πολλαπλότητας και όχι εκ του έξωθεν ή του άνωθεν, μέσα από ανώνυμα και έχοντας την ίδια έκταση με την πολλαπλότητα όργανα εξουσίας, που καθυποτάσσουν: η ιεραρχική επιτήρηση, η συνεχής καταγραφή, η κρίση και η ταξινόμηση. Τέλος, αντικαθιστώντας μια εξουσία που εκδηλώνεται με την αίγλη, η ίδια αντικειμενοποιεί αυτούς πάνω στους οποίους ασκείται και κερδίζει γνώση αναφορικά με αυτούς: «(...) τα πειθαρχικά συστήματα είναι το σύνολο των μικροσκοπικών τεχνικών εφευρέσεων, που επέτρεψαν να αυξηθεί το χρήσιμο μέγεθος της πολλαπλότητας, περιορίζοντας τα μειονεκτήματα της εξουσίας η οποία ακριβώς για να την καταστήσει χρήσιμη, οφείλει να την κυβερνά⁷²⁰».

Η οικονομική απογείωση της Δύσης άρχισε με διαδικασίες συσσώρευσης του κεφαλαίου, και οι μέθοδοι διαχείρισης της συσσώρευσης των ανθρώπων την πολιτική απογείωση σε σχέση με τις παραδοσιακές, δαπανηρές και βίαιες μορφές εξουσίας. Μια ολόκληρη εκλεπτυσμένη τεχνική της καθυπόταξης τις αντικατέστησε. Στην ουσία, οι δύο αυτές διαδικασίες δεν μπορούν να διαχωριστούν:

⁷¹⁹ Σ. 287

⁷²⁰ Σ. 289

«(...) οι τεχνολογικές μεταβολές του παραγωγικού συστήματος, ο καταμερισμός της εργασίας και η εκπόνηση των πειθαρχικών μεθόδων, διατήρησαν πάντα ανάμεσα τους ένα σύνολο στενότερων σχέσεων⁷²¹. Η καθεμιά από τις δύο κατέστησε την άλλη εφικτή και αναγκαία⁷²²».

Πρόκειται για τον διαχωρισμό, συντονισμό και έλεγχο της εργασίας, την διάσπαση της κίνησης στα πιο στοιχειώδη της στοιχεία, την αναλυτική δικτύωση του χρόνου, των κινήσεων, των δυνάμεων, ολόκληρο ένα λειτουργικό σχήμα που εύκολα μετατοπίστηκε από τις υποταγμένες ομάδες στην παραγωγική διαδικασία.

«Η ανάπτυξη της κεφαλαιοκρατικής οικονομίας έκανε αναγκαία την εξειδικευμένη μορφή της πειθαρχικής εξουσίας, που οι γενικοί τύποι της, οι μέθοδοι καθυπόταξης των δυνάμεων και των σωμάτων,(...), η «πολιτική ανατομία» της, μπορούν να εφαρμοστούν σε διαφορετικά πολιτικά καθεστά, σε διαφορετικά συστήματα ή θεσμούς⁷²³».

- 2) Η πανοπτική μορφή της εξουσίας δεν είναι μια άμεση προέκταση των μεγάλων νομικο-πολιτικών δομών μιας κοινωνίας, ούτε όμως και απόλυτα ανεξάρτητη. Από ιστορική άποψη, η διαδικασία με την οποία η αστική τάξη έγινε η κυρίαρχη τάξη τον 18^ο αιώνα καθιέρωσε ένα κωδικοποιημένο νομικό πλαίσιο, βασισμένο στην αρχή της ισότητας και παγίωσε τη θέση της με την οργάνωση της κοινοβουλευτικής και αντιπροσωπευτικής δημοκρατίας. Η άλλη, κρυμμένη όψη της διαδικασίας αυτής ήταν η ανάπτυξη και γενίκευση των πειθαρχικών συστημάτων. Κάτω από τη νομική μορφή της ισονομίας οι πειθαρχίες υπονομούσαν τη δημοκρατία, Ο Διαφωτισμός εφεύρε τις ελευθερίες αλλά και τις πειθαρχίες.

«τους καθημερινούς και φυσικούς μικρομηχανισμούς, καθώς και όλα εκείνα τα συστήματα μικροεξουσίας, τα ανισωτικά και ασύμμετρα στην ουσία, που είναι οι πειθαρχικές μέθοδοι. Και αν τυπικά το αντιπροσωπευτικό καθεστώς επιτρέπει στη βούληση όλων να διαμορφώνει (...) τη θεμελιακή αρχή της κυριαρχίας, τα πειθαρχικά συστήματα εξασφαλίζουν, στη βάση, την υποταγή των δυνάμεων και των σωμάτων. Η πραγματική και σωματική πειθαρχία αποτέλεσε το υπόστρωμα κάθε τυπικής και νομικής ελευθερίας. Το «Συμβόλαιο» μπορούσε κάλλιστα να νοηθεί σαν ιδανικό θεμέλιο του δικαίου και της πολιτικής εξουσίας. Ο πανοπτισμός αποτελούσε την οικουμενικά διαδεδομένη τεχνική μέθοδο του καταναγκασμού. Δεν έπαψε ποτέ να κατεργάζεται σε βάθος τις νομικές δομές

⁷²¹ Σ. 290, παραπομπή. 28, Κ. Μαρξ, Το Κεφάλαιο, βιβλίο Ι, μέρος τέταρτο, κεφ. XIII, καθώς και F. Guerry D. Deleule, Το παραγωγικό σώμα, 1973

⁷²² Σ. 290

⁷²³ Σ. 290

της κοινωνίας, για να βάζει σε λειτουργία τους ουσιαστικούς μηχανισμούς της εξουσίας, υπονομεύοντας τα τυπικά πλαίσια που αυτή είχε υιοθετήσει. Ο «Διαφωτισμός» που ανακάλυψε τις ελευθερίες, εφεύρε και τις πειθαρχίες⁷²⁴».

Φαινομενικά, οι πειθαρχίες παρουσιάζονται ως ένα υπό-δίκαιο, σε μια μικροκλίμακα. Στην πραγματικότητα τα πειθαρχικά συστήματα αποτελούν ένα είδος αντι-δικαίου: «Συγκεκριμένος ρόλος τους του είναι να παρεμβάλλουν ανυπέρβλητες ασυμμετρίες και να αποκλείουν τις αμοιβαιότητες⁷²⁵». Ο πειθαρχικός δεσμός δημιουργεί ένα «ιδιωτικό δεσμό», διαφορετικό από το συμβατικό, αφού ενέχει μια μονοσήμαντη εξάρτηση των μεν από τους δε με το μέρισμα της «περισσότερης εξουσίας» να βρίσκεται πάντα στην ίδια μεριά: «(...) η ανισότητα της θέσης των διαφόρων «εταίρων» σε σχέση με τον κοινό κανονισμό, αντιθέτουν τον πειθαρχικό δεσμό στον συμβατικό δεσμό και επιτρέπουν τη συστηματική νόθευση του δεύτερου από τη στιγμή που έχει ως περιεχόμενο έναν πειθαρχικό μηχανισμό. Είναι γνωστό, λόγου χάρη, πόσες πραγματικές μέθοδοι αποδυναμώνουν το πλάσμα δικαίου της σύμβασης εργασίας: η πειθαρχία που επιβάλλεται στο εργαστήριο είναι μια από τις πιο σημαντικές⁷²⁶».

Τα νομικά συστήματα προσδιορίζουν τα υποκείμενα δικαίου σύμφωνα με κώδικες παγκοσμίως αναγνωρισμένους, ενώ τα πειθαρχικά συστήματα χαρακτηρίζουν, ταξινομούν, εξειδικεύουν, διανέμουν τα άτομα με βάση μια ιεραρχική κλίμακα και στη χειρότερη των περιπτώσεων αποκλείουν ή αχρηστεύουν, προχωρώντας σε μια ακύρωση του δικαίου:

«Πάντως, στον χώρο και στη χρονική διάρκεια όπου ασκούν τον έλεγχο τους και ενεργοποιούν τις ασυμμετρίες της εξουσίας τους, προχωρούν σε μια αναστολή του δικαίου, που δεν είναι ποτέ ολοκληρωτική αλλά και που ποτέ δεν ακυρώνεται. Όσο κι αν είναι κανονική και θεσμική, η πειθαρχία, με τον μηχανισμό της, αποτελεί ένα «αντι-δίκαιο». Ακόμα κι αν το παγκόσμιο σύστημα δικαίου της σύγχρονης κοινωνίας φαίνεται να θεσπίζει συγκεκριμένα όρια στην άσκηση των εξουσιών, ο παντού διαδεδομένος πανοππισμός κινητοποιεί-αντίθετα προς το δίκαιο-ένα τεράστιο και ταυτόχρονα μικροσκοπικό μηχανισμό που στηρίζει, ενισχύει, πολλαπλασιάζει την ασυμμετρία των εξουσιών και κάνει άχρηστα τα όρια που του έχουν χαράξει⁷²⁷».

⁷²⁴ Σ. 291

⁷²⁵ Σ. 292

⁷²⁶ Σ. 292

⁷²⁷ Σ. 292

Οι πειθαρχίες υπήρξαν στη γενεαλογία της σύγχρονης ταξικής κοινωνίας το πολιτικό αντίστοιχο των νομικών κανόνων, με βάση τους οποίους ανακατανεμόταν η εξουσία⁷²⁸.

Η φυλακή πρέπει να επανατοποθετηθεί στο σημείο όπου, η κωδικοποιημένη δύναμη της τιμωρίας διαστρεβλώνεται σε δύναμη επιτήρησης, όπου οι νόμιμες τιμωρίες εφαρμόζονται επιλεκτικά πάντα στα ίδια άτομα. Το σημείο αυτό είναι όπου ο εκ νέου χαρακτηρισμός του υποκειμένου δικαίου μεταβάλλεται σε τιμωρία και ντρεσάρισμα, όπου το δίκαιο παραμερίζεται και το αντι-δίκαιο γίνεται το πραγματικό περιεχόμενο των νομικών τύπων. Η γενίκευση της κολαστικής εξουσίας δεν είναι η καθολική συνείδηση του νόμου αλλά «(...) είναι η κανονική έκταση, είναι το πυκνούφαντο πλέγμα των πανοπτικών μεθόδων⁷²⁹».

3) Αν τις πάρουμε ξεχωριστά, αυτές οι μέθοδοι έχουν μια μακρά προϊστορία. Η καινοτομία του 18^{ου} αιώνα είναι πως χάρη στη γενίκευση και σύνθεση τους, φτάνουν στο επίπεδο, όπου εξουσία και γνώση, αύξηση εξουσίας και αύξηση γνώσης αλληλο-ενισχύονται. Οι θεσμοί στους οποίους εφαρμόζονται δημιουργούν ορισμένους τύπους καθυπόταξης και αντικειμενοποίησης του ανθρώπινου ατόμου:

«Τα πειθαρχικά συστήματα διαβαίνουν τότε το «τεχνολογικό κατώφλι». Δεν βάζουν απλώς «σε τάξη» πρώτα τα νοσοκομεία, τα σχολεία και, αργότερα τα εργαστήρια. Χάρη στην πειθαρχία, τα ιδρύματα αυτά έγιναν «συσκευές» όπου κάθε μηχανισμός αντικειμενοποίησης μπορεί να έχει την αξία ενός οργάνου καθυπόταξης, και όπου κάθε επαύξηση εξουσίας οδηγεί στην απόκτηση νέων γνώσεων. Με βάση αυτόν τον δεσμό ανάμεσα στα διάφορα τεχνολογικά συστήματα, στάθηκε δυνατό να διαμορφωθούν, μέσα στο πειθαρχικό πεδίο, η κλινική ιατρική, η ψυχιατρική, η παιδική ψυχολογία, η ψυχοπαιδαγωγική, η ορθολογική οργάνωση της εργασίας. Έχουμε εδώ, επομένως, μια διπλή διαδικασία: επιστημολογική ελευθέρωση με αφετηρία μίαν εκλέπτυνση των σχέσεων εξουσίας χάρη στην απόκτηση και τη σώρευση νέων γνώσεων⁷³⁰».

Η εξάπλωση των πειθαρχικών μεθόδων εντάσσεται σε μια ιστορική διαδικασία τεχνολογικής εξάπλωσης. Εντούτοις δεν αναγνωρίστηκε ποτέ η σημασία τους για την κοινωνία, την υποκειμενοποίηση και τη συνακόλουθη αντικειμενοποίηση των ατόμων. Ο κυριότερος λόγος γι' αυτό είναι το γεγονός ότι «(...) η εξουσία την οποία βάζει σε ενέργεια αυτή η τεχνολογία είναι μια τεχνολογία άμεση και φυσική την οποία οι άνθρωποι ασκούν ο ένας

⁷²⁸ Σ. 293

⁷²⁹ Σ. 239

⁷³⁰ Σ. 293

πάνω στον άλλο⁷³¹». Η πειθαρχία, παραγνωρισμένη και άγνωστη, και όμως τόσο σημαντική, έχει ένα ιστορικό αντίστοιχο, την «ιεροεξεταστική τεχνική».

Ο 18^{ος} αιώνας εκπόνθησε τις τεχνικές της πειθαρχίας και της εξέτασης, όπως ο Μεσαίωνας, τη δικαστική ανάκριση, ακολουθώντας όμως άλλους δρόμους. Η διαδικασία της ανάκρισης αναπτύχθηκε κυρίως την εποχή της αναδιοργάνωσης της Εκκλησίας και του πολλαπλασιασμού των πριγκιπάτων. Είναι η «ιδιοποίηση από την κυρίαρχη εξουσία του δικαιώματος να αποδείχνει την αλήθεια με ορισμένες κανονισμένες τεχνικές⁷³²». Η ανάκριση στάθηκε το πρώτο θεμελιακό στοιχείο, για τη σύσταση των εμπειρικών επιστημών: «Η μεγάλη εμπειρική γνώση που αναφέρεται σε όλα τα πράγματα του κόσμου και που τα εγγράφει στην κανονική διάταξη ενός ατελείωτου λόγου (...) έχει αναμφίβολα το πρακτικό πρότυπο του στην Ιερή Εξέταση (...). Ωστόσο, το ρόλο που η πολιτικο-νομική αυτή ανάκριση (...) έπαιξε για τις φυσικές επιστήμες, η πειθαρχική ανάλυση έπαιξε για τις επιστήμες του ανθρώπου⁷³³». Αντίθετα με την ανάκριση που αποχωρίστηκε από τις καταβολές της, η εξέταση έμεινε πολύ κοντά στην πειθαρχική εξουσία που την διαμόρφωσε. Εξακολουθεί να είναι μέρος των πειθαρχικών συστημάτων, παρά κάποιο θεωρητικό εξαγνισμό, με την ένταξη της σε επιστήμες όπως η ψυχιατρική ή η ψυχολογία, όπου την βρίσκουμε υπό τη μορφή ψυλογικών τεστ. Στην πραγματικότητα τα τεστ αυτά αναπαράγουν το σχήμα εξουσία-γνώση. Η διαδικασία της ανάκρισης τον Μεσαίωνα είχε επιβληθεί εκ των άνω, η πειθαρχική τεχνική όμως έχει εισβάλει εκ των κάτω στην ποινική δικαιοσύνη. Η πειθαρχική εξέταση διεισδύει την δικαστική ανάκριση. Το σημείο εφαρμογής της ποινικής δικαιοσύνης δεν είναι πια το σώμα του ενόχου, αλλά το ίδιο το άτομο που υποβάλλεται στην πειθαρχία απεριόριστη πειθαρχία. Η ανάκριση δεν τελειώνει ποτέ, ο φάκελος δεν κλείνει ποτέ:

«Η τοποθέτηση «υπό παρατήρηση» είναι η φυσική προέκταση μιας δικαιοσύνης που την έχουν κατακλύσει οι πειθαρχικές μέθοδοι και οι διαδικασίες της εξέτασης. (...) Τι το εκπληκτικό αν η φυλακή μοιάζει με τα εργοστάσια, με τα σχολεία, με τους στρατώνες, με τα νοσοκομεία-που όλα τους μοιάζουν με φυλακές?⁷³⁴»

⁷³¹ Σ. 293

⁷³² Σ. 295

⁷³³ Σ. 295

⁷³⁴ Σ. 297-298

3.2.5) Η φυλακή

3.2.5.1) Ολοκληρωμένα και αυστηρά ιδρύματα

Η φυλακή είναι λιγότερο πρόσφατη απ' ό τι πιστεύεται. Υπήρξε πολύ πριν τη συστηματική της χρήση από τους ποινικούς νόμους. Διαμορφώθηκε ανεξάρτητα από το δικαστικό σύστημα, όταν επινοήθηκαν, μέσα σε ολόκληρη την κοινωνία οι πειθαρχικές τεχνολογίες, δηλαδή οι διάφορες διαδικασίες για την κατανομή των ατόμων, την κατάταξη τους, τη μεγιστοποίηση του χρόνου εργασίας και της δύναμης τους, την πειθάρχηση τους, την κωδικοποίηση της συμπεριφοράς τους, την αδιάλειπτη ορατότητα που τα περιβάλλει και τα αποκαλύπτει, το σχηματισμό ενός συστήματος παρατήρησης, καταγραφής και σημειώσεων που τα περιβάλλει, τη συγκρότηση του μηχανισμού εκείνου που επιτρέπει την καλύτερη δυνατή γνώση τους. Στο σημείο προέλευσης της φυλακής και πολύ πριν οριστεί ως η κατ' εξοχή ποινή από το νόμο βρίσκεται ο μηχανισμός που συμβάλει στο να γίνονται τα άτομα ευπειθή και χρήσιμα.

Παρατηρείται το πέρασμα στο ποινικό σύστημα της φυλάκισης στο τέλος του 18^{ου} και στις αρχές του 19^{ου} αιώνα. Πρόκειται για την υιοθέτηση, από τα ποινικά συστήματα, μηχανισμών καταναγκασμού, που υπάρχουν ήδη σε άλλες χώρες. Τα πρότυπα της ποινικής κράτησης (Γάνδη, Γκλοστερ, Ουώλμοτ Στρητ είναι τα πρώτα ορατά σημεία της εξέλιξης αυτής. Η φυλακή σημειώνει αναμφισβήτητα ένα σημαντικό σταθμό στην ιστορία της ποινικής δικαιοσύνης, το άνοιγμα προς ένα ορισμένο «ανθρωπισμό», αλλά σημειώνει επίσης, ένα σημαντικό σταθμό στην ιστορία των πειθαρχικών μηχανισμών που η νέα ταξική εξουσία αρχίζει να αναπτύσσει τη στιγμή που οι πειθαρχικοί μηχανισμοί κυριεύουν τον δικαστικό θεσμό. Τη χρονική στιγμή που έχει προαναφερθεί, μια νέα νομοθεσία καθορίζει την εξουσία του κολασμού σαν δικαίωμα της κοινωνίας, μια εξουσία που ασκείται με τον ίδιο τρόπο έναντι όλων των μελών της κοινωνίας, τηρώντας την αρχή της ισότητας απέναντι στο νόμο. Καθιστώντας όμως τη φυλάκιση ως την κύρια μορφή τιμωρίας εισάγει διαδικασίες κυριαρχίας χαρακτηριστικές ενός ιδιαίτερου τρόπου εξουσίας: « Μια δικαιοσύνη που θέλει να αποκαλείται «ίση», ένα δικαστικό σύστημα που θέλει να θεωρείται «αυτόνομο», αλλά είναι κατακυριευμένο από τις ασυμμετρίες της πειθαρχικής καθυπόταξης-αυτές είναι οι συνθήκες όπου γεννήθηκε η φυλακή⁷³⁵».

Πρόδηλη είναι η έννοια που απόκτησε η φυλακή-τιμωρία . Εμφανίζεται όμως τόσο στενά συνυφασμένη με τη λειτουργία της όλης κοινωνίας, που όλες οι εναλλακτικές λύσεις που εκπόνησαν οι μεταρρυθμιστές του 18^{ου} αιώνα περνούν στη λήθη.

⁷³⁵ Σ.304

Η πραγματικότητα αυτής της φυλακής βασίζεται στη στέρηση της ελευθερίας. Έχοντας την ίδια αξία για όλους, θεωρείται «ισότιμη» τιμωρία, άρα «διαύγεια» της φυλακής. Υπάρχει μια οικονομικο-ηθική του ποινικού συστήματος που αξιολογεί χρονικά την τιμωρία και επιβάλλει ποσοτικές αντιστοιχίες αδικημάτων-χρονικής διάρκειας, εξ ου και η έκφραση ότι φυλακή αντιπροσωπεύει την αποπληρωμή του χρέους προς την κοινωνία: «Η φυλακή είναι «φυσική», όπως και «φυσική» είναι στην κοινωνία μας, η χρησιμοποίηση του χρόνου να καταμετρηθούν οι ανταλλαγές⁷³⁶».

Πέραν του εγκλεισμού και της στέρησης ελευθερίας, δηλαδή χρόνου, η φυλακή χαρακτηρίζεται από το ρόλο της ως μηχανισμός αναμόρφωσης ή μεταμόρφωσης των ατόμων. Η φυλακή γίνεται πρόθυμα αποδεκτή, αφού εντείνοντας όλους τους μηχανισμούς που υπάρχουν ήδη στην κοινωνία, εγκλείει, αναμορφώνει, καθυποτάσσει, αναδημιουργεί το άτομο. Ποιοτικά δεν είναι διαφορετική από το σχολείο, το στρατώνα, το εργαστήριο: «Το διπλό αυτό έρεισμα-νομικο-οικονομικό από τη μια μεριά, και τεχνικο-πειθαρχικό από την άλλη-εμφανίζει τη φυλάκιση σαν την περισσότερη άμεση και πολιτισμένη απ' όλες τις ποινές. Η διπλή της αυτή λειτουργία είναι που συντέλεσε, χωρίς αμφιβολία, στην εδραίωση της»⁷³⁷. Η φυλάκιση ήταν από την αρχή μια στέρηση ελευθερίας «επιφορτισμένη με ένα σωφρονιστικό συμπλήρωμα ή μια επιχείρηση μεταμόρφωσης των ατόμων (...) η ποινική φυλάκιση, από τις αρχές του 19^{ου} αιώνα, καλύπτει ταυτόχρονα και τη στέρηση της ελευθερίας και την τεχνική μεταμόρφωση των ατόμων⁷³⁸».

Στους Κώδικες του 1808 και του 1810 η φυλάκιση δεν συγχέεται ποτέ με την απλή στέρηση της ελευθερίας. Είναι ένας διαφοροποιημένος, αφού παρουσιάζεται διαφορετικά-σωφρονιστήριο, φυλακή- και σκόπιμος μηχανισμός που αποβλέπει προς ένα σκοπό, τη μεταμόρφωση των ατόμων: «Οι επανορθωτικές τεχνικές αρχίζουν αμέσως να αποτελούν μέρος της θεσμικής θωράκισης της ποινικής κράτησης⁷³⁹». Η δε κίνηση για τη μεταρρύθμιση των φυλακών, είναι σχεδόν σύγχρονη με τη γένεση της. Δεν είναι ένας θεσμός που έμεινε σε αδράνεια, και που διάφορες μεταρρυθμιστικές κινήσεις αναστάτωσαν κατά καιρούς, η «θεωρία της φυλακής» είναι ένας από τους όρους λειτουργίας της. Στην πραγματικότητα η φυλακή επέτρεψε το δικαίωμα τιμωρίας όλων των προβλημάτων που συνόδευσαν τις «επανορθωτικές» τεχνολογίες του ατόμου: «μετατρέπόμενη σε νόμιμη τιμωρία εφοδίασε το παλιό νομικο-πολιτικό ζήτημα με το

⁷³⁶ Σ. 305

⁷³⁷ Σ. 306

⁷³⁸ Σ. 306,

⁷³⁹ Σ. 307

δικαίωμα κολασμού όλων των προβλημάτων, όλων των ταραχών που συνδέθηκαν με τις επανορθωτικές τεχνολογίες του ατόμου⁷⁴⁰».

Η φυλακή οφείλει να είναι ένα εξαντλητικός πειθαρχικός μηχανισμός, ο οποίος ασχολείται με όλες τις όψεις του ατόμου (εγκύμναση, εργασία, συμπεριφορά, ηθική συμπεριφορά και στάση, ικανότητες), είναι παν-κλαδική. Επιβάλλει στο άτομο μια ακατάπαυστη και τυραννική πειθαρχία. Δεν διακόπτεται παρά μόνο όταν το έργο της θα έχει ολοκληρωθεί: «αδιάλειπτη πρέπει να είναι η επιβολή της πάνω στο άτομο: ακατάπαυστη πειθαρχία⁷⁴¹». Διαθέτει μια σχεδόν απόλυτη εξουσία πάνω στον κρατούμενο με τους εσωτερικούς της μηχανισμούς καταστολής και τιμωρίας: τυραννική πειθαρχία: «Εντέίνει στον ανώτατο βαθμό όλες τις διαδικασίες που υπάρχουν στα άλλα πειθαρχικά ιδρύματα. Πρέπει να είναι η ισχυρότερη μηχανή, για να κατορθώσει να επιβάλει μια καινούργια μορφή στο διεστραμμένο άτομο. Τρόπος δράσης της είναι η ολόπλευρη καταναγκαστική διαπαιδαγώγηση⁷⁴²». Είναι η αδιαφιλονίκητη εξουσία πάνω στο χρόνο του ατόμου και τις κινήσεις του σώματος του, μέχρι τις πιο λεπτές και προσωπικές πτυχές του είναι του, μια απόλυτη διεύθυνση του ατόμου από την πειθαρχική εξουσία: «(...) με λίγα λόγια, που κατακτά τον άνθρωπο στην ολότητα του, καθώς και όλες τις διανοητικές ικανότητες του, ακόμα και τον ελάχιστο χρόνο που διαθέτει για τον εαυτό του⁷⁴³». Η ολοκληρωμένη αυτή μεταρρυθμιστική μηχανή επιβάλλει μία καινούργια κωδικοποίηση της ύπαρξης εντελώς διαφορετική από την νομική στέρηση της ελευθερίας .

- 1- Πρώτο αξίωμα: η απομόνωση: ο κατάδικος απομονώνεται από τον έξω κόσμο και αυτό που προκάλεσε το ανόμημα του, αλλά απομονώνεται και από τους άλλους κρατούμενους, προς αποφυγή ταραχών. Η απομόνωση είναι επίσης ένα θετικό όργανο αναμόρφωσης: μόνος, ο κατάδικος βρίσκεται αντιμέτωπος με τον εαυτό του. Η απομόνωση ενεργεί σαν αυτορρύθμιση της ποινής: όσο περισσότερο σκέφτεται ο κατάδικος, τόσο τον κυριεύουν οι τύψεις και η μοναξιά. Όταν θα έχει πραγματικά μετανοήσει και αποδεχτεί τις αμαρτίες του, η μοναξιά δεν θα είναι αφόρητη. Και τέλος, και ίσως κυρίως, η απομόνωση επιτρέπει την άσκηση της πιο έντονης εξουσίας, που δεν μπορεί να αντισταθμιστεί από καμιά άλλη επιρροή:

⁷⁴⁰ Σ. 308

⁷⁴¹ Σ. 309

⁷⁴² Σ. 309

⁷⁴³ Σ.309, παραπομπή 11

«(...) η απομόνωση είναι ο βασικός όρος της απόλυτης υποταγής (...) (και) εξασφαλίζει την ιδιαίτερη συνομιλία ανάμεσα στον κρατούμενο και στην εξουσία που ασκείται πάνω του⁷⁴⁴».

Παρουσιάζονται δύο μοντέλα απομόνωσης: η απόλυτη (σύστημα Φιλαδέλφειας), στην οποία είναι η φωνή της συνείδησης που θα επηρεάσει τον κρατούμενο και όχι ο τυπικός σεβασμός του νόμου ή μόνο ο φόβος της τιμωρίας, και το σύστημα των φυλακών της Auburn, όπου προβλέπεται το ατομικό κελί για τη νύχτα, και η εργασία και τα γεύματα από κοινού. Ο κρατούμενος εκπαιδεύεται εκ νέου ούτως ώστε να καταστεί ένα χρήσιμο μέλος της κοινωνίας. Διάφορες συγκρουόμενες γνώσεις εκφράστηκαν σχετικά με τα δύο αυτά μοντέλα. Στη πραγματικότητα το προκείμενο ήταν πάντα ο σκοπός της φυλακής: « (...) η καταναγκαστική εξανομίκευση, με τη διακοπή κάθε σχέσης που δε θα ελεγχόταν από την εξουσία, ή που δεν θ' ακολουθούσε την ιεραρχία⁷⁴⁵».

- 2- Η εργασία, μαζί με την απομόνωση, θεωρείται παράγοντας μεταμόρφωσης του ατόμου,. Ανεξάρτητη από το καθεστώς της κράτησης, είναι μια αναγκαιότητα, της οποίας η χρησιμότητα δεν βασίζεται στην παραγωγή, αλλά στα αποτελέσματα της στον ανθρώπινο μηχανισμό. Η εργασία είναι βασικό στοιχείο της τάξης και της ομαλότητας και μεταβιβάζει στους κρατούμενους τις διάφορες μορφές μιας αυστηρής πειθαρχίας: «επιβάλλει στα σώματα κανονικές κινήσεις, αποκλείει την αναταραχή και την αναστάτωση, εγκαθιστά μια πειθαρχία και μιαν επιτήρηση που είναι πρόθυμα αποδεκτές, και που χαράζονται βαθύτατα στη συμπεριφορά των καταδίκων επειδή αποτελούν μέρος της λογικής της⁷⁴⁶». Μέσω της εργασίας ο κανόνας εισδύει στη φυλακή και επιβάλλεται χωρίς τη χρήση βίας.

Η ποινική εργασία πρέπει να γίνει κατανοητή ως ένας μηχανισμός που παράγει ένα εξάρτημα που εκπληρώνει το ρόλο του με απόλυτη ακρίβεια: ο κρατούμενος γίνεται ένα μηχανοποιημένο άτομο, σύμφωνα με τους αποδεκτούς όρους μιας βιομηχανικής κοινωνίας. «Η εργασία που επιτρέπει στον κατάδικο να εξασφαλίζει τα προς το ζην, μετατρέπει τον κλέφτη σε ευπειθή εργάτη. Και εδώ ακριβώς αναφάνεται η χρησιμότητα μιας αμοιβής της ποινικής εργασίας: επιβάλλει στον κρατούμενο την «ηθική» μορφή του μισθού ως όρου απαραίτητου για την ύπαρξη του⁷⁴⁷». Ο μισθός προκαλεί την αγάπη για την εργασία, το αίσθημα της ιδιοκτησίας, την προνοητικότητα και τη σκέψη για το αύριο. Τέλος, επιτρέπει την καταμέτρηση και την ερμηνεία του ζήλου και της προόδου της

⁷⁴⁴ Σ.311

⁷⁴⁵ Σ.313

⁷⁴⁶ Σ. 316

⁷⁴⁷ Σ. 317-318

αναμόρφωσης του: «Η αμοιβή της ποινικής εργασίας δεν πληρώνει μια παραγωγή, λειτουργεί σαν κινητήρια δύναμη και μέτρο της ατομικής μεταμόρφωσης: πλάσμα δικαίου, αφού δεν αντιπροσωπεύει την «ελεύθερη» προσφορά της εργατικής δύναμης, αλλά μιαν έντεχνη επινόηση που, στις σωφρονιστικές τεχνικές, θεωρείται αποτελεσματική, Ποια είναι η χρησιμότητα της ποινικής εργασίας? Όχι βέβαια. το κέρδος, ούτε καν η διαμόρφωση μιας χρήσιμης επιδεξιότητας, αλλά η σύσταση μιας σχέσης εξουσίας, μιας οικουμενικής μορφής κενής, ενός σχήματος της ατομικής υποταγής και της προσαρμοστικότητας της σ' ένα σύστημα παραγωγής⁷⁴⁸».

- 3- Πέρα από την απλή στέρηση της ελευθερίας, η φυλακή τείνει να μετατραπεί σε όργανο μετασχηματισμού της ποινής: έχει το δικαίωμα να τροποποιήσει, ως ένα σημείο, την αρχή πάνω στην οποία βασίζεται η ποινή. Το δικαίωμα αυτό απαιτήθηκε από πολύ νωρίς από τους υπεύθυνους της διοίκησης των φυλακών, ως απαραίτητος όρος για την ομαλή και αποτελεσματική λειτουργία της στο αναμορφωτικό της έργο.

Ας πάρουμε ως παράδειγμα τη διάρκεια της ποινής: μπορεί να δοθεί στην νόμιμη τιμωρία η μορφή μιας ανταμοιβής, δηλαδή η αποφυλάκιση λόγω καλής διαγωγής. Όμως η διάρκεια της ποινής δεν πρέπει να αποτελεί το μέτρο της «ανταλλακτικής αξίας⁷⁴⁹» της παράβασης, αλλά να προσαρμόζεται στη «χρήσιμη⁷⁵⁰» μεταμόρφωση του κρατούμενου: «Όχι ένας χρόνος-μέτρο, αλλά ένας χρόνος σκοπός (...) αν η ποινή εξατομικεύεται, αυτό δεν πρέπει να γίνεται με αφετηρία το υποκείμενο-παραβάτη-νομικό υποκείμενο της πράξης του, υπεύθυνο υποκείμενο του αδικήματος-αλλά το τιμωρούμενο υποκείμενο, αντικείμενο ελεγχόμενης προς μεταμόρφωση ύλης, με το υπό κράτηση υποκείμενο το ενσωματωμένο στο σύστημα της φυλακής, που το μετατρέπεται ή που του αντιστέκεται⁷⁵¹». Ο σκοπός της φυλάκισης είναι η αναμόρφωση του κρατούμενου. Όταν αυτή επιτευχθεί, ο τελευταίος μπορεί να επιστρέψει στη κοινωνία. Ούτε η ποιότητα και το περιεχόμενο της κράτησης θα έπρεπε μονοσήμαντα, να καθορίζονται από τη φύση της παράβασης. Αν και η ποινή προέρχεται από τις Δικαστικές Αρχές η ρύθμιση, ποιότητα και αυστηρότητα της πρέπει να εξαρτώνται από ένα αυτόνομο μηχανισμό που ελέγχει τα αποτελέσματα της τιμωρίας στο χώρο που πραγματοποιούνται. Η τροποποίηση ή διαφοροποίηση της, δεν μπορεί να λάβει χώρα παρά μόνο μετά την κράτηση και την παρατήρηση της συμπεριφοράς του κρατούμενου από τον ίδιο αυτό μηχανισμό. Είναι άρα απαραίτητη η αυτονομία του προσωπικού που χειρίζεται την κράτηση, όταν

⁷⁴⁸ Σ. 318

⁷⁴⁹ Σ. 319

⁷⁵⁰ Ο.π.

⁷⁵¹ Σ. 319-320

πρόκειται να εξατομικευθεί: «(...) οι επιτηρητές, ο διευθυντής του ιδρύματος, ένας ιερωμένος ή ένας δάσκαλος, είναι ικανότεροι να ασκήσουν την επανορθωτική αυτή λειτουργία από εκείνους που κατέχουν την ποινική εξουσία. Η δική τους κρίση (ως διαπίστωση, διάγνωση, χαρακτηρισμός, στοιχείο ακρίβειας, διαφορική ταξινόμηση) και όχι πια μια ετυμηγορία με μορφή προσδιορισμού της ενοχής, είναι αυτή στην οποία πρέπει να βασιστεί η εσωτερική αυτή ρύθμιση της ποινής-η μείωση της ή ακόμα και η διακοπή της⁷⁵²». Στο παλιό ποινικό καθεστώς η αυθαιρεσία επέτρεπε στους δικαστές να ρυθμίζουν την ποινή και στους δικαστές ενδεχομένως να την τερματίζουν. Αυτή η αυθαιρεσία «(...) την οποία οι σύγχρονοι κώδικες αφαίρεσαν από τις δικαστικές αρχές, βλέπουμε να ξανάρχεται, προοδευτικά προς την πλευρά τώρα της εξουσίας που εφαρμόζει και ελέγχει την τιμωρία⁷⁵³».

Το 1838 ο Ch. Lucas στο έργο του «De la reforme des prisons⁷⁵⁴», διατυπώνει τη ριζοσπαστική άποψη, που ελάχιστοι νομομαθείς θα υιοθετούσαν σήμερα, της διεκδίκησης του δικαιώματος της αυτονομίας μια εξουσίας διοικητικά αυτόνομης και κολαστικά μερικώς αυτόνομης. Υπάρχει μια σειρά υπερβάσεων της φυλάκισης σε σχέση με τη νόμιμη κράτηση, δηλαδή του «συστήματος της φυλάκισης⁷⁵⁵» ως προς το δικαστικό σύστημα, που παρουσιάζεται από πολύ νωρίς. Η ρίζα της υπέρβασης εντοπίζεται στο ότι απαιτείται από τη φυλακή να είναι «ωφέλιμη⁷⁵⁶» και στο ότι η στέρηση της ελευθερίας πρέπει να ασκήσει ένα θετικό τεχνικό ρόλο για να επιφέρει τις αναμενόμενες αλλαγές:

«Και για να πετύχει την επιχείρηση αυτή, ο μηχανισμός των φυλακών χρειάστηκε να προστρέξει σε τρία μεγάλα σχήματα: το πολιτικο-ηθικό σχήμα της ατομικής απομόνωσης και της ιεραρχίας, το οικονομικό πρότυπο της ισχύος που επιβάλλει την αναγκαστική εργασία, και το τεχνικο-ιατρικό πρότυπο της ίασης και της ομαλοποίησης. Το κελί, το εργαστήριο, το νοσοκομείο. Το «παραπάνω» αυτό με το οποίο η φυλακή υπερβαίνει την κράτηση το αποτελούν, στην πραγματικότητα, τεχνικές πειθαρχικού τύπου. Και αυτό το πειθαρχικό συμπλήρωμα σε σχέση με το νομικό, είναι εκείνο που, συνοπτικά, μπορούμε να αποκαλέσουμε το «σωφρονιστικό σύστημα»⁷⁵⁷».

⁷⁵² Σ. 321-322

⁷⁵³ Σ.322

⁷⁵⁴ Παρατίθεται, σ. 322

⁷⁵⁵ Σ. 323

⁷⁵⁶ Σ. 324

⁷⁵⁷ Σ.323

Το συμπλήρωμα αυτό δεν έγινε δεκτό χωρίς αντιπαραθέσεις, οι οποίες εξελιχθήκαν σε ένα αγώνα για την ιδιοποίηση του ελέγχου του σωφρονιστικού συστήματος. Το τελευταίο, μπόρεσε να επιβληθεί στην ποινική δικαιοσύνη, στο θέμα της «υπέρβασης⁷⁵⁸» του σχετικά με την κράτηση, γιατί κατόρθωσε να την παρεμβάλει σε συσχετισμούς γνώσεων, που έγιναν γι' αυτή ένας απέραντος λαβύρινθος.

Η φυλακή, εκτός από χώρο εκτέλεσης της ποινής, είναι και χώρος παρατήρησης των τιμωρουμένων, με την διπλή έννοια της λέξης: η πρώτη είναι η επιτήρηση. Η δεύτερη είναι η απόκτηση γνώσης, μέσα από την παρατήρηση, σχετικά με τη συμπεριφορά τους, των τάσεων τους και της βελτίωσής τους: «Οι φυλακές πρέπει να θεωρούνται χώρος για μια κλινική γνωριμία των καταδίκων⁷⁵⁹». Αυτό προϋποθέτει δυο βασικούς μηχανισμούς: ο φυλακισμένος πρέπει να παρακολουθείται επί μόνιμης βάσης. Το θέμα του Πανοπτικού συναντά στη φυλακή τον προνομιούχο χώρο της πραγματοποίησης του. Παρόλο που οι πανοπτικές διαδικασίες διαδόθηκαν σε όλο το κοινωνικό σώμα, στα σωφρονιστικά ιδρύματα η ουτοπία του Bentham παίρνει συγκεκριμένη μορφή. Το Πανοπτικό έγινε γύρω στο 1830-1840 το αρχιτεκτονικό πρόγραμμα των περισσότερων σχεδίων φυλακών.

Επιπρόσθετα, η Πανοπτική φυλακή είναι ένα σύστημα τεκμηρίωσης, εξατομικευτικό και μόνιμο. Το ίδιο έτος που προτάθηκαν οι παραλλαγές στο σχήμα του Bentham για την κατασκευή των φυλακών, έγινε υποχρεωτικό και το σύστημα «ηθικής αναφοράς⁷⁶⁰»: «ομοίμορφο ατομικό δελτίο σε όλες τις φυλακές, όπου ο διευθυντής ή ο αρχιφύλακας, ο ιερωμένος των φυλακών, ο δάσκαλος καλούνται να σημειώσουν τις παρατηρήσεις τους για κάθε κρατούμενο (...) στόχος είναι να καταστεί η φυλακή χώρος διαμόρφωσης μιας γνώσης που θα χρησίμευε ως αρχή για την ρύθμιση της σωφρονιστικής πρακτικής⁷⁶¹». Η φυλακή οφείλει να αποκομίζει συνέχεια από τον κρατούμενο μια γνώση που θα της επιτρέψει να μεταβάλει τα ποινικά μέτρα σε σωφρονιστική επιχείρηση, και την ποινή, σε συνέντιση του κρατούμενου. « Η αυτονομία του καθεστώτος της φυλακής και η γνώση που παρέχει, επιτρέπουν την επαύξηση της χρησιμότητας της ποινής, που ο Κώδικας είχε θέσει ως αρχή της κολαστικής του φιλοσοφίας⁷⁶²».

Από τα πιο πάνω απορρέει ότι ο κρατούμενος γίνεται ένα άτομο του οποίου η γνωριμία είναι αναγκαία. Η αξίωση αυτή δεν καταχωρείται από το Πρωτοδικείο για να

⁷⁵⁸ Σ. 324

⁷⁵⁹ Σ.324

⁷⁶⁰ Σ. 326

⁷⁶¹ Σ. 326-327

⁷⁶² Σ.327

προσδιοριστεί το μέτρο της ενοχής. Ο σωφρονιστικός μηχανισμός παραλαμβάνει ένα κατάδικο οι σωφρονιστικές τεχνικές δεν εφαρμόζονται πάνω στην παράβαση της οποίας είναι ένοχος ή στο πρόσωπο του ως παραβάτη. Εφαρμόζονται πάνω στον εγκληματία ο οποίος υποκαθιστά τον παραβάτη. Η φυλακή για να επιτελέσει το επανορθωτικό έργο της παράγει τον εγκληματία και η γνώση που αποκτά από αυτόν θα οδηγήσει στη συγκρότηση της εγκληματολογίας ως επιστήμης.

«Ως κατάδικος πια, και σαν σημείο εφαρμογής των κολαστικών μηχανισμών, ο παραβάτης του νόμου μετατρέπεται σε αντικείμενο εφικτής γνώσης.

Όμως αυτό υπονοεί πως ο σωφρονιστικός μηχανισμός, με ολόκληρο το τεχνολογικό πρόγραμμα που τον συνοδεύει, πραγματοποιεί μια περίεργη υποκατάσταση: από τα χέρια της δικαιοσύνης παραλαμβάνει έναν κατάδικο. Αλλά αυτό στο οποίο θέλει να εφαρμοστεί δεν είναι βέβαια η παράβαση, κι' ούτε καν ο παραβάτης, αλλά ένα αντικείμενο κάπως διαφορετικό, καθορισμένο από μεταβλητές που, αρχικά τουλάχιστον, δεν είχαν περιληφθεί στη δικαστική απόφαση, επειδή δεν ήταν κατάλληλες παρά μόνο για μίαν επανορθωτική τεχνολογία. Αυτό το άλλο πρόσωπο, που υποκαθιστά τον καταδικασθέντα παραβάτη του νόμου στον σωφρονιστικό μηχανισμό, είναι ο εγκληματίας⁷⁶³».

Ο εγκληματίας διακρίνεται από τον παραβάτη στο μέτρο όπου είναι η ζωή του, πολύ περισσότερο από τις πράξεις του, εκείνο που προσφέρεται για τον χαρακτηρισμό του. Η σωφρονιστική επιχείρηση, αν θέλει να πετύχει σε μια πραγματική αναμόρφωση, οφείλει να αθροίσει όλα τα στοιχεία της ζωής του εγκληματία και «(...) να καταστήσει τη φυλακή ένα είδος τεχνητού και καταπιεστικού θεάτρου, όπου θα χρειαστεί να αναδημιουργήσει συθέμελα την ύπαρξη αυτή. Η νόμιμη τιμωρία οφείλεται σε μια πράξη, η τιμωριστική τεχνική σε μια ζωή. Γι' αυτό, δικό της έργο είναι να ανασυγκροτήσει το ελάχιστο και το χείριστο σε μορφή γνώσης. Δικό της έργο είναι να μεταβάλλει τα αποτελέσματα ή να πληρώσει τα κενά με μια καταπιεστική πρακτική. Γνώση της βιογραφίας, και τεχνική της αναμόρφωσης του ατόμου⁷⁶⁴».

Η παρατήρηση του εγκληματία στρέφεται αναδρομικά στην ιστορία της ζωής του, τις συνθήκες και τα αίτια του εγκλήματος και τα αναζητά σε αυτή την ιστορία κάτω από το

⁷⁶³ Σ. 327-328

⁷⁶⁴ Σ.328

τριπλό πρίσμα της οργάνωσης, της κοινωνικής τάξης και της παιδείας: «Η βιογραφική αυτή έρευνα αποτελεί ουσιαστικό μέρος της δικαστικής ανάκρισης για την ταξινόμηση των ποινών, πριν γίνει όρος απαραίτητος του σωφρονιστικού συστήματος για την ταξινόμηση των φυλακισμένων σύμφωνα με την ηθικότητα τους⁷⁶⁵». Η βιογραφική έρευνα θα αναδείξει την αργή διαφοροποίηση του εγκληματικού χαρακτήρα. Είναι πολύ σημαντική στην ιστορία της ποινής, γιατί αποκαλύπτει τον εγκληματία πριν από το έγκλημα και ανεξάρτητα από αυτό: «(...) μια ψυχολογική αιτιότητα, προστιθέμενη στη δικαστική αξιολόγηση της υπευθυνότητας, περιπλέκει αναπόφευκτα τα αποτελέσματα της. Μπαίνουμε στον «εγκληματολογικό» δαίδαλο, όπου έχουμε αποτελεσματωθεί ακόμα ως τα σήμερα: κάθε αιτία που σαν σκοπός, δεν μπορεί παρά να μειώσει την ευθύνη, προσδίδει στον παραβάτη του νόμου μια εγκληματικότητα ακόμα πιο τρομαχτική και απαιτεί σωφρονιστικά μέτρα ακόμα πιο αυστηρά. Όσο η βιογραφία του εγκληματία επιτείνει στην ποινική πρακτική την ανάλυση των συνθηκών, όταν πρόκειται να σταθμίσουμε το έγκλημα, τόσο βλέπουμε τον ποινικό λόγο να προσεγγίζει τα όρια του ψυχιατρικού λόγου, και εκεί στο σημείο σύζευξης τους, διαμορφώνεται η ιδέα αυτή του «επικίνδυνου» υποκειμένου, που επιτρέπει την εγκαθίδρυση ενός πλέγματος αιτιότητας σε κλίμακα μιας ολόκληρης βιογραφίας, και την επιβολή μιας ετυμηγορίας τιμωρία-επανάρθωση⁷⁶⁶» .

Ο εγκληματίας και ο παραβάτης δεν είναι ταυτόσημοι. Ο εγκληματίας δεν είναι μόνο ο δράστης της πράξης του, αλλά συνδέεται με το αδίκημα του από μια δέσμη παραγόντων (ένστικτα, τάσεις, χαρακτήρας). Είναι σε αυτή τη στενή σχέση του εγκληματία με το έγκλημα του που αναφέρεται η σωφρονιστική τεχνική, και όχι στον ίδιο το δράστη. Ο εγκληματίας-εκδήλωση ενός ολικού φαινομένου εγκληματικότητας, κατανέμεται σε τάξεις, σχεδόν φυσικές, με τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά τους και που χρήζουν, η κάθε μία, ιδιαίτερου χειρισμού. Μια καινούργια αντικειμενικότητα αναδύεται, όπου ο εγκληματίας ανήκει σ' ένα είδος τυπολογίας ταυτόχρονα φυσιολογικής και παρεκκλίνουσας. Η εγκληματικότητα ως παθολογική εκτροπή του ανθρώπινου είδους, μπορεί να αναλυθεί σαν ένα νοσηρό σύνδρομο ή σαν μια τερατολογική μορφή. Με την ταξινόμηση του Ferrus έχουμε μια από τις πρώτες συστηματικές τυπολογίες του εγκληματία. Αν και η ανάλυση είναι αρκετά ρηχή, βλέπουμε να σκιαγραφείται καθαρά η αρχή ότι η εγκληματικότητα πρέπει να προσδιορίζεται όχι τόσο σε σχέση με τον νόμο όσο σε σχέση

⁷⁶⁵ Ο. Π.

⁷⁶⁶ Σ. 328-329

με τον γενικό κανόνα. Έχουμε τρεις τύπους καταδίκων: αυτούς που είναι μεν ευφυείς, αλλά έχουν υποστεί κάποια διαστροφή. Γι' αυτούς ενδείκνυται η απομόνωση μέρα και νύχτα. Η δεύτερη κατηγορία αποτελείται από «διεστραμμένους, στενοκέφαλους, ηλίθιους ή απαθείς⁷⁶⁷». Το καθεστώς που τους ταιριάζει είναι λιγότερο η καταστολή παρά η εκπαίδευση δηλαδή απομόνωση τη νύχτα, από κοινού εργασία την ημέρα. Υπάρχουν τέλος «οι ανόητοι ή ανίκανοι⁷⁶⁸» κατάδικοι για τους οποίους η μοναξιά δεν ενδείκνυται. Πρέπει να ζουν από κοινού, σχηματίζοντας ολιγάριθμες ομάδες, υποβαλλόμενοι συνεχώς σε συλλογικές ενασχολήσεις και σε αυστηρή επιτήρηση.

Διαμορφώνεται με αυτό τον τρόπο σταδιακά, μια «θετική» γνώση για τις ποικίλες κατηγορίες των εγκληματιών, πολύ διαφορετική από τον νομικό χαρακτηρισμό των εγκλημάτων και των περιστάσεων κάτω από τις οποίες αυτά διεπράχθησαν, αλλά και διαφορετική από την ιατρική γνώση, που επιτρέπει να αξιοποιηθεί σαν επιχείρημα η τρέλα του ατόμου και κατά συνέπεια, να εκμηδενιστεί ο εγκληματικός χαρακτήρας της πράξης. Με βάση την καινούργια αυτή γνώση, θα πρέπει να χαρακτηρίζεται «επιστημονικά» η πράξη ως έγκλημα, και προπάντων το άτομο ως εγκληματίας. Έχουμε τώρα τη δυνατότητα για μια εγκληματολογία. Οι έννοιες του παραβάτη, του εγκληματία και του ένοχου δεν είναι ίδιες. Ο ένοχος, ο εγκληματίας «κατασκευάζονται» από το σωφρονιστικό σύστημα στο οποίο υποβάλλονται, ακριβώς ως σημεία επιβολής τους. Με αυτή την έννοια η φυλακή δημιουργεί εγκληματίες ως υποκείμενα και ως αντικείμενα: υποκείμενα πάνω στα οποία ασκείται και τα οποία δένει με την ταυτότητα του «εγκληματία» και τα οποία αντλεί μια γνώση, αντικειμενοποιώντας τα με αυτό τον τρόπο διπλά.

«Εκείνος που έχει σχέση με την ποινική δικαιοσύνη, είναι βέβαια ο παραβάτης, αλλ' αυτός που έχει σχέση με τον σωφρονιστικό μηχανισμό, είναι κάποιος άλλος. Είναι ο εγκληματίας, βιογραφική μονάδα, πυρήνας του «επικίνδυνου», εκπρόσωπος κάποιου είδους ανωμαλίας. Και αν δεχτούμε πως στην κράτηση -στέρηση της ελευθερίας, όπως την είχε καθορίσει ο νόμος, η φυλακή πρόσθεσε το «συμπλήρωμα» του σωφρονισμού, ο τελευταίος αυτός, με τη σειρά του, καθιέρωσε ένα πρόσθετο πρόσωπο, που εισχώρησε ανάμεσα σ' αυτόν που καταδικάζει ο νόμος κι εκείνον που εφαρμόζει τον νόμο. Όταν εξαφανίζεται το στιγματισμένο (...) σώμα του βασανισμένου, εμφανίζεται στη θέση του το

⁷⁶⁷ Σ. 330

⁷⁶⁸ Ο. π.

σώμα του φυλακισμένου, συμπληρωμένο με την προσωπικότητα του «ενόχου», με την ταπεινή ψυχή του εγκληματία, που το ίδιο το τιμωρητικό σύστημα την κατασκεύασε για σημείο επιβολής της κολαστικής εξουσίας και ως αντικείμενο αυτού που αποκαλείται ακόμα και σήμερα, σωφρονιστική επιστήμη. Λένε πως η φυλακή κατασκευάζει εγκληματίες. Είναι αλήθεια πως, σχεδόν μοιραία, ξαναφέρνει στο δικαστήριο αυτούς που της είχαν εμπιστευθεί. Αλλά τους κατασκευάζει με την άλλη έννοια, ότι έχει εισαγάγει στον μηχανισμό του νόμου και του αδικήματος, του δικαστή και του παραβάτη, του κατάδικου και του δήμιου, την αφηρημένη πραγματικότητα της εγκληματικότητας, που τους συνδέει τους μεν με τους δε, και που, όλους μαζί, ενάμιση αιώνα τώρα, τους παγιδεύει στην ίδια παγίδα⁷⁶⁹».

Η σωφρονιστική τεχνική και η εγκληματικότητα δεν μπορούν να υπάρξουν ανεξάρτητα η μια από την άλλη: «Η σωφρονιστική τεχνική και ο εγκληματίας άνθρωπος είναι, κατά κάποιον τρόπο δίδυμα αδέρφια. (...). Και οι δυο τους εμφανίστηκαν ταυτόχρονα-προέκταση η μια της άλλης-σαν ένα τεχνολογικό σύνολο που διαμορφώνει και τεμαχίζει το αντικείμενο πάνω στο οποίο εφαρμόζει τις τεχνικές του⁷⁷⁰». Είναι αυτή η εγκληματικότητα, η οποία δεν μπορεί να γίνει αντιληπτή από την άκαμπτη δικαστική εξουσία, που πρέπει να ληφθεί υπόψη όταν ξαναγράφονται οι κώδικες: «Η εγκληματικότητα είναι η εκδίκηση της φυλακής εναντία στη δικαιοσύνη⁷⁷¹».

Όμως η φυλακή όπως παρουσιάζεται ως συμπυκνωμένη και αυστηρή εικόνα όλων των πειθαρχικών συστημάτων δεν αποτελεί εγγενές στοιχείο του ποινικού συστήματος, όπως αυτό καθορίστηκε στα τέλη του 18^{ου} αιώνα και στις αρχές του 19^{ου}. Οι ιδεολογικοί κώδικες του Bentham και του Beccaria, με τα θέματα μιας σημειοτεχνικής της τιμωρίας και το θέμα μιας κολαστικής κοινωνίας, δεν έχουν ως αποτέλεσμα την καθολική χρήση της φυλακής. Η φυλακή πηγάζει από τους μηχανισμούς της πειθαρχικής εξουσίας, οι μηχανισμοί της όμως έχουν επενδύσει ολόκληρη την κοινωνία. Τα αίτια της αποτελεσματικότητας της φυλακής πρέπει να αναζητηθούν στη σύμπτωση των δύο γραμμών αντικειμενοποίησης του εγκληματία, που προσέφεραν οι μεταρρυθμιστές, αυτή του «τέρατος» και αυτή του νομικού υποκειμένου. Με την αρωγή των ανθρωπιστικών επιστημών η σύγκλιση αυτή που παράγει τον εγκληματία και την

⁷⁶⁹ Σ. 331-332

⁷⁷⁰ Σ.332

⁷⁷¹ Σ.332

εγκληματικότητα, που παρέχουν στην ποινική δικαιοσύνη τα εχέγγυα της αλήθειας και της γνώσης.

«Η φυλακή πηγάζει από αλλού-από τους μηχανισμούς που είναι το ιδιαίτερο γνώρισμα της πειθαρχικής εξουσίας. Ωστόσο παρά την ετερογένεια τους, οι μηχανισμοί και τα αποτελέσματα της φυλακής έχουν διεισδύσει σε ολόκληρη τη σύγχρονη ποινική δικαιοσύνη (...). Κάπου πρέπει να αναζητήσουμε τα αίτια της επικίνδυνης αυτής «αποτελεσματικότητας» της φυλακής⁷⁷²».

Η ποινική δικαιοσύνη, όπως εκφράσθηκε από τους μεταρρυθμιστές, προσέφερε δύο πιθανές γραμμές αντικειμενοποίησης του εγκληματία, και δύο αποκλίνουσες γραμμές: τα ηθικά ή πολιτικά «τέρατα» που είχαν παραβιάσει το κοινωνικό συμβόλαιο και το νομικό υποκείμενο που χαρακτηρίζεται εκ νέου από την τιμωρία:

«Αλλά ο «εγκληματίας» επιτρέπει ακριβώς τη σύμπτωση των δυο γραμμών και τη σύσταση-με την εγγύηση της ιατρικής, της ψυχολογίας, ή της εγκληματολογίας-ενός υποκειμένου που αντιπροσωπεύει, περίπου, και τον παραβάτη του νόμου και το αντικείμενο μιας επιστημονικής τεχνικής⁷⁷³». Ένας από τους λόγους για τους οποίους η ένταξη της φυλακής στο ποινικό σύστημα δεν προκάλεσε βίαιες αντιδράσεις είναι το γεγονός ότι η «κατασκευή» της εγκληματικότητας από τις επιστήμες του ανθρώπου, προσφέρει στην ποινική δικαιοσύνη το εχέγγυο της «αλήθειας⁷⁷⁴» και της γνώσης:

«(...) κατασκευάζοντας την εγκληματικότητα, πρόσφερε στην ποινική δικαιοσύνη ένα ενιαίο πεδίο από αντικείμενα, επικυρωμένο από τις «επιστήμες», και μ' αυτόν τον τρόπο της επέτρεψε να λειτουργεί σε μια γενικότερη σφαίρα «αλήθειας». Η φυλακή (...) οργανώνει σιωπηρά ένα πεδίο αντικειμενικότητας όπου η τιμωρία μπορεί τώρα, χωρίς να κρύβεται, να λειτουργεί σαν θεραπευτικό μέσο και όπου η δικαστική απόφαση μπορεί να εγγράφεται στα πλαίσια της γνώσης⁷⁷⁵». Γι' αυτό το λόγο η δικαιοσύνη υιοθέτησε τόσο εύκολα τη φυλακή.

3.2.5.2) Ανομίες και εγκληματικότητα

Το πέρασμα από τα βασανιστήρια, στις ποινές φυλάκισης δεν αποτελεί το πέρασμα σ' ένα αδιαφοροποίητο και αφηρημένο ποινικό σύστημα, αλλά το πέρασμα από μια κολαστική τέχνη σε

⁷⁷² Σ. 333

⁷⁷³ Ο. π.

⁷⁷⁴ Σ. 333

⁷⁷⁵ Ο. π.

μια άλλη, εξίσου μελετημένη, μια τεχνική μεταλλαγή. Από τα πέρασμα αυτό το μόνο που μένει ως σύμπτωμα και σύνοψη είναι η αντικατάσταση το 1837 της πομπής των αλυσοδεμένων καταδίκων από την κλούβα. Η πομπή αυτή συμπύσσει τα κάτεργα με το βασανιστήριο και ενέχει το στοιχείο της τελετουργίας, δίνοντας την αφορμή για μια γιορτή ανάλογη των σατουρναλίων: αντιστροφή της τάξης του κόσμου. Λόγω αυτού καταργούνται και εφαρμόζεται στη μεταφορά των καταδίκων μια διοικητική σεμνότητα.

Αυτό που υιοθετείται τον Ιούνιο του 1837 προς αντικατάσταση της αλυσίδας δεν είναι ένα απλό σκεπασμένο κάρο, αλλά ένα αμάξι που μοιάζει με κινούμενη φυλακή: «Ένα κινητό αντίστοιχο του «Πανοπτικού»⁷⁷⁶», όπου μεταφέρονται εντελώς ακινητοποιημένοι οι κατάδικοι μέσα στα κελιά τους, χωρίς να έχουν οπτική επαφή ή άλλου είδους επικοινωνία με τους άλλους κρατούμενους. Η επιτήρηση είναι αδιάλειπτη. Πέραν τούτου, η αξία της μηχανής αυτής έγκειται στο ότι είναι μια πραγματική σωφρονιστική άμαξα: «Από ηθική άποψη, η μεταφορά αυτή, που δεν βαστάει συνήθως περισσότερο από εβδομήντα δύο ώρες, είναι ένα φρικτό βασανιστήριο, με έντονη και μακρόχρονη καθώς φαίνεται επιρροή πάνω στον φυλακισμένο»⁷⁷⁷. Η ιστορία της πανοπτικής άμαξας μοιάζει ασήμαντη, όμως ο τρόπος με τον οποίο αντικαθιστά τις αλυσίδες συμπύσσει όλη τη διαδικασία με την οποία σε ογδόντα μόλις χρόνια, η ποινική κράτηση αντικατέστησε τα βασανιστήρια με μια μελετημένη τεχνική για την αλλαγή των ατόμων: « Η άμαξα με τα κελιά είναι και αυτή ένας μηχανισμός αναμόρφωσης. Αυτό που πήρε τη θέση του βασανιστηρίου δεν είναι ένας μαζικός εγκλεισμός, είναι ένα πειθαρχικό σύστημα προσεκτικά διαρθρωμένο.⁷⁷⁸»

Αρχικά η φυλακή, καταγγέλθηκε ως μια τεράστια αποτυχία. Άλλωστε η ιστορία της δεν ακολουθεί μια γραμμική εξέλιξη με την εγκαθίδρυση της, την καταγραφή των προβλημάτων, την κλιμάκωση των μεταρρυθμιστικών σχεδίων, την εφαρμογή τους και τη διαπίστωση επιτυχίας ή αποτυχίας. Στην πραγματικότητα υπήρξε μια βίαιη σύγκρουση ανάμεσα σε όλα αυτά τα στοιχεία, ή μια διαφορετική κατανομή του. Η κριτική της φυλακής αρχίζει στα χρόνια 1820-1845, και πολλά από τα σημεία στα οποία ασκήθηκε, επαναλαμβάνονται μέχρι σήμερα:

- Οι φυλακές δεν μειώνουν το ποσοστό της εγκληματικότητας όσο και αν επεκταθούν.
- Η φυλάκιση προκαλεί την υποτροπή: στατιστικά όταν κάποιος βγει από τη φυλακή, υπάρχουν περισσότερες πιθανότητες από πριν για να ξαναμπεί. Η φυλακή δεν απελευθερώνει συνετισμένα άτομα, αλλά εν δυνάμει «εγκληματίες».

⁷⁷⁶ Σ. 347

⁷⁷⁷ Σ. 349, η πηγή δεν παρατίθεται

⁷⁷⁸ Σ. 349

- Η φυλακή κατασκευάζει εγκληματίες: με τον τρόπο διαβίωσης που επιβάλλει: απομόνωση, ανώφελη εργασία, που κάθε άλλο παρά ενδιαφέρον για τον άνθρωπο που θα βγει στην κοινωνία δείχνει αυθαιρεσία της διοίκησης, εκμετάλλευση της ποινικής εργασίας, διαφθορά.
- Καθιστά εφικτή και ευνοεί την οργάνωση ενός εγκληματικού, ιεραρχημένου περιβάλλοντος που «διαπαιδαγωγεί» το άτομο που φυλακίζεται για πρώτη φορά.
- Οι συνθήκες που επιβάλλονται στους κρατούμενους που απολύονται τους ωθούν μοιραία στην υποτροπή, αφού επιβάλλεται στην επιτήρηση της αστυνομίας, σε κατ' οίκον περιορισμό ή σε απαγόρευση διαμονής.
- Εξαθλιώνοντας τις οικογένειες των κρατουμένων, κατασκευάζει έμμεσα εγκληματίες.

Η πιο πάνω κριτική της φυλακής επαναλαμβάνεται σταθερά προς δύο κατευθύνσεις: η φυλακή δεν είναι αποτελεσματική σωφρονιστικά και θέλοντας να είναι σωφρονιστική χάνει την αξία της σαν τιμωρία. Η φυλακή αποτελεί διπλό «οικονομικό» σφάλμα: άμεσα λόγω του κόστους της οργάνωσης και λειτουργίας της και έμμεσα, λόγω της δαπανηρής εγκληματικότητας που αδυνατεί να καταστείλει. Η απάντηση στις κριτικές αυτές παραμένει η ίδια και είναι η επαναφορά των σταθερών αρχών της σωφρονιστικής τεχνικής. Οι αρχές αυτές είναι γνωστές και αποτελούν εδώ και ενάμιση αιώνα, τα επτά παγκόσμια αξιώματα για καλές σωφρονιστικές συνθήκες:

- 1) Η αρχή της επανορθωτικής τακτικής: στόχος της ποινικής κράτησης πρέπει να είναι η μετατροπή της συμπεριφοράς του ατόμου.
- 2) Η αρχή της ταξινόμησης: οι κρατούμενοι πρέπει να κατανέμονται ανάλογα με την σοβαρότητα της πράξης τους, της ηλικίας τους, τις τάσεις τους και τις αναμορφωτικές τεχνικές που θα χρησιμοποιηθούν.
- 3) Η αρχή της μετατροπής των ποινών: ανάλογα με την προσωπικότητα των κρατούμενων και τα αποτελέσματα που παρουσιάζουν έναντι των σωφρονιστικών τεχνικών, στις οποίες υποβάλλονται.
- 4) Η αρχή της εργασίας ως υποχρέωση και ως δικαίωμα: εκμάθηση επαγγέλματος
- 5) Η αρχή της σωφρονιστικής διαπαιδαγώγησης
- 6) Αρχή του τεχνικού ελέγχου της κράτησης: το καθεστώς της φυλακής οφείλει να ελέγχεται και να διευθύνεται από εξειδικευμένο προσωπικό
- 7) Αρχή των συμπληρωματικών θεσμών: Η φυλάκιση θα πρέπει να ακολουθείται από μέτρα ελέγχου και συμπαράστασης, ως την οριστική αναπροσαρμογή του πρώην κατάδικου.

Από τον ένα αιώνα στον άλλο διατυπώνονται οι ίδιες αρχές ως προς την επίτευξη μιας μεταρρύθμισης ως τώρα ακατόρθωτης. Η φυλακή, η αποτυχία της και η μεταρρύθμιση της δεν πρέπει να θεωρούνται σαν τρεις διαδοχικές φάσεις μέσα στο χρόνο αλλά σαν ένα σύστημα ταυτόχρονης κίνησης που, ιστορικά, προστίθεται στην ένδικη στέρηση της ελευθερίας, ένα σύστημα με τέσσερα στάδια , που περιλαμβάνει:

- το πειθαρχικό «συμπλήρωμα» της φυλακής: στοιχείο υπερεξουσίας, της παραγωγή μιας αντικειμενικότητας, μιας τεχνικής
- μιας «εκλογίκευσης» σωφρονιστικής: στοιχείο της πρόσθετης γνώσης του υποκειμένου,
- την έμπρακτη συνέχιση, αν όχι την επίταση, μιας εγκληματικότητας που η φυλακή θα έπρεπε να είχε εκμηδενίσει- στοιχείο της αντίστροφης αποτελεσματικότητας και τέλος,
- την επανάληψη μιας «μεταρρύθμισης» που είναι ισόμορφη, παρ' όλη την «ιδανικότητα» της, με τη λειτουργία των πειθαρχικών μεθόδων της φυλακής- στοιχείο μιας ουτοπικής διμορφίας.

Είναι αυτό το περίπλοκο σύνολο είναι που αποτελεί το «σύστημα φυλάκισης». Συνενώνει θεωρίες αρχιτεκτονικές, καταπιεστικούς κανονισμούς και επιστημονικές προτάσεις, προγράμματα για την αναμόρφωση των εγκληματιών και μηχανισμούς που εδραιώνουν την εγκληματικότητα. Μήπως λοιπόν η λεγόμενη αποτυχία της φυλακής, οφείλεται στην ίδια τη λειτουργία της? «Μήπως θα έπρεπε να ενταχθεί στα φαινόμενα αυτά της εξουσίας που η πειθαρχία και η τεχνολογία η συνδεδεμένη με τη φυλάκιση παρεμβάλλουν στον δικαστικό μηχανισμό και στην κοινωνία ολόκληρη, και που μπορεί κανείς να τα συναθροίσει με την ονομασία «σύστημα φυλάκισης»? Αν ο θεσμός-φυλακή άντεξε για τόσο καιρό, και σε μια τέτοια ακινησία, αν δεν αμφισβητήθηκε ποτέ στα σοβαρά η αρχή της ποινικής κράτησης, είναι, χωρίς αμφιβολία, επειδή το σύστημα φυλάκισης ρίζωνε ολοένα και βαθύτερα και ασκούσε συγκεκριμένες λειτουργίες⁷⁷⁹.»

Συνοπτικά μπορούμε να πούμε ότι η φυλακή έχει αποτύχει στους υποτιθέμενους στόχους της δηλαδή στην καταστολή της εγκληματικότητας. Στην πραγματικότητα, η φυλακή διεισδύει ως μηχανισμός εξουσίας όλο και πιο βαθιά την κοινωνία και παράγει ένα νέο υποκείμενο πάνω στο οποίο ασκείται: τον εγκληματία. Η μετατροπή του παραβάτη σε εγκληματία συμβαίνει την ίδια εποχή με την εδραίωση του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής .

⁷⁷⁹ Σ.357

Αν δεχτούμε ότι προορισμός του νόμου είναι ο καθορισμός των παραβάσεων, του ποινικού συστήματος ο περιορισμός τους και ότι η φυλακή λειτουργεί ως όργανο καταστολής, διαπιστώνουμε μια πλήρη αποτυχία της τελευταίας., Παρόλα αυτά, εδώ και εκατό-πενήντα χρόνια, η διαπίστωση αυτή δεν εμπόδισε την διατήρηση της. Άρα, ίσως το ερώτημα που θέτουμε είναι λανθασμένο και θα έπρεπε να ρωτήσουμε: σε τι χρησιμεύει η αποτυχία της φυλακής. Μια υπόθεση εργασίας είναι ότι σκοπός της φυλακής θα ήταν η ένταξη της παράβασης των νόμων σε μια γενική τακτική καθυπόταξης, διαφοροποίησης των ανομιών και η γενική οικονομία τους με τρόπο που να διασφαλίζεται η μορφή κυριαρχίας που χαρακτηρίζει τις κοινωνίες μας:

«Θα έπρεπε τότε να υποθέσουμε πως η φυλακή, και, γενικότερα οι τιμωρίες δεν έχουν για σκοπό να καταργήσουν τις παραβάσεις, αλλά μάλλον να τις διαχωρίσουν, να τις κατανείμουν, να τις χρησιμοποιήσουν, πως ο στόχος τους είναι όχι τόσο να καθυποτάξουν εκείνους που είναι έτοιμοι να παραβιάσουν τους νόμους, αλλά πως τείνουν να εντάξουν την παράβαση των νόμων σε μια γενική τακτική καθυπόταξης. Το ποινικό σύστημα θα αποτελούσε έτσι έναν τρόπο να ρυθμίζονται οι ανομίες, να χαράζονται όρια ανοχής, να δείχνεται μια σχετική ανεκτικότητα για ορισμένες, να ασκείται πίεση σε άλλες, να απορρίπτονται μερικές από αυτές, άλλη να χρησιμοποιείται, ορισμένες να εξουδετερώνονται και άλλες να τις εκμεταλλεύονται επωφελώς. Κοντολογίς, στόχος του ποινικού συστήματος δεν θα ήταν να «καταστέλλει» απλώς τις ανομίες, αλλά να τις «διαφοροποιεί», και να εξασφαλίζει τη γενική «οικονομία» τους. Και αν μπορεί κανείς να αναφερθεί σε μια ταξική δικαιοσύνη, δεν είναι μονάχα επειδή ο ίδιος ο νόμος ή ο τρόπος εφαρμογής του εξυπηρετούν τα συμφέροντα μιας ορισμένης τάξης, είναι γιατί ολόκληρη η διαφορετική διαχείριση των ανομιών, μέσω του ποινικού συστήματος, αποτελεί μέρος των μηχανισμών αυτής της κυριαρχίας. Οι νόμιμες τιμωρίες θα πρέπει να επανατοποθετηθούν σε μια ολική στρατηγική των ανομιών. Έτσι μονάχα θα μπορούσε να εξηγηθεί η «αποτυχία» της φυλακής⁷⁸⁰»..

Το γενικό σχήμα της ποινικής μεταρρύθμισης στη Γαλλία, στα τέλη του 18^{ου} αιώνα, εντάσσεται στο πλαίσιο του αγώνα ενάντια στις παρανομίες. Η ισορροπία έναντι των ανομιών από τα διαφορετικά κοινωνικά στρώματα (αμοιβαίες υποστηρίξεις και αμοιβαία συμφέροντα) καταρρέει και διαμορφώνεται η ουτοπία μιας καθολικής και δημόσιας κολαστικής κοινωνίας. Ωστόσο στην καμπή του 18^{ου} προς τον 19^ο αιώνα, και ενάντια στους νέους κώδικες, εμφανίζεται ο κίνδυνος μιας νέας μορφής λαϊκής ανομίας, που παίρνει πολιτικές διαστάσεις. Η εργατική ανομία αναπτύσσεται ενάντια στο νέο καθεστώς της γαιοκτημοσύνης, που εγκατέστησε η αστική τάξη,

⁷⁸⁰ Σ.358-359

αλλά και ενάντια στο νέο καθεστώς της νόμιμης εκμετάλλευσης της εργασίας στις αρχές του 19^{ου} αιώνα: «Μια ολόκληρη σειρά από παράνομες πράξεις εντάσσονται σε αγώνες όπου ο καθένας ξέρει ότι θα αντιμετωπίσει τον νόμο και ταυτόχρονα την κοινωνική τάξη που τον έχει επιβάλει⁷⁸¹».

Την ίδια εποχή, διαπιστώνεται η ανασυγκρότηση ορισμένων δεσμών μεταξύ εγκληματικότητας και λαϊκής εξέγερσης αφού οι νέες μορφές δικαίου οι νέες μορφές εργασίας δίνουν περισσότερες αφορμές για αδικήματα. Δημιουργείται ένα είδος εξειδικευμένης παρανομίας:

«(...) οι νέες μορφές του Δικαίου, η αυστηρότητα των κανονισμών, οι απαιτήσεις είτε του Κράτους, είτε των ιδιοκτητών, ή των εργοδοτών, καθώς και οι ολοένα συγγνώμωτερες τεχνικές της επιτήρησης, έδιναν περισσότερες αφορμές για αδικήματα, και ωθούσαν προς την αντίθετη μεριά του νόμου πολυάριθμα άτομα που, κάτω από διαφορετικές συνθήκες, δεν θα είχαν περιπέσει σε εξειδικευμένη εγκληματικότητα»⁷⁸². Αναπτύσσεται μια «εργατική αλητεία», που διασταυρώνεται συχνά με την πραγματική εγκληματικότητα.

Διάφορες πρακτικές συνενώνονται και διαμορφώνουν μια νέα απειλή, το έγκλημα ανάγεται σε μια ριζική διαφορετικότητα μιας «διεφθαρμένης φυλής⁷⁸³». Ενώ θεωρητικά ο νόμος εφαρμόζεται με ισότητα στην πραγματικότητα στοχεύει μια ορισμένη παρανομία και κοινωνική βαθμίδα, υποκινώντας την, χρησιμοποιώντας την ως περιβάλλον που μπορεί να διεισδύσει για την εγκατάσταση μιας ωφέλιμης παρανομίας, την εγκληματικότητα:

«Στη διάρκεια δύο αιώνων, παρουσιάζεται μια τριπλή γενίκευση των λαϊκών παρανομιών (...): πρόκειται για την εισχώρηση τους στη γενική πολιτική σφαίρα, για την έκδηλη συνάρθρωση τους με τους κοινωνικούς αγώνες, για την επικοινωνία ανάμεσα σε διαφορετικές μορφές και σε διάφορα επίπεδα παραβάσεων. Οι διαδικασίες αυτές δεν ακολούθησαν μια πλήρη ανάπτυξη, ασφαλώς δεν δημιουργήθηκε στις αρχές του 19^{ου} αιώνα μια μαζική παρανομία, ταυτόχρονα πολιτική και κοινωνική. Αλλά με την υπολανθάνουσα μορφή τους, και παρ' όλη τη διασπορά τους, στάθηκαν αρκετά έντονοι ώστε να χρησιμεύσουν ως υπόβαθρο στον μεγάλο φόβο ενός όχλου που θεωρείται εγκληματικός και στασιακός (...). Αυτές είναι οι διαδικασίες που συναντάμε πίσω από μια σειρά ισχυρισμούς ξένους προς την ποινική θεωρία του 18^{ου} αιώνα (...) (πως το έγκλημα) είναι μάλλον το ιδιαίτερο γνώρισμα μιας ορισμένης κοινωνικής τάξης, πως οι εγκληματίες, που άλλοτε τους συναντούσαμε σε όλες τις κοινωνικές τάξεις προέρχονται τώρα

⁷⁸¹ Σ.361

⁷⁸² Σ.361

⁷⁸³ Σ. 363

«σχεδόν όλοι τους από την τελευταία βαθμίδα της κοινωνίας»⁷⁸⁴. (...) το έγκλημα οφείλεται στο ότι κάποιος νοιώθει ξένος μέσα στην κοινωνία, αφού ανήκει στη «διεφθαρμένη αυτή φυλή⁷⁸⁵» (Target) και σε αυτή την τάξη την «την εκφυλισμένη από την εξαθλίωση, που οι διαστροφές της ορθώνονται σαν ένα απροσπέλαστο εμπόδιο στις ευγενικές προθέσεις που θέλουν να την καταπολεμήσουν⁷⁸⁶», πως, κάτω από αυτές τις συνθήκες, θα ήταν υποκρισία και αφέλεια να πιστεύει κανείς ότι ο νόμος είναι φτιαγμένος για όλο τον κόσμο και στο όνομα όλου του κόσμου, πως είναι φρονιμότερο να αναγνωρίζεις ότι ο νόμος είναι καμωμένος για μερικούς και ότι επιβάλλεται σε άλλους⁷⁸⁷». Θεωρητικά ο νόμος επιβάλλεται σε όλους τους πολίτες, αλλά στην πραγματικότητα εφαρμόζεται στις λιγότερο μορφωμένες και πολυπληθέστερες τάξεις: «η εφαρμογή τους δεν αφορά εξίσου όλα τα άτομα⁷⁸⁸», στα δικαστήρια η κοινωνία δεν δικάζει ένα από τα μέλη της «αλλά μια ορισμένη κοινωνική κατηγορία, επιφορτισμένη με την εμπέδωση της τάξης, τιμωρεί μια άλλη που καλλιεργεί την αταξία⁷⁸⁹». Ο Νόμος και η Δικαιοσύνη δεν διστάζουν να δηλώσουν πως η ασυμμετρία των τάξεων τους είναι απαραίτητη. Βλέποντας τα πράγματα από αυτή την οπτική γωνία, η φυλακή δεν αποτυγχάνει στην αποστολή της : υποκινεί ένα είδος παρανομίας, την οποία ξεχωρίζει, φωτίζει και οργανώνει ως ένα σχετικό κλειστό αλλά διεισδύσιμο περιβάλλον. Συντελεί στην εγκατάσταση μιας έκδηλης, ορατής παρανομίας, μυστικά ωφέλιμης : «(...) χαράζει, απομονώνει και τονίζει μια μορφή παρανομίας που φαίνεται να συνοψίζει συμβολικά όλες τις άλλες, αλλά και που επιτρέπει να συγκαλύπτονται εκείνες που θέλουμε ή που πρέπει να ανεχόμαστε. Η μορφή αυτή είναι η ίδια η εγκληματικότητα⁷⁹⁰». Δεν είναι η πιο βλαβερή μορφή παρανομίας αλλά μάλλον ένα αποτέλεσμα του ποινικού συστήματος και της ποινής φυλάκισης. «(...) που επιτρέπει να διαφοροποιούνται, να ρυθμίζονται και να ελέγχονται οι παρανομίες (...) είναι μια παρανομία που το «σύστημα της φυλάκισης» μ' όλες τις διακλαδώσεις του, έχει εντάξει, τεμαχίσει, απομονώσει, διαβρώσει, εγκλείσει μέσα σ' ένα καθορισμένο περιβάλλον, και στην οποία έχει επιβάλει έναν οργανικό ρόλο σε σχέση με άλλες παρανομίες. Με λίγα λόγια, αν η νομική αντίθεση περνάει μέσ' από τη νομιμότητα και την παράνομη πρακτική, η στρατηγική αντίθεση περνάει μέσ' από τις παρανομίες και την εγκληματικότητα.⁷⁹¹» .

⁷⁸⁴ Σ. 362, παραπομπή 36

⁷⁸⁵ Σ. 363,

⁷⁸⁶ Σ. 363, παρ. 38

⁷⁸⁷ Σ. 362-363

⁷⁸⁸ Σ. 363, παραπομπή 39

⁷⁸⁹ Σ. 336

⁷⁹⁰ Σ. 364

⁷⁹¹ Σ. 364

Άρα θα έπρεπε να αντικαταστήσουμε την υπόθεση ότι η φυλακή δεν κατόρθωσε να περιορίσει την παρανομία, με την υπόθεση ότι η φυλακή κατασκεύασε την εγκληματικότητα, μορφή πολιτικά και οικονομικά λιγότερο επικίνδυνη, κατασκεύασε εγκληματίες, περιβάλλον ελεγχόμενο και τέλος κατασκεύασε τον εγκληματία ως παθολογικό υποκείμενο. Η διαδικασία που διαμορφώνει την εγκληματικότητα ως αντικείμενο και η πολιτική πράξη που απομονώνει την εγκληματικότητα είναι σύμφωνες και η φυλακή είναι ο κρίκος που τις ενώνει:

« Η φυλακή είναι το συνδετικό στοιχείο των δύο αυτών μηχανισμών, τους επιτρέπει να αλληλοενισχύονται συνεχώς, να σταθεροποιούν την εγκληματικότητα μέσα από την κίνηση των παρανομιών⁷⁹²»

Σε αυτό συνίσταται η επιτυχία της φυλακής και γι' αυτό το λόγο δεν προβλέπεται η κατάργηση της.(Στην ουσία ο Φουκώ κάνει εδώ μια ταξική ανάλυση, παρόλο που δήλωνε ότι ουδέποτε υπήρξε μαρξιστής.)

Η εγκληματικότητα παρουσιάζει πολλά πλεονεκτήματα: πρωταρχικά, είναι μια ελεγχόμενη και υπό διαρκή επιτήρηση ομάδα σε αντίθεση με τα κινούμενα πλήθη του 18^{ου} αιώνα. Η συσπειρωμένη της ανομία μπορεί να διοχετευθεί σε μορφές λιγότερο επικίνδυνες πολιτικά και οικονομικά. Η ελεγχόμενη αυτή ανομία παρουσιάζει άμεση χρησιμότητα σε σύγκριση με άλλες ανομίες: η επιτήρηση, έκθεση σε μακρόχρονες ποινής φυλάκισης και μιας ζωής στιγματισμένης, την διατηρεί σε σχετικά χαμηλά επίπεδα τις συνηθισμένες και η δύναμη παραδειγματισμού την οποία ενέχει είναι σημαντική.

Η χρήση όμως της εγκληματικότητας έγινε στα περιθώρια της νομιμότητας: «Η εγκληματικότητα, πειθαρχημένη ανομία, αποτελεί έναν παράγοντα που ευνοεί τις παράνομες πράξεις των κυρίαρχων τάξεων. Χαρακτηριστική, αναφορικά με το θέμα τούτο, είναι η εγκαθίδρυση του δικτύου της πορνείας στον 19^ο αιώνα⁷⁹³». Αυτή μπορεί να θεωρηθεί σαν μαρτυρία για την πιο πάνω σύνδεση αυτή που καλύπτεται από την αστυνομία και τους ποινικούς θεσμούς. Άλλα παραδείγματα της «χρήσιμης εγκληματικότητας» είναι το λαθρεμπόριο των όπλων, του οινόπνευματος στις χώρες της ποτοαπαγόρευσης, της διακίνησης ναρκωτικών: «(...) η ύπαρξη μιας νόμιμης απαγόρευσης δημιουργεί γύρω της ένα πεδίο από παράνομες πρακτικές, όπου είναι δυνατό να ασκηθεί κάποιος έλεγχος, και απ' όπου μπορεί να αντληθεί ένα αθέμιτο κέρδος, με το διάμεσο στοιχείων που αυτά καθαυτά είναι παράνομα αλλά γίνονται ευμεταχείριστα χάρη στην οργανωμένη τους εγκληματικότητα. Η εγκληματικότητα είναι ένα όργανο για τον χειρισμό

⁷⁹²Σ. 365

⁷⁹³Σ. 387, παραπομπή 45, Parent-Duchalet, Η πορνεία στο Παρίσι (La prostitution a Paris, 1836)

και την εκμετάλλευση της ανομίας⁷⁹⁴». Η εγκληματικότητα είναι όμως και όργανο της εξουσίας: η πολιτική χρησιμοποίηση των εγκληματιών -χαφιέδες, καταδότες, προβοκάτορες-ήταν κιάλας μια πραγματικότητα από τον 19^ο αιώνα. Μετά τη γαλλική Επανάσταση, η πρακτική πήρε άλλες διαστάσεις: μια εκτός νόμου λειτουργία της εξουσίας εξασφαλίστηκε από την εύχρηστη μάζα των εγκληματιών: «Μπορούμε να πούμε πως η εγκληματικότητα, δομημένη πάνω σ' ένα ποινικό σύστημα με κέντρο τη φυλακή, αντιπροσωπεύει μια εκτροπή της ανομίας πρόσφορη για τα αθέμιτα κυκλώματα του κέρδους και της εξουσίας της κυρίαρχης τάξης⁷⁹⁵».

Τα πιο πάνω προϋποθέτουν την ανάπτυξη του αστυνομικού ελέγχου: γενική, αδιάλειπτη και αόρατη επιτήρηση του πληθυσμού «είναι το μάτι της κυβέρνησης⁷⁹⁶». Ειδική επιτήρηση των εγκληματιών που έχουν δικαστεί για σοβαρά αδικήματα και που έχουν απολυθεί, όπως αναφέρεται στον κώδικα του 1810, επιτήρηση κύκλων και ομάδων που θεωρούνται επικίνδυνοι: η εγκληματικότητα που είναι αντικείμενο της αστυνομικής επιτήρησης γίνεται και προνομιούχο όργανο της. Οι επιτηρήσεις αυτές προϋποθέτουν επίσης μια ιεραρχία της Αστυνομίας του Παρισιού, καθώς και την οργάνωση, ενός «ποινικού μητρώου» στο Υπουργείο Δικαιοσύνης, δημιουργία γύρω στο 1833 ενός συστήματος από ατομικά δελτάρια ή καρτέλες, που επιτρέπει την ενσωμάτωση νέων δεδομένων: η εγκληματικότητα λειτουργεί σαν ένα παρατηρητήριο:

«Η εγκληματικότητα με τους μυστικούς πράκτορες που προμηθεύει στην Αστυνομία, καθώς και με τη γενική αστυνόμευση που επιτρέπει, είναι ένα μέσο συνεχούς επιτήρησης του πληθυσμού: ένας μηχανισμός που καθιστά δυνατό τον έλεγχο, με το διάμεσο των ίδιων των εγκληματιών, ολόκληρου του κοινωνικού πεδίου Η εγκληματικότητα λειτουργεί σαν ένα πολιτικό παρατηρητήριο⁷⁹⁷.»

Η επιτήρηση αυτή καθίσταται εφικτή μέσω της στενής σχέσης αστυνομίας φυλακής, η οποία διευκολύνει τον έλεγχο των κρατούμενων μετά την απόλυση τους, επιστρατεύει πληροφοριοδότες, φέρνει σε επαφή τους παραβάτες, συμβάλλει στην οργάνωση ενός κλειστού ελεγχόμενου περιβάλλοντος από εγκληματίες, πρώην κρατούμενους. Εξασφαλίζει, σε όλο το πεδίο της ανομίας τη διαφοροποίηση, την απομόνωση και τη χρησιμοποίηση της εγκληματικότητας. Έτσι το σύστημα αστυνομία –φυλακή πλαισιώνει μια εύχρηστη εγκληματικότητα: φυλακή και αστυνομία σχηματίζουν έναν συνδυασμένο μηχανισμό εξασφαλίζοντας τη διαφοροποίηση των ανομιών, την απομόνωση και τη χρησιμοποίηση της

⁷⁹⁴ Σ. 368

⁷⁹⁵ Σ.386

⁷⁹⁶ Σ. 386

⁷⁹⁷ Σ. 370

εγκληματικότητα. Το σύστημα αστυνομία-φυλακή πλαισιώνει μία «εύχρηστη ⁷⁹⁸ » εγκληματικότητα, που είναι και αποτέλεσμα και όργανο του συστήματος. Στην ουσία υπάρχει ένα σύστημα με τρία σκέλη: αστυνομία-φυλακή-εγκληματικότητα, που στηρίζονται το ένα στο άλλο και συγκροτούν ένα ολοκληρωμένο σύστημα: «Η αστυνομική επιτήρηση προμηθεύει στη φυλακή τους παραβάτες, κι' αυτή τους μετατρέπει σε εγκληματίες, στόχους και βοηθούς των αστυνομικών ελέγχων, που ξαναστέλνουν τακτικά ορισμένους από αυτούς πίσω στη φυλακή⁷⁹⁹».

Αυτή η παραγωγή της εγκληματικότητας πρέπει να αντιμετωπιστεί, όχι ως αποτέλεσμα κεκτημένο, δια παντός, αλλά σαν τακτική που αλλάζει όταν δεν πετύχει το στόχο της. Ο διαχωρισμός μεταξύ εγκληματικότητας, που προέρχεται από τα λαϊκά στρώματα και των άλλων παρανομιών, δεν σταμάτησε να προκαλεί αντιδράσεις και διαμάχες και ήταν ένα δύσκολο έργο ειδικά στις πόλεις. Οι Αρχές χρησιμοποίησαν τις συνηθισμένες μορφές «ηθικοποίησης» των φτωχών τάξεων και αυτού που θα μπορούσε να αποκαλεστεί «βασική νομιμότητα ⁸⁰⁰», απαραίτητη, από τη στιγμή που το σύστημα του κώδικα είχε αντικαταστήσει τα έθιμα. Καθιερώθηκαν ειδικοί μέθοδοι που θα τροφοδοτούσαν την λαϊκή εχθρότητα απέναντι στους εγκληματίες (π.χ. χρήση πρώην καταδίκων ως πληροφοριοδότες). Τα αδικήματα του κοινού δικαίου ταυτίστηκαν με τις παραβάσεις της νομοθεσίας της σχετικής με τις απεργίες, τους συνεταιρισμούς, τους συνασπισμούς, για τα οποία οι εργάτες ζητούσαν κατακύρωση ως πολιτικά αδικήματα. Μια επιπρόσθετη προσπάθεια εντυπωσιασμού, υπήρξε η παρουσίαση των εγκληματιών ως πανταχού παρόντες και παντού επίφοβοι, έχουν γίνει ο εχθρός. Αυτό τον ρόλο παίζουν τα επίκαιρα των εφημερίδων, τα μυθιστορήματα και η φτηνή λογοτεχνία. Παρόλο που η τακτική αυτή έφερε αποτελέσματα σε ότι αφορά την ποινική εργασία, δεν κατάφερε να θριαμβεύσει, ούτε να προκαλέσει την απόλυτη ρήξη ανάμεσα στους εγκληματίες και τις λαϊκές μάζες (θέμα εξουσίας και αντίστασης): η εγκληματικότητα και η καταστολή είναι ένα σοβαρό δίλημμα για το εργατικό κίνημα των ετών 1830-1850. Υπάρχει αφενός εχθρότητα απέναντι στους εγκληματίες, αλλά αφετέρου και αγώνας γύρω από το ποινικό σύστημα: «Οι (λαϊκές) εφημερίδες αυτές θεωρούν πως προέλευση της εγκληματικότητας είναι όχι ο εγκληματίας σαν άτομο, (...) αλλά η κοινωνία⁸⁰¹». Αυτή η συγκεκριμένη εγκληματικότητα συγκαλύπτει την «αφ' υψηλού»⁸⁰² εγκληματικότητα της υψηλής κοινωνίας, πηγή αθλιότητας και μάχης για τους φτωχούς. Ωστόσο η εγκληματικότητα που χαρακτηρίζει τις υψηλές τάξεις (π.χ. διαφθορά) είναι

⁷⁹⁸ Σ. 370

⁷⁹⁹ Ο. π.

⁸⁰⁰ Σ. 375

⁸⁰¹ Σ.377

⁸⁰² Ο .π.

πιο ανεκτή από το νόμο. Εξ ου και η ιδέα πως η συζήτηση γύρω από τις δίκες που αφορούν πολιτικά φρονήματα ή εργατικά θέματα, μπορεί να γίνει ένας χώρος καταγγελίας της γενικής λειτουργίας της ποινικής δικαιοσύνης.

Χαρακτηριστική της τάσης αυτής, είναι τα «αντι-επίκαιρα», των λαϊκών εφημερίδων που αντιστρέφουν την εκμετάλλευση των εγκλημάτων και των δικών που γίνονται από άλλες εφημερίδες, υπογραμμίζοντας συστηματικά τα εγκλήματα της αστικής τάξης. Σε αυτή την αντι-ποινική πολιτική οι οπαδοί του Fourier πήγαν πιο μακριά από όλους τους άλλους, αφού επεξεργάστηκαν μια πολιτική θεωρία που αποτελεί και μια θετική αξιολόγηση του εγκλήματος: σαν μια «εκρηκτική διαμαρτυρία της ανθρώπινης ατομικότητας⁸⁰³», η οποία μπορεί να αποτελέσει ένα πολύτιμο όπλο για τη χειραφέτηση της κοινωνίας.

3.2.5.3) Το σύστημα της φυλάκισης

Ο Φουκώ θεωρεί ότι η συγκεκριμένη χρονολογία για τη συμπλήρωση της διαμόρφωσης του συστήματος των φυλακών, είναι η 2^η Ιανουαρίου του 1840, ημερομηνία κατά την οποία τελέστηκαν τα εγκαίνια του αγροτικού αναμορφωτηρίου για νεαρούς ανήλικους στο Mettray, για τον ακόλουθο λόγο: στο Mettray φαίνεται να βρίσκονται συγκεντρωμένα όλα τα πειθαρχικά πρότυπα και οι καταναγκαστικές τεχνικές της συμπεριφοράς: το μοναστήρι, η φυλακή, το κολλέγιο, ο στρατός. «Οι αυστηρά ιεραρχημένες ομάδες στις οποίες ταξινομούνται οι κρατούμενοι, ανάγονται ταυτόχρονα σε πέντε πρότυπα: το πρότυπο της οικογένειας (κάθε ομάδα είναι μια «οικογένεια» αποτελούμενη από «αδέλφια» και δύο «πρωτότοκους»), το πρότυπο του στρατού (...), το πρότυπο του εργαστηρίου, με αρχηγό και επιστάτες που επιτηρούν την εργασία και τη μαθητεία των νεότερων κρατούμενων, το πρότυπο του σχολείου (μια ή μιάμιση ώρα μάθημα την ημέρα, η διδασκαλία γίνεται από τον αρχηγό και τους υπαρχηγούς) και τέλος το δικαστικό πρότυπο-κάθε μέρα η δικαιοσύνη απονέμεται στην αίθουσα επισκέψεων του σωφρονιστηρίου⁸⁰⁴». Η παραμικρή ανυπακοή τιμωρείται, με κυριότερη ποινή την απομόνωση σε κελί «(...) γιατί είναι ο καλύτερος τρόπος να επηρεάσει κανείς το ηθικό των παιδιών (...) όλος ο παραποινικός αυτός κόσμος που έχει δημιουργηθεί για να μην είναι φυλακή, κορυφώνεται με το κελί, στους τοίχους του οποίου αναγράφεται με μαύρα γράμματα η φράση: «ο Θεός σας βλέπει»⁸⁰⁵. Αξίζει να σημειωθεί ότι το μάτι που βλέπει τα πάντα, τα μάτι της εξουσίας ή του Θεού ή ακόμα και του πατέρα είναι μια σταθερά σε αυτή την περίοδο του έργου του Φουκώ.

⁸⁰³ Σ. 377

⁸⁰⁴ Σ.392

⁸⁰⁵ Ο. π.

Η συνύπαρξη των διαφόρων πειθαρχικών προτύπων, τοποθετημένα το ένα πλάι στο άλλο, επιτρέπει την περιχάραξη, στην εξειδικευμένη της μορφή της λειτουργίας του «ντρεσαρίσματος» από τους τεχνικούς της συμπεριφοράς και τους ορθοπεδικούς της ατομικότητας με στόχο την παραγωγή πειθήνιων και παραγωγικών σωμάτων: οι αρχηγοί και οι υπαρχηγοί στο Mettray επεμβαίνουν με ένα ιδιαίτερο τρόπο. Είναι κατά κάποιο τρόπο «(...)τεχνικοί της συμπεριφοράς, ορθοπεδικοί της ατομικότητας. Έργο τους είναι να κατασκευάζουν σώματα πειθήνια και ικανά (...). Ντρεσάρισμα που συνοδεύεται από συνεχή παρακολούθηση-από την καθημερινή συμπεριφορά των κρατουμένων αντλείται αδιάκοπα μια γνώση, και αυτό οργανώνεται ως μέσο μιας διηνεκούς αξιολόγησης (...). Η διάπλαση του σώματος επιτρέπει τη γνώση του ατόμου, η μαθήτευση σε μια τεχνική συνεπάγεται τρόπους συμπεριφοράς και η απόκτηση δεξιοτήτων διαπλέκεται με την παγίωση σχέσεων εξουσίας. Καταρτίζονται καλοί γεωργοί, εύρωστοι και επιδέξιοι. Μέσα στην ίδια αυτή εργασία – αρκεί να ελέγχεται τεχνικά-φτιάχνονται υποταγμένα υποκείμενα και συγκεντρώνεται μια υποταγή που πρέπει να διατηρηθεί»⁸⁰⁶. Η αποτελεσματικότητα του συστήματος αυτού, γίνεται έκδηλη το 1848: όταν ο «επαναστατικός ενθουσιασμός» κυριεύει ολόκληρη τη Γαλλία, οι τρόφιμοι του Mettray μένουν αμέτοχοι και ατάραχοι.

Το αναμορφωτήριο αυτό θεωρείται υποδειγματικό διότι συγγενεύει με όλες τις άλλες μορφές ελέγχου, τις χρησιμοποιεί χωρίς να ταυτίζεται με αυτές. Η τεχνική της συμπεριφοράς ανάγεται σε επιστήμη:

«Το «Mettray» είναι προπάντων υποδειγματικό για την ιδιομορφία αυτής της επιχείρησης ντρεσαρίσματος, που συγγενεύει με άλλες μορφές ελέγχου στις οποίες στηρίζεται: την ιατρική, τη γενική αγωγή, τη θρησκευτική διδασκαλία. Δεν ταυτίζεται όμως με αυτές. Ούτε και με την ίδια την διοίκηση. Αρχηγοί ή υπαρχηγοί οικογένειας, επιμελητές ή επιστάτες-όλα τα στελέχη ήταν υποχρεωμένα να ζουν πολύ κοντά στους τροφίμους του αναμορφωτηρίου (...). Δεν τους εγκαταλείπουν ουσιαστικά ποτέ, επιτηρώντας τους μέρα νύχτα, σχημάτιζαν γύρω τους ένα δίκτυο μόνιμης παρακολούθησης. Άλλωστε, για να καταρτιστούν και οι ίδιοι οργανώθηκε στην ποινική αποικία μια ειδική σχολή. Βασικό στοιχείο του προγράμματος της ήταν να υποβάλλονται τα μελλοντικά στελέχη στην ίδια μαθητεία και στους ίδιους καταναγκασμούς με τους κρατούμενους(...). Πρώτο διδασκαλείο της καθαρής πειθαρχίας: το «σωφρονιστήριο» δεν είναι εδώ απλώς ένα σχέδιο που αναζητά τη δικαιολογία του στον «ανθρωπισμό» ή τις βάσεις του σε μίαν «επιστήμη». Είναι μια τεχνική που μαθαίνεται, μεταβιβάζεται και υπακούει σε γενικούς κανόνες. Η πρακτική που ομαλοποιεί με τη βία τη συμπεριφορά των απειθαρχητων ή των

⁸⁰⁶ Σ.393

επικίνδυνων μπορεί και αυτή με τη σειρά της, να «ομαλοποιηθεί» με την τεχνική επεξεργασία και την έλλογη σκέψη. Η πειθαρχική τεχνική γίνεται ένας «επιστημονικός κλάδος» που έχει και αυτός τη σχολή του⁸⁰⁷».

Οι έλεγχοι της ομαλοποίησης της συμπεριφοράς πλαισιώνονται από την ιατρική ή των ψυχιατρική, δίνοντας τους το εχέγγυο της επιστημονικότητας και στηρίζονται σε ένα δικαστικό μηχανισμό που τους παρέχει μια νόμιμη κατοχύρωση. Κάτω από τον μανδύα των δύο σημαντικών αυτών κηδεμονιών (ιατρική και νομική), στις οποίες χρησίμευαν ως σύνδεσμος και τόπος ανταλλαγής, αναπτύχθηκε και εξακολουθεί να αναπτύσσεται, μια «συστηματική τεχνική ελέγχου των κανόνων⁸⁰⁸». Τα στηρίγματα των μεθόδων αυτών πολλαπλασιάστηκαν και επεκτάθηκαν από την εποχή του Mettray σε νοσοκομεία, σχολεία, δημόσιες υπηρεσίες, ιδιωτικές επιχειρήσεις, και οι φορείς της απέκτησαν μεγαλύτερη ισχύ. «Το Mettray και η σχολή του άφησαν εποχή για τον τρόπο με τον οποίο ομαλοποίησαν την ισχύ της ομαλοποίησης και οργάνωσαν την εξουσία-γνώση πάνω στα άτομα⁸⁰⁹».

Παρόλο ότι ο εκτός νόμου εγκλεισμός απαγορεύθηκε από τους Κώδικες, η αρχή του εξω-ποινικού εγκλεισμού δεν εγκαταλείφθηκε ποτέ. Ο μηχανισμός του μεγάλου κλασικού εγκλεισμού εξαρθρώθηκε εν μέρει, ωστόσο σύντομα δραστηριοποιήθηκε εκ νέου, και απέκτησε ομοιογένεια μέσω της φυλακής, με τις νόμιμες τιμωρίες και τους πειθαρχικούς μηχανισμούς. Τα ασαφή σύνορα μεταξύ εγκλεισμού, δικαστικών δομών, και πειθαρχικών μηχανισμών, τείνουν να σβήσουν και να αντικατασταθούν από ένα σύστημα φυλάκισης μεγάλης συνοχής, διαχέοντας την πειθαρχική εξουσία σε όλη την κοινωνία: «(...)διαδίδει τις σωφρονιστικές τεχνικές ως τα πιο ανώδυνα πειθαρχικά συστήματα, που μεταβιβάζουν τους πειθαρχικούς κανόνες ως την καρδιά του ποινικού συστήματος και επισείουν την απειλή του χαρακτηρισμού της εγκληματικότητας πάνω και στην παραμικρή ανομία, στην ελάχιστη αταξία, παρέκκλιση ή ανομία. Ένα λεπτότατο, και μέχρι τώρα υποβαθμισμένο δίκτυο φυλάκισης, με συμπαγείς θεσμούς, με τμηματικές και διάχυτες διαδικασίες, αναλαμβάνει τώρα να εφαρμόσει τον αυθαίρετο, μαζικό, μη-κανονικό εγκλεισμό της κλασικής εποχής»⁸¹⁰. Παραδείγματα, είναι τα αγροτικά τμήματα των κεντρικών φυλακών, το αναμορφωτήριο για άπορα παιδιά και αλήτες, τα άσυλα, τα φιλανθρωπικά ιδρύματα για τις «αμαρτωλές» κοπέλες, οι ποινικές αποικίες και αργότερα οι προοριζόμενοι για εκτοπισμό ανήλικοι, «διεστραμμένοι» και ανυπότακτοι τρόφιμοι του Ιδρύματος της Δημοσίας Πρόνοιας: «Και απομακρυνόμενοι ολοένα και περισσότερο από το καθαυτό ποινικό σύστημα, οι

⁸⁰⁷ Σ.393-394

⁸⁰⁸ Σ.394-395

⁸⁰⁹ Σ.395

⁸¹⁰ Σ.396

κύκλοι της φυλακής διευρύνονται και η αλλοτινή μορφή της φυλακής σβήνει λίγο-λίγο πριν εξαφανιστεί ολότελα: έτσι τώρα έχουμε τα ιδρύματα για εγκαταλειμμένα ή άπορα παιδιά, τα ιδρύματα για μαθητευομένους, κι' ακόμα τα εργοστάσια-μοναστήρια⁸¹¹». Πέρα από αυτά υπάρχει μια ολόκληρη σειρά από ιδρύματα που ενώ δεν αντιγράφουν τη φυλακή, χρησιμοποιούν ορισμένους από του μηχανισμούς της. «Και τελικά, το τεράστιο αυτό σωφρονιστικό πλέγμα ανταμώνει με όλους τους πειθαρχικούς μηχανισμούς που λειτουργούν διάσπαρτοι στην κοινωνία⁸¹²» .

Η φυλακή μετέτρεπε την κολαστική διαδικασία σε σωφρονιστική τεχνική, ενώ το «αρχιπέλαγος των φυλακών» μετατοπίζει την ποινική τεχνική σε ολόκληρο το κοινωνικό σώμα, με πολλά αποτελέσματα.

- 1- Το ευρύτατο αυτό σύστημα μεταμορφώνει το παράπτωμα, τα πταίσμα, την παρέκκλιση, σε έγκλημα. Αυτό είναι και το κοινό σημαινόμενο που συνδέει την παραμικρή παρέκκλιση σε έγκλημα. Η γενικότητα της κολαστικής κοινωνίας που αναζητούσε ο 18^{ος} αιώνας επιτυγχάνεται μέσω αυτού του κοινού σημαινόμενου: σε κάθε περίπτωση «(...) πρόκειται για εκτροπή και για ανωμαλία. Είναι το σημαινόμενο που κυβερνά το σχολείο, το δικαστήριο, το άσυλο, τη φυλακή. Γενικεύει από την άποψη του νοήματος εκείνο που το σύστημα της φυλάκισης γενικεύει από την άποψη της τακτικής. Ο αντίπαλος του βασιλιά, και αργότερα εχθρός της κοινωνίας, μεταμορφώθηκε σε παρεκκλίνοντα-φορέα του πολλαπλού κινδύνου της αναταραχής, του εγκλήματος, της τρέλας. Το δίκτυο του συστήματος φυλάκισης με τις πολλαπλές σχέσεις που δημιουργεί, ζευγαρώνει τις δυο μακριές και πολλαπλές σειρές του κολαστικού και του ανώμαλου⁸¹³».
- 2- Το πειθαρχικό σύστημα και τα συστήματα του , παράγουν άτομα πειθήνια αλλά και κατασκευάζουν εγκληματίες: « Μπορεί ίσως η φυλακή να τιμωρεί την εγκληματικότητα, αυτή όμως δημιουργείται βασικά μέσα σε και από έναν εγκλεισμό ώστε τελικά την αναλαμβάνει η ίδια η φυλακή (...). Ο εγκληματίας είναι ένα ιδρυματικό προϊόν⁸¹⁴». Η εγκληματικότητα δεν γεννιέται στο περιθώριο της κοινωνίας, αλλά είναι αποτέλεσμα συσσώρευσης πειθαρχικών καταναγκασμών, κάτω από μια συνεχή επιτήρηση: «(...) το αρχιπέλαγος των φυλακών εξασφαλίζει στα βάθη του κοινωνικού σώματος, τη διαμόρφωση της εγκληματικότητας⁸¹⁵».

⁸¹¹ Σ.397

⁸¹² Ο. π.

⁸¹³ Σ.399

⁸¹⁴ Σ.400

⁸¹⁵ Σ.401

Η «κατασκευή» του «εγκληματία» είναι και ταυτόσημη της πανοπτικής κοινωνίας: «Στην πανοπτική αυτή κοινωνία, όπου ο εγκλεισμός αποτελεί την πανταχού παρούσα αρματωσιά της, ο εγκληματίας δεν θεωρείται εκτός νόμου. Από την αρχή κιόλας βρίσκεται, μέσα στον νόμο, στην καρδιά του νόμου⁸¹⁶».

- 3- Το πιο σημαντικό ίσως αποτέλεσμα του συστήματος της φυλάκισης, είναι ότι καθιστά φυσικό και θεμιτό το δικαίωμα του κολασμού, θέτοντας σε λειτουργία τις δύο κλίμακες όπου αναπτύσσεται, τη νόμιμη (δικαιοσύνη) και την εκτός-νομιμότητας (την πειθαρχία). Η μεγάλη συνέχεια του συστήματος της φυλάκισης εξασφαλίζει μια νόμιμη εγγύηση στους πειθαρχικούς μηχανισμούς. Αντίστροφα, η πυραμίδα του εγκλεισμού δίνει στη εξουσία ένα πλαίσιο, μέσα από την προοδευτική διαβάθμιση των ποινών, μέσα στο οποίο να μπορεί να εμφανίζεται ως απαλλαγμένη από κάθε υπερβολή. Η φυλακή διασφαλίζει τη συνέχιση ενός έργου που έχει ήδη αρχίσει αλλού, και που διαιωνίζεται από την κοινωνία, χάρη στους αναρίθμητους κολαστικούς μηχανισμούς. Ο ποινικός μηχανισμός διεισδύει ολόκληρη την κοινωνία: «Χάρη στη συνέχεια του συστήματος φυλάκισης, η αρμόδια αρχή που καταδικάζει εισδύει έντεχνα μέσα σε όλες εκείνες που ελέγχουν, αναμορφώνουν, βελτιώνουν (...) (και τίποτε δεν θα τις ξεχώριζε από αυτές, αν δεν υπήρχε ο ανησυχητικός και «επικίνδυνος» χαρακτήρας των εγκληματιών). Σε ότι αφορά όμως τη λειτουργία της, η κολαστική αυτή εξουσία δεν διαφέρει ουσιαστικά από εκείνην της θεραπείας ή της διαπαιδαγώγησης. Από αυτές, κι' από το δευτερεύον και ανάξιο λόγου έργο τους, παίρνει μίαν εγγύηση από τα κάτω, εγγύηση όμως σημαντική, αφού βασίζεται στην τεχνική και στην ορθολογική οργάνωση. Το σύστημα φυλάκισης «φυσικοποιεί» τη νόμιμη εξουσία του κολασμού, ακριβώς όπως «νομιμοποιεί» την τεχνική εξουσία του πειθαναγκασμού⁸¹⁷ ». Μέσω της ομοιογενοποίησης τους, απαλείφεται η βιαιότητα της μιας και η αυθαιρεσία της άλλης, μετριάζοντας την εν δυνάμει εξέγερση που και οι δυο θα μπορούσαν να προκαλέσουν, και κατορθώνοντας την πραγματοποίηση της «οικονομίας» της εξουσίας, που τόσο είχε αναζητήσει ο 18^{ος} αιώνας, όταν « (...)παρουσιάστηκε το πρόβλημα της συσσώρευσης και της χρήσιμης διαχείρισης των ανθρώπων⁸¹⁸». Το επίπεδο αποδοχής της τιμωρίας ως φυσικής γίνεται όλο και πιο χαμηλό. Συχνά τίθεται το ερώτημα, πως πριν και μετά την Επανάσταση, δόθηκε μια νέα βάση στο δικαίωμα του κολασμού που βρίσκεται στη θεωρία του κοινωνικού συμβολαίου. Αυτό όμως δεν μπορεί να εξηγήσει γιατί άνθρωποι δέχονται την

⁸¹⁶ Ο. Π.

⁸¹⁷ Σ.403

⁸¹⁸ Ο .Π.

εξουσία του κολασμού και ανέχονται την τιμωρία. Μόνο στο μέτρο όπου προβάλλει το ον ενός νομικού υποκειμένου που δίνει στους άλλους την εξουσία να ασκούν πάνω του το ίδιο δικαίωμα που έχει και αυτό πάνω τους, μπορεί η θεωρία του κοινωνικού συμβολαίου να δώσει μια εξήγηση. Φαίνεται πως αυτό κατέστη δυνατό, χάρη στη φυλακή:

«Φαίνεται πολύ πιθανό πως το μεγάλο συνεχές του συστήματος φυλάκισης, που επιτρέπει την επικοινωνία ανάμεσα στην πειθαρχική εξουσία και στην εξουσία του νόμου, και εκτείνεται χωρίς διακοπές από τους ελαφρότερους καταναγκασμούς ως τη σοβαρή ποινική κράτηση, αποτέλεσε το τεχνικό και πραγματικό, άμεσα υλικό, δίπτυχο της χιμαιρικής αυτής παραχώρησης του δικαιώματος της τιμωρίας⁸¹⁹».

- 4- Με την καινούργια αυτή οικονομία της εξουσίας αξιοποιείται μια νέα «μορφή» νόμου, ο κανόνας, «(...) ένα μίγμα νομιμότητας και φυσικότητας, εντολής και οργάνωσης⁸²⁰». Αυτό το γεγονός είχε ως συνέπεια την εσωτερική εξάρθρωση της λειτουργίας της δικαστικής εξουσίας. Παρατηρείται μια αυξανόμενη δυσκολία στην εκδίκαση και μια επιθυμία διάγνωσης του ομαλού από το ανώμαλο το οποίο οφείλει να θεραπεύει. Η θέληση των δικαστών για τις γνώσεις της ψυχολογίας και της εγκληματολογίας εκφράζει το σημαντικό γεγονός της παραμόρφωσης της εξουσίας που ασκούν: αφενός σε ένα ορισμένο επίπεδο διέπεται από τους νόμους, αφετέρου όμως σε ένα άλλο, πιο θεμελιακό, λειτουργεί ως κανονιστική εξουσία: «(...) η οικονομία της εξουσίας που ασκούν (...) είναι εκείνη που τους κάνει να διατυπώνουν «θεραπευτικές» ετυμηγορίες και να εντέλλονται «αναπροσαρμοστικές» φυλακίσεις⁸²¹». Αντίστροφα, στη δυσκολία της πράξης της καταδίκης αντιστοιχεί ο πολλαπλασιασμός της δικαστικής δραστηριότητας στο μέτρο που έχει διαδοθεί η ρυθμιστική εξουσία: «Διαδιδόμενη χάρη στην πανταχού-παρουσία των πειθαρχικών μηχανισμών, στηριζόμενη στα διάφορα συστήματα φυλάκισης, η εξουσία αυτή έγινε μια από τις μείζονες λειτουργίες της κοινωνίας μας. Οι κριτές της κανονικότητας είναι πανταχού παρόντες. Κι' εμείς βρισκόμαστε μέσα στην κοινωνία του δάσκαλου-δικαστή, του γιατρού-δικαστή, του παιδαγωγού-δικαστή, του «κοινωνικού λειτουργού» δικαστή, όλοι τους επιβάλλουν την καθολικότητα του κανονικού (...). Το δίκτυο του συστήματος της φυλάκισης, με τις συμπαγείς, ή διασκορπισμένες

⁸¹⁹ Σ.403-404

⁸²⁰ Σ.404

⁸²¹ Ο. π.

μορφές του, με τα συστήματα του της παρεμβολής, κατανομής, επιτήρησης, παρακολούθησης, υπήρξε πάντα το μέγα στήριγμα της κανονιστικής εξουσίας στη σύγχρονη κοινωνία⁸²²».

- 5- Το πλέγμα του συστήματος της φυλάκισης, το οποίο ταυτόχρονα εξασφαλίζει τον πραγματικό σφετερισμό του σώματος και τη συνεχή του παρακολούθηση, αποτελεί και τον πιο ταιριαστό κολαστικό μηχανισμό της καινούργιας οικονομίας της εξουσίας, αλλά και το όργανο για τη διαμόρφωση της γνώσης που της είναι απαραίτητη: «Η πανοπτική του λειτουργία του επιτρέπει να παίζει τον διπλό αυτό ρόλο⁸²³». Οι μέθοδοι της παγίωσης, της καταγραφής και του διαμοιρασμού, υπήρξε ο πιο απαραίτητος όρος, για την ανάπτυξη «(...) αυτής της τεράστιας εξεταστικής δραστηριότητας που αντικειμενοποίησε την ανθρώπινη συμπεριφορά⁸²⁴». Η πολλαπλότητα και η διασταύρωση των διάφορων μηχανισμών φυλάκισης, στάθηκε ένας από τους κυριότερους συντελεστές, στο πέρασμα, από την «ιεροεξεταστική» δικαιοσύνη, στην «εξεταστική» δικαιοσύνη και την κάλυψη ολόκληρης της κοινωνίας από αυτή. Οδήγησε επίσης, εν μέρει, στη δημιουργία των επιστημών του ανθρώπου: «Το όλο δίκτυο του συστήματος της φυλάκισης αποτελεί ένα από τα πλαίσια αυτής της εξουσίας-γνώσης που κατέστησε ιστορικά δυνατή τη δημιουργία των επιστημών του ανθρώπου⁸²⁵».
- 6- Αυτό εξηγεί και την αντοχή της φυλακής στο χρόνο παρά το ότι αποδοκιμάστηκε από τη στιγμή της γένεσής της. Αν δεν ήταν παρά ένα όργανο στην υπηρεσία του Κράτους, θα είχε βρεθεί, προ πολλού, ένα υποκατάστατο της. Όπως όμως βρίσκεται στο κέντρο των μηχανισμών και της στρατηγικής της εξουσίας, εύκολα αντιτάσσει μια δύναμη αδράνειας σε κάθε προσπάθεια μετασχηματισμού της. Αυτό που αντιτάσσεται είναι η φυλακή με όλους τους εξω-δικαστικούς της ορισμούς και αποτελέσματα, όπως λειτουργεί σε ένα πανοπτικό καθεστώς, χωρίς αυτό να σημαίνει πως δεν μπορεί να τροποποιηθεί ή πως είναι οριστικά απαραίτητη σε μια κοινωνία σαν τη δική μας. Οι δύο διαδικασίες που της επέτρεψαν να λειτουργήσει και που είναι ικανές να περιορίσουν τη χρήση της, έχουν ήδη αρχίσει να αναπτύσσονται: η μια είναι εκείνη που μειώνει τη χρησιμότητα μιας εγκληματικότητας που οργανώνεται ως μια ιδιότυπη, κλειστή και ελεγχόμενη παρανομία.. Η σύσταση σε εθνική και διεθνή κλίμακα μεγάλων παράνομων πράξεων που συνδέονται με πολιτικούς και εθνικούς παράγοντες, καθιστά την κλασική εγκληματικότητα, όπως έχει περιγραφεί πιο πάνω, άνευ αποτελέσματος. Η άλλη

⁸²² Σ.404-405

⁸²³ Σ.405

⁸²⁴ Σ.405

⁸²⁵ Σ.405-406

διαδικασία ,είναι αυτή του πολλαπλασιασμού των πειθαρχικών δικτύων, που συνεπάγεται τις όλο και πιο σημαντικές εξουσίες που τους παραχωρούνται, δηλαδή τη μαζική μετατόπιση προς το μέρος τους, δικαστικών λειτουργιών: ιατρική, ψυχολογία, παιδαγωγική, κοινωνική πρόνοια, κοινωνική εργασία. Όσο μεγαλύτερο ρόλο παίζουν στις εξουσίες ελέγχου και κολασμού, τόσο μεγαλύτερη κάλυψη έχει ο ποινικός μηχανισμός, κι' έτσι γίνεται πολύ λιγότερο χρήσιμος ο εγκλεισμός τον οποίο αποτελούσε η φυλακή: «Με όλα αυτά τα συστήματα ομαλοποίησης που συμπιέζονται, η ιδιότητα της φυλακής και ο ρόλος της ως κλείδωσης χάνουν τον λόγο ύπαρξης τους⁸²⁶» .

«Το πρόβλημα τούτη τη στιγμή είναι μάλλον η ραγδαία άνοδος αυτών των συστημάτων ομαλοποίησης, καθώς και η όλη έκταση των συνεπειών της εξουσίας που συνεπάγονται, ενώ καθιερώνονται νέες πραγματικότητες⁸²⁷».

⁸²⁶ Σ.407

⁸²⁷ Ο.π.

3.3) Ιστορία της σεξουαλικότητας τόμος 1, Η Θέληση για Γνώση

3.3.1) Οι Βικτωριανοί

Ο 17^{ος} αιώνας θεωρείται ότι υπήρξε ένας αιώνας σεξουαλικής ελευθερίας σε αντίθεση με το βικτωριανό καθεστώς το οποίο θα ήταν ένα καθεστώς σεξουαλικής καταστολής που θα χαρακτηριζόταν από την υποκρισία.

Για καιρό φαίνεται πως ανεχόμαστε και ζούμε ακόμα κάτω από το βικτωριανό καθεστώς μιας σεξουαλικότητας βουβής και συγκρατημένης. Μόνος χώρος έκφρασης της είναι ο γάμος και η οικογένεια, απορροφάται δε ολοκληρωτικά από την λειτουργία της τεκνοποίησης. Γύρω από το σεξ δεν αρθρώνεται κανένας λόγος. Οποιαδήποτε σεξουαλικότητα δεν ευθυγραμμίζεται με την αναπαραγωγική λειτουργία, δεν έχει θέση πουθενά, ούτε φωνή. Ότι σχετίζεται με την σεξουαλικότητα, εκτός από την αποδεκτή στα πλαίσια της αστικής οικογένειας, γίνεται υποκείμενο καταστολής και επιβολής σιωπής. Η μη-συζυγική σεξουαλικότητα, η παράνομη σεξουαλικότητα εντάσσεται στα κυκλώματα του κέρδους: οίκοι ανοχής, μαστροποί και πελάτες, ψυχίατροι και υστερικές γυναίκες. Αυτοί είναι οι μόνοι χώροι όπου μπορεί να εκδηλωθεί έξω από κάθε πειθαρχία ο έρωτας σε φυσική κατάσταση, αλλά σε μορφές στεγανοποιημένες και κωδικοποιημένες. Παντού αλλού ο σύγχρονος πουριτανισμός επιβάλλει την απαγόρευση, την ανυπαρξία και την βουβαμάρα.

Μια ορισμένη ιστορική ανάλυση εξηγεί την καταστολή της σεξουαλικότητας ως σύγχρονη με την ανάπτυξη του καπιταλισμού και του αστικού καθεστώτος. Το σεξ θα ήταν ασυμβίβαστο με τις απαιτήσεις της γενικευμένης και εντατικοποιημένης μισθωτής εργασίας. Η διατύπωση των σχέσεων εξουσίας και σεξ ως σχέση καταστολής παρουσιάζει με αυτό τον τρόπο το σεξ ως ισοδύναμο της επανάστασης. Έτσι εξηγείται και η εμπορική επιτυχία του κάθε πράγματος που είναι σεξουαλικό. Πέρα από τις οικονομικές επιπτώσεις, πιο βασική είναι η έκρηξη του Λόγου σχετικά με το σεξ, ως ανατροπή, προφητεία, υπόσχεση μιας μελλοντικής ελευθερίας και ευτυχίας. Το σεξ έχει αντικατάστησε στη Δύση, το κήρυγμα: «Μια μεγάλη σεξουαλική διδαχή (...) έχει κάνει τον γύρο των κοινωνιών μας εδώ και μερικές δεκαετίες, μαστίγωσε το παλιό καθεστώς, κατάγγειλε τις υποκρισίες, ύμνησε το δικαίωμα στο άμεσο και το πραγματικό, έδωσε το όνειρο μιας άλλης πολιτείας⁸²⁸».

Η καταγγελία μιας καταπιεσμένης όσο ποτέ άλλοτε σεξουαλικότητας συνοδεύεται από ένα λόγο προορισμένο να πει την αλήθεια σχετικά με το σεξ, να ανατρέψει το νόμο που το διέπει, να του

⁸²⁸ Σ. 16-17

δώσει τη θέση του και να αλλάξει το μέλλον του. Απόφαση καταπίεσης και μορφή κηρύγματος παραπέμπουν η μια στην άλλη και ενδυναμώνονται αμοιβαία. Η άποψη ότι η σχέση μεταξύ σεξ και εξουσίας δεν είναι μια σχέση καταστολής θεωρείται παράδοξη αφού αντιτίθεται σε όλο το θεωρητικό οικοδόμημα που την υποβαστάζει. Είναι σε αυτό το σημείο που ο Φουκώ τοποθετεί τη σειρά των ιστορικών αναλύσεων των οποίων το βιβλίο αυτό είναι η εισαγωγή (και που στο τέλος δεν πραγματοποιήθηκε) και μια πρώτη επισκόπηση:

«(...) εντόπιση ορισμένων στιγμάτων με ιστορική σημασία και σκιαγράφηση ορισμένων θεωρητικών προβλημάτων(...). Θα ήθελα να κάνω την επισκόπηση όχι μόνο αυτών των θεωριών, αλλά και της βούλησης που αποτελεί τον φορέα τους και της στρατηγικής πρόθεσης που τις στηρίζει⁸²⁹».

Ο Φουκώ ονομάζει την σχέση του σεξ και της εξουσίας ως καταστολή «υπόθεση της καταστολής⁸³⁰» και εγείρει σοβαρές αμφιβολίες όσο την αφορά.

Η πρώτη αμφιβολία: είναι ιστορικά η καταστολή του σεξ τόσο κατάδηλη, ερώτηση καθαρά ιστορική.

Δεύτερη αμφιβολία: «η μηχανική της εξουσίας, και ιδιαίτερα εκείνη που εφαρμόζεται σε μια κοινωνία σαν τη δική μας, άραγε εντάσσεται βασικά στην κατηγορία της καταστολής? Η απαγόρευση, η λογοκρισία, η αποκήρυξη, είναι άραγε οι μορφές που μ' αυτές η εξουσία ασκείται γενικά, ίσως σε κάθε κοινωνία και, ασφαλώς στη δική μας? Ερώτηση ιστορικο-θεωρητική⁸³¹» .

Τρίτη αμφιβολία: «ο κριτικός λόγος που στρέφεται ενάντια στην καταστολή έρχεται άραγε να αντικρούσει, για να του φράξει τον δρόμο, ένα μηχανισμό εξουσίας που είχε λειτουργήσει ως τότε δίχως αμφισβήτηση ή μήπως αποτελεί μέρος του ίδιου ιστορικού πλέγματος μ' εκείνο που καταγγέλλει (και δίχως άλλο μεταμφιέζει) ονομάζοντας το «καταστολή»? Υπάρχει άραγε ιστορική ρήξη ανάμεσα στην εποχή της καταστολής και στην κριτική ανάλυση της καταστολής? Ερώτηση ιστορικο-πολιτική⁸³²».

Οι πιο πάνω αμφιβολίες δεν αποσκοπούν στο να καταδείξουν ότι η υπόθεση της καταστολής είναι λανθασμένη, όσο στο να την εντάξουν σε μια γενική διάταξη των Λόγων σχετικά με το σεξ στις σύγχρονες κοινωνίες, από τον 17^ο αιώνα και μετά. Ποια ήταν τα αποτελέσματα εξουσίας

⁸²⁹ Σ. 17-18

⁸³⁰ Σ. 19

⁸³¹ Σ. 19

⁸³² Σ. 19-20

που προκύπτουν από τα λεγόμενα, ποιες ήταν οι σχέσεις ανάμεσα στους λόγους, τα αποτελέσματα εξουσίας και τις ηδονές που επενδύονται από αυτές και ποια γνώση διαμορφώθηκε πάνω σε αυτή τη βάση?

«(...) πρέπει να προσδιορίσουμε, στη λειτουργία του και στους λόγους ύπαρξής του, το καθεστώς εξουσίας-γνώσης-ηδονής που υποβαστάζει στις κοινωνίες μας τη συζήτηση πάνω στην ανθρώπινη σεξουαλικότητα⁸³³».

Ως εκ τούτου αυτό που πρέπει να ληφθεί υπόψη είναι το γεγονός ότι το σεξ είναι αντικείμενο συζήτησης: ποιοι το συζητούν, οι τόποι και οι οπτικές γωνίες μέσα από τις οποίες συζητείται, οι θεσμοί που παρακινούν αυτή τη συζήτηση και που αποθηκεύουν και διαδίδουν αυτά που λέγονται: «(...) το καθολικό «έλλογο γεγονός⁸³⁴», το ότι το σεξ γίνεται «θέμα λόγου⁸³⁵» (ή εναλλακτικά «μπαίνει στην κυκλοφορία του λόγου» ή «ελλογοποίηση»). Άρα επίσης το κύριο ζήτημα είναι κάτω από ποιες μορφές, μέσα από ποια κανάλια, γλιστρώντας πλάι σε ποιες θεωρίες, η εξουσία καταφέρνει να φτάσει ως τις πιο λεπτές και τις πιο ατομικές συμπεριφορές, ποιοι δρόμοι της επιτρέπουν να προσεγγίσει τις σπάνιες ή μόλις αντιληπτές μορφές της επιθυμίας, πως διαπερνά και ελέγχει την καθημερινή ηδονή (...) κοντολογίς με τις «πολύμορφες τεχνικές της εξουσίας⁸³⁶». Το κύριο ζήτημα δεν είναι να καθορίσουμε αν οι έλλογες παραγωγές και τα αποτελέσματα της εξουσίας οδηγούν στη διαμόρφωση ή όχι, της αλήθειας του σεξ, αλλά να ξεχωρίσουμε τη «θέληση για γνώση⁸³⁷» που τους χρησιμεύει σαν στήριγμα και εργαλείο. Όλα τα αρνητικά στοιχεία που η υπόθεση της καταστολής συγκεντρώνει σε ένα κεντρικό μηχανισμό που λέει «όχι» είναι εξαρτήματα που έχουν ένα ρόλο τοπικό και τακτικό σε αυτή την «ελλογοποίηση», «(...) σε μια τεχνική εξουσίας, σε μια θέληση για γνώση που κάθε άλλο παρά ανάγονται σε αυτά⁸³⁸».

Η ανάλυση αφορά την αναζήτηση και την ιστορία των μηχανισμών της παραγωγής λόγων (που εμπεριέχουν και μερικές σιωπές), της παραγωγής εξουσίας (που λειτουργία τους είναι κάποτε να απαγορεύουν), της παραγωγής γνώσης (που συχνά κυκλοφορούν πλάνες ή συστηματικές παραγνωρίσεις) καθώς και την ιστορία των μεταλλαγών τους. Μια πρώτη επισκόπηση δείχνει ότι, από τα τέλη του 16^{ου} αιώνα, η «ελλογοποίηση» του σεξ, όχι μόνο δεν περιορίστηκε, αλλά

⁸³³ Σ. 20-21

⁸³⁴ Ο μεταφραστής απέδωσε ως «διασκεπτικό» τη γαλλική λέξη “discursive”, Michel Foucault, Anthologie, σ. 598

⁸³⁵ Ο μεταφραστής απέδωσε ως «Δια Λόγου έλεγχο» τη γαλλική έκφραση “mise en discours”, ο. π.

⁸³⁶ Σ. 21

⁸³⁷ Σ. 21

⁸³⁸ Σ. 22

υποτάχθηκε σε ένα μηχανισμό πολλαπλασιασμού: «πως ο τεχνικές της εξουσίας που ασκείται πάνω στο σεξ δεν υπάκουσαν σε μιαν αρχή αυστηρής επιλογής, αλλά αντίθετα σε μιαν αρχή σπαρσίματος και εμφύτευσης πολύμορφων σεξουαλικοτήτων και πως η θέληση για γνώση δεν σταμάτησε σ' ένα ταμπού που δεν έμελλε να αρθεί, αλλά βάλθηκε με μανία-και βέβαια, μέσα από πολλές πλάνες-να συγκροτήσει μια επιστήμη της σεξουαλικότητας⁸³⁹». Είναι αυτές οι κινήσεις που πρέπει να αναδειχθούν, με βάση ιστορικά γεγονότα, που έχουν αξία ορόσημου.

3.3.2) Η υπόθεση της καταστολής

1. Η προτροπή στο λόγο

Συνοπτικά μπορούμε να πούμε ότι από τον 17^ο αιώνα και μετά τα θέματα που είναι σχετικά με το σεξ «εξορίζονται» από το λόγο, αποκλείονται από τις καθημερινές συζητήσεις. Ταυτόχρονα όμως, παρουσιάζεται μια έκρηξη Λόγων («επιστημονικών»: ιατρική, παιδαγωγική, νομική) γύρω από το σεξ, που το μελετούν και συζητούν, μέχρι την παραμικρή του λεπτομέρεια, χωρίς να αφήνουν τίποτε κρυφό. Ο εξορισμένος από την καθημερινότητα λόγος, «αιχμαλωτίζεται» από τον Λόγο και μέσα στα πλαίσια των Λόγων, οι άνθρωποι παροτρύνονται να μιλήσουν για το σεξ όσο ποτέ προηγουμένως στην ιστορία τους. Αυτό εντάσσεται στην «ελλογοποίηση» του πληθυσμού, ανάλογα με τις οικονομικές και πολιτικές σκοπιμότητες και είναι μέρος των μηχανισμών της εξουσίας. Οι ρίζες αυτού του ελέγχου, βρίσκονται στη χριστιανική εξομολόγηση.

Από τον 17^ο αιώνα, αρχίζει μια εποχή καταστολής, χαρακτηριστική των αστικών κοινωνιών, από την οποία δεν έχουμε ακόμα βγει, όπου η κατονομασία του σεξ δεν επιτρέπεται. Θα έλεγε κανείς ότι, για ελεγχθεί στην πραγματική ζωή, θα έπρεπε πρώτα να εκδιωχτεί από τη γλώσσα.

Ταυτόχρονα όμως υπήρξε μια πραγματική έκρηξη Λόγων γύρω από το σεξ, παρά την πολύ αυστηρή κάθαρση στο επιτρεπόμενο λεξιλόγιο. Οι ειδικοί Λόγοι, διαφορετικοί ως προς τη μορφή και το αντικείμενο τους, δεν έπαψαν να πληθαίνουν. Ο πολλαπλασιασμός αυτός εντάσσεται στους μηχανισμούς της εξουσίας : «Το βασικό όμως είναι ο πολλαπλασιασμός των Λόγων πάνω στο σεξ, στο ίδιο το πεδίο άσκησης της εξουσίας: θεσμική παρότρυνση να μιλάς για το σεξ, και να μιλάς όλο και περισσότερο γι' αυτό⁸⁴⁰».

Παράδειγμα αυτού, είναι η εξέλιξη της καθολικής ποιμαντορικής και του μυστηρίου της μετάνοιας μετά τη Σύνοδο του Τριδέντου. Η εξάπλωση της ομολογίας, ειδικά όσο αφορά τη σάρκα αυξάνεται, καθώς η Αντι-Μεταρρύθμιση επιταχύνει τον ρυθμό, της μέχρι τότε, ετήσιας

⁸³⁹ Σ. 22

⁸⁴⁰ Σ. 28

ομολογίας, Οι αμαρτίες της σάρκας και οι παρεισαγωγές της αποκτούν όλο και μεγαλύτερο βάρος: φαντασιώσεις, απολαύσεις, ηδονή, κινήσεις γίνονται αντικείμενο εξομολόγησης και πνευματικής καθοδήγησης. Η νέα ποιμαντορία μετατοπίζει τη στιγμή της ερωτικής πράξης προς το πρώτο σκίρτημα της επιθυμίας και η σάρκα γίνεται η ρίζα κάθε κακού. Ένας προσεκτικός Λόγος, ακολουθεί όλη τη διαδρομή που συνδέει σώμα και ψυχή, κάτω από την κάλυψη μιας γλώσσας, όπου το σεξ δεν κατονομάζεται άμεσα. Το σεξ εξορίζεται από τη γλώσσα και αιχμαλωτίζεται από το Λόγο:

«Σύμφωνα με την νέα ποιμαντορία, το σεξ δεν πρέπει να νοματίζεται αστόχαστα, αλλά οι διάφορες πλευρές του, οι σχέσεις του, οι συνέπειες του θα πρέπει να παρακολουθούνται ως τις λεπτότερες διακλαδώσεις του(...)- όλα θα πρέπει να λέγονται. Μια διπλή εξέλιξη τείνει να κάνει τη σάρκα τη ρίζα όλων των αμαρτιών, και να μετατοπίσει την πιο σημαντική στιγμή της ίδιας της πράξης της προς τη δυσκολοδιάκριτη και δυσκολοδιατύπωτη ταραχή της επιθυμίας. Διότι είναι ένα κακό που προσβάλλει ολόκληρο τον άνθρωπο, και με τις πιο κρυφές μορφές⁸⁴¹».

Σε αυτό το σημείο επιβάλλεται με τη μορφή ενός γενικού καταναγκασμού η ιδιάζουσα στη Δύση, εντολή, όχι αυτή της παραδοσιακής μετάνοιας, αλλά του ατελείωτου καθήκοντος να μιλά κανείς με τον εαυτό του ,και τους άλλους για οτιδήποτε είναι συναφές με το σεξ. Αυτό το σχέδιο ελλογοποίησης του σεξ διαμορφώθηκε αρχικά μέσα σε μια ασκητική και μοναστική παράδοση και μετατράπηκε σε καθήκον για όλους τον 17^ο αιώνα. Καθορίζεται έτσι ένας καταναγκασμός όχι μόνο ομολογίας των πράξεων αλλά και μετατροπή σε Λόγο της κάθε ενδόμυχης επιθυμίας. Η προσταγή του «να λέγονται όλα» παρατηρείται και στη λογοτεχνία. Ο πολλαπλασιασμός των Λόγων αποσκοπεί στη δημιουργία επενεργειών μετάθεσης, εντατικοποίησης, τροποποίησης της ίδιας της επιθυμίας. Η σχέση του Λόγου με το σεξ δεν είναι αυτή μιας απαγόρευσης:

«(...) μάλλον στήσιμο μιας μηχανής παραγωγής Λόγων (...) πάνω στο σεξ, ικανών να λειτουργούν και να αποκτούν ισχύ μέσα στην ίδια του την οικονομία⁸⁴²».

Η τεχνική αυτή γενικεύτηκε, αφού κάποιοι άλλοι μηχανισμοί εξουσίας, για τους οποίους ο Λόγος σχετικά με το σεξ ήταν απαραίτητος, την στήριξαν δίνοντας της νέα ώθηση. Γύρω στον 18^ο αιώνα εμφανίζεται μια πολιτική, οικονομική, τεχνική παρότρυνση να μιλά κανείς για το σεξ όχι τόσο με τη μορφή μιας γενικής θεωρίας της σεξουαλικότητας, όσο με τη μορφή της ανάλυσης, της λογιστικής, της ταξινόμησης και της κατονόμασης, με τη μορφή ποσοτικών ή αιτιολογικών ερευνών. Το σεξ γίνεται αντικείμενο ομιλίας με σκοπό τη διαχείριση του και την ένταξη του σε

⁸⁴¹ Σ. 30

⁸⁴² Σ. 34

συστήματα ωφελείας, ρύθμισης προς το μεγαλύτερο καλό όλων, λειτουργίας με κάποιο βέλτιστο όριο. Γίνεται υπόθεση της αστυνομίας (με την τότε έννοια) και θέμα αύξησης των συλλογικών και ατομικών δυνάμεων. Είναι θέμα δημόσιας ισχύος

Μια από τις μεγαλύτερες καινοτομίες στις τεχνικές της εξουσίας τον 18^ο αιώνα, είναι η εμφάνιση της έννοιας του «πληθυσμού» ως πρόβλημα οικονομικό και πολιτικό: «πληθυσμός-πλούτος, πληθυσμός-εργατικό δυναμικό ή ικανότητα εργασίας, πληθυσμός σε ισορροπία ανάμεσα στην αύξηση του και στους πόρους που διαθέτει⁸⁴³». Οι κυβερνήσεις αντιλαμβάνονται ότι έχουν να κάνουν με ένα «πληθυσμό» με τα δικά του φαινόμενα, μεταβλητές και ανάγκες: γεννητικότητα, θνησιμότητα, νοσηρότητα, διάρκεια ζωής, γονιμότητα, υγεία, συνθήκες διαβίωσης που βρίσκονται στο σημείο τομής των κινήσεων της ζωής και των επιδράσεων των θεσμών. Το σεξ και οι δημογραφικές μεταβλητές που το συνοδεύουν βρίσκονται στην καρδιά αυτού του οικονομικού και πολιτικού προβλήματος του πληθυσμού. Είναι η πρώτη φορά που μια κοινωνία αναγνωρίζει και υποστηρίζει, ότι το μέλλον της συνδέεται με τον τρόπο που ο καθένας χρησιμοποιεί το σεξ. Περνάμε σε ένα Λόγο που θεωρεί τη σεξουαλική συμπεριφορά του πληθυσμού, ως στόχο επέμβασης και αντικείμενο ανάλυσης και μέσα από την πολιτική οικονομία του πληθυσμού παράγονται πολλαπλές παρατηρήσεις, σχετικά με το σεξ: «Γεννιέται έτσι στο μεταίχμιο του βιολογικού και του οικονομικού, η ανάλυση των σεξουαλικών συμπεριφορών, των καθοριστικών παραγόντων τους και των συνεπειών τους⁸⁴⁴». Εμφανίζονται εκστρατείες με σκοπό την μεταβολή της σεξουαλικής διαγωγής των ζευγαριών σε μια συντονισμένη οικονομική και πολιτική διαγωγή. Το Κράτος πρέπει να γνωρίζει, αλλά και το άτομο πρέπει να μπορεί να ελέγχει τη χρήση του σεξ το οποίο γίνεται δημόσιο επίμαχο θέμα ανάμεσα στο άτομο και στο Κράτος και περιτυλίσσεται από ένα ολόκληρο πλέγμα Λόγων, γνώσεων, αναλύσεων και προσταγών.

Το ίδιο συμβαίνει και με το σεξ των παιδιών, που συνοδεύεται από ένα καινούργιο καθεστώς λόγων. Αν πάρουμε για παράδειγμα τα κολλέγια του 18^{ου} αιώνα έχουμε αρχικά την εντύπωση ότι δεν γίνεται λόγος για το σεξ. Στην πραγματικότητα το θέμα του σεξ προβάλλεται ασταμάτητα, μέσα από την αρχιτεκτονική, την διαρρύθμιση του χώρου, την διευθέτηση των ωρών ψυχαγωγίας, την κατανομή στους κοιτώνες, τους κανονισμούς για τη στάση του σώματος πριν τον ύπνο, τους κανονισμούς για τον ύπνο. Όλοι όσοι κατέχουν κάποια εξουσία, είναι σε κατάσταση διαρκούς επαγρύπνησης. «Εκείνο που θα μπορούσε κανείς να ονομάσει εσωτερικό Λόγο του ιδρύματος (...)είναι σε μεγάλο μέρος του διαρθρωμένος με βάση τη διαπίστωση ότι

⁸⁴³ Σ. 36-37

⁸⁴⁴ Σ. 38

αυτή η σεξουαλικότητα υπάρχει, πρώιμη, ενεργητική, συνεχής⁸⁴⁵». Το σεξ του μαθητή γίνεται δημόσιο πρόβλημα τον 18^ο αιώνα γύρω από το οποίο άνθισε μια ολόκληρη φιλολογία. Μετά τον 18^ο αιώνα ο παιδαγωγικός θεσμός μείωσε σταδιακά τις σχετικές μορφές Λόγου και καθιέρωσε δικά του σημεία διείσδυσης που επιτρέπουν τη σύνδεση ανάμεσα σε μια ενδυνάμωση των εξουσιών κι ένα πολλαπλασιασμό του Λόγου. «Το σεξ των παιδιών γίνεται επίμαχο αντικείμενο γύρω από το οποίο τοποθετούνται μηχανισμοί θεσμικοί και στρατηγικές Λόγου⁸⁴⁶.»

Υπάρχουν και άλλες εστίες που ενεργοποιήθηκαν από τον 18^ο ή 19^ο αιώνα για να υποκινήσουν τους Λόγους αναφορικά με το σεξ. Η ιατρική μέσα από τις «ασθένειες των νεύρων», στη συνέχεια η ψυχιατρική όταν αρχίσει να ασχολείται με την «ασέλγεια», τον αυνανισμό, την μη ικανοποίηση, την αντισύλληψη, την αιτιολογία των διανοητικών παθήσεων «(...) αλλά προπάντων όταν αυτή θα προσαρτήσει, ως δική της περιοχή, τα σύνολο των σεξουαλικών διαστροφών⁸⁴⁷». Η ποινική δικαιοσύνη, από τον 19^ο αιώνα δεν είναι μόνο υπεύθυνη για τα βδελυρά και παρά φύση εγκλήματα, αλλά στρέφεται στη δευτερεύουσα δικαιοδοσία των μικροπροσβολών, μικροεπιθέσεων και ανάξιων λόγου διαστροφών. Τέλος όλες οι μορφές κοινωνικού ελέγχου που αναπτύσσονται στα τέλη του 19^{ου} αιώνα και αναλύουν τη σεξουαλικότητα των ζευγαριών, των γονιών και των παιδιών, των εφήβων, «(...) αναλαμβάνοντας να προστατέψουν, χωρίσουν, να προειδοποιήσουν, επισημαίνοντας παντού κινδύνους, διεγείροντας επιβλέψεις, απαιτώντας διαγνώσεις, συσσωρεύοντας αναφορές, οργανώνοντας θεραπευτικές, απλώνουν τους Λόγους ακτινωτά γύρω από το σεξ, δυναμώνοντας την αίσθηση ενός αέναου κινδύνου που με τη σειρά του δίνει νέα ώθηση στον ερεθισμό να μιλούν γι' αυτό⁸⁴⁸». Οι Λόγοι αυτοτροφοδοτούνται, όπως και η εξουσία με την οποία είναι διαπλεγμένοι.

Από τον 18^ο αιώνα και μετά το σεξ προκαλεί ένα είδος «ερεθισμού για λογικές αναλύσεις⁸⁴⁹»:

«Κι αυτοί οι Λόγοι πάνω στο σεξ δεν πολλαπλασιάστηκαν έξω από την εξουσία ή εναντίον της, αλλά εκεί ακριβώς όπου αυτή ασκείται και ως μέσο άσκησης της⁸⁵⁰». Από την ατομική προσταγή που επιβάλλει στον καθένα να μετατρέπει τη σεξουαλικότητα του σε μια συνεχή ροή Λόγου, και τη δημιουργία μηχανισμών ακρόασης και καταγραφής ως τους πολλαπλούς μηχανισμούς μέσα στο σύστημα της παιδαγωγικής, της οικονομίας, της ιατρικής, της

⁸⁴⁵ Σ. 40

⁸⁴⁶ Σ. 42

⁸⁴⁷ Σ. 43

⁸⁴⁸ Σ. 43

⁸⁴⁹ Σ. 45

⁸⁵⁰ Σ. 45

δικαιοσύνης ο Λόγος για το σεξ εξάγεται, οργανώνεται, θεσμοποιείται, σε μια «απίθανη απεραντολογία που απαίτησε και οργάνωσε ο πολιτισμός μας⁸⁵¹». Μιλάμε γι' αυτό, περισσότερο από οτιδήποτε άλλο: «Σε ότι αφορά το σεξ, η πιο αστείρευτη, η πιο αχόρταγη κοινωνία απ' όλες είναι ίσως η δική μας⁸⁵²»

Ο Μεσαίωνας είχε διαμορφώσει γύρω από τη σάρκα και την πρακτική της μετάνοιας ένα Λόγο αρκετά ενιαίο. Τους τελευταίους αιώνες, αυτή αποσυντέθηκε σε μια έκρηξη Λόγων ξεχωριστών, που πήραν μορφή μέσα από τη δημογραφία, τη βιολογία, την ιατρική, την ψυχιατρική, την ψυχολογία, την παιδαγωγική, την πολιτική κριτική.. Επομένως δεν πρέπει να αναφερόμαστε σε αυτή την ανάπτυξη των Λόγων σαν μια συνέχεια, αλλά μάλλον να την θεωρήσουμε σαν μια διασκόρπιση εστιών από τις οποίες εκπηγάζουν οι Λόγοι αυτοί, μια διαφοροποίηση των μορφών τους και μια πολύπλοκη ανάπτυξη του δικτύου που τις συνενώνει. «Περισσότερο από μια ομοιόμορφη απόκρυψη του σεξ, αυτό που χαρακτηρίζει τους τελευταίους τρεις αιώνες είναι η ποικιλία και η διασπορά των μηχανισμών που επινόησαν οι άνθρωποι για να μιλούν γι' αυτό και να κάνουν του άλλους να μιλούν γι' αυτό, να ακούν, να καταγράφουν, να μεταγράφουν και να ανακατανέμουν αυτά που λέγονται.⁸⁵³»

Η υποτιθέμενη απαγόρευση κατονομασίας και συζήτησης του σεξ και η παρουσίαση του σαν το υπέρτατο μυστικό, αποτελεί στην πραγματικότητα μέρος της προσταγής που υποκινεί το Λόγο.

2. Η εμφύτευση των διαστροφών

Η ελλογοποίηση του σεξ δεν είχε ως στόχο να απαλείψει τις μορφές σεξουαλικότητας που δεν είχαν ως στόχο την τεκνοποίηση: ο 19^{ος} και ο 20^{ος} αιώνας υπήρξαν η εποχή του πολλαπλασιασμού των σεξουαλικότητων:

« (...) μια διασπορά των σεξουαλικότητων, ένα δυνάμωμα των παράταιρων μορφών τους, μια πολλαπλή εμφύτευση των «διαστροφών». Η εποχή μας εγκαινίασε της σεξουαλικές ετερογένειες⁸⁵⁴» .

Μέχρι το τέλος του 18^{ου} αιώνα τρεις κώδικες ρύθμιζαν τη σεξουαλική πρακτική: το εκκλησιαστικό δίκαιο, η χριστιανική ποιμαντορία και οι αστικοί νόμοι που καθορίζουν το θεμιτό από το αθέμιτο. Και οι τρεις είχαν ως αντικείμενο τους τις γαμήλιες σχέσεις που γίνονται η πιο έντονη εστία καταναγκασμών ενώ όλες οι άλλες εκφάνσεις της σεξουαλικότητας καλύπτονται από ασάφεια

⁸⁵¹ Σ. 46

⁸⁵² Σ. 46

⁸⁵³ Σ. 46

⁸⁵⁴ Σ. 51

Οι πιο πάνω κώδικες διαχώριζαν ανάμεσα στις παραβιάσεις των κανόνων του γάμου και τις παρεκκλίσεις ως προς την γεννητικότητα (σεξουαλικές πρακτικές που δεν έχουν ως σκοπό την τεκνοποίηση θεωρούνται οι εξώγαμες σχέσεις, η μοιχεία, ο βιασμός, η πνευματική ή σαρκική αιμομιξία, αλλά και η σοδομία και το αμοιβαίο «χάδι»).

Σε αυτό το σύστημα, που είχε ως αντικείμενο του, το νόμιμο ζευγάρι, η έκρηξη Λόγων του 18^{ου} αιώνα επέφερε δύο τροποποιήσεις. Η πρώτη είναι μια φυγόκεντρη κίνηση ως προς την ετεροφυλόφιλη μονογαμία, η οποία τώρα έχει το δικαίωμα σε περισσότερη διακριτικότητα. Αντίθετα, το επίκεντρο ενδιαφέροντος είναι τώρα η σεξουαλικότητα των παιδιών, των τρελών και των εγκληματιών αφενός και αφετέρου η σεξουαλικότητα, εκείνων που προτιμούν το δικό τους φύλο, τα ονειροπολήματα, οι ιδεοληψίες. Είναι αυτές οι μορφές που εξομολογούνται τώρα, χωρίς όμως να καταδικάζονται, κάθε άλλο.

Από εδώ και η ειδική διάσταση της «παρά φύση» σεξουαλικότητας, που σε σχέση με άλλες καταδικασταίες μορφές, όπως η μοιχεία ή η αποπλάνηση, αυτονομείται. Οι «περιφερειακές» σεξουαλικότητες εκρήγνυνται και διασκορπούνται στο κοινωνικό σώμα, η απαγόρευση της μοιχείας περνά σε δεύτερη μοίρα και αποσυντίθεται στο χώρο του αστικού δικαίου η ασαφής και συγκεχυμένη κατηγορία της «ακολασίας» από όπου προβάλλουν αφενός οι παραβιάσεις της νομοθεσίας (ή της ηθικής) του γάμου, και αφετέρου οι προσβολές κατά της ομαλότητας μιας φυσιολογικής λειτουργίας. «Εδώ βρίσκεται και η γοητεία που ασκεί ο Don Juan, «που διακατέχεται (...) από τη σκοτεινή τρέλα του σεξ⁸⁵⁵».

Σταδιακά και αργά οι νόμοι του γάμου και οι ενδογενείς κανόνες της σεξουαλικότητας αρχίζουν να καταγράφονται ξεχωριστά. Διαγράφεται ένας κόσμος της διαστροφής που συναντά αυτό της νομικής ή ηθικής παράβασης, χωρίς ωστόσο να είναι μια απλή παραλλαγή του και εμφανίζονται οι περιφερειακές σεξουαλικότητες, είναι « (...) η απέραντη οικογένεια των διεστραμμένων, που γειτονεύουν με τους εγκληματίες και συγγενεύουν με τους τρελούς⁸⁵⁶».

Ποιο είναι το νόημα της εμφάνισης αυτών των περιφερειακών σεξουαλικότητων, χαλάρωση των κανόνων ή άσκηση πιο αυστηρού ελέγχου? Από την άποψη της καταστολής τα πράγματα είναι διφορούμενα: επιείκεια στο μέτρο όπου υποχωρεί η αυστηρότητα της δικαιοσύνης και τη θέση της παίρνει η ιατρική και αυξημένη αυστηρότητα στο μέτρο όπου πολλαπλασιάζονται οι μηχανισμοί επιτήρησης από την παιδαγωγική ή τη θεραπευτική. Η εδραίωση της ιατρικής στο χώρο αυτό συνεπάγεται μια ιατροποίηση και παθολογοποίηση της σεξουαλικής

⁸⁵⁵ Σ. 54

⁸⁵⁶ Σ. 55

συμπεριφοράς: «η ιατρική επινοεί μίαν ολόκληρη οργανική παθολογία, λειτουργική ή διανοητική, που προκαλείται τάχα από τις «ατελείς» σεξουαλικές συνήθειες⁸⁵⁷» ταξινομώντας όλες τις μορφές των επιπρόσθετων ηδονών και ενσωματώνοντας τις, στην «ανάπτυξη⁸⁵⁸» και «διαταραχή⁸⁵⁹» του ενστίκτου και αναλαμβάνοντας να τις διαχειριστεί.

Όμως το σημαντικό δεν βρίσκεται στο επίπεδο ή το βαθμό επιείκειας ή καταστολής, αλλά στη μορφή της εξουσίας που ασκείται: δίνοντας όνομα σε κάτι για να το φανερώσουμε, το κάνουμε για να το αποκλείσουμε από την πραγματικότητα? Είναι προφανές ότι η λειτουργία της εξουσίας που ασκείται εδώ, δεν είναι απαγορευτική. Έχουμε τέσσερεις κινήσεις τελείως διαφορετικές από την απλή απαγόρευση:

- 1- Ας πάρουμε ως παράδειγμα την απαγόρευση της αιμομιξίας και ας τη συγκρίνουμε με τους πρόσφατους ελέγχους της σεξουαλικότητας των παιδιών. Δεν πρόκειται για τον ίδιο μηχανισμό εξουσίας. Στην πρώτη περίπτωση, η εξουσία ασκείται για να απαλείψει αυτό που καταδικάζει. Στην δεύτερη περίπτωση αυτό που επιδιώκεται είναι η ταυτόχρονη εξάπλωση της ίδιας της εξουσίας και του αντικειμένου πάνω στο οποίο, ενεργεί στη βάση μιας διπλής ανάπτυξης που επεκτείνεται στο άπειρο. Σε όλη της διάρκεια που κράτησε η εκστρατεία κατά της παιδικής σεξουαλικότητας και αυνανισμού συγκροτήθηκε ένας περίπλοκος μηχανισμός επιτήρησης, ομολογίας και λόγων. Αφετέρου όμως το υποτιθέμενο «πρόβλημα» στη βάση της κινητοποίησης αυτής είναι και το στήριγμα της: «Το «ελάττωμα» του παιδιού δεν είναι τόσο ένας εχθρός όσο ένα στήριγμα (...) η υπέρμετρη εμμονή σ' ένα έργο αρκετά μάταιο, γεννούν την υποψία ότι του ζητούν μάλλον να επιμείνει, να πολλαπλασιάζεται στα σύνορα του ορατού, παρά να εξαφανισθεί για πάντα. Σ' όλο το μήκος αυτού του στηρίγματος, η εξουσία προχωρά, πολλαπλασιάζει τους διασταθμούς και τις ενέργειες της, ενώ ο στόχος της απλώνεται, υποδιαιρείται και διακλαδώνεται, εισδύοντας στο πραγματικό με το ίδιο μ' αυτήν βήμα. Φαινομενικά πρόκειται για ένα μηχανισμό αναχαιτιστικό, στην πραγματικότητα, έχουν χαραχθεί ολόγυρα από το παιδί οι γραμμές μιας απεριόριστης διείσδυσης⁸⁶⁰».
- 2- Το καινούργιο αυτό κυνηγητό των περιφερειακών σεξουαλικοτήτων, οδηγεί σε «μια ενσωμάτωση των διαστροφών και σ' ένα νέο προσδιορισμό των ατόμων⁸⁶¹». Η σοδομία του παλιού εκκλησιαστικού ή αστικού κώδικα, ήταν μια απαγορευμένη πράξη, ενώ ο

⁸⁵⁷ Σ. 56

⁸⁵⁸ Ο. Π.

⁸⁵⁹ Ο. Π.

⁸⁶⁰ Σ. 57-58, με κυρτούς χαρακτήρες στο πρωτότυπο.

⁸⁶¹ Σ. 58

ομοφυλόφιλος του 19^{ου} αιώνα είναι μια φυσιογνωμία: έχει ένα παρελθόν, μια ιστορία και μια παιδική ηλικία, ένα τρόπο ζωής, μια ασυνήθιστη ανατομία. Τίποτε, από ότι συγκροτεί στην ολότητα του, δεν ξεφεύγει από τη σεξουαλικότητα του: «(...) Είναι ομοούσια μ' αυτόν, όχι τόσο σαν μια συνηθισμένη αμαρτία, όσο μια φύση αλλόκοτη⁸⁶²». Η ομοφυλοφιλία συγκροτήθηκε ως ένα είδος: «Η ψυχολογική, ψυχιατρική και ιατρική κατηγορία της ομοφυλοφιλίας συγκροτήθηκε από τότε που χαρακτηρίστηκε (...) όχι από ένα τύπο σεξουαλικών σχέσεων, όσο από μια ιδιαίτερη ποιότητα της σεξουαλικής αισθητικότητας, έναν ιδιαίτερο τρόπο ν' αντιστρέφει κανείς μέσα του το αρσενικό και το θηλυκό. Η ομοφυλοφιλία εμφανίστηκε σαν ένα σχήμα της σεξουαλικότητας όταν μεταστράφηκε από την πρακτική της σοδομίας σ' ένα είδος εσωτερικής αμφιγένειας, σ' έναν ερμαφροδιτισμό της ψυχής. Ο σοδομίτης ήταν ένας καθ' υποτροπήν αιρετικός, ο ομοφυλόφιλος είναι τώρα ένα είδος⁸⁶³». Ο ιατρικός προσδιορισμός των μικροδιαστραφών τους δίνει μια στερεή, απτή και αναλυτική πραγματικότητα. Ο ατελείωτος χαρακτήρας του «δημιουργεί» ως παθολογική κάθε ανθρώπινη συμπεριφορά με σκοπό την άσκηση εξουσίας πάνω της ενσωματώνοντας τις μέσα στο άτομο: «Αυτά τα ωραία ονόματα αιρέσεων παραπέμπουν σε μία φύση που φαίνεται να ξεχνιέται αρκετά για να ξεφύγει από τον νόμο, αλλά που θυμάται τον εαυτό της αρκετά ώστε να συνεχίζει να παράγει κι' άλλα είδη, ακόμα κι' εκεί όπου δεν υπάρχει πια τάξη. Η μηχανική της εξουσίας που κυνηγάει όλο αυτό το σύμφυρμα σκοπεύει να το εξαλείψει, παρέχοντας του μια πραγματικότητα αναλυτική, ορατή και μόνιμη: το χώνει μέσα στα κορμιά, το γλυστράει κάτω από τους τρόπους, το μετατρέπει σε μια αρχή κατάταξης και κατανοητικότητας, το συγκροτεί σαν λόγο ύπαρξης και φυσική τάξη της αταξίας. Αποκλεισμός όλων αυτών των εκτροχιασμένων σεξουαλικότητων? Κάθε άλλο: προσδιορισμός, περιοχική στερεοποίηση της καθεμιάς από αυτές. Διασπείροντας τις, τις διαδίδουν μέσα στο πραγματικό και τις ενσωματώνουν στο άτομο⁸⁶⁴».

- 3- Αυτή η μορφή εξουσίας προϋποθέτει, την σταθερή παρουσία, τις συνεχείς εξετάσεις και παρατήσεις, άρα μια εγγύτητα. Απαιτεί την ανταλλαγή Λόγων που ξεπερνά την εκμυστήρευση. Η φυσική προσέγγιση και η λειτουργία των αισθήσεων γίνονται πιο έντονες. Η ιατρικοποίηση του σεξουαλικά ασυνήθιστου, είναι ταυτόχρονα αποτέλεσμα και μέσο. Το σεξουαλικό είναι ενταγμένο στο κορμί, υπάγεται στην αρμοδιότητα μιας τεχνολογίας της υγείας και του παθολογικού. Και αντίστροφα, ως αντικείμενο της

⁸⁶² Σ. 58

⁸⁶³ Σ. 58-59

⁸⁶⁴ Σ. 59

ιατρικής αναζητείται στο βάθος του οργανισμού ή στην επιφάνεια του δέρματος. Το σεξουαλικό σώμα ψηλαφίζεται και περιτριγυρίζεται από την εξουσία. Ως αποτέλεσμα όλης αυτής της λεπτομερούς προσοχής το σεξουαλικό διεγείρεται, εντατικοποιείται όπως και η ηδονή που προκαλεί. Αντίστροφα η ηδονή επιστρέφεται προς αυτόν που την περικυκλώνει με σκοπό να την απομονώσει και να την προσδιορίσει. Μέσα από την πράξη της κατονομασίας αποκτά μια απτή πραγματικότητα και μια πραγματικότητα που μπορεί να αγγιχτεί, να διεγερθεί και να αντιστραφεί. Αυτό φέρνει ένα διπλό αποτέλεσμα: αφενός μια ώθηση δίνεται στην εξουσία από την ίδια της την άσκηση και η ηδονή που προκαλεί την σπρώχνει πιο μακριά, αποζημιώνει τον έλεγχο που επιτηρεί και τον σπρώχνει πιο πέρα. Αφετέρου εντατικοποίηση της ηδονής αυτού που βρίσκεται υπό επιτήρηση:

«Η εξουσία λειτουργεί σαν ένας προσκλητήριο μηχανισμός, ελκύει, ξεδιαλέγει αυτές τις αλλοκοτιές για τις οποίες επαγρυπνεί. Η ηδονή διαχέεται πάνω στην εξουσία που την ανιχνεύει, η εξουσία στεριώνει την ηδονή που μόλις την έχει ξετρυπώσει⁸⁶⁵» .

Οι μηχανισμοί έρευνας και εξέτασης της ιατρικής, ψυχιατρικής, παιδαγωγικής αναφοράς, της οικογένειας έχουν σαν φανερό στόχο την απαγόρευση στις άτακτες ή άκαρπες σεξουαλικότητες, αλλά στην πραγματικότητα λειτουργούν σαν μηχανισμοί διπλής παρόρμησης ηδονής και εξουσίας που χαράσσουν γύρω από τα σώματα την ατελείωτη αντιπαράθεση και σαγήνη της ηδονής και της εξουσίας.

«Αυτές οι εκκλήσεις, οι υπεκφυγές, οι κυκλικές παροτρύνσεις έχουν χαράξει γύρω από το σεξ και τα κορμιά όχι σύνορα που δεν πρέπει να διαβεί κανείς αλλά τις ατέρμονες ελικοειδείς καμπύλες της εξουσίας και της ηδονής⁸⁶⁶».

- 4- Από εδώ προκύπτουν και οι μηχανισμοί του σεξουαλικού κορεσμού που χαρακτηρίζουν τον χώρο των κοινωνικών ιεροτελεστιών του 19^{ου} αιώνα. Λέγεται ότι η νεότερη κοινωνία προσπάθησε να περιορίσει την σεξουαλικότητα στο ζευγάρι. Θα μπορούσε να ειπωθεί όμως ότι, αν δεν επινόησε, τότε πολλαπλασίασε τις αποσπασματικές και κινητές σεξουαλικότητας. Ως χώροι ανάδυσης τους παρουσιάζονται η οικογένεια, το σχολείο, τα ψυχιατρικά ιδρύματα:

⁸⁶⁵ Σ. 60

⁸⁶⁶ Σ. 61

« (η σύγχρονη κοινωνία) μεθόδευσε πολύ προσεχτικά και συντέλεσε στον ραγδαίο πολλαπλασιασμό των ομάδων με πολλαπλά στοιχεία και με κυκλοφορούσα σεξουαλικότητα: μια κατανομή σημείων εξουσίας, ιεραρχημένων ή σε αντιπαράθεση, ηδονές «κυνηγημένες» - δηλαδή ποθητές και συνάμα καταδιωγμένες. Κομματιαστές σεξουαλικότητες , ανεκτές ή ενθαρρυνόμενες. Γεινιάσεις που θέλουν να περνούν για διαδικασίες επιτήρησης και που λειτουργούν σαν μηχανισμοί εντατικοποίησης⁸⁶⁷ ». Παραδείγματα τέτοιων χώρων είναι η οικογένεια, είναι «(...) επίσης ένα δίκτυο από ηδονές-εξουσίες σπονδυλωμένες πάνω σε πολλαπλά σημεία και με σχέσεις μεταβλητές⁸⁶⁸». Ο διαχωρισμός ενηλίκων και παιδιών, οι διακρίσεις ανάμεσα σε αγόρια και κορίτσια, οι αυστηρές οδηγίες για την φροντίδα των νηπίων, η προσοχή γύρω από την παιδική σεξουαλικότητα και τον αυνανισμό, την εφηβεία και τους «κινδύνους» της, η διαρκής επαγρύπνηση των γονέων, η παρουσία των υπηρετών κάνουν την οικογένεια «(...) ένα πολλαπλό δίκτυο από κορεσμένες σεξουαλικότητες, αποσπασματικές και κινητές⁸⁶⁹». Το σύστημα αυτό λειτουργεί λιγότερο σαν μια απαγορευτική αρχή και περισσότερο σαν ένας μηχανισμός διέγερσης και πολλαπλασιασμού. Τα σχολικά και ψυχιατρικά ιδρύματα αποτελούν ένα άλλο τρόπο διανομής εξουσίας και ηδονής: «(...) σχηματίζουν (...) κι' αυτά περιοχές υψηλού βαθμού σεξουαλικού κορεσμού, με βασικούς χώρους ή τελετουργίες, όπως η αίθουσα διδασκαλίας, ο κοιτώνας, η επίσκεψη, ή η ιατρική εξέταση. Οι μορφές μιας μη συζυγικής, μη ετερόφυλης, μη μονογαμικής σεξουαλικότητας επιστρατεύονται εδώ και καθιερώνονται⁸⁷⁰».

Η αστική κοινωνία του 19^{ου} , αλλά και η δική μας είναι κοινωνίες μιας «φανταχτερής και ανθισμένης διαστροφής», που διασπά τη σεξουαλικότητα σε πολλαπλές σεξουαλικότητες, ως μέσο διείσδυσης της εξουσίας των σωμάτων σώματα και του κοινωνικούσυνόλου. Η διαστροφή της δεν έγκειται ούτε στην υποκρισία της ούτε στην αυστηρότητα της: «Πρόκειται μάλλον για τον τύπο εξουσίας που έθεσε σε λειτουργία πάνω στο σώμα και πάνω στο σεξ (που δεν έχει την αυστηρότητα του νόμου ή τις συνέπειες της απαγόρευσης) (...), προχωράει με μια βαθμιαία διάσπαση των ενιαίων σεξουαλικότητων. Δεν βάζει όρια στη σεξουαλικότητα. Επεκτείνει της διάφορες μορφές της, συνεχίζοντας τες πάνω στις γραμμές μιας απεριόριστης διείσδυσης. Δεν την αποκλείει, την εγκλείει μέσα στο κορμί σαν τρόπο προσδιορισμού των ατόμων. Δεν

⁸⁶⁷ Σ. 61-62

⁸⁶⁸ Σ. 62

⁸⁶⁹ Σ. 62

⁸⁷⁰ Σ. 62-63

προσπαθεί να την αποφύγει, προσελκύει τις ποικιλίες της μ' ελικοειδείς κινήσεις όπου εξουσία και ηδονή ενισχύονται. Δεν ορθώνει φραγμούς, οργανώνει τους τόπους μέγιστου κορεσμού. Παράγει και στεριώνει τη σεξουαλικότητα ανομοιογένεια. Η νεότερη κοινωνία είναι διεστραμμένη, όχι παρά τον πουριτανισμό της, ούτε σαν συνέπεια της υποκρισίας της. Είναι διεστραμμένη πραγματικά και άμεσα⁸⁷¹».

Οι πολλαπλές σεξουαλικότητες είναι αυτές που συσχετίζονται με την ηλικία (του νηπίου και του παιδιού), με τις προτιμήσεις ή συνήθειες (ομοφυλοφιλία, γεροντοφιλία, φετιχισμός κ.α.), αυτές που επενδύουν διάφορες σχέσεις (ασθενή-γιατρού, παιδαγωγού-παιδιού, ψυχίατρου-τρελού), ή χώρους (σεξουαλικότητα του σπιτιού, του σχολείου, της φυλακής), αποτελούν συνάρτηση συγκεκριμένων διαδικασιών εξουσίας. Οι πολλαπλές αυτές σεξουαλικότητες (γνωστές άλλωστε) και η προσοχή που τους δόθηκε δεν είχαν ως σκοπό τον αποκλεισμό τους προς όφελος της τεκνοποιητικής εξουσίας. Οι συμπεριφορές αυτές πάρθηκαν από τα σώματα και τα ηδονές τους από τους μηχανισμούς εξουσίας που τις προσδιορίζουν ως νέα υποκείμενα/αντικείμενα πάνω στα οποία θα μπορεί να ασκηθεί η εξουσία διεισδύοντας όλο και πιο βαθιά στο κοινωνικό σώμα και στις πιο προσωπικές στιγμές και συμπεριφορές του ατόμου, το οποίο δημιουργούν ως υποκείμενο που προσδένεται με την ταυτότητα που του δίνεται:

«πολλαπλοί μηχανισμοί εξουσίας τα αποζήτησαν, τα έφεραν στο φως, τα απομόνωσαν, τα ενσωμάτωσαν (η αύξηση των διαστροφών δεν είναι ηθικολογικό θέμα). Είναι το πραγματικό προϊόν της παρέμβασης ενός τύπου εξουσίας στα κορμιά και τις ηδονές τους. Μπορεί η Δύση να μην στάθηκε άξια να επινοήσει καινούργιες ηδονές και ασφαλώς δεν ανακάλυψε πρωτότυπα βίτσια. Προσδιόρισε όμως νέους κανόνες στην αμοιβαία σχέση εξουσιών και ηδονών: πάνω της σχεδιάστηκε η παγωμένη μορφή των διαστροφών. (...) Η εμφύτευση των διαστροφών είναι το αποτέλεσμα-μέσο (...), οι σχέσεις εξουσίας με το σεξ και την ηδονή διακλαδώνονται, πολλαπλασιάζονται, διατρέχουν το κορμί και διεισδύουν τις συμπεριφορές. Και πάνω σε αυτό τον προμαχώνα των εξουσιών εγκαθίστανται διάφορες σεξουαλικότητες σκόρπιες, προσδεμένες σε μια ηλικία, σ' έναν τόπο, σ' ένα γούστο, σε κάποια μορφή συνήθειας. Διόγκωση της εξουσίας, στην οποία η καθεμιά απ' αυτές τις περιφερειακές σεξουαλικότητες δίνει και επιφάνεια για επέμβαση (εκτός από το οικονομικά οφέλη που αυτό συνεπάγεται). Ηδονή και εξουσία δεν αλληλοκαταργούνται, δεν στρέφονται η μια ενάντια στην άλλη (αλλά) αλληλοδιαδέχονται μέσω πολύπλοκων και θετικών μηχανισμών διέγερσης και προτροπής⁸⁷²».

⁸⁷¹ Σ. 63

⁸⁷² Σ. 64-65

Άρα η θεωρία μιας αυξημένης καταστολής του σεξ από τις νεότερες κοινωνίες πρέπει να εγκαταλειφθεί. Βρισκόμαστε μπροστά σε μια έκρηξη «αποκλίνουσων» σεξουαλικοτήτων, αλλά και μια λειτουργία της εξουσίας πολύ διαφορετική από το νόμο με στόχο τον πολλαπλασιασμό ετερόκλητων σεξουαλικοτήτων.

3.3.3) Scientia Sexualis

Εδώ και τρεις αιώνες ο λόγος περί σεξ πύκνωσε και εξασφάλισε την εμφύτευση «αποκλίνουσων» σεξουαλικοτήτων. Είναι όμως λόγος – οθόνη και αποφυγή. Μέχρι τον Φρόνιτ «(...) ο Λόγος περί σεξ-ο λόγος των επιστημόνων και των θεωρητικών-δεν σταμάτησε ούτε στιγμή να αποκρύβει εκείνο για το οποίο μιλούσε⁸⁷³».

Αν και εδώ και τρεις αιώνες ο Λόγος περί σεξ πύκνωσε και εξασφάλισε την εμφύτευση των αποκλίνουσων σεξουαλικοτήτων, πρόκειται στην πραγματικότητα για ένα Λόγο που, μέχρι τον Φρόνιτ αποκρύβει εκείνο για το οποίο μιλά: η τμηματοποίηση και στεγανοποίηση όπως και ο προσδιορισμός του σεξ δημιουργούν ένα είδος οθόνης που το κρύβει. Είναι χαρακτηριστικό ότι έγινε αντικείμενο του Λόγου μιας ουδέτερης (θεωρητικά) επιστήμης, της ψυχιατρικής που μιλώντας για τα σεξ και την παθολογοποίηση του το αποκρύπτει και το συνδέει με το νοσηρό, το επικίνδυνο. Η ψυχιατρική κάτω από το εχέγγυο που της προσφέρει το ιατρικό της καθεστώς επαναλαμβάνει τις προσταγές της ηθικής παρουσιάζοντας τις ως ιατρικό κανόνα. Έσπειρε έτσι το φόβο, βλέποντας σε κάθε σεξουαλική παρέκκλιση ή παρεκτροπή το θάνατο. Το σεξ συνδέθηκε έτσι με μια ψυχιατρική που δεν είναι υπάκουη στις απαιτήσεις της αλήθειας, μια ψυχιατρική που, στο όνομα της επιστήμης, νομιμοποίησε την κοινωνική διάκριση: «(...) διατεινόταν ότι εξασφάλιζε το φυσικό σφρίγος και την ηθική καθαρότητα του κοινωνικού σώματος. Υποσχόταν να εξαφανίσει όλους τους φορείς φυσικών ελαττωμάτων φορείς, τους εκφυλισμένους και τους χαλασμένους πληθυσμούς. Στο όνομα μιας άμεσης βιολογικής και ιστορικής αναγκαιότητας, δικαίωνε τους κρατικούς ρατσισμούς. Τους θεμελίωνε ως «αλήθεια⁸⁷⁴».

Καθ' όλη τη διάρκεια του 19^{ου} αιώνα το σεξ καταχωρείται σε δύο κατάστιχα γνώσης εντελώς διαφορετικά, ανάμεσα στα οποία δεν υπάρχει πραγματική επικοινωνία, ούτε δόμηση: την βιολογία της αναπαραγωγής, που διαμορφώθηκε με βάση ένα σύνολο ιατρικών κανόνων, και μια ιατρική του σεξ, που υπακούει σε τελείως διαφορετικούς κανόνες διαμόρφωσης. Η ιατρική

⁸⁷³ Σ. 69

⁸⁷⁴ Σ. 70-71

του σεξ επικαλούμενη πολιτικές και οικονομικές επιλογές, μπόρεσε να ξαναγράψει τους παραδοσιακούς φόβους με επιστημονική ορολογία:

«Θα έλεγε κανείς πως κάποια θεμελιακή αντίσταση εναντιωνόταν στο να υπάρξει πάνω στο σεξ (...) μια ανάλυση λογικόμορφη. Μια τέτοια απ-ισοπέδωση, φαίνεται σίγουρα να σημαίνει ότι σ' αυτό το είδος των Λόγων δεν έμπαινε καθόλου ζήτημα να πεις την αλήθεια, αλλά μονάχα να την εμποδίσεις να βγει στην επιφάνεια⁸⁷⁵».

Πίσω από αυτή την διαφορά, πρέπει να δούμε κάτι άλλο: η πρώτη διαπερνάται από τη θέληση για γνώση που υποβαστάζει τον επιστημονικό Λόγο, ενώ η δεύτερη μια πεισματική θέληση για μη-γνώση:

«(...) ο Λόγος της γνώσης πάνω στο σεξ τον 19^ο αιώνα ήταν διαποτισμένος από μια προαιώνια απλοϊκότητα, αλλά κι' ένα συστηματικό σκοτισμού του λογικού: άρνηση των ενδιαφερομένων να δουν και ν' ακούσουν, αλλά- κι' εδώ είναι αναμφίβολα το ουσιώδες- άρνηση που αφορούσε εκείνο ακριβώς που έδειχναν ή που ζητούσαν επιτακτικά την διατύπωση του. Γιατί δεν μπορεί να υπάρξει παραγνώριση παρά μονάχα πάνω στην ουσία μιας θεμελιακής σχέσης με την αλήθεια. (...) Το να μη θέλεις να ν' αναγνωρίζεις, είναι κι αυτό μια περιπέτεια της θέλησης για αλήθεια⁸⁷⁶».

Το σημαντικό είναι ότι κατασκευάστηκε γύρω από το σεξ ένας πελώριος μηχανισμός παραγωγής της αλήθειας, η οποία όμως στο τέλος αποσιωπείται: «(...) το σεξ δεν υπήρξε μόνο υπόθεση αίσθησης και ηδονής, νόμου ή απαγόρευσης, αλλά επίσης αλήθειας και ψεύδους, ότι η αλήθεια για το σεξ έγινε ένα πράγμα ουσιαστικό, χρήσιμο, πολύτιμο ή επίφοβο, κοντολογίς, ότι το σεξ συγκροτήθηκε σαν στόχος αλήθειας⁸⁷⁷».

Μέχρι σήμερα, και παρά τον Φρόιντ, δεν έχουμε ακόμα λυτρωθεί από αυτή τη βαθμιαία διαμόρφωση του «παιχνιδιού της αλήθειας και του σεξ⁸⁷⁸», όπως μας την κληροδότησε ο 19^{ος} αιώνας.

Ιστορικά υπάρχουν δύο μεγάλες διαδικασίες που παράγουν την αλήθεια του σεξ. Η πρώτη είναι η *ars erotica*, η ερωτική τέχνη που άνθισε σε κοινωνίες όπως η Κίνα, η Ιαπωνία, η Ινδία, η Ρώμη, οι Αραβο-μουσουλμανικές κοινωνίες. Σε αυτή, η αλήθεια βγαίνει μέσα από την ίδια την ηδονή, που νοείται ως πρακτική και μελετάται ως εμπειρία. Η γνώση συγκροτείται σαν μια

⁸⁷⁵ Σ. 71

⁸⁷⁶ Σ. 72

⁸⁷⁷ Σ. 73

⁸⁷⁸ Σ. 74

γνώση μυστική, για να διατηρήσει τη δύναμη και την αγνότητα της. Η σχέση δασκάλου-μαθητή είναι θεμελιώδης και η γνώση μεταδίδεται σταδιακά, με τον εσωτεριστικό τρόπο, δηλαδή από κάποιον που είναι ήδη μνημένος και μεταμορφώνει αυτό που την δέχεται.

Ο πολιτισμός μας έχει αναπτύξει μια *scientia sexualis*, μια επιστήμη του σεξ που, για να λείπει την αλήθεια, εντάχθηκε μέσω των αιώνων σε ένα σχήμα εξουσία-γνώσης, με κεντρικό άξονα την ομολογία (με την θρησκευτική έννοια της εξομολόγησης), και που είναι, ως εκ τούτου αντίθετη προς την τέχνη της μύησης.

Από τον Μεσαίωνα, οι δυτικές κοινωνίες τοποθέτησαν την ομολογία στο κέντρο των ιεροτελεστιών παραγωγής της αλήθειας. Ιστορικά και πολιτικά γεγονότα και αλλαγές συντέλεσαν στο να δοθεί στην ομολογία ένας κεντρικός ρόλος μέσα στην τάξη των αστικών και θρησκευτικών εξουσιών. Συγκρινόμενη με άλλες τελετουργίες, η ομολογία γίνεται η πιο αξιόπιστη τεχνική για την ανάδειξη της αλήθειας. «Γίναμε από κει και πέρα, μια κοινωνία μοναδικά ομολογητική⁸⁷⁹». Η ομολογία διαχέεται παντού: στην παιδαγωγική, στην ιατρική, στην ψυχιατρική, στις διαπροσωπικές σχέσεις, σε οποιοδήποτε χώρο και για οποιοδήποτε θέμα, γίνεται μια σχεδόν υποχρέωση ο άνθρωπος να μιλά για τον εαυτό του, για αισθήματα και βιώματα του: «Ο άνθρωπος στη Δύση κατόντησε έναν ζώο ομολογητικό⁸⁸⁰».

Από εδώ απορρέει και η στροφή στη λογοτεχνία: από την τέχνη της θαυμαστής αφήγησης στην αναζήτηση από τα βάθη του εαυτού και μέσα από τον λόγο, της αλήθειας. Το ίδιο συμβαίνει και στη φιλοσοφία: από την αναζήτηση της θεμελιακής σχέσης με την αλήθεια όχι μόνο μέσα στο πρόσωπο που φιλοσοφεί, αλλά και μέσα από την εξέταση του εαυτού ανάμεσα στις θεμελιακές βεβαιότητες του υποσυνείδητου, δεν αναγνωρίζεται ως αποτέλεσμα εξουσίας: «Η υποχρέωση της ομολογίας μας έρχεται από τώρα από τόσα διαφορετικά σημεία, ενσωματώνεται τόσο βαθιά μέσα μας, που δεν την αντιλαμβανόμαστε πια σαν το αποτέλεσμα μιας εξουσίας που μας καταναγκάζει⁸⁸¹». Πιστεύουμε ότι η αλήθεια μας λυτρώνει. Στην πραγματικότητα η αλήθεια δεν είναι από τη φύση της ελεύθερη, διατρέχεται από σχέσεις εξουσίας:

«Η ομολογία λυτρώνει, η εξουσία καταδικάζει στη σιωπή, η αλήθεια δεν ανήκει στον χώρο της εξουσίας, αλλά έχει μια αρχέγονη συγγένεια με την ελευθερία: τόσα και τόσα παραδοσιακά θέματα της φιλοσοφίας, που μια «πολιτική ιστορία» της αλήθειας» θα έπρεπε να αντιστρέψει, δείχνοντας ότι η αλήθεια δεν είναι από τη φύση της ελεύθερη, ούτε η πλάνη δούλη, αλλά ότι η

⁸⁷⁹ Σ. 76

⁸⁸⁰ Σ. 77

⁸⁸¹ Σ. 78

ανάδειξη της διατρέχεται ολόκληρη από σχέσεις εξουσίας. Η ομολογία είναι ένα παράδειγμα⁸⁸²»..

Πρέπει ο άνθρωπος να είναι πολύ παγιδευμένος σε αυτό το ιδεολόγημα, για να πιστέψει ότι οι φωνές που του υπαγορεύουν τι πρέπει να είναι, μιλούν για την ελευθερία. Η αντίληψη της γνώσης σαν ελευθερία, ήταν (και είναι) ένα έργο πελώριο, στο οποίο η Δύση υπόταξε γενεές ανθρώπων για να κατορθώσει την υποκειμενοποίηση τους:

«(...) για να πετύχει-τη στιγμή που άλλες μορφές εργασίας εξασφάλισαν τη συσσώρευση του κεφαλαίου-την καθυπόταξη των ανθρώπων, θέλω να πω τη συγκρότηση τους σαν «υποκείμενα», με τις δύο σημασίες της λέξης⁸⁸³».

Από την εποχή της χριστιανικής μετάνοιας (Σύνοδος του Λατεράνου το 1215) μέχρι σήμερα, το σεξ υπήρξε το κύριο θέμα της εξομολόγησης. Η υποχρέωση που το σφραγίζει ως μυστικό μπορεί να θεωρηθεί σαν η άλλη όψη της ομολογίας διότι όσο καλύτερα κρυμμένο, τόσο πιο αυστηρή η ιεροτελεστία της ομολογίας και τόσο μεγαλύτερη η διείσδυση της εξουσίας στα ίδια τα σώματα των ανθρώπων. Το σεξ είναι στην κοινωνία μας, και σε μια κλίμακα πολλών αιώνων, εκείνο που έχει μπει κάτω από το καθεστώς της ομολογίας. Η υποβολή σε ελλογοποίηση του σεξ και η διασπορά και ενδυνάμωση ετερόκλητων σεξουαλικοτήτων αποτελούν, ίσως, τις δύο όψεις του ίδιου νομίσματος μέσω της ομολογίας που απαιτεί την διατύπωση των πιο πάνω, όσο ακραίες και αν είναι.

«Στην αρχαία Ελλάδα το σεξ και η αλήθεια έσμιγαν στη μορφή της παιδαγωγικής(...), το σεξ χρησίμευε σαν στήριγμα για τη μύηση στη γνώση. Για μας, η αλήθεια και το σεξ σμίγουν στην ομολογία με την υποχρεωτική κι εξαντλητική έκφραση ενός ατομικού μυστικού. Αυτή τη φορά όμως, είναι η αλήθεια αυτή που χρησιμεύει σαν στήριγμα στο σεξ και στις εκδηλώσεις του⁸⁸⁴». Υπάρχει μια αντιστροφή στις σχέσεις αλήθειας και σεξ σε σχέση με την *ars erotica* όπου η τέχνη του έρωτα οδηγεί το μυημένο στον απόλυτο έλεγχο του σώματος, σε μια μοναδική ηδονή, λήθη του χρόνου και των ορίων του, στο ελιξίριο της μακροζωίας και την απομάκρυνση του θανάτου. Στη *scientia sexualis* την επιστήμη του σεξ, το σεξ είναι αυτό που ομολογείται, ο δάσκαλος δεν μιεί αλλά ακούει, παροτρύνει σε περεταίρω ομολογία και βρίσκεται σε θέση εξουσίας προς αυτόν που ομολογεί. Το υποκείμενο οδηγείται σε μια εσωτερική μεταμόρφωση, όχι μέσα από την εσωτερικιστική διδασχή, αλλά μέσω της ομολογίας. Είναι μια μορφή πολύ μακρινή από αυτή

⁸⁸²Σ. 78

⁸⁸³Σ. 79

⁸⁸⁴Σ. 80

της ερωτικής τέχνης. Καταρχάς η δομή της εξουσίας που της είναι ίδια: ο λόγος της δεν έρχεται από ψηλά, από τον μύστη, αλλά από χαμηλά, από ξεχασμένα και πεταμένα λόγια. Το μυστικό της δεν είναι δεμένο στο προνόμιο ενός περιορισμένου αριθμού μυημένων ατόμων, αλλά στον ποταπό της χαρακτήρα. Κατά δεύτερο την αλήθεια της δεν την εγγυάται το κύρος του μύστη ή της παράδοσης, αλλά τη σχέση μεταξύ αυτού που μιλά με αυτό που λέει. Η κυριαρχία δεν βρίσκεται στη μεριά αυτού που μιλά, αλλά αυτού που ακούει.

«Η ομολογία είναι μια ιεροτελεστία του Λόγου, όπου το υποκείμενο που μιλάει συμπίπτει με το υποκείμενο του εκφερομένου. Είναι ακόμα μια ιεροτελεστία που ξετυλίγεται μέσα σε μια σχέση εξουσίας(...). Μια ιεροτελεστία όπου η εκφορά και μόνο(...) επιφέρει α' αυτόν που την αρθρώνει, ουσιώδεις εσωτερικές αλλαγές: τον αθώνει (...), του υπόσχεται τη σωτηρία⁸⁸⁵».

Η ομολογία μεταμορφώθηκε σημαντικά αφού εξαπλώθηκε σταδιακά στο κοινωνικό σώμα και έχασε τον τελετουργικό της χαρακτήρα από την εποχή του προτεσταντισμού, της Αντιμεταρρύθμισης, της παιδαγωγικής του 18^{ου} αιώνα και της ιατρικής του 19^{ου} αιώνα. Χρησιμοποιήθηκε όμως σε σωρεία άλλων σχέσεων: παιδιών και γονέων, μαθητών και παιδαγωγών, ασθενών και ψυχιάτρων, εγκληματιών και πραγματογνώμων. Προπάντων, η ομολογία ανοίγεται σε άλλους τρόπους διεξαγωγής της: υποχρεώνει στο λέγειν όχι μόνο αυτού που έγινε (τη σεξουαλική πράξη) αλλά και στο φαντασιακό που την επένδυσε και την ποιότητα της ηδονής που προκάλεσε: «Σκόρπισμα, λοιπόν, των διαδικασιών της ομολογίας, πολλαπλός εντοπισμός του καταναγκασμού τους, επέκταση της σφαίρας τους: ένα μεγάλο αρχείο των ηδονών του σεξ συγκροτείται σιγά, σιγά⁸⁸⁶». Για καιρό το αρχείο χανόταν με την εκφορά του λόγου, αφού δεν υπήρχε καταγραφή. Η ιατρική, η ψυχιατρική και η παιδαγωγική, οι δυτικές κοινωνίες εν γένει, όμως, δίνουν σάρκα και οστά στην κατάρτιση κατάστιχου του σεξ και των ηδονών του. Είναι η στιγμή όπου οι ηδονές καλούνται να αρθρώσουν ένα λόγο αλήθειας για τον εαυτό τους, που έπρεπε να διαρθρωθεί με τον Λόγο της επιστήμης, και όχι πια της θρησκείας.

Παρουσιάζεται το εξής παράδοξο: μια επιστήμη-ομολογία, που βρήκε στήριγμα στις παλιές θρησκευτικές ιεροτελεστίες. Παράδοξο επίσης θεωρητικό και μεθοδολογικό: «οι μακριές συζητήσεις για τη δυνατότητα να συγκροτηθεί μια επιστήμη του υποκειμένου για την εγκυρότητα της ενδοσκόπησης (...) αποκρίνονταν αναμφίβολα σ' αυτό το πρόβλημα που ήταν συμφυές με τη λειτουργία των Λόγων της αλήθειας στην κοινωνία μας: μπορούμε άραγε να διαρθρώσουμε την ανάδειξη της αλήθειας σύμφωνα με το παλιό νομικο-θρησκευτικό πρότυπο της ομολογίας,

⁸⁸⁵Σ. 80

⁸⁸⁶Σ. 82

και την απόσπασση της εκμυστήρευσης σύμφωνα με τον επιστημονικό λόγο?⁸⁸⁷». Άρα πληθώρα λόγων παρά έλλειψης τους. Η νεότερη Δύση, και η θέληση της γνώσης σχετικά με το σεξ που την χαρακτηρίζει, έκανε να λειτουργήσουν οι ιεροτελεστίες της ομολογίας μέσα στα επιστημονικά σχήματα με τους ακόλουθους τρόπους.

1) Με μια κλινική κωδικοποίηση του «εξαναγκασμού στην ομιλία»: από την ομολογία στους ελεύθερους συνειρμούς, όλες οι τεχνικές για την εκ νέου εγγραφή της διαδικασίας της εξομολόγησης μέσα στο πεδίο των επιστημονικά αποδεχτών παρατηρήσεων.

2) Με το αίτημα μιας γενικής και διάχυτης αιτιώδους συνάφειας: το σεξ διαθέτει μια ανεξάντλητη αιτιακή δύναμη, που βρίσκεται στην πηγή κάθε ασθένειας ή διαταραχής που ο 19^{ος} αιώνας μπόρεσε να φανταστεί.

3) Με τη βασική αρχή μιας ενδογενούς λανθάνουσας κατάστασης της σεξουαλικότητας: η φύση του σεξ είναι σκοτεινή και «υπόγεια», αφού δεν είναι γνωστή ούτε στο υποκείμενο που ομολογεί, γι' αυτό και μας ξεφεύγει. Αυτό επιτρέπει την μετατόπιση και ενσωμάτωση της ομολογίας σε ένα σχέδιο επιστημονικού λόγου και την θεμελίωση πάνω σε μια επιστημονική πρακτική τον κανονισμό μιας δύσκολης ομολογίας.

4) Με τη μέθοδο της ερμηνείας: για να καταστεί έγκυρη η εργασία της παραγωγής της αλήθειας, πρέπει να περάσει μέσα από τη σχέση αυτού που μιλά και αυτού που ακούει. Η αλήθεια συγκροτείται διττά. Η αλήθεια περνά μέσα από τη σχέση του υποκειμένου που μιλά και αυτού που ακούει. Συγκροτείται διττά: είναι παρούσα, αλλά ανεπαρκής σε αυτόν που μιλά, αλλά δεν μπορεί να ολοκληρωθεί παρά μόνο από αυτό που την ακούει, αφού η λειτουργία του είναι ερμηνευτική. Ως προς την εξομολόγηση, η εξουσία της δεν έγκειται μόνο στην απαίτηση της αλλά και στη συγκρότηση, μέσα από αυτή, της αλήθειας.

«Ο 19^{ος} αιώνας με το να θεωρεί την ομολογία όχι πια σαν μια απόδειξη αλλά σαν ένα σημείο και τη σεξουαλικότητα σαν κάτι που πρέπει να ερμηνευτεί, μπόρεσε να κάνει να λειτουργήσουν οι διαδικασίες της ομολογίας μέσα στο κανονικό μόρφωμα ενός επιστημονικού Λόγου⁸⁸⁸»

5) Με την ιατρικοποίηση των αποτελεσμάτων της ομολογίας: τα αποτελέσματα της κωδικοποιούνται με τη μορφή θεραπευτικών ενεργειών. Το σεξ υπάγεται πλέον στις διατάξεις για το παθολογικό και το φυσιολογικό, αφού θεωρείται σαν ένας χώρος μεγάλης παθολογικής ευπάθειας. Η εκφορά της αλήθειας, αν γίνει σωστά, γιατρεύει.

⁸⁸⁷Σ. 84

⁸⁸⁸Σ. 86

Μερικά μεγάλα ιστορικά ορόσημα: η ερωτική τέχνη εξοβελίζεται από τον Δυτικό πολιτισμό, ο οποίος αναπτύσσει μια επιστήμη του σεξ τον 19^ο αιώνα. Το έργο παραγωγής αληθινών Λόγων πάνω στο σεξ βασίζεται πάνω στην παλιά τελετουργία της εξομολόγησης, προσαρμοσμένης όμως στους κανόνες του επιστημονικού Λόγου. Από τον 16^ο αιώνα και μετά αποδεσμεύεται από το αυστηρό θρησκευτικό πλαίσιο και απλώνεται όλους του χώρους του κοινωνικού σώματος με ποικίλους τρόπους. Τα τελευταία εκατό-πενήντα χρόνια έχει συγκροτηθεί ένας πολύπλοκος μηχανισμός του οποίου έργο είναι η παραγωγή αληθινών Λόγων γύρω από το σεξ και η παραγωγή της σεξουαλικότητας ως περιοχής αλήθειας:

«(...) ένας μηχανισμός που κάνει ένα μεγάλο ιστορικό άλμα, αφού συνδέει το παλιό πρόσταγμα της ομολογίας με τις μεθόδους της κλινικής ακρόασης. Και ακριβώς διαμέσου του πλέγματος αυτού του μηχανισμού, μπόρεσε να εμφανιστεί σαν αλήθεια του σεξ και των ηδονών του κάποια πράγμα σαν την σεξουαλικότητα. Η «σεξουαλικότητα»: συσχετικό αυτής της αναλυτικής πρακτικής που αναπτύχθηκε με αργό ρυθμό και που είναι η *scientia sexualis*. Τα θεμελιώδη χαρακτηριστικά αυτής της σεξουαλικότητας (...) ανταποκρίνονται στις λειτουργικές απαιτήσεις του Λόγου που οφείλει να αναδείξει την αλήθεια της. Στο σημείο διασταύρωσης μιας τεχνικής της ομολογίας και μιας επιστημονικής διασκεπτικότητας (ελλογικότητας⁸⁸⁹) εκεί όπου χρειάστηκε να βρεθούν ανάμεσα τους κάποιοι μεγάλοι μηχανισμοί προσαρμογής (οι επιστημονικές μορφές που αναφερθήκαν πιο πάνω) η σεξουαλικότητα ορίστηκε πως είναι «φύσει»: ένας χώρος ευάλωτος σε παθολογικές διαδικασίες, και που κατά συνέπεια απαιτεί παρεμβάσεις θεραπευτικές ή ομαλοποιητικές, ένα πεδίο σημασιοδοτήσεων για αποκρυπτογράφηση, ένας τόπος διαδικασιών κρυμμένων από ειδικούς μηχανισμούς, μια εστία απροσδιορίστων σχέσεων, ένας Λόγος σκοτεινός (...). Είναι η «οικονομία» των Λόγων, θέλω να πω η ενδογενής τεχνολογία τους, οι ανάγκες της λειτουργίας τους, οι τακτικές τις οποίες βάζουν σ' ενέργεια, οι ενέργειες της εξουσίας που τους στηρίζουν και που αυτοί διαδίδουν-αυτό είναι, κι' όχι κάποιο σύστημα παραστάσεων που καθορίζει τα βασικά χαρακτηριστικά αυτού που είναι, που καθορίζει τα βασικά χαρακτηριστικά αυτού που λένε. Η ιστορία της σεξουαλικότητας-δηλαδή αυτού που λειτούργησε τον 19^ο αιώνα ως περιοχή ειδικής αλήθειας-πρέπει πρώτα να γίνει από τη σκοπιά μιας ιστορίας των Λόγων⁸⁹⁰».

Διατύπωση της γενικής υπόθεσης εργασίας: η κοινωνία που αναπτύσσεται τον 19^ο αιώνα, συγκρότησε γύρω από το σεξ ένα μηχανισμό παραγωγής αληθινών Λόγων και ανέλαβε να διατυπώσει γι' αυτό τις αποφασισμένες αλήθειες. Ήταν απαραίτητο να καταχωρηθεί το σεξ σε

⁸⁸⁹ Discursivité, Michel Foucault Anthologie, σ. 613

⁸⁹⁰ Σ. 88-89

ένα συγκροτημένο καθεστώς γνώσης. Γίνεται το αντικείμενο της «μεγάλης υποψίας⁸⁹¹», το σκοτεινό και απροσπέλαστο κομμάτι που κατοικεί μέσα στον καθένα μας και από το οποίο θα ζητηθεί η αλήθεια του καθενός. Μέσα από αυτή την απαίτηση συγκροτήθηκε δια μέσου των αιώνων μια γνώση του υποκειμένου και μια επιστήμη του υποκειμένου που κινείται γύρω από το σεξ. Όχι όμως λόγω κάποιας αυθύπαρκτης αλήθειας του σεξ αλλά των τακτικών της εξουσίας:

«Τόσο, που μέσα σ' αυτό το ερώτημα του σεξ αναπτύσσονται δύο διαδικασίες που παραπέμπουν η μια στην άλλη: του ζητάμε να πει την αλήθεια(...) και του ζητάμε να μας πει την αλήθεια μας(...). Αυτό το παιχνίδι συγκροτήθηκε αργά-αργά, εδώ και πολλούς αιώνες, μια γνώση του υποκειμένου, γνώση όχι τόσο της μορφής του όσο εκείνου που το διχάζει, εκείνου που το καθορίζει ίσως, αλλά κυρίως που το κάνει να διαφεύγει από τον ίδιο του τον εαυτό (αποτέλεσμα της μακραίωνης πρακτικής της χριστιανικής και δικαστικής εξομολόγησης και της μεταμόρφωσης αυτής της μορφής γνώσης-εξουσίας): ακολουθώντας κύκλους που ολοένα στενεύουν, το σχέδιο μιας επιστήμης του υποκειμένου αρχίζει να κινείται γύρω από το θέμα του σεξ. Η αισιότητα μέσα στο υποκείμενο, το ασυνείδητο του υποκειμένου, η αλήθεια του υποκειμένου μέσα στον άλλο που ξέρει, η γνώση μέσα του αυτού που το ίδιο δεν ξέρει, όλα αυτά βρήκαν να αναπτυχθούν μέσα στο Λόγο του σεξ. Ωστόσο, αυτό δεν έγινε διόλου εξαιτίας κάποιας φυσικής ιδιότητας ενυπάρχουσας στο ίδιο το σεξ, αλλά σε συνάρτηση με τις ενύπαρκτες σ' αυτόν τον Λόγο τακτικές της εξουσίας⁸⁹²».

Ωστόσο η *ars erotica* δεν εξαφανίστηκε εντελώς από τον Δυτικό πολιτισμό, ούτε απουσίαζε πάντα από την κίνηση που συγκρότησε μια επιστήμη του σεξουαλικού. Την βρίσκουμε μέσα στην καθοδήγηση και εξέταση της συνείδησης, όπου μια ολόκληρη σειρά τεχνικών συγγενεύουν με μια ερωτική τέχνη: καθοδήγηση από τον μυημένο, εντατικοποίηση των πειραματισμών, αύξηση των επιδράσεων του Λόγου (βλ. φαινόμενα έκστασης και καταληψίας). Μπορεί επίσης να αναρωτηθεί κανείς αν κάτω από κάλυμμα του θετικισμού της, η *scientia sexualis* δεν δρα ως μια *ars erotica* τα στοιχεία της οποίας βρίσκουμε στην εντατικοποίηση και πολλαπλασιασμό των ηδονών που συνδέονται με την ανάδειξη της αλήθειας για το σεξ. Το ζητούμενο είναι, όσο αφορά την υπόθεση της καταστολής να παρακολουθήσουμε τις συνθήκες εμφάνισης των μηχανισμών εξουσίας και γνώσης, αλήθειας και ηδονών «(...) στις συνθήκες εμφάνισης και λειτουργίας τους και να δούμε πως κατανέμονται σε σχέση με αυτούς οι πράξεις της απαγόρευσης και της απόκρυψης που είναι συνδεδεμένες μαζί τους. Πρέπει, κοντολογίς, να προσδιορίσουμε τις στρατηγικές της εξουσίας που ενυπάρχουν σ' αυτήν την θέληση για γνώση.

⁸⁹¹Σ. 89

⁸⁹²Σ. 90

Και στη συγκεκριμένη περίπτωση της σεξουαλικότητας, να συγκροτήσουμε την «πολιτική οικονομία» μιας θέλησης για γνώση⁸⁹³» .

3.3.4) Το σύστημα της σεξουαλικότητας

Η κοινωνία μας διαπερνάται από μια επιμονή για γνώση του σεξ. Ακόμη πιο σημαντικό: στην καρδιά της θέλησης για γνώση βρίσκεται το σεξ, το οποίο έχει επενδυθεί με τη δύναμη να μπορεί να εκφέρει την αλήθεια του κάθε ενός από εμάς: «Εδώ και πολλές εκατοντάδες χρόνια είναι τοποθετημένο (το σεξ) στο κέντρο ενός εκπληκτικού *αιτήματος για γνώση*. Αίτημα διπλό, γιατί από τη μια είμαστε υποχρεωμένοι να ξέρουμε τι είναι το σεξ, ενώ από την άλλη υποψιαζόμαστε πως εκείνο ξέρει τι είμαστε εμείς. Μια κάποια ροπή μας οδήγησε, μέσα σε μερικούς αιώνες, να θέσουμε στο σεξ την ερώτηση για το τι είμαστε. Κι' όχι τόσο στο σεξ-φύση (...αντικείμενο για μια βιολογία), αλλά στο σεξ-ιστορία, ή σεξ-σημασιοδότηση, στο σεξ-Λόγο. Τοποθετηθήκαμε εμείς οι ίδιοι κάτω από το σημείο στου σεξ, *αλλά μιας Λογικής του σεξ* μάλλον, παρά μιας Φυσικής. (...) πίσω από τη μεγάλη σειρά δυαδικών αντιθέσεων (...) που φαινόταν να ανάγουν το σεξ σε μια καθαρή μηχανική χωρίς λογικό, η Δύση κατάφερε όχι μόνο κι' όχι τόσο να προσαρτήσει το σεξ σ' ένα πεδίο ορθολογικότητας (...) αλλά να μας κάνει να περάσουμε ολοκληρωτικά σχεδόν-εμείς, το σώμα μας, η ψυχή μας, η ατομικότητα μας, η ιστορία μας-κάτω από το σημείο μιας λογικής της φιληδονίας και του πόθου. Κάθε φορά που θέλουμε να μάθουμε ποιοι είμαστε, είναι αυτή που μας χρησιμεύει τώρα σαν το καθολικό κλειδί⁸⁹⁴»

Τι είναι όμως αυτή η προσταγή και προς τι το κυνηγητό της αλήθειας του σεξ? Για να απαντηθεί η ερώτηση αυτή, πρέπει να γίνει η ιστορία της θέλησης για αλήθεια που εδώ και αιώνες περιστρέφεται γύρω από το σεξ. Παρακάτω αναφέρονται η μέθοδος που θα ακολουθηθεί, το πεδίο που θα διαπεραστεί και η περιοδολόγηση που μπορεί να γίνει αποδεκτή.

3.3.4.1) Το ζητούμενο

Από τα πιο πάνω απορρέει ότι κατά τη διάρκεια των τελευταίων αιώνων δεν λειτούργησε μια ουσιαστικά κατασταλτική εξουσία. Επιπλέον υπάρχει μια άλλη, πολύ πιο ριζοσπαστική κριτική, που προέρχεται από το χώρο της θεωρίας της ψυχανάλυσης η οποία δεν δέχεται την απλοϊκή έννοια της καταστολής μιας πρωτόγονης ενέργειας που ανεβαίνει από κάτω και μιας επιβεβλημένης τάξης που της αντιστέκεται. Αποκρυπτογραφεί με ένα τρόπο πολύ πιο θεμελιακό και ουσιώδη την διάρθρωση ανάμεσα στην εξουσία και στην επιθυμία. Η επιθυμία δεν είναι

⁸⁹³Σ. 94

⁸⁹⁴Σ. 98

καταπιεσμένη διότι ο νόμος (αναφορά στην απαγόρευση της αιμομιξίας) συγκροτεί την επιθυμία και τη στέρηση που την καθιερώνει: « Η σχέση εξουσίας βρίσκεται κιόλας εκεί όπου είναι η επιθυμία: αποτελεί επομένως ψευδαίσθηση να θέλουμε να την επισημάνουμε μέσα σε μια καταστολή που ασκείται εκ των υστέρων, όπως είναι μάταιο και να εξορμήσουμε σε αναζήτηση μιας επιθυμίας εκτός εξουσίας⁸⁹⁵».

Ο Φουκώ ομολογεί ότι μέχρι τώρα μιλούσε για την καταστολή και τον νόμο σαν να ήταν έννοιες ισοδύναμες, παραγνώρισε ότι θα μπορούσε να διαφοροποιήσει τις θεωρητικές η πρακτικές τους συνεπαγωγές και κατανοεί την κριτική που του εξασκείται: ότι κρατά από τη θεμελιακή αρχή της εξουσίας-νόμου το βασικό συμπέρασμα ότι η εξουσία βρίσκεται ήδη εκεί και δεν μπορεί κανείς να ξεφύγει, από την ιδέα δε της εξουσίας-καταστολής ότι κράτησε το πιο εύθραυστο κομμάτι για να την επικρίνει. Το ζητούμενο όμως δεν είναι μια θεωρία της εξουσίας, αλλά μια «αναλυτική» της εξουσίας: «μ' αυτό εννοώ την περιχάραξη του ιδιαίτερου χώρου που σχηματίζουν οι σχέσεις εξουσίας και τον προσδιορισμό των οργάνων που επιτρέπουν να την αναλύσουμε⁸⁹⁶». Αυτό καθίσταται εφικτό μόνο αν απαλλαγούμε από την «νομικο-διασκεπτική» (ή «νομικό-έλλογη») αντίληψη της εξουσίας, που υπαγορεύει τόσο την θεματική της καταστολής, όσο και την θεωρία του νόμου που διέπει τον σχηματισμό της επιθυμίας.

Και οι δύο πιο πάνω θεωρίες προσφεύγουν σε μια κοινή ιδέα για την εξουσία, ως αρχής που διαχωρίζει το επιτρεπτό από το μη-επιτρεπτό, που οδηγεί σε δύο αντιφατικές συνέπειες: είτε την υπόσχεση μιας «απελευθέρωσης», είτε, αν είναι συστατική της ίδιας της επιθυμίας, στον ισχυρισμό: είμαστε πάντα παγιδευμένοι από πριν. Αυτή η αντίληψη της εξουσίας δεν περιορίζεται στο σεξ, είναι πολύ πιο γενική, οι ρίζες της δε, βρίσκονται βαθιά στην ιστορία της Δύσης.

Μερικά από τα κύρια γνωρίσματα της είναι τα ακόλουθα:

-Η αρνητική σχέση: ανάμεσα στην εξουσία και το σεξ η σχέση είναι πάντα αρνητική και παίρνει τη μορφή της απόρριψης, του αποκλεισμού, της άρνησης.

-Ο φορέας του κανόνα: η εξουσία υπαγορεύει στο σεξ το νόμο του. Το σεξ βρίσκεται κάτω από το δυαδικό καθεστώς του θεμιτού και του αθέμιτου, του επιτρεπόμενου και του απαγορευμένου. Αυτό σημαίνει ότι η εξουσία ορίζει στο σεξ μια τάξη κατανόησης: «το σεξ αποκρυπτογραφείται με βάση τη σχέση του προς τον νόμο. Πράγμα που σημαίνει, τέλος, ότι η εξουσία δρα ορίζοντας

⁸⁹⁵Σ. 103

⁸⁹⁶Σ. 103-104

τον κανόνα: η ενέργεια (αποτέλεσμα) της εξουσίας πάνω στο σεξ γίνεται με τη γλώσσα ή μάλλον με μια πράξη Λόγου που, απ' αυτό τι ίδιο το γεγονός που εκφέρεται, δημιουργεί μια κατάσταση δικαίου. Μιλάει και είναι ο κανόνας (,,,) ο τρόπος ενέργειας της αναφορικά προς το σεξ είναι νομικο-διασκεπτικού τύπου⁸⁹⁷» .

- Ο κύκλος του απαγορευμένου: Η εξουσία εφαρμόζει ένα απαγορευτικό νόμο πάνω στο σεξ που το καταδικάζει στη αφάνεια και στην ανυπαρξία.

-Η λογική της λογοκρισίας. Η λογική της εξουσίας πάνω στο σεξ είναι η παράδοση λογική ενός νόμου που μπορεί να διατυπωθεί σαν προσταγή ανυπαρξίας, μη-εκδήλωσης και αφωνίας.

-Η ενότητα του συστήματος: η εξουσία πάνω στο σεξ ασκείται με τον ίδιο τρόπο σε όλα τα επίπεδα, από το Κράτος ως την οικογένεια, από τον ηγεμόνα ως τον πατέρα. Η μορφή της είναι γενική: το δίκαιο (θεμιτό και αθέμιτο), της παράβασης και της τιμωρίας. «Απέναντι σε μια εξουσία που είναι νόμος, το υποκείμενο που είναι συγκροτημένο σαν υπήκοος-που είναι «υποκείμενο»-είναι εκείνο που υπακούει. Στην γενική ομοιογένεια της εξουσίας, και σ' όλη την έκταση αυτών των φορέων, αντιστοιχεί για εκείνον που καταναγκάζει - (...) - η γενική μορφή της υποταγής. Από τη μια μεριά η εξουσία που νομοθετεί, από την άλλη το υποκείμενο που υπακούει⁸⁹⁸».

Πίσω από την θεωρία της καταστολής, όπως και εκείνης του νόμου που υπαγορεύει την επιθυμία βρίσκουμε την ίδια μηχανική της εξουσίας. Είναι μια εξουσία απαγορευτική και αρνητική: το πρότυπο της είναι βασικά νομικό, με επίκεντρο τη διατύπωση νόμου και τη λειτουργία της απαγόρευσης και ανάγεται, σε τελευταία ανάλυση, στην υποταγή:

«Πίσω από το γενικό θέμα ότι η εξουσία καταστέλλει το σεξ, όπως επίσης πίσω από την ιδέα του νόμου ως συστατικού της επιθυμίας, ξαναβρίσκουμε την ίδια υποτιθέμενη μηχανική της εξουσίας. Προσδιορίζεται μ' έναν τρόπο παράξενα περιοριστικό (φτωχή στις συλλήψεις της, φειδωλή στις μεθόδους της, μονότονη στις τακτικές της, ανίκανη για νέες ιδέες). Έπειτα γιατί είναι μια εξουσία που δεν φαίνεται να διαθέτει παρά μονάχα τη δύναμη του «όχι». Ανήμπορη να παράγει, ικανή μόνο να θέτει όρια, φαίνεται να είναι ουσιαστικά αντι-ενέργεια. Το παράδοξο της δραστηριότητας της είναι τούτο: ότι δεν είναι ικανή για τίποτα έξω από το να καθιστά αυτό που υποτάσσει ανίκανο, με τη σειρά του, να κάνει παρά μόνο ότι του επιτρέπει να κάνει. Τέλος γιατί είναι μια εξουσία που το πρότυπο της είναι βασικά νομικό, κεντροθετημένο μόνο στη διατύπωση

⁸⁹⁷Σ. 105

⁸⁹⁸Σ. 107

του νόμου και στη λειτουργία της απαγόρευσης. Όλοι οι τρόποι δυνάστευσης, καθυπόταξης και υποδούλωσης ανάγονται τελικά στην ενέργεια της υποταγής⁸⁹⁹».

Δεχόμαστε ασυζητητή τη νομική ιδέα της εξουσίας, σε μια κοινωνία, που υπήρξε όσο καμία άλλη επινοητική στη δημιουργία και λειτουργία λεπτών και ευέλικτων μηχανισμών εξουσίας και την αναγνωρίζουμε μόνο κάτω από την αρνητική της μορφή της απαγόρευσης. Ο λόγος είναι απλός και αυτονόητος: η εξουσία είναι ανεκτή με τον όρο να κρύβει ένα σημαντικό μέρος του εαυτού της. Στην κοινωνία μας, η γενική μορφή με την οποία η εξουσία γίνεται αποδεκτή είναι ως ένα όριο που χαράζεται στην ελευθερία, αφήνοντας όλες τις άλλες όψεις της. Υπάρχει μια ιστορική εξήγηση γι' αυτό: από τον Μεσαίωνα και μετά, η άσκηση της εξουσίας στις δυτικές κοινωνίες εκφράζεται πάντα μέσα από το δίκαιο. Έκτοτε, και παρά τις διαφορές των ιστορικών εποχών, η εικόνα της εξουσίας εξακολουθεί να εμφορείται από τη μοναρχία έστω και αν η μορφή του, παρουσιάζεται πλέον σαν ένα συλλογικό όν : το κράτος. Το να σκέφτεται κανείς την εξουσία με βάση τα πιο πάνω, σημαίνει να τη σκέφτεται με όρους νομικής κυριαρχίας. Στάδιο μεταβατικό, διότι αν και πολλοί μηχανισμοί εξουσίας επιβίωσαν, διάφοροι, καινούργιοι μηχανισμοί τον διείσδυσαν, που δεν ανάγονται στην ιδέα του δικαίου: « (...) αυτοί οι μηχανισμοί εξουσίας είναι, τουλάχιστον ως ένα βαθμό που ανέλαβαν από τον 18^ο αιώνα και μετά, τη ζωή των ανθρώπων, τους ανθρώπους σαν ζώντα σώματα⁹⁰⁰». Το νομικό στοιχείο είναι απόλυτα ετερογενές προς όλες αυτές τις νέες μορφές εξουσίας «(...) που λειτουργούν με βάση, όχι το δίκαιο αλλά την τεχνική, όχι τον νόμο αλλά την ομαλοποίηση, όχι τον κολασμό, αλλά τον έλεγχο, και που ασκούνται σε επίπεδα και με μορφές που υπερβαίνουν το Κράτος και τους μηχανισμούς του⁹⁰¹». Εδώ και μερικούς αιώνες έχουμε μπει σε ένα τύπο κοινωνίας όπου το νομικό στοιχείο είναι όλο και λιγότερο σε θέση να κωδικοποιεί την εξουσία ή να της χρησιμεύει σαν πυξίδα.

Όσο αφορά το θέμα της εξουσίας και του σεξ, το πρόβλημα, δεν έγκειται στο αν η επιθυμία είναι ξένη προς την εξουσία, αν προηγείται του νόμου ή αν συγκροτείται από αυτόν., αλλά το γεγονός ότι γίνεται αντιληπτό με δικαίους όρους και όρους κυριαρχίας. Είναι από αυτό το πλαίσιο που οφείλουμε να απελευθερωθούμε για να δομήσουμε μια αναλυτική της εξουσίας «(...) που δεν θα έχει πια το δίκαιο για πρότυπο και κώδικα⁹⁰²».

Αν αρνηθούμε να σκεφτούμε την εξουσία με βάση τα νόμο και την απαγόρευση, μπορούμε να υποθέσουμε ότι στις νεότερες κοινωνίες, η εξουσία δεν διαχειρίστηκε τη σεξουαλικότητα, με τον

⁸⁹⁹Σ. 107

⁹⁰⁰Σ. 11-112

⁹⁰¹Σ. 112

⁹⁰²Σ. 113

νόμο και την κυριαρχία, αλλά μέσω μιας πραγματικής «τεχνολογίας» του σεξ πολύ πιο σύνθετης και κυρίως πολύ πιο θετικής από την ενέργεια και μόνο μιας «απαγόρευσης». Αυτό μας αναγκάζει να εφοδιαστούμε με αναλυτικές αρχές άσχετες προς το σύστημα του δικαίου και το σχήμα του νόμου.

«Το ζήτημα είναι επομένως, οπλισμένοι με μια διαφορετική θεωρία της εξουσίας, όχι μόνο να διαμορφώσουμε ένα άλλο εργαλείο ιστορικής ανάγνωσης αλλά και σκύβοντας με λίγη προσοχή πάνω σ' ένα ολόκληρο ιστορικό υλικό, να προχωρήσουμε σιγά-σιγά προς μια νέα αντίληψη της εξουσίας. Να σκεφτούμε το σεξ χωρίς τον νόμο αλλά και την εξουσία χωρίς τον βασιλιά⁹⁰³».

3.3.4.2) Μέθοδος

Από τα πιο πάνω απορρέει ότι η σεξουαλικότητα πρέπει να αναλυθεί με τη διαμόρφωση ενός ορισμένου τύπου γνώσης σχετικά με το σεξ που να βασίζεται όχι στην καταστολή ή στον νόμο αλλά στην εξουσία.

Τι εννοεί όμως ο Φουκώ με τον αινιγματικό αυτό όρο?

«Λέγοντας εξουσία δεν εννοώ «την Εξουσία» ως σύνολο θεσμών και μηχανισμών που εξασφαλίζουν την υποταγή των πολιτών σ' ένα δοσμένο Κράτος. Ούτε εννοώ, με την λέξη εξουσία, έναν τρόπο καθυπόταξης, που σε αντιδιαστολή με τη βία, έχει τη μορφή του κανόνα. Δεν εννοώ, τέλος, ένα γενικό σύστημα κυριαρχίας που ασκείται από ένα στοιχείο ή μια ομάδα πάνω σε μιαν άλλη, και που οι επενέργειες του διατρέχουν, χάρη σε μια αλληλουχία αντιδράσεων, ολόκληρο το κοινωνικό σώμα. Η ανάλυση με βάση την εξουσία δεν πρέπει να θέτει αξιωματικά, σαν αρχικά δεδομένα την κυριαρχία του Κράτους, τη μορφή του νόμου ή τη σφαιρική ενότητα μιας κυριαρχίας. Αυτές δεν είναι μάλλον παρά οι τελικές της μορφές. Με τον όρο εξουσία, νομίζω πως πρέπει καταρχήν να εννοούμε το πλήθος των σχέσεων δύναμης που ενυπάρχουν στον χώρο όπου ασκούνται και είναι συστατικές της οργάνωσής τους. Το παιχνίδι που μέσα από αδιάκοπους αγώνες και συγκρούσεις τις μεταμορφώνει, τις ενδυναμώνει, τις αντιστρέφει. Τα στηρίγματα που αυτές οι σχέσεις δύναμης βρίσκουν αναμεταξύ τους έτσι που να σχηματίζουν αλυσίδα ή σύστημα, ή, αντίθετα, τις αντιστοιχίες, τις αντιφάσεις που απομονώνουν τη μια από την άλλη. Τις στρατηγικές τέλος, μέσα στις οποίες ενεργοποιούνται και που το γενικό τους σχέδιο ή η θεσμική τους αποκρυστάλλωση υλοποιούνται στους κρατικούς τους μηχανισμούς, στη διατύπωση του νόμου, στις κοινωνικές ηγεμονίες. Την προϋπόθεση του δυνατού (δυνατότητας) της εξουσίας, και οπωσδήποτε τη σκοπιά (την οπτική γωνία) που

⁹⁰³Σ. 113-114

επιτρέπει να γίνεται κατανοητή η άσκηση της, μέχρι και στις πιο «περιφερειακές» της ενέργειες (αποτελέσματα), και που επιτρέπει επίσης να χρησιμοποιούμε τους μηχανισμούς της σαν κλειδί για την κατανόηση (σχάρα αντιληπτότητας) του κοινωνικού χώρου, δεν πρέπει να τα' αναζητάμε στην πρωταρχική ύπαρξη ενός κεντρικού σημείου, σε μια ενιαία εστία κυριαρχίας απ' όπου εκπέμπονται διάφορες παράγωγες και κατιούσες μορφές. Είναι το κινούμενο υπόβαθρο των σχέσεων δύναμης που οδηγούν αδιάκοπα, με την ανισότητα τους, σε καταστάσεις εξουσίας, πάντοτε όμως τοπικές και ασταθείς. Πανταχού παρουσία της εξουσίας: όχι επειδή έχει τάχα το προνόμιο να συγκεντρώνει τα πάντα κάτω από την ακατανίκητη ενότητα της, αλλά επειδή εμφανίζεται κάθε στιγμή σε κάθε σημείο, ή μάλλον σε κάθε σχέση ενός σημείου μ' ένα άλλο. Η εξουσία είναι παντού. Όχι επειδή συμπεριλαμβάνει τα πάντα, αλλά επειδή έρχεται από παντού. Και «η» εξουσία σε ότι διαθέτει το σταθερό, το επαναληπτικό, το αδρανές, το αυτό-αναπαραγωγικό, δεν είναι παρά το συνολικό αποτέλεσμα που διαγράφεται με βάση όλες αυτές τις κινητικότητες, η αλληλουχία που βρίσκει στήριγμα στην καθεμιά απ' αυτές και που προσπαθεί, από τη μια μεριά της, να τις στέριωσε (σταθεροποιήσει). Πρέπει το δίχως άλλο (αναμφίβολα) να είμαστε νομιναλιστές: η εξουσία δεν είναι θεσμός, ούτε δομή, δεν είναι μια συγκεκριμένη δύναμη που κατέχουν μερικοί: είναι το όνομα που δίνουμε σε μια πολυσύνθετη κατάσταση σε μια δοσμένη κοινωνία⁹⁰⁴».

Η εξουσία μπορεί να κωδικοποιηθεί με τη μορφή της πολιτικής ή τη μορφή του πολέμου. Δεν είναι κάτι που αποκτιέται, αλλά ασκείται από αμέτρητα σημεία σε ένα παιχνίδι άνισων σχέσεων, δεν είναι εξωτερική αλλά ενυπάρχει ήδη σε κάθε μορφή ανθρώπινης σχέσης και τέλος δεν βρίσκεται στην «κορυφή» της κοινωνίας, αλλά έρχεται από τα «κάτω» προς τα «πάνω».

«Μήπως λοιπόν πρέπει ν' ανατρέψουμε τη φόρμουλα και να πούμε ότι η πολιτική είναι ο πόλεμος που συνεχίζεται με άλλα μέσα (...) αυτή η πολλαπλότητα σχέσεων δύναμης μπορεί να κωδικοποιηθεί-εν μέρει, ποτέ ολοκληρωτικά-είτε με τη μορφή του «πολέμου» είτε με τη μορφή της «πολιτικής». Θα ήταν δύο στρατηγικές διαφορετικές, (αλλά έτοιμες να αντιστραφούν η μια προς την άλλη) για να ενσωματώσουν αυτές τις ανισόρροπες, ετερογενείς, ασταθείς και τεταμένες σχέσεις δύναμης⁹⁰⁵». Σύμφωνα με αυτή τη γραμμή σκέψης ο Φουκώ αναπτύσσει μια σειρά προτάσεων:

- 1) Η εξουσία υπάρχει μόνο όταν ασκείται.
- 2) Οι σχέσεις εξουσίας ενυπάρχουν σε κάθε μορφή σχέσης και είναι παραγωγικές.

⁹⁰⁴Σ. 117-118

⁹⁰⁵Σ. 117, Anthologie, σ. 618

- 3) Η εξουσία δεν προέρχεται από την κορυφή της κοινωνίας, αλλά από τα κάτω. Οι πολλαπλές σχέσεις εξουσίας που διαμορφώνονται και λειτουργούν τοπικά χρησιμεύουν ως υπόβαθρο σε γενικές γραμμές εξουσίας που διατρέχουν το κοινωνικό σώμα και επιδρούν πάνω στις τοπικές εξουσίας. Το αποτέλεσμα αυτών των εξουσιών βρίσκει μορφή στις γενικές ηγεμονικές μορφές της κοινωνίας.
- 4) Οι σχέσεις εξουσίας είναι ταυτόχρονα σκόπιμες και όχι υποκειμενικές.
- 5) Όπου υπάρχει εξουσία υπάρχει και αντίσταση.

Πιο αναλυτικά:

- «ότι η εξουσία δεν είναι κάτι που αποκτιέται, αποσπάται ή μοιράζεται, κάτι που κρατάμε ή που αφήνουμε να ξεφύγει. Η εξουσία ασκείται από αμέτρητα σημεία σ' ένα παιχνίδι άνισων και κινητών σχέσεων⁹⁰⁶»
- «Ότι οι σχέσεις εξουσίας δεν βρίσκονται σ' εξωτερική θέση αναφορικά με άλλους τύπους σχέσεων (...) αλλά είναι ενύπαρκτες σ' αυτές. Είναι το άμεσο αποτέλεσμα των κατανομών, των ανισοτήτων και των ανισορροπιών που εμφανίζονται μέσα σ' αυτές και αποτελούν, αντίστοιχα, τις εσωτερικές προϋποθέσεις αυτών των διαφοροποιήσεων. Οι σχέσεις εξουσίας δεν βρίσκονται σε θέσεις υπερδομής, μ' ένα σκέτο ρόλο απαγόρευσης ή επανεικύρωσης, εκεί που λειτουργούν παίζουν ένα άμεσα παραγωγικό ρόλο⁹⁰⁷».
- «Ότι η εξουσία έρχεται από κάτω, ότι δεν υπάρχει δηλαδή, στη βάση των σχέσεων εξουσίας, και σαν γενική μήτρα, κάποια δυαδική και καθολική αντίθεση ανάμεσα στους εξουσιαστές και στους εξουσιαζόμενους, που οι συνέπειες της προχωρούν από τα πάνω προς τα κάτω, αγγίζοντας ολόένα και πιο περιορισμένες ομάδες μέχρι τα έγκατα του κοινωνικού σώματος. Πρέπει μάλλον να υποθέσουμε ότι οι πολλαπλές σχέσεις δύναμης που διαμορφώνονται και λειτουργούν μέσα στους μηχανισμούς παραγωγής, στις οικογένειες, στις ομάδες, στους θεσμούς, χρησιμεύουν σαν υπόβαθρο σε πλατειές διασχαστικές ενέργειες που διατρέχουν το σύνολο του κοινωνικού σώματος. Αυτές σχηματίζουν τότε μια γενική γραμμή δύναμης που διαπερνά τις τοπικές συγκρούσεις και τις συνδέει. Βέβαια επιφέρουν πάνω τους, με τη σειρά τους, διάφορες ανακατατάξεις, ευθυγραμμίσεις, ομογενοποιήσεις, σειραίες

⁹⁰⁶Σ. 117

⁹⁰⁷Σ. 117

διευθετήσεις, συγκλίσεις. Οι μεγάλες δυναστεύσεις είναι οι συνέπειες της ηγεμονίας που συνεχώς υποβαστάζει η ένταση όλων αυτών των συγκρούσεων⁹⁰⁸».

- «ότι οι σχέσεις εξουσίας είναι ταυτόχρονα σκόπιμες και όχι υποκειμενικές⁹⁰⁹». Αυτό σημαίνει ότι τις διαπερνά μια πρόθεση, η οποία όμως δεν απόρροια απόφασης ενός ατομικού υποκειμένου: «(...) αν είναι κατανοητές, αυτό δεν οφείλεται στο ότι είναι η συνέπεια ενός άλλου φορέα που τις «εξηγεί» αλλά στο ότι τις διαπερνάει απ' άκρη σ' άκρη μια πρόθεση: δεν υπάρχει εξουσία που να ασκείται χωρίς μια σειρά από βλέψεις και στόχους. Αυτό όμως δεν σημαίνει ότι απορρέει από την εκλογή ή την απόφαση ενός ατομικού υποκειμένου⁹¹⁰». Δεν υπάρχει μια συγκεκριμένη ομάδα, κρατική ή μη, που ασκεί το δίκτυο της εξουσίας που διαπερνά μια κοινωνία. Στην πραγματικότητα η εξουσία ασκείται σε διάφορα μικρο-επίπεδα, τα οποία αλυσώνονται μεταξύ τους, σχηματίζοντας τους γενικότερους μηχανισμούς της: «(...) η λογικότητα της εξουσίας είναι η λογικότητα τακτικών που είναι συχνά σαφέστατες στο περιορισμένο επίπεδο όπου ανήκουν - τοπικός κυνισμός της εξουσίας - και που καθώς αλυσώνονται μεταξύ τους, καθώς αλληλοζητούνται και αλληλοδιαδίδονται, βρίσκοντας τα στηρίγματα και τις προθέσεις τους αλλού, φτάνουν τελικά να σχηματίσουν τους γενικότερους μηχανισμούς: εκεί που η λογική είναι επίσης απόλυτα σαφής, οι επιδιώξεις κατανοητές κι ωστόσο συμβαίνει να μην υπάρχει πια κανείς για να τις συλλάβει και σχεδόν κανείς για τις διατυπώσει: εξυπακουόμενος χαρακτήρας των μεγάλων ανώνυμων, σχεδόν βουβών, στρατηγικών που συντονίζουν φλύαρες τακτικές, των οποίων οι «επινοητές» ή οι υπεύθυνοι είναι σχεδόν ανυπόκριτοι⁹¹¹».
- «Εκεί όπου υπάρχει εξουσία υπάρχει και αντίσταση, χωρίς αυτό να υποδηλώνει ότι η αντίσταση βρίσκεται σε θέση εξωτερική προς την εξουσία⁹¹²». Οι σχέσεις εξουσίας δεν μπορούν να υπάρξουν παρά σε συνάρτηση με μια πολλαπλότητα σημείων αντίστασης που παίζουν τον ρόλο του αντιπάλου αλλά και του στηρίγματος: «Αυτά τα σημεία αντίστασης είναι παρόντα παντού μέσα στο δίκτυο της εξουσίας. Δεν υπάρχει επομένως, σε σχέση με την εξουσία, ένας τόπος της μεγάλης Άρνησης-ψυχή της εξέγερσης, εστία όλων των ανταρσιών, καθαρός νόμος της επανάστασης. Αλλά απλά *αντιστάσεις* που αποτελούν περιπτώσεις σε επίπεδο του είδους (...) εξ

⁹⁰⁸Σ. 117-118

⁹⁰⁹Σ. 118

⁹¹⁰Σ. 118

⁹¹¹Σ. 119

⁹¹²Σ. 119

ορισμού δεν μπορούν να υπάρχουν παρά μόνο μέσα στο στρατηγικό πεδίο των σχέσεων εξουσίας⁹¹³». Αυτό δεν σημαίνει ότι είναι το αποτύπωμα της εξουσίας ή ο παθητικός αντίποδας της. «(Οι αντιστάσεις) αποτελούν τον άλλο όρο στις σχέσεις εξουσίας, εγγράφονται μέσα τους σαν το απαραίτητο αντίκρισμα. Επομένως είναι κι αυτές μοιρασμένες με τρόπο ακανόνιστο: τα σημεία, οι κόμπιοι, οι εστίες αντίστασης είναι σκορπισμένα με περισσότερη ή λιγότερη πυκνότητα στο χρόνο και στο χώρο⁹¹⁴». Κάποτε είναι διαμοιρασμένες με τρόπο δυαδικό και συμπαγή, τις περισσότερες φορές όμως είναι σημεία κινητά και μεταβλητά, εισάγοντας σχέσεις σε μια κοινωνία «που μετατοπίζονται, που σπάζουν τις ενότητες και προκαλούν ανασυντάξεις, που αυλακώνουν τα ίδια τα άτομα, τα διαμελίζουν και τα ξαναπλάθουν, χαράζοντας μέσα τους, στο σώμα τους και στη ψυχή τους περιοχές απόρθητες. Όπως ακριβώς το δίκτυο των σχέσεων εξουσίας τελικά σχηματίζει έναν πυκνό ιστό που διασχίζει τους μηχανισμούς και τους θεσμούς χωρίς να εντοπίζεται με ακρίβεια πάνω τους, με τον ίδιο τρόπο και η διασπορά των σημείων αντίστασης διασχίζει τις κοινωνικές στρωματώσεις και τις ατομικές μονάδες. Και ασφαλώς εκείνο που κάνει δυνατή μια επανάσταση, είναι ακριβώς η στρατηγική κωδίκωση αυτών των σημείων αντίστασης, περίπου με τον ίδιο τρόπο που το Κράτος στηρίζεται στη θεσμική συνένωση των σχέσεων εξουσίας⁹¹⁵»

Είναι μέσα σε αυτό το πεδίο, που πρέπει να αναλυθούν οι μηχανισμοί εξουσίας, ξεφεύγοντας από το σύστημα Αρχών και Νόμων, από την οπτική γωνία μιας στρατηγικής ενύπαρκτης στις σχέσεις δύναμης. Όσο αφορά το σεξ και τους λόγους αλήθειας που ανέλαβαν να το αναλύσουν το ερώτημα πρέπει να είναι: ποιες τοπικές, άμεσες σχέσεις εξουσίας κινητοποιούνται σε αυτό τον τύπο Λόγου σχετικά με το σεξ, που εμφανίζεται ιστορικά και αφορά ορισμένους κοινωνικούς «χώρους», (όπως τη γυναικεία σεξουαλικότητα, τον περιορισμό των γεννήσεων κ.α). «Με ποιο τρόπο καθιστούν δυνατά αυτά τα είδη του Λόγου και, αντίστροφα, με ποιόν τρόπο αυτοί οι Λόγοι τους χρησιμεύουν σαν στήριγμα?» Πως μεταβάλλεται αυτό το παιχνίδι των σχέσεων εξουσίας με την ίδια τους την άσκηση? «Πως συνδέονται μεταξύ τους όλες αυτές οι σχέσεις εξουσίας, ακολουθώντας τη λογική μιας σφαιρικής στρατηγικής που παίρνει αναδρομικά την όψη μιας ενιαίας και βολонταρίστικης πολιτικής του σεξ? (...) αντί να αναγάγουμε στο μοναδικό σχήμα της μεγάλης Εξουσίας όλες τις απειροελάχιστες βιαιότητες που ασκούνται πάνω στο σεξ (...)

⁹¹³Σ. 119

⁹¹⁴Σ. 120

⁹¹⁵Σ. 120

πρέπει να τοποθετήσουμε την πλούσια παραγωγή των Λόγων πάνω στο σεξ στο πεδίο των πολλαπλών και κινητών σχέσεων εξουσίας⁹¹⁶».

Τίθενται 4 προκαταβολικοί κανόνες που δεν συνιστούν μεθοδολογικές επιταγές:

1. Κανόνας της συνύπαρξης

Αφετηρία είναι αυτό που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε «τοπικές εστίες» εξουσίας-γνώσης όπως οι σχέσεις μεταξύ εξομολογητή και εξομολογούμενου, που διοχετεύουν μέσω της εξομολόγησης μορφές καθυπόταξης και σχήματα γνώσης. Η σεξουαλικότητα στις συγκεκριμένες της μορφές π.χ. αυτή του παιδιού αποτέλεσαν από τον 19^ο αιώνα μια άλλη «τοπική εστία» γνώσης. Ανάμεσα στις τεχνικές γνώσης και τις στρατηγικές εξουσίας δεν υπάρχει καμία σχέση εξωτερικότητας.

«Να μην θεωρούμε πως υπάρχει μια ορισμένη περιοχή της σεξουαλικότητας που εξαρτιέται λογικά από κάποια επιστημονική γνώση, ανιδιωτελή και ελεύθερη, αλλά που πάνω της οι απαιτήσεις-οικονομικές και ιδεολογικές-της εξουσίας εφάρμοσαν διάφορους μηχανισμούς απαγόρευσης. Αν η σεξουαλικότητα αποτέλεσε ένα χώρο που πρέπει να γνωριστεί, αυτό έγινε στη βάση ορισμένων σχέσεων εξουσίας που την καθιέρωσαν σαν ένα δυνατό αντικείμενο έρευνας και αντίστροφα, αν η εξουσία μπόρεσε να την κάνει στόχο της είναι επειδή ορισμένες τεχνικές γνώσης και διαδικασίες Λόγου στάθηκαν ικανές να την επενδύσουν. Ανάμεσα στις τεχνικές γνώσης και στις στρατηγικές εξουσίας, καμία σχέση εξωτερικότητας⁹¹⁷» (σ. 112)

2. Κανόνας των συνεχών μεταβολών.

Οι σχέσεις εξουσίας-γνώσης δεν είναι δεδομένες δια παντός, αλλά υπόκεινται σε μετασχηματισμούς και αλλαγές στη διανομή τους:

«Να μην γυρεύουμε να μάθουμε ποιοι κατέχουν την εξουσία μέσα στο σύστημα της σεξουαλικότητας (οι άντρες, οι ενήλικοι, οι γιατροί) και ποιοι την στερούνται (οι γυναίκες, οι έφηβοι, τα παιδιά, οι άρρωστοι (...)), ούτε ποιος έχει το δικαίωμα να γνωρίζει και ποιος κρατιέται δια της βίας στην άγνοια. Άλλα να γυρεύουμε μάλλον στο σχήμα των μεταβολών που οι σχέσεις δύναμης συνεπάγονται με την ίδια τους τη λειτουργία. Οι «κατανομές της εξουσίας», οι «ιδιοποιήσεις της γνώσης», δεν αντιπροσωπεύουν ποτέ παρά στιγμιαίες τομές, σε διαδικασίες είτε σωρευμένης ενίσχυσης του πιο δυνατού στοιχείου, είτε αντιστροφή της σχέσης, είτε

⁹¹⁶Σ. 111-112

⁹¹⁷Σ.112

ταυτόχρονης αύξησης των δύο όρων. Οι σχέσεις εξουσίας-γνώσης δεν αποτελούν δοσμένες μορφές κατανομής, είναι «μήτρες μετασχηματισμών»⁹¹⁸. Ένα τέτοιο παράδειγμα αποτελεί το σύνολο που σχηματίστηκε τον 19^ο αιώνα γύρω από το παιδί και τη σεξουαλικότητα του και που μέσα από σειρά μεταβολών κατέληξε να έχει ως αντικείμενο έρευνας τη σεξουαλικότητα των ενηλίκων.

3. Κανόνας της διπλής εξάρτησης

Καμιά τοπική εστία εξουσίας δεν θα μπορούσε να υπάρξει ή να λειτουργήσει χωρίς την ένταξη της σε μια στρατηγική συνόλου και αντίστροφα καμιά στρατηγική δεν θα μπορούσε να είναι αποτελεσματική αν δεν στηριζόταν πάνω σε αυτές τις τοπικές σχέσεις εξουσίας που αποτελούν « στήριγμα και σημείο στήριξης»⁹¹⁹. Δεν υπάρχει μεταξύ τους ούτε ασυνέχεια, αλλά ούτε και ομοιογένεια (π.χ. το ένα μικρογραφία του άλλου): «(...) πρέπει μάλλον να δούμε εδώ τη διπλή εξάρτηση μιας στρατηγικής από την ιδιοτυπία των δυνατών τακτικών και των τακτικών από το στρατηγικό περιβάλλον που τις κάνει να λειτουργούν»⁹²⁰. Η οικογένεια δεν αναπαριστάνει την κοινωνία, ούτε αυτή μιμείται την οικογένεια, όμως το οικογενειακό σύστημα μπόρεσε, με τις ιδιομορφίες του, να χρησιμεύσει ως στήριγμα για τον μαλθουσιανισμό, για την αύξηση του πληθυσμού, την ιατρικοποίηση του σεξ και την ψυχιατρικοποίηση των μη αναπαραγωγικών του μορφών.

4. Κανόνας της τακτικής πολυσημίας των Λόγων

Αυτά που λέγονται για το σεξ δεν πρέπει να τα κατανοήσουμε ως μια απλή προβολή των μηχανισμών εξουσίας, αφού η εξουσία και η γνώση «σπονδυλώνονται μέσα στο Λόγο»⁹²¹. Τον Λόγο πρέπει να τον κατανοήσουμε ως μια σειρά από ασύνδετα τμήματα των οποίων η λειτουργία δεν είναι ούτε ομοιόμορφη, ούτε σταθερή. Δεν υπάρχει ένας κόσμος του Λόγου που διαμοιράζεται στον αποδεκτό και στον αποκλεισμένο Λόγο, αλλά σαν «(...) μια πολλαπλότητα στοιχείων Λόγου που μπορούν να λειτουργήσουν μέσα σε διάφορες στρατηγικές. Αυτή την κατανομή πρέπει να αποκαταστήσουμε μαζί με ότι εμπεριέχει από πράγματα που λέγονται κι από πράγματα που κρύβονται (...) με ότι προϋποθέτει από παραλλαγές κι από διαφορετικά αποτελέσματα, ανάλογα με το ποιος μιλάει, με τη θέση του στην εξουσία, με το θεσμικό πλαίσιο (...). Με ό, τι περιλαμβάνει, επίσης, από μεταθέσεις και επαναχρήσεις πανομοιότυπων σχημάτων για ενάντιους σκοπούς. Οι Λόγοι, όπως και οι σιωπές, δεν υποτάσσονται στην

⁹¹⁸Σ. 123

⁹¹⁹Σ. 124

⁹²⁰Σ. 124

⁹²¹Σ. 125

εξουσία ούτε ορθώνονται ενάντια της τελεσίδικα. Πρέπει να παραδεχτούμε πως υπάρχει μια ασταθής αλληλεπίδραση πολύπλοκη και που ο Λόγος μπορεί να είναι ταυτόχρονα όργανο κι αποτέλεσμα της εξουσίας, αλλά και εμπόδιο, αντιστήριγμα, σημείο αντίστασης και ξεκίνημα για μια αντίθετη στρατηγική⁹²²». Ο Λόγος παράγει εξουσία, αλλά και την υπονομεύει. Το ίδιο και η σιωπή: προφυλάσσει τα μυστικά της εξουσίας, αλλά και μηχανεύεται ανοχές. Ως παράδειγμα ο Φουκώ εξετάζει τη στάση της εξουσίας προς την ομοφυλοφιλία μέχρι και τον 18^ο αιώνα, όπου η σιωπή σχετικά με τη σοδομία επέτρεψε μια διπλή λειτουργία: μια ακραία αυστηρότητα, αλλά και μια πλατιά ανοχή (στρατός, αυλικοί). Τον 19^ο αιώνα η εμφάνιση μιας ολόκληρης σειράς Λόγων σχετικά με κάθε είδος ομοφυλοφιλίας στην ψυχιατρική, νομολογία, και λογοτεχνία επέτρεψε την προώθηση του κοινωνικού ελέγχου. Ταυτόχρονα όμως επέτρεψε και τη συγκρότηση ενός αντι-λόγου, όπου η ομοφυλοφιλία αρχίζει να μιλά για τον εαυτό της:

«Δεν υπάρχει ο Λόγος της εξουσίας από τη μια μεριά κι απέναντι ένας άλλος Λόγος που της αντιτίθεται. Οι Λόγοι αποτελούν στοιχεία ή συνασπισμούς τακτικής στο πεδίο των σχέσεων δύναμης, μπορεί ακόμα και να υπάρχουν διαφορετικοί ή ακόμα κι αντιφατικοί Λόγοι στο εσωτερικό της ίδιας «στρατηγικής», ή μπορεί αντίθετα, να κυκλοφορούν χωρίς να αλλάζουν μορφή ανάμεσα σε αντιτιθέμενες στρατηγικές. Στους Λόγους πάνω στο σεξ, δεν χρειάζεται να ρωτάμε πριν απ' όλα, από ποιάν υπόρρητη θεωρία κατάγονται ή ποιες ηθικές κληρονομίες επαναφέρουν, ή ποια ιδεολογία- άρχουσα ή αρχόμενη-αντιπροσωπεύουν, αλλά πρέπει να τους ανακρίνουμε στα δύο επίπεδα, της τακτικής τους παραγωγικότητας (ποιες αμοιβαίες επιδράσεις εξουσίας και γνώσης εξασφαλίζουν) και της στρατηγικής τους ένταξης (ποια συγκυρία και ποια σχέση δύναμης κάνει αναγκαία τη χρήση τους σε τούτο ή σ' εκείνο το επεισόδιο των συντελούμενων αναμετρήσεων⁹²³».

Και ο Φουκώ συνεχίζει με ένα απόσπασμα για την κατανόηση της φύσης της εξουσίας και ως εκ τούτου για τον τρόπο που αντικειμενοποιεί τα ανθρώπινα υποκείμενα, αλλά και σε ένα απόσπασμα όπου μπορούμε να αναρωτηθούμε για την ύπαρξη κάποιας υπόγειας συγγένειας του, σε αυτή την περίοδο της ζωής και του έργου του, με τον Φρόνιτ και την Τρίτη του τοπική, αυτή του Έρωτα και του Θανάτου η πιο απλά της ενόρμησης της ζωής και της ενόρμησης του θανάτου (βλ. *Eros et Civilisation*) που διατρέχουν όλο το κοινωνικό σώμα.

«Κοντολογίς πρέπει να προσανατολιστούμε προς μιά αντίληψη της εξουσίας που να υποκαθιστά το προνόμιο του νόμου με το κριτήριο του στόχου, το προνόμιο της απαγόρευσης

⁹²²Σ. 125

⁹²³Σ. 126-127

με το κριτήριο της τακτικής αποτελεσματικότητας, το κριτήριο της κυριαρχίας με την ανάλυση ενός πολλαπλού και κινητού πεδίου σχέσεων δύναμης όπου έχουμε καθολικές, αλλά ποτέ σταθερές, εκδηλώσεις κυριαρχίας. Το στρατηγικό, μάλλον παρά το δικαϊκό πρότυπο. Και τούτο, διόλου από κάποια αφηρημένη επιλογή ή κάποια θεωρητική προτίμηση, αλλά γιατί πραγματικά, ένα από τα θεμελιώδη γνωρίσματα των δυτικών κοινωνιών είναι ότι οι σχέσεις δύναμης που για καιρό είχαν βρεί την κύρια έκφραση τους στον πόλεμο, σ' όλες τις μορφές του πολέμου, επενδύθηκαν σιγά-σιγά στο σύστημα της πολιτικής εξουσίας⁹²⁴».

3.3.4.3) Το πεδίο έρευνας

Δεν πρέπει να περιγράψουμε αφενός το σεξ σαν μια ορμή ξένη και ανυπότακτη προς την εξουσία, και αφετέρου την εξουσία που αναλώνεται στο να την καθυποτάξει χωρίς πάντα το επιτυγχάνει. Η σεξουαλικότητα είναι μάλλον ένα «σημείο περάσματος εξαιρετικά στενόχωρο⁹²⁵» για τις σχέσεις εξουσίας, αφού άπτεται των σχέσεων μεταξύ αντρών και γυναικών, παιδαγωγών και μαθητών, ιερωμένων και λαϊκών, διοίκησης και πληθυσμού. Η σεξουαλικότητα προσφέρεται με ένα προνομιούχο τρόπο στις στρατηγικές της εξουσίας:

«Η σεξουαλικότητα δεν είναι το πιο άκαμπο στοιχείο μέσα στις σχέσεις εξουσίας, αλλά μάλλον ένα από εκείνα που είναι προικισμένα με τη μεγαλύτερη δυνατή εργαλειακότητα: κατάλληλο για τους περισσότερους ελιγμούς και ικανό να χρησιμεύει σαν στήριγμα, σαν αρμός στις πιο ποικίλες στρατηγικές⁹²⁶».

«Δεν υπάρχει μια μοναδική, σφαιρική στρατηγική, που να ισχύει για ολόκληρη την κοινωνία και που να καλύπτει ομοιόμορφα όλες τις εκφάνσεις του σεξ⁹²⁷. Η δεσπόζουσα γνώμη ότι έγιναν προσπάθειες για να περιοριστεί το σεξ στην αναπαραγωγική, ετεροφυλόφιλη, ενήλικη και γαμήλια νομιμότητα του, δεν λαμβάνει υπόψη τα διάφορα μέσα που επιστρατεύτηκαν στις σεξουαλικές πολιτικές ανάμεσα στα δύο φύλα π.χ. ή τις διαφορές ηλικίες και τις διαφορετικές κοινωνικές τάξεις.

Μπορούμε να διακρίνουμε από τον 18^ο αιώνα και μετά, τέσσερα μεγάλα στρατηγικά σύνολα που αναπτύσσουν σχετικά με το σεξ ειδικά συστήματα γνώσης και εξουσίας. Είναι η χρονική στιγμή όπου αποκτούν συνοχή και αποτελεσματικότητα και μπορούν να περιγραφούν μέσα στη σχετική τους αυτονομία.

⁹²⁴Σ. 127

⁹²⁵Σ. 128

⁹²⁶Σ. 128

⁹²⁷Σ. 128

- 1) Υστερικοποίηση του γυναικείου σώματος: τριπλή διαδικασία κατά την οποία:
 - το γυναικείο σώμα αναλύθηκε ως κορεσμένο από σεξουαλικότητα
 - μέσα από την οποία εντάχθηκε (υπό την επίδραση μιας εγγενούς παθολογίας) στο χώρο της ιατρικής πρακτικής
 - με την οποία μπήκε σε οργανική επικοινωνία με το κοινωνικό σώμα (ρυθμισμένη γονιμότητα), τον οικογενειακό χώρο (του οποίου αποτελεί ουσιαστικό και λειτουργικό στοιχείο) και την ζωή των παιδιών (προς τα οποία έχει μια ηθική και βιολογική ευθύνη)

«(...) η Μητέρα, με το είδωλο της στο αρνητικό, που είναι η «νευρική γυναίκα», συνιστά την πιο ορατή μορφή αυτής της υστερικοποίησης⁹²⁸».
- 2) «Παιδαγωγικοποίηση» του παιδικού σεξ: βεβαίωση ότι τα παιδιά επιδίδονται σε σεξουαλική δραστηριότητα, που όντας άκαιρη, φυσική και ταυτόχρονα αφύσικη, φέρει φυσικούς και ηθικούς κινδύνους. Τα παιδιά ορίζονται ως όντα πριν από το σεξ, αλλά ήδη μέσα σε αυτό, σχοινοβατώντας πάνω σε μια επικίνδυνη διαχωριστική γραμμή. Η προστασία τους είναι ευθύνη των γονέων, παιδαγωγών, γιατρών, και αργότερα ψυχολόγων.
- 3) Κοινωνικοποίηση των παιδοποιητικών συμπεριφορών: είναι τριπλή.
 - οικονομική (παροτρύνσεις ή περιορισμοί που εφαρμόζονται με κοινωνικά ή οικονομικά μέτρα στη γονιμότητα των ζευγαριών)
 - πολιτική (τα ζευγάρια είναι υπεύθυνα έναντι του κοινωνικού σώματος το οποίο οφείλουν να περιορίσουν ή να ενισχύσουν)
 - ιατρική (με την παθογόνα αξία που προσδίνεται στις πρακτικές του ελέγχου των γεννήσεων)
- 4) Η «ψυχιατρικοποίηση» της διεστραμμένης ηδονής: η σεξουαλική ενόρμηση απομονώνεται και θεωρείται εστία όλων των μορφών ανωμαλίας (ρόλος παθολογικοποίησης ή ομαλοποίησης). Αναζητείται μια διορθωτική τεχνολογία γι' αυτές τις ανωμαλίες.

Οι τέσσερις αυτές μορφές, μέσα στο ενδιαφέρον για το σεξ που διαπερνά όλο τον 19^ο αιώνα, συνιστούν προνομιακά αντικείμενα γνώσης: η υστερική γυναίκα, το αυνανιζόμενο παιδί, το μαλθουσιανό ζευγάρι και ο διεστραμμένος ενήλικας. Αυτές οι στρατηγικές δεν συνίστανται σε ένα αγώνα κατά της σεξουαλικότητας, αλλά στην ίδια την παραγωγή της. Κι' εδώ πρέπει να

⁹²⁸Σ. 129

κατανοήσουμε την σεξουαλικότητα, όχι ως δεδομένη από τη φύση, αλλά ως ένα ιστορικό σύστημα:

«Στην πραγματικότητα, πρόκειται μάλλον γι' αυτήν την ίδια την παραγωγή της σεξουαλικότητας που δεν πρέπει να την εννοούμε σαν ένα είδος δοσμένης φύσης που η εξουσία προσπαθεί τάχα να δαμάσει, ή σαν κάποια σκοτεινή περιοχή που η γνώση προσπαθεί να σιγά-σιγά ξεσκεπάσει. Είναι το όνομα που μπορούμε να δώσουμε σ' ένα ιστορικό σύστημα: όχι κρυφή πραγματικότητα που δύσκολα επηρεάζουμε, αλλά μεγάλο δίκτυο επιφάνειας, όπου το ερέθισμα των κορμιών, η εντατικοποίηση των ηδονών, η προτροπή στον Λόγο, ο σχηματισμός των γνώσεων, η ενίσχυση των ελέγχων και των αντιστάσεων αλυσώνονται μεταξύ τους με κάποιες μεγάλες στρατηγικές γνώσης και εξουσίας⁹²⁹» .

Οι σχέσεις του σεξ συντέλεσαν στη δημιουργία σε όλες τις κοινωνίες ενός συστήματος συγγένειας: σύστημα γάμου και ανάπτυξης συγγενικών δεσμών μεταβίβασης ονομάτων και αγαθών. Το σύστημα αυτό με τους μηχανισμούς καταναγκασμού που το εξασφαλίζουν και τις γνώσεις που απαιτεί, έχασε μέρος της ισχύος του, όταν οι πολιτικές δομές και οι οικονομικές διαδικασίες δεν έβρισκαν σε αυτό πλέον ένα ικανό στήριγμα και εργαλείο. Οι νεότερες κοινωνίες, από τον 18^ο αιώνα και μετά, επινόησαν ένα νέο σύστημα που, τοποθετημένο πάνω από το παλιό, χωρίς να το εκτοπίζει συντέινει στην απώλεια της ισχύος του, το σύστημα της σεξουαλικότητας, που όπως αυτό της συγγένειας, προσδένεται κι αυτό στους σεξουαλικούς εταίρους, μ' ένα εντελώς διαφορετικό τρόπο. Τα δύο συστήματα αντιπαράθθενται σημείο προς σημείο : το σύστημα της συγγένειας περιλαμβάνει ανάμεσα στους κύριους στόχους του, την αναπαραγωγή των υφισταμένων σχέσεων και τη διατήρηση του νόμου που τις διέπει, ενώ το σύστημα της σεξουαλικότητας λειτουργεί σύμφωνα «με κινητές, πολύμορφες και συγκυριακές τεχνικές εξουσίας⁹³⁰». Για τα πρώτο, το σημαντικό είναι ο δεσμός μεταξύ συντρόφων με καθορισμένο καθεστώς. Για το δεύτερο είναι οι αισθήσεις του σώματος. Τέλος, αν το σύστημα συγγένειας αρθρώνεται με την οικονομία εξαιτίας του ρόλου που μπορεί να παίζει στη μεταβίβαση ή στην κυκλοφορία του πλούτου, το σύστημα της σεξουαλικότητας αρθρώνεται με την οικονομία με πολλούς ενδιαμέσους, με βασικότερο το σώμα που παράγει και καταναλώνει.

Το σύστημα της συγγένειας έχει ως λειτουργία τη συντήρηση της ομοιοστασίας του κοινωνικού σώματος, εξ ου και ο προνομιακός του δεσμός με το δίκαιο και το χρόνο ακμής του, που είναι η αναπαραγωγή. Αντίθετα το σύστημα της σεξουαλικότητας έχει ως σκοπό την καινοτομία, την

⁹²⁹Σ. 131

⁹³⁰Σ. 132

προσάρτηση των σωμάτων για μια πιο λεπτομερή διείσδυση τους και ένα πιο καθολικό έλεγχο των πληθυσμών:

«Το σύστημα της σεξουαλικότητας έχει σαν λόγο ύπαρξης όχι να αναπαράγεται, αλλά να γονιμοποιεί, να καινοτομεί, να προσαρτά, να επινοεί, να εισδύει στα σώματα μ' έναν τρόπο ολοένα και πιο λεπτομερή και να ελέγχει τους πληθυσμούς ολοένα και πιο καθολικά⁹³¹».

Πρέπει άρα να δεχτούμε μερικές θέσεις που αντιτίθενται σε αυτή μιας σεξουαλικότητας καταπιεσμένης από τις νεότερες κοινωνίες:

«Η σεξουαλικότητα συνδέεται με πρόσφατα συστήματα εξουσίας. Από τον 17^ο αιώνα βρίσκεται σε αύξουσα εξάπλωση. Η διάρθρωση που τη στήριξε από και πέρα δεν είναι ταγμένη στην αναπαραγωγή. Συνδέθηκε από την αρχή με μια εντατικοποίηση του σώματος-με την αξιοποίηση του ως αντικειμένου γνώσης και ως στοιχείου των σχέσεων εξουσίας».

Το σύστημα της σεξουαλικότητας δεν υποκατάστησε αυτό της συγγένειας, έστω και αν το επικάλυψε. Διαμορφωτικός πυρήνας του δεύτερου, υπήρξε η πρακτική της μετάνοιας και αργότερα αυτή της καθοδήγησης της συνείδησης και της πνευματικής καθοδήγησης. Το επίμαχο θέμα αρχικά ήταν οι επιτρεπτές και οι μη επιτρεπτές σχέσεις (μοιχεία κ.α.). Αργότερα, με την νέα ποιμαντορική συντελέστηκε η μετάβαση από μια προβληματική των σχέσεων σε μια προβληματική της «σάρκας» και των ηδονών της. Η σεξουαλικότητα γεννήθηκε από ένα σύστημα εξουσίας που είχε αρχικά ως επίκεντρο τη συγγένεια και συνέχισε να λειτουργεί έχοντας το ως σημείο αναφοράς. Η οικογένεια όπως διαμορφώθηκε και αξιοποιήθηκε το 18^ο αιώνα επέτρεψε την ανάπτυξη, πάνω στις δύο κύριες διαστάσεις του δηλαδή στον άξονα άντρας-γυναίκα και στον κύριο άξονα γονείς-παιδιά, τα βασικά στοιχεία του συστήματος της σεξουαλικότητας (το γυναικείο σώμα, η παιδική πρωιμότητα, η ρύθμιση των γεννήσεων και ο χαρακτηρισμός των διεστραμμένων). «Δεν πρέπει να αντιλαμβανόμαστε τη σύγχρονη οικογένεια σαν μια δομή που αποκλείει, περιστέλλει ή μετριάζει όσο το δυνατό περισσότερο την σεξουαλικότητα, διατηρώντας μόνο τις ωφέλιμες όψεις της. Αντίθετα ο ρόλος της είναι να τη στεριώνει και ν' αποτελεί το μόνιμο βάθρο της⁹³²». Η οικογένεια επιτρέπει την διείσδυση του νόμου και της διάστασης του δικαίου μέσα στο σύστημα της σεξουαλικότητας:

«(η οικογένεια) εξασφαλίζει την παραγωγή της σεξουαλικότητας χωρίς ομοιογένεια με τα προνόμια της συγγένειας:, αφήνοντας ταυτόχρονα τα συστήματα της συγγένειας να

⁹³¹Σ. 132-133

⁹³²Σ. 134

διαπερνούν από μια εντελώς καινούργια τακτική εξουσίας που ως τότε αγνοούσαν. Η οικογένεια είναι ο ανταλλάκτης της σεξουαλικότητας και της συγγένειας: μεταφέρει τον νόμο και τη δικαϊκή διάσταση μέσα στο σύστημα της σεξουαλικότητας και μεταφέρει την οικονομία της ηδονής και την ένταση των αισθήσεων στο καθεστώς της συγγένειας⁹³³».

Η πρόσδεση του συστήματος της σεξουαλικότητας σε αυτό της συγγένειας κάνει κατανοητά τα εξής: το ότι η οικογένεια έγινε από τον 18^ο και μετά ένας υποχρεωτικός τόπος αισθημάτων αγάπης, το ότι η σεξουαλικότητα έχει πλέον ως κύριο σημείο εκκόλαψης την οικογένεια, το ότι γι' αυτό το λόγο η οικογένεια είναι «αιμομικτική».

Η απαγόρευση της αιμομιξίας είναι ένας κανόνας λειτουργίας απαραίτητος σε όλες τις κοινωνίες όπου επικρατούν συστήματα συγγένειας, σε μια κοινωνία όμως όπως η δική μας, όπου η οικογένεια αποτελεί την πλέον ενεργή εστία της σεξουαλικότητας, η αιμομιξία κατέχει κεντρική θέση και για άλλους λόγους. Εμφανίζεται ως το απόλυτα απαγορευμένο μέσα στην οικογένεια, αλλά είναι και απαιτούμενο για να είναι αυτή η εστία μιας μόνιμης παραγωγής σεξουαλικότητας. Είναι ένα είδος προφύλαξης από το σύστημα της σεξουαλικότητας ως τεχνολογίας εξουσίας. Το παράδοξο των νεότερων κοινωνιών έγκειται στο ότι η επέκταση των νέων τεχνολογιών εξουσίας τείνει να τις καταστήσει ανεξέλεγκτες, εξ ου και η ανάγκη κωδικοποίησης τους σύμφωνα με τη παλιά μορφή εξουσίας, την οικογένεια, άρα με όρους δικαίου

.« (...) από την επέκταση και τις συνέπειες αυτού του συστήματος σεξουαλικότητας που είχε στηθεί, αλλά που είχε το μειονέκτημα, ανάμεσα σε πολλά πλεονεκτήματα, να αφηφάει τους νόμους και τις δικαϊκές μορφές της συγγένειας. Έτσι ακόμα και μέσα στην καινούργια μηχανική της εξουσίας, το δίκαιο θα έμενε σώο. Γιατί εδώ βρίσκεται το παράδοξο αυτής της κοινωνία, που από τον 18^ο αιώνα μηχανεύτηκε τόσες και τόσες τεχνολογίες ξένες προς το δίκαιο: φοβάται τις συνέπειες τους και τον πολλαπλασιασμό τους και προσπαθεί να τις ανακωδικώσει σε μορφές δικαίου. Αν δεχτούμε ότι τα κατώφλι κάθε κουλτούρας είναι η απαγορευμένη αιμομιξία, τότε η σεξουαλικότητα είναι τοποθετημένη από τα βάθη των αιώνων κάτω από τα έμβλημα του νόμου και του δικαίου. Η εθνολογία (...) υπηρέτησε άξια ολόκληρο τα νεότερο σύστημα σεξουαλικότητας και των θεωρητικών Λόγων τους οποίους παράγει»⁹³⁴».

Με αυτό τον τρόπο εγγυάται ότι το σύστημα της σεξουαλικότητας δεν θα ξεφύγει από το σύστημα της συγγένειας.

⁹³³Σ. 134

⁹³⁴Σ. 135-136

Αυτό που συνέβη το 17^ο αιώνα, μπορεί να συνοψισθεί ως εξής: το σύστημα της σεξουαλικότητας που αρχικά είχε αναπτυχθεί στο περιθώριο των οικογενειακών θεσμών, κάτω από την καθοδήγηση της συνείδησης και της παιδαγωγικής, σταδιακά θα βρει το κέντρο της στην οικογένεια. Κάθε τι το ξένο ή επικίνδυνο, που το σύστημα της σεξουαλικότητας θα μπορούσε να αντιπροσωπεύει για το σύστημα συγγένειας, γίνεται πάλι μέλημα της οικογένειας, μιας αναδιοργανωμένης οικογένειας, ενισχυμένης σε σχέση με τις παλιές λειτουργίες που εξασκούσε. Οι γονείς και οι σύζυγοι γίνονται οι κύριοι φορείς ενός συστήματος σεξουαλικότητας που στηρίζεται εξωτερικά από γιατρούς, παιδαγωγούς και αργότερα ψυχιάτρους. Οι σχέσεις της οικογένειας «ψυχιατροποιούνται». Νέα πρόσωπα παρουσιάζονται: η νευρωτική γυναίκα, η ψυχρή σύζυγος, ο ανίκανος, διεστραμμένος σύζυγος, η υστερική κόρη, ο ομοφυλόφιλος γιός κ.τ.λ.. «Πρόκειται για τις μικτές μορφές της παραστρατημένης συγγένειας και της ανώμαλης σεξουαλικότητας⁹³⁵». Μεταφέρουν την αναταραχή της σεξουαλικότητας μέσα στο σύστημα της συγγένειας «και αποτελούν την ευκαιρία για το σύστημα συγγένειας να διεκδικήσει τα δικαιώματά του μέσα στο σύστημα της σεξουαλικότητας⁹³⁶».

Έτσι, ένα αδιάκοπο αίτημα γεννιέται μέσα στην οικογένεια, να βοηθηθεί στο να λύσει όλα αυτά τα παιχνίδια της σεξουαλικότητας και της συγγένειας. Η σεξουαλικότητα που συνέβαλε στο να δώσει στην οικογένεια την τωρινή της μορφή, γίνεται η αιτία να απευθύνεται η οικογένεια σε «ειδικούς⁹³⁷»: παιδαγωγούς, γιατρούς, ψυχιάτρους, ιερείς. Η οικογένεια ανακαλύπτει ότι είναι η αιτία όλων των δεινών του σεξ, πράγμα που της είχε υποβληθεί από έξω. Από τα μέσα του 19^{ου} αιώνα ψάχνει μέσα της και τα παραμικρά ίχνη σεξουαλικότητας, και ανοίγεται σε ένα ατελείωτο έλεγχο:

«Η οικογένεια είναι το κρύσταλλο του συστήματος: μοιάζει να διαχέει μια σεξουαλικότητα που στην πραγματικότητα αντανάκλα και διαθλά. Με τη διαφάνεια της και με τούτο το παιχνίδι των αντανάκλασεων προς τα έξω, αποτελεί για το σύστημα αυτό ένα από τα πιο πολύτιμα τακτικά στοιχεία του⁹³⁸».

Αυτό δεν έγινε χωρίς εντάσεις. Ο Charcot (αρχικά συνεργάτης του Φρόιντ, με τον οποίο ο δεύτερος γρήγορα πήρε τις αποστάσεις του) αποτελεί κεντρική μορφή, αφού πρωτοστάτησε στην ιατροποίηση της σεξουαλικότητας, απομονώνοντας το άτομο από τον οικογενειακό κλοιό για να το χειριστεί με μια ιατρική πρακτική της οποίας την τεχνικότητα και την αυτονομία

⁹³⁵Σ. 137

⁹³⁶Σ. 137

⁹³⁷Σ. 137

⁹³⁸Σ. 138

εγγυόταν το νευρολογικό πρότυπο. Η ιατρική αναλάμβανε έτσι η ίδια, και σύμφωνα με τους κανόνες μιας ειδικής γνώσης, « μια σεξουαλικότητα που η ίδια είχε παρακινήσει τις οικογένειες να ενδιαφέρονται γι' αυτή ως θεμελιακό καθήκον και μείζονα κίνδυνο⁹³⁹ ». Ο θεραπευτής «χειραγωγούσε» το σεξουαλικοποιημένο σώμα, χωρίς όμως να του επιτρέπει να εκφρασθεί μέσα από τον Λόγο.

Σε αυτό το χώρο έρχεται να κατοικήσει και η ψυχανάλυση, η οποία ανατρέπει τους κανόνες του παιχνιδιού. Όχι μόνο εξετάζει τη σεξουαλικότητα έξω από τον οικογενειακό χώρο και έλεγχο, την φέρνει στο φως έξω από τα νευρολογικά πρότυπα και θέτει σε αμφισβήτηση τις οικογενειακές σχέσεις. Όμως με αυτό τον τρόπο, η ψυχανάλυση ξαναβρίσκει στην καρδιά της σεξουαλικότητας, ως αρχή σχηματισμού της και κλειδί για την κατανόηση της «τον νόμο της συγγένειας, τα ανακατεμένα παιχνίδια του γάμου και του συγγενικού δεσμού, την αιμομιξία⁹⁴⁰» . Η ψυχανάλυση δεν ξεφεύγει από τις τεχνολογίες της εξουσίας, αφού η σεξουαλικότητα ανάγεται στη σχέση παιδιού και γονιών, δηλαδή την απαγόρευση της αιμομιξίας (το οιδιπόδειο σύμπλεγμα), και με αυτό τον τρόπο επιτρέπει την προσαρμογή του συστήματος της σεξουαλικότητας στο σύστημα της συγγένειας: «Δεν υπήρχε κίνδυνος η σεξουαλικότητα να φανεί, από τη φύση της ξένη προς τον νόμο αφού δεν μπορούσε να συγκροτηθεί παρά μέσα απ' αυτόν⁹⁴¹» .

Αυτό που συμβαίνει, είναι μια αντιστροφή των ρόλων της σεξουαλικότητας και της οικογένειας: το σύστημα της σεξουαλικότητας γεννήθηκε την εποχή του κλασσικού Χριστιανισμού, με στήριγμα το σύστημα της συγγένειας και τους κανόνες του. Τώρα όμως είναι αυτό που τείνει να στηρίζει το σύστημα της συγγένειας: «Από την καθοδήγηση της συνείδησης ως την ψυχανάλυση, τα συστήματα συγγένειας και σεξουαλικότητας, περιστεφόμενα το ένα γύρω από το άλλο σύμφωνα με μια μακριά διαδικασία που διαρκεί πάνω από τρεις αιώνες τώρα, αντιστρέψανε τη θέση τους. Στη χριστιανική ποιμαντορική, ο νόμος της συγγένειας κωδίκωνε αυτήν τη σάρκα που ανακάλυπταν και της επέβαλε εξαρχής μια διάρθρωση που ήταν ακόμα νομική. Με την ψυχανάλυση η σεξουαλικότητα είναι εκείνη που δίνει σώμα και ζωή στους κανόνες συγγένειας γεμίζοντας τους με επιθυμία⁹⁴²».

Ο τομέας άρα που θα αναλυθεί, είναι αυτό το σύστημα σεξουαλικότητας: η διαμόρφωση του μέσα από τη χριστιανική σάρκα, η εξέλιξη του μέσα από τις τέσσερις μεγάλες στρατηγικές που

⁹³⁹Σ. 139

⁹⁴⁰Σ. 140

⁹⁴¹Σ. 140

⁹⁴²Σ. 140-141

έχουν αναλυθεί πιο πάνω (υστερικοποίηση της γυναίκας, σεξουαλικοποίηση του παιδιού, σεξουαλικές διαστροφές, ρύθμιση του πληθυσμού). Όλες περνούν διαμέσου της οικογένειας, η οποία δεν λειτουργεί ως απαγορευτική δύναμη, αλλά «κεφαλαιώδης παράγοντας σεξουαλικότητας⁹⁴³».

Αφού η σεξουαλικότητα ως τεχνολογία της εξουσίας είναι παραγωγική, δεν μπορεί να μελετηθεί σύμφωνα με την υπόθεση της καταστολής.

«Αν όμως η πολιτική του σεξ δεν βάζει σ' ενέργεια τον νόμο της απαγόρευσης αλλά ένα ολόκληρο τεχνικό μηχανισμό, αν έχουμε να κάνουμε περισσότερο με την παραγωγή της «σεξουαλικότητας» παρά με την καταστολή του σεξ, τότε πρέπει να εγκαταλείψουμε μια τέτοια ρύθμιση, ν' αντιδιαστείλουμε την ανάλυση προς το πρόβλημα της «εργασιακής δύναμης» και σίγουρα να εγκαταλείψουμε τον διάχυτο ενεργητισμό που υποβαθμίζει το θέμα μιας σεξουαλικότητας καταπιεσμένης για οικονομικούς λόγους⁹⁴⁴».

3.3.4.4) Περιοδολόγηση

Η ιστορία της σεξουαλικότητας με κέντρο τους κατασταλτικούς μηχανισμούς χαρακτηρίζεται από δύο ημερομηνίες-σημεία τομής: τον 17^ο αιώνα και τον 20^ο αιώνα. Ο 17^{ος} βλέπει τη γένεση των μεγάλων απαγορεύσεων: αναγνώριση αποκλειστικά της ενήλικης ετεροφυλόφιλης, έγγαμης σεξουαλικότητας, το σώμα και η ίδια η σεξουαλικότητα καλύπτονται από σιωπή. Ο 20^{ος} αιώνας βλέπει μια καμπή, μια χαλάρωση των απαγορεύσεων: ανεκτικότητα προς τις προγαμιαίες σχέσεις, μετριασμός του αρνητικού χαρακτηρισμού των «διστραμμένων» και μερική άρση της νομικής τους καταδίκης, καθώς και μερική αποδοχή της παιδικής σεξουαλικότητας. Αυτή είναι η κοινώς αποδεκτή χρονολόγηση, την οποία ο Φουκώ θα θέσει σε αμφισβόλια.

Υπάρχουν άλλες, πολλαπλές χρονολογήσεις που δεν συμπίπτουν με την υπόθεση της καταστολής: τα νέα ευρήματα, οι τακτικές μεταβολές κ.α., το ημερολόγιο της χρήσης και διάδοσης τους.

1. Η χρονολογία των καθαυτών τεχνικών είναι πολύ πιο παλιά και ανάγεται στον μεσαιωνικό χριστιανισμό: στη διπλή σειρά που απαρτίζεται από την υποχρεωτική και εξαντλητική ομολογία που επιβάλλεται στους πιστούς από τη σύνοδο του Λατεράνου και από τις μεθόδους του ασκητισμού, της πνευματικής άσκησης και του μυστικισμού όπως αναπτύσσονται από τον 14^ο αιώνα και μετά. Η Μεταρρύθμιση και ο τριδεντιδικός

⁹⁴³Σ. 141

⁹⁴⁴Σ. 141-142

καθολικισμός σημειώνουν μια σημαντική αλλαγή και μια τομή σε αυτό που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε «παραδοσιακή τεχνολογία της σάρκας⁹⁴⁵», χωρίς αυτό να αποκλείει ένα παραλληλισμό ανάμεσα στην καθολική και στην προτεσταντική μέθοδο ελέγχου της συνείδησης και της ποιμαντορικής καθοδήγησης, αποκρυσταλλώνοντας, με διάφορους λεπτούς χειρισμούς, μεθόδους ελέγχου του αισθησιασμού. Η τεχνική αυτή αναπτύσσεται από τον 16^ο αιώνα και παγιώνεται στα τέλη του 18^{ου} αιώνα.

Την ίδια εποχή γεννιέται μια καινούργια τεχνολογία του σεξ, ανεξάρτητη από τον εκκλησιαστικό θεσμό. Μέσα από την παιδαγωγική, την ιατρική και την οικονομία καθιστά το σεξ εγκόσμια, αλλά και κρατική υπόθεση: ολόκληρο το κοινωνικό σώμα, αλλά και κάθε άτομο μπαίνει υπό παρακολούθηση: η παιδαγωγική, που στόχο έχει την παιδική σεξουαλικότητα (το «αμάρτημα της νεότητας⁹⁴⁶»), η ιατρική, με στόχο την (ιδιάζουσα) γυναικεία σεξουαλικότητα (οι «αρρώστιες των νεύρων»⁹⁴⁷), και η δημογραφία, με στόχο τη ρύθμιση των γεννήσεων (οι «δόλοι κατά την τεκνοποιεία⁹⁴⁸»). Το καθένα από αυτά τα σημεία παίρνει, απλοποιώντας τις, μεθόδους διαμορφωμένες από τον χριστιανισμό: η παιδική σεξουαλικότητα, είχε αποτελέσει πρόβλημα στην χριστιανική παιδαγωγική, η ιατρική των νεύρων και της υστερίας τον 18^ο αιώνα, τα επεισόδια καταληψίας (η ιατρική της υστερίας δεν είναι άσχετη με την παλιά πνευματική καθοδήγηση των «δαιμονισμένων⁹⁴⁹»). Οι εκστρατείες σχετικά με τη γονιμότητα μεταθέτουν σε άλλο επίπεδο και σε άλλη μορφή τον έλεγχο των συνειδήσεων της χριστιανικής μετάνοιας. Αυτή η σχέση ωστόσο, δεν εμποδίζει μια θεμελιακή μεταβολή:

«(...) η τεχνολογία του σεξ θα υποταχθεί βασικά, από τούτη τη στιγμή, στον ιατρικό θεσμό, στην ανάγκη ομαλότητας, στο πρόβλημα της ζωής μάλλον και της αρρώστιας παρά στο θέμα του θανάτου και της αιώνιας τιμωρίας. Η «σάρκα» υπάγεται στον οργανισμό⁹⁵⁰».

Η αλλαγή αυτή τοποθετείται στα τέλη του 18^{ου} και στις αρχές του 19^{ου} αιώνα, και έχει ως συνέπεια σωρεία παράγωγων μεταβολών.

⁹⁴⁵Σ. 144

⁹⁴⁶Σ. 145

⁹⁴⁷Ο.π.

⁹⁴⁸Ο.π.

⁹⁴⁹Ο.π.

⁹⁵⁰Σ. 146

- Απόσπαση της ιατρικής του σεξ από την ιατρική του σώματος και απομόνωση ενός σεξουαλικού «ενστίκτου» που μπορεί να είναι η πηγή σωρείας προβλημάτων, δίχως οργανική αλλοίωση. Η Psychopathia sexualis του Heinrich Kaan μπορεί να χρησιμοποιηθεί σαν δείκτης: από τότε χρονολογείται η σχετική αυτονόμηση του σεξ σε σχέση με το σώμα, η εμφάνιση μιας ειδικής ιατρικής και μιας «ορθοπεδικής⁹⁵¹» του σεξ, δηλαδή την απαρχή του μεγάλου τομέα των «διαστροφών» που υποκατέστησε τις παλιές ηθικές κατηγορίες της ασελγείας και της ακολασίας.
- Την ίδια εποχή η ανάλυση της κληρονομικότητας τοποθετεί το σεξ σε θέση «βιολογικής» υπευθυνότητας ως προς το ανθρώπινο γένος, αφού μπορεί να επηρεάσει τις μελλοντικές γενιές και γίνεται έτσι μια από τις γενεσιουργές αιτίες ενός ολόκληρου παθολογικού κεφαλαίου. Απόρροια της θεώρησης αυτής, και η ιατρική και πολιτική αντίληψη ότι, η διαχείριση των γάμων, και της τεκνοποίησης πρέπει να είναι υπόθεση του κράτους: το σεξ και η γονιμότητα πρέπει να κατευθύνονται. Οι μεγάλες καινοτομίες του δεύτερου μισού 19^{ου} αιώνα υπήρξαν η ιατρική των διαστροφών και τα προγράμματα ευγονισμού.

Οι δύο αυτές καινοτομίες αρθρώνονται μεταξύ τους, παραπέμποντας η μια την άλλη. Η κληρονομικότητα δημιουργεί τη διαστροφή και η διαστροφή την εξασθένηση των απογόνων. Το σύνολο διαστροφή-κληρονομικότητα-εκφυλισμός δημιούργησε τον πυρήνα των νέων τεχνολογιών του σεξ ,ε μεγάλη επιφάνεια και βαθειά εμφύτευση. Ψυχιατρική, ιατροδικαστική, νομολογία, φορείς κοινωνικού ελέγχου, παρακολούθηση επικίνδυνων ή σε κίνδυνο παιδιών, για καιρό λειτούργησαν με βάση τον υποτιθέμενο «εκφυλισμό» του σχήματος κληρονομικότητα-διαστροφή. «Μια ολόκληρη κοινωνική πρακτική, που η πιο άγρια αλλά και η πιο συγκροτημένη μορφή της υπήρξε ο κρατικός ρατσισμός, έδωσε σ' αυτή την τεχνολογία του σεξ μια δύναμη τρομακτική με απώτερες επιπτώσεις⁹⁵²».

Η θέση της ψυχανάλυσης ήταν ιδιότυπη αφού αντιτάχθηκε σταθερά στις πολιτικές και θεσμικές συνέπειες του συστήματος διαστροφή-κληρονομικότητα-εκφυλισμός. Επέφερε μια μεγάλη τομή σε σχέση με το σύστημα του εκφυλισμού, ξαναπαίρνοντας την ιδέα για μια ιατρική

⁹⁵¹Σ. 146

⁹⁵²Σ. 127

τεχνολογία της σεξουαλικής ενόρμησης απελευθερωμένης από κληρονομικότητες και άλλους ευγονισμούς και ρατσισμούς.

Η γενεαλογία αυτών των τεχνικών δεν συμπίπτει με την υπόθεση της καταστολής που αρχίζει κατά την κλασική περίοδο και κλείνει σταδιακά τον 20^ο αιώνα. Μάλλον υπήρξε μια συνεχής εφευρετικότητα και μια αφθονία μεθόδων και τρόπων, με δύο ιδιαίτερα γόνιμες στιγμές: στα μέσα του 16^{ου} αιώνα, με την ανάπτυξη των διαδικασιών της πνευματικής καθοδήγησης και του ελέγχου της συνείδησης και στις αρχές του 20^{ου} αιώνα με την εμφάνιση των ιατρικών τεχνολογιών του σεξ.

- 2 Τα πιο πάνω δεν αποτελούν παρά μια χρονολόγηση των ίδιων των τεχνικών, χωρίς να μας λένε τίποτε για την ιστορία της διάδοσης και του τρόπου εφαρμογής τους. Η υπόθεση της καταστολής θα υποστήριζε ότι η καταστολή ανάγεται στη χρήση της εργασιακής δύναμης και άρα εφαρμόστηκαν αρχικά στις φτωχές τάξεις. Στην πραγματικότητα οι τεχνικές αυτές διαμορφώθηκαν αρχικά στην αστική τάξη: η σεξουαλικότητα των παιδιών και των εφήβων απασχόλησε πρώτη την αστική τάξη, μέσα στην οποία ιατρικοποιήθηκε και η γυναικεία σεξουαλικότητα. Το ίδιο ισχύει και για την πιθανή παθολογία του σεξ, την επιτακτική ανάγκη παρακολούθησης του για «την αναγκαιότητα επινόησης μιας ορθολογιστικής διορθωτικής τεχνολογίας⁹⁵³». Η αστική τάξη θεωρεί το σεξ της σαν κάτι το πολύτιμο.

Αντίθετα τα λαϊκά στρώματα ξέφυγαν για καιρό από το σύστημα της σεξουαλικότητας, παραμένοντας υποταγμένα στο σύστημα της συγγένειας και είναι μάλλον απίθανο να είχε ποτέ σημασία η χριστιανική τεχνολογία της σάρκας. Οι μηχανισμοί της σεξουαλικοποίησης, την διαπέρασαν αργά και σε τρεις φάσεις. Η πρώτη είχε ως αφορμή τα προβλήματα της γεννητικότητας (και τις διάφορες αντισυλληπτικές μεθόδους σε χρήση). Η δεύτερη, όταν η οργάνωση της «κανονικής» οικογένειας θεωρήθηκε όργανο πολιτικού ελέγχου και οικονομικής ρύθμισης, προς καθυστότηση του προλεταριάτου των μεγάλων πόλεων, με συνεπακόλουθο την μεγάλη εκστρατεία «ηθικοποίησης» των φτωχών τάξεων. Τέλος, στα τέλη του 19^{ου} αιώνα, όταν αναπτύχθηκε ο δικαστικός και ιατρικός έλεγχος των διαστροφών. Το σύστημα της σεξουαλικότητας που επεξεργάσθηκε αρχικά από την αστική τάξη, εξαπλώθηκε σε όλο το κοινωνικό σώμα, χωρίς να παίρνει όμως πάντα την ίδια μορφή ή να χρησιμοποιεί τα ίδια μέσα.

⁹⁵³Σ. 149

Οι πιο πάνω χρονολογικές υπομνήσεις καθιστούν αμφίβολη την ύπαρξη ενός κατασταλτικού κύκλου: όπως διαφαίνεται, εποχή σεξουαλικού περιορισμού δεν υπήρξε, όπως δεν υπήρχε και ομοιογένεια της διαδικασίας σε όλα τα κοινωνικά στρώματα ή ενιαία σεξουαλική πολιτική. Κυρίως η υπόθεση της καταστολής καθιστά προβληματικό τον λόγο ύπαρξης του συστήματος της σεξουαλικότητας, αφού όπως διαφαίνεται δεν δημιουργήθηκε από τις άρχουσες τάξεις ως μέσο και αρχή περιορισμού της ηδονής των άλλων, αφού οι τάξεις αυτές το εφάρμοσαν πρώτα, οι ίδιες. Δεν πρόκειται για μια νέα μορφή αστικού ασκητισμού, που περιγράφει με αφορμή τη Μεταρρύθμιση, την νέα ηθική της εργασίας που επέτρεψε την άνθηση του καπιταλισμού, αλλά για μια έξαρση του σώματος και την προβληματοποίηση της υγείας. Οι νέες τεχνολογίες στοχεύουν στη μεγιστοποίηση της ζωής. Πρόκειται για την επιβεβαίωση της αστικής τάξης, του σώματος της και του σφρίγγου των απογόνων της, που σταδιακά θα επεκταθεί και στην υπόλοιπη κοινωνία. Εφοδιασμένη με μια τεχνολογία εξουσίας-γνώσης σχετικά με το σεξ η αστική τάξη αναδεικνύει την πολιτική τιμή του σώματος της. Πρόκειται επίσης για μια πολιτική διευθέτηση της ζωής. Το σώμα και η διαφορεική αξία του, όσο αφορά την αστική τάξη είναι ένα κομβικό σημείο στη συγκρότηση της ως κοινωνικής τάξης:

« (...) αλλά, αντίθετα, για μια έξαρση του σώματος, μία «προβληματοποίηση» της υγείας και των όρων λειτουργίας της. Πρόκειται για καινούργιες τεχνικές που στοχεύουν στη μεγιστοποίηση της ζωής. Αντί για την καταστολή του σεξ των εκμεταλλευτέων τάξεων, εκείνο που απασχόλησε πρώτα ήταν το σώμα το σφρίγγος, η μακροζωία, οι γόννοι κι οι απόγονοι των «αρχουσών» τάξεων. Εδώ εδραιώθηκε αρχικά το σύστημα της σεξουαλικότητας, για να ξαναμοιράσει ηδονές, λόγους, αλήθειες κι εξουσίες. Εκείνο που υποψιάζεται κανείς εδώ είναι μάλλον η αυτοβεβαίωση μιας τάξης παρά η υποδούλωση μιας άλλης: μια άμυνα, μια προστασία, μια ενίσχυση, μια έξαρση, που στη συνέχεια-διαμέσου διαφόρων ρυθμίσεων-επεκτάθηκαν και στους άλλους σαν μέσο οικονομικού ελέγχου και πολιτικής επιταγής. Περιβάλλοντας το ίδιο της το σεξ με μια τεχνολογία εξουσίας και γνώσης που αυτή επινοούσε, η μπουρζουαζία ανάδειχνε την υψηλή πολιτική τιμή του σώματος της, των αισθήσεων της, των ηδονών της, της υγείας της, της επιβίωσης της. (...) Πρόκειται για μια πολιτική διευθέτηση της ζωής, που πραγματοποιήθηκε όχι μέσα από μίαν υποδούλωση του άλλου αλλά μέσα από μίαν αυτοβεβαίωση. Μπορούμε να πούμε ότι η τάξη που γινόταν ηγετική τον 18^ο αιώνα, όχι μόνο δεν θεώρησε πως όφειλε ν' αποκόψει από το σώμα της ένα σεξ άχρηστο και επικίνδυνο από τη στιγμή που έπαψε να υπηρετεί αποκλειστικά την αναπαραγωγή, αλλά έδωσε αντίθετα στον εαυτό της ένα σώμα για να το φροντίζει, να το προστατεύει, να το καλλιεργεί, να το φυλάει απ' όλους τους κινδύνους κι απ' όλες τις επαφές, να το απομονώνει από τους άλλους για να

διατηρεί τη διαφορική του αξία, και τούτο, εφοδιάζοντας τον εαυτό της, μεταξύ άλλων μέσων, με μια τεχνολογία του σεξ⁹⁵⁴» .

Το σεξ είναι το μέρος του σώματος που απασχόλησε το περισσότερο την αστική τάξη, όχι για να απαρνηθεί, αλλά για να το καλλιεργήσει για τη μελλοντική του υγεία και για την ποιότητα των απογόνων της: «Ταύτισε μ' αυτό το σώμα της ή τουλάχιστον το υπόταξε σ' αυτό, αποδίδοντας του μια μυστηριώδη και απέραντη εξουσία. Γάντζωσε πάνω του τη ζωή και τον θάνατο της, καθιστώντας το υπεύθυνο για τη μελλοντική της υγεία, επένδυσε σ' αυτό το μέλλον της, υποθέτοντας ότι είχε αναπόδραστες συνέπειες για τους απογόνους της (...)»⁹⁵⁵. Η αστική τάξη δεν ευνουχίζεται συμβολικά για να στερήσει το δικαίωμα στο σεξ, την εργατική τάξη. Την συγκρότηση αυτής της συγκεκριμένης σεξουαλικότητας πρέπει να την κατανοήσουμε ως κομβικό σημείο στη συγκρότηση της ως κοινωνική τάξη: « Πρέπει μάλλον να την δούμε να καταγίνεται, από τα μέσα του 18^{ου} αιώνα, στο να δώσει στον εαυτό της μια σεξουαλικότητα και να συγκροτηθεί, με βάση αυτή τη σεξουαλικότητα, σε ιδιαίτερο σώμα, σ' ένα σώμα «ταξικό», με υγεία, υγιεινή, απογόνους, ράτσα: αυτό-σεξουαλικοποίηση του κορμιού της, ενσάρκωση του σεξ μέσα στο ίδιο της το κορμί, ενδογαμία του σεξ και του σώματος⁹⁵⁶».

Οι λόγοι γι' αυτό υπήρξαν διάφοροι.

Αρχικά, υπάρχει μια μετάθεση των μεθόδων που είχαν χρησιμοποιήσει οι ευγενείς για διαφοροποιήσουν και να διατηρήσουν την διάκριση της τάξης τους. Η αριστοκρατία των ευγενών είχε και αυτή υποστηρίξει την ιδιαιτερότητα του σώματος με τη μορφή, όμως, του αίματος, δηλαδή των προγόνων και των επιγαμιών. Η αριστοκρατία διατηρεί την ιδιαιτερότητα του σώματος της στρεφόμενη προς το παρελθόν. Η αστική τάξη, για να αποκτήσει σώμα στράφηκε προς το μέλλον, προς τους απόγονους και την υγεία του οργανισμού της. «Το «αίμα» της μπουρζουαζίας υπήρξε το σεξ της⁹⁵⁷». Πολλά από τα θέματα που χαρακτηρίζουν τους ταξικούς τρόπους της αριστοκρατίας , τα ξαναβρίσκουμε στην αστική τάξη του 19^{ου} αιώνα, με τη μορφή βιολογικών, ιατρικών και ευγονικών εντολών. Το ενδιαφέρον για τη γενεαλογία μετατρέπεται σε ενδιαφέρον για την κληρονομικότητα. Στους γάμους, δεν λαμβάνεται υπόψη μόνο η οικονομική και κοινωνική πτυχή, αλλά και η κληρονομικότητα. Μέσα σε αυτή την ενασχόληση με το σεξουαλικό σώμα όμως, υπάρχει κάτι περισσότερο από μια απλή μετατόπιση με στόχο την επιβεβαίωση:

⁹⁵⁴Σ. 152-153

⁹⁵⁵Σ. 153

⁹⁵⁶Σ. 153-154

⁹⁵⁷Σ. 154

«Υπήρχε κι ένας άλλος σκοπός: η απεριόριστη εξάπλωση της δύναμης, του σφρίγγου, της υγείας, της ζωής. Η ανάδειξη του κορμιού πρέπει σαφώς να συνδεθεί με τη διαδικασία της ανάπτυξης και της εδραίωσης της αστικής ηγεμονίας: όχι εξαιτίας της εμπορευματικής αξίας που είχε προσλάβει η εργασιακή δύναμη, αλλά εξαιτίας αυτού που μπορούσε να αντιπροσωπεύει πολιτικά, οικονομικά, καθώς και ιστορικά, για το παρόν και για το μέλλον της μπουρζουαζίας, η «καλλιέργεια» του ίδιου της του σώματος. Απ' αυτήν εξαρτιόταν, ως ένα βαθμό, η κυριαρχία της. Δεν ήταν μόνο θέμα οικονομίας ή ιδεολογίας, ήταν επίσης μια υπόθεση «φυσική»⁹⁵⁸ .

Τα διάφορα έργα που κυκλοφόρησαν στα τέλη του 18^{ου} αιώνα σχετικά με την σωματική υγιεινή, την μακροζωία, τις μεθόδους «παραγωγής» καλών απογόνων και τους τρόπους βελτίωσης της ανθρώπινης φυλής: «πιστοποιούν έτσι τον συσχετισμό ανάμεσα σ' αυτή την έγνοια για το σώμα και το σεξ και σε κάποιο «ρατσισμό»⁹⁵⁹». Αυτός όμως διαφέρει από εκείνο της αριστοκρατίας και που είχε ως σκοπό την συντήρηση. Ο ρατσισμός της αστικής τάξης είναι δυναμικός, επεκτατικός: «Οπωσδήποτε, ένα από τα πρώτα της μελήματα ήταν να εφοδιαστεί μ' ένα σώμα και με μια σεξουαλικότητα-να εξασφαλίσει την δύναμη, τη διάρκεια, τον εγκόσμιο πολλαπλασιασμό αυτού του σώματος με την οργάνωση ενός συστήματος σεξουαλικότητας. Και η διαδικασία αυτή ήταν συνυφασμένη με την κίνηση με την οποία κατέδειχνε τη διαφορά της και την ηγεμονία της⁹⁶⁰». Πρέπει να δεχτούμε ότι μια από τις πρώτες μορφές ταξικής συνείδησης είναι η καταξίωση του σώματος: η αστική τάξη μετέτρεψε το γαλάζιο αίμα της αριστοκρατίας σε ένα σφριγηλό οργανισμό και σε μια υγιή σεξουαλικότητα. Γι' αυτό πρόβαλε τόση αντίσταση στο να αναγνωρίσει ένα σώμα και σεξ στην εργατική τάξη. Αυτό μαρτυρούν και οι συνθήκες διαβίωσης της εργατικής τάξης στο πρώτο μισό του 19^{ου} αιώνα. Σώματα και ζωές ήταν αναλώσιμα. Για να της αναγνωρισθεί ένα σώμα και μια σεξουαλικότητα και να αποτελέσει πρόβλημα η υγεία και αναπαραγωγή της χρειαστήκαν συγκρούσεις με αφορμή τον αστικό χώρο, την εγγύτητα της συγκατοίκησης και την εξάπλωση επιδημιών, η ανάπτυξη της βαριάς βιομηχανίας και η εγκαθίδρυση μιας τεχνολογίας ελέγχου και επιτήρησης (σχολείο, οικιστική πολιτική, δημόσια υγιεινή, ιατρική περίθαλψη κ.α.) που επέτρεψε την εισαγωγή του συστήματος της σεξουαλικότητας στην εργατική τάξη, χωρίς τον φόβο της ταξικής αυτονόμησης της. Εξ ου και ο δισταγμός της εργατικής τάξης να δεχτεί το σεξουαλικποιημένο σώμα της αστικής τάξης:

«Αν αληθεύει ότι η «σεξουαλικότητα» είναι το σύνολο των ενεργειών που παράγονται μέσα στα σώματα, τα φερσίματα, οι κοινωνικές σχέσεις, από κάποιο σύστημα που σχετίζεται με μία

⁹⁵⁸Σ. 155

⁹⁵⁹Σ. 155

⁹⁶⁰Σ. 155-156

πολύπλοκη πολιτική τεχνολογία, πρέπει να αναγνωρίσουμε ότι το σύστημα αυτό δεν λειτουργεί με τρόπο συμμετρικό παντού, ότι επομένως δεν παράγει παντού τα ίδια αποτελέσματα (...) .ότι η σεξουαλικότητα είναι αρχικά ιστορικά, αστική κι 'ότι, κατά τις διαδοχικές της μετατοπίσεις και μεταθέσεις, επιφέρει ορισμένα ειδικά ταξικά αποτελέσματα⁹⁶¹».

Μέσα σε αυτή την, θεωρητικά, καθολικότητα της σεξουαλικότητας, εισάγεται ένα καινούργιο στοιχείο διαφοροποίησης, από την αστική τάξη, η οποία επιδιώκει να αναπροσδιορίσει την ιδιαιτερότητα της δικής της σεξουαλικότητας, έναντι αυτής των άλλων. Η διαχωριστική γραμμή δεν είναι πλέον αυτή που εγκαθιδρύει την σεξουαλικότητα, αλλά αυτή που την αναχαιτίζει. Η διαφορά θα προέλθει από τον τρόπο που η απαγόρευση ασκείται και την αυστηρότητα της επιβολής της: «Από εδώ πηγάζει η θεωρία της καταστολής, που σιγά-σιγά θα καλύψει όλο το σύστημα της σεξουαλικότητας και θα του προσδώσει το νόημα μιας γενικευμένης απαγόρευσης. Είναι ιστορικά συνυφασμένη με την εξάπλωση του συστήματος της σεξουαλικότητας⁹⁶²». Αφενός θα δικαιολογήσει την αυταρχική και καταναγκαστική του επέκταση προβάλλοντας την αρχή ότι κάθε σεξουαλικότητα πρέπει να υποτάσσεται στο νόμο , ή ότι δεν υπάρχει παρά μέσα από την ισχύ του νόμου. Αφετέρου θα αντισταθμίσει την γενικευμένη εξάπλωση της σεξουαλικότητας, με την ανάλυση της διαφοροποίησης των απαγορεύσεων ανάλογα με τις κοινωνικές τάξεις: « Από δω και μπρος, η κοινωνική διαφοροποίηση θα φανερώνεται όχι από τη «σεξουαλική» ποιότητα του σώματος, αλλά από την ένταση της καταστολής του⁹⁶³».

Εδώ παρουσιάζεται η ψυχανάλυση, ως στοιχείο διαφοροποίησης, άρει τις επιπτώσεις της απώθησης, αν αυτή γίνει παθογόνα. Ιστορικά δεν μπορεί να αποσυνδεθεί από την γενίκευση του συστήματος της σεξουαλικότητας και τους μηχανισμούς διαφοροποίησης που δημιούργησε. Το θέμα της αιμομιξίας αποδεικνύει το σημείο αυτό. Η απαγόρευση της αιμομιξίας παρουσιάζεται ως καθολική και πανανθρώπινη, και παραπέμπει ταυτόχρονα στο σύστημα της συγγενείας και στο σύστημα της σεξουαλικότητας. Η ψυχανάλυση όμως αναλαμβάνει να απαλλάξει, σε όσους μπορούν να προστρέξουν σε αυτή, από τα συμπτώματα της πρωταρχικής αυτής απώθησης. Την ίδια όμως εποχή, οργανώνεται μια συστηματική καταδίωξη της αιμομικτής πρακτικής στην ύπαιθρο και σε ορισμένους αστικούς κύκλους «υψηλού κινδύνου». Η ψυχανάλυση, σαν θεραπευτική πρακτική, έπαιξε τον ρόλο της διαφοροποίησης μέσα στο γενικευμένο σύστημα της σεξουαλικότητας: « Αυτοί που είχαν χάσει το αποκλειστικό προνόμιο να νοιάζονται για τη σεξουαλικότητα τους, έχουν τώρα τα προνόμια να γεύονται περισσότερο

⁹⁶¹Σ. 157

⁹⁶²Σ. 158

⁹⁶³ Σ. 159

από άλλους εκείνο που την απαγορεύει και να κατέχουν τη μέθοδο που επιτρέπει την άρση της απώθησης⁹⁶⁴».

3.3.5) Το δικαίωμα του θανάτου και η εξουσία πάνω στη ζωή

Για πολύ καιρό, το χαρακτηριστικό προνόμιο της κυρίαρχης εξουσίας, ήταν το δικαίωμα της ζωής και του θανάτου, που απορρέει από τον ρωμαϊκό νόμο του *patriapotestas*, σύμφωνα με τον οποίο ο πατέρας μπορούσε να διαθέσει της ζωής των παιδιών του, όπως και των δούλων του.

Στους κλασικούς θεωρητικούς, βρίσκουμε το δικαίωμα αυτό, με μορφή μετριασμένη. Το δικαίωμα ζωής και θανάτου ασκείται από τον ηγεμόνα, όταν απειλείται η ύπαρξη του, ως δικαίωμα ανταπάντησης. Όταν απειλείται από εξωτερικούς εχθρούς, νομιμοποιείται να κηρύξει πόλεμο και να ζητήσει από τους υπηκόους του να λάβουν μέρος. Με αυτή την έννοια ασκεί πάνω τους ένα «έμμεσο δικαίωμα ζωής και θανάτου⁹⁶⁵». Όταν απειλείται από ένα μεμονωμένο άτομο, τότε μπορεί να ασκήσει άμεση εξουσία πάνω στη ζωή του, θανατώντας τον⁹⁶⁶. Το δικαίωμα ζωής και θανάτου, δεν είναι πλέον απόλυτο προνόμιο, αλλά ασκείται σε περίπτωση απειλής κατά της ζωής του άρχοντα, ως θέμα επιβίωσης του.

Είναι ένα δικαίωμα ασύμμετρο:

« Ο άρχοντας δεν ασκεί το δικαίωμα του πάνω στη ζωή, παρά μόνο χρησιμοποιώντας ή διατηρώντας το δικαίωμα του να σκοτώνει. Δεν σφραγίζει την εξουσία πάνω στη ζωή παρά μόνο με τον θάνατο που είναι σε θέση να απαιτήσει. Το δικαίωμα που διατυπώνεται σαν δικαίωμα «ζωής και θανάτου» είναι στην πραγματικότητα το δικαίωμα να *κάνεις* να πεθαίνουν ή να *αφήνεις* να ζουν⁹⁶⁷».

Θα έπρεπε να συσχετίσουμε αυτή τη δικαιοκή μορφή, με ένα συγκεκριμένο ιστορικό τύπο κοινωνίας, όπου η εξουσία λειτουργούσε ως όργανο παρακράτησης και σφετερισμού και ήταν πριν απ' όλα δικαίωμα της λείας πάνω στα πράγματα, τον χρόνο, στα σώματα και τελικά στη ζωή. Η αποκορύφωση της βρισκόταν στο προνόμιο να κυριεύει τη ζωή για να την εξοντώνει⁹⁶⁸»

Από την κλασική εποχή, η Δύση γνώρισε μια βαθιά μεταβολή των μηχανισμών αυτών, όπου η παρακράτηση δεν είναι πλέον το μείζον σχήμα της, αλλά ένα μέρος της ανάμεσα σε άλλα:

⁹⁶⁴ Σ. 159

⁹⁶⁵ Σ. 165, παραπομπή . 27, S. Pufendorf, Το Δίκαιο της Φύσης (γαλλική μετάφραση του 1734).

⁹⁶⁶ βλ. Επιτήρηση και Τιμωρία, κεφ. 1

⁹⁶⁷ Σ. 166, με κυρτούς χαρακτήρες στο πρωτότυπο.

⁹⁶⁸ Σ. 167

«(...) έλεγχος, επιτήρηση, επαύξηση και οργάνωση των δυνάμεων που είναι υποταγμένες σ' αυτή: μια εξουσία που είναι προορισμένη περισσότερο να παράγει δυνάμεις, να τις αυξάνει και να τις οργανώνει, παρά να τις αναχαιτίζει, να τις λυγίζει ή να τις καταστρέφει⁹⁶⁹».

Άρα έχουμε ένα τύπο εξουσίας στραμμένο προς τη ζωή, με την έννοια ότι διαχειρίζεται τη ζωή με ορθολογιστικό τρόπο: το δικαίωμα του θανάτου μετατοπίζεται και υποτάσσεται στις ανάγκες της εξουσίας αυτής. Ο θάνατος ως άσκηση της εξουσίας του άρχοντα, παρουσιάζεται τώρα σαν η αντίστροφη όψη του νομίσματος, ως δικαίωμα στη ζωή που κατοχυρώνει το κοινωνικό σύνολο. Και όμως, ποτέ οι πόλεμοι δεν ήταν πιο αιματηροί και καταστροφικοί, όσο από τον 19^ο αιώνα και μετά, ποτέ, τηρουμένων των αναλογιών, οι απώλειες σε ανθρώπινες ζωές μεγαλύτερες, ποτέ τα ολοκαυτώματα μεγαλύτερα. Η τραγική ειρωνεία είναι ότι γίνονται στο όνομα του δικαιώματος της ζωής.

« Αυτή η τρομερή εξουσία θανάτου-κι ίσως να είναι αυτό που της έδωσε ένα μέρος της δύναμης της και του κυνισμού με τον οποίο έσπρωξε τόσο μακριά τα ίδια της τα όρια- εμφανίζεται τώρα σαν το παραπλήρωμα μιας εξουσίας που ασκείται θετικά πάνω στη ζωή, που αναλαμβάνει να τη διαχειρίζεται, να τη μεγαλώνει, να την πολλαπλασιάζει, ν' ασκεί πάνω της ακριβείς ελέγχους και συνολικές ρυθμίσεις. Οι πόλεμοι δεν γίνονται πια στο όνομα του άρχοντα που πρέπει να υπερασπίσει, γίνονται στο όνομα της ύπαρξης όλων⁹⁷⁰».

Πληθυσμοί ολόκληροι αλληλοεξοντώνονται στο όνομα του δικαιώματος τους να ζήσουν: «Αν τόσα καθεστώτα μπόρεσαν να κάνουν τόσους πολέμους, σκοτώνοντας τόσους ανθρώπους, ήταν γιατί παρουσιάζονται σαν διαχειριστές της ζωής και της επιβίωσης των σωμάτων και της φυλής⁹⁷¹». Όσο εξελίσσεται η πολεμική τεχνολογία, που ωθεί στην ολοκληρωτική καταστροφή, τόσο περισσότερο η απόφαση της ζωής και του θανάτου ανάγονται στο απλό πρόβλημα της επιβίωσης. Η κούρσα των ατομικών εξοπλισμών βρίσκεται στο έσχατο σημείο αυτής της διαδικασίας: «(...) η εξουσία να εκθέτεις έναν πληθυσμό στον καθολικό θάνατο είναι η αντίστροφη όψη της εξουσίας να εγγυάσαι σ' έναν άλλον τη διατήρηση του στη ζωή⁹⁷²». Η παλιά αρχή που ίσχυε στο πεδίο της μάχης του να σκοτώνεις για να μπορείς να ζήσεις, γίνεται τώρα αρχή στρατηγικής μεταξύ Κρατών, αλλά η ζωή, η ύπαρξη για την οποία γίνεται λόγος, δεν είναι πλέον η νομική ύπαρξη της αυτοδιάθεσης, «είναι η βιολογική ύπαρξη, ενός πληθυσμού⁹⁷³» .

⁹⁶⁹ Σ. 167

⁹⁷⁰ Σ. 168-169

⁹⁷¹ Σ. 160

⁹⁷² Σ. 166

⁹⁷³ Σ. 166

Σχετικά με τις γενοκτονίες, από τις οποίες επίσης βρήθει ο 20^{ος} αιώνας, ο Φουκώ γράφει: « Αν η γενοκτονία είναι όντως το όνειρο των νεότερων εξουσιών, αυτό δεν οφείλεται σε μια επιστροφή του παλιού δικαιώματος να σκοτώνεις, αλλά στο ότι η εξουσία βρίσκεται και ασκείται στο επίπεδο της ζωής, του είδους, της φυλής και των μαζικών πληθυσμιακών φαινόμενων⁹⁷⁴»

Σε ένα άλλο επίπεδο, παρατηρείται μια σημαντική μείωση της επιβολής της θανατικής ποινής, το οποίο για πολύ καιρό αποτελούσε την άλλη μορφή του δικαιώματος ζωής και θανάτου του άρχοντα, ωστόσο όλο και περισσότεροι άνθρωποι πεθαίνουν στο πόλεμο. Η κατάργηση ή μη επιβολή της θανατικής ποινής δεν είναι απόρροια ενός εξανθρωπισμού ή μιας ηθικής προόδου της εξουσίας, αλλά η έκφραση της δυσκολίας της να επιβάλει το θάνατο τη στιγμή που παρουσιάζεται ως μια εξουσία που διαχειρίζεται τη ζωή. Γίνεται επιτρεπτή μόνο όταν παρουσιάζεται ως προστασία της κοινωνίας από τον βιολογικό κίνδυνο που παρουσιάζει ο κατάδικος:

«Για μια τέτοια εξουσία, η έσχατη ποινή είναι ταυτόχρονα το όριο, το σκάνδαλο, η αντίφαση. Από εδώ και το γεγονός ότι δεν έγινε δυνατή η διατήρηση της παρά με τη δικαιολογία όχι τόσο του αποτρόπαιου του ίδιου του εγκλήματος, όσο της τερατώδους κι αδιόρθωτης φύσης του εγκληματία και της περιφρόνησης της κοινωνίας. Σκοτώνουμε νόμιμα εκείνους που αποτελούν για τους άλλους ένα είδος βιολογικού κινδύνου⁹⁷⁵» .

«Θα μπορούσαμε να πούμε ότι το παλιό δικαίωμα του να *κάνεις* να πεθαίνουν ή ν' *αφήνεις* να ζουν έδωσε τη θέση του στο δικαίωμα του να *κάνεις* να ζουν ή να *ξαποστέλνεις* στον θάνατο⁹⁷⁶». Αυτό είναι πιθανό η εξήγηση για την εγκατάλειψη των τελετουργιών που συνόδευαν την θανατική ποινή⁹⁷⁷. Τώρα η εξουσία ασχολείται με τη ζωή: «Τώρα η εξουσία έχει ρίξει τα πλοκάμια της μέσα στην ζωή και σ' όλη τη διάρκεια της ανάπτυξης της. Ο θάνατος είναι το όριο της, η στιγμή που της ξεφεύγει, γίνεται το πιο κρυφό σημείο της ύπαρξης, το πιο «προσωπικό»⁹⁷⁸» Είναι και ένας από τους λόγους που η αυτοκτονία, που θεωρείτο έγκλημα, έγινε τον 19^ο αιώνα ένα από τα πρώτα είδη συμπεριφοράς που πέρασαν στην κοινωνική ανάλυση⁹⁷⁹ .

Αυτή η εξουσία πάνω στη ζωή αναπτύχθηκε τον 19^ο αιώνα κάτω από δύο κύριες μορφές, μη αντιθετικές, δύο πόλους που σχηματίζουν ένα πλέγμα σχέσεων: ο πρώτος πόλος, που ιστορικά

⁹⁷⁴ Σ. 169

⁹⁷⁵ Σ. 169

⁹⁷⁶ Σ. 169

⁹⁷⁷ βλ. Επιτήρηση και Τιμωρία

⁹⁷⁸ Σ. 169-170

⁹⁷⁹ βλ.Ε. Durkheim, Η Αυτοκτονία

φαίνεται να προηγήθηκε, έχει ως κέντρο το σώμα σαν μηχανή. Ο δεύτερος έχει ως κέντρο το σώμα-είδος.

Ο πόλος που έχει ως κέντρο το σώμα-μηχανή ασχολείται με «το ντρεσάρισμα του, την αύξηση των ικανοτήτων του, την απόσπαση των δυνάμεων του, την παράλληλη ανάπτυξη της χρησιμότητας και της υπακοής του, την ένταξη του μέσα σε αποτελεσματικά και οικονομικά συστήματα ελέγχου-όλα τούτα τα εξασφαλίζουν διαδικασίες εξουσίας που χαρακτηρίζουν τους επιστημονικούς κλάδους: *ανατομικο-πολιτική του ανθρώπινου σώματος*⁹⁸⁰». Ο δεύτερος πόλος έχει ως κέντρο το σώμα-είδος, το ζωντανό σώμα που χρησιμεύει ως στήριγμα στις βιολογικές διαδικασίες: αναπαραγωγή, γεννήσεις και θνησιμότητα, επίπεδο υγείας, προσδόκιμο ζωής, μακροβιότητα και οι συνθήκες που τις επηρεάζουν. «Η ανάληψη τους γίνεται με μια ολόκληρη σειρά από επεμβάσεις και ρυθμιστικούς ελέγχους και : *μια βιο-πολιτική του πληθυσμού* .Οι επιστήμες του σώματος και οι ρυθμίσεις του πληθυσμού συνιστούν τους δύο πόλους γύρω από τους οποίους αναπτύχθηκε η οργάνωση της εξουσίας πάνω στη ζωή. Το στήσιμο, στη διάρκεια της κλασικής εποχής, αυτής της μεγάλης τεχνολογίας με τη διπλή όψη-ανατομική και βιολογική, εξατομικευτική και εξειδικευτική, που είναι στραμμένη προς τις επιδόσεις του σώματος και προς τις διαδικασίες της ζωής-χαρακτηρίζει μια εξουσία της οποίας η ανώτατη λειτουργία από εδώ και μπρος δεν είναι ίσως πια να σκοτώνει, αλλά να περιζώνει τη ζωή απ' άκρη σ' άκρη⁹⁸¹».

«Η παλιά δύναμη του θανάτου που ήταν το σύμβολο της κυρίαρχης εξουσίας καλύπτεται τώρα προσεχτικά από τη χειραγώγηση των σωμάτων και την υπολογιστική διαχείριση της ζωής⁹⁸²» Αυτό συνεπάγεται, κατά τη διάρκεια της κλασικής εποχής την ανάπτυξη διάφορων κλάδων, όπως σχολεία, κολλέγια, στρατώνες, εργαστήρια⁹⁸³ και σε επίπεδο οικονομικών και πολιτικών παρατηρήσεων, την παρακολούθηση της γεννητικότητας και των προβλημάτων που τυχόν παρουσιάζει, της μακροζωίας, της δημόσιας υγείας, της μετανάστευσης:

«Έκρηξη, δηλαδή πολλών και διαφορετικών τεχνικών, για να επιτευχθεί η καθυπόταξη των σωμάτων και ο έλεγχος των πληθυσμών. Ανοίγει έτσι η εποχή μιας «βιο-εξουσίας»⁹⁸⁴».

Οι δύο κατευθύνσεις που ακολουθεί στην ανάπτυξη της, παρουσιάζονται τον 18^ο αιώνα σαφώς διαχωρισμένες: όσο αφορά την πειθαρχία υπάρχουν οι θεσμοί όπως αυτοί του στρατού και του σχολείου, αναλύσεις σχετικά με τη μαθητεία, την τακτική, την ανατροφή, το καθεστώς των

⁹⁸⁰ Σ. 170

⁹⁸¹ Σ. 171

⁹⁸² Σ. 171

⁹⁸³ Βλ. Επιτήρηση και Τιμωρία

⁹⁸⁴ Σ. 171

κοινωνιών⁹⁸⁵. Όσο αφορά τις πληθυσμιακές ρυθμίσεις, παρουσιάζεται η δημογραφία, η εκτίμηση των σχέσεων μεταξύ πλουτοπαραγωγικών πηγών και πληθυσμού, η καταγραφή σε πίνακες της κυκλοφορίας του πλούτου, των ζών και της πιθανής διάρκειας τους. Η φιλοσοφία των «Ιδεολόγων» και του κοινωνικού συμβολαίου ήτα ο αφηρημένος λόγος μέσα από τον οποίο ζητήθηκε ο συντονισμός των δύο αυτών πόλων. Στην πραγματικότητα όμως η άρθρωση τους επιτεύχθηκε με τη νέα μεγάλη τεχνολογία εξουσίας του 19^{ου} αιώνα, τη σεξουαλικότητα:

«(...) η άρθρωση τους , δεν θα γίνει στο επίπεδο ενός θεωρητικού Λόγου, αλλά με τη μορφή συγκεκριμένων διευθετήσεων που θ' αποτελέσουν τη μεγάλη τεχνολογία της εξουσίας τον 19^ο αιώνα: μια απ' αυτές, και μάλιστα από τις πιο σημαντικές είναι το σύστημα της σεξουαλικότητας⁹⁸⁶».

Η βιο-εξουσία, αναμφίβολα υπήρξε απαραίτητη στην ανάπτυξη του καπιταλισμού, ο οποίος για να εδραιωθεί χρειαζόταν την ελεγχόμενη είσοδο των σωμάτων στον παραγωγικό μηχανισμό και την προσαρμογή των πληθυσμιακών φαινομένων στις οικονομικές διαδικασίες. Χρειάστηκε ωστόσο περισσότερο: την αύξηση και των σωμάτων και την προσαρμογή των πληθυσμιακών φαινομένων, την ευχρηστία τους και τον πειθήνιο χαρακτήρα τους, χρειάστηκε μεθόδους εξουσίας που να επαυξάνουν τις δυνάμεις, τις ικανότητες και εν γένει, τη ζωή, διατηρώντας όμως την καθυπόταξη τους:

«Αν η ανάπτυξη των μεγάλων μηχανισμών του Κράτους, σαν *θεσμών* εξουσίας, εξασφάλισε τη διατήρηση των σχέσεων παραγωγής, τα πρώτα στοιχεία ανατομικο- και βιο-πολιτικής που επινοήθηκαν τον 18^ο αιώνα σαν *τεχνικές* εξουσίας, παρούσες σ' όλα τα επίπεδα του κοινωνικού σώματος και χρησιμοποιούμενες από θεσμούς που διαφέρουν πολύ αναμεταξύ τους (...) έδρασαν στο επίπεδο των οικονομικών διαδικασιών, της εξέλιξης τους, των δυνάμεων που τις κινούν και τις υποβαστάζουν, λειτούργησαν επίσης σαν παράγοντες κοινωνικής διάκρισης και ιεράρχησης, επιδρώντας πάνω στις αντίστοιχες δυνάμεις των μεν και των δε, εξασφαλίζοντας σχέσεις κυριαρχίας και εκδηλώσεις ηγεμονίας. Η προσαρμογή της συσσώρευσης των ανθρώπων στη συσσώρευση του κεφαλαίου, η συνάρθρωση της ανάπτυξης ανθρώπινων ομάδων με την επέκταση των παραγωγικών δυνάμεων και τη διαφορική κατανομή του κέρδους, έγιναν δυνατά, ως ένα βαθμό, χάρη στην άσκηση της βιο-εξουσίας με τις πολλαπλές μορφές και

⁹⁸⁵Στρατιωτικές αναλύσεις του Στρατάρχη Guibert ή του Servan

⁹⁸⁶ Σ. 172

μεθόδους της. Η επένδυση του ζωντανού σώματος, η αξιοποίηση και η διανεμητική διαχείριση των δυνάμεων του υπήρξαν σ' εκείνην τη φάση απαραίτητα⁹⁸⁷» .

Έχει τεθεί πολλές φορές το ζήτημα μιας ορισμένης ηθικής ασκητικής, που μπορεί να έπαιξε ένα ρόλο στην πρωταρχική διαμόρφωση του καπιταλισμού. Ωστόσο εκείνο που συνέβηκε τον 18^ο αιώνα σε ορισμένες χώρες της Δύσης, είναι ένα διαφορετικό και πιθανώς ευρύτερο φαινόμενο: είναι η είσοδος της ζωής στην ιστορία:

«(αυτό που συνέβηκε σε ορισμένες χώρες της Δύσης) και που στέριωσε με την ανάπτυξη του καπιταλισμού, είναι ένα φαινόμενο διαφορετικό και ίσως ευρύτερο απ' αυτήν την καινούργια ηθική που έμοιαζε να απορρίπτει το σώμα. Δεν ήταν τίποτα το λιγότερο από την είσοδο της ζωής στην ιστορία-εννοώ την είσοδο των φαινομένων που χαρακτηρίζουν τη ζωή του ανθρώπινου είδους μέσα στο σύστημα της γνώσης και της εξουσίας-μέσα στο πεδίο των πολιτικών τεχνικών⁹⁸⁸» .

Δεν είναι φυσικά η πρώτη επαφή της ζωής και της ιστορίας: η πίεση του βιολογικού και των κινδύνων του παρέμεινε σταθερή και ισχυρή για χιλιετίες. Οι επιδημίες και ο λιμός αποτελούσαν τις δύο πιο τραγικές μορφές της σχέσης αυτές, που έμενε τοποθετημένη κάτω από τον αστερισμό του θανάτου. Η οικονομική και αγροτική ανάπτυξη του 18^{ου} αιώνα οδήγησαν σε κάποια υποχώρηση των απειλών αυτών, των οποίων ο κύκλος κλείνει λίγο πριν την Γαλλική Επανάσταση: «ο θάνατος αρχίζει πλέον να μην τυραγνάει άμεσα τη ζωή⁹⁸⁹». Συμβάλλει όμως και η ανάπτυξη των γνώσεων για τη ζωή όπως και οι παρατηρήσεις και τα μέτρα που αφορούν τη ζωή και την επιβίωση του ανθρώπου, δηλαδή, ένα σχετικός έλεγχος πάνω στη ζωή. Μέσα σε αυτό το χώρο που ελευθερώνεται με την απομάκρυνση των πιο πάνω απειλών, οργανώνονται μέθοδοι εξουσίας και γνώσης με αντικείμενο τις διαδικασίες της ζωής αναλαμβάνοντας να τις ελέγξουν και μεταβάλουν:

« Ο δυτικός άνθρωπος μαθαίνει σιγά-σιγά τι θα πει να είσαι ένα ζωντανό είδος μέσα σε ένα ζωντανό κόσμο, να έχει ένα σώμα, συνθήκες ύπαρξης, μια ατομική και συλλογική υγεία, δυνάμεις που μπορείς να αλλάξεις κι ένα χώρο όπου μπορείς να τις ξαναμοιράσεις με τον βέλτιστο τρόπο. Χωρίς άλλο, για πρώτη φορά στη ιστορία το βιολογικό αντανakλάται στο πολιτικό. Το να ζει κανείς δεν είναι πια εκείνο το απροσπέλαστο άδυτο που δεν αναδύεται παρά

⁹⁸⁷ Σ. 173

⁹⁸⁸ Σ. 173-174

⁹⁸⁹ Σ. 174

κάπου-κάπου, έρμαιο ενός αναπόφευκτου θανάτου. Περνάει, ως ένα βαθμό, στο πεδίο ελέγχου της γνώσης και επέμβασης της εξουσίας⁹⁹⁰» .

Η εξουσία δεν έχει πια να κάνει με υποκείμενα δικαίου των οποίων το έσχατο όριο είναι ο θάνατος, αλλά με ζωντανά όντα, και η επίδραση που θα μπορεί να ασκηθεί πάνω τους οφείλει να τοποθετηθεί στο επίπεδο της ζωής: «(...) περισσότερο από την απειλή του φόνου εκείνο που δίνει στην εξουσία τη δυνατότητα να πλησιάσει το σώμα είναι το γεγονός ότι καταπιάνεται με τη 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 ζωής⁹⁹¹».

Φυσικά η ζωή ξεγλιστρά συνεχώς από αυτές τις τεχνικές εξουσίες: εκτός του δυτικού κόσμου ο λιμός είναι σοβαρότερος παρά ποτέ και οι βιολογικοί κίνδυνοι εξαιρετικά σοβαροί. Το «κατώφλι, ωστόσο της «βιολογικής νεωτερικότητας μιας κοινωνίας «τοποθετείται στη στιγμή όπου το είδος υπεισέρχεται ως ζητούμενο μέσα στις ίδιες του τις πολιτικές στρατηγικές⁹⁹²».

Αυτή η «είσοδος» είχε σοβαρές συνέπειες. Σημειώθηκε μια τομή στο καθεστώς του επιστημονικού Λόγου και στον τρόπο που η διπλή προβληματική της ζωής και του ανθρώπου διαπερνά και ανακατατάσσει την κλασική επιστήμη: « Αν τέθηκε το θέμα του ανθρώπου-με την ιδιοτυπία του ως έμβιου όντος και με την ιδιοτυπία του σε σχέση με τα έμβια όντα-ο λόγος πρέπει να αναζητηθεί στον καινούργιο τρόπο συσχετισμού της ιστορίας και της ζωής: σ' αυτή τη διττή θέση της ζωής, που την κάνει να βρίσκεται ταυτόχρονα έξω από την ιστορία, σαν βιολογικός της περίγυρος, και μέσα στην ανθρωπιστική ιστορικότητα, που διαποτίζεται από τις τεχνικές της, της γνώσης και της εξουσίας⁹⁹³». Αυτό έχει ως αποτέλεσμα τον πολλαπλασιασμό των πολιτικών τεχνολογιών που έχουν επίκεντρο τους το σώμα.

Μια άλλη σημαντική συνέπεια της ανάπτυξης της βιο-εξουσίας, είναι η όλο και πιο βαρύνουσα σημασία της λειτουργίας του κανόνα σε βάρος του δικαιοκτικού συστήματος. «Ο νόμος ανάγεται πάντα στη σπάθα⁹⁹⁴». Όμως μια εξουσία που μέριμνα της είναι η ζωή, δεν μπορεί να επιστρατεύει τον θάνατο ως μέσο κυριαρχίας. Η εξουσία αυτή χρειάζεται μηχανισμούς

⁹⁹⁰ Σ. 174-175

⁹⁹¹ Σ. 175

⁹⁹² Σ. 175

⁹⁹³ Σ. 176

⁹⁹⁴ Σ. 176

διορθωτικούς, ρυθμιστικούς και συνεχείς, για να διαμοιράζει σωστά τη ζωή σε ένα χώρο, όπου επικρατούν η αξία και η χρησιμότητα. Αυτό δεν σημαίνει ότι ο νόμος χάνεται και οι θεσμοί παύουν να υπάρχουν, αλλά μάλλον ότι ο νόμος λειτουργεί όλο και περισσότερο ως κανόνας, και ότι ο θεσμός του δικαίου ενσωματώνεται όλο και περισσότερο μέσα σε ένα συνεχές μηχανισμό που έχουν κυρίως ρυθμιστικές λειτουργίες: «Μια ομαλοποιητική κοινωνία είναι το αποτέλεσμα μιας τεχνολογίας της εξουσίας που έχει σαν επίκεντρο τη ζωή⁹⁹⁵».

Οι δυνάμεις που αντιστέκονται σε αυτή την εξουσία, στηρίχτηκαν ακριβώς πάνω σε αυτό που την περιβάλλει και που η ίδια επικαλείται: στη ζωή και στο έμβιο ον. Από τον περασμένο αιώνα και μετά (δηλαδή τον 19^ο) οι μεγάλοι αγώνες που αμφισβητούν το γενικό σύστημα εξουσίας, δεν γίνονται στο όνομα κάποιας μυθικής περασμένης χρυσής εποχής ή στο βασίλειο των εσχάτων ημερών, αλλά διεκδικούν τη ζωή, «νοημένη ως θεμελιακές ανάγκες, συγκεκριμένη ουσία του ανθρώπου, ολοκλήρωση των δυνατοτήτων του, πληρότητα του δυνατού. Λίγο ενδιαφέρει αν πρόκειται για ουτοπία ή όχι. Έχουμε εδώ μια διαδικασία πάλης πολύ πραγματική: η ζωή ως πολιτικό αντικείμενο πάρθηκε κάπως στα σοβαρά και στράφηκε ενάντια στο σύστημα που αναλάμβανε να ελέγξει. Η ζωή πολύ περισσότερο από το δίκαιο, έγινε τότε το διακύβευμα των πολιτικών αγώνων, έστω κι αν αυτοί εκφράζονται μέσ' από διακηρύξεις δικαίου. Το «δικαίωμα» στη ζωή, στο σώμα, στην υγεία, στην ευτυχία, στην ικανοποίηση των αναγκών, το «δικαίωμα» πέρα από κάθε καταπίεση ή «αλλοτρίωση», να ξαναβρείς αυτό που είσαι, αυτό το «δικαίωμα», το τόσο ακατανόητο για το κλασικό δικαιοσύστημα, ήταν η πολιτική απάντηση σ' όλες τούτες τις καινούργιες διαδικασίες της εξουσίας, που κι αυτές άλλωστε είναι άσχετες προς το παραδοσιακό δίκαιο της κυριαρχίας⁹⁹⁶» .

⁹⁹⁵ Σ. 177

⁹⁹⁶ Σ. 177-178

4)Κεφάλαιο Οι τεχνικές του εαυτού

4.1) Εισαγωγή

Κατά τη διάρκεια της τρίτης και τελευταίας περιόδου της ζωής και του έργου του, ο Φουκώ σημειώνει μια δεύτερη μεγάλη στροφή στη μελέτη των τρόπων υποκειμενοποίησης, φαινομενικά μια ασυνέχεια, αφού περνά από μια θεώρηση του υποκειμένου ως προϊόν των πρακτικών λόγου αρχικά και στη συνέχεια των διαχωριστικών πρακτικών και σχέσεων εξουσίας, στη θεώρηση της υποκειμενοποίησης του υποκειμένου από τον εαυτό του, από την αναλυτική της εξουσίας στις τεχνικές του εαυτού, από τον άξονα εξουσία/γνώση στον άξονα υποκείμενο/αλήθεια. Αν μέχρι τώρα το εστιακό σημείο ήταν οι μηχανισμοί εξουσίας, τώρα επαναπροσδιορίζεται ως καθεστώς αλήθειας. Η περίοδος κατά την οποία από Φουκώ μελετά τη συγκρότηση του εαυτού από τον εαυτό καλύπτει την κλασική Ελλάδα και τους πρώτους δύο μ. Χ. αιώνες στα δύο του βιβλία (Ιστορία της σεξουαλικότητας τόμοι 2 και 3⁹⁹⁷) και μέχρι τον 5^ο μ. Χ. αιώνα σε διάφορα γραπτά του, που θα αποτελούσαν μέρος ενός τρίτου βιβλίου που δεν εκδόθηκε. Η πιο σημαντική επίπτωση αυτής της μετάβασης είναι η εκπόνηση της ηθικής (ethique) και των πρακτικών του εαυτού ως «σχάρας» ερμηνείας των ελληνικών και ρωμαϊκών προβληματισμών της σεξουαλικής συμπεριφοράς. Νέες έννοιες εισάγονται όπως αυτές της morale et ethique (ηθική) (παρρησία), dire-vrai (λέγειν το αληθές), τεχνικών του εαυτού. βάσει των ευρημάτων του προχωρεί στη μελέτη των τεχνικών του εαυτού για τη συγκρότηση του υποκειμένου στους πρώτους πέντε αιώνες μ. Χ. και θα καταλήξει στο συμπέρασμα ότι πολλά από τα θέματα του κλασικού κόσμου και του Χριστιανισμού είναι κοινά, αυτό που άλλαξε είναι το περιεχόμενο και οι τρόποι εφαρμογής τους,

Όπως επισημαίνουν διάφοροι σχολιαστές υπάρχει μετάβαση από ένα «παθητικό» υποκείμενο, αυτό των ελλόγων πρακτικών και των σχέσεων εξουσίας, σε ένα «ενεργό» υποκείμενο. Η απάντηση του Φουκώ είναι πάντα ότι το στοιχείο της ελευθερίας είναι σύμφυτο της εξουσίας: δίχως ελευθερία δεν υπάρχει εξουσία⁹⁹⁸. Στην παρατήρηση ότι μέχρι τώρα στο έργο του η υποκειμενοποίηση παρουσιάζεται ως μια οδοντηρή καθυπόταξη ο ίδιος απαντά ότι κατά βάθος τα δύο αυτά βιβλία δεν είναι και τόσο διαφορετικά από τα προηγούμενα του αφού το κοινό τους σημείο είναι αυτό της προβληματοποίησης, έννοια την οποία προηγουμένως δεν είχε απομονώσει επαρκώς :

⁹⁹⁷ Histoire de la sexualité II, L'usage des plaisirs, Gallimard, 1984, Histoire de la sexualité III, Le souci de soi, Gallimard, 1984.

⁹⁹⁸ Βλ. προηγούμενο κεφάλαιο.

«Η έννοια που χρησιμεύει ως κοινή μορφή στις μελέτες που διεξήγαγα από την Ιστορία της Τρέλας και μετά είναι αυτή της προβληματοποίησης, με την διαφορά ότι δεν είχα απομονώσει αρκετά αυτή την έννοια(...). Στην Ιστορία της Τρέλας, το ερώτημα ήταν πως και γιατί η τρέλα, σε μια ορισμένη στιγμή, προβληματοποιήθηκε μέσα από μια ορισμένη θεσμική πρακτική και ένα ορισμένο μηχανισμό γνώσεων. Το ίδιο στο Επιτήρηση και Τιμωρία, το διακύβευμα ήταν η ανάλυση των αλλαγών στην προβληματοποίηση των σχέσεων ανάμεσα στην παραβατικότητα και την τιμωρία μέσα από τις ποινικές πρακτικές και τα σωφρονιστικά ιδρύματα στο τέλος του 18^{ου} και στις αρχές του 19^{ου} αιώνα. Τώρα πως προβληματοποιείται η σεξουαλική δραστηριότητα.

Προβληματοποίηση δεν σημαίνει αναπαράσταση ενός αντικειμένου που ήδη προϋπάρχει, ούτε την δημιουργία μέσω του λόγου ενός αντικειμένου που δεν υπάρχει. Είναι το σύνολο των πρακτικών λόγου ή των πρακτικών μη λόγου που εισάγει κάτι μέσα στο παιχνίδι του αληθινού και του μη αληθινού και συγκροτείται ως αντικείμενο για την σκέψη (είτε με την μορφή της σκέψης πάνω στην ηθική (μοράλ), της επιστημονικής γνώσης, της πολιτικής ανάλυσης κ.τ.λ.)⁹⁹⁹».

Έχει επισημανθεί ότι η αλήθεια γίνεται όλο και πιο σημαντική στο έργο του Φουκώ και ότι προς το τέλος της ζωής του τείνει να προσδιορίσει όλο το έργο του με όρους αλήθειας. Στο επόμενο απόσπασμα, που προέρχεται από την ίδια συνέντευξη, αναφέρει ότι αυτά τα βιβλία δεν είναι διαφορετικά από τα προηγούμενα, αφού σε κάθε περίπτωση πρόκειται για την ιστορία της αλήθειας:

«Η σκέψη έχει επίσης μια ιστορία. Η σκέψη είναι ένα ιστορικό γεγονός, έστω και αν έχει άλλες διαστάσεις από αυτή. Σε αυτό το σημείο, αυτά τα βιβλία είναι όμοια με αυτά που έγραψα σχετικά με το σωφρονιστικό σύστημα ή την τρέλα.. Στο «Επιτήρηση και Τιμωρία» (...) αναρωτήθηκα πως η σκέψη της τιμωρίας είχε, στα τέλη του 18^{ου} και στις αρχές του 19^{ου} αιώνα, μια ορισμένη ιστορία. Αυτό που προσπαθώ να κάνω, είναι η ιστορία των σχέσεων που η σκέψη έχει με την αλήθεια, η ιστορία της σκέψης στο μέτρο όπου είναι σκέψη της αλήθειας¹⁰⁰⁰».

Το νήμα που μας δίνεται για να ακολουθήσουμε τη σκέψη του Φουκώ, την αλλαγή θέματος και χρονολογικής περιόδου είναι η έννοια της κυβερνητικότητας (του εαυτού από τον εαυτό) αλλά και της εξουσίας (του εαυτού πάνω στον εαυτό).

⁹⁹⁹DE, 350, Le souci de la vérité, Η έγνοια της αλήθειας, Σ. 1488-1489

¹⁰⁰⁰ DE, 350, Le souci de la vérité, Η έγνοια της αλήθειας, Σ. 1488

Η ταυτόχρονη έκδοση των τόμων 2 και 3 της «Ιστορίας της Σεξουαλικότητας» με τίτλους «Η χρήση των απολαύσεων» και «Η έγνοια του εαυτού» εκδίδονται ταυτόχρονα το 1984 προκαλώντας τη γενική έκπληξη και απορία: αλλαγή χρονολογικού πλαισίου, αλλαγή θεματικής. Η έκπληξη γίνεται κατανοητή αφού στον πρώτο τόμο της «Ιστορίας της σεξουαλικότητας, Η θέληση για γνώση» προανέγγειλε τους τίτλους των πέντε επομένων τόμων που θα εκδίδονταν και θα ολοκλήρωναν το σχέδιο που είχε υπόψη του. Ο δεύτερος τόμος θα είχε ως τίτλο «Η σάρκα και το σώμα» με θέμα τη προϊστορία της μοντέρνας σεξουαλικής συμπεριφοράς και ειδικά την περιγραφή της σεξουαλικής συμπεριφοράς ως πρόβλημα στις αρχές της χριστιανικής εποχής. Οι τόμοι 3 και 4 θα είχαν ως θέμα ορισμένες ιστορικές προσωπικότητες μείζονος σημασίας του 18^{ου} και 19^{ου} αιώνα γύρω από τις οποίες περιστρεφόταν τα ερωτήματα, τα προβλήματα και τα θέματα της σεξουαλικότητας. Συγκεκριμένα ο τόμος 3 «Η σταυροφορία των παιδιών» θα είχε ως θέμα την παιδική σεξουαλικότητα και ειδικότερα τον παιδικό αυνανισμό και ο τόμος 4 « Η γυναίκα, η Μητέρα και η υστερική» θα είχε ως θέμα τον τρόπο με τον οποία η σεξουαλικότητα επένδυσε το γυναικείο σώμα. Ο τόμος 5 «Οι ανώμαλοι» θα μελετούσε τον «ανώμαλο» όπως συγκροτήθηκε από την ψυχιατρική και τις ανθρωπιστικές επιστήμες τον 19^ο αιώνα και τέλος ο τόμος 6 «Πληθυσμός και φυλές» θα εξέταζε τους λόγους και τις πρακτικές γύρω από τα θέματα του πληθυσμού και των φυλών μέσα στα πλαίσια της βιο-ιστορίας. Οι τόμοι 3, 4 και 5 θα εξέταζαν τα πλέγματα εξουσίας γύρω από το παιδί, τη γυναίκα και τον ανώμαλο και ο τόμος 6 πως τα νέα αντικείμενα του πληθυσμού και της φυλής έγιναν οι στόχοι της σύγχρονης βιο-πολιτικής εξουσίας. Μια πλήρης μελέτη της σεξουαλικότητας άρα, πάνω στον άξονα εξουσία-γνώση-υποκειμενικότητα. Τα βιβλία αυτά ήταν έτοιμα αλλά δεν εκδόθηκαν ποτέ. Δεν ενδιέφεραν πλέον τον Φουκώ. Ερωτηθείς σχετικά απαντά:

«Αυτά τα βιβλία, κόντευα να πεθάνω από την πλήξη γράφοντας τα: έμοιαζαν υπερβολικά με τα προηγούμενα. Για ορισμένους, το να γράψεις ένα βιβλίο, είναι πάντα να διακινδυνεύσεις κάτι π.χ. να μην κατορθώσεις να το τελειώσεις. Όταν ξέρουμε εκ των προτέρων που θέλουμε να καταλήξουμε, μια διάσταση της εμπειρίας απουσιάζει, αυτή ακριβώς που συνίσταται στο να γράψεις ένα βιβλίο ριψοκινδυνεύοντας να μην το τελειώσεις. Έτσι άλλαξα το γενικό έργο: αντί να μελετήσω την σεξουαλικότητα στις παρυφές της γνώσης και της εξουσίας, προσπάθησα να ψάξω πιο μακριά (χρονικά) με ποιο τρόπο συγκροτηθήκαν για το ίδιο το υποκείμενο, η εμπειρία της σεξουαλικότητας ως επιθυμίας. Για να απελευθερώσω αυτή την προβληματική, οδηγήθηκα στο να κοιτάξω από πιο κοντά πολύ αρχαία κείμενα, λατινικά και ελληνικά, που απαιτήσαν από

μένα πολλή προετοιμασία, πολλή προσπάθεια και με άφησαν μέχρι το τέλος με πολλές αμφιβολίες και αβεβαιότητες¹⁰⁰¹».

Αλλού απαντά σε ένα διαφορετικό τόνο:

« Το κίνητρο μου (...) ήταν πολύ απλό. (...). Είναι η περιέργεια. Το μόνο είδος περιέργειας, σε κάθε περίπτωση, που αξίζει τον κόπο να ασκείται πεισματικά (...) αυτή που επιτρέπει να αποστασιοποιηθεί κανείς από τον εαυτό του (...). Τι είναι λοιπόν η φιλοσοφία σήμερα-θέλω να πω η φιλοσοφική δραστηριότητα-εάν δεν είναι η κριτική εργασία της σκέψης πάνω στον εαυτό της? Και αν το ζητούμενο δεν είναι, αντί να νομιμοποιείται αυτό που ήδη υπάρχει, να προσπαθήσει κανείς να μάθει πως και μέχρι που είναι δυνατό να σκέφτεται διαφορετικά?¹⁰⁰²»

Οι τόμοι 2 και 3 της Ιστορίας της σεξουαλικότητας απέχουν πολύ από το προαναγγελθέν πρόγραμμα. «Η χρήση των απολαύσεων» μελετά το πρόβλημα της σεξουαλικής ηθικής (moral) όπως αυτή παρουσιάζεται στην κλασική ελληνική σκέψη, ενώ «Η έγνοια του εαυτού» αναλύει το πρόβλημα αυτό στα ελληνικά και λατινικά κείμενα των 1^{ου} και 2^{ου} μ.Χ. αιώνων. Η γενική εισαγωγή του τόμου 2 επαναπροσδιορίζει το θεωρητικό πλαίσιο και εισάγει ορισμένες νέες έννοιες. Για τη μελέτη της σεξουαλικότητας ως ιστορικής εμπειρίας ήταν απαραίτητα τα εννοιολογικά εργαλεία που θα μπορούσαν να αναλύσουν του τρεις άξονες που τη συνιστούν: τη διαμόρφωση των γνώσεων που αναφέρονται σε αυτή, το σύστημα εξουσίας που ρυθμίζει την πρακτική και τις μορφές μέσα στις οποίες τα άτομα μπορούν και οφείλουν να αναγνωρίσουν τους εαυτούς τους ως υποκείμενα αυτής της επιθυμίας. Ενώ για τα πρώτα δύο σημεία, η προηγούμενη του εργασία είχε εφοδιάσει τον Φουκώ με τις απαραίτητες έννοιες, το τρίτο σημείο, η μελέτη των τρόπων με τους οποίους τα άτομα αναγνωρίζουν τους εαυτούς τους ως σεξουαλικά υποκείμενα παρουσίαζε περισσότερα προβλήματα, αφού είτε η κλασική θεωρία της σεξουαλικότητας, είτε αυτή που κληροδότησε ο Χριστιανισμός έχουν ως επίκεντρο τον «άνθρωπο της επιθυμίας¹⁰⁰³». Ήταν δύσκολο να αναληφθεί μια ιστορία της σεξουαλικότητας από τον 18^ο αιώνα και μετά χωρίς τη διεξαγωγή μιας ιστορικής και κριτικής εργασίας του επιθυμούντος υποκειμένου, χωρίς μια γενεαλογία. Μετά από τη μελέτη των μορφών και των πρακτικών λόγου που διαρθρώνουν τη γνώση και την εξέταση των σχέσεων εξουσίας, μια τρίτη

¹⁰⁰¹ DE II, 357, Une esthétique de l'existence, Μια αισθητική της ύπαρξης. σ. 1549

¹⁰⁰² DE II, 338, Usage des plaisirs et techniques de soi. σ. 1362

¹⁰⁰³ Michel Foucault, Histoire de la sexualité, vol. II, L'usage des plaisirs, σ. 11

μετατόπιση ήταν απαραίτητη ως προς «αυτό που συχνά χαρακτηρίζεται ως πρόοδος της γνώσης¹⁰⁰⁴».

«Φαινόταν ότι θα χρειαζόταν μια τρίτη μετατόπιση για να αναλυθεί αυτό που ονομάζεται «υποκείμενο». Έπρεπε να διερευνηθούν οι μορφές και οι τρόποι της σχέσης με τον εαυτό μέσα από τις οποίες το άτομο συγκροτείται και αναγνωρίζει τον εαυτό του ως υποκείμενο. Μετά την μελέτη των παιχνιδιών αλήθειας-παίρνοντας το παράδειγμα ορισμένων εμπειρικών επιστημών του 17^{ου} και 18^{ου} αιώνα, και στη συνέχεια των παιχνιδιών αλήθειας ως προς τις σχέσεις των σχέσεων εξουσίας, παίρνοντας το παράδειγμα πρακτικών τιμωρίας, μια άλλη μελέτη φαινόταν να επιβάλλεται: η μελέτη των παιχνιδιών αλήθειας μέσα από τη σχέση του εαυτού προς τον εαυτό και η συγκρότηση του εαυτού ως υποκειμένου, παίρνοντας ως τομέα έρευνας αυτό που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε την «ιστορία του ανθρώπου της επιθυμίας»¹⁰⁰⁵».

Στα θέματα που θεωρούνται πολύ σημαντικά στη Χριστιανική ηθική, αυτά της φύσης της σεξουαλικής πράξης, της μονογαμικής πίστης, των ομοφυλοφίλων σχέσεων και της αγνότητας δεν υπάρχει ρήξη μεταξύ Αρχαιότητας και Χριστιανισμού αλλά πολλές συνέχειες. Βρίσκουμε τα ίδια σημεία προβληματοποίησης και αυστηρότητας τα οποία δεν πρέπει να γίνουν κατανοητά ως η μετάφραση βαθιών και θεμελιωδών απαγορεύσεων «(...) αλλά ως εκπόνηση και στυλοποίηση μιας δραστηριότητας μέσα στο πεδίο της άσκησης της εξουσίας της και την πρακτική της ελευθερίας της¹⁰⁰⁶». Κάθε μορφή σεξουαλικής αυστηρότητας σχετίζεται με ένα άξονα της εμπειρίας και με μια δέσμη συγκεκριμένων σχέσεων: προς το σώμα, προς τους εταίρους(με τη σύζυγο, προς το ίδιο φύλο και τους συντρόφους που μπορεί κανείς να επιλέξει) και τέλος προς τις πνευματικές συνθήκες που επιτρέπουν την πρόσβαση στην αλήθεια. Το ζητούμενο δεν είναι η αναζήτηση των θεμελιωδών απαγορεύσεις που κρύβονται πίσω από τις μορφές της σεξουαλικής αυστηρότητας αλλά η ανάδειξη των περιοχών της εμπειρίας και της μορφής υπό την οποία προβληματοποιήθηκε η σεξουαλική συμπεριφορά: «Πως η σεξουαλική συμπεριφορά, στο μέτρο όπου υπεισέρχονται αυτοί οι διαφορετικοί τύποι σχέσεων, έγινε αντικείμενο σκέψης ως τομέας ηθικής (moral) εμπειρίας?¹⁰⁰⁷»

4.1.1) Ηθική

Με ηθική (morale) ο Φουκώ εννοεί τρία πράγματα:

¹⁰⁰⁴Ο.π., σ. 12

¹⁰⁰⁵Ο.π. σ. 12-13

¹⁰⁰⁶L'usage des plaisirs, σ. 34

¹⁰⁰⁷Ο.π., σ. 35

Η ηθική (moral) ως κώδικας

Η ηθική ως πραγματική συμπεριφορά των ατόμων ως προς τη σχέση τους με τις αξίες και τους κανόνες.« (...)η «ηθικότητα (moralité) των συμπεριφορών¹⁰⁰⁸».

Η ηθική (ethique) ως ο τρόπος με τον οποίο ο καθένας συγκροτεί τον εαυτό του ως ηθικό υποκείμενο του κώδικα: «Όταν δοθεί ένας κώδικας (...) υπάρχουν διάφοροι τρόποι για το δρών υποκείμενο να συμπεριφερθεί όχι μόνο ως φορέας δράσης, αλλά ως ηθικό (μοραλ) υποκείμενο της δράσης¹⁰⁰⁹».

«Η χρήση των απολαύσεων» και «Η έγνοια του εαυτού» είναι μια συνέχεια της ιστορίας της σεξουαλικότητας, μέσα όμως από το πρίσμα μιας ιστορίας της ηθικής (ethique): «Είναι αυτό που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε ιστορία της «ηθικής» (ethique) και της «ασκητικής» που νοούνται ως η ιστορία των μορφών της ηθικής (morale) αντικειμενοποίησης και των πρακτικών του εαυτού που προορίζονται στην πραγματοποίηση της¹⁰¹⁰».

Η μετατόπιση από τις έλλογες πρακτικές και από τους μηχανισμούς εξουσίας στα καθεστώτα αλήθειας δεν προέκυψε εκ του μη όντος. Ο συνδυαστικός κρίκος εντοπίζεται στις έννοιες της «κυβέρνησης» και της «κυβερνητικότητας» ως τεχνικές για την καθοδήγηση της συμπεριφοράς των άλλων και μας επιτρέπει να αποφανθούμε σχετικά με την κυβέρνηση των παιδιών, της οικογένειας, του σπιτιού, ενός κράτους ή πριγκιπάτου αλλά και των ψυχών ή του εαυτού. Οι ιστορικές αναλύσεις της ποιμαντορικής εξουσίας, της *raison de l'Etat* και της αστυνομίας νοούνται ως τεχνικές του πολιτικού ορθολογισμού¹⁰¹¹. Οι τεχνικές αυτές δεν είναι μόνο συγκεντρωτικές και ολοκληρωτικές αλλά και εξατομικεύουσες. Εξάλλου η κυβέρνηση εξυπακούει μια ορισμένη μορφή ορθολογισμού και όχι τη βία, η εξουσία μπορεί να ασκηθεί όσο το άτομο παραμένει ελεύθερο: «Αν ένα άτομο μπορεί να μείνει ελεύθερο, όσο περιορισμένη και αν είναι η ελευθερία του, η εξουσία μπορεί να το καθυποτάξει στην κυβέρνηση¹⁰¹²». Αυτή η ελευθερία ενέχει όμως και μια ορισμένη σχέση προς τον εαυτό που αποδέχεται αυτή την υπακοή που το συγκροτεί και μέσα από την οποία συγκροτείται ως ελεύθερο υποκείμενο:

«Συνοπτικά, μια πράξη για να θεωρηθεί «ηθική», δεν πρέπει να περιορίζεται σε μια πράξη ή σειρά πράξεων σύμφωνες με ένα κανόνα, ένα νόμο ή μια αξία. Κάθε ηθική πράξη, είναι αλήθεια, εμπεριέχει μια σχέση προς το πραγματικό όπου πραγματοποιείται και μια σχέση προς τον

¹⁰⁰⁸Ο.π., σ. 37

¹⁰⁰⁹Ο.π., σ. 37

¹⁰¹⁰Ο.π., σ. 41

¹⁰¹¹ DE II, 291, Omnes et singulatum

¹⁰¹²Ο.π., 979

κώδικα στον οποίο αναφέρεται, όμως εμπλέκει επίσης μια ορισμένη σχέση προς τον εαυτό. Αυτός δεν είναι μόνο μια «συνείδηση του εαυτού», αλλά συγκρότηση του εαυτού ως «ηθικό (moral) υποκείμενο», όπου το άτομο οριοθετεί το μέρος του εαυτού του το οποίο συγκροτεί το αντικείμενο της ηθικής (moral) πρακτικής, προσδιορίζει τη θέση του ως προς το πρόσταγμα που ακολουθεί, ορίζει ένα ορισμένο τρόπο του είναι που θα αξίζει ως ηθική πραγματοποίηση του εαυτού του, και για να το κατορθώσει αυτό, δρα πάνω στον εαυτό του, επιχειρεί να τον γνωρίσει, να τον ελέγχει, να τον δοκιμάζει, να τον τελειοποιεί, να τον μεταμορφώνει. Δεν υπάρχει συγκεκριμένη ηθική πράξη που να μην αναφέρεται στην ενότητα μιας ηθικής συμπεριφοράς. Δεν υπάρχει ηθική συμπεριφορά που να μην αναφέρεται στη συγκρότηση του εαυτού ως ηθικού υποκειμένου, και δεν υπάρχει συγκρότηση ηθικού υποκειμένου χωρίς «τρόπους καθυπόταξης» και χωρίς μια «ασκητική» (ascétique) ή «πρακτικές του εαυτού» που την στηρίζουν. Η ηθική πράξη (action morale) είναι αδιαχώριστη από τις μορφές δραστηριότητας πάνω στον εαυτό που δεν είναι λιγότερο διαφορετικές από την μια ηθική (moral) στην άλλη από το σύστημα αξιών, τους κανόνες και τις απαγορεύσεις¹⁰¹³». Άρα διαφορετικές υποκειμενικότητες,

Όμως αυτή η ηθική έγνοια του εαυτού είναι αδιαχώριστη από την έγνοια των άλλων. Αν και ο Φουκώ εστιάζει την προσοχή του στις πρακτικές του εαυτού, τις μελετά σε συνάρτηση με τη σχέση προς τους άλλους. Αυτό το θέμα διαπερνά τα δύο τελευταία του βιβλία: κάποιος για κυβερνήσει, πρέπει να είναι ικανός πρώτα να κυβερνήσει τον εαυτό του: «Είμαστε πάντα κατά κάποιο τρόπο κυβερνώντες και κυβερνώμενοι¹⁰¹⁴», «Ο ορθολογισμός της κυβέρνησης των άλλων είναι πάντα ο ίδιος με την κυβέρνηση του εαυτού. Είναι αυτό που εξηγεί ο Πλούταρχος στο *Δοκίμιο για ένα άπειρο πρίγκιπα*: δεν μπορεί κανείς να κυβερνήσει αν ο ίδιος δεν κυβερνάται. Ποιος όμως διευθύνει τον κυβερνώντα? Ο νόμος σίγουρα. Ωστόσο δεν πρέπει να γίνει κατανοητός ως τον γραπτό νόμο άλλα μάλλον ως τη λογική, το λόγο¹⁰¹⁵, που ζει μέσα στη ψυχή του κυβερνώντος και δεν πρέπει ποτέ να τον εγκαταλείψει¹⁰¹⁶».

4.1.2) Οι κύκλοι διαλέξεων στο Collège de France

Για να κατανοήσουμε την αλλαγή θεματικής και χρονολογίας πρέπει να έχουμε υπόψη μας τα σεμινάρια που έδινε ο Φουκώ στο Collège de France: 1979-1980 *Du gouvernement des vivants* (Περί της κυβέρνησης των ζωντανών), 1980-1981 *Subjectivité et Vérité* (Υποκειμενικότητα και

¹⁰¹³ L'usage des plaisirs, σ. 40

¹⁰¹⁴ Michel Foucault, *Histoire de la sexualité, Le souci de soi*, Editions Gallimard 1984, σ. 121.

¹⁰¹⁵ Logos στο πρωτότυπο

¹⁰¹⁶ Ο. π., σ. 123

αλήθεια), 1981-1982 *L'Herméneutique du sujet*, (Η ερμηνευτική του υποκειμένου) 1982-1983 *Le Gouvernement de soi et des autres* (Η κυβέρνηση του εαυτού και των άλλων) , 1983-1984 *Le Gouvernement de soi et des autres : le courage de la vérité* (Η κυβέρνηση του εαυτού και των άλλων: το κουράγιο της αλήθειας) 1984. Πρόκειται για μια αργή ωρίμανση, μια πορεία χωρίς ρήξεις που έφεραν τον Φουκώ στις όχθες της επιμέλειας του εαυτού.

Περί της κυβέρνησης των ζωντανών

Ο κύκλος διαλέξεων «Περί της κυβέρνησης των ζωντανών» είχε ως θέμα την χριστιανική πρακτική της εξομολόγησης, δηλαδή την κυβέρνηση των ανθρώπων στο δυτικό χριστιανικό πολιτισμό, η οποία απαιτούσε, επιπλέον των πράξεων υποταγής και υπακοής, την μετάνοια ως πράξη αλήθειας, όπου το υποκείμενο είναι υπόχρεο να πει την αλήθεια σχετικά με τον εαυτό του, τις σκέψεις του και τις ψυχικές του διακυμάνσεις. Βασίστηκε πάνω στην έννοια της κυβερνητικότητας με την ευρεία της έννοια και είχε ως σημείο εφαρμογής τις τεχνικές της εξέτασης της συνείδησης και των ψυχών στον πρώιμο Χριστιανισμό (μέχρι 3^ο μ.Χ. αιώνα). Μελετήθηκαν δύο πρακτικές, αυτές της εξομολόγησης, και της εξαγόρευσης. Η εξομολόγηση δήλωνε ταυτόχρονα μια αλήθεια και την προσχώρηση του υποκειμένου σε αυτή την πίστη. Πολύ νωρίς απαντάται και η εξομολόγηση ως κατάφαση των αμαρτιών, είναι μη λεκτική και δημόσια. Στα μοναστήρια η πρακτική της μαρτυρίας πήρε διαφορετικές μορφές και μελετήθηκε βάσει της μελέτης του Κασσιανού υπό την οπτική γωνία των τεχνικών της πνευματικής καθοδήγησης. Τρία είναι τα βασικά σημεία: η σχέση προς τον δάσκαλο, ο τρόπος της εξέτασης της συνείδησης και το καθήκον να ειπωθούν τα πάντα σχετικά με τις κινήσεις της ψυχής με ένα εξαντλητικό τρόπο: η εξαγόρευση¹⁰¹⁷. Στις διαλέξεις της 12^{ης}, 19^{ης} και 26^{ης} Μαρτίου ο Φουκώ αντιπαραθέτει τις σχέσεις που διέπουν τη χριστιανική καθοδήγηση της συνείδησης (κείμενα του Κασσιανού) και τους τρόπους καθοδήγησης της συνείδησης της αρχαίας φιλοσοφίας (κείμενα του Πυθαγόρα και του Σενέκα που θα αναπτύξει το 1982) και διαπιστώνει μεγάλες διαφορές μεταξύ τους. Η σχέση προς τον δάσκαλο παίρνει τη μορφή μιας μόνιμης και άνευ όρων υπακοής που δεν αφήνει κανένα περιθώριο πρωτοβουλίας, η υπακοή έχει θετική αξία, η υπακοή πρέπει να συγκροτεί, με τη μορφή της ταπεινότητας, μια μόνιμη σχέση προς τον εαυτό και τους άλλους. Αντίθετα οι τεχνικές της ύπαρξης της ύστερης Αρχαιότητας καλούν σε μια πρακτική του εαυτού και της αλήθειας, όπου το ζητούμενο είναι η κατάκτηση της αυτονομίας του μαθητή. Οι διαλέξεις αυτές συνιστούν μια πρώτη αλλαγή στο έργο του, αφού βρίσκουμε για πρώτη φορά με τρόπο καθαρά συγκροτημένο και εννοιολογημένο την πρόθεση συγγραφής μιας ιστορίας «πράξεων αλήθειας», τις οποίες πρέπει να κατανοήσουμε ως τυποποιημένες διαδικασίες οι οποίες δένουν

¹⁰¹⁷ “exagoreusis” στο πρωτότυπο.

το υποκείμενο σε μια αλήθεια, όπου ένα συγκεκριμένο υποκείμενο σταθεροποιεί τη σχέση του προς μια συγκεκριμένη αλήθεια (βάπτιση, μετάνοια, κατήχηση) Ο Φουκώ αντιλαμβάνεται αυτή την παραγωγή λόγου από το ίδιο το υποκείμενο, μέσω του οποίου θα μπορούσε να δοθεί η ίδια του η αλήθεια, ως μια από τις μεγαλύτερες μορφές της υποταγής μας. Η εξομολόγηση είναι ένας τρόπος καθυπόταξης του υποκειμένου ο οποίος απαιτεί από αυτό μια ατελείωτη ενδοσκόπηση και την άρθρωση ενός διεξοδικού λόγου αναφορικά με το άτομο του. Επρόκειτο σε αυτό τον κύκλο διαλέξεων για την ανάδειξη του τρόπου με τον οποίο εδραιώνεται σε ορισμένες μοναστικές κοινότητες των πρώτων αιώνων του Χριστιανισμού μια υποχρέωση του να «ειπωθεί αλήθεια» από κάποιο σχετικά με το άτομο του, σύμφωνα με μια θεματοποίηση από τον Άλλο και τον θάνατο (αφού σκοπός είναι η παραίτηση από τον εαυτό) και όχι σχετικά με τα σώματα και τη σάρκα. Πρέπει να ανατρέξουμε στον κύκλο διαλέξεων του 1974-1975 «Les Anormaux¹⁰¹⁸» («Οι Ανώμαλοι») για να βρούμε μια θεματοποίηση της χριστιανικής εξομολόγησης ως παραγωγής ενός σώματος που είναι ένοχο διότι ένοιωσε ηδονή, σώμα που θα αντισταθεί με το φαινόμενο του δαιμονισμού που αργότερα θα περιέλθει στη σφαίρα της ψυχιατρικής και ηδονή που θα γίνει από την ψυχιατρική η ρίζα κάθε κακού και ανωμαλίας¹⁰¹⁹.

Οι προαναφερθείσες διαλέξεις είναι πολύ σημαντικές αφού ο Φουκώ εντοπίζει στον αρχαίο πολιτισμό ένα εντελώς διαφορετικό καθεστώς σχέσεων του υποκειμένου προς την αλήθεια. Το υποκείμενο δεν είναι δεμένο στην αλήθεια, όπως στον Χριστιανισμό, από μια εξωτερική και ανυπέρβλητη δύναμη, αλλά πηγάζει από την επιλογή ενός τρόπου ύπαρξης. Ένα αληθινό υποκείμενο ήταν δυνατό, με την έννοια όχι πλέον της καθυπόταξης αλλά της υποκειμενοποίησης. Την προέλευση του καθυποταγμένου υποκειμένου στη Δύση ο Φουκώ στην ιχνηλατεί στις αρχές του Χριστιανισμού¹⁰²⁰. Έχει ήδη γίνει εκτενής αναφορά στην ποιμαντορική εξουσία και στις σχέσεις με το σύγχρονο Κράτος. Αυτό που πρέπει να διασαφηνιστεί είναι πρώτο ότι πρόκειται για μια ποιμαντορική εντελώς καινούργια σε σχέση με την αρχαία εβραϊκή προέλευση της και δεύτερο ότι ξεκινούν από αυτή εντελώς νέοι τρόποι εξατομίκευσης οι οποίοι γίνονται κατανοητοί μέσω της σωτηρίας, του νόμου και της αλήθειας και αυτό με τρεις τρόπους:

- 1) Μέσα από ένα παιχνίδι αποσύνθεσης που προσδιορίζει ανά πάσα στιγμή την ισορροπία μεταξύ αξίας και αναξιοτήτας. Είναι μια εξατομίκευση όχι θέσης αλλά αναλυτικής αναγνώρισης (ταυτοποίησης).

¹⁰¹⁸ Michel Foucault, *Les Anormaux*, Cours au Collège de France, Seuil/Gallimard, Mars 1999

¹⁰¹⁹ *Les Anormaux*, διαλέξεις 19ης και 26ης Φεβρουαρίου, 1975, 1975, σ. 155-212

¹⁰²⁰ *Securite, territoire, population*, διάλεξη 22ας Φεβρουαρίου 1977-1978, ειδικά σ.187-188

- 2) Είναι μια εξατομίκευση που πραγματοποιείται μέσω ενός δικτύου υποτελειών που ενέχει τη γενικευμένη υποτέλεια των πάντων στους πάντες και ταυτόχρονα τον αποκλεισμό του εγώ, του εγωισμού ως κεντρικής μορφής του ατόμου. «Είναι μια εξατομίκευση μέσω καθυπόταξης¹⁰²¹» και όχι μέσω του προσδιορισμού που δίνει μια ιεραρχική θέση ή του ελέγχου του εαυτού πάνω στον πάνω.
- 3) Είναι μια εξατομίκευση που αποκτιέται όχι μέσα από την σχέση προς μια αναγνωρισμένη αλήθεια, αλλά μέσα από την παραγωγή μιας εσωτερικής, κρυφής και κρυμμένης αλήθειας.

« Αναλυτική ταυτοποίηση, καθυπόταξη, υποκειμενοποίηση είναι αυτά που χαρακτηρίζουν τις διαδικασίες υποκειμενοποίησης που θα τεθούν σε εφαρμογή από την χριστιανική ποιμαντορική και τους θεσμούς της. Να πούμε ακόμα ότι είναι η ιστορία του υποκειμένου (...). Άρα, η χριστιανική ποιμαντορική ως προοίμιο της κυβερνητικότητας. Και προοίμιο ακόμα της κυβερνητικότητας με τη συγκρότηση ενός υποκειμένου, ενός υποκειμένου του οποίου οι αξίες ταυτοποιούνται με ένα τόσο αναλυτικό τρόπο, ενός υποκειμένου που είναι καθυποταγμένο μέσα σε συνεχή δίκτυα υπακοής, ενός υποκειμένου που υποκειμενοποιείται με την εξαγωγή μιας αλήθειας που του επιβάλλεται.(..) αυτή είναι, πιστεύω, η τυπική συγκρότηση του μοντέρνου δυτικού υποκειμένου, που καθιστά την ποιμαντορική μια από τις αποφασιστικές στιγμές της ιστορίας των δυτικών κοινωνιών.¹⁰²²».

Άρα στη σύγχρονη Δύση είναι κανείς υποκείμενο αλήθειας μόνο με τους όρους της καθυπόταξης στον Άλλο. Η διαπίστωση των τρόπων υποκειμενοποίησης στην Αρχαιότητα, η ύπαρξη ενός υποκειμένου αλήθειας, η νέα διάσταση της σχέση του εαυτού προς τον εαυτό οδηγούν τον Φουκώ στην αναθεώρηση του θεωρητικού και χρονολογικού πλαισίου. Αυτό που διαφοροποιεί τον χριστιανισμό από τον παγανισμό δεν είναι η εισαγωγή απαγορεύσεων, αλλά οι ίδιες οι μορφές της σεξουαλικής εμπειρίας και η σχέση με τον εαυτό.

Το 1976 η σεξουαλικότητα ενδιαφέρει τον Φουκώ ως μηχανισμός εξουσίας και ομαλοποίησης της μοντέρνας Δύσης που δημιουργεί άτομα σύμφωνα με τις ανάγκες του δένοντας τα σε ορισμένες ταυτότητες. Το αναμενόμενο ήταν να συνεχίσει σε αυτή την τροχιά, πράγμα που δεν συνέβη. Ο Φουκώ δηλώνει, όπως έχει αναφερθεί πιο πάνω: «Δεν είναι η εξουσία, αλλά το

¹⁰²¹Ο.π. σ. 187

¹⁰²²Ο.π. 197-198

υποκείμενο που αποτελεί το θέμα των ερευνών μου¹⁰²³». Στην πραγματικότητα περιπλέκει το θέμα της κυβερνητικότητας με την εξερεύνηση της επιμέλειας του εαυτού.

Υποκειμενικότητα και αλήθεια¹⁰²⁴

Σε αυτό τον κύκλο διαλέξεων πρόκειται για τον ιστορικό στοχασμό με θέμα τις σχέσεις υποκειμενικότητας και αλήθειας με προνομιούχο παράδειγμα το θέμα του καθεστώτος των σεξουαλικών συμπεριφορών και αναλύσεων, τα αφροδίσια (αφροδίσια) στην αρχαιότητα.

Ο κύκλος διαλέξεων «Υποκειμενικότητα και αλήθεια» είχε ως θέμα τους θεσμοθετημένους τρόπους της γνώσης του εαυτού και τις ιστορίες τους: τη δημιουργία του υποκειμένου σε διαφορετικές στιγμές και διαφορετικά θεσμικά πλαίσια ως πιθανό και ακόμα απαραίτητο αντικείμενο γνώσης και του τρόπου με τον οποίο η εμπειρία που έχουμε του εαυτού μας καθώς και η γνώση οργανώθηκαν μέσα από κάποια σχήματα. Έχοντας απορρίψει την προσφυγή σε ένα αρχέγονο υποκείμενο ο πλέον χρήσιμος άξονας για την έρευνα αυτή συνίσταται από αυτό που θα μπορούσε να ονομαστεί οι «τεχνικές του εαυτού». Είναι οι διαδικασίες που υπάρχουν σε κάθε πολιτισμό, που προσφέρονται ή επιβάλλονται στα άτομα για να σταθεροποιήσουν, να κρατήσουν ή να τροποποιήσουν την ταυτότητα τους σε συνάρτηση με ορισμένους στόχους, χάρη στη γνώση του εαυτού από τον εαυτό. Πρόκειται για την επανατοποθέτηση της προσταγής «γνώρισε τον εαυτό σου» μέσα στο πιο ευρύ πλαίσιο της εργασίας που κάνει κανείς πάνω στον εαυτό του, της κυβέρνησης του εαυτού όπου είναι ο ίδιος το αντικείμενο, ο τομέας όπου εφαρμόζεται η εργασία, το εργαλείο που χρησιμοποιείται και το υποκείμενο που δρα. Ο Αλκιβιάδης του Πλάτωνα είναι η αφετηρία μιας σειράς μελετών που θα σχημάτιζαν μια ιστορία της «έγνοιας του εαυτού». Η έγνοια του εαυτού βρίσκεται στο σημείο τομής μιας ιστορίας της υποκειμενικότητας και μιας ανάλυσης των μορφών κυβέρνησης. Η ιστορία της υποκειμενικότητας έγινε μέσα από τις διαχωριστικές πρακτικές και τους τρόπους αντικειμενοποίησης του υποκειμένου μέσα από τομέες γνώσης. Η ιστορία της «έγνοιας» και των «τεχνικών» του εαυτού είναι ένας άλλος τρόπος εκπόνησης της: μπορεί να γίνει μέσα από την εγκαθίδρυση στον πολιτισμό μας «σχέσεων προς τον εαυτό» με τον οπλισμό τους και τα δικά τους αποτελέσματα γνώσης. Έτσι μπορεί να προσεγγισθεί από μια άλλη γωνία το θέμα της κυβερνητικότητας, αυτή της κυβέρνησης του εαυτού από τον εαυτό αρθρωμένη με τις σχέσεις προς τους άλλους, όπως τη βρίσκουμε στην παιδαγωγική, τις συμβουλές ή την πνευματική καθοδήγηση.

¹⁰²³ Le sujet et le pouvoir, σ. 1042

¹⁰²⁴ Michel Foucault, Subjectivité et vérité, cours au Collège de France, 1980-1981, περίληψη μαθήματος.

Η οριοθέτηση του θέματος ιστορικά έγινε με τη μελέτη της «τεχνικής του βίου» ή «τεχνική της ύπαρξης» στους φιλόσοφους, ηθικολόγους και ιατρούς κατά τη διάρκεια των αιώνων που προηγούνται άμεσα του Χριστιανισμού. Θεματικά οριοθετείται με την επιλογή αυτού που οι Έλληνες ονόμαζαν «αφροδίσια». Το ερώτημα είναι: με ποιο τρόπο οι τεχνικές του βίου καθόρισαν και ρύθμισαν την πρακτική των σεξουαλικών πράξεων, την χρήση αφροδισίων τις παραμονές του Χριστιανισμού. Πρόκειται για τη διαμόρφωση του εαυτού μέσα από τεχνικές ύπαρξης και όχι μέσα από την απαγόρευση και τον νόμο αλλά και την αρχή της μακράς ιστορίας που στις δυτικές κοινωνίες δένει το σεξ και το υποκείμενο.

Αυτή η τέχνη της κυβέρνησης του εαυτού από τον εαυτό, όπως αναπτύχθηκε κατά την ελληνιστική και ρωμαϊκή εποχή, είναι σημαντική για την ηθική των σεξουαλικών πράξεων και την ιστορία τους. Είναι αυτή την εποχή που διαμορφώνεται το σχήμα του συζυγικού σχήματος με ότι συνεπάγεται (μονογαμία, τεκνοποίηση, συναισθηματική λειτουργία της ερωτικής πράξης στη συζυγική σχέση) και όχι κατά τη διάρκεια του χριστιανισμού. Είναι επίσης εδώ που διαμορφώνεται μια μορφή ανησυχίας προς τους κίνδυνους που ενέχει η σεξουαλική πράξη. Η τελευταία δεν έχει τη σημασία που θα αποκτήσει η σάρκα και η σεξουαλική επιθυμία στο Χριστιανισμό, όμως είναι σημαντικό να παρατηρηθεί ο τρόπος με τον οποίο οι τεχνικές του εαυτού συνδέουν με το σύνολο της ύπαρξης το καθεστώς των σεξουαλικών πράξεων.

Τέσσερα παραδείγματα των τεχνικών του βίου σε σχέση με το καθεστώς των αφροδισίων μελετήθηκαν:

- 1) Η ερμηνεία των ονείρων: έχουν προγνωστική αξία. Οι σεξουαλικές πράξεις που παρουσιάστηκαν σε όνειρο προμηνύουν ευχάριστα ή δυσάρεστα γεγονότα.
- 2) Τα ιατρικά καθεστώτα: το μέτρο που καθορίζεται για τη σεξουαλική πράξη δεν αφορά τη μορφή της, αλλά τη συχνότητα και τη στιγμή. Οι προλήψεις συστήνονται για αποφυγή επιβλαβών συνεπειών της σεξουαλικής πράξης.
- 3) Ο έγγαμος βίος: Παρουσιάζεται μια νέα σύλληψη της συζυγικής σχέσης με την πρόσθεση του ιδεώδους μιας δυικής σχέσης και προσωπικών αισθηματικών δεσμών. Οι σεξουαλικές πράξεις οφείλουν να λαμβάνουν χώρα αποκλειστικά στο εσωτερικό του γάμου και να είναι στην υπηρεσία της αναπαραγωγής.
- 4) Οι ερωτικές επιλογές: Η αμοιβαιότητα της ευχαρίστησης που δεν μπορεί να υπάρξει παρά στη σχέση άντρα-γυναίκας και ως εκ τούτου δυσκολεύει την απόδοση ενός καθεστώτος και μιας νομιμοποίησης του έρωτα προς τα αγόρια.

Διαπιστώνουμε ότι κάτι έχει αρχίσει να αλλάζει σε αυτό τον κύκλο διαλέξεων: η έννοια της κυβερνητικότητας ανοίγει προς τις τεχνικές του βίου. Η μελέτη αυτή ήταν η βάση της συγγραφής του 2^{ου} τόμου της Ιστορίας της σεξουαλικότητας,

Η ερμηνευτική του υποκειμένου

Ο κύκλος διαλέξεων «Ερμηνευτική του υποκειμένου» 1981- 1982 κατέχει μια σημαντική θέση στο έργο του Φουκώ, αφού ήταν το πρόγραμμα ενός βιβλίου που τελικά δεν εκδόθηκε. Σύμφωνα με τον Frederic Gros¹⁰²⁵ ο Φουκώ είχε την πρόθεση να γράψει δύο βιβλία. Το πρώτο θα ήταν μια ιστορία της σεξουαλικότητας κατά την Αρχαιότητα μέσα από το πρίσμα της προβληματικής των τεχνικών του εαυτού και το δεύτερο μια μελέτη των πρακτικών αυτών μέσα από την ιστορικο-ηθική διάσταση τους, Στο πρώτο με τίτλο «Η χρήση των απολαύσεων» θα εξέταζε την εξέλιξη της σεξουαλικής ηθικής στον αρχαίο ελληνο-ρωμαϊκό κόσμο και πως, με αφετηρία τα ίδια σημεία προβληματισμού (η ηδονή, η μοιχεία, η παιδεραστία) εντοπίζονται στην Ελλάδα της κλασικής εποχής και στην αυτοκρατορική Ρώμη δύο διαφορετικά καθεστώτα αυστηρότητας ή εγκράτειας. Τα δεύτερο θα ήταν μια σειρά από μελέτες με θέμα τις τεχνικές του εαυτού, την εξέλιξη τους και τις διαφορές όψεις τους κατά τη διάρκεια της παγανιστικής αρχαιότητας, όπως η επιμέλεια του εαυτού,^{1026, 1027} ή «έγνοια του εαυτού». Θα ήταν ένα βιβλίο εξ ολοκλήρου αφιερωμένο στις τεχνικές του εαυτού χωρίς κάποια ειδική μνεία στη σεξουαλικότητα. Ανάμεσα στα δύο αυτά βιβλία υπήρχε ένα δεύτερο με τίτλο «Les Aveux de la Chair», (Οι εξομολογήσεις της σάρκας) το οποίο δεν εκδόθηκε ποτέ και του οποίου το θέμα θα ήταν οι χριστιανικές τεχνικές του εαυτού (αρχικά ήταν μέρος της «Χρήσης των απολαύσεων»).

Το υλικό αυτού του βιβλίου με θέμα τις τεχνικές του εαυτού, που δεν έμελλε να γραφτεί και που συνιστά το περιεχόμενο της σειράς διαλέξεων της «Ερμηνευτικής του Υποκειμένου» δείχνει την ξεχωριστή και σημαντική θέση που έχει στην πνευματική πορεία του Φουκώ: « είναι ένα αντικατάστατο ενός βιβλίου που είχε σχεδιαστεί, πάνω στο οποίο αφιερώθηκε πολλή σκέψη, εξ ολοκλήρου αφιερωμένο στις τεχνικές του εαυτού, στις οποίες ο Φουκώ έβρισκε, στο τέλος της ζωής του, το εννοιολογικό επιστέγασμα του έργου του, κάτι σαν την αρχή της ολοκλήρωσης του. Διότι (...), οι πρακτικές του εαυτού (όπως υπήρξαν τον καιρό τους οι μηχανισμοί εξουσίας) δεν παρουσιάζονται στον Φουκώ σαν μια εννοιολογική καινοτομία, αλλά σαν μια οργανωτική αρχή όλου του έργου και το καθοδηγητικό νήμα των πρώτων του γραπτών. Ο Φουκώ, και εδώ

¹⁰²⁵ Frédéric Gros, Situation du cours, σ. 495, in Michel Foucault, L 'Herméneutique du sujet, cours au Collège de France, 1981-1982, Seuil/Gallimard, mars 2001

¹⁰²⁶ DE II 326, A propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours, σ. 1204

¹⁰²⁷ Epimeleia heautou στο πρωτότυπο, ο.π.

έγκειται το μυστικό του τρόπου με τον οποίο εργάζεται, δεν προχωρεί ποτέ αθροιστικά, αλλά ακολουθώντας ένα ερμηνευτικό έλικα: αυτό που ο ίδιος κάνει να αναδυθεί ως καινούργια σκέψη, την ξαναβρίσκει ως αυτό που δεν προσφερόταν στη σκέψη του προηγούμενου έργου του¹⁰²⁸».

Τον Απρίλιο του 1983 ο Φουκώ ήθελε ακόμα να γράψει αυτό το βιβλίο, του οποίου το υλικό βρίσκεται στη σειρά διαλέξεων που έδωσε από τον Ιανουάριο μέχρι τον Μάρτιο του 1982 στο College de France. Τελικά αναγάγει τις πρακτικές εαυτού σε ένα απλό μεθοδολογικό και εισαγωγικό πλαίσιο της Ιστορίας της Σεξουαλικότητας. Βρίσκουν κάποια θέση στους τόμους II και III της τελευταίας: μια παράγραφο («Τροποποιήσεις» στον τόμο II) και δύο κεφάλαια στον τόμο III (« Η Κουλτούρα του Εαυτού» και « ο Εαυτός και οι Άλλοι»). Το 1984, τελευταίο έτος της ζωής του, όταν διόρθωνε την γαλλική εκδοχή της συνέντευξης¹⁰²⁹ που έδωσε το 1983¹⁰³⁰, σβήνει κάθε αναφορά σε αυτό το έργο και ανακοινώνει τον δεύτερο και τρίτο τόμο της Ιστορίας της Σεξουαλικότητας: « Η Χρήση των Απολαύσεων» και η «Επιμέλεια Εαυτού». Ο λόγος δεν μας είναι γνωστός, μπορούμε μόνο να εικάσουμε. Μένει ωστόσο αυτή η σειρά διαλέξεων που φωτίζει αυτό το χαμένο βιβλίο.

Η Ερμηνευτική του Υποκειμένου – (L' Herméneutique de Sujet, Cours au Collège de France, 1981-1982)

Σε αυτό τον κύκλο διαλέξεων ο Φουκώ παίρνει κάποιες αποστάσεις από τα αφροδίσια. Από το συγκεκριμένο αυτό παράδειγμα θέλει να εξαγάγει τους πιο γενικούς όρους του προβλήματος «υποκείμενο και αλήθεια»: με πιο τρόπο συνδέθηκαν στη Δύση αυτά τα δύο στοιχεία, το «υποκείμενο» και η «αλήθεια» με αφετηρία την έννοια της «έγνοιας του εαυτού» .Η επιμέλεια του εαυτού έγινε η αρχή κάθε ορθολογιστικής πράξης, σε κάθε δραστήρια μορφή ζωής που ήθελε να υπακούσει στην αρχή της ορθολογιστικής ηθικής (moral). Πήρε μεγάλη έκταση στην αρχαιότητα στο σημείο να θεωρείται ένα γενικό πολιτισμικό φαινόμενο που ήταν και ένα συμβάν για τη σκέψη. Το διακύβευμα κάθε ιστορίας της σκέψης είναι να αδράξει τη στιγμή όπου ένα πολιτισμικό φαινόμενο μπορεί να συνιστά, στην ιστορία της σκέψης, την αποφασιστική στιγμή όπου εμπλέκεται ο δικός μας τρόπος ύπαρξης ως μοντέρνου υποκειμένου. Η «έγνοια του εαυτού» είναι σημαντική στην ιστορία της υποκειμενικότητας και των πρακτικών της υποκειμενικότητας. Είναι με βάση αυτή την έννοια της επιμέλειας εαυτού που μπορούμε να αναθεωρήσουμε την αργή χιλιόχρονη εξέλιξη (5^{ος} π.Χ. – 5^ο μ. Χ. αιώνες) που οδήγησε από τις πρώτες μορφές της φιλοσοφικής στάσης μέχρι τις πρώτες μορφές του χριστιανικού ασκητισμού.

¹⁰²⁸ Frédéric Gros, Situation du Cours, (κατάσταση μαθήματος) in “L’Herméneutique du Sujet,” σ. 497

¹⁰²⁹ DE II, 344, A propos de la généalogie de l’ethique : un aperçu du travail en cours,σ. 1428-1450

¹⁰³⁰ DE II 326, A propos de la généalogie de l’ethique : un aperçu du travail en cours,

«(...) κατά βάθος, η ερώτηση που θέτω στον εαυτό μου είναι αυτή: πως μπόρεσε να συγκροτηθεί, μέσα από αυτό το σύνολο φαινομένων και ιστορικών διαδικασιών που ονομάζουμε ο «πολιτισμός» μας ερώτημα της αλήθειας του υποκειμένου. Πως και με ποιο τίμημα επιχειρήθηκε ένας αληθινός λόγος σχετικά με το υποκείμενο που δεν είμαστε, αφού είναι το τρελό υποκείμενο ή το παραβατικό υποκείμενο, αυτό το υποκείμενο που είμαστε γενικά, αφού μιλούμε, εργαζόμαστε, ζούμε, αυτό το υποκείμενο τέλος που είμαστε ευθέως για τον εαυτό μας και ατομικά και αυτό στην ιδιαίτερη περίπτωση της σεξουαλικότητας. Είναι αυτό το ερώτημα της συγκρότησης της αλήθειας του υποκειμένου, που προσπάθησα να θέσω με ένα πείσμα ίσως καταδικαστέο.

Θα ήθελα να επανέλθω σε αυτό το σημείο, που είναι αναμφίβολα ένα σημαντικό ιστορικό διακύβευμα: η στιγμή που, στον ελληνιστικό και ρωμαϊκό πολιτισμό, η έγνοια του εαυτού έγινε μια αυτόνομη τέχνη, χωρίς άλλη σκοπιμότητα από την ύπαρξη της, δίνοντας αξία σε ολόκληρη την ύπαρξη-αυτή η στιγμή, δεν είναι η προνομιούχα στιγμή μορφοποίησης και διαμόρφωσης του ερωτήματος της αλήθειας του υποκειμένου;¹⁰³¹»

Το σύντομο αυτό απόσπασμα από τον ογκώδη κύκλο διαλέξεων 1981-1982 δίνει συνεκτικά την εργασία που έχει συντελεσθεί, τις αμφιβολίες ως προς την επάρκεια της και τον εντοπισμό μιας προνομιούχας ιστορικής στιγμής για την επαναφορά του ερωτήματος της αλήθειας του υποκειμένου. Για πολύ καιρό ο Φουκώ θεωρούσε το υποκείμενο ως το υποκείμενο των πρακτικών εξουσίας. Το 1980 αρχίζει να διαβλέπει αυτό που ο ίδιος αντιλαμβάνεται ως μια σχετική ελευθερία του υποκειμένου και την μη αναγωγιμότητα των τεχνικών του εαυτού. Αυτό που συγκροτεί το υποκείμενο μέσα σε μια σχέση καθορισμένη προς τον εαυτό του είναι οι τεχνικές του εαυτού που μπορούν να εντοπισθούν ιστορικά και που συνδέονται με τεχνικές κυριαρχίας επίσης ιστορικές. Το άτομο-υποκείμενο αναδύεται πάντα στο σημείο τομής μιας τεχνικής κυριαρχίας και μιας τεχνικής του εαυτού.

Το θέμα αυτής της σειράς διαλέξεων είναι η ερμηνευτική του υποκειμένου¹⁰³² σε συνάρτηση με ένα σύνολο πρακτικών πολύ σημαντικών στην κλασική και ύστερη αρχαιότητα. Αυτές οι πρακτικές εμπίπτουν σε αυτό που στα ελληνικά συχνά ονομαζόταν *επιμέλεια εαυτού* (*epimeleia heautou* στο πρωτότυπο). Η αρχή, ότι οφείλουμε να «ασχολούμαστε με τον εαυτό μας», να «επιμελούμαστε τον εαυτό μας» επισκιάστηκε από την προσταγή *γνώθι σεαυτόν* (*gnothis*

¹⁰³¹ in Michel Foucault, L'Herminéutique du sujet, cours au Collège de France, 1981-1982, Seuil/Gallimard, 2001, σ. 243

¹⁰³² Η ονομασία «ερμηνευτική» παραπέμπει στο γεγονός ότι η σεξουαλική αυστηρότητα ανάγεται στην Αρχαιότητα πριν περάσει στη χριστιανική ηθική. Frédéric Gros

εαυτον στο πρωτότυπο). Ο κανόνας όμως σύμφωνα με τον οποίο πρέπει να γνωρίζουμε τον εαυτό μας είναι συστηματικά συνδεδεμένος με το θέμα της επιμέλειας του εαυτού από την μια άκρη της αρχαιότητας στην άλλη.

Καταρχάς στον ίδιο τον Σωκράτη. Στην *Απολογία* ο Σωκράτης παρουσιάζεται στους δικαστές του ως ο δάσκαλος της επιμέλειας του εαυτού, ως αυτός που μεριμνά για την «επιμέλεια του εαυτού» των συμπολιτών του. Σχετικά με το ρόλο αυτό, ο Σωκράτης λέγει τρία σημαντικά πράγματα:

- είναι μια αποστολή που του εμπιστευθήκαν οι θεοί
- ότι είναι μια ανιδιοτελής εργασία, την οποία προσφέρει χωρίς να ζητά καμία ανταμοιβή,
- είναι μια λειτουργία ωφέλιμη για την πόλη διότι διδάσκοντας στους συμπολίτες του να ενασχολούνται με τους εαυτούς τους διδάσκει επίσης να ασχολούνται με την ίδια την πόλη .

Οκτώ αιώνες αργότερα, η ίδια έννοια της *επιμέλειας εαυτού* παρουσιάζεται με ένα εξίσου σημαντικό ρόλο στον Γρηγόριο (Gregoire de Nysse). Ονομάζει με αυτό τον όρο την κίνηση με την οποία απαρνείται κανείς το γάμο, την σάρκα και με την οποία, χάρη στην παρθενία της καρδιάς και του σώματος, ξαναβρίσκει την αθανασία από την οποία είχε εκπίψει. Για να ξαναβρούμε την μορφή που ο Θεός αποτύπωσε στην ψυχή μας πρέπει να «επιμελούμαστε τον εαυτό μας». Ο Χριστιανικός ασκητισμός, όπως η αρχαία φιλοσοφία, τοποθετείται κάτω από την έννοια της επιμέλειας εαυτού και κάνει την υποχρέωση της γνώσης του εαυτού μια από τις συνιστώσες της ουσιαστικής αυτής έγνοιας.

Ανάμεσα σε αυτά τα δύο ακραία σημεία αναφοράς, μπορούμε να διαπιστώσουμε ότι η επιμέλεια του εαυτού αποτέλεσε όχι μόνο μια αρχή, αλλά μια συνεχή πρακτική. Ένα κείμενο των επικούρειων, η επιστολή προς τον Μεκένα αρχίζει ως εξής: « Δεν είναι ποτέ ούτε πολύ νωρίς, ούτε πολύ αργά για να φροντίσει κανείς την ψυχή του. Οφείλουμε λοιπόν να φιλοσοφούμε και όταν είμαστε νέοι, και όταν είμαστε ηλικιωμένοι¹⁰³³»: η φιλοσοφία αφομοιώνεται στην φροντίδα της ψυχής (ο ακριβής όρος είναι ιατρικός: *υγιαίνειν*) (*hugianein* στο πρωτότυπο) και αυτή η φροντίδα πρέπει να ακολουθείται καθ' όλη τη διάρκεια της ζωής. Στο *Εγχειρίδιο του Διαλογισμού* ο Φίλωνας χαρακτηρίζει έτσι μια συγκεκριμένη πρακτική των Θεραπευτών ως μια επιμέλεια εαυτού.

¹⁰³³ L” herméneutique du sujet, résumé du cours, περίληψη μαθήματος, σ. 474

Η επιμέλεια του εαυτού ήταν μια αρχή ζωής στην οποία αποδιδόταν μεγάλη αξία στην Ελλάδα. Είναι προνόμιο και ένδειξη κοινωνικής ανωτερότητας, σε αντίθεση με αυτούς που πρέπει να ασχολούνται με τους άλλους για να τους εξυπηρετούν ή ακόμα να ασχολούνται με ένα επάγγελμα για να μπορούν να ζήσουν. Η ρωμαϊκή σύλληψη του *otium* (στα λατινικά στο πρωτότυπο) ο ελεύθερος χρόνος είναι κατ' εξοχή ο χρόνος που περνά κάποιος ασχολούμενος με τον εαυτό του. Με αυτή την έννοια η φιλοσοφία, στην Ελλάδα όπως και στη Ρώμη, μετέφερε στο εσωτερικό των δικών της απαιτήσεων ένα κοινωνικό ιδανικό πολύ διαδεδομένο.

Ακόμα και αν έγινε μια φιλοσοφική αρχή, η επιμέλεια του εαυτού έμεινε μια μορφή δραστηριότητας. που χαρακτηρίζει μια ρυθμισμένη δραστηριότητα, μια εργασία με τις διαδικασίες της και τους σκοπούς της. Όταν οι φιλόσοφοι και οι ηθικολόγοι συστήνουν την επιμέλεια του εαυτού αναφέρονται σε ένα ολόκληρο τομέα περίπλοκων και ρυθμισμένων δραστηριοτήτων. Μπορούμε να πούμε ότι, σε όλη την αρχαία φιλοσοφία, η επιμέλεια του εαυτού θεωρείται συγχρόνως ως ένα καθήκον και μια τεχνική, μια θεμελιώδης υποχρέωση και ένα σύνολο συμπεριφορών που εκπονήθηκαν με φροντίδα.

Το σημείο από το οποίο αρχίζει μια μελέτη αφιερωμένη στην επιμέλεια του εαυτού είναι ο *Αλκιβιάδης*. Τρία ερωτήματα παρουσιάζονται τα οποία αφορούν τη σχέση της επιμέλειας του εαυτού με την πολιτική, την παιδαγωγία και την γνώση του εαυτού. Η σύγκριση του Αλκιβιάδη με τα κείμενα του 1^{ου} και 2^{ου} αιώνα μ.Χ. δείχνουν πολλές σημαντικές αλλαγές.

- 1) Ο Σωκράτης συστήνει στον Αλκιβιάδη να επωφεληθεί της νεότητας του για να ασχοληθεί με τον εαυτό του. Για τον Επίκουρο όμως δεν είναι ποτέ ούτε πολύ νωρίς, ούτε πολύ αργά για να φροντίσει την ψυχή του. Είναι η αρχή της δια βίου επιμέλειας του εαυτού που επικρατεί τελικά.

Η ενασχόληση με τον εαυτό δεν είναι μια απλή προετοιμασία για την ζωή, είναι ένας τρόπος ζωής. Ο Αλκιβιάδης αντιλαμβανόταν ότι έπρεπε να επιμεληθεί του εαυτού του, στο μέτρο όπου επιθυμούσε αργότερα να ασχοληθεί με τους άλλους. Το ζητούμενο τώρα είναι να ασχολείται κανείς με τον εαυτό του, για τον εαυτό του. Πρέπει να είναι κανείς για τον εαυτό του, και για όλη τη διάρκεια της ζωής του, το ίδιο του το αντικείμενο.

Εξ ου η ιδέα μίας στροφής στον εαυτό, η ιδέα μιας ολόκληρης κίνησης της ύπαρξης με την οποία κανείς επιστρέφει στον εαυτό του (*eis heauton epistrephein* στα ελληνικά στο πρωτότυπο). Δίχως αμφιβολία το θέμα της επιστροφής είναι πλατωνικό, είναι η κίνηση με την οποία η ψυχή στρέφεται προς τον εαυτό της με το βλέμμα στραμμένο προς τα «πάνω», προς τον υπερουράνιο κόσμο. Μεταγενέστερα, για τον Σενέκα, Πλούταρχο και Επίκτητο,

είναι κατά κάποιο τρόπο μια επί τόπου κίνηση. Δεν έχει άλλο σκοπό από το εδραιωθεί δίπλα στον εαυτό, «να κατοικήσει εντός του εαυτού» και να παραμείνει. Ο τελικός σκοπός της στροφής προς τον εαυτό είναι να εδραιώσει ένα ορισμένο αριθμό σχέσεων με τον εαυτό. Αυτές οι σχέσεις κάποτε έχουν σαν πρότυπο το δικαϊκό-πολιτικό μοντέλο: να είναι κανείς κυρίαρχος του εαυτού του, να εξασκεί ένα τέλειο έλεγχο πάνω στον εαυτό του, να είναι πλήρως ανεξάρτητος, να ανήκει πλήρως στον «εαυτό του». Παρουσιάζονται επίσης σύμφωνα με το μοντέλο της κτητικής απόλαυσης-ηδονής: να χαίρεται κανείς με τον εαυτό του, να ευχαριστιέται με τον εαυτό του, να βρίσκει μέσα του κάθε ευχαρίστηση.

- 2) Μία δεύτερη μεγάλη αλλαγή αφορά την παιδαγωγία. Στον *Αλκιβιάδη*, η επιμέλεια του εαυτού επιβαλλόταν λόγω της ανεπάρκειας της παιδαγωγίας. Το ζητούμενο ήταν ή να την συμπληρώσει ή να την αντικαταστήσει, σε κάθε περίπτωση να δώσει μία «μάθηση». Από τη στιγμή που η ενασχόληση με τον εαυτό έγινε μια πρακτική των ενήλικων, ο παιδαγωγικός της ρόλος τείνει να εκλείψει και άλλες λειτουργίες την αντικαθιστούν.

A) Καταρχάς μια κριτική λειτουργία. Η πρακτική του εαυτού επιτρέπει να απαλλαγεί κανείς από όλες τις κακές συνήθειες και τις λανθασμένες γνώμες.

B) Έχει όμως και μια λειτουργία αγώνα. Η πρακτική του εαυτού είναι αντιληπτή ως ένας συνεχής αγώνας. Το ζητούμενο δεν είναι απλώς να πλάσει κανείς ένα αξιόλογο άντρα για το μέλλον. Πρέπει να δώσει στο άτομο τα όπλα και το κουράγιο που θα του επιτρέψουν να μάχεται σε όλη του τη ζωή. Πολύ συχνές είναι οι δύο μεταφορές του αθλητικού αγώνα και αυτή του πολέμου.

Γ) Προ πάντων, αυτή η κουλτούρα του εαυτού έχει μια λειτουργία φροντίδας και θεραπείας. Είναι πολύ πιο κοντά στο ιατρικό μοντέλο παρά στο θεραπευτικό. Για τους επικούρειους, κυνικούς και στωικούς ο ρόλος της φιλοσοφίας είναι να γιαιτρεύει τις ασθένειες της ψυχής.

- 3) Κατά τον 1^ο και 2^ο αιώνα μ. Χ., η σχέση με τον εαυτό περνά πάντα από τη σχέση με ένα δάσκαλο, ένα διευθύνοντα συνείδησης, σε κάθε περίπτωση με ένα άλλο. Αυτό όμως γίνεται μέσα σε μια ανεξαρτησία όλο και πιο μεγάλη προς την ερωτική σχέση.

Είναι μια αρχή γενικά αναγνωρισμένη ότι δεν μπορούμε να ασχοληθούμε με τον εαυτό μας δίχως την βοήθεια ενός άλλου. Αυτή η αρχή ισχύει για τους αρχάριους, αληθεύει όμως και

στη συνέχεια, μέχρι το τέλος της ζωής. Το αξιοσημείωτο σε αυτή την πρακτική της ψυχής, είναι η πολλαπλότητα των κοινωνικών σχέσεων που προσφέρονται ως στήριγμα.

- Υπάρχουν αυστηρές σχολικές οργανώσεις: η σχολή του Επικτήτου μπορεί να αποτελέσει παράδειγμα. Φιλοξενούσε περαστικούς ακροατές, δίπλα στους μαθητές που έμεναν για μια πιο μακρά εκμάθηση. Διδάσκονταν επίσης αυτοί οι οποίοι ήθελαν να γίνουν οι ίδιοι φιλόσοφοι και διευθύνοντες ψυχών
- Απαντούμε επίσης-κυρίως στη Ρώμη-ιδιωτικούς σύμβουλους: εγκατεστημένοι στον περίγυρο κάποιας σημαντικής προσωπικότητας, μέλη της ομάδας ή της πελατείας του, έδιναν την πολιτική τους γνώμη, διέθυναν την παιδεία των νέων, βοηθούσαν στις σημαντικές περιστάσεις της ζωής.
- Υπάρχουν όμως και άλλες μορφές της εξάσκησης της διεύθυνσης της ψυχής που συνοδεύουν ένα σύνολο άλλων σχέσεων: οικογενειακές σχέσεις, σχέσεις προστασίας, σχέσεις με ψηλά ιστάμενο πρόσωπο προς το οποίο εκπληρώνουμε το καθήκον μας, παρέχοντας χρήσιμες συμβουλές.

Συστήνεται έτσι αυτό που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε «μία υπηρεσία της ψυχής» η οποία πραγματοποιείται μέσα από πολλαπλές κοινωνικές σχέσεις. Ο παραδοσιακός έρωας δεν παίζει πλέον παρά περιστασιακό ρόλο. Αυτό δεν σημαίνει ότι οι συναισθηματικές σχέσεις δεν ήταν συχνά πολύ έντονες. Χωρίς αμφιβολία οι σύγχρονες κατηγορίες της φιλίας και της αγάπης είναι ανεπαρκείς για να τις αποκωδικοποιήσουν.

Αυτή η κουλτούρα του εαυτού περιέκλειε ένα σύνολο πρακτικών, που χαρακτηρίζονται γενικά με τον όρο *άσκησης*: Οφείλουμε να εξασκούμαστε όπως ένας αθλητής ο οποίος προετοιμάζεται σε ορισμένες κινήσεις που του είναι απαραίτητες για να θριαμβεύσει έναντι των αντιπάλων του. Με τον ίδιο τρόπο δεν χρειάζεται να επιχειρήσουμε κατορθώματα έναντι του εαυτού μας αλλά να μάθουμε αποκλειστικά αυτό που θα μας επιτρέψει να ανταπεξέλθουμε σε ότι μπορεί να παρουσιαστεί χωρίς να αποκαρδιωνόμαστε και να παρασυρόμαστε από τα συναισθήματα μας.

Για να μπορέσουμε να κρατήσουμε τον έλεγχο έναντι των γεγονότων που δυνατό να παρουσιαστούν χρειαζόμαστε «λόγους» (logoi στο πρωτότυπο), κατανοητούς ως λόγους αλήθειας και λογικής που μας επιτρέπουν να αντιμετωπίσουμε το πραγματικό.

Τρία ερωτήματα τίθενται αναφορικά με αυτούς:

- 1) Το ερώτημα της φύσης τους: αυτή υπήρξε θέμα πολλών συζητήσεων με κύριο θέμα την αναγκαιότητα των θεωρητικών γνώσεων. Για τους επικούρειους η γνώση των αρχών που

διέπουν τον κόσμο είναι απαραίτητη για την προετοιμασία των γεγονότων που πιθανό να συμβούν στη ζωή. Οι στωικοί ήταν διχασμένοι ανάλογα με την συνάφεια τους έναντι των διδαγμάτων των κυνικών: ορισμένοι απέδιδαν μεγαλύτερη σημασία στα *δόγματα* (*dogmata* στο πρωτότυπο), στις θεωρητικές αρχές που συμπληρώνουν τις πρακτικές οδηγίες, και άλλοι απέδιδαν βαρύνουσα σημασία στους συγκεκριμένους κώδικες συμπεριφοράς. Πρέπει να τονιστεί ότι οι αληθινοί λόγοι τους οποίους χρειαζόμαστε αφορούν το τι είμαστε μόνο στη σχέση μας προς τον κόσμο, στη θέση μας μέσα στην τάξη της φύσης, την εξάρτηση ή ανεξαρτησία μας ως προς τα γεγονότα που συμβαίνουν. Δεν είναι μια αποκρυπτογράφηση των σκέψεων, των παραστάσεων και των επιθυμιών μας.

- 2) Το δεύτερο ερώτημα που τίθεται αφορά τον τρόπο ύπαρξης εντός μας αυτών των αληθινών λόγων με τρόπο που να μπορέσουμε να τους χρησιμοποιήσουμε όταν παρουσιαστεί ένα απρόβλεπτο ή δυστυχές συμβάν. Οι Έλληνες έχουν γι' αυτό την εξής φράση: *πρόχειρον έχειν* (*prokheiron ekhein* στο πρωτότυπο), που οι Λατίνοι μεταφράζουν ως: *habere in manu, in promptu habere* (στα λατινικά στο πρωτότυπο) να έχει κανείς κάτω από το χέρι. Ο Σενέκας και ο Πλούταρχος εισηγούνται την απορρόφηση μίας αλήθειας που δίνεται μέσω μίας διδασκαλίας, ανάγνωσης ή συμβουλής, η οποία αφομοιώνεται μέχρι να γίνει μέρος του εαυτού μας, εσωτερική αρχή, μόνιμη και πάντα δραστήρια. Σε μια πρακτική σαν αυτή, δεν ξαναβρίσκουμε μια αλήθεια κρυμμένη στο βάθος του εαυτού μας μέσα από τις εικόνες του μυαλού μας. Εσωτερικεύουμε αλήθειες τις οποίες παραλάβαμε μέσω μίας οικειοποίησης όλο και πιο μεγάλης.
- 3) Τίθεται λοιπόν μια σειρά τεχνικών ερωτημάτων σχετικά με τις μεθόδους αυτής της οικειοποίησης. Η μνήμη παίζει βέβαια ένα σημαντικό ρόλο με τη μορφή προοδευτικών ασκήσεων απομνημόνευσης. Ορισμένα ισχυρά σημεία σε αυτή την «άσκηση» της αλήθειας είναι :

-η σημασία του ακούειν. Ενώ ο Σωκράτης ρωτούσε και προσπαθούσε κάποιος να πει αυτό που γνώριζε (δίχως να το γνωρίζει), ο μαθητής για τους στωικούς, τους επικούρειους και τους πυθαγορείους έπρεπε καταρχάς να σιωπά και να ακούει.

-η σημασία επίσης της γραφής. Υπήρχε αυτή την εποχή ολόκληρη μια κουλτούρα αυτού που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε προσωπική γραφή: να παίρνει κανείς σημειώσεις από διαλέξεις, συζητήσεις, σκέψεις που εκφράζονται γύρω μας ή δικές μας, το να κρατά κανείς βιβλιάρια πάνω σε σημαντικά θέματα (αυτό που οι Έλληνες ονόμαζαν *υπομνήματα*) (*hypomnemata* στο πρωτότυπο) και που πρέπει να ξαναδιαβάξει κανείς από καιρό εις καιρού για να καταστήσει επίκαιρο το περιεχόμενο τους.

-σημασία επίσης της επιστροφής στον εαυτό, αλλά με την έννοια των ασκήσεων απομνημόνευσης αυτών που μάθαμε. Είναι η ακριβής και τεχνική έννοια της έκφρασης αναχώρησης εις εαυτόν (*anachoresis eis heauton* στο πρωτότυπο), όπως την χρησιμοποιεί ο Μάρκος Αυρήλιος. Πρέπει να έχουμε μαζί μας ένα είδος βιβλίου το οποίο ξαναδιαβάζουμε από καιρού εις καιρό

Υπάρχει άρα ολόκληρο ένα σύνολο τεχνικών που έχουν ως σκοπό να δέσουν την αλήθεια και το υποκείμενο. Δεν πρόκειται περί της ανακάλυψης μιας αλήθειας εντός του υποκειμένου ούτε της θεώρησης της ψυχής ως του χώρου όπου κατοικεί η αλήθεια. Δεν πρόκειται επίσης περί του να γίνει η ψυχή το αντικείμενο ενός αληθινού λόγου. Το ζητούμενο αντιθέτως είναι να σπλίσουμε το υποκείμενο με μια αλήθεια που δεν γνώριζε και που δεν κατοικεί εντός του αλλά να γίνει, αυτή η αλήθεια ένα σχεδόν-υποκείμενο το οποίο βασιλεύει κυρίαρχο εντός του. Υπάρχουν οι ασκήσεις αυτές που πραγματοποιούνται σε αληθινές καταστάσεις και που συνιστούν ουσιαστικά μια εξάσκηση αντοχής και αποχής, και αυτές που συνιστούν μια εξάσκηση της σκέψης από την σκέψη.

- 1) Η πλέον γνωστή από αυτές τις ασκήσεις της σκέψης ήταν *praemeditatio malorum* (στα λατινικά στο κείμενο), ο διαλογισμός πάνω στα μελλοντικά κακά. Αυτή η άσκηση δεν αποσκοπεί στο να φανταστούμε, για να το συνηθίσουμε, ένα πιθανό μέλλον γεμάτο πραγματικές δυστυχίες, αλλά για να το φανταστούμε ως μια παρούσα πραγματικότητα για να αναιρέσουμε ταυτόχρονα και το μέλλον και τις δυστυχίες. Το μέλλον: αφού το φανταζόμαστε ως ήδη δεδομένο μέσα σε μια ακραία επικαιρότητα. Το κακό: αφού εξασκούμαστε στο να θεωρούμε ότι είναι γνώμη μας που μας κάνει να τις θεωρούμε ως πραγματικές δυστυχίες.
- 2) Στο άλλο άκρο αυτών των ασκήσεων, βρίσκουμε αυτές που πραγματοποιούνται σε αληθινές καταστάσεις. Αυτές οι ασκήσεις είχαν μια μακρά παράδοση πίσω τους: ήταν οι πρακτικές της αποχής, της στέρησης, της σωματικής αντίστασης. Μπορούσαν να έχουν αξία εξαγνιστική ή να επιβεβαιώναν την «δαιμονική» δύναμη αυτού που τις εξασκούσε. Όμως στην κουλτούρα του εαυτού έχουν άλλη έννοια: πρόκειται περί της εδραίωσης και του ελέγχου της ανεξαρτησίας του ατόμου ως προς τον εξωτερικό κόσμο. Έχουν τη μορφή εθελοντικής δοκιμασίας: να προετοιμαστεί κανείς για φαγητό και να μην το φάει (Πλούταρχος), να ζει κανείς σαν φτωχός ενώ δεν είναι (Σενέκας).
- 3) Ανάμεσα στον πόλο εξάσκησης της σκέψης, και αυτό της εξάσκησης σε πραγματικές συνθήκες, υπάρχει μια ολόκληρη σειρά άλλων δυνατών πρακτικών

που αποσκοπούν στο να υποστεί κανείς μια δοκιμασία και να αποδείξει την αξία του. Είναι ειδικά ο Επίκτητος ο οποίος δίνει παραδείγματα στις *Συζητήσεις*. Έχουν ενδιαφέρον διότι βρίσκουμε ορισμένες από αυτές στην χριστιανική πνευματικότητα. Πρόκειται ειδικότερα για αυτό που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε «έλεγχο των παραστάσεων».

Ο Επίκτητος επιθυμεί να είμαστε πάντα σε μια στάση συνεχούς παρακολούθησης ως προς τις παραστάσεις που μπορούν να περάσουν από τη σκέψη όπως ένας νυχτοφύλακας ή ένας αργυρονόμος. Η αρχή αυτή απαντάται, περίπου με τους ίδιους όρους στον Evagrele Pontique και στον Κασσιανό. Όμως για τους τελευταίους πρόκειται για μια ερμηνευτική στάση ως προς τον εαυτό μας: να αποκρυπτογραφήσουμε τι είναι επιθυμία μέσα στις φαινομενικά αθώες σκέψεις μας, να αναγνωρίζουμε αυτές που προέρχονται από τον Θεό και αυτές που προέρχονται από τον Αποπλανητή.

Στον Επίκτητο πρόκειται περί άλλου: πρέπει να ξέρουμε αν μας αγγίζει ή συγκινεί η παράσταση και για ποιο λόγο πρέπει ή δεν πρέπει να συμβαίνει αυτό. Ο έλεγχος των παραστάσεων δεν έχει ως στόχο την αποκρυπτογράφηση μιας κρυμμένης αλήθειας, που θα ήταν αυτή του ίδιου του υποκειμένου. Αντιθέτως, βρίσκει στις παραστάσεις, όπως παρουσιάζονται, ένα ορισμένο αριθμό αληθινών αρχών που αφορούν τον θάνατο, την ασθένεια, την οδύνη, την πολιτική ζωή, κ.α., και με αυτή την υπενθύμιση, κρίνεται η ικανότητα μας να αντιδράσουμε σύμφωνα με αυτές.

- 4) Στην κορυφή αυτών των ασκήσεων βρίσκεται η περίφημη *μελέτη θανάτου* (*melete thanatou* στο πρωτότυπο), διαλογισμός, ή εξάσκηση θανάτου. Δεν συνίσταται σε μια απλή υπενθύμιση του ότι είμαστε όλοι προορισμένοι να αποβιώσουμε. Είναι ένας τρόπος να καταστεί ο θάνατος επίκαιρος μέσα στη ζωή. Ανάμεσα σε όλους τους στωικούς, ο Σενέκας εξασκήθηκε πολύ σε αυτή την πρακτική. Ο σκοπός της είναι να ζει κανείς την κάθε μέρα σαν να ήταν η τελευταία. Η εξάσκηση του θανάτου, τέτοια όπως αναφέρεται σε ορισμένες επιστολές του Σενέκα, συνίσταται στο να ζήσει κανείς την μακρά διάρκεια της ζωής σαν να ήταν τόσο σύντομη όσο μια μέρα και να ζήσει κάθε μέρα σαν να περιείχε ολόκληρη τη ζωή. Η ιδιαίτερη αξία του διαλογισμού πάνω στο θάνατο συνίσταται στο ότι μας επιτρέπει την πιθανότητα, έστω και προτρέχοντας, να κάνουμε ένα απολογισμό της ζωής μας σαν να είμαστε ετοιμοθάνατοι. Ο Σενέκας θεωρεί την στιγμή του θανάτου σαν εκείνη όπου θα μπορέσουμε, κατά κάποιο

τρόπο να γίνουμε οι κριτές του εαυτού μας και να μετρήσουμε την ηθική πρόοδο την οποία θα είχαμε κατορθώσει μέχρι την τελευταία μας μέρα.

Κλείνοντας εδώ την παρένθεση σχετικά με τα σεμινάρια διαπιστώνουμε την απόσταση που κάλυψε ο Φουκώ μεταξύ του 1976 και του 1982. Το υποκείμενο προϊόν των μηχανισμών εξουσίας, το προικισμένο με ελευθερία ανήκει σε ένα άξονα της ανάλυσης, αυτόν των σχέσεων εξουσίας και γνώσης. Το υποκείμενο που παρουσιάζεται εδώ είναι κάτι το εντελώς διαφορετικό: εκπονείται, διαμορφώνεται, μεταμορφώνεται από τον εαυτό για τον εαυτό μέσα από την εφαρμογή πάνω στον εαυτό από τον εαυτό ενός ορισμένου αριθμού τεχνικών, που έχουν μια κοινωνική και ιστορική ύπαρξη και που δεν είναι οι ίδιες σε κάθε εποχή. Αν στην αρχαιότητα το ζητούμενο ήταν η κυριαρχία του εαυτού πάνω στον εαυτό στο Χριστιανισμό είναι η υπακοή και η απάρνηση του εαυτού. Ο άξονας της αλήθειας δεν αναιρεί τον άξονα της εξουσίας και την αναλυτική της εξουσίας, προσφέρει μια άλλη «σχάρα» ανάγνωσης και επιτρέπει μια γενεαλογία του υποκειμένου.

Για να επανέρθουμε στο θέμα της κυβερνητικότητας και στο πως η έννοια αυτή είναι κατά κάποιο τρόπο η γέφυρα που οδηγεί από τον άξονα της εξουσίας στον άξονα της ηθικής πρέπει να καταλάβουμε πως οι σχέσεις εξουσίας, η κυβερνητικότητα, η κυβέρνηση του εαυτού και των άλλων, η σχέση του εαυτού προς τον εαυτό σχηματίζουν μια συνέχεια. Ο Φουκώ εξηγεί επίσης ότι δεν εγκαταλείπει τη θεματική της εξουσίας για να ασχοληθεί αποκλειστικά με την ηθική, οι τεχνικές του εαυτού και η ηθική δεν είναι το «άλλο» της εξουσίας, δεν τις είναι εξωτερικές, μάλλον οι τελευταίες εμπεριέχονται στη κυβερνητικότητα, «(...) περιπλέκει τη μελέτη της κυβερνητικότητας με την εξερεύνηση της έγνοιας του εαυτού¹⁰³⁴».

Το Υποκείμενο

Πρέπει να προστεθεί ότι η προβληματική της έγνοιας του εαυτού και των τεχνικών της ύπαρξης ανοίγουν προς ένα καινούργιο τρόπο σκέψης αναφορικά με το υποκείμενο. Μερικά από τα χειρόγραφα κείμενα της πρώτης διάλεξης της «Ερμηνευτικής του υποκειμένου», που απόσπασμα της βρίσκουμε στο τέλος του βιβλίου, στο μέρος «Situation du cours» που τοποθετεί κάθε κύκλο διαλέξεων στο σύνολο του έργου του Φουκώ και της οποίας συγγραφέας στον παρόντα τόμο είναι ο Frederic Gros, εξηγούν τη σχέση ανάμεσα στην υποκειμενοποίηση την επιμέλεια του εαυτού και την αλήθεια.

¹⁰³⁴ Frédéric Gros, Situation du cours, σ. 494 in Michel Foucault, L'Herminéutic du sujet

Η πρόσβαση στην αλήθεια, δεν είναι απόρροια για το μοντέρνο υποκείμενο, μιας εσωτερικής εργασίας ηθικής τάξης (ασκητισμός, εξαγνισμός κ.α.). όπως ήταν στην αρχαιότητα, όπου το υποκείμενο μπορούσε να φτάσει στην αλήθεια μέσω μιας εσωτερικής μεταμόρφωσης.¹⁰³⁵

Ακολουθεί απόσπασμα από τα ανέκδοτα κείμενα του Φουκώ:

« Τρεις ερωτήσεις οι οποίες, κατά κάποιο τρόπο, διασχίζουν όλη τη δυτική σκέψη:

-η πρόσβαση στην αλήθεια

-η αμφισβήτηση (*la mise en jeu*) του υποκειμένου από τον εαυτό του μέσα στα πλαίσια της επιμέλειας εαυτού.

-η γνώση του εαυτού

Με δύο νευραλγικά σημεία:

1. Μπορεί να υπάρξει πρόσβαση στην αλήθεια χωρίς να διακυβεύεται το ίδιο το είναι του υποκειμένου το οποίο έχει αυτή την πρόσβαση? Μπορεί να υπάρξει πρόσβαση στην αλήθεια χωρίς να πληρωθεί με μια θυσία, ασκητισμό, μεταμόρφωση, εξαγνισμό που να αγγίζουν το είναι του υποκειμένου? Το υποκείμενο μπορεί, όπως είναι, να έχει πρόσβαση στην αλήθεια? Είναι σε αυτή την ερώτηση που ο Descartes απαντά ναι, σε αυτή που ο Kant με τρόπο ακόμα πιο καταφατικό, επειδή και πιο περιοριστικό απαντά επίσης καταφατικά: λόγω αυτού, το υποκείμενο, όπως είναι, μπορεί να γνωρίζει, και είναι λόγω αυτού που δεν μπορεί να γνωρίζει τον εαυτό του
2. Το δεύτερο νευραλγικό κομμάτι αυτής της ερώτησης, είναι αυτό που αφορά τη σχέση ανάμεσα στην επιμέλεια εαυτού και τη γνώση του εαυτού. Μπορεί η γνώση του εαυτού, κάτω από την δικαιοδοσία της γνώσης γενικά, να παίξει το ρόλο της επιμέλειας του εαυτού, απομακρύνοντας έτσι το ερώτημα: αν πρέπει να διακυβευθεί το είναι του ως υποκείμενο, ή αν πρέπει να περιμένουμε από την γνώση του εαυτού, τις αρετές και εμπειρίες όπου θα διακυβευόταν το είναι του υποκειμένου. Πρέπει να δώσουμε, σε αυτή τη γνώση, τη μορφή και τη δύναμη μιας τέτοιας εμπειρίας?»¹⁰³⁶

¹⁰³⁵ Frédéric Gros, Situation du cours, L 'Herméneutique du sujet, σ. 504

¹⁰³⁶Ο.π.

«Το τέλος αυτού του κειμένου μας οδηγεί σε μια καινούργια ιδέα: αυτό που δομεί την αντίθεση ανάμεσα στο υποκείμενο της Αρχαιότητας και αυτό του Μοντερνισμού είναι μια αντίστροφη σχέση υποτέλειας ανάμεσα στην επιμέλεια του εαυτού και τη γνώση του εαυτού. Η επιμέλεια των Αρχαίων, ακολουθεί το ιδανικό της εδραίωσης, μέσα στον εαυτό, μιας ορισμένης δίκαιης σχέσης ανάμεσα στις σκέψεις και στις πράξεις: πρέπει κανείς να πράττει το σωστό, σύμφωνα με αρχές αληθινές και σε ένα λόγο (parole) δικαιοσύνης πρέπει να έπεται και μια πράξη δίκαιη. Ο σοφός είναι αυτός που καθιστά αναγνώσιμη, μέσα από τις πράξεις του, την ορθότητα της φιλοσοφίας του. Αν σε αυτή την επιμέλεια προστεθεί και ένα μέρος γνώσης, είναι στο μέτρο όπου πρέπει να μετρήσω την πρόοδο μου μέσα σε αυτή τη δόμηση του εαυτού ως υποκειμένου της ηθικά ορθής πράξης. Σύμφωνα με το μοντέρνο τρόπο υποκειμενοποίησης, η δόμηση του εαυτού ως υποκειμένου είναι συνάρτηση μιας ατελείωτης απόπειρας γνώσης του εαυτού, που δεν έχει άλλο σκοπό πια, παρά να σμικρύνει την απόσταση ανάμεσα σε αυτό που είμαι πραγματικά και αυτό που θέλω να είμαι. Αυτό που κάνω, οι πράξεις μου, δεν έχουν αξία παρά μόνο αν με βοηθήσουν να γνωρίσω τον εαυτό μου καλύτερα. Η θέση του Φουκώ μπορεί να διατυπωθεί ως εξής: την θέση του υποκειμένου της σωστής πράξης στην Αρχαιότητα, έχει πάρει, στη Δύση του μοντερνισμού, το υποκείμενο της αληθινής γνώσης¹⁰³⁷».

Ο Φουκώ συνοψίζει το φιλοσοφικό πεδίο του μεταπολέμου στην προσπάθειά του να βρει μια απάντηση στο πρόβλημα του υποκειμένου:

« Υπάρχουν τρεις δρόμοι για να βρεθεί μια λύση:

- *Η μια θεωρία της αντικειμενικής γνώσης, δηλαδή της αναλυτικής φιλοσοφίας ή του θετικισμού.*
- *Η μια νέα ανάλυση των συστημάτων σημαίνοντων και είναι εδώ που η γλωσσολογία, η κοινωνιολογία, η ψυχανάλυση κ.τ.λ. δημιούργησαν αυτό που ονομάζουμε στρουκτουραλισμό (δομισμό)*
- *Η να προσπαθήσουμε να επανατοποθετήσουμε το υποκείμενο στον ιστορικό τομέα των πρακτικών και των διαδικασιών που δεν έπαψαν ποτέ να μεταμορφώνονται,*

Είναι αυτό τον τελευταίο δρόμο που προτίμησα να ακολουθήσω. Λέω λοιπόν (...) ότι δεν είμαι δομιστής και (...) ότι δεν είμαι αναλυτικός φιλόσοφος. "Nobody is perfect" (στα αγγλικά στο κείμενο). Προσπάθησα λοιπόν να εξερευνήσω τι θα μπορούσε να είναι μια γενεαλογία του

¹⁰³⁷Ο.π., σ. 505

υποκειμένου, ξέροντας πολύ καλά ότι οι ιστορικοί προτιμούν την ιστορία των αντικειμένων και οι φιλόσοφοι προτιμούν τα υποκείμενα δίχως ιστορία. Αυτό δεν με εμποδίζει από το να αισθάνομαι μια εμπειρική συγγένεια με τους ιστορικούς των «νοοτροπιών» και ένα χρέος, όσο αφορά την θεωρία, προς ένα φιλόσοφο όπως ο Νίτσε, που πρώτος έθεσε το ερώτημα της ιστορικότητας του υποκειμένου.

Το ζητούμενο για μένα ήταν να αποδεσμευθώ από το διφορούμενο ενός ουμανισμού τόσο εύκολου στη θεωρία και τόσο επικίνδυνου στην πραγματικότητα και επίσης να αντικαταστήσω την αρχή της υπερβατικότητας του εγώ με την έρευνα των μορφών της μη υπερβατικότητας (*immanence*), του παρόντος του υποκειμένου¹⁰³⁸».

Η επιμέλεια του εαυτού εμπλέκει τον Άλλο αφού δεν μπορεί κάποιος να οδηγηθεί στον εαυτό του παρά αποβάλλοντας αυτά που μια λανθασμένη μόρφωση του έμαθε. Αυτή δεν προϋποθέτει την επιστροφή σε μια χαμένη απαρχή, αλλά την ανάδυση μιας ίδιας «φύσης», παρόλο που δεν μας είναι δοσμένη αρχικά. Εξ ου η αναγκαιότητα ενός δασκάλου.

« Η μάθηση επιβάλλεται πάνω σε ένα φόντο από λάθη, παραμορφώσεις, κακές συνήθειες, εξαρτήσεις που έγιναν «πράγματα» από την αρχή της ζωής. Έτσι που το θέμα δεν είναι πλέον να γυρίσει κανείς πίσω σε ένα στάδιο νεότητας ή παιδικότητας, όπου το ανθρώπινο ον θα υπήρχε ακόμη, αλλά να έχει περισσότερο ως αναφορά μια «φύση» που δεν είχε ποτέ την ευκαιρία να εκδηλωθεί σε μια ζωή, την οποία αμέσως άδραξε ένα ανεπαρκές σύστημα εκπαίδευσης και δοξασιών. Η πρακτική του εαυτού έχει ως στόχο να απελευθερώσει τον εαυτό, κάνοντας το να συμπίπτει με μια φύση που δεν είχε ποτέ την ευκαιρία να εκδηλωθεί εντός του.» (ανέκδοτο ντοσιέ «Διακυβέρνηση του εαυτού και των άλλων»).¹⁰³⁹»

Μετά το 1980 ο Φουκώ αντιλαμβάνεται τη σχετική αυτονομία, την μη αναγωγιμότητα των τεχνικών του εαυτού. Δεν «ανακαλύπτει» ξαφνικά το 1980 την ελευθερία ενός υποκειμένου την οποία μέχρι τότε αγνοούσε, ούτε εγκατέλειψε τις κοινωνικές διαδικασίες ομαλοποίησης και τα συστήματα αλλοτρίωσης της ταυτότητας από τα καθεστώτα εξουσίας-γνώσης, για χάρη ενός ελεύθερου, υποκειμένου που αναδύεται δομώντας τον εαυτό του εκ του μη όντος έξω από την ιστορική διάσταση. Αυτό που δομεί το υποκείμενο σε μια καθορισμένη σχέση προς τον εαυτό του, είναι οι τεχνικές του εαυτού, ιστορικά προσδιορίσιμες, μαζί με τις τεχνικές καθυπόταξης,

¹⁰³⁸ Frédéric Gros, Situation du Cours, in "L'Herméneutique du Sujet, σ. 506-507

¹⁰³⁹ Frédéric Gros, Situation du Cours, in "L'Herméneutique du Sujet, σ. 516

επίσης ιστορικά προσδιορίσιμες. Το υποκείμενο-άτομο αναδύεται πάντα στο σταυροδρόμι μιας τεχνικής καθυπόταξης και μιας τεχνικής του εαυτού. Αυτό που ο Φουκώ ανακαλύπτει στους Ρωμαίους στωικούς, είναι αυτή η στιγμή όπου η συγκέντρωση της αυτοκρατορικής εξουσίας και της εξουσίας καθυπόταξης στα χέρια ενός μόνο ατόμου, επιτρέπουν στις τεχνικές εαυτού να είναι κατά κάποιο τρόπο απομονωμένες και πολύ ορατές. Ακολουθώντας τη μακρά και δύσκολη ιστορία ιστορικά δομημένων και σε διαρκή μεταμόρφωση σχέσεων προς τον εαυτό, θέλει να δείξει ότι το υποκείμενο δεν είναι δεμένο στην αλήθεια του σύμφωνα με μια υπερβατική αναγκαιότητα ή το πεπρωμένο. Είναι μέσα στην αμεσότητα της ιστορίας που συγκροτούνται οι ταυτότητες, εκεί επίσης όπου παύουν να υπάρχουν.

Ο Φουκώ περιγράφει επίσης το υποκείμενο στην ηθική του διάσταση. Χρησιμοποιεί την ίδια προσέγγιση με αυτή της εξουσίας.. Ο νόμος δεν είναι για την εξουσία παρά μια στρατηγική πιθανότητα μεταξύ άλλων. Με τον ίδιο τρόπο η ηθική (*morale*), ως υπακοή προς τον Νόμο δεν είναι παρά μια ηθική (*ethique*) πιθανότητα μεταξύ άλλων: το ηθικό (*moral*), υποκείμενο δεν είναι παρά μια ιστορική υλοποίηση του ηθικού (*ethique*) υποκειμένου. Αυτά που περιγράφει ως ιδεώδες της δραστηρίας κυριαρχίας των άλλων και του εαυτού στην κλασική ελληνική φιλοσοφία, της επιμέλειας του εαυτού στην ελληνιστική και ρωμαϊκή εποχή, είναι ηθικές πιθανότητες του υποκειμένου, όπως αργότερα στο Χριστιανισμό, η εσωτερίκευση του Νόμου και των κανόνων του. Πρέπει να αποστασιοποιηθούμε από δικαϊκό υποκείμενο υπακοής στο Νόμο, Αυτές οι πρακτικές του εαυτού, είναι η αιχμή του δόρατος μιας νέας ιδέας του εαυτού:

«(...) το πρόβλημα μου δεν ήταν να προσδιορίσω τη στιγμή από την οποία θα παρουσιαζόταν κάτι σαν το υποκείμενο, αλλά το σύνολο των διαδικασιών από τις οποίες το υποκείμενο υπάρχει με τα διάφορα προβλήματα και εμπόδια και μέσα από μορφές που απέχουν πολύ από το να έχουν εξαντληθεί. Επρόκειτο περί του να επανεισαγάγω το πρόβλημα του υποκειμένου το οποίο είχα λίγο-πολύ αφήσει στην άκρη στις πρώτες μου μελέτες και να προσπαθήσω να ακολουθήσω τους δρόμους ή τις δυσκολίες μέσω όλης του της ιστορίας¹⁰⁴⁰»

Οι διαλέξεις του 1982 εκφράζουν μια νέα σκέψη σχετικά με την αλήθεια, τον αληθινό λόγο. Μια απόφαση δεν αξίζει ποτέ για το θεωρητικό της περιεχόμενο. Το ζητούμενο σε αυτές τις πρακτικές οικειοποίησης του αληθινού λόγου δεν είναι η μάθηση της αλήθειας, αλλά η αφομοίωση των αληθινών λόγων ως βοηθημάτων για αντιμετώπιση εξωτερικών συμβάντων ή εσωτερικών παθών: προετοιμάζει για αυτά που μπορεί να συμβούν στη ζωή και δεν έχει καμία σχέση με την ανακάλυψη της εσωτερικής αλήθειας του υποκειμένου, όπως θα συμβεί αργότερα

¹⁰⁴⁰ DE II, 354, *Le retour a la morale*, σ.1524

στο Χριστιανισμό. Σχετικά με την εξέταση της συνείδησης η οποία ασκείται στην Αρχαιότητα και που εξετάζει την ορθότητα των πράξεων του σύμφωνα με τους αληθινούς λόγους και αυτή που ασκείται στο χριστιανισμό όπου απαιτείται το άτομο να πει την αλήθεια σχετικά με τον εαυτό και να φανερώσει τις κινήσεις της ψυχής του, ακόμα και αυτές που δεν γνωρίζει, βρισκόμαστε μπροστά σε δύο διαφορετικούς τύπους εξέτασης της αλήθειας και δύο διαφορετικούς τρόπους υποκειμενοποίησης.

4.1.3) Η γραφή του εαυτού

Η σεξουαλικότητα είναι μια από τις τεχνικές του εαυτού, αλλά όχι η μόνη. Μια άλλη πολύ σημαντική τεχνική ήταν αυτή της γραφής¹⁰⁴¹. Η τέχνη του βίου αποκτιέται με την άσκηση, μια άσκηση του εαυτού πάνω στον εαυτό. Ήταν μια αρχή στην οποία οι πυθαγόρειοι, σωκρατικοί, κυνικοί είχαν δώσει μεγάλη σημασία. Φαίνεται ότι από όλες τις μορφές που πήρε αυτή η άσκηση (αποχή, απομνημόνευση, εξέταση της συνείδησης, διαλογισμός, σιωπή, ακρόαση των άλλων) η γραφή, το να γράφει κανείς για τον εαυτό του ή για κάποιον ή κάτι άλλο, άρχισε να παίζει σημαντικό ρόλο αρκετά αργά. Ο Σενέκας έλεγε ότι πρέπει κανείς να διαβάσει αλλά και να γράφει. Ο Επίκτητος επιμένει στο ρόλο της γραφής: πρέπει κανείς να μελετά, να γράφει, να γυμνάζεται. Στα κείμενα του η γραφή παρουσιάζεται συνδεδεμένη με το διαλογισμό.

«Σε κάθε περίπτωση (...) η γραφή συνιστά ένα ουσιώδη σταθμό στη διαδικασία προς την οποία τείνει όλη η άσκηση: δηλαδή την εκπόνηση αρχών ορθολογιστικής δράσης από τους λόγους που έχουν ληφθεί και αναγνωρισθεί ως αληθινούς. Ως στοιχείο της εκγύμνασης του εαυτού, η γραφή έχει, για να χρησιμοποιηθεί μια έκφραση του Πλούταρχου, μια λειτουργία *ηθοποιητική*¹⁰⁴²: είναι ένας χειριστής του μετασχηματισμού της αλήθειας σε ήθος¹⁰⁴³».

Αυτή η ηθοποιητική γραφή βρίσκεται σε δύο ήδη γνωστές μορφές γραφής: τα υπομνήματα και την αλληλογραφία.

Η χρήση των υπομνημάτων ως βοηθών ζωής και οδηγών συμπεριφοράς φαίνεται να ήταν πολύ διαδεδομένη στο καλλιεργημένο κοινό τον 1^ο και 2^ο μ.Χ. αιώνες. Εκεί σημείωνε κανείς κάτι που διάβασε ή άκουσε, πράξεις των οποίων ήταν μάρτυρας, σκέψεις ή συλλογισμούς. Δεν ήταν απλά υποβοηθητικά της μνήμης. Μάλλον συγκροτούν το υλικό και το πλαίσιο για τις ασκήσεις του εαυτού: ανάγνωση, συζήτηση με τον εαυτό και τους άλλους. Το προκείμενο ήταν η

¹⁰⁴¹ DE II, 329, σ. L' écriture de soi

¹⁰⁴² Ethopietique στο πρωτότυπο με κυρτούς χαρακτήρες.

¹⁰⁴³ DE II 329, L' écriture de soi, σ. 1237

συγκρότηση ενός λόγου «βιοηθικού¹⁰⁴⁴»: «(...) ένας εξοπλισμός βοηθητικών λόγων (...) ικανών να υψώσουν τη φωνή τους για να κοπάσουν τα πάθη, όπως ένα αφέντης με μια λέξη σταματά τα γαυγίσματα των σκυλιών. Γι' αυτό (...) πρέπει να είναι βαθιά ριζωμένα μέσα στη ψυχή (...) λέει ο Σενέκας, και να αποτελούν μέρος του εαυτού μας. Εν συντομία, η ψυχή τα κάνει όχι μόνο δικά της, αλλά εαυτό της. Η γραφή των υπομνημάτων¹⁰⁴⁵ είναι ένας σημαντικός ενδιάμεσος σταθμός σε αυτή την υποκειμενοποίηση του λόγου¹⁰⁴⁶».

Τα υπομνήματα δεν πρέπει να συγχέονται με τα προσωπικά ημερολόγια ή διηγήσεις πνευματικών εμπειριών που βρίσκουμε στη μεταγενέστερη χριστιανική λογοτεχνία, δεν αποτελούν μια διήγηση του εαυτού ή αυτών που βρίσκονται κρυμμένα στον εαυτό. Αντίθετα: «το ζητούμενο δεν είναι να κυνηγήσει κανείς το άφατο, να φανερώσει το κρυμμένο, ούτε να πει αυτό που δεν έχει ειπωθεί, αλλά αντίθετα να αιχμαλωτίσει αυτό που έχει ήδη ειπωθεί: να μαζέψει κανείς αυτό που μπόρεσε να ακούσει ή να διαβάσει, και αυτό με ένα σκοπό που είναι η συγκρότηση του εαυτού¹⁰⁴⁷». Αυτό είναι δυνατό για τρεις λόγους: η οριοθέτηση (ο περιορισμός που οφείλεται στο ζευγάρωμα ανάγνωσης και γραφής), η πρακτική του διασκορπισμένου που υπακούει σε κανόνες, η οικειοποίηση που πραγματοποιεί.

- 1) Ο Σενέκας επιμένει: η πρακτική του εαυτού εμπεριέχει την ανάγνωση, διότι δεν μπορεί κανείς να βρει μέσα του τις αρχές της λογικής που είναι απαραίτητες για τη συμπεριφορά, αλλά και τη γραφή διότι χωρίς αυτή κινδυνεύουμε να μη συγκρατήσουμε τίποτα, να διασκορπιστούμε και στο τέλος να χάσουμε τον εαυτό μας. Συγκροτεί ένα παρελθόν στο οποίο μπορεί κανείς να επιστρέψει. Αυτή πρακτική πρέπει να γίνει κατανοητή μέσα στο γενικό πνεύμα της εποχής που είναι η απόδοση αξίας στο παρελθόν και η άρνηση μιας στάσης του πνεύματος εστραμμένου προς το μέλλον και την αβεβαιότητα του.
- 2) Η συγγραφή των υπομνημάτων είναι μια εκούσια πρακτική του ετερόκλητου μια επιλογή που διέπεται από δύο αρχές: την «τοπική αλήθεια της φράσης¹⁰⁴⁸» και την «περιστασιακή αξία χρήσης της¹⁰⁴⁹». Το ουσιώδες είναι να μπορεί κανείς να θεωρεί τη φράση που συγκράτησε ως αληθινή προς αυτό που λέει, πρέπει να ως προς αυτό που προστάζει και χρήσιμη ανάλογα με τις περιστάσεις.

¹⁰⁴⁴ Ο.Π., Σ. 1238, bioethikos στο πρωτότυπο και με κυρτούς χαρακτήρες.

¹⁰⁴⁵ Με κυρτά στο πρωτότυπο

¹⁰⁴⁶ Ο. π. σ. 1238

¹⁰⁴⁷ L' écriture de soi, σ. 1238

¹⁰⁴⁸ Σ. 1240

¹⁰⁴⁹ Σ. 1240

- 3) Το ετερόκλιτο ενοποιείται όχι όμως ως η οικοδόμηση ενός συνόλου αλλά ως η εδραίωση μέσα σε αυτόν που γράφει ως το αποτέλεσμα των υπομνημάτων, της συγκρότησης τους μέσω της γραφής και της ανάγνωσης τους. Παρατηρούνται δύο διαδικασίες: αφενός την υποκειμενοποίησης τους μέσα από την άσκηση της προσωπικής γραφής και τη συγκρότηση μιας ταυτότητας (του ατόμου) μέσα από τη συλλογή αυτών που έχουν ειπωθεί: «είναι την ίδια την ψυχή που συγκροτεί κανείς μέσα από εκείνα που γράφει (..). Μέσα από το παιχνίδι αυτών που διαβάζουμε και τη γραφή που τα οικειοποιείται, πρέπει να μπορούμε να διαμορφώσουμε μια ταυτότητα μέσα από την οποία διαβάζεται ολόκληρη μια πνευματική γενεαλογία¹⁰⁵⁰».

Η αλληλογραφία

Η επιστολή είναι και αυτή μια προσωπική άσκηση, δρα πάνω σε αυτό που τη στέλνει, μέσα από τη πράξη της γραφής και σε αυτό που τη λαμβάνει και αυτό πάνω στη βάση δύο αρχών που ο Σενέκας επικαλείται συχνά: είναι αναγκαίο να ασκείται κανείς όλη του τη ζωή και χρειάζεται κανείς πάντα τη βοήθεια του άλλου για την εργασία της ψυχής πάνω στον εαυτό της. Η επιστολή που στέλνει κανείς για να προσφέρει βοήθεια ή παρηγοριά είναι επίσης ένα είδος προετοιμασίας για τον αποστολέα σε περίπτωση που θα βρισκόταν ίσως κανείς σε παρόμοια περίπτωση. Είναι μια «υπηρεσία της ψυχής¹⁰⁵¹». Συνιστά ένα τρόπο εκδήλωσης του εαυτού στους άλλους αλλά και στον εαυτό. Άρα η αλληλογραφία είναι ένας ορισμένος τρόπος να δείχνεται κανείς στους άλλους. Πρέπει να κατανοήσουμε την επιστολή ταυτόχρονα ως ένα βλέμμα που ρίχνει κανείς στον παραλήπτη και ως ένα τρόπο να δοθεί κανείς στο βλέμμα του άλλου.

«Η επιστολή, η οποία, ως άσκηση, εργάζεται πάνω στην υποκειμενοποίηση του αληθινού λόγου, στην αφομοίωση και εκπόνηση του ως «αγαθού» που μας ανήκει συνιστά επίσης και ταυτόχρονα μια «αντικειμενοποίηση της ψυχής¹⁰⁵²»»(βρισκόμαστε πολύ μακριά από την ψυχή στο Ε και Τ).

Η διεργασία που η επιστολή επιτελεί πάνω στον παραλήπτη, αλλά και στον αποστολέα, ενέχει ένα είδος «ενδοσκόπησης» όχι όμως ως μια αποκωδικοποίηση του εαυτού από τον εαυτό αλλά ως ένα άνοιγμα του εαυτού προς τους άλλους. Είναι ένα σημαντικό φαινόμενο για την ιστορία της κουλτούρας του εαυτού: τα πρώτα δείγματα της γραφής του εαυτού βρίσκονται στην

¹⁰⁵⁰Ο.π. σ.1241-1242

¹⁰⁵¹ L' écriture de soi, σ. 1245

¹⁰⁵²Ο. π.

αλληλογραφία και την ανταλλαγή της υπηρεσίας της ψυχής. Ξεχωρίζουν δύο στρατηγικά σημεία τα οποία στη συνέχεια θα γίνουν τα προνομιούχα αντικείμενα αυτού που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε την γραφή της σχέσης προς τον εαυτό: η αλληλεπίδραση ψυχής και σώματος (εντυπώσεις παρά πράξεις) και οι δραστηριότητες του ελεύθερου χρόνου (παρά τα εξωτερικά γεγονότα), δηλαδή το σώμα και οι μέρες.

- 1) Τα νέα που αφορούν την υγεία είναι, παραδοσιακά, μέρος της αλληλογραφίας. Σταδιακά γίνονται πιο λεπτομερή, περιγράφοντας τις αδιαθεσίες και την κατάπτωση που αισθάνεται κανείς. Κάποτε, δίνονται συμβουλές, ως προς την διατροφή, που θεωρούνται χρήσιμες. Κάποτε επίσης, υπενθυμίζεται η επίδραση του σώματος πάνω στην ψυχή και της ψυχής πάνω στο σώμα και η ίαση του σώματος από την ψυχή.
- 2) Η επιστολή είναι επίσης ένας τρόπος να παρουσιάσουμε στον παραλήπτη, μέσα από την καθημερινότητα μας. Η αφήγηση μιας συνηθισμένης ημέρας δεν αναφέρεται στην σπουδαιότητα μιας συγκεκριμένης δραστηριότητας, αλλά στην ποιότητα ενός τρόπου του είναι. Η αξία μας συνηθισμένης μέρας έγκειται στο ότι ανήκει ολοκληρωτικά στο άτομο που γράφει. (θέμα που θα αναπτυχθεί ως «αισθητική ή στυλοποίηση της ύπαρξης»). Επιτρέπει επίσης την «αναθεώρηση της ημέρας». Είναι η εξέταση της συνείδησης, πρακτική η οποία ήταν κοινή σε πολλά φιλοσοφικά ρεύματα: πυθαγόρειους, επικούρειους, στωικούς φαίνεται να ήταν μια νοητική άσκηση συνδεδεμένη με την απομνήμηση: το διακύβευμα ήταν ταυτόχρονα να συσταθεί κανείς ως «επιθεωρητής του εαυτού του», να αξιολογήσει τα συνήθη λάθη και να επαναδραστηριοποιήσει τους κανόνες συμπεριφοράς που οφείλει ο καθένας να έχει υπόψη του. Η εξέταση του εαυτού πήρε τη μορφή της αφήγησης του εαυτού: αφήγηση καθημερινότητας, των σωματικών ή νοητικών ασκήσεων.

Οι πρακτικές αυτές θα περάσουν στο Χριστιανισμό με άλλο όμως περιεχόμενο και στόχο. Στην περίπτωση των υπομνημάτων το διακύβευμα αρχικά ήταν να συγκροτηθεί κανείς ως υποκείμενο ορθολογικής δράσης με την οικειοποίηση, ενοποίηση και υποκειμενοποίηση ενός αποσπασματικού και διαλεγμένου ήδη ειπωμένου λόγου. Στην περίπτωση των μοναστικών σημειώσεων των πνευματικών εμπειριών το διακύβευμα είναι να βρούμε μέσα στην ψυχή τις κινήσεις τις πιο κρυφές για να μπορέσουμε να απελευθερωθούμε από αυτές. Στην περίπτωση της αφήγησης του εαυτού μέσα από τις επιστολές, το διακύβευμα είναι η σύγκλιση του βλέμματος του άλλου και αυτού που γράφει όταν μετρούμε τις καθημερινές μας πράξεις με γνώμονα μία τεχνική της ζωής. Στην περίπτωση της χριστιανικής εξομολόγησης πρόκειται για μια ατελείωτη ομολογία όχι μόνο των πράξεων, αλλά και των σκέψεων.

Αυτό το οποίο στοχεύει ο Φουκώ είναι η περιγραφή μιας αλήθειας την οποία ονομάζει ηθοποιητική, μια αλήθεια όπως διαβάζεται μέσα από τις πράξεις και το σώμα και όχι όπως αποκρυπτογραφείται μέσα από τα μυστικά της ψυχής ή εκπονείται από τους επαγγελματίες φιλόσοφους. Πρόκειται για την διεργασία που μεταλλάσσει τους αληθινούς λόγους σε ορθολογιστικές αρχές δράσης). Ο Φουκώ θα συνεχίσει την αναζήτηση ενός αληθινού λόγου που να βρίσκει την άμεση μετάφραση του στη δίκαιη πράξη, αλλά ένα αληθινό λόγο όπου αυτός που τον εκφράζει διακινδυνεύει την ίδια του την ύπαρξη («το Κουράγιο της Αλήθειας» των τελευταίων χρόνων στο College de France). Το 1984 θα αποπερατώσει αυτή την κίνηση με την μελέτη της ριζοσπαστικής κυνικότητας του Διογένη, του Αντισθένη – όλες αυτές τις υπάρξεις που παρουσιάζονται σαν μια πρόκληση στους λόγους της αλήθειας. «Η αλήθεια για τον Φουκώ δεν δείχνεται στο ήρεμο στοιχείο του λόγου, σαν μια μακρινή ηχώ του πραγματικού. Είναι, με την πιο ορθή και κυριολεκτική έκφραση της έννοιας, ένας λόγος για να ζει κανείς: ένας λόγος που υλοποιείται στην ύπαρξη, που της δίνει ζωή, ένταση, την δοκιμάζει: την επαληθεύει¹⁰⁵³.»

Έχει γίνει αναφορά πιο πάνω στην ιστορική συγκρότηση του υποκειμένου μέσα από επίσης ιστορικά συγκροτημένες τεχνικές προς τον εαυτό και τεχνικές κυριαρχίας : «Προσπάθησα να βγω από τη φιλοσοφία του υποκειμένου κάνοντας τη γενεαλογία του μοντέρνου υποκειμένου, το οποίο χειρίζομαι ως μια ιστορική και πολιτισμική πραγματικότητα, δηλαδή σαν κάτι που μπορεί να μεταλλαχθεί¹⁰⁵⁴». Αναφερόμενος στη διάκριση που έκανε ο Habermas μεταξύ των τεχνικών παραγωγής, των τεχνικών επικοινωνίας και των τεχνικών εξουσίας, προσθέτει ένα τέταρτο τύπο τεχνικών:

«(...) αυτές που επιτρέπουν στα άτομα να εκτελούν, τα ίδια, ένα ορισμένο αριθμό πράξεων πάνω στα σώματα τους, τις ψυχές τους, τις σκέψεις τους, τις συμπεριφορές τους και αυτό με τρόπο που να παράγουν μέσα του μια μετάλλαξη, μια διαφοροποίηση και να φθάσουν σε μια ορισμένη κατάσταση τελειότητας, ευτυχίας, αγνότητας, υπερφυσικής δύναμης. Ας ονομάσουμε αυτές τις τεχνικές, τεχνικές του εαυτού¹⁰⁵⁵». (Ο Φουκώ που ανακαλύπτουμε στο τέλος της ζωής του είναι ένας πολύ πνευματικός Φουκώ).

Για να αναλυθεί η γενεαλογία το υποκειμένου στη σύγχρονη Δύση, πρέπει να ληφθούν υπόψη όχι μόνο οι τεχνικές κυριαρχίας αλλά και οι τεχνικές του εαυτού και η αλληλεπίδραση τους. Ο Φουκώ ομολογεί ότι ίσως επέμενε περισσότερο από ότι έπρεπε στις τεχνικές εξουσίας και

¹⁰⁵³ Frédéric Gros, Situation du Cours, in "L'Herméneutique du Sujet, σ. 5010

¹⁰⁵⁴ DE II, 295, Sexualité et solitude, σ. σ. 989

¹⁰⁵⁵ Ο. π., σ. 990

κυριαρχία¹⁰⁵⁶ όταν μελετούσε το άσυλο, τις φυλακές και τη βιο-εξουσία: «Δεν είναι παρά μια όψη της τέχνης της κυβέρνησης των ατόμων στις κοινωνίες μας. Έχοντας μελετήσει το πεδίο της εξουσίας με αφετηρία τα τεχνικές κυριαρχίας, θα ήθελα (...) να μελετήσω τις σχέσεις εξουσίας με αφετηρία τις τεχνικές του εαυτού¹⁰⁵⁷». Οι τεχνικές του εαυτού και η αλληλεπίδραση τους με τις τεχνικές που καθοδηγούν τη συμπεριφορά των άλλων, θα είναι στο εξής το εστιακό σημείο των μελετών του: «Ενδιαφέρομαι όλο και περισσότερο για την αλληλεπίδραση μεταξύ του εαυτού και των άλλων και για τις τεχνικές της ατομικής κυριαρχίας, για τον τρόπο δράσης που ένα άτομο ασκεί πάνω του μέσα από τις τεχνικές του εαυτού¹⁰⁵⁸». Είναι φυσικά με την έννοια της κυβερνητικότητας που γίνεται το πέρασμα από τις τεχνικές εξουσίας στις τεχνικές του εαυτού: «Ονομάζω «κυβερνητικότητα» τη συνάντηση ανάμεσα στις τεχνικές κυριαρχίας που ασκούνται πάνω στους άλλους και τις τεχνικές του εαυτού¹⁰⁵⁹». Με αφετηρία αυτό το σημείο τομής ο Φουκώ θα ενδιαφερθεί ιδιαίτερα στην ηθική (moral) υποκειμενοποίηση, χωρίς να εγκαταλείψει την πολιτική πτυχή της σκέψης του.

4.1.4) Οι τέσσερις όψεις της ηθικής

Τα δύο τελευταία βιβλία του Φουκώ έχουν ως επίκεντρο την ηθική. Έχει ήδη γίνει αναφορά στην έννοια της ηθικής και τις τρεις συνιστώσες της: τον ηθικό κώδικα, την ηθική πράξη (σχέση προς τον κώδικα) και τη συγκρότηση του ηθικού υποκειμένου (σχέση προς τον εαυτό).

«Κάθε ηθική πράξη, είναι αλήθεια, εμπεριέχει μια σχέση προς το πραγματικό όπου πραγματοποιείται και μια σχέση προς τον κώδικα στον οποίο αναφέρεται, όμως εμπλέκει επίσης μια ορισμένη σχέση προς τον εαυτό¹⁰⁶⁰».

Η ηθική είναι άρα είναι το σημείο όπου συναντούμε τις τεχνικές του εαυτού. Μια ιστορία της ηθικής' δεν μπορεί να γίνει χωρίς να λαμβάνονται υπόψη ο τρόπος με τον οποίο συμπεριφέρεται το άτομο σε σχέση με τα προστακτικά στοιχεία που συγκροτούν τον πίνακα:

«Ένας κώδικας πράξεων έχοντας δοθεί για ένα καθορισμένο τύπο πράξεων (...), υπάρχουν διαφορετικοί τρόποι για να «συμπεριφερθεί» κανείς ηθικά, διαφορετικοί τρόποι για το δρών

¹⁰⁵⁶ Βρισκόμαστε στο 1981

¹⁰⁵⁷ *Sexualité et solitude*, σ. 990

¹⁰⁵⁸ DE II, 363, *Les techniques des soi*, σ. 1604

¹⁰⁵⁹ Ο.π.

¹⁰⁶⁰ *L'usage des plaisirs*, σ. 40

υποκείμενο να λειτουργήσει όχι απλώς ως φορέας δράσης, αλλά ως ηθικό υποκείμενο των δράσεων του ¹⁰⁶¹». (παράδειγμα της συζυγικής πίστης).

Επιπλέον η ηθική πράξη είναι αδιαχώριστη από τις μορφές δραστηριότητας πάνω στον εαυτό που είναι διαφορετικές από μια ηθική στην άλλη:

«Η ηθική πράξη (action morale) είναι αδιαχώριστη από τις μορφές δραστηριότητας πάνω στον εαυτό που δεν είναι λιγότερο διαφορετικές από την μια ηθική (moral) στην άλλη, από το σύστημα αξιών, τους κανόνες και τις απαγορεύσεις¹⁰⁶²».

Επιπλέον δεν υπάρχει συγκρότηση ηθικού υποκειμένου χωρίς ένα ορισμένο «τρόπο καθυπόταξης» και τεχνικές του εαυτού:

«Δεν υπάρχει ηθική συμπεριφορά που να μην αναφέρεται στη συγκρότηση του εαυτού ως ηθικού υποκειμένου, και δεν υπάρχει συγκρότηση ηθικού υποκειμένου χωρίς «τρόπους καθυπόταξης» και χωρίς μια «ασκητική» ή «πρακτικές του εαυτού» που την στηρίζουν¹⁰⁶³». Η ηθική της Αρχαιότητα ήταν: «(...) πολύ περισσότερο προσανατολισμένες προς τις πρακτικές του εαυτού και το ερώτημα της άσκησης παρά προς τις κωδικοποιήσεις των συμπεριφορών και τον αυστηρό καθορισμό του επιτρεπτού και του απαγορευμένου¹⁰⁶⁴»

Στο εσωτερικό της ηθικής (ethique) ο Φουκώ διακρίνει ανάμεσα σε τέσσερις όψεις της:

- 1) Ο προσδιορισμός της ηθικής ουσίας: «(...) ο τρόπος με τον οποίο το άτομο οφείλει να συγκροτήσει τέτοιο ή άλλο μέρος του εαυτού του ως κύρια ύλη της ηθικής (moral) συμπεριφοράς του¹⁰⁶⁵».
- 2) Ο τρόπος καθυπόταξης «(...) ο τρόπος με τον οποίο το άτομο εδραιώνει τη σχέση του προς αυτό τον κανόνα και αναγνωρίζει τον εαυτό του ως υπόχρεο να τον υπακούσει¹⁰⁶⁶».
- 3) Η εκπόνηση της ηθικής εργασίας (ethique) πάνω στον εαυτό μας « (...) όχι μόνο για να συμπεριφερθούμε σύμφωνα με ένα δεδομένο κανόνα αλλά για να μεταμορφώσουμε τον εαυτό μας σε ηθικό (moral) υποκείμενο της συμπεριφοράς μας¹⁰⁶⁷».

¹⁰⁶¹ Ο. π. σ 37

¹⁰⁶² Ο. π., σ. 40

¹⁰⁶³ Ο. π., σ. 40

¹⁰⁶⁴ Ο. π., σ. 43

¹⁰⁶⁵ Ο. π., σ. 37

¹⁰⁶⁶ Ο. π., σ. 38

¹⁰⁶⁷ Ο. π., σ. 38-39

4) Η τελεολογία του ηθικού (moral) υποκειμένου: «Μια ηθική πράξη τείνει προς την ολοκλήρωση της, αλλά επιπλέον έχει ως στόχο, μέσα από αυτή, την συγκρότηση μιας ηθικής (moral) συμπεριφοράς που οδηγεί το άτομο, όχι μόνο σε πράξεις σύμφωνα με αξίες και κανόνες, αλλά επίσης σε ένα συγκεκριμένο τρόπο του είναι, χαρακτηριστικό του ηθικού υποκειμένου¹⁰⁶⁸».

Αυτές οι τέσσερις όψεις μπορούν να ονομαστούν ως η οντολογία, η δεοντολογία, η ασκητική και η τελεολογία της ηθικής. Έτσι ο Φουκώ οδηγείται σε μια ιστορία της ηθικής βασισμένης όχι στην απαγόρευση, αλλά σε μια ιστορία ηθικών προβληματισμών με βάση τις πρακτικές του εαυτού¹⁰⁶⁹.

Ο λόγος της μεθοδολογικής του επιλογής για τη μελέτη των ηθικών (moral) συμπεριφορών της παγανιστικής και χριστιανικής Αρχαιότητας είναι ο ακόλουθος. Κρατώντας το διαχωρισμό ανάμεσα στα στοιχεία του κώδικα της ηθικής και των στοιχείων της άσκησης, λαμβάνοντας υπόψη ότι σε αυτές τις ηθικές δίνεται βαρύνουσα σημασία τις τεχνικές του εαυτού, διαπιστώνουμε ότι το ερώτημα μιας ρήξης ή μιας συνέχειας ανάμεσα στην παγανιστική και στη χριστιανική ηθική, ποια στοιχεία του κώδικα ο Χριστιανισμός δανείστηκε από τον παγανισμό για να καθορίσει μια σεξουαλικότητα υποτιθέμενη σταθερή δεν είναι καίριος: «(...) θα έπρεπε να αναρωτηθούμε πως, κάτω από τη συνέχεια, την μεταβίβαση ή την τροποποίηση των κωδικών, τις μορφές της σχέσης προς τον εαυτό (και τις τεχνικές του εαυτού που είναι δεμένες με αυτές) καθοριστήκαν, άλλαξαν, επεξεργαστήκαν εκ νέου και διαφοροποιήθηκαν¹⁰⁷⁰».

Αλλαγή άρα όχι τόσο του κώδικα, αλλά των τεχνικών του εαυτού. Οι τεχνικές αυτές συγκροτούν ένα πεδίο ιστορικότητας το οποίο ο Φουκώ άρχισε να εξερευνά πριν από το θάνατο του.

«(...) φαίνεται ότι υπάρχει, (...) ολόκληρο ένα πεδίο περίπλοκης και πλούσιας ιστορικότητας των τρόπων με τους οποίους ένα άτομο καλείται να αναγνωρίσει τον εαυτό του ως ηθικό υποκείμενο της σεξουαλικής συμπεριφοράς. Το προκείμενο θα ήταν να δούμε πως, από την κλασική ελληνική σκέψη μέχρι τη συγκρότηση του δόγματος της χριστιανικής ποιμαντορικής της σάρκας, αυτή η υποκειμενοποίηση καθορίστηκε και μετασχηματίστηκε¹⁰⁷¹».

Σύμφωνα με τις μελέτες του Φουκώ στην κλασική Ελλάδα η ηθική ουσία της ηθικής είναι τα αφροδίσια (σεξουαλική πράξη, ηδονή και επιθυμία), ο τρόπος καθυπόταξης είναι η χρήση (οι

¹⁰⁶⁸ Ο .π. ,σ. 39

¹⁰⁶⁹Ο.π., σ. 21

¹⁰⁷⁰ L'usage des plaisirs, σ. 44

¹⁰⁷¹ Ο .π., σ. 44

περιστάσεις και οι τροπικότητες της χρήσης), η ηθική εργασία είναι η εγκράτεια και η τελεολογία του ηθικού υποκειμένου είναι η σωφροσύνη, μια δραστήρια ελευθερία που δεν μπορεί να διαχωριστεί από μια σχέση προς την αλήθεια¹⁰⁷². Η χριστιανική ηθική (moral) της σεξουαλικής συμπεριφοράς χαρακτηρίζεται από μια άλλη ηθική (ethique), μια άλλη τροπικότητα της σχέσης προς τον εαυτό: η ηθική ουσία είναι η σάρκα που καθορίζεται στη βάση του πεπερασμένου, της πτώσης και του κακού, ο τρόπος καθυπόταξης παίρνει τη μορφή του νόμου-υπακοή, η ηθική εργασία γίνεται μια αποκωδικοποίηση της ψυχής και μια ερμηνευτική των επιθυμιών του, η τελεολογία του υποκειμένου είναι μια αγνότητα που τείνει προς τη διαγραφή του εαυτού¹⁰⁷³».

Οι μεγάλες τεχνικές του εαυτού που μελετά ο Φουκώ στη «Χρήση των απολαύσεων» είναι η Διαιτητική (σχέση με το σώμα), η Οικονομική (σχέση προς το γάμο και τον οίκο) και η Ερωτική (η σχέση προς τα αγόρια και τις γυναίκες.). Η ηθική είναι μια πράξη προσωπικής επιλογής που αποσκοπεί σε μια «αισθητική της ύπαρξης».

Στον τρίτο και τελευταίο τόμο της Ιστορίας της σεξουαλικότητας «Η έγνοια του εαυτού» που αφορά τους δύο μ.Χ. αιώνες, διαπιστώνει μια αυξανόμενη σεξουαλική αυστηρότητα η οποία δεν οφείλεται σε μια μεγαλύτερη αυστηρότητα του κώδικα, αλλά «(...) σε μια εντατικοποίηση της σχέσης προς τον εαυτό με την οποία καθορίζει κανείς τον εαυτό του ως ηθικό (moral) υποκείμενο των πράξεων του¹⁰⁷⁴». Οι νέες αυστηρότητες που παρουσιάστηκαν την εποχή αυτή δεν οφείλονται σε μια αυξανόμενη ατομικότητα, αλλά ανήκουν στο ιστορικό πλαίσιο μακράς διάρκειας που γνωρίζει τη στιγμή αυτή την κορύφωση του: «την ανάπτυξη αυτών που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε μια «κουλτούρα του εαυτού», στην οποία εντατικοποιήθηκαν οι σχέσεις του εαυτού προς τον εαυτό και στις οποίες αποδόθηκε μεγαλύτερη αξία¹⁰⁷⁵». Οι πρακτικές του εαυτού γενικεύονται ως προς την εφαρμογή τους (νοούμενου ότι ένας περιορισμένος αριθμός ατόμων μπορούσε να τις καλλιεργήσει) και κατά κάποιο τρόπο αυτονομούνται και γίνονται «μια κουλτούρα του εαυτού¹⁰⁷⁶». Η κουλτούρα του εαυτού δεν μια εγωιστική ή ναρκισσιστική ενασχόληση με τον εαυτό, αλλά μια στάση, ένας τρόπος συμπεριφοράς που αφορά όλη την ύπαρξη. Συγκρότησε έτσι μια κοινωνική πρακτική η οποία εντατικοποίησε τις κοινωνικές σχέσεις και κατέστησε δυνατές τις ατομικές σχέσεις, την επικοινωνία και κάποτε ορισμένους θεσμούς¹⁰⁷⁷. Η γραφή, ως πολύ σημαντική άσκηση του εαυτού, έχει, όπως αναφέρθηκε πιο πάνω μια λειτουργία ηθοποιητική. Η άσκηση της γραφής

¹⁰⁷² Αναπτύσσονται με λεπτομέρεια στη «Χρήση των απολαύσεων»

¹⁰⁷³ L'usage des plaisirs, σ. 124, επίσης DE II, Le combat de la chasteté,

¹⁰⁷⁴ L'usage des plaisirs, σ. 57-58

¹⁰⁷⁵ Ο. π., σ. 60

¹⁰⁷⁶ Ο. π., σ. 62

¹⁰⁷⁷ Ο. π., βλ. επίσης «Η γραφή του εαυτού»

του εαυτού, όπως και όλες οι τεχνικές του εαυτού και η υποκειμενοποίηση η οποία κατάγεται από αυτές ανήκουν στον τομέα της κυβερνητικότητας, της κυβέρνησης του εαυτού και των άλλων.

«Έχοντας μελετήσει το πεδίο της εξουσίας με αφετηρία τις τεχνικές της κυριαρχίας, στα επόμενα χρόνια θα ήθελα να μελετήσω την εξουσία με αφετηρία τις τεχνικές του εαυτού. Σε κάθε πολιτισμό, μου φαίνεται, η τεχνική του εαυτού ενέχει μια σειρά υποχρεώσεων αλήθειας: πρέπει κανείς να ανακαλύψει την αλήθεια, να φωτιστεί από την αλήθεια, να πει την αλήθεια. Πολλοί περιορισμοί που θεωρούνται σημαντικοί, είτε για τη συγκρότηση, είτε για τη μετάλλαξη του εαυτού¹⁰⁷⁸».

4.1.5) Ο Χριστιανισμός

Έχουμε δει ότι στον πολιτισμό της Αρχαιότητας η αλήθεια είναι ηθοποιητική, οι λόγοι αλήθειας γίνονται μέρος του υποκειμένου. Στις χριστιανικές κοινωνίες τα πράγματα είναι διαφορετικά. Ο Χριστιανισμός είναι μια θρησκεία που επιβάλλει, σε αυτούς που τον ασκούν, υποχρεώσεις αλήθειας που είναι πολυάριθμες: η υποχρέωση να θεωρηθεί ως αλήθεια το σύνολο των προτάσεων που συγκροτούν το δόγμα, τα ιερά βιβλία, οι αποφάσεις της ιεραρχίας. Απαιτεί όμως και μια επιπρόσθετη υποχρέωση: ο καθένας πρέπει να εξερευνήσει τι συμβαίνει στα τρία βαθιά της ψυχής του, τις αμαρτίες του και τους πειρασμούς που του παρουσιάστηκαν. Αυτά πρέπει να ειπωθούν σε κάποιο άλλο. Έτσι ο εξομολογούμενος γίνεται κατηγορος του εαυτού του. Τα δύο σύνολα υποχρεώσεων είναι αλληλένδετα. Ο Χριστιανός χρειάζεται το φως της θρησκείας για να καταλάβει ποιος είναι, καθήκον που επεκτείνεται στο άπειρο. Οι στόχοι είναι δύο: πρώτο να απαλλαγεί κανείς από κάθε πλάνη και πειρασμό, δεύτερο, να ελευθερωθεί από κάθε δέσιμο με τον εαυτό του: «Όσο περισσότερο ανακαλύπτουμε την αλήθεια σχετικά με μας, τόσο περισσότερο οφείλουμε να απαρνηθούμε τον εαυτό μας, και όσο περισσότερο απαρνούμαστε τον εαυτό μας, τόσο περισσότερο μας είναι αναγκαίο να φέρουμε στο φως την αλήθεια σχετικά με μας. Είναι αυτό- αυτός ο έλικας της αλήθειας και της απάρνησης της αλήθειας-που βρίσκεται στην καρδιά των τεχνικών του εαυτού όπως ασκούνται στο χριστιανισμό¹⁰⁷⁹».

¹⁰⁷⁸ *Sexualité et solitude*, σ. 990

¹⁰⁷⁹ *Sexualité et solitude*, σ. 991

Σε αυτό τον έλικα αλήθειας και πραγματικότητας του εαυτού, η σεξουαλικότητα έχει ένα σημαντικό ρόλο από τον 1ο χιόλας μ.Χ. αιώνα: «Γιατί υπάρχει ένας τόσο θεμελιώδης δεσμός ανάμεσα στη σεξουαλικότητα, την υποκειμενικότητα και την υποχρέωση της αλήθειας?¹⁰⁸⁰»

Η μονογαμία, η συζυγική πίστη και η τεκνοποίηση ως οι κύριες και ίσως μόνες αιτιολογήσεις της σεξουαλικής πράξης ανάγονται συνήθως στο χριστιανισμό. Στην πραγματικότητα το σχήμα αυτό υπήρχε ήδη στην Αρχαιότητα. Οι παγανιστές φιλόσοφοι πριν και μετά την έλευση του Χριστιανισμού προτείνουν μια σεξουαλική ηθική πολύ όμοια με αυτή της νέας θρησκείας. Τι παρέμεινε ίδιο και τι άλλαξε? Φαίνεται ότι ο χριστιανισμός εισήγαγε μια νέα σχέση μεταξύ σεξουαλικότητας και υποκειμενικότητας, μια νέα σχέση μεταξύ του εαυτού προς τον εαυτό «(..) ανάμεσα στη θέληση και στην ακούσια έκφραση της¹⁰⁸¹».

Συγκρίνοντας τον Ονειροκρίτη του Αρτεμίδωρου, παγανιστή φιλοσόφου του 3^{ου} μ.Χ. αιώνα και το βιβλίο 15 του Αγίου Αυγουστίνου ο Φουκώ διαπιστώνει τα εξής:

Στην Ονειροκρίτη τα σεξουαλικά όνειρα ερμηνεύονται σύμφωνα με τις πολιτικές και καθημερινές δραστηριότητες και είναι προγνωστικά. Η κοινωνική αξία του ονείρου δεν εξαρτάται από τη φύση της σεξουαλικής πράξης ή από την κοινωνική θέση των εταίρων. Η μόνη πράξη η οποία αναγνωρίζεται είναι η διείσδυση, επειδή είναι μέρος της κοινωνικής θέσης ενός άντρα στην πόλη: είναι ελεύθερος, είναι δραστήριος και όχι παθητικός. Έχει τον έλεγχο.

Αντίθετα ο Άγιος Αυγουστίνος δέχεται την ύπαρξη της σεξουαλικής πράξης πριν την εκδίωξη από τον Παράδεισο, η οποία δεν είχε όμως την τωρινή, σπασμωδική μορφή. Ο Αδάμ είχε πλήρη έλεγχο κάθε μέρους του σώματος του, δεν ένοιωθε κανένα ακούσιο ερεθισμό. Μετά την πτώση και ως τιμωρία της εξέγερσης του ενάντια στο Θεό, ο Αδάμ έχασε τον έλεγχο αυτό. Τα πρώτα μέρη του σώματος του που έδειξαν την ανυπακοή τους ήταν τα γεννητικά, «Η στύση είναι η εικόνα του ανθρώπου που εξεγείρεται εναντίον του Θεού¹⁰⁸²». Το ανεξέλεγκτο αυτό μέρος της αντρικής ανατομίας είναι η εικόνα του Αδάμ ως επαναστάτη.

Άρα για τον Αρτεμίδωρο το θέμα ήταν η διείσδυση και για τον άγιο Αυγουστίνο η στύση. Τα κείμενα αυτά είναι η μαρτυρία, για τον Φουκώ, μιας νέας σχέσης μεταξύ υποκειμενικότητας και αλήθειας, εαυτού προς εαυτό και όχι του εαυτού προς τους άλλους, θέλησης και ακούσιας εκδήλωσης της. Ο άγιος Αυγουστίνος ονομάζει «λίμπιντο» την αρχή της αυτόνομης κίνησης των σεξουαλικών οργάνων. Έτσι το πρόβλημα της λίμπιντο γίνεται το κύριο πρόβλημα της θέλησης.

¹⁰⁸⁰ Ο .π.

¹⁰⁸¹ Ο .π., σ. 995

¹⁰⁸² Ο .π. σ. 995

Είναι το αποτέλεσμα της θέλησης όταν αυτή υπερβεί τα όρια που της προκαθόρισε ο Θεός. Ως εκ τούτου η πνευματική μάχη ενάντια στη λίμπιντο συνίσταται στο να στραφεί το βλέμμα προς τα μέσα για να αποκωδικοποιηθούν οι κινήσεις της ψυχής που προέρχονται από τη λίμπιντο. Αυτό προϋποθέτει όχι μόνο γνώση, αλλά και μια διάγνωση αλήθειας και ψευδαίσθησης. Θεωρούμενη με αυτό τον τρόπο η σεξουαλική ηθική (ethique) εμπεριέχει πολύ αυστηρές προϋποθέσεις αλήθειας: όχι μόνο τη μάθηση των κανόνων μιας σεξουαλικής συμπεριφοράς σύμφωνης με την ηθική (morale), αλλά και τη συνεχή εξέταση της λίμπιντο. Οι έννοιες της λίμπιντο, της θέλησης, του πνευματικού αγώνα καθορίζουν τα πλαίσια της ασκητικής και μοναστικής λογοτεχνίας του 4^{ου} και 5^{ου} μ.Χ. αιώνα. Οι τεχνικές αυτές δεν έχουν ως στόχο τον έλεγχο της σεξουαλικής συμπεριφοράς (δεν γίνεται λόγος για την ομοφυλοφιλία) αλλά τον ακατάπαυστο έλεγχο των σκέψεων και της προέλευσης της. Τέτοιο είναι το καθήκον του μοναχού. Η αγνότητα του μοναχού καθορίζεται από την αγνότητα του πνεύματος του, ακόμα και τη νύχτα στα όνειρα του: «η αγνότητα συνίσταται στο να ανακαλύψει κανείς την αλήθεια μέσα του¹⁰⁸³».

«Από το θέμα της σχέσης προς τους άλλους και το μοντέλο της διείσδυσης, η σεξουαλική ηθική (ethique) πέρασε στη σχέση προς τον εαυτό και το πρόβλημα της στύσης: εννώ με αυτό το σύνολο των εσωτερικών κινήσεων που λαμβάνουν χώρο από αυτό το σχεδόν ανεπαίσθητο πράγμα που είναι η πρώτη σκέψη μέχρι το τελικό φαινόμενο, για άλλη μια φορά μοναχικό, της ονειρώξης. Όσο διαφορετικά, ακόμα και αντιθετικά, αυτά τα φαινόμενα είχαν ένα κοινό αποτέλεσμα: αυτό του να δέσουν τη μια στην άλλη, με πιο γερά δεσμά, την υποκειμενικότητα και την αλήθεια¹⁰⁸⁴».

Εξ ου και η κεντρική σημασία και η προέλευση του θέματος του αυνανισμού που τέθηκε από την παιδαγωγική τον 18^ο και 19^ο αιώνα.

Το απόσπασμα που ακολουθεί με τίτλο «Le combat de la chasteté¹⁰⁸⁵» (Η μάχη της αγνότητας) είναι παρμένο από τον τρίτο τόμο της Ιστορίας της σεξουαλικότητας ¹⁰⁸⁶ «Les aveux de la chair» (Οι ομολογίες της σάρκας) που δεν εκδόθηκε.

Η ανάλυση του Κασσιανού σχετικά με τις οκτώ μάχες της αγνότητας, τοποθετεί την πορνεία (με την έννοια των σεξουαλικών σχέσεων εκτός γάμου) στη πρώτη θέση της αιτιακής ακολουθίας

¹⁰⁸³Ο. π., σ, σ. 996

¹⁰⁸⁴Ο. π., σ. 996-997

¹⁰⁸⁵ DE II, 312, Le combat de la chasteté,

¹⁰⁸⁶ Όταν δημοσιεύτηκε το 1982, Le combat de la chasteté «Η χρήση των απολαύσεων δεν είχε ακόμα μοιραστεί σε δύο τόμους.

των οκτώ αμαρτιών, στην αρχή της επανάληψης της πτώσης και της μάχης και ένα από τα πιο δύσκολα και αποφασιστικά σημεία της ασκητικής μάχης. Ωστόσο δεν αναφέρεται ούτε στη μοιχεία, ούτε στις σεξουαλικές πράξεις εκτός γάμου, ούτε στη διακόρευση παιδιών, κατ' ακρίβεια σε μια πράξη μεταξύ δύο ατόμων, πιθανώς για το λόγο ότι τα γραπτά αυτά απευθυνόταν σε μοναχούς. Αναφέρεται στην ονειρώξη: « (...) το θεμελιώδες πρόβλημα, το μοναδικό, είναι αυτό της ονειρώξης¹⁰⁸⁷». Τόσο σημαντικό που ο Κασσιανός θεωρεί την απουσία ερωτικών ονείρων και της ονειρώξης ως ένδειξη του ότι ο μοναχός έφτασε στο ψηλότερο στάδιο της αγνότητας:

«Η ονειρώξη δεν είναι απλώς το αντικείμενο μιας πιο έντονης απαγόρευσης (...) ή πιο δύσκολης να παρατηρηθεί. Είναι ένας «αναλυτής» της πορνείας στο μέτρο όπου ήταν δυνατό να καθορισθεί σε όλη τη διάρκεια αυτού που την καθιστά δυνατή, την ετοιμάζει, την υποκινεί και τελικά και τελικά την ωθεί, ποιο είναι, ανάμεσα στις εικόνες, τις αντιλήψεις, τις αναμνήσεις της ψυχής, το μέρος του ηθελημένου και του ακούσιου¹⁰⁸⁸».

Δίχως αναφορά στις νέες τεχνικές του εαυτού οι έννοιες της αγνότητας, της ονειρώξης και της πορνείας δεν γίνονται κατανοητές, όπως δεν γίνεται κατανοητός ο ρόλος της εγρήγορσης σχετικά με τον εαυτό και τη διάκριση των σκέψεων δηλαδή τη συνεχή ανάλυση του εαυτού μέσα από την εξομολόγηση, άρα μέσα στη σχέση με του άλλους: «(κανένα από τα θέματα που ανέπτυξε ο Κασσιανός) δεν μπορεί γίνεται κατανοητό δίχως την αναφορά τις τεχνολογίες του εαυτού μέσω των οποίων χαρακτηρίζει τη μοναστική ζωή και την πνευματική πάλη που την διαπερνά¹⁰⁸⁹».

Με τον Κασσιανό παρουσιάζεται κάτι το νέο: όχι μια εντατικοποίηση των απαγορεύσεων, αλλά «(...) ένα είδος υποχώρησης που απελευθερώνει όλο το βάθος μιας εσωτερικής σκηνης¹⁰⁹⁰». Ανοίγει ένας τομέας, αυτός της σκέψης με τις κινήσεις της και τις παραστάσεις της, που επικοινωνούν από την ψυχή στο σώμα και το σώμα στη ψυχή. Γι' αυτό χρειάζεται μια συνεχής εγρήγορση και υποψία, όσο αφορά τον εαυτό.

«Σε αυτή την άσκηση της αγνότητας, μπορούμε να αναγνωρίσουμε μια διαδικασία «υποκειμενοποίησης» που αφήνει πίσω της μια σεξουαλική ηθική επικεντρωμένη στην οικονομία των πράξεων. Αυτή η υποκειμενοποίηση είναι αδιαχώριστη από μια διαδικασία γνώσης που καθιστά την υποχρέωση της αναζήτησης και του λόγου αλήθειας σχετικά με τον εαυτό μια απαραίτητη και μόνιμη προϋπόθεση αυτής της ηθικής. Η υποκειμενικότητα εμπεριέχει

¹⁰⁸⁷ Le combat de la chasteté, σ. 1122

¹⁰⁸⁸ Ο.π., σ.1123

¹⁰⁸⁹ Ο.π.,σ. 1125

¹⁰⁹⁰ Ο.π., σ. 1125-1126

μια αντικειμενοποίηση του εαυτού από τον εαυτό-ατελείωτης με την έννοια ότι δεν είναι ποτέ κεκτημένη (...). Εξ άλλου, η υποκειμενοποίηση αυτή με τη μορφή της αναζήτησης της αλήθειας γίνεται μέσα από περίπλοκες σχέσεις προς τον άλλο(...). Οι νέες τροπικότητες της σεξουαλικής ηθικής στο μοναστικό βίο, η συγκρότηση μιας νέας σχέσης μεταξύ του υποκειμένου και της αλήθειας, η ανάπτυξη περίπλοκων σχέσεων υπακοής προς τον άλλο είναι μέρος ενός συνόλου, του οποίου η συνοχή είναι εμφανής στα κείμενα του Κασσιανού¹⁰⁹¹».

Ο Κασσιανός δεν εφεύρε κάτι καινούργιο, παρουσιάζει με συστηματικό τρόπο μια εμπειρία, αυτή του ανατολικού μοναχισμού. Πολλά από τα πιο πάνω βρίσκονται ήδη στην Αρχαιότητα (όπως στους στωικούς και τους πλατωνικούς). Περίπλοκες διαδικασίες έλαβαν χώρα από την ελληνιστική εποχή μέχρι τον άγιο Αυγουστίνo. Δυο σημαντικές στιγμές τους ήταν η διεύθυνση της συνείδησης από τους στωικο-κυνικούς και η διοργάνωση του μοναχισμού. Η ερμηνευτική αυτή του εαυτού διείσδυσε στη συνέχεια στο σύνολο του δυτικού πολιτισμού μέσω διάφορων καναλιών, στάσεων και ενσωματώθηκε σε διάφορους τύπους στάσεων και εμπειριών με τέτοιο τρόπο που δύσκολα μπορούν να απομονωθούν και να διαχωριστούν από τις αυθόρμητες μας εμπειρίες.¹⁰⁹².

4.1.6) Η εξομολόγηση και η εξαγόρευση

Έχουμε ήδη αναφερθεί στην επιμέλεια εαυτού κάτω από την οποία τοποθετούνται η αρχαία φιλοσοφία και τα κεντρικά θέματα του χριστιανικού ασκητισμού¹⁰⁹³. Στις πρακτικές εξέτασης της αρχαίας φιλοσοφίας θα γίνει αναφορά πιο κάτω. Όσο αφορά τον χριστιανισμό ο Φουκώ εξετάζει μια από τις κύριες τεχνικές του εαυτού και τον τρόπο με τον οποίο η τεχνική αυτή συγκροτήθηκε ως παίγνιο αλήθειας. Έχουμε δει τον τρόπο με τον οποίο συνδέεται η υποχρέωση της πίστης με την υποχρέωση του λέγειν την αλήθεια. Ένα σημαντικό σημείο είναι η αποκάλυψη του εαυτού και της αλήθειας του υποκειμένου που πραγματοποιείται πρώτα από την εξομολόγηση (exomologesis)¹⁰⁹⁴ αργότερα την εξαγόρευση¹⁰⁹⁵ (exagoreusis), θέματα που συναντήσαμε στο «Περί της κυβέρνησης των ζωντανών».

Ας αναφέρουμε ότι «Η εξομολόγηση είναι ένα τελετουργικό με το οποίο το άτομο αναγνωρίζει τον εαυτό του ως αμαρτωλό και ως μετανοώντα¹⁰⁹⁶». Δεν είναι λεκτική. Ο μετανοών έχει ως

¹⁰⁹¹Ο.π., σ. 1126

¹⁰⁹² DE, II, 369, *Les techniques de soi*, σ. 1603

¹⁰⁹³ Βλ. Ερμηνευτική του Υποκειμένου

¹⁰⁹⁴*Les techniques de soi*, στο πρωτότυπο, σ. 1624

¹⁰⁹⁵ Ο. π., σ. 1627

¹⁰⁹⁶ Ο. π., σ. 1624

μοντέλο τον μάρτυρα, και εκτίθεται σε ένα τελετουργικό μαρτύριο για να δηλώσει τη ρήξη με τον εαυτό του, το παρελθόν του και τον κόσμο για να αποκαλυφθεί την αλήθεια του είναι του:

«Η μετάνοια δεν έχει ως σκοπό να εδραιώσει μια ταυτότητα, αλλά αντίθετα, να σημαδέψει την άρνηση του εαυτού, τη ρήξη με τον εαυτό του (...). Οι επιδεικτικές τελετουργίες έχουν ως λειτουργία να αποκαλύψουν το ίδιο το είναι του αμαρτωλού. Η αποκάλυψη του εαυτού είναι ταυτόχρονα η καταστροφή του εαυτού¹⁰⁹⁷»,

Τον 5^ο αιώνα παρουσιάζεται μια πολύ διαφορετική τεχνική της αποκάλυψης του εαυτού, η εξαγόρευση: μια πρακτική λεκτική, η οποία αν και εφαρμόζει ορισμένες από τις πνευματικές τεχνικές των στωικών, είναι διαφορετική προς αυτές, όπως είναι διαφορετική και προς την εξομολόγηση. Αυτός ο τύπος εξέτασης του εαυτού πρέπει να γίνει κατανοητός με βάση δύο αρχές της χριστιανικής πνευματικότητας: την υπακοή και την ενατένιση. Η υπακοή εξυπακούει «(...) μια θεμελιώδη και μόνιμη σχέση απόλυτης υπακοής στο δάσκαλο. (...). Είναι ο θάνατος του εαυτού, η θυσία της θέλησης του υποκειμένου. Είναι η νέα τεχνική του εαυτού¹⁰⁹⁸».

Η δεύτερη τεχνική, αυτή της ενατένισης είναι «η υποχρέωση του μοναχού να γυρίζει αδιάκοπα τις σκέψεις του προς τον Θεό και να διαβεβαιώνει τον εαυτό του ότι η καρδιά του είναι αρκετά αγνή για να δει τον Θεό. Στόχος είναι η μόνιμη ενατένιση του Θεού¹⁰⁹⁹». Για να το κατορθώσει αυτό, πρέπει να υποβάλει τις σκέψεις του σε μια συνεχή εξέταση προσπαθώντας να εντοπίσει αυτό που θα μπορούσε να την εκτρέψει από το Θεό «(...) την ιδέα μιας κρυφής λαγνείας¹¹⁰⁰». Η εξέταση και η αποκωδικοποίηση ανάμεσα «σε μια κρυμμένη σκέψη και την ακαθαρσία της ψυχής¹¹⁰¹» χρειάζονται μια ερμηνευτική του υποκειμένου, που βασίζεται στην ιδέα «ότι υπάρχει κάτι το κρυμμένο και ότι ζούμε με την ψευδαίσθηση του εαυτού μας, μια ψευδαίσθηση που κρύβει το μυστικό¹¹⁰²». Ο Κασσιανός λέει ότι πρέπει να έχουμε την έγνοια του εαυτού μας και να ομολογούμε μόνιμα όλες μας τις σκέψεις στο δάσκαλο προς τον οποία οφείλουμε πλήρη υπακοή. Η ομολογία της σκέψης οδηγεί στη διάκριση των κακών σκέψεων: «Η ομολογία είναι η σφραγίδα της αλήθειας¹¹⁰³».

¹⁰⁹⁷ Ο. π., σ. 1626-1627

¹⁰⁹⁸ Ο. π., σ. 1628

¹⁰⁹⁹ Ο. π., σ. 1628

¹¹⁰⁰ Ο. π., σ. 1629

¹¹⁰¹ Ο. π., σ. 1629

¹¹⁰² Ο. π., σ. 1629

¹¹⁰³ Les techniques de soi, σ. 1631

Εν συντομία η εξαγόρευση είναι: « (μια) συνεχής και αναλυτική ρηματοποίηση των σκέψεων, που το υποκείμενο ασκεί μέσα σε μια σχέση απόλυτης υπακοής σε ένα δάσκαλο. Αυτή η σχέση έχει ως μοντέλο την απάρνηση του εαυτού προς τη θέληση και τον εαυτό του¹¹⁰⁴».

Παρά τις διαφορές τους, εξομολόγηση και εξαγόρευση έχουν ένα κοινό σημείο, η αποκάλυψη του εαυτού δεν μπορεί να γίνει χωρίς την άρνηση του: «Είτε επιτυγχάνεται με το μαρτύριο (της ασκητικής ταπείνωσης) ή με την υπακοή σε ένα δάσκαλο, η αποκάλυψη του εαυτού ενέχει την άρνηση του υποκειμένου προς τον εαυτό του¹¹⁰⁵».

Το θέμα της αποκάλυψης του εαυτού που επιτυγχάνεται με την αυταπάρνηση είναι πολύ σημαντικό σε όλη τη διάρκεια της ιστορίας του Χριστιανισμού:

«Η υπόθεση που ενέπνευσε η μελέτη των δύο αυτών τεχνικών είναι ότι, είναι η δεύτερη τεχνική -αυτή της ρηματοποίησης- που έγινε η πιο σημαντική. Από τον 18^ο αιώνα μέχρι την παρούσα εποχή, οι «ανθρωπιστικές επιστήμες» ενέγραψαν εκ νέου τις τεχνικές της ρηματοποίησης σε ένα διαφορετικό πλαίσιο, καθιστώντας τις όχι το εργαλείο της απάρνησης του εαυτού του υποκειμένου, αλλά το θετικό εργαλείο της συγκρότησης ενός νέου υποκειμένου. Ότι η χρήση αυτών των τεχνικών σταμάτησε να συνεπάγεται την απάρνηση του υποκειμένου προς τον εαυτό του συνιστά μια αποφασιστική ρήξη¹¹⁰⁶».

Το αν η υπόθεση αυτή είναι μια μνεία προς την ψυχανάλυση είναι πολύ πιθανό, αφού παρά την αμφιλεγόμενη στάση του Φουκώ προς ένα ορισμένο είδος ψυχανάλυσης, η σύγκλιση του με τον Λακάν σε πολλά σημεία ειδικά αναφορικά με το υποκείμενο έχει καταγραφεί. Ο Jean Allouch στο βιβλίο του «La psychanalyse est-elle un exercice spirituel ? Réponse a Michel Foucault¹¹⁰⁷», («Η ψυχανάλυση είναι μια πνευματική εμπειρία? Απάντηση στο Μισέλ Φουκώ») παρατηρεί μια σειρά συγκλίσεων. Θα περιοριστώ στο να αναφέρω μερικά σημεία τα οποία ο Allouch εντοπίζει στην Ερμηνευτική του Υποκειμένου.

Κατ' αρχάς θεωρεί ότι ο Φουκώ εκτόνησε μια γενεαλογία της ψυχανάλυσης ειδικά με τους κύκλους σεμιναρίων «Η ψυχιατρική εξουσία», «Οι ανώμαλοι» και «Η ερμηνευτική το υποκειμένου»:

¹¹⁰⁴ Les techniques de soins. 1631

¹¹⁰⁵ Ο.π.

¹¹⁰⁶ Ο.π., σ. 1632

¹¹⁰⁷ Jean Allouch, La psychanalyse est-elle un exercice spirituel ? Réponse a Michel Foucault, EPEL, 2007

« όμως λοιπόν, με ποιο τρόπο μη ψυχολογικό να φροντίσει κανείς τον εαυτό του? Η απάντηση περνά από μια εμπειρία ανάγνωσης, αυτή της *Ερμηνευτικής του υποκειμένου*. Ο ψυχαναλυτής δεν θα μπορούσε παρά να μείνει έκπληκτος από την ακραία εγγύτητα της ψυχαναλυτικής άσκησης με τις αρχαίες πρακτικές της έγνοιας του εαυτού που παρουσιάζει ο Φουκώ. Προσπερνούμε με χαρά το Χριστιανισμό, προσπερνούμε με όχι λιγότερη χαρά την ψυχολογία ως «επιστήμη του εσωτερικού νοήματος», που αναπτύχθηκε τον 18^ο αιώνα από τον Wollf και, έκπληξη, βρισκόμαστε...(αν τολμώ να πω) σπίτι μας. Πράγμα που δεν θα προκαλούσε, τελικά, έκπληξη αν πρόκειται για μια γενεαλογία της ψυχανάλυσης¹¹⁰⁸».

Ακολουθούν δύο αποσπάσματα της *Ερμηνευτικής του υποκειμένου* που παραθέτει ο Allouch:

«Πιστεύω ότι αν δεν αναθεωρήσουμε την ιστορία των σχέσεων μεταξύ υποκειμένου και αλήθειας από την οπτική γωνία αυτού που ονομάζω (...) τις τεχνικές, τεχνολογίες, πρακτικές του εαυτού που τις έδεσαν και τους έδωσαν κανόνες, δεν καταλαβαίνει κανείς περί τίνος πρόκειται, και όσο αφορά τις ανθρωπιστικές επιστήμες (...) και ειδικά την ψυχανάλυση¹¹⁰⁹».

«Δεν υπήρξαν και πολλοί που τα τελευταία χρόνια-θα έλεγα τον 20^ο αιώνα- που έθεσαν το ερώτημα της αλήθειας. Δεν υπάρχουν πολλοί που έθεσαν το ερώτημα: τι συμβαίνει με το υποκείμενο και την αλήθεια? Και: τι είναι το υποκείμενο αλήθειας, τι είναι το υποκείμενο που λέει αλήθεια κτλ. Εγώ δεν βλέπω παρά δύο. Δεν βλέπω παρά τον Heidegger και τον Λακάν. Εγώ προσωπικά είμαι (...) από την πλευρά του Heidegger. (...) Είναι όμως βέβαιο ότι δεν μπορεί κανείς να μην συναντήσει τον Λακάν από τη στιγμή που θέτει αυτού το είδους τα ερωτήματα¹¹¹⁰».

4.1.7) Η ηθική της έγνοιας του εαυτού ως πρακτική της αλήθειας

Σχετικά ακόμα με το θέμα της υποκειμενικότητας και της αλήθειας ο Φουκώ αναφέρει σε συνέντευξη του με τίτλο: «Η ηθική της έγνοιας του εαυτού ως πρακτική της ελευθερίας¹¹¹¹».

«Στην πραγματικότητα, υπήρξε (υποκειμενικότητα και αλήθεια) πάντα το πρόβλημα μου, ακόμα και αν το διατύπωσα με ένα τρόπο λίγο διαφορετικό στο πλαίσιο αυτού του στοχασμού. Έψαξα να μάθω πως το ανθρώπινο υποκείμενο έμπαινε στα παίγνια αλήθειας, είτε (αυτά) είχαν τη

¹¹⁰⁸ La psychanalyse est-elle un exercice spirituel ? σ. 27

¹¹⁰⁹ Ερμηνευτική του υποκειμένου, σ. 181, παρατίθεται in La psychanalyse est-elle un exercice spirituel ? σ. 43

¹¹¹⁰ Ο.π., σ. 43

¹¹¹¹ DE II, 356, L'éthique de soi comme pratique de la liberté

μορφή μιας επιστήμης, είτε αναφέρονταν σε ένα επιστημονικό μοντέλο ή αυτά που βρίσκουμε στους θεσμούς ή τις πρακτικές ελέγχου¹¹¹²»

Ως προς τον τρόπο με τον οποίο στο μέχρι τώρα έργο του προσέγγισε το ερώτημα του υποκειμένου, η έννοια της τεχνικής του εαυτού εισήγαγε μια μετατόπιση: τα παίγνια αλήθειας αφορούν μια πρακτική αυτοδιαμόρφωσης του υποκειμένου. Είναι αυτό που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε μια ασκητική, με την ευρεία έννοια «(..) μιας άσκησης του εαυτού πάνω στον εαυτό με την οποία προσπαθούμε να εκπονήσουμε τους εαυτούς μας, να τους αλλάξουμε και να έχουμε πρόσβαση σε ένα ορισμένο τρόπο του είναι¹¹¹³» όχι όμως με την έννοια μιας απελευθέρωσης, η οποία ενέχει την αντίληψη ότι με την άρση ενός εμποδίου ο άνθρωπος συμφιλιώνεται με τον εαυτό του. Γι' αυτό το λόγο ο Φουκώ προτιμά την έκφραση «πρακτικές ελευθερίας»: «Αυτό το ηθικό πρόβλημα του καθορισμού των πρακτικών ελευθερίας είναι, μου φαίνεται, πολύ πιο σημαντικό από την κατάφαση ότι πρέπει να απελευθερώσουμε τη σεξουαλικότητα ή την επιθυμία¹¹¹⁴». Φυσικά οι πρακτικές ελευθερίας προϋποθέτουν ένα βαθμό απελευθέρωσης, η οποία ανοίγει ένα νέο πεδίο για νέα πρακτικές εξουσίας «που πρέπει να ελέγχονται από τις πρακτικές ελευθερίας¹¹¹⁵». Το θέμα όμως δεν είναι η απελευθέρωση αλλά «το ηθικό πρόβλημα της πρακτικής της ελευθερίας: πως μπορούμε να ασκήσουμε την ελευθερία?¹¹¹⁶»

Καταρχάς η ηθική είναι η πρακτική της ελευθερίας: «(..) τι είναι η ηθική, αν όχι η πρακτική, η πρακτική που έγινε αντικείμενο σκέψης της ελευθερίας?(...) Η ελευθερία είναι η οντολογική προϋπόθεση της ηθικής. Αλλά η ηθική είναι η περιεσκεμμένη μορφή που παίρνει η ελευθερία(...). Η έγνοια του εαυτού ήταν στον ελληνορωμαϊκό κόσμο ο τρόπος με τον οποίο η ατομική ελευθερία έγινε αντικείμενο σκέψης ως ηθική»¹¹¹⁷. Τα θέμα της έγνοιας του εαυτού διαπέρασε όλη την Αρχαιότητα, άρχισε δε να θεωρείται ως κάτι το ύποπτο με την έλευση του Χριστιανισμού. Ωστόσο στον τελευταίο η σωτηρία της ψυχής είναι ένας τρόπος εκδήλωσης της έγνοιας του εαυτού. Στους Έλληνες κυρίως, αλλά και στους Ρωμαίους για να ασκεί κανείς όπως πρέπει την ελευθερία, για να συμπεριφέρεται σωστά πρέπει να έχει την έγνοια του εαυτού: «(...) έπρεπε κανείς να ασχολείται με τον εαυτό του (...) ταυτόχρονα για να τον γνωρίσει-είναι η γνωστή όψη του γνώθι σεαυτόν¹¹¹⁸ - για να τον διαμορφώσει, για να τον υπερβεί, για να έχει

¹¹¹² DE II, 356, L'éthique de soi comme pratique de la liberté, σ. 1527-1528

¹¹¹³ Ο.π.,σ. 1528

¹¹¹⁴ Ο.π.,σ. 1529

¹¹¹⁵ L'éthique de soi comme pratique de la liberté, σ. 1539

¹¹¹⁶ Ο.π., σ. 1530

¹¹¹⁷ Ο.π.,σ. 1530-1531

¹¹¹⁸ Gnothi seuton στο πρωτότυπο, σ. 1531

κάτω από έλεγχο μέσα του τις ορέξεις που θα μπορούσαν να τον παρασύρουν. Η ατομική ελευθερία ήταν πολύ σημαντική για τους αρχαίους Έλληνες (...). Η έγνοια της ελευθερίας ήταν ένα ουσιώδες, μόνιμο θέμα κατά τη διάρκεια οκτώ αιώνων του αρχαίου πολιτισμού. (...) στην αρχαιότητα, η ηθική ως πρακτική που έγινε αντικείμενο σκέψης γύριζε γύρω από το θεμελιώδες πρόσταγμα του «έχε την έγνοια του εαυτού σου»¹¹¹⁹. Η αφομοίωση των αληθινών λόγων συγκροτεί ένα σχεδόν υποκείμενο μέσα στο υποκείμενο.

Ο τρόπος με τον οποίο οι Έλληνες προβληματικοποιούσαν την ατομική ελευθερία ήταν ένα ηθικό πρόβλημα, με την έννοια του ήθους: «ήταν ένας τρόπος του είναι του υποκειμένου και ένας ορισμένος τρόπος πράξης, ορατής για του άλλους¹¹²⁰». Το ήθος μεταφράζεται με την αμφίσηση, τον τρόπο με τον οποίο βαδίζει κανείς, με τον οποίο αντιμετωπίζει διάφορες καταστάσεις κτλ. Ο άνθρωπος με ήθος προκαλεί το θαυμασμό. Άρα η ελευθερία προβληματοποιείται αρχής εξ αρχής ως ήθος. «(...) για να διαμορφωθεί η ελευθερία αυτή σε ήθος χρειάζεται ολόκληρη μια εργασία του εαυτού πάνω στον εαυτό¹¹²¹». Στο μέτρο όπου η ελευθερία ήταν η μη δουλεία, η ελευθερία είναι πολιτική, αλλά έχει και ένα πολιτικό μοντέλο: «(...) να είναι κανείς ελεύθερος σημαίνει να μην είναι σκλάβος του εαυτού του, πράγμα που προϋποθέτει την εδραίωση προς τον εαυτό μιας ορισμένης σχέσης κυριαρχίας, ελέγχου που ονομαζόταν αρχή – εξουσία, εντολή¹¹²²».

Η έγνοια του εαυτού, η οποία είναι εγγενώς ηθική εμπεριέχει τις σχέσεις με τους άλλους στο μέτρο όπου το ήθος αυτό της ελευθερίας είναι ένας τρόπος της έγνοιας των άλλων: οίκου, παιδιών κτλ. «Είναι ένας τρόπος κυβέρνησης¹¹²³». Προϋποθέτει επίσης τη σχέση προς ένα δάσκαλο. Το θέμα της σχέσης προς τους άλλους είναι πάντα παρόν.

Η ηθική έγνοια του εαυτού, είναι ένας μετατροπέας της εξουσίας, είναι ένας τρόπος ελέγχου και οριοθέτησης ως προς την υπέρβαση εξουσίας: «Ένας σωστός κυρίαρχος είναι ακριβώς αυτός που ασκεί την εξουσία του όπως πρέπει, δηλαδή ασκώντας ταυτόχρονα την εξουσία του πάνω στον εαυτό του. Είναι αυτή η εξουσία που θα ρυθμίσει την εξουσία πάνω στους άλλους¹¹²⁴». Όμως σε αυτό το στάδιο της ζωής του δεν είναι τόσο η εξουσία που απασχολεί τον Φουκώ:

¹¹¹⁹Ο.π., σ. 1531-1532

¹¹²⁰Ο.π., σ. 1533

¹¹²¹Ο.π., σ. 1533

¹¹²²Ο.π., σ. 1533

¹¹²³Ο.π., σ. 1533

¹¹²⁴Ο.π., σ. 1535

«(...) για μένα δεν είναι το θεμελιώδες πρόβλημα, αλλά ένα εργαλείο που επιτρέπει την ανάλυση (...) του προβλήματος των σχέσεων υποκειμένου και αλήθειας¹¹²⁵».

Όσο αφορά το υποκείμενο δηλώνει:

«Αυτό που ήθελα να δείξω, είναι πως το υποκείμενο συγκροτεί τον εαυτό του, σε τέτοια ή άλλη καθορισμένη μορφή, (ως υποκείμενο τρελό, εγκληματικό) μέσα από ένα ορισμένο αριθμό πρακτικών που ήταν παίγνια αλήθειας, πρακτικές εξουσίας κτλ. Έπρεπε να αρνηθώ μια εκ των προτέρων θεωρία του υποκειμένου για να μπορέσω να αναλύσω τις σχέσεις που μπορούν να υπάρξουν ανάμεσα στη συγκρότηση του υποκειμένου ή των διάφορων μορφών του υποκειμένου και τα παίγνια αλήθειας, πρακτικές εξουσίας κτλ¹¹²⁶».

Ο Φουκώ λέει κάτι το εξαιρετικά σημαντικό εδώ: το υποκείμενο είναι μια μορφή:

«(Το υποκείμενο) Δεν είναι μια ουσία. Είναι μια μορφή, και αυτή η μορφή δεν είναι ποτέ ταυτόσημη προς τον εαυτό της. Δεν έχετε προς τον εαυτό σας τον ίδιο τύπο σχέσεων όταν συγκροτείστε ως πολιτικό υποκείμενο (...) ή όταν ψάχνετε την πραγματοποίηση της επιθυμίας σας σε μια σεξουαλική σχέση(...). Σε κάθε περίπτωση, παίζουμε, καθιερώνουμε ως προς τον εαυτό μας διαφορετικές σχέσεις. Και είναι ακριβώς αυτές οι διαφορετικές μορφές υποκειμένου, σε σχέση με τα παίγνια αλήθειας που με ενδιαφέρουν¹¹²⁷».

Οι δύο τελευταίοι κύκλοι σεμιναρίων «Η κυβέρνηση του εαυτού και των άλλων» (1982-1983) και «Το κουράγιο της αλήθειας, Η κυβέρνηση του εαυτού και των άλλων II» (1984) αναφέρονται στην έννοια της παρρησίας και δείχνουν πως το κουράγιο της αλήθειας συγκροτεί τα θεμέλια της αθηναϊκής δημοκρατία. Συνεχίζει με μια μελέτη των κυνικών και του πως το κουράγιο της αλήθειας δεν εγγράφεται μόνο στο πεδίο της πολιτικής αλλά στο ίδιο το υφάδι της ύπαρξης.

¹¹²⁵Ο.π., σ. 1537

¹¹²⁶Ο.π., σ. 1537

¹¹²⁷ Ο .π., σ. 1537-1538

4.2) Ιστορία της σεξουαλικότητας τόμος 2: Η χρήση των απολαύσεων

Το βιβλίο αυτό είναι το πρώτο από τα βιβλία του Φουκώ που εντάσσεται στον άξονα της αλήθειας και της υποκειμενοποίησης, τον άξονα δηλαδή της ηθικής. Ο τομέας όπου πραγματοποιείται η συγκρότηση του υποκειμένου ως ηθικού υποκειμένου είναι αυτή των *αφροδισίων*, μια έννοια που δεν μεταφράζεται στο σύγχρονο λεξιλόγιο αφού αναφέρεται σε ένα τύπο εμπειρίας που δεν υπάρχει πια και που, κατά προσέγγιση, θα μπορούσαμε να αποδώσουμε ως «σεξουαλικότητα». Γνωρίζουμε ότι ο Φουκώ αναλύει την ηθική ως κώδικα, ηθικότητα των συμπεριφορών και ηθική. Στο εσωτερικό της ηθικής κάνει τη διάκριση ανάμεσα: στην ηθική ουσία, τον τρόπο υποταγής, την ηθική εργασία και την τελεολογία του ηθικού υποκειμένου. Μελετώντας την ηθική της σεξουαλικότητας στην κλασσική Ελλάδα θα καθορίσει ως ηθική ουσία τα αφροδίσια, ως τρόπο υποταγής τη χρήση, ως ηθική εργασία την εγκράτεια δηλαδή την ενεργή κυριαρχία του εαυτού πάνω στον εαυτό, και ως τελεολογία του ηθικού υποκειμένου, τη σωφροσύνη, μια ενεργή ελευθερία άρρηκτα συνδεδεμένη με την αλήθεια. Η χριστιανική ηθική της σεξουαλικότητας αντίθετα προσδιορίζεται από μια άλλη ηθική και μια άλλη σχέση προς τον εαυτό. Η ηθική της ουσία είναι η σάρκα, το πεπερασμένο, η πτώση και το κακό, ο τρόπος υποταγής είναι η υπακοή στο νόμο, η ηθική εργασία είναι η αποκωδικοποίηση του εαυτού και η ερμηνευτική της επιθυμίας και η τελεολογία του ηθικού υποκειμένου είναι η αγνότητα που τείνει προς την αυταπάρνηση. Οι κατηγορίες μέσα από τις οποίες προσεγγίζει τον τομέα της σεξουαλικότητας είναι οι τεχνικές της ύπαρξης: η σχέση προς το σώμα, η διαιτητική των ερωτικών απολαύσεων, η σχέση προς τον οικο και τη σύζυγο, η οικονομική και η μετριοπάθεια, η σχέση προς το αγόρι, η ερωτική και η κυριαρχία πάνω στον εαυτό.

Το θέμα του βιβλίου αυτού είναι μια ιστορία της «σεξουαλικότητας» που δεν είναι ούτε η ανασύσταση (ανασυγκρότηση) της ιστορίας της κάθε σεξουαλικής πρακτικής, σύμφωνα με τις διαδοχικές της μορφές ούτε η ανάλυση των επιστημονικών, θρησκευτικών ή φιλοσοφικών ιδεών μέσα από τις οποίες αναπαρασταθήκαν οι συμπεριφορές αυτές.

Ο όρος εμφανίζεται αργά, στις αρχές του 19^{ου} αιώνα¹¹²⁸:

«Επρόκειτο εν συντομία να δω με ποιο τρόπο, στις μοντέρνες δυτικές κοινωνίες, συγκροτήθηκε μια «εμπειρία» τέτοια, που τα άτομα ήταν υπόχρεα να αναγνωρίσουν τον εαυτό τους ως υποκείμενα μια «σεξουαλικότητας», που οδηγεί σε διάφορους τομείς γνώσης και που διαρθρώνεται πάνω σε ένα σύστημα κανόνων και καταναγκασμών. Το σχέδιό μου ήταν άρα, μια ιστορία της σεξουαλικότητας ως εμπειρίας, αν νοούμε με τον όρο αυτό, τη συσχέτιση, σε μια

¹¹²⁸ Βλ. Η Θέληση για γνώση

κουλτούρα, ανάμεσα σε τομείς γνώσης, τύπους κοινωνικών κανόνων και μορφές υποκειμενικότητας¹¹²⁹».

Αυτό υποδηλώνει ότι απελευθερωνόμαστε από την υπόθεση της καταστολής που συλλαμβάνει την σεξουαλικότητα ως αμετάβλητη και τις διάφορες ιστορικές παραλλαγές και εκφράσεις της, ως αποτέλεσμα διάφορων μηχανισμών καταστολής και τοποθετεί εκτός ιστορικού πεδίου την επιθυμία και το υποκείμενο επιθυμίας. Η σεξουαλικότητα είναι μια ιστορική εμπειρία.

Η άρνηση της υπόθεσης της καταστολής δεν είναι επαρκής και παρουσιάζει το πρόβλημα του τρόπου με τον τα άτομα οδηγούνται στο να αναγνωρίσουν τους εαυτούς τους ως σεξουαλικά υποκείμενα.

Η έννοια της επιθυμίας ή του υποκειμένου που επιθυμεί είναι ένα θεωρητικό θέμα γενικώς αποδεκτό, που βρίσκεται στην καρδιά της κλασικής θεωρίας της σεξουαλικότητας και που φαίνεται να έχει κληρονομήσει τον 19^ο και τον 20^ο αιώνα, μια μακρά χριστιανική παράδοση. Η εμπειρία της σεξουαλικότητας διαχωρίζεται ως μοναδική ιστορική μορφή από την χριστιανική εμπειρία της «σάρκας», ωστόσο και οι δύο φαίνεται να κυριαρχούνται από την αρχή του «ανθρώπου της επιθυμίας». Ως εκ τούτου φαινόταν δύσκολο να αναλυθεί η διαμόρφωση και η ανάπτυξη της εμπειρίας της σεξουαλικότητας από τον 17^ο αιώνα και μετά, χωρίς μια ιστορική και κριτική εργασία σχετικά με την επιθυμία και του υποκειμένου που επιθυμεί, χωρίς δηλαδή μια «γενεαλογία»:

« (...) η ανάλυση των πρακτικών μέσω των οποίων οι άνθρωποι οδηγήθηκαν στο να δίνουν προσοχή στους εαυτούς τους, να τους αποκρυσταλλώσουν, να τους αναγνωρίζουν και να τους παραδέχονται ως υποκείμενα επιθυμίας, παίζοντας μεταξύ τους αλλά και οι ίδιοι μια ορισμένη σχέση που τους επιτρέπει να ανακαλύψουν μέσα στην επιθυμία την αλήθεια του είναι τους. Είτε είναι φυσικό, είτε είναι έκπτωτο. Εν συντομία, η ιδέα ήταν, μέσα σε αυτή την γενεαλογία, να ψάξω πως τα άτομα οδηγήθηκαν να ασκήσουν στους εαυτούς τους και στους άλλους μια ερμηνευτική της επιθυμίας, της οποίας η σεξουαλική συμπεριφορά ήταν μεν η αφορμή, αλλά οπωσδήποτε όχι το αποκλειστικό πεδίο. Εν κατακλείδι, για να κατανοήσουμε πως το σύγχρονο υποκείμενο μπόρεσε να έχει την εμπειρία του εαυτού του ως υποκειμένου μιας «σεξουαλικότητας», ήταν απαραίτητο να διαχωρίσουμε πως για αιώνες, ο δυτικός άνθρωπος οδηγήθηκε να αναγνωρίζει τον εαυτό του ως υποκείμενο επιθυμίας.»¹¹³⁰

¹¹²⁹ Ο. π., σ. 10

¹¹³⁰ Ο. π., σ. 11-12

Μια θεωρητική μετατόπιση κρίθηκε ως αναγκαία, όπως έχε αναφερθεί στην εισαγωγή του τρίτου μέρους και αφορά την ανάλυση της έννοιας του υποκειμένου:

«(...) για να αναλύσω αυτό το οποίο εννοούμε ως «υποκείμενο», το ορθό ήταν να ψάξω ποιες είναι οι μορφές και οι τρόποι με τους οποίους το υποκείμενο συγκροτείται και αναγνωρίζει τον εαυτό του ως υποκείμενο. (...). (Μια τρίτη εργασία ήταν απαραίτητη), να μελετηθούν τα παίγνια αλήθειας στη σχέση του εαυτού προς τον εαυτό και τη συγκρότηση του εαυτού ως υποκειμένου, παίρνοντας ως πεδίο έρευνας, αυτό που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε «τον άνθρωπο της επιθυμίας¹¹³¹».

Η γενεαλογία απομάκρυνε πολύ τον Φουκώ από το αρχικό του σχέδιο, αναδιοργάνωσε όλη του τη μελέτη γύρω από την αργή διαμόρφωση, κατά τη διάρκεια της αρχαιότητας, μιας ερμηνευτικής του εαυτού. Η επιλογή αυτή του επέτρεψε να απομονώσει ορισμένα στοιχεία που θα βοηθούσαν για μια ιστορία της αλήθειας, κάτι στο οποίο στάθηκε για χρόνια: «(...) μια ανάλυση των «παίγνιων αλήθειας», παιχνιδιών του αληθινού και του λανθασμένου μέσα από τα οποία το ον συγκροτείται ιστορικά ως εμπειρία. Δηλαδή ως μπορώντας και οφείλοντας να είναι αντικείμενο σκέψης¹¹³²». Μέσα από ποια παιχνίδια αλήθειας τον δίνεται στον άνθρωπο να σκεφτεί το είναι του όταν αντιλαμβάνεται τον εαυτό του ως τρελό, ασθενή, ζωντανό, ομιλών και εργαζόμενο ον, ως εγκληματία. Μέσα από ποια παιχνίδια αλήθειας το ανθρώπινο ον αναγνώρισε τον εαυτό του ως άνθρωπο επιθυμίας? Το ερώτημα αυτό τον ανάγκασε να ανατρέξει σε περιόδους πολύ απομακρυσμένες από τα οικεία του πεδία.

Αυτή η παράκαμψη ενείχε κινδύνους: την καθυστέρηση και την ανατροπή ολόκληρου του προγράμματος εκδόσεων που είχε προγραμματιστεί. Και προσθέτει «Όσο για εκείνους για τους οποίους το να κοπιήσουν να αρχίσουν και να ξαναρχίσουν, να δοκιμάσουν, να κάνουν λάθη, να ξαναπιιάσουν τα πάντα από πάνω ως κάτω, και ακόμα να διστάζουν σε κάθε βήμα, όσο γι' αυτούς, εν κατακλείδι, για τους οποίους, το να εργάζονται με επιφύλαξη και ανησυχία ισοδυναμεί με παραίτηση, προφανώς, δεν είμαστε από τον ίδιο πλανήτη»¹¹³³ αναφωνεί ο συγγραφέας, δίνοντας μας να δούμε ακόμα μια πτυχή της προσωπικότητας του, του διανοητή, και του τρόπου με τον οποίο ο ίδιος αντιλαμβανόταν τον όρο «εργασία¹¹³⁴».

¹¹³¹ Ο. π., σ. 12-13

¹¹³² Ο. π., σ. 13

¹¹³³ Ο. π., σ. 14

¹¹³⁴ Ο Φουκώ ευχαριστεί ιδιαίτερα τον Pierre Nora, Γάλλο ιστορικό, γνωστό από το έργο του «Les lieux de la memoire» («Οι τόποι/χώροι της μνήμης», όπου χρησιμοποιείται η διεπιστημονική προσέγγιση της Ιστορίας, και το οποίο θα μπορούσε κάλλιστα να ήταν έργο Κοινωνιολογίας) του οποίου το έργο είναι

Όσο για το κίνητρο που τον ώθησε να ασχοληθεί με κάτι το τόσο περίπλοκο και απομακρυσμένο από τους ορίζοντες του, ομολογεί με ειλικρίνεια: «Η περιέργεια(...). Υπάρχουν στιγμές στη ζωή όπου το ερώτημα του αν μπορεί κάποιος να σκεφτεί διαφορετικά από ότι σκέφτεται και να αντιλαμβάνεται διαφορετικά απ' ότι βλέπει, είναι αναγκαίο για να συνεχίσει κανείς να κοιτάζει και να σκέφτεται¹¹³⁵»..

Οι μελέτες που ακολουθούν στους τόμους 2 και 3 είναι «ιστορικές», με κριτήριο τον τομέα στον οποίο αναφέρονται και τα σημεία αναφοράς τους, δεν είναι όμως έργου ενός «ιστορικού»: «Είναι(...) το πρωτόκολλο μιας άσκησης που ήταν μακρά, γεμάτη αμφιβολίες και προσπάθειες και που συνέχεια απαιτούσε να ξαναδουλευτεί και να διορθωθεί: το διακύβευμα ήταν η γνώση κατά πόσο η εργασία της σκέψης πάνω στην ίδια μας την ιστορία μπορεί να απελευθερώσει την σκέψη από αυτό που σκέφτεται σιωπηλά και να της επιτρέψει να σκεφτεί διαφορετικά¹¹³⁶».

Η μετατόπιση του θέματος και των χρονολογικών αναφορών, επέτρεψαν στο Φουκώ να προβεί σε δύο γενικεύσεις που καθιστούσαν δυνατό να τοποθετήσει τη μελέτη του σε ένα πιο ευρύ ορίζοντα και ταυτόχρονα να καθορίσει καλύτερα την μέθοδο και το αντικείμενο του Πηγαίνοντας πίσω στο χρόνο από την μοντέρνα εποχή, στο Χριστιανισμό ως την Αρχαιότητα, αναγκαστικά έθεσε στον εαυτό του ένα θέμα απλό και γενικό: γιατί η σεξουαλική συμπεριφορά, οι δραστηριότητες και ευχαριστήσεις που σχετίζονται με αυτή γίνονται το αντικείμενο μιας ηθικής ανησυχίας. Η αυτονόητη απάντηση φυσικά είναι η υπόθεση των θεμελιωδών απαγορεύσεων και της καταπάτησής τους. Αυτό όμως είναι ταυτολογία και δεν απαντά στο ακόλουθο ερώτημα: γιατί η ηθική έγνοια που αφορά τη σεξουαλική συμπεριφορά δεν είναι πάντα, όσο αφορά την ένταση και τις μορφές που παίρνει, σε άμεση σχέση με το σύστημα των απαγορεύσεων? Συχνά

ευρέως γνωστό στις ΗΠΑ, τον P. Veyne (Γάλλο ιστορικό που δέχθηκε βαθιά επίδραση από τον Max Weber γι' αυτό και από ορισμένους χαρακτηρίζεται ως ιστορικός κοινωνιολόγος. Η γεινίαση αυτή με ιστορικούς έχει ιδιαίτερη σημασία, καθώς στο έργο του αυτό ο Φουκώ θα αναφερθεί στον «μακρύ χρόνο» της Ιστορίας, ο οποίος εκπονήθηκε από τη γνωστή γαλλική ιστορική σχολή "L' école des annales" που ιδρύθηκε το 1929 στο Στρασβούργο από τους Marc Bloch LucienFebvre. Η σχολή πρέσβευε την πολυεπιστημονικότητα (multidisciplinarite) στην προσέγγιση των ιστορικών γεγονότων και χρησιμοποιεί μεθόδους από την οικονομία, δημογραφία, κοινωνιολογία, γεωγραφία, ανθρωπολογία. Τις τρεις χρονικότητες (temporalities) της ιστορίας, τον βραχυπρόθεσμο χρόνο, τον μεσοπρόθεσμο χρόνο και τον μακροπρόθεσμο χρόνο οφείλουμε στον Fernard Braudel, ιστορικό της δεύτερης γενιάς της Σχολής. Ο Φουκώ αναγνωρίζει ότι δεν είναι ούτε λατινιστής, ούτε ελληνιστής, και ως εκ τούτου θα εργαζόταν πάνω σε ντοκουμέντα που δεν γνώριζε καλά. Αναφέρεται στα έργα των P. Brown και P. Hadot, καθώς και σε συζητήσεις που είχε μαζί τους. Αυτό αποπλίζει εκ προοιμίου οποιαδήποτε κριτική που θα μπορούσε να του ασκηθεί επί του θέματος.

¹¹³⁵ Ο .π., σ. 15

¹¹³⁶ Ο.π., σ. 15-16

η ηθική ανησυχία είναι ισχυρή εκεί ακριβώς όπου, δεν υπάρχει υποχρέωση. «Η απαγόρευση είναι ένα πράγμα, η ηθική προβληματοποίηση είναι άλλο¹¹³⁷». Η ερώτηση που έπρεπε να τεθεί και να χρησιμοποιηθεί σαν μίτος της Αριάδνης ήταν: «γιατί, πως και με ποιες μορφές η σεξουαλική δραστηριότητα συγκροτήθηκε ως ηθικός τομέας. Γιατί αυτή η ηθική έγνοια η τόσο επίμονη, αν και ποικίλη στις μορφές της και την ένταση της? Γιατί αυτή η προβληματοποίηση?¹¹³⁸» Τιθέμενη η ερώτηση αυτή μέσα στο ελληνορωμαϊκό πλαίσιο φάνηκε ότι συνδεόταν με ένα σύνολο πρακτικών που είχαν μια πολύ μεγάλη σημασία στις κοινωνίες μας και που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε τις «τέχνες της ύπαρξης»:

«Με αυτό εννοούμε τις πρακτικές που λαμβάνουν χώρα μετά από σκέψη και εσκεμμένα με τις οποίες οι άνθρωποι όχι μόνο καθορίζουν για τον εαυτό τους κανόνες συμπεριφοράς, αλλά προσπαθούν να μεταμορφώσουν τους εαυτούς τους, να αλλάξουν το είναι τους σε ότι έχει το μοναδικό, και να κάνουν τη ζωή τους ένα έργο που φέρει ορισμένες αισθητικές αξίες και ανταποκρίνεται σε ορισμένα κριτήρια στιλ.^{1139, 1140}». Αυτές οι «τέχνες της ύπαρξης», οι «τεχνικές του εαυτού» έχασαν από τη δύναμη και την αυτονομία τους όταν αφομοιωθήκαν στον Χριστιανισμό και μπήκαν κάτω από την άσκηση της ποιμαντορικής εξουσίας και αργότερα στις πρακτικές της παιδαγωγικής, ιατρικής και ψυχολογίας, ωστόσο θα έπρεπε να γίνει η μακρά τους ιστορία. Η προβληματοποίηση της σεξουαλικής συμπεριφοράς κατά τη διάρκεια της Αρχαιότητας μπορεί να θεωρηθεί ως ένα από τα πρώτα της κεφάλαια.

Ο Φουκώ ομολογεί ότι μετά από αυτό το «ταξίδι» μπόρεσε να δει πιο καθαρά με ποιο τρόπο, προχωρώντας στα τυφλά, έδρασε σε αυτό το εγχείρημα μιας ιστορίας της αλήθειας:

«(...) ανάλυση, όχι τις συμπεριφορές, ούτε τις ιδέες, όχι τις κοινωνίες, ούτε τις «ιδεολογίες» τους, αλλά τις προβληματοποιήσεις μέσα από τις οποίες το ον/είναι δίνεται ως ικανό και υπόχρεο να μπορέσει να αποτελέσει αντικείμενο σκέψης και τις πρακτικές με βάση τις οποίες αυτές μορφοποιούνται. Η αρχαιολογική διάσταση της ανάλυσης επιτρέπει την ανάλυση των μορφών προβληματοποίησης, η γενεαλογική διάσταση, την μορφοποίησή τους με βάση τις πρακτικές και τις τροποποιήσεις τους. Προβληματοποίηση της τρέλας και της ασθένειας με βάση τις κοινωνικές και ιατρικές πρακτικές, που ορίζουν ένα ορισμένο προφίλ της «ομαλοποίησης». Προβληματοποίηση της ζωής, της γλώσσας και της εργασίας μέσα από

¹¹³⁷ Ο. π., σ. 18

¹¹³⁸ Ο. π., σ. 18

¹¹³⁹ Ο. π., σ. 18

¹¹⁴⁰ Για την «στυλοποίηση» της ύπαρξης, βλ. DE II, "Qu' est-ce que les Lumières", κείμενο 339, σ. 1381-1397.

πρακτικές λόγου που υπακούουν σε ορισμένους επιστημικούς¹¹⁴¹ κανόνες. Προβληματοποίηση του εγκλήματος και της εγκληματικής συμπεριφοράς με βάση ορισμένες πρακτικές τιμωρίας που υπακούουν σε ένα μοντέλο «πειθαρχικό». Και τώρα, θα ήθελα να δείξω πως, στην Αρχαιότητα, η σεξουαλική δραστηριότητα και οι σεξουαλικές ευχαριστήσεις προβληματοποιήθηκαν με βάση τις πρακτικές του εαυτού κάνοντας να «παίξουν» τα κριτήρια μιας «αισθητικής της ύπαρξης».¹¹⁴²

Για αυτούς τους λόγους άλλαξε το κέντρο της μελέτης του και επικεντρώθηκε στον άνθρωπο της επιθυμίας, από την κλασική Αρχαιότητα μέχρι τον Χριστιανισμό. Η χρονολογική κατανομή ήταν απλή: ο πρώτος τόμος «Η χρήση των απολαύσεων», αφιερώνεται στον τρόπο με τον οποίο η σεξουαλική δραστηριότητα προβληματοποιήθηκε από τους φιλόσοφους και τους ιατρούς, στην κλασική ελληνική κουλτούρα τον 4^ο π.Χ. αιώνα. «Η επιμέλεια του εαυτού» αφιερώνεται στην ίδια προβληματοποίηση στα ελληνικά και λατινικά κείμενα των δύο πρώτων αιώνων της Χριστιανικής εποχής. Τα ντοκουμέντα που χρησιμοποιήθηκαν είναι στο μεγαλύτερο μέρος τους «προστακτικά» δηλαδή κείμενα που φιλοδοξούν να δώσουν οδηγίες, γνώμες, συμβουλές για μια καθώς πρέπει συμπεριφορά. Ταυτόχρονα είχαν ως ρόλο να λειτουργούν σαν κριτήρια που επέτρεπαν στα άτομα να προσέχουν τη συμπεριφορά τους, να την διαμορφώνουν και να διαμορφώνουν τους εαυτούς τους ως ηθικά υποκείμενα. Αφού όλες οι μελέτες βρίσκονται στο σημείο διασταύρωσης μιας ανάλυσης των προβληματοποιήσεων και μιας ιστορίας των πρακτικών του εαυτού, ο Φουκώ θα σταθεί, σε αυτές τις δύο έννοιες: θα δικαιολογήσει τις μορφές της «προβληματοποίησης» και να εξηγήσει τι εννοεί με τον όρο «πρακτικές του εαυτού».

4.2.1) Οι μορφές της προβληματοποίησης

Ας υποθέσουμε ότι δεχόμαστε κατηγορίες τόσο γενικές όσο αυτές του «παγανισμού», του «χριστιανισμού», της «ηθικής» και της «σεξουαλικής ηθικής» (με την έννοια της moral) και ότι ζητούμε τα σημεία αντίθεσης μεταξύ των αντίστοιχων σεξουαλικών τους ηθικών. Διαπιστώνουμε ότι τα σημεία που θεωρήθηκαν σημαντικά – φύση της σεξουαλικής πράξης, μονογαμική πίστη, ομοφυλοφιλικές σχέσεις, αγνότητα – παρά την κοινή πεποίθηση ότι είναι σημεία ρήξης ανάμεσα στον χριστιανισμό και τον παγανισμό, στην πραγματικότητα δεν άφησαν καθόλου αδιάφορους τους αρχαίους, Έλληνες και Ρωμαίους. Αυτό αποδεικνύεται εύκολα. μέσα από το παιχνίδι των «δανείων» από την μια κουλτούρα στην άλλη, και της πολύ στενής συνέχειας που μπορούμε να διαπιστώσουμε ανάμεσα στα πρώτα χριστιανικά δόγματα και την ηθική φιλοσοφία της

¹¹⁴¹epistemiques

¹¹⁴² Ιστορία της σεξουαλικότητας, , τ. 2, σ. 17-19

Αρχαιότητας. Σε μια ιστορική κλίμακα μακράς διάρκειας μπορεί κανείς να παρακολουθήσει την μονιμότητα θεμάτων που σφράγισαν την χριστιανική ηθική και την ηθική των μοντέρνων ευρωπαϊκών κοινωνιών, που ήταν ήδη παρόντα στην καρδιά της ελληνικής ή ελληνο-ρωμαϊκής σκέψης. Ορισμένα από αυτά είναι τα ακόλουθα: ένας φόβος, ένα μοντέλο, μια εικόνα, ένα παράδειγμα.

- 1) Ένας φόβος: ο φόβος του αυνανισμού. Ένας φόβος που επιμένει από την Αρχαιότητα μέχρι τον 18^ο αιώνα είναι αυτός της σπατάλης του σπέρματος: «κάθε συνήθεια του σώματος (εκδηλώνει) το στίγμα της παρακμής και του γήρατος. Γίνονται δειλοί, αδύναμοι, κοιμισμένοι, βλάκες, πλαδαροί, καμπούρηδες, ανίκανοι για οτιδήποτε(...)σε πολλούς προκαλεί παραλυσία. Πως θα μπορούσε να είναι διαφορετικά όταν (...) η ίδια η αρχή της ζωής βρίσκεται αποδυναμωμένη?» Αυτή η επονεϊδιστη ασθένεια οδηγεί «στον μαρασμό», είναι και επιβλαβής για την κοινωνία αφού αντιτίθεται στην αναπαραγωγή του είδους. Αφού είναι από κάθε άποψη η πηγή μιας πλειάδας κακών, απαιτεί άμεση βοήθεια»¹¹⁴³. Αυτό το κείμενο γράφτηκε τον 1^ο μ. Χ. αιώνα από τον Αρεταίο, Έλληνα γιατρό. Αναγνωρίζουμε τις φοβίες που καλλιεργούσαν η ιατρική και η παιδαγωγία από τον 17^ο ή 18^ο αιώνα, γύρω από την καθαρά σεξουαλική σπατάλη- αυτή που δεν έχει ούτε γονιμότητα, ούτε σύντροφο: την σταδιακή εξάντληση του οργανισμού, τον θάνατο του ατόμου, την καταστροφή της φυλής και σταδιακά όλης της. «Αυτοί οι φόβοι(...) φαίνεται ότι συνιστούσαν την «νατουραλιστική» και επιστημονική συνέχεια, στην ιατρική σκέψη του 19^{ου} αιώνα, μιας χριστιανικής παράδοσης που έθετε την ευχαρίστηση στον τομέα του θανάτου και του κακού.¹¹⁴⁴». Την ίδια εποχή με τον Αρεταίο, συναντούμε και άλλες μαρτυρίες του φόβου της σεξουαλικής πράξης που εκτρέπεται από την ομαλότητα, με ολέθριες συνέπειες. Συνεπώς, πρόκειται για ένα πανάρχαιο φόβο.
- 2) Ένα σχήμα συμπεριφοράς: η συζυγική πίστη. Ο FrancoisdeSales¹¹⁴⁵ εξυμνούσε τη συζυγική αρετή και πίστη, έχοντας ως μοντέλο τους ελέφαντες οι οποίοι είναι μονογαμικοί, συνουσιάζονται μόνο τρεις φορές το χρόνο μακριά από το υπόλοιπο κοπάδι και μετά πλένονται πριν επιστρέψουν σε αυτό. Αυτό το θέμα, το οποίο μεταδόθηκε μέσω μιας μακράς παράδοσης, το βρίσκουμε ήδη στον Πλίνιο, ο οποίος αναφέρεται επίσης στη συζυγική πίστη και αρετή του ελέφαντα. Ο Πλίνιος δεν εισηγείται ένα σχήμα διδακτικό, αλλά αναφέρεται σε ένα μοντέλο συμπεριφοράς στο οποίο δινόταν

¹¹⁴³ Ο. π., σ. 24

¹¹⁴⁴ Ο. π. σ. 25

¹¹⁴⁵ Ο. π.

μεγάλη αξία. Η αμοιβαία συζυγική πίστη δεν ήταν μια προσταγή που ήταν γενικά αποδεκτή στους Έλληνες και Ρωμαίους. Ήταν όμως μια διδαχή που δινόταν με επιμονή από ορισμένα φιλοσοφικά ρεύματα όπως ο ύστερος στωικισμός. Ήταν επίσης μια συμπεριφορά που έχαιρε εκτίμησης ως εκδήλωση αρετής, ψυχικού σθένους και αυτοκυριαρχίας. Ανατρέχοντας σε ακόμα παλιότερες εποχές βρίσκουμε το μοντέλο της συζυγικής πίστης και αμοιβαιότητας στον Ισοκράτη (η ηθική και πολιτική σημασία της στο Νικοκλή) και στον Αριστοτέλη, στην ιδανική Πολιτεία του οποίου, θέλει να θεωρείται ως ατιμωτική κάθε εξωσυζυγική σχέση. Άρα, ενώ η συζυγική πίστη του συζύγου δεν απαιτείτο ούτε από τα έθιμα, ούτε από τους νόμους τίθετο ως «(...) ερώτημα και μια μορφή αυστηρότητας στην οποία ορισμένοι ηθικολόγοι απέδιδαν μεγάλη αξία.¹¹⁴⁶».

- 3) Μια εικόνα: ο ομοφυλόφιλος. Σε όλα τα κείμενα του 19^{ου} αιώνα υπάρχει μια σταθερή απαξίωση στον τρόπο αντίληψης του ομοφυλόφιλου (οι χειρονομίες του, το ντύσιμο, η κοκεταρία κτλ.) Η περιγραφή αυτή, που αναφέρεται τόσο στο θέμα της αντιστροφής των ρόλων όσο και σε ένα φυσικό στιγματισμό, έχει μια μακρά ιστορία. Θα μπορούσαμε να διαβάσουμε, μέσα από αυτό το τόσο αρνητικό στερεότυπο την εδώ και αιώνες, δυσκολία των κοινωνιών μας, να αφομοιώσουν τα δύο διαφορετικά αυτά φαινόμενα: την αντιστροφή των σεξουαλικών ρόλων και τη σχέση ανάμεσα σε άτομα του ίδιου φύλου¹¹⁴⁷. Αυτή η αρνητική εικόνα ήταν ήδη έντονα παρούσα στην ελληνορωμαϊκή συγγραφική λογοτεχνία της αυτοκρατορικής εποχής¹¹⁴⁸. Η απεικόνιση αυτή είναι ακόμη πιο παλιό. Ο πρώτος λόγος του Σωκράτη στην *Φαίδρα* αναφέρεται σε αυτό όταν κατακρίνει τον έρωτα για τους μαλθακούς, στολισμένους και βαμμένους νέους. Δεν πρόκειται για μια γενική και οριστική καταδίκη των ομοφυλόφιλων σχέσεων, αλλά μια έντονη υποτίμηση ορισμένων όψεων της σχέσης ανάμεσα στους άντρες και την αποστροφή « (...) προς οτιδήποτε που θα μπορούσε να καταδεικνύει μια εθελοντική απάρνηση του κύρους και των σημαδιών του αντρικού ρόλου». Ο τομέας του έρωτα ανάμεσα σε άντρες μπορεί να ήταν «ελεύθερος» στην Ελληνική Αρχαιότητα, σε σύγκριση με «(...) τις μοντέρνες ευρωπαϊκές κοινωνίες, παραμένει ωστόσο το γεγονός ότι βλέπουμε πολύ νωρίς να παρουσιάζονται έντονες αρνητικές αντιδράσεις και μορφές ατίμωσης που θα συνεχιστούν για πολύ καιρό.»¹¹⁴⁹

¹¹⁴⁶ Ο. π., σ. 27

¹¹⁴⁷ Ο. π., σ. 28

¹¹⁴⁸ ο «Θηλυπρεπής» του ανώνυμου συγγραφέα της «Φυσιогνωμικής» του 4ου αιώνα βλ. σ. 28

¹¹⁴⁹ Ο.π., σ. 29

- 4) Ένα πρότυπο αποχής: Η αποχή ως κυριαρχία του εαυτού πάνω στον εαυτό. Ο ενάρετος ήρωας που είναι ικανός να απαρνηθεί την ευχαρίστηση ενός πειρασμού στον οποίο δεν ενδίδει, είναι μια μορφή γνωστή στο Χριστιανισμό. Όμως εξίσου γνωστή είναι και η εικόνα στην παγανιστική Αρχαιότητα, του ενάρετου αθλητή που διαθέτει αρκετό αυτοέλεγχο για να αρνηθεί την ευχαρίστηση, μοντέλο το οποίο η Ελλάδα γνώρισε και τίμησε. Για ορισμένους αυτή η ακραία αρετή ήταν η βεβαίωση της κυριαρχίας που ασκείται από τον άντρα πάνω στον εαυτό τους και άρα της κυριαρχίας που μπορεί να ασκήσει πάνω στους άλλους. Παράδειγμα είναι ο Αγησίλαος του Ξενοφώντα που αρνιόταν ακόμα και να φιλήσει τον νέο που αγαπούσε¹¹⁵⁰. Όμως για άλλους αυτή η εγκράτεια ήταν άμεσα συνδεδεμένη με μια μορφή σοφίας που τους συνέδεε με ένα στοιχείο ανώτερο από την ανθρώπινη φύση και τους έδινε πρόσβαση στον ον της αλήθειας: αυτός ήταν ο Σωκράτης που δεν ενέδωσε στον Αλκιβιάδη.¹¹⁵¹ Η θεματική μιας σχέσης μεταξύ σεξουαλικής αποχής και σοφίας ήταν ήδη έντονα υπογραμμισμένη.

Δεν μπορούμε από αυτές τις αναφορές να συμπεραίνουμε ότι η σεξουαλική ηθική της Αρχαιότητας και αυτή του Χριστιανισμού συνιστούν ένα συνεχές. Θέματα, αρχές, έννοιες μπορούν κάλλιστα να βρεθούν τόσο στη μια όσο και στην άλλη χωρίς να έχουν την ίδια αξία ή θέση. Η Εκκλησία και η χριστιανική ποιμαντορική έδωσαν βαρύνουσα σημασία στην αρχή μιας ηθικής της οποίας οι κανόνες ήταν καταναγκαστικοί και οικουμενικοί. Αντίθετα στη σκέψη του αρχαίου κόσμου, οι απαιτήσεις της αυστηρότητας δεν ήταν οργανωμένες σε μια ηθική ενοποιημένη, συγκροτημένη, αυταρχική και επιβεβλημένη με τον ίδιο τρόπο σε όλο τον κόσμο. Ήταν περισσότερο ένα συμπλήρωμα, ως προς την γενική ηθική που επικρατούσε. Οι απαιτήσεις αυτές, που παρουσιάζονται σαν σκόρπιες εστίες, είχαν την καταγωγή τους σε διάφορα φιλοσοφικά ή θρησκευτικά κινήματα, με τη δική τους φυσιογνωμία, τα οποία έκαναν εισηγήσεις, χωρίς να τις επιβάλλουν, σχετικά με την μετριοπάθεια ή την αυστηρότητα. Από τις λίγες συσχετίσεις που σκιαγραφήθηκαν δεν πρέπει να συμπεράνουμε ότι η χριστιανική ηθική του σεξ ήταν ήδη κατά κάποιο τρόπο «μορφοποιημένη» ή «προσχηματισμένη» στη σκέψη των αρχαίων:

«Πρέπει μάλλον να αντιληφθούμε ότι πολύ νωρίς, στην ηθική σκέψη της Αρχαιότητας πήρε μορφή μια θεματική-μια τετραπλή θεματική της σεξουαλικής αυστηρότητας γύρω από και σχετικά με την ζωή του σώματος, τον θεσμό του γάμου, τις σχέσεις μεταξύ ανδρών, την ύπαρξη της σοφίας. Αυτή η θεματική, μέσα από τους θεσμούς, τα σύνολα των προσταγμάτων, των

¹¹⁵⁰ Σ. 30, υπ. 2 «Ξενοφώντα: Αγησίλαος»

¹¹⁵¹ Ο .π., σ. 31, υπ. 1 «Πλάτωνα: Συμπόσιο»

εξαιρετικά ποικίλων ιστορικών αναφορών, και παρά το γεγονός ότι υπέστη πολλούς ανασχηματισμούς, διατήρησε μέσα στο χρόνο μια σχετική σταθερότητα: λες και υπήρχαν εκεί, από την Αρχαιότητα, τέσσερα σημεία προβληματοποίησης με βάση τα οποία, αναδιατυπώνονταν ακατάπαυστα-σύμφωνα με σχήματα συχνά διαφορετικά- η έννοια της σεξουαλικής αυστηρότητας¹¹⁵²».

Μια σημαντική επισήμανση επιβάλλεται σε αυτό το σημείο: τα θέματα αυστηρότητας δεν συμπίπτουν με τους διαχωρισμούς που απορρέουν από τις μεγάλες κοινωνικές, θρησκευτικές ή αστικές απαγορεύσεις. Θα μπορούσε να υποθέσει κανείς ότι είναι στο σημείο όπου οι απαγορεύσεις είναι οι πιο θεμελιώδεις και καταναγκαστικές, που οι ηθικές θα ανέπτυσσαν τις πιο επίμονες απαιτήσεις αυστηρότητας, όπως δείχνει η ιστορία του Χριστιανισμού. Φαίνεται όμως ότι τέτοια δεν ήταν η περίπτωση στην Αρχαιότητα. Αυτό μας δείχνει η δυσσυμμετρία της ηθικής σκέψης σχετικά με την σεξουαλική συμπεριφορά: οι γυναίκες γενικά είναι υποχρεωμένες να υπακούουν σε εξαιρετικά αυστηρούς καταναγκασμούς. Εντούτοις η ηθική αυτή δεν απευθύνεται στις γυναίκες. Είναι μια ηθική ανδρών: μια ηθική την οποία εκπόνησαν, έγραψαν και απεύθυναν άντρες απευθυνόμενοι σε άλλους ελεύθερους άντρες και όχι μια ηθική που ισχύει και για τα δύο φύλα:

«Αρρενωπή ηθική κατά συνέπεια, όπου οι γυναίκες δεν εμφανίζονται παρά ως αντικείμενα ή στην καλύτερη των περιπτώσεων ως σύντροφοι (...). Και εδώ βρίσκεται αναμφισβήτητα ένα από τα πιο αξιοσημείωτα σημεία αυτής της ηθικής: δεν προσπαθεί να καθορίσει ένα πεδίο συμπεριφοράς και ένα τομέα κανόνων που να ισχύουν και για τα δύο φύλα. Είναι μια εκπόνηση της αντρικής συμπεριφοράς από την οπτική γωνία των ανδρών για να δώσει μορφή στη συμπεριφορά τους.¹¹⁵³».

Επιπλέον δεν απευθύνεται στους άντρες σχετικά με διαγωγές που θα μπορούσαν να αναχθούν σε γενικά αναγνωρισμένες απαγορεύσεις, ενταγμένες στους κώδικες, τα έθιμα ή τη θρησκεία, αλλά ακριβώς εκεί όπου πρέπει να κάνουν χρήση του δικαιώματός τους, της εξουσίας τους, του κύρους τους και της ελευθερίας τους, δηλαδή στις πρακτικές ευχαρίστησης που δεν καταδικάζονται: στην έγγαμη ζωή όπου καμιά εξουσία και κανένας κανόνας ή έθιμο δεν εμποδίζει τον άντρα έχει να έχει σεξουαλικές εξωσυζυγικές σχέσεις, στις σχέσεις με τα αγόρια, που μέσα σε ορισμένα όρια, είναι αποδεκτές και τους προσδίδεται αξία. Πρέπει να κατανοήσουμε αυτά τα θέματα της σεξουαλικής αυστηρότητας, όχι σαν μια ερμηνεία βαθιών και

¹¹⁵² Ο. π., σ. 32

¹¹⁵³ Ο. π., σ. 33

ουσιωδών απαγορεύσεων, αλλά σαν μια εκπόνηση και στυλιζάρισμα¹¹⁵⁴ (ή τυποποίηση) μιας δραστηριότητας μέσα από την άσκηση της εξουσίας της και την πρακτική της ελευθερίας της.

Αυτό όμως δεν σημαίνει ότι η θεματική της αυστηρότητας δεν συσχετίζεται με συγκεκριμένες ανησυχίες:

«Αντιθέτως, είναι εύκολο να δούμε ότι κάθε μία από αυτές τις μεγάλες μορφές της σεξουαλικής αυστηρότητας σχετίζεται με ένα άξονα της εμπειρίας και μια δέσμη συγκεκριμένων σχέσεων: σχέσεις προς το σώμα, με το θέμα της υγείας και πίσω από αυτή όλο το παιχνίδι της ζωής και του θανάτου. Σχέσεις με το αντίθετο φύλο, με το θέμα της συζύγου ως προνομιάς συντρόφου και πίσω από αυτή όλο το παιχνίδι του οικογενειακού θεσμού και του δεσμού που δημιουργεί. Σχέσεις προς το ίδιο φύλο με το θέμα των συντρόφων που μπορεί κάποιος να διαλέξει και της ρύθμισης ανάμεσα σε σεξουαλικούς και κοινωνικούς ρόλους, και τέλος σχέση προς την αλήθεια όπου τίθεται το ερώτημα των πνευματικών συνθηκών που επιτρέπουν την πρόσβαση στη σοφία¹¹⁵⁵».

Ένας επαναπροσδιορισμός φάνηκε απαραίτητος στον Φουκώ: όχι να αναζητηθούν βασικές απαγορεύσεις που εκδηλώνονται μέσα από τη σεξουαλική αυστηρότητα, αλλά οι τομείς της εμπειρίας και οι μορφές σεξουαλικότητας που προβληματοποιήθηκαν με το να γίνουν αντικείμενο έγνοιας, σκέψης και υλικό για στυλ και πιο συγκεκριμένα, ο λόγος για τον οποίο οι τέσσερις μεγάλοι τομείς των σχέσεων όπου κατά φαινόμενα ο ελεύθερος άντρας, στις κοινωνίες της Αρχαιότητας, μπόρεσε να δραστηριοποιηθεί χωρίς να συναντήσει κάποια μεγάλη απαγόρευση, υπήρξαν ακριβώς οι τόποι μιας έντονης προβληματοποίησης της σεξουαλικής πρακτικής:

« Γιατί είναι εκεί, αναφορικά με το σώμα, με την σύζυγο, τα αγόρια και την αλήθεια, που η πρακτική των ευχαριστήσεων θέτει πρόβλημα? Γιατί η παρεμβολή της σεξουαλικής δραστηριότητας σε αυτές τις σχέσεις έγιναν αντικείμενο ανησυχίας, συζήτησης και σκέψης? Γιατί οι άξονες αυτοί της καθημερινής εμπειρίας ήταν το έδαφος από όπου δημιουργήθηκε μια σκέψη που είχε ως ζητούμενο να γίνει πιο σπάνια η σεξουαλική συμπεριφορά, πιο μετρημένη, να της δοθεί μια μορφή και να καθορισθεί ένα αυστηρό στυλ στην πρακτική των απολαύσεων? Πως η

¹¹⁵⁴Stylization στο πρωτότυπο: απόδοση στυλ. Τυποποίηση, σ. 34

¹¹⁵⁵ Ο. π., σ. 34

σεξουαλική συμπεριφορά, στο μέτρο όπου υπεισέρχονται αυτοί οι διαφορετικοί τύποι σχέσεων, έγινε αντικείμενο σκέψης ως τομέας ηθικής εμπειρίας;¹¹⁵⁶»

Ηθική και πρακτικές του εαυτού

Για να απαντηθεί αυτή η ερώτηση, πρέπει να τεθεί το ερώτημα του αντικειμένου, τι ακριβώς εννοούμε με τον όρο «ηθική».

Η λέξη έχει τρεις έννοιες: με «ηθική» (moral) κατανοούμε ένα σύνολο από αξίες και κανόνες που παρουσιάζονται στα άτομα και στις ομάδες μέσω κανονιστικών μηχανισμών. Κάποτε οι αξίες και οι κανόνες που απορρέουν είναι καθαρά προσδιορισμένοι και είναι μέρος ενός συγκροτημένου δόγματος και κάποτε μεταδίδονται με τρόπο διάχυτο και συγκροτούν ένα περίπλοκο παιχνίδι στοιχείων που μπορούν να αλληλοσυμπληρώνονται, διορθώνονται ή να αναιρούνται, επιτρέποντας έτσι συμβιβασμούς ή τρόπους διαφυγής. Μπορούμε να ονομάσουμε «ηθικό κώδικα» αυτό το προστακτικό σύνολο. Με «ηθική» εννοούμε επίσης την πραγματική συμπεριφορά των ατόμων ως προς τη σχέση τους με τις αξίες και τους κανόνες: η μελέτη αυτής της όψης της ηθικής πρέπει να καθορίζει πως και με ποια περιθώρια μεταβολής ή παραβίασης, τα άτομα ή οι ομάδες συμπεριφέρονται σε σχέση με ένα προστακτικό σύστημα το οποίο άμεσα ή έμμεσα είναι δεδομένο στην κουλτούρα τους και του οποίου έχουν συνείδηση. Αυτό το επίπεδο φαινομένων, ο Φουκώ ονομάζει «ηθικότητα των συμπεριφορών». Υπάρχει και ένα τρίτο σημείο εξαιρετικής σημασίας: ο τρόπος με τον οποίο οφείλουμε να «συμπεριφερόμαστε», δηλαδή ο τρόπος με τον οποίο οφείλουμε να συγκροτήσουμε τον εαυτό μας ως ηθικό υποκείμενο το οποίο δρα σύμφωνα με τα προστακτικά του κώδικα.

Όταν δοθεί ένας κώδικας πράξεων για ένα συγκεκριμένο τύπο δράσης, υπάρχουν διάφοροι τρόποι για το δρών υποκείμενο να συμπεριφερθεί όχι μόνο παράγοντας, αλλά ως ηθικό (moral) υποκείμενο της πράξης. Έστω ένας κώδικας σεξουαλικών προσταγών που υποχρεώνει τους δύο συζύγους σε αυστηρή και συμμετρική συζυγική πίστη, καθώς και σε μια διαρκή αναπαραγωγική θέληση. Θα υπάρχουν, ακόμα και στο εσωτερικό ενός τόσο αυστηρού κώδικα πολλοί τρόποι για να είναι κάποιος «πιστός». Οι διαφορές αυτές αφορούν τα εξής σημεία: την ηθική ουσία, τον τρόπο καθυπόταξης, την ηθική εργασία πάνω στον εαυτό και την τελεολογία.

1) «Αφορούν αυτό που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε τον καθορισμό της ηθικής (ethique) ουσίας, δηλαδή τον τρόπο με τον οποίο το άτομο οφείλει να συγκροτήσει τέτοιο ή άλλο μέρος

¹¹⁵⁶ Ο. π., σ. 34-35

του εαυτού του ως πρώτη ύλη της ηθικής του συμπεριφοράς¹¹⁵⁷». Αν πάρουμε το παράδειγμα της συζυγικής πίστης: αυτή μπορεί να συνίσταται στην αυστηρή τήρηση απαγορεύσεων και των υποχρεώσεων μέσα από τις πράξεις μας. Μπορεί να συνίσταται στον έλεγχο των επιθυμιών, μας στον αγώνα εναντίον τους, στη δύναμη με την οποία αντιστεκόμαστε στους πειρασμούς: αυτό που συνιστά το περιεχόμενο της πίστης είναι αυτή η επαγρύπνηση και αγώνας, όπως στο Χριστιανισμό. Σε αυτή την περίπτωση οι αντιφατικές κινήσεις της ψυχής, πολύ περισσότερο από τις ίδιες τις πράξεις, θα είναι η πρώτη ύλη της ηθικής πρακτικής. Μπορεί επίσης να συνίσταται στην ένταση, τη συνέχεια, την αμοιβαιότητα των αισθημάτων που αισθανόμαστε για τον/την σύζυγο, και στην ποιότητα της σχέσης που ενώνει, μόνιμα, τους δύο συζύγους.

2) «Οι διαφορές μπορούν επίσης να αφορούν τον τρόπο υποταγής, δηλαδή τον τρόπο με τον οποίο το άτομο καθιερώνει τη σχέση του προς αυτό τον κανόνα και αναγνωρίζει τον εαυτό του ως υπόχρεο να τον υπακούσει¹¹⁵⁸». Μπορούμε π.χ. να τηρούμε τη συζυγική πίστη και να υπακούσουμε στο πρόσταγμα που την επιβάλλει, διότι αναγνωρίζουμε τον εαυτό μας ως μέρος της κοινωνικής ομάδας που την δέχεται, ή επειδή θεωρούμε τον εαυτό μας ως μέλος μιας πνευματικής παράδοσης την οποία έχουμε την υποχρέωση να κρατήσουμε ή να αναζωπυρώσουμε. Μπορεί να την τηρούμε θέλοντας να δώσουμε το παράδειγμα, ή επειδή θέλουμε να δώσουμε στη ζωή μας μια μορφή που να ανταποκρίνεται στα κριτήρια λάμψης, ομορφιάς, ευγένειας ή τελειότητας.

3) «Υπάρχουν επίσης πιθανές διαφορές στις μορφές που παίρνει η «εκπόνηση» της ηθικής (ethique) εργασίας πάνω στον εαυτό μας, και όχι μόνο για να συμπεριφερθούμε σύμφωνα με ένα δεδομένο κανόνα αλλά για να δοκιμάσουμε να μεταμορφώσουμε τον εαυτό μας σε ηθικό υποκείμενο της συμπεριφοράς μας¹¹⁵⁹». Έτσι η σεξουαλική αυστηρότητα μπορεί να εξασκηθεί μέσα από την αφομοίωση ενός συστηματικού συνόλου και τακτικού ελέγχου της συμπεριφοράς και της ακρίβειας της. Μπορεί να ασκηθεί μέσα από την οριστική, ολοκληρωτική και ξαφνική απάρνηση των απολαύσεων. Μπορεί επίσης να ασκηθεί μέσα από ένα συνεχή αγώνα του οποίου η πορεία μπορεί να έχει νόημα και αξία. Μπορεί να εξασκηθεί μέσα από μια όσο το δυνατό πιο λεπτομερή και συνεχή αποκρυπτογράφηση των κινήσεων της ψυχής, σε όλες της τις μορφές πίσω από τις οποίες κρύβεται.

4) Άλλες διαφορές τέλος, αφορούν αυτό που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε «την τελεολογία» του ηθικού (moral) υποκειμένου: «καμιά πράξη δεν είναι αυτούσια ηθική. Είναι ηθική μέσα από

¹¹⁵⁷ Ο. π., σ. 37

¹¹⁵⁸ Ο. π., σ. 38

¹¹⁵⁹ Ο. π., σ. 38-39

την προσθήκη της και από την θέση της στο σύνολο μιας συμπεριφοράς. Είναι στοιχείο και όψη αυτής της συμπεριφοράς και σηματοδοτεί ένα στάδιο στην διάρκεια της μια πιθανή πρόοδο. Μια ηθική πράξη τείνει προς την ολοκλήρωση της, αλλά επιπλέον έχει ως στόχο, μέσα από αυτή, την συγκρότηση της ηθικής συμπεριφοράς που οδηγεί το άτομο, όχι μόνο σε πράξεις σύμφωνες με τις αξίες και τους κανόνες, αλλά επίσης σε ένα συγκεκριμένο τρόπο του είναι, χαρακτηριστικό του ηθικού υποκειμένου¹¹⁶⁰». Σε αυτό το σημείο υπάρχουν αρκετές πιθανές διαφορές: η συζυγική πίστη μπορεί να οδηγήσει σε ένα όλο και πιο πλήρη έλεγχο του εαυτού. Μπορεί να είναι μια ηθική συμπεριφορά που εκδηλώνει μια ριζική αποστασιοποίηση προς τον κόσμο. Μπορεί να τείνει προς μια τέλεια ηρεμία της ψυχής, μια πλήρη αδιαφορία προς τα πάθη ή ένα εξαντισμό που εγγυάται τη σωτηρία μεταθανάτια και την ευτυχή αθανασία. Η εσωτερική μεταμόρφωση είναι αναπόσπαστο μέρος της συγκρότησης του ηθικού υποκειμένου.

«Συνοπτικά, μια πράξη για να θεωρηθεί «ηθική», δεν πρέπει να περιορίζεται σε μια πράξη ή σειρά πράξεων σύμφωνες με ένα κανόνα, ένα νόμο ή μια αξία. Κάθε ηθική πράξη εμπεριέχει μια σχέση προς το πραγματικό όπου υλοποιείται και μια σχέση προς τον κώδικα στον οποίο αναφέρεται, όμως εμπλέκει επίσης μια ορισμένη σχέση προς τον εαυτό. Αυτός δεν είναι μόνο μια «συνείδηση του εαυτού», αλλά συγκρότηση του εαυτού ως «ηθικό υποκείμενο», όπου το άτομο οριοθετεί το μέρος του εαυτού του, το οποίο συγκροτεί το αντικείμενο της ηθικής πρακτικής, προσδιορίζει τη θέση του ως προς το πρόσταγμα που ακολουθεί, ορίζει ένα ορισμένο τρόπο ύπαρξης, που χαρακτηρίζει το ηθικό υποκείμενο, και για το κατορθώσει αυτό, δρα πάνω στον εαυτό του, επιχειρεί να τον γνωρίσει, να τον ελέγχει, να τον δοκιμάζει, να τον τελειοποιεί, να τον μεταμορφώνει. Δεν υπάρχει συγκεκριμένη ηθική πράξη που να μην αναφέρεται στην ενότητα μιας ηθικής συμπεριφοράς. Δεν υπάρχει ηθική συμπεριφορά που να μην αναφέρεται στη συγκρότηση του εαυτού ως ηθικού υποκειμένου, και δεν υπάρχει συγκρότηση ηθικού υποκειμένου χωρίς «τρόπους υποκειμενοποίησης» και χωρίς μια «ασκητική» ή «πρακτικές του εαυτού» που την στηρίζουν. Η ηθική πράξη είναι αδιαχώριστη από τις μορφές δραστηριότητας πάνω στον εαυτό μας, που δεν αλλάζουν σημαντικά από την μια ηθική στην άλλη, όπως δεν αλλάζουν διαφορετικά το σύστημα αξιών, οι κανόνες και οι απαγορεύσεις¹¹⁶¹».

Αυτές οι διαφοροποιήσεις έχουν συνέπειες για την ιστορική ανάλυση. Μια ιστορία μιας «ηθικής» οφείλει να λαμβάνει υπόψη τις διαφορετικές πραγματικότητες που καλύπτει αυτή η λέξη και που έχουν αναφερθεί πιο πάνω. Η ιστορία των «ηθικών» μελετά σε ποιο μέτρο οι πράξεις των

¹¹⁶⁰ Ο. π., σ. 39

¹¹⁶¹ Ο. π., σ. 40

ατόμων ή ομάδων είναι σύμφωνες ή όχι με τους κανόνες και αξίες που ισχύουν. Η ιστορία των «κωδικών» αναλύει τα διάφορα συστήματα κανόνων και αξιών που διακυβεύονται σε μια κοινωνία ή ομάδα, τους μηχανισμούς που διασφαλίζουν την εφαρμογή τους και τις μορφές που παίρνουν. «Ιστορία τέλος, του τρόπου με τον οποίο τα άτομα καλούνται να συγκροτηθούν ως υποκείμενα ηθικής συμπεριφοράς: αυτή η ιστορία θα είναι αυτή των μοντέλων που παρουσιάζονται για την εδραίωση και ανάπτυξη των σχέσεων προς τον εαυτό, την εργασία της σκέψης πάνω στον εαυτό, την γνώση, την εξέταση, την αποκωδικοποίηση του εαυτού, τις μεταμορφώσεις που ζητούμε να πραγματοποιήσουμε πάνω στον εαυτό μας. Είναι αυτό που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε ιστορία της «ηθικής» (ethique)¹¹⁶² και της «ασκητικής»,¹¹⁶³ που νοούνται ως ιστορία των μορφών της ηθικής αντικειμενοποίησης και των πρακτικών του εαυτού που καλούνται να την πραγματοποιήσουν¹¹⁶⁴».

Αν αληθεύει, δηλαδή ότι οι πιο πάνω όψεις, δηλαδή οι κώδικες της συμπεριφοράς και οι μορφές της υποκειμενοποίησης δεν μπορούν ποτέ να διαχωριστούν ολοκληρωτικά, αλλά ότι συμβαίνει να αναπτυχθούν σχετικά αυτόνομα, πρέπει να δεχτούμε ότι, σε ορισμένες ηθικές, βαρύνουσα σημασία δίνεται στον κώδικα, την συστηματοποίηση του, τον πλούτο, την ικανότητα να προσαρμόζεται σε όλες τις πιθανές περιπτώσεις και να καλύπτει όλους τους τομείς της συμπεριφοράς. Σε τέτοιες ηθικές το σημαντικό βρίσκεται στη μεριά των αρχών της εξουσίας που εφαρμόζουν τον κώδικα τον επιβάλλουν και τιμωρούν την τυχόν απόκλιση από αυτόν. Σε αυτές τις συνθήκες, η υποκειμενοποίηση πραγματοποιείται βασικά, με μια μορφή δικαϊκή, όπου το ηθικό υποκείμενο αναφέρεται σε ένα νόμο, ή σύνολο νόμων, στους οποίους πρέπει να υποταχθεί, η μη συμμόρφωση συνεπάγοντας τιμωρία. Θα ήταν ανακριβές να περιορισθεί όλη η χριστιανική ηθική, ή μάλλον «οι χριστιανικές ηθικές», σε αυτό το μοντέλο:, ωστόσο η οργάνωση του συστήματος της εξομολόγησης και μετάνοιας στις αρχές του 13^{ου} αιώνα και η ανάπτυξη τους ως τις παραμονές της Μεταρρύθμισης συνιστούσαν μια πολύ δυνατή «κωδικοποίηση» της ηθικής εμπειρίας: είναι ενάντια σε αυτή που αντέδρασαν πολλά πνευματικά και ασκητικά κινήματα τα οποία αναπτύχθηκαν πριν την Μεταρρύθμιση.

Μπορούμε εύκολα να κατανοήσουμε τις ηθικές (morales) όπου το ισχυρό και δυναμικό στοιχείο βρίσκεται στην πλευρά των μορφών της υποκειμενοποίησης και των πρακτικών του εαυτού. Σε αυτή την περίπτωση, το σύστημα των κωδικών και των κανόνων συμπεριφοράς μπορεί να είναι στοιχειώδες. Η τήρηση του μπορεί να είναι σχετικά επουσιώδης, αν την συγκρίνουμε σε αυτό

¹¹⁶² Στο πρωτότυπο, σ. 41

¹¹⁶³ ascétique στο πρωτότυπο, ο. π.

¹¹⁶⁴ Ο. π., Σ. 40

που απαιτείται από το άτομο - μέσα από τη σχέση που έχει με τον εαυτό του, μέσα από τις διάφορες πράξεις, σχέσεις ή συναισθήματα - για να συγκροτήσει τον εαυτό του ως ηθικό υποκείμενο. «Το βάρος δίνεται στις μορφές της σχέσης προς τον εαυτό, στις διδασκαλίες και τεχνικές μέσα από τις οποίες εκπονείται, στις ασκήσεις με τις οποίες δινόμαστε στον εαυτό μας ως αντικείμενο προς γνώση, και στις πρακτικές που επιτρέπουν να μεταμορφώσουμε τον ίδιο μας τον τρόπο του είναι¹¹⁶⁵». Αυτές «οι ηθικής προσανατολισμένες προς την ηθική (ethique)» (και που δεν συμπίπτουν αναγκαστικά με τις ηθικές αυτού που ονομάζουμε την ασκητική απάρνηση) υπήρξαν πολύ σημαντικές στον χριστιανισμό δίπλα από τις πρακτικές που είναι «προσανατολισμένες προς τον κώδικα»: ανάμεσα τους υπάρχει κάποτε αντιπαράθεση και συγκρούσεις και κάποτε σύνθεση.

Όσο αφορά την Αρχαιότητα, μια πρώτη προσέγγιση δείχνει ότι η ηθική σκέψη ήταν πολύ περισσότερο προσανατολισμένη προς τις πρακτικές του εαυτού και το ερώτημα της άσκησης παρά προς τις κωδικοποιήσεις των συμπεριφορών και τον αυστηρό καθορισμό του επιτρεπτού και του απαγορευμένου. Με εξαίρεση την *Πολιτεία* και τους *Νόμους*, βρίσκουμε πολύ λίγες αναφορές που καθορίζουν με λεπτομέρεια την συμπεριφορά που πρέπει να τηρούμε, μια αρχή που θα επέβλεπε την τήρηση της, τιμωρίες έναντι των παραβάσεων των πιο πάνω, τις περιστάσεις και τις συνθήκες που θα μπορούσαν να επηρεάσουν την αξία μιας πράξης. Παρόλο που η αναγκαιότητα να γίνει σεβαστός ο νόμος και τα έθιμα¹¹⁶⁶ τονίζεται πολύ συχνά, το σημαντικό βρίσκεται λιγότερο στο περιεχόμενο των νόμων και στις συνθήκες επιβολής του και περισσότερο στη στάση στην οποία οφείλεται η τήρηση τους. «Το βάρος δίνεται στη σχέση προς τον εαυτό μας που επιτρέπει να μην παρασυρθούμε από τις ορέξεις και απολαύσεις, να κρατήσουμε έναντι τους έλεγχο και ανωτερότητα, να κρατήσουμε τις αισθήσεις σε μια κατάσταση γαλήνης, να μείνουμε ελεύθεροι έναντι κάθε εσωτερικής δουλείας έναντι των παθών και να φθάσουμε σε ένα τρόπο του είναι που μπορεί να καθορισθεί από την πλήρη απόλαυση του εαυτού από τον εαυτό ή την πλήρη κυριαρχία του εαυτού πάνω στον εαυτό¹¹⁶⁷».

Από εδώ απορρέει η επιλογή της μεθόδου καθ' όλη τη διάρκεια αυτής της μελέτης των σεξουαλικών ηθικών της παγανιστικής και χριστιανικής Αρχαιότητας: να έχουμε πάντα στο νου τη διάκριση ανάμεσα στα στοιχεία του κώδικα μιας ηθικής και τα στοιχεία της ασκητείας και τις πιθανότητες συνύπαρξης, σχέσης ή σχετικής αυτονομίας τους και το βάρος που δίνεται στη μια ή στην άλλη. Πρέπει να λαμβάνουμε υπόψη οτιδήποτε φαίνεται να δίνει την προνομιούχα θέση

¹¹⁶⁵ Ο. π., σ. 42

¹¹⁶⁶ημοίοι στο γαλλικό πρωτότυπο

¹¹⁶⁷ Ο. π., σ. 43

σε αυτές τις ηθικές, στις πρακτικές του εαυτού, στο ενδιαφέρον έναντι τους, στην προσπάθεια για την ανάπτυξη τους, την τελειοποίηση τους και τη διδασκαλία τους, τη συζήτηση της οποίας ήταν το θέμα. Έτσι στάθηκε απαραίτητο να τροποποιηθεί το ερώτημα σχετικά με την συνέχεια (ή την ρήξη) ανάμεσα στις φιλοσοφικές ηθικές της Αρχαιότητας και της χριστιανικής ηθικής. Αντί να αναρωτηθούμε ποια στοιχεία του κώδικα μπορεί να δανείστηκε ο χριστιανισμός από την σκέψη της Αρχαιότητας και ποια είναι αυτά που πρόσθεσε ο ίδιος, για να καθορίσει τι επιτρέπεται και τι απαγορεύεται στα πλαίσια μιας υποτιθέμενης σταθερής σεξουαλικότητας, πρέπει να διερωτηθούμε πως, κάτω από την συνέχεια, την μεταβίβαση ή τις τροποποιήσεις των κωδικών, οι μορφές της σχέσης προς τον εαυτό (και οι πρακτικές του εαυτού που τις συνοδεύουν) καθορίστηκαν, τροποποιήθηκαν, εκπονήθηκαν και διαφοροποιήθηκαν.

Δεν υποθέτουμε ότι οι κώδικες είναι άνευ σημασίας, ούτε ότι παραμένουν σταθεροί, μπορούμε όμως να διαπιστώσουμε ότι περιστρέφονται γύρω από μερικές σχετικά απλές και ολιγάριθμες αρχές. Αυτό αποδεικνύει και η μονιμότητα τους: ο ουσιαστικός πολλαπλασιασμός των κωδικοποιήσεων (σχετικά με τον χώρο, τους συντρόφους, τις χειρονομίες που επιτρέπονται ή μη) θα εμφανιστούν αρκετά αργά στον χριστιανισμό. «Αντιθέτως φαίνεται – και είναι σε κάθε περίπτωση η υπόθεση που θα ήθελα να διερευνήσω εδώ – να υπάρχει ένα ολόκληρο ,πλήρες και πλούσιο πεδίο ιστορικότητας όπου το υποκείμενο καλείται να αναγνωρίσει τον εαυτό του ως ηθικό υποκείμενο της σεξουαλικής του συμπεριφοράς. Το ζητούμενο θα ήταν άρα να δούμε πως, από την κλασσική ελληνική σκέψη μέχρι την συγκρότηση του Χριστιανικού δόγματος και της χριστιανικής ποιμαντορικής της σάρκας, αυτή η υποκειμενοποίηση καθορίστηκε και τροποποιήθηκε¹¹⁶⁸».

Στη συνέχεια επισημαίνονται κάποια γενικά χαρακτηριστικά που δείχνουν με ποιο τρόπο, η κλασσική ελληνική σκέψη θεώρησε την σεξουαλική συμπεριφορά ως πεδίο εκτίμησης και ηθικών επιλογών. Με αφετηρία την έννοια τη «χρήσης των απολαύσεων¹¹⁶⁹» εξάγονται οι τρόποι υποκειμενοποίησης στους οποίους αναφέρεται: ηθική (ethique) ουσία, τρόποι υποταγής, εκπόνηση του εαυτού, ηθική τελεολογία. Στη συνέχεια, ξεκινώντας κάθε φορά με μια πρακτική που είχε την ύπαρξη, την υπόσταση και τους κανόνες της στον Ελληνικό πολιτισμό (η πρακτική της διαφύλαξης της υγείας, η πρακτική της διαχείρισης ενός νοικοκυριού, η πρακτική της ερωτοτροπίας), θα μελετηθεί ο τρόπος με τον οποίο η ιατρική και φιλοσοφική σκέψη εκπόνησε αυτή τη «χρήση των απολαύσεων» και διαμόρφωσε ορισμένα θέματα αυστηρότητας

¹¹⁶⁸ Ο. π., σ. 44

¹¹⁶⁹ χρήσις αφοροδίσων-chresis aphrodision στο πρωτότυπο

που στη συνέχεια επαναλαμβάνονται σε τέσσερις άξονες της εμπειρίας: τη σχέση προς το σώμα, τη σχέση προς τη σύζυγο, τη σχέση προς τα αγόρια, και τη σχέση προς την αλήθεια.

Η ηθική προβληματοποίηση των απολαύσεων

Δύσκολα βρίσκει κανείς στους Έλληνες (και στους Λατίνους) μια έννοια παρόμοια με αυτή της «σεξουαλικότητας» ή της «σάρκας», δηλαδή μια έννοια που να αναφέρεται σε μια μοναδική οντότητα που επιτρέπει την ομαδοποίηση στο ίδιο πεδίο διαφόρων φαινόμενων απομακρυσμένων μεταξύ τους όπως: συμπεριφορές, συναισθήματα, αισθήσεις, εικόνες, πόθους, ένστικτα, πάθη.¹¹⁷⁰

Οι Αρχαίοι Έλληνες διαθέτουν ολόκληρη σειρά λέξεων για να χαρακτηρίσουν χειρονομίες και πράξεις που εμείς αποκαλούμε σεξουαλικές και ένα λεξιλόγιο για να δηλώσουν συγκεκριμένες πρακτικές. Οι όροι που χρησιμοποιούνται είναι πιο ασαφείς και αναφέρονται γενικά σε αυτό που εμείς αποκαλούμε «σχέση», «σύζευξη», ή σεξουαλικές «σχέσεις» όπως συνουσία, ομιλία, πλησιασμός, μίξις, οχεία¹¹⁷¹. Η γενική κατηγορία στην οποία υπάγονται αυτές οι χειρονομίες, και πρακτικές είναι πολύ πιο δυσνόητη. Οι Έλληνες χρησιμοποιούν ένα ουσιαστικοποιημένο επίθετο: τα αφροδίσια¹¹⁷², όρος που στα γαλλικά δεν βρίσκει τον αντίστοιχο του: σεξουαλικές σχέσεις, πράξεις, ηδονές, αναφέρονται σε ένα διαφορετικό εννοιολογικό σύνολο, που καθιστά πολύ δύσκολη την ακριβή απόδοση του όρου. Η δική μας έννοια της «σεξουαλικότητας» καλύπτει ένα τομέα πολύ πιο ευρύ και στοχεύει μια πραγματικότητα ενός άλλου τύπου, έχει δε στην ηθική μας και τη γνώση μας λειτουργίες εντελώς διαφορετικές. Αντίθετα, δεν διαθέτουμε μια έννοια που να διαχωρίζει και να διαμορφώνει ένα σύνολο ανάλογο με εκείνο των αφροδισίων.

Προτού προχωρήσει τη μελέτη των τεσσάρων κυριότερων τύπων τυποποίησης¹¹⁷³ της σεξουαλικής συμπεριφοράς που αναπτύχθηκε στη Διαιτητική, όσο αφορά το σώμα, στην Οικονομική, όσο αφορά το γάμο, στην Ερωτική, όσο αφορά τα αγόρια και στη Φιλοσοφία, όσο αφορά την Αλήθεια, πρόθεση του Φουκώ είναι να εξαγάγει ορισμένα γενικά χαρακτηριστικά που τους χρησιμεύουν ως πλαίσιο, αφού είναι κοινά σε όλους τους στοχασμούς που αφορούν τα αφροδίσια. Μπορούμε να υποθέσουμε ή να δεχτούμε ότι οι Έλληνες δέχονταν ορισμένες σεξουαλικές συμπεριφορές πιο εύκολα από τους Χριστιανούς του μεσαίωνα ή τους σύγχρονους

¹¹⁷⁰ Ο.π., σ 49, παραπομπή. 1, E. Lenski, "Die Zeugungslehre der Antike", Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und Literatur, XIX, Mayence, 1950, σ. 1248

¹¹⁷¹ Στο πρωτότυπο *sunousia, homilia, plesiasmos, mixis, ocheia*, σ. 49

¹¹⁷² σ. 50, παραπομπή 1, K.J. DOVER, "Classical Greek Attitude to Sexual Behaviour", *Arethusa*, 6, no I, 1973, p. 59. ID, *Greek Popular Morality*, 1974, p. 205, et *Homosexualite grecque*, pp. 83-84.

¹¹⁷³ *Stylization* στο πρωτότυπο, σ. 50

Ευρωπαίους ή ότι τα σχετικά παραπτώματα προκαλούσαν λιγότερες αντιδράσεις ή αντίποινα, πόσο μάλλον αφού κανένας θεσμός - ποιμαντορικός ή ιατρικός – δεν καθόριζε με ακρίβεια αυτό που ήταν επιτρεπτό ή όχι, φυσιολογικό ή αφύσικο, ή ακόμα ότι όλα αυτά τους ενδιέφεραν λιγότερο από ότι εμάς. Όμως ότι και αν υποθέσουμε ή δεχτούμε παραμένει το ακατάβλητο γεγονός ότι τα πιο πάνω προκαλούσαν τομέα ανησυχίας. Στοχαστές, φιλόσοφοι, ηθικολόγοι, γιατροί, θεωρούσαν ότι αυτό που οι νόμοι της Πολιτείας απαγόρευαν ή όχι, ή γενική εθιμική αποδοχή ανεχόταν ή μη, δεν ήταν επαρκές για να ρυθμίσει όπως έπρεπε την σεξουαλική συμπεριφορά ενός ανθρώπου που είχε την έγνοια του εαυτού του : «αναγνώριζαν, στον τρόπο που κάποιος απολάμβανε αυτά τα πράγματα, ένα ηθικό πρόβλημα¹¹⁷⁴» .

Για να καθορισθούν τα γενικά χαρακτηριστικά της ανησυχίας που απασχόλησαν τους στοχαστές της Αρχαιότητας και η γενική μορφή του ερωτήματος που έθεσαν σχετικά με τα αφροδίσια χρησιμοποιήθηκαν κείμενα κυρίως του Ξενοφώντα, του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη με σκοπό την αποκατάσταση του «πεδίου προβληματισμού» που τους ήταν κοινό που τα κατέστησε εφικτά και το ζητούμενο να δειχτεί, η συγκρότηση των αφροδισίων ως τομέα ηθικής έγνοιας. Θα εξεταστούν τέσσερις έννοιες που απαντώνται συχνά στο στοχασμό τον σχετικό με την ηθική έγνοια: η έννοια των αφροδισίων, μέσα από την οποία μπορούμε να συλλάβουμε αυτό που, αναγνωρίζονταν ως «ηθική ουσία» στη σεξουαλική συμπεριφορά, αυτή της «χρήσης» που επιτρέπει να συλλάβουμε τον τρόπο υποταγής στον οποίο όφειλε να υπόκειται η πρακτική αυτών των ευχαριστήσεων για να της αποδοθεί ηθική αξία, την έννοια της εγκράτειας, τον έλεγχο που καθορίζει τη στάση που πρέπει να κρατά κανείς προς τον εαυτό του για να συγκροτηθεί ως ηθικό υποκείμενο και τέλος , την έννοια της «μετριοπάθειας», της «σύνεσης», της σωφροσύνης που χαρακτηρίζει το ηθικό υποκείμενο στην πραγμάτωση του. Έτσι θα μπορούσαμε να εντοπίσουμε αυτό που δομεί την ηθική εμπειρία των απολαύσεων, την οντολογία της, τη δεοντολογία της, την ασκητική της και την τελεολογία της.

4.2.1.1.)Αφροδίσια

Ο Σουΐδας¹¹⁷⁵ προτείνει τον ακόλουθο ορισμό των αφροδισίων: είναι τα «έργα», οι «πράξεις» της Αφροδίτης. Υπό την αίρεση ότι δεν μπορούμε να περιμένουμε μια αυστηρή εννοιολόγηση από αυτού του είδους βιβλία, παραμένει το γεγονός ότι οι Έλληνες δεν έδειξαν να ενδιαφέρονται, (ούτε στα θεωρητικά τους έργα, ούτε στον πρακτικό τους στοχασμό) ιδιαίτερα από μια αυστηρή οριοθέτηση των αφροδισίων, είτε επρόκειτο για την φύση τους, είτε για την

¹¹⁷⁴ Ο. π., σ. 51

¹¹⁷⁵ Μ. Φουκώ, Ιστορία της Σεξουαλικότητας, τόμος 2, «η Χρήση των απολαύσεων». ελληνική μετάφραση, σ. 51, σημείωση μεταφραστή. Λεξικογράφος της Βυζαντινής εποχής, ο οποίος έζησε τον 10^ο μ. Χ. αιώνα

οριοθέτηση του πεδίου τους ή την δημιουργία κάποιου καταλόγου των στοιχείων που τα απαρτίζουν. Βρισκόμαστε πολύ μακριά από τις μακριές λίστες των θεμιτών ή αθέμιτων πράξεων, όπως τις βρίσκουμε στο τελετουργικό της μετάνοιας, στα εγχειρίδια της εξομολόγησης ή στα έργα της ψυχοπαθολογίας. Δεν υπάρχει κατηγοριοποίηση ανάμεσα στο φυσιολογικό και το παθολογικό που χαρακτηρίζει το θέμα της σεξουαλικότητας ή της σάρκας, ούτε η αναζήτηση κάτω από το ακίνδυνο της παρουσίας μια ύπουλης δύναμης. Άρα ούτε ταξινόμηση ούτε αποκρυπτογράφηση. Καθορίζεται με προσοχή η κατάλληλη ηλικία για γάμο και τεκνοποίηση και η καταλληλότερη εποχή για σεξουαλικές σχέσεις, αλλά ποτέ δεν υπαγορεύονται οι πράξεις, τα χάρδια, οι στάσεις που επιτρέπονται ή όχι, όπως θα έκανε ένας χριστιανός πνευματικός καθοδηγητής. Ο Σωκράτης σύστηνε σε αυτούς που δεν μπορούσαν να αντισταθούν, να αποφεύγουν τη θέα ενός ωραίου αγοριού, έστω και αν πρέπει να αυτοεξοριστούν και στο Φαίδρο αναφέρει την εσωτερική πάλη του εραστή ενάντια στην ίδια του την επιθυμία. Πάλι δεν βρίσκουμε, όπως βρίσκουμε αργότερα στη χριστιανική πνευματικότητα τις προφυλάξεις που πρέπει να παίρνει κανείς για να μην εισχωρήσει κρυφά ο πόθος στη ψυχή. Το πιο παράξενο βρίσκεται στο ότι οι γιατροί που προτείνουν λεπτομερώς τα στοιχεία της διατροφής των αφροδισίων, δεν αναφέρουν σχεδόν τίποτε όσο αφορά τις μορφές που παίρνουν οι ίδιες οι πράξεις και ελάχιστα σχετικά με το τι είναι κατά φύση ή παρά φύση.

Παρόλο που αποδίδεται στους Έλληνες μια μεγάλη ελευθερία ηθών, η αναπαράσταση των ερωτικών πράξεων μέσα από τα συγγράμματα τους, ακόμα και την ερωτική λογοτεχνία, χαρακτηρίζεται από μια αρκετά μεγάλη συστολή¹¹⁷⁶, σε αντίθεση με τα θεάματα της εποχής ή τις εικονογραφικές αναπαραστάσεις. Ο Ξενοφών, ο Αριστοτέλης και μεταγενέστερα ο Πλούταρχος δεν θεώρησαν κόσμιο να δώσουν συμβουλές σχετικά με τις σεξουαλικές σχέσεις με τη νόμιμη σύζυγο του είδους που οι Χριστιανοί συγγραφείς έδωσαν λεπτομερώς σχετικά με τις συζυγικές απολαύσεις και την κανονιστική ρύθμιση που επέβαλαν αργότερα οι Χριστιανοί πνευματικοί καθοδηγητές. Σε αυτό που μπορούμε αναδρομικά να συλλάβουμε ως «επιφυλακτικότητα» ή «συστολή» υπάρχει μια θετική αιτία: ο τρόπος με τον οποίο θεωρούνταν τα αφροδίσια, το είδος ερωτήματος που τους τίθετο, δεν ήταν προσανατολισμένο προς την αναζήτηση της βαθειάς τους φύσης, των κανονιστικών τους μορφών ή της μυστικής τους δύναμης.

1. Τα αφροδίσια είναι οι πράξεις, οι χειρονομίες, οι επαφές που προκαλούν μια ορισμένη μορφή απόλαυσης. Ο Άγιος Αυγουστίνος αναπολώντας στις *Εξομολογήσεις* τις νεανικές του φιλίες και της ευχαρίστησης που του έδιναν, αναρωτιέται μήπως προέρχονται από τη σάρκα. Όταν ο Αριστοτέλης στα *Ηθικά Νικομάχεια* διερωτάται ποιες ευχαριστήσεις μπορούν να θεωρηθούν ως

¹¹⁷⁶ Ο. π. σ. 54, υποσημείωση 2,

ακολασίες, ο ορισμός του είναι περιοριστικός: σε ακολασίες ανάγονται μόνο οι ευχαριστήσεις του σώματος, κι' από αυτές πρέπει να αποκλειστούν οι απολαύσεις της όρασης, της όσφρησης και της ακοής

Ένα από τα χαρακτηριστικά γνωρίσματα της σάρκας και αργότερα της σεξουαλικότητας είναι το γεγονός ότι το υποκείμενο καλείται να υποψιάζεται και να αναγνωρίζει μέσα του τις εκδηλώσεις μιας δύναμης κρυφής και τρομερής που είναι απαραίτητο να αποκωδικοποιηθεί αφού ενεδρεύει σε διάφορες μορφές, άλλες από τις σεξουαλικές. Μια τέτοια υποψία δεν κατοικεί τα αφροδίσια. Στην εκπαίδευση και την εξάσκηση της εγκράτειας συστήνεται να είναι κανείς καχύποπτος έναντι ορισμένων ήχων, εικόνων ή αρωμάτων, όχι όμως επειδή είναι κάποια συγκαλυμμένη μορφή επιθυμίας της οποίας η φύση είναι σεξουαλική, αλλά διότι μπορούν να αποδυναμώσουν και να δηλητηριάσουν την ψυχή και να φέρουν στο νου την εικόνα του αντικειμένου του πόθου.

Ποιες είναι αυτές οι πράξεις, οι μορφές και η ποικιλία τους? Ο Αριστοτέλης στο *Αι περί ζώων ιστορίαι* δίνει πολλές περιγραφές του ζευγαρώματος των ζώων. Όσο αφορά το γένος των ανθρώπων, αν και η περιγραφή των διαφόρων οργάνων και της λειτουργίας τους είναι λεπτομερής, τα είδη σεξουαλικής συμπεριφοράς και των παραλλαγών τους ελάχιστα αναφέρονται. Ωστόσο αυτό δεν σημαίνει ότι υπάρχει γύρω από τη σεξουαλική δραστηριότητα των ανθρώπων μια ζώνη απόλυτης σιωπής στην ελληνική φιλοσοφία ή ηθική. Το γεγονός δεν είναι ότι οι πράξεις ευχαρίστησης καλύπτονται από σιωπή, αλλά ότι το ερώτημα που τίθεται όσο τις αφορά δεν είναι η μορφή τους, αλλά η δραστηριότητα που δηλώνουν. Η δυναμική τους πολύ περισσότερο από τη μορφολογία τους.

Αυτή η δυναμική ορίζεται από την κίνηση που συνδέει μεταξύ τους τα αφροδίσια, την απόλαυση που τα συνοδεύει και την επιθυμία που προκαλούν. Η έλξη που ασκεί η απόλαυση και η δύναμη της επιθυμίας που ωθεί προς αυτή αποτελούν, μαζί με την ίδια την πράξη των αφροδισίων, μια στερεή ενότητα. Θα είναι ένα, στη συνέχεια, από τα θεμελιώδη χαρακτηριστικά της ηθικής της σάρκας και αργότερα της σεξουαλικότητας να αποσυνδέσει την ενότητα αυτή. Η αποσύνδεση αυτή σημαδεύεται αφενός με μια «έκθλιψη» της απόλαυσης (ηθική υποτίμηση που δίνεται από την ποιμαντορική εντολή να μην θεωρείται η ηδονή ως ο στόχος της σεξουαλικής πράξης, θεωρητική υποτίμηση που οφείλεται στην ακραία δυσκολία να ενταχθεί η απόλαυση στην αντίληψη της σεξουαλικότητας). Σημαδεύεται επίσης από ένα όλο και πιο έντονο προβληματισμό της επιθυμίας (στον οποίο βλέπει το αρχικό στίγμα της έκπτωτης φύσης ή της ίδιας δομής του ανθρωπίνου όντος). Στην εμπειρία των αφροδισίων αντιθέτως, πράξη, επιθυμία και απόλαυση αποτελούν ένα σύνολο των οποίων τα μέρη μπορούν να διαχωριστούν μεν, αλλά

που είναι στενά συνδεδεμένα μεταξύ τους. Αυτή η σύνδεση είναι ένα από τα ουσιώδη χαρακτηριστικά αυτής της μορφής δραστηριότητας. Η φύση θέλησε η εκπλήρωση της πράξης να συνοδεύεται από απόλαυση, και είναι η απόλαυση που εγείρει την επιθυμία, κίνηση που κατευθύνεται από τη φύση προς αυτό που «προκαλεί ευχαρίστηση», σε συνάρτηση με την αρχή που αναφέρεται από τον Αριστοτέλη: η επιθυμία είναι πάντα «επιθυμία του ευχάριστου¹¹⁷⁷». Όπως συχνά υπενθυμίζει ο Πλάτωνας, δεν υπάρχει επιθυμία χωρίς στέρηση και έλλειψη του ποθούμενου. Όμως η επιθυμία, σημειώνει στον *Φίληβο* του, δεν μπορεί να προκληθεί παρά μέσα από την αναπαράσταση αυτού που δίνει ευχαρίστηση και ως εκ τούτου δεν μπορεί να υπάρξει επιθυμία παρά μόνο μέσα στη ψυχή μας, γιατί, έστω και αν το σώμα υποφέρει από τη στέρηση μόνο η ψυχή μπορεί με τη θύμηση να επαναφέρει στο νου το ποθούμενο και να προκαλέσει την επιθυμία. Αυτό, που στο πεδίο της σεξουαλικής συμπεριφοράς αποτελεί για τους Έλληνες αντικείμενο ηθικής σκέψης, δεν είναι ακριβώς ούτε η ίδια η πράξη και οι διαφορές μορφές της, ούτε η επιθυμία (σύμφωνα με την προέλευση και την κατεύθυνση της), ούτε η απόλαυση (σε σχέση με τις πρακτικές και τα αντικείμενα που μπορούν να την προκαλέσουν). «Η ηθική ερώτηση που πρέπει να τεθεί εδώ, δεν είναι: ποιες επιθυμίες? Ποιες πράξεις, ποιες ευχαριστήσεις? Αλλά: με ποια δύναμη ωθούμαστε «από τις ευχαριστήσεις και τις επιθυμίες? Η οντολογία στην οποία αναφέρεται αυτή η ηθική της σεξουαλικής συμπεριφοράς δεν είναι (...) μια οντολογία της στέρησης και της επιθυμίας, ούτε αυτή μιας φύσης που καθορίζει την νόρμα των πράξεων. Είναι εκείνη μιας δύναμης που συνδέει μεταξύ τους πράξεις, απολαύσεις και επιθυμίες. Είναι αυτή η δυναμική σχέση που συγκροτεί αυτό που θα μπορούσαμε να αποκαλέσουμε τον πυρήνα της ηθικής εμπειρίας των αφροδισίων¹¹⁷⁸».

Η δυναμική αυτή αναλύεται σύμφωνα με δύο μεταβλητές. Η πρώτη είναι ποσοτική και αφορά το βαθμό δραστηριότητας όπως εκφράζεται από τον αριθμό και τη συχνότητα των πράξεων. Αυτό που διακρίνει τους ανθρώπους μεταξύ τους, για την ιατρική όπως και για την ηθική δεν είναι τόσο το αντικείμενο προς το οποίο προσανατολίζονται, ούτε το είδος της σεξουαλικής πρακτικής που προτιμούν, αλλά πάνω απ' όλα η ένταση της πρακτικής αυτής. Ο διαχωρισμός είναι μεταξύ του λιγότερου ή του περισσότερου: μετριοπάθεια ή κατάχρηση. Όταν διαγράφεται η προσωπικότητα ενός ατόμου, σπάνια προβάλλεται η προτίμηση για τη μια ή την άλλη μορφή σεξουαλικής απόλαυσης. Αντιθέτως είναι σημαντικό για τον ηθικό χαρακτηρισμό του, να σημειωθεί αν στις σχέσεις του με τις γυναίκες ή με τα αγόρια, επέδειξε μετριοπάθεια, όπως ο Αγησίλαος που ήταν τόσο εγκρατής, ώστε να αρνηθεί να φιλήσει το αγόρι που αγαπούσε, ή αν

¹¹⁷⁷ η γάρ επιθυμία του ηδέος εστίν, στην ελληνική μετάφραση – he gar epithumia tou hedeosestin στο πρωτότυπο, σ. 59

¹¹⁷⁸ Ο. π., σ. 60

παραδιδόταν, όπως τον Αλκιβιάδη, στις απολαύσεις που μπορούσαν να προσφέρουν και τα δύο φύλα. Σχετικά με το θέμα αυτό, μπορούμε να παραπέμψουμε στον Πλάτωνα στην περικοπή του 1^ο βιβλίου των *Νόμων*. Είναι αλήθεια ότι αντιθέτει στην «κατά φύσιν» σχέσεις του άντρα και της γυναίκας με σκοπό την τεκνοποίηση και στις «παρά φύσιν» σχέσεις μεταξύ αντρών ή μεταξύ γυναικών. Αυτή όμως η αντίθεση όσο και αν επισημαίνεται με τον όρο της φύσης παραπέμπει στην πιο θεμελιώδη διάκριση μεταξύ της εγκράτειας και της ακολασίας: οι πρακτικές που αντιβαίνουν την φύση και την αρχή της τεκνοποίησης δεν ερμηνεύονται ως το αποτέλεσμα μιας ανώμαλης φύσης ή μιας συγκεκριμένης μορφής της επιθυμίας. Δεν είναι παρά η επίπτωση της υπερβολής. Όταν στον Τιμέα ο Πλάτωνας αναφέρει πως η λαγνεία πρέπει να θεωρείται, όχι ως το αποτέλεσμα κακών προθέσεων της ψυχής, αλλά ως μια ασθένεια του σώματος την περιγράφει σύμφωνα με μια παθολογία της υπερβολής. Την ιδέα ότι η ανηθικότητα των σεξουαλικών απολαύσεων είναι της τάξης της υπερβολής, της υπέρβασης και του πλεονασμού βρίσκουμε και στο 3^ο βιβλίο του *Ηθικά Νικομάχεια*: όσο αφορά τις φυσικές ανάγκες, που είναι κοινές σε όλους, αναφέρει ο Αριστοτέλης το μόνο σφάλμα που μπορεί να διαπράξει κανείς είναι της τάξης της ποσότητας: προέρχονται από το «πλείον», αντίθετα με την φυσική ανάγκη που συνίσταται μόνο στην ικανοποίηση της. Δέχεται και τις ιδιαίτερες απολαύσεις των ατόμων, που μπορεί να οδηγήσουν σε σφάλματα, είτε διότι κάποιος δεν παίρνει την απόλαυση του, εκεί που πρέπει, είτε διότι συμπεριφέρεται όπως ο όχλος, είτε διότι δεν την παίρνει όπως πρέπει. Όμως οι ακόλαστοι υπερβάλλουν και στις τρεις περιπτώσεις. Αυτό που συνιστά την ακολασία είναι η υπέρβαση σε αυτό τον τομέα «και αυτό είναι κάτι το αξιόμημπο ¹¹⁷⁹»: «Διαφαίνεται έτσι ότι η πρώτη μεγάλη διαχωριστική γραμμή στον τομέα της σεξουαλικής συμπεριφοράς, όπως επισημαίνεται από την ηθική δεν χαράζεται με αφετηρία την φύση της πράξης, με τις δυνατές παραλλαγές της, αλλά με αφετηρία τη δραστηριότητα και τις ποσοτικές της διαβαθμίσεις¹¹⁸⁰».

Η πρακτική των απολαύσεων ανάγεται και σε μια άλλη μεταβλητή, την οποία θα μπορούσαμε να ονομάσουμε «ρόλο» ή «πολικότητα». Στον όρο αφροδίσια αντιστοιχεί το ρήμα αφροδισιάζειν, που αναφέρεται γενικά στη σεξουαλική δραστηριότητα. Μπορεί όμως να χρησιμοποιηθεί και με την ενεργητική του σημασία, και αναφέρεται ειδικά στον λεγόμενο «αντρικό» ρόλο στη σεξουαλική σχέση, και στην ενεργή λειτουργία που ορίζεται από τη διείσδυση. Αντίστροφα, μπορεί να χρησιμοποιηθεί με την παθητική μορφή, όπου καταδεικνύει τον άλλο ρόλο της σεξουαλικής σύζευξης: τον «παθητικό» ρόλο του συντρόφου-αντικείμενο. Αυτό τον ρόλο η φύση τον προόρισε για τις γυναίκες, είναι όμως και ο ρόλος που επιβάλλεται δια της βίας, καθώς και

¹¹⁷⁹ Ο. π. σ. 62-62, παράθεση από το «Ηθικά Νικομάχεια».

¹¹⁸⁰ Ο. π., σ. 63

ο ρόλος που γίνεται αποδεκτός από το αγόρι ή τον άντρα που δέχεται τη διείσδυση από τον σύντροφο του.

Αναμφίβολα, μπορούμε να πούμε ότι στο ελληνικό λεξιλόγιο δεν υπάρχει ένας κοινός όρος που θα συγκέντρωνε σε μια κοινή έννοια το ιδιαίτερο που μπορεί να υπάρχει στην αντρική και στη γυναικεία σεξουαλικότητα. Πρέπει όμως να σημειωθεί ότι, στην πρακτική των σεξουαλικών απολαύσεων, διακρίνονται δύο ρόλοι και δύο πόλοι: δύο θέσεις με διαφορετικές αξίες, αυτή του υποκειμένου και αυτή του αντικειμένου, αυτή του ενεργού παράγοντα και αυτή του παθητικού. Όπως λέει ο Αριστοτέλης «το θηλυκό ως θηλυκό είναι παθητικό στοιχείο, και το αρσενικό ως αρσενικό είναι ενεργητικό στοιχείου¹¹⁸¹». Ενώ η εμπειρία της «σάρκας» θα θεωρηθεί κοινή εμπειρία στους άντρες και στις γυναίκες, αν και παίρνει διαφορετική μορφή για τους μεν και τις δε και η «σεξουαλικότητα» θα σημαδευτεί από την τεράστια τομή ανάμεσα στην αντρική και στη γυναικεία σεξουαλικότητα, τα αφροδίσια νοούνται ως μια δραστηριότητα στην οποία εμπλέκονται δυο άτομα με τους δικούς τους ρόλους και λειτουργίες: εκείνο που ασκεί τη δραστηριότητα και εκείνο πάνω στο οποίο ασκείται.

Από αυτή την άποψη, και στα πλαίσια αυτής της ηθικής (που είναι μια ηθική αντρών, φτιαγμένη από και για άντρες), μπορούμε να πούμε ότι η διαχωριστική γραμμή περνά, κατά κύριο λόγο, ανάμεσα στους άντρες και στις γυναίκες, λόγω της πολύ μεγάλης διαφοροποίησης ανάμεσα στον κόσμο των αντρών και αυτό των γυναικών σε πολλές αρχαίες κοινωνίες. Πιο γενικά μπορούμε να πούμε ότι περνά ανάμεσα στους «ενεργούς» και στους «παθητικούς παράγοντες» στη σκηνή των απολαύσεων: αφενός αυτούς που είναι υποκείμενα της σεξουαλικής δραστηριότητας και αφετέρου αυτούς που είναι οι σύντροφοι-αντικείμενα. Οι πρώτοι είναι άντρες, ελεύθεροι και ενήλικες. Οι δεύτεροι είναι οι γυναίκες, οι σκλάβοι και τα αγόρια. Να διατηρήσει κάποιος το ρόλο του ή να τον εγκαταλείψει, να είναι το υποκείμενο ή το αντικείμενο, να περάσει στη πλευρά αυτών που υφίστανται τη σεξουαλική δραστηριότητα είναι η δεύτερη μεγάλη μεταβλητή που μαζί με την «ποσότητα» αποτελούν τα κριτήρια της ηθικής αποτίμησης. Η υπέρβαση και η παθητικότητα, για τον άντρα, είναι οι δύο μεγάλες μορφές ανηθικότητας στην πρακτική των αφροδισίων.

2. Το γεγονός ότι η σεξουαλική δραστηριότητα είναι αντικείμενο ηθικής διαφοροποίησης και αποτίμησης, δεν οφείλεται στο ότι η ίδια η σεξουαλική πράξη θεωρείται ως κάτι κακό, ούτε επειδή φέρει το στίγμα μιας πρωταρχικής έκπτωσης. Ούτε η πράξη ούτε η απόλαυση θεωρούνται ως κάτι κακό, αντίθετα τείνουν στην επαναφορά αυτού που για τους ανθρώπους

¹¹⁸¹ Ο. π., σ. 65, παραπομπή 4, Αριστοτέλης, «Περί ζώων γενέσεως»

ήταν ο πιο ολοκληρωμένος τρόπος ύπαρξης, λέει ο Πλάτων στο *Συμπόσιο*. Γενικά η σεξουαλική δραστηριότητα γίνεται αντιληπτή ως κάτι το φυσικό και το απαραίτητο, αφού μέσω αυτής τα έμβια όντα αναπαράγονται και το είδος αποφεύγει το θάνατο, οι οικογένειες, οι πόλεις, τα ονόματα και η θρησκεία συνεχίζουν να ζουν ανεξάρτητα από τα άτομα που τις απαρτίζουν. Ο Πλάτων, στην *Πολιτεία* συγκαταλέγει τα αφροδίσια ανάμεσα στις επιθυμίες τις πιο φυσικές και απαραίτητες και ο Αριστοτέλης στο *Ηθικά Νικομάχεια* θεωρεί ότι οι απολαύσεις που μας προσφέρουν έχουν ως αιτία αναγκαία στοιχεία που χρειάζεται το σώμα και τη ζωή του σώματος γενικότερα. Ο Ρούφος ο Εφέσιος μας λέει στα *Άπαντα* ότι η σεξουαλική δραστηριότητα, που είναι τόσο βαθιά ριζωμένη στη φύση δεν μπορεί να είναι κάτι το κακό. Ως προς αυτό, η ηθική εμπειρία των Αφροδισίων είναι ριζικά διαφορετική από αυτή της σάρκας.

Ωστόσο, όσο φυσική και απαραίτητη και αν είναι, παραμένει το γεγονός ότι αποτελεί αντικείμενο μιας ηθικής έγνοιας. Απαιτεί μια οριοθέτηση που επιτρέπει να καθορίσουμε μέχρι ποιο σημείο και σε ποιο σημείο είναι ορθό να την ασκούμε. Ωστόσο, αν ανήκει στον τομέα του καλού και του κακού, δεν είναι λόγω της φυσικότητας της. Ο λόγος είναι ο τρόπος με τον οποίο η φύση την έχει διευθετήσει. Δυο χαρακτηριστικά διακρίνουν την ευχαρίστηση με την οποία συνδέεται: ο υποδεέστερος χαρακτήρας της: η σεξουαλική ευχαρίστηση θεωρείται γενικά οντολογικά και ποιοτικά υποδεέστερη, διότι είναι κοινή στους ανθρώπους και στα ζώα. Θεωρείται επίσης αναμιγμένη με τη στέρση και την οδύνη (σε αντίθεση με τις απολαύσεις που προσφέρουν η όραση και η ακοή), και εξαρτημένη από το σώμα και τις ανάγκες του και προορισμένη να επαναφέρει το σώμα στην προγενέστερη της ανάγκης, κατάσταση του. Αφετέρου όμως αυτή η υποδεέστερη, εξαρτημένη και δευτερεύουσα απόλαυση είναι ζωηρότατη. Όπως εξηγεί ο Πλάτωνας στην αρχή των *Νόμων*, η φύση έφτιαξε τους άντρες και τις γυναίκες με τέτοιο τρόπο ώστε να έλκονται μεταξύ τους, για να καταστεί εφικτή η τεκνοποίηση και η διασφάλιση του είδους. Ο στόχος αυτός είναι τόσο σημαντικός και ουσιώδης, που η φύση συνοδεύει την τεκνοποίηση με μια πολύ έντονη ηδονή. Στους *Νόμους* αναφέρεται στις τρεις ζωτικές ανάγκες που είναι η βρώση, η πόση και η γενετική διαδικασία, προσθέτοντας ότι η τελευταία είναι και αυτή που δίνει την πιο μεγάλη και έντονη απόλαυση.

Είναι ακριβώς αυτή η φυσική ζωηρότητα της απόλαυσης με την έλξη που ασκεί πάνω στην επιθυμία που ωθεί τη σεξουαλική δραστηριότητα να υπερβεί τα όρια που της έθεσε η φύση όταν κατέστησε την απόλαυση των αφροδισίων, μια απόλαυση κατώτερη, δευτερεύουσα και εξαρτημένη. Αυτή η ζωηρότητα γίνεται η αιτία να ανατραπεί η ιεραρχία, και να τοποθετηθούν αυτές οι ορέξεις και η ικανοποίηση τους στην πρώτη θέση, δίνοντας τους μια απόλυτη κυριαρχία στη ψυχή. Εξαιτίας της, ωθούμαστε πέρα από την ικανοποίηση των αναγκών και

εξακολουθούμε να ψάχνουμε την απόλαυση ακόμα και όταν το σώμα έχει επανέλθει στην προηγούμενη του κατάσταση. Τάση για εξέγερση και ανταρσία, είναι η «στασιακή¹¹⁸²» δυναμικότητα των σεξουαλικών ορέξεων, τάση για υπέρβαση, έλλειψη μέτρου, είναι η «υπερβολική»¹¹⁸³ τους δυναμικότητα. Η φύση έβαλε μέσα στο ανθρώπινο ον την αναγκαία και επίφοβη αυτή δύναμη, πάντα έτοιμη να υπερχειλίσει το στόχο που της έχει καθοριστεί. Κάτω από αυτές συνθήκες, βλέπουμε γιατί η σεξουαλική δραστηριότητα απαιτεί μια ηθική διάκριση, η οποία είναι πολύ περισσότερο δυναμική παρά μορφολογική. Αν πρέπει να της επιβληθούν τα τρία ισχυρότατα φρένα του φόβου, του νόμου και του αληθινού λόγου, όπως διατείνεται ο Πλάτων στους *Νόμους*, αν πρέπει η επιθυμία να υπακούει στη λογική όπως το παιδί στις εντολές του δασκάλου, σύμφωνα με τον Αριστοτέλη στα *Ηθικά Νικομάχεια* ή ακόμα όπως ισχυριζόταν ο Αρίστιππος ότι δεν πρέπει να παύει κανείς να χρησιμοποιεί τις απολαύσεις, χωρίς όμως να παρασύρεται από αυτές¹¹⁸⁴, δεν είναι επειδή η σεξουαλική δραστηριότητα αποτελεί κάτι το κακό ή επειδή θα κινδύνευε να παρεκκλίνει από ένα κανονιστικό πρότυπο, είναι διότι ανάγεται σε μια δύναμη, μια ενέργεια, που από την ίδια της τη φύση ωθείται στην υπέρβαση και την έλλειψη μέτρου. Στο χριστιανικό δόγμα της σάρκας, η υπερβολική δύναμη της απόλαυσης βρίσκει την προέλευση της στο προπατορικό αμάρτημα και στην ατέλεια που χαρακτηρίζει από τότε την ανθρώπινη φύση. Για την ελληνική κλασική σκέψη αυτή η δύναμη είναι από την ίδια της τη φύση δυναμικά υπερβολική και το ηθικό πρόβλημα είναι πώς να την αντιμετωπίσουμε, πώς να την ελέγξουμε και πώς να διασφαλίσουμε την απαραίτητα εξοικονόμηση της.

Το ότι η σεξουαλική δραστηριότητα παρουσιάζεται ως ένας συσχετισμός δυνάμεων που όρισε η φύση, από τη φύση της ικανή για υπέρβαση και κατάχρηση τείνει να την εξομοιώσει με την σίτιση και τα ηθικά προβλήματα που μπορεί να παρουσιάσει. Παραδείγματα βρίσκουμε στο βιβλίο *Πολιτεία* του Σωκράτη, όπου γίνεται λόγος για την εγκράτεια, τη σωφροσύνη¹¹⁸⁵: αυτή απαιτεί την τριπλή κυριαρχία των απολαύσεων της οινοποσίας, του έρωτα και του φαγητού. Σε αυτές τις απολαύσεις αναγνωρίζει τον ίδιο τύπο κινδύνου, την κατάχρηση που πάει πέρα από τα όρια της ανάγκης. Στη σκέψη των Ελλήνων της κλασικής εποχής, φαίνεται πως η ηθική προβληματοποίηση της τροφής, της οινοποσίας, των σχέσεων με τις γυναίκες και τα αγόρια συνιστούν μια ανάλογη ηθική ουσία. Θέτουν το ίδιο πρόβλημα: πως μπορεί κανείς να κάνει

¹¹⁸² “stasiaque” στο πρωτότυπο ο. π., σ. 68

¹¹⁸³ “hyperbolique” στο πρωτότυπο ο. π.

¹¹⁸⁴ Ο. π., υποσημείωση 3, σ. 69, Διογένη Λαέρτιου, «Φιλοσόφων βίων και δογμάτων συναγωγή»

¹¹⁸⁵ Ο. π., σ. 70 «sophrosune” στο πρωτότυπο

χρήση¹¹⁸⁶ αυτής της δυναμικής των απολαύσεων, των επιθυμιών και των πράξεων. Το ερώτημα αφορά τη «σωστή χρήση».

4.2.1.2). Χρήση

Πως μπορούμε να πάρουμε τις απολαύσεις μας «όπως πρέπει», σε ποια αρχή να αναφερθούμε για να ρυθμίσουμε τη δραστηριότητα αυτή και ποια εγκυρότητα να αναγνωρίσουμε σε αυτές τις αρχές, που να δικαιολογούν την υποταγή μας, δηλαδή ποιος είναι ο τύπος υποταγής που συνεπάγεται σε αυτή την ηθική προβληματοποίηση της σεξουαλικής συμπεριφοράς? Η ηθική σκέψη σχετικά με τα αφροδίσια τείνει πολύ λιγότερο προς την εδραίωση ενός συστηματικού κανόνα ή την χάραξη ενός συνόρου ανάμεσα στο επιτρεπτό και το απαγορευμένο και περισσότερο προς την διαμόρφωση των συνθηκών και των τρόπων μιας «χρήσης»: το στυλ αυτού που οι Έλληνες ονόμαζαν «χρήση αφροδισίων¹¹⁸⁷», χρήση απολαύσεων. Η έκφραση «χρήση αφροδισίων» αναφέρεται γενικά στη σεξουαλική δραστηριότητα. Ο όρος όμως αναφέρεται και στον τρόπο που ένα άτομο ρυθμίζει τη δραστηριότητα του, τον τρόπο με τον οποίο συμπεριφέρεται, αυτό που «επιτρέπει ή επιβάλλει» στον εαυτό του, τις συνθήκες κάτω από τις οποίες επιδίδεται στις σεξουαλικές πράξεις, και τη θέση που τους δίνει στη ζωή του. Το θέμα δεν είναι μεταξύ επιτρεπτών και απαγορευμένων επιθυμιών και πράξεων, αλλά σύνεσης, σκέψης, υπολογισμού του τρόπου με τον οποίο κατανέμουμε ή ελέγχουμε τις πράξεις αυτές. Στη χρήση των απολαύσεων, υπάρχει μεν το θέμα του σεβασμού των νόμων και των εθίμων της χώρας, της μη προσβολής των θεών και της συμμόρφωσης με αυτό που απαιτεί η φύση, ωστόσο οι ηθικοί κανόνες υποταγής απέχουν πολύ από την καθυπόταξη σε ένα σαφώς προσδιορισμένο κώδικα. Πρόκειται πολύ περισσότερο για μια προσαρμογή που μπορεί να γίνει με ποικίλους τρόπους και όπου πρέπει να λαμβάνονται υπόψη διάφορα στοιχεία: το ένα είναι η ανάγκη και αυτό που καθίσταται αναγκαίο από τη φύση, το άλλο είναι αυτό της χρονικής στιγμής, της περίπτωσης και της ευκαιρίας, το τρίτο είναι αυτό της κοινωνικής υπόστασης του ατόμου. Η χρήση αποφασίζεται λαμβάνοντας υπόψη τα πιο πάνω. Αναγνωρίζουμε άρα την έγνοια μιας τριπλής στρατηγικής: αυτή της ανάγκης, αυτή της χρονικής στιγμής, αυτή της κοινωνικής υπόστασης.

¹¹⁸⁶ Ο. π., χρήσθαι-chresthai στο πρωτότυπο σ. 71

¹¹⁸⁷ Ο. π., "Chresis aphrodision"

1. Η στρατηγική της ανάγκης

Είναι γνωστή η σκανδαλώδης συμπεριφορά του Διογένη, ο οποίος όταν ένοιωθε την ανάγκη να ανακουφίσει τις σεξουαλικές του ανάγκες, ανακουφιζόταν μόνος στην αγορά¹¹⁸⁸, ο χαρακτήρας της όμως είναι διφορούμενος. Αφενός ήταν μια πρόκληση στα έθιμα, αφού η πράξη ήταν δημόσια, και ο Διογένης έκανε τα πάντα δημοσίως: ο Διογένης Λαέρτιος αναφέρει πως ο κυνικός φιλόσοφος «συνήθιζε να κάνει τα πάντα δημόσια, γεύματα και έρωτα» και πως ο συλλογισμός του ήταν ο εξής «αν δεν υπάρχει τίποτε το κακό στο να τρως, δεν υπάρχει τίποτε το κακό στο να τρως δημόσια¹¹⁸⁹». Σε συσχέτιση με την τροφή, η χειρονομία του Διογένη αποκτά μια άλλη σημασία: η πρακτική των αφροδισίων δεν μπορεί να είναι επαίσχυντη αφού είναι φυσική, δεν είναι τίποτε περισσότερο ή λιγότερο από την ικανοποίηση μιας ανάγκης, και όπως αναζητούσε την τροφή που ικανοποιούσε την πείνα του με τον πιο απλό τρόπο, έτσι έβρισκε στον αυνανισμό τον πιο απλό τρόπο να ικανοποιήσει τις σεξουαλικές του ορέξεις. Με τα πιο πάνω ο Διογένης, ωθούσε στα όρια του, ένα από τους κυριότερους κανόνες της χρήσης των αφροδισίων. Σύμφωνα με τον Ξενοφώντα («Συμπόσιον»)¹¹⁹⁰ ο Σωκράτης, ναι μεν συμβούλευε εκείνους που δεν ήταν επαρκώς εξοπλισμένοι ενάντια στις απολαύσεις των αφροδισίων να αποφεύγουν τη θέα των ωραίων αγοριών, ακόμα και να αυτοεξορίζονται, σε καμιά περίπτωση δεν εντελλόταν την απόλυτη, οριστική και άνευ όρων αποχή: «η ψυχή δεν εγκρίνει αυτές τις απολαύσεις παρά μόνο αν η φυσική ανάγκη είναι πιεστική και μπορεί να ικανοποιηθεί χωρίς κίνδυνο¹¹⁹¹».

Σε αυτή τη χρήση των αφροδισίων που ρυθμίζεται από την ανάγκη, ο στόχος δεν είναι η κατάργηση της απόλαυσης. Αντίθετα είναι η διατήρηση της μέσα από την ανάγκη που προκαλεί η επιθυμία. Είναι γνωστό ότι η απόλαυση αμβλύνεται αν δεν ικανοποιηθεί η ένταση της επιθυμίας. Μπορούμε να εντείνουμε την ερωτική απόλαυση με την ένταση της επιθυμίας, όχι όμως να πολλαπλασιάζουμε τις επιθυμίες προσφεύγοντας σε «παρά φύσιν» απολαύσεις. Με άλλα λόγια, μπορούμε να ικανοποιούμε τις σεξουαλικές μας ανάγκες όταν αυτές εκδηλώνονται, όχι όμως να δημιουργούμε επιθυμίες που ξεπερνούν τις ανάγκες μας. Η ανάγκη οφείλει να είναι η πρωτανεύουσα αρχή αυτής της στρατηγικής, η οποία δεν μπορεί ποτέ να πάρει τη μορφή μιας ακριβούς κωδικοποίησης ή ενός νόμου που να εφαρμόζεται σε όλους με τον ίδιο τρόπο κάτω από οποιεσδήποτε συνθήκες. Επιτρέπει μια ισορροπία ανάμεσα στην δυναμική της απόλαυσης και της επιθυμίας. Εμποδίζει το άτομο να ενθουσιαστεί και να υποπέσει στην υπέρβαση και

¹¹⁸⁸ Ο. π., σ. 74, Διογένη Λαέρτιου, «Φιλοσόφων βίων και δογμάτων συναγωγή»

¹¹⁸⁹ Ο. π.

¹¹⁹⁰ Ο. π., σ. 75,

¹¹⁹¹ Ο. π., σ. 75 παρατίθεται από τον Φουκώ Ξενοφώντα, «Απομνημονεύματα»

κατάχρηση, θέτοντας ως εσωτερικό όριο την ικανοποίηση μιας ανάγκης. Εμποδίζει επίσης αυτή τη δύναμη της φύσης από του να εξεγερθεί και να σφετεριστεί μια θέση που δεν είναι δική της, διότι επιτρέπει μόνο αυτό που είναι αναγκαίο στο σώμα και επιθυμητό από τη φύση.

Η στρατηγική αυτή αποτρέπει την ακράτεια, που δεν είναι μια συμπεριφορά που απορρέει από την ανάγκη. Δύναται να πάρει δυο μορφές ενάντια στις οποίες το ηθικό καθεστώς πρέπει να καταπολεμήσει. Η πρώτη μπορεί να ονομαστεί «πληθώρα», «υπερπλήρωση»: δίνει στο σώμα όλες τις δυνατές απολαύσεις πριν αυτό νοιώσει καν την ανάγκη είτε πρόκειται για πείνα, δίψα, έρωτα καταπνίγοντας έτσι κάθε είδος απόλαυσης. Υπάρχει επίσης μια ακράτεια που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε «πλασματική», «τεχνητή» και που είναι συνέπεια της πρώτης: συνίσταται στην αναζήτηση απολαύσεων έξω από τη φύση είτε πρόκειται για εξεζητημένο φαγητό ή κρασιά. Στον τομέα των αφροδισίων, ψάχνοντας νέες απολαύσεις χρησιμοποιεί τους άντρες σαν να ήταν γυναίκες . «Νοούμενη με αυτό τον τρόπο, η μετριοπάθεια δεν μπορεί να πάρει τη μορφή υπακοής σε ένα σύστημα νόμων ή κωδικοποίησης της συμπεριφοράς, ούτε έχει αξία μιας αρχής που καταργεί τις απολαύσεις. Είναι μια τέχνη, μια πρακτική των απολαύσεων που είναι ικανή, χρησιμοποιώντας αυτές που απορρέουν από την ανάγκη, να αυτοπεριορίζεται¹¹⁹²». Σύμφωνα με τον Ξενοφώντα, ο Σωκράτης έλεγε ότι μόνο η μετριοπάθεια, που μας κάνει να αντέχουμε τις ανάγκες, μας καθιστά ικανούς να νοιώσουμε αξέχαστες απολαύσεις.¹¹⁹³

2. Η στρατηγική της κατάλληλης στιγμής, του καιρού

Μια άλλη στρατηγική, συνίσταται στον προσδιορισμό της κατάλληλης στιγμής, του καιρού ¹¹⁹⁴ . Είναι ένας από τους πιο σημαντικούς και ευαίσθητους στόχους της τέχνης της χρήσης των απολαύσεων. Ο Πλάτωνας λέει στους *Νόμους*: ευτυχής αυτός που κάνει τα πράγματα «όταν πρέπει και όσο πρέπει¹¹⁹⁵». Πρέπει να έχουμε υπόψη ότι το θέμα της κατάλληλης στιγμής κατείχε μια σημαντική θέση όχι μόνο ως ηθικό πρόβλημα, αλλά και ως επιστημονικό και τεχνικό θέμα: η ιατρική, η διακυβέρνηση, η πλοήγηση υποδηλώνουν ότι η γνώση των γενικών αρχών δεν είναι αρκετή, αλλά ότι πρέπει να είμαστε ικανοί να προσδιορίσουμε τη στιγμή της παρέμβασης μας και τον ακριβή τρόπο που θα το πράξουμε σε συνάρτηση με τις κρατούσες περιστάσεις. Είναι μια από τις ουσιαστικές όψεις της αρετής της σύνεσης αφού μας δίνει την ικανότητα να οδηγούμε όπως πρέπει την «πολιτική της στιγμής» στους διαφορετικούς τομείς

¹¹⁹² Ο. π., σ. 77

¹¹⁹³ Ο. π., σ. 77, παρατίθεται από τον Φουκώ, Ξενοφώντα, «Απομνημονεύματα»

¹¹⁹⁴ Ο. π., *kairos* στο πρωτότυπο σ. 78

¹¹⁹⁵ Ο. π., σ. 78

(πόλη, άτομο, ψυχή, σώμα) όπου το σημαντικό είναι να αδράξουμε τον καιρό, την κατάλληλη στιγμή. Στον τομέα της χρήσης των απολαύσεων, η ηθική είναι μια τέχνη της «στιγμής».

Υπάρχουν διάφορες κλίμακες προσδιορισμού της κατάλληλης στιγμής. Η κλίμακα ολόκληρης της ζωής: οι γιατροί πιστεύουν ότι η ερωτική ζωή δεν πρέπει να αρχίζει πολύ νωρίς και είναι επιζήμια αν παρατείνεται μέχρι μια προχωρημένη ηλικία. Καθορίζεται συνήθως στην περίοδο της δυνατότητας της τεκνοποίησης υγιών και εύρωστων απόγονοι. Υπάρχει επίσης η κλίμακα του έτους και των εποχών. Οι διαιτητικοί κανόνες δίνουν μεγάλη σημασία στη συσχέτιση μεταξύ σεξουαλικής δραστηριότητας και αλλαγής της ισορροπίας του κλίματος, ανάμεσα στο κρύο και τη ζέση, την υγρασία και την ξηρασία. Σημαντική είναι επίσης και η στιγμή της ημέρας. Σε ένα από τα *Συμποσιακά του Προβλήματα* ο Πλούταρχος προτείνει μια λύση που προφανώς ήταν παραδοσιακή: προτείνει να διαλέγει κανείς το βράδυ. Η επιλογή της στιγμής πρέπει να εξαρτάται και από τις υπόλοιπες δραστηριότητες. Ο Ξενοφώντας παραθέτει τον Κύρο ως παράδειγμα, επειδή ήξερε να κατανέμει τις απολαύσεις στη διάρκεια της ζωής του και να μην τις αφήνει να τον παρασύρουν μακριά από τις ενασχολήσεις του.

Η σημασία που αποδίδεται στην « κατάλληλη στιγμή» στη σεξουαλική ηθική φαίνεται σε μια περικοπή των Απομνημονευμάτων, όπου ο Σωκράτης αποφαίνεται, στον απαράβατο κανόνα της απαγόρευσης της αιμομιξίας. Σαν απόδειξη προβάλλει το γεγονός οι αιμομίκτες γονείς τιμωρούνται, αφού τα παιδιά τέτοιων ενώσεων έχουν γενετικά προβλήματα. Ο λόγος είναι ότι παρέβλεψαν την αρχή της «κατάλληλης στιγμής» και συγχωνεύτηκε το σπέρμα των γεννητόρων, από τους οποίους ο ένας είναι αναγκαστικά πολύ πιο ηλικιωμένος από τον άλλο: « πάντοτε «τεκνοποιεί κανείς κάτω από ολέθριες συνθήκες» όταν τεκνοποιεί χωρίς να βρίσκεται «στην ακμή της ηλικίας του¹¹⁹⁶». Για τον Ξενοφώντα η αιμομιξία είναι καταδικαστέα μόνο όταν έχει τη μορφή ενός «παράκαιρου συμβάντος». Το κακό που προκαλεί η αιμομιξία εκδηλώνεται με τον ίδιο τρόπο και έχει τις ίδιες επιπτώσεις με την παραγνώριση του χρόνου.

3. Στρατηγική σύμφωνα με την κοινωνική υπόσταση

Η τέχνη των απολαύσεων πρέπει να διαφοροποιείται σε συνάρτηση με αυτόν που την χρησιμοποιεί και την κοινωνική του υπόσταση. Μετά το *Συμπόσιο* και ο συγγραφέας του *Ερωτικού*, που αποδίδεται στον Δημοσθένη μας το υπενθυμίζει: κάθε άνθρωπος που διαθέτει κοινή λογική ξέρει ότι οι ερωτικές σχέσεις με ένα αγόρι δεν είναι «ενάρετες ή ανέντιμες κατ'

¹¹⁹⁶ Ο. π., σ. 80, Ξενοφώντας, «Απομνημονεύματα»

απόλυτο τρόπο» αλλά «είναι ριζικά διαφορετικές ανάλογα με τα άτομα και «θα ήταν παράλογο να εφαρμόζει κανείς το ίδιο αξίωμα σε όλες τις περιπτώσεις¹¹⁹⁷».

Αναμφίβολα είναι χαρακτηριστικό πολλών κοινωνιών ότι οι κανόνες που διέπουν τη σεξουαλική συμπεριφορά ποικίλλουν ανάλογα με την ηλικία, το φύλο, την κατάσταση των ατόμων και ότι οι υποχρεώσεις αι απαγορεύσεις δεν επιβάλλονται σε όλους με τον ίδιο τρόπο. Όμως, για να αρκεστούμε στην περίπτωση της χριστιανικής ηθικής, αυτή η εξειδίκευση γίνεται στο πλαίσιο ενός συνολικού συστήματος που προσδιορίζει σύμφωνα με γενικές αρχές την αξία της σεξουαλικής πράξης, και υποδεικνύει σε ποιες περιπτώσεις είναι νόμιμη (έγγαμος, αρραβωνιασμένος κ.τ.λ.). Πρόκειται για μια οικουμενικότητα που μπορεί να διαφοροποιηθεί. Φαίνεται ότι στην αρχαία ηθική, εκτός από κάποιες προσταγές που ισχύουν για όλους, η σεξουαλική ηθική είναι πάντα μέρος ενός τρόπου ζωής, ο οποίος καθορίζεται από την κοινωνική υπόσταση του ατόμου και από τις επιλογές που έχει κάνει. Και πάλι ο Ψευδο-Δημοσθένης απευθυνόμενος στον Επικράτη, για να τον συμβουλευτεί. του υπενθυμίζει ότι «αν κάποιος είναι ασαφούς και ταπεινής καταγωγής, δεν τον κατακρίνουμε, έστω και αν διαπράξει ένα ανέντιμο σφάλμα» αν αντίθετα, όπως ο Επικράτης «έχει φήμη και υπόληψη, η μικρότερη απροσεξία σε θέματα τιμής, τον σκεπάζει με ντροπή¹¹⁹⁸». Είναι μια γενικά αποδεκτή αρχή, ότι όσο πιο περίοπτη θέση έχει κάποιος, όσο περισσότερη εξουσία έχει ή θέλει να έχει πάνω στους άλλους, τόσο πιο αναγκαίο είναι να επιβάλλει στον εαυτό του, ύστερα από επιλογή και θέληση, αυστηρές αρχές σεξουαλικής συμπεριφοράς. Αυτή ήταν και η συμβουλή του Σιμωνίδη προς τον Ιέρωνα σχετικά με την πόση, τη σίτιση, τον ύπνο και τον έρωτα: αυτές είναι ανάγκες κοινές στα ζώα και στον άνθρωπο. Η αγάπη όμως της δόξας είναι ιδιαίτερη στον άνθρωπο και αυτή του επιτρέπει να αντέχει τους κινδύνους και τις στερήσεις¹¹⁹⁹. Σύμφωνα πάντα με τον Ξενοφώντα, τέτοια ήταν η στάση που τηρούσε ο Αγησίλαος, που πίστευε¹²⁰⁰ ότι « ένας ηγέτης οφείλει να ξεχωρίζει από τους ιδιώτες, όχι λόγω μαλθακότητας, αλλά λόγω αντοχής¹²⁰¹».

Η μετριοπάθεια περιλαμβάνεται πολύ συχνά ανάμεσα στις αρετές που διαθέτουν, ή που θα έπρεπε να διαθέτουν, αυτοί που έχουν θέση, κοινωνική υπόσταση και ευθύνες στην πολιτεία. Όταν ο Σωκράτης των *Απομνημονευμάτων* περιγράφει στον Κριτόβουλο τον ενάρετο άνθρωπο, τοποθετεί την μετριοπάθεια στον πίνακα των αρετών που χαρακτηρίζουν κάποιο που χαιρεί κοινωνικής εκτίμησης. Στον Αρίστιππο, που ήταν ασυγκράτητα, ακόλαστος ο Σωκράτης έθετε

¹¹⁹⁷ Ο .π., σ. 81-82, υποσημείωση 1, Πλάτωνα, «Συμπόσιο», Ψευδο-Δημοσθένη, «Ερωτικός»

¹¹⁹⁸ Ο .π., υποσημείωση 2

¹¹⁹⁹ Ο .π., σ. 82, παραπομπή 1, Ξενοφώντα, «Ιέρων»

¹²⁰⁰ Ο .π., Ξενοφώντα, «Αγησίλαος»

¹²⁰¹ Ο .π., σ. 82, παραπομπή 2, Ξενοφώντα, «Αγησίλαος»

το εξής ερώτημα, σύμφωνα με τον Ξενοφώντα: αν είχε να εκπαιδεύσει δυο μαθητές, ο ένας που θα ζούσε μια ταπεινή ζωή, και ο άλλος που θα προοριζόταν για ηγετική θέση, σε ποιο από τα τους δυο θα δίδασκε να είναι «κύριος των ερωτικών του επιθυμιών» με τρόπο που να μην τον εμποδίζουν στην εκπλήρωση των καθηκόντων του;¹²⁰². Αλλού αναφέρει ότι προτιμούμε οι σκλάβοι μας να είναι εγκρατές, πόσο μάλλον οι ηγέτες μας.

Ο Πλάτωνας θέλει να δώσει σε ολόκληρο το κράτος την αρετή της μετριοπάθειας, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι όλοι θα είναι εξίσου μετριοπαθείς. Η σωφροσύνη θα χαρακτηρίζει το κράτος εκείνο, όπου αυτοί που θα πρέπει να καθοδηγούνται θα υπακούουν, και αυτοί που θα πρέπει να εξουσιάζουν θα εξουσιάζουν αποτελεσματικά: οι διάφορες επιθυμίες, απολαύσεις και λύπες θα βρίσκονται ανάμεσα στα παιδιά, τις γυναίκες, τους σκλάβους και σε άτομα χωρίς αξία, «αλλά τις απλές και μετρημένες επιθυμίες που καθοδηγούνται από την νοημοσύνη και τη λογική» δεν τις βρίσκουμε παρά «σε λίγους μόνο, σ' εκείνους που είναι από τη φύση τους άριστοι και που έχουν τύχει της καλύτερης παιδείας». Στο σώφρον κράτος, τα πάθη και οι διαστροφές του πλήθους υποτάσσονται «στα πάθη και τη νοημοσύνη μιας ενάρετης μειοψηφίας¹²⁰³».

«Βρισκόμαστε πολύ μακριά από μια μορφή αυστηρότητας που θα έτεινε να καθυποτάξει όλα τα άτομα με τον ίδιο τρόπο (...) κάτω από ένα καθολικό νόμο, του οποίου η εφαρμογή δεν θα μπορούσε να διαμορφωθεί παρά μόνο με την εφαρμογή μιας καζουιστικής. Όλα είναι υπόθεση προσαρμογής, διαφοροποίησης, περίπτωσης, προσωπικής θέσης. Οι μερικοί μεγάλοι νόμοι – της Πολιτείας, της θρησκείας, της φύσης – είναι παρόντες, αλλά θα έλεγε κανείς ότι διαγράφουν ένα μεγάλο κύκλο στο εσωτερικό του οποίου η πρακτική σκέψη οφείλει να καθορίσει τι πρέπει να κάνει. Για το λόγο αυτό, δεν χρειάζεται ένα κείμενο που θα είχε ισχύ νόμου, αλλά μια τέχνη¹²⁰⁴ ή μια «πρακτική», μια τεχνογνωσία που, λαμβάνοντας υπόψη τις γενικές αρχές θα καθοδηγούσε την πράξη στην κατάλληλη στιγμή, ανάλογα με τα πλαίσια της και σε συνάρτηση με τους στόχους της. «Δεν είναι λοιπόν, καθιστώντας καθολικό τον κανόνα της πράξης της που, σε αυτή τη μορφή ηθικής, το άτομο συγκροτείται ως ηθικό υποκείμενο. Αντιθέτως είναι με τη στάση του και με μια έρευνα που εξατομικεύουν την πράξη του, την διαφοροποιούν και μπορούν ακόμα να της δώσουν μια ιδιαίτερη λάμψη χάρη στη ορθολογιστική και περιεσκεμμένη δομή που της προσδίδουν¹²⁰⁵».

4.2.1.3) .Εγκράτεια

¹²⁰² Ο. π., σ. 82, 3 παραπομπή, Ξενοφώντα, «Απομνημονεύματα»

¹²⁰³ Ο. π., παραπομπή 3, Πλάτωνα, «Πολιτεία»

¹²⁰⁴ “techné” στο πρωτότυπο ο. π., σ. 84

¹²⁰⁵ Ο. π.

Συνήθως η εσωτερικότητα της χριστιανικής ηθικής αντιτίθεται στην εξωτερικότητα της παγανιστικής ηθικής, η οποία θεωρεί τις πράξεις μόνο μέσα από την υλοποίησή τους, την ορατή και έκδηλη τους μορφή, την συμμόρφωσή τους ως προς ορισμένους κανόνες και σύμφωνα με τη μορφή που παίρνουν στην κοινή γνώμη και την ανάμνηση που αφήνουν. Αυτή η παραδοσιακά αποδεκτή αντίθεση κινδυνεύει να παραλείψει το ουσιαστικό. Αυτό που ονομάζουμε χριστιανική εσωτερικότητα είναι ένας ιδιαίτερος τρόπος της σχέσης με τον εαυτό μας, ο οποίος περιλαμβάνει ακριβή προσήλωση, καχυποψία, αποκωδικοποίηση, ρηματοποίηση, ομολογία, πάλη ενάντια των πειρασμών κ.τ.λ. . Αυτό που υποδεικνύεται ως η «εξωτερικότητα» της αρχαίας ηθικής υποδηλώνει επίσης την αρχή μιας εργασίας πάνω στον εαυτό μας, με μια μορφή όμως, πολύ διαφορετική. Η εξέλιξη που θα συντελεστεί, πολύ αργά, ανάμεσα στον παγανισμό και τον χριστιανισμό, δεν θα συνίσταται σε μια προοδευτική εσωτερική του κανόνα αλλά σε μια αναδόμηση της σχέσης προς τον εαυτό και μια μεταμόρφωση των πρακτικών και των τεχνικών πάνω στις οποίες η σχέση αυτής στηριζόταν.

Στη γλώσσα της κλασικής εποχής χρησιμοποιείται ένας όρος για να περιγράψει αυτή τη μορφή της σχέσης προς τον εαυτό μας, αυτής της «στάσης» που είναι αναγκαία για την ηθική των απολαύσεων που εκδηλώνεται με τη σωστή τους χρήση: εγκράτεια. Η λέξη αυτή έμεινε για καιρό παραπλήσια της *σωφροσύνης* (“*sophrosune*” στο πρωτότυπο)¹²⁰⁶. Τις βρίσκουμε συχνά να χρησιμοποιούνται μαζί ή εναλλακτικά με παραπλήσιες έννοιες. Ο Ξενοφών στο έργο του *Κύρου Παιδεία*, περιγράφοντας τις πέντε αρετές χρησιμοποιεί εναλλακτικά τη μια ή την άλλη.¹²⁰⁷ Ο Πλάτωνας, στην Πολιτεία, όταν εξετάζει τις τέσσερις θεμελιώδεις: αρετές, σοφία, ανδρεία, , δικαιοσύνη και σωφροσύνη- ορίζει την τελευταία ως εγκράτεια: « Η σωφροσύνη είναι ένα είδος ευταξίας και χαλιναγώγησης (κόσμος και εγκράτεια) ορισμένων απολαύσεων και επιθυμιών¹²⁰⁸».

Ωστόσο αν και οι έννοιες είναι παραπλήσιες, δεν είναι συνώνυμες. Η καθεμία αναφέρεται σε ένα είδος σχέσης προς τον εαυτό μας λίγο διαφορετικό. Η αρετή της σωφροσύνης περιγράφεται μάλλον σαν μια γενική κατάσταση η οποία διασφαλίζει ότι συμπεριφερόμαστε «όπως αρμόζει έναντι θεών και ανθρώπων» δηλαδή να είναι κανείς όχι μόνο σώφρων, αλλά ευλαβής ,δίκαιος και ανδρείος¹²⁰⁹. Αντίθετα η εγκράτεια χαρακτηρίζεται από μια ενεργή μορφή ελέγχου πάνω στον εαυτό μας που μας επιτρέπει την κυριαρχία πάνω στις επιθυμίες και τις απολαύσεις. Ο Αριστοτέλης , σύμφωνα με τον H, North¹²¹⁰, ήταν ο πρώτος που συστηματικά διέκρινε μεταξύ

¹²⁰⁶ Ο. π., σ. 85

¹²⁰⁷ Ο. π., σ. 86

¹²⁰⁸ Ο. π., σ. 87, ελληνική μετάφραση σ. 77

¹²⁰⁹ Πρωτότυπο, σ. 87, Πλάτων, *Γοργίας*

¹²¹⁰ Ο. π., παραπομπές 1, σ. 86 και 2, σ. 87

των δύο. Η σωφροσύνη χαρακτηρίζεται στα *Ηθικά Νικομάχεια*, από το τη συνειδητή επιλογή αρχών δράσεως και πράξεων σύμφωνων με τη λογική από το υποκείμενο, το οποίο είναι ικανό να τις ακολουθήσει και να τις εφαρμόσει, και ότι πετυχαίνει με τη στάση του τη χρυσή τομή ανάμεσα στην αναισθησία (απώλεια κάθε αίσθησης ευχαρίστησης) και στην κατάχρηση, η μετριοπάθεια αυτή δε, το ευχαριστεί. Στην σωφροσύνη αντιτίθεται η ακολασία (akolasia στο πρωτότυπο¹²¹¹, όπου ηθελημένα και κατόπιν επιλογής, κάποιος ακολουθεί κακές αρχές, ενδίδοντας στις πιο ποταπές απολαύσεις και παίρνοντας ευχαρίστηση από την άσχημη αυτή συμπεριφορά: για τον ακόλαστο δεν υπάρχει ούτε μετάνοια, ούτε γιατρεία. Η εγκράτεια μαζί με το αντίθετο της την ακρασία (akrasia στο πρωτότυπο¹²¹²) τοποθετείται στον άξονα της πάλης, της αντίστασης και του αγώνα, είναι συγκράτηση, αντίσταση και αποχή από τις απολαύσεις. Η εγκράτεια κυριαρχεί πάνω στις απολαύσεις και τις επιθυμίες, αλλά αγωνίζεται για να το πετύχει. Σε αντίθεση με το «σώφρονα», ο «εγκρατής» νοιώθει άλλες απολαύσεις από αυτές που εγκρίνει η λογική, δεν αφήνει τον εαυτό του όμως να παρασυρθεί από αυτές και η αξία του είναι τόσο μεγαλύτερη, όσο οι επιθυμίες του είναι εντονότερες. Η ακρασία δεν είναι εσκεμμένη επιλογή κακών αρχών, αλλά παρομοιάζεται με μια πόλη που διαθέτει καλούς νόμους, δεν μπορεί όμως να τους εφαρμόσει. Ο ακρατής παρασύρεται παρά τη θέληση του και παρά τις έλλογες αρχές του, είτε γιατί δεν έχει τη δύναμη να τις εφαρμόσει, είτε διότι δεν τις έχει αφομοιώσει. Αυτός είναι και ο λόγος που ο ακρατής μπορεί να θεραπευτεί και να φτάσει στην αυτοκυριαρχία. Με αυτή την έννοια, η εγκράτεια είναι η προϋπόθεση της σωφροσύνης, η μορφή της δουλειάς και του ελέγχου που το άτομο πρέπει να ασκήσει πάνω στον εαυτό του για να γίνει σώφρων.

«Σε κάθε περίπτωση, ο όρος εγκράτεια στο λεξιλόγιο των κλασικών αναφέρεται γενικά στη δυναμική μιας κυριαρχίας του εαυτού από τον εαυτό και στην προσπάθεια που αυτή απαιτεί¹²¹³».

1. Αυτή η άσκηση κυριαρχίας υποδηλώνει μια αγωνιστική σχέση. Το υπενθυμίζει ο Αθηναίος στους *Νόμους* στον Κλινία: αν αληθεύει ότι και ο πιο ανδρείος δεν είναι παρά «το ήμισυ του εαυτού» χωρίς «τις δοκιμασίες και την εκγύμναση σε αγώνες», μπορούμε να συμπεράνουμε πως δεν μπορεί κανείς να γίνει σώφρων «αν δεν έχει αγωνιστεί ενάντια σε τόσες ηδονές και επιθυμίες (*πολλαίς ηδοναίς και επιθυμίαις διαμεμαχημένος*), και δεν τις είχε κατανικήσει χάρη στη λογική, στα έργα, στην επιτηδειότητα (*λόγος, έργον, τέχνη*) είτε παίζοντας, είτε

¹²¹¹ Ο. π., σ. 87

¹²¹² Σ. 87

¹²¹³ Ο. π., σ. 88

σπουδάζοντας¹²¹⁴». Δεν μπορούμε να συμπεριφερθούμε ηθικά αν δεν έχουμε μια σχέση μαχητική προς τις απολαύσεις. Τα αφροδίσια, όπως είδαμε, είναι εφικτά και επιθυμητά χάρη σε δυνάμεις των οποίων η προέλευση και ο στόχος είναι της τάξης της φύσης, ενώ η δυναμικότητα τους, εξαιτίας της ίδιας τους της ενέργειας, ωθούν προς την εξέγερση και την κατάχρηση. Αυτές τις δυνάμεις δεν μπορεί κανείς να τις χρησιμοποιήσει με μέτρο παρά μόνο αν είναι ικανός να τους αντισταθεί και να τις δαμάσει. Πρέπει κανείς να συγκρουστεί μαζί τους, γιατί πρόκειται για κατώτερες ορέξεις, κοινές σε ζώα και ανθρώπους. Ο κίνδυνος των αφροδισίων όμως δεν προέρχεται από την κατώτερη φύση τους, αλλά από την ενέργεια και την τάση τους στην κατάχρηση που τείνουν να εξουσιάσουν ολοκληρωτικά το άτομο και να το καταντήσουν σκλάβο τους. Δηλαδή, δεν είναι η εγγενής τους φύση, που απαιτεί την πολεμική στάση απέναντι τους, αλλά η ενδεχόμενη επιρροή και κυριαρχία τους. Η ηθική συμπεριφορά στον τομέα των απολαύσεων υποβαθμάζεται από μια πάλη για την εξουσία. Η σχέση μας με τις επιθυμίες και τις απολαύσεις νοείται ως μια σχέση μαχητική: αντιμέτωποι με αυτές, μπαίνουμε στο ρόλο του αντίπαλου, είτε σύμφωνα με το πρότυπο του στρατιώτη που μάχεται, είτε του παλαιστή που αγωνίζεται. Ο Αθηναίος στους *Νόμους* όταν μιλά για την ανάγκη συγκράτησης των τριών θεμελιωδών ορέξεων, επικαλείται την «αρωγή των Μουσών και των θεών που προΐστανται των αγώνων (θεοί αγώνιοι)¹²¹⁵. «Η μακρά παράδοση του πνευματικού αγώνα, που έμελε να πάρει τόσες διαφορετικές μορφές, ήταν ήδη διαρθρωμένη κατά τρόπο σαφή, στην ελληνική κλασική σκέψη¹²¹⁶».

2. Αυτή η σχέση μάχης με τους αντιπάλους μας, είναι και μια αγωνιστική σχέση με τον εαυτό μας. Η μάχη που πρέπει να διεξάγουμε, η ενδεχόμενη νίκη ή ήττα είναι διαδικασίες και γεγονότα, που λαμβάνουν χώρα ανάμεσα σ' εμάς και τον εαυτό μας. Οι αντίπαλοι δεν βρίσκονται απλά μέσα του ή κοντά του: αποτελούν μέρος του εαυτού του. Υπάρχουν διάφορες θεωρητικές εκπονήσεις σχετικά με τη διαφοροποίηση ανάμεσα στο μέρος του εαυτού μας που μάχεται κι' εκείνο που πρέπει να καταπολεμηθεί: τμήματα της ψυχής που έχουν μεταξύ τους μια ιεραρχική σχέση, σώμα και ψυχή που νοούνται ως πραγματικότητες διαφορετικής προέλευσης που προσπαθούν να λυτρωθούν η μια από την άλλη, δυνάμεις που τείνουν προς διαφορετικές κατευθύνσεις. Εκείνο που πρέπει να συγκρατήσουμε για να καθορίσουμε το γενικό ύφος (στυλ) αυτής της ασκητικής, είναι ότι ο αντίπαλος που πρέπει να καταπολεμηθεί, δεν αποτελεί μια δύναμη ξένη, οντολογικά διαφορετική. Αυτό θα είναι και ένα από τα χαρακτηριστικά της χριστιανικής ηθικής της σάρκας: ο δεσμός ανάμεσα στην κίνηση της ηδυπάθειας, κάτω από τις

¹²¹⁴ Ο. π., σ. 88-89, και ελληνική μετάφραση σ. 78-79

¹²¹⁵ Ο. π., σ. 91, παραπομπή 1, Πλάτωνα *Νόμοι*, Ελληνική μετάφραση σ. 81

¹²¹⁶ Στο πρωτότυπο, σ. 91.

πιο κρυφές της μορφές και η παρουσία του Άλλου με τις πανουργίες του και τη δύναμη του να προκαλεί ψευδαισθήσεις. Στην ηθική των αφροδισίων, η αναγκαιότητα και η δυσκολία του αγώνα προκύπτουν αντίθετα από το ότι αγώνας εκτυλίσσεται σαν μια μονομαχία με τον εαυτό μας: αγώνας ενάντια «στις επιθυμίες και τις απολαύσεις», σημαίνει να αναμετρηθούμε με τον εαυτό μας.

Ο Πλάτων στην *Πολιτεία*, ενώ θεωρεί ξεπερασμένη και παράδοξη την έκφραση «είσαι ανώτερος ή κατώτερος του εαυτού σου», θεωρεί ωστόσο ότι βασίζεται στην υποθετική διάκριση δύο μερών της ψυχής, η μια καλύτερη και η άλλη λιγότερο καλή, ανώτερη και κατώτερη. Κερδίζοντας ή χάνοντας την μάχη μεταξύ του εαυτού μας και του εαυτού μας, τοποθετούμαστε στην πλευρά του καλού μας μέρους. Η νίκη του καλύτερου μας μέρους σημαίνει «ανώτερος του εαυτού μας» και αποτελεί έπαινο. Η ήττα του καλύτερου μας μέρους θεωρείται αιτία επίκρισης και το άτομο που φτάνει σε αυτή την κατάσταση χαρακτηρίζεται σκλάβος του εαυτού του και ακόλαστος¹²¹⁷. Το ότι αυτός ο ανταγωνισμός του εαυτού μας από τον εαυτό μας δομεί την ηθική στάση του ατόμου ως προς τις επιθυμίες και τις απολαύσεις, επιβεβαιώνεται στην αρχή των *Νόμων*: ο λόγος για τον οποίο σε κάθε κράτος υπάρχει νομοθεσία και διοίκηση είναι ότι τα κράτη, ακόμα και σε καιρό ειρήνης βρίσκονται σε πόλεμο μεταξύ τους. Το ίδιο συμβαίνει και με τα άτομα στη δημόσια ζωή, όπου «κάθε άνθρωπος αντιπροσωπεύει ένα εχθρό για τον άλλο» και στην ιδιωτική «κάθε άνθρωπος αντιπροσωπεύει ένα εχθρό για τον εαυτό του». Απ' όλες τις μάχες, η πιο ένδοξη είναι αυτή που κερδίζουμε έναντι του εαυτού μας και η πιο ανανδρή και επαίσχυντη να ηττηθεί κανείς από τον εαυτό του.¹²¹⁸

3. Μια τέτοια «πολεμική» στάση προς τον εαυτό μας τείνει στη νίκη, μια πολύ πιο όμορφη νίκη, αναφέρεται στους *Νόμους*, από εκείνη της παλαίστρας ή των αγώνων¹²¹⁹. Πολλές φορές η νίκη αυτή χαρακτηρίζεται από την εξάλειψη ή την εκδίωξη των επιθυμιών, πολύ πιο συχνά όμως από την στέρεα και σταθερή κυριαρχία του εαυτού μας από τον εαυτό μας. Οι επιθυμίες και οι απολαύσεις παραμένουν ζωηρές, αλλά ο σώφρων ασκεί πάνω τους ένα έλεγχο σχεδόν πλήρη, ώστε να μην παρασύρεται ποτέ από τη βιαιότητα τους. Η γνωστή δοκιμασία του Σωκράτη, ικανό να μην παρασυρθεί από την γοητεία του Αλκιβιάδη, δεν τον αφήνει εξαγνισμένο από κάθε επιθυμία για τους νέους. Δείχνει την ικανότητα του να της αντισταθεί, όπως θέλει και όταν θέλει. Με τον ίδιο τρόπο η ανάλυση του Αριστοτέλη μας δείχνει ότι η εγκράτεια, οριζόμενη ως έλεγχος και νίκη, προϋποθέτει την ύπαρξη των επιθυμιών, και η νίκη είναι τόσο μεγαλύτερη, όσο

¹²¹⁷ Ο .π., σ. 9 παραπομπή 3, 1, Πλάτωνα, «Πολιτεία»

¹²¹⁸ Ο .π.

¹²¹⁹ Ο .π.

βιαιότερες είναι οι επιθυμίες πάνω στις οποίες κατορθώνει να κυριαρχήσει¹²²⁰. Η ίδια η σωφροσύνη, που ορίζεται ως μια κατάσταση αρετής, δεν προϋποθέτει την διαγραφή των επιθυμιών, αλλά την κυριαρχία πάνω σε αυτές. Σώφρων δεν είναι εκείνος που δεν έχει επιθυμίες, αλλά εκείνος που επιθυμεί «με μετριοπάθεια, ούτε περισσότερο απ' ό,τι πρέπει, ούτε και τη στιγμή που δεν πρέπει¹²²¹».

«Ειπωμένο διαφορετικά, για να συγκροτηθεί ως ενάρετο και σώφρον υποκείμενο, σχετικά με τη χρήση των απολαύσεων, το άτομο πρέπει δημιουργήσει μια σχέση με τον εαυτό του τύπου «κυριαρχία-υπακοή», «εντολή-υποταγή», «κυριότητα-ευπείθεια» (και όχι όπως θα είναι η περίπτωση στη χριστιανική πνευματικότητα μια σχέση «αποσαφήνιση-αυταπάρνηση», «αποκωδικοποίηση-εξαγνισμός». Είναι αυτό που αποκαλούμε η «εαυτοκρατική» (heautocratique στο πρωτότυπο) δομή του υποκειμένου στην ηθική πρακτική των απολαύσεων¹²²².

4. Αυτή η εαυτοκρατική δομή αναπτύχθηκε σύμφωνα με διάφορα μοντέλα, ανάγεται όμως σε δύο μεγάλα σχήματα. Το πρώτο είναι αυτό της οικογενειακής ζωής. Όπως το νοικοκυριό δεν μπορεί να λειτουργεί σωστά παρά υπό τον όρο ότι θα γίνονται σεβαστές η ιεραρχία και το κύρος του αφέντη, με τον ίδιο τρόπο κάποιος θα είναι σώφρων στο μέτρο όπου θα μπορεί να επιβάλλεται στις επιθυμίες του, όπως επιβάλλεται στους υπηρέτες του. Η ακολασία, περιγράφεται όπως ένα αποδιοργανωμένο νοικοκυριό. Το δεύτερο προσφεύγει στο μοντέλο του ενάρετου πολίτη για να ορίσει τη στάση της σωφροσύνης στη δημόσια ζωή. Η αυστηρή συσχέτιση ανάμεσα στο άτομο και την πόλη, επιτρέπει την ανάπτυξη του πολιτικού πρότυπου της σωφροσύνης και το αντίθετο του. Η ηθική των απολαύσεων είναι της ίδιας τάξης με την πολιτική δομή: «Αν το άτομο μοιάζει με την πόλη, δεν είναι επόμενο ότι συμβαίνει στην πόλη να συμβαίνει και στο άτομο¹²²³?». Ο άνθρωπος θα είναι ακόλαστος, όταν η δομή της εξουσίας είναι ανεπαρκής¹²²⁴. Προς το τέλος του προτελευταίου τόμου των Νόμων, ο Πλάτων παραδέχεται ότι ο φιλόσοφος δεν θα συναντήσει σε αυτό τον κόσμο κράτη τόσο τέλεια, το παράδειγμα του όμως βρίσκεται στον ουρανό, και ατενίζοντας το, ο φιλόσοφος μπορεί «να ρυθμίσει το δικό του

¹²²⁰ Ο. π., σ. 95, παραπομπή 2, Αριστοτέλης: «*Ηθικά Νικομάχεια*»

¹²²¹ Ο. π., Ελληνική μετάφραση, σ. 83

¹²²² Ο. π., σ. 95

¹²²³ Πλάτωνος Νόμοι, παρ. 2, σ. 96

¹²²⁴ Ο. π., σ. 96, παρ. 2, Πλάτωνα, *Νόμοι*

εσωτερικό πολίτευμα» (*εαυτόν κατοικίζειν*)¹²²⁵. « Η ατομική αρετή οφείλει να δομείται όπως μια πολιτεία¹²²⁶».

5. Για ένα τέτοιο αγώνα η εκγύμναση είναι απαραίτητη. Η μεταφορά της πάλης, της μονομαχίας, της μάχης δεν χρησιμοποιούνται μόνο για να περιγράψουν τη φύση της σχέσης που έχει κανείς προς τις απολαύσεις και τις επιθυμίες, αλλά και την προετοιμασία που επιτρέπει τη σύγκρουση μαζί τους. Η μάθηση και η εκγύμναση είναι απαραίτητες. Αυτό είναι ένα από τα μεγάλα μαθήματα του Σωκράτη: η μάθηση από μόνη της δεν αρκεί με την οποία ο Ξενοφών συμφωνεί.

Ο Πλάτωνας επανέρχεται συχνά στη σωκρατική αρχή της άσκησης. Επικαλείται το Σωκράτη, ο οποίος αποδεικνύει στον Αλκιβιάδη ή τον Καλλικλή ότι δεν μπορούν να έχουν την αξίωση να κυβερνούν την πόλη και τους άλλους, αν δεν έχουν πρώτα μάθει τα αναγκαία και αν δεν έχουν ασκηθεί σε αυτά. Συνδυάζει την απαίτηση για άσκηση με την απαίτηση επιμέλειας του εαυτού, απαραίτητη προϋπόθεση για να μπορέσει κάποιος να ασχοληθεί με τους άλλους και να τους διευθύνει. Αυτή περιλαμβάνει όχι μόνο την αναγκαιότητα της γνώσης αλλά και της εργασίας πάνω στον εαυτό με σκοπό τη μεταμόρφωση του¹²²⁷. Η θεωρία και η πρακτική των κυνικών αποδίδουν επίσης μεγάλη σημασία στην *άσκηση*, σε σημείο ολόκληρη η ζωή τους να παρουσιάζεται σαν μια συνεχής άσκηση. Σύμφωνα με τον Διογένη πρέπει να γυμνάζουμε ταυτόχρονα το σώμα και την ψυχή, αφού τα δύο είναι αλληλένδετα. Η διπλή άσκηση έχει ως στόχο να μπορεί να υπομένει κανείς τις στερήσεις και την οδύνη, και να περιορίζει μόνιμα τις απολαύσεις στη στοιχειώδη ικανοποίηση των αναγκών. Η άσκηση είναι ταυτόχρονα αναγωγή στη φύση, νίκη πάνω στον εαυτό μας και φυσική οικονομία μια ζωής αληθινών ικανοποιήσεων.

Η σημασία της άσκησης παραμένει ζωντανή στην μετέπειτα φιλοσοφική παράδοση και παίρνεισημαντικές διαστάσεις: η άσκηση με τις διάφορες παραλλαγές της (εκγύμνασης, διαλογισμού, εξέτασης της συνείδησης, έλεγχος των παραστάσεων) θα αποτελέσει ένα από τα ουσιαστικά μέσα καθοδήγησης της ψυχής, σε αντίθεση με τα κείμενα της κλασικής εποχής, όπου ελάχιστες αναφορές βρίσκουμε σχετικά με τις μορφές ηθικής άσκησης με εξαίρεση την πυθαγόρεια παράδοση. Ο λόγος για την έλλειψη της άσκησης ως εξάσκησης για την εγκράτεια είναι διπλός: ο πρώτος είναι ότι η εξάσκηση νοείται ως η ίδια η πρακτική αυτού για το οποίο πρέπει να εκγυμναζόμαστε. Ο δεύτερος λόγος συνίσταται στο γεγονός ότι η κυριαρχία πάνω στον εαυτό μας, και η κυριαρχία πάνω στους άλλους έχουν την ίδια μορφή. Αφού οφείλουμε να κυβερνούμε τον εαυτό μας, όπως κυβερνούμε το σπίτι μας και όπως παίζουμε το ρόλο μας στον

¹²²⁵ Ο. π., σ. 97, σ. 83, ελληνική μετάφραση.

¹²²⁶ Πρωτότυπο, σ. 97

¹²²⁷ Ο .π., σ. 99, Πλάτων, *Αλκιβιάδης*

πόλη, συνεπάγεται η διαμόρφωση των προσωπικών αρετών και ειδικά αυτή της εγκράτειας. Η ίδια εκμάθηση πρέπει να καθιστά τον πολίτη ικανό για την αρετή και ικανό για την εξουσία. Η εξασφάλιση της αυτοκυριαρχίας, της διαχείρισης του οίκου και η συμμετοχή στη διακυβέρνηση της πόλης είναι τρεις πρακτικές του ίδιου τύπου. Στον Οικονομικό του ο Ξενοφώντας δείχνει ότι μεταξύ αυτών των «τεχνών» υπάρχει συνέχεια, ισομορφισμός, και χρονολογική διαδοχή της πραγμάτωσης τους στη ζωή ενός ατόμου: «Σε γενικές γραμμές μπορούμε να πούμε πως ότι χρησιμεύει στην πολιτική εκπαίδευση του ατόμου ως πολίτη, θα του χρησιμεύσει και στην εκγύμναση του στην αρετή και αντίστροφα: οι δύο πάνε μαζί. Η ηθική *άσκηση* αποτελεί μέρος της παιδείας ενός ελεύθερου πολίτη που πρέπει να διαδραματίσει ένα ρόλο και μέσα στην πολιτεία και σε σχέση με τους άλλους¹²²⁸».

Μπορούμε να πούμε συνοψίζοντας ότι το θέμα της *άσκησης* ως πρακτικής εξάσκησης απαραίτητης για να συγκροτηθεί το άτομο ως ηθικό υποκείμενο, είναι πολύ σημαντικό στην κλασική ελληνική σκέψη ή τουλάχιστον στην σωκρατική παράδοση. Όμως η «ασκητική αυτή δεν είναι οργανωμένη, ούτε και νοείται ως ένα σώμα εξειδικευμένων πρακτικών που θα συνιστούσαν ένα είδος ειδικής τέχνης της ψυχής. Αφενός δεν διαχωρίζεται από την πρακτική της αρετής, της οποίας αποτελεί ένα είδος γενικής «πρόβας». Αφετέρου χρησιμοποιεί τις ίδιες ασκήσεις με εκείνες που διαμορφώνουν τον πολίτη: ο κυρίαρχος του εαυτού του και των άλλων διαμορφώνεται ταυτόχρονα. Σύντομα η ασκητική αυτή θα αρχίσει να χάνει την ανεξαρτησία της και αυτό με δύο τρόπους: 1) πραγματοποιείται απαγκίστρωση των πρακτικών κυβέρνησης του εαυτού από τις πρακτικές κυβέρνησης των άλλων, 2) απαγκίστρωση των ασκήσεων στην ίδια τους τη μορφή από την αρετή, τη μετριοπάθεια, τη σωφροσύνη στις οποίες χρησίμευαν ως προπόνηση. Οι διαδικασίες τους (δοκιμασίες, εξάσκηση του εαυτού μας, αυτοέλεγχος) θα τείνουν να συγκροτήσουν μια ιδιαίτερη τεχνική, πιο περίπλοκη από την απλή εξάσκηση της ηθικής συμπεριφοράς. Θα δούμε την τέχνη του εαυτού να παίρνει τη δική της μορφή ως προς την *παιδεία* που αποτελεί το πλαίσιο της και ως προς την ηθική συμπεριφορά που αποτελεί το στόχο της: «Αλλά για την ελληνική σκέψη της κλασικής εποχής, η «ασκητική» που επιτρέπει τη συγκρότηση του ηθικού υποκειμένου, αποτελεί αναπόσπαστο μέρος, της άσκησης μιας ενάρετης ζωής, που είναι και η ζωή ενός «ελεύθερου» άντρα με την πλήρη, θετική και πολιτική έννοια του όρου¹²²⁹».

¹²²⁸ Ο. π., σ. 103, ελληνική μετάφραση σ. 89

¹²²⁹ Πρωτότυπο, σ. 105

4.2.1.4) Ελευθερία και Αλήθεια

1. Η σωφροσύνη, κατάσταση στην οποία τείνουμε να φτάσουμε με την άσκηση της κυριαρχίας του εαυτού πάνω στον εαυτό και την συγκράτηση στην πρακτική των απολαύσεων, χαρακτηρίζεται ως μια ελευθερία. Αν η διακυβέρνηση των επιθυμιών και των απολαύσεων είναι τόσο σημαντική και η χρήση τους συνιστά ένα ηθικό διακύβευμα, δεν είναι για να διατηρηθεί ή να επανακτηθεί μια αρχική αθωότητα, ούτε για να διατηρηθεί μια αγνότητα (με εξαίρεση την πυθαγόρεια παράδοση)¹²³⁰, αλλά για να είναι κανείς ελεύθερος και να μπορεί να παραμείνει ελεύθερος. Θα μπορούσαμε να δούμε εδώ την απόδειξη ότι, για την ελληνική σκέψη, η ελευθερία δεν γίνεται νοητή μόνο ως ελευθερία της πόλης ολόκληρης, ενώ οι πολίτες θα ήταν στοιχεία χωρίς ατομικότητα ή εσωτερικότητα. Η ελευθερία που αρμόζει να καθιερωθεί και να διαφυλαχθεί είναι φυσικά αυτή των πολιτών στο σύνολο τους, αλλά επίσης για τον καθένα, μια ορισμένη μορφή σχέση του ατόμου με τον εαυτό του. Η ελευθερία των ατόμων, νοούμενη ως η κυριαρχία που μπορούν να ασκήσουν πάνω στους εαυτούς τους, είναι απαραίτητη για ολόκληρο το Κράτος. Ο Αριστοτέλης στα *Πολιτικά* αναφέρει: «(...) (ανάμεσα στην αρετή του πολιτικού σώματος και την ατομική αρετή) θα έπρεπε, ωστόσο προτιμήσουμε την ατομική αρετή, αφού η αρετή ολόκληρου του πολιτικού σώματος είναι λογικό επακόλουθο της αρετής του κάθε πολίτη¹²³¹». Η στάση του ατόμου ως προς τον εαυτό του, ο τρόπος με τον οποίο διασφαλίζει την ίδια του την ελευθερία ως προς τις επιθυμίες του, ο τρόπος κυριαρχίας που ασκεί πάνω στον εαυτό του είναι ένα συνιστόν στοιχείο της ευτυχίας και της τάξης της πόλης. Αυτή η ατομική ελευθερία δεν πρέπει να γίνει κατανοητή, ως η ανεξαρτησία της ελεύθερης βούλησης. Ο αντίθετος της πόλος δεν είναι η βούληση μιας παντοδυναμίας, αλλά η σκλαβιά του εαυτού από τον εαυτό. Να είναι κανείς ελεύθερος ως προς τις απολαύσεις, είναι να μην ο σκλάβος τους. Ο εγγενής κίνδυνος των αφροδισίων, είναι η δουλεία. Ο Διογένης έλεγε ότι οι δούλοι ήταν σκλάβοι των αφεντών τους, και ότι οι ανήθικοί άνθρωποι ήταν σκλάβοι των επιθυμιών τους (*τους δε φαύλους ταις επιθυμίαις δουλεύειν*)¹²³². Εναντίον αυτής της δουλειάς, ο Σωκράτης προειδοποιεί τον Κριτόβολο, στην αρχή του *Οικονομικού* του Ξενοφώντα, καθώς και τον Ευθύδημο, σ' ένα διάλογο των *Απομνημονευμάτων* : «(...) Αν σε καταλαβαίνω σωστά Σωκράτη, διατείνεσαι ότι ένας άνθρωπος που είναι σκλάβος των απολαύσεων δεν έχει τίποτε το

¹²³⁰ Ο .π., σ. 106, παραπομπή 2. Ο Φουκώ αναφέρει ότι τα θέματα αυτά δεν ήταν απόντα από την ηθική των απολαύσεων της κλασικής εποχής. Ήταν σημαντικά για τον Πυθαγόρα και για τον Πλάτωνα, φαίνεται ωστόσο ότι το διακύβευμα της ηθικής συμπεριφοράς νοήθηκε περισσότερο ως κυριαρχία. Η ανάπτυξη μιας ηθικής της αγνότητας ήταν ένα φαινόμενο του μακροπρόθεσμου χρόνου.

¹²³¹ Ο .π., σ. 107, παραπομπή 1, σ. 93 της Ελληνικής μετάφρασης.

¹²³² Ο .π., σ. 109, Ελληνική μετάφραση, σ. 93

κοινό με καμιά αρετή? - Ναι Ευθύδημε, διότι σε τι διαφέρει ο ακρατής από το πιο ανόητο ζώο?¹²³³».

Αυτή η ελευθερία είναι περισσότερο από μια μη-δουλεία ή από την ανεξαρτησία από κάθε εξωτερικό ή εσωτερικό καταναγκασμό. Στην πλήρη και θετική της μορφή, είναι μια εξουσία που ασκούμε πάνω στους εαυτούς μας μέσα στα πλαίσια της εξουσίας που ασκούμε πάνω στους άλλους. Αυτός που λόγω της κοινωνικής του θέσης, βρίσκεται κάτω από την κυριαρχία των άλλων δεν αναμένει από τον εαυτό του την αρχή της εγκράτειας, του αρκεί να υπακούει στις διαταγές που του δίνονται. Αυτό εξηγεί ο Πλάτωνας όσο αφορά τον τεχνίτη: το καλύτερο μέρος της ψυχής του είναι τόσο αδύνατο, ώστε δεν μπορεί να κυριαρχήσει πάνω στα θηρία που βρίσκονται μέσα του. Τι πρέπει να κάνουμε αν θέλουμε, ο άνθρωπος αυτός να διέπεται από μια λογική αρχή, όπως αυτή που κυβερνά «ένα ανώτερο άνθρωπο»? Ο μόνος τρόπος είναι να τον θέσουμε κάτω από την επιρροή του τελευταίου: «Πρέπει να είναι σκλάβος εκείνου που άρχει μέσα του το θείο¹²³⁴». Αντίθετα, αυτός πρέπει να καθοδηγεί τους άλλους. Πρέπει να είναι ικανός να ασκεί μια τέλεια κυριαρχία πάνω στον εαυτό του: αφενός διότι, λόγω της θέσης του, θα του ήταν εύκολο να ικανοποιήσει όλες τις επιθυμίες του και άρα, να παραδοθεί σε αυτές και αφετέρου διότι οι παρεκτροπές της συμπεριφοράς του θα είχαν συνέπειες πάνω σε όλους καθώς και στη συλλογική ζωή της πόλης. Για να αποφύγει τις καταχρήσεις και για να αποφύγει το δίδυμο της τυραννίας (ασκούμενης πάνω στους άλλους), και της τυραννισμένης ψυχής (από τις επιθυμίες του), η άσκηση της πολιτικής εξουσίας απαιτεί (ως αρχή εσωτερικής ρύθμισης), την κυριαρχία πάνω στον εαυτό: « Η εγκράτεια νοούμενη ως μια από τις όψεις της κυριαρχίας πάνω στον εαυτό είναι, όπως η δικαιοσύνη, η ανδρεία ή η σύνεση, η χαρακτηριστική αρετή εκείνου που έχει να ασκήσει την κυριαρχία του πάνω στους άλλους. Ο βασιλικότερος των ανθρώπων είναι βασιλέας του εαυτού του¹²³⁵».

Από εδώ προέρχεται η σημασία που αποδίδεται στην ηθική των απολαύσεων στις δύο μορφές του ηθικού παραδειγματισμού. Αφενός ο φαύλος τύραννος: είναι ανίκανος να ελέγξει τα ίδια του τα πάθη και ως εκ τούτου τείνει να κάνει κατάχρηση της εξουσίας του και κακομεταχειρίζεται του υπηκόους του. Προκαλεί αναταραχή στο κράτος του και με επακόλουθο την εξέγερση των πολιτών. Οι σεξουαλικές του καταχρήσεις, όταν διαφθείρει παιδιά, δίνουν συχνά αφορμή σε εξεγέρσεις. Αυτή ήταν η περίπτωση με τους Πεισιπρατίδες στην Αθήνα, τον Περίανδρο στην

¹²³³ Πρωτότυπο, σ. 109, Ελληνική μετάφραση σ. 109

¹²³⁴ Πρωτότυπο, σ. 109, παραπομπή 1, Πλάτωνα, Πολιτεία, Ελληνική μετάφραση, σ. 94, παρ. 94

¹²³⁵ Πρωτότυπο, σ. 109-110, παραπομπή 1, Πλάτωνα, Πολιτεία

Αμβρακία και άλλους που αναφέρει ο Αριστοτέλης στο βιβλίο *Ε΄ των Πολιτικών* του.¹²³⁶ Απέναντι, διαγράφεται η θετική εικόνα του ηγέτη που είναι ικανός να ασκήσει μια αυστηρή εξουσία πάνω στον εαυτό του, στα πλαίσια της εξουσίας που ασκεί πάνω στους άλλους. Η αυτοκυριαρχία του μετριάζει την κυριαρχία πάνω στους άλλους. Παράδειγμα είναι ο Κύρος, που μπορούσε περισσότερο από τον καθένα να κάνει κατάχρηση της δύναμης του, και που ωστόσο διακύρητε, τον έλεγχο που ασκούσε πάνω στα συναισθήματα του¹²³⁷. Τα ίδια βρίσκουμε και στο Νικοκλή του Ισοκράτη: όταν εγκωμιάζει την εγκράτεια του και τη συζυγική του πίστη, αναφέρεται στις απαιτήσεις του πολιτικού του αξιώματος: πως θα μπορούσε να απαιτήσει την υπακοή των άλλων, αν ο ίδιος δεν μπορούσε να καθυποτάξει τις ίδιες του τις επιθυμίες;¹²³⁸ Παρόμοιο ήταν και το θέμα της συζήτησης ανάμεσα στο Σωκράτη και τον Καλικλή: εκείνους που κυβερνούν τους άλλους, πρέπει να τους θεωρήσουμε ως προς τους εαυτούς ως κυβερνώντες ή κυβερνώμενους- δεδομένου ότι αυτή η κυβέρνηση του εαυτού καθορίζεται από το να είναι κανείς σώφρων και εγκρατής, δηλαδή «να εξουσιάζει τις απολαύσεις και τις επιθυμίες του»¹²³⁹»

Η μέρα θα έρθει όταν το παράδειγμα που θα χρησιμοποιείται για την απεικόνιση της σεξουαλικής αρετής θα είναι εκείνο της γυναίκας ή της νέας που αντιστέκεται ενάντια στις επιθέσεις εκείνου που έχει απόλυτη εξουσία πάνω της. Η περιφρούρηση της παρθενίας και της αγνότητας, η τήρηση του λόγου και της υπόσχεσης θα αποτελούν τότε το πρότυπο της αρετής. Αυτή η μορφή δεν ήταν άγνωστη στην αρχαιότητα. «Φαίνεται όμως ότι ο άντρας, ο ηγέτης, ο αφέντης που είναι ικανός να κυριαρχεί πάνω στον εαυτό του, τη στιγμή που η εξουσία του πάνω στον άλλο του δίνει τη δυνατότητα να τον μεταχειρίζεται όπως θέλει, αντιπροσωπεύει καλύτερα για την ελληνική σκέψη, το πρότυπο αυτού που από την ίδια του τη φύση είναι η αρετή της εγκράτειας¹²⁴⁰».

2. Μέσα από αυτή την σύλληψη της κυριαρχίας ως ενεργής ελευθερίας, αυτό που επιβεβαιώνεται είναι ο «αρρενωπός» χαρακτήρας της εγκράτειας. Η κυριαρχία πάνω στον εαυτό είναι ένας τρόπος να είναι κανείς άντρας σε σχέση με τον εαυτό του, δηλαδή να διοικεί αυτούς που πρέπει να διοικούνται, να αναγκάζει στην υπακοή αυτών που δεν είναι ικανοί να κατευθύνουν τον εαυτό τους, να επιβάλλει τις αρχές της λογικής σε αυτούς που την στερούνται. Είναι ένας τρόπος να είναι κανείς ενεργός, σε σχέση με αυτό που αυτό τη φύση του είναι. Σε

¹²³⁶ Ο. π., σ. 110

¹²³⁷ Ο. π., σ. 110, παρ.3, *Κύρου Παδεία*

¹²³⁸ Ο. π., σ. 111, παρ.1, *Ισοκράτη, Νικοκλής*

¹²³⁹ Ο. π., σ. 111, παρ.2, *Πλάτωνα, Γοργίας*, ελληνική μετάφραση σ. 96

¹²⁴⁰ Πρωτότυπο, σ. 112

αυτή την ηθική των αντρών, καμωμένη για τους άντρες, η συγκρότηση του εαυτού ως ηθικό υποκείμενο συνίσταται στο να εδραιώσει κάποιος από τον εαυτό του προς τον εαυτό του μια δομή αρρενωπότητας: με το να είναι κανείς άντρας σε σχέση με τον εαυτό του θα μπορέσει να ελέγχει και να κυριαρχεί την αντρική δραστηριότητα που ασκεί πάνω στους άλλους στη σεξουαλική πρακτική. Το σημείο προς το οποίο πρέπει να τείνει κανείς σε αυτή την αγωνιστική σχέση με τον εαυτό του είναι η ισομορφία ανάμεσα στη σχέση προς τον εαυτό και στη σχέση κυριαρχίας και της ιεραρχίας και του κύρους που ως ελεύθερος άντρας ασκεί στους κατώτερους του: «(...) μόνο κάτω από την προϋπόθεση της «αντρικής ηθικής» θα μπορέσει κανείς, σύμφωνα με ένα μοντέλο «κοινωνικής αρρενωπότητας», να δώσει το μέτρο που πρέπει στην άσκηση της «σεξουαλικής αρρενωπότητας». Στη χρήση των αντρικών απολαύσεων, πρέπει κανείς να είναι αρρενωπός σε σχέση με τον εαυτό του, όπως είναι άντρας στον κοινωνικό του ρόλο. Η εγκράτεια είναι με την πλήρη σημασία της λέξης μια αντρική αρετή¹²⁴¹».

Αυτό δεν σημαίνει ότι οι γυναίκες δεν είναι εγκρατείς ή ότι δεν γνωρίζουν την αρετή της σωφροσύνης. Αλλά η αρετή αυτή αναφέρεται πάντα στην αρρενωπότητα. Θεσμική αναφορά, αφού αυτό που τους επιβάλλει την εγκράτεια είναι η εξάρτηση τους από την οικογένεια και τον σύζυγο. Η αναφορά είναι επίσης δομική, αφού για να είναι εγκρατής, μια γυναίκα πρέπει να εδραιώσει μια σχέση ανωτερότητας και κυριαρχίας σε σχέση προς τον εαυτό της, που είναι αρρενωπού τύπου. Ο Αριστοτέλης ήταν αντίθετος στη σωκρατική θέση της ουσιαστικής ενότητας της αρετής, ταυτόσημης σε άντρες και γυναίκες, χωρίς ωστόσο να περιγράφει τις αρετές που θα ήταν αποκλειστικά γυναικείες. Αυτές που αναγνωρίζει καθορίζονται με σημείο αναφοράς μια ουσιώδη αρετή, που βρίσκει την πλήρη της μορφή στον άντρα. Γι' αυτό η σχέση ανάμεσα σε άντρα και γυναίκα είναι «πολιτική», η σχέση ενός κυβερνήτη προς ένα κυβερνώμενο. Για την ορθή τάξη της σχέσης θα πρέπει και οι δύο να μοιράζονται μια κοινή αρετή, με διαφορετικό όμως τρόπο. Αυτός που προστάζει, ο «άντρας» κατέχει στην ολότητα της την «ηθική αρετή», ενώ οι αρχόμενοι και η γυναίκα, που υπακούουν, αρκεί να κατέχουν «το ποσό της αρετής που αρμόζει στον καθένα τους». Η σωφροσύνη είναι για τον άντρα η πλήρης αρετή της διακυβέρνησης, ενώ στη γυναίκα είναι αυτή της υποταγής, οι τελευταίες βρίσκουν δηλαδή στον άντρα το πλήρες πρότυπο της αρετής και την αρχή εφαρμογής της.¹²⁴²

Τα πιο πάνω έχουν μια συμμετρικά αντίθετη συνέπεια: αν η εγκράτεια έχει ως δομή την αρρενωπότητα, τότε η ακολασία ανταποκρίνεται στην παθητικότητα, που την συσχετίζει με την θηλυκότητα. Η ακολασία σημαίνει, απέναντι στη δύναμη που ασκούν οι απολαύσεις, να είναι

¹²⁴¹ Ο. π., 113

¹²⁴² Πρωτότυπο, σ. 114, Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, παρ. 1, ελληνική μετάφραση, σ'98.

κανείς σε μια κατάσταση μη αντίστασης, σε θέση αδυναμίας και καθυπόταξης, ανίκανος αυτής της αρρενωπής στάσης απέναντι στον εαυτό του, που του επιτρέπει να τον υπερβεί: « με αυτή την έννοια ο άντρας των επιθυμιών και των απολαύσεων, άντρας του μη-ελέγχου (ακρασίας) ή της ακολασίας, είναι ένας άντρας που θα μπορούσαμε να χαρακτηρίσουμε ως θηλυπρεπή, και πιο ουσιαστικά απέναντι στον εαυτό του παρά απέναντι στους άλλους¹²⁴³». Στην δική μας εμπειρία της σεξουαλικότητας, όπου ένας θεμελιώδης διαχωρισμός αντιθέτει το αρσενικό και το θηλυκό, η θηλυπρέπεια ενός άντρα νοείται στην παράβαση, πραγματική ή δυνητική του σεξουαλικού του ρόλου. Αντίθετα για τους Έλληνες, είναι η αντίθεση μεταξύ ενεργού και παθητικού που οριοθετεί τον τομέα των σεξουαλικών συμπεριφορών, όπως και των ηθικών στάσεων. Η διαχωριστική γραμμή μεταξύ ενός αρρενωπού και ενός θηλυπρεπούς άντρα δεν συμπίπτει με τη δική μας αντίθεση μεταξύ ομοφυλοφιλίας και ετεροφυλοφιλίας. Σημαδεύει τη διαφορά στάσης έναντι των απολαύσεων. Τα σημάδια της θηλυπρέπειας αυτής αποδίδονται σε εκείνον που αφήνεται στις απολαύσεις που τον έλκουν: είναι καθυποταγμένος στις ορέξεις του, όπως και σε αυτές των άλλων: «Αυτό που συνιστά για τους Έλληνες την κατεξοχήν ηθική αρνητικότητα, δεν είναι προφανώς η αγάπη και των δύο φύλων ούτε η προτίμηση του ιδίου φύλου αντί του αντίθετου, αλλά το να είναι κανείς παθητικός έναντι των απολαύσεων¹²⁴⁴».

3. Αυτή η ελευθερία-εξουσία που χαρακτηρίζει τον εγκρατή άντρα δεν γίνεται νοητή χωρίς μια σχέση προς την αλήθεια. Η κυριαρχία πάνω στις απολαύσεις και η υποταγή τους στο λόγο (*logos* στο πρωτότυπο) αποτελούν το ίδιο: ο σώφρων, λέει ο Αριστοτέλης, δεν επιθυμεί «παρά εκείνο που υπαγορεύει ο ορθός λόγος¹²⁴⁵». Παρά τις ατέρμονες συζητήσεις επί του θέματος, υπάρχει ένα σημείο που είναι αναμφισβήτητο: δεν μπορούμε να ασκούμε την εγκράτεια, χωρίς να κατέχουμε τουλάχιστον, μια μορφή γνώσης, που είναι ένας από τους ουσιαστικούς όρους της εγκράτειας: «Δεν μπορεί κανείς να συγκροτηθεί ως ηθικό υποκείμενο στα πλαίσια της χρήσης των απολαύσεων, χωρίς να συγκροτηθεί ταυτόχρονα και ως υποκείμενο γνώσης¹²⁴⁶».

Η σχέση προς το λόγο στα πλαίσια της πρακτικής των απολαύσεων έχει περιγραφεί από τους Έλληνες φιλόσοφους του Δ΄ αιώνα κάτω από τρεις διαφορετικές βασικές μορφές.

Μια δομική μορφή: η εγκράτεια υποδηλώνει ότι ο λόγος κατέχει μια θέση κυριαρχίας στο ανθρώπινο όν, ότι μπορεί να υποτάξει τις επιθυμίες και ότι είναι σε θέση να ελέγχει τη συμπεριφορά. Ο Σωκράτης περιγράφει τον σώφρονα, ως εκείνο όπου τα διαφορετικά μέρη της

¹²⁴³ Πρωτότυπο, σ. 114-115

¹²⁴⁴ Ο. π., σ. 116

¹²⁴⁵ Ο. π., σ. 116, 2, παραπομπή Αριστοτέλη, *Ηθικά Νικομάχεια*

¹²⁴⁶ Ο. π., σ. 116-11 παραπομπή 7

ψυχής βρίσκονται σε φιλική αρμονία μεταξύ τους, όταν εκείνο που διατάζει και εκείνα που υπακούουν συμφωνούν και αναγνωρίζουν ότι η λογική πρέπει να άρχει και δεν αμφισβητούν την εξουσία της.¹²⁴⁷ Παρά τις διαφορές που αντιθέτουν τον πλατωνικό τριμερισμό της ψυχής και την αντίληψη του Αριστοτέλη, όπως αυτή εκτίθεται στα *Ηθικά Νικομάχεια*¹²⁴⁸, η σωφροσύνη περιγράφεται με όρους ανωτερότητας της λογικής πάνω στην επιθυμία στο προαναφερθέν κείμενο.

Μια εργαλειακή μορφή: η άσκηση του λόγου στην εγκράτεια, περιγράφεται και ως «εργαλειακή¹²⁴⁹». Πράγματι, όταν η υποταγή των απολαύσεων εξασφαλίσει μια χρήση που προσαρμόζεται στις στιγμές, στις περιστάσεις, είναι αναγκαία μια πρακτική λογική που να μπορεί να καθορίζει, σύμφωνα με μια έκφραση του Αριστοτέλη «αυτό πρέπει, όπως πρέπει, όταν πρέπει¹²⁵⁰».

Η οντολογική αναγνώριση: στον Πλάτωνα, η άσκηση του λόγου στην εγκράτεια εμφανίζεται με μια τρίτη μορφή: αυτή της οντολογικής αναγνώρισης του εαυτού από τον εαυτό. Η αναγκαιότητα της γνώσης του εαυτού για την πρακτική της αρετής και τον έλεγχο των επιθυμιών, ήταν ένα θέμα σωκρατικό. Όμως όσο αφορά τη μορφή που πρέπει να πάρει αυτή η γνώση του εαυτού, μας δίνει ακριβέστερες λεπτομέρειες ο μεγάλος λόγος του Φαίδρου, όπου εξιστορείται το ταξίδι των ψυχών και η γέννηση του έρωτα. Αναμφίβολα, βρίσκουμε στην αρχαία λογοτεχνία, την πρώτη περιγραφή αυτού που στη συνέχεια θα γίνει η «πνευματική πάλη». Βρίσκουμε μια δραματουργία της ψυχής που αγωνίζεται εναντίον του εαυτού της και της βιαιότητας των επιθυμιών της. Τα στοιχεία αυτά θα αποτελέσουν αναπόσπαστο μέρος της ιστορίας της πνευματικότητας: ταραχή της ψυχής, ανησυχία, αναβρασμός, οδύνη και ευχαρίστηση κ.τ.λ. Σε όλη τη διάρκεια της αφήγησης αυτής, η οποία παρουσιάζεται ως η εκδήλωση αυτού που είναι πραγματικά η ψυχή, τόσο η ανθρώπινη όσο και η θεϊκή σχέση προς την αλήθεια παίζει ένα θεμελιώδη ρόλο. Η ψυχή, έχοντας ατενίσει τις «υπερουράνιες πραγματικότητες¹²⁵¹» και έχοντας δει το αντικαθρέφτισμα τους στον κόσμο μας, παραληρεί από έρωτα, είναι εκτός εαυτού και γίνεται έρμαιο των παθών της. Ταυτόχρονα όμως οι αναμνήσεις της, την φέρνουν κοντά «στην πραγματικότητα της ομορφιάς» που συνοδεύεται από σοφία, συγκρατείται, προσπαθεί να χαλιναγωγήσει τη σαρκική επιθυμία και να λυτρωθεί από όλα όσα την βαραίνουν και την

¹²⁴⁷ Ο .π., σ. 117, 1, Πλάτωνα, *Πολιτεία*

¹²⁴⁸ Ο. π., σ. 117

¹²⁴⁹ Ο.π., σ. 118

¹²⁵⁰ Ο. π., παραπομπή 1, Αριστοτέλη, *Ηθικά Νικομάχεια*

¹²⁵¹ Ελληνική μετάφραση, σ. 103, πρωτότυπο, σ. 119

εμποδίζουν να ξαναβρεί την αλήθεια που έχει ατενίσει¹²⁵²: « σχέση της ψυχής με την αλήθεια είναι ταυτόχρονα αυτό που θεμελιώνει τον έρωτα στην κίνηση του, την δύναμη και ένταση του, βοηθώντας τον να αποδεσμευτεί από κάθε σωματική απόλαυση, επιτρέποντας του να γίνει πραγματική αγάπη. Το βλέπουμε: είτε είναι με τη μορφή μιας ιεραρχικής δομής, είτε με τη μορφή μιας πρακτικής της συνετής πρακτικής, ή μιας αναγνώρισης από την ψυχή του ίδιου της του είναι, η σχέση προς την αλήθεια αποτελεί ένα ουσιαστικό στοιχείο της εγκράτειας¹²⁵³». Είναι απαραίτητη για μια μετρημένη χρήση των απολαύσεων και την υποταγή της βιαιότητας τους. Σημειώνουμε ωστόσο πως αυτή η σχέση δεν παίρνει ποτέ, όπως θα συμβεί μεταγενέστερα¹²⁵⁴, τη μορφή μιας αποκωδικοποίησης του εαυτού από τον εαυτό ή μια ερμηνευτική της επιθυμίας. Σε σχέση προς την αλήθεια είναι συστατικό στοιχείο του εγκρατούς υποκειμένου. Σε καμία περίπτωση δεν αντιστοιχεί σε μια υποχρέωση του υποκειμένου να πει την αλήθεια όσο το αφορά¹²⁵⁵ ή να καταστήσει τη ψυχή του ένα πιθανό τομέα γνώσης όπου τα αμυδρά ίχνη της επιθυμίας θα μπορούσαν να διαβαστούν και να ερμηνευθούν.¹²⁵⁶ Η σχέση προς την αλήθεια είναι συστατικό στοιχείο της συγκρότησης του ατόμου ως εγκρατούς υποκειμένου και όχι μια επιστημολογική προϋπόθεση για να μπορέσει το άτομο να αναγνωρίσει τη μοναδικότητα του ως επιθυμούντος υποκειμένου και να μπορέσει έτσι να εξαγνιστεί.

4. Αν αυτή η σχέση προς την αλήθεια, συστατική του εγκρατούς υποκειμένου δεν οδηγεί σε μια ερμηνευτική της επιθυμίας, όπως αργότερα στην χριστιανική πνευματικότητα, δίνει ωστόσο πρόσβαση σε μια αισθητική της ύπαρξης. Με αυτό εννοείται ένας τρόπος ζωής της οποίας η ηθική αξία δεν έχει καμία σχέση με τη συμμόρφωση προς ένα κώδικα συμπεριφοράς, ούτε με μια εργασία εξαγνισμού του εαυτού, αλλά με ορισμένες ρητές αρχές στα πλαίσια της χρήσης των απολαύσεων, της κατανομής τους, των ορίων που τηρούνται, της ιεραρχίας που γίνεται σεβαστή. Με το λόγο (*logos* στο πρωτότυπο), τη λογική και τη σχέση προς την αλήθεια που την κυβερνά, μια τέτοια ζωή εγγράφεται στη διατήρηση και αναπαραγωγή μιας οντολογικής τάξης και αποκτά μια έκδηλη ομορφιά για όσους την ατενίζουν ή την θυμούνται. Συνοπτικά πρόκειται για μια εγκρατή ζωή της οποίας το μέτρο είναι θεμελιωμένο στην αλήθεια που είναι ταυτόχρονα σεβασμός μιας οντολογικής δομής και αναπαράσταση ομορφιάς. Ο Ξενοφών, ο Αριστοτέλης, ο Πλάτωνας την περιέγραψαν συχνά. Ο Σωκράτης στο *Γοργία* στο διάλογο του με τον Καλλικλή αναφέρει: « Άρα, μια ψυχή στην οποία βρίσκεται η αρμόζουσα τάξη είναι καλύτερη από μια

¹²⁵² Ο. π.,(πρωτότυπο), σ. 119, παρ.1, Πλάτωνα, *Φαίδρος*

¹²⁵³ Ο. π., σ. 120

¹²⁵⁴ Ο Φουκώ αναφέρεται στη χριστιανική ποιμαντορική και στην πρακτική της μετάνοιας και εξομολόγησης

¹²⁵⁵ Μετάνοια και εξομολόγηση

¹²⁵⁶ Ψυχιατρική, ψυχανάλυση

ψυχή όπου η τάξη αυτή απουσιάζει? – Αναμφίβολα - Όμως μια ψυχή όπου υπάρχει τάξη, είναι μια ψυχή σωστά διευθετημένη?– Χωρίς αμφιβολία- Και μια ψυχή ορθά διευθετημένη είναι εγκρατής και σοφή? – Αναγκαστικά – Άρα, μια εγκρατής ψυχή είναι ωραία Όσο για μένα, αυτό υποστηρίζω και θεωρώ βέβαιο. Αν αυτό αληθεύει, ο καθένας μας, για να είναι ευτυχής, πρέπει να επιδιώκει την εγκράτεια και να την ασκεί (diokteonkaiasketeon.¹²⁵⁷)¹²⁵⁸». Ο Ξενοφών περιγράφει με ιδανικό τρόπο την αυλή του Κύρου, που αναπαριστά το θέαμα της ομορφιάς, όπου όλοι ακούν μια τέλεια κυριαρχία στον εαυτό τους. Ο μονάρχης επιδεικνύοντας αυτοκυριαρχία και συγκράτηση, έκανε και τους γύρω του, να συμπεριφέρονται ανάλογα¹²⁵⁹.

«Το άτομο ολοκληρώνεται ως ηθικό υποκείμενο με τη διάπλαση μιας ακριβέστατα μετρημένης συμπεριφοράς, ορατής σε όλους και άξιας να διατηρηθεί στη μνήμη¹²⁶⁰».

Τα πιο πάνω σκιαγραφούν, μερικά γενικά χαρακτηριστικά του τρόπου με τον οποίο έγινε αντικείμενο σκέψης, στην κλασσική ελληνική σκέψη, η σεξουαλική πρακτική και με τον οποίο συγκροτήθηκε ως ηθικός τομέας. Τα στοιχεία του τομέα, η «ηθική ουσία» διαμορφώθηκαν από τα αφροδίσια, πράξεις της φύσης που προκαλούν έντονη ευχαρίστηση και φέρουν μια δύναμη πάντα ικανή να εξεγερθεί. Η αρχή ρύθμισης αυτής της δραστηριότητας, ο «τρόπος υποταγής», δεν καθοριζόταν από μια καθολική νομοθεσία, αλλά από μια τέχνη που υπαγόρευε τους τρόπους χρήσης των αφροδισίων σε συνάρτηση με ορισμένες μεταβλητές. Η εργασία που το άτομο καλείται να κάνει πάνω του, η αναγκαία ασκητική, είχε τη μορφή ενός αγώνα και μιας καθυπόταξης του εαυτού από τον εαυτό, σύμφωνα με το οικογενειακό ή πολιτικό πρότυπο. Ο τρόπος του είναι στον οποίο είχε κανείς πρόσβαση μέσα από την κυριαρχία αυτή, χαρακτηρίζεται ως μια ενεργή ελευθερία, αδιαχώριστη από μια δομική, εργαλειακή και οντολογική σχέση προς την ελευθερία.

Αυτή η ηθική σκέψη αναπτύχθηκε αναφορικά με το σώμα, το γάμο, των έρωτα των αγοριών. Αυτά τα θέματα αυστηρότητας μοιάζουν με επιταγές και απαγορεύσεις που θα παρουσιαστούν σε μεταγενέστερο χρόνο. Όμως κάτω από αυτή τη φαινομενική συνέχεια πρέπει κανείς να έχει υπόψη του ότι το ηθικό υποκείμενο δεν συγκροτείται με τον ίδιο τρόπο. Στη χριστιανική ηθική της σεξουαλικής συμπεριφοράς η ηθική ουσία προσδιορίζεται από ένα τομέα επιθυμιών της καρδιάς, και ένα σύνολο πράξεων που προσδιορίζονται λεπτομερώς. Η υποταγή θα πάρει τη μορφή της αναγνώρισης του νόμου και της υπακοής της ποιμαντορικής εξουσίας. Άρα δεν είναι

¹²⁵⁷ Στο πρωτότυπο, σ. 122

¹²⁵⁸ Ο. π., σ. 121-122, Πλάτων, *Γοργίας*, παρ. 1

¹²⁵⁹ Ο. π., σ. 122-123, παρ. 1, *Κύρου Παιδεία*

¹²⁶⁰ Ο .π., σ. 123

η κυριαρχία του εαυτού πάνω στον εαυτό στην άσκηση μιας αρρενωπής δραστηριότητας που θα χαρακτηρίζει το ηθικό υποκείμενο, αλλά η απάρνηση του εαυτού και η αγνότητα της οποίας το πρότυπο θα πρέπει να αναζητηθεί στην παρθενία. Η σημασία αυτών των δύο πρακτικών στη χριστιανική ηθική είναι τεράστια: κωδικοποίηση των σεξουαλικών πράξεων, όλο και πιο σαφής, και ανάπτυξη μιας ερμηνευτικής της επιθυμίας και των διαδικασιών αποκρυπτογράφησης του εαυτού μας.

Η ηθική σκέψη της αρχαιότητας αναφορικά με τις απολαύσεις δεν προσανατολίζεται ούτε προς μια κωδικοποίηση, ούτε προς μια ερμηνευτική του υποκειμένου, αλλά προς μια τυποποίηση της στάσης ζωής και μια αισθητική της ύπαρξης. Η εγκράτεια είναι μια άσκηση ελευθερίας που παίρνει τη μορφή της με την κυριαρχία του εαυτού πάνω στον εαυτό, και αυτή η αυτοκυριαρχία εκδηλώνεται στον τρόπο συμπεριφοράς και συγκράτησης του υποκειμένου στην άσκηση της αρρενωπής του δραστηριότητας, στον τρόπο με τον οποίο συσχετίζεται με τον εαυτό μέσα από τις σχέσεις του με τους άλλους.

Θα δούμε τώρα πως μερικά από τα μεγάλα θέματα της σεξουαλικής αυστηρότητας, μορφοποιήθηκαν και αναπτύχθηκαν στη σκέψη του Δ' αιώνα με βάση υπαρκτές και αναγνωρισμένες πρακτικές με τις οποίες οι άνθρωποι έδιναν μορφή στη συμπεριφορά τους: πρακτική της διατροφής, πρακτική της οικιακής διακυβέρνησης, πρακτική της ερωτοτροπίας και πως οι τρεις αυτές πρακτικές απασχόλησαν την ιατρική και τη φιλοσοφία και στη συνέχεια πως οι στοχασμοί αυτοί οδήγησαν σε μια τυποποίηση (και όχι κωδικοποίηση) της σεξουαλικής συμπεριφοράς. Τυποποίηση της Διαιτητικής, ως τέχνης της καθημερινής σχέσης του ατόμου με το σώμα του, της Οικονομικής, ως τέχνης της διαγωγής ενός άντρα που κυβερνά την οικεία του, της Ερωτικής, ως τέχνης της αμοιβαίας συμπεριφοράς του άντρα και του εφήβου στα πλαίσια της ερωτικής τους σχέσης.

4.2.2) Διαιτητική

Ο ηθικός στοχασμός των Ελλήνων σχετικά με τη σεξουαλική δραστηριότητα δεν προσπάθησε να αξιολογήσει τις απαγορεύσεις, αλλά να τυποποιήσει μια ελευθερία: αυτή που ασκεί ο «ελεύθερος» άντρας. Από εδώ απορρέει αυτό που μπορεί να θεωρηθεί, με την πρώτη ματιά, ως ένα παράδοξο: οι Έλληνες, δέχονταν, ασκούσανε και έδιναν αξία στις σχέσεις μεταξύ αντρών και αγοριών. Οι φιλόσοφοι τους ωστόσο συλλάβαν και εκπόνησαν μια ηθική της αποχής, σχετικά με το θέμα αυτό. Δέχονταν ότι ένας παντρεμένος άντρας μπορούσε να έχει εξωσυζυγικές σχέσεις και ωστόσο οι ηθικολόγοι τους συλλάβαν την αρχή ενός έγγαμου βίου όπου ο σύζυγος δεν θα είχε ερωτικές σχέσεις παρά μόνο με τη σύζυγο του. Ουδέποτε

θεώρησαν την ερωτική ευχαρίστηση ως κάτι κακό, ωστόσο οι γιατροί τους ανησυχούσαν για τις σχέσεις μεταξύ της σεξουαλικής δραστηριότητας και της υγείας και ανέπτυξαν μια ολόκληρη σκέψη σχετικά με τους κίνδυνους της πρώτης. Όσο αφορά το τελευταίο σημείο, πρέπει να παρατηρήσουμε ότι η σκέψη αυτή δεν αναφερόταν στις παθολογικές πρακτικές της σεξουαλικής δραστηριότητας, ούτε προσπάθησε να διαχωρίσει ανάμεσα σε φυσικό και αφύσικο. Δεν ήταν αυτό που συνιστούσε τον γενικό προβληματισμό σχετικά με τις σχέσεις ανάμεσα στα αφροδίσια, την υγεία, τη ζωή και τον θάνατο. Η κύρια έννοια της σκέψης αυτής ήταν ο καθορισμός της χρήσης των απολαύσεων, οι ευνοϊκές συνθήκες, η χρήσιμη πρακτική, η αναγκαιότητα της αραίωσης τους σε συνάρτηση με ένα συγκεκριμένο τρόπο ενασχόλησης με το σώμα. Η έννοια ήταν περισσότερο «διαιτητική» παρά «θεραπευτική»: ρύθμιση μιας δραστηριότητας σημαντικής για το σώμα. Η ιατρική προβληματοποίηση της σεξουαλικής συμπεριφοράς δεν στόχευε την εξάλειψη παθολογικών μορφών της, αλλά εξέφραζε τη βούληση να την ενσωματώσει όσο το δυνατό καλύτερα στη διαχείριση της υγείας και τη ζωή του σώματος.

4.2.2.1).Περί δίαιτας γενικά

Για να κατανοήσουμε τη σημασία που οι Έλληνες έδιναν στη δίαιτα (στη διατροφή) και στη γενικότερη έννοια της «διαιτητικής», στον τρόπο που συσχετίζουν την πρακτική της στην ιατρική, μπορούμε να ανατρέξουμε σε δύο αφηγηματικές πηγές: η μία βρίσκεται στα έργα του Ιπποκράτη και η άλλη στον Πλάτωνα.

Ο Ιπποκράτης¹²⁶¹ θεωρεί ότι η ιατρική γεννήθηκε από την πρωταρχική έννοια με τη δίαιτα. Αντίθετα ο Πλάτωνας¹²⁶², πιστεύει ότι η ενασχόληση με τη δίαιτα προήλθε από μια τροποποίηση στις ιατρικές πρακτικές.

Σε κάθε περίπτωση, είτε θεωρήσουμε τη γνώση της διαιτητικής ως μια πρωταρχική τέχνη ή μια μεταγενέστερη εκτροπή, το γεγονός παραμένει ότι η «δίαιτα», η διατροφή, είναι μια θεμελιακή κατηγορία μέσα από την οποία μπορούμε να σκεφτούμε την ανθρώπινη συμπεριφορά. Χαρακτηρίζει τον τρόπο με τον οποίο ζούμε, μας επιτρέπει να ορίσουμε ένα σύνολο κανόνων διαγωγής: ένας τρόπος προβληματοποίησης της συμπεριφοράς που γίνεται σε συνάρτηση με μια φύση που πρέπει να διατηρήσουμε και στην οποία πρέπει να συμμορφωθούμε. «Η διατροφή είναι μια ολόκληρη τέχνη του ζην¹²⁶³».

¹²⁶¹ Ο. π., σ. 131, παρ. 1, Ιπποκράτη. *Περί Αρχαίας Ιατρικής*

¹²⁶² Ο. π., σ. 132, παρ.1, Πλάτωνα, *Πολιτεία*

¹²⁶³ Ο. π., σ. 133

Ο τομέας που μια ορθή δίαιτα οφείλει να καλύπτει ορίζεται από μια λίστα, που με την πάροδο του χρόνου απέκτησε μια κανονιστική αξία. Είναι αυτή που βρίσκεται στο βιβλίο ΣΤ' του Ιπποκράτη «*Περί Επιδημιών*»¹²⁶⁴ και περιλαμβάνει «τις ασκήσεις, τα τρόφιμα, τα ποτά, τον ύπνο, τις σεξουαλικές σχέσεις -όλα τα πράγματα που πρέπει να γίνονται με μέτρο»¹²⁶⁵ (“ροποι”, “sitia”, “pota”, “hyrnoi”, “aphrodosia”, στο πρωτότυπο)¹²⁶⁶. Κάθε μια από τις πιο πάνω δραστηριότητες ορίζεται με ακρίβεια και σε συνάρτηση με άλλους παράγοντες της ζωής ενός ελεύθερου ανθρώπου, κι' αυτό καθόλη τη διάρκεια της ημέρας: «Η δίαιτα αποκτά τη μορφή μιας πλήρους ενασχόλησης: έτσι η δίαιτα που προτείνει ο Διοκλής ακολουθεί κάθε στιγμή, μεταξύ ανατολής και δύσης, μια συνηθισμένη μέρα ενός ανθρώπου. Συνέχεια και για κάθε δραστηριότητα, η δίαιτα προβληματοποιεί τη σχέση με το σώμα και αναπτύσσει ένα τρόπο ζωής του οποίου οι μορφές, οι επιλογές, οι μεταβλητές, ορίζονται από την έγνοια του σώματος. Δεν πρόκειται όμως μόνο για το σώμα¹²⁶⁷»

Στους διάφορους τομείς όπου απαιτείται, η δίαιτα πρέπει να θεσπίσει ένα μέτρο. Στον πλατωνικό διάλογο *Ερασταί*¹²⁶⁸ ένας από τους συνομιλητές λέει: «Όσο αφορά το σώμα» είναι χρήσιμο μόνο «αυτό που γίνεται με μέτρο». Αυτό το μέτρο πρέπει να γίνει κατανοητό, όχι μόνο όσο αφορά τη σωματική τάξη, αλλά και την ηθική τάξη. Οι πυθαγόρειοι τόνισαν ιδιαίτερα τη συσχέτιση ανάμεσα στις φροντίδες του σώματος και την έγνοια της διαφύλαξης της αγνότητας και αρμονίας της ψυχής. Αλλά και έξω από το αυστηρό πυθαγόρειο πλαίσιο, η δίαιτα καθορίζεται σε αυτά τα δύο επίπεδα: της καλής υγείας και του ήθους της ψυχής. Κι' αυτό επειδή συνεπάγονται το ένα το άλλο. Αλλά και επειδή η απόφαση να ακολουθήσει κανείς μια δίαιτα μετρημένη και λογική, και η ορθή εφαρμογή της, ανάγονται σε μια απαραίτητη ηθική αποφασιστικότητα. Ο Σωκράτης του Ξενοφώντα¹²⁶⁹ παρατηρεί αυτή τη συσχέτιση παροτρύνει στους νέους να γυμνάζουν συστηματικά το σώμα τους, όχι μόνο για να είναι ετοιμοπόλεμοι, αλλά και ως προστασία απέναντι στις ασθένειες.

Επίσης η αυστηρότητα μιας σωματικής δίαιτας, με την αποφασιστικότητα για να μπορέσει κανείς να την ακολουθήσει, χρειάζεται το ανάλογο ηθικό σθένος, που επιτρέπει την άσκηση της. Αυτός είναι για τον Πλάτωνα και ο κύριος λόγος στον οποίο οφείλουμε να αποδώσουμε στις πρακτικές με τις οποίες αποκτά κανείς δύναμη, ομορφιά και υγεία. Ο συνετός άνθρωπος,

¹²⁶⁴ Ο. π., σ. 134, παρ. 1

¹²⁶⁵ Ελληνική μετάφραση, σ. 123

¹²⁶⁶ Πρωτότυπο, σ. 134

¹²⁶⁷ Ο π., σ. 135

¹²⁶⁸ Ο. π., σ. 135, υποσημείωση 1, Ψευδο-Πλάτωνα, *Ερασταί*, ελληνική μετάφραση, σ. 142

¹²⁶⁹ Ο. π., σ. 136, παρ. 2, Ξενοφώντα, *Απομνημονεύματα*

αναφέρει στο βιβλίο Θ' της *Πολιτείας*¹²⁷⁰ « δεν θα λαμβάνει υπόψη την υγεία του, ούτε θα δίνει σημασία στο να είναι δυνατός, υγιής και ωραίος αν δεν πρόκειται μέσα από αυτά, να αποκτήσει τη σωφροσύνη» και «θα καθιερώσει την αρμονία στο σώμα του για να διατηρήσει την συνοχή της ψυχής του¹²⁷¹». Η σωματική διαίτα πρέπει να ενταχθεί στην αρχή μιας γενικής αισθητικής της ύπαρξης όπου η σωματική ισορροπία θα είναι μια από τις προϋποθέσεις της σωστής ιεραρχίας της ψυχής και όχι να ασκείται για χάρη του εαυτού της αφού η πρακτική της σωματικής διαίτας ενέχει τον ηθικό, αλλά και πολιτικό κίνδυνο, να αποδίδεται υπερβολική σημασία στο σώμα (περιττή επιμέλεια του σώματος)¹²⁷² (*peritte epimeleia tou somatos*)¹²⁷³.

Η χρησιμότητα μιας διαίτας έγκειται στη δυνατότητα που δίνει στα άτομα να αντιμετωπίσουν διαφορετικές καταστάσεις. Εδώ πρέπει να διακρίνουμε την έννοια, κοινή στην ιατρική και στην ηθική, να οπλίσουν το άτομο για την πολλαπλότητα των περιστάσεων που μπορούν να προκύψουν στη ζωή του. Αυτό που αναμένεται από τη διαίτα είναι να επιτρέπει να αντιδρά κανείς στα απρόβλεπτα γεγονότα. «Η διαιτητική είναι μια στρατηγική τέχνη, με την έννοια ότι οφείλει να μας επιτρέπει να αντιμετωπίζουμε, με ένα λογικό και άρα χρήσιμο τρόπο, τις περιστάσεις¹²⁷⁴».

Η διαιτητική απαιτεί από το άτομο δύο μορφές προσοχής. Η πρώτη μπορεί να ονομαστεί «σειριακή», αυτή που δίνει προσοχή στις ακολουθίες των δραστηριοτήτων. Αυτές δεν είναι καθαυτές καλές ή κακές: η αξία τους προσδιορίζεται από αυτές που προηγούνται και από αυτές που έπονται. Η δεύτερη είναι «περιστασιακή»: η προσοχή που πρέπει να δίνουμε στον έξω κόσμο (κλίμα, εποχή, ώρα της ημέρας, υγρασία ή ξηρότητα κ.τ.λ.). Οι λεπτομερείς ενδείξεις που δίνονται από την ιπποκρατική διαίτα πρέπει να επιτρέπουν σε αυτόν που έχει εξοικειωθεί μαζί τους, να τροποποιεί τον τρόπο ζωής του σε συνάρτηση με όλες αυτές τις μεταβλητές. Η διαίτα δεν πρέπει να θεωρείται ως ένα σώμα καθολικών και ομοιόμορφων κανόνων, αλλά σαν ένα εγχειρίδιο που μας επιτρέπει να αντιδρούμε στις διάφορες καταστάσεις τις οποίες μπορεί να αντιμετωπίσουμε και να προσαρμόζουμε τη συμπεριφορά μας ανάλογα με τις περιστάσεις.

Τέλος, η διαιτητική είναι τεχνική της ύπαρξης με την έννοια ότι δεν αρκείται στην μετάδοση συμβουλών και στην παθητική εφαρμογή τους. Θα έπρεπε να είναι, από μέρους εκείνου που την εφαρμόζει μια πρακτική που έγινε αντικείμενο σκέψης, του εαυτού του και του σώματος του και προσαρμόζεται στις συνθήκες που επικρατούν και τη χρονική στιγμή. Ενώ οι επεμβάσεις και

¹²⁷⁰ Ο. π., σ. 136

¹²⁷¹ Ο. π.

¹²⁷² Ελληνική μετάφραση, σ. 127

¹²⁷³ Πρωτότυπο, σ. 138

¹²⁷⁴ Ο. π., σ. 140

τα φάρμακα δρουν πάνω στο σώμα, η δίαιτα απευθύνεται στη ψυχή. Ο Πλάτωνας¹²⁷⁵ διέκρινε ανάμεσα σε δύο ειδών γιατρούς. Αυτούς που περιθάλλουν τους σκλάβους και περιορίζονται στο να συνταγογραφούν χωρίς να δίνουν καμία εξήγηση, και εκείνους που περιθάλλουν του ελεύθερους πολίτες με τους οποίους συζητούν, διαπαιδαγωγούν και πείθουν με επιχειρήματα που, όταν τα δεχτεί θα τον βοηθήσουν να διάγει τη ζωή που αρμόζει. Από τον σοφό γιατρό, ο ελεύθερος πολίτης πρέπει να λάβει, πέρα από την ίδια τη θεραπεία, ένα ορθολογικό στήριγμα για το σύνολο της ύπαρξης του.¹²⁷⁶ Ένα απόσπασμα από τα *Απομνημονεύματα* δείχνει τη δίαιτα ως μια συγκεκριμένη και ενεργή μορφή της σχέσης με τον εαυτό. Παροτρύνοντας τους να φροντίζουν την υγεία τους, τους συμβουλεύει να καταγράφουν κάθε τι που παρατηρούν όσο αφορά την υγεία τους και το σώμα τους¹²⁷⁷. Η σωστή διαχείριση του σώματος, για να γίνει μια τέχνη της ύπαρξης, πρέπει να περάσει από μια «γραφή» από το υποκείμενο όσο αφορά τον εαυτό του. Μέσα από αυτή θα κατακτήσει την αυτονομία του και θα μπορεί να επιλέξει τι είναι καλό για το ίδιο.

«Συνοπτικά, η πρακτική της δίαιτας ως τέχνης του ζην, κάθε άλλο είναι παρά ένα σύνολο προφυλάξεων που έχουν σαν σκοπό την αποφυγή ασθενειών ή την θεραπεία τους. Είναι ένας τρόπος να συγκροτηθεί κανείς ως υποκείμενο που έχει τη σωστή, απαραίτητη και επαρκή έγνοια για το σώμα του. Έγνοια που διαπερνά την καθημερινή ζωή, που καθιστά τις μείζονες ή τρέχουσες δραστηριότητες της ζωής ένα διακύβευμα ηθικής και υγείας ταυτόχρονα, που καθορίζει ανάμεσα στο σώμα και τα στοιχεία που το περιβάλλουν μια στρατηγική της περίστασης, και που, τέλος, στοχεύει να οπλίσει το ίδιο το υποκείμενο με μια ορθολογική συμπεριφορά. Ποια θέση αναγνωρίζεται στα αφροδίσια στα πλαίσια αυτής της λογικής και φυσικής διαχείρισης της ζωής;¹²⁷⁸»

4.2.2.2) Η δίαιτα των απολαύσεων

Μόνο δύο πραγματείες του Ιπποκράτη έχουν διασωθεί. Η πρώτη, και παλαιότερη είναι η *Περί διαίτης υγιεινής-Υγιεινή δίαιτα*¹²⁷⁹, η δεύτερη και πιο διεξοδική είναι το *Περί διαίτης*. Υπάρχει επίσης ένα κείμενο του Διοκλή, το οποίο περιλαμβάνεται στο υπόμνημα του Παύλου του Αιγινίτη και περιγράφει με ακρίβεια ένα σύνολο κανόνων της καθημερινής ζωής¹²⁸⁰.

¹²⁷⁵ Ο. π., σ. 141, Πλάτωνας, *Νόμοι*

¹²⁷⁶ Ο. π., σ. 142, παρ. 1, Πλάτωνας, *Τίμαιος*

¹²⁷⁷ Βλ. επίσης "L'écriture de soi"

¹²⁷⁸ Ο. π., σ. 143

¹²⁷⁹ Ο. π., σ. 144, παραπομπή. 1, W.H.S. Jones, ελληνική μετάφραση σ. 131

¹²⁸⁰ Πρωτότυπο, σ. 144, παρ.3, Παύλου του Αιγινίτη, *Χειρουργία*,

Στο τρίτο μέρος της *Περί διαίτης υγιεινής* μέρος βρίσκουμε ένα ορισμένο αριθμό προδιαγραφών αναφορικά με τα αφροδίσια. Ο χρόνος χωρίζεται σε τέσσερεις εποχές οι οποίες υποδιαιρούνται σε πιο σύντομες περιόδους. Η δίαιτα διαφοροποιείται σύμφωνα με τη χρονική περίοδο και τα χαρακτηριστικά της και σταδιακά «κατά μικρόν¹²⁸¹». Ο συγγραφέας δεν δίνει μια πλήρη δίαιτα για κάθε χρονική στιγμή, αλλά μάλλον καθορίζει μια συνολική στρατηγική σε συνάρτηση με τα χαρακτηριστικά της κάθε εποχής: ζέστη, κρύο, υγρασία, ξηρότητα. Είναι μέσα σε αυτά τα πλαίσια που ρυθμίζεται η χρήση των αφροδισίων λαμβάνοντας υπόψη το παιχνίδι ανάμεσα στα πιο πάνω στοιχεία και τις επιπτώσεις που έχουν το ένα πάνω στο άλλο. Τον χειμώνα συστήνονται πιο συχνές σεξουαλικές επαφές, την άνοιξη συστήνεται η μείωση τους, το καλοκαίρι πρέπει να μειωθούν δραστικά. Δεν γίνεται μνεία για το φθινόπωρο.

Η δίαιτα του Διοκλή είναι λιγότερο εκτενής από αυτή του Ιπποκράτη, πολύ πιο λεπτομερής όμως όσο αφορά τη διάθεση του χρόνου κατά τη διάρκεια της ημέρας. Οι σεξουαλικές απολαύσεις αναφέρονται μόνο σε συνάρτηση με την διαφοροποίηση τους σύμφωνα με τις εποχές. Υπενθυμίζονται και κάποιες γενικές αρχές ισορροπίας: «Είναι πολύ σημαντικό για την υγεία να μην αποδυναμώνεται η ρώμη του σώματος από κάποια άλλη δύναμη¹²⁸²» και συνοπτικές θεωρήσεις: «(...) πρέπει να αποφεύγονται οι συχνές και συνεχείς συνουσίες¹²⁸³». Όσο για το μεταγενέστερο κείμενο, που αποδίδεται στον Διοκλή και είναι γνωστή ως «Επιστολή προφυλακτική προς Αντίγονον βασιλέα», η οικονομία των σεξουαλικών απολαύσεων που προτείνει είναι εξαιρετικά παραπλήσια με εκείνη του Ιπποκράτη.

Πολλά χαρακτηριστικά, αυτής της διαίτας των απολαύσεων είναι άξια προσοχής. Καταρχήν, η περιορισμένη θέση που καταλαμβάνει το πρόβλημα των σεξουαλικών σχέσεων σε σύγκριση με εκείνη που δίνεται στις ασκήσεις και κυρίως στην τροφή. Το θέμα της διατροφής είναι για τη διαιτητική σκέψη πολύ πιο σημαντικό από τη σεξουαλική δραστηριότητα. Αφετέρου, πρέπει να παρατηρήσουμε ότι η έγνοια της διαίτας δεν αφορά ποτέ την μορφή των πράξεων: τίποτε σχετικά με τον τύπο της σεξουαλικής πράξης, τίποτε αναφορικά με τη «φυσική» στάση και τις πρακτικές που επάγονται, για τον αυνανισμό, την διακεκομμένη συνουσία ή τις πρακτικές αντισύλληψης. Τα αφροδίσια θεωρούνται συνολικά σαν δραστηριότητα, όπου το σημαντικό δεν είναι να καθορισθούν οι διάφορες μορφές που μπορούν να πάρουν. Το μόνο ερώτημα που τίθεται είναι αν πρέπει να λαμβάνουν χώρα, με ποια συχνότητα και σε ποιες περιστάσεις. Το ποσοτικό στοιχείο δεν αντιμετωπίζεται με τη μορφή ενός συγκεκριμένου αριθμητικού

¹²⁸¹ Ο. π., σ. 147, παρ.1, Ιπποκράτη, *Περί διαίτης υγιεινής*

¹²⁸² Ο. π., σ. 150

¹²⁸³ Ο. π.

καθορισμού. Μένει πάντα στα πλαίσια μιας συνολικής εκτίμησης: περισσότερη χρήση (πλέον¹²⁸⁴), λιγότερη χρήση (ελάσσον¹²⁸⁵) ή όσο το δυνατό λιγότερη (ως ήκιστα¹²⁸⁶). Αυτό σημαίνει ότι δεν είναι δυνατό να καθορισθεί εκ των προτέρων και για όλους, ο ρυθμός μιας δραστηριότητας που παίζει με τις ιδιότητες (του κρύου, ζεστού, υγρού, ξηρού) ανάμεσα στο σώμα και στο περιβάλλον όπου βρίσκεται. Γιατί αν πράγματι οι απολαύσεις υπόκεινται στη διαίτα και πρέπει να ρυθμιστούν, είναι στο μέτρο όπου παράγουν, με τις κινήσεις του σώματος και την εκσπερμάτωση, φαινόμενα θέρμανσης, ψύξης, ξήρανσης και ύγρανσης. Ο ρόλος της διαίτας δεν είναι να καθορίζει ποσότητες και ρυθμούς, αλλά να διαπραγματεύεται, στις σχέσεις αυτές των οποίων δεν μπορούν να καθοριστούν παρά τα συνολικά χαρακτηριστικά, τις ποιοτικές τροποποιήσεις και τις ποσοτικές προσαρμογές.

Έτσι η διαιτητική προβληματοποιεί την σεξουαλική πρακτική όχι ως ένα σύνολο πράξεων που πρέπει να διαφοροποιηθούν σύμφωνα με τη μορφή και την αξία τους, αλλά ως μια «δραστηριότητα» την οποία πρέπει συνολικά να αφήσουμε ελεύθερη ή να την περιορίζουμε σύμφωνα με χρονολογικά σημεία αναφοράς. Σε αυτό το σημείο μπορούμε να μπορούμε να προσεγγίσουμε αυτή τη διαίτα με ορισμένες ρυθμίσεις που συναντάμε αργότερα στη χριστιανική ποιμαντορική, όπου το ζητούμενο είναι να περιορισθεί η σεξουαλική δραστηριότητα σύμφωνα, και πάλι, με χρονολογικά κριτήρια. Τα κριτήρια αυτά όμως, όχι μόνο θα είναι πιο ακριβή, αλλά θα παίξουν με ένα εντελώς διαφορετικό τρόπο: θα καθορίζουν χρονικές περιόδους όπου η σεξουαλική δραστηριότητα θα επιτρέπεται, ενώ σε άλλες όχι σε συνάρτηση με διάφορες μεταβλητές: έμμηνα, εγκυμοσύνη, κ.α. Αντίθετα, στα ιατρικά καθεστώτα της αρχαιότητας, οι διαφοροποιήσεις είναι προοδευτικές και παρά να οργανώνονται σύμφωνα με την δυαδική μορφή του επιτρεπτού και του απαγορευμένου σύμφωνα με χρονικά όρια, υποδεικνύουν μια διαρκή ταλάντωση μεταξύ του περισσότερου και του λιγότερου. Η σεξουαλική πράξη νοείται ως μια πρακτική η οποία τοποθετείται στο σημείο τομής ανάμεσα στο άτομο και τον κόσμο, (την ιδιοσυγκρασία και το κλίμα, τις ποιότητες του σώματος και αυτές της εποχής). Και ως εκ τούτου απαιτεί σύνεση. Μπορεί να επιφέρει επιβλαβείς επιπτώσεις και ως εκ τούτου πρέπει να υπακούει σε μια οικονομία λιγότερο ή περισσότερο περιοριστική. Το ζητούμενο είναι να υπολογιστούν με τον καλύτερο δυνατό τρόπο οι κατάλληλες στιγμές και η συχνότητα της.

¹²⁸⁴ Πρωτότυπο, σ. 151, ελληνική μετάφραση, σ. 137

¹²⁸⁵ Ο. π., σ. 152 και 137 αντίστοιχα

¹²⁸⁶ Ο. π.

4.2.2.3) Ρίσκα και κίνδυνοι

Η αναγκαιότητα της προσφυγής σε μια προσεγμένη δίαιτα και μεγάλη προσοχή όσο αφορά την σεξουαλική πρακτική αιτιολογείται από δύο σειρές λόγων όπου εκδηλώνεται, όσο αφορά τα επακόλουθα της δραστηριότητας αυτής, μια ορισμένη ανησυχία.

Η πρώτη σειρά λόγων αφορά τις επιπτώσεις της σεξουαλικής πράξης στο σώμα του ατόμου. Παρά την ουδέτερη αρχή σύμφωνα με την οποία είναι μάλλον ευνοϊκή για ορισμένες ιδιοσυγκρασίες ενώ για άλλες επιβλαβής, η σεξουαλική δραστηριότητα υπόκειται σε μια αρκετά σταθερή καχυποψία. Ο Διογένης παραθέτει την ακόλουθη απάντηση του Πυθαγόρα, όταν ρωτήθηκε ποια στιγμή είναι κατάλληλη για τη σεξουαλική πράξη: « όταν θέλει κανείς να εξαντλήσει τον εαυτό του¹²⁸⁷ ». Οι πυθαγόρειοι δεν ήταν οι μόνοι που εκδήλωναν μια τέτοια καχυποψία: ο κανόνας του «όσο το δυνατό λιγότερο», η αναζήτηση του «ελάσσονος κακού» εμφανίζεται και σε κείμενα ιατρικής και υγιεινής. Μέσα λοιπόν από μια διαιτητική που πρέπει να καθορίσει πότε είναι χρήσιμη και πότε επιβλαβής η πρακτική των απολαύσεων, βλέπουμε να διαγράφεται η γενική τάση προς μια περιοριστική οικονομία. Αυτή η καχυποψία εκδηλώνεται και μέσα από την αντίληψη ότι πολλά όργανα επηρεάζονται από τη σεξουαλική δραστηριότητα και υποφέρουν από την κατάχρηση της. Ο Αριστοτέλης παρατηρεί ότι ο εγκέφαλος είναι το πρώτο όργανο που υφίσταται τις συνέπειες της δραστηριότητας αυτής, αφού είναι το πιο ψυχρό όργανο και η εκσπερμάτωση αφαιρώντας μέρος της φυσικής θερμότητας του σώματος, προκαλεί ένα γενικό φαινόμενο ψύξης.¹²⁸⁸ Οι πολλαπλές οργανικές συσχετίσεις εξηγούν τις παθολογικές επιπτώσεις που αποδίδονται στη σεξουαλική δραστηριότητα όταν αυτή δεν υπακούει στους κανόνες της απαραίτητης οικονομίας. Οι ασθένειες που προκαλούνται από μια κακή κατανομή της σεξουαλικής δραστηριότητας είναι σχεδόν πάντα ασθένειες που οφείλονται στην κατάχρηση.

Ενυπάρχει κάποιο παράδοξο σε αυτή την έγνοια μιας δίαιτας που αναζητεί μια δίκαιη κατανομή μιας δραστηριότητας που αυτή καθαυτή δεν μπορεί να θεωρηθεί ως κάτι το κακό, και μια περιοριστική οικονομία όπου το «λιγότερο» φαίνεται σχεδόν πάντα να έχει μεγαλύτερη αξία από το «περισσότερο». Αν είναι φυσικό το σώμα να παράγει μια σθεναρή ουσία που έχει την ικανότητα να τεκνοποιεί, η πράξη που την αποσπά από τον οργανισμό, μπορεί να είναι πολύ επικίνδυνη στις επιπτώσεις της. Να συγκρατεί κανείς αυτή την ουσία, είναι πολλές φορές ένα μέσο για να δώσει στο σώμα την πιο έντονη του ενέργεια.

¹²⁸⁷ Ο. π., σ. 156, 2 παραπομπή, Διογένη Λαέρτιου, *Φιλοσόφων βίων και δογμάτων συναγωγή*

¹²⁸⁸ Ο. π., σ. 157, παραπομπή 1, Αριστοτέλη, *Περί ζώων γενέσεων*

Η έγνοια των απογόνων αποτελεί επίσης ένα κίνητρο για την προσοχή που οφείλουμε να δίδουμε στο σώμα όταν κάνουμε χρήση των αφροδισίων: αν ο άντρας τεκνοποιεί τυχαία και με οποιοδήποτε τρόπο, θέτει σε κίνδυνο το μέλλον της οικογένειας του. Ο Πλάτων, στους *Νόμους* τόνισε τη μεγάλη σημασία των προφυλάξεων που πρέπει να παίρνεται για το σκοπό αυτό, ο οποίος είναι μεγάλης σημασίας για την οικογένεια αλλά και την πόλη. Πρέπει να αποδίδεται μεγάλη προσοχή καθόλη τη διάρκεια του έγγαμου βίου, ειδικά κατά τη διάρκεια των χρόνων όπου ενδείκνυται η τεκνοποίηση. Οποιαδήποτε ανάρμοστη πράξη αποτυπώνεται στο κορμί και τη ψυχή του παιδιού.

Οι επικείμενοι κίνδυνοι και οι ενδεδειγμένες προφυλάξεις αφορούν τρία μεγάλα θέματα. Το πρώτο είναι η ηλικία των γονιών. Για τον Πλάτωνα η ιδανική ηλικία που διασφαλίζει τους καλύτερους δυνατούς απογόνους τοποθετείται ανάμεσα στα τριάντα και τριάντα-πέντε για τον άντρα και για τις γυναίκες ανάμεσα στα δέκα-έξι και είκοσι. Το δεύτερο μεγάλο θέμα είναι η «δίαιτα» των γονιών: αποφυγή των καταχρήσεων, μη τεκνοποίηση σε κατάσταση μέθης, άσκηση μιας γενικής δίαιτας. Όσο αφορά τη χρονική στιγμή την πιο κατάλληλη, αυτή είναι συνάρτηση ενός συνόλου περίπλοκων στοιχείων. Οι επόπτριες στον Πλάτωνα¹²⁸⁹ όφειλαν μεταξύ άλλων να μεριμνούν για την καλή διαγωγή των γονιών κατά τα δέκα πρώτα χρόνια, όπου απαιτείται να τεκνοποιήσουν. Ο Αριστοτέλης κάνει μια σύντομη αναφορά στην γνώση των γιατρών και παροτρύνει τους συζύγους να διδαχθούν από τη γνώση αυτή.

Μέσα από όλες αυτές τις απαραίτητες φροντίδες, βλέπουμε ότι η πρακτική της τεκνοποίησης, αν θέλουμε να αποφύγουμε τους κινδύνους που την απειλούν και να διασφαλίσουμε την επιτυχία που αναμένουμε από αυτή, χρειάζεται όχι μόνο μεγάλη προσοχή, αλλά και μια ηθική στάση. Ο Πλάτωνας επιμένει ότι οι δύο σύζυγοι πρέπει να σκέφτονται ότι οφείλουν να δώσουν στην πόλη «όσο το δυνατό πιο ωραία και εύρωστα παιδιά¹²⁹⁰» και να προσηλωθούν σε αυτό το καθήκον. Κατά συνέπεια ο σύζυγος πρέπει να συγκεντρώνει την προσοχή του στη σύζυγο και στην τεκνοποίηση, το ίδιο και η σύζυγος ιδίως κατά την περίοδο που προηγείται της γέννησης του πρώτου παιδιού. Αργότερα, στον κόσμο της σάρκας, η τεκνοποίηση θα αποτελέσει ένα αναγκαίο κανόνα για την αιτιολόγηση της σεξουαλικής πράξης. Στον αρχαίο κόσμο, η πρόθεση της τεκνοποίησης δεν είναι απαραίτητη. Όμως για να επιτύχει το στόχο της και να επιτρέψει στο άτομο να διαιωνισθεί μέσα από τα παιδιά του και να συμβάλει στη σωτηρία της πόλης χρειάζεται μια ολόκληρη προσπάθεια της ψυχής: η μόνιμη έγνοια της απομάκρυνσης των

¹²⁸⁹ Ο. π., σ. 163, παραπομπή 1, Πλάτωνα, *Νόμοι*

¹²⁹⁰ Σ. 163

κινδύνων που περιβάλλουν τη χρήση των απολαύσεων και απειλούν το σκοπό που η ίδια η φύση τους έδωσε.¹²⁹¹

4.2.2.4) Η πράξη, η δαπάνη, ο θάνατος

Η χρήση των απολαύσεων συνιστά ένα πρόβλημα στη σχέση του ατόμου με τον εαυτό του και στον καθορισμό της σωματικής του δίαιτας, όχι μόνο λόγω των πιθανών ασθενειών που μπορεί να προκαλέσει ή των επιπτώσεων που μπορεί να έχει στους απογόνους. Η σεξουαλική πράξη δεν είναι αντικείμενο ενός ηθικού αποκλεισμού, ωστόσο τα διάφορα κείμενα μαρτυρούν μια ανησυχία αναφορικά με την πράξη αυτή καθαυτή η οποία περιστρέφεται γύρω από τρεις εστίες: η μορφή της πράξης, το τίμημα που συνεπάγεται, το θάνατο με τον οποίο είναι συνυφασμένη. Θα ήταν λάθος να δούμε στην ελληνική σκέψη μόνο μια θετική αποτίμηση τη σεξουαλικής πράξης. Η ηθική και φιλοσοφική σκέψη την περιγράφει ως: 1) απειλητική, λόγω της βίας της και τον έλεγχο και την κυριαρχία που πρέπει να ασκείται πάνω της. 2) υπονομευτική, λόγω της εξάντλησης της δύναμης που ο άντρας οφείλει να διαφυλάσσει και να συντηρεί 3) επισφραγίζοντας τη θνητότητα του ατόμου εξασφαλίζει ταυτόχρονα την επιβίωση του γένους. Αν η δίαιτα των απολαύσεων είναι τόσο σημαντική είναι επειδή, στη σεξουαλική δραστηριότητα το διακύβευμα είναι η κυριαρχία της δύναμης και της ζωής του ανθρώπου. Δίνοντας μια μορφή περιοριστικής και τυποποιημένης δίαιτας ισοδυναμεί με ένα εχέγγυο κατά μελλοντικών δεινών. Ισοδυναμεί με το να διαμορφώνεται κανείς, να ασκείται, να έχει την εμπειρία του εαυτού ως ενός ατόμου ικανού να ελέγχει τη βία του και να την εκφράζει μέσα σε καθορισμένα πλαίσια, να κρατά μέσα του την αρχή της ενέργειας του και να δέχεται το θάνατο προνοώντας για τη γέννηση των απογόνων του. Η σωματική δίαιτα των αφροδισίων είναι μια προφύλαξη για την υγεία και ταυτόχρονα μια άσκηση (*askesis*).¹²⁹²

Η βία της πράξης.

Ο Πλάτων αναφερόμενος στα Αφροδίσια περιγράφει στον Φίληβο τις επιπτώσεις της σεξουαλικής πράξης, όταν είναι αναμεμιγμένη σε μεγάλο βαθμό με οδύνη.¹²⁹³ Ο Δημόκριτος την περιγράφει σαν μια μικρή επιληψία: «την συνουσίαν είναι μικράν επιληψίαν»¹²⁹⁴. Η ιπποκρατική πραγματεία *Περί γενέσεως*, η οποία δίνει μια λεπτομερή περιγραφή της σεξουαλικής πράξης, εγγράφεται σε μια άλλη παράδοση, αυτή του Διογένη του Απολλώνιου. Το πρότυπο στο οποίο αναφέρεται η παράδοση αυτή, είναι το μηχανικό πρότυπο ενός υγρού που έχει υπερθερμανθεί

¹²⁹¹ Πρωτότυπο, σ. 164, παραπομπή 2, Πλάτωνα, *Νόμοι*.

¹²⁹² Ο. π., σ. 166

¹²⁹³ Ο. π., σ. 166, παραπομπή 1, Πλάτωνα, *Φίληβος*

¹²⁹⁴ Ελληνική μετάφραση, σ. 149, πρωτότυπο σ. 167, υποσημείωση 1, Aulu-Gelle, *Αττικές νύχτες*

και αφρίζει. Η περιγραφή που δίνεται αυτού του υπερθερμασμένου και διαχεόμενου υγρού, είναι οργανωμένη γύρω από το «εκσπερματικό σχήμα», που μεταφέρεται αυτούσιο από τον άντρα στη γυναίκα. Παρά τον ισομορφισμό ανάμεσα στη σεξουαλική πράξη του άντρα και αυτό της γυναίκας, το ιπποκρατικό κείμενο αναφέρει και μια σχέση ταυτόχρονα ανταγωνισμού: μια μονομαχία όπου το αρσενικό έχει το ρόλο του υποκινητή στον οποίο ανήκει η τελική νίκη. Μέσα από αυτό το «εκσπερματικό σχήμα» μπορούμε να δούμε το σύνολο της σεξουαλικής δραστηριότητας και την σχεδόν αποκλειστική κυριαρχία του αντρικού μοντέλου. Εστιάζοντας την προσοχή μας στη στιγμή της εκσπερμάτωσης, που θεωρείται και το πιο σημαντικό μέρος της σεξουαλικής πράξης πράξη τοποθετούμε, στην καρδιά της, μια διαδικασία που χαρακτηρίζεται από τη βία, ένα ασυγκράτητο μηχανισμό και μια αχαλιναγώγητη δύναμη. Θέτουμε όμως και ως σημαντικό πρόβλημα στη χρήση των απολαύσεων, το ερώτημα της οικονομίας και της δαπάνης.

Η δαπάνη

Η σεξουαλική πράξη αποσπά από το σώμα μια ουσία που είναι ικανή να μεταδώσει τη ζωή, αλλά την μεταδίδει επειδή είναι η ίδια συνδεδεμένη με τη ζωή του ατόμου και φέρει μέσα της ένα μέρος της. Αποβάλλοντας το σπέρμα, το οποίο στην αρχαία ιατρική θεωρείται ως ένα από τα οργανικά υγρά, το ζωντανό ον δεν αποβάλλει μόνο ένα υγρό (humeur)¹²⁹⁵ που περισσεύει, αλλά στερεί τον εαυτό του από στοιχείο πολύτιμο για την ίδια του τη ζωή.

Οι διάφοροι στοχαστές δεν δίνουν την ίδια εξήγηση για τον πολύτιμο χαρακτήρα του σπέρματος. Ο Ιπποκράτης στο *Περί γενέσεως* φαίνεται να αναφέρεται σε δύο αντιλήψεις σχετικά με την προέλευση του. Η μια είναι το κεφάλι: δημιουργείται στον εγκέφαλο και κατεβαίνει από το νωτιαίο μυελό και φτάνει στα κάτω μέρη του σώματος και η δεύτερη ότι το σπέρμα δημιουργείται από όλο το σώμα. Στον Τιμαίο η δημιουργία εμφυτεύει ένα σπέρμα στο συνδεδεμένο κρίκο μεταξύ σώματος και ψυχής, θανάτου και αθανασίας. Ο κρίκος αυτός βρίσκεται στο μυελό. Ασχέτως προέλευσης, παραμένει ότι το σπέρμα θεωρείται ως το αποτέλεσμα μιας διαδικασίας που διαχωρίζει, απομονώνει, συγκεντρώνει το ισχυρότερο μέρος του υγρού που δημιουργεί το σώμα. Το θέμα αυτό παράμεινε ένα θέμα ιατρικής και φιλοσοφικής συζήτησης. Σε κάθε περίπτωση οι στοχαστές όφειλαν να εξηγήσουν αυτού που επέτρεπε στο σπέρμα να μεταδώσει τη ζωή και να δώσει ζωή σε μια νέα ύπαρξη. Το σπερματικό υγρό αντλεί τη δύναμη του, από

¹²⁹⁵Le petit Robert, humeur: υγρό που δημιουργείται από ένα οργανωμένο σώμα, στην αρχαία ιατρική τα τέσσερα θεμελιώδη υγρά ήταν η χολή, η μαύρη χολή, το αίμα, και το φλέγμα, σ. 1109

τις αρχές της ζωής που βρίσκονται στο ίδιο το σώμα, από όπου προέρχονται, την αποσπά, την υπεξαιρεί.

Η ανάλυση του Αριστοτέλη είναι διαφορετική ως προς τους μηχανισμούς και τον εντοπισμό αλλά βρίσκουμε και πάλι το θέμα της πολύτιμης υπεξαιρέσης. Στο περί *Ζώων γενέσεως*¹²⁹⁶, το σπέρμα θεωρείται ως υπολειμματικό προϊόν της τροφής. Η ανάπτυξη, η συντήρηση και η αναπαραγωγή του ατόμου βασίζονται στην ίδια ουσία. Γι' αυτό η έκκριση αυτού του υγρού συνιστά για το σώμα ένα σημαντικό γεγονός: του αποσπά μια πολύτιμη ουσία, τελικό αποτέλεσμα μιας μακράς διαδικασίας του οργανισμού, που συγκεντρώνει στοιχεία που μπορούν να πάνε σε όλα τα μέρη του σώματος. Γι' αυτό το λόγο η εκροή δεν συμβαίνει σε νεαρή ηλικία, όταν όλα τα θρεπτικά συστατικά είναι αναγκαία για την ανάπτυξη του σώματος και επιβραδύνεται στο γήρας. Καθ' όλη τη διάρκεια της ζωής του ατόμου, παρατηρείται αυτή σχέση συμπληρωματικότητας μεταξύ της αναπαραγωγικής δύναμης και της ικανότητας της ανάπτυξης ή της επιβίωσης.

Όποια και αν είναι η προέλευση του σπέρματος, η σεξουαλική πράξη που το αποβάλλει αποτελεί για το ανθρώπινο ον μια σημαντική δαπάνη, ένα ισχυρό κλονισμό, την εγκατάλειψη ενός ολόκληρου μέρους της ουσίας που το συνιστά ως έμβιο ον. Με βάση τα πιο πάνω είναι κατανοητό ότι η κατάχρηση των σεξουαλικών απολαύσεων μπορεί σε ορισμένες περιπτώσεις, όπως εκείνης της νωτιαίας φθίσης, που περιγράφει ο Ιππόκριτος-να οδηγήσει στο θάνατο.

Θάνατος και αθανασία

Η ιατρική και φιλοσοφική σκέψη δε συσχετίζει τη σεξουαλική πράξη μόνο με την υπερβολική δαπάνη, αλλά και με την αθανασία που παίρνει τη μορφή της αναπαραγωγής προς επιβίωση του είδους, προσφέροντας του την αθανασία που δεν μπορεί να παραχωρηθεί σε κάθε άτομο ξεχωριστά. Αν τα ζώα ζευγαρώνουν για αποκτήσουν απόγονους, είναι για να διαιωνίσουν το είδος. Η σεξουαλική πράξη για τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη βρίσκεται στο σημείο τομής της ατομικής ζωής, που είναι καταδικασμένη σε θάνατο και σε μια αιωνιότητα που παίρνει τη συγκεκριμένη μορφή της επιβίωσης του είδους. Ανάμεσα στις δύο, για να επιτευχθεί η ένωση τους και για να μετέχει η θνητή ζωή της αθανασίας, η σεξουαλική πράξη αποτελεί, σύμφωνα με τον Πλάτωνα, ένα τεχνητό μέσο («μηχανή») ¹²⁹⁷, που διασφαλίζει στο άτομο ένα «αποβλάστημα»¹²⁹⁸ του εαυτού του. Αυτή η σχέση, σύμφωνα με τον Πλάτωνα, υποβασιμάζεται

¹²⁹⁶ Ελληνική μετάφραση σ. 155, πρωτότυπο σ.174

¹²⁹⁷ Ελληνική μετάφραση, σ. 157, πρωτότυπο, σ. 177, παρ. Πλάτωνα, *Νόμοι*

¹²⁹⁸ Ο. π.

από την εγγενή επιθυμία κάθε πεπερασμένου όντος να διαιωνισθεί και να γίνει αθάνατο. Παρόμοια επιθυμία υπάρχει και στα ζώα, όπως παρατηρεί η Διοτίμα στο *Συμπόσιο*, όπως υπάρχει και στον άνθρωπο¹²⁹⁹. Γι' αυτό είναι απαραίτητο ο άνθρωπος να παντρεύεται και να αποκτά παιδιά στις καλύτερες δυνατές συνθήκες. Είναι η ίδια επιθυμία που παρακινεί σε όσους αγαπούν τα αγόρια, να γονιμοποιήσουν την ψυχή για γεννηθεί σε αυτό, που από τη φύση του είναι ωραίο. Ο Αριστοτέλης, με την πρόθεση να εξηγήσει την αναπαραγωγή των ζώων στο δεύτερο βιβλίο του *Περί ζώων γενέσεως* υπενθυμίζει ότι τα όντα τα υποταγμένα στο γίνεσθαι δεν μπορούν να είναι αιώνια, συμπεραίνει ότι υπάρχει αναπαραγωγή τους, αφού αποκλεισμένα από την αιωνιότητα σε ατομικό επίπεδο μπορούν να διαιωνίζονται ως είδος. Η σεξουαλική δραστηριότητα εγγράφεται στον ορίζοντα του θανάτου και της ζωής, του χρόνου, του γίνεσθαι και της αιωνιότητας. Είναι απαραίτητη διότι ο άνθρωπος είναι καταδικασμένος να πεθάνει και κατά κάποιο τρόπο χάρη σε αυτή διαφεύγει του θανάτου.

Οι φιλοσοφικοί αυτοί στοχασμοί δεν είναι άμεσα παρόντες στη σκέψη που αφορά τη χρήση των απολαύσεων και τη δίαίτα τους. Μπορούμε όμως να παρατηρήσουμε την σοβαρότητα με την οποία ο Πλάτωνας αναφέρεται σε αυτές στην «πειστική» (στο μέτρο όπου χρησιμοποιεί την πειθώ) νομοθεσία του περί γάμου¹³⁰⁰. Αυτή πρέπει να είναι η πρώτη μεταξύ όλων, αφού είναι «η αρχή των γεννήσεων στις πόλεις¹³⁰¹» και διασφαλίζει σε ατομικό επίπεδο, απογόνους και ένα κομμάτι αθανασίας.

Συμπερασματικά μπορούμε να πούμε τα ακόλουθα. Η αρχαία ελληνική ιατρική και φιλοσοφία ενδιαφέρθηκαν για τα αφροδίσια και τη χρήση τους, με την έγνοια μιας σωστής φροντίδας του σώματος. Η προβληματοποίηση αυτή οδηγεί σε περιοριστικές τάσεις που μαρτυρούν μια ανησυχία έναντι της σεξουαλικής δραστηριότητας. Τρεις είναι οι εστίες της ανησυχίας αυτής. Η πρώτη αναφέρεται στις δυνητικές επιπτώσεις της, η δεύτερη στην ίδια την πράξη, που γίνεται πάντα αντιληπτή στο αντρικό πρότυπο της «εκσπερματικής», παροξυσμικής πράξης, της ακούσιας βίας, της δαπάνης που εξαντλεί τις δυνάμεις, της αναπαραγωγής που είναι συνυφασμένη με τον μελλοντικό θάνατο. Η τρίτη αναφέρεται στην αναταραχή που απειλεί τη σχέση του ατόμου με τον εαυτό του και τη συγκρότηση του ως ηθικού υποκειμένου.

Αυτά τα τρία μεγάλα θέματα ανησυχίας δεν απαντώνται αποκλειστικά στην αρχαία Ελλάδα. Η τεκμηριωμένη συγκέντρωση στοιχείων του ¹³⁰² σχετικά με τον αρχαίο σινικό πολιτισμό μοιάζει να

¹²⁹⁹ Πρωτότυπο, σ. 177, παρ. 3, *Πλάτωνας, Νόμοι*

¹³⁰⁰ Ο. π., σ. 179

¹³⁰¹ Ο. π.

¹³⁰² Πρωτότυπο, σ. 181, παραπομπή 1

δείχνει την επιμονή της θεματικής αυτής. Στις ανησυχίες και στους φόβους αυτούς τα αρχαία κινέζικα κείμενα της «κρεβατοκάμαρας» δίνουν μια απάντηση εντελώς διαφορετική από τους αρχαίους Έλληνες. Ο φόβος της δαπάνης μετατρέπεται σε τεχνικές εκούσιας κατακράτησης, η σύγκρουση με το άλλο φύλο νοείται ως μια επαφή με το ζωτικό του στοιχείο, το οποίο ο άντρας απορροφά και εσωτερικεύει προς όφελος του. Έτσι μια σωστή σεξουαλική δραστηριότητα, όχι μόνο αποκλείει κάθε κίνδυνο, αλλά μπορεί να έχει ως αποτέλεσμα την ενδυνάμωση και την ανανέωση της ύπαρξης. Σε αυτή την «ερωτική τέχνη», με έντονους ηθικούς στόχους, που έχει ως στόχο να εντατικοποιήσει τις θετικές επιπτώσεις της ελεγχόμενης, περιορισμένης, πολλαπλασιασμένης και παρατεταμένης σεξουαλικής πράξης, ο χρόνος έχει εξουδετερωθεί.

Στο χριστιανικό δόγμα της σάρκας, βρίσκουμε εκ νέου πολύ συγγενικά θέματα ανησυχίας. Σε αυτά η χριστιανική ποιμαντορική καθόρισε, με ένα ακριβές ημερολόγιο σε συνάρτηση με μια λεπτομερή μορφολογία των πράξεων, τους κανόνες της οικονομίας στους οποίους οι πράξεις θα έπρεπε να υποταχθούν. Το δόγμα του γάμου θα δώσει στον αναπαραγωγικό σκοπό ένα διπλό ρόλο: την επιβίωση του είδους και τη σωτηρία της ψυχής (αφού η σεξουαλική δραστηριότητα εκτός του πλαισίου αυτού θεωρείτο θανάσιμο αμάρτημα). Υπάρχει μια δικαιοηθική κωδικοποίηση των πράξεων, των στιγμών και των προθέσεων που καθιστούν θεμιτή μια πράξη που φέρει αρνητικές αξίες και την οποία εγγράφουν στο διπλό κατάστιχο του εκκλησιαστικού και του γαμήλιου θεσμού.

Στους Έλληνες τα ίδια αυτά θέματα δεν πήραν τη μορφή της κωδικοποίησης των πράξεων, ούτε της σύστασης μια ερωτικής τέχνης, αλλά τη θέσπιση μιας τέχνης του ζην. Αυτή η τέχνη αποβλέπει στην κατανομή των πράξεων όσο το δυνατό πιο κοντά σε αυτό που ζητά η φύση. Αυτό που προσπαθεί να εκπονήσει είναι η σχέση του εαυτού και αυτής της δραστηριότητας στο σύνολο της, την ικανότητα του να την κυριαρχήσει, να την περιορίσει και να την κατανέμει όπως αρμόζει. Πρόκειται στη τέχνη αυτή, για την πιθανότητα να συγκροτηθεί κανείς ως υποκείμενο κυρίαρχο της συμπεριφοράς του, δηλαδή να μπορέσει να γίνει ο συνετός οδηγός του εαυτού του, ικανός να κρίνει όπως πρέπει το μέτρο και τη στιγμή. Μπορούμε έτσι να κατανοήσουμε γιατί η αναγκαιότητα μιας δίαιτας των αφροδισίων τονίζεται με τόση επιμονή, ενώ τόσο λίγες λεπτομέρειες μας δίνονται σχετικά με το τι είναι επιτρεπτό και το όχι. Επειδή είναι η πιο βίαια των απολαύσεων, η πιο δαπανηρή από όλες τις φυσικές δραστηριότητες και επειδή άπτεται του παιχνιδιού της ζωής και του θανάτου, συνιστά το ιδανικό πεδίο για τη συγκρότηση του ηθικού υποκειμένου: ενός υποκειμένου που χαρακτηρίζεται από την ικανότητα του να κυριαρχεί πάνω στις δυνάμεις που αποχαλινώνονται μέσα του, να διαθέτει την ενέργεια του όπως εκείνο θέλει και να καταστήσει τη ζωή του ένα έργο που θα ζήσει και μετά τη δική του εφήμερη ύπαρξη. Η

σωματική δίαιτα των απολαύσεων και η οικονομία που τους επιβάλλει είναι μέρος μιας ολόκληρης τέχνης του εαυτού.

4.2.3)Οικονομική

Πως, με ποια μορφή και με ποια αφετηρία οι σεξουαλικές σχέσεις μεταξύ συζύγων «έγιναν πρόβλημα» στην ελληνική σκέψη και αντικείμενο έγνοιας? Γιατί η συμπεριφορά του συζύγου και η αναγκαία εγκράτεια έγιναν θέμα ηθικής έγνοιας σε μια κοινωνία σηματοδεδειγμένη από την κυριαρχία των «ελεύθερων αντρών»?

Ο ορισμός αυτού που ήταν επιτρεπτό, απαγορευμένο και επιβαλλόμενο από το θεσμό του γάμου, όσο αφορά τις σεξουαλικές σχέσεις ανάμεσα στους συζύγους, ήταν απλό και φανερά ασύμμετρο, ώστε να μην χρειάζεται μια περαιτέρω ηθική ρύθμιση. Αφενός οι γυναίκες ως σύζυγοι είναι δεσμευμένες από την πολιτική και νομική τους υπόσταση: όλη η σεξουαλική τους δραστηριότητα περιορίζεται στα πλαίσια της συζυγικής σχέσης και ο σύζυγος είναι ο αποκλειστικός τους σύντροφος. Βρίσκονται κάτω από την κυριαρχία του και σε αυτόν οφείλουν να δώσουν παιδιά που θα είναι κληρονόμοι και πολίτες. Η μοιχεία τιμωρείται, οι κυρώσεις είναι ιδιωτικής φύσης, αλλά και δημόσιες. Η αρετή δεν είναι άχρηστη στις γυναίκες, αλλά είναι η σωφροσύνη τους που έχει ως ρόλο να εγγυηθεί ότι θα σεβαστούν, με τη δική τους βούληση και κρίση τους κανόνες που τους έχουν επιβληθεί. Αφετέρου ο σύζυγος δεν είναι υπόχρεος, να έχει αποκλειστικά ερωτικές σχέσεις με την σύζυγο. Κάθε άντρας είναι υπόχρεος να σέβεται μια παντρεμένη γυναίκα, διότι αυτή είναι κάτω από την εξουσία κάποιου άλλου άντρα. Ο βιασμός τιμωρείται λιγότερο αυστηρά από την αποπλάνηση (που φθείρει και την ψυχή της γυναίκας). Κατά τα άλλα το μόνο που δεν επιτρέπεται στον άντρα, ως σύζυγο, είναι να συνάψει και άλλο γάμο. Καμία σεξουαλική σχέση δεν του είναι απαγορευμένη, λόγω του ότι είναι παντρεμένος, ο γάμος δεν τον δεσμεύει σεξουαλικά.

Αυτό έχει ως συνέπεια, νομικά, η μοιχεία να μην αποτελεί λόγο ρήξης του συζυγικού δεσμού, παρά μόνο όταν διαπράττεται από την γυναίκα: είναι η συζυγική υπόσταση της γυναίκας που χαρακτηρίζει μια σχέση ως μοιχεία. Στην ηθική σκέψη, δεν υπάρχει για τους Έλληνες η κατηγορία της «αμοιβαίας πίστης» διότι η γυναίκα ανήκει μεν στον άντρα, αλλά ο άντρας δεν της ανήκει. Θα μπορούσαμε να συμπεράνουμε ότι η προβληματοποίηση των απολαύσεων και αυτή του γάμου δεν συναντώνται. Με βάση τα πιο πάνω, ο γάμος δεν θα έπρεπε να θέτει ηθικά προβλήματα: στη περίπτωση της γυναίκας, αυτή περιορίζεται από την υπόσταση της, τα έθιμα και τον νόμο, οι παρεκκλίσεις τιμωρούνται. Στην περίπτωση του άντρα, δεν υπάρχουν περιοριστικοί κανόνες.

Δεν μπορούμε όμως να αρκεστούμε με αυτά. Θα ήταν ανακριβές να σκεφτούμε ότι οι ρόλοι των δύο συζύγων ήταν τόσο απόλυτα καθορισμένοι, ώστε να μην υπάρχει αιτία προβληματισμού. Γενικότερα, η κοινή γνώμη ανάμενε από ένα άντρα, όταν αυτός παντρευόταν, μια ορισμένη αλλαγή στη σεξουαλική του συμπεριφορά. Ήταν κατανοητό και αποδεχτό ότι ο εργένης θα έχαιρε μιας ζωής πλούσιας σε έντονες και ποικίλες σεξουαλικές απολαύσεις, που θα ήταν καλό όμως να μετριάσει μετά το γάμο, ο οποίος ωστόσο δεν επέβαλε κανένα σαφή περιορισμό. Εκτός αυτών, υπήρχε μια ηθική θεματική, της συζυγικής αυστηρότητας. Ορισμένοι ηθικολόγοι καθιστούν σαφή την αρχή ότι ένας παντρεμένος άντρας, για ηθικούς λόγους, δεν μπορεί να αισθανθεί ελεύθερος να χαίρει των απολαύσεων, όπως θα έκανε αν δεν ήταν παντρεμένος. Ο Νικοκλής, σε ένα λόγο που του αποδίδει ο Ισοκράτης, λέει ότι, όχι μόνο κυβερνά με δίκαιο τρόπο τους υπηκόους του, αλλά ότι από τότε που παντρεύτηκε δεν είχε σεξουαλικές σχέσεις με άλλη γυναίκα εκτός της συζύγου του. Ο Αριστοτέλης στα *Πολιτικά* του προβλέπει ως ατιμωτική πράξη τις σχέσεις «του συζύγου με μια άλλη γυναίκα, ή της συζύγου με άλλο άντρα¹³⁰³». Αν και τα κείμενα είναι λιγοστά και όσο απομακρυσμένα και αν είναι από την πραγματική κοινωνική πρακτική και διαγωγή των ατόμων, θα πρέπει να θέσουμε το ερώτημα: γιατί στην ηθική σκέψη υπάρχει αυτή η ανησυχία της σεξουαλικής διαγωγής των παντρεμένων αντρών? Ποια ήταν η ανησυχία αυτή, η αρχή της και οι μορφές της?

Αν εξετάσουμε σε αυτά τα κείμενα, όχι το στοιχείο του κώδικα, αλλά του τρόπου με τον οποίο η σεξουαλική συμπεριφορά των αντρών είχε προβληματοποιηθεί, παρατηρούμε ότι αυτό δεν έγινε με αφετηρία τον ίδιο τον συζυγικό δεσμό και μια άμεση, συμμετρική και αμοιβαία υποχρέωση που θα μπορούσε να ήταν η απόρροια της. Το να είναι παντρεμένος κανείς σημαίνει, πάνω απ' όλα, να είναι ο αρχηγός της οικογένειας, να έχει το κύρος, να ασκεί την εξουσία στο «σπίτι» του και εκεί να ανταποκρίνεται στις υποχρεώσεις που έχουν τις επιπτώσεις τους στο καλό όνομα του ως πολίτη. Αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο η σκέψη σχετικά με τον γάμο και την ορθή διαγωγή του συζύγου συνδέεται πάνω σε μια μόνιμη βάση με το στοχασμό σχετικά με τον *οίκο* (“*oikos*” στο πρωτότυπο)¹³⁰⁴.

Βλέπουμε εδώ ότι η αρχή που δεσμεύει τον άντρα στην υποχρέωση να μην έχει ερωτικές συντρόφους εκτός γάμου είναι μιας διαφορετικής φύσης, από αυτή που δεσμεύει την γυναίκα στην ανάλογη υποχρέωση. Στην περίπτωση της, η υποχρέωση επιβάλλεται από το γεγονός ότι βρίσκεται κάτω από την εξουσία του συζύγου της. Στην δική του περίπτωση, είναι επειδή ασκεί την εξουσία και επειδή πρέπει να επιδείξει την κυριαρχία που ασκεί πάνω στον εαυτό του στα

¹³⁰³ Ο. π., σ. 194

¹³⁰⁴ Ο. π., σ. 197

πλαίσια αυτής της εξουσίας, είναι που πρέπει να περιορίσει τις σεξουαλικές του επιλογές. Να έχει επαφές μόνο με το σύζυγο της, είναι για τη γυναίκα μια συνέπεια του γεγονότος ότι βρίσκεται κάτω από την εξουσία του. Να έχει επαφές μόνο με τη σύζυγο του, είναι για τον άντρα ο πιο όμορφος τρόπος να ασκήσει την εξουσία του πάνω στη γυναίκα. «Πολύ περισσότερο από μια προεικόνιση μιας συμμετρίας που θα βρούμε στη μεταγενέστερη ηθική, πρόκειται για την τυποποίηση (στυλιζάρισμα) μιας υπάρχουσας ασυμμετρίας. Ένας περιορισμός που είναι ανάλογος σε αυτό που επιτρέπει ή απαγορεύει, δεν καλύπτει για τους δύο συζύγους τον ίδιο τρόπο συμπεριφοράς¹³⁰⁵.»

Θα το δούμε στο παράδειγμα της οικείας του Ισχύμαχου.

4.2.3.1).Ο οίκος του Ισχύμαχου

Ο *Οικονομικός* του Ξενοφώντα περιέχει την πιο αναπτυγμένη πραγματεία σχετικά με τον έγγαμο βίο που μας κληροδότησε η κλασική Ελλάδα. Το κείμενο, παρουσιάζεται ως ένα σύνολο διδαγμάτων σχετικά με τη διαχείριση της κληρονομιάς. Εκτός από τις συμβουλές σχετικά με τη διαχείριση της, ο Ξενοφών αναπτύσσει διάφορους γενικότερους συλλογισμούς: σχετικά με τη χρήση ορθολογικών τεχνικών, σχετικά με το σκοπό που θέτουμε (διατήρηση και αύξηση της κληρονομιάς) και τέλος για να επιτευχθούν τα πιο πάνω, την τέχνη του άρχειν¹³⁰⁶, θέμα που παρουσιάζεται κατ' επανάληψη στο κείμενο του Ξενοφώντα.

Το πλαίσιο μέσα στο οποίο εγγράφεται η ανάλυση αυτή είναι κοινωνικά και πολιτικά έντονα σηματοδοτημένη: είναι ο κόσμος των γαιοκτημόνων που οφείλουν να συντηρήσουν να αυξήσουν και να μεταδώσουν στους απογόνους τους τα οικογενειακά αγαθά. Η δραστηριότητα τους εκτυλίσσεται τόσο δημόσια, στην αγορά, όσο και στον οίκο. Ο οίκος, εκτός του σπιτιού συμπεριλαμβάνει τα κτήματα και τα αγαθά και καθορίζει μια σφαίρα δραστηριοτήτων, που είναι συνυφασμένη με ένα στυλ ζωής και μια ηθική τάξη. Η ζωή του γαιοκτήμονα είναι καλή για τον ίδιο, αφού τον σκληραγωγεί και τον προικίζει με αντοχή ευρωστία και καλή υγεία, παροτρύνει στην ευσέβεια επιτρέποντας την προσφορά θυσιών στους θεούς, ευνοεί τις σχέσεις φιλίας εκπληρώνοντας τα καθήκοντα φιλοξενίας. Είναι επίσης ωφέλιμη για την πόλη ολόκληρη αφού συνεισφέρει στον πλούτο της και της δίνει άριστους υπερασπιστές. Όλα αυτά τα προσωπικά και πολιτικά προνόμια συγκλίνουν σε αυτό που φαίνεται να είναι η κύρια αξία της «οικονομικής» τέχνης: διδάσκει την τέχνη του άρχειν, της διακυβέρνησης, από την οποία είναι αδιαχώριστη. Η

¹³⁰⁵ Ο. π., σ.197

¹³⁰⁶ Όρος που χρησιμοποιείται στην ελληνική μετάφραση για να αποδώσει τη γαλλική λέξη *commander*, *commandement*, σ. 178

διακυβέρνηση του σπιτιού δεν είναι διαφορετική από την άσκηση της εξουσίας στην πόλη. Στον *Οικονομικό*, ο διάλογος αναπτύσσεται ως μια ευρεία ανάλυση της τέχνης του άρχειν Παίρνοντας τον Κύρο ως παράδειγμα, καταλήγει στο συμπέρασμα ότι η οικιακή τέχνη είναι της ίδιας φύσης με την πολιτική ή την στρατιωτική τέχνη, στο μέτρο όπου, σε κάθε περίπτωση, πρόκειται περί της κυβέρνησης των άλλων.

Είναι μέσα στο πλαίσιο της τέχνης της «οικονομίας» που ο Ξενοφών θέτει το θέμα των σχέσεων μεταξύ των συζύγων. και αυτό διότι η γυναίκα ως κυρία του σπιτιού είναι ένα ουσιαστικό πρόσωπο για την διαχείριση του οίκου και την καλή του κυβέρνηση. Όμως παρά τον σημαντικό της ρόλο, τίποτε δεν έχει προετοιμάσει την σύζυγο στη σωστή εκπλήρωση τουλόγω του νεαρού της ηλικίας της, της ελλιπούς της διαπαιδαγώγησης, και της σχεδόν πλήρους έλλειψης επικοινωνίας με το σύζυγο της. Σε αυτό το σημείο παρουσιάζεται η αναγκαιότητα για τον άντρα να συνάψει με τη σύζυγο του σχέσεις διαπαιδαγώγησης και καθοδήγησης. Σε μια κοινωνία όπου η διαφορά ηλικίας είναι τόσο μεγάλη, η συζυγική σχέση παίρνει τη μορφή μιας παιδαγωγικής και μιας κυβέρνησης της συμπεριφοράς. Αυτό είναι ευθύνη του άντρα, όπως και η ενδεχόμενη επιτυχία ή αποτυχία της συζύγου στο ρόλο της ως κυρίας του σπιτιού. Βλέπουμε ότι οι σχέσεις μεταξύ συζύγων δεν εξετάζονται αυτές καθαυτές, ούτε γίνονται κατανοητές ως η απλή σχέση ενός ζευγαριού που θα είχε τη φροντίδα ενός σπιτιού και μιας οικογένειας. Ο Ξενοφών πραγματεύεται το θέμα της έγγαμης σχέσης, αλλά έμμεσα, στο πλαίσιο του οίκου, ως μια όψη των ευθυνών κυβέρνησης του άντρα που θα προσπαθήσει να καταστήσει τη γυναίκα του συνεργάτιδα, συνέταρο, σύνεργο, σε ρόλους όπου την χρειάζεται για τη συνετή πρακτική της οικονομίας. Ο Ισχύμαχος καλείται να αποδείξει ότι η τεχνική αυτή μπορεί να διδαχθεί, έχοντας ως μόνο προσόν το ότι είναι «καλός κ' αγαθός». Ο ίδιος νυμφεύθηκε μια κοπέλα δεκα-πέντε ετών και τη δίδαξε με τόση επιτυχία, που να μπορεί να της εμπιστευτεί τη διαχείριση του σπιτιού, ενώ αυτός ακολουθεί άλλες ασχολίες.

Ο Ισχύμαχος υπενθυμίζει την αρχή που διέπει το γάμο: αυτός αποφασίζεται ανάμεσα στον υποψήφιο σύζυγο και τους γονείς της κοπέλας. Ο συζυγικός δεσμός χαρακτηρίζεται από την αρχική του ασυμμετρία, ο άντρας αποφασίζει για τον εαυτό του, οι γονείς για αποφασίζουν για την γυναίκα, και το διπλό του στόχο: τον οίκο και τα παιδιά. Πριν διδαχθεί το ρόλο της μητέρας, η γυναίκα πρέπει να γίνει καλή οικοδέσποινα. Ο ρόλος αυτός είναι ο ρόλος μιας συνεργάτιδας, η οποία θα εργάζεται με το σύζυγο για την επίτευξη του κοινού στόχου, την συντήρηση και αύξηση των αγαθών. Αυτή η κοινοκτημοσύνη, η κοινωνία («κοινοπία» στο πρωτότυπο)¹³⁰⁷ όμως των συζύγων, δεν επιτυγχάνεται μέσα από τη σχέση δύο ατόμων, αλλά με τη διαμεσολάβηση

¹³⁰⁷ Ο. π., σ. 204

ενός κοινού σκοπού, του οίκου. Με αφετηρία τα πιο πάνω μπορούν να αναλυθούν οι μορφές της «κοινοκτημοσύνης» αυτής και οι ρόλοι που οι δυο σύζυγοι καλούνται να παίξουν. Υπάρχουν δύο διαφορετικοί χώροι (μέσα/έξω), δύο μορφές δραστηριοτήτων, δυο τρόποι διοργάνωσης του χρόνου: του άντρα που εργάζεται στο ύπαιθρο ακολουθώντας τον ρυθμό των εποχών, και της γυναίκας που διαχειρίζεται το εσωτερικό του σπιτιού. Για να μπορούν να ανταποκρίνονται στους διαφορετικούς τους ρόλους, οι θεοί προίκισαν τους άντρες και τις γυναίκες με τα απαραίτητα χαρακτηριστικά. Η φυσική αντίθεση μεταξύ των δύο είναι αδιαχώριστη από την τάξη του οίκου. Είναι καμωμένες για την τάξη αυτή, η οποία με τη σειρά της, την επιβάλλει ως υποχρέωση.

Το λεπτομερές αυτό κείμενο είναι πολύ διακριτικό όσο αφορά τις σεξουαλικές σχέσεις των δύο συζύγων, πολλά αποσπάσματα όμως αναφέρονται στη σεξουαλική διαγωγή, στην απαραίτητη μετριοπάθεια και στη σωματική σύνδεση ανάμεσα τους. Αυτό που πρέπει να γίνει κατανοητό είναι ότι ο γάμος, η ιδιότητα του αρχηγού της οικογένειας, η κυβέρνηση του οίκου, προϋποθέτουν ότι ο άντρας είναι ικανός να κυβερνά τον εαυτό του. Στην απαρίθμησή του κάνει ο Ισχύμαχος των προσόντων με τα οποία η φύση προίκισε τους δύο συζύγους, αναφέρει την κυριαρχία του εαυτού, την εγκράτεια. Είναι ένα χαρακτηριστικό των δύο φύλων, και η συζυγική ζωή θα επιβραβεύσει αυτόν από τους δύο που είναι ο καλύτερος, όσο αφορά αυτή την αρετή.

Βλέπουμε πως εκδηλώνεται η εγκράτεια του Ισχύμαχου σε ένα απόσπασμα, το οποίο παραπέμπει σε ορισμένες όψεις της σεξουαλικής ζωής του ζεύγους: αφορά το μακιγιάρισμα και το φτιασίδωμα, σημαντικό θέμα στην ηθική της αρχαιότητας, αφού ο καλλωπισμός θέτει το πρόβλημα των σχέσεων ανάμεσα στην αλήθεια και στις απολαύσεις, εισάγοντας τα παιχνίδια του τεχνητού, και διασαλεύοντας τις αρχές της φυσικής τους ρύθμισης. Η φιλαρέσκεια της συζύγου του Ισχύμαχου αφορά τον τρόπο με τον οποίο η γυναίκα μπορεί να παρουσιάσει τον εαυτό της και να αναγνωριστεί από το σύζυγο της ως αντικείμενο ηδονής και σεξουαλική σύντροφος στη συζυγική σχέση. Αυτό το θέμα ο Ισχύμαχος πραγματεύεται υπό τη μορφή μαθήματος μια μέρα που η σύζυγος, για να τον γοητεύσει παρουσιάζεται μακιγιαρισμένη και φορώντας υποδήματα με ψηλό τακούνι. Στη συμπεριφορά αυτή που αποδοκιμάζει, ο Ισχύμαχος θα απαντήσει με ένα διπλό μάθημα. Το πρώτο είναι αρνητικό και συνίσταται σε μια κριτική κατά του μακιγιαρίσματος ως μορφή απάτης, που δεν μπορεί να ξεγελάσει ένα σύζυγο, που βλέπει τη σύζυγο του κάθε στιγμή και περίσταση της ζωής. Κυρίως όμως κατακρίνει αυτή την παραπλάνηση στο μέτρο όπου παραβιάζει μια θεμελιώδη αρχή του γάμου. Ο Ξενοφών δεν παραθέτει ευθέως τον αφορισμό, σύμφωνα με το οποίο ο γάμος είναι μια κοινωνία αγαθών, ζωής και σωμάτων, γύρω από το οποίο περιστρέφεται όλο το κείμενο, όπου η κοινωνία σωμάτων βρίσκεται τελικά υπογραμμισμένη. Όπως η κοινωνία αγαθών αποκλείει την πλάνη, και

η συμπεριφορά του άντρα θα ήταν κατακριτέα αν έκανε τη γυναίκα του να πιστέψει σε ανύπαρκτα πλούτη, έτσι και η κοινωνία σωμάτων οφείλει να αποκλείει την πλάνη όσο αφορά τα σώματα. Αυτό είναι το τίμημα για την ορθή κοινωνία σωμάτων. Στη σχέση μεταξύ συζύγων ή έλξη που υπάρχει είναι αυτή που δίνεται από τη φύση, όπως σε όλο το ζωικό βασίλειο. Αυτή είναι που πρέπει να χρησιμεύει ως αρχή στις σεξουαλικές σχέσεις μεταξύ συζύγων. «Η εγκράτεια του Ισχύμαχου αρνείται όλα τα τεχνάσματα που χρησιμοποιούνται για πολλαπλασιάσουν τις επιθυμίες και τις απολαύσεις¹³⁰⁸».

Παραμένει όμως το ερώτημα του πως μια γυναίκα μπορεί να παραμείνει το αντικείμενο πόθου για το σύζυγο της και πως μπορεί να είναι σίγουρη ότι δεν θα παραγκωνιστεί μια μέρα από μια άλλη γυναίκα, πιο νέα και ωραία. Και σε αυτό το σημείο το σπίτι και η κυβέρνηση του παίζουν πρωταρχικό ρόλο. Σύμφωνα με το Ισχύμαχο η ορθή εκτέλεση των καθηκόντων της συζύγου στον οίκο διασφαλίζει την φυσική ομορφιά (κορμοστασιά, διάπλαση και ομορφιά του σώματος). Η θέση κυριαρχίας έχει και τη σωματική της εκδοχή, που είναι η ομορφιά. Τα ενδύματα της χαρακτηρίζονται από κομψότητα, που την διαχωρίζει από τις υπηρέτριες. Τέλος, έχει το πλεονέκτημα να είναι σε θέση, εκούσια να αναζητεί να ευχαριστήσει αντί να είναι υποχρεωμένη, όπως μια σκλάβα, να υποβάλλεται στον καταναγκασμό.

Σε αυτό το κείμενο, το οποίο είναι αφιερωμένη στην «αντρική» τέχνη κυβέρνησης του οίκου, η σεξουαλική πίστη της γυναίκας δεν αναφέρεται πουθενά, θεωρείται δεδομένη. Όσο αφορά την εγκρατή συμπεριφορά του συζύγου, δεν ορίζεται ποτέ ως το μονοπώλιο που παρέχει στη σύζυγο του, όλων των σεξουαλικών του δραστηριοτήτων. Αυτό που διακυβεύεται σε αυτή την πρακτική του έγγαμου βίου, και που είναι ουσιώδες για σωστή λειτουργία του σπιτιού, είναι να μπορέσει η γυναίκα, ως νόμιμη σύζυγος, να διατηρήσει την εξέχουσα θέση που της δίνει ο γάμος, να μην αντικατασταθεί από κάποια άλλη. Η απειλή κατά του γάμου δεν προέρχεται από τη σεξουαλική απόλαυση που μπορεί να βρει ο άντρας αλλού, αλλά από τις αντιζηλίες ανάμεσα στη νόμιμη σύζυγο και τις άλλες γυναίκες του σπιτιού. Ο πιστός σύζυγος δεν είναι αυτός που απαρνείται τη σεξουαλική απόλαυση που του παρέχει μια άλλη γυναίκα, αλλά εκείνος που σέβεται μέχρι τέλους τα προνόμια που παραχωρεί στη σύζυγο ο γάμος.

Αυτή η πρωτοκαθεδρία της συζύγου, που ο καλός σύζυγος οφείλει να διατηρήσει, υποδηλώνεται από την πράξη του γάμου. Δεν είναι όμως δια παντός κεκτημένη, δεν διασφαλίζεται από κάποιο ηθική δέσμευση του συζύγου. Εκτός από το διαζύγιο ή την αποπομπή, η σύζυγος μπορεί να περιέλθει σε δυσμένεια. Αυτό που δείχνει ο Οικονομικός του

¹³⁰⁸ Πρωτότυπο, σ. 211

Ξενοφώντα και ο λόγος του Ισχύμαχου, είναι ότι αν η σύνεση του συζύγου, η εγκράτεια του αλλά και η γνώση του ως οικογενειάρχη, είναι έτοιμες να αναγνωρίζουν τα προνόμια της συζύγου, αυτή με τη σειρά της, για να τα διατηρήσει, οφείλει να ασκήσει άριστα τον ρόλο της στο σπίτι και τα καθήκοντα που συνεπάγονται. Ο Ισχύμαχος δεν υπόσχεται εκ προοιμίου την «σεξουαλική πίστη», ούτε ότι η σύζυγος δεν θα έχει να φοβηθεί ποτέ μια άλλη γυναίκα. Όπως όμως της εγγυάται ότι η δραστηριότητα της οικοδέσποινας, η περιβολή και η κορμοστασιά θα της δίνουν πάντα μια γοητεία μεγαλύτερη από εκείνη των υπηρετριών, έτσι την διαβεβαιώνει ότι θα μπορέσει να κρατήσει μέχρι τα γηρατειά, την ψηλότερη θέση στο σπίτι. Της εισηγείται ένα είδος μονομαχίας σχετικά με την καλή διαγωγή και την φροντίδα του οίκου. Αν κατορθώσει να τον νικήσει, τότε δεν θα έχει τίποτε και ποτέ να φοβηθεί από μια αντίζηλο.

Σε αυτή την ηθική του έγγαμου βίου, η «πίστη» που συστήνεται στον άντρα είναι κάτι το πολύ διαφορετικό από την «σεξουαλική αποκλειστικότητα» που ο γάμος επιβάλλει στη γυναίκα. Αφορά τη διατήρηση της συζυγικής υπόστασης, των προνομίων της και της πρωτοκαθεδρίας της ανάμεσα στις άλλες γυναίκες. Αν προϋποθέτει κάποιο αμοιβαιότητα συμπεριφοράς ανάμεσα στον άντρα και τη γυναίκα, είναι με την έννοια ότι η πίστη του άντρα δεν ανταποκρίνεται τόσο στην καλή σεξουαλική διαγωγή της γυναίκας, η οποία πάντα θεωρείται ως δεδομένη, αλλά στον τρόπο με τον οποίο ξέρει να συμπεριφέρεται στο σπίτι και να το διαχειρίζεται. Αμοιβαιότητα άρα, αλλά ουσιώδης ασυμμετρία, αφού οι δύο συμπεριφορές, ενώ επικαλούνται η μια την άλλη, δεν βασίζονται στις ίδιες απαιτήσεις, ούτε υπακούουν στις ίδιες αρχές. Η εγκράτεια του συζύγου ανταποκρίνεται σε μια τέχνη της κυβέρνησης, της κυβέρνησης του εαυτού, και της κυβέρνησης μιας συζύγου, της οποίας πρέπει ταυτόχρονα να είναι αφέντης αλλά και να σέβεται, αφού είναι έναντι του συζύγου της «η υπάκουη κυρία του σπιτιού¹³⁰⁹».

4.2.3.2) Τρεις πολιτικές της εγκράτειας.

Άλλα κείμενα του 4^{ου} και των αρχών του 3^{ου} αιώνα αναπτύσσουν επίσης το θέμα μιας ορισμένης μορφής εγκράτειας που το καθεστώς του γάμου καλεί από τον άντρα να τηρήσει. Τρία αξίζουν να αναφερθούν: η περικοπή από τους *Νόμους*, την οποία ο Πλάτωνας αφιερώνει στους κανόνες και στις υποχρεώσεις του γάμου, ένα κείμενο του Ισοκράτη, με θέμα τον έγγαμο βίο του Νικοκλή, μια πραγματεία *οικονομική*, που αποδίδεται στον Αριστοτέλη. Κανένα δεν αναφέρεται, όπως ο *Οικονομικός* του Ξενοφώντα στη ζωή ενός γαιοκτήμονα και στη διαχείριση της ιδιοκτησίας, την οποία αναλαμβάνει από κοινού με τη σύζυγο του. Παρά τις διαφορές τους, τα τρία αυτά κείμενα φαίνεται να τονίζουν, και ειδικά αυτό του Ξενοφώντα, μια υποχρέωση που

¹³⁰⁹ Ο. π., σ. 215

πλησιάζει αυτό που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε την αρχή ενός «διπλού σεξουαλικού μονοπωλίου». Έτσι φαίνεται ότι προσπαθούν να εντοπίσουν μια σεξουαλική δραστηριότητα, τόσο για τη γυναίκα όσο και για τον άντρα, μόνο στη συζυγική σχέση. Υποχρέωση άρα, μιας ορισμένης συμμετρίας και τάση ορισμού του γάμου ως χώρου, όχι μόνο προνομιούχου, αλλά ίσως αποκλειστικού της ηθικά αποδεκτής σεξουαλικής σχέσης. Η προβολή στο παρελθόν κατηγοριών της συζυγικής πρακτικής που ανήκουν σε μεταγενέστερες εποχές θα ήταν σφάλμα. Στα κείμενα αυτά η υποχρέωση ή η σύσταση που γίνεται στο σύζυγο να διατηρήσει σαν μόνη σεξουαλική σύντροφο τη σύζυγο δεν είναι το αποτέλεσμα μιας προσωπικής δέσμευσης που θα έπαιρνε έναντι της, αλλά μια πολιτική ρύθμιση, που είναι στην περίπτωση του Πλάτωνα νόμοι που επιβάλλονται αυταρχικά και στην περίπτωση του Ισοκράτη και του ψευδο-Αριστοτέλη ενός αυτοπεριορισμού της εξουσίας του, που ο άντρας επιβάλλει στον εαυτό του.

1. Στους *Νόμους*, η επιταγή να παντρεύεται κανείς στην κατάλληλη ηλικία, να τεκνοποιεί κανείς στις καλύτερες δυνατές συνθήκες και να μην έχει, τόσο ο άντρας όσο και η γυναίκα, άλλους ή άλλες σεξουαλικούς συντρόφους από τον ή την σύζυγο, δεν παίρνουν τη μορφή μιας εκούσιας ηθικής, αλλά ενός καταναγκαστικού κανονισμού. Οι αρχές αυτής της ηθικής έχουν πάντα ως σημείο αναφοράς τις ανάγκες του Κράτους, και όχι αυτές του οίκου, του ζεύγους ή της οικογένειας. Καλός γάμος είναι αυτός που είναι χρήσιμος στην Πολιτεία. Ο ίδιος ο Πλάτωνας δεν έδειχνε μεγάλη εμπιστοσύνη στο νόμο όταν επρόκειτο για τη ρύθμιση της σεξουαλικής συμπεριφοράς. Απαιτούνται πιο δραστικά μέτρα πειθούς και ο Πλάτωνας απαριθμεί τέσσερα: την κοινή γνώμη, τη δόξα (αναφορά στους αθλητές), την τιμή του ανθρώπινου όντος (αναφορά στα μονογαμικά ζώα, που δεν είναι μια κοινή αρχή της φύσης, αλλά μια πρόκληση που οι άνθρωποι πρέπει να αντιμετωπίσουν) και τέλος το όνειδος. Η νομοθεσία του θεσπίζει μια απαίτηση που είναι συμμετρική, τόσο προς τον άντρα, όσο και προς τη γυναίκα, αφού έχουν και οι δυο να παίξουν ένα συγκεκριμένο ρόλο για ένα κοινό στόχο. Ωστόσο αυτή η συμμετρία δεν συνεπάγεται ότι οι σύζυγοι είναι υπόχρεοι σε «συζυγική πίστη», μέσω μιας προσωπικής σχέσης εγγενούς στη γαμήλια σχέση συνιστώντας μια αμοιβαία δέσμευση. Άρα δεν εδραιώνεται μια άμεση και αμοιβαία σχέση, αλλά σε ένα στοιχείο που καθυποτάσσει και τους δυο: στις αρχές και στους νόμους. Αφορά, όχι τη σχέση που έχουν ή θα έπρεπε να έχουν ο ένας προς τον άλλο, αλλά το σεβασμό προς το νόμο, ή την έγνοια για τη φήμη και την υπόληψη προς τον εαυτό.

2. Το κείμενο του Ισοκράτη, παρουσιάζεται με τη μορφή μιας προσαγόρευσης του Νικοκλή προς τους συμπολίτες του, όπου συσχετίζει τις θεωρήσεις που αναπτύσσει σχετικά με την εγκράτεια και το γάμο με την άσκηση της πολιτικής εξουσίας. Ο λόγος του Νικοκλή υποτίθεται ότι είναι μια αγόρευση του μονάρχη που εξηγεί στους υπηκόους του τη συμπεριφορά που

πρέπει να τηρούν απέναντι του. Η υπακοή και η αφοσίωση που του οφείλουν, δικαιώνονται από τις προσωπικές του αρετές: την δικαιοσύνη και τη σωφροσύνη, την εγκράτεια, την οποία θεωρεί αποκλειστικά ως κυριαρχία πάνω στις ερωτικές απολαύσεις. Εξηγεί τις μορφές και τους λόγους αυτής της μετριοπάθειας σε άμεση σχέση με την κυριαρχία που θα ασκήσει στη χώρα.

Ένας λόγος εγκράτειας είναι η συνέχεια και η ομοιογένεια ανάμεσα στη διακυβέρνηση ενός Κράτους και ενός οίκου. Αυτή η σχέση συνέχειας καθορίζεται με δύο τρόπους: από την αρχή ότι ένας βασιλέας οφείλει να σέβεται κάθε μορφής συνένωσης που μπορεί να δημιουργήθηκε με άλλο. Ο Νικοκλής δεν θέλει να συμπεριφέρεται όπως άλλους άντρες, που σέβονται τις άλλες δεσμεύσεις τους, αλλά σφάλλουν προς τις συζύγους τους, με τις οποίες έχουν ενώσει για πάντα τη ζωής τους (κοινωνία παντός του βίου στο πρωτότυπο¹³¹⁰- κοινωνία παντός του βίου¹³¹¹). Αφού οι σύζυγοι αναμένουν από τις γυναίκες τους, να μην τους προκαλέσουν θλίψη, τότε ούτε οι ίδιοι πρέπει να προκαλούν ανάλογη θλίψη, αναζητώντας απολαύσεις με άλλες γυναίκες. Υπάρχει όμως και ένα είδος ισομορφισμού ανάμεσα στην ευταξία του οίκου του μονάρχη αυτή της δημόσιας διακυβέρνησης.

Ο δεσμός ανάμεσα στην εγκράτεια και την εξουσία, στην οποία ο Νικοκλής αναφέρεται σε όλη τη διάρκεια του κειμένου, είναι νοητός ως μια ουσιαστική σχέση ανάμεσα στην κυριαρχία που εξασκείται πάνω στους άλλους και στην κυριαρχία που ασκείται πάνω στον εαυτό, σύμφωνα με μια γενική αρχή που εκφέρεται ήδη στον πρώτο λόγο που απευθύνεται στο Νικοκλή: «Να κυριαρχείς πάνω στον εαυτό (arches autou στο πρωτότυπο¹³¹²-άρχε σαυτού στην ελληνική μετάφραση¹³¹³) εξίσου όπως πάνω στους άλλους και να θεωρείς ότι η συμπεριφορά η πιο άξια ενός βασιλέα είναι να μην είναι σκλάβος καμιάς απόλαυσης και να κυριαρχεί ακόμα περισσότερο πάνω στις επιθυμίες του παρά στους συμπατριώτες του¹³¹⁴». Αυτή την κυριαρχία του εαυτού, ως ηθική προϋπόθεση κυριαρχίας των άλλων, ο Νικοκλής απέδειξε ότι την έχει, αφού δεν έκανε κατάχρηση της εξουσίας του για να αρπάξει δια της βίας τις συζύγους ή τα παιδιά άλλων. Από την ημέρα που ανέλαβε την εξουσία δεν κοιμήθηκε με καμιά άλλη γυναίκα εκτός από τη δική του.

Υπάρχουν και πιο θετικοί λόγοι για την εγκράτεια του Νικοκλή: η αυστηρότητα του ήθους του πρέπει να νοηθεί ως μια γενική προτροπή προς την αρετή και ένα πρότυπο κατά της χαλάρωσης των ηθών που είναι πάντα επιβλαβής για ένα Κράτος. Αυτή η αρχή μιας συνολικής

¹³¹⁰ Ο. π., σ. 223

¹³¹¹ Ελληνική μετάφραση, σ. 199

¹³¹² Ο. π., σ. 225

¹³¹³ Σ. 199

¹³¹⁴ Πρωτότυπο, σ. 224, παρ. 1, Ισοκράτη, *Προς Νικοκλέα*

αναλογίας ανάμεσα στα ήθη του πρίγκιπα και αυτά ενός λαού αναφέρονται στον λόγο προς τον Νικοκλή¹³¹⁵. Ο Νικοκλής όμως δεν θέλει απλώς να καταστήσει τον λαό όμοιο με αυτόν. Θέλει ταυτόχρονα να διακριθεί από τους άλλους, από την αριστοκρατία και ακόμα από τους πιο ενάρετους. Αυτό συνιστά την ηθική φόρμουλα του παραδείγματος (να είναι ένα πρότυπο για όλους όντας ο καλύτερος ανάμεσα στους καλύτερους), αλλά επίσης την πολιτική φόρμουλα του ανταγωνισμού για την προσωπική εξουσία ανάμεσα στην αριστοκρατία και η αρχή μιας σταθερής βάσης μιας συνετής και μετριοπαθούς τυραννίας:

«Αυτή η αρετή (...) δεν οφείλει την πολιτική της αξία στο απλό γεγονός ότι αποτελεί μια έντιμη συμπεριφορά. Στην πραγματικότητα, δείχνει στους κυβερνώμενους τη μορφή σχέσης που ο πρίγκιπας έχει προς τον εαυτό του, σημαντικό πολιτικό στοιχείο, αφού αυτή η σχέση διαμορφώνει και κανονίζει τη χρήση που ο πρίγκιπας θα κάνει της εξουσίας που ασκεί πάνω στους άλλους¹³¹⁶». Η σχέση αυτή είναι αυτή καθαυτή σημαντική. Γι' αυτό το λόγο ο Νικοκλής υπενθυμίζει ότι η σωφροσύνη του θεωρήθηκε από όλους ως μια δοκιμασία, διότι να παραλάβει κάποιος την εξουσία στο απόγειο της νεότητας και να επιδείξει μετριοπάθεια συνιστά ένα είδος δοκιμασίας που είναι και απόδειξη κατοχής των απαραίτητων προσόντων. Επιπλέον τονίζει ότι η αρετή του δεν προέρχεται από τη φύση αλλά από τον συλλογισμό (*"logismos"* στο πρωτότυπο)¹³¹⁷. Η μετριοπάθεια του πρίγκιπα εξυπηρετεί στο να συναφθεί ένα είδος συμφωνίας ανάμεσα στον κυβερνώντα και στους κυβερνώμενους: μπορούν να τον υπακούσουν, μπορεί να είναι κυρίαρχος του εαυτού του:

«Η σχέση του πρίγκιπα με τον εαυτό του και ο τρόπος με τον οποίο συγκροτείται ως ηθικό υποκείμενο διαμορφώνουν ένα σημαντικό μέρος του πολιτικού οικοδομήματος. Η αυστηρότητα (των ηθών) του αποτελεί μέρος του και συνεισφέρει στη σταθερότητα του (οικοδομήματος)¹³¹⁸».

3. Τα *Οικονομικά*, έργο που αποδίδεται στον Αριστοτέλη, παρουσιάζουν κάποια προβλήματα χρονολόγησης που δεν είναι του παρόντος. Το βιβλίο I, παρουσιάζεται σαν μια τέχνη κυβέρνησης των ανθρώπων. Η πραγματεία αυτή αφιερώνει το μεγαλύτερο μέρος των υποδείξεων της στα καθήκοντα της διαχείρισης, της επιτήρησης και του ελέγχου. Πρόκειται για

¹³¹⁵ Ο. π., σ. 225, παρ. 1, *Προς Νικοκλέα*

¹³¹⁶ Ο. π., σ. 225-226

¹³¹⁷ Ο. π., σ. 226

¹³¹⁸ Ο. π., σ. 227

ένα εγχειρίδιο του αφέντη, ο οποίος πριν απ' όλα πρέπει να έχει την έγνοια ("epimelein")¹³¹⁹ της συζύγου του.

Το κείμενο αναφέρεται περίπου στα ίδια θέματα με αυτό του Ξενοφώντα, πολλά από τα στοιχεία όμως φέρουν τη σφραγίδα του Αριστοτέλη, ειδικά η διπλή επιμονή στο θέμα των ριζών του γαμήλιου δεσμού και της ιδιαίτερης μορφής του στην ανθρώπινη κοινωνία, οι οποίοι ανάγονται στη φύση. Η σχέση ("κοινοία")¹³²⁰ μεταξύ του άντρα και της γυναίκας παρουσιάζεται σαν κάτι που υπάρχει εκ φύσεως, και της οποίας το παράδειγμα βρίσκουμε στα ζώα. Αυτή η κοινωνία όμως έχει ιδιαίτερα χαρακτηριστικά τα οποία δεν βρίσκουμε στα ζώα, παρόλο που αυτά δημιουργούν σχέσεις που υπερβαίνουν την απλή τεκνοποίηση. Στα ανθρώπινα όντα ο σκοπός της σχέσης δεν αφορά μόνο το είναι αλλά το εύ είναι ("είναι", "eueinai")¹³²¹. Η ύπαρξη του ζεύγους επιτρέπει καθόλη τη διάρκεια της ζωής την αμοιβαιότητα και την αλληλοβοήθεια. Όσο αφορά τους απογόνους, δεν εξυπηρετούν μόνο την επιβίωση του γένους, αλλά φροντίζουν τους γονείς όταν αυτοί δεν μπορούν πια να φροντίσουν τον εαυτό τους. Είναι γι' αυτό το κάτι περισσότερο καλής ζωής, το «ευ ζην»¹³²², που η φύση έπλασε όπως το έκανε τον άντρα και τη γυναίκα με προοπτική την κοινή ζωή. Έτσι ο ένας συμπληρώνει τον άλλο. Η φύση «προγραμματίσει» κατά κάποιο τρόπο την οικονομία του οίκου και τους ρόλους που κάθε φύλο θα διαδραματίσει. Αμέσως μετά, ο συγγραφέας πραγματεύεται το θέμα της σεξουαλικής συμπεριφοράς σε μια περικοπή, σύντομη και ελλειπτική, που αξίζει να παρατεθεί στο σύνολο της:

«Το πρωταρχικό καθήκον είναι να μην διαπράττει κανείς καμιά αδικία, έτσι δεν κινδυνεύει ο ίδιος να υποστεί καμιά. Σε αυτό οδηγεί η κοινή ηθική: δεν πρέπει η γυναίκα να έχει να υποστεί την αδικία, διότι είναι, όπως το λένε οι πυθαγόρειοι, στο σπίτι σαν μια ικέτιδα και ένα πρόσωπο που το έχουν απομακρύνει από το σπίτι του δια της βίας. Θα ήταν αδικία, εκ μέρους του συζύγου, να εμπλέκεται σε παράνομες συναναστροφές ("thurazesunousiai"¹³²³ «θύραζε συνουσίαι»¹³²⁴)¹³²⁵».

Παρατηρούμε ότι το κείμενο αυτό τοποθετεί τις σεξουαλικές σχέσεις στο γενικό πλαίσιο των σχέσεων δικαίου μεταξύ του συζύγου και της συζύγου. Ποιες είναι και ποιες είναι οι μορφές τους? Την απάντηση δεν την βρίσκουμε στο *Οικονομικό*, αλλά σε άλλα κείμενα και ειδικά στα

¹³¹⁹ Ο.π., σ. 228

¹³²⁰ Ο. π.

¹³²¹ Ο.π., σ. 229

¹³²² Ελληνική μετάφραση, σ. 203

¹³²³ Πρωτότυπο, σ. 230,

¹³²⁴ Ελληνική μετάφραση, σ. 204

¹³²⁵ Ψευδο-Αριστοτέλης, Οικονομικά, I, πρωτότυπο, σ. 230

Ηθικά Νικομάχεια και στα *Πολιτικά*, όπου ο Αριστοτέλης απαντά όταν αναλύει την πολιτική φύση του συζυγικού δεσμού, δηλαδή τον τύπο εξουσίας που εξασκείται. Η σχέση άντρα – γυναίκας είναι άνιση, αφού ρόλος του άντρα είναι να κυβερνά τη γυναίκα. Ωστόσο αυτή η ανισότητα πρέπει να διαχωρίζεται από τρεις άλλες μορφές ανισότητας: αυτή που χωρίζει τον αφέντη από τον σκλάβο (διότι η γυναίκα είναι ελεύθερη), αυτή που χωρίζει τον πατέρα από τα παιδιά του (και που θα δώσει την βασιλική εξουσία) και τέλος τη σχέση που χωρίζει, σε μια πόλη, τους κυβερνώντες από τους κυβερνώμενους. Αν πράγματι η εξουσία του συζύγου πάνω στη σύζυγο είναι πιο αδύναμη, λιγότερο συνολική από ότι στους δύο τελευταίους τύπους σχέσεων, δεν έχει τον προσωρινό χαρακτήρα που βρίσκουμε στην «πολιτική» σχέση, με την ακριβή έννοια του όρου, δηλαδή ανάμεσα σε ελεύθερους πολίτες ενός κράτους και αυτό διότι σε ένα ελεύθερο πολίτευμα, οι πολίτες διαδοχικά κυβερνούν και κυβερνώνται, ενώ στο σπίτι είναι ο άντρας που μόνιμα οφείλει να κρατά την υπεροχή. Ανισότητα ελευθέρων ατόμων, αλλά ανισότητα οριστική και θεμελιωμένη πάνω σε μια διαφορά της φύσης. Με αυτή την έννοια η πολιτική μορφή του συζυγικού δεσμού θα είναι η αριστοκρατία: μια κυβέρνηση όπου κυβερνά πάντα ο καλύτερος, και όπου ο καθένας λαμβάνει το μερίδιο του στην εξουσία, τον ρόλο του και τις λειτουργίες του ανάλογα με την αξία του. Όπως αναφέρει στα *Ηθικά Νικομάχεια* :

«Η εξουσία του συζύγου πάνω στη σύζυγο του, φαίνεται να αριστοκρατικού χαρακτήρα. Ο σύζυγος ασκεί την εξουσία σύμφωνα με την αξία του (κα' αξίαν) και στους τομείς όπου αρμόζει να κυβερνά ο άντρας»¹³²⁶.

Η σχέση στη γυναίκα τίθεται έτσι σαν θέμα δικαίου, άμεσα συνδεδεμένο με την πολιτική φύση το γαμήλιου δεσμού.

Ωστόσο στο απόσπασμα του *Οικονομικού*, που αφορά τη σεξουαλική συμπεριφορά του συζύγου, αναφέρεται σε μια άλλου τύπου δικαιοσύνη. Παραπέμποντας στην εικόνα της γυναίκας που βρίσκεται στο σπίτι του συζύγου της, σαν μια ικέτιδα που απομακρύνθηκε δια της βίας από το σπίτι της, υπενθυμίζει ότι η σύζυγος δεν μπορεί να απαιτεί τη σεξουαλική πίστη του συζύγου της, αλλά ότι κάτι στο συζυγικό καθεστώς της, καλεί το σύζυγο σε συγκράτηση και περιορισμό. Πρόκειται ακριβώς για τη θέση αδυναμίας στην οποία βρίσκεται, που την εξαρτά από την καλή προαίρεση του άντρα της.

Η φύση των παράνομων συναναστροφών, μπορεί να γίνει κατανοητή, αν δώσουμε στη λέξη συνουσία, την πιο γενική της αξία ως «σχέσης». Καταλαβαίνουμε γιατί θα υπήρχε αδικία στην άσκηση μιας εξουσίας που παρέχει στον καθένα δικαιώματα σύμφωνα με την αξία του: μια

¹³²⁶ Ο.π., σ. 232, παρ. 1, Αριστοτέλη, *Ηθικά Νικομάχεια*

εξωσυζυγική σχέση και ίσως νόθα παιδιά συνιστούν σοβαρό πλήγμα στο σεβασμό που οφείλεται σε μια σύζυγο και στα προνόμια που απορρέουν από τη θέση αυτή, και μια παραβίαση της αναγκαίας και ουσιαστικής δικαιοσύνης. Νοούμενη με αυτό το τον τρόπο, η πιο πάνω διατύπωση δεν απέχει πολύ από αυτό που λέει ο Ξενοφών στα Οικονομικά. Ενώ όμως για τον τελευταίο η εγκράτεια του συζύγου αποτελεί χαρακτηριστικό γνώρισμα του, ως συζύγου και αρχηγού της οικογένειας, ο Αριστοτέλης το εγγράφει στο παιχνίδι των διαφόρων παιχνιδιών δικαιοσύνης που πρέπει να ρυθμίζουν τις ανθρώπινες σχέσεις σε μια κοινωνία.

Είναι σε ένα πλαίσιο μιας ανισομερούς κατανομής εξουσιών και ρόλων που ο σύζυγος οφείλει να παραχωρήσει κάποιο προνόμιο στη σύζυγο του, και δια της καλής του θέλησης και δια μιας στάσης που βασίζεται στο συμφέρον ή στη σύνεση θα ξέρει να διαχειρίζεται μια αριστοκρατικής μορφής εξουσία, αναγνωρίζοντας τι οφείλεται στον καθένα. Η εγκράτεια του συζύγου είναι και εδώ μια ηθική της εξουσίας που γίνεται αντιληπτή σαν μια μορφή δικαιοσύνης. Άρα ανισότιμος τρόπος καθορισμού της συζυγικής σχέσης και της σχέσης που έχει σε αυτό το σχήμα, η αρετή του καθενός. Όμως αυτή η αντίληψη δεν αποκλείει την ένταση που διακρίνει τις σχέσεις φιλίας. Μέσω των στοιχείων της δικαιοσύνης, της ανισότητας, της αρετής, της μορφής αριστοκρατικής διακυβέρνησης που βρίσκονται στα *Ηθικά Νικομάχεια*, ο Αριστοτέλης καθορίζει τον ιδιαίτερο χαρακτήρα φιλίας του συζύγου προς την γυναίκα του: είναι η φιλία που βρίσκουμε στην αριστοκρατική διακυβέρνηση και είναι ανάλογη προς την αρετή του καθενός. Όποια και αν είναι η συμπεριφορά προς τη σύζυγο και πιο γενικά προς το φίλο, προσθέτει ο Αριστοτέλης: «(...) είναι χαρακτηριστικό του πως γίνονται σεβαστοί οι κανόνες της δικαιοσύνης¹³²⁷».

Συνοψίζοντας, μπορούμε να πούμε ότι βρίσκουμε στην ελληνική σκέψη της κλασικής εποχής, τα στοιχεία μιας ηθικής του γάμου που φαίνεται να απαιτεί και από του δυο συζύγους, την άρνηση της σεξουαλικής δραστηριότητας εκτός γάμου. Τον κανόνα μιας σεξουαλικής πρακτικής αποκλειστικά γαμήλιας, που επιβαλλόταν στη γυναίκα, φαίνεται ότι ορισμένοι στοχαστές μπόρεσαν να διανοηθούν ότι θα μπορούσε να επιβληθεί και στους άντρες. Αυτό τουλάχιστον γίνεται αντιληπτό από τον *Οικονομικό* του Ξενοφώντα και του ψευδο-Αριστοτέλη, και ορισμένα κείμενα του Πλάτωνα, του Αριστοτέλη και του Ισοκράτη., αν και αληθεύει ότι βρίσκονται απομονωμένα μέσα σε μια κοινωνία όπου ούτε οι νόμοι, ούτε τα έθιμα πρόβαλαν μια τέτοια απαίτηση. Ωστόσο δεν μπορούμε να τα θεωρήσουμε ως τον πρόδρομο μιας ηθικής της αμοιβαίας συζυγικής πίστης και την απαρχή της κωδικοποίησης της έγγαμης ζωής στην οποία ο χριστιανισμός θα δώσει μια καθολική μορφή, μια επιτακτική αξία και το ένα θεσμικό πλαίσιο και αυτό για διάφορους λόγους.

¹³²⁷ Πρωτότυπο σ. 235, παραπομπή 2

Κατ' αρχάς η εγκράτεια που απαιτείται από τον άντρα έχει άλλες καταβολές και μορφές από αυτή που απαιτείται από τη γυναίκα: αυτή απορρέει από ένα δίκαιό καθεστώς και μια εξάρτηση της υπόστασης της (ως συζύγου) που την θέτει κάτω από την εξουσία του συζύγου της. Για τον άντρα, εξαρτάται από μια επιλογή, και τη θέληση να δώσει στην ύπαρξη του μια ορισμένη μορφή ή ένα στυλ. Ο άντρας καλείται να μετριάσει τη συμπεριφορά του, σε συνάρτηση με την κυριαρχία που ασκεί στον εαυτό του. Γι' αυτό το λόγο αυτή η αυστηρότητα δεν παρουσιάζεται σε κανένα από τους προαναφερθέντες στοχαστές ως γενική αρχή.

Επιπλέον η εγκράτεια που απαιτείται από τον άντρα δεν βασίζεται στην ιδιαίτερη φύση και στη μορφή του συζυγικού δεσμού. Είναι το καθεστώς του ως παντρεμένου άντρα που το απαιτεί και όχι η σχέση του προς τη σύζυγο. για να δώσει στην πολιτεία υγιείς και ωραίους απογόνους (Πλάτωνας), για διαχειρίζεται και να διακυβερνά σωστά ένα οίκο (Ξενοφών και Ισοκράτης), για να εισαγάγει στην εγγενή στο γάμο και τη φύση της γυναίκας ανισότητα, τους κανόνες της δικαιοσύνης. Όμως δεν είναι έναντι της συζύγου και της σχέσης που τους ενώνει, που η σωφροσύνη αυτή θεωρείται αναγκαία. Ο άντρας την οφείλει στον εαυτό του, στο μέτρο όπου το γεγονός ότι είναι παντρεμένος τον εισάγει σε ένα παιχνίδι υποχρεώσεων και απαιτήσεων, όπου διακυβεύεται η φήμη του, η περιουσία του, η σχέση του προς τους άλλους, το κύρος του, και η θέληση του να διάγει «βίον καλόν καγαθόν¹³²⁸». Με αυτό τον τρόπο γίνεται κατανοητό ότι η εγκράτεια του άντρα και η αρετή της γυναίκας απορρέουν ταυτόχρονα με τις δικές τους μορφές και τρόπους από το καθεστώς του γάμου και γιατί το θέμα της σεξουαλικής πρακτικής, ως ουσιώδες στοιχείο του γάμου, σχεδόν δεν αναφέρεται. Στη χριστιανική ποιμαντορική η σεξουαλική ζωή των συζύγων θα δώσει την αφορμή για μια λεπτομερή κωδικοποίηση. Αυτό που χαρακτηρίζει τη νέα αυτή ηθική, δεν είναι μόνο το ότι και οι δυο σύζυγοι δεν μπορούν να έχουν άλλο ή άλλη σεξουαλική σύντροφο, αλλά το ότι και η σεξουαλική τους δραστηριότητα θα προβληματισθεί ως ουσιαστικό και καθοριστικό στοιχείο της προσωπικής συζυγικής τους ζωής. Τίποτε τέτοιο δεν είναι ορατό στον ηθικό στοχασμό του 4^{ου} π.χ. αιώνα. Έπρεπε όμως να τονιστεί, για να γίνει κατανοητή η εκπόνηση της σεξουαλικής συμπεριφοράς σαν ηθικό πρόβλημα, ότι η σεξουαλική συμπεριφορά των συζύγων δεν αποτέλεσε θέμα στοχασμού ή ηθικής επιταγής στην ελληνική κλασική σκέψη, με αφετηρία την προσωπική τους σχέση. Το σημείο προβληματισμού ήταν η εγκράτεια την οποία έπρεπε να επιδείξουν, για λόγους και με μορφές που αντιστοιχούσαν στο φύλο του καθενός. Η μετριοπάθεια δεν ήταν κάτι κοινό για το οποίο έπρεπε και οι δυο να φροντίσουν, και σε αυτό το σημείο πάλι είμαστε πολύ μακριά από την χριστιανική ποιμαντορική όπου ο κάθε σύζυγος ήταν υπόλογος για την εγκράτεια του άλλου

¹³²⁸ Ελληνική μετάφραση, σ. 210

Η εγκράτεια στους Έλληνες ηθικολόγους υπαγορευόταν και στους δύο συζύγους, ανταποκρίνονταν όμως, για τον καθένα, σε ένα άλλο τύπο της σχέσης με τον εαυτό. Η αρετή της γυναίκας ήταν το συνακόλουθο και η εγγύηση μιας συμπεριφοράς υποταγής, η αντρική αυστηρότητα ανταποκρίνονταν σε μια ηθική κυριαρχία που περιορίζει τον εαυτό της.

4.2.5) Ερωτική

Η χρήση των απολαύσεων σε σχέση με τα αγόρια ήταν για την ελληνική σκέψη μια πηγή ανησυχίας, πράγμα παράδοξο σε μια κοινωνία που θεωρείται ότι ήταν «ανεχτική» απέναντι σε αυτό που εμείς ονομάζουμε «ομοφυλοφιλία». Ίσως όμως η χρήση των δυο αυτών λέξεων να μην είναι συνετή.

Η έννοια της ομοφυλοφιλίας δεν είναι επαρκής για να καλύψει μια εμπειρία, μορφές απόδοσης αξίας και ένα σύστημα διαχωρισμού τόσο διαφορετικά από το δικό μας. Οι Έλληνες δεν αντιθέτουν, ως δυο επιλογές που η μια αποκλείει την άλλη, ως δυο τύπους συμπεριφοράς ριζικά διαφορετικούς τη ομοφυλοφιλία και τη ετεροφυλοφιλία. Ο διαχωρισμός δεν ακολουθεί αυτά τα κριτήρια. Δηλαδή τον έρωτα για το ίδιο φύλο ή για το άλλο. Αυτό που αντίθετα τον εγκρατή και κυρίαρχο του εαυτού του άντρα σε εκείνο που παραδίδονταν στις απολαύσεις, ήταν, από την άποψη της ηθικής, πολύ πιο σημαντικό από αυτό που διέκρινε μεταξύ τους τις κατηγορίες της απόλαυσης τις οποίες προτιμούσε ο καθένας. Το να έχει κανείς έκλυτα ήθη, ήταν να μην μπορεί να αντισταθεί ούτε στις γυναίκες, ούτε στα αγόρια, χωρίς το ένα να είναι πιο σοβαρό από το άλλο. Όταν ο Πλάτωνας περιγράφει τον «τυραννικό» άνθρωπο, αυτόν δηλαδή που αφήνει τον τύραννο έρωτα να κυβερνά την ψυχή του, δεν διακρίνει ανάμεσα στο φύλο αυτού που είναι το υποκείμενο του έρωτα του: «Ο τύραννος έρωτας εγκαθίσταται στη ψυχή του και κυβερνά όλες τις κινήσεις της.¹³²⁹». Η εγκράτεια ενός άντρα είναι η ικανότητα του να απέχει τόσο από τα αγόρια, όσο και από τις γυναίκες¹³³⁰.

Μπορούμε να μιλήσουμε για αμφισεξουαλικότητα? Αν με αυτό εννοούμε ότι ένας άντρας μπορούσε να αγαπά και τα αγόρια και τα κορίτσια, τότε η απάντηση είναι καταφατική. Αν όμως δώσουμε την δέουσα προσοχή στον τρόπο με τον οποίο η διπλή πρακτική αυτή έγινε αντικείμενο σκέψης, τότε παρατηρούμε ότι δεν αναγνωρίζονταν δυο τύποι «επιθυμίας», δυο «ενορμήσεις» διαφορετικές ή ανταγωνιστικές. Μπορούμε να μιλήσουμε για «αμφισεξουαλικότητα», σκεπτόμενοι την ελεύθερη επιλογή που είχαν ανάμεσα στα δυο φύλα,

¹³²⁹ Πρωτότυπο, σ. 243-244, παραπομπή 1, Πλάτωνας, *Πολιτεία*

¹³³⁰ Πλάτωνας αναφερόμενος στον Ίκκο από τα Τάραντα ο. π. σ, 244, Πλάτωνας, *Νόμοι*, Ξενοφών αναφερόμενος στον Κύρο, *Κυνοπέδοα*, , σ. 244

όμως αυτή η πιθανότητα δεν αναφέρονταν για τους ίδιους σε μια διπλή, αμφιλεγόμενη, «αμφισεξουαλική» δομή της επιθυμίας. Αυτό που έκανε ποθητό ένα άντρα ή μια γυναίκα ήταν απλούστατα η όρεξη που εμφύτευσε η φύση στην καρδιά του ανθρώπου για αυτούς που είναι «ωραίοι» ανεξαρτήτως φύλου.

Η προτίμηση για το ένα ή το άλλο φύλο μπορούσε να αναγνωριστεί σαν ιδιαίτερο χαρακτηριστικό. Ήταν θέμα γούστου και όχι μιας τυπολογίας η οποία ενέπλεκε την ίδια τη φύση του ατόμου, το αληθινό της επιθυμίας του ή την φυσικότητα της προτίμησης του. Δεν υπήρχε μια σύλληψη δύο ξεχωριστών ορέξεων που μπορούσαν να κατανεμηθούν σε διαφορετικά άτομα ή να ή να έρθουν αντιμέτωπες μέσα στην ίδια ψυχή. Η αντίληψη που επικρατούσε ήταν μάλλον ότι για δυο τρόπους απόλαυσης, εκ των οποίων ο ένας ταίριαζε περισσότερο σε ορισμένα άτομα ή σε ορισμένες στιγμές της ζωής. Η πρακτική των αγοριών και εκείνη των γυναικών δεν συνιστούσαν κατηγορίες ταξινόμησης όπου τα άτομα μπορούσαν να κατανεμηθούν. Ο άντρας που προτιμούσε τα αγόρια δεν είχε μια εμπειρία του εαυτού του ως «διαφορετικού» έναντι αυτών που προτιμούσαν τις γυναίκες.

Όσο αφορά τις έννοιες της «ανεκτικότητας» ή «μη ανεκτικότητας» θα ήταν, κι' αυτές εντελώς ανεπαρκείς για να αποδώσουν την περιπλοκότητα αυτών των φαινομένων. Η αγάπη για τα αγόρια ήταν μια ελεύθερη «πρακτική» με την έννοια ότι ήταν αποδεκτή από τους νόμους και την κοινή γνώμη, και έβρισκε στήριγμα σε διάφορους θεσμούς. Ήταν επίσης μια πρακτική στην οποία απόδιδε πολιτισμικά μεγάλη αξία η λογοτεχνία και ο στοχασμός. Ωστόσο τα πιο πάνω διαπερνιόνταν από στάσεις πολύ διαφορετικές: περιφρόνηση για τους «εύκολους» ή συμφεροντολόγους νέους, απαξίωση των θηλυπρεπών αντρών (Αριστοφάνης), απόρριψη επαίσχυντων συμπεριφορών. Φαίνεται ότι αυτή η πρακτική, διαπερνιόταν από μια σχέση καταξίωσης και απαξίωσης πολύ περίπλοκη, καθιστώντας δύσκολη την αποκωδικοποίηση της ηθικής που την διέπει., υπήρχε δε επίγνωση αυτής της περιπλοκότητας¹³³¹.

Γραμμικά και απλά σχήματα δεν μας επιτρέπουν να κατανοήσουμε τον πολύ ειδικό τρόπο προσοχής που αποδιδόταν τον 4^ο π.χ. αιώνα στην αγάπη για τα αγόρια. Το όλο θέμα πρέπει να επανεξεταστεί με άλλους όρους από αυτούς της «ανεκτικότητας» ως προς την «ομοφυλοφιλία». Από τη στιγμή που η υπόθεση της καταστολής δεν θεωρείται καίρια: «(...) θα ήταν καλύτερο να διερωτηθούμε πως και κάτω από ποια μορφή η ηδονή μεταξύ αντρών μπόρεσε να δημιουργήσει πρόβλημα. Πως διερωτήθηκαν για αυτόν, ποια ερωτήματα ηγέρθηκαν και σε ποιες συζητήσεις. Γιατί, ενώ ήταν μια πρακτική διαδεδομένη (...) έγινε το

¹³³¹ Ο. π., σ. 249, παραπομπή 1, Πλάτωνα, *Συμπόσιο*

αντικείμενο μιας ιδιαίτερης και πολύ έντονης ηθικής έγνοιας σε βαθμό που επενδύθηκε με αξίες, κανόνες, συμβουλές, προτροπές, ταυτόχρονα πολυάριθμες, πιεστικές και ιδιόζουσες¹³³²».

Οι αρχαίοι Έλληνες πίστευαν ότι υπάρχει μια και μοναδική επιθυμία που απευθύνεται σε οτιδήποτε είναι επιθυμητό, αγόρι ή κορίτσι, με την επιφύλαξη ότι η όρεξη ήταν πιο ευγενής αν απευθυνόταν σε αυτό που ήταν το πιο ωραίο και έντιμο. Πίστευαν επίσης ότι αυτή η επιθυμία έπρεπε να δώσει έδαφος σε μια ιδιαίτερη συμπεριφορά, όταν επρόκειτο για μια σχέση ανάμεσα σε δύο άντρες. Οι Έλληνες δεν φανταζόταν ότι ένας άντρας χρειαζόταν μια φύση «άλλη» για να αγαπήσει ένα άντρα. Όμως πίστευαν ότι σε μια τέτοια σχέση και στις απολαύσεις της έπρεπε να δοθεί μια άλλη ηθική μορφή από αυτή που απαιτείται στη σχέση με μια γυναίκα, και μια δική της στιλιστική. Οι αντρικοί έρωτες ήταν η αφορμή για ένα αναβρασμό σκέψεων, στοχασμών και συζητήσεων σχετικά με τις μορφές που έπρεπε να πάρουν ή της αξίας που μπορούσε να τους δοθεί.

Λίγα μας απομένουν από τα κείμενα που οι Έλληνες φιλόσοφοι έγραψαν σχετικά με τον έρωτα γενικά και με αυτόν ειδικά και η ιδέα που μπορούμε να σχηματίσουμε είναι αβέβαιη. Τα κείμενα που διασώθηκαν ανήκουν σχεδόν όλα στην σωκρατο-πλατωνική παράδοση. Ωστόσο οι διάλογοι του Πλάτωνα μπορούν να μας δώσουν κάποια ιδέα του περιεχομένου των αυτών των στοχασμών και συζητήσεων.

Πρέπει να τονιστεί ότι ο ηθικός και φιλοσοφικός στοχασμός σχετικά με τους αντρικούς έρωτες δεν καλύπτει όλο το φάσμα των πιθανών σεξουαλικών σχέσεων μεταξύ αντρών. Η προσοχή εστιάζει κυρίως πάνω σε μια «προνομιούχα» σχέση, εστία προβλημάτων και δυσκολιών και αντικείμενο ιδιαίτερης έγνοιας. Είναι η σχέση που συνεπάγεται από μια διαφορά ηλικίας και λόγω αυτής, μια διαφορά καθεστώτος. Είναι η ύπαρξη αυτής της διαφοράς που απασχολεί ηθικολόγους και φιλόσοφους και αυτός ο τύπος σχέσης που γίνεται αντικείμενο μιας έντονης προβληματοποίησης. Στις σχέσεις που συνάπτονται ανάμεσα σε ένα μεγαλύτερο άντρα που έχει ολοκληρώσει την εκπαίδευση του-και που θεωρείται να παίζει τον κοινωνικά και ηθικά τον ρόλο του σεξουαλικού ενεργού-και τον πιο νέο, που δεν έχει φτάσει ακόμα στο οριστικό του καθεστώς και που χρειάζεται βοήθεια, συμβουλές και στήριγμα τα διακυβεύματα είναι πολλαπλά. Η ηλικιακή διαφορά της σχέσης διαρθρωνόταν πάνω στο κατώφλι που διαχωρίζει τον έφηβο από τον άντρα.

Ο φιλοσοφικός στοχασμός που θα την καταστήσει θέμα του, έχει βαθιές ρίζες στις διαδεδομένες κοινωνικές πρακτικές, αναγνωρισμένες και σχετικά περίπλοκες: ήταν το

¹³³² Ο. π., σ. 249

αντικείμενο κάποιου είδους τελετουργικού, που επέβαλε πολλούς κανόνες και τους έδινε μορφή, αξία και ενδιαφέρον. Πριν γίνουν το αντικείμενο φιλοσοφικής σκέψης, ήταν ήδη το διακύβευμα ενός ολόκληρου κοινωνικού παιχνιδιού.

Γύρω από τις σχέσεις αυτές διαμορφώθηκαν πρακτικές ερωτοτροπίας, πολύ διαφορετικές από τα έθιμα που έπρεπε να σεβαστεί κανείς για να ζητήσει το χέρι μιας νέας. Προσδιορίζουν ένα σύνολο πρακτικών καθιστώντας έτσι τη σχέση ένα τομέα πολιτισμικά και ηθικά υπερφορτισμένο: προσδιορίζουν την αμοιβαία συμπεριφορά των δυο συντρόφων και τις στρατηγικές που ο καθένας τους οφείλει να ακολουθήσει για να δώσει στη σχέση τους μια «ωραία» μορφή και μια αποδεκτή ηθική. Ορίζουν τον ρόλο του εραστή και του ερωμένου (“eraste”, “eromene” στο πρωτότυπο)¹³³³. Ο ένας έχει την πρωτοβουλία, ακολουθεί, πολιορκεί, πράγμα που του δίνει δικαιώματα και υποχρεώσεις. Πρέπει να δείχνει το πάθος του, αλλά και να το μετριάξει, οφείλει να κάνει δώρα, να εξυπηρετεί, εξασκεί ορισμένες λειτουργίες απέναντι του αγαπημένου και αυτό του επιτρέπει να ελπίζει σε μια δίκαιη ανταμοιβή. Ο άλλος, που είναι το αντικείμενο αγάπης και ερωτοτροπίας, πρέπει να προσέχει να μην ενδώσει πολύ εύκολα, να αποφεύγει να τον ερωτοτροπούν πολλοί άντρες, να χαρίζει την εύνοια του από συμφέρον ή απερίσκεπτα, χωρίς να έχει την απόδειξη της αξίας του συντρόφου του. Οφείλει επίσης να εκδηλώσει την ευγνωμοσύνη του για όσα ο εραστής κάνει γι’ αυτόν. Από μόνη της, αυτή η πρακτική της ερωτοτροπίας δείχνει ότι η σεξουαλική σχέση μεταξύ άντρα και έφηβου δεν ήταν αυτονόητη. Έπρεπε να συνοδεύεται από συμβάσεις, κανόνες συμπεριφοράς, τρόπους διαγωγής, ένα ολόκληρο παιχνίδι αναβολών με σκοπό την καθυστέρηση της λήξης της. Όλα αυτά δείχνουν ότι αυτού του είδους οι σχέσεις, που ήταν εντελώς αποδεκτές, δεν ήταν «αδιάφορες», συνιστούσαν ήδη μέσα στην κοινωνία ένα σημείο νευραλγικό.

Μπορούμε αμέσως να εντοπίσουμε μια σημαντική διαφορά με την άλλη εστία ενδιαφέροντος και προβληματισμού που είναι ο έγγαμος βίος. Μεταξύ αντρών και αγοριών έχουμε να κάνουμε ένα «ανοιχτό», μέχρι ενός σημείου, παιχνίδι.

Ανοιχτό στο χώρο. Στην *Οικονομική* και στη τέχνη διακυβέρνησης του οίκου, έχουμε να κάνουμε με μια δυαδική δομή του χώρου και την κατανομή του ανάμεσα στους δύο συζύγους. Με το αγόρι, το παιχνίδι εκτυλίσσεται σε ένα χώρο που είναι κοινός και όπου ο καθένας κινείται ελεύθερα. Το παιχνίδι είναι ανοικτό κυρίως στο ότι δεν μπορεί να ασκηθεί πάνω στο αγόρι, από τη στιγμή που δεν είναι σκλάβος, καμιά καταστατική εξουσία, με την έννοια ότι απορρέει από τη διαφορά κοινωνικού καθεστώτος. Είναι ελεύθερο να επιλέξει, να δεχτεί ή να αρνηθεί, η

¹³³³ Σ. 255

απόφαση του ανήκει. Στην περίπτωση του γάμου, η προβληματοποίηση των σεξουαλικών απολαύσεων και των χρήσεων τους γίνεται με αφετηρία την καταστατική εξουσία που δίνει στον άντρα το δικαίωμα να κυβερνά τη σύζυγο του, τους άλλους, τον οίκο. Το ουσιώδες πρόβλημα έγκειται στην μετριοπάθεια της άσκησης της εξουσίας αυτής. Στην περίπτωση της σχέσης με τα αγόρια, η ηθική των απολαύσεων κάνει να παίξουν λεπτές στρατηγικές που θα πρέπει να λαμβάνουν υπόψη τους την ελευθερία του άλλου, την ικανότητα του να αρνηθεί και την αναγκαία συγκατάθεση του.

Σε αυτή την προβληματοποίηση της σχέσης προς τον έφηβο, το θέμα του χρόνου παίζει ένα σημαντικό ρόλο: ο χρόνος εδώ νοείται ως εφήμερος και φευγαλέος. Εκφράζεται με διάφορους τρόπους και καταρχήν ως ένα πρόβλημα «ορίου»: από ποιο χρονικό σημείο και μετά θεωρείται ότι ένα αγόρι είναι αρκετά ηλικιωμένο για να είναι αξιότιμος σύντροφος στην ερωτική σχέση, σε ποια ηλικία δεν πρέπει πια να δέχεται αυτό τον ρόλο, ούτε για τον εραστή του να θέλει να του τον επιβάλει? Τα πρώτα σημεία αρρενωπότητας πρέπει να σηματοδοτούν αυτό το κατώφλι, αν και τέτοια δεν ήταν πάντα η περίπτωση. Πρέπει να σημειωθεί ότι δεν μέμφονταν μόνο τα αγόρια που δέχονταν ακόμα ένα ρόλο που δεν ανταποκρίνονταν πια στον ανδρισμό τους, αλλά και οι άντρες που συναναστρέφονταν αγόρια πολύ ηλικιωμένα. Οι σχετικές διαφωνίες δείχνουν ότι αυτό το όριο δεν ήταν ένας οικουμενικός νόμος, αλλά ένα θέμα συζήτησης που επέτρεπε διάφορες λύσεις.

Αυτή η προσοχή στο χρόνο της εφηβείας και των ορίων του ήταν αναμφίβολα ένα παράγοντας εντατικοποίησης της ευαισθησίας απέναντι στο νεανικό σώμα, την ιδιαίτερη ομορφιά του και τα σημάδια της εξέλιξης του. Το εφηβικό παρουσιαστικό επενδύθηκε με μια επίμονη πολιτισμική αξία. Αν και το αντρικό σώμα μπορούσε να διατηρήσει την ομορφιά του, στη σεξουαλική ηθική είναι το νεανικό σώμα, με την ιδιαίτερη του χάρη, που συνιστούσε το «καλό» αντικείμενο ηδονής, όχι όμως λόγω κάποιας συγγένειας με την θηλυκή ομορφιά. Ήταν όμορφο αφ'εαυτού ή συνυπάρχοντας με μια αρρενωπότητα εν τω γίνεσθαι.

Με αυτή την ευαισθησία συνδέεται και η ανησυχία μπροστά στις τόσες αλλαγές, το αίσθημα του φευγαλέου χαρακτήρα αυτής της ομορφιάς και του διπλού φόβου του εραστή να βλέπει τον ερωμένο να χάνει τη χάρη του και του ερωμένου να βλέπει τον εραστή να τον εγκαταλείπει. Το θέμα που τίθεται εδώ είναι αυτό της δυνατής μεταλλαγής, ηθικά αναγκαίας και κοινωνικά ωφέλιμης, του δεσμού έρωτα (καταδικασμένου στην εξαφάνιση) σε μια σχέση φιλίας ("philia" στο πρωτότυπο)¹³³⁴. Αυτή διαχωρίζεται από τη σχέση έρωτα απ' όπου προέρχεται, αντέχει στο

¹³³⁴ Ο. π., σ. 261

χρόνο και εξαλείφει τις ασυμμετρίες της ερωτικής σχέσης μεταξύ του άντρα και του έφηβου. Η φιλία είναι η ομοιότητα του χαρακτήρα και του είδους ζωής, το να μοιράζεται κανείς τις σκέψεις και την ύπαρξη του, η αμοιβαία ευμένεια.

Ο προβληματισμός πάνω στις σχέσεις με τα αγόρια παίρνει, με ένα πολύ γενικό τρόπο, την μορφή ενός στοχασμού με θέμα τον έρωτα, ο οποίος μπορεί να ενώσει δύο άτομα όποιο και αν είναι το φύλο τους. Ο γαμήλιο δεσμός δεν διαχωρίζεται από τη σχέση με τα αγόρια λόγω του ότι θα ήταν ασύμβατος με τον έρωτα και την αμοιβαιότητα. Η διαφορά βρίσκεται αλλού. Η ηθική του γάμου και η σεξουαλική ηθική ενός παντρεμένου δεν χρειάζεται, για να συγκροτηθεί και να καθορίσει τους κανόνες της, μια σχέση Έρωτα. Αντίθετα, όταν πρόκειται να καθορισθεί αυτό που πρέπει να είναι η σχέση, ώστε να πάρει την ωραιότερη μορφή, ενός άντρα και ενός αγοριού και να καθορισθεί η χρήση των απολαύσεων, τότε η αναφορά στον Έρωτα γίνεται αναγκαία: η προβληματοποίηση της σχέσης τους ανταποκρίνεται σε μια «Ερωτική». Στην περίπτωση των συζύγων η ρύθμιση απορρέει από το καθεστώς του γάμου, Αντίθετα, ανάμεσα σε ένα άντρα και ένα αγόρι οι οποίοι βρίσκονται σε θέση αμοιβαίας ανεξαρτησίας και ανάμεσα στους οποίους δεν υπάρχει θεσμικός εξαναγκασμός, αλλά ένα ανοιχτό παιχνίδι, η αρχή μιας ρύθμισης της διαγωγής πρέπει να αναζητηθεί στην ίδια τη σχέση και την αμοιβαία αφοσίωση. Η προβληματοποίηση θα γίνει, άρα, με τη μορφή ενός στοχασμού πάνω στην ίδια τη σχέση: θεωρητικός προβληματισμός πάνω στον έρωτα και κανονιστικός πάνω στον τρόπο με τον οποίο αγαπάει κανείς.

Αυτή η τέχνη του να αγαπάει κανείς απευθύνεται σε δυο πρόσωπα. Στην Οικονομική, η γυναίκα ήταν παρούσα ως συμπληρωματικό στοιχείο του συζύγου της. Αντίθετα, το αγόρι αποτελεί ως προς τον άντρα ένα κέντρο ανεξάρτητο και η Ερωτική κινείται ανάμεσα στα δύο αυτά σημεία. Στην Οικονομική και στη Διαιτητική, η εκούσια εγκράτεια του άντρα βασίζεται στη σχέση που έχει με τον εαυτό του. Στην Ερωτική το παιχνίδι είναι πιο περίπλοκο αφού συνεπάγεται τον έλεγχο του εαυτού του εραστή, αλλά συνεπάγεται επίσης ότι ο ερωμένος είναι ικανός να εγκαθιδρύσει μια σχέση κυριαρχίας με τον εαυτό του. Συνεπάγεται τέλος, στα πλαίσια της επιλογής που κάνουν ο ένας του άλλου, μια σχέση ανάμεσα στις μετριοπάθειες τους. Προς το αγόρι απευθύνονται γνώμες και συμβουλές, ωσάν να ήταν σημαντικό να συγκροτηθεί πρώτα απ' όλα μια Ερωτική του αγαπωμένου αντικειμένου καθώς πρέπει να διαμορφωθεί σε υποκείμενο ηθικής συμπεριφοράς.

4.2.5.1) Η τιμή ενός αγοριού

Το Συμπόσιο του Ψευδο-Δημοσθένη είναι το εγκώμιο ενός νέου, Μέσα από τις κοινοτυπίες των θεμάτων, αναδύονται ορισμένα κοινά χαρακτηριστικά που διέπουν τους διάφορους στοχασμούς σχετικά με την αγάπη και τον τρόπο με τον οποίο θα μπορούσαμε να θέσουμε το θέμα των «απολαύσεων».

Μια ανησυχία διαπερνά ολόκληρο το κείμενο, η οποία επισημαίνεται με ένα λεξιλόγιο που χρησιμοποιείται διαρκώς, και που αφορά το παιχνίδι της τιμής και της ντροπής. Διαμέσου όλου του εγκωμίου, γίνεται λόγος για την αισχύνη (“*aischunai*” στο πρωτότυπο)¹³³⁵, για το τι είναι άσχημο και αισχρό (“*aischron*” στο πρωτότυπο)¹³³⁶ και που αντιτίθεται σε αυτό που είναι όμορφο και δίκαιο. Γίνεται λόγος για αυτό που επιφέρει όνειδος και περιφρόνηση (“*oneidos*”, “*epitome*” στο πρωτότυπο)¹³³⁷ και αυτό που δίνει τιμή και ευποληψία (“*endoxos*”, “*entimos*” στο πρωτότυπο)¹³³⁸. Από την αρχή του *Ερωτικού* ο εραστής του Επικράτη τονίζει ότι θέλει να δώσει στον αγαπημένο τιμή και όχι αισχύνη και υπενθυμίζει συχνά την έγνοια αυτή: είναι σημαντικό ο νέος να θυμάται ότι λόγω της καταγωγής του και της κοινωνικής του υπόστασης, η παραμικρή αμέλεια εκ μέρους του σε θέματα τιμής μπορεί να τον καλύψει με ντροπή. Πρέπει να σκέφτεται και να έχει σαν παράδειγμα εκείνους που χάρη στην επαγρύπνηση τους, μπόρεσαν να διαφυλάξουν την τιμή τους κατά τη διάρκεια του δεσμού τους.

Η διαγωγή ενός νέου φαίνεται άρα να είναι ένας τομέας ιδιαίτερα ευαίσθητος στο διαχωρισμό ανάμεσα σε αυτό που είναι επαίσχυντο και αυτό που είναι αρμόζον, αυτό που τιμά και εκείνο που ατιμάζει¹³³⁹ και η τιμή του ή αισχύνη του ήταν αντικείμενο κοινωνικής περιέργειας. Ο *Ερωτικός* δείχνει καθαρά πως ένας έφηβος γίνεται αντικείμενο καχυποψίας από το περιβάλλον του: θα του βρουν φταίξιμο αν φανεί δύστροπος ή αλαζόνας, και θα τον επικρίνουν αν φανεί εύκολος. Δεν μπορούμε να μην σκεφτούμε, την κατάσταση των κοριτσιών σε άλλες κοινωνίες, όταν η προγαμιαία τους διαγωγή γινόταν (και γίνεται), για την ίδια και την οικογένεια της, ένα σημαντικό ηθικό και πολιτικό διακύβευμα.

Για το αγόρι στην κλασική Αθήνα, η τιμή του είναι σημαντική, όχι διότι αφορά όπως αργότερα για το νέο κορίτσι στις ευρωπαϊκές κοινωνίες τον μελλοντικό του γάμο, αλλά διότι αφορά την κοινωνική του υπόσταση και τη θέση του στην πόλη. Ο συγγραφέας του *Ερωτικού* το

¹³³⁵ Ο. π.

¹³³⁶ Ο. π., σ. 266

¹³³⁷ Ο. π.

¹³³⁸ Ο. π., σ. 266

¹³³⁹ Ο. π., σ. 267, παρ. 1, Πλάτωνας, *Συμπόσιο*

υπενθυμίζει διαρκώς στον Τίμαρχο: ένας μέρος του μέλλοντος του, το αξίωμα που θα μπορούσε να κατέχει, παίζεται τώρα από τον έντιμο ή μη τρόπο, που θα χαρακτηρίζει τη διαγωγή του. Η πόλη λαμβάνει υπόψη το καλό όνομα του καθενός, και εκείνος που δεν φρόντισε για τη διαγωγή του όταν ήταν νέος θα υποφέρει για ολόκληρη του τη ζωή. Το να προσέχει κανείς όταν είναι νέος τη διαγωγή του, αλλά και να προσέχει και να επιτηρεί τη διαγωγή των νέων, όταν εκείνος θα είναι πιο μεγάλος, είναι δυο απαραίτητα πράγματα.

Αυτή η μεταβατική εποχή, όταν ο νέος είναι τόσο επιθυμητός και η τιμή του τόσο εύθραυστη, συνιστά μια περίοδο δοκιμασίας, μια «στιγμή» όπου δοκιμάζεται η αξία του, με την έννοια ότι πρέπει να διαμορφωθεί, να ασκηθεί και να αναμετρηθεί ταυτόχρονα, έχει χαρακτήρα «τεστ¹³⁴⁰», Θα υπάρξει «δοκιμασία¹³⁴¹», δηλαδή μια εξέταση με την οποία γίνονται δεκτοί οι νέοι στην εφηβεία¹³⁴² ή οι πολίτες σε ορισμένες δημόσιες αρχές.

Αυτές οι δοκιμασίες αφορούν ορισμένα γνωστά θέματα της ελληνικής αγωγής: τη φροντίδα του σώματος, τα βλέμματα (όπου διαβάζεται η σεμνότητα), τον τρόπο ομιλίας, την ποιότητα των ανθρώπων που συναναστρέφεται κανείς. Ωστόσο είναι κυρίως στο πεδίο της ερωτικής συμπεριφοράς, που γίνεται η διάκριση μεταξύ του έντιμου και του επαίσχυντου. Η τιμή του αγοριού δεν έγκειται στη συστηματική απόρριψη όλων των μνηστήρων, δεν οριοθετεί την τιμή ανάμεσα σε αυτούς αποκρούουν τους εραστές και αυτούς που τους δέχονται: στην κλασική Ελλάδα το ζητούμενο είναι η ορθή χρήση («ορθώς χρήσθαι» στην ελληνική μετάφραση)¹³⁴³. Τα πράγματα δεν είναι από μόνα τους καλά ή κακά, διαφέρουν ανάλογα με αυτούς που τα χρησιμοποιούν. Είναι η χρήση τους που καθορίζει την ηθική τους αξία, αρχή που βρίσκουμε και στο *Συμπόσιο* του Πλάτωνα. Ωστόσο το κείμενο του Δημοσθένη είναι πολύ λακωνικό ως προς το πώς γίνεται, στην ερωτική σχέση, ο διαχωρισμός της τιμής. Δεν υπάρχει καμιά αναφορά ανάμεσα σε αυτό που πρέπει να γίνει αποδεχτό ή να απορριφθεί, στην ερωτική πράξη. Αυτό που είναι ξεκάθαρο είναι ότι, ούτε πρέπει να απορρίπτονται, ούτε όμως όλα πρέπει να γίνονται αποδεκτά. Η μετριοπάθεια, η σωφροσύνη, που απαιτείται όπως μια από τις μεγαλύτερες αρετές από τα αγόρια, συνεπάγεται μια διάκριση ανάμεσα στις σωματικές επαφές, που δεν μπορούμε όμως να συνεπάγουμε από το κείμενο. Στον Φαίδρο του Πλάτωνα, όπου το θέμα αναπτύσσεται με πιο εκτενή τρόπο, η αοριστία είναι εξίσου μεγάλη. Πιθανό αυτό να οφείλεται στη διακριτικότητα, ή στο ότι όλοι ήξεραν τι ήταν έντιμο και τι αισχρό για ένα νέο. Μπορούμε επίσης

¹³⁴⁰ Ο .π., σ. 268, λέξη που χρησιμοποιείται από τον Φουκώ.

¹³⁴¹ Ο .π., λέξη που χρησιμοποιείται στο πρωτότυπο

¹³⁴² Ελληνική μετάφραση, σ. 279, σημείωση μεταφραστική: Η στρατιωτική θητεία που διαρκεί από 18 μέχρι 20 χρόνια

¹³⁴³ Σ. 241, πρωτότυπο, σ. 270

να υπενθυμίσουμε κάτι που διαφάνηκε ήδη στη Διαιτητική και στην Οικονομική: ο ηθικός στοχασμός ασχολείται λιγότερο με το να καθορίζει τους ηθικούς κώδικες και τους πίνακες με τις αποδεκτές και απαγορευμένες πράξεις, και πολύ περισσότερο με τον χαρακτηρισμό του τύπου στάσης και σχέσης με τον εαυτό που απαιτείται.

Αυτό το κείμενο καθιστά φανερό, τη γενική αρχή που διέπει σε αυτή την τάξη πραγμάτων τον τρόπο ύπαρξης και διαγωγής. Ολόκληρο το εγκώμιο του Επικράτη παραπέμπει σε ένα αγωνιστικό πλαίσιο, όπου η αξία και η λάμψη του νέου πρέπει να επιβεβαιωθούν από την υπεροχή του πάνω στους άλλους. Όμως η αξία του Επικράτη δεν έγκειται μόνο στην πληθώρα των προτερημάτων του. Έγκειται στο ότι, έναντι εκείνων που τον πλησιάζουν, διατηρεί την εξέχουσα αξία του: δεν αφήνει τον εαυτό του να κυριαρχηθεί από κανένα. Όλοι θέλουν στενές σχέσεις μαζί του, όμως υπερτερεί αυτών με τέτοιο τρόπο που όλοι αντλούν ευχαρίστηση από τη φιλία που αισθάνονται για το άτομο του:

«Να μην ενδίδει, να μην υποτάσσεται, να παραμένει ο πιο δυνατός, να υπερτερεί με την αντίσταση του, την αποφασιστικότητα του, την σωφροσύνη του: έτσι ο νέος επιβεβαιώνει την αξία του στον ερωτικό τομέα¹³⁴⁴».

Είναι πιθανό η αρχή της ανωτερότητας να αναφέρεται σε ένα είδος γενικού στυλ: δεν πρέπει το αγόρι να φέρεται με παθητικό τρόπο, να ενδίδει χωρίς αντίσταση, να ικανοποιεί τις όποιες επιθυμίες του άλλου και να προσφέρει το σώμα του στον πρώτο τυχόντα από οκνηρία, φιληδονία ή συμφεροντολογία. Εδώ έγκειται η πραγματική ατίμωση των αγοριών.

Ποιος είναι ο ρόλος της φιλοσοφίας στη διαφύλαξη της τιμής και τις μάχες για ανωτερότητα? Η φιλοσοφία αυτή, της οποίας το περιεχόμενο δεν διευκρινίζεται παρά με την αναφορά του σωκρατικού θέματος της *επιμέλειας εαυτού*¹³⁴⁵, την αναγκαιότητα να συνυπάρχουν γνώση και άσκηση. Η φιλοσοφία είναι ικανή να δείξει, πώς να γίνει κάποιος «πιο δυνατός από τον εαυτό του¹³⁴⁶» και να υπερτερήσει έναντι των άλλων. Η φιλοσοφία είναι απαραίτητη στο νέο για να του επιτρέψει να ασκήσει την κυριαρχία πάνω στον εαυτό του και τη νίκη πάνω στους άλλους, στο δύσκολο παιχνίδι των δοκιμασιών και της διαφύλαξης της τιμής.

Όλος ο *Ερωτικός* περιστρέφεται γύρω από το πρόβλημα της διπλής ανωτερότητας πάνω στον εαυτό και πάνω στους άλλους σε αυτή τη δύσκολη φάση της ζωής όπου η νεότητα και η ομορφιά του αγοριού ελκύουν τόσους άντρες. Στη Διαιτητική γίνεται κυρίως λόγος για την

¹³⁴⁴ Πρωτότυπο, σ. 272

¹³⁴⁵ Ο. π., παρ. 1, Δημοσθένης, *Ερωτικός*

¹³⁴⁶ Σ. 275

κυριαρχία πάνω στον εαυτό και στη βία μιας επικίνδυνης πράξης, στην Οικονομική, για την εξουσία που οφείλει κανείς να ασκεί πάνω στον εαυτό του, στα πλαίσια της εξουσίας που ασκεί πάνω στη σύζυγο του. Από τη στιγμή που ο Ερωτικός εξετάζει το θέμα από την οπτική γωνία του αγοριού, το πρόβλημα είναι το πως αυτό θα μπορέσει να διασφαλίσει την κυριαρχία του χωρίς να υποχωρήσει στους άλλους. Είμαστε στην κατηγορία, όχι του μέτρου που πρέπει να επιβάλει κάποιος στη δική του εξουσία, αλλά του καλύτερου τρόπου να αναμετρηθεί κανείς με την εξουσία των άλλων, διασφαλίζοντας πάνω στον εαυτό του τη δική του κυριαρχία.

Ο λόγος που απευθύνεται στον Επικράτη καθιστά ορατές μερικές σημαντικές όψεις αυτού που συνιστά το «ελληνικό πρόβλημα των αγοριών¹³⁴⁷»:

« Ο νέος άντρας- μεταξύ του τέλους της παιδικής ηλικίας και τη στιγμή που αποκτά το καθεστώς του άντρα συνιστά για την ελληνική ηθική και σκέψη ένα στοιχείο πολύ δύσκολο: τα νιάτα του μαζί με την ομορφιά που τους ανήκει (...), και η κοινωνική θέση που θα είναι δική του (...) αρθρώνουν ένα «στρατηγικό» σημείο γύρω από το οποίο απαιτείται ένα περίπλοκο παιγνίδι. Η τιμή του που εξαρτάται κατά ένα μέρος από τη χρήση που κάνει του σώματος του και που θα καθορίσει ως ένα σημείο την μελλοντική του φήμη και τον μελλοντικό του ρόλο είναι ένα σημαντικό διακύβευμα. Για τον ίδιο υπάρχει μια δοκιμασία που απαιτεί επιμέλεια και άσκηση, και για τους άλλους ένας λόγος ανησυχίας και φροντίδας. Στο τέλος του εγκωμίου του Επικράτη, ο συγγραφέας υπενθυμίζει ότι η ζωή του αγοριού, ο βίος του, πρέπει να είναι ένα «κοινό» έργο, και σαν να επρόκειτο για την τελειοποίηση ενός έργου τέχνης, καλεί όλους όσοι γνωρίζουν τον Επικράτη να δώσουν σε αυτή τη μελλοντική μορφή «όσο το δυνατό περισσότερη λάμψη»¹³⁴⁸».

Αργότερα, στον Ευρωπαϊκό πολιτισμό, η νέα κοπέλα ή η παντρεμένη γυναικά και η διαγωγή τους θα γίνουν θέματα μεγάλης έγνοιας. Αντίθετα στην κλασική Ελλάδα, η προβληματοποίηση ήταν μια έντονη ανησυχία πιο ενεργή γύρω από το αγόρι. Η ιστορική μοναδικότητα δεν έγκειται στο ότι οι Έλληνες έβρισκαν απόλαυση με τα αγόρια, ούτε ότι είχαν αποδεχτεί την απόλαυση αυτή ως θεμιτή. Έγκειται στο ότι η αποδοχή δεν ήταν απλή και ότι έδωσε έδαφος σε ολόκληρη μια πολιτισμική επεξεργασία. Σχηματικά, δεν είναι γιατί στους Έλληνες άρεσαν τα αγόρια, αλλά γιατί είχαν μια «παιδεραστία», δηλαδή γιατί γύρω από αυτό το γούστο εκπόνησαν μια πρακτική της ερωτοτροπίας, της ηθικής σκέψης και ενός φιλοσοφικού ασκητισμού.

¹³⁴⁷ Σ. 277

¹³⁴⁸ Ο.π., σ. 277

4.2.5.2) Το αντικείμενο της ηδονής

Για να γίνει κατανοητός ο τρόπος με τον οποίο προβληματοποιείται η χρήση των αφροδισίων στο στοχασμό πάνω στον έρωτα των αγοριών, πρέπει να ληφθεί υπόψη η αρχή του ισομορφισμού ανάμεσα στη σεξουαλική σχέση και την κοινωνική σχέση. Η σεξουαλική σχέση, που νοείται σύμφωνα με το μοντέλο της διείσδυσης και την πολικότητα που αντιθέτει την ενεργητικότητα και την παθητικότητα, γίνεται αντιληπτή ως του ίδιου τύπου με την κοινωνική σχέση μεταξύ ανώτερου και κατώτερου, αυτού που εξουσιάζει και αυτού που εξουσιάζεται. Οι πρακτικές της απόλαυσης νοούνται σύμφωνα με την ίδια αγωνιστική δομή της κοινωνικής ιεραρχίας, όσο αφορά τις αντιθέσεις, τις διαφοροποιήσεις και τις αξίες που προσδίδονται στους αντίστοιχους ρόλους των συντρόφων. Με αφετηρία αυτό, γίνεται κατανοητό ότι υπάρχει μια σεξουαλική συμπεριφορά που είναι εγγενώς αξιότιμη: η ενεργή, αυτή που εξουσιάζει, διεισδύει και που ασκεί έτσι την ανωτερότητα της.

Από εδώ πηγάζουν διάφορες συνέπειες όσο αφορά το καθεστώς αυτών που οφείλουν να είναι οι παθητικοί σύντροφοι της δραστηριότητας αυτής. Οι σκλάβοι, είναι στη διάθεση του αφέντη, χωρίς αυτό να προκαλεί κάποιο κοινωνικό προβληματισμό. Η παθητικότητα της γυναίκας, σημαίνει την κατωτερότητα της φύσης της και της κοινωνικής της υπόστασης χωρίς να είναι μεμπτή. Ωστόσο, οτιδήποτε στη σεξουαλική συμπεριφορά ενός ελεύθερου άντρα, ειδικά κάποιου που λόγω καταγωγής και κύρους κατέχει ή θα μπορούσε να κατέχει κάποιο δημόσιο αξίωμα, φέρει τα σημάδια της κατωτερότητας, της κυριαρχίας που του έχει επιβληθεί ή της υποταγής, θεωρείται ως επαίσχυντο. Η ντροπή είναι ακόμα μεγαλύτερη αν προσφέρεται ως πρόθυμο αντικείμενο στην ηδονή του άλλου.

Σε ένα παιχνίδι αξιών ρυθμισμένο με τον τρόπο αυτό, η θέση του αγοριού, που έχει γεννηθεί ελεύθερο, είναι δύσκολη: είναι μεν ακόμα σε θέση «κατωτερότητας» με την έννοια ότι δεν απολαμβάνει ακόμα των προνομίων που θα είναι τα δικά του όταν θα αποκτήσει την πλήρη κοινωνική του υπόσταση. Ωστόσο η θέση του δεν είναι αντίστοιχη αυτής των σκλάβων ή των γυναικών. Ο Αριστοτέλης, στα *Πολιτικά*¹³⁴⁹ πραγματευόμενος τις σχέσεις κυριαρχίας και τις μορφές διακυβέρνησης που χαρακτηρίζουν την οικογένεια, καθορίζει σε σχέση με τον αρχηγό της οικογένειας την θέση του σκλάβου, της γυναίκας και του παιδιού (γένους αρσενικού). Η διακυβέρνηση των σκλάβων, είναι αυτή των μη ελεύθερων ανθρώπων, η διακυβέρνηση των γυναικών, είναι η άσκηση μιας «πολιτικής» εξουσίας, όπου οι σχέσεις είναι μόνιμα άνισες, η διακυβέρνηση των παιδιών μπορεί να αποκαλεστεί «βασιλική» διότι βασίζεται στη στοργή και

¹³⁴⁹ Ο. π., σ 281, παρ. 1

την διαφορά ηλικίας. Ο σκλάβος δεν κατέχει την ικανότητα της διαβούλευσης, η γυναίκα δεν μπορεί να την χρησιμοποιήσει για να πάρει αποφάσεις, στο αγόρι όμως απλώς δεν είναι αναπτυγμένη. Η ηθική παιδεία των γυναικών είναι σημαντική, αφού συνιστούν το ήμισυ του πληθυσμού, αυτή των αρσενικών παιδιών όμως είναι πολύ πιο σημαντική, διότι αφορά τους μελλοντικούς πολίτες που θα λάβουν μέρος στη διακυβέρνηση της πόλης. Βλέπουμε πως, ότι σχετίζεται με το αρσενικό παιδί, ακόμα και το πεδίο της άσκησης της εξουσίας του πατέρα, είναι σημαδεμένο από το μελλοντικό του καθεστώς.

Το ίδιο συμβαίνει, μέχρι ένα ορισμένο σημείο, στο παιχνίδι των σεξουαλικών σχέσεων. Ανάμεσα στα διάφορα θεμιτά σεξουαλικά «αντικείμενα», το αγόρι έχει μια ιδιαίτερη θέση. Τίποτε δεν απαγορεύει ένα έφηβο από το να είναι στα μάτια όλων ο σεξουαλικός σύντροφος ενός άντρα. Ωστόσο υπάρχει μια εγγενής δυσκολία σε αυτή τη σχέση: κάτι ταυτόχρονα εμποδίζει να καθοριστεί με σαφήνεια και να διευκρινιστεί πλήρως σε τι συνίσταται αυτός ο ρόλος στη σεξουαλική σχέση, και ωστόσο επισύρει την προσοχή σε αυτό το σημείο και προσδίδει μεγάλη αξία σε αυτό που πρέπει ή δεν πρέπει να συμβεί. Ο ρόλος του αγοριού είναι ένα σημείο όπου συγκλίνουν πολλές αμφιβολίες και ένα έντονο ενδιαφέρον.

Ο Αισχίνης, στον *Κατά Τιμάρχου*¹³⁵⁰ λόγο του αναφέρει ένα νόμο που παρουσιάζει μεγάλο ενδιαφέρον διότι αφορά τις επιπτώσεις πολιτειακού και πολιτικού αποκλεισμού που επιφέρει η ανάρμοστη σεξουαλική διαγωγή ενός άντρα, και συγκεκριμένα η πορνεία. Ο άντρας που εκπορνεύτηκε δεν μπορεί να κατέχει κανένα δημόσιο αξίωμα ούτε στην πόλη, ούτε εκτός πόλεως. Ο νόμος αυτός θεωρεί την πορνεία περίπτωση ατιμίας, δημοσίου αίσχους, που αποκλείει τον πολίτη από ορισμένες ευθύνες. Ο τρόπος με τον οποίο συνηγορεί ο Αισχίνης δείχνει την ηθική, όσο και νομική ασυμβατότητα μεταξύ ορισμένων σεξουαλικών ρόλων στα αγόρια και ορισμένων κοινωνικών και πολιτικών ρόλων στους ενήλικες. Η νομική επιχειρηματολογία του Αισχίνη, με αφορμή την κακή διαγωγή του Τιμάρχου που επιβεβαιώνεται από φήμες, μαρτυρίες και κακολογίες συνίσταται στο να εντοπίσει στοιχεία που αποδεικνύουν πορνεία. Όταν ήταν νέος, πέρασε από πολλά χέρια, όχι πάντα αξιότιμα, δέχτηκε δώρα, τον συντηρούσαν, συμμετείχε στις υπερβολές των προστατών του.

Η κατηγορία ενέχει και μια ηθική πτυχή που επιτρέπει όχι μόνο τον καθορισμό του αδικήματος, αλλά την ολική και πολιτική καταστροφή του αντιπάλου. Ο Τιμάρχος δεν ήταν επαγγελματίας πόρνος, ωστόσο όταν ήταν νέος έθεσε τον εαυτό του στη κατώτερη και ταπεινωτική θέση ενός αντικειμένου ηδονής για τους άλλους. Αυτό τον ρόλο τον θέλησε, τον επιζήτησε και

¹³⁵⁰ Ο. π., παρ. 2, σ. 283

επωφελήθηκε από αυτό. Και είναι αυτό που ο Αισχίνης προβάλλει ως ηθικά, πολιτικά ασύμβατο με τις ευθύνες και την άσκηση της εξουσίας στην πολιτεία. Ένας άντρας που σημαδεύτηκε από τον ρόλο αυτό, τον οποίο ευχαριστήθηκε, στα νιάτα του, δεν θα μπορούσε τώρα, χωρίς σκάνδαλο, να παίξει τον ρόλο αυτού που, μέσα στην πολιτεία, είναι ανώτερος των άλλων, τους διοικεί και τους αντιπροσωπεύει. Αυτό που είναι δύσκολο για τους Αθηναίους, σύμφωνα με τον Αισχίνη, δεν είναι ότι δεν θα μπορούσαν να κυβερνηθούν από κάποιον που του αρέσουν τα αγόρια, ή κάποιον που στα νιάτα του, αγαπήθηκε από ένα άντρα, αλλά ότι δεν μπορεί να γίνει αποδεκτή η εξουσία ενός αρχηγού που κάποτε ταυτίστηκε με τον ρόλο του αντικείμενου ηδονής για τους άλλους.

Αυτό είναι και το αίσθημα που ο Αριστοφάνης¹³⁵¹ συχνά επικαλέστηκε στις κωμωδίες του, και μέσα στο ίδιο πνεύμα που ο Διογένης κοροϊδεύει τον Δημοσθένη και τα ήθη του¹³⁵². Όταν κάποιος στο παιχνίδι των απολαύσεων παίζει το ρόλο του εξουσιαζόμενου, δεν θα μπορούσε να κατέχει με άξιο τρόπο τη θέση αυτού που ασκεί την εξουσία, στο παιχνίδι της πολιτειακής και πολιτικής δραστηριότητας.

Δεν είναι τόσο σημαντικό το πόσο δικαιολογημένες ήταν αυτές οι σάτιρες και οι κριτικές, η ύπαρξη τους και μόνο καθιστά ένα πράγμα σαφές. Η δυσκολία αυτής της κοινωνίας, που αποδεχόταν τις σεξουαλικές σχέσεις μεταξύ αντρών, προκαλείται από την αντιπαράθεση μιας ηθικής της αντρικής ανωτερότητας και την σύλληψη κάθε σεξουαλικής σχέσης σύμφωνα με το μοντέλο της διείσδυσης και της αντρικής κυριαρχίας. Η συνέπεια είναι ότι αφενός ο ρόλος ο «ενεργός» και ο κυρίαρχος περιβάλλεται από θετικές αξίες, αλλά ότι αφετέρου στον ένα από τους συντρόφους, πρέπει να αποδοθεί ο παθητικός, κατώτερος και εξουσιαζόμενος ρόλος. Το πρόβλημα δεν αφορά τον σκλάβο ή τη γυναίκα, αλλά τον άντρα. Είναι αναμφίβολα η ύπαρξη αυτής της δυσκολίας που εξηγεί τη σιωπή που περιβάλλει αυτή τη σχέση ανάμεσα σε ενήλικους και τον αποκλεισμό αυτών που σπάζουν τη σιωπή αυτή, αποδεχόμενοι την θέση κατωτερότητας. Είναι σε συνάρτηση με αυτή τη δυσκολία που όλη η προσοχή συγκεντρώθηκε στη σχέση ανάμεσα στους άντρες και τα αγόρια, αφού ο ένας από τους δυο συντρόφους, λόγω του νεαρού της ηλικίας του και του γεγονότος ότι δεν έχει ακόμα την υπόσταση του άντρα, μπορεί, για ένα σύντομο χρονικό διάστημα να είναι το αντικείμενο της ηδονής. Το αγόρι όμως κάποια μέρα θα γίνει άντρα και προφανώς δεν θα είναι πια αντικείμενο ηδονής. Σε ποιο μέτρο θα έχει υπάρξει τέτοιο?

¹³⁵¹ Ο. π., σ. 285, παρ. 1, Αριστοφάνης, *Ιππείς*, *Εκκλησιάζουσες*

¹³⁵² Ο. π., παρ.2, *Φιλοσόφων βίων και δογμάτων συναγωγή*.

Από εδώ απορρέει αυτό που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε «αντινομία του αγοριού» στην ελληνική ηθική των αφοροδισίων. Αφενός, ο νέος αναγνωρίζεται ως αντικείμενο απόλαυσης, αφετέρου, ο νέος, αφού κάποια μέρα θα γίνει άντρας, δεν μπορεί, με τη θέληση του, να αναγνωρίσει τον εαυτό του ως αντικείμενο σε αυτή τη σχέση, η οποία πάντα νοείται με τη μορφή της κυριαρχίας. Το να είναι κάποιος το υποκείμενο ηδονής με ένα αγόρι δεν αποτελεί πρόβλημα, αντιθέτως το να είναι το αντικείμενο ηδονής και να αναγνωρίζει τον εαυτό του ως τέτοιο αποτελεί για το αγόρι μέγιστο πρόβλημα. Η σχέση που πρέπει να καθιερώσει με τον εαυτό του για να γίνει ένας άντρας ελεύθερος, κύριος του εαυτού του, ικανός να υπερτερήσει των άλλων, δεν θα μπορούσε να συμπίπτει με τη σχέση όπου θα ήταν το αντικείμενο της ηδονής κάποιου άλλου. Αυτή η μη ταύτιση είναι ηθικά αναγκαία.

Υπάρχει μια αμφιταλάντευση σχετικά με τον κατά φύση ή παρά φύση χαρακτήρα αυτής της αγάπης. Η έλξη για τα αγόρια είναι φυσική, όπως είναι φυσική η έλξη για κάθε τι το όμορφο. Ωστόσο βρίσκουμε αρκετά συχνά τον ισχυρισμό ότι η σχέση μεταξύ δυο αντρών είναι «παρά φύση». Η ίδια η δυνατότητα αυτών των δυο εκτιμήσεων εγγράφεται, κατά πάσα πιθανότητα, στο γεγονός ότι αν η αποδοχή της δυνατότητας της ηδονής με ένα αγόρι ως κάτι το φυσικό, η αποδοχή της μετατροπής του αγοριού σε αντικείμενο ηδονής ως κάτι το φυσικό, είναι πολύ πιο δύσκολη. Έτσι ώστε η ίδια η πράξη να θεωρείται «παρά φύση», αφού εκθηλύνει τον ένα από τους συντρόφους, ενώ ο πόθος της ομορφιάς θεωρείται φυσικός. Οι κυνικοί δεν ήταν αντίθετοι με την αγάπη για τα αγόρια, έστω και αν χλεύαζαν τα αγόρια που με την παθητικότητα τους δέχονταν να εκπίπτουν της φύσης τους. Όσο αφορά τον Πλάτωνα, οπαδό στα νιάτα του, του έρωτα ανάμεσα στους άντρες, δεν είναι αναγκαίο να υποθέσουμε ότι στη συνέχεια «συνετίστηκε» σε σημείο να τον καταδικάσει ως «παρά φύση». Στην αρχή των *Νόμων* όταν αντιθέτει τις σχέσεις με τις γυναίκες ως φυσικές σε αυτή με τους άντρες ως «ακρασία¹³⁵³», αναφέρεται στο ζευγάρι, που έχει ως σκοπό την τεκνοποίηση, και τους θεσμούς της Πολιτείας που μπορεί να δράσουν ευεργετικά ή να διαφθείρουν τα ήθη των πολιτών.

Η δυσκολία στο να νοηθεί το αγόρι ως αντικείμενο ηδονής μεταφράζεται και ως μια δυσκολία στο να κατονομαστεί ο ρόλος του αγοριού στη σεξουαλική πράξη. Δυσκολία επίσης στο να θεωρηθεί ότι το αγόρι μπορεί να αισθανθεί ηδονή. Η «άρνηση» αυτή μπορεί να εκληφθεί ταυτόχρονα ως η δήλωση πως μια τέτοια απόλαυση δεν θα μπορούσε να υπάρχει και την επιταγή ότι δεν πρέπει να υπάρχει. Μεταξύ του άντρα και του αγοριού, δεν μπορεί και δεν πρέπει να υπάρχει κοινωνία απολαύσεων. Κανείς δεν τιμωρείται πιο αυστηρά από ένα αγόρι, που δείχνει την ευκολία με την οποία ενδίδει και την απόλαυση που αντλεί από αυτό το ρόλο.

¹³⁵³ Σ. 288

Αυτό δεν σημαίνει ότι, όταν ενδώσει, πρέπει να το κάνει εντελώς ψυχρά. Αντιθέτως, δεν πρέπει να ενδώσει, παρά όταν νοιώθει αισθήματα θαυμασμού, ευγνωμοσύνης ή τρυφερότητας, που τον παρακινούν στο να θέλει να ευχαριστήσει. Το ρήμα «χαρίζεσθαι» (“charizesthai” στο πρωτότυπο¹³⁵⁴) χρησιμοποιείται συχνά για να υποδηλώσει ότι το αγόρι «δέχεται», «παραχωρεί την εύνοια του¹³⁵⁵». Η λέξη δείχνει ότι υπάρχει, από τον ερωμένο στον εραστή κάτι άλλο από μια απλή παράδοση. Ο νέος «παραχωρεί την εύνοια του», με μια κίνηση που συναινεί στην επιθυμία και το αίτημα του άλλου, χωρίς να είναι της ίδιας φύσης. Είναι μια απάντηση, όχι το μοίρασμα μιας αίσθησης. Ο νέος δεν πρέπει να είναι ο δικαιούχος μιας σωματικής ευχαρίστησης. Οφείλει μόνο, αν ενδώσει όταν πρέπει (χωρίς βιασύνη ή υπερβολική απροθυμία), να αισθανθεί μια ικανοποίηση δίνοντας ευχαρίστηση στον άλλο.

Η σεξουαλική σχέση με το αγόρι απαιτεί άρα, από τον καθένα, ιδιαίτερη συμπεριφορά. Ως συνέπεια του ότι το αγόρι δεν μπορεί να ταυτιστεί με τον ρόλο που έχει να παίξει, πρέπει να αντισταθεί. Αν και όταν συναινέσει θα πρέπει να θέσει κάποιους όρους που αφορούν τον εραστή (κοινωνική θέση, αρετή) και το όφελος που αναμένει (αισχρο αν πρόκειται για χρήματα, έντιμο αν πρόκειται για την εκμάθηση του ρόλου του άντρα, κοινωνικά στηρίγματα για το μέλλον ή μια φίλια που θα αντέξει στο χρόνο). Άρα ανταλλαγή «εύνοιας» και «δώρων» διαφορετικής φύσης. Από εδώ απορρέει και ο έντονος προβληματισμός στον ελληνικό στοχασμό σχετικά με τον έρωτα των αγοριών: πως μπορεί να ενσωματωθεί σε ένα πιο ευρύ σύνολο που θα του επιτρέψει να μεταμορφωθεί σε ένα άλλου είδους σχέση, μια σχέση σταθερή όπου η σωματική επαφή δεν θα έχει πια καμία σημασία και οι δυο σύντροφοι θα μπορούν να μοιράζονται τα ίδια αισθήματα και αγαθά. Ο έρωτας των αγοριών δεν μπορεί να είναι ηθικά έντιμος παρά μόνο αν περιλαμβάνει τα στοιχεία που συνιστούν τη βάση μιας μεταμόρφωσης αυτής της αγάπης σε ένα δεσμό φιλίας.

«Σε μια σκέψη σαν τη δική μας, η σχέση ανάμεσα σε δυο άτομα του ίδιου φύλου εξετάζεται από την οπτική γωνία του υποκειμένου της επιθυμίας: πως γίνεται ένας άντρας να επιθυμεί ένα άλλο άντρα. Η αρχή που διέπει την απάντηση είναι αυτή μιας ορισμένης δόμησης της επιθυμίας. Η ανησυχία των Ελλήνων δεν αφορούσε την επιθυμία που μπορούσε να οδηγήσει σε τέτοιου είδους σχέση, ούτε το υποκείμενο της επιθυμίας. Η ανησυχία τους αφορούσε το αντικείμενο της ηδονής στο μέτρο όπου θα πρέπει να γίνει με τη σειρά του ο κυρίαρχος της ευχαρίστησης που παίρνει με τον άλλο και της εξουσίας που ασκεί πάνω στον εαυτό του¹³⁵⁶».

¹³⁵⁴ Ο. π., σ. 290

¹³⁵⁵ Ο. π., παρ.1, Πλάτωνας, *Συμπόσιο*

¹³⁵⁶ Ο. π., σ. 292

Αυτό το σημείο θα πάρει η σωκρατο-πλατωνική σκέψη σχετικά με τον έρωτα ως αφητηρία.

4.2.5.3) Η πραγματική αγάπη

Πρόκειται και πάλι για την Ερωτική, ως τέχνη συνειδητή του έρωτα, και ειδικά των αγοριών, που θα γίνει λόγος, μέσα στα πλαίσια της ανάπτυξης του τέταρτου μεγάλου θέματος αυστηρότητας, που διέτρεξε, καθ' όλη την ιστορία του δυτικού κόσμου, την ηθική των απολαύσεων. Μετά από τη σχέση προς το σώμα και την υγεία, προς τη γυναίκα και το θεσμό του γάμου, προς το αγόρι, την ελευθερία του και την αρρενωπότητα του, θεωρημένες ως λόγοι προβληματισμού της σεξουαλικής δραστηριότητας, θα εξεταστεί τώρα η σχέση προς την αλήθεια. Είναι ένα από τα πιο αξιοσημείωτα σημεία της ελληνικής σκέψης σε σχέση με τον έρωτα των αγοριών: όχι μόνο δείχνει πως ο έρωτας αυτός θεωρείτο ως δύσκολος απαιτώντας μια εκπόνηση της συμπεριφοράς και μια στυλοποίηση της χρήσης των αφροδισίων, αλλά είναι σε σχέση με αυτόν που αναπτύχθηκε το θέμα των σχέσεων ανάμεσα στη χρήση των απολαύσεων και την πρόσβαση στην αλήθεια, υπό τη μορφή ενός προβληματισμού αναφορικά με το τι πρέπει να είναι η αληθινή αγάπη. Η υποκειμενοποίηση παρουσιάζεται σαν σχέση προς την αλήθεια.

Στον χριστιανικό και στο δυτικό πολιτισμό τα ίδια θέματα, της αλήθειας, του έρωτα και της απόλαυσης, θα αναφέρονται στα συνιστώσα στοιχεία της σχέσης του άντρα και της γυναίκας. Θα υπάρξει μια μετατόπιση από ένα τοπικό αντρικό σε ένα που σημαδεύεται από τις μορφές της θηλυκότητας και των σχέσεων ανάμεσα στα δυο φύλα. Στους Έλληνες αντιθέτως, ο στοχασμός ανάμεσα στις αμφίδρομες σχέσεις ανάμεσα στην πρόσβαση στην αλήθεια και την σεξουαλική αυστηρότητα, φαίνεται να έχουν αναπτυχθεί κυρίως αναφορικά με τον έρωτα για τα αγόρια. Πρέπει να ληφθεί υπόψη όμως ότι λίγα πράγματα απομένουν από αυτά που μπορεί να είχαν ειπωθεί ή καθορισθεί από τους πυθαγόρειους σχετικά με τις σχέσεις μεταξύ αγνότητας και γνώσης. Επίσης δεν απομένει τίποτε από τις πραγματείες για τον έρωτα που γράφτηκαν από τον Αντισθένη, τον Διογένη τον Κυνικό, τον Αριστοτέλη ή τον Θεόφραστο. Άρα δεν θα ήταν ορθό να γενικεύσουμε τα χαρακτηριστικά του σωκρατικο-πλατωνικού δόγματος, θεωρώντας ότι συνοψίζει όλες τις φιλοσοφικές μορφές του Έρωτα στην κλασική Ελλάδα. Παραμένει όμως το γεγονός ότι υπήρξαν για καιρό ένας πόλος σκέψης, όπως αποδεικνύουν κείμενα του Πλούταρχου, του Ψευδο-Λουκιανού ή του Μάξιμου του Τύριου.

Όπως διαφαίνεται στο *Συμπόσιο* του Πλάτωνα, και χάρη στις αναφορές που κάνει στους άλλους τρόπους του διαλέγεσθαι πάνω στον έρωτα, μπορούμε να δούμε την απόσταση που την χωρίζει από την τρέχουσα ερωτική που ασχολείται με τις αμοιβαίες σωστές συμπεριφορές του νέου και του υποψήφιου εραστή. Βλέπουμε επίσης πως, ενώ είναι βαθειά ριζωμένη στα συνήθη

θέματα της ηθικής των απολαύσεων, ανοίγει θέματα, των οποίων η σημαντικότητα θα είναι στη συνέχεια πολύ μεγάλη, για την μετατροπή της ηθικής αυτής σε μια ηθική της απάρνησης και για μια σύσταση μιας ερμηνευτικής της επιθυμίας.

Ένα μεγάλο μέρος του *Συμποσίου* και του *Φαίδρου* αναπαράγουν αυτά που συνήθως λέγονται στις συζητήσεις με θέμα τον έρωτα. Φέρνουν στο φως το φόντο του πλατωνικού δόγματος, την πρώτη ύλη που ο Πλάτωνας επεξεργάζεται όταν υποκαθιστά στην προβληματική της «ερωτοτροπίας» και της τιμής, αυτή της αλήθειας και της ασκητείας (“*ascese*” στο πρωτότυπο)¹³⁵⁷. Ένα θέμα επανέρχεται συνέχεια, αυτό της συναίνεσης του νέου και των συνθηκών της, χαρακτηριστικό ερώτημα μιας Ερωτικής που νοείται ως μια τέχνη της μονομαχίας ανάμεσα σε αυτό που ερωτοτροπεί και αυτόν που είναι ο αποδέκτης της ερωτοτροπίας. Ο λόγος του Αριστοφάνη αποτελεί εξαίρεση: διηγούμενος τον διαχωρισμό των αρχέγονων όντων, από την οργή των θεών, και τον χωρισμό τους στα δυο (αρσενικά και θηλυκά ή του ίδιου φύλου, ανάλογα με το αν το αρχέγονο ον ήταν ανδρόγυνο, αρσενικό ή θηλυκό), παίρνει τη συζήτηση πέρα από τα προβλήματα της τέχνης της ερωτοτροπίας. Θέτει το ερώτημα του έρωτα στη διάσταση της πρωταρχικής αρχής του. Οι αγαπημένοι γυρεύουν το άλλο τους ήμιση, όπως οι ψυχές του Πλάτωνα, κρατούν την νοσταλγία αυτού που ήταν η πατρίδα τους. Για να παραμείνουμε στο θέμα του αντρικού έρωτα, ο Αριστοφάνης (στο στόμα του οποίου ο Πλάτωνας βάζει την αφήγηση αυτή) τείνει και αυτός να δώσει μια απάντηση στο θέμα της συναίνεσης, η οποία είναι καταφατική. Ανατρέπει, με τη μυθική αφήγηση του, την γενικά αποδεκτή αρχή της ασυμμετρίας της ηλικίας, των αισθημάτων, της συμπεριφοράς του ερωμένου και του εραστή. Ανάμεσα τους καθιερώνει μια συμμετρία και ισότητα αφού γεννιούνται από τον διαχωρισμό ενός όντος. Η ίδια απόλαυση και η ίδια επιθυμία έλκουν το ένα προς το άλλο από τη φύση του, αν είναι το ήμιση ενός άρρενος όντος. Αντί να αποκαλύπτει μια γυναικεία φύση, δείχνει την ταυτότητα ενός όντος εξ ολοκλήρου άρρενος. Στα νιάτα τους δινόταν στους άντρες, ψάχνοντας το άλλο τους ήμιση, στην ενηλικίωση τους θα αναζητήσουν τα αγόρια: «το να είναι κανείς παιδεραστής και φιλέραστης¹³⁵⁸» είναι οι δυο όψεις του ίδιου όντος. Στο παραδοσιακό ερώτημα της συναίνεσης, ο Αριστοφάνης (και μέσα από αυτόν ο Πλάτωνας) δίνει μια απάντηση ευθεία, απλή και καταφατική που καταργεί ταυτόχρονα τις ασυμμετρίες που οργανώνουν τις περίπλοκες σχέσεις μεταξύ αντρών και αγοριών: το όλο θέμα της σωστής συμπεριφοράς και του έρωτα, δεν είναι πλέον παρά να ξαναβρεί κανείς το χαμένο του ήμιση.

¹³⁵⁷ Ο. π., σ. 297

¹³⁵⁸ Ο. π., σ. 300, παρ. 3, Πλάτωνας, *Συμπόσιο*

Η σωκρατο-πλατωνική Ερωτική είναι βαθύτατα διαφορετική, όχι μόνο με την λύση που προτείνει, αλλά κυρίως επειδή θέτει το ερώτημα υπό άλλους όρους. Το ζητούμενο δεν είναι πλέον ποιον πρέπει να αγαπούμε, κάτω από ποιες συνθήκες ο έρωτας είναι έντιμος για τον ερωμένο όπως και για τον εραστή, για να ξέρουμε τι είναι ο αληθινός έρωτας. Η πρωταρχική και ουσιαστική ερώτηση είναι : τι είναι ο έρωτας στο ίδιο του το είναι, ποια είναι η ουσία του?

Για να εκτιμηθεί η πλατωνική αντιμετώπιση και η απόσταση που τη χωρίζει από την τρέχουσα αντίληψη υπενθυμίζεται ο τρόπος με τον οποίο ο Ξενοφών απαντά στο ίδιο ερώτημα Στο «*Συμπόσιο*» και στα «*Απομνημονεύματα*» προβάλλει την αναγκαιότητα να μετατραπεί ο εφήμερος έρωτας σε διαρκή φιλία και παρουσιάζει ένα Σωκράτη που τραβά μια διαχωριστική γραμμή ανάμεσα στον έρωτα της ψυχής και αυτόν του σώματος, απορρίπτει τον έρωτα του σώματος και αναδεικνύει αυτό της ψυχής σε αληθινό έρωτα και αναζητά στη φιλία την αρχή που δίνει αξία σε κάθε σχέση. Στο *Συμπόσιο*, ο Ξενοφών σκιαγραφεί μια αντίληψη του Έρωτα και των απολαύσεων που έχει για αντικείμενο τη φιλία την ίδια. Δεν την καθιστά υποκατάστατο ή αντικατάστατο του έρωτα, αλλά την μεταβάλλει σε εκείνο για το οποίο οι εραστές οφείλουν να είναι ερωτευμένοι.

Η πλατωνική αντιμετώπιση, όπως εκφράζεται στο λόγο της Διοτίμας στο *Συμπόσιο* και στην αλληγορία του *Φαίδρου*, παρουσιάζεται σαν μια ρήξη, διότι θέτει το θέμα διαφορετικά: ως προς το παιχνίδι των παραδοσιακών ερωτημάτων, διενεργεί ένα αριθμό ουσιαστών μετασχηματισμών και μεταθέσεων.

1. Πέρασμα από το ερώτημα της σεξουαλικής διαγωγής στον προβληματισμό του «είναι» της αγάπης

Ο Σωκράτης και η Διοτίμα αναλογίζονται πάνω στο ίδιο το «είναι» αυτού του έρωτα, τη φύση του και την απαρχή του, αυτό που συνιστά τη δύναμη του και που το σπρώχνει με τέτοια επιμονή ή τρέλα προς το αντικείμενο του. Ερώτημα οντολογικό και όχι πια δεοντολογικό. Ενώ οι άλλοι συνομιλητές κατευθύνουν τους λόγους τους προς το εγκώμιο ή την κριτική, το διαχωρισμό ανάμεσα στον καλό και στον κακό έρωτα, ο Πλάτωνας παραμερίζει το ερώτημα αυτό, και πέρα από το καλό και το κακό, θέτει το ερώτημα του τι είναι να αγαπά κανείς. Υποδηλώνει κατ' αρχάς μια μετατόπιση του αντικειμένου μέσα στον ίδιο τον λόγο. Η Διοτίμα επικρίνει τον Σωκράτη (και όλους τους προηγούμενους συγγραφείς εγκωμίων) διότι αναζήτησαν από το μέρος του «αγαπώμενου» την αρχή αυτού που έπρεπε να πουν σχετικά με τον έρωτα. Θαμπωμένοι από την ομορφιά και την τελειότητα του «αγαπώμενου» τις αποδίδουν στον ίδιο τον έρωτα. Αυτός όμως δεν μπορεί να εκδηλώσει την ίδια του την αλήθεια παρά μόνο αν αυτή αναζητηθεί από

αυτό που είναι, και όχι από αυτό που αγαπά. Πρέπει άρα να επιστρέψουμε από το «αγαπώμενο» στοιχείο, σε αυτό που αγαπά και να το εξετάσουμε αυτό καθαυτό. Ως συνέπεια αυτής της μετατόπισης, ο λόγος σχετικά με τον έρωτα κινδυνεύει να μην είναι πια ένα εγκώμιο, αλλά θα πρέπει να πει-όπως στο Συμπόσιο- την «ενδιάμεση» φύση του έρωτα, την απουσία που τον σημαδεύει (αφού δεν έχει στην κατοχή του τα όμορφα πράγματα που επιθυμεί) τη συγγένεια με την δυστυχία και την πανουργία, την άγνοια και τη γνώση μέσα στην οποία γεννιέται. Θα πρέπει επίσης να πει, όπως στο Φαίδρο, με ποιο τρόπο μέσα του μπλέκονται η λήθη και η ανάμνηση του υπερουράνιου θεάματος, και τον μακρύ δρόμο που θα τον οδηγήσει τελικά στο αντικείμενο του.

2. Πέρασμα από το ερώτημα της τιμής του αγοριού σε αυτό της αγάπης για την αλήθεια

Η πιο πάνω μετατόπιση δεν σημαίνει ότι το ερώτημα του αντικειμένου δεν τίθεται πια: αντιθέτως, η ανάπτυξη που ακολουθεί αυτή την ουσιώδη διατύπωση είναι αφιερωμένη στο να καθορίσει τι, στον έρωτα, ερωτεύεται κανείς. Σε ένα λόγο που θέλει να πει το «είναι» του έρωτα, το θέμα του αντικειμένου θα τεθεί με διαφορετικούς όρους. Στην παραδοσιακή συζήτηση το σημείο αφετηρίας βρισκόταν από τη μεριά του αντικειμένου του έρωτα. Στον πλατωνικό προβληματισμό, είναι η θεώρηση του τι είναι ο έρωτας που πρέπει να οδηγήσει στον καθορισμό αυτού που είναι το αντικείμενο του. Πέρα από τα ωραία πράγματα που μπορεί κανείς να ερωτευθεί η Διοτίμα δείχνει στο Σωκράτη ότι ο «(...)έρωτας προσπαθεί να γονιμοποιήσει τη σκέψη και να δει «το ωραίο» σύμφωνα με την αλήθεια της φύσης του, της αγνότητας του και της «μοναδικότητας της μορφής του»¹³⁵⁹». Στον Φαίδρο, ο Σωκράτης δείχνει πως η ψυχή, αν κράτησε μια έντονη ανάμνηση από αυτά που είδε πάνω από τον ουρανό, δεν θα αφοσιωθεί στο αντικείμενο παρά μόνο για την αντανάκλαση και την απομίμηση της ίδιας της ομορφιάς.

Βρίσκουμε στον Πλάτωνα το θέμα ότι είναι στη ψυχή του αγοριού που πρέπει να απευθύνεται ο έρωτας παρά στο σώμα του, δεν είναι όμως ο μόνος που το λέει. Αυτό που είναι ιδιαίτερο στον Πλάτωνα, δεν είναι ο διαχωρισμός αυτός, αλλά ο τρόπος με τον οποίο καθιερώνει την κατωτερότητα του έρωτα του σώματος. Τη βασίζει, όχι στην αξιοπρέπεια του αγοριού, αλλά σε αυτό, που μέσα στον εραστή καθορίζει την ουσία και τη μορφή του έρωτα του. Επιπλέον, δεν φέρει μια διαχωριστική γραμμή ανάμεσα στον κακό έρωτα του σώματος και τον ωραίο έρωτα της ψυχής. Όσο υποτιμημένη και αν είναι η σχέση προς το σώμα, δεν αποκλείεται εκ προοιμίου, ούτε καταδικάζεται διαπαντός. Σύμφωνα με μια γνωστή διατύπωση του *Συμποσίου*, από ένα ωραίο σώμα προς όλα τα ωραία σώματα, και από εκεί προς τις ψυχές, και μετά προς ότι το

¹³⁵⁹ Σ. 307

ωραίο υπάρχει στις «ενασχολήσεις», «τους κανόνες διαγωγής», «στις γνώσεις» μέχρι το βλέμμα να φτάσει «την αχανή έκταση που καταλαμβάνει το ωραίο¹³⁶⁰», η κίνηση είναι συνεχής. Ο Φαίδρος δεν καταδικάζει τις ψυχές που ενέδωσαν και «έκαναν την πράξη». Αναμφίβολα όταν τελειώνει η ζωή τους, οι ψυχές τους είναι στερημένες φτερών, σε αντίθεση με αυτούς που παρέμειναν κύριοι του εαυτού τους και δεν θα μπορέσουν να αρχίσουν την επουράνια πορεία. Οι δυο εραστές θα πορευτούν μαζί κάτω από τον ουρανό μέχρι να αποκτήσουν φτερά, «έρωτος χάριν¹³⁶¹». Για τον Πλάτωνα, δεν είναι ο αποκλεισμός του σώματος που χαρακτηρίζει ουσιαστικά τον αληθινό έρωτα, αλλά ότι είναι μέσα από τις διάφορες όψεις του αντικειμένου, σχέση προς την αλήθεια.

3. Το πέρασμα από το ερώτημα της ασυμμετρίας των συντρόφων, σε εκείνο της σύγκλισης του έρωτα

Σύμφωνα με τις συμβάσεις, εννοείται ότι ο Έρωσ προέρχεται από τον εραστή και ότι ο ερώμενος δεν μπορεί να είναι ενεργό υποκείμενο του έρωτα. Αναμφίβολα απαιτείται μια ανταπόκριση εκ μέρους του, ένας Αντέρωσ, διαφορετικής και ασύμμετρης φύσης.

Αν όμως ο Έρωσ είναι σχέση προς την αλήθεια, οι δυο εραστές δεν θα μπορούν να ενωθούν παρά υπό τον όρο ότι ο ερώμενος έχει οδηγηθεί στην αλήθεια από τη δύναμη του ίδιου Έρωτα. Στην πλατωνική ερωτική, ο ερώμενος δεν θα μπορούσε να κρατηθεί στη θέση του αντικειμένου ως προς τον έρωτα του άλλου, περιμένοντας απλώς να καρπωθεί το αντάλλαγμα το οποίο δικαιούται. Οφείλει να καταστεί πραγματικά υποκείμενο της ερωτικής αυτής σχέσης. Γι' αυτό το λόγο, στο τέλος του τρίτου λόγου του Φαίδρου, προκαλείται η μεταστροφή που μεταβαίνει από την άποψη του εραστή σε αυτή του ερώμενου. Ο Σωκράτης περιέγραψε τη διαδρομή, το πάθος και την οδύνη εκείνου που αγαπά. Τώρα αναφέρεται στον ερώμενο: το περιβάλλον του ίσως, τον κάνει να πιστέψει ότι δεν είναι ορθό να ενδώσει στον εραστή, αυτός ωστόσο αποδέχεται την παρουσία του, η οποία τον αναστατώνει. Με τη σειρά του παρασύρεται από το κύμα του πόθου, φτερά και φτερούγες αναφύονται στη ψυχή του¹³⁶². Δεν γνωρίζει ακόμα την αληθινή φύση αυτού που επιθυμεί, ούτε μπορεί να το κατονομάσει, αλλά αγκαλιάζει τον εραστή του και τον «φιλά¹³⁶³»:

«Αυτή η στιγμή είναι σημαντική: αντίθετα με αυτό που συμβαίνει στη τέχνη της ερωτοτροπίας, η «διαλεκτική του έρωτα» καλεί από τους δυο εραστές δύο κινήσεις πανομοιότυπες. Ο έρωτας

¹³⁶⁰ Ο. π., σ. 308, Πλάτωνας, *Συμπόσιο*

¹³⁶¹ Ο. π., σ. 309, Πλάτωνας, *Φαίδρος*

¹³⁶² Ο. π., σ. 310

¹³⁶³ Ο. π.

είναι ο ίδιος, αφού είναι για τον ένα και για τον άλλο, η κίνηση που τους φέρνει προς την αλήθεια¹³⁶⁴».

4. Το πέρασμα από την αρετή του ερώμενου αγοριού στον έρωτα του δασκάλου και της σοφίας του.

Παραδοσιακά στην τέχνη της ερωτοτροπίας, ο εραστής κυνηγούσε το αγόρι και το σημείο αντίστασης ήταν η τιμή του τελευταίου. Από τη στιγμή όμως, που ο Έρωσ απευθύνεται στην αλήθεια, είναι αυτός που έχει προχωρήσει το περισσότερο στο δρόμο της αγάπης, που είναι αληθέστερα ερωτευμένος με την αλήθεια, που θα μπορέσει να κατευθύνει καλύτερα τον άλλο και να τον βοηθήσει να μην λερωθεί με ποταπές απολαύσεις. Αυτός που είναι ο πιο σοφός στα θέματα του έρωτα θα είναι και ο κύριος (με την έννοια του δασκάλου) της αλήθειας. Θα είναι ο ρόλος του να διδάξει στον αγαπημένο πώς να θριαμβεύσει πάνω στις επιθυμίες του και να γίνει «πιο δυνατός από τον εαυτό του¹³⁶⁵». Σε αυτή τη σχέση αγάπης, και ως συνέπεια αυτής της σχέσης προς την αλήθεια, η οποία θα την δομεί στο εξής, παρουσιάζεται ένα νέο πρόσωπο: αυτό του κύριου, που θα καταλάβει τη θέση του εραστή, αλλά και που με τον πλήρη έλεγχο που εξασκεί στον εαυτό του αντιστρέφει το νόημα του παιγνιδιού και τους ρόλους, θέτει την αρχή μιας απάρνησης των αφροδισίων και γίνεται, για όλους τους νέους που διψούν για αλήθεια, αντικείμενο αγάπης.

Αυτό το νόημα αρμόζει να δοθεί στις τελευταίες σελίδες του *Συμποσίου* και στην περιγραφή των σχέσεων που ο Σωκράτης διατηρεί με τον Αλκιβιάδη, τον Χαρμίδα, γιο του Γλαύκωνα, με τον Ευθύδημο, γιο του Διοκλή, και με πολλούς άλλους. Η κατανομή των ρόλων είναι ανεστραμμένη: είναι οι νέοι άντρες που είναι ερωτευμένοι με το Σωκράτη που επιδιώκουν να σαηνεύσουν και να κερδίσουν την εύνοια του, δηλαδή την μετάδοση του θησαυρού των γνώσεων του. Βρίσκονται στη θέση των εραστών και εκείνος σε θέση ερώμενου. Αυτό που δεν γνωρίζουν, είναι ότι δεν τον αγαπούν παρά στο μέτρο όπου είναι ικανός να αντισταθεί στη σαγήνη τους. Αυτό δεν σημαίνει ότι δεν τρέφει γι' αυτούς έρωτα ή επιθυμία, αλλά ότι παρακινείται από τη δύναμη του αληθινού έρωτα και ότι ξέρει πραγματικά να αγαπά το αληθινό που πρέπει να αγαπά. Όπως το είχε πει η Διοτίμα, αυτός είναι, μεταξύ όλων, ο σοφός στα θέματα του έρωτα. Η σοφία του δασκάλου, και όχι πια η τιμή του αγοριού, σημαδεύει ταυτόχρονα το αντικείμενο του αληθινού έρωτα και την αρχή που εμποδίζει κάποιον να ενδώσει.

¹³⁶⁴ Ο. π., σ. 310

¹³⁶⁵ Ο. π., σ. 311

Ο Σωκράτης που εμφανίζεται στο απόσπασμα αυτό περιβάλλεται με όλα τα χαρακτηριστικά του θείου ανδρός. Οι εξαιρετικές του δυνάμεις φέρουν αποτέλεσμα σε αυτό το πολύ ιδιαίτερο παιχνίδι του Έρωτα. Διασφαλίζουν την κυριαρχία που ο Σωκράτης είναι ικανός να ασκήσει στον εαυτό του και τον θεωρούν ταυτόχρονα ως το πιο ψηλό αντικείμενο έρωτα στο οποίο μπορούν να αποταθούν οι νέοι και το μόνο που μπορεί να οδηγήσει τον έρωτα τους στην αλήθεια. Σε ένα ερωτικό παιχνίδι όπου έρχονται αντιμέτωπες διάφορες κυριαρχίες (του εραστή που θέλει να κατακτήσει τον ερώμενο, του ερώμενου που επιδιώκει να ξεφύγει, υποδουλώνοντας με την αντίσταση του τον εραστή), ο Σωκράτης εισάγει ένα άλλο τύπο κυριαρχίας: αυτή που ασκεί ο κυρίαρχος της αλήθειας και για την οποία θεωρείται προσοντούχος λόγω της κυριαρχίας που ασκεί πάνω στον εαυτό του.

Η πλατωνική ερωτική παρουσιάζει τρεις όψεις. Αφενός είναι ένας τρόπος να δοθεί μια απάντηση σε μια εγγενή δυσκολία, στην ελληνική κουλτούρα, των σχέσεων μεταξύ αγοριών και αντρών, δηλαδή του καθεστώτος που πρέπει να τους δοθεί ως αντικείμενα ηδονής. Ο Πλάτωνας λύνει την δυσκολία του αντικείμενου ηδονής, μετατοπίζοντας το θέμα του ερώμενου στην ίδια τη φύση του έρωτα, δομώντας τη σχέση προς τον έρωτα όπως μια σχέση προς την αλήθεια, διασπώντας αυτή τη σχέση και τοποθετώντας την τόσο στον εραστή όσο και στον ερώμενο και τέλος αντιστρέφοντας τον ρόλο του νεαρού ερωμένου για να τον κάνει εραστή του δάσκαλου της αλήθειας. Με αυτό τον τρόπο απαντά στην πρόκληση που του απευθύνεται με τη φανταστική ανθρωπογονία του Αριστοφάνη. Η ίδια κίνηση καθιστά τους ανθρώπους παιδεραστές και φιλεραστές και αφαιρεί κάθε λόγο ύπαρξης από τις ασυμμετρίες και τα παιχνίδια μεταξύ ερώμενου και εραστή. Ή μάλλον μπορούν να εξελιχθούν με ένα διαφορετικό τρόπο, επιβάλλοντας ένα διαφορετικό παιχνίδι, αυτό μιας πορείας όπου ο κυρίαρχος της αλήθειας μαθαίνει στο αγόρι τα είναι η σοφία.

Η δεύτερη όψη της πλατωνικής ερωτικής είναι ότι εισαγάγει ως θεμελιώδες θέμα στην ερωτική σχέση το ερώτημα της αλήθειας. Το καθήκον του ερώμενου (που θα του επιτρέψει να φτάσει στο σκοπό του) είναι να αναγνωρίσει τι είναι πραγματικά ο έρωτας που τον κατέλαβε..Η απάντηση στην πρόκληση του Αριστοφάνη μεταμορφώνει την ερώτηση που αυτός έδινε: δεν είναι το άλλο του μισό που ψάχνει ο άνθρωπος, αλλά το αληθές με το οποίο συγγενεύει η ψυχή του. Ως εκ τούτου η ηθική εργασία που πρέπει να διενεργήσει θα είναι να ανακαλύψει και να κρατήσει αυτή τη σχέση στην αλήθεια που ήταν και η βάση του έρωτα του. Βλέπουμε πως η πλατωνική σκέψη αποδεσμεύεται από την τρέχουσα προβληματοποίηση που είχε ως κέντρο βαρύτητας το αντικείμενο και το καθεστώς που άρμοζε να του δοθεί και ανοίγεται σε ένα άλλο

ερώτημα σχετικά με τον έρωτα που θα έχει ως κέντρο βαρύτητας το υποκείμενο και την αλήθεια για την οποία είναι ικανό.

Τέλος η σωκρατική ερωτική, όπως την παρουσιάζει ο Πλάτων, θέτει μεν διάφορα ερωτήματα τα οποία ήταν συνήθη στις συζητήσεις περί έρωτα, χωρίς όμως να έχει ως σκοπό να καθορίσει τη σωστή διαγωγή ερώμενου και εραστή. Το *Συμπόσιο* και ο *Φαίδρος*, σηματοδοτούν το πέρασμα από μια ερωτική διαμορφωμένη σύμφωνα με την πρακτική της ερωτοτροπίας και την ελευθερία του άλλου σε μια ερωτική που περιστρέφεται γύρω από την άσκηση (“*ascese*” στο πρωτότυπο)¹³⁶⁶ του υποκειμένου και την από κοινού πρόσβαση στην αλήθεια. Ως εκ τούτου το ερώτημα μετατίθεται: στη σκέψη γύρω από τη *χρήση των αφροδισίων*, γίνεται αναφορά στην απόλαυση και στη δυναμική της, της οποίας έπρεπε, μέσα από την κυριαρχία πάνω στον εαυτό, να διασφαλιστεί η σωστή πρακτική κατανομή. Στην πλατωνική σκέψη πάνω στον έρωτα, το ερώτημα αφορά την επιθυμία η οποία πρέπει να οδηγηθεί στο πραγματικό της αντικείμενο (που είναι η αλήθεια) αναγνωρίζοντας το για αυτό που είναι στην ίδια του την ουσία. Ο εγκρατής, σώφρων βίος, όπως περιγράφεται στους *Νόμους*, είναι μια ύπαρξη πράα με ήπιες επιθυμίες. Βρισκόμαστε στην κατηγορία της οικονομίας των απολαύσεων που διασφαλίζεται με την κυριαρχία που το άτομο ασκεί πάνω στον εαυτό του. Στη ψυχή, της οποίας ο Φαίδρος περιγράφει τις περιπλανήσεις, εντέλλεται επίσης, αν θέλει να ανταμειφθεί και να ξαναβρεί την υπερουράνια πατρίδα της να διάγει «τακτικό τρόπο ζωής» (“*tetagmenediaite*”¹³⁶⁷, «τεταγμενη δίαιτα»¹³⁶⁸) μέσα από την κυριαρχία που ασκεί πάνω στον εαυτό της και «νοιάζεται για το μέτρο¹³⁶⁹», επειδή «καθυπόταξε το μέρος εκείνο από όπου γεννιέται η κακία¹³⁷⁰» και «απελευθερώνει εκείνο από όπου προέρχεται η αρετή¹³⁷¹». Όμως η μάχη που είχε να δώσει έναντι της βιαιότητας των ορέξεων της, δεν θα μπορούσε να την είχε δώσει παρά μέσα από μια διπλή σχέση προς την αλήθεια: σχέση προς την ουσία της ίδιας της επιθυμίας, σχέση προς το αντικείμενο της επιθυμίας αναγνωρισμένο ως αληθινό.

Βλέπουμε έτσι να σημαδεύεται ένα από τα σημεία από όπου θα διαμορφωθεί ο προβληματισμός σχετικά με τον άνθρωπο της επιθυμίας. Αυτό δεν σημαίνει ότι η ηθική των απολαύσεων παύει να υφίσταται, αντίθετα εξακολούθησε να αναπτύσσεται και να μεταμορφώνεται. Όμως η παράδοση που απορρέει από τον Πλάτωνα θα παίξει ένα σημαντικό

¹³⁶⁶ Ο. π., σ. 315

¹³⁶⁷ Ο. π.

¹³⁶⁸ Ελληνική μετάφραση, σ. 281

¹³⁶⁹ Ο. π.

¹³⁷⁰ Ο. π.

¹³⁷¹ Ο. π.

ρόλο όταν η προβληματοποίηση της σεξουαλικής συμπεριφοράς θα εκπονηθεί εκ νέου με βάση την έντονη σεξουαλική επιθυμία και την αποκωδικοποίηση των μυστηρίων της.

«Αυτός ο φιλοσοφικός στοχασμός σχετικά με τα αγόρια ενέχει ένα ιστορικό παράδοξο. Σε αυτό τον αντρικό έρωτα και ειδικά τον έρωτα των αγοριών, που απαγορεύθηκε τόσο απόλυτα μεταγενέστερα, οι Έλληνες έδωσαν μια νομιμότητα την οποία θεωρούμε ως απόδειξη της ελευθερίας που έδιναν στον εαυτό τους σε αυτό τον τομέα. Ωστόσο αναφορικά με αυτό, και όχι σχετικά με την υγεία, τη γυναίκα και το γάμο, διατύπωσαν την απαίτηση των πιο αυστηρών περιορισμών. Δεν τον καταδίκασαν, ούτε τον απαγόρευσαν, αλλά στο στοχασμό σχετικά με τον έρωτα των αγοριών διαμορφώνεται η αρχή μιας «απεριόριστης αποχής», το ιδεώδες μιας απάρνησης της οποίας ο Σωκράτης δίνει το πρότυπο, και το θέμα ότι αυτή η απάρνηση ενέχει από μόνη της μια ψηλή πνευματική αξία. Βλέπουμε να διαμορφώνεται, στην ελληνική κουλτούρα σχετικά με τον έρωτα των αγοριών μερικά από τα μείζονα θέματα μιας σεξουαλικής ηθικής που θα τον απορρίψει στο όνομα ακριβώς αυτής της αρχής: η απαίτηση μιας συμμετρίας και αμοιβαιότητας στην ερωτική σχέση, η αναγκαιότητα μιας δύσκολης και μακράς μάχης με τον εαυτό μας, ο προοδευτικός εξαγνισμός ενός έρωτα που δεν απευθύνεται παρά στην αλήθεια του ίδιου του όντος, και το ερώτημα του ανθρώπου σχετικά με τον εαυτό του ως υποκείμενο επιθυμίας¹³⁷²».

Ο έρωτας των αγοριών δεν προκάλεσε την ίδια του την απαγόρευση, ούτε μια εγγενής αμφισημία της φιλοσοφίας αποδέχτηκε την ύπαρξη του, με προϋπόθεση την υπέρβαση του. Αυτός ο «ασκητισμός» δεν ήταν ένας τρόπος αποκλεισμού του έρωτα των αγοριών, αλλά ένας τρόπος τυποποίησης, συλιζαρίσματος του, και απόδοση αξίας. Παραμένει ωστόσο το γεγονός, ότι υπάρχει η απαίτηση μιας ολοκληρωτικής αποχής, η απόδοση μιας προνομιούχας θέσης του θέματος της επιθυμίας, θέση που εισάγει στοιχεία για τα οποία ήταν δύσκολο να βρεθεί μια θέση σε μια ηθική διοργανωμένη γύρω από την χρήση των απολαύσεων.

Στο πεδίο των αναγνωρισμένων πρακτικών της δίαιτας, της οικιακής διαχείρισης, της ερωτοτροπίας με αποδέκτη τους νέους, και με αφετηρία τους στοχασμούς που έτειναν προς την εκπόνηση τους, οι Έλληνες έθεσαν ερωτήματα σχετικά με τη σεξουαλική συμπεριφορά ως ηθικό διακύβευμα και προσπάθησαν να καθορίσουν τη μορφή της μετριοπάθειας που απαιτείτο. Οι τρεις αυτές εστίες προβληματισμού, χωρίς να είναι οι μόνες, είναι ωστόσο οι πιο σημαντικές κανονιστικές εστίες μέσα από τις οποίες προσπάθησαν να σκεφτούν και να ρυθμίσουν τη σεξουαλική τους συμπεριφορά.

¹³⁷² Πρωτότυπο, σ. 317

Εκ πρώτης όψης, οι διάφορες αυτές μορφές σκέψης, δίνουν την εντύπωση ότι προσεγγίζουν τις μορφές αυστηρότητας που βρίσκουμε μεταγενέστερα στις χριστιανικές δυτικές κοινωνίες, Όμως η αρχή μιας αυστηρής σεξουαλικής μετριοπάθειας είναι μια επιταγή που χρονολογείται ήδη από τον 4^ο αιώνα, έστω και αν οι Έλληνες δεν ζούσαν σύμφωνα με αυτό τον τρόπο, και γύρω από την οποία η φιλοσοφική, ηθική και ιατρική σκέψη διαμόρφωσε μερικές από τις θεμελιώδεις αρχές των μεταγενέστερων ηθικών, ειδικά των χριστιανικών κοινωνιών(μονογαμία και συζυγική πίστη, μετριοπάθεια της σεξουαλικής πρακτικής, αγνότητα, απαγόρευση του έρωτα για το ίδιο φύλο). Ωστόσο η διαπίστωση αυτή είναι ανεπαρκής. Ο τρόπος με τον οποίο η σεξουαλική δραστηριότητα είχε συσταθεί, αναγνωρισθεί και οργανωθεί ως ηθικό διακύβευμα δεν είναι ταυτόσημη με τη χριστιανική ηθική με βάση το γεγονός και μόνο ότι αυτό που επιτρέπεται ή απαγορεύεται, συνιστάται ή όχι είναι ταυτόσημα.

«Η σεξουαλική συμπεριφορά είχε συσταθεί ως τομέας ηθικής πρακτικής, στην ελληνική σκέψη, με τη μορφή των *αφροδισίων*. Απαιτούν, για να πάρουν μια μορφή και συμπεριφορά ορθολογικά και ηθικά αποδεκτή, την εισαγωγή μιας στρατηγικής του μέτρου και της χρονικής στιγμής, της ποσότητας και της κατάλληλης περίπτωσης. Αυτή τείνει προς μια απόλυτη κυριαρχία πάνω στον εαυτό όπου το υποκείμενο είναι «πιο δυνατό» από τον ίδιο του τον εαυτό μέχρι και στην άσκηση της κυριαρχίας πάνω στους άλλους. Όμως, η απαίτηση της αυστηρότητας που εμπλέκεται στη συγκρότηση αυτού του υποκειμένου, κυρίαρχου του εαυτού του, δεν παρουσιάζεται με τη μορφή ενός οικουμενικού νόμου στον οποίο όλοι οφείλουν να υπακούουν, αλλά περισσότερο ως αρχή στυλοποίησης της συμπεριφοράς για αυτούς που θέλουν να δώσουν στην ύπαρξη τους την πιο ωραία και ολοκληρωμένη δυνατή μορφή. Αν θέλουμε να ορίσουμε την καταβολή αυτών των θεμάτων που έδωσαν μορφή στη σεξουαλική μας ηθική (η απόλαυση ως κάτι το κακό, η υποχρέωση της μονογαμίας, ο αποκλεισμός των συντρόφων του ιδίου φύλου) δεν πρέπει να την αποδώσουμε σε αυτό το επιπρόσθετο που ονομάζεται «ιουδαιο-χριστιανική» ηθική και προπάντων δεν πρέπει να αναζητήσουμε εκεί την αέναη λειτουργία της απαγόρευσης, ή την διηνηκή μορφή του νόμου που παίρνει τις ιστορικά διάφορες μορφές της καταστολής. Ανήκει σε μια ιστορία που είναι πιο σημαντική από εκείνη των κωδικών για την κατανόηση των μεταμορφώσεων της ηθικής εμπειρίας: την ιστορία της ηθικής νοούμενης ως την εκπόνηση μιας μορφής σχέσης προς τον εαυτό που επιτρέπει στο άτομο να συγκροτηθεί ως υποκείμενο μιας ηθικής συμπεριφοράς¹³⁷³».

Αφετέρου κάθε μια από τις τρεις αυτές τέχνες της διαγωγής, τις τρεις τεχνικές του εαυτού, που αναπτύχθηκαν στην ελληνική σκέψη, δηλαδή της Διαιτητική, την Οικονομική και την Ερωτική,

¹³⁷³ Πρωτότυπο, σ. 323 σε ελεύθερη μετάφραση

εισηγήθηκε μια ιδιαίτερη διαμόρφωση της σεξουαλικής συμπεριφοράς. Στην εκπόνηση των διάφορων τύπων αυστηρότητας οι Έλληνες δεν προσπάθησαν να καθορίσουν ένα κώδικα υποχρεωτικής συμπεριφοράς για όλους ούτε να οργανώσουν τη σεξουαλική συμπεριφορά ως ένα τομέα που θα ανήκει από ένα μόνο σύνολο αρχών.

Στον τομέα της Διαιτητικής βρίσκουμε μια μορφή εγκράτειας που καθορίζεται από την μετρημένη και περιστασιακά ορθή χρήση των αφροδισίων. Η εξάσκηση της μετριοπάθειας αυτής καλούσε την προσοχή στην χρονική στιγμή και το συσχετισμό των μεταβλητών καταστάσεων του σώματος και των μεταβαλλόμενων ιδιοτήτων των εποχών. Η κύρια της ανησυχία εκδηλωνόταν στο φόβο της βίας, της εξουθένωσης και της διπλής έγνοιας της επιβίωσης του ατόμου και του γένους. Στον τομέα της Οικονομικής η εγκράτεια καθορίζεται όχι από την αμοιβαία συζυγική πίστη, αλλά από ένα ορισμένο προνόμιο που ο σύζυγος διατηρεί έναντι της νόμιμης συζύγου του πάνω στην οποία ασκεί την εξουσία του. Το χρονικό διακύβευμα είναι η διατήρηση, καθόλη τη διάρκεια της ζωής μιας ορισμένης ιεραρχικής δομής που ανήκει στη διοργάνωση του σπιτιού. Είναι για τη διασφάλιση αυτής της μονιμότητας που ο άντρας οφείλει να φοβάται κάθε υπερβολή και να ασκεί την κυριαρχία του εαυτού μέσα στα πλαίσια της κυριαρχίας που ασκεί πάνω στους άλλους. Τέλος η εγκράτεια που απαιτείται στην Ερωτική είναι τελείως άλλου είδους: αν και δεν επιβάλλει την αποχή, τείνει προς αυτή και φέρει το ιδεώδες μιας απάρνησης κάθε σωματικής σχέσης με τα αγόρια. Η σχέση προς το χρόνο είναι κι' αυτή ενός άλλου τύπου: είναι αυτή του χρόνου που περνά και οδηγεί μοιραία στο τέλος της σχέσης. Η έγνοια που την κατοικεί είναι αυτή του σεβασμού που οφείλεται στην αρρενωπότητα του εφήβου και στο μελλοντικό του καθεστώς του ελεύθερου άντρα. Δεν πρόκειται πια απλά για τον άντρα να είναι κυρίαρχος των απολαύσεων του, πρόκειται για τον τρόπο με τον οποίο η ελευθερία του άλλου εντάσσεται στην κυριαρχία που ασκείται πάνω στον εαυτό και στην αληθινή αγάπη προς τον άλλο. Τέλος, είναι στα πλαίσια του στοχασμού του έρωτα προς τα αγόρια που η πλατωνική ερωτική έθεσε το θέμα των περίπλοκων σχέσεων ανάμεσα στον έρωτα, την απάρνηση των απολαύσεων και την πρόσβαση στην αλήθεια.

Ο στοχασμός σχετικά με τη σεξουαλική συμπεριφορά ως ηθικού τομέα δεν ήταν ένας τρόπος να βασιστούν πάνω σε αρχές γενικές απαγορεύσεις επιβαλλόμενες σε όλους. Ήταν μάλλον ένας τρόπος να εκπονηθεί για το μικρότερο μέρος της κοινωνίας που συνιστούσαν οι ενήλικες, ελεύθεροι άντρες, μια αισθητική της ύπαρξης, η τέχνη μιας ελευθερίας νοούμενης ως ένα παιχνίδι εξουσίας. Η σεξουαλική ηθική που είναι κατά ένα μέρος στην καταβολή της δικής μας, βασιζόνταν σε ένα σύστημα σκληρών ανισοτήτων, αλλά προβληματοποιήθηκε ως σχέση, για

ένα ελεύθερο άντρα, ανάμεσα στην άσκηση της ελευθερίας του, τις μορφές της εξουσίας του και την πρόσβαση του στην αλήθεια.

Σχηματικά και στο επίπεδο του μακροπρόθεσμου χρόνου, μπορούμε να παρατηρήσουμε στην ιστορία αυτής της ηθικής και των μεταμορφώσεων της, μια μετατόπιση του σημείου όπου εστιάζει η προσοχή. Στην ελληνική κλασική σκέψη είναι η σχέση με το αγόρι που συνιστά το πιο ευαίσθητο σημείο και την πιο ενεργή εστία σκέψης και εκπόνησης, είναι εδώ που η προβληματοποίηση καλεί τις λεπτές μορφές απαγόρευσης. Στη διάρκεια μιας πολύ αργής εξέλιξης η εστία αυτή μετατοπίζεται προς τη γυναίκα: είτε είναι το θέμα της παρθενίας, είτε της σημασίας που παίρνει η συζυγική συμπεριφορά είτε η αξία των σχέσεων συμμετρίας και αμοιβαιότητας των συζύγων. Μια νέα εστία προβληματισμού εμφανίζεται τον 17^ο -18^ο αιώνα, από τη γυναίκα προς το σώμα. Εκδηλώνεται μέσα από το ενδιαφέρον που παρουσιάζεται για την παιδική σεξουαλικότητα και γενικά για τις σχέσεις ανάμεσα στη σεξουαλική συμπεριφορά, το φυσιολογικό και την υγεία.

Ταυτόχρονα υπήρξαν και ενοποιήσεις. Η πρώτη είναι δογματική, ο Άγιος Αυγουστίνος υπήρξε ένας από τους συντελεστές της, επέτρεψε την θεώρηση μέσα στο ίδιο θεωρητικό σύνολο του παιχνιδιού της ζωής και της αθανασίας. Μια άλλη ενοποίηση, πρακτική, επικέντρωσε τις διάφορες τέχνες της ύπαρξης γύρω από την αποκωδικοποίηση του εαυτού, τις διαδικασίες εξαγνισμού και τις μάχες ενάντια στη λαγνεία. Έτσι, αυτό που βρέθηκε στο κέντρο της προβληματοποίησης της σεξουαλικής συμπεριφοράς, δεν ήταν πια η απόλαυση με την αισθητική της χρήσης της, αλλά η επιθυμία και η εξαγνιστική ερμηνευτική.

Η αλλαγή αυτή θα είναι το αποτέλεσμα μιας σειράς μετασχηματισμών. Έχουμε τη μαρτυρία των αρχών τους, ακόμα πριν την ανάπτυξη του χριστιανισμού στη σκέψη των ηθικολόγων, των φιλοσόφων και των γιατρών των δυο πρώτων αιώνων μετά Χριστό.

4.3) Ιστορία της Σεξουαλικότητας τόμος 3 - Η έγνοια του εαυτού

Το βιβλίο αυτό πραγματεύεται τα ίδια θέματα με τον τόμο 2 της ιστορίας της σεξουαλικότητας στη διάρκεια των δύο πρώτων μ. Χ. αιώνες της αυτοκρατορικής Ρώμης: το σώμα, τη γυναίκα, το αγόρι, την κουλτούρα του εαυτού και τους άλλους. Συνιστά μια συνέχεια του προηγούμενου τόμου στον οποίο αναφέρεται συχνά.

Στον τελευταίο τόμο του μνημειώδους έργου του «Ιστορία της Σεξουαλικότητας» ο Φουκώ ασχολείται με την προβληματοποίηση της σεξουαλικότητας, όπως αυτή διατυπώνεται στα ελληνικά και λατινικά κείμενα των δυο πρώτων μ.Χ. αιώνων. Στο διάστημα αυτό συντελείται μια σημαντική αλλαγή, αυτή του περάσματος από μια ερωτική των αγοριών, σε μια ερωτική των γυναικών. Παρατηρείται επίσης μια αυξημένη αυστηρότητα στα θέματα των αφροδισίων.

Ο ιατρικός και φιλοσοφικός λόγος πρεσβεύει μια μεγαλύτερη σεξουαλική εγκράτεια, ένα μοντέλο που θα γνωρίσει μια μακρά ζωή στα χρόνια του Χριστιανισμού. Παράλληλα με τη μεταβολή αυτή της σεξουαλικής ηθικής λειτουργεί και η ανάπτυξη μιας τέχνης του βίου με κύριο θέμα την επιμέλεια του εαυτού, που έχει διττό στόχο: να τονίσει την ευπάθεια του ατόμου απέναντι στις ασθένειες που μπορεί να προκαλέσει η σεξουαλική δραστηριότητα και να υπαχθεί αυτή σ' ένα καθολικό τύπο υπαγμένο τόσο στη φύση, όσο και στη λογική.

Ο συγγραφέας αρχίζει με την ανάλυση ενός ιδιότυπου κειμένου, που είναι ένα έργο «πρακτικής» και καθημερινής ζωής και όχι ένα κείμενο στοχασμού ή πρακτικών εντολών. Είναι το μόνο, από αυτά που παραμένουν από την εποχή εκείνη, που εκθέτει με κάπως συστηματικό τρόπο τις διαφορές δυνατές μορφές σεξουαλικών πράξεων. Χωρίς να εκφέρει ηθικές κρίσεις, αφήνει ωστόσο να διαφανούν αξιολογικά σχήματα γενικώς αποδεκτά, τα οποία πλησιάζουν κατά πολύ τις γενικές αρχές, που από την κλασική εποχή, οργάνωναν την ηθική εμπειρία των αφροδισίων. Με την έννοια αυτή, η Ονειροκριτική του Αρτεμίδωρου αποτελεί ένα σημείο αναφοράς, αφού μαρτυρά ένα κοινό τρόπο σκέψης και ως εκ τούτου, μας επιτρέπει να «μετρήσουμε» αυτό που παρουσιάστηκε ως μοναδικό και ως εν μέρει νέο, την εποχή αυτή, στο φιλοσοφικό ή ιατρικό στοχασμό σχετικά με τις ηδονές και τη σεξουαλική διαγωγή.

4.3.1) Η ονειροκριτική του Αρτεμίδωρου ως μαρτυρία της υπάρχουσας σεξουαλικής ηθικής.

Τα *Ονειροκριτικά* του Αρτεμίδωρου, είναι το μόνο κείμενο που σώζεται στην ολότητα του, από μια φιλολογία που υπήρξε πλούσια στην Αρχαιότητα, αυτή της Ονειροκριτικής. Παρουσιάζεται ως ένα εγχειρίδιο για την καθημερινή ζωή και μια πραγματεία θεωρητικής εμβέλειας σχετικά με την εγκυρότητα των διαδικασιών ερμηνείας, απευθύνεται δε σε ένα ευρύ, αντρικό κυρίως,

κοινό. Η ανάλυση των ονείρων ήταν ένα σημαντικό μέρος των τεχνικών της ύπαρξης, θεωρούνταν ως σημεία της πραγματικότητας ή μηνύματα του μέλλοντος και ως εκ τούτου η αποκωδικοποίησή τους ήταν μεγάλης σημασίας για μια λογική ζωή, αφού επέτρεπαν στο άτομο να προετοιμαστεί για αυτό που θα συνέβαινε.

Το τυπικό άτομο στο οποίο απευθύνεται είναι ένα «συνηθισμένο» άτομο: άντρας τις πλείστες φορές(τα όνειρα των γυναικών αναφέρονται παρακείμενα), που έχει οικογένεια, αγαθά, πολύ συχνά ένα επάγγελμα, υπηρέτες και σκλάβους. Οι κύριες του έγνοιες αφορούν, εκτός από την υγεία, τη ζωή και το θάνατο στον περίγυρο του, την επιτυχία των επιχειρήσεων του, την οικονομική του κατάσταση, το γάμο των παιδιών του, τα δημόσια αξιώματα τα οποία ενδεχομένως θα ασκήσει στην πόλη. Το κείμενο του Αρτεμίδωρου μας αποκαλύπτει ένα τρόπο ύπαρξης και ένα τύπο ανησυχιών, ίδιο των κοινών ανθρώπων.

Δεν τίθεται θέμα αναζήτησης των διατυπώσεων μιας αυστηρής ηθικής ή την εμφάνιση καινούργιων απαιτήσεων σε ότι αφορά τη σεξουαλική διαγωγή. Προσφέρει μάλλον ενδείξεις σχετικά με την τρέχουσα σχετική εκτίμηση και τις γενικά αποδεκτές στάσεις.. Οι ονειρικές σκηνές τις οποίες οι ερμηνείες χαρακτηρίζουν ως προμηνύματα, οι καταστάσεις και τα συμβάντα που προαναγγέλλουν, ανήκουν σε ένα κοινό και παραδοσιακό τοπίο. Μπορούμε άρα να ζητήσουμε από το κείμενο του Αρτεμίδωρου να μας δώσει μια μαρτυρία σχετικά με μια ηθική παράδοση αρκετά διαδεδομένη και ριζωμένη από αρχαιότατων χρόνων. Πρέπει όμως να έχουμε υπόψη μας ότι, αν το κείμενο βρήθει από λεπτομέρειες, δεν είναι ένα εγχειρίδιο ηθικής, που θα είχε ως σκοπό να διατυπώσει κρίσεις σχετικά με τις πιο πάνω πράξεις και σχέσεις. Είναι μόνο με έμμεσο τρόπο που μπορούμε να εντοπίσουμε, μέσα από την αποκωδικοποίηση των ονείρων, τον τρόπο με τον οποίο οι σεξουαλικές πράξεις και σχέσεις που παρουσιάζονται σε αυτά, αξιολογούνται. Δεν προτείνονται οι αρχές μιας ηθικής, μπορούμε μόνο να τις αναγνωρίσουμε μέσα από την πορεία της ανάλυσης: ερμηνεύοντας τις ερμηνείες. Αυτό προϋποθέτει ότι θα αναφερθούμε στις διαδικασίες αποκρυπτογράφησης που χρησιμοποιεί ο Αρτεμίδωρος, για να μπορέσουμε στη συνέχεια να αποκρυπτογραφήσουμε την ηθική που υποβαστάζει τις αναλύσεις των σεξουαλικών ονείρων.

Ο τομέας της ονειροκριτικής αφορά μια συγκεκριμένη κατηγορία ονείρων: αυτά που προμηνύουν το μέλλον, σε αντιδιαστολή με αυτά που εκφράζουν τα παρόντα συναισθήματα, και που παρουσιάζονται σε αλληγορική μορφή. Οι «ενάρετες» ψυχές ελέγχουν τις άλογες ορμές τους και ως τούτου δεν βλέπουν αλληγορικά όνειρα, παρουσιάζονται όμως στις «συνηθισμένες» ψυχές.

Η ερμηνεία της ονειρικής αλληγορίας γίνεται μέσω της αναλογίας «του ομοειδούς με το ομοειδές¹³⁷⁴» και η αναλογία κατά αξία: ένα όνειρο φέρει ένα ευνοϊκό προγνωστικό αν η πράξη που αναπαρίσταται είναι κι' αυτή καλή. Η ερμηνεία που γίνεται των σεξουαλικών ονείρων δεν είναι ένα κριτήριο της νομιμότητας των σεξουαλικών πράξεων. Ο Αρτεμίδωρος δεν λέει αν είναι ηθικά σωστό ή όχι να διαπράττεται μια πράξη, αλλά αν είναι καλό ή όχι, να ονειρευόμαστε ότι τη διαπράττουμε. Οι αρχές που μπορούμε να εξαγάγουμε δεν αφορούν τις ίδιες τις πράξεις, αλλά αυτόν που τις διαπράττει, ή μάλλον τον σεξουαλικό παίχτη καθόσον αντιπροσωπεύει, στην ονειρική σκηνή, αυτόν που ονειρεύεται και προμηνάει έτσι το καλό ή το κακό που θα του συμβεί:

«Οι δυο μεγάλοι κανόνες της ονειροκριτικής-ότι δηλαδή ο όνειρος «το ον είρει», και ότι το είρει (λέει) με τη μορφή της αναλογίας-λειτουργούν εδώ με τον ακόλουθο τρόπο: το ενύπνιο προλέγει το συμβάν, την καλοτυχία ή την κακοτυχία, την ευημερία ή την δυστυχία που πρόκειται να χαρακτηρίσουν στην πραγματική ζωή τον τρόπο ύπαρξης του υποκειμένου, και το προλέγει διαμέσου μιας σχέσης αναλογίας με τον τρόπο ύπαρξης-καλό ή κακό, ευνοϊκό ή δυσμενή-του υποκειμένου ως δρών πρόσωπο στη σεξουαλική σκηνή του ονείρου¹³⁷⁵».

Το κείμενο του Αρτεμίδωρου δεν αποτελεί ένα κώδικα για το τι πρέπει και τι δεν πρέπει να πράττουμε, αλλά κάτι που αποκαλύπτει μια ηθική του υποκειμένου, που υπήρχε ακόμα την εποχή του.

Η ανάλυση

Ο Αρτεμίδωρος παίρνει πρόσωπα από την κοινωνική σκηνή της οποίας φέρουν όλα τα χαρακτηριστικά, τα διανέμει γύρω από μια βασική πράξη που βρίσκεται ταυτόχρονα στο επίπεδο των σωματικών συζεύξεων, στο επίπεδο των κοινωνικών σχέσεων ανωτερότητας – κατωτερότητας και στο επίπεδο των οικονομικών δραστηριοτήτων δαπάνης και οφέλους.

Πως με βάση τα στοιχεία αυτά ο Αρτεμίδωρος καθορίζει την αξία του ονείρου, δηλαδή όχι μόνο τον τύπο του γεγονότος που προεικάζεται, αλλά με αλληγορικό τρόπο, αλλά την «ποιότητα» του, δηλαδή τον ευνοϊκό ή δυσμενή χαρακτήρα του? Η προγνωστική αξία εξαρτάται από την αξία της προοιωνίζουσας εικόνας. Μια σεξουαλική πράξη «θετικής αξίας» δεν είναι πάντα μια πράξη αποδεκτή από το νόμο, την κοινή γνώμη και το έθιμο, όπως π.χ. τα αιμομικτικά όνειρα μητέρας-γιου. Ένας άλλος τρόπος αξιολόγησης των σεξουαλικών πράξεων που μας επιτρέπει να πούμε

¹³⁷⁴Michel Foucault, Histoire de la sexualité III, Le souci de soi., σ. 24, παρ. 1, Αρτεμίδωρος, Ονειροκριτικά

¹³⁷⁵ Ελληνική μετάφραση, σ. 25

ότι είναι «καλές» στο όνειρο, ενώ είναι αξιόμεμπτες στην πραγματικότητα, είναι η σεξουαλική δραστηριότητα αυτού που ονειρεύεται. Ο Αρτεμίδωρος θεωρεί «ευνοϊκό» και ευοίωνο ένα όνειρο όπου αυτός που ονειρεύεται ασκεί τη σεξουαλική του δραστηριότητα σύμφωνα με ένα σχήμα που δείχνει τι είναι ή τι οφείλει να είναι η σχέση του με τον ίδιο αυτό σύντροφο στην κοινωνική και όχι στη σεξουαλική ζωή: η προσαρμογή στην ξύπνια κοινωνική ζωή είναι αυτή που αποτιμά την ονειρική σεξουαλική σχέση. Για να είναι καλή μια σεξουαλική πράξη που ονειρευόμαστε πρέπει να υπακούει στην αρχή του «ισομορφισμού», η οποία παίρνει δυο μορφές: μιας αρχής «αναλογίας θέσεως» και μιας αρχής «οικονομικής επάρκειας». Σύμφωνα με την πρώτη αρχή, μια σεξουαλική πράξη θα είναι καλή εφόσον το υποκείμενο που ονειρεύεται κατέχει στη σεξουαλική του δραστηριότητα με το σύντροφο του μια θέση ανάλογη με εκείνη που έχει στην πραγματικότητα. Έτσι το να είναι ενεργητικός με ένα σκλάβο, μια πόρνη ή παθητικός με κάποιον μεγαλύτερο και πλουσιότερο είναι καλό. Το αιμομικτικό όνειρο με η μητέρα είναι φορτισμένο με πολλές θετικές αξίες σύμφωνα με την αρχή του ισομορφισμού: τα υποκείμενα είναι σε ενεργητική θέση απέναντι σε μια μητέρα που το γέννησε και το ανάθρεψε και αυτό με τη σειρά του οφείλει σε ανταπόδοση να την περιποιείται, να την τιμά, να την πλουτίζει όπως την πατρίδα, την πολιτεία, την γη. Για να έχει το σεξουαλικό όνειρο μια θετική αξία, πρέπει να υπακούει και σε μια αρχή «οικονομικής επάρκειας». Πρέπει η «δαπάνη» και το «όφελος» της δραστηριότητας αυτής να είναι δεόντως ρυθμισμένα: σε ποσότητα (πολλή δαπάνη για λίγη ευχαρίστηση δεν είναι καλό) και σε κατεύθυνση (να μην γίνονται δαπάνες για άτομα που δεν είναι σε θέση να ανταποδώσουν ή να είναι χρήσιμα). Σύμφωνα με τα *Ονειροκριτικά* το ανδρικό μόριο εμφανίζεται στη διασταύρωση όλων των ασκήσεων κυριαρχίας: αυτοκυριαρχίας, αφού οι απαιτήσεις του απαιτούν να μας υποδουλώσουν, υπεροχή έναντι των σεξουαλικών συντρόφων, αφού με αυτό πραγματοποιείται η διείσδυση, προνόμια και κοινωνική θέση, αφού σηματοδοτεί όλο το πεδίο συγγένειας και κοινωνικής δραστηριότητας.¹³⁷⁶

Το πεδίο που φέρνουν στο νου τα κεφάλαια που είναι αφιερωμένα στους σεξουαλικούς όνειρους είναι ένα τοπίο οικείο στην Αρχαιότητα, στοιχεία του οποίου βρίσκουμε και σε άλλες μαρτυρίες. Βρισκόμαστε σε ένα κόσμο πολύ έντονα σημαδεμένο από την κεντρική θέση του αρσενικού προσώπου και τη σημασία που αποδίδεται στον αντρικό ρόλο στις σεξουαλικές σχέσεις. Είναι επίσης ένας κόσμος όπου προσδίδεται αρκετή αξία στο γάμο, ώστε να θεωρείται ως το καλύτερο δυνατό πλαίσιο για τις σεξουαλικές απολαύσεις. Στον κόσμο αυτό, ο άντρας μπορεί να έχει την ερωμένη του, να χρησιμοποιεί όπως θέλει τους υπηρέτες του, αγόρια και κορίτσια, να συναναστρέφεται πόρνες. Τέλος σε αυτό τον κόσμο, οι σχέσεις μεταξύ αντρών φαίνονται

¹³⁷⁶ Πρωτότυπο σ. 48

φυσιολογικές, με κάποια επιφύλαξη όσο αφορά διαφορές κοινωνικής θέσης ή ηλικίας. Μπορούμε επίσης να παρατηρήσουμε κάποια στοιχεία κώδικα, ωστόσο ελάχιστα και θολά. Υπάρχουν ορισμένες μείζονες απαγορεύσεις που εκδηλώνονται με έντονη αποστροφή: πεολεϊχία, σχέσεις μεταξύ γυναικών και κυρίως σφετερισμός από μια από αυτές του αντρικού ρόλου. Ένας περιορισμένος ορισμός της αιμομιξίας που νοείται κυρίως ως η σχέση ανάμεσα γονέων και παιδιών, η οποία είναι μια αναφορά σε μια κανονική (με την έννοια του κανόνα) και φυσική μορφή της σεξουαλικής πράξης. Δεν υπάρχει όμως καμιά αναφορά σε ένα πλήρες και μόνιμο πλέγμα ταξινομήσεων μεταξύ των επιτρεπτών και απαγορευμένων πράξεων, η οποία να χαράζει ακριβώς ανάμεσα στο τι είναι φυσικό και τι είναι παρά φύση μια διαχωριστική γραμμή καθαρής και οριστικής. Και κυρίως δεν είναι τα στοιχεία ενός κώδικα που παίζουν τον πιο καθοριστικό και σημαντικό ρόλο στον προσδιορισμό της «ποιότητας», στο όνειρο και στη λειτουργία του ως προμηνύματος, μιας σεξουαλικής πράξης. Αντιθέτως υπάρχει ένας άλλος τρόπος θεώρησης των σεξουαλικών πράξεων και άλλες αρχές αποτίμησης, όχι με βάση την πράξη στην κανονική της μορφή, αλλά με βάση τον δράστη, τον τρόπο του είναι του, την δική του κατάσταση, τη σχέση του προς τους άλλους και τη θέση του έναντι τους. Το κύριο ερώτημα αφορά πολύ λιγότερο τη συμμόρφωση των πράξεων προς μια φυσική δομή ή μια ρύθμιση παρά αυτό που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε το «στυλ δραστηριότητας» του υποκειμένου, τη σχέση που δημιουργεί ανάμεσα στη σεξουαλική του δραστηριότητα και τις άλλες όψεις της οικογενειακής, κοινωνικής, οικονομική ύπαρξης του. Η ανάλυση και η απόδοση αξίας κατευθύνονται από το υποκείμενο ως σεξουαλικό δράστη στους άλλους τομείς της ζωής όπου εξασκεί τη δραστηριότητα του. Και είναι σε αυτή τη σχέση ανάμεσα στις διάφορες μορφές δραστηριότητας που τοποθετούνται κυρίως οι αρχές αποτίμησης μιας σεξουαλικής διαγωγής.

Βρίσκουμε τα κύρια χαρακτηριστικά των αφροδισίων, όπως παρουσιάζονται στα κείμενα της κλασικής εποχής. Ωστόσο αν στραφούμε προς τα κείμενα που έχουν ως στόχο τη θεώρηση των σεξουαλικών πρακτικών και την παροχή συμβουλών συμπεριφοράς και κανόνων ζωής, μπορούμε να παρατηρήσουμε ένα ορισμένο αριθμό αλλαγών ως προς τα δόγματα αυστηρότητας που διατυπώθηκαν στη φιλοσοφία του 4^{ου} αιώνα. Δεν πρόκειται για σημεία ρήξης, ριζικές αλλαγές, παρουσία μιας νέας μορφής. Ωστόσο οι αποκλίσεις είναι εμφανείς: μια πιο μεγάλη προσοχή και ανησυχία όσο αφορά τη σεξουαλική συμπεριφορά, αυξημένη σημασία που δίνεται στο γάμο και τις απαιτήσεις του και μια μειωμένη αξία που αποδίδεται στον έρωτα των αγοριών: ένα αυστηρότερο στυλ. Βρισκόμαστε στον τομέα των αργών εξελίξεων. Ωστόσο μέσα από τα θέματα που αναπτύσσονται διαβλέπουμε μια αλλαγή ενός άλλου τύπου: αφορά τον τρόπο με τον

οποίο η ηθική σκέψη ορίζει τη σχέση του υποκειμένου ως προς τη σεξουαλική του δραστηριότητα.

4.3.2) Η κουλτούρα του εαυτού

Οι πρώτοι δυο μ.Χ. αιώνες βλέπουν μια αυξημένη αυστηρότητα στη σκέψη των φιλοσόφων και γιατρών σχετικά με το θέμα των απολαύσεων: δυσπιστία απέναντι τους, έμφαση στις συνέπειες της κατάχρησης τους για το σώμα και για την ψυχή, απόδοση αξίας στο γάμο και τις συζυγικές υποχρεώσεις, εγκατάλειψη της πνευματικής αξίας που αποδιδόταν στον έρωτα των αγοριών. Τη μαρτυρία τη βρίσκουμε στα κείμενα του Σωρανού και του Ρούφου του Έφεσίου, του Μουσώνιου και του Σενέκα, του Πλούταρχου, καθώς και του Επικτήτου και του Μάρκου Αυρηλίου¹³⁷⁷. Είναι γεγονός άλλωστε, ότι οι Χριστιανοί συγγραφείς δανείστηκαν πάρα πολλά στοιχεία από την ηθική αυτή. Λαμβάνοντας υπόψη τα κείμενα τα οποία ασχολούνται με το θέμα και τη θέση που του δίνουν, φαίνεται ότι το θέμα των απολαύσεων έγινε πιο έντονο και συγκεκριμένα η ανησυχία έναντι των σεξουαλικών απολαύσεων, τη σχέση που μπορεί κανείς να έχει με αυτές και στη χρήση που πρέπει να τους κάνει. Άρα, προβληματισμός πιο έντονος των αφοροδισίων των οποίων πρέπει να ανακτήσουμε τις μορφές και τα κίνητρα.

Αυτό που παρατηρείται στα κείμενα των δυο πρώτων αιώνων, περισσότερο από τις απαγορεύσεις σχετικά με τις πράξεις, είναι η επιμονή σχετικά με την προσοχή που αρμόζει να δίνουμε στον εαυτό μας. Είναι ο τρόπος, το εύρος, η μονιμότητα και η ακρίβεια της απαιτούμενης εγρήγορσης που απαιτείται, η ανησυχία σχετικά με όλες τις διαταραχές του σώματος και της ψυχής που πρέπει να αποφευχθούν με μια αυστηρή δίαιτα, η σημασία του σεβασμού προς τον εαυτό μας όχι μόνο ως προς την κοινωνική θέση, αλλά ως προς το λογικό ον υπομένοντας τη στέρηση των απολαύσεων ή περιορίζοντας τη χρήση τους στο γάμο ή στην τεκνοποίηση. Μια πρώτη προσέγγιση δείχνει ότι αυτή η επαύξηση της σεξουαλικής αυστηρότητας δεν παίρνει τη μορφή ενός πιο αυστηρού κώδικα που ορίζει τις απαγορευμένες πράξεις, αλλά αυτή μιας εντατικοποίησης της σχέσης προς τον εαυτό, μέσω της οποίας συγκροτούμαστε ως υποκείμενο των πράξεων μας. Είναι λαμβάνοντας υπόψη τα πιο πάνω, που πρέπει να αναζητήσουμε τα κίνητρα αυτής της πιο αυστηρής ηθικής. Οι απαιτήσεις της σεξουαλικής αυστηρότητας που εκφράστηκαν κατά την αυτοκρατορική εποχή δεν φαίνεται να είναι η εκδήλωση ενός αυξανόμενου ατομικισμού. Το πλαίσιο τους χαρακτηρίζεται μάλλον από ένα φαινόμενο μακράς ιστορικής εμβέλειας, που γνώρισε το απόγειο του αυτή τη στιγμή: την

¹³⁷⁷ Σ. 55, Ελληνική μετάφραση σ. 49

ανάπτυξη μιας «κουλτούρας του εαυτού», στην οποία προσδόθηκε ένταση και αξία στις σχέσεις του εαυτού προς τον εαυτό.

Μπορούμε να χαρακτηρίσουμε εν συντομία αυτή την «κουλτούρα του εαυτού» από το γεγονός ότι η τέχνη του βίου, κάτω από τις διαφορετικές μορφές της, διέπεται από την αρχή ότι το άτομο πρέπει να «μεριμνά για τον εαυτό του». Η αρχή της έγνοιας του εαυτού θεμελιώνει την αναγκαιότητα της. Το θέμα της έγνοιας του εαυτού («εαυτού επιμελείσθαι»¹³⁷⁸) είναι πολύ παλιό. Εμφανίστηκε πολύ νωρίς ως μια πλατιά διαδεδομένη επιταγή. Αυτό το θέμα της επιμέλειας του εαυτού, που καθιερώθηκε από τον Σωκράτη, η μεταγενέστερη φιλοσοφία παίρνει εκ νέου και τοποθετεί στην καρδιά αυτής της «τέχνης της ύπαρξης», που ισχυρίζεται ότι είναι. Αυτό το θέμα, υπερβαίνοντας το αρχικό του πλαίσιο και αποσπασμένο από τις αρχικές φιλοσοφικές του έννοιες, πήρε σταδιακά τις διαστάσεις και τη μορφή μιας πραγματικής «κουλτούρας του εαυτού». Με αυτό εννοούμε ότι η αρχή της έγνοιας του εαυτού απέκτησε μια σημασία αρκετά γενική. Ως πρόσταγμα βρίσκεται σε αριθμό διαφορετικών δογμάτων. Πήρε επίσης τη μορφή μιας στάσης, ενός τρόπου συμπεριφοράς και εμπότισε τρόπους ζωής. Εξελίχθηκε σε μεθόδους και πρακτικές, που έγιναν αντικείμενο στοχασμού, ανάπτυξης, τελειοποίησης και διδασκαλίας, αποτέλεσε μια κοινωνική πρακτική δίδοντας χώρα σε διαπροσωπικές σχέσεις, ανταλλαγές και κάποτε θεσμούς. Τέλος έδωσε χώρα σε ένα ορισμένο αριθμό γνώσεων και εκπόνησης γνώσης.

Στην αργή ανάπτυξη της τέχνης του ζην κάτω από τον αστερισμό της έγνοιας του εαυτού, οι δυο πρώτοι μ. Χ. αιώνες, αποτελούν μια χρυσή εποχή της κουλτούρας του εαυτού. Εννοείται ότι το φαινόμενο αυτό δεν αφορούσε παρά ένα περιορισμένο αριθμό κοινωνικών ομάδων, που ήταν φορείς πολιτισμού και για τις οποίες μια τέχνη του βίου μπορούσε να έχει ένα νόημα και μια πραγματικότητα.

Η «επιμέλεια εαυτού» είναι ένα πρόσταγμα που βρίσκουμε σε πολλά φιλοσοφικά δόγματα. Στους πλατωνικούς ο Απουλήσιος στο τέλος του *DedeoSocratis* εκπλήσσεται εμπρός στην αμέλεια των ανθρώπων όσο αφορά την καλλιέργεια της ψυχής τους. Για τους επικούρειους η *Προς Μενοικέα* επιστολή ξεκινά με το αξίωμα ότι η φιλοσοφία πρέπει να θεωρείται ως μια διαρκής άσκηση της φροντίδας του εαυτού. Η επιμέλεια της ψυχής ήταν ένα πρόσταγμα που ο Ζήνωνας είχε δώσει από την αρχή στους μαθητές του. Για τον Σενέκα ήταν ένα θέμα που είχε πάρει μεγάλη έκταση. Κατά τη γνώμη του, πρέπει να παραιτηθούμε από τις άλλες μας ασχολίες και να αφιερωθούμε σε αυτή, μόνο έτσι θα μπορούμε να είμαστε διαθέσιμοι για οτιδήποτε

¹³⁷⁸ Ελληνική μετάφραση, σ. 61

εαυτό μας. Η διαθεσιμότητα αυτή, παίρνει τη μορφή μιας πολλαπλής δραστηριότητας που μας επιτρέπει να «διαπλάσουμε τον εαυτό μας». Την ίδια σπουδή της μέριμνας του εαυτού νοιώθει και ο Μάρκος Αυρήλιος. Στον Επίκτητο, στο έργο του Διατριβές, βρίσκουμε την ψηλότερη φιλοσοφική επεξεργασία του θέματος. Ο άνθρωπος είναι το μόνο ον που είναι επιφορτισμένο με την επιμέλεια του εαυτού, αφού ο Ζεус το προίκισε με την λογική, η οποία του επιτρέπει να κάνει ελεύθερη χρήση του εαυτού του. Ο άνθρωπος, εφόσον είναι ελεύθερος και λογικός, και ελεύθερος να είναι λογικός, αποτελεί μέσα στη φύση, το μόνο ον που έχει επωμιστεί την επιμέλεια του εαυτού.

Η επιμέλεια εαυτού δεν περιορίζεται στους φιλόσοφους, είναι μια αρχή που ισχύει για όλους, συνέχεια και για όλη τη ζωή. Ο Απουλήιος τονίζει ότι το να ξέρουμε πώς «να τελειοποιήσουμε την ίδια μας τη ψυχή με τη βοήθεια της λογικής» είναι ένας κανόνας εξίσου απαραίτητος για όλους τους ανθρώπους¹³⁷⁹. Σύμφωνα με τον Επίκουρο «Δεν είναι ποτέ πολύ νωρίς ή ποτέ αργά για να μεριμνήσει κανείς για τη ψυχή του¹³⁸⁰». Να μάθουμε πώς να ζούμε όλη μας τη ζωή, είναι ένας αφορισμός που παραθέτει ο Σενέκας, που μας προσκαλεί να μεταμορφώσουμε όλη μας την ύπαρξη σε μια διαρκή άσκηση, την οποία είναι καλό να αρχίσουμε νωρίς και να μη διακόψουμε ποτέ. Αυτοί στους οποίους ο Σενέκας και ο Πλούταρχος παρέχουν τις συμβουλές του, δεν είναι πια έφηβοι, αλλά άντρες. Οι πραγματείες που στέλνει ο Πλούταρχος στα άτομα (δηλαδή στους άντρες) με τα οποία αλληλογραφεί, δεν είναι απλά γενικές σκέψεις για ευτυχία της ψυχής ή τις δυστυχίες της ζωής, αλλά συμβουλές συμπεριφοράς, συχνά σε συνάρτηση με προσδιορισμένες καταστάσεις. Όπως παρατηρεί ο I. Hadot, όλη αυτή δραστηριότητα της καθοδήγησης της συνείδησης, είναι της τάξης της παιδείας των ενηλίκων¹³⁸¹.

Η επιμέλεια εαυτού δεν συνεπάγεται απλά μια γενική στάση, αλλά ένα σύνολο δραστηριοτήτων, μόχθο και χρόνο. Είναι ένα από τα μεγάλα προβλήματα της κουλτούρας του εαυτού να καθορίσει πόσο χρόνο αρμόζει να της καθιερωθεί. Υπάρχουν διάφορες φόρμουλες. Το πρωί ή το βράδυ, μπορεί κανείς να αφιερώσει μερικές στιγμές στην περισυλλογή, στην εξέταση αυτού που έχουμε να πράξουμε, στην απομνήμηση ορισμένων χρήσιμων αρχών, στη εξέταση της μέρας που πέρασε. Η πρωινή και εσπερινή εξέταση των πυθαγορείων ξαναβρίσκεται, με διαφορετικό περιεχόμενο, στους στωικούς. Ο Σενέκας, ο Επίκτητος, ο Μάρκος Αυρήλιος αναφέρονται σε αυτές τις στιγμές που πρέπει να αφιερώσουμε στη στροφή

¹³⁷⁹ πρωτότυπο σ. 66, σ. 58 ελληνική μετάφραση

¹³⁸⁰ πρωτότυπο, σ. 67-68

¹³⁸¹ Ο. π., σ. 70, παραπομπή 1

προς τον εαυτό μας. Μπορούμε επίσης να διακόπτουμε κάποτε τις συνηθισμένες δραστηριότητες μας για να αποσυρθούμε και να στραφούμε προς τον εαυτό μας, να μείνουμε μόνοι μαζί του, να θυμηθούμε το παρελθόν, όλη μας τη ζωή, να εξοικειωθούμε με προστάγματα από τα οποία μπορούμε να εμπνευστούμε και να ανεύρουμε εκ νέου, χάρη σε μια λιτή ζωή, τις ουσιώδεις αρχές μιας ορθολογιστικής συμπεριφοράς.

Αυτός ο χρόνος δεν είναι άδειος: είναι γεμάτος από ασκήσεις, πρακτικά καθήκοντα, διάφορες δραστηριότητες. Υπάρχουν οι φροντίδες του σώματος, οι δίαιτες για την υγεία, οι σωματικές ασκήσεις χωρίς υπερβολές, η όσο το δυνατό μετρημένη ικανοποίηση των αναγκών. Υπάρχει ο διαλογισμός, η ανάγνωση, οι σημειώσεις που μπορεί να πάρει κανείς σχετικά με τα βιβλία που διάβασε ή τις συζητήσεις που άκουσε και ξαναδιαβάζει στη συνέχεια, η ανάκληση της αλήθειας που γνωρίζαμε ήδη, αλλά πρέπει να αφομοιώσουμε ακόμα καλύτερα. Ο Μάρκος Αυρήλιος δίνει ένα παράδειγμα «αναχώρησης» (“anachorese en soi-meme” στο πρωτότυπο)¹³⁸²: είναι μια μακρά εργασία επαναδραστηριοποίησης γενικών αρχών και ορθολογιστικών επιχειρημάτων που μας πείθουν να μην αφήνουμε τον εαυτό μας να εκνευρίζεται ούτε ενάντια στους άλλους, ούτε ενάντια στα ατυχήματα, ούτε ενάντια στα πράγματα. Υπάρχουν επίσης οι συζητήσεις με κάποιο έμπιστο, με φίλους, με ένα σύμβουλο ή καθοδηγητή. Σε αυτό προστίθεται η αλληλογραφία όπου εκθέτει κανείς την κατάσταση της ψυχής του, ζητά συμβουλές ή τις δίνει, πράγμα ωφέλιμο ακόμα και για τον παιδαγωγό, διότι τις επαναδραστηριοποιεί για τον εαυτό του. Γύρω από την επιμέλεια του εαυτού αναπτύσσεται ολόκληρη μια δραστηριότητα λόγου και γραφής, όπου συνυφαίνονται η εργασία πάνω στον εαυτό και η επικοινωνία με τους άλλους.

Αγγίζουμε εδώ ένα από τα πιο σημαντικά σημεία αυτής της δραστηριότητας που είναι αφιερωμένη στον εαυτό: συνιστά, όχι μια άσκηση της μοναξιάς αλλά μια πραγματική κοινωνική πρακτική. Συχνά πήρε μορφές σε δομές λίγο ή πολύ θεσμοθετημένες, όπως οι νεοπυθαγόρειες κοινότητες ή οι επικούρειες ομάδες: μια αναγνωρισμένη ιεραρχία έδιδε στους πιο προχωρημένους το καθήκον να καθοδηγεί τους άλλους (είτε ατομικά, είτε συλλογικά). Υπήρχαν όμως και οι κοινές ασκήσεις που επέτρεπαν, στα πλαίσια της επιμέλειας του εαυτού, τη βοήθεια από τους άλλους. Ο Επίκτητος δίδασκε σε ένα πλαίσιο που έμοιαζε πολύ σε εκείνο ενός σχολείου. Είχε πολλές κατηγορίες μαθητών: άλλοι ήταν περαστικοί, άλλοι έμεναν περισσότερο για να προετοιμαστούν για τη ζωή ενός κοινού πολίτη ή για πιο σημαντικές δραστηριότητες και ορισμένοι τέλος, που προορίζονταν να γίνουν οι ίδιοι φιλόσοφοι, έπρεπε να εκπαιδευτούν με θέμα τους κανόνες και τις πρακτικές του καθοδηγητή της συνείδησης.

¹³⁸² Ο. π., σ. 71

Συναντάμε επίσης, ειδικά στους αριστοκρατικούς κύκλους της Ρώμης, την πρακτική του ιδιωτικού συμβούλου που υπηρετούσε, σε μια οικογένεια ή ομάδα ως σύμβουλος σε θέματα ύπαρξης, πολιτικός εμπνευστής ή διαμεσολαβητής σε μια διαπραγμάτευση. Οι διαφορετικές αυτές λειτουργίες του καθηγητή, του καθοδηγητή, του συμβούλου ή του έμπιστου προσώπου δεν ήταν πάντα διαχωρισμένες: στην άσκηση της καλλιέργειας του εαυτού συχνά εναλλάσσονταν και παίζονταν από το ίδιο πρόσωπο.

Όλη αυτή η προσοχή που δίνεται στον εαυτό, δεν είχε ως μοναδικό κοινωνικό στήριγμα την ύπαρξη σχολών, της διδασκαλίας και των επαγγελματιών της καθοδήγησης της ψυχής. Έβρισκε εύκολα στήριγμα σε μια δέσμη συνηθισμένων σχέσεων συγγένειας, φιλίας ή υποχρέωσης. Όταν στην άσκηση της επιμέλειας του εαυτού, αποτεινόμαστε σε κάποιον, κάνουμε χρήση ενός δικαιώματος, και επιτελούμε ένα καθήκον όταν δίνουμε τη βοήθεια μας σε κάποιον ή δεχόμαστε τα μαθήματα που μπορεί να μας δώσει. Ο Γαληνός συμβουλεύει όποιον επιθυμεί την επιμέλεια να ζητήσει τη βοήθεια ενός άλλου, όχι όμως ένα τεχνικό γνωστό για την ικανότητα και γνώσεις του, αλλά ένα άνθρωπο με καλό όνομα και φήμη. Συμβαίνει επίσης το παιχνίδι ανάμεσα στην επιμέλεια εαυτού και τη βοήθεια του άλλου να αποκρυσταλλώνεται γύρω από προϋπάρχουσες σχέσεις στις οποίες δίνουν μια μεγαλύτερη θερμότητα. Σε μια προϋπάρχουσα σχέση η πνευματική καθοδήγηση μπορεί να γίνει μια κοινή εμπειρία όπου και τα δύο άτομα που την απαρτίζουν θα επωφεληθούν. Η επιμέλεια εαυτού-ή η έγνοια μας για την επιμέλεια που οι άλλοι οφείλουν στον εαυτό τους- παρουσιάζεται ως μια εντατικοποίηση των κοινωνικών σχέσεων και φαίνεται να είναι στενά συνυφασμένη με μια «υπηρεσία της ψυχής» που περιλαμβάνει τη δυνατότητα μιας σειράς ανταλλαγών με τον άλλο και ένα σύστημα αμοιβαίων υποχρεώσεων.

Σύμφωνα με μια παράδοση του ελληνικού πολιτισμού που ανάγεται σε πολύ παλιούς χρόνους, η επιμέλεια εαυτού βρίσκεται σε στενή συσχέτιση με την ιατρική σκέψη και πρακτική. Ο Πλούταρχος έφτασε στο σημείο να πει, στην αρχή των *Υγιεινών Παραγγελημάτων* ότι φιλοσοφία και ιατρική ασχολούνται με τον ίδιο τομέα. Διαθέτουν ένα κοινό εννοιολογικό στοιχείο του οποίου το κοινό σημείο είναι το «πάθος», το οποίο εφαρμόζεται τόσο στο πάθος όσο και στη σωματική ασθένεια. Με αφετηρία αυτή την κοινή έννοια δημιουργήθηκε ένα κοινό πλέγμα ανάλυσης, που εφαρμόζεται τόσο στις νόσους του σώματος όσο και της ψυχής.

Στην κουλτούρα του εαυτού, η άνοδος της ιατρικής έγνοιας φαίνεται να μεταφράστηκε με μια ορισμένη μορφή προσοχής προς το σώμα, πολύ διαφορετικό από την απόδοση αξίας, της κλασικής εποχής, στη σωματική ρώμη. Το σημείο στο οποίο δίνεται προσοχή στις πρακτικές

του εαυτού είναι εκείνο όπου τα δεινά του σώματος και της ψυχής μπορούν να επικοινωνήσουν μεταξύ τους και να ανταλλάξουν τις αδιαθεσίες τους: εκεί που οι κακές συνήθειες της ψυχής μπορεί να επιφέρουν σωματικές δυσφορίες, ενώ οι καταχρήσεις του σώματος να συντηρήσουν τα ελαττώματα της ψυχής. Η ανησυχία αφορά κυρίως το σημείο περάσματος, λαμβάνοντας υπόψη ότι αρμόζει να διορθώσουμε την ψυχή αν δεν θέλουμε να καταβάλουμε το σώμα και να διορθώσουμε το σώμα αν θέλουμε η ψυχή να διατηρήσει τον πλήρη έλεγχο πάνω στον εαυτό της.

Υπάρχει ένα ακόμα πιο σημαντικό σημείο ίσως: με αφετηρία αυτή την προσέγγιση μεταξύ ηθικής και ιατρικής, το άτομο καλείται να αναγνωρίσει τον εαυτό του ως ασθενή ή απειλούμενο από την ασθένεια. Η πρακτική του εαυτού υπαινίσσεται ότι συγκροτούμαστε στα ίδια μας τα μάτια όχι μόνο ως άτομο ατελές, αμαθές που χρήζει διόρθωσης, παιδείας και διάπλασης, αλλά ως άτομο που υποφέρει από ορισμένες δυσφορίες που πρέπει να θεραπεύσει είτε μόνο του, είτε από κάποιον που έχει την ικανότητα. Ο καθένας οφείλει να ανακαλύψει ότι βρίσκεται σε κατάσταση ανάγκης και ότι του είναι αναγκαίο να λάβει φάρμακα και βοήθεια. Αυτή για τον Επίκτητο είναι η αρχή της φιλοσοφίας: να αντιληφθεί κανείς σε ποιο σημείο βρίσκεται το κύριο μέρος μας («αίσθησις του ιδίου ηγεμονικού πώς έχει¹³⁸³»). Η εγκαθίδρυση αυτής της σχέσης προς τον εαυτό ως ασθενή, είναι ακόμα πιο αναγκαία αφού οι ασθένειες της ψυχής δεν προαναγγέλλονται με πόνους. Όμως αυτό που θέλουν οι γιατροί είναι να μην είμαστε άρρωστοι, ή αν είμαστε, να μην το αγνοούμε.

Σε αυτή την πρακτική, την προσωπική και κοινωνική, η γνώση του εαυτού καταλαμβάνει ένα σημαντικό μέρος και αυτό δεν οφείλεται αποκλειστικά στην επίδραση του σωματικού θέματος. Στην πραγματικότητα, ολόκληρη μια τέχνη γνώσης του εαυτού αναπτύχθηκε, με συγκεκριμένες πρακτικές οδηγίες, εξειδικευμένες εξετάσεις και κωδικοποιημένες ασκήσεις.

Α. Με σχηματικό τρόπο, μπορούμε να απομονώσουμε της «διαδικασίες δοκιμασίας». Σκοπός τους είναι να καταστήσουν το άτομο ικανό να μπορεί να στερηθεί το περιττό, ασκώντας πάνω στον εαυτό του μια κυριαρχία που δεν εξαρτάται από την παρουσία ή την απουσία του. Οι δοκιμασίες στις οποίες υποβάλλεται το άτομο δεν είναι διαδοχικά στάδια στη στέρηση, αλλά ένας τρόπος να μετρηθεί και να επιβεβαιωθεί η ανεξαρτησία του ατόμου απέναντι σε οτιδήποτε δεν είναι απαραίτητο και ουσιώδες. Μια τέτοια δοκιμασία αναφέρεται από τον Πλούταρχο στο *Περί του Σωκράτους δαιμονίου*: αρχίζουμε ανοίγοντας την όρεξη μας με την εντατική άσκηση σε κάποιο άθλημα, στεκόμαστε μετά μπροστά σε τραπέζια με νόστιμα

¹³⁸³ Ο. π., σ. 68

εδέσματα και αφού τα θαυμάσουμε τα προσπερνάμε και αρκούμαστε με το φαγητό των δούλων.

Οι ασκήσεις αυτές ήταν κοινές στους επικούρειους και στους στωικούς, δεν είχαν όμως το ίδιο νόημα. Στην παράδοση του Επίκουρου, το ζητούμενο ήταν να δειχτεί πως η ικανοποίηση των στοιχειωδών αναγκών μπορεί να δώσει μια μεγαλύτερη και αγνότερη απόλαυση απ' ότι η ηδονή που δίνουν τα περιττά. Για τους στωικούς, το ζητούμενο ήταν να προετοιμαστεί κανείς στις ενδεχόμενες στερήσεις, ανακαλύπτοντας πόσο εύκολο είναι να στερηθούμε όλα αυτά στα οποία μας έχει δώσει η συνήθεια. Με τις περιοριστικές αυτές δοκιμασίες ήθελαν να δείξουν ότι το απαραίτητο μπορούμε πάντα να το έχουμε στη διάθεση μας και ότι δεν πρέπει να φοβόμαστε στη σκέψη πιθανών στερήσεων.

Β. Πλάι σε αυτές τις πρακτικές ασκήσεις, σημαντική ήταν και η εξέταση της συνείδησης. Αυτή η συνήθεια ήταν μέρος της πυθαγόρειας διδασκαλίας, ήταν όμως ευρέως διαδεδομένη. Η πρωινή εξέταση είχε ως σκοπό τη θεώρηση των καθηκόντων και των υποχρεώσεων της ημέρας, ώστε ο καθένας να είναι επαρκώς προετοιμασμένος γι' αυτά. Η βραδινή εξέταση είχε ως σκοπό την απομνημόνευση της ημέρας. Η πιο λεπτομερής περιγραφή δίνεται από τον Σενέκα στο *De ira*¹³⁸⁴. Παρουσιάζει τη μέθοδο του Σέξιου, Ρωμαίου στωικού. Πρόκειται για τον απολογισμό μιας προόδου στο τέλος μιας ημέρας. Όταν έκανε την περισυλλογή του για τη νυχτερινή του ανάπαυση ο Σέξτιος ρωτούσε τη ψυχή του από ποιο ελάττωμα θεραπεύτηκε, ποια κακία πολέμησε, σε τι έγινε καλύτερη. Και ο Σενέκας κάθε βράδυ προβαίνει σε ένα έλεγχο αυτού του είδους. Εκ πρώτης όψης, ο έλεγχος στον οποίο ο Σενέκας υποβάλλεται συνιστά ένα είδος μικρής δικαστικής σκηνής με τη χρήση φράσεων όμως «εμφανίζομαι ενώπιον δικαστού¹³⁸⁵», «εισάγω εις δίκη τα ίδια μου τα ήθη¹³⁸⁶». Τα στοιχεία αυτά φαίνεται να δηλώνουν τη διχοτόμηση του υποκειμένου σε μια δικαστική αρχή που κρίνει και σε ένα κατηγορούμενο. Ωστόσο θυμίζουν επίσης ένα είδος διοικητικού ελέγχου, όπου το ζητούμενο είναι η λήψη των αναγκαίων μέτρων για να δραστηριοποιηθούν εκ νέου οι αρχές μιας δραστηριότητας και να διορθωθεί στο μέλλον η εφαρμογή της. Ο Σενέκας θυμίζει όχι μόνο δικαστή, αλλά και επιθεωρητή ή οικοδεσπότη που ελέγχει τους λογαριασμούς του. Η σχέση του υποκειμένου με τον εαυτό του σε αυτή την εξέταση καθιερώνεται όχι τόσο ως μια δικαστική σχέση όπου ο κατηγορούμενος αντιμετωπίζει ένα δικαστή, αλλά μάλλον ως μια πράξη επιθεώρησης όπου ο ελεγκτής θέλει να εκτιμήσει ένα έργο ή μια αποστολή που έχει

¹³⁸⁴ Πρωτότυπο, σ. 84

¹³⁸⁵ Ο. π., σ. 85

¹³⁸⁶ Ο. π.

εκτελεστεί. Ο έλεγχος αυτός δεν αφορά «παραβάσεις», ούτε οδηγεί σε ενοχοποιητική ετυμηγορία ή σε απόφαση αυτοτιμωρίας. Το διακύβευμα δεν είναι να ανακαλύψουμε τη δική μας ενοχή. Αν δεν κρύβουμε τίποτε από τον εαυτό μας, αν δεν του χαριζόμαστε, είναι για να μπορούμε να θυμόμαστε, και να έχουμε αργότερα παρόντες στο νου μας, τους θεμιτούς στόχους αλλά και του κανόνες συμπεριφοράς που μας επιτρέπουν να τους πετύχουμε με τα κατάλληλα μέσα. Το σφάλμα δεν δραστηριοποιείται εκ νέου με την εξέταση για να καθορισθεί μια ενοχή η ένα αίσθημα τύφης, αλλά για να ενδυναμωθεί, με την ανάκληση μιας αποτυχίας, η ορθολογιστικός εξοπλισμός που διασφαλίζει μια συνετή διαγωγή.

Γ. Σε αυτό προστίθεται η αναγκαιότητα μιας εργασίας της σκέψης πάνω στον εαυτό της. Είναι ένα διαρκές φιλτράρισμα των παραστάσεων. Τις εξετάζει, τις ελέγχει και τις ξεδιαλέγει. Τις διακρίνει και αποφεύγει την αποδοχή της «πρώτης τυχούσας». Ο έλεγχος είναι μια δοκιμασία εξουσίας και μια εγγύηση ελευθερίας: ένας τρόπος που μας διαβεβαιώνει μόνιμα ότι δεν θα δεθούμε σε κάτι που δεν υπόκειται στην κυριαρχία μας. Αυτή είναι μια διαρκής στάση που πρέπει κανείς να έχει προς τον εαυτό του. Αυτό δεν γίνεται για ιχνηλατηθεί η καταβολή της, όπως θα γίνει αργότερα στον χριστιανισμό, ή για να αποκωδικοποιηθεί ένα κρυμμένο νόημα κάτω από την παράσταση: σταθμίζεται η σχέση μεταξύ του εαυτού και αυτού που αναπαρίσταται, για να μην γίνει δεκτό στη σχέση με τον εαυτό παρά αυτό που μπορεί να εξαρτηθεί από την ελεύθερη και σώφρονα επιλογή του υποκειμένου.

Ο κοινός στόχος αυτών των πρακτικών του εαυτού, μπορεί να χαρακτηριστεί από τη γενική αρχή της «επιστροφής εις εαυτόν» (“*epistropaheeisheauton*¹³⁸⁷”). Η διατύπωση καλύπτει διαφορετικές σημασίες. Καταρχάς πρέπει να γίνει κατανοητή ως μια μεταβολή δραστηριότητας: στα πλαίσια των δραστηριοτήτων που πρέπει να έχουμε αρμόζει να κρατούμε στη σκέψη μας ότι τον κύριο στόχο που οφείλουμε να θέτουμε στον εαυτό μας πρέπει να τον αναζητήσουμε μέσα μας, στη σχέση του εαυτού προς τον εαυτό. Αυτή η μεταστροφή συνεπάγεται μια μετατόπιση οπτικής γωνίας: δεν πρέπει να διασκορπίζεται σε μια άχρηστη περιέργεια. Όμως η στροφή εις εαυτό είναι και μια τροχιά, χάρη στην οποία ξεφεύγουμε από όλες τις εξαρτήσεις και τις υποταγές και ξαναβρίσκουμε τον εαυτό μας. Αυτή η σχέση προς εαυτό που συνιστά το τέλος της μεταστροφής και τον τελικό σκοπό όλων των πρακτικών του εαυτού, συνεπάγεται και μια ηθική της κυριαρχίας. Για να χαρακτηριστεί δεν αρκεί πια το αγωνιστικό μοντέλο μιας νίκης πάνω σε δυνάμεις δύσκολες να χαλιναγωγηθούν. Αυτή η σχέση γίνεται νοητή σύμφωνα με το δικαϊκό μοντέλο της κατοχής: ανήκουμε στον

¹³⁸⁷ Ο. π., σ. 89 στο πρωτότυπο. Οι εκφράσεις *epistrophe eis eauton*, *epitrepehein eis heauton*, συναντώνται στον Επίκτητο, *Διατριβαί*, παραπομπή 1

«εαυτό» μας, είμαστε «δικοί μας», απορρέουμε από τον εαυτό μας, ασκούμε πάνω στον εαυτό μας μια εξουσία που τίποτε δεν οριοθετεί ή απειλεί. Μέσω αυτής της πολιτικής και δικαϊκής φόρμουλας, η σχέση προς τον εαυτό καθορίζεται και ως μια συγκεκριμένη σχέση, που επιτρέπει να απολαμβάνουμε τον εαυτό μας ως κάτι που βρίσκεται στην κατοχή μας. Αν η στροφή προς τον εαυτό σημαίνει αποστρέφουμε το βλέμμα από τον έξω κόσμο και τις έγνοιες του, τη φιλοδοξία, το φόβο μπροστά στο μέλλον, μπορούμε να στραφούμε προς το δικό μας παρελθόν να το ανακαλέσουμε, να το κοιτάξουμε και να έχουμε μαζί του μια σχέση που τίποτε δεν μπορεί να διαταράξει. Η εμπειρία του εαυτού όπως διαμορφώνεται μέσα από αυτή την κατοχή δεν είναι απλά αυτή μιας δαμασμένης δύναμης ή μιας κυριαρχίας: είναι αυτή της ευχαρίστησης που αντλούμε από τον εαυτό μας. Αυτός που κατόρθωσε τελικά να έχει πρόσβαση στον εαυτό του είναι, για τον εαυτό του, ένα αντικείμενο ευχαρίστησης. Όχι μόνο μας αρκεί να είμαστε αυτό που είμαστε, αλλά δεχόμαστε και να αρκεστούμε με αυτό, μας «αρέσει» ο εαυτός μας. Για τον Σενέκα καθορίζεται από το γεγονός ότι δεν προκαλείται από κάτι που να είναι ανεξάρτητο από μας και ως εκ τούτου ξεφεύγει από την εξουσία μας. Χαρακτηρίζεται επίσης από το γεγονός ότι δεν γνωρίζει ούτε διαβαθμίσεις, ούτε αλλαγή, είναι δοσμένο ως τέτοιο και αφού δοθεί, τίποτε δεν μπορεί να το αλλάξει. Σε αυτού του είδους την ευχαρίστηση αντιτίθεται σημείο προς σημείο αυτή των *voluptas* των ηδονών, των οποίων η προέλευση είναι εξωτερική και των οποίων η παρουσία δεν είναι δεδομένη: απόλαυση πρόσκαιρη, της οποίας η παρουσία δεν είναι εξασφαλισμένη, που υπομονεύεται από το φόβο της στέρησης και προς την οποία τείνουμε από τη δύναμη της επιθυμίας η οποία μπορεί ή όχι να βρει ικανοποίηση. Σε αυτού του είδους των βίαιων, αβέβαιων και πρόσκαιρων απολαύσεων η πρόσβαση στον εαυτό μπορεί να υποκαταστήσει με μια μορφή, την οποία αντλούμε μέσα από τον εαυτό μας για πάντα.

Είναι μέσα σε αυτό το πλαίσιο της κουλτούρας του εαυτού, των θεμάτων και πρακτικής του, που αναπτύχθηκαν, τους πρώτους αιώνες μ.Χ., οι στοχασμοί σχετικά με την ηθική των απολαύσεων και είναι μέσω αυτών που μπορούμε να καταλάβουμε τις μεταμορφώσεις που αλλαγές που επηρέασαν αυτή την ηθική. Αυτό που εκ πρώτης όψης θεωρείται ως μια αυξημένη αυστηρότητα δεν πρέπει να ερμηνευτεί ως περισσότερες απαγορεύσεις ούτε οργάνωση πιο αυταρχικών ή αποτελεσματικών. Η αλλαγή αφορά πολύ περισσότερο τον τρόπο με τον οποίο το άτομο συγκροτείται ως ηθικό υποκείμενο. Η ανάπτυξη της κουλτούρας του εαυτού είχε ως αποτέλεσμα, όχι κάτι που μπορεί να βάλει φραγμό στην επιθυμία, αλλά ορισμένες τροποποιήσεις που σχετίζονται με τα συστατικά στοιχεία της ηθικής

υποκειμενικότητας. Αυτό δεν σημαίνει ρήξη με την παραδοσιακή ηθική της κυριαρχίας πάνω στον εαυτό, αλλά μετατόπιση και διαφορά τονισμού.

Η σεξουαλική απόλαυση ως ηθική ουσία εξακολουθεί να είναι της τάξης της δύναμης ενάντια στην οποία πρέπει να κυριαρχήσει κανείς. Όμως σε αυτό το παιχνίδι της εξουσίας, τονίζεται όλο και περισσότερο η αδυναμία του ατόμου, το εύθραυστο και η αναγκαιότητα στην οποία βρίσκεται να δραπετεύσει, να προστατεύσει τον εαυτό του και να βρεθεί σε ασφαλές μέρος. Η σεξουαλική ηθική εξακολουθεί να απαιτεί όπως το άτομο υποταγεί σε μια ορισμένη τέχνη του ζην που καθορίζει τα αισθητικά και ηθικά κριτήρια της ύπαρξης. Αλλά αυτή η τέχνη αναφέρεται όλο και περισσότερο σε οικουμενικά κριτήρια της φύσης ή του λόγου, στα οποία όλοι πρέπει να υπακούουν με τον ίδιο τρόπο, όποια και αν είναι η κοινωνική τους θέση. Όσο αφορά τον ορισμό της εργασίας που πρέπει κανείς να επιτελέσει πάνω στον εαυτό του, δέχεται και αυτό, μέσα από την κουλτούρα του εαυτού μια ορισμένη τροποποίηση: μέσα από τις ασκήσεις της αποχής και της κυριαρχίας, η θέση που δίνεται στη γνώση του εαυτού γίνεται σημαντικότερη. Το καθήκον της δοκιμασίας, της εξέτασης, του ελέγχου του εαυτού μέσα από μια σειρά καθορισμένων ασκήσεων τοποθετούν την αλήθεια του τι είμαστε, του τι κάνουμε και του τι είμαστε ικανοί να κάνουμε, στην καρδιά της συγκρότησης του ηθικού υποκειμένου. Τέλος, το σημείο στο οποίο καταλήγει αυτή η εκπόνηση παραμένει καθορισμένο από την κυριαρχία του ατόμου πάνω στον εαυτό του. Όμως αυτή η κυριαρχία διευρύνεται σε μια εμπειρία όπου η σχέση προς τον εαυτό παίρνει τη μορφή, όχι μόνο της υποταγής, αλλά και μιας ευχαρίστησης δίχως επιθυμία και δίχως ταραχή.

«Βρισκόμαστε ακόμα μακριά από την εμπειρία των ερωτικών απολαύσεων που συσχετίζονται με το κακό, όπου η συμπεριφορά οφείλει να υποτάσσεται στην οικουμενική μορφή του νόμου και όπου η αποκραυγογράφηση της επιθυμίας θα είναι μια απαραίτητη προϋπόθεση για την πρόσβαση σε μια εξαγνισμένη ύπαρξη. Ωστόσο βλέπουμε πως το θέμα του κακού αρχίζει να αλλοιώνει το αρχαίο θέμα της δύναμης, πως το θέμα του νόμου αρχίζει να κάμπτεται το θέμα της τέχνης και της τεχνικής (“*techne*¹³⁸⁸”), πως το θέμα της αλήθειας και η αρχή της γνώσης του εαυτού αναπτύσσονται μέσα στις μεθόδους της ασκητείας. Αρμόζει ωστόσο να εξετάσουμε σε ποιο πλαίσιο και για ποιους λόγους η κουλτούρα του εαυτού αναπτύχθηκε με αυτό τον τρόπο και συγκεκριμένα κάτω από τη μορφή που μόλις είδαμε¹³⁸⁹”.

¹³⁸⁸ πρωτότυπο, σ. 94

¹³⁸⁹ Ο. π. σ. 94

4.3.3) Ο εαυτός και οι άλλοι

Σε αυτή την ανάπτυξη της κουλτούρας του εαυτού και στη κάμψη που συντελείται στην ηθική των απολαύσεων, οι εργασίες των ιστορικών εισηγούνται διάφορους λόγους, από τους οποίους δυο φαίνονται σημαντικοί: οι αλλαγές στην πρακτική του γάμου και οι τροποποιήσεις στους κανόνες του πολιτικού παιγνιδιού. Ο Φουκώ εισηγείται να σχεδιαγραφεί μια συνολική υπόθεση. Μήπως η νέα σημασία του γάμου και του ζευγαριού, μια ορισμένη ανακατανομή των πολιτικών ρόλων δεν προκάλεσαν στην ηθική αυτή, που ήταν κυρίως μια ηθική ανδρών, μια νέα προβληματοποίηση της σχέσης προς τον εαυτό? Θα μπορούσαν να έχουν δημιουργήσει όχι μόνο μια αναδίπλωση στον εαυτό, αλλά ένα νέο τρόπο να σκέφτεται κανείς τον εαυτό του στη σχέση του προς τη γυναίκα, στους άλλους, στα γεγονότα και στις αστικές και πολιτικές δραστηριότητες και ένα άλλο τρόπο να θεωρεί τον εαυτό ως υποκείμενο των απολαύσεων του. Η κουλτούρα του εαυτού δεν θα ήταν η αναγκαία «συνέπεια» αυτών των κοινωνικών μεταβολών, ούτε η ιδεολογική τους έκφραση. Θα συνιστούσε μια πρωτότυπη απάντηση ως προς αυτές με τη μορφή μιας νέας στιλιστικής της ύπαρξης.

Ο ρόλος του γάμου

Είναι δύσκολο να πει κανείς ποια ήταν η έκταση του γάμου στον ελληνιστικό ή ρωμαϊκό πολιτισμό. Οι ιστορικοί εντόπισαν, εκεί που τα στοιχεία το επιτρέπουν, ορισμένες μεταβολές σχετικές με τις θεσμικές μορφές ή τις μορφές των γαμήλιων σχέσεων ή την ηθική έννοια και αξία που θα μπορούσε να τους δοθεί.

Καταρχάς η θεσμική άποψη. Ούτε στην Ελλάδα, ούτε στη Ρώμη, ο γάμος ήταν θέμα παρέμβασης των δημοσίων αρχών, αλλά ήταν ιδιωτική πράξη και θέμα της οικογένειας, της εξουσίας της και των κανόνων της. Ήταν μια πρακτική «προορισμένη να διαβεβαιώσει τη μονιμότητα του οίκου¹³⁹⁰», της οποίας οι δυο θεμελιώδεις πράξεις σηματοδοτούν η μια τη μεταβίβαση της κηδεμονίας της γυναίκας από τον πατέρα στο σύζυγο και την παράδοση της συζύγου στο συμβίο της. Αποτελούσε άρα μια «ιδιωτική συναλλαγή» μεταξύ δυο αρχηγών οικογένειας, ο ένας πραγματικός, ο πατέρας, ο άλλος εν δυνάμει, ο συμβίος. Η ιδιωτική αυτή πράξη δεν είχε καμιά σχέση με την πολιτική και κοινωνική οργάνωση. Ομοίως, ο ρωμαϊκός γάμος, ήταν αρχικά μια κατάσταση εκ των πραγμάτων εξαρτώμενη από τη πρόθεση των συμβαλλομένων μερών, που επισφραγιζόταν από μια τελετή και που είχε «νομικές συνέπειες» χωρίς να συνιστά «νομική πράξη».

¹³⁹⁰ Ο. π., σ. 99

Στην Ελλάδα προοδευτικά, ο γάμος εντάσσεται στη δημόσια σφαίρα. Υπερβαίνει το οικογενειακό πλαίσιο με την παράδοση συνέπεια η εξουσία της οικογένειας να επικυρώνεται δημόσια, αλλά να περιορίζεται σχετικά. Ο Cl. Vatin βλέπει την εξέλιξη αυτή να στηρίζεται στις θρησκευτικές τελετές, οι οποίες χρησιμεύουν ως μεσολαβητής ανάμεσα στην ιδιωτική πράξη και το δημόσιο κατεστημένο¹³⁹¹. Στη Ρώμη παρατηρείται μια εξέλιξη του ίδιου τύπου έστω και αν ακολουθεί διαφορετικούς δρόμους. Ένα σύνολο νομοθετικών μέτρων σηματοδοτεί την επήρεια της δημόσιας αρχής πάνω στο θεσμό του γάμου. Ο νόμος de adulteriis (περί μοιχείας) είναι μια εκδήλωση αυτού του φαινομένου αφού μεταβιβάζει στις δημόσιες αρχές τις κυρώσεις που μέχρι προ τινός ανήκαν στη δικαιοδοσία της οικογένειας. Αυτή η μεταβίβαση συνοδεύεται από άλλες αλλαγές των οποίων είναι το αποτέλεσμα, ο ενδιάμεσος σταθμός και το εργαλείο. Φαίνεται, σύμφωνα με τις μαρτυρίες που υπάρχουν, ότι η πρακτική του γάμου ή της συμβίωσης γενικεύεται ή ότι εξαπλώνεται σε όλο και περισσότερα κοινωνικά στρώματα. Στην παλιά του μορφή, ο γάμος δεν παρουσίαζε ενδιαφέρον και λόγο ύπαρξης παρά στο μέτρο όπου, ενώ ήταν μια ιδιωτική πράξη είχε συνέπειες νομικού χαρακτήρα ή υπόστασης: μεταβίβαση του ονόματος, τεκνοποιία και σύσταση κληρονόμων, οργάνωση ενός συστήματος αγχιστείας, συνασπισμών και ένωσης περιουσιών, κάτι που δεν είχε νόημα παρά για εκείνους που μπορούσαν να αναπτύξουν στρατηγικές σε αυτούς τους τομείς. Όσο για τις φτωχές τάξεις, δύο αντιφατικοί παράγοντες έπαιζαν που παρέπεμπαν στις οικονομικές λειτουργίες του γάμου: η σύζυγος και τα παιδιά μπορούσαν να αποτελέσουν μια χρήσιμη εργασιακή δύναμη για τον άντρα, αφετέρου όμως κάτω από ένα ορισμένο οικονομικό όριο, ένας άντρας δεν μπορούσε να ελπίζει να συντηρεί σύζυγο και παιδιά.

Οι οικονομικο-πολιτικές ανάγκες που επέβαλλαν τον γάμο έχασαν ένα μέρος της σημασίας τους όταν, στις προνομιούχες τάξεις, η κοινωνική υπόσταση και η περιουσία βρέθηκαν να εξαρτώνται από τις στενές σχέσεις με τον ηγεμόνα, την καριέρα, την επιτυχία στις επιχειρήσεις ή το εμπόριο. Λιγότερο φορτισμένος με διάφορες στρατηγικές ο γάμος γίνεται περισσότερο ελεύθερος: στην επιλογή της συζύγου, στην ίδια την απόφαση του γάμου και στους προσωπικούς λόγους που οδηγούν σε αυτή την απόφαση. Είναι πιθανό στις λιγότερο προνομιούχες τάξεις ο γάμος να έγινε ένας δεσμός που έπαιρνε την αξία του από το γεγονός ότι δημιουργούσε και διατηρούσε ισχυρές προσωπικές σχέσεις, που υποδήλωναν το μοίρασμα της ζωής, την αμοιβαία βοήθεια, την ηθική στήριξη. Η μελέτη επιτύμβιων στηλών δείχνει τη συχνότητα και τη σταθερότητα του γάμου στις μη προνομιούχες τάξεις. Υπάρχουν

¹³⁹¹ Ο. π., σ. 100

ακόμα μαρτυρίες σχετικά με το γάμο των σκλάβων. Όποια και αν είναι η απάντηση στο ερώτημα της γαμήλιας πρακτικής, φαίνεται ότι η πρόσβαση σε αυτή έγινε πιο εύκολη.

Συνεπάγεται ότι ο γάμος παρουσιάζεται όλο και περισσότερο ως μια ένωση που γίνεται με τη συναίνεση δυο εταίρων των οποίων η ανισότητα μετριάζεται, χωρίς όμως να εξαλειφθεί. Φαίνεται ότι στον ελληνιστικό κόσμο η θέση της γυναίκας κέρδισε σε ανεξαρτησία σε σχέση με την κλασσική εποχή και ειδικά σε σχέση με την κατάσταση που επικρατούσε στην Αθήνα. Αυτή η σχετική μετατροπή οφείλεται καταρχάς στο γεγονός ότι η θέση του άνδρα-πολίτη έχασε ένα μέρος της πολιτικής σημασίας της. Οφείλεται επίσης σε μια θετική ενδυνάμωση του ρόλου της γυναίκας-του οικονομικού της ρόλου και της νομικής της ανεξαρτησίας. Σύμφωνα με ορισμένους ιστορικούς, οι μαρτυρίες δείχνουν ότι η παρέμβαση του πατέρα αποκτά όλο και μικρότερη αποφασιστική σημασία στο γάμο. Τα σύμφωνα γάμου αρχίζουν να συνάπτονται ανάμεσα σε ένα άνδρα και μια γυναίκα που ήθελαν να μοιραστούν τη ζωή τους και όχι ανάμεσα στον πατέρα της γυναίκας και τον μελλοντικό γαμπρό. Στη ρωμαϊκή Αίγυπτο ο πατέρας δεν μπορεί πια να διαλύσει το γάμο της κόρης του ενάντια στη θέληση της, το δικαίωμα μιας παντρεμένης κόρης να διαθέτει όπως θέλει τον εαυτό της αρχίζει να καταξιώνεται. Οι γυναίκες λαμβάνουν την προίκα τους, την οποία διαθέτουν όλο και πιο ελεύθερα στο γάμο, ενώ ορισμένα προικοσύμφωνα προβλέπουν ότι θα τους επιστραφεί σε περίπτωση διαζυγίου. Εισπράττουν επίσης το μερίδιο της κληρονομιάς που τους αναλογεί.

Όσο αφορά τις υποχρεώσεις των συζύγων όπως απορρέουν από τα γαμήλια συμβόλαια η μελέτη του Cl. Vatin¹³⁹² παρατηρεί μια σημαντική εξέλιξη στην ελληνιστική Αίγυπτο, σε σύγκριση με αυτά του 2^{ου} – 3^{ου} π.Χ. αιώνα¹³⁹³. Οι υποχρεώσεις που αφορούν το σύζυγο γίνονται πολύ πιο αυστηρές: του είναι απαγορευμένο να έχει ερωμένη ή ερωμένο, να διαθέτει δεύτερο σπίτι (όπου θα μπορούσε να συντηρεί ερωμένη). Όπως παρατηρεί ο Cl. Vatin αυτό που πλέον αμφισβητείται, είναι η σεξουαλική ελευθερία του συζύγου. Τα συμβόλαια γάμου όπως εξελιχθήκαν βάζουν το σύζυγο και τη σύζυγο σε ένα σύστημα καθηκόντων και υποχρεώσεων που δεν είναι ίσα, αλλά που μοιράζονται. Αυτός ο διαμοιρασμός δεν γίνεται πια στο όνομα του σεβασμού των οικογενειών των συζύγων, αλλά στο όνομα του ζευγαριού, της σταθερότητας του και της εσωτερικής του ρύθμισης.

Τέτοιες υποχρεώσεις, ρητά προσδιορισμένες, καλούν και φανερώνουν, ανάμεσα στο ζεύγος μορφές συζυγικής ζωής πιο στενές απ' ότι στο παρελθόν. Εκφράζουν μεν μορφές συζυγικής

¹³⁹² παραπομπή 1, σ. 100

¹³⁹³ Βλ. Ιστορία της Σεξουαλικότητας, τόμος 2

ζωής που ήδη υπάρχουν που με τη σειρά τους, ασκούν πίεση στους συζύγους ώστε να περιλαμβάνεται στη ζωή τους η πραγματικότητα του ζευγαριού, πολύ περισσότερο απ' ότι στο παρελθόν. Όπως παρατηρεί ο Cl. Vatin η θεσμοθέτηση του γάμου με αμοιβαία συναίνεση δίνει γένεση στην ιδέα ότι υπάρχει μια γαμήλια κοινότητα και ότι αυτή η πραγματικότητα, που αποτελείται από το ζευγάρι, έχει μια αξία ανώτερη απ' ότι αυτή των συστατικών της μερών. Μια ανάλογη πραγματικότητα παρατηρείται και στη ρωμαϊκή κοινωνία.

Είναι δύσκολο να μετρηθεί με ακρίβεια το εύρος του φαινομένου. Από τις υπάρχουσες μαρτυρίες άλλων κειμένων των πρώτων μ. Χ. αιώνα, φαίνεται ότι ο γάμος έγινε για τους άντρες (αφού μόνο τη δική τους μαρτυρία διαθέτουμε) μια εστία εμπειριών πιο σημαντικών, έντονων, δύσκολων και προβληματικών. Ο γάμος δεν νοείται μόνο ως μια εμπειρία ωφέλιμη για την πόλη ή την οικογένεια, ή την οικιακή δραστηριότητα του οίκου, αλλά ως «κατάσταση» ως σχήμα ζωής, κοινό βίο, προσωπικό δεσμό και αντίστοιχη θέση των συντρόφων μέσα σε αυτή τη σχέση. Αν τη συγκρίνουμε με το ιδεώδες του Ξενοφώντα¹³⁹⁴, διαπιστώνουμε ότι τα αισθήματα ανάμεσα στους συζύγους απέρρεαν από την εξάσκηση της θέσης του συζύγου και την κυριαρχία του. Στη λογοτεχνία της αυτοκρατορικής εποχής βρίσκουμε μαρτυρίες για μια εμπειρία του γάμου πολύ πιο περίπλοκη: οι αναζητήσεις μιας συζυγικής ηθικής διαφαίνονται μέσα από τους στοχασμούς γύρω από το ρόλο του συζύγου, τη φύση και τη μορφή του δεσμού που τον ενώνει με τη γυναίκα του μέσα σε ένα παιχνίδι φυσικής και θεσμικής ανωτερότητας και μιας αγάπης που μπορεί να φτάσει μέχρι την ανάγκη και την εξάρτηση. Μπορούμε να συγκρίνουμε την εικόνα που ο Πλίνιος δίνει του εαυτού ως «συζυγικού ατόμου¹³⁹⁵» και να την συγκρίνουμε με το πορτρέτο του άλλου καλού συζύγου, του Ισχύομαχου. Στο σημείωμα που απευθύνει στη σύζυγο του για να θρηνήσει την απουσία της, αυτό που φαίνεται είναι ένας άντρας που νοιώθει για τη γυναίκα του ένα δέσιμο τόσο έντονο και μια σαρκική επιθυμία τόσο έντονη που δεν μπορεί να εμποδίσει τον εαυτό του από του να την ψάχνει νύχτα και μέρα ακόμα και όταν αυτή δεν είναι εκεί. Διαφαίνεται ακόμα η ιδιοτυπία μιας προσωπικής συζυγικής σχέσης έντονης και συναισθηματικής, ανεξάρτητης από την κοινωνική θέση και από τη συζυγική εξουσία και τις ευθύνες του σπιτικού. Ο έρωτας διαχωρίζεται από το μοίρασμα της ζωής. Ακόμα φανερώνει πολλά από τα σημάδια του ερωτικού πάθους, που ενώ ανήκουν στον κλασικό και αρνητικό πίνακα του ερωτικού πάθους, παρουσιάζονται εδώ με θετικό τρόπο. Τέλος ανάμεσα στη συζυγική ζωή και τη δημόσια δραστηριότητα, ο Πλίνιος δεν θέτει μια κοινή αρχή που ενοποιεί τη διακυβέρνηση του σπιτιού και την κυριαρχία πάνω στους άλλους, αλλά ένα περίπλοκο παιχνίδι υποκατάστασης και

¹³⁹⁴ Βλ. Ιστορία της σεξουαλικότητας, τόμος 2

¹³⁹⁵ Πρωτότυπο, σ. 103

αντιστάθμισης. Μη βρίσκοντας στο σπίτι του την ευτυχία που του χαρίζει η σύζυγος του, ασχολείται με τις δημόσιες υποθέσεις για να βρει παρηγοριά σε αυτές, ενδεικτικό του πόσο μεγάλη είναι η θλίψη του.

Σε πολλά άλλα κείμενα (άλλες επιστολές του Πλίνιου στον Τάκιτο, στην ποίηση της συζυγικής αγάπης του Τάκιτου), βλέπουμε τη σχέση ανάμεσα στους συζύγους να διαχωρίζεται από τις συζυγικές υποχρεώσεις, την κυριαρχία λόγω της θέσης του συζύγου και της ορθολογιστικής διαχείρισης του σπιτικού, για να παρουσιαστεί ως μια σχέση μοναδική η οποία έχει τη δική της δύναμη, προβλήματα, δυσκολίες, υποχρεώσεις, οφέλη και απολαύσεις: η έγγαμος κατάσταση παρουσιάζεται ως η ενοποίηση δυο πεπρωμένων σε ένα πάθος, όπου ο σύζυγος αναγνωρίζει την αισθηματική του υποταγή.

Κείμενα τέτοιας φύσης διακηρύττουν ένα ιδεώδες της γαμήλιας ζωής. Πρέπει να νοηθούν, όχι ως η αντανάκλαση μιας κατάστασης, αλλά ως η διατύπωση μιας απαίτησης, και με αυτή την έννοια αποτελούν μέρος της πραγματικότητας. Μας δείχνουν ότι ο γάμος προβληματοποιείται ως ένας τρόπος ζωής του οποίου η αξία δεν συνδέεται ουσιαστικά με τη διακυβέρνηση του οίκου, αλλά με ένα τύπο σχέσεων μεταξύ δυο συντρόφων. Δείχνουν επίσης ότι, σε αυτή τη σχέση, ο άντρας πρέπει να ρυθμίσει τη συμπεριφορά του, όχι μόνο με βάση τη θέση του, τα προνόμια του και τις οικιακές υποχρεώσεις, αλλά με βάση ένα «σχεσιακό ρόλο» ως προς τη σύζυγο του. Τέλος δείχνουν ότι ο ρόλος αυτός δεν είναι μόνο ένας κυβερνητικός ρόλος διάπλασης, εκπαίδευσης και καθοδήγησης, αλλά ότι εγγράφεται σε ένα περίπλοκο παιχνίδι συναισθηματικής αμοιβαιότητας και αμοιβαίας εξάρτησης. Αν αληθεύει ότι ο ηθικός στοχασμός, όσο αφορά τη σωστή διαχείριση του γάμου, γύρευε τις αρχές της σε μια ανάλυση του οίκου και των εγγενών αναγκών του, καταλαβαίνουμε την εμφάνιση ενός νέου τύπου προβλημάτων όπου το ζητούμενο είναι να καθορισθεί ο τρόπος με τον οποίο ο άντρας θα μπορεί να συγκροτηθεί ως ηθικό υποκείμενο στα πλαίσια της γαμήλιας σχέσης.

Το πολιτικό παιχνίδι

Η παρακμή των πόλεων-κρατών που άρχισε τον 3^ο π. Χ. αιώνα είναι ένα γνωστό γεγονός στο οποίο αποδίδεται η οπισθοδρόμηση της πολιτικής ζωής, εκεί όπου οι δημόσιες δραστηριότητες συνιστούσαν για τους πολίτες ένα αληθινό επάγγελμα. Στο γεγονός αυτό αποδίδεται ως συνέπεια, η αναδίπλωση του ατόμου στον εαυτό του, με την οποία οι εκπρόσωποι των τάξεων αυτών μετέτρεψαν αυτή την πραγματική απώλεια σε εκούσια απόσυρση, δίνοντας μεγαλύτερη αξία στην προσωπική και ιδιωτική ζωή. Όμως η απώλεια ενός μέρους της αυτονομίας τους δεν μπορεί να θεωρεί ως εξήγηση του μεγαλύτερου μέρους

των μεταβολών που έλαβαν χώρα, κατά την ελληνιστική και ρωμαϊκή εποχή, στον τομέα των πολιτικών δομών. Θα ήταν επίσης ανεπαρκές να αναζητήσουμε εκεί τη βασική αρχή που θα εξηγούσε τις αλλαγές που εκδηλώθηκαν στον ηθικό στοχασμό και στην πρακτική του εαυτού. Η οργάνωση των ελληνιστικών μοναρχιών και στη συνέχεια της ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας δεν μπορεί να αναλυθεί μόνο με τους αρνητικούς όρους μιας παρακμής του δημόσιου βίου και μιας οικειοποίησης της εξουσίας από τις όλο και πιο μακρινές κρατικές αρχές. Αντίθετα, πρέπει να τονιστεί ότι η τοπική πολιτική δραστηριότητα δεν καταπνίγηκε από τη δημιουργία και την ενδυνάμωση των μεγάλων συνολικών αυτών δομών. Οι Έλληνες της ελληνιστικής εποχής δεν χρειάστηκε να φύγουν «από τον κόσμο δίχως πόλεις των μεγάλων αυτοκρατοριών», για τον απλούστατο λόγο ότι «ο ελληνισμός ήταν ένας κόσμος πόλεων¹³⁹⁶». Οι τοπικές εστίες εξουσίας χρησιμοποιήθηκαν από τις ελληνιστικές μοναρχίες και τη ρωμαϊκή αυτοκρατορία ως μεσάζοντες κυρίως για τη συλλογή φόρων.

Το πιο σημαντικό και καθοριστικό φαινόμενο για τα νέα σημεία ενδιαφέροντος του ηθικού στοχασμού δεν αφορούν την εξαφάνιση των παραδοσιακών αρχουσών τάξεων, αλλά τις αλλαγές που παρατηρούνται στις συνθήκες άσκησης της εξουσίας: καταρχάς αφορούν την πρόσληψη του προσωπικού για τις ανάγκες μιας διοίκησης πολύπλοκης και εκτεταμένης. Αλλαγές παρατηρούνται επίσης και στο ρόλο που καλούνται να παίξουν τα άτομα από τα οποία απαρτίζεται αυτό το προσωπικό, σε σχέση με τον αυτοκράτορα και το περιβάλλον του, όπου ο ανταγωνισμός είναι έντονος. Τέλος βρίσκονται σε ενδιάμεση θέση μεταξύ της ανώτερης εξουσίας και των ατόμων των οποίων πρέπει να κερδισθεί η υπακοή

Αν θέλουμε να καταλάβουμε το ενδιαφέρον που επέδειξε η ελίτ αυτή για τη προσωπική ηθική, για την ηθική της καθημερινής συμπεριφοράς, της ιδιωτικής ζωής και των απολαύσεων, δεν είναι τόσο το θέμα παρακμής, ματαίωσης ή απόσυρσης, που πρέπει να θεωρήσουμε, αλλά πρέπει να δούμε να δούμε σε αυτό την αναζήτηση ενός νέου τρόπου θεώρησης της σχέσης που πρέπει να έχει ο καθένας με την κοινωνική του θέση, το λειτούργημα του, τις δραστηριότητες του, τις υποχρεώσεις του. Ενώ η παλιά ηθική ενείχε μια πολύ στενή διάρθρωση της εξουσίας πάνω στον εαυτό και της εξουσίας πάνω στους άλλους, και όφειλε να αναφέρεται σε μια αισθητική της ζωής σε συμφωνία με την κοινωνική θέση, οι νέοι κανόνες του πολιτικού παιχνιδιού καθιστούν πιο δύσκολο τον καθορισμό ανάμεσα σε αυτό που είμαστε, που μπορούμε να κάνουμε και σε αυτό που έχουμε χρέος να επιτελέσουμε. Η σύσταση του εαυτού ως ηθικό υποκείμενο υπεύθυνο για τις πράξεις του καθίσταται πιο προβληματική.

¹³⁹⁶ Πρωτότυπο, σ. 114, παραπομπή. 1, F. Sandbach, *The Stoics*

Μπορούμε να υποθέσουμε ότι από τη στιγμή που οι νέες συνθήκες της πολιτικής ζωής μετέβαλαν τη σχέση μεταξύ κοινωνικής θέσης, ευθυνών, εξουσιών, και καθηκόντων, δυο φαινόμενα αντίθετα παρατηρήθηκαν. Τα διαπιστώνουμε πράγματι από την αρχή της αυτοκρατορικής εποχής. Αφενός, σύμφωνα με τον R. MacMullen¹³⁹⁷, μια έμφαση πάνω σε οτιδήποτε επιτρέπει στο άτομο να προσδιορίσει την ταυτότητα του από την πλευρά της κοινωνικής του θέσης και των στοιχείων που το εκδηλώνουν με τον πιο ορατό τρόπο, όπως ενδυμασία, οικεία, στάση του σώματος κ.α. Αφετέρου, στο αντίθετο άκρο, βρίσκουμε τη στάση που συνίσταται στον προσδιορισμό αυτού που είμαστε, μέσα από μια σχέση προς τον εαυτό: το ζητούμενο είναι λοιπόν να συσταθεί κανείς και να αναγνωρίσει τον εαυτό του ως υποκείμενο των πράξεων του, όχι μέσα από ένα σύστημα σημείων που εκδηλώνουν την εξουσία πάνω στους άλλους, αλλά μέσα από μια σχέση όσο το δυνατό πιο ανεξάρτητη από την κοινωνική θέση και τις εξωτερικές τις μορφές διότι πραγματοποιείται με την κυριαρχία που ασκεί το άτομο πάνω στον εαυτό του.

Η σημασία που πήρε το θέμα της επιστροφής στον εαυτό ή της προσοχής που οφείλουμε να δίνουμε στον εαυτό μας, ερμηνεύθηκε συχνά ως η εναλλακτική λύση προς τη δημόσια δραστηριότητα και τις πολιτικές ευθύνες.

«Ωστόσο δεν είναι ανάμεσα σε αυτή την επιλογή που βρίσκεται η κύρια καθοριστική γραμμή και ούτε είναι σε αντίθεση με την ενεργό ζωή που η κουλτούρα του εαυτού εισηγείται τις δικές της αξίες και πρακτικές. Αναζητεί περισσότερο να καθορίσει την αρχή μιας σχέσης προς τον εαυτό που θα επέτρεπε τον προσδιορισμό και τις συνθήκες στις οποίες μια πολιτική δράση ή μια συμμετοχή στις ευθύνες της εξουσίας, η άσκηση μιας λειτουργίας θα ήταν δυνατή ή αδύνατη, αποδεκτή ή αναγκαία¹³⁹⁸».

Οι πολιτικές μεταβολές που έλαβαν χώρα στον ελληνιστικό και ρωμαϊκό κόσμο οδήγησαν ίσως σε ορισμένα σημεία αναδίπλωσης. Προπαντός όμως, και με ένα τρόπο γενικευμένο και ουσιώδη, προκάλεσαν μια προβληματοποίηση της πολιτικής δραστηριότητας, που χαρακτηρίζεται εν συντομία ως εξής:

Σχετικοποίηση: Στο νέο πολιτικό παιχνίδι η εξουσία βρίσκεται σχετικοποιημένη με δυο τρόπους. Καταρχάς, ακόμα και αν από τη γέννηση του το άτομο προορίζεται για ορισμένα καθήκοντα, δεν ταυτίζεται πια αρκετά με την κοινωνική του θέση για να θεωρήσει αυτονόητο ότι τα δέχεται. Αν και πολλοί λόγοι σπρώχνουν προς τη δημόσια ζωή, είναι καλό να

¹³⁹⁷Πρωτότυπο, σ. 116, παρ. 1 R. MacMullen, Roman Social relations

¹³⁹⁸ Ο.π., σ. 119

ακολουθήσει κανείς αυτό το δρόμο για τους σωστούς λόγους και ως μια προσωπική πράξη βούλησης. Ο δεσμός ανάμεσα στον εαυτό και την πολιτική δραστηριότητα, αυτό που συγκροτεί το άτομο ως πολιτικό δράστη δεν είναι μόνο η κοινωνική του θέση, αλλά μέσα στο πλαίσιο που καθορίζεται από τη γέννηση του, μια προσωπική πράξη. Είναι σχετική και με μια άλλη έννοια. Στο εσωτερικό ενός δικτύου όπου το άτομο κατέχει μια ενδιάμεση θέση είναι και άρχων και αρχόμενος. Όποιος ασκεί την εξουσία οφείλει να τοποθετηθεί σε ένα πεδίο περίπλοκων σχέσεων όπου έχει μια θέση σε ένα μεταβατικό σημείο, όπου τον τοποθέτησε η κοινωνική του θέση. Δεν είναι όμως αυτή που καθορίζει τους κανόνες που πρέπει να ακολουθηθούν, ούτε τα όρια που πρέπει να γίνουν σεβαστά.

Πολιτική δραστηριότητα και ηθικός φορέας: Στο στοχασμό της αυτοκρατορικής εποχής, η αρετή του άρχοντα θεωρείται απαραίτητη, διότι στη δύσκολη τέχνη της κυβέρνησης, ο άρχοντας θα πρέπει να οδηγείται από την προσωπική του κρίση: θα πρέπει να ξέρει να καθοδηγεί σωστά τον εαυτό του, για να καθοδηγήσει σωστά και τους άλλους. Είναι αυτό που εξηγεί ο Πλούταρχος στο *Προς ηγεμόνα απαιδευτόν*¹³⁹⁹: δεν μπορεί κάποιος να κυβερνήσει αν δεν ξέρει να κυβερνά τον εαυτό του. Ποιος κυβερνά τον ηγεμόνα? Ο νόμος, νοούμενος όχι ως ο γραπτός νόμος, αλλά όμως η λογική, ο λόγος (logos στο πρωτότυπο)¹⁴⁰⁰ που ζει μέσα στη ψυχή του άρχοντα και δεν πρέπει ποτέ να τον εγκαταλείπει. Σε ένα πολιτικό χώρο, όπου η πολιτική δομή και οι νόμοι της πολιτείας έχασαν από την ισχύ τους και όπου αποφασιστικά στοιχεία εξαρτώνται όλο και περισσότερο από τους ανθρώπους (άντρες), τις αποφάσεις τους και τη σοφία τους, γίνεται φανερό ότι η τέχνη του να κυβερνά κανείς τον εαυτό του γίνεται ένας αποφασιστικός πολιτικός παράγοντας. Αυτό δεν αφορά μόνο τον αυτοκράτορα, αλλά για οποιοδήποτε κυβερνά: πρέπει πρώτα να μεριμνήσει για τον εαυτό του, να καθοδηγήσει τη δική του ψυχή, να συγκροτήσει το προσωπικό του ήθος.

«Η λειτουργία της πολιτικής εργασίας δεν καθορίζεται βάσει ειδικών προς τη τέχνη της διακυβέρνησης νόμων, όπως θα ήταν αν επρόκειτο για ένα οποιοδήποτε επάγγελμα που προϋποθέτει ειδικές αρμοδιότητες και τεχνικές. Πρέπει να ασκείται με βάση «την απόσυρση του ατόμου στον εαυτό του», δηλαδή της σχέσης που καθιερώνει προς τον εαυτό του μέσα στην ηθική εργασία του εαυτού πάνω στον εαυτό. Ο Πλούταρχος το λέει στον ηγεμόνα που δεν έχει ακόμα την απαραίτητη παιδεία: όταν αναλάβει την εξουσία, αυτός που κυβερνά

¹³⁹⁹ Ελληνική μετάφραση, σ. 104

¹⁴⁰⁰ Πρωτότυπο, σ. 123

πρέπει να «δώσει στη ψυχή του την σωστή κατεύθυνση» και να ρυθμίσει όπως πρέπει το «ήθος» του¹⁴⁰¹».

Πολιτική δραστηριότητα και προσωπικό πεπρωμένο: Η εφήμερη φύση της καλής τύχης, ήταν ένα σύνηθες θέμα στοχασμού σχετικά με την πολιτική δραστηριότητα στους πρώτους αιώνες της ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας. Συσχετίζεται με δυο θέματα. Καταρχάς νοείται ως συνδεδεμένη με την εξάρτηση στην οποία βρισκόμαστε ως προς κάποιο άλλο, αυτό που ο Σενέκας ονόμασε *potential aliena*¹⁴⁰². Στις αντιστροφές και στην ανησυχία που μπορεί να προκαλέσουν οι συγκυρίες της άσκησης της πολιτικής εξουσίας μπορούμε να προετοιμαστούμε καθορίζοντας για τον εαυτό μας εκ των προτέρων, ένα όριο στις φιλοδοξίες μας. Από τη στιγμή που προκαλούν ανησυχία και εμποδίζουν από την ενασχόληση με τον εαυτό, οφείλουμε να αποδεσμευτούμε. Το ουσιώδες της στάσης που πρέπει να έχει κανείς προς την πολιτική δραστηριότητα, πρέπει να απορρέει από την γενική αρχή ότι αυτό που είμαστε δεν το οφείλουμε στο αξίωμα μας, τα καθήκοντα μας ή την κοινωνική θέση. Αυτό που είμαστε και με το οποίο πρέπει να ασχοληθούμε ως τελικό σκοπό, είναι μια αρχή μοναδική ως προς την έκφραση της μέσα στον καθένα μας, αλλά οικουμενική ως προς τη μορφή που προσλαμβάνει και συλλογική ως προς τον δεσμό κοινότητας που δημιουργία ανάμεσα στα άτομα: αυτή είναι, για τους στωικούς, η ανθρώπινη λογική ως θεία παρουσία μέσα στον καθένα μας.

Βλέπουμε ότι είναι ανεπαρκές να ισχυριστεί κανείς ότι η πολιτική δραστηριότητα θεωρείτο, στο φιλοσοφικό στοχασμό, ως μια απλή διαζευκτική πρόταση της αποχής ή της συμμετοχής. Η ίδια η διαζευκτική πρόταση απόρρεε από μια πιο γενική προβληματοποίηση: αυτή που αφορούσε τον τρόπο που επέτρεπε τη συγκρότηση του εαυτού ως ηθικό υποκείμενο στο σύνολο των κοινωνικών, αστικών και πολιτικών του δραστηριοτήτων, όποια και αν ήταν η μορφή που έπαιρναν.

«Μέσα από τις αλλαγές της γαμήλιας πρακτικής ή του πολιτικού παιχνιδιού, βλέπουμε πως άλλαξαν οι συνθήκες μέσα στις οποίες επιβεβαιωνόταν η παραδοσιακή ηθική της κυριαρχίας πάνω στον εαυτό. Αυτή υποδήλωνε μια στενή σχέση ανάμεσα στην ανωτερότητα που ασκεί κανείς πάνω στον εαυτό του, αυτή που ασκεί στα πλαίσια του οίκου και τέλος αυτή που ασκεί στο πεδίο μιας αγωνιστικής κοινωνίας. Ήταν αυτή που εγγυάτο την μετρημένη και λογική χρήση που μπορούσε και όφειλε να κάνει κανείς τους δυο άλλους τομείς.

¹⁴⁰¹ Ο. π., σ. 126

¹⁴⁰² Πρωτότυπο, σ. 127, παραπομπή. 1, *Seneca, Lettres Lucilius*

Όμως στο νέο κόσμο στον οποίο βρισκόμαστε οι σχέσεις αυτές δεν μπορούν να παίξουν με τον ίδιο τρόπο. Η σχέση ανωτερότητας που ασκείται πάνω στον οίκο και τη σύζυγο πρέπει να συσταθεί με ορισμένες μορφές αμοιβαιότητας και ισότητας. Όσο για το αγωνιστικό παιχνίδι μέσω του οποίου προσπαθεί κανείς να δηλώσει και να επιβεβαιώσει την ανωτερότητα του προς τους άλλους, πρέπει τώρα να ενσωματωθεί σε ένα πεδίο σχέσεων εξουσίας πολύ ευρύτερο και περιπλοκότερο. Έτσι, η αρχή της ανωτερότητας πάνω στον εαυτό ως ουσιώδης ηθικός πυρήνας, η γενική μορφή του «αυτοκρατισμού» πρέπει να αναδομηθεί. Στη συζυγική ζωή, να επιτρέψει κάποια ισορροπία ανάμεσα στην ανισότητα και την αμοιβαιότητα, και στην πολιτική ζωή, μια ορισμένη αποδέσμευση ανάμεσα στην εξουσία πάνω στον εαυτό και την εξουσία πάνω στους άλλους. Η σημασία που αποδόθηκε στην κουλτούρα του εαυτού, η ανάπτυξη της κουλτούρας του εαυτού κατά την ελληνιστική εποχή και η αποκορύφωση που γνώρισε στην αρχή της αυτοκρατορίας δηλώνουν αυτή την προσπάθεια μιας εκ νέου εκπόνησης μιας ηθικής της κυριαρχίας πάνω στον εαυτό. Ο στοχασμός σχετικά με τη χρήση των απολαύσεων που ήταν τόσο στενά συνυφασμένος στη συσχέτιση των τριών κυριαρχιών (πάνω στον εαυτό, στον οίκο και στους άλλους) θα τροποποιηθεί στη διάρκεια αυτής της εκπόνησης. Αύξηση των καταναγκασμών και των απαγορεύσεων? Ατομικιστική αναδίπλωση που συνοδεύει την απόδοση αξίας στη προσωπική ζωή? Πρέπει να σκεφτούμε ότι πρόκειται για μια κρίση του υποκειμένου ή μάλλον της υποκειμενοποίησης: σε μια δυσκολία στον τρόπο με τον οποίο το άτομο μπορεί να συγκροτηθεί ως ηθικό υποκείμενο της συμπεριφοράς του, και στις προσπάθειες για να βρει στην προσήλωση και προσοχή στον εαυτό αυτό που μπορεί να του επιτρέψει να υποταχθεί σε κανόνες και να δώσει σκοπό στην ύπαρξη του¹⁴⁰³».

4.3.4) Το σώμα

Έχει συχνά αναφερθεί και τονιστεί το ζωηρό ενδιαφέρον για τα ιατρικά θέματα την εποχή των Φλαβίων και των Αντωνίνων. Η ιατρική ήταν αναγνωρισμένη ως πρακτική δημοσίου συμφέροντος και ως μια ψηλή μορφή κουλτούρας, κοντά στη ρητορική και στη φιλοσοφία. Όσο για τη φιλοσοφία, είχε από καιρό διαπιστωθεί ότι η ιατρική της ήταν πολύ κοντινή, αν και οι διαχωριστικές γραμμές έθεταν προβλήματα θεωρητικά και ανταγωνισμούς (ο Πλούταρχος στο *Υγιεινών παραγγελμάτων* σημειώνει ότι ο γιατρός πλανάται όταν ισχυρίζεται ότι μπορεί να κάνει χωρίς τη φιλοσοφία). Για τον λόγο αυτό, η ιατρική δεν θεωρείται απλώς ως μια επεμβατική τεχνική σε περίπτωση ασθένειας αλλά, με τη μορφή ενός σώματος γνώσεων, καθορίζει ένα τρόπο ζωής, σχέσης προς τον εαυτό, προς το σώμα, προς την τροφή, τον ύπνο και τον ξύπνιο, στις διάφορες δραστηριότητες και το περιβάλλον. Η ιατρική είχε να προτείνει,

¹⁴⁰³ Ο. π., σ. 130-131

με τη μορφή μιας δίαιτας, μια εκούσια και ορθολογική δομή συμπεριφοράς. Ένα από τα σημεία της συζήτησης αφορούσε τον βαθμό και τη μορφή της εξάρτησης που αυτή η ζωή έπρεπε να δείχνει προς το κύρος των γιατρών. Ο τρόπος με τον οποίο αυτοί κάποτε, οικειοποιούνταν τη ζωή των ασθενών τους για να τη ρυθμίσουν είχε γίνει αντικείμενο κριτικής, όπως και η πνευματική καθοδήγηση που ασκούσαν οι φιλόσοφοι. Η «περί διαίτης» φιλολογία απέβλεπε στη διασφάλιση αυτής της αυτονομίας. Για να αποφεύγεται η πολύ συχνή προσφυγή στο γιατρό, πρέπει κανείς να εφοδιαστεί με μια ιατρική γνώση την οποία θα μπορεί κανείς να χρησιμοποιεί μόνιμα. Αναγνωρίζουμε ένα από τα ουσιώδη χαρακτηριστικά της πρακτικής του εαυτού: να είναι κανείς πάντα οπλισμένος και να έχει στη διάθεση του, ένα «επίκουρο λόγο», που τον έμαθε πολύ νέος, που τον επαναλαμβάνει συχνά και είναι τακτικό αντικείμενο στοχασμού. Ο ιατρικός λόγος είναι ένας από αυτούς, αφού υπαγορεύει κάθε στιγμή τη σωστή διαγωγή του βίου.

Μια ορθολογική ζωή, δεν μπορεί να εκτυλίσσεται χωρίς μια «πρακτική «της υγείας», που συνιστά το μόνιμο πλαίσιο της καθημερινής ζωής, επιτρέποντας κάθε στιγμή να γνωρίζει κανείς τι πρέπει να κάνει και πώς να το κάνει. Υποδηλώνει ένα είδος ιατρικής αντίληψης του κόσμου ή τουλάχιστον του χώρου και των συνθηκών στις οποίες ζει κανείς. Τα στοιχεία του περιβάλλοντος θεωρούνται ως θετικά ή αρνητικά για την υγεία και αντίστροφα μια ευπαθής ιδιοσυστασία του σώματος ευνοείται ή βλάπτεται από μια ορισμένη περίσταση. Οι διάφορες στιγμές του χρόνου-μέρες, εποχές και αιώνες- φέρουν επίσης ποικίλες ιατρικές αξίες. Μια προσεγμένη δίαιτα πρέπει να μπορεί να καθορίζει με ακρίβεια τις σχέσεις ανάμεσα στο ημερολόγιο και στις φροντίδες που οφείλουμε να δώσουμε στον εαυτό μας. Αυτή η διαρκής ενασχόληση με το περιβάλλον, τους χώρους και τις στιγμές καλεί μια διαρκή προσοχή στον εαυτό, στην κατάσταση στην οποία βρισκόμαστε και στις χειρονομίες τις οποίες κάνουμε. Σε γενικές γραμμές, όλα αυτά τα θέματα της διαιτητικής διατηρούν μια συνέχεια από την κλασική εποχή. Οι γενικές αρχές παρέμειναν οι ίδιες, αν και επεξεργασθήκαν περισσότερο και προτείνουν τώρα μια στενότερη πλαισίωση της ζωής και μια αυξημένη προσοχή προς το σώμα από εκείνους που επιθυμούν να τις τηρήσουν. Πρόκειται για μια εντατικοποίηση, παρά για μια ριζική αλλαγή. Είναι μέσα σε αυτό το συνολικό πλαίσιο, το τόσο έντονα σημαδεμένο από τη μέριμνα για το σώμα, την υγεία, το περιβάλλον και τις συνθήκες, που η ιατρική θέτει το θέμα των ερωτικών απολαύσεων: αυτό της φύσης τους και των μηχανισμών τους, της θετικής ή αρνητικής αξίας τους για τον οργανισμό και της δίαιτας στην οποία πρέπει να υποβάλλονται.

Οι αναλύσεις του Γαληνού¹⁴⁰⁴ σχετικά με τα αφροδίσια τοποθετούνται στο πεδίο της παλιάς θεματικής των σχέσεων ανάμεσα στο θάνατο, την αθανασία και την αναπαραγωγή. Η φυσιολογία των σεξουαλικών πράξεων είναι σημαδεμένη από ορισμένα θεμελιώδη χαρακτηριστικά που βρίσκουμε σε προγενέστερες παραδόσεις. Καταρχάς υπάρχει ισομορφισμός των πράξεων αυτών στον άντρα και στη γυναίκα. Υποθέτει ακόμα την εκσπερμάτωση και στα δυο φύλα, ατελή ωστόσο στη γυναίκα. Βρίσκουμε επίσης το παραδοσιακό μοντέλο της παροξυστικής διαδικασίας έκκρισης που διατρέχει το σώμα, το ταραίζει και το εξαντλεί. Η ανάλυση που κάνει ωστόσο αξίζει να σημειωθεί. Έχει το διπλό αποτέλεσμα να συνδέει με πολύ στενό τρόπο, τους μηχανισμούς της σεξουαλικής πράξης με το σύνολο του οργανισμού και ταυτόχρονα να την κάνει μέρος μιας διαδικασίας όπου εμπλέκονται η υγεία του ατόμου και στο τέλος η ζωή του. Αν η δαπάνη του σπέρματος συνεχιστεί, το σώμα δεν στερείται μόνο το σπερματικό του υγρό αλλά όλα τα μέρη του σώματος χάνουν τη ζωτική τους πνοή, το πνεύμα, το οποίο διασφαλίζει την ενότητα του σώματος

Με βάση τα πιο πάνω, δημιουργείται μια σχέση συγγένειας, αναλογίας και αιτιότητας ανάμεσα στη σεξουαλική πράξη και στην επιληψία, στη σκέψη του Γαληνού. Και οι δυο ανήκουν στη μεγάλη οικογένεια των σπασμών. Ένα ορατό νήμα στις αναλύσεις του Γαληνού, οδηγεί από κοσμολογία της αναπαραγωγής σε μια παθολογία των σπασμωδικών απεκκρίσεων και από τη θεμελίωση στη φύση των αφροδισίων, οδηγεί στην ανάλυση των επικίνδυνων μηχανισμών που συνιστούν την εγγενή τους φύση και την φέρνουν κοντά σε φοβερές ασθένειες.

Η αμφισημία της στάσης της ιατρικής σκέψης σχετικά με τα αφροδίσια, χαρακτηρίζει τα ιατρικά κείμενα που διασώζονται από τον 1^ο και 2^ο μ.Χ. αιώνα, αφού πρόκειται για τη διασταύρωση δυο αντίθετων αξιολογήσεων. Όσο αφορά τις θετικές αξιολογήσεις, υπάρχει πριν απ' όλα εκείνου του σπέρματος, πολύτιμης ουσίας που συγκεντρώνει ότι ισχυρότερο υπάρχει στη ζωή, την μεταδίδει και επιτρέπει τη διαιώνιση της. Είναι στο αρσενικό που βρίσκει όλη του τη δύναμη και τελειότητα, και του δίνει την υπεροχή του. Θετική αξιολόγηση επίσης της πράξης για την οποία τα σχετικά όργανα τοποθετήθηκαν στο σώμα με τόση προσοχή. Η συνουσία είναι κάτι το φυσικό και ως εκ τούτου δεν μπορεί να θεωρηθεί κακή. Μόλις όμως λάβει χώρα θεωρείται εγγενώς ως επικίνδυνη λόγω της απώλειας σπέρματος που συγκεντρώνει τη δύναμη της ζωής, αλλά και διότι ο παροξυσμικός τρόπος με τον οποίο εκτυλίσσεται τη γεινιάζει με την ασθένεια. Αυτό είναι το παράδοξο των σεξουαλικών απολαύσεων: η υψηλή λειτουργία που τους εμπιστεύτηκε η φύση, η αξία της ουσίας που πρέπει να μεταδώσει και

¹⁴⁰⁴ Ο .π., σ. 144, παρ. 1, Γαλιανός, Περί χρείας μορίων

άρα να χάσει, τη γεινιάζει με το κακό. Οι γιατροί του 1^{ου} και 2^{ου} αιώνα δεν ήταν οι μόνοι που διατύπωσαν την αμφισημία αυτή. Γύρω της όμως, περιέγραψαν ολόκληρη μια παθολογία, πιο αναπτυγμένη, πιο περίπλοκη και συστηματική απ' ότι στο παρελθόν.

Η παθολογία της ερωτικής δραστηριότητας συγκροτείται γύρω από τα δυο στοιχεία με τα οποία χαρακτηρίζεται συνήθως ο κίνδυνος της ερωτικής πράξης: ακούσια βία της έντασης, απεριόριστη δαπάνη που εξαντλεί. Αφενός υπάρχει η ασθένεια της διαρκούς διέγερσης που την παρατείνει απεριόριστα παρατείνοντας έτσι απεριόριστα τον μηχανισμό της διέγερσης. Στην αρσενική της εκδοχή, τον πριαπισμό ή σατυρίαση, όλοι οι μηχανισμοί που προετοιμάζονται για τη σεξουαλική πράξη είναι συγκεντρωμένοι και διατηρούνται συνεχώς, είτε υπάρχει εκσπερμάτωση είτε όχι. Ο ασθενής βρίσκεται σε κατάσταση διαρκούς σπασμού, περνώντας από οξείες κρίσεις, που μοιάζουν με επιληψία. Συμβαίνει η σατυρίαση να αναφέρεται και στις γυναίκες. Ο Σωρανός συναντά σε αυτές συμπτώματα του ίδιου τύπου. Οι γυναίκες που προσβάλλονται από τη νόσο αυτή ωθούνται προς την ερωτική πράξη από μια πολύ ισχυρή παρόρμηση και χωρίς καθόλου ντροπή. Ωστόσο, είναι η υστερία που αντιπροσωπεύει κατά κύριο λόγο στις γυναίκες, τις ασθένειες που προκαλούνται από μια υπερβολική ένταση των γενετικών οργάνων.

Ο άλλος πόλος της παθολογίας συνίσταται στην απεριόριστη δαπάνη, αυτή που οι Έλληνες ονόμαζαν γονόρροια και οι Λατίνοι *seminis effusio*¹⁴⁰⁵. Με τη γονόρροια είναι η αρρενωπότητα, εκείνο που φεύγει από το αντρικό μόριο. Είναι μια επονείδιστη νόσος διότι οφείλεται συχνά στην κατάχρηση των σεξουαλικών επαφών, αλλά και λόγω της εκθήλυνσης που παρουσιάζει ο παθών.

Πέρα από την ιδιαίτερη σφαίρα της παθολογίας τους, οι σεξουαλικές πράξεις τοποθετούνται στη διασταύρωση μιας περίπλοκης παθογένειας. Αφενός μπορούν να επηρεαστούν κατά τη διάρκεια τους και την ολοκλήρωσή τους από πλήθος διάφορων παραγόντων: το κλίμα, η στιγμή της μέρας, το φαγητό, την ιδιοσυγκρασία των ατόμων. Με τη σειρά τους όμως, τα αφροδίσια, έχουν μια σημαντική και εκτεταμένη επίδραση σε όλο τον οργανισμό. Οι πόνοι, οι αδιαθεσίες και οι ασθένειες που μπορούν να προκαλέσουν, αν υπάρξει παρέκκλιση είτε προς τη στιγμή, είτε προς το μέτρο, είναι άπειροι.

Η σεξουαλική δραστηριότητα βρίσκεται στην καρδιά θεραπευτικών αποτελεσμάτων, όσο και παθολογικών συνεπειών. Η αμφισημία της έγκειται στο ότι σε ορισμένες περιπτώσεις μπορεί να θεραπεύσει, ενώ σε άλλες αντιθέτως να προκαλέσει ασθένειες. Είναι όμως δύσκολο να

¹⁴⁰⁵ ο. π., σ. 156

καθορίσει κανείς ποιο από τα δύο αποτελέσματα θα έχει: εξαρτάται από την προσωπική ιδιοσυγκρασία, τις ιδιαίτερες περιστάσεις και την παροδική κατάσταση του σώματος. Γενικά γίνεται δεκτό το ιπποκρατικό δίδαγμα ότι «η συνουσία είναι εξαιρετική κατά των νόσων που έχουν σχέση με τον κατάρρου¹⁴⁰⁶». Ο Ρούφος αποδίδει στην εκκένωση του σπέρματος ευεργετική επίδραση πάνω στη ψυχή. Ο Γαληνός τονίζει την αρνητική επίδραση, ανάλογα με την κατάσταση στην οποία βρίσκεται το άτομο π.χ. κατάσταση αδυναμίας. Σε άλλα άτομα η εκκένωση του σπέρματος προκαλεί αδυναμία, ενώ και η συγκράτηση του μπορεί να είναι βλαβερή.

Το πιο σημαντικό βρίσκεται όμως στην τάση να αποδίδονται θετικές επιπτώσεις στη σεξουαλική αποχή. Το ότι η σεξουαλική αποχή μπορεί να θεωρείται νοσηρή για τον οργανισμό δεν θεωρείται ως ένα γενικό γεγονός, αλλά μάλλον ως η επίπτωση ορισμένων ειδικών δεδομένων που απορρέουν είτε από την κατάσταση του οργανισμού, είτε από μια συνήθεια ζωής. Δεν υπάρχει λόγος να θεωρείται ως κάτι το κακό, αυτή καθαυτή η αποχή. Στους άντρες η αναγνώριση της υψηλής αξίας του σπερματικού υγρού επέτρεψε την απόδοση θετικών επιπτώσεων στους αθλητές. Οι αξίες της αποχής δεν αναγνωρίζονται τόσο εύκολα στις γυναίκες, εφόσον αυτές θεωρούνται ως κοινωνικά και φυσιολογικά προορισμένες για τον γάμο και την τεκνοποίηση. Ο Σωρανός κρίνει πως η εφ' όρου ζωής παρθενία είναι σωτήρια και για τα δύο φύλα. Η σεξουαλική επαφή δεν μπορεί, άρα, να έχει ως φυσιολογική αιτιολόγηση την υγεία των ατόμων. Μόνο η υποχρέωση και διαιωνισθεί το γένος των ανθρώπων την καθιστά αναγκαία.

Η αποχή δεν θεωρείται ως καθήκον, ούτε η σεξουαλική πράξη ως κάτι το κακό. Βλέπουμε όμως μέσα από την ανάπτυξη των θεμάτων που είχαν ήδη διατυπωθεί να σημειώνεται μια καμπή. Επιμονή στην αμφισημία των επιπτώσεων της σεξουαλικής πράξης, επέκταση των συσχετίσεων της σε ολόκληρο τον οργανισμό, έμφαση του εύθραυστου χαρακτήρα της και της παθογόνου δύναμης της, απόδοση αξίας στις συμπεριφορές αποχής και για τα δύο φύλα. Οι κίνδυνοι της σεξουαλικής πρακτικής αποδίδονταν παλιά στη ακούσια βία και στην άλογη δαπάνη. Περιγράφονται τώρα περισσότερο ως η επίπτωση μια γενικότερης εύθραυστης κατάστασης του ανθρώπινου σώματος και της λειτουργίας του.

Κάτω από αυτές τις συνθήκες, ποια σημασία αποδίδεται στα αφροδίσια όσο αφορά τη διαχείριση της προσωπικής ζωής? Ο Ρούφος διατυπώνει με σαφήνεια τον τρόπο με τον

¹⁴⁰⁶ Ελληνική μετάφραση, σ. 133

οποίο συνδέονται σεξουαλική πρακτική και επιμέλεια εαυτού: όσοι παραδίδονται σε σαρκικές σχέσεις οφείλουν να φροντίζουν το σώμα τους πολύ περισσότερο από τους άλλους.¹⁴⁰⁷

Η δίαιτα των απολαύσεων

Οι σεξουαλικές πράξεις πρέπει άρα να υπόκεινται σε μια πολύ αυστηρή δίαιτα, πολύ διαφορετική όμως από μια περιοριστική δίαιτα που θα καθόριζε μια «φυσική» μορφή, νομιμοποιημένη και αποδεκτή των πράξεων αυτών. Είναι αξιοσημείωτο ότι σχεδόν τίποτε δεν αναφέρεται σχετικά με τις σεξουαλικές πράξεις που είναι επιτρεπτές και αυτές που η ίδια η φύση δεν δέχεται. Αξιοσημείωτος επίσης είναι ο παραχωρητικός τους χαρακτήρας: ο Ρούφος προτείνει τη δίαιτα του, αφού αναφερθεί στα παθογόνα της αποτελέσματα σε περίπτωση που είναι υπερβολική και άκαιρη, θα θέσει την αρχή ότι οι πράξεις αυτές δεν είναι απόλυτα βλαβερές, αν λάβουμε υπόψη τη σκοπιμότητά τους, το μέτρο που πρέπει να τηρείται και την κράση του ατόμου. Τέλος είναι δίαιτες που εξαρτώνται από τις περιστάσεις, που απαιτούν πολλές προφυλάξεις για τον καθορισμό των συνθηκών που θα διαταράξουν όσο το δυνατό λιγότερο την πράξη, όσο και εκείνες όπου η πράξη θα επηρεάσει όσο το δυνατό λιγότερο το σύνολο των ισορροπιών. Υπάρχουν τέσσερες μεταβλητές: αυτή της κατάλληλης στιγμής για την τεκνοποίηση, αυτή της ηλικίας του υποκειμένου, αυτή της στιγμής (εποχή ή ώρα της ημέρας), αυτή της προσωπικής ιδιοσυγκρασίας.

Η δίαιτα των αφροδισίων και η αναπαραγωγή

Ήταν ένα παραδοσιακό θέμα ότι για να διασφαλισθούν όμορφοι απόγονοι έπρεπε να παρθούν ορισμένες προφυλάξεις. Οι αταξίες της σύλληψης αφήνουν τα σημάδια της στους απογόνους διότι φέρουν τα χαρακτηριστικά της σύλληψης τους. Την ίδια αρχή βρίσκουμε και στην αυτοκρατορική εποχή. Πρώτα επιβάλλεται μια μακροπρόθεσμη προετοιμασία του σώματος και της ψυχής και την συσσώρευση και ενδυνάμωση του σπέρματος. Υπάρχει φυσικά και η κατάλληλη στιγμή στον κύκλο της γυναίκας και που τοποθετείται από το Σωρανό ακριβώς μετά τα έμμηνα. Η σεξουαλική πράξη, για να γίνει η γονιμοποίηση στις καλύτερες δυνατές συνθήκες και να έχουν τα παιδιά όλα τα δυνατά προσόντα, πρέπει να λάβει χώρα μετά τη λήψη ορισμένων προφυλάξεων. Ο Σωρανός δεν διευκρινίζει τις θέσεις του, επισημαίνει απλώς την ανάγκη μιας σταθερής και ήρεμης διαγωγής, την αποφυγή κάθε αταξίας ή μέθης, που θα μπορούσε να επηρεάσει το έμβρυο. Τα παιδιά μοιάζουν στους γονείς όχι μόνο εξωτερικά αλλά και στο χαρακτήρα, γι' αυτό και μια τέλεια ηρεμία είναι απαραίτητη. Τέλος, κατά τη διάρκεια της εγκυμοσύνης η επαφή πρέπει να είναι μετρημένη.

¹⁴⁰⁷ Ο. π., σ. 138

Υπάρχει άρα ολόκληρη μια κυβέρνηση των αφροδισίων της οποίας η αρχή και οι λόγοι βρίσκονται στην προετοιμασία των απογόνων. Οι συνθήκες μιας πιθανής γονιμοποίησης προσδιορίζονται επιμελώς, όχι για να οριοθετήσουν τη σεξουαλική πράξη, αλλά ως μια χρήσιμη γνώση για όποιο έχει την έγνοια των απογόνων του: η έγνοια αυτή εκφράζει ένα καθήκον των γεννητόρων απέναντι στα παιδιά τους, αλλά και απέναντι στον εαυτό τους, αφού τους είναι χρήσιμο να έχουν απογόνους προικισμένους με τα καλύτερα προσόντα. Οι προφυλάξεις αυτές και τα πιθανά σφάλματα είναι τόσο πολλά, που μόνο η πρόνοια της φύσης αντισταθμίζει τις εν δυνάμει συμφορές.

Η ηλικία του υποκειμένου

Η χρήση των αφροδισίων δεν πρέπει να παρατείνεται σε μεγάλη ηλικία, ούτε να αρχίζει πολύ νωρίς. Τα αγόρια είναι σε θέση να έχουν πρόσβαση στα αφροδισία από τα δεκατέσσερα τους, όμως όλοι οι γιατροί συμφωνούν ότι δεν θα έπρεπε, εξ ου και η ανάγκη μιας ειδικής αγωγής που να διασφαλίζει την εγκράτεια των εφήβων και που συνίσταται σε μια ζωή έντονων σωματικών ασκήσεων. Το πρόβλημα για τα κορίτσια παρουσιάζεται διαφορετικά. Η πρακτική του πρώιμου γάμου ωθούσε στην παραδοχή ότι οι πρώτες σεξουαλικές σχέσεις και η μητρότητα μπορούσαν να λάβουν χώρα αμέσως μετά τη ρύθμιση της εμμηνου ρήσης. Αυτή ήταν η γνώμη του Σωράνου. Άλλοι γιατροί θεωρούν ότι τα κορίτσια πρέπει να παντρεύονται και να τεκνοποιούν σε μεγαλύτερη ηλικία. Έτσι ο Ρούφος ο Εφέσιος, προτείνει ως κατάλληλη ηλικία τα δεκαοκτώ. Κατά τη διάρκεια της εφηβείας τα κορίτσια θα προετοιμάζονται στο μελλοντικό τους ρόλο μέσω μιας ειδικής δίαιτας, περιπάτους και ασκήσεις. Επειδή η οκνηρία θεωρείται επικίνδυνη συστήνεται και η συμμετοχή σε χορωδίες.

Η ευνοϊκή στιγμή

Ο «καιρός» της σεξουαλικής πράξης αποτελεί αντικείμενο πολλών συζητήσεων. Όσο αφορά την εποχιακή χρονολόγηση είναι γενικά αποδεκτό ότι ο χειμώνας και η άνοιξη είναι οι καλύτερες εποχές. Το φθινόπωρο είναι αποδεκτό από ορισμένους, το δε καλοκαίρι πρέπει να αποφεύγεται. Για τον καθορισμό της ώρας της ημέρας, θεωρείται γενικά ότι η πιο ευνοϊκή στιγμή είναι μετά ένα μέτριο γεύμα και πριν τον ύπνο, ή την απογευματινή ανάπαυση. Αν στόχος είναι η γονιμοποίηση, ο άντρας θα πρέπει να έχει φάει και πει καλά, ενώ η γυναίκα να ακολουθεί μια λιγότερο τονωτική δίαιτα, αφού «ο ένας δίνει και ο άλλος παίρνει¹⁴⁰⁸».

Οι ατομικές ιδιοσυγκρασίες.

¹⁴⁰⁸ Πρωτότυπο, σ. 177, παραπομπή, Ρούφος ο Εφέσιος, στον Ορειβάσιο

Ο Ρούφος θεωρεί ως γενική αρχή ότι τα άτομα τα ικανά για συνουσία είναι τα θερμά και υγρά. Για να διατηρηθεί ή να αποκατασταθεί η ζέση και η υγρασία, πρέπει κανείς να υποβάλλεται σε μια ειδική αγωγή από κατάλληλες ασκήσεις και σωστή τροφή. Γύρω από τη σεξουαλική δραστηριότητα και για να διατηρηθεί μια ισορροπία που κινδυνεύει, υποβάλλεται κανείς σε ολόκληρο ένα σύστημα ζωής.

Το έργο της ψυχής

Η δίαιτα που προτείνεται για τις σεξουαλικές απολαύσεις φαίνεται να είναι εντελώς επικεντρωμένη στο σώμα. Ωστόσο και η ψυχή έχει να παίξει το ρόλο της, και οι γιατροί την κάνουν να παρεμβαίνει, διότι είναι αυτή που αδιάκοπα κινδυνεύει να παρασύρει το σώμα πέρα από την μηχανική των στοιχειωδών της αναγκών. Το ότι οι άνθρωποι χρειάζονται μια δίαιτα που να καθορίζει με τόση λεπτομέρεια όλα τα στοιχεία της φυσιολογίας, οφείλεται στο ότι τείνουν συνέχεια να παρεκκλίνουν λόγω της φαντασίας τους, του πάθους και του έρωτα τους. Η συνετή ψυχή έχει ένα διπλό ρόλο να παίξει: να επιβάλει στο σώμα μια δίαιτα καθορισμένη από τη φύση του και τις περιστάσεις στις οποίες βρίσκεται. Αυτό δεν θα μπορέσει να το κάνει παρά μόνο αν διενεργήσει πάνω στον εαυτό της ολόκληρη μια εργασία: να εξαλείψει τις πλάνες, να μειώσει τις φαντασιώσεις, να κυριαρχήσει πάνω στις επιθυμίες που την κάνουν να παραγνωρίζει το νόμο του σώματος. Ο Αθηναίος, στον οποίο αισθητή είναι η επίδραση των στωικών, καθορίζει με σαφήνεια αυτή τη διεργασία της ψυχής πάνω στον εαυτό της ως προϋπόθεση για μια σωστή σωματική αγωγή: «Αυτό που ταιριάζει στους ενήλικες, είναι μια πλήρης αγωγή της ψυχής και του σώματος (...) να προσπαθούμε να κατευνάζουμε τις ορμές μας και να φροντίζουμε ώστε οι επιθυμίες μας να μην υπερβαίνουν τις δυνάμεις μας¹⁴⁰⁹». Το ζητούμενο σε αυτή την αγωγή δεν είναι ένας αγώνας της ψυχής εναντίον του σώματος, ούτε η άμυνα της εναντίον του αλλά για την ψυχή να διορθώσει η ίδια τα λάθη της για να μπορεί να καθοδηγεί το σώμα σύμφωνα με ένα νόμο που είναι αυτός του ίδιου του σώματος.

Δεν τίθεται θέμα, στην ιατρική αγωγή να εξαλειφθεί η επιθυμία, αυτό θα ήταν ενάντια στους νόμους της φύσης. Η επιθυμία όμως έχει δυο όψεις: παρουσιάζεται στη ψυχή και στο σώμα και είναι στην ακριβή τους συσχέτιση που βρίσκεται το πρόβλημα της αγωγής. Ο Ρούφος το διατυπώνει με ακρίβεια: «Το καλύτερο είναι να έχει κανείς σεξουαλική επαφή όταν πιέζεται ταυτόχρονα από την επιθυμία της ψυχής και από την επιθυμία του σώματος¹⁴¹⁰». Κάποτε η

¹⁴⁰⁹ Πρωτότυπο, σ. 180

¹⁴¹⁰ Βλέπε παραπομπή 47, σ. 182

συσχέτιση κινδυνεύει από τη συμπεριφορά του σώματος, το οποίο παραδίνεται σε ένα είδος αποχαλίνωσης, χωρίς τίποτα στη ψυχή να ανταποκρίνεται στη διέγερση του. Η σεξουαλική πράξη γίνεται παροξυστική Σε αυτή τη σωματική διέγερση φαίνεται να αναφέρεται ο Ρούφος όταν μιλά για τις «ορμές», οι οποίες συνοδεύουν τα προμηνυτικά σημεία της επιληψίας ή της μανίας. Η ίδια επίσης παρουσιάζεται στη σατυρίαση και στη γονόρροια.

Και η ψυχή όμως μπορεί να ξεφύγει από τα όρια που επιβάλλει το σώμα. Ο όρος που χρησιμοποιούν ο Γαληνός και ο Ρούφος για να περιγράψουν το φαινόμενο αυτό είναι η «δόξα». Η ψυχή αντί να δίνει προσοχή μόνο στο σώμα, παρασύρεται από αναπαραστάσεις δικές της που δεν έχουν κανένα αντίστοιχο στον οργανισμό. Όπως το σώμα δεν πρέπει να παραφέρεται χωρίς την επιθυμία της ψυχής, έτσι και η ψυχή δεν πρέπει να πηγαίνει πιο πέρα από αυτό που απαιτεί το σώμα και οι ανάγκες του. Η πρώτη περίπτωση είναι αυτή μιας ασθένειας που μπορεί να γιατρευτεί. Στη δεύτερη πρόκειται για μια ηθική αγωγή που το άτομο πρέπει να εφαρμόσει στον εαυτό του. Ο Ρούφος προτείνει τη συνταγή: «υπόταξε τη ψυχή και κάνε την να υπακούει στο σώμα¹⁴¹¹». Η πρόταση μπορεί να φανεί παράδοξη ως προς το παραδοσιακό θέμα της ψυχής που δεν πρέπει να αφήνεται να παρασυρθεί από το σώμα. Πρέπει όμως να την εννοήσουμε μέσα στο συγκεκριμένο ιατρικό και θεωρητικό της πλαίσιο, που εμπνέεται από τον στωικισμό. Η εκούσια υποταγή του σώματος οφείλει να γίνει κατανοητή ως η υπακοή σε μια λογική που πρυτάνευσε στη φυσική τάξη και διαμόρφωσε τη μηχανική του σώματος, για τους σκοπούς της. Από αυτή τη φυσική λογική οι δόξες προσπαθούν να απομακρύνουν τη ψυχή και να δημιουργήσουν περίσσιες επιθυμίες. Προς αυτή πρέπει να στρέψει την προσοχή της η έλλογη ιατρική. Στην προκειμένη περίπτωση η συμπεριφορά των ζώων αποτελεί ένα παράδειγμα προς μίμηση, αφού ακολουθούν τις προσταγές του σώματος και τίποτε περισσότερο. Η ιατρική προτείνει άρα μια «ζωοποίηση» της επιθυμίας, δηλαδή μια υποταγή όσο το δυνατό πιο αυστηρή της επιθυμίας της ψυχής στις απαιτήσεις του σώματος.

Εξ ου και η γενική δυσπιστία των γιατρών όσο αφορά τις εικόνες («φαντασίαι». “phantasia” στο πρωτότυπο¹⁴¹²). Αυτές οι εικόνες που προκαλούν στη ψυχή επιθυμίες χωρίς συσχετισμό με τις ανάγκες του σώματος είναι πολλών ειδών. Τα όνειρα αλλά και οι εικόνες του θεάτρου που πρέπει να αποφεύγονται, της ανάγνωσης, της μουσικής, του χορού που μπαίνουν στη ψυχή χωρίς να ανταποκρίνονται σε επιθυμίες του σώματος.

¹⁴¹¹ Ο. π.

¹⁴¹² Σ. 183

Κάτω από τον όρο «φαντασία» εννοούνται και οι οπτικές αντιλήψεις. Δεν υπάρχει μόνο ο κίνδυνος να ξαναφέρνουμε στη μνήμη μας τα αφροδίσια, αλλά και να τα βλέπουμε. Είναι ένα παλιό θέμα της παραδοσιακής σεμνοτυφίας ότι τα αφροδίσια πρέπει να εκτυλίσσονται στο σκοτάδι. Στο θέμα αυτό δίνεται και αξία αγωγής: με το να μη δούμε, δεν θα ανακαλούμε στη μνήμη.

Το θέμα αυτό συζητήθηκε πολύ στην ερωτική λογοτεχνία, αφού η ματιά θεωρείται ως ο πιο σίγουρος αγωγός του πάθους. Κατ' επέκταση ματιά, φως, εικόνα θεωρούνταν επικίνδυνες. Επικίνδυνες για τα ήθη, αλλά και για τον ίδιο τον έρωτα, που μπορεί να λαβωθεί από την ασχήμια ορισμένων εικόνων. Υπάρχει ολόκληρη μια τεχνική που μπορεί να οργανωθεί υπέρ ή κατά του έρωτα.

Μένει η απόλαυση η οποία εντάχθηκε από τη φύση στα αφροδίσια. Δεν τίθεται θέμα εξάλειψης της, αφού συνδέεται άμεσα με τις κινήσεις της ψυχής. Ωστόσο ο Γαληνός θεωρεί ότι μπορούμε να την εμποδίσουμε από του να γίνει στοιχείο κατάχρησης. Η μέθοδος που προτείνει είναι στωικής έμπνευσης: οφείλουμε να θεωρήσουμε ότι η ηδονή δεν είναι παρά αυτό που συνοδεύει την πράξη και να μην την θεωρούμε ως το λόγο για να την εκτελούμε. Τα ζώα δεν έχουν τη δόξα, τη γνώμη ότι η ηδονή είναι κάτι καλό. Οι άνθρωποι που έχουν μια τέτοια γνώμη, και επιζητούν τα αφροδίσια για την ηδονή που παρέχουν κινδυνεύουν να μείνουν προσκολλημένοι σε αυτά και να επιδιώκουν τη συνεχή ανανέωση τους. Η μόνη λογική που πρέπει να ακολουθείται είναι η κατάσταση του σώματος και οι ανάγκες του. Ο Γαληνός αναφέρει την χειρονομία του Διογένη, που αυνανίστηκε δημόσια, αντί να περιμένει την πόρνη που είχε καλέσει και απελευθερώθηκε από τους χυμούς που τον ενοχλούσαν και την ερμηνεύει ως την απελευθέρωση από το σπέρμα χωρίς να επιδιώξει την ηδονή. Ο αυνανισμός και οι μοναχικές ηδονές έχουν μια πολύ διακριτική θέση στις ιατρικές αγωγές, όπως και γενικότερα στον ηθικό στοχασμό των Ελλήνων και Λατίνων γύρω από τη σεξουαλική δραστηριότητα. Όταν εκδηλώνεται είναι με θετική μορφή. Η χειρονομία της μοναχικής κάθαρσης αποτελεί τη μορφή την πιο αυστηρά απογυμνωμένη από τον άχρηστο χαρακτήρα της επιθυμίας, των εικόνων και της ηδονής.

Όσο λεπτομερείς και αν είναι οι δίαιτες της σεξουαλικής δραστηριότητας, δεν πρέπει να υπερβάλλουμε τη σχετική τους σημασία. Η θέση που τους δίνεται σε σύγκριση με άλλες δίαιτες, ειδικά αυτή που αφορά τη διατροφή, είναι περιορισμένη. Όταν ο Ορειβάσιος συντάξει τον 5^ο μ.Χ. αιώνα τη μεγάλη συλλογή του ιατρικών βιβλίων, θα αφιερώσει τέσσερεις τόμους στη διατροφή, τους κινδύνους και ιδιότητες των τροφίμων και των συνθηκών κάτω από τις οποίες πρέπει να

καταναλώνονται. Θα δώσει μόνο δυο παραγράφους σχετικά με τη δίαιτα των απολαύσεων. Αποτελεί γνώρισμα της ελληνικής και Λατινικής ιατρικής η παραχώρηση πολύ μεγαλύτερης θέσης στη διαιτητική της διατροφής παρά των απολαύσεων. Θα χρειαστεί μια επανάσταση που θα γίνει αισθητή στη χριστιανική μοναρχία ώστε η έγνοια του σεξ να αρχίσει να ισορροπεί με αυτή της διατροφής, παρόλο που η διατροφική αποχή και οι νηστείες θα μείνουν σημαντικές για πολύ καιρό. Θα είναι δε, μια στιγμή σημαντική για την ιστορία της ηθικής στις ευρωπαϊκές κοινωνίες, η μέρα όπου η έγνοια της σεξουαλικότητας θα υπερισχύσει με σημαντικό τρόπο αυτής της διατροφής.

Σε αυτές τις ιατρικές αγωγές υπάρχει μια «παθολογικοποίηση» της ερωτικής πράξης (πολύ διαφορετικής από αυτή που παρουσιάζεται πολύ αργότερα στις δυτικές κοινωνίες όπου η σεξουαλική συμπεριφορά αναγνωρίζεται ως φορέας παθολογικών παρεκκλίσεων). Στην ελληνο-ρωμαϊκή ιατρική η σεξουαλική πράξη εντάσσεται σε ένα πεδίο όπου κινδυνεύει ανά πάσα στιγμή να επηρεαστεί ή να διαταραχθεί από αλλοιώσεις του οργανισμού και αντίστροφα όπου υπάρχει ο κίνδυνος να επιφέρει διάφορες ασθένειες. Παθολογικοποίηση υπάρχει με δυο έννοιες. Στην πρώτη δεν είναι μόνο στη κατάχρηση της, αλλά στην ίδια τη φύση της διαδικασίας (δαπάνη τραντάγματα κτλ) που αποδίδονται οι διαταραχές που προκαλεί στον οργανισμό. Δεύτερο, και πιο σημαντικό, διότι υπάρχει μια αντιστροφή της σεξουαλικής δραστηριότητας ως ενέργειας και περιγράφεται ως μια διαδικασία όπου το υποκείμενο παρασύρεται παθητικά από τις κινήσεις της ψυχής που πρέπει να επαναφέρει την κυριαρχία της με μια προσαρμογή στις ανάγκες της φύσης. Αυτή η ιατρική των αφροδισίων δεν προσπάθησε να αποκλείσει «παθολογικές» μορφές της σεξουαλικής συμπεριφοράς. Μάλλον έδειξε στη ρίζα των σεξουαλικών πράξεων μια «παθητικότητα» που είναι επίσης μια ασθένεια σύμφωνα με τη διπλή έννοια της έξης «πάθος» («*rathos*» στο πρωτότυπο)¹⁴¹³. Η σεξουαλική πράξη δεν είναι κάτι κακό, αλλά εστία πιθανών κακών.

Μια τέτοια ιατρική απαιτεί μια πολύ μεγάλη επαγρύπνηση της σεξουαλικής πράξης, η οποία όμως δεν οδηγεί σε μια αποκρυπτογράφηση της όσο αφορά την καταβολή της και τον τρόπο με τον οποίο εκτυλίσσεται. Το ζητούμενο για το υποκείμενο δεν είναι να γνωρίζει τα κίνητρα, επιλογές και μορφές των πράξεων του. Απαιτείται από το υποκείμενο μια προσοχή ως προς τους κανόνες στους οποίους πρέπει να υποβάλλει τη σεξουαλική του δραστηριότητα και όχι, όπως θα απαιτηθεί μεταγενέστερα να βρει το μονοπάτι της επιθυμίας μέσα του. Πρέπει να αναγνωρίζει τις συνθήκες που πρέπει να συγκεντρωθούν για να επιδίδεται χωρίς κίνδυνο ή

¹⁴¹³ Ο. π., σ. 191

ζημιιά τις πράξεις της ηδονής. Οφείλει να μιλήσει στον εαυτό του το λόγο¹⁴¹⁴της αλήθειας, ο λόγος αυτός όμως δεν έχει ως λειτουργία να του πει την αλήθεια όσο αφορά τον εαυτό του, αλλά να του διδάξει, σε συνάρτηση με το τι είναι οι σεξουαλικές πράξεις, πως προσφεύγει κανείς σε αυτές για να συμμορφώνεται με τον πιο ακριβή και αυστηρό τρόπο στη φύση τους. Μπορούμε να πούμε ότι η αγωγή των αφροδισίων και η κατανομή τους, όπως προτείνεται από την ιατρική δεν είναι τίποτε περισσότερο ή λιγότερο από τη μορφή της φύσης τους όπως παρουσιάζεται στη σκέψη και η αλήθεια που κατοικεί τη συμπεριφορά τους όπως η σταθερή της εντολή.

Ανάμεσα σε αυτές τις συστάσεις και τα προστάγματα που βρίσκουμε μεταγενέστερα στη χριστιανική ηθική και στην ιατρική σκέψη, υπάρχουν πολυάριθμες αναλογίες: η αρχή μιας αυστηρής οικονομίας των πράξεων που αποβλέπουν στη σπανιότητα, η εμμονή των συμφορών που μπορεί να προκληθούν από εκτροπή της σεξουαλικής συμπεριφοράς, η αναγκαιότητα μιας αυστηρής κυριαρχίας πάνω στις επιθυμίες, μιας πάλης ενάντια στις εικόνες και μια εκμηδένιση της ηδονής ως στόχου των σεξουαλικών πράξεων. Οι αναλογίες αυτές δεν είναι μακρινές σκοπιμότητες. Μερικές είναι έμμεσες και πέρασαν μέσω των φιλοσοφικών θεωριών, όπως π.χ. ο κανόνας της ηδονής ως μη σκοπού της σεξουαλικής πράξης. Υπάρχουν όμως και άμεσες συνέχειες: Ο άγιος Αυγουστίνος χρησιμοποιεί τον Σωρανό. Δεν πρέπει επίσης να ξεχνάμε τις συχνές αναφορές στην ελληνο-ρωμαϊκή ιατρική, τον 18^ο και 19^ο αιώνα, την εποχή που γνωρίζει μεγάλη ανάπτυξη η παθολογία του σεξ.

Αν συγκρατήσουμε μόνο αυτά τα κοινά στοιχεία, μπορεί να έχουμε την εντύπωση ότι η σεξουαλική ηθική που αποδίδεται στο χριστιανισμό ή ακόμα στη σύγχρονη Δύση υπήρχε ήδη, τουλάχιστον ορισμένα χαρακτηριστικά της, από την εποχή της ακμής του ελληνό-ρωμαϊκού πολιτισμού. Αυτό θα συνιστούσε μια παραγνώριση θεμελιωδών διαφορών που άπτονται του τύπου της σχέσης που έχουμε με τον εαυτό μας και άρα της μορφής ενσωμάτωσης αυτών των προσταγμάτων στην εμπειρία που το υποκείμενο έχει του εαυτού του.

4.3.5) Η γυναίκα

Τα μεγάλα κλασσικά κείμενα σχετικά με το γάμο (βλ. «Ιστορία της Σεξουαλικότητας», τόμος 2) εντάσσανε το στοχασμό όσο αφορά τις συζυγικές σχέσεις στο πιο ευρύ πλαίσιο (α) της πόλης, και των νόμων ή των ηθών που ήταν απαραίτητα για την επιβίωση της και την ευμάρεια της (β) του σπιτικού με την οργάνωση που επέτρεπε την συντήρηση και τον εμπλουτισμό του, χωρίς

¹⁴¹⁴ Ο. π., σ. 192,

αυτό να σημαίνει ότι ο γάμος θεωρείτο χωρίς αξία. Όμως ο γάμος απαιτούσε ένα ειδικό στυλ αγωγής στο μέτρο όπου ο παντρεμένος άντρας ήταν ένας αρχηγός οικογένειας, ένας έντιμος πολίτης ή ένα άντρας που ασκεί πάνω στους άλλους μια πολιτική και ηθική εξουσία. Σε αυτή την ειδική σχέση που είναι η γαμήλια. ήταν αναγκαία η κυριαρχία του εαυτού πάνω στον εαυτό, που έπρεπε να δώσει την ειδική μορφή της στη συμπεριφορά του συνετού, μετριοπαθή και δίκαιου άντρα.

Η συζυγική ηθική παρουσιάζεται με διαφορετικό τρόπο σε μια σειρά κειμένων από τους δυο π.Χ. αιώνες, μιας περιόδου όπου διαπιστώνεται μια αλλαγή στην πρακτική του γάμου. Τα κείμενα αυτά είναι το *Περί Γάμου* του Αντίπατρου, τα διάφορα χωρία του Μουσώνιου, τα *Γαμικά παραγγέλματα* του Πλουτάρχου, τον *Ερωτικό λόγο*, την *Πραγματεία περί γάμου* του Ιεροκλή, υποδείξεις που βρίσκουμε στο Σενέκα και στον Επίκτητο και σε ορισμένα πυθαγόρεια κείμενα.

Φαίνεται ότι η τέχνη του έγγαμου βίου έγινε αντικείμενο σκέψης και καθορίσθηκε σε πολλά σημαντικά κείμενα με ένα σχετικά καινούργιο τρόπο. Μια πρώτη καινοτομία συνίσταται στο ότι η τέχνη του έγγαμου βίου αποδίδει όλο και μεγαλύτερη αξία ένα ιδιαίτερο στοιχείο, στην προσωπική σχέση ανάμεσα στο ζεύγος, το δεσμό που τους ενώνει, στη συμπεριφορά που έχουν ο ένας απέναντι στον άλλο. Αυτή σχέση δεν «δανείζεται» τη σημασία της από τις άλλες απαιτήσεις της ζωής ενός αρχηγού σπιτικού, αλλά φαίνεται να θεωρείται ως το πρώτο και ουσιώδες στοιχείο γύρω από το οποίο τα άλλα οργανώνονται, από τα οποία απορρέουν και στα οποία οφείλουν τη δύναμη τους. Άρα η τέχνη αυτή χαρακτηρίζεται λιγότερο από την τεχνική της διαχείρισης και περισσότερο από τη στιλιστική του προσωπικού δεσμού. Η δεύτερη καινοτομία συνίσταται στο γεγονός ότι η αρχή της μετριοπάθειας της συμπεριφοράς στον άντρα τοποθετείται όλο και περισσότερο στην πρακτική των καθηκόντων προς τους άλλους, ή μάλλον στο ότι η κυριαρχία του εαυτού πάνω στον εαυτό εκδηλώνεται όλο και περισσότερο στην πρακτική των καθηκόντων προς τους άλλους και ειδικά ένα ορισμένο σεβασμό προς τη σύζυγο. Η εντατικοποίηση της επιμέλειας εαυτού συμβαδίζει με την απόδοση αξίας στον άλλο. Ο τρόπος με τον οποίο διατυπώνεται η σεξουαλική «πίστη» μαρτυρεί αυτή την αλλαγή. Τέλος, και είναι το πιο σημαντικό κομμάτι, η τέχνη του γάμου με τη μορφή του δεσμού και της συμμετρίας δίνει μια πιο σημαντική θέση στα προβλήματα των σεξουαλικών σχέσεων μεταξύ των συζύγων. Το ενδιαφέρον για την τεκνοποίηση συνδυάζεται με άλλες αξίες και έννοιες που αφορούν τον έρωτα, τη στοργή, την καλή συνεννόηση και την αμοιβαία συμπάθεια.

Φαίνεται ότι οι πιο πάνω συμπεριφορές, και σύμφωνα με το διαθέσιμο υλικό, έγιναν θέματα προβληματοποίησης, αντικείμενα φιλοσοφικής συζήτησης και στοιχεία μιας τέχνης της

συμπεριφοράς. Μια στιλιστική της ζωής του ζεύγους απορρέει από τις παραδοσιακές προσταγές της έγγαμης ζωής. Επισημαίνεται στη τέχνη του συζυγικού δεσμού, στο δόγμα του σεξουαλικού μονοπωλίου και σε μια αισθητική των μοιρασμένων απολαύσεων.

Ο συζυγικός δεσμός

Μέσα κυρίως από τα κείμενα των στωικών των δυο μ.Χ. αιώνων, εκπονείται ένα ορισμένο μοντέλο της συζυγικής σχέσης. Χωρίς να αμφισβητηθούν οι παραδοσιακές δομές, αναζητείται ο προσδιορισμός ενός τρόπου συνύπαρξης ανάμεσα στους συζύγους και ένας τρόπος κοινής ζωής που είναι πολύ διαφορετικοί από αυτούς που προτείνονται στα κλασσικά κείμενα. Θα μπορούσε να πει κανείς ότι ο γάμος δεν νοείται μόνο ως μια «γαμήλια μορφή» που ορίζει τη συμπληρωματικότητα των ρόλων στη διαχείριση του σπιτιού, αλλά επίσης και κυρίως ως «συζυγικός δεσμός» και προσωπική σχέση ανάμεσα στον άντρα και τη γυναίκα. Αυτή η τέχνη του έγγαμου βίου καθορίζει μια δυαδική σχέση στη μορφή της, οικουμενική στην αξία της και ειδοποιό στη ένταση και ισχύ της.

Μια δυαδική σχέση: το θέμα αυτό είναι παραδοσιακό . Ο γάμος είναι κάτι το φυσικό με τη διπλή του συμβολή στην τεκνοποίηση και στην από κοινού ζωή. Οι στωικοί της αυτοκρατορικής εποχής παίρνουν την ιδέα αυτή, μεταμορφώνοντας την. Καταρχάς ο Μουσώνιος, ο οποίος μετατοπίζει το κέντρο βάρους από το στόχο της τεκνοποίησης σε αυτό της «κοινότητας». Η τεκνοποίηση, αν και σημαντικός σκοπός, δεν φτάνει από μόνη της να δικαιολογήσει το γάμο, διότι τότε οι άνθρωποι θα μπορούσαν να συμπεριφέρονται σαν τα ζώα, να ζευγαρώνουν και να χωρίζουν. Τα ό,τι δεν το κάνουν αποδεικνύει ότι το ουσιώδες γι' αυτούς είναι αυτή η κοινότητα ζωής: η κοινή ζωή, η αμοιβαία φροντίδα και η φροντίδα των παιδιών. Οι θεοί μοίρασαν τον πρωταρχικό άνθρωπο σε δυο φύλα και τους εμφύτευσαν μια επιθυμία ταυτόχρονα «σύζευξης» και «ένωσης» (“*homilia*” και “*koiononia*” στο πρωτότυπο)¹⁴¹⁵ για να τον ενώσουν ξανά. Ο πρώτος όρος φαίνεται να αναφέρεται στη σεξουαλική σχέση και ο δεύτερος στην κοινή διαβίωση. Είναι η ίδια κλίση που οδηγεί με την ίδια ένταση στη συνένωση των υπάρξεων και στο ζευγάρι των σωμάτων. Ο γάμος για τον Μουσώνιο είναι εγγεγραμμένος στη φύση. Ο Ιεροκλής, με παρόμοιο τρόπο, θεμελιώνει το γάμο, στη δυαδική φύση του ανθρώπου, την οποία χρησιμοποιεί αποκλειστικά αναφορικά με τη συζυγική σχέση. Το ανθρώπινο ον είναι δυαδικό από ιδιοσυστασία: είναι φτιαγμένο για να ζει σε ζευγάρι, σε μια σχέση που του επιτρέπει ταυτόχρονα να αποκτήσει απογόνους και να περάσει τη ζωή του με ένα/μία σύντροφο. Η φύση και η λογική συμπίπτουν με μια κίνηση που ωθεί προς το γάμο. Οι άνθρωποι είναι καμωμένοι για να ζουν

¹⁴¹⁵ Σ. 204

ανά δυο, αλλά και σε συλλογικά, είναι ον συζευκτικό και κοινωνικό. Το ζευγάρι βρίσκεται στη βάση της σύστασης της πόλης. Η συζευκτική δυαδικότητα βρίσκεται καθόλη τη διάρκεια της ανθρώπινης ύπαρξης και σε όλες τις εκφάνσεις της: στην αρχική συγκρότηση που της έδωσε η φύση, στα καθήκοντα που επιβάλλονται στον άνθρωπο ως έλλογο ον, στη μορφή της κοινωνικής ζωής που τον δένει στην ανθρώπινη κοινότητα της οποίας αποτελεί μέρος.

Μια καθολική σχέση: για μεγάλο διάστημα, το θέμα του αν έπρεπε κανείς να παντρευτεί ή όχι, υπήρξε θέμα συζήτησης. Οι επικούρειοι και οι στωικοί ήταν καταρχήν αντίθετοι στο γάμο. Αντίθετα οι στωικοί φαίνεται ότι ήταν υπέρ. Εκείνο που κάνει τη στωική στάση να παίρνει τόση μεγάλη σημασία στην ιστορία της ηθικής είναι το γεγονός ότι δεν εκφράζεται ως μια απλή προτίμηση για τον γάμο λόγω των πλεονεκτημάτων του και παρά τα μειονεκτήματά του. Για τον Μουσώνιο, τον Επίκτητο και τον Ιεροκλή ο γάμος δεν είναι απλώς η καλύτερη επιλογή μεταξύ δυο, αλλά ένα καθήκον. Ο συζυγικός δεσμός είναι ο καθολικός κανόνας. Αυτή η γενική αρχή βασίζεται σε δύο τύπους συλλογισμού. Πρώτο, η υποχρέωση του γάμου είναι η άμεση συνέπεια της αρχής ότι ο γάμος υπαγορεύθηκε από τη φύση και ότι το ανθρώπινο ον ωθείται προς αυτόν από μια ορμή ταυτόχρονα φυσική και λογική, άρα ίδια σε όλους. Εμπεριέχεται όμως και στο σύνολο των καθηκόντων και υποχρεώσεων από τις οποίες ο άνθρωπος δεν μπορεί να ξεφύγει, από τη στιγμή που αναγνωρίζει τον εαυτό του ως μέλος μιας κοινότητας και μέρος του ανθρώπινου γένους: ο γάμος είναι ένα από τα καθήκοντα εκείνα που κάνουν τη ζωή του καθενός να παίρνει αξία για όλους. Η αρχή που υπαγορεύει το γάμο αποδεσμεύεται από τη συζήτηση γύρω από τα πλεονεκτήματα και τα μειονεκτήματά του και εκφράζεται ως ένα καθολικό καθήκον. Η μόνη περίπτωση στην οποία ο γάμος δεν θεωρείται υποχρεωτικός είναι η φιλοσοφική ύπαρξη.

Μια μοναδική σχέση

Οι φιλόσοφοι της αυτοκρατορικής εποχής δεν επινόησαν τη συναισθηματική διάσταση του γάμου, αλλά στη σχέση αυτή και στον τρόπο που δημιουργεί ένα δεσμό ανάμεσα στους συζύγους έδωσαν μια ιδιαίτερη μορφή και ιδιαίτερες ιδιότητες. Ο Αριστοτέλης απόδιδε μεγάλη σημασία στη δύναμη της σχέσης ανάμεσα στους συζύγους, ωστόσο ο δεσμός ο πιο δυνατός, κατά τη γνώμη του, ήταν αυτός των γονιών προς τα παιδιά τους. Ο Μουσώνιος, αντίθετα, διατείνεται ότι απ' όλες τις κοινότητες που μπορούν να δημιουργηθούν ανάμεσα στους ανθρώπους η ψηλότερη, σημαντικότερη και σεβαστή είναι αυτή μεταξύ των συζύγων. Ο συζυγικός δεσμός με αυτή την έννοια, ως σχέση πιο θεμελιώδης και στενή από κάθε άλλη, χρησιμεύει για να ορίσει ένα ολόκληρο τρόπο ζωής. Ο συζυγικός βίος χαρακτηριζόταν από τη

συμπληρωματικότητα των καθηκόντων και συμπεριφορών. Ο κοινός στόχος, που ήταν η ευημερία του σπιτικού, προσέδιδε ενότητα στις δραστηριότητες αυτές και σε τρόπους ζωής πολύ διαφορετικούς. Αυτή η ρύθμιση των ρόλων και καθηκόντων δεν χάνεται από τους κανόνες συμβίωσης που δίνονται στους έγγαμους. Ο Ιεροκλής αναφέρεται στον *Οικονομικό*¹⁴¹⁶ του, σε κανόνες όμοιους με αυτούς του Ξενοφώντα¹⁴¹⁷. Όμως πίσω από τον καταμερισμό που αφορά το σπιτικό, βλέπουμε να βεβαιώνεται το αίτημα για μια κοινή και μοιρασμένη ζωή. Η τέχνη του έγγαμου βίου δεν είναι πια για τους συζύγους ένας τρόπος δράσης, καθενός από τη μεριά του, με ένα στόχο που οι δυο σύζυγοι αναγνωρίζουν και όπου συναντώνται. Είναι ένας τρόπος να ζει κανείς σε ζευγάρι και να αποτελεί ένα με τον/την σύντροφο. Ο γάμος απαιτεί ένα ορισμένο σπιλ συμπεριφοράς όπου και ο ένας και ο άλλος από τους δυο συζύγους διάγει τη ζωή του σαν μια κοινή ζωή και όπου, μαζί, συγκροτούν μια κοινή ύπαρξη. Αυτό το σπιλ ζωής χαρακτηρίζεται καταρχάς από μια τέχνη συνύπαρξης. Οι καλοί σύζυγοι θα επιθυμούν να είναι μαζί όσο το δυνατό περισσότερο. Η παρουσία του άλλου, η κοινή ζωή παρουσιάζονται ως επιδίωξη χαρακτηριστική του δεσμού που πρέπει να ενώνει τους συζύγους. Ο Μουσώνιος τονίζει την ανάγκη των συζύγων σε ένα καλό γάμο να είναι μαζί: η παρουσία του άλλου βρίσκεται στην καρδιά του γάμου. Ο έγγαμος βίος είναι και μια τέχνη του ομιλείν: σύμφωνα με τον Ιεροκλή ο καθένας από τους συζύγους πρέπει να διηγείται στον άλλο τι έκανε κατά τη διάρκεια της ημέρας. Εξ ου και η ιδέα ότι ο έγγαμος βίος πρέπει να είναι και η τέχνη να συγκροτούν οι δύο σύζυγοι μια καινούργια ενότητα. Σε αντίθεση με τον Ξενοφώντα και τον Αριστοτέλη, οι στωικοί απέδιδαν και στα δυο φύλα μια ίση ικανότητα προς την αρετή. Ο σωστός γάμος, σύμφωνα με τον Μουσώνιο, στηρίζεται στην ομόνοια (“*homonoia*” στο πρωτότυπο)¹⁴¹⁸. Ο όρος αυτός δεν νοείται μόνο ως μια ομοιότητα σκέψης, αλλά ταύτισης της λογικής, της ηθικής στάσης και της αρετής. Είναι μια πραγματική ηθική ενότητα που το ζευγάρι πρέπει να συγκροτήσει στην έγγαμο ζωή. Ο Μουσώνιος τη χαρακτηρίζει ως μια απόλυτη ενότητα, μια «*δι’ όλων κράσιν*¹⁴¹⁹» (“*di’ holonkrisis*” στο πρωτότυπο)¹⁴²⁰, σύμφωνα με μια έννοια δανεισμένη από τη στωική φυσική. Η πραγματεία του Αντίπατρου είχε ήδη προσφύγει σε αυτό το μοντέλο για να αντιπαραθέσει τη συζυγική αγάπη σε άλλες μορφές φιλίας, οι οποίες είναι της τάξης της «*μείξης*¹⁴²¹», όπου τα συστατικά στοιχεία παραμένουν ανεξάρτητα, σε αντίθεση με την πρώτη, η οποία είναι της τάξης

¹⁴¹⁶ Σ. 214

¹⁴¹⁷ Βλ. Ιστορία της σεξουαλικότητας, τόμος 2

¹⁴¹⁸ Σ. 216

¹⁴¹⁹ Ελληνική μετάφραση, σ. 182

¹⁴²⁰ Γαλλικό πρωτότυπο, σ. 217

¹⁴²¹ Ελληνική μετάφραση, σ. 182

της ολικής ένωσης, όπως μεταξύ του οίνου και του νερού. που σχηματίζουν ένα νέο υγρό .Την έννοια της κράσης (“crase” στο πρωτότυπο) ¹⁴²²απαντούμε και τον Πλούταρχο.

Μόνα τους, αυτά τα κείμενα δεν μπορούν να μας δώσουν μια εικόνα του τι ήταν η πρακτική του γάμου στους πρώτους μ.Χ. αιώνες, αλλά βλέπουμε, έστω και αποσπασματικά, το περίγραμμα ενός «ισχυρού» πρότυπου της συζυγικής ζωής. Στην τέχνη της ύπαρξης το οικογενειακό σύστημα, τα δίκτυα φιλίας χάνουν από την αξία τους σε σχέση με τον δεσμό που ενώνει δύο άτομα διαφορετικού φύλου μέσα από τη θεσμική μορφή του γάμου και την κοινή ζωή που είναι συνεπακόλουθο της. Ένα φυσικό προνόμιο, οντολογικό και ηθικό αποδίδεται, εις βάρος όλων των άλλων, στη δυαδική και ετεροφυλική αυτή σχέση. Κάτω από αυτές τις συνθήκες κατανοούμε τι ήταν ένα από τα χαρακτηριστικά τα πιο ειδικά αυτής της τέχνης της έγγαμης ζωής: η προσοχή προς τον εαυτό και η έγνοια της κοινής ζωής μπόρεσαν να συνδυαστούν. Αν η σχέση προς μια γυναίκα που είναι «η γυναίκα», «η σύζυγος» είναι ουσιώδης στη ζωή, αν το ανθρώπινο ον είναι συζυγικό άτομο του οποίου η φύση ολοκληρώνεται μέσα από την πρακτική της κοινής ζωής, δεν μπορεί να υπάρχει ασυμβατότητα ανάμεσα στη σχέση που καθιερώνουμε προς τον εαυτό και τη σχέση προς τον άλλο. Η τέχνη της συζυγίας είναι μέρος της κουλτούρας του εαυτού.

Αυτός όμως που «επιμελείται εαυτού» δεν οφείλει απλώς να παντρεύεται. Οφείλει να δώσει στην έγγαμη ζωή μια έλλογη μορφή και ένα ορισμένο στιλ, που δεν καθορίζεται μόνο από την κυριαρχία πάνω στον εαυτό, αλλά από την εκπόνηση μιας ορισμένης μορφής αμοιβαιότητας. Σε αυτό το συζυγικό δεσμό που σημαδεύει τόσο έντονα τη ζωή του καθενός, ο/η σύζυγος, ως προνομιούχος εταίρος, πρέπει να τυγχάνει συμπεριφοράς ως όντος ταυτόσημου με τον εαυτό και ως στοιχείο με το οποίο δημιουργεί κανείς μια ουσιαστική ενότητα. Αυτό είναι το παράδοξο αυτής της θεματικής του γάμου στην κουλτούρα του εαυτού: η γυναίκα-σύζυγος θεωρείται και της αποδίδεται αξία ως του κατ' εξοχή άλλου, όμως ο σύζυγος πρέπει να την αναγνωρίσει και ως συγκροτώντας μια ενότητα μαζί του. Σε σχέση με τις παραδοσιακές μορφές των γαμήλιων σχέσεων, η αλλαγή είναι αξιοσημείωτη.

Το θέμα του μονοπωλίου

Η θέση που δίνεται στις πραγματείες περί έγγαμου βίου στη ρύθμιση των σεξουαλικών σχέσεων είναι περιορισμένη. Θα έλεγε κανείς ότι η αντικειμενοποίηση του έγγαμου βίου προηγήθηκε αυτής των σεξουαλικών σχέσεων που εκτυλίσσονται στα πλαίσια της και ότι η προσοχή που πρέπει να δίνεται στη συζυγική ζωή άφηνε σε μια ζώνη σκιάς το θέμα της συζυγικής επαφής.

¹⁴²² Γαλλικό πρωτότυπο, σ. 217

Ένας λόγος είναι η παραδοσιακή ελληνική διακριτικότητα, στη οποία θα αντιπαχθεί από τον Μεσαίωνα και μετά η λεπτολογία της χριστιανικής ποιμαντορικής. Ωστόσο αρκετές σημαντικές αρχές αναφορικά με τις σχέσεις μεταξύ της χρήσης των απολαύσεων και του έγγαμου βίου βρίσκονται διατυπωμένες σε ορισμένα από τα κείμενα αυτά.

Στην αυστηρή ηθική των πρώτων μ. Χ. αιώνων διαπιστώνεται μια «συζυγοποίηση» των σεξουαλικών σχέσεων, σε αντίθεση με αυτή των κλασικών χρόνων, όπου, με εξαίρεση το θέμα των παράνομων γεννήσεων και την ηθική της εγκράτειας, δεν υπήρχε κανένας λόγος να ζητείται από τον άντρα, άγαμο ή έγγαμο, να παίρνει τις απολαύσεις του αποκλειστικά με τη σύζυγο του. Η συζυγοποίηση αυτή είναι άμεση και αμοιβαία. Άμεση διότι η φύση της σεξουαλικής πράξης είναι εκείνη που πρέπει να αποκλείει την προσφυγή σε αυτή εκτός γάμου. Αμοιβαία, διότι η φύση του γάμου και του δεσμού που δημιουργείται ανάμεσα στους συζύγους είναι τέτοια που πρέπει να αποκλείει τις σεξουαλικές ηδονές που θα μπορούσαν να βρουν αλλού. Έγγαμη κατάσταση και σεξουαλική δραστηριότητα πρέπει να συμπίπτουν αυτοδικαίως και όχι για το σκοπό απόκτησης νόμιμων απογόνων. Αυτή η σύμπτωση εκδηλώνεται στη εκπόνηση δυο αρχών: αφενός η σεξουαλική ηδονή δεν μπορεί να είναι αποδεκτή εκτός γάμου, πράγμα που υποδηλώνει ότι δεν πρέπει να είναι αποδεκτή καν για ένα άγαμο άτομο. Αφετέρου, η συζυγία δένει δυο άτομα με τέτοιο τρόπο που η σύζυγος κινδυνεύει να πληγωθεί όχι μόνο από την απώλεια της κοινωνικής της θέσης, αλλά από το γεγονός ότι ο σύζυγος της μπορεί να βρίσκει την ηδονή με άλλες γυναίκες.

Είναι σπάνιο να διατυπώνεται η αρχή ότι κάθε σεξουαλική πράξη που δεν εντάσσεται στο γάμο είναι αξιόμημπτη. Παρατηρούμε ωστόσο ότι ο Σενέκας διηγείται πως ο γιος του Μαρκία απέκρουσε τις προτάσεις που του έκαναν γυναίκες χάρη στην ηθική του δύναμη, ο Δίων ο Προυσαεύς είναι πολύ αυστηρός ως προς την πορνεία και τον τρόπο που είναι διοργανωμένη (που είναι μια μορφή έρωτα χωρίς έρωτα και της οποίας τα θύματα είναι ανθρώπινα όντα), ο Μάρκος Αυρήλιος συγχαίρει τον εαυτό του για την νηφαλιότητα του αναφορικά με τη σεξουαλική ευχαρίστηση επιδεικνύοντας αυτοκυριαρχία. Ο Επίκτητος επίσης αναφέρεται στο ιδεώδες των σεξουαλικών σχέσεων που δεν συνάπτονται πριν το γάμο, θεωρώντας ωστόσο ότι αυτό το ιδεώδες είναι απλά μια συμβουλή. Την ακραία αυτή επιφυλακτικότητα δεν την δικαιολογεί με τον γάμο, τις υποχρεώσεις και τα δικαιώματα που επιβάλλει, αλλά την εξηγεί με το χρέος που έχουμε προς τον εαυτό μας, αφού είμαστε ένα κομμάτι του Θεού το οποίο πρέπει να τιμούμε και να το σεβόμαστε. Η υπενθύμιση του ποιοι είμαστε, παρά η συνείδηση των δεσμών με τον άλλο, πρέπει να εξυπηρετεί ως μόνιμη αρχή αυστηρότητας.

Αντίθετα φαίνεται πως ο Μουσώνιος προχωρά σε μια ολοκληρωτική συζυγοποίηση της σεξουαλικής δραστηριότητας αφού καταδικάζει κάθε σεξουαλική επαφή από τη στιγμή που γίνεται εκτός γάμου. Τα *δίκαια αφροδίσια* (“*aphrodisiacdikaia*” στο πρωτότυπο)¹⁴²³ είναι εκείνα που εκτυλίσσονται μέσα στο γάμο και για τη γέννηση παιδιών. Η συζυγία είναι ο απαραίτητος όρος για τη νόμιμη άσκηση της σεξουαλικής δραστηριότητας. Ανάμεσα στο παλιό θέμα ότι η πολύ έντονη επιδίωξη της ηδονής είναι αντίθετη με την απαραίτητη κυριαρχία πάνω στον εαυτό, και στην αρχή ότι δεν μπορεί να υπάρχει νόμιμη ευχαρίστηση παρά μέσα στα πλαίσια του γάμου, υπάρχει ένα σημαντικό βήμα το οποίο ο Μουσώνιος διασχίζει. Ακόμα και στη περίπτωση δυο ανύπαντρων ατόμων θεωρεί τη σεξουαλική δραστηριότητα σφάλμα και βρωμιά. Ο Μουσώνιος αντιτίθεται επίσης στην αντισύλληψη.

Θα μπορούσε κανείς να αναγνωρίσει στις θέσεις αυτές ένα προάγγελο της χριστιανικής αντίληψης ότι η ηδονή είναι μίasma που μόνο η νόμιμη μορφή του γάμου και η ενδεχόμενη τεκνοποίηση μπορεί να καταστήσει αποδεκτή. Ωστόσο θα ήταν διαστρέβλωση της διδασκαλίας του να του αποδοθεί η ιδέα ότι η σεξουαλική ηδονή είναι κάτι το κακό, και ότι ο γάμος καθιερώθηκε για να την αποκαταστήσει και να τη ρυθμίσει σ’ ένα αυστηρό πλαίσιο την αναγκαία χρήση της. Αν ο Μουσώνιος θεωρεί επονείδιστη τη σεξουαλική δραστηριότητα εκτός γάμου, δεν είναι διότι ο δεύτερος έχει τεθεί πάνω στην πρώτη για της αφαιρέσει τον εγγενή της χαρακτήρα ως σφάλματος, αλλά διότι για το έλλογο και κοινωνικό ανθρώπινο ον, είναι στη φύση της σεξουαλικής πράξης να τοποθετείται μέσα στη συζυγική σχέση και να παράγει νόμιμους απόγονους. Σεξουαλική πράξη, συζυγική σχέση, απόγονοι, οικογένεια, πόλη, ανθρώπινη κοινότητα συνιστούν μια αλληλουχία της οποίας τα επί μέρους στοιχεία συνδέονται και όπου η ανθρώπινη ύπαρξη βρίσκει την λογική της μορφή.

Με αφετηρία το ουσιώδες αυτό ανήκειν των σεξουαλικών σχέσεων και απόλαυσεων στον τομέα της νόμιμης συζυγίας, μπορούμε να κατανοήσουμε την νέα προβληματοποίηση της μοιχείας και τη σκιαγράφηση της απαίτησης μιας διπλής σεξουαλικής πίστης. Παραδοσιακά η μοιχεία ορίζονταν ως η σχέση ανάμεσα σε ένα άντρα (παντρεμένο ή μη) με μια παντρεμένη γυναίκα, άρα η αποπλάνηση της συζύγου κάποιου άλλου. Η μοιχεία ήταν υπόθεση μεταξύ δυο αντρών. Ο Επίκτητος δεν εντοπίζει την πίστη στα πλαίσια του θεσμού του γάμου, αλλά στους δεσμούς ανάμεσα σε ένα άντρα και το περιβάλλον του, τους φίλους του και την πόλη του. Η μοιχεία είναι σφάλμα διότι καταστρέφει αυτό τον ιστό σχέσεων μεταξύ αντρών όπου ο καθένας οφείλει να σέβεται τον άλλο και όπου αναγνωρίζει τον εαυτό του.

¹⁴²³ Σ.225

Παρά τον παραδοσιακό χαρακτηρισμό της μοιχείας και δίπλα σε αυτό, βρίσκουμε σε ορισμένους στοχασμούς αναφορικά με τον έγγαμο βίο, απαιτήσεις πολύ αυστηρότερες, με τη διπλή έννοια ότι τείνουν να εισαγάγουν μια αρχή συμμετρίας ανάμεσα στον άντρα και τη γυναίκα και ότι ανάγουν την αιτιολόγησή τους στο σεβασμό που οφείλεται στον προσωπικό δεσμό ανάμεσα στους συζύγους. Ο Σενέκας αναφέρεται ταυτόχρονα στα καθήκοντα της φιλίας και αυτά μιας αυστηρά συμμετρικής συζυγικής πίστης. Ο Μουσώνιος θεωρεί ότι ένα δικαίωμα που παραχωρείται σε ένα από τους συζύγους δεν μπορεί να απαγορευθεί στον άλλο: στον τομέα των σχέσεων και των ερωτικών απολαύσεων απαιτεί μια αυστηρή συμμετρία.

Η ολοκληρωτική συζυγοποίηση της σεξουαλικής πρακτικής που βρίσκουμε στο Μουσώνιο, και η αρχή ενός αυστηρού μονοπωλίου των αφροδισίων που παραχωρείται αποκλειστικά στο γάμο είναι εξαιρέσεις. Ωστόσο σε συγγραφείς που δεν διατυπώνουν τόσο αυστηρούς κανόνες, παρατηρούμε επίσης την απαίτηση μιας πίστης που καθιστά αναγκαίους τρόπους συμπεριφοράς και ενέργειας διαφορετικούς. Οι συγγραφείς αυτοί δεν προβάλλουν μια ρητή απαγόρευση, αλλά την έννοια να διαφυλαχθεί ο συζυγικός δεσμός με ότι εμπεριέχει της τάξης του προσωπικού δεσμού, της αφοσίωσης, της στοργής και του σεβασμού ανάμεσα στους συζύγους. Η πίστη αυτή ορίζεται λιγότερο ως ένας νόμος και περισσότερο ως ένα στιλ σχέσης με τη σύζυγο, από ένα τρόπο του είναι και της συμπεριφοράς απέναντι της. Σχετικές συμβουλές βρίσκουμε στην *Οικονομική* του ψευδο-Αριστοτέλη και στα *Γαμικά παραγγέλματα* του Πλούταρχου.

Οι ηδονές του γάμου

Ο ορισμός του γάμου ως αποκλειστικού χώρου για την άσκηση των αφροδισίων ανοίγει το δρόμο σε ένα σωρό ερωτήματα που αφορούν την ενσωμάτωση, το ρόλο, τη μορφή και τη σκοπιμότητα των πράξεων ηδονής στο παιχνίδι των αισθηματικών ή θεσμικών σχέσεων ανάμεσα στον άντρα και τη γυναίκα. Το θέμα αυτό αντιμετωπίζεται με εξαιρετική επιφύλαξη. Ωστόσο δυο γενικές αρχές αναφέρονται: η συζυγική σχέση δεν πρέπει να είναι ξένη προς τον Έρωτα, αλλά ούτε να αποκλείει την Αφροδίτη. Ο Μουσώνιος εξαιρώντας το γάμο τον τοποθετεί κάτω από τρεις θεότητες: την Ήρα, στην οποία «απευθυνόμαστε ως προς την προστάτιδα του υμεναίου¹⁴²⁴», την Αφροδίτη, αφού η συνεύρεση του άντρα με τη σύζυγο ονομάζεται «αφροδίσιον έργον¹⁴²⁵» και τον Έρωτα. Μαζί οι τρεις αυτές θεότητες έχουν ως ρόλο να ενώσουν τους δυο συζύγους για την τεκνοποίηση.

¹⁴²⁴ Ο. π., σ. 236, ελληνική μετάφραση σ. 197

¹⁴²⁵ Ο. π.

Σε συσχετισμό με την παρουσία του ερωτικού πάθους και των απολαύσεων στο γάμο, εισάγεται μια άλλη γενική αρχή, αντίστροφη της πρώτης: δεν πρέπει κανείς να μεταχειρίζεται τη σύζυγο του ως ερωμένη και ο άντρας πρέπει να συμπεριφέρεται ως σύζυγος και όχι ερωμένος. Το θέμα της αρχής της συζυγικής κοσμιότητας παίρνει τόσο μεγαλύτερη αξία όσο ο γάμος τείνει να γίνει το μόνο νόμιμο πλαίσιο για τις σαρκικές απολαύσεις. Παρουσιάζεται υπό μορφή παραινήσεων ή συμβουλών: η γυναίκα που θα μνηθεί σε έντονες ηδονές θα τείνει να κάνει κακή χρήση, οι σύζυγοι πρέπει να βρουν μια μέση οδό ανάμεσα στην εγκράτεια και την ακολασία. Το θέμα είναι σημαντικό διότι απαντάται στη χριστιανική παράδοση από πολύ νωρίς. Για να καταλάβουμε το νόημα του στους στωικούς, πρέπει να έχουμε υπόψη μας ότι γι' αυτούς η φυσική και λογική αρχή που διέπει το γάμο τον προορίζει για την ένωση δυο υπάρξεων, την απόκτηση απογόνων, τη χρησιμότητα προς την πόλη και την ωφέλεια για ολόκληρο το ανθρώπινο γένος. Η αναζήτηση στο γάμο πριν απ' όλα αισθησιακών απολαύσεων θα αντίβαινε τον πιο πάνω νόμο και την αρχή που οφείλει να ενώνει σε ζεύγος ένα άντρα και μια γυναίκα.

Με ένα πιο συγκεκριμένο τρόπο τίθεται το πρόβλημα: ποια θέση και ποιες μορφές οφείλει να πάρει στο γάμο η πρακτική των απολαύσεων και πάνω σε ποιες αρχές μπορούν να στηριχτούν οι κανόνες της εσωτερικής τους οριοθέτησης. Πως η νέα γαμήλια δομή θα παίξει το ρόλο της ρυθμιστικής αρχής? Ποια αυστηρότητα θα απαιτείται στο γάμο όταν αυτός πρέπει να είναι ο πιο δυνατός προσωπικός δεσμός και ο μόνος χώρος των νόμιμων απολαύσεων?

Η συζυγική αυστηρότητα αιτιολογείται από τους δυο μεγάλους και φυσικούς σκοπούς του γάμου με πρώτο, την τεκνοποίηση. Δεν πρέπει, κατά τον Σενέκα, η ευχαρίστηση να δίνεται σαν λόγος μιας πράξης που η φύση προορίζει για την τεκνοποίηση. Από αυτή τη γενική αρχή, ο Μουσώνιος συμπέρανε ότι οι σεξουαλικές πράξεις νομιμοποιούνται μόνο αν έχουν ως σκοπό την τεκνοποίηση. Αυτή η αρχή, που βρίσκουμε και στους νεοπυθαγόρειους, φαίνεται να αιτιολόγησε μια σειρά από παραδοσιακές απαγορεύσεις: αυτή των σεξουαλικών πράξεων κατά τη διάρκεια της έμμηνης ρήσης και κατά τη διάρκεια της εγκυμοσύνης. Εκτός από αυτές τις γενικές αρχές δεν φάνηκε να υπήρξαν, παρά την ταυτότητα της αρχής, τα ερωτήματα που θα συναντήσουμε στη χριστιανική ποιμαντορική σχετικά με την νομιμοποίηση των σεξουαλικών πράξεων σε περίπτωση στειρότητας ή στην εμμηνόπαυση. Ο αποκλεισμός της ευχαρίστησης ως αυτοσκοπός φαίνεται να υπήρξε στους πιο αυστηρούς ηθικολόγους μια απαίτηση που ήταν περισσότερο της τάξης της αρχής παρά ενός σχήματος που θα επέτρεπε την ακριβή κωδικοποίηση του επιτρεπτού και του απαγορευμένου.

Ο δεύτερος μεγάλος σκοπός του γάμου, η οργάνωση μιας κοινής ζωής εξ ολοκλήρου μοιρασμένης, συνιστά την άλλη αρχή που απαιτεί την αυστηρότητα στο εσωτερικό των συζυγικών σχέσεων. Ούτε σε αυτή την περίπτωση υπάρχει μια σαφής διαχωριστική γραμμή ανάμεσα στο επιτρεπτό και το απαγορευμένο. Ορισμένοι συγγραφείς, με πρώτο τον Πλούταρχο, του αποδίδουν ένα ρόλο πιο λεπτό και περίπλοκο στη διάρθρωση των σχέσεων ηδονής και της συζυγικής σχέσης: αφενός η υποχρέωση η σύζυγος να είναι μια σύντροφος στην οποία ο σύζυγος να μπορεί να ανοίξει τη ψυχή του, επιβάλλει να της αποδίδεται ένας σεβασμός που δεν οφείλεται στη θέση της αλλά στην προσωπική της αξιοπρέπεια. Τα αφροδίσια οφείλουν να βρουν μια αρχή εσωτερικής ρύθμισης. Αφετέρου, αν ο γάμος έχει ως σκοπό τη σύσταση μιας τέλειαις κοινότητας, μιας ολοκληρωτικής ένωσης υπάρξεων, οι σεξουαλικές σχέσεις και ηδονές, αν έχουν μοιραστεί, συνιστούν ένα παράγοντα που φέρνει τους συζύγους πιο κοντά. Η διαμόρφωση ενός στερεού δεσμού είναι στη χρήση των αφροδισίων ένα στοιχείο που τα ευνοεί. Εξ ου και μια απόδοση αξίας στις σεξουαλικές ηδονές (από τη στιγμή που είναι ενταγμένες στις συζυγικές σχέσεις) μαζί με μια σύσταση εγκράτειας στη χρήση τους που θα τους επιτρέψει να παίξουν αυτό το θετικό ρόλο. Η σπειροειδής διαδικασία ανάμεσα στην αναγκαία εγκράτεια και την επιθυμητή ένταση φαίνεται στα *Γαμικά παραγγέλματα* του Πλούταρχου όπου αναφέρεται στις γνωστές παλιές αρχές της αιδημοσύνης και της μυστικότητας που πρέπει να περιβάλλει τη σεξουαλική πράξη, αλλά και απλές χειρονομίες όπως το φιλί. Η αιδημοσύνη και η σεμνότητα της συζύγου είναι αυτές που την δένουν αποκλειστικά στο σύζυγο της και την προορίζει για εκείνο. Γύρω από το θέμα αυτό αναπτύσσει διάφορες συμβουλές που αποκλείουν τόσο μια υπερβολική εγκράτεια όσο και μια ευκολία χωρίς συστολή. Βρίσκουμε εδώ το θαμπό περίγραμμα των κανόνων που ορίζουν τις μορφές των αμοιβαίων πρωτοβουλιών που πρέπει ν' ανταλλάσσονται και στα οποία η χριστιανική ποιμαντορική θα δώσει τόσημεγάλη σημασία. Για τον Πλούταρχο είναι σημαντικό σε όλη τη διάρκεια του συζυγικού βίου να μην διστάζει κανείς να βάζει σε ενέργεια ότι το ευεργετικό μπορεί να υπάρξει για τη συζυγική φιλία στις σεξουαλικές σχέσεις. Το θέμα αυτό κατέχει μια σχετικά σημαντική θέση στο έργο του Πλούταρχου. Το βρίσκουμε στον *Ερωτικό λόγο* όπου χρησιμεύει για τη διάκριση του έρωτα των γυναικών όπου η ηδονή μπορεί να ενσωματώνεται με θετικό τρόπο στη πνευματική σχέση, και τον έρωτα των αγοριών όπου η ηδονή (η οποία υποθέτουμε ότι δεν είναι αμοιβαία) δεν μπορεί να παρουσιάζεται ως ευνοϊκός παράγοντας μέσα στη σχέση. Στο *Των επτά σοφών συμπόσιον* βρίσκουμε την ιδέα ότι η σεξουαλική σχέση στη συζυγική σχέση, πρέπει να χρησιμεύει ως το όργανο για τη διαμόρφωση και την ανάπτυξη συμμετρικών και αμοιβαίων σχέσεων: «Η Αφροδίτη (...) είναι «ομοφροσύνης

και φιλίας δημιουργός» ανάμεσα σε άνδρες και γυναίκες, διότι διαμέσου του σώματος τους και υπό την επίδραση της ηδονής συνδέει και συγχωνεύει ταυτόχρονα τις ψυχές¹⁴²⁶».

Τα τρία βασικά χαρακτηριστικά του συζυγικού βίου όπως τα ανέπτυξαν οι ηθικολόγοι της αρχής της αυτοκρατορικής εποχής είναι άρα: μια «μονοπωλιστική» αρχή που δεν επιτρέπει τις σεξουαλικές σχέσεις εκτός γάμου, μια «από-ηδονοποίηση» των συζυγικών σχέσεων, που δεν πρέπει να υπακούουν σε μια οικονομία της ηδονής, και μια τεκνοποιητική σκοπιμότητα. Ωστόσο τα χαρακτηριστικά αυτά δεν της είναι αποκλειστικά: τα βρίσκουμε στον Πλάτωνα και τα βρίσκουμε σε αυτό που απαιτεί η εκκλησία από ένα καλό χριστιανικό σπίτι. Δια μέσου των αιώνων οι τρεις αυτές αρχές δεν σταμάτησαν να σημειώνουν τον ρόλο σεξουαλικής εγκράτειας που αποδόθηκε στο γάμο.

Η σταθερότητα των τριών αυτών αρχών δεν σημαίνει ταύτιση τους δια μέσου διαφορετικών ιστορικών εποχών. Μια ηθική επηρεασμένη από τον στωικισμό της αυτοκρατορικής εποχής, δεν αρκέστηκε στο να μεταφέρει από την πλατωνική ουτοπία μέχρι το χριστιανισμό τον κώδικα του μονοπωλιστικού γάμου, προορισμένου στη τεκνοποίηση και δύσπιστου ως προς την ηδονή. Αυτή η ηθική του γάμου έφερε ορισμένες αλλαγές που είναι σχετικές με τις μορφές που πήρε τότε η κουλτούρα του εαυτού.

Καταρχάς, στον Πλάτωνα, η υποχρέωση να ενσωματωθούν όλες οι σεξουαλικές απολαύσεις στη δομή του γάμου είχε ως κύρια αιτιολόγηση την αναγκαιότητα να «δώσει» στην πόλη τα παιδιά, τα οποία χρειαζόταν για να διατηρηθεί και να συντηρήσει τη δύναμη της. Αντίθετα στο χριστιανισμό, ο δεσμός μεταξύ σεξουαλικής πράξης και γάμου θα αιτιολογηθεί από το γεγονός η πρώτη φέρει μέσα της τα σημάδια της αμαρτίας, της πτώσης και του κακού και ότι μόνο ο δεύτερος μπορεί να την νομιμοποιήσει, αν και όχι κατ' ανάγκη να την αθώσει. Ωστόσο στο Μουσώνιο, Σενέκα, Πλούταρχο ή Ιεροκλή, αν και η χρησιμότητα παίζει ένα ορισμένο ρόλο και η δυσπιστία προς το πάθος είναι έντονη, ο δεσμός μεταξύ αφροδισίων και γάμου δημιουργείται δένοντας τα μαζί μέσα από ένα κοινό ανήκειν φύσης, λόγου και ουσίας. Το σεξουαλικό μονοπώλιο που αυτός ο τύπος ηθικής τείνει να διεκδικήσει για το γάμο είναι μια απόπειρα να οδηγηθεί σε σύμπτωση ένας ορισμένος αριθμός σχέσεων: η σύζευξη των δυο σεξουαλικών συντρόφων, ο διπλός δεσμός των συζύγων, ο κοινωνικός ρόλος της οικογένειας, και αυτό στην καλύτερη δυνατή αντιστοιχία με τη σχέση προς τον εαυτό. Δεύτερη σημαντική διαφορά: η υποχρέωση του να κρατηθεί η χρήση των απολαύσεων μέσα στα πλαίσια του γάμου ήταν για τον Πλάτωνα, τον Ξενοφώντα και τον Αριστοτέλη ένας τρόπος για να ασκήσει κάποιος πάνω

¹⁴²⁶ Ελληνική μετάφραση, σ. 203, παραπομπή 72, *Των επτά σοφών συμπόσιον*

στον εαυτό του μια κυριαρχία, που το κύρος του ή η κοινωνική του θέση καθιστούν υποχρεωτικά. Η αρχή της τέλει συζυγικής πίστης θα είναι, στη χριστιανική ποιμαντορική, ένα άνευ όρων καθήκον για όποιο νοιάζεται για τη σωτηρία του. Στην ηθική που εμπνέεται από τον στωικισμό, είναι για να ικανοποιηθούν οι απαιτήσεις της σχέσης προς τον εαυτό, για να μην πληγωθεί αυτό που ο άνθρωπος είναι από τη φύση του και την ουσία του ως έλλογο ον, που αρμόζει να γίνεται η χρήση των απολύσεων αποκλειστικά μέσα στα πλαίσια του γάμου και σύμφωνα με τους σκοπούς του. Μεταγενέστερα, στη χριστιανική ποιμαντορική, η αρχή του σεξουαλικού μονοπωλίου και για τα δυο φύλα θα οδηγήσει σε μια νομική κωδικοποίηση. Ωστόσο ακόμα και στα πιο λεπτομερή κείμενα σχετικά με τη ζωή του ζευγαριού, όπως αυτά του Πλούταρχου, δεν προτείνεται πουθενά μια ρύθμιση του τι είναι επιτρεπτό και τι απαγορευμένο, αλλά ένας τρόπος του είναι, ένα στίλ σχέσεων: «(...) η ηθική του γάμου και οι συμβουλές που αφορούν τη συζυγική ζωή είναι ταυτόχρονα αρχές οικουμενικής ισχύος και κανόνες για αυτούς που θέλουν να δώσουν στη ζωή τους μια έντιμη και ωραία μορφή. Είναι η οικουμενικότητα χωρίς νόμο μιας αισθητικής της ύπαρξης που δεν ασκείται παρά από μερικούς¹⁴²⁷». Τέλος, η συζυγοποίηση της σεξουαλικής δραστηριότητας έχει ως συνέπεια τον έκδηλο περιορισμό της. Επιπρόσθετα η απαίτηση ενός διαχωρισμού ανάμεσα στη χρήση των απολαύσεων και την ηδονή ως αυτοσκοπό τείνει σε ένα περαιτέρω περιορισμό. Όμως αυτοί οι περιορισμοί συνοδεύονται από μια άλλη διαδικασία: μια εντατικοποίηση της αξίας και του νοήματος των ενδογαμικών σεξουαλικών σχέσεων. Παύουν να είναι η άσκηση ενός δικαιώματος και παίρνουν τη θέση τους μέσα σε μια δέσμη σχέσεων αγάπης, αφοσίωσης και αμοιβαιότητας. Αφετέρου, αν η ηδονή ως αυτοσκοπός πρέπει να εξαλειφθεί, μπορεί να χρησιμοποιηθεί ως στοιχείο στο παιχνίδι των συναισθηματικών εκδηλώσεων ανάμεσα στους συζύγους.

Είναι στο όνομα αυτής της εντατικοποίησης της αξίας των αφροδισίων στις συζυγικές σχέσεις, λόγω του ρόλου που τους αποδίδεται στην επικοινωνία ανάμεσα στους συζύγους που τίθενται υπό όλο και μεγαλύτερη αμφιβολία τα προνόμια που είχαν αναγνωρισθεί στον έρωτα των αγοριών.

4.3.6) Τα αγόρια

Σε σύγκριση με την κλασική εποχή, ο στοχασμός αναφορικά με τον έρωτα των αγοριών, στους πρώτους μ. Χ. αιώνες, έχασε, αν όχι τον επίκαιρο χαρακτήρα του, την ένταση και την σοβαρότητα του. Αυτό δεν σημαίνει ότι η πρακτική εξαφανίστηκε ή ότι αποκλείστηκε, τα υπάρχοντα κείμενα το αποδεικνύουν. Αυτό που άλλαξε δεν είναι η προτίμηση για τα αγόρια,

¹⁴²⁷ Πρωτότυπο, σ. 246-247

ούτε η αξιολογική αποτίμηση αυτών που την έχουν, αλλά ο τρόπος με τον οποίο αυτή εξετάζεται. Παλαιώση όχι του ίδιου του πράγματος αλλά του προβλήματος, υποχώρηση του ενδιαφέροντος που του δίνεται, εξάλειψη της σημασίας που του αναγνωρίζονταν στη φιλοσοφική και ηθική συζήτηση, Αυτή η από-προβληματοποίηση είχε τους λόγους της, τους οποίους ορισμένοι αποδίδουν στη ρωμαϊκή επίδραση: τα αγόρια ευγενούς καταγωγής προστατεύονται από τους νόμους, συνεπώς ο έρωτας των αγοριών είχε ως αποδέκτη τους έφηβους σκλάβους, των οποίων η κοινωνική καταγωγή δεν αποτελούσε αντικείμενο ανησυχίας. Η Ρώμη, ακόμα και εξελληνισμένη, δεν έδωσε συνέχεια στο μεγάλο θεωρητικό στοχασμό γύρω από τον έρωτα των αγοριών. Επιπλέον, οι μορφές που πήρε η παιδαγωγική πρακτική και τρόποι θεσμοποίησης της καθιστούσαν πολύ πιο δύσκολη την απόδοση αξίας στη σχέση με τους έφηβους σε όρους παιδαγωγικής αποτελεσματικότητας και δίνεται μεγάλη σημασία στο ήθος του παιδαγωγού. Γενικότερα, μια ορισμένη μείωση του ενδιαφέροντος των προσωπικών σχέσεων της *φιλίας*¹⁴²⁸, όπως η απόδοση αξίας και της συναισθηματικής σχέσης ανάμεσα στους συζύγους συνεισέφερε στο να πάψει ο έρωτας μεταξύ αντρών να αποτελεί το διακύβευμα μια έντονης θεωρητικής και ηθικής συζήτησης.

Διασώζονται τρία σημαντικά κείμενα: ο διάλογος του Πλούταρχου για τον έρωτα, ο μεταγενέστερος που αποδίδεται στο Λουκιανό και οι τέσσερις πραγματείες του Μαξίμου του Τύριου για τον σωκρατικό έρωτα, οι οποίες έχουν ως θέμα τον διαχωρισμό, όσο αφορά τον αντρικό έρωτα, εκείνο που είναι σωστό ή μη. Οι διάλογοι του Πλούταρχου και του ψευδο-Λουκιανού είναι δομημένοι διαφορετικά. Η ερωτική τους εξακολουθεί να είναι δυαδική και συγκριτική ανάμεσα όμως σε δυο μορφές σχέσεων από φύση τους διαφορετικές: τη σχέση με τα αγόρια και τη σχέση με τις γυναίκες (και ειδικά αυτή που μπορεί να έχει κανείς με τη σύζυγο του τα πλαίσια του γάμου). Σε αυτές τις διαφορετικές μορφές θα τεθεί το ερώτημα της αξίας, της ομορφιάς και της ηθικής υπεροχής με τις εξής συνέπειες που μεταβάλλουν σημαντικά το θέμα της Ερωτικής: ότι ο έρωτας για τις γυναίκες και ειδικά ο γάμος ανήκουν δικαιωματικά στον τομέα του Έρωτα και της προβληματοποίησης του, ότι αυτή στηρίζεται στη φυσική αντίθεση μεταξύ του έρωτα για το ίδιο φύλο και τον έρωτα για το άλλο και ότι τέλος, η ηθική αποτίμηση του έρωτα δεν μπορεί πια να γίνεται με την έκθλιψη της ηδονής.

Εδώ βρίσκεται το παράδοξο: είναι γύρω από το ερώτημα της ηδονής που αναπτύχθηκε ο στοχασμός αναφορικά με την παιδεραστία στην αρχαία Ελλάδα και είναι γύρω από το ίδιο ερώτημα που υποχώρησε. Είναι ο γάμος, ως προσωπικός δεσμός ικανός να ενσωματώσει τις σχέσεις ηδονής και να τους δώσει μια θετική αξία, που θα συστήσει την πιο ενεργή εστία για τον

¹⁴²⁸ Με κυρτή γραφή στο πρωτότυπο, σ. 253

ορισμό μιας στιλιστικής της ηθικής ζωής. Ο έρωτας των αγοριών δεν καταδικάζεται, όμως αντί να θεωρείται ως μια από τις πιο ψηλές μορφές έρωτα, θα του καταλογίζεται μια ριζική ανεπάρκεια, η ανικανότητα του να δώσει μια θέση στις σχέσεις ηδονής. Η δυσκολία αυτή γίνεται ο λόγος που θεωρείται ως μια κλίση ή προτίμηση που δεν μπορεί να ορίσει ένα τρόπο ζωής, μια αισθητική της συμπεριφοράς και ένα τρόπο σχέσης προς τον εαυτό, τους άλλους και την αλήθεια.

Οι διάλογοι του Πλούταρχου και του ψευδο-Λουκιανού δείχνουν την ταυτόχρονη νομιμοποίηση που αναγνωρίζεται ακόμα στον έρωτα των αγοριών και την παρακμή του ως θέμα μιας στιλιστικής της ύπαρξης.

Πλούταρχος

Ο *Ερωτικός Λόγος* του Πλούταρχου αρχίζει και τελειώνει με το θέμα του γάμου. Την επαύριον του γάμου τους, ο Πλούταρχος με τη γυναίκα του, έρχονται για προσκύνημα στις Θέσπιες. Στο σπίτι που τους φιλοξενεί βρίσκονται μάρτυρες μιας μικρής αναταραχής: ο νεαρός Βάκχων πρέπει, ναι ή όχι, να παντρευτεί την Ισμηνοδώρα, τη γυναίκα που τον κυνηγά? Ο Έρωτας και ο Γάμος, η δύναμη του έρωτα και του συζυγικού δεσμού και οι αμοιβαίες σχέσεις τους, είναι το θέμα του διαλόγου. Ο θεωρητικός σκοπός της συζήτησης δείχνει ότι ο συζυγικός δεσμός είναι ικανός, περισσότερο από κάθε άλλη σχέση, να υποδεχθεί τη δύναμη του Έρωτα και ότι αυτή, βρίσκει την προνομιούχα θέση της στο ζευγάρι.

Η αναταραχή που δίνει αφορμή στο διάλογο είναι η ακόλουθη: ο νέος του σπιτιού, Βάκχων, κυνηγιέται από ένα εραστή, τον Πισία, αλλά και από μια χήρα κατά πολύ μεγαλύτερη του, η οποία τον διεκδικεί. Ο έφηβος μη ξέροντας τι να κάνει, αφήνει τους μεγαλύτερους του να αποφασίσουν. Η συζήτηση γίνεται ανάμεσα στους οπαδούς του έρωτα των αγοριών, Πρωτογένη και Πισία και δυο οπαδούς του έρωτα των γυναικών, Ανθεμίωνα και Δαφναίο. Εκτυλίσσεται μπροστά στον Πλούταρχο, ο οποίος εγκαταλείπει τον ρόλο του παρατηρητή, παίρνει τη συζήτηση στα χέρια του και την κατευθύνει προς μια γενική θεωρία του έρωτα. Οι πρώτοι υπέρμαχοι των δυο ερώτων εγκαταλείπουν τη σκηνή και ο Πλούταρχος έχει ως συνομιλητές του τον Πεμππίδη και τον Ζεύξιππο που έχουν μια υλιστική αντίληψη του έρωτα και μια επιθετικά κριτική στάση προς το γάμο, τις οποίες θα αντικρούσει. Εδώ βρίσκουμε ένα από τα αξιοπρόσεχτα σημεία του διαλόγου, ο οποίος ξεκινά από το παραδοσιακό σχήμα των δυο δρόμων που διασταυρώνονται: ποιο πρέπει κανείς να ακολουθήσει, αυτό του έρωτα των αγοριών ή αυτό του έρωτα των γυναικών? Στη πραγματικότητα η συζήτηση δεν ανακινεί

ακριβώς αυτό το πρόβλημα, την επιλογή ανάμεσα στον έρωτα των αγοριών και το γάμο σαν να ήταν μόνο μέσα από αυτόν που πραγματώνεται η σχέση προς τις γυναίκες.

Ένα άλλο στοιχείο διάκρισης στο διάλογο του Πλούταρχου, είναι το πρόσωπο της γυναίκας που κυνηγά το αγόρι: είναι μεγαλύτερη σε ηλικία αλλά ακόμα νέα, πιο πλούσια, η κοινωνική της θέση είναι πιο σημαντική, έχει κάποια πείρα της ζωής. Η κατάσταση αυτή δεν ήταν τόσο σπάνια στην Ελλάδα, αλλά αντιμετωπιζόταν με κάποια επιφυλακτικότητα. Αυτό που προτείνεται στο Βάκχωνα στη θέση του παιδευαστικού έρωτα δεν είναι ο καλύτερος δυνατός γάμος, αλλά ο λιγότερος καλός των δυνατών γάμων.

Υπάρχει όμως ακόμα ένα παράδοξο χαρακτηριστικό: η Ισμηνοδώρα είναι μια γυναίκα γεμάτη προσόντα. Είναι ενάρετη, διάγει μια κόσμια ζωή και χαίρει του σεβασμού της κοινής γνώμης. Ωστόσο κυνηγά τον Βάκχωνα και στο τέλος τον απαγάγει, υπό το κράτος «μιας θεϊκής παρόρμησης, ισχυρότερης από το ανθρώπινο λογικό¹⁴²⁹». Οι απαγωγές αυτές είναι συχνές στη παιδευαστική λογοτεχνία. Όλα λοιπόν τα χαρακτηριστικά της, αναγνωρίζονται εύκολα: είναι αυτά που χαρακτηρίζουν τον εραστή των αγοριών στο παραδοσιακό παιδευαστικό μοντέλο. Η Ισμηνοδώρα βρίσκεται στη θέση του εραστή. Έτσι ο νέος δεν έχει να διαλέξει ανάμεσα σε δυο μορφές έρωτα βαθιά διαφορετικές, εκείνο που συνδέει ένα νέο με ένα μεγαλύτερο του άντρα και εκείνο που δημιουργείται ανάμεσα σ' ένα σύζυγο και μια γυναίκα για τη διαχείριση της πατρογονικής περιουσίας και την ανατροφή των παιδιών, αλλά ανάμεσα σε δυο μορφές του ίδιου έρωτα με τη μόνη διαφορά ότι στη μια περίπτωση πρόκειται για τον έρωτα ενός άντρα και στην άλλη για τον έρωτα μιας γυναίκας. Ότι πρόκειται για τον ίδιο τύπο σχέσης είναι κάτι που τονίζει ο Πλούταρχος: κανείς δεν είναι τέλειος από μόνος του και όλοι υποτάσσονται σε κάποιο άλλο, άρα γιατί να θεωρείται σκανδαλώδες μια πιο συνετή και πιο ηλικιωμένη γυναίκα να κυβερνά τη ζωή του πιο νέου συζύγου της και συγχρόνως να δείχνεται χρήσιμη χάρη στη πείρα της και ευχάριστη χάρη στην αγάπη και τρυφερότητα της?

Ο διάλογος του Πλούταρχου στηρίζεται σε δυο κινήσεις: η επιλογή ανάμεσα σε δυο εραστές γίνεται η επιλογή ανάμεσα στις δυο δυνατές μορφές έρωτα, για τα αγόρια ή για τις κορίτσια. Αφετέρου η μετατόπιση που πραγματοποιείται χάρη στην παράδοση πλοκή φορτίζει τη γυναίκα με τις ίδιες ηθικές δυνητικότητες όπως η σχέση με ένα άντρα. Ο σκοπός της όλης συζήτησης είναι η μορφοποίηση μιας σύλληψης του ενιαίου έρωτα. Αυτή δεν απορρίπτει τις αξίες που χαρακτηρίζουν τον παιδευαστικό έρωτα, αντίθετα τις συμπεριλαμβάνει σε μια πιο ευρεία μορφή,

¹⁴²⁹ Ελληνική μετάφραση, σ. 220 πρωτότυπο, σ.261.

πιο πλήρη και τέτοια που τελικά μόνο η σχέση με τις γυναίκες και πιο συγκεκριμένα με τη σύζυγο μπορεί να πραγματοποιήσει.

Το διακύβευμα σε αυτό το κείμενο είναι κάτι άλλο από μια επιχειρηματολογία υπέρ του γάμου και εναντίον της παιδεραστίας. Βλέπουμε να διαγράφεται μια σημαντική αλλαγή στην αρχαία Ερωτική. Αυτή η μεταβολή μπορεί να συνοψιστεί ως εξής: ενώ δεν αναγνωριζόταν καμιά ασυνέχεια αξιών στην πρακτική των αφροδισίων, αντίθετα η εκπόνηση της Ερωτικής ήταν καθαρά δυαδική: αφενός αντιτίθετο ο «χυδαίος» έρωτας (όπου υπερετερούσαν οι σεξουαλικές πράξεις) στον ευγενή, αγνό, ψηλό, θεϊκό έρωτα (όπου η παρουσία αυτών των πράξεων αν δεν εκμηδενίζεται είναι κρυφή) και αφετέρου η ιδιαιτερότητα του έρωτα προς τα αγόρια του οποίου η μορφή, οι σκοποί, τα αποτελέσματα ήταν διαφορετικά από τους άλλους έρωτες. Οι δυο δυϊσμοί άλλωστε αλληλοκαλύπτονται αφού ήταν παραδεκτό ότι ο «αληθινός» έρωτας για τα αγόρια ήταν αγνός και απαλλαγμένος από τις χυδαίες μορφές της αναζήτησης της ηδονής. Υπάρχει ένας συνεχής τομέας των αφροδισίων και μια δυαδική δομή της Ερωτικής. Αυτή η διαμόρφωση αρχίζει να αντιστρέφεται εδώ. Αυτή η κίνηση θα πάρει τέλος μεταγενέστερα, όταν θα έχει συγκροτηθεί μια ενιαία σύλληψη του έρωτα, ενώ η πρακτική των απολαύσεων θα διαχωριστεί από ένα αυστηρό σύνορο: αυτό που χωρίζει τη σύζευξη του ενός φύλου με το άλλο από τις σχέσεις ατόμων του ίδιου φύλου. Πρόκειται για το καθεστώς που είναι ακόμα το δικό μας, σε γενικές γραμμές καθώς έχει παγιωθεί από μια ενιαία σύλληψη της σεξουαλικότητας που επιτρέπει την ακριβή σηματοδότηση του διμορφισμού των σχέσεων και την διαφορική δομή των επιθυμιών.

«Στον *Διάλογο* του Πλούταρχου, βλέπουμε την προσπάθεια της συγκρότησης μιας ενιαίας Ερωτικής, οργανωμένης γύρω από το μοντέλο της σχέσης άντρα-γυναίκας και μάλιστα συζύγου-γυναίκας. Ως προς αυτό τον ενιαίο έρωτα (ίδιος είτε απευθύνεται σε άντρα, είτε σε γυναίκα) η παιδεραστική σχέση βρίσκεται αποκλεισμένη, χωρίς όμως τη χάραξη ενός αυστηρού ορίου, όπως θα γίνει μεταγενέστερα, ανάμεσα στις «ομοφυλόφιλες» και «ετεροφυλόφιλες» πράξεις. Όλο το διακύβευμα του κειμένου στρέφεται γύρω από αυτή την ενοποίηση της Ερωτικής. Γίνεται μέσα από μια κριτική συζήτηση (αυτή του δυϊσμού), την εκπόνηση μιας ενιαίας θεωρίας (αυτή του έρωτα) και με τη χρήση μιας θεμελιώδους έννοιας, αυτή της «Χάριτος» (Charis στο πρωτότυπο)¹⁴³⁰».

1. Τα επιχειρήματα υπέρ του έρωτα των αγοριών

¹⁴³⁰ Σ. 265

Η κριτική του παραδοσιακού δυϊσμού έχει ως εξής: Ο Πρωτογένης και ο Πισίας, που εγκαταλείπουν τη σκηνή εγκωμιάζουν τη διαφορετική Ερωτική. Ο έρωτας προς τα αγόρια είναι διαφορετικός από την κλίση προς τις γυναίκες και ανώτερος της για δυο λόγους. Ο πρώτος αφορά την αντίστοιχη θέση του προς τη φύση και ο δεύτερος αφορά τον ρόλο που παίζει, σε καθένα από αυτούς η απόλαυση. Η φύση εμφύτευσε στον καθένα μας την όρεξη που ελκύει το ένα φύλο προς το άλλο με σκοπό τη διαιώνιση του ανθρώπινου γένους. Είναι μια στοιχειώδης αναγκαιότητα περιορισμένης αξίας αφού είναι κοινή σε όλο το ζωικό βασίλειο και στην οποία δεν μπορούμε να δώσουμε το όνομα του Έρωτα. Ο έρωτας των αγοριών αντιθέτως δεν περιορίζεται από τέτοιες αναγκαιότητες και προσβλέπει πολύ ψηλότερα. Η άλλη διαφορά έχει σχέση με την ηδονή. Η έλξη προς τις γυναίκες δεν μπορεί αποσυνδεθεί από την ηδονή, ο έρωτας για τα αγόρια αντίθετα δεν μπορεί να είναι σύμφωνος με τη φύση του, παρά αν απελευθερωθεί από αυτή. Η σχέση με τις γυναίκες έχει ρυθμιστεί από τη φύση με τέτοιο τρόπο, ώστε η ηδονή να συνοδεύει τη σεξουαλική πράξη. Για το λόγο αυτό η ορμή που μας σπρώχνει προς το φυσικό αυτό αντικείμενο είναι πάντα έτοιμη να γίνει βίαιη και χωρίς φρένο, μεταμορφώνεται σε επιθυμία, που έχει σκοπό την ηδονή. Ούτε ο ένας, ούτε ο άλλος μπορούν να ονομαστούν Έρωτας: ο πρώτος διότι είναι φυσικός και κοινός σε όλο το ζωικό βασίλειο και ο δεύτερος διότι ξεφεύγει από τα λογικά όρια και δένει τη ψυχή στις φυσικές ηδονές. Ο μόνος αληθινός έρωτας είναι αυτός των αγοριών, διότι απουσιάζουν από αυτόν οι τιποτένιες ηδονές και διότι ενέχει μια φιλία που είναι αναπόσπαστη της αρετής.

Το κύριο μέρος του *Διαλόγου* συνίσταται σε ένα εγκώμιο του Έρωτα με τον παραδοσιακό τρόπο ενός εγκωμίου προς ένα θεό. Το αξιοσημείωτο του εγκωμίου αυτού, είναι ότι όλα τα στοιχεία του προέρχονται από την παραδοσιακή Ερωτική της παιδευρασίας. Τα περισσότερα παραδείγματα είναι παρμένα από τον έρωτα των αγοριών ή τη Σάπφω. Τον ύμνο ωστόσο απαγγέλει ο Πλούταρχος, ο οποίος παρουσιάζεται και ως «χορευτής του έρωτα προς τις γυναίκες¹⁴³¹». Σκοπός του είναι να επεξηγήσει τη γενική θέση που εισηγείται ο Δαφναίος: αν κοιτάξουμε την αλήθεια, διαπιστώνουμε ότι η έλξη προς τα αγόρια και η έλξη προς τις γυναίκες πηγάζουν από ένα μόνο τον ίδιο Έρωτα. Αυτό φαίνεται και να είναι το διακύβευμα του διαλόγου. Όλα όσα η Ερωτική των αγοριών διεκδικούσε ως ιδιαίτερα χαρακτηριστικά αυτής της μορφής έρωτα (και σε αντίθεση με τον ψεύτικο έρωτα προς τις γυναίκες) ξαναχρησιμοποιούνται. Σκοπός όμως είναι να χρησιμοποιηθούν ως γενικός τύπος ικανός να εντάξει και τον ένα και τον άλλο έρωτα, και ειδικά να τον εφαρμόσει όχι μόνο στον έρωτα για τις γυναίκες, αλλά στην ίδια τη συζυγική σχέση. Ο Πλούταρχος τονίζει τρία βασικά σημεία. Αν ο έρωτας είναι πράγματι αυτό που λέγεται

¹⁴³¹ Πρωτότυπο, σ. 269, ελληνική μετάφραση, σ. 227

ότι είναι, τότε κάνει αισθητή την παρουσία του, τη δύναμη του και τις επιπτώσεις του τόσο στις σχέσεις ανάμεσα στα δυο φύλα, όσο και στις σχέσεις προς τα αγόρια. Αν δεχτούμε τη θέση την επικούρεια θέση, ότι η εικόνα του αγαπημένου σώματος εισδύει μέσω των ματιών στο σώμα του ερωτευμένου και τον συγκλονίζει μέχρι τον σχηματισμό σπέρματος, δεν υπάρχει λόγος να πιστεύουμε ότι αυτός ο μηχανισμός που προκαλείται από τα αγόρια δεν μπορεί να προκληθεί από τις γυναίκες. Αν δεχτούμε τη θέση του Πλάτωνα, ότι μέσα από τη χάρη ενός σώματος διακρίνει κανείς την ομορφιά της ψυχής, γιατί η διαφορά των φύλων θα έπαιζε κάποιο ρόλο εδώ, «όπου πρόκειται για «την ομορφιά» και την αριστεία στη φυσική της κατάσταση»¹⁴³²». Το στοιχείο της αρετής, με το οποίο η παραδοσιακή Ερωτική των αγοριών επισήμαινε μια από τις μεγαλύτερες διαφορές της με την κλίση προς τις γυναίκες, ο Πλούταρχος δείχνει ότι ξεπερνά κάθε διαφορά φύλου: « Ελέχθη ότι το κάλλος είναι το άνθος της αρετής. Είναι ωστόσο παράλογο να ισχυριζόμαστε ότι οι γυναίκες δεν παράγουν αυτό το άνθος και δεν εκδηλώνουν καμιά τάση προς την αρετή (...). Και τα δυο φύλα παρουσιάζουν από κοινού τα ίδια χαρακτηριστικά¹⁴³³». Όσο αφορά τη φιλία στην οποία οι παιδευαστές θέλουν να περιορίσουν στη σχέση με τα αγόρια, ο Πλούταρχος δείχνει ότι μπορεί να σημαδέψει εξίσου τη σχέση με μια γυναίκα, ή τουλάχιστον με τη σύζυγο του. Η συζυγία και μόνο αυτή διασφαλίζει τη μορφή της φιλίας στη σχέση μεταξύ των φύλων. Συνεπάγεται το μίρασμα της ύπαρξης καθ' όλη τη διάρκεια της κοινής ζωής, στηρίζεται στην αμοιβαία εύνοια, προϋποθέτει την τέλεια κοινότητα και ένωση των ψυχών, τέλος απαιτεί την αμοιβαία «σωφροσύνη» που αποκλείει κάθε άλλο δεσμό. Στο τελευταίο αυτό σημείο η μεταφορά της θεωρίας του Έρωτα στην πρακτική του συζυγικού βίου είναι και η πιο ενδιαφέρουσα διότι υποβάλλει μια ιδέα πολύ διαφορετική από αυτή που βρίσκουμε στους στωικούς, όσο αφορά την ανώτερη αξία του γάμου. Ο Πλούταρχος αντιπαραθέτει στη σωφροσύνη που έρχεται «από έξω», που είναι υπακοή στους νόμους και που επιβάλλεται από τη ντροπή και το φόβο, τη σωφροσύνη που είναι αποτέλεσμα του Έρωτα. Όταν αυτός φλογίζει του δυο συζύγους, εισάγει «την κυριαρχία του εαυτού, την αυτοσυγκράτηση και την πίστη¹⁴³⁴» και στην ερωτευμένη ψυχή των συζύγων «τη σεμνότητα, τη σιγή, την ηρεμία¹⁴³⁵» και την προσηλώνει «προς ένα μόνο ον¹⁴³⁶». Βρίσκουμε εδώ τα χαρακτηριστικά του παιδευαστικού έρωτα, χειριστή της αρετής και του μέτρου στη ψυχή των ερωμένων, αρχή στους άριστους όπως ο Σωκράτης, της αυτοσυγκράτησης και της κυριαρχίας πάνω στις

¹⁴³² Πρωτότυπο, σ. 271,

¹⁴³³ Ελληνική μετάφραση, σ. 228

¹⁴³⁴ Πρωτότυπο, σ. 272

¹⁴³⁵ Ο. π.

¹⁴³⁶ Πρωτότυπο ,σ. 272

επιθυμίες. Ο Πλούταρχος μεταφέρει στη συζυγική δυαδικότητα τα χαρακτηριστικά εκείνα που για μεγάλο διάστημα αποδιδόταν αποκλειστικά στη φιλία των εραστών του ίδιου φύλου.

Ωστόσο η συγκρότηση μιας γενικής θεωρίας του έρωτα που να ισχύει τόσο για τις σχέσεις με τις γυναίκες, όσο και για τις σχέσεις με τα αγόρια είναι στρεβλωμένη. Ο Πλούταρχος δεν πέρασε από ένα ιδιαίτερο έρωτα σε ένα πιο γενικό έρωτα. Δανείστηκε από την Ερωτική των αγοριών τα θεμελιώδη παραδοσιακά χαρακτηριστικά της και αυτό για να δείξει, όχι ότι ισχύουν για όλες τις μορφές έρωτα, αλλά αποκλειστικά στο συζυγικό δεσμό.

Αυτός είναι και ο σκοπός του διαλόγου: να δείξει ότι αυτή η μοναδική αλυσίδα του έρωτα που βρίσκεται στο γάμο την τέλεια ολοκλήρωση του, δεν έχει θέση, τουλάχιστον υπό την πλήρη της μορφή, στη σχέση με τα αγόρια. Αν αυτή η σχέση χρησίμευε ως στήριγμα και μοντέλο στη γενική σύλληψη του έρωτα, βρίσκεται στο τέλος άκυρος και έκπτωτος.

Που βρίσκεται κατά τον Πλούταρχο η ανεπάρκεια του? Όσο υπήρχε μια δυαδική Ερωτική που διέκρινε ανάμεσα στον αληθινό έρωτα-διότι αγνό- και στον ψεύτικο-διότι σαρκικό- η απουσία των αφροδισίων ήταν αναγκαία για να τον μετατρέψει στην κατ' εξοχή ερωτική σχέση. Όμως η συγκρότηση μιας γενικής ερωτικής, συνδέοντας με πολύ δυνατό τρόπο τον Έρωτα και την Αφροδίτη, αλλάζει τα δεδομένα του προβλήματος: η έκθλιψη των αφροδισίων σταματά να είναι μια προϋπόθεση και γίνεται ένα εμπόδιο. Ο Πλούταρχος το λέει καθαρά: αν η Αφροδίτη χωρίς τον Έρωτα, δεν προσφέρει παρά μια περαστική ηδονή που μπορεί να αγοραστεί για μερικές δραχμές, ο Έρωτας χωρίς την Αφροδίτη είναι εξίσου ατελής όταν απουσιάζει η σωματική ηδονή. Μπορεί ο έρωτας για ένα αγόρι να δώσει θέση στα Αφροδίσια? Η επιχειρηματολογία είναι γνωστή¹⁴³⁷: ή οι σεξουαλικές σχέσεις επιβάλλονται δια της βίας και αυτός που τις υπομένει αισθάνεται θυμό, μίσος και επιθυμία για εκδίκηση, ή γίνονται συναινετικά λόγω της μαλθακότητας και της θηλυπρέπειας εκείνου που νοιώθει ηδονή με το να είναι παθητικός πράγμα που τον εξευτελίζει. Αυτό είναι το δίλημμα του ερωμένου το οποίο ο Πλούταρχος εξετάζει, προσπαθώντας να καθορίσει αυτό που απουσιάζει από τον έρωτα των αγοριών και τον εμποδίζει να είναι, όπως ο συζυγικός έρωτας, μια αρμονική σύνθεση του Έρωτα και της Αφροδίτης. Ο Πλούταρχος το χαρακτηρίζει με μια λέξη: *αχάριστος* (“*acharistos*” στο πρωτότυπο)¹⁴³⁸. Ο όρος «χάρις» φαίνεται να είναι ένα από τα κλειδιά της σκέψης του Πλούταρχου. Ο Δαφναίος είναι ο πρώτος που εισαγάγει την έννοια αυτή και την χρησιμοποιεί ως επιχείρημα υπέρ της άποψης του: ο έρωτας προς τις γυναίκες έχει αυτό το ιδιαίτερο, ότι

¹⁴³⁷ Βλ. ιστορία της Σεξουαλικότητας τόμος 2

¹⁴³⁸ Σ. 274

μέσα από τις σεξουαλικές σχέσεις όπως τις καθιέρωσε η φύση, μπορεί να οδηγήσει στη φιλία, περνώντας από τη χάρη. Χάρις, είναι η συναίνεση που με τη θέληση της, η γυναίκα προσφέρει στον άντρα. Ο ρόλος της συναίνεσης αυτής είναι να ενσωματώσει τη σεξουαλική σχέση, με τους δυο της πόλους της ενεργητικότητας και της παθητικότητας όπως ορίζονται από τη φύση, στις αμοιβαίες σχέσεις εύνοιας και να εντάξει την σωματική ηδονή στη φιλία. Το θέμα της χάριτος γίνεται κυρίαρχο στο τέλος του διαλόγου, όπου θα χρησιμεύσει ως διάκριση ανάμεσα στον έρωτα των γυναικών και τον έρωτα των αγοριών. Μόνο ο πρώτος προσφέρεται σε αυτή την πλήρη μορφή, όπου συνενώνονται η ηδονή της Αφροδίτη και η αρετή της φιλίας. Αυτή τη συνένωση ο Πλούταρχος δεν την εννοεί απλώς ως μια ανοχή που παραχωρεί στο συζυγικό δεσμό μια ωφελιμιστική θέση (τεκνοποίηση). Αντίθετα την θεωρεί ως αφετηρία για κάθε σχέση αγάπης που πρέπει να δίνει ζωή στο συζυγικό δεσμό. Η σωματική ηδονή, στο μέτρο όπου η συναίνεση αποκλείει κάθε τι της τάξης της βίας ή του ψέματος, μπορεί να είναι στη βάση της στοργικής αμοιβαιότητας που κάθε γάμος χρειάζεται. Ο Πλούταρχος δίνει και μια ιστορική μαρτυρία σε αυτό το θεμελιώδη ρόλο της σωματικής ηδονής στη νομοθεσία του Σόλωνα, που προνοεί οι σύζυγοι να πλησιάζουν τη γυναίκα τους τουλάχιστον τρεις φορές το μήνα. Αν και ο νόμος προνοούσε για την απόκτηση απογόνων, ο Πλούταρχος προσθέτει ότι ακόμα και αν δεν προκύψουν παιδιά είναι «ένα δείγμα σεβασμού προς μια έντιμη γυναίκα¹⁴³⁹» και ένα δείγμα αγάπης που διαλύει κάθε φορά που χρειάζεται τη σωρεία ενοχλήσεων και ευνοεί τη συμφιλίωση και την καλή συνεννόηση μεταξύ των συζύγων. Στον *Ερωτικό λόγο* την θεωρεί ένα τρόπο αναζωογόνησης του συζυγικού δεσμού. Η σεξουαλική ευχαρίστηση βρίσκεται άρα στην καρδιά της συζυγικής σχέσης ως αρχή και εχέγγυο της σχέσης έρωτα και φιλίας. Τέλος ο Πλούταρχος φτάνει σε μια ουσιώδη διατύπωση: «Στο γάμο, τα να αγαπάς είναι μεγαλύτερο αγαθό από το να αγαπιέσαι¹⁴⁴⁰». Ο τύπος αυτός είναι σημαντικός στο μέτρο όπου σε κάθε σχέση έρωτα, η παραδοσιακή ερωτική τόνιζε έντονα την πολικότητα του εραστή και του ερωμένου και την αναγκαία ασυμμετρία ανάμεσα τους. Εδώ, είναι η διπλή δραστηριότητα του να αγαπάς και να αγαπιέσαι, παρούσα και στους δυο συζύγους, που συνιστά το ουσιώδες στοιχείο. Η διπλή δραστηριότητα της αγάπης είναι μια αρχή αμοιβαιότητας. Είναι επίσης αρχή πίστης αφού ο καθένας παίρνει για κανόνα της συμπεριφοράς του και λόγο για να οριοθετήσει τις επιθυμίες του, την αγάπη που έχει για τον άλλο. Η γαμήλια σχέση οφείλει την αξία και σταθερότητα της στο σχήμα του διπλού έρωτα, όπου ο καθένας είναι, όσο αφορά τον Έρωτα, ενεργό υποκείμενο. Λόγω αυτής της αμοιβαιότητας της πράξης της αγάπης, οι σεξουαλικές σχέσεις μπορούν να πάρουν τη θέση τους με τη μορφή της αμοιβαίας αγάπης και συναίνεσης. Σε

¹⁴³⁹ Πρωτότυπο, σ. 276

¹⁴⁴⁰ Πρωτότυπο, σ. 277

σχέση με αυτό το μοντέλο, η πρακτική των αγοριών, με το σαφή διαχωρισμό ανάμεσα στον εραστή και τον ερωμένο, με το δίλημμα της παθητικότητας είναι ανεπαρκής. Της λείπει η διπλή και συμμετρική δραστηριότητα της αγάπης και ως εκ τούτου η εσωτερική ρύθμιση και η σταθερότητα του ζεύγους. Απουσιάζει αυτή η «χάρη» που επιτρέπει στα αφροδίσια να ενταχθούν στη φιλία για να συγκροτήσουν την πλήρη μορφή του Έρωτα: «Η παιδεραστία, θα μπορούσε να πει ο Πλούταρχος, είναι ένας έρωτας όπου λείπει η «χάρης»»¹⁴⁴¹

Συνοπτικά, το κείμενο του Πλούταρχου είναι η μαρτυρία της συγκρότησης μια Ερωτικής, που σε ορισμένα σημεία είναι διαφορετική από αυτή του ελληνικού πολιτισμού. Όχι εντελώς, διότι όπως δείχνει το κύριο μέρος, τα παραδοσιακά της στοιχεία παίζουν ένα ουσιώδη ρόλο. Ο τρόπος με τον οποίο τα χρησιμοποιεί ο Πλούταρχος όμως δίνει ένα διαφορετικό αποτέλεσμα. Ενώ παραδοσιακά, υποδήλωναν την ύπαρξη δυο διαφορετικών ερώτων, ενός αληθινού και ενός ομοιώματος, τώρα χρησιμοποιούνται για τη συγκρότηση ενός μοναδικού Έρωτα που να εξηγεί τον έρωτα των γυναικών αλλά και των αγοριών και να ενσωματώνει τα αφροδίσια. Στο όνομα μιας τέτοιας ενότητας όμως, η Ερωτική αυτή αποκλείει τελικά τον έρωτα των αγοριών αφού τους λείπει η χάρη. Με αφετηρία τη διπλή ερωτική που θεμελιώνει τον έρωτα των αγοριών αποκλείοντας τα αφροδίσια, συγκροτείται στον Πλούταρχο μια νέα στιλιστική του έρωτα. Είναι μονιστική, στο μέτρο όπου ενσωματώνει τα αφροδίσια, αλλά με αυτή την κίνηση τα καθιστά ως κριτήριο που της επιτρέπει να δέχεται μόνο τις συζυγικές σχέσεις αλλά να αποκλείει τον έρωτα των αγοριών. Δεν έχουν πλέον θέση σε αυτή την ενιαία και ενοποιητική αλυσίδα όπου ο έρωτας αναζωογονείται από την αμοιβαιότητα της ηδονής.

Ο Ψευδο-Λουκιανός

Οι Έρωτες που αποδίδονται στο ψευδο-Λουκιανό είναι ένα κείμενο σαφώς μεταγενέστερο. Παρουσιάζεται με τη συνήθη μορφή ένθεσης διαλόγων. Ο Θεόμνηστος παραπονιέται στην Αφροδίτη, διότι νοιώθει την ίδια κλίση και για τον έρωτα των αγοριών και για τον έρωτα των γυναικών και δεν ξέρει προς ποιο να στραφεί. Ζητά από τον Λυκίνο, που δεν ρέπει ούτε προς τον ένα, ούτε προς τον άλλο να τον συμβουλευθεί. Έτσι ο Λυκίνος θα αφηγηθεί ένα διάλογο, που έμεινε χαραγμένος στη μνήμη του, ανάμεσα σε δυο άντρες, σχετικά με αυτό το θέμα, τον Χαρική και τον Καλλικρατίδα, εκ των οποίων ο ένας αγαπούσε αποκλειστικά τα αγόρια και ο άλλος τις γυναίκες. Ξαναβρίσκουμε αυτό που υπήρξε στη δεδομένη εποχή και με τα πιο έντονα χαρακτηριστικά, αυτή την «ερωτική επιχειρηματολογία», που είχε μια τόσο μακρά ιστορία στην ελληνική κουλτούρα.

¹⁴⁴¹ Πρωτότυπο, σ. 278

Ένα πράγμα που μπορεί να ξαφνιάσει από την αρχή του διαλόγου είναι το εξής: ο διάλογος, που θα καταλήξει υπέρ του έρωτα των αγοριών, δεν τοποθετείται κάτω από τον αστερισμό του Έρωτα, που θεωρείται ο προστάτης αυτής της μορφής αγάπης, αλλά υπό τον αστερισμό της Αφροδίτης. Αυτό εξηγείται εύκολα: είναι το πρόβλημα της ερωτικής ηδονής, των αφροδισίων, που διατρέχει τον διάλογο. Η θέση και η μορφή που πρέπει να αποδοθούν στη σεξουαλική ηδονή στον ένα και στον άλλο έρωτα είναι το ερώτημα που διατρέχει όλο το διάλογο.

Η συζήτηση είναι αυστηρά διοργανωμένη: ο καθένας από τους ομιλητές παίρνει με τη σειρά το λόγο υποστηρίζοντας με μια αυστηρή αγόρευση τον έρωτα που προτιμά. Ο καθένας από τους λόγους περιλαμβάνει δυο μέρη: το πρώτο απαντά στο ερώτημα: ποια είναι η φύση του έρωτα για τον οποίο μιλάμε, ποια είναι η προέλευση του και ποια η θέση του στη γενική τάξη του κόσμου. Το δεύτερο μέρος απαντά στο ερώτημα: τι μπορεί να ειπωθεί για την ηδονή που νοιώθει κανείς στον ένα ή στον άλλο έρωτα? Ποια είναι η μορφή της και ποια η αξία της?

Ο λόγος υπέρ των γυναικών λόγος του Λυκίνου στηρίζεται σε μια κοσμοθεωρία «στωικίζουσα», είναι της τάξης της φύσης. Η φύση είναι η δύναμη που έκανε τα πάντα ζωντανά δίνοντας τους ψυχή. Ξέροντας ότι τα έμβια όντα, καμωμένα από φθαρτή ύλη, κανόνισε τα πράγματα ώστε ο αφανισμός του ενός να είναι η γέννηση του άλλου, έτσι μπορούμε να ζήσουμε αιώνια. Για τον λόγο αυτό δημιούργησε τα δυο φύλα και εμφύτευσε στο καθένα τον πόθο για το άλλο φύλο διασφαλίζοντας τη συνέχεια των γενεών. Το δεύτερο κριτήριο της φυσικότητας που χρησιμοποιεί ο Χαρικλής είναι η κατάσταση της ανθρωπότητας στη γέννηση της και η ακόλουθη πτώση της. Στη γέννηση της, η ανθρωπότητα γειτόνευε με τους θεούς στην αρετή, συμπεριφέρονταν ηρωικά, οι γάμοι ήταν αρμονικοί, και τα παιδιά ευγενή. Η πτώση της ανθρωπότητας ήταν σταδιακή και ο λόγος της ήταν η αναζήτηση νέων ηδονών, που υπερέβαιναν την ίδια τη φύση. Η βασική της μορφή, η μόνη που αναφέρεται, είναι να μεταχειρίζεται κανείς ένα άντρα σαν να ήταν γυναίκα. Για να καταστεί δυνατή μια τέτοια πράξη, χρειάστηκε η εισαγωγή, στις σχέσεις μεταξύ αντρών, των στοιχείων της τυραννικής εξουσίας και της τέχνης της πειθούς, που επιτρέπουν τον εξαναγκασμό με τη βία και την απάτη. Το τρίτο στοιχείο ο Χαρικλής τα αναζητά στο ζωικό κόσμο: κανένα ζώο δεν επιζητά το δικό του φύλο. Σε αυτή τη σοφία του ζωικού βασιλείου αντιπαραθέτει τη «κτηνωδία» των ανθρώπων: οι άντρες που έχουν σχέσεις με τους άντρες παρουσιάζουν όλα τα στοιχεία του πάθους. Τοποθετούμενος στους τρεις άξονες της φύσης-ως γενική τάξη του κόσμου, ως αρχέγονη κατάσταση της ανθρωπότητας, ως συμπεριφορά λογικά προσαρμοσμένη στους σκοπούς της, ο έρωτας των αγοριών, διαταράσσει την τάξη του κόσμου, προκαλεί συμπεριφορές βίας και απάτης, είναι

ολέθριος για τους σκοπούς του ανθρώπινου όντος: «Κοσμολογικά, «πολιτικά», ηθικά, αυτός ο τύπος σχέσεων παραβαίνει τη φύση¹⁴⁴²».

Ο Καλλικράτιδας, στο μέρος του λόγου του, όπου απαντά στα πιο πάνω, αντιπαραβάλλει μια άλλη αντίληψη του κόσμου, του ανθρώπινου γένους και της ιστορίας του και των πιο ψηλών δεσμών που μπορούν να δέσουν τους ανθρώπους μεταξύ τους. Στην ιδέα μιας προνοητικής και μηχανουργού φύσης αντιπαραθέτει την εικόνα ενός κόσμου που δημιουργήθηκε από το χάος. Είναι ο έρωτας που νίκησε αυτή την αρχέγονη αταξία δημιουργώντας τα έμψυχα και τα άψυχα, εμφυτεύοντας στους ανθρώπους την αρχή της ομόνοιας και δένοντας τους μεταξύ τους με τα ιερά δεσμά της φιλίας. Ο Καλλικράτιδας αναγνωρίζει στον έρωτα των αγοριών τη δύναμη του δεσμού που θριαμβεύει του χάους. Από αυτή την οπτική γωνία, η ιστορία του κόσμου δεν πρέπει να θεωρείται ως η λήθη των νόμων της φύσης, αλλά ως μια σταδιακή απελευθέρωση των πρώτων αναγκών της ζωής. Οι διάφορες σχετικές τεχνικές και γνώσεις είναι ως προς την πρώτη ύλη που επεξεργάζονται, αυτό που ο έρωτας των αγοριών είναι προς τον έρωτα των γυναικών, οι οποίες αρχικά ήταν αναγκαίες για να επιβιώσει η ανθρωπότητα. Ο έρωτας των αγοριών γεννήθηκε πιο αργά από την ανύψωση προς περισσότερη περιέργεια και γνώση. Όταν οι άνθρωποι έμαθαν τις χρήσιμες τέχνες, εμφανίστηκε η φιλοσοφία και μαζί της η παιδευαστία. Η διδυμη αυτή εμφάνιση στηρίζεται στην αντίθεση μεταξύ της μετάδοσης της ζωής μέσω της επαφής με το άλλο φύλο, και της μετάδοσης της γνώσης μέσω της διδασκαλίας και της σχέσης του μαθητή προς το δάσκαλο. Για τη μετάδοση αυτή, βρήκε τον έρωτα των αγοριών, που είναι και ο έρωτας των όμορφων ψυχών ικανών για την αρετή. Η συζήτηση σχετικά με τις δυο μορφές έρωτα είναι κάτι περισσότερο από μια λογοτεχνική μονομαχία, ή η σύγκρουση δυο μορφών σεξουαλικής επιθυμίας, αλλά η αντιπαράθεση δυο μορφών ζωής, δυο τρόπων στυλιστικής της απόλαυσης και των φιλοσοφικών λόγων που συνοδεύουν τις επιλογές αυτές.

Ο καθένας από τους δυο λόγους αναπτύσσει και το θέμα της φύσης της ηδονής, θέμα ακανθώδες για την παιδευαστική ερωτική που γίνεται αντιληπτή στη μορφή της φιλίας, της αγάπης και της ευεργετικής δράσης μιας ψυχής πάνω σε μια άλλη. Ο Χαρικλής αρχίζει τη συζήτηση με μια καταγγελία της παιδευαστικής υποκρισίας, που πρεσβεύει ότι ερωτεύεται ψυχές και όχι σώματα, ενώ στην πράξη ακολουθεί τους νέους. «Πρέπει, παρά τον υποτιθέμενο έρωτα των ψυχών, να «κατέβει» κανείς στο θέμα της ηδονής και να συγκρίνει την «πρακτική των αγοριών» με την «πρακτική των γυναικών¹⁴⁴³».

¹⁴⁴² Ο .π., σ. 286

¹⁴⁴³ Πρωτότυπο, σ.290

Μεταξύ των επιχειρημάτων του, για να διαφοροποιήσει αυτές τις δυο πρακτικές και τη θέση στην ηδονής στην καθεμία, είναι αυτός της αμοιβαιότητας και είναι το πιο ενδιαφέρον μέρος του λόγου του Χαρικλή. Αναφέρεται καταρχάς στην αρχή σύμφωνα με την οποία ο άνθρωπος, έλλογον, δεν είναι φτιαγμένος για να ζει μόνος. Δεν εξαγάγει το συμπέρασμα ότι πρέπει να έχει μια οικογένεια, ή να ανήκει σε μια πόλη, αλλά ότι δεν μπορεί να περνά τον καιρό του μόνος, και ότι έχει ανάγκη μια «φιλέταιρον κοινωνία¹⁴⁴⁴» (“*philaiteroskoinonia*” στο πρωτότυπο)¹⁴⁴⁵ που κάνει πιο καλά τα ευχάριστα πράγματα και ελαφρύνει τα επίπονα. Ότι η κοινή ζωή έχει αυτό το ρόλο, είναι ένα θέμα που βρίσκουμε στους στωικούς. Εδώ εφαρμόζεται στο συγκεκριμένο τομέα των απολαύσεων του σώματος, σύμφωνα με την παραδοσιακή παραδοχή, ότι το παθητικό αγόρι, το οποίο έχει, κατά το μάλλον ή ήττον κακοποιηθεί («υβρισμένον»¹⁴⁴⁶, “*hubrismenos*”¹⁴⁴⁷ στο πρωτότυπο) δεν μπορεί να νοιώσει απόλαυση. Ο εραστής ενός αγοριού παίρνει την ηδονή του και φεύγει, δεν δίνει. Τα πράγματα είναι τελείως διαφορετικά σε μια σεξουαλική σχέση με μια γυναίκα, όπου υπάρχει μια «ίση ανταλλαγή ηδονών¹⁴⁴⁸»: οι δυο σύντροφοι χωρίζουν αφού έχουν δώσει, ο ένας στον άλλο, την ίδια ποσότητα ηδονής. Σε αυτό το φυσικό γεγονός αντιστοιχεί μια αρχή συμπεριφοράς: είναι σωστό να μη θέλει κανείς να πάρει όλη την ηδονή, αλλά να την μοιράζεται δίνοντας στον/στην άλλο/η όση έχει πάρει. Το θέμα της αμοιβαιότητας της ηδονής είναι γνωστό. Ενδιαφέρον παρουσιάζει εδώ το γεγονός ότι χρησιμοποιείται για να χαρακτηρίσει ως «φυσική¹⁴⁴⁹» τη σχέση προς τις γυναίκες, για να καθορίσει ένα κανόνα συμπεριφοράς στα αφροδίσια, και τέλος για να δείξει αυτό που είναι αφύσικο, το βίαιο και άρα το άδικο στη σχέση ενός άντρα με ένα αγόρι. «Η αμοιβαιότητα της ηδονής όπου δίνεται σημασία στην ηδονή του άλλου και προσοχή σε μια ισότητα όσο το δυνατό πιο αυστηρή ανάμεσα στους συντρόφους, εγγράφει στη σεξουαλική πρακτική μια ηθική που είναι η επέκταση της κοινής ζωής¹⁴⁵⁰.»

Ο Χαρικλής χρησιμοποιεί δυο άλλα επιχειρήματα. Το πρώτο είναι ότι η γυναίκα μπορεί να δώσει όλη την ηδονή που μπορεί να δώσει ένα αγόρι, αλλά επιπλέον και αυτή που είναι ιδιαίτερη στο γυναικείο φύλο. Το δεύτερο είναι ότι αν ο έρωτας μεταξύ αντρών είναι αποδεκτός, τότε θα έπρεπε και αυτός μεταξύ γυναικών να γίνει δεκτός. Η συμμετρία αυτή παρουσιάζει ενδιαφέρον για τους ακόλουθους λόγους: πρώτο, διότι αρνείται την πολιτισμική, ηθική, συναισθηματική και σεξουαλική ιδιαιτερότητα του έρωτα των αγοριών και την εντάσσει στη γενική κατηγορία της

¹⁴⁴⁴ Ελληνική μετάφραση, σ. 244

¹⁴⁴⁵ Πρωτότυπο, σ. 291

¹⁴⁴⁶ Ελληνική μετάφραση, σ. 244

¹⁴⁴⁷ Πρωτότυπο, σ. 292

¹⁴⁴⁸ Πρωτότυπο, σ. 292

¹⁴⁴⁹ Ο. π., σ. 292

¹⁴⁵⁰ Ο. π., σ. 292

σχέσης μεταξύ αρρένων ατόμων, και δεύτερο, διότι χρησιμοποιεί, για να τον διασύρει, τον παραδοσιακά πιο σκανδαλώδη έρωτα μεταξύ γυναικών. Τέλος, αντιστρέφοντας την ιεραρχία αυτή, αφήνει να νοηθεί ότι είναι πιο επονείδιστο για ένα άντρα να είναι παθητικός σαν μια γυναίκα, παρά για μια γυναίκα να παίρνει το ρόλο ενός άντρα.

Το μέρος του λόγου του Καλλικράτιδα που απαντά σε αυτή την κριτική είναι πολύ μακρύτερο και αναπτύσσει όλα τα παιδευσιακά επιχειρήματα για το ζήτημα της αμοιβαιότητας των ηδονών. Στο σημείο αυτό ο καθένας από τους αντιπάλους αναφέρεται σε μια απλή και συγκροτημένη αντίληψη: για τον Χαρική και τους «οπαδούς του έρωτα των γυναικών» είναι το γεγονός του να μπορεί κάποιος να προκαλέσει την ευχαρίστηση του άλλου, και να αντλήσει ο ίδιος ευχαρίστηση από αυτό, η χάρη του Πλούταρχου, που νομιμοποιεί την ευχαρίστηση στη σχέση ενός άντρα και μιας γυναίκας και που επιτρέπει την ενσωμάτωση της στον Έρωτα. Αντίθετα, είναι η απουσία της που σημαδεύει και αποκλείει τη σχέση με τα αγόρια. Ο Καλλικράτιδας, ακολουθώντας την παράδοση σε ότι αφορά τον τελευταίο, του δίνει ως βασική αρχή, όχι τη χάρη, αλλά την αρετή. Είναι αυτή που πρέπει να πραγματοποιήσει το δεσμό μεταξύ αγάπης και ηδονής και να διασφαλίσει ανάμεσα στους εταίρους μια αξιοπρεπή και μετρημένη ηδονή και την απαραίτητη κοινότητα στη σχέση των δυο όντων. Ο αποδεικτικός συλλογισμός του συνίσταται στην κριτική ενάντια σε αυτή την απατηλή αμοιβαιότητα της ηδονής την οποία διεκδικεί ο έρωτας των γυναικών ως ιδιαίτερο γνώρισμα του και να του αντιπαραθέσει, ως μόνης ικανής για την αλήθεια, την ενάρετη σχέση προς τα αγόρια. Έτσι θα αμφισβητηθεί συγχρόνως το προνόμιο της αμοιβαίας ευχαρίστησης που αποδίδεται στον έρωτα των γυναικών και θα αντιστραφεί το θέμα του έρωτα των αγοριών ως παρά φύση.

Ενάντια στις γυναίκες ο Καλλικράτιδας χρησιμοποιεί διάφορες κοινοτυπίες. Οι γυναίκες είναι αληθώς άσχημες, τα σώματά τους άχαρα και τα πρόσωπα τους όμοια με αυτά των πιθήκων. Την ασχήμια τους την κρύβουν χάρη σε διάφορα τεχνάσματα όπως τα στολίδια, κόμμωση, μακιγιάζ, κοσμήματα, τουαλέτα. Επιπλέον κλίνουν προς τις μυστικές λατρείες που τους επιτρέπουν να κρύβουν τις ακολασίες τους. Ο κόσμος της γυναίκας είναι πλάνος, διότι είναι ένας κόσμος μυστικός. Ο κοινωνικός διαχωρισμός, ο διαφορετικός τρόπος ζωής, η διανομή ανάμεσα σε γυναικείες και αντρικές δραστηριότητες, είχαν κατά πάσα πιθανότητα σημαδέψει την εμπειρία του Έλληνα άντρα με αυτό το φόβο της γυναίκας ως αντικείμενο μυστηριώδες και απατηλό. Απάτη όσο αφορά το σώμα που κρύβουν τα στολίδια και που μπορεί να απογοητεύσει όταν το ανακαλύπτει κανείς, απάτη όσο αφορά το ήθη με αυτή τη μυστική ζωή των γυναικών που εμπερικλείει ανησυχητικά μυστήρια. Σε αυτή την επιχειρηματολογία του ψευδο-Λουκιανού, τα θέματα αυτά έχουν μια συγκεκριμένη σημαία: του επιτρέπουν να

αμφισβητήσει την αρχή της αμοιβαιότητας στη σχέση με τις γυναίκες. Πως θα μπορούσε να υπάρξει, αφού οι γυναίκες είναι πλάνες, έχουν τη δική τους ηδονή και, δίχως να το γνωρίζουν οι άντρες, επιδίδονται σε κρυφές ακολασίες? Πως θα μπορούσε να υπάρξει ίση ανταλλαγή αν οι ηδονές που η εμφάνιση τους υπόσχεται δεν είναι παρά παραπονημένες υποσχέσεις? Με αυτό τον τρόπο η συνήθης αντίρρηση στον έρωτα των αγοριών, ότι είναι παρά φύση, μπορεί εφαρμοστεί και στις γυναίκες και με μεγαλύτερη βαρύτητα, αφού θέλοντας να κρύψουν την πραγματική τους φύση, εισάγουν εκούσια το ψέμα. Το επιχείρημα του μακιγιαζ βασίζεται για τους Αρχαίους σε δυο σοβαρά στοιχεία: το φόβο που προέρχεται από το γυναικείο σώμα και την ηθική και φιλοσοφική αρχή ότι μια απόλαυση δεν είναι νομιμοποιημένη παρά αν το αντικείμενο που την προκαλεί είναι αληθινό. Στην παιδευτική επιχειρηματολογία, η απόλαυση με μια γυναίκα δεν μπορεί να είναι αμοιβαία, διότι συνοδεύεται από πολλά ψέματα.

Αντίθετα η απόλαυση με το αγόρι βρίσκεται κάτω από τον αστερισμό της αλήθειας. Η ομορφιά του αγοριού είναι αληθινή διότι είναι ανεπιτήδευτη. Στην παραπλανητική γοητεία της γυναικείας αμφίεσης, ο Καλλικράτιδας αντιπαραθέτει την εικόνα του αγοριού που δεν νοιάζεται για κανένα λούσο. Με αυτό το αγόρι που δεν γνωρίζει καμιά πλάνη, πώς να μην θέλει κάποιος να μοιραστεί όλη του τη ζωή? Θα ήθελε κανείς να περνά το χρόνο του μαζί με αυτό το φίλο και να απολαμβάνει τη συζήτηση μαζί του, να μοιράζεται κάθε του δραστηριότητα. Η συνετή αυτή απόλαυση δεν θα διαρκεί μόνο τη φευγαλέα στιγμή της νιότης: από τη στιγμή που δεν έχει ως μόνο αντικείμενο τη χάρη του σώματος, μπορεί να διαρκέσει για όλη τη ζωή μέχρι τα γεράματα και το θάνατο. Το κείμενο του ψευδο-Λουκιανού επιμένει σε ένα σημαντικό σημείο: στην αγάπη αυτή που διαρκεί και μετά το πέρας της εφηβείας, πρόκειται για τη συγκρότηση ενός δεσμού όπου ο ρόλος του εραστή και αυτός του ερωμένου δεν διακρίνονται πια, αφού η ισότητα είναι τέλεια και η αναστρεψιμότητα πλήρης. Παράδειγμα του αντρικού αυτού έρωτα είναι ο Αχιλλέας και ο Πάτροκλος. Πρόκειται για ένα μοντέλο: έτσι πρέπει να μεταμορφώνεται ο τρελός έρωτας που νοιώθει κανείς για το νέο αγόρι. Οφείλει να περάσει στην αντρική μορφή όταν έρθει η στιγμή της νιότης, που είναι ικανή για τη λογική σκέψη. Σε αυτή την αντρική αγάπη, αυτός που αγαπήθηκε ανταποδίδει την αγάπη που έλαβε, στο σημείο του να μην ξέρει κανείς ποιος είναι ο εραστής και ποιος ο ερωμένος. Η αγάπη ανταποδίδεται στο έπακρο.

Η ανταπόδοση της αγάπης είναι ένα συνηθισμένο θέμα της παιδευτικής ηθικής, με διάφορες μορφές, όπως η φροντίδα στα γηρατεία. Όμως η επιμονή του ψευδο-Λουκιανού να τονίζει την ισότητα των δυο εραστών και η χρήση που κάνει των λέξεων που χαρακτηρίζουν τη συζυγική αμοιβαιότητα φαίνεται να δεικνύουν την έγνοια του να υπαγάγει τον αντρικό έρωτα στο μοντέλο της κοινής ζωής όπως περιγράφεται και ορίζεται από το γάμο. Αφού περιγράφει τη φυσικότητα

του σώματος του νέου και αφού θεμελιώνει «στην αλήθεια» την ευχαρίστηση που μπορεί να προσφέρει, ο συγγραφέας ανάγει τον πνευματικό δεσμό, όχι στη παιδαγωγική δράση ή αφοσίωση, αλλά στην ακριβή αμοιβαιότητα μιας ίσης ανταλλαγής. Όσο η περιγραφή του γυναικείου και του αντρικού σώματος αντιπαρατίθενται, τόσο η ηθική της κοινής ζωής δυο αντρών την φέρνει πιο κοντά στο συζυγικό δεσμό. Υπάρχει ωστόσο μια ουσιαστική διαφορά: αν και ο έρωτας των αγοριών καθορίζεται ως ο μόνος όπου μπορούν να συνδεθούν η αρετή και η ευχαρίστηση, η τελευταία δεν περιγράφεται ποτέ ως σεξουαλική ευχαρίστηση. Γοητεία ενός σώματος χωρίς φτιασιδώματα, ρυθμισμένη ζωή, φιλικές συζητήσεις, αγάπη που ανταποδίδονται, όλα αυτά αληθεύουν. Το κείμενο όμως το προσδιορίζει: στο κρεβάτι του, το αγόρι είναι χωρίς σύντροφο. Στους εραστές αυτών των αγοριών ο Καλλικράτιδας συμβουλεύει να μένουν τόσο αγνοί όσο ο Σωκράτης όταν ξάπλωνε κοντά στον Αλκιβιάδη, να τα προσεγγίζουν με σωφροσύνη και να μην σπαταλήσουν μια μακρόχρονη στοργή για μια ασήμαντη απόλαυση. Αυτό είναι και το δίδαγμα της συζήτησης, όταν ο Λυκίνος απονέμει το έπαθλο στο λόγο που έπλεξε το εγκώμιο του έρωτα των αγοριών, αφού αυτός ασκείται από τους «φιλόσοφους» και οδηγεί σε δεσμούς φιλίας «σωστούς και αμίαντους¹⁴⁵¹».

Η συζήτηση τελειώνει με μια «νίκη» του έρωτα των αγοριών, σύμφωνη με ένα παραδοσιακό σχήμα που παραχωρεί στους φιλόσοφους μια παιδεραστία η οποία αποφεύγει την ερωτική απόλαυση. Ωστόσο η νίκη αυτή, αφήνει σε όλους όχι μόνο το δικαίωμα, αλλά την υποχρέωση να παντρεύονται, σύμφωνα με μια φόρμουλα που απαντάται στους στωικούς: «παντάπασι γαμητέον¹⁴⁵²» (“pantapasisgameteon” στο πρωτότυπο)¹⁴⁵³. Πρόκειται για ένα συγκρητικό αποτέλεσμα που τοποθετεί πάνω από την καθολικότητα του γάμου, το προνόμιο του έρωτα των αγοριών, που παραχωρείται σε αυτούς τους φιλοσόφους που είναι επιδεκτικοί μιας τέλει αρετής.

Όταν ο Λυκίνος μεταφέρει στο Θεόμνηστο την «ετυμηγορία» της πιο πάνω συζήτησης, ο τελευταίος ειρωνεύεται αυτό που ήταν το ουσιώδες μέρος της διαμάχης και η προϋπόθεση της νίκης του παιδεραστικού έρωτα: αυτός κερδίζει διότι συνδέεται με την φιλοσοφία, την αρετή και άρα την εξάλειψη της σαρκικής ηδονής. Πρέπει να πιστέψουμε ότι με αυτό τον τρόπο αγαπιούνται τα αγόρια? Ο Θεόμνηστος δεν αγανακτεί με την υποκρισία αυτού του λόγου. Εκεί όπου οι οπαδοί του έρωτα των αγοριών, για να συνδυάσουν αρετή και απόλαυση προβάλλουν την απουσία κάθε σεξουαλικής πράξης, αποκαλύπτει ότι ο πραγματικός λόγος ύπαρξης αυτού

¹⁴⁵¹ Ελληνική μετάφραση, σ' 250

¹⁴⁵² Ο. π.

¹⁴⁵³ Πρωτότυπο, σ. 300

του έρωτα είναι η σωματική επαφή, τα φιλά, τα χάδια, η ηδονή. «Είναι η υπενθύμιση ότι είναι αδύνατο να κρατηθούν τα αφροδίσια εκτός της επικράτειας του έρωτα. Η ειρωνεία του ψευδο-Λουκιανού δεν είναι μια καταδίκη του έρωτα των αγοριών,(...) αλλά μια αντίρρηση στην παλιά επιχειρηματολογία της ελληνικής παιδεραστίας, που για να μπορέσει να τη σκεφτεί, να την διατυπώσει, να την κάνει λόγο και να την δικαιολογήσει, παράκαμπτε την έκδηλη παρουσία της ηδονής. Δεν διατείνεται ότι ο έρωτας των γυναικών είναι καλύτερος, αλλά δείχνει την ουσιώδη αδυναμία ενός λόγου αναφορικά με τον έρωτα που δεν δίνει στα αφροδίσια και στις σχέσεις που συνδέονται με αυτά τη θέση τους¹⁴⁵⁴».

Μια νέα ερωτική

Την εποχή όπου διαπιστώνεται η στειρότητα του στοχασμού σχετικά με τον έρωτα των αγοριών, βλέπουμε να επιβεβαιώνονται ορισμένα από τα στοιχεία μιας νέας ερωτικής. Ο χώρος στον οποίο εκδηλώνεται δεν είναι τα φιλοσοφικά κείμενα, ούτε παρουσιάζεται ως ένα δάνειο των θεμάτων από τον έρωτα των αγοριών. Αναπτύσσεται γύρω από τη σχέση μεταξύ άντρα και γυναίκας και εκφράζεται μέσα από τις ρομαντικές αφηγήσεις από τις οποίες *Τα κατά Χαιρέαν και Καλλιρόην* του Χαρίτωνος του Αφροδισιέως, τα κατά *Λευκίππην και Κλειτοφώντα* του Αχιλλέως Τάτιου, ή τα *Αιθιοπικά* του Ηλιοδώρου¹⁴⁵⁵ είναι τα κυριότερα παραδείγματα που διασώθηκαν. Αν και συνοδεύονται από ορισμένες ασάφειες, μπορούμε ωστόσο να σημειώσουμε, σε αυτές τις μακρές διηγήσεις, ορισμένα από τα θέματα που θα σημαδέψουν στη συνέχεια την Ερωτική, τόσο τη θρησκευτική, όσο και τη μη θρησκευτική: την ύπαρξη μιας ετεροφυλόφιλης σχέσης με ένα αντρικό και ένα γυναικείο πόλο, την απαίτηση μιας αποχής που έχει ως μοντέλο πολύ περισσότερο την παρθενική ακεραιότητα παρά την πολιτική και αρρενωπή κυριαρχία πάνω στις επιθυμίες, τέλος την πραγμάτωση και την ανταμοιβή αυτής της αγνότητας σε μια ένωση που έχει τη μορφή και την αξία ενός πνευματικού γάμου. Με αυτή την έννοια απέχουμε πολύ από μια Ερωτική που αναφερόταν κυρίως στον εγκρατή έρωτα των αγοριών και την ολοκλήρωση του με τη σταθερή μορφή της φιλίας. Ο έρωτας των αγοριών δεν απουσιάζει πλήρως, αλλά αναφέρεται με επεισοδιακό και περιθωριακό τρόπο. Η εστία της προσοχής είναι η σχέση ανάμεσα στο κορίτσι και στο αγόρι. Η αρχή της είναι ένας κεραυνοβόλος έρωτας συμμετρικής ζωντανίας. Ο έρωτας τους δεν οδηγεί αμέσως στην ένωση τους: το μυθιστόρημα εκτυλίσσει τη μακριά σειρά των περιπετειών που χωρίζουν τους δυο νέους και εμποδίζουν μέχρι την τελευταία στιγμή το γάμο και την ολοκλήρωση του και την ηδονή. Οι περιπέτειες είναι, στο μέτρο του δυνατού, συμμετρικές, ότι συμβαίνει στον ένα, συμβαίνει και στον άλλο, πράγμα που τους

¹⁴⁵⁴ Πρωτότυπο, σ.301-302

¹⁴⁵⁵ Ο. π., σ. 303

επιτρέπει να επιδείξουν το ίδιο κουράγιο και την ίδια πίστη. Η κύρια έννοια αυτών των περιπετειών και της αξίας τους για την τελική έκβαση, οφείλεται στο ότι και τα δυο πρόσωπα διατηρούν αυστηρά μια αμοιβαία σεξουαλική πίστη. Πίστη στην περίπτωση που οι ήρωες είναι παντρεμένοι, όπως ο Χαιρέας και η Καλλιρόη, παρθενία στις άλλες αφηγήσεις όπου οι περιπέτειες και οι συμφορές συμβαίνουν μετά την ανακάλυψη του έρωτα και πριν το γάμο. Η παρθενία αυτή, δεν είναι μια απλή αποχή που ακολουθεί μια δέσμευση. Είναι μια επιλογή τρόπου ζωής που εμφανίζεται πριν τον έρωτα, όπως στα *Αιθιοπικά*, όπου η Χαρίκλεια αρνείται την ιδέα του γάμου και όπου συμμετρικά ο Θεαγένης δεν είχε ποτέ σχέση με γυναίκα. Η παρθενία άρα, είναι μια επιλογή, ένα σπιλ ζωής, μια ανώτερη μορφή ύπαρξης που ο ήρωας επιλέγει από την έγνοια που έχει για τον εαυτό του. Όταν οι παράξενες περιπέτειες θα χωρίσουν τους νέους και θα τους εκθέσουν στους χειρότερους κινδύνους, ο σοβαρότερος θα είναι να γίνουν στόχος της σφοδρής επιθυμίας των άλλων. Η ύψιστη δοκιμασία της ίδιας τους της αξίας και της αμοιβαίας τους αγάπης θα είναι να αντισταθούν με κάθε τρόπο και να σώσουν την ουσιώδη αυτή παρθενία. Αν όμως η αγάπη και η σεξουαλική αποχή συμπίπτουν σε όλη της διάρκεια της περιπέτειας δεν πρόκειται απλώς για την άμυνα έναντι των τρίτων, αλλά επειδή η διατήρηση της έχει αξία και στο εσωτερικό της σχέσης αγάπης. Ο ένας φυλάει τον εαυτό για τον άλλο μέχρι τη στιγμή όπου η αγάπη και η παρθενία βρίσκουν την ολοκλήρωσή τους μέσα στο γάμο. Με αυτό τον τρόπο η προγαμιαία σεξουαλική αποχή, που προσεγγίζει πνευματικά τους δυο αρραβωνιασμένους όσο είναι χωρισμένοι και αντιμέτωποι με διάφορες δοκιμασίες, τους συγκρατεί έναντι του εαυτού τους και τους κάνει να απέχουν, όταν μετά από αμέτρητες περιπέτειες θα βρεθούν ξανά ενωμένοι.

Αυτή η παρθενία άρα, δεν πρέπει να γίνει κατανοητή ως μια στάση που θα ήταν ενάντια σε κάθε σεξουαλική σχέση, ακόμα και στα πλαίσια του γάμου. Είναι πολύ περισσότερο η δοκιμασία που προετοιμάζει αυτή την ένωση, η κίνηση που οδηγεί σε αυτή και που βρίσκει εκεί την ολοκλήρωσή της. Έρωτας, παρθενία και γάμος συγκροτούν ένα σύνολο: οι δυο εραστές πρέπει να διαφυλάξουν την ακεραιότητα του σώματος τους και την αγνότητα της ψυχής τους μέχρι τη στιγμή της ένωσης τους, με τη φυσική αλλά και τη πνευματική έννοια.

Έτσι αρχίζει να αναπτύσσεται μια νέα Ερωτική, διαφορετική από αυτή που είχε ως αφετηρία της τον έρωτα των αγοριών, παρόλο που και στις δυο η αποχή από τις σεξουαλικές απολαύσεις παίζει ένα σημαντικό ρόλο. Η νέα Ερωτική οργανώνεται γύρω από τις συμμετρικές και αμοιβαίες σχέσεις του άντρα και της γυναίκας, γύρω από την υψηλή αξία που αποδίδεται στην παρθενία και την πλήρη ένωση όπου βρίσκει την τελείωσή της.

Ένας ολόκληρος ηθικός στοχασμός με θέμα τη σεξουαλική δραστηριότητα και τις ηδονές της φαίνεται να σηματοδοτεί κατά τη διάρκεια των δυο πρώτων μ.Χ αιώνων, μια ορισμένη ενίσχυση των θεμάτων της αusterότητας. Οι γιατροί ανησυχούν για τις επιπτώσεις της σεξουαλικής πρακτικής, συνιστούν την αποχή και δηλώνουν ότι προτιμούν την παρθενία από τη χρήση των απολαύσεων. Οι φιλόσοφοι καταδικάζουν κάθε σχέση εκτός γάμου και υποδεικνύουν στους συζύγους αμοιβαία αusterή σεξουαλική πίστη. Τέλος, ένας ορισμένος αποκλεισμός κατευθύνεται προς τον έρωτα των αγοριών.

Πρέπει να αναγνωρίσουμε στο πιο πάνω σχήμα, το διάγραμμα μιας μελλοντικής ηθικής που θα βρούμε στο Χριστιανισμό, όταν η ίδια η σεξουαλική πράξη θα θεωρείται ως ένα κακό το οποίο δεν θα νομιμοποιείται παρά στα πλαίσια του συζυγικού δεσμού και όταν ο έρωτας των αγοριών θα καταδικάζεται ως παρά φύση. Μπορούμε να υποθέσουμε ότι ορισμένοι στον ελληνο-ρωμαϊκό κόσμο, είχαν διαισθανθεί αυτό το μοντέλο σεξουαλικής αusterότητας, στο οποίο, οι χριστιανικές κοινωνίες έδωσαν νομική διάρθρωση και θεσμικό υπόβαθρο?. Το θέμα είναι σημαντικό και εντάσσεται σε μια μακρά παράδοση. Από την Αναγέννηση και μετά, έχει χαράξει τόσο στον καθολικισμό, όσο και στον προτεσταντισμό, όμοιες διαχωριστικές γραμμές, μεταξύ αυτών που είχαν μια ορισμένη αρχαία ηθική κοντινή στο Χριστιανισμό και εκείνων, για τους οποίους ο στωικισμός δεν ήταν παρά μια παγανιστική ενάρετη φιλοσοφία. Το διακύβευμα ωστόσο ήταν ο καθορισμός των θεμελίων που έπρεπε να δοθούν σε μια ηθική της οποίας τα κανονιστικά στοιχεία φαίνονταν, μέχρι ενός σημείου, κοινά στην ελληνο-ρωμαϊκή φιλοσοφία και στη χριστιανική θρησκεία. Η διαμάχη που προέκυψε τον 19^ο αιώνα δεν είναι ξένη προς αυτή την προβληματική, έστω και αν παρεμβάλλεται με προβλήματα ιστορικής μεθόδου. Ο Zahn¹⁴⁵⁶ προσπάθησε να επισημάνει στη σκέψη του Επίκτητου και γενικά του στωικισμού τα σημάδια μιας γνώσης του χριστιανισμού και της επίδρασης του. Το έργο του Bonhoeffer¹⁴⁵⁷ που του απαντά, προσπαθούσε να εδραιώσει την ενότητα μιας σκέψης χωρίς να προσφύγει σε κάποια εξωτερική δράση, για να εξηγήσει την μια ή την άλλη όψη της. Το ερώτημα όμως αφορούσε επίσης τα θεμέλια της ηθικής προσταγής και αν ήταν δυνατό να αποσπαστεί από τον χριστιανισμό ένας ορισμένος τύπος ηθικής που ήταν συνυφασμένος μαζί του για πολύ καιρό. Μέσα από τη συζήτηση έγιναν αποδεκτές, με συγκεκριμένο τρόπο, τρεις προϋποθέσεις. Σύμφωνα με την πρώτη η ουσία μιας ηθικής θα βρίσκονταν στα στοιχεία του κώδικα που περιλαμβάνει. Σύμφωνα με τη δεύτερη, η φιλοσοφική ηθική της ύστερης αρχαιότητας θα είχε προσεγγίσει το χριστιανισμό με τα αusterά παραγγέλματα της, σε πλήρη ρήξη με την προηγούμενη παράδοση. Τέλος, σύμφωνα με την τρίτη, αρμόζει να συγκρίνουμε με όρους

¹⁴⁵⁶ Παρατίθεται σ. 312 στο πρωτότυπο

¹⁴⁵⁷ Παρατίθεται σ. 313 στο πρωτότυπο

πνευματικής ανάτασης και αγνότητας την χριστιανική ηθική με εκείνη, την οποία ορισμένοι φιλόσοφοι της αρχαιότητας, θα είχαν προετοιμάσει .

Δεν μπορούμε όμως να αρκεστούμε σε αυτό. Πρέπει καταρχάς να έχουμε υπόψη ότι οι αρχές της σεξουαλικής αυστηρότητας δεν καθορισθήκαν για πρώτη φορά από τη φιλοσοφία της αυτοκρατορικής Ρώμης. Την συναντούμε στη ελληνική σκέψη του 4ου π.Χ. αιώνα, σε διατυπώσεις εξίσου απαιτητικές¹⁴⁵⁸. Η σεξουαλική πράξη φαίνεται να θεωρείτο από πολύ καιρό ως επικίνδυνη, δύσκολη να ελεγχθεί και δαπανηρή. Το ακριβές μέτρο της πρακτικής της και η ενσωμάτωση της σε μια προσεκτική δίαιτα είχαν επίσης απαιτηθεί από καιρό. Ο Πλάτωνας, ο Ισοκράτης, ο Αριστοτέλης είχαν, ο καθένας με τον τρόπο του και για διαφορετικούς λόγους συστήσει ορισμένες μορφές συζυγικής πίστης. Όσο αφορά τον έρωτα των αγοριών, στον οποίο αποδιδόταν υψηλή αξία, υπήρχε ταυτόχρονα η απαίτηση της αποχής για να διατηρηθεί η πνευματική του αξία. Εδώ και πολύ καιρό άρα η έγνοια του σώματος και της υγείας, η σχέση προς τη γυναίκα και το γάμο, η σχέση προς τα αγόρια υπήρξαν κίνητρα για την εκπόνηση μιας αυστηρής ηθικής. Κατά κάποιο τρόπο η σεξουαλική αυστηρότητα που συναντούμε στους πρώτους μ. Χ. αιώνες έχει τις ρίζες της σε αυτή την αρχαία παράδοση, στο μέτρο τουλάχιστον όπου προμηνάει μια μελλοντική ηθικότητα. Ωστόσο θα ήταν ανακριβές να δούμε σε αυτούς τους στοχασμούς σχετικά με τη σεξουαλική απόλαυση, μόνο τη διατήρηση μιας προγενέστερης ιατρικής και φιλοσοφικής παράδοσης. Είναι αλήθεια ότι δεν μπορούμε να αγνοήσουμε τη συνέχεια που μπορεί να υπήρξε και την ενεργοποίηση της στους πρώτους μ. Χ. αιώνες. Ωστόσο υπάρχουν πολλές μεταβολές που εμποδίζουν τη θεώρηση των έργων του Μουσώνιου ή του Πλούταρχου ως την απλή επίταση των έργων του Ξενοφώντα, του Πλάτωνα, του Ισοκράτη ή του Αριστοτέλη. Εμποδίζουν επίσης τη θεώρηση των συμβουλών του Σωρανού ή του Ρούφου του Εφέσιου ως απλές παραλλαγές των αρχών του Ιπποκράτη ή του Διοκλή.

Όσο αφορά τη Διαιτητική και την προβληματοποίηση της υγείας, η αλλαγή σημαδεύτηκε από μια πιο έντονη ανησυχία, ένα πιο ευρύ και λεπτομερή ορισμό των συσχετίσεων ανάμεσα στη σεξουαλική πράξη και το σώμα, μια μεγαλύτερη προσοχή στην αμφισημία των επιδράσεων και των αποδιοργανωτικών της επιπτώσεων. Δεν είναι μόνο μια μεγαλύτερη έγνοια για το σώμα, είναι επίσης ένας άλλος τρόπος θεώρησης της σεξουαλικής δραστηριότητας και φόβου για το σύνολο των συγγενειών της με τις ασθένειες και το κακό. Όσο αφορά τη γυναίκα και την προβληματοποίηση του γάμου, η μεταβολή προέρχεται κυρίως από την απόδοση αξίας στο συζυγικό δεσμό και τη διττή σχέση που τον συγκροτεί. Η ορθή συμπεριφορά του συζύγου, η εγκράτεια που επιβάλλει στον εαυτό του δεν δικαιολογούνται μόνο με θεσμικούς λόγους, αλλά

¹⁴⁵⁸ Βλ. Ιστορία της σεξουαλικότητας, τόμος 2

από τη φύση της σχέσης, την οικουμενική της μορφή και τις αμοιβαίες υποχρεώσεις που απορρέουν από αυτή. Τέλος, όσο αφορά τα αγόρια, η αναγκαιότητα της αποχής θεωρείται όλο και λιγότερο ως ένας τρόπος απόδοσης ψηλής πνευματικής αξίας σε αυτή τη μορφή έρωτα και όλο και περισσότερο ως το σημάδι της δικής του ατέλειας.

«Μέσα από τις μεταβολές των προϋπάρχονταν αυτών θεμάτων, μπορούμε να αναγνωρίσουμε την ανάπτυξη μιας τέχνης του βίου, όπου κυριαρχεί η έγνοια του εαυτού. Η τέχνη αυτή δεν επιμένει τόσο στον έλεγχο των καταχρήσεων στις οποίες πρέπει να προβεί κάποιος για να μπορέσει να ασκήσει την κυριαρχία του πάνω στους άλλους, αλλά τονίζει όλο και περισσότερο το πόσο εύθραυστο είναι το άτομο απέναντι στα διάφορα κακά που μπορεί να προκαλέσει η σεξουαλική δραστηριότητα. Τονίζει επίσης την αναγκαιότητα να υπαχθεί αυτή σε μια καθολική μορφή που θα δεσμεύει τα άτομα και που είναι θεμελιωμένη τόσο στη φύση, όσο και στη λογική. Επιμένει πάνω στη σημασία της ανάπτυξης όλων των τεχνικών με τις οποίες μπορεί κανείς να διατηρήσει τον έλεγχο πάνω στον εαυτό του και να κατορθώσει να φτάσει σε μια πλήρη απόλαυση του εαυτού του. Δεν είναι η όξυνση των μορφών των απαγορεύσεων που βρίσκεται στην απαρχή αυτών των μεταβολών της σεξουαλικής ηθικής, αλλά η ανάπτυξη μια τέχνης του βίου που περιστρέφεται γύρω από το θέμα του εαυτού, της εξάρτησης του και της ανεξαρτησίας του, της καθολικής του μορφής και του δεσμού που μπορεί και πρέπει να έχει με τους άλλους, τις διαδικασίες με τις οποίες ασκεί τον έλεγχο πάνω στον εαυτό του και τον τρόπο με τον οποίο μπορεί να εδραιώσει την πλήρη κυριαρχία πάνω στον εαυτό του.

Είναι σε αυτό το πλαίσιο που πραγματοποιείται ένα διπλό φαινόμενο, χαρακτηριστικό αυτής της ηθικής των απολαύσεων. Αφενός απαιτείται μια πιο ενεργή προσοχή όσο αφορά τη την σεξουαλική πρακτική, τις επιπτώσεις της πάνω στον οργανισμό, τη θέση της μέσα στο γάμο και αφετέρου τις δυσκολίες που συναντά στον έρωτα των αγοριών. Ταυτόχρονα με την εντατικοποίηση του ενδιαφέροντος που της δίνεται, αυτή η ηθική εμφανίζεται πιο εύκολα ως επικίνδυνη και ικανή να θέσει σε κίνδυνο τη σχέση προς τον εαυτό που προσπαθεί κανείς να εδραιώσει. Φαίνεται όλο και πιο αναγκαίο να δυσπιστεί κανείς όσο την αφορά, να την ελέγχει, να την εντοπίζει στο μέτρο του δυνατού, μόνο στις συζυγικές σχέσεις, έστω και αν φορτίζεται έτσι με πιο έντονες έννοιες. Η προβληματοποίηση και η ανησυχία συμπορεύονται. Ένα ορισμένο στυλ σεξουαλικής συμπεριφοράς προτείνεται από όλο το κίνημα του ηθικού, ιατρικού και φιλοσοφικού στοχασμού. Είναι διαφορετικό από εκείνο του 4^{ου} π.Χ. αιώνα, αλλά και από εκείνο που θα βρούμε στη συνέχεια στο Χριστιανισμό. Η σεξουαλική δραστηριότητα συγγενεύει με το κακό ως προς τη μορφή της και τις επιπτώσεις της, αλλά δεν είναι η ίδια εγγενώς και ουσιαστικά ένα κακό. Βρίσκει τη φυσική και λογική ολοκλήρωση της στο γάμο, αλλά αυτός δεν είναι ο

σαφής και απαράβατος όρος για να σταματήσει να αποτελεί ένα κακό. Δύσκολα βρίσκει τη θέση της στον έρωτα των αγοριών, χωρίς όμως αυτός να καταδικάζεται ως παρά φύση¹⁴⁵⁹».

Έτσι μέσα από τις εκλεπτυσμένες τέχνες του βίου και της έγνοιας του εαυτού, διαγράφονται κάποια παραγγέλματα που φαίνονται αρκετά κοντινά με αυτά τη διαμόρφωση των οποίων θα βρούμε σε μεταγενέστερες ηθικές. Αυτή η αναλογία όμως είναι απατηλή.:

«Αυτές οι ηθικές θα καθορίζουν άλλες μορφές της σχέσης προς τον εαυτό: ένα χαρακτηρισμό της ηθικής ουσίας με αφετηρία το πεπερασμένο, τη πώση και το κακό. Ένα τρόπο καθυπόταξης με τη μορφή της υπακοής σε ένα γενικό νόμο που είναι ταυτόχρονα η βούληση ενός προσωπικού θεού. Ένα τύπο εργασίας πάνω στον εαυτό που ενέχει την αποκρυπτογράφηση της ψυχής και την εξαγνιστική ερμηνευτική των επιθυμιών, τέλος ένα τρόπο ηθικής ολοκλήρωσης που τείνει προς την αυταπάρνηση. Τα στοιχεία του κώδικα που αφορούν την οικονομία των απολαύσεων, τη συζυγική πίστη, τις σχέσεις μεταξύ ανδρών μπορούν κάλλιστα να παραμείνουν αναλλοίωτα. Θα απορρέουν όμως από μια ηθική βαθύτατα τροποποιημένη και ένα άλλο τρόπο συγκρότησης του εαυτού ως ηθικού υποκειμένου των σεξουαλικών του συμπεριφορών¹⁴⁶⁰».

¹⁴⁵⁹ Πρωτότυπο, σ. 316-317

¹⁴⁶⁰ Ο. π., σ.317

Συμπέρασμα

Ο Φουκώ, μέσα από την εκπόνηση της «οντολογίας του εαυτού μας¹⁴⁶¹» και μιας αεικίνητης σκέψης που συνεχώς υπερβαίνει τον εαυτό της και μετατοπίζει τα όρια της γνώσης, αφήνει να αναδυθεί το υποκείμενο, διαφορετικό μεν σε κάθε στάδιο του έργου του, ποτέ όμως σε ρήξη με ότι προηγήθηκε. Οι έννοιες της εξουσίας και αργότερα της κυβερνητικότητας είναι πάντα κεντρικές, απλώς το κέντρο βάρους διανέμεται διαφορετικά ή ίσως θα ήταν πιο ορθό να πούμε ότι η επεξηγηματική αρχή είναι διαφορετική. Στο πρώτο μέρος η επεξηγηματική αρχή για την ανάδυση του υποκειμένου είναι η πιθανότητα ύπαρξης μιας γνώσης: αυτή σχετικά με το υποκείμενο, ως επιστημολογική έννοια. Η εξουσία όμως υπάρχει ήδη, είναι ενύπαρκτη στην πάλη για επικράτηση των διάφορων γνώσεων. Στο δεύτερο μέρος η επεξηγηματική αρχή είναι η εξουσία, η οποία διαφοροποιείται κατά τη διάρκεια της δεκαετίας του 1970. Οι έλλογες πρακτικές, η αρχαιολογία, εξακολουθούν να είναι παρούσες, επιπλέον παρουσιάζεται η έννοια της κυβερνητικότητας, η οποία θα είναι κεντρική στο τρίτο μέρος του έργου του. Στο τελευταίο αυτό μέρος, εξακολουθεί να υπάρχει η αρχαιολογία, και το θέμα της εξουσίας μεταφέρεται στο εσωτερικό του ανθρώπου, όπου το προκείμενο να μάθει να κυβερνά σωστά τον εαυτό, σύμφωνα με μια αναγνωρισμένη αλήθεια για να καταστεί ηθικό υποκείμενο των πράξεων του. Όπως έχει επισημανθεί, ο Φουκώ έκανε μια διαρκή επανεξέταση του έργου υπό το φως του πιο πρόσφατου εκπονήματος του, με τρόπο όλο του το έργο να μπορεί να γίνει κατανοητό σύμφωνα με τους τρεις άξονες των τομέων γνώσης, της εξουσίας και της ηθικής.

Έχει επίσης επισημανθεί ότι το υποκείμενο μπορεί να συγκροτηθεί σύμφωνα με δύο τροπικότητες: την αντικειμενοποίηση/υποκειμενοποίηση και τη συγκρότηση του εαυτού από τον εαυτό. Συγκροτείται επίσης με τρεις τρόπους: από τις έλλογες πρακτικές, τις διαχωριστικές πρακτικές και τις τεχνικές του εαυτού. Το ζητούμενο: στην αρχή του έργου του Φουκώ, προβάλλει ή ως επιστημολογική έννοια (ΛΠ) και με συγκεχυμένο τρόπο ως παράγωγο των σχέσεων εξουσίας (ΙΤ) στο μέσο του, παρουσιάζεται ως παράγωγο των σχέσεων (ΕΤ) προικισμένο με ελευθερία και ικανότητα για αντίσταση (ΘΓ) και στο τέλος συγκροτεί τον εαυτό μέσα από τις τεχνικές της ύπαρξης (ΧΑ, ΕΕ).

Στις πρακτικές λόγου (ΛΠ) το υποκείμενο παρουσιάζεται ως επιστημολογική έννοια όταν η γενική διάταξη και διαμόρφωση του επιστημονικού μορφώματος επιτρέπει την εμφάνιση των ανθρωπιστικών επιστημών. Η αντίληψη αυτή βρίσκεται και στην ΙΤ, όπου δείχνει πως η συγκρότηση της έννοιας της τρέλας επέτρεψε την «κατασκευή» της έννοιας του τρελού και του

¹⁴⁶¹ DE II, 351, Qu'est-ce que les Lumières, σ. 1504

τρόπου με τον οποίο το άσυλο «κατασκευάζει» τον τρελό (με τον τρόπο που αργότερα η φυλακή θα «δημιουργήσει» τον εγκληματία και το σύστημα σεξουαλικότητας θα «επιτρέψει» την εμφάνιση και ενδυνάμωση διάφορων σεξουαλικότητων). Όμως η ΙΤ παρουσιάζει και άλλα σημεία ενδιαφέροντος.

Το πρώτο βιβλίου του Φουκώ κινείται μεν πάνω στην πρώτη γραμμή υποκειμενοποίησης αλλά δεν εμπίπτει με σαφή τρόπο σε κανένα από τους τρεις τρόπους. Σχεδόν όλα τα θέματα που θα αναπτύξει στο μεταγενέστερο του έργο ο Φουκώ είναι παρόντα στην ΙΤ: ο διαχωρισμός (ανάμεσα σε τρέλα και λογική), η εξουσία (με τη μορφή του ασύλου), η παραγωγή γνώσης (με τη μορφή της ψυχιατρικής και της ψυχολογίας), η επιβολή της πάνω στον τρελό ως μια ταυτότητα. Σε όλη αυτή τη διαδικασία ο τρελός υποκειμενοποιείται ως αντικείμενο, με τη διπλή έννοια της τροπικότητας αυτής: μέσω της διαρκούς επιτήρησης και επιβολής ορισμένων καταναγκασμών πάνω του και μέσα από το δέσιμο του με την ταυτότητα αυτή. Το άσυλο παράγει τρελούς.

Η πρώτη χειρονομία διαχωρισμού υπήρξε αυτή της κλασικής εποχής μεταξύ τρέλας και λογικής: «Πρέπει (...) να περιγράψουμε αυτή την «διπλή τρέλα» που, με την χειρονομία της, έκανε από ένα σημείο και μετά τη Λογική και την Τρέλα να ξεπέσουν σε πράγματα απ' άκρη σ' άκρη εξωτερικά, κουφά σε κάθε άκουσμα και σχεδόν νεκρά το ένα για το άλλο ¹⁴⁶²».

Η εμπειρία της τρέλας όπως διαμορφώθηκε τον 18^ο αιώνα ήταν αποτέλεσμα της εγκάθειρξης: «(...) ήταν το ανεπαίσθητο γλίστρημα της στις δομές της εγκάθειρξης¹⁴⁶³». Η διαμονή στο άσυλο οδηγεί στην τρέλα, το άσυλο παράγει τρελούς: «Η διαμονή στο άσυλο οδηγεί απαραίτητα στην τρέλα»¹⁴⁶⁴.

Τον 19^ο αιώνα το σώμα συγκροτείται ηθικά και η ερεθιστικότητα των νεύρων εισάγει την τρέλα στον τομέα της ενοχής: η τρέλα ανήκει στο πεδίο της ηθικής, γίνεται παράπτωμα και δίκαιη τιμωρία: «(...) παράπτωμα, και κάθε τι μέσα στην τρέλα που υποδήλωνε την παράδοξη εκδήλωση του μη-είναι, θα γίνει η φυσική τιμωρία μιας ηθικής αρρώστιας¹⁴⁶⁵».

Το ησυχαστήριο του Tuke είναι ένας ηθικός χώρος της αγωνίας της ενοχής: το άσυλο δεν τιμωρεί τον τρελό, αλλά οργανώνει την ενοχή του σαν ένα σύστημα συνειδητοποίησης του εαυτού του. Έτσι μετατρέπεται σε ένα αντικείμενο τιμωρίας για τους άλλους και για τον εαυτό

¹⁴⁶²Ο.π., σ. 5

¹⁴⁶³Ο.π., σ. 221

¹⁴⁶⁴Σ.222

¹⁴⁶⁵Ο.π., σ. 164

του. Με τον Pinel βρίσκουμε στο άσυλο ορισμένα από τα χαρακτηριστικά της πειθαρχικής εξουσίας: το βλέμμα και ένα δικαστικό μικρόκοσμο. Η τρέλα μπαίνει σε ένα είδος ατελείωτης κρίσης: «(...) μια δίκη που δεν έχει άλλη διέξοδο παρά σε μια διαρκή επανάληψη, με την εσωτερικευμένη μορφή της τύψης¹⁴⁶⁶».

Βρίσκουμε στο βιβλίο αυτό αρκετά από τα χαρακτηριστικά της πειθαρχικής εξουσίας και του τύπου με τον οποίο υποκειμενοποιεί: μέσα από μια συνεχή επιτήρηση και δένοντας τα άτομα με μια ταυτότητα.

Στη δεύτερη περίοδο του έργου του ο Φουκώ θέτει τις βάσεις της αναλυτικής της εξουσίας. Αρχικά με την μελέτη της πειθαρχικής εξουσίας, στη συνέχεια με αυτή της βιο-εξουσίας και τέλος με αυτή της κυβερνητικότητας.

Στον κύκλο διαλέξεων 1973-1974 σχετικά με την ψυχιατρική εξουσία ο Φουκώ γράφει:

«(...) η πειθαρχική εξουσία (...) κατασκευάζει υποταγμένα σώματα, καρφιστώνει επακριβώς τα λειτουργία-αντικείμενο στο σώμα¹⁴⁶⁷».

Η αναλυτική της εξουσίας οδηγεί σε μια νέα θεώρηση του υποκειμένου. Δεν πρόκειται για ένα υποκείμενο πάνω στο οποίο θα επιβληθεί η εξουσία, αλλά το ίδιο το υποκείμενο είναι ένα αποτέλεσμα των σχέσεων εξουσίας. Αυτή η θεώρηση της εξουσίας εισάγει διαδικασίες υποκειμενοποίησης όπου τα υποκείμενα συγκροτούνται (από τις σχέσεις εξουσίας) και δένονται με την ταυτότητα που είναι το αποτέλεσμα της, σύμφωνα με ιστορικές πρακτικές και θεωρήσεις που διαγράφουν τις μορφές του υποκειμένου. "Έτσι ο τρελός ταυτίζεται με το τρελό υποκείμενο, ο παραβάτης με τον εγκληματία και το άτομο με τη σεξουαλικότητα του.

«Η λέξη «υποκείμενο»

έχει δύο έννοιες: υποκείμενο υποταγμένο στον άλλο μέσω του ελέγχου και της εξάρτησης και υποκείμενο δεμένο στην ταυτότητα του μέσω της συνείδησης ή της γνώσης του εαυτού. Και στις δύο περιπτώσεις, η λέξη υποδηλώνει μια μορφή εξουσίας η οποία καθυποτάσσει και εξουσιάζει¹⁴⁶⁸».

¹⁴⁶⁶Σ. 259

¹⁴⁶⁷ Michel Foucault, *Le pouvoir psychiatrique, Cours au Collège de France, 1973-1974*, Seuil/Gallimard, octobre 2003, σ. 57

¹⁴⁶⁸ *Le sujet et le pouvoir*, σ. 1046

Η σύγχρονη εξουσία έχει δύο τεχνολογίες: η πρώτη είναι η πειθαρχική εξουσία, η μικρο-εξουσία η οποία επιβάλλεται στα άτομα και τα σώματα τους, μέσα από τις τεχνικές επιτήρησης, το σύστημα των ποινών και την πανοπτική οργάνωση των διαφόρων ομαλοποιητικών θεσμών. Η δεύτερη τεχνολογία της εξουσίας την οποία αναπτύσσει είναι η βιο-εξουσία, η οποία έχει ως αποδέκτη τον πληθυσμό, τη ζωή και τους ζωντανούς. Οι δύο τεχνολογίες της εξουσίας, η πειθαρχική και η βιο-εξουσία, δεν αποκλείουν η μια την άλλη, αλλά είναι μάλλον οι δύο όψεις του ίδιου νομίσματος, η μόνη τους διαφορά, είναι μια διαφορά κλίμακας: είναι οι «μικρο-εξουσίες» και οι «μακρο-εξουσίες». Πρόκειται για τους δύο συνδεδεμένους τρόπους της εξουσίας-γνώσης. Η άσκηση αυτών των εξουσιών «παράγει» υποκείμενα, είναι η πρώτη τροπικότητα υποκειμενοποίησης: η διαδικασία αντικειμενοποίησης που καθιστά τα ανθρώπινα όντα σε υποκείμενα, δηλαδή αντικειμενοποιημένα υποκείμενα. Ανταποκρίνεται στις «διαχωριστικές» πρακτικές, που διαχωρίζουν το υποκείμενο προς τα άλλα υποκείμενα (ή στο εσωτερικό του) για να το ταξινομήσει και να το καταστήσει αντικείμενο: τρελός/λογικός, ασθενής/υγιής κ.τ.λ.). Το υποκείμενο σε αυτό το σημείο παρουσιάζεται ως «παθητικό».

Η πειθαρχική εξουσία στοχεύει τις κινήσεις του σώματος, την «μηχανική» του: τεμαχίζει και ανασυνθέτει το χώρο και το χρόνο πράγμα που επιτρέπει το συνεχές, διακριτικό και ανώνυμο έλεγχο και συντονισμό του για μια αυξημένη αποτελεσματικότητα. Είναι μια εξουσία που ταξινομεί σύμφωνα με ένα δοσμένο κανόνα, είναι κανονιστική. Είναι επίσης μια εξουσία που εξατομικεύει

Στο βιβλίο του Επιτήρηση και Τιμωρία γράφει:

«Η ιστορία αυτής της «μικροφυσικής» της κολαστικής εξουσίας αποτελεί τότε μια γενεαλογία ή ένα στοιχείο της γενεαλογίας της σύγχρονης «ψυχής»(...) (με τον όρο ψυχή) θα μπορούσαμε να αναγνωρίσουμε μάλλον το τωρινό συσχετιστικό στοιχείο μιας ορισμένης τεχνολογίας της εξουσίας πάνω στο σώμα. Δεν πρέπει να λέμε ότι η ψυχή είναι μια ψευδαίσθηση ή ένα ιδεολογικό φαινόμενο. Αλλά ότι υπάρχει, ότι είναι μια πραγματικότητα, ότι παράγεται αδιάκοπα (τριγύρω και μέσα στο σώμα) από την επιβολή κάποιας εξουσίας που ασκείται πάνω σε αυτούς που τιμωρούνται (...) πάνω στους τρελούς, στα παιδιά, στους μαθητές, στους αποικισμένους, πάνω σ' εκείνους που τους καθηλώνουν σ' ένα μηχάνημα παραγωγής και ελέγχονται σε όλη τη διάρκεια της ζωής τους¹⁴⁶⁹».

Η ψυχή στην προκειμένη περίπτωση είναι η υποκειμενικότητα. Ο άνθρωπος είναι αποτέλεσμα «(μια πολύ ισχυρότερης καθυπόταξης): «Κάποια «ψυχή» βρίσκεται μέσα του και τον παρακινεί

¹⁴⁶⁹ΕΤ, σ. 42-43

να ζήσει, και η ίδια αυτή ψυχή αποτελεί μέρος της κυριαρχίας, που ασκεί η εξουσία πάνω στο σώμα. Ψυχή-αποτέλεσμα και όργανο μιας πολιτικής οικονομίας: ψυχή-φυλακή του σώματος¹⁴⁷⁰». Είναι το σημείο όπου αρθρώνονται οι ενέργειες «ενός ορισμένου είδους εξουσίας και η αναφορά μιας γνώσης, είναι ο μηχανισμός που διευκολύνει τις σχέσεις εξουσίας στην απόκτηση κάποιας δυνατότητας γνώσης, και η γνώση επαναφέρει και ενισχύει τις ενέργειες της εξουσίας¹⁴⁷¹».

Σχετικά με τη γνώση αυτή ο Φουκώ γράφει:

«Οι σχέσεις εξουσίας γνώσης δεν πρέπει να αναλύονται με αφετηρία ένα υποκείμενο γνώσης που θα ήταν ελεύθερο ή όχι σε σχέση με το σύστημα της εξουσίας. Πρέπει αντίθετα να έχουμε υπόψη μας πως το υποκείμενο που κατέχει τη γνώση, τα αντικείμενα της γνώσης καθώς και οι διάφοροι τρόποι γνώσης, είναι αποτελέσματα θεμελιακών αλληλοεξαρτήσεων της εξουσίας-γνώσης και των ιστορικών τους μεταλλαγών. Κοντολογίς δεν είναι η δραστηριότητα του υποκειμένου της γνώσης εκείνη που παράγει μια γνώση, χρήσιμη ή ανυπότακτη στην εξουσία, αλλά η εξουσία-γνώση, οι διαδικασίες και οι αγώνες που εισχωρούν σε αυτή και την απαρτίζουν, αυτές καθορίζουν τις πιθανές μορφές και τα πιθανά πεδία της γνώσης¹⁴⁷²».

Το σώμα είναι το σημείο εφαρμογής της πειθαρχικής εξουσίας: «(...) ένας σοφά υπολογισμένος καταναγκασμός διατρέχει κάθε μέρος του σώματος , το εξουσιάζει, υποτάσσει το σύνολο, το καθιστά αδιάκοπα διαθέσιμο και επεκτείνεται, σιωπηλά ως τον αυτοματισμό της συνήθειας¹⁴⁷³».

Η ανάλυση αυτή επιτρέπει στο Φουκώ να δείξει τις διαδικασίες υποκειμενοποίησης που ενέχει η πειθαρχία, του τρόπου με τον οποίο συγκροτεί τα σώματα ως υποκείμενα. Η πειθαρχική εξουσία διαμορφώνει το άτομο μέσα από την άσκηση της.

«Η ιστορική στιγμή της πειθαρχίας, είναι η στιγμή όπου γεννιέται μια τέχνη του ανθρώπινου σώματος που δεν αποβλέπει μονάχα στην ανάπτυξη των ικανοτήτων του, αλλά στη διαμόρφωση μιας σχέσης που, με τον ίδιο μηχανισμό, το καθιστά τόσο πιο υπάκουο όσο είναι πιο χρήσιμο, και αντίστροφα. (...) Το ανθρώπινο σώμα μπαίνει τώρα σε ένα μηχανισμό εξουσίας που το ψαχουλεύει, το αποδιαρθρώνει και το ανασυνθέτει. Γεννιέται μια «πολιτική ανατομία» που είναι συνάμα μια «μηχανική της εξουσίας».(...) Η πειθαρχία αυξάνει τις δυνάμεις του σώματος (με όρους οικονομικής χρησιμότητας) και μειώνει τις ίδιες αυτές δυνάμεις (με

¹⁴⁷⁰Σ. 43

¹⁴⁷¹Σ. 43

¹⁴⁷²Σ. 41

¹⁴⁷³Σ. 181-182

όρους πολιτικής υποταγής)(...). Αν η οικονομική εκμετάλλευση διαχωρίζει την εργασιακή δύναμη από το προϊόν της εργασίας, ο πειθαρχικός καταναγκασμός στερεώνει μέσα στο σώμα τον τυραννικό δεσμό ανάμεσα σε μια αυξημένη επιδεξιότητα και σε μια μεγαλύτερη δυνάστευση¹⁴⁷⁴».

Το 1976 σε διάλεξη του στο College de France λέει «Δεν νομίζω λοιπόν ότι πρέπει να αντιλαμβανόμαστε το άτομο ως ένα είδος στοιχειώδους πυρήνα (...) όπου θα εφαρμοζόταν (..) η εξουσία. Στην πραγματικότητα αυτό μέσα από το οποίο ένα σώμα, χειρονομίες, λόγοι, επιθυμίες αναγνωρίζονται και συγκροτούνται ως άτομα, αυτό είναι ένα από τα πρώτα αποτελέσματα της εξουσίας. Το άτομο είναι ένα αποτέλεσμα της εξουσίας, ένα από τα πρώτα. Το άτομο είναι ένα αποτέλεσμα της εξουσίας και είναι ταυτόχρονα, στο μέτρο όπου είναι ένα αποτέλεσμα, ένας αναμεταδότης: η εξουσία διαμετακομίζεται από το άτομο που συγκροτεί¹⁴⁷⁵».

Σε αυτό το στάδιο, το άτομο συγκροτείται αρχικά ως υποκείμενο με την έννοια της υποταγής.

Η εξουσία οφείλει να εκγυμνάζει για να παράγει τα επιθυμητά αποτελέσματα: «Η πειθαρχία «κατασκευάζει» άτομα, είναι η ειδική τεχνική μιας εξουσίας που πορίζεται τα άτομα και ως αντικείμενα και ως όργανα για την άσκηση της¹⁴⁷⁶». Οι τρόποι και μέθοδοι της είναι χαμηλών τόνων, και τελικά θα τους επιβληθεί, διεισδύοντας και τον δικαστικό μηχανισμό: «Η επιτυχία της πειθαρχικής εξουσίας οφείλεται, δίχως άλλο, στη χρήση απλών οργάνων: το ιεραρχικό βλέμμα, την κανονιστική διάταξη και τον ιδιάζοντα γι' αυτήν συνδυασμό τους-την εξέταση¹⁴⁷⁷».

Η κανονιστική κύρωση προϋποθέτει την αντιστροφή ορατότητας και διασφαλίζει την αδιάλειπτη επιτήρηση. Δεν έχει ως σημείο αναφοράς το νόμο, αλλά τον κανόνα, τον οποίο εισήγαγε στο δικαστικό ποινικό σύστημα. Ο κανόνας εξάγεται από φαινόμενα που έχουν παρατηρηθεί. Η εξέταση συνδυάζει την επιτήρηση και την κύρωση.

Η τεχνική της εξέτασης είναι κι' αυτή δημιούργημα της κλασικής εποχής και εμπεριέχει ένα ολόκληρο πεδίο γνώσης και ένα πρότυπο εξουσίας. «Στο κέντρο κάθε πειθαρχικής διαδικασίας, η εξέταση φανερώνει την καθυπόταξη εκείνων που θεωρούνται ως αντικείμενα και την αντικειμενοποίηση εκείνων που καθυποτάσσονται. Στη εξέταση αναφαίνεται περίτρανα η επιπρόσθεση των σχέσεων εξουσίας και γνώσης¹⁴⁷⁸». Είναι μια τεχνική που εγκλωβίζει τα άτομα σε ένα μηχανισμό αναγκαστικής υποταγής, εισάγει την ατομικότητα σε ένα πεδίο

¹⁴⁷⁴Σ. 184-185

¹⁴⁷⁵ « Il faut défendre la société », Cours au Collège de France, 1976, Gallimard/Seuil 1997, σ. 27

¹⁴⁷⁶ ΕΤ, σ. 227

¹⁴⁷⁷Σ. 228

¹⁴⁷⁸Σ. 245

καταγραφής και μετατρέπει κάθε άτομο σε μια «περίπτωση»: «μια περίπτωση που αποτελεί αντικείμενο γνώσης και συνάμα λαβή για μια εξουσία¹⁴⁷⁹»

«Η εξέταση ως προσδιορισμός, ταυτόχρονα τελετουργικός και «επιστημονικός», των ατομικών διαφορών, ως «καρφίτσωμα» του κάθε ατόμου στη δική του μοναδικότητα (...) δείχνει καθαρά την εμφάνιση μιας νέας μορφής εξουσίας, όπου η θέση του καθενός προσδιορίζεται από την ατομικότητα του, και ο όπου ο καθένας είναι θεσμικά δεμένος με τα ιδιαίτερα γνωρίσματα, τα μέτρα, τις διαφορές, τις αποκλίσεις, τους «τρόπους» που τον χαρακτηρίζουν και τον μετατρέπουν σε μια περίπτωση¹⁴⁸⁰».

Η εξέταση είναι ουσιώδους σημασίας στη συγκρότηση του ατόμου ως αποτέλεσμα και αντικείμενο εξουσίας και γνώσης:

«Τέλος η εξέταση είναι το βασικό στοιχείο των διεργασιών που συγκροτούν το άτομο ως αποτέλεσμα και αντικείμενο εξουσίας, ως αποτέλεσμα και αντικείμενο γνώσης (...). Με την εξέταση πραγματοποιείται η τυποκράτηση των πειθαρχικών εκείνων συστημάτων που θα μπορούσαν να χαρακτηριστούν περιληπτικά ως μια μορφή εξουσίας για την οποία η ατομική διαφορά είναι ουσιαστική¹⁴⁸¹». Τα πειθαρχικά συστήματα προσδιορίζουν τη στιγμή που συντελείται η αντιστροφή του πολιτικού άξονα της εξατομίκευσης. Σε προηγούμενα πολιτικά συστήματα η εξατομίκευση βρίσκεται σε παράλληλη σχέση με την εξουσία: φτάνει τον υπέρτατο της βαθμό εκεί όπου ασκείται η εξουσία, είναι «ανιούσα¹⁴⁸²». Σε αντιδιαστολή, σε πειθαρχικό σύστημα η εξατομίκευση είναι αντίστροφη της άσκησης εξουσίας. Είναι αποτέλεσμα επιτήρησης, σύγκρισης και κανόνα, στόχος η «απόκλιση» από αυτόν. Υπάρχει μέσα από την άσκηση της, γράφει ο Φουκώ σχετικά με το Πανοπτικό.

Η φυλακή παρουσιάζει όλα τα χαρακτηριστικά της πειθαρχικής εξουσίας σε μεγέθυνση. Επιπλέον παράγει ένα νέο τύπο υποκειμένου-αντικειμένου, τον εγκληματία Αυτή η μορφή, προέρχεται από την εργατική τάξη. Μπορούμε να πούμε ότι η φυλακή παράγει «εγκληματίες» όπως το άσυλο παράγει «τρελούς.»

«Λένε πως η φυλακή κατασκευάζει εγκληματίες. Είναι αλήθεια πως, σχεδόν μοιραία, ξαναφέρνει στο δικαστήριο αυτούς που της είχαν εμπιστευθεί. Αλλά τους κατασκευάζει με την άλλη έννοια, ότι έχει εισαγάγει στον μηχανισμό του νόμου και του αδικήματος, του δικαστή και του παραβάτη,

¹⁴⁷⁹Σ. 252

¹⁴⁸⁰Σ. 253

¹⁴⁸¹Σ. 254

¹⁴⁸²Σ. 254

του κατάδικου και του δήμιου, την αφηρημένη πραγματικότητα της εγκληματικότητας, που τους συνδέει τους μεν με τους δε, και που, όλους μαζί, ενάμιση αιώνα τώρα, τους παγιδεύει στην ίδια παγίδα¹⁴⁸³».

Η πειθαρχική εξουσία, μέσα από τους διάσπαρτους πειθαρχικούς μηχανισμούς που υπάρχουν στην κοινωνία, διαχέεται σε όλη την κοινωνία. Οι πειθαρχικοί μηχανισμοί γενικεύονται και φτάνουν τις διαστάσεις του κράτους χωρίς όμως να μπορούν να ταυτιστούν με ένα θεσμό ή ένα μηχανισμό.

Το υποκείμενο παρουσιάζεται πολύ περισσότερη με τη μορφή αντικειμένου ή σε κάθε περίπτωση ένα υποκείμενο παθητικό. Ίσως όμως όχι και τόσο παθητικό. Η ανθρώπινη ελευθερία μεταφράζεται με την απείθεια ενός παιδιού δέκα τριών χρόνων απέναντι στο δικαστήριο όπου οδηγήθηκε με την κατηγορία της αλητείας. Το παράδειγμα είναι παρμένο από τα επίκαιρα εφημερίδας του δεύτερου μισού του 19^{ου} αιώνα.

Το πέρασμα στη βιο-εξουσία είναι σημαντικό στην περαιτέρω διαμόρφωση της αναλυτικής της εξουσίας. Ο όρος παρουσιάζεται το 1976 στον κύκλο διαλέξεων 1975-1976:

«Μια τεχνολογία της εξουσίας, όχι πειθαρχική αυτή τη φορά. Μια τεχνολογία της εξουσίας που δεν αποκλείει την πρώτη (...) αλλά την αφομοιώνει, την τροποποιεί μερικώς και (...) θα την χρησιμοποιήσει με το να εμφυτευτεί κατά κάποιο τρόπο μέσα της (...) χάρη στην πειθαρχική τεχνική.(...) ανήκει σε ένα άλλο επίπεδο, είναι μιας άλλης κλίμακας, καλύπτει μια άλλη επιφάνεια και διαθέτει άλλα εργαλεία¹⁴⁸⁴».

Παρουσιάζεται επίσης στο βιβλίο Η θέληση για γνώση. Το ενδιαφέρον του Φουκώ για το σύστημα σεξουαλικότητας, που είναι ένας μηχανισμός εξουσίας ιστορικά προσδιορισμένος, πηγάζει από το γεγονός ότι το σεξ βρίσκεται στο σημείο τομής της ατομικής διαγωγής και της αναπαραγωγής του ανθρωπίνου είδους. Η εξουσία πάνω στο σεξ εξυπηρετεί ένα διπλό στόχο: έλεγχο των ατόμων, έλεγχο του πληθυσμού:

«(...) έκρηξη δηλαδή πολλών διαφορετικών τεχνικών για να επιτευχθεί η καθυπόταξη των σωμάτων και ο έλεγχος των πληθυσμών. Ανοίγει έτσι η εποχή μιας «βιο-εξουσίας». Οι δύο κατευθύνσεις που ακολουθεί στην ανάπτυξη της είναι σαφώς διαχωρισμένες. Από την πλευρά της πειθαρχίας έχουμε θεσμούς (...). Από την πλευρά των πληθυσμιακών ρυθμίσεων έχουμε τη δημογραφία, την εκτίμηση της σχέσης ανάμεσα στις πλουτοπαραγωγικές πηγές και στους

¹⁴⁸³Σ. 331-332

¹⁴⁸⁴« Il faut défendre la société», σ.215-216

κατοίκους, την καταγραφή σε πίνακες του πλούτου και της κυκλοφορίας του, των ζώων και της πιθανής τους διάρκειας¹⁴⁸⁵».

Αυτός ο νέος τύπος εξουσίας, που αναπτύχθηκε το 19ο αιώνα, είναι στραμμένος προς τη ζωή και την ορθολογική διαχείριση της και έχει ως κέντρο το σώμα-είδος, το ζωντανό σώμα, στήριγμα των βιολογικών διαδικασιών της αναπαραγωγής, της γέννησης και του θανάτου, του επιπέδου υγείας, προσδόκιμου ζωής, της μακροβιότητας: μια βιο-πολιτική του πληθυσμού.

Στη ΘΓ ο Φουκώ μελετά το σύστημα της σεξουαλικότητας ως ένα αποτέλεσμα της εξουσίας. Η εξουσία το κατασκευάζει για μια όλο και πιο βαθιά διείσδυση του κοινωνικού σώματος και την επιτυγχάνει χάρη στην «ελλογοποίηση» του σεξουαλικού. Ως εκ τούτου δημιουργούνται νέες υποκειμενικότητες δεμένες με τη σεξουαλικότητα τους δηλαδή νέα υποκείμενα πάνω στα οποία μπορεί να ασκηθεί (όπως η υστερική γυναίκα, το αυνανιζόμενο παιδί, το μαλθουσιανό ζευγάρι και ο διεστραμμένος). Η νέα τεχνολογία της εξουσίας, η βιο-εξουσία βρίσκεται στο σημείο τομής των πειθαρχιών του σώματος και της ρύθμισης του πληθυσμού.

Ο Φουκώ προτείνει μια νέα προσέγγιση της σεξουαλικότητας. Έχοντας εντοπίσει μια αυξανόμενη «ελλογοποίηση» του σεξ από τον 16^ο αιώνα και μετά, καθορίζει ως ζητούμενο την ιστορία των μηχανισμών της παραγωγής των λόγων, της παραγωγής εξουσίας και γνώσης και των μεταλλαγών τους που την συνοδεύουν. Η ελλογοποίηση του σεξ γίνεται με σκοπό τη διασπορά των σεξουαλικότητων: οι «περιφερειακές» σεξουαλικότητες εκρήγνυνται και διασκορπούνται στο κοινωνικό σώμα μέσω της ιατρικής, της ποινικής ιατρικής και άλλων μορφών κοινωνικού ελέγχου. Η προτροπή στο λόγο ανάγεται ιστορικά στο μυστήριο της ομολογίας.

Η έννοια του «πληθυσμού», παρουσιάζεται τον 18ο αιώνα στις τεχνικές της εξουσίας, ως θέμα οικονομικό και πολιτικό. Το σεξ και οι δημογραφικές μεταβλητές του βρίσκονται στην καρδιά του προβλήματος αυτού. Εμφανίζεται ένας λόγος που θεωρεί τη σεξουαλική συμπεριφορά ως στόχο επέμβασης και αντικείμενο ανάλυσης. με εστίες την ιατρική, την ποινική δικαιοσύνη και όλες τις μορφές κοινωνικού ελέγχου. Οι λόγοι αυτοί πολλαπλασιαστήκαν εκεί που ασκείται η εξουσία αλλά και ως μέσο άσκησης της.

Η ιστορία του συστήματος της σεξουαλικότητας πρέπει να γίνει σύμφωνα με μια αναλυτική της εξουσίας Σύμφωνα με αυτή τη γραμμή θεώρησης ο Φουκώ αναπτύσσει μια σειρά προτάσεων

¹⁴⁸⁵ Η θέληση για γνώση, σ. 171-172

- Η εξουσία υπάρχει μόνο όταν ασκείται.
- Οι σχέσεις εξουσίας ενυπάρχουν σε κάθε μορφή σχέσης και είναι παραγωγικές.
- Η εξουσία δεν προέρχεται από την κορυφή της κοινωνίας, αλλά από τα κάτω. Οι πολλαπλές σχέσεις εξουσίας που διαμορφώνονται και λειτουργούν τοπικά χρησιμεύουν ως υπόβαθρο σε γενικές γραμμές εξουσίας που διατρέχουν το κοινωνικό σώμα και επιδρούν πάνω στις τοπικές εξουσίες. Το αποτέλεσμα αυτών των εξουσιών βρίσκει μορφή στις γενικές ηγεμονικές μορφές της κοινωνίας.
- Οι σχέσεις εξουσίας είναι ταυτόχρονα σκόπιμες και όχι υποκειμενικές.
- Όπου υπάρχει εξουσία υπάρχει και αντίσταση.

Είναι μέσα σε αυτό το πεδίο, που πρέπει να αναλυθούν οι μηχανισμοί εξουσίας, από την οπτική γωνία μιας στρατηγικής ενύπαρκτης στις σχέσεις δύναμης. Όσο αφορά το σεξ και τους λόγους αλήθειας που ανέλαβαν να το αναλύσουν το ερώτημα πρέπει να είναι: ποιες τοπικές, άμεσες σχέσεις εξουσίας κινητοποιούνται σε αυτό τον τύπο λόγου σχετικά με το σεξ, που εμφανίζεται ιστορικά και αφορά ορισμένους κοινωνικούς «χώρους», (όπως τη γυναικεία σεξουαλικότητα, τον περιορισμό των γεννήσεων), πως καθίστανται δυνατοί αυτοί οι λόγοι και αντίστροφα πως χρησιμεύουν ως στήριγμα, πως μεταβάλλεται το παιχνίδι εξουσίας, πως συνδέονται οι πολλαπλές σχέσεις εξουσίας ακολουθώντας τη λογική μιας σφαιρικής στρατηγικής. Πολύ σημαντικό θεωρείται το σημείο της αντίστασης: αν όπου υπάρχει εξουσία υπάρχει και αντίσταση το υποκείμενο είναι προικισμένο με την ελευθερία της επιλογής όσο περιορισμένη και αν είναι αυτή. Υπάρχει η δυνατότητα ανάληψης δράσης εκ μέρους του.

Από τα πιο πάνω απορρέουν τα ακόλουθα:

1. Κανόνας της συνύπαρξης: υπάρχουν πολλαπλές τοπικές εστίες εξουσίας γνώσης που διοχετεύουν μορφές υποταγής και σχήματα γνώσης.
2. Κανόνας των συνεχών μεταβολών: οι σχέσεις εξουσίας δεν είναι δοσμένες δια παντός, αλλά υπόκεινται σε μετασχηματισμούς και αλλαγές στη διανομή τους.
3. Κανόνας της διπλής εξάρτησης: καμιά τοπική εστία εξουσίας δεν θα μπορούσε να υπάρξει ή να λειτουργήσει χωρίς την ένταξη της σε μια στρατηγική συνόλου και αντίστροφα καμιά στρατηγική δεν θα μπορούσε να είναι αποτελεσματική αν δεν στηριζόταν πάνω σε αυτές τις τοπικές σχέσεις εξουσίας.

Μπορούμε να διακρίνουμε από τον 18^ο αιώνα και μετά τέσσερα μεγάλα στρατηγικά σύνολα που αναπτύσσουν σχετικά με το σεξ ειδικά συστήματα γνώσης και εξουσίας:

1. Υστερικοποίηση το γυναικείου σώματος: η υστερική γυναίκα
2. Παιδαγωγικοποίηση του παιδικού σεξ: το αυνανιζόμενο παιδί
3. Κοινωνικοποίηση των τεκνοποιητικών συμπεριφορών: το μαλθουσιανό ζευγάρι
4. Ψυχιατρικοποίηση της διεστραμμένης ηδονής: ο διεστραμμένος ενήλικας

Οι τέσσερις αυτές μορφές συνιστούν προνομιακά αντικείμενα γνώσης μέσα στο πλαίσιο του ενδιαφέροντος για το σεξ που διαπερνά το 19^ο αιώνα, είναι συστατικές της ίδιας της παραγωγής της σεξουαλικότητας ως ιστορικού συστήματος.

«Στην πραγματικότητα, πρόκειται μάλλον γι' αυτήν την ίδια την παραγωγή της σεξουαλικότητας που δεν πρέπει να την εννοούμε σαν ένα είδος δοσμένης φύσης που η εξουσία προσπαθεί τάχα να δαμάσει, ή σαν κάποια σκοτεινή περιοχή που η γνώση προσπαθεί να σιγά-σιγά ξεσκεπάσει. Είναι το όνομα που μπορούμε να δώσουμε σ' ένα ιστορικό σύστημα: όχι κρυφή πραγματικότητα που δύσκολα επηρεάζουμε, αλλά μεγάλο δίκτυο επιφάνειας, όπου το ερέθισμα των κορμιών, η εντατικοποίηση των ηδονών, η προτροπή στον Λόγο, ο σχηματισμός των γνώσεων, η ενίσχυση των ελέγχων και των αντιστάσεων αλυσώνονται μεταξύ τους με κάποιες μεγάλες στρατηγικές γνώσης και εξουσίας¹⁴⁸⁶» .

Το πέρασμα στη βιοπολιτική είναι σημαντικό διότι επιτρέπει μια διεύρυνση του θέματος της εξουσίας και της υποκειμενικότητας. Με τον πληθυσμό ως αντικείμενο μελέτης ο Φουκώ αρχίζει να θέτει το πρόβλημα της εξουσίας με όρους «κυβέρνησης» και «κυβερνητικότητας.»

Οι δύο κύκλοι διαλέξεων του 1978 και 1979 στο College de France εκδόθηκαν ταυτόχρονα και αποτελούν ένα δίπτυχο, η ενότητα του οποίου βρίσκεται στην βιο-εξουσία¹⁴⁸⁷. Ο κύκλος του 1978 με τίτλο "Sécurité, territoire, population"¹⁴⁸⁸ και του 1979 "Naissance de la biopolitique"¹⁴⁸⁹, στα Ελληνικά «Ασφάλεια, επικράτεια, πληθυσμός» και «Η γέννηση της βιοπολιτικής» σημαδεύουν μια στροφή στο έργο του Φουκώ. Αρχικά φαίνεται ότι οι δύο αυτοί κύκλοι θα ακολουθούσαν τη γενεαλογία της βιοεξουσίας αυτής, από το τέταρτο μάθημα (1^η Φεβρουαρίου 1978) αντικαθίσταται από το σχέδιο μιας ιστορίας της «κυβερνητικότητας»:

«Με τη λέξη «κυβερνητικότητα», εννοώ το σύνολο που συγκροτείται από τους θεσμούς, τις διαδικασίες, αναλύσεις και σκέψεις, τους υπολογισμούς και τις τακτικές που επιτρέπουν την άσκηση αυτής της ιδιαίτερης αν και πολύ περίπλοκης μορφής εξουσίας, που έχει ως κύριο

¹⁴⁸⁶ ΘΓ,σ. 131

¹⁴⁸⁷ Βλ. Il faut défendre la société

¹⁴⁸⁸ Sécurité, territoire, population, Cours au Collège de France, 1977, Gallimard/Seuil, Octobre, 2004

¹⁴⁸⁹ Naissance de la biopolitique, Cours au Collège de France, 1978-1979, Gallimard/Seuil, Octobre, 2004

στόχο τον πληθυσμό, ως μέγιστη μορφή γνώσης την πολιτική οικονομία, ως ουσιώδες τεχνικό εργαλείο τον μηχανισμό ασφάλειας. Δεύτερο, με «κυβερνητικότητα» εννοώ την τάση, τη γραμμή ισχύος η οποία, σε όλη τη Δύση δεν σταμάτησε να οδηγεί, εδώ και πολύ καιρό προς την πρωτοκαθεδρία αυτού του τύπου εξουσίας που μπορούμε να ονομάσουμε «κυβέρνηση» σε σχέση με όλες τις άλλες: κυριαρχία, πειθαρχία και που έφερε, αφενός, την ανάπτυξη μιας εξειδικευμένης σειράς μηχανισμών κυβέρνησης και (αφετέρου), την ανάπτυξη μιας ολόκληρης σειράς γνώσεων. Τέλος με «κυβερνητικότητα», πιστεύω ότι πρέπει να εννοήσουμε την διαδικασία, ή μάλλον το αποτέλεσμα της διαδικασίας με την οποία το Κράτος της δικαιοσύνης του Μεσαίωνα, που έγινε τον 15^ο και 16^ο αιώνα Κράτος διοίκησης, βρέθηκε σταδιακά «κυβερνητικοποιημένο»¹⁴⁹⁰.

Αν λάβουμε υπόψη τη θεώρηση της εξουσίας όπως απορρέει από τη «Θέληση για γνώση», η οποία ενέχει την ελευθερία σε συνάρτηση με τη διεύρυνση της έννοιας της εξουσίας, που τείνει να παραγκωνίσει αυτή της βιοεξουσίας, μπορούμε να πούμε ότι παρουσιάζεται μια εξουσία που κινείται σε ένα σχεσιακό και κινούμενο πεδίο, που επιτρέπει στο υποκείμενο να είναι ταυτόχρονα υποκείμενο πάνω στο οποίο ασκείται η εξουσία και υποκείμενο που ασκεί εξουσία και όπου οι ρόλοι μπορούν να αντιστραφούν. Το υποκείμενο εμφανίζεται ως κυβερνών και κυβερνώμενο και ελεύθερο (έστω και αν η ελευθερία αυτή είναι περιορισμένη) να αρνηθεί να αρνηθεί την εξουσία που του επιβάλλεται.

Η άσκηση της εξουσίας δεν είναι απλώς μια σχέση μεταξύ «εταίρων» σε ατομικό ή συλλογικό επίπεδο. Είναι ένας τρόπος δράσης ορισμένων πάνω σε ορισμένους άλλους. Δεν υπάρχει κάτι σαν η εξουσία ή εξουσία που θα υπήρχε οικουμενικά, μαζικά ή διασκορπισμένη, συγκεντρωμένη ή διαμοιρασμένη: η εξουσία δεν υπάρχει παρά όταν ασκείται από τους «μεν» πάνω στους «άλλους». Η εξουσία δεν υπάρχει παρά σαν πράξη, παρόλο που εγγράφεται σε ένα πεδίο διασταυρωμένων πιθανοτήτων, στηριζόμενο σε μόνιμες δομές. Αυτό σημαίνει επίσης ότι η εξουσία δεν είναι της τάξης της συναίνεσης. Δεν είναι η ίδια, άρνηση μιας ελευθερίας, μεταβίβαση δικαιώματος, εξουσία που μεταβιβάζεται σε ορισμένους, η συναίνεση όμως μπορεί να είναι μια προϋπόθεση για να υπάρξει και να διατηρηθεί η σχέση εξουσίας. Επίσης δεν είναι της τάξης της βίας¹⁴⁹¹.

Άρα η εξουσία ασκείται μόνο πάνω σε ελεύθερα υποκείμενα: είναι ένα σύνολο δράσεων πάνω σε πιθανές δράσεις ανοίγοντας ένα πεδίο πιθανοτήτων.

¹⁴⁹⁰ Sécurité, territoire, population, διάλεξη της 1^{ης} Φεβρουαρίου 1987, σ. 111-112

¹⁴⁹¹ Le sujet et le pouvoir, σ.1055

1) Αυτό που χαρακτηρίζει μια σχέση εξουσίας, είναι ένας τρόπος δράσης που δεν δρα απευθείας και αμέσως πάνω στους άλλους, αλλά που δρα πάνω την ίδια τους τη δράση πιθανή ή πραγματική, μελλοντική ή παρούσα. Μια σχέση βίας δρα πάνω στο σώμα: καταναγκάζει και καταστρέφει. Δεν έχει άλλο πόλο εκτός από αυτό της παθητικότητας. Αν συναντήσει αντίσταση, δεν έχει άλλη επιλογή από του να την καταστρέψει. Αντιθέτως μια σχέση εξουσίας, διαρθρώνεται σε δύο στοιχεία τα οποία της είναι απαραίτητα για να είναι μια σχέση εξουσίας: ότι ο «άλλος» (αυτός πάνω στον οποίο ασκείται) αναγνωρίζεται και συντηρείται μέχρι τέλους ως υποκείμενο δράσης, και ότι ανοίγεται μπροστά στη σχέση εξουσίας, ολόκληρο ένα πεδίο απαντήσεων, αντιδράσεων, αποτελεσμάτων, πιθανών εφευρέσεων. Οι σχέσεις εξουσίας δεν αποκλείουν τη χρήση βίας, όπως δεν αποκλείουν και την συναίνεση, ωστόσο δεν συνιστούν την αρχή ή τη φύση της:

«Είναι ένα σύνολο δράσεων πάνω σε πιθανές δράσεις: δρα στο πεδίο της πιθανότητας όπου εγγράφεται η συμπεριφορά των δρώντων υποκειμένων: υποκινεί, ενθαρρύνει, αλλάζει πορεία, διευκολύνει ή το αντίθετο, καθιστά πιο δύσκολο, μεγεθύνει ή οριοθετεί, καθιστά κατά το ήπιο ή μέγιστο πιθανό, οριακά καταναγκάζει ή απαγορεύει απόλυτα. Παραμένει όμως πάντα ένας τρόπος δράσης πάνω σε ένα ή περισσότερα δρώντα υποκείμενα, στο μέτρο όπου αυτά δρουν ή προτίθενται να δράσουν. Μια δράση πάνω στις δράσεις¹⁴⁹²».

2) Η άσκηση της εξουσίας συνίσταται στο να «καθοδηγεί τις συμπεριφορές» και να βάζει σε τάξη την πιθανότητα. Η εξουσία, κατά βάθος, είναι λιγότερο της τάξης της αντιπαράθεσης δύο αντιπάλων, ή της δέσμευσης του ενός προς τον άλλο, και περισσότερο της τάξης της «διακυβέρνησης¹⁴⁹³» με την πολύ ευρεία έννοια που είχε τον 16^ο αιώνα. Δεν αναφαίρετο μόνο στις πολιτικές δομές και στη διαχείριση του Κράτους, αλλά έδειχνε και τον τρόπο καθοδήγησης των ατόμων ή ομάδων: διακυβέρνηση των παιδιών, των ψυχών, των κοινοτήτων, των οικογενειών, των ασθενών. Δεν κάλυπτε μόνο θεσμοθετημένες και νόμιμες μορφές πολιτικής και οικονομικής υποταγής, αλλά και τρόπους δράσης που ήταν το αποτέλεσμα σκέψης και υπολογισμού, που είχαν ως στόχο να δράσουν πάνω στην πιθανότητα δράσης άλλων ατόμων. «Κυβερνώ», με αυτή την έννοια, είναι «δομώ» το πεδίο της πιθανής δράσης των άλλων. Ο τρόπος συσχέτισης, άρα, που είναι χαρακτηριστικός της εξουσίας, δεν βρίσκεται ούτε στον τομέα της βίας και της πάλης, ούτε στον τομέα της επαφής και του εθελοντικού δεσμού αλλά στον τομέα αυτού του μοναδικού τρόπου δράσης-που δεν είναι ούτε πολεμικός, ούτε δικαϊκός-που είναι η διακυβέρνηση.

¹⁴⁹² ο. π., σ. 1056

¹⁴⁹³ Le sujet et le pouvoir, σ. 1056

Η σχέση της εξουσίας ενέχει ως προϋπόθεση της την ελευθερία

3) Όταν ορίζουμε την άσκηση της εξουσίας ως ένα τρόπο δράσης πάνω στις δράσεις των άλλων, και τις χαρακτηρίζουμε σαν την «διακυβέρνηση» των ανθρώπων από άλλους ανθρώπους εμπειρικλείουμε ένα σημαντικό στοιχείο: αυτό της ελευθερίας. Η εξουσία δεν ασκείται παρά μόνο σε «ελεύθερα» υποκείμενα-εννοώντας ατομικά ή συλλογικά υποκείμενα που έχουν μπροστά τους ένα πεδίο πιθανοτήτων όπου πολλοί τρόποι συμπεριφοράς και αντίδρασης μπορούν να λάβουν χώρα. Εκεί όπου αυτά είναι κορεσμένα, δεν υπάρχει σχέση εξουσίας: η δουλεία δεν είναι μια σχέση εξουσίας όταν ο άνθρωπος είναι αλυσοδεμένος, αλλά μια σχέση σωματικού καταναγκασμού. Δεν υπάρχει μια αντιπαράθεση εξουσίας-ελευθερίας, με μια σχέση αποκλεισμού ανάμεσα τους (δηλαδή, παντού όπου ασκείται η εξουσία, η ελευθερία εξαφανίζεται), αλλά ένα παιχνίδι πολύ πιο περίπλοκο: σε αυτό το παιχνίδι η ελευθερία εμφανίζεται ως η προϋπόθεση της εξουσίας (ταυτόχρονα προτεραιά της, αφού πρέπει να υπάρχει ελευθερία για την άσκηση της εξουσίας, αλλά και η μόνιμη στήριξη της, αφού αν αυτή χαθεί, η εξουσία που ασκείται πάνω της θα πρέπει να βρει ένα υποκατάστατο στον καταναγκασμό και την βία). Παρουσιάζεται όμως και ως αυτό που δεν θα μπορούσε παρά να εναντιωθεί σε μια άσκηση εξουσίας που τείνει να την ορίσει ολοκληρωτικά.

«Η σχέση εξουσίας και η μη υποταγή της ελευθερίας δεν μπορούν να διαχωριστούν. Το κεντρικό πρόβλημα της εξουσίας δεν είναι η εθελοντική δουλεία: στην καρδιά της σχέσης εξουσίας «προκαλώντας» την συνεχώς, υπάρχει η εναντίωση της θέλησης και ο αμετακίνητος χαρακτήρας της ελευθερίας. Παρά για ένα ουσιώδη «ανταγωνισμό», πιο ορθό είναι να μιλήσουμε εδώ για ένα «αγωνισμό»-μια σχέση ταυτόχρονα αμοιβαίας παρακίνησης και αγώνα, λιγότερο μιας αντίθεσης που τις φράσσει την μια απέναντι στην άλλη, αλλά μιας μόνιμης πρόκλησης¹⁴⁹⁴.»

Η εξουσία ως τέχνη της κυβέρνησης, δηλαδή «(...) το σύνολο των θεσμών και πρακτικών μέσω των οποίων καθοδηγούμε τους ανθρώπους από τη διοίκηση μέχρι τη παιδεία ¹⁴⁹⁵ » παρουσιάζεται ως μια σχέση ανάμεσα στα άτομα « η εξουσία δεν είναι μια ουσία (...) δεν είναι παρά ένας συγκεκριμένος τύπος σχέσεων ανάμεσα στα άτομα¹⁴⁹⁶» με το χαρακτηριστικό ότι ορισμένοι καθοδηγούν τις δράσεις κάποιων άλλων. Είναι προτροπή που ανοίγει προς ένα πεδίο διάφορων πιθανοτήτων. Η ανάλυση της κυβερνητικότητας ενέχει το στοιχείο της

¹⁴⁹⁴ Le sujet et le pouvoir σ. 1057

¹⁴⁹⁵ DE II, 281, Entretien avec Michel Foucault, σ. 912

¹⁴⁹⁶ DE 291 "Omnes et singulatim" : vers une critique de la raison politique,σ. 979

ελευθερίας και η ίδια η κυβερνητικότητα είναι μια εξουσία σχεσιακή. Η σχέση μεταξύ εξουσίας και ελευθερίας δεν είναι διαλεκτική, ούτε οδηγεί σε μια μεταφυσική της εξουσίας¹⁴⁹⁷.

Το υποκείμενο, αν και διαπερνάται από τις σχέσεις εξουσίας διαπερνάται ταυτόχρονα από την ελευθερία που του επιτρέπει διάφορους τρόπους αντίδρασης, αποδοχής ή απόρριψης της εξουσίας αυτής. Είναι άρα, όχι ένα παθητικό, αλλά ένα υποκείμενο που έχει τη δυνατότητα να δράσει.

Η προέλευση της εξουσίας αυτής είναι θρησκευτική και ονομάζεται «ποιμαντορική». Είναι μια εξουσία εξατομικεύουσα και ολοκληρωτική, της οποίας ο Φουκώ ερευνά την πορεία, τις μεταλλάξεις και τους ορθολογισμούς στους οποίους βασίζεται. Ο πρώιμος Χριστιανισμός και η συγκρότηση του μοντέρνου Κράτους ως εξατομικεύουσα και ολοκληρωτική εξουσία είναι δύο επεισόδια της διακυβέρνησης των ανθρώπων από την ίδια τους την αλήθεια. Πρέπει να τονιστεί εδώ η σημασία της «διακυβέρνησης των ανθρώπων από την ίδια τους την αλήθεια». Η εξουσία δεν παράγει μόνο υποκείμενα τα οποία στη συνέχεια αντικειμενοποιεί και υποτάσσει, αλλά δίνει τα άτομα με μια ορισμένη ταυτότητα, η οποία θα ήταν η ίδια τους η αλήθεια-πρακτική που βρίσκει την καταγωγή της στην εξομολόγηση- και στη συνέχεια τα αντικειμενοποιεί. Είναι ο τρόπο με τον οποίο ο τρελός π.χ. ή ο ασθενής ή ο εγκληματίας αντιλαμβάνεται και βιώνει τον εαυτό του, είναι ο τρόπος με τον οποίο ο άνθρωπος δένεται στον εαυτό του μέσω της σεξουαλικότητας του ή της εργασίας του ή ακόμα από το γεγονός και μόνο ότι είναι ζωντανός.

Από τα πιο πάνω μπορούμε να εξαγάγουμε τις ακόλουθες διαπιστώσεις:

- 1) Το υποκείμενο συγκροτείται ιστορικά. Εμφανίζεται γύρω στο 18^ο αιώνα.
- 2) Συγκροτείται από μηχανισμούς εξουσίας-γνώσης ιστορικά προσδιορισμένους. Είναι οι πειθαρχικές εξουσίες σε επίπεδο σώματος και η βιο-εξουσία σε επίπεδο είδους: το ατομικό σώμα και το σώμα-είδος.
- 3) Συγκροτείται ταξικά: η εγκληματικότητα εμφανίζεται αρχικά στην εργατική τάξη και η σεξουαλικότητα στην αστική.
- 4) Συγκροτείται ως ζωντανό, υγιές (ή μη), εργαζόμενο, ομιλόν υποκείμενο από συγκεκριμένες και ιστορικά προσδιορίσιμες εξουσίες-γνώσεις: ιατρική, ψυχιατρική, παιδαγωγική και μηχανισμούς εξουσίας όπως η σεξουαλικότητα και το άσυλο.
- 5) Η υποκειμενοποίηση γίνεται με τη διπλή έννοια: μέσω επιτήρησης και μέσω της πρόσδεσης τους στην ταυτότητα που τους δίνεται.

¹⁴⁹⁷ «Εξουσία και σώμα», Το μάτι της εξουσίας, εκδόσεις Βάνιας, μετάφραση Τάσος Μπέτζελος, σ. 72, DE I, 157, Pouvoir et corps, p. 1622

- 6) Αυτό το υποκείμενο δεν είναι παθητικός αποδέκτης, αφού η σχέση εξουσίας ενέχει την ελευθερία του να τη δεχτεί ή να την αρνηθεί.
- 7) Στη ΘΓ βλέπουμε να εμφανίζεται το επίπεδο αλήθεια-εξουσία-υποκειμενικότητα. Είναι το δεύτερο επεισόδιο της ιστορίας της κυβέρνησης από την αλήθεια τους.
- 8) Το υποκείμενο δεν είναι μια ουσία, είναι μια μορφή.
- 9) Η μορφή της σχέσης εξουσίας είναι μια οικονομική κενή μορφή¹⁴⁹⁸.

Η έννοια της κυβέρνησης και της εξουσίας οδηγεί το Φουκώ στο τρίτο μέρος του έργου, αυτό της συγκρότησης του υποκειμένου από το υποκείμενο μέσα από τις τεχνικές της ύπαρξης (ή τεχνικές του εαυτού), όπου η εξουσία και η κυβέρνηση ασκούνται από τον εαυτό προς τον εαυτό. Ονόμασε το μέρος αυτό του έργου «γενεαλογία¹⁴⁹⁹» του ανθρώπου της επιθυμίας. Μια διεύρυνση της έννοιας του υποκειμένου ήταν αναγκαία για τη γενεαλογία αυτή αφού στο προηγούμενο έργο του δεν υπήρχε το κατάλληλο εννοιολογικό εργαλείο. Συμπεριλαμβάνει τις μορφές της σχέσης προς τον εαυτό που επιτρέπουν τη συγκρότηση και αναγνώριση του εαυτού προς τον εαυτό. Αυτή η σχέση είναι της τάξης της αλήθειας: «η μελέτη των παίγνιων αλήθειας μέσα από τη σχέση του εαυτού προς τον εαυτό και η συγκρότηση του εαυτού ως υποκειμένου, παίρνοντας ως τομέα έρευνας αυτό που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε την «ιστορία του ανθρώπου της επιθυμίας»¹⁵⁰⁰».

Συναντούμε σε αυτό το τελευταίο μέρος του έργου του τρία θεμελιώδη θέματα: την αλήθεια, τις τεχνικές του εαυτού και τον Άλλο.

Το θέμα της αλήθειας στον κύκλο διαλέξεων «Περί της κυβέρνησης των ζωντανών» προσεγγίζεται μέσα από τη χριστιανική πρακτική της εξομολόγησης, όπου το υποκείμενο είναι υπόχρεο να πει την αλήθεια σχετικά με τον εαυτό του, μια αλήθεια που τον καθορίζει, όπως δείχνει η μελέτη των πρακτικών της εξομολόγησης και της εξαγόρευσης. Αντίθετα το υποκείμενο της αρχαιότητας δεν είναι δεμένο στην αλήθεια λόγω μιας εξωτερικής δύναμης, αλλά λόγω μιας επιλογής ενός τρόπου ύπαρξης. Και στη σύγχρονη Δύση είναι κανείς αντικείμενο αλήθειας με τους όρους της υποταγής σε κάποιο άλλο (τον πνευματικό, τον ψυχαναλυτή, τον γιατρό), σχέση που κληρονομήθηκε από την ποιμαντορική εξουσία. Η διαφορά μεταξύ παγανιστικής και χριστιανικής ηθικής έγκειται στον τρόπο συσχέτισης προς τον εαυτό.

¹⁴⁹⁸ΕΤ, σ. 318

¹⁴⁹⁹ L'usage des plaisirs, σ. 12

¹⁵⁰⁰Ο.π. σ. 13

Σημαντική θέση όσο αφορά τη σχέση προς την αλήθεια έχει ο κύκλος διαλέξεων «Η ερμηνευτική του υποκειμένου». Θέτει το θέμα της σχέσης του υποκειμένου και της αλήθειας με αφετηρία την έγνοια του εαυτού, η οποία έγινε αρχή κάθε ορθολογιστικής πράξης και μορφή ζωής που ήθελε να υπακούσει στην αρχή της ορθολογιστικής ηθικής: «Θα ήθελα να επανέλθω σε αυτό το σημείο, που είναι αναμφίβολα ένα σημαντικό ιστορικό διακύβευμα: η στιγμή που, στον ελληνιστικό και ρωμαϊκό πολιτισμό, η έγνοια του εαυτού έγινε μια αυτόνομη τέχνη, χωρίς άλλη σκοπιμότητα από την ύπαρξη της, δίνοντας αξία σε ολόκληρη την ύπαρξη-αυτή η στιγμή, δεν είναι η προνομιά σ στιγμή μορφοποίησης και διαμόρφωσης του ερωτήματος της αλήθειας του υποκειμένου?¹⁵⁰¹»

Η έννοια της *επιμέλειας εαυτού* είναι μια αρχή ζωής, μια μορφή δραστηριότητας που χαρακτηρίζεται από τα ακόλουθα:

- Σκοπός της είναι η εδραίωση ορισμένων σχέσεων προς τον εαυτό: πλήρης έλεγχος, σχέση ευχαρίστησης.
- Προϋποθέτει την απαλλαγή από κακές συνήθειες και λανθασμένες γνώμες. Είναι μια σχέση αγώνα προς τον εαυτό και έχει μια θεραπευτική λειτουργία.
- Η σχέση προς τον εαυτό περνά από ένα δάσκαλο

Η κουλτούρα του εαυτού προϋποθέτει επίσης την *άσκηση* και την απόκτηση «λόγων» αλήθειας, που αφορούν τη θέση του υποκειμένου στον κόσμο. Είναι απαραίτητοι για την προετοιμασία αυτού που μπορεί να παρουσιαστεί στη ζωή. Οι λόγοι αυτοί οφείλουν να κατοικήσουν εντός μας, με τρόπο που να μπορούμε να τους χρησιμοποιήσουμε όταν υπάρξει η ανάγκη. Η αλήθεια έχει ως ζητούμενο την οικειοποίηση αληθινών λόγων ως βοηθημάτων για την αντιμετώπιση αυτών που μπορούν να συμβούν στη ζωή. Η σχέση προς την αλήθεια στην παγανιστική αρχαιότητα και στο χριστιανισμό είναι διαφορετική, όπως διαφορετική είναι και η υποκειμενοποίηση που προκύπτει.

Πρόκειται για μια κυβέρνηση του εαυτού από τον εαυτό:« (...) βλέπετε ότι: σχέσεις εξουσίας-κυβερνητικότητα-κυβέρνηση του εαυτού και των άλλων-σχέση του εαυτού προς τον εαυτό, όλα αυτά συνιστούν μια αλυσίδα, ένα υφάδι, και ότι είναι εδώ, γύρω από αυτές τις έννοιες που

¹⁵⁰¹ L 'Herméneutique du sujet, σ. 243

μπορούμε, πιστεύω, να αρθρώσουμε το ερώτημα της πολιτικής και το ερώτημα της ηθικής (ethique)¹⁵⁰²».

Η προβληματική της έγνοιας του εαυτού και των τεχνικών της ύπαρξης ανοίγουν προς ένα καινούργιο τρόπο σκέψης του υποκειμένου. Η πρόσβαση στην αλήθεια, η τόσο σημαντική για τη συγκρότηση του εαυτού, είναι αποτέλεσμα μιας εσωτερικής μεταμόρφωσης.

«Η επιμέλεια των Αρχαίων, ακολουθεί το ιδανικό της εδραίωσης, μέσα στον εαυτό, μιας ορισμένης δίκαιης σχέσης ανάμεσα στις σκέψεις και στις πράξεις: πρέπει κανείς να πράττει το σωστό, σύμφωνα με αρχές αληθινές και σε ένα λόγο (parole) δικαιοσύνης πρέπει να έπεται και μια πράξη δίκαιη. Ο σοφός είναι αυτός που καθιστά αναγνώσιμη, μέσα από τις πράξεις του, την ορθότητα της φιλοσοφίας του. Αν σε αυτή την επιμέλεια προστεθεί και ένα μέρος γνώσης, είναι στο μέτρο όπου πρέπει να μετρήσω την πρόοδο μου μέσα σε αυτή τη δόμηση του εαυτού ως υποκειμένου της ηθικά ορθής πράξης. Σύμφωνα με το μοντέρνο τρόπο υποκειμενοποίησης, η δόμηση του εαυτού ως υποκειμένου είναι συνάρτηση μιας ατελείωτης απόπειρας γνώσης του εαυτού, που δεν έχει άλλο σκοπό πια, παρά να σμικρύνει την απόσταση ανάμεσα σε αυτό που είμαι πραγματικά και αυτό που θέλω να είμαι. Αυτό που κάνω, οι πράξεις μου, δεν έχουν αξία παρά μόνο αν με βοηθήσουν να γνωρίσω τον εαυτό μου καλύτερα. Η θέση του Φουκώ μπορεί να διατυπωθεί ως εξής: την θέση του υποκειμένου της σωστής πράξης στην Αρχαιότητα, έχει πάρει, στη Δύση του μοντερνισμού, το υποκείμενο της αληθινής γνώσης.¹⁵⁰³»

Ο κύκλος διαλέξεων «Υποκειμενικότητα και Αλήθεια» αναφέρεται σε θεσμοθετημένους τρόπους γνώσης του εαυτού. Ο πλέον χρήσιμος άξονας για την έρευνα αυτή συνίσταται από τις οι «τεχνικές του εαυτού». Είναι οι διαδικασίες που υπάρχουν σε κάθε πολιτισμό, που προσφέρονται ή επιβάλλονται στα άτομα για να σταθεροποιήσουν, να κρατήσουν ή να τροποποιήσουν την ταυτότητα τους σε συνάρτηση με ορισμένους στόχους, χάρη στη γνώση του εαυτού από τον εαυτό. Η κυβερνητικότητα προσεγγίζεται από τη γωνία της κυβέρνησης του εαυτού από τον εαυτό αρθρωμένη στις σχέσεις προς τους άλλους. Το θέμα της σχέσης προς τον εαυτό εξετάζεται σε σχέση με τη ρύθμιση των αφροδισίων στις παραμονές του Χριστιανισμού. Η μελέτη αυτή ήταν η βάση της συγγραφής της «Έγνοιας του εαυτού».

Μια σημαντική τέχνη του εαυτού ήταν η γραφή, η οποία παρουσιάζεται ως ηθοποιητική και βρίσκεται σε άμεση σχέση προς την αλήθεια: « (...) η γραφή έχει, για να χρησιμοποιηθεί μια

¹⁵⁰² L 'Herméneutique du sujet, σ. 242

¹⁵⁰³Ο. π., Frederic Gros, σ. 505

έκφραση του Πλούταρχου, μια λειτουργία *ηθοποιητική* : είναι ένας χειριστής του μετασχηματισμού της αλήθειας σε ήθος¹⁵⁰⁴»

Η επιμέλεια του εαυτού εμπλέκει τον Άλλο, το δάσκαλο που θα βοηθήσει το άτομο να οδηγηθεί στον εαυτό του, μια «φύση» που δεν είχε ποτέ την ευκαιρία να εκδηλωθεί.

Ο Φουκώ διασαφηνίζει ότι «(...) το πρόβλημα μου δεν ήταν να προσδιορίσω τη στιγμή από την οποία θα παρουσιαζόταν κάτι σαν το υποκείμενο, αλλά το σύνολο των διαδικασιών από τις οποίες το υποκείμενο υπάρχει με τα διάφορα προβλήματα και εμπόδια και μέσα από μορφές που απέχουν πολύ από το να έχουν εξαντληθεί. Επρόκειτο περί του να επανεισαγάγω το πρόβλημα του υποκειμένου το οποίο είχα λίγο-πολύ αφήσει στην άκρη στις πρώτες μου μελέτες και να προσπαθήσω να ακολουθήσω τους δρόμους ή τις δυσκολίες μέσω όλης της ιστορίας¹⁵⁰⁵».

Δεν υπάρχει μια πρωταρχική στιγμή του υποκειμένου, όπως δεν υπάρχει και ένα πρωταρχικό υποκείμενο, το υποκείμενο είναι μια μορφή που πραγματώνεται με διαφορετικούς τρόπους. Η έννοια του υποκειμένου ως μορφή είναι πολύ σημαντική.

Για να αναλυθεί η γενεαλογία του υποκειμένου στη σύγχρονη Δύση, πρέπει να ληφθούν υπόψη όχι μόνο οι τεχνικές κυριαρχίας αλλά και οι τεχνικές του εαυτού και η αλληλεπίδραση τους. Ο Φουκώ ομολογεί ότι ίσως επέμενε περισσότερο από ότι έπρεπε στις τεχνικές εξουσίας και κυριαρχίας¹⁵⁰⁶ όταν μελετούσε το άσυλο, τις φυλακές και τη βιο-εξουσία:

«Δεν είναι παρά μια όψη της τέχνης της κυβέρνησης των ατόμων στις κοινωνίες μας. Έχοντας μελετήσει το πεδίο της εξουσίας με αφετηρία τις τεχνικές κυριαρχίας, θα ήθελα (...) να μελετήσω τις σχέσεις εξουσίας με αφετηρία τις τεχνικές του εαυτού¹⁵⁰⁷».

Οι τεχνικές του εαυτού και η αλληλεπίδραση τους με τις τεχνικές που καθοδηγούν τη συμπεριφορά των άλλων, θα είναι στο εξής το εστιακό σημείο των μελετών του:

«Ενδιαφέρομαι όλο και περισσότερο στην αλληλεπίδραση μεταξύ του εαυτού και των άλλων και στις τεχνικές της ατομικής κυριαρχίας, στον τρόπο δράσης με τον οποίο ένα άτομο ασκεί πάνω του μέσα από τις τεχνικές του εαυτού¹⁵⁰⁸».

¹⁵⁰⁴ DE II 329, L'écriture de soi, σ. 1237

¹⁵⁰⁵ DE II, 354, Le retour a la morale, σ.1524

¹⁵⁰⁶ Βρισκόμαστε στο 1981

¹⁵⁰⁷ DE II 295, Sexualité et solitude, σ. 990

¹⁵⁰⁸ DE II, 363, Les techniques des soi, σ. 1604

Τα δύο τελευταία βιβλία του Φουκώ έχουν ως επίκεντρο την ηθική. Έχει ήδη γίνει αναφορά στην έννοια της ηθικής και τις τρεις συνιστώσες της: τον ηθικό κώδικα, την ηθική πράξη (σχέση προς τον κώδικα) και τη συγκρότηση του ηθικού υποκειμένου (σχέση προς τον εαυτό) στη ΧΑ:

«Κάθε ηθική πράξη, είναι αλήθεια, εμπεριέχει μια σχέση προς το πραγματικό όπου πραγματοποιείται και μια σχέση προς τον κώδικα στον οποίο αναφέρεται, όμως εμπλέκει επίσης μια ορισμένη σχέση προς τον εαυτό¹⁵⁰⁹».

Η ηθική είναι άρα είναι το σημείο όπου συναντούμε τις τεχνικές του εαυτού. Μια ιστορία της ηθικής δεν μπορεί να γίνει χωρίς να λαμβάνονται υπόψη ο τρόπος με τον οποίο συμπεριφέρεται το άτομο σε σχέση με τα προστακτικά στοιχεία που συγκροτούν τον πίνακα: Η ηθική πράξη είναι αδιαχώριστη από τις μορφές δραστηριότητας πάνω στον εαυτό που είναι διαφορετικές από μια ηθική στην άλλη. Επιπλέον δεν υπάρχει συγκρότηση ηθικού υποκειμένου χωρίς ένα ορισμένο «τρόπο καθυπόταξης» και τεχνικές του εαυτού:

«Δεν υπάρχει ηθική συμπεριφορά που να μην αναφέρεται στη συγκρότηση του εαυτού ως ηθικού υποκειμένου, και δεν υπάρχει συγκρότηση ηθικού υποκειμένου χωρίς «τρόπους καθυπόταξης» και χωρίς μια «ασκητική» ή «πρακτικές του εαυτού» που την στηρίζουν¹⁵¹⁰». Η ηθική της Αρχαιότητα ήταν: «(...) πολύ περισσότερο προσανατολισμένες προς τις πρακτικές του εαυτού και το ερώτημα της άσκησης παρά προς τις κωδικοποιήσεις των συμπεριφορών και τον αυστηρό καθορισμό του επιτρεπτού και του απαγορευμένου¹⁵¹¹»

Στο εσωτερικό της ηθικής ο Φουκώ διακρίνει ανάμεσα σε τέσσερεις όψεις της:

A) Ο προσδιορισμός της ηθικής ουσίας: «(...) ο τρόπος με τον οποίο το άτομο οφείλει να συγκροτήσει τέτοιο ή άλλο μέρος του εαυτού του ως κύρια ύλη της ηθικής (moral) συμπεριφοράς του¹⁵¹²».

B) Ο τρόπος καθυπόταξης «(...) ο τρόπος με τον οποίο το άτομο εδραιώνει τη σχέση του προς αυτό τον κανόνα και αναγνωρίζει τον εαυτό του ως υπόχρεο να τον υπακούσει¹⁵¹³».

¹⁵⁰⁹ L'usage des plaisirs, σ. 40

¹⁵¹⁰ Ο.π.,σ, 40

¹⁵¹¹ Ο. π. σ.43

¹⁵¹² Ο.π.,σ. 37-38

¹⁵¹³ Ο.π., σ. 38

Γ) Η εκπόνηση της ηθικής εργασίας (ethique) πάνω στον εαυτό μας « (...) όχι μόνο για να συμπεριφερθούμε σύμφωνα με ένα δεδομένο κανόνα αλλά για να μεταμορφώσουμε τον εαυτό μας σε ηθικό (moral) υποκείμενο της συμπεριφοράς μας¹⁵¹⁴».

Δ) Η τελεολογία του ηθικού (moral) υποκειμένου: «Μια ηθική πράξη τείνει προς την ολοκλήρωση της, αλλά επιπλέον έχει ως στόχο, μέσα από αυτή, την συγκρότηση μιας ηθικής (moral) συμπεριφοράς που οδηγεί το άτομο, όχι μόνο σε πράξεις σύμφωνα με αξίες και κανόνες, αλλά επίσης σε ένα συγκεκριμένο τρόπο του είναι, χαρακτηριστικό του ηθικού υποκειμένου¹⁵¹⁵».

Αυτές οι τέσσερις όψεις μπορούν να ονομαστούν ως η οντολογία, η δεοντολογία, η ασκητική και η τελεολογία της ηθικής. Έτσι ο Φουκω οδηγείται σε μια ιστορία της ηθικής βασισμένης όχι στην απαγόρευση, αλλά σε μια ιστορία ηθικών προβληματοποιήσεων με βάση τις πρακτικές του εαυτού¹⁵¹⁶.

Η μεθοδολογική του επιλογή για τη μελέτη των ηθικών (moral) συμπεριφορών της παγανιστικής και χριστιανικής Αρχαιότητας με βάση το διαχωρισμό ανάμεσα στα στοιχεία του κώδικα της ηθικής και των στοιχείων της άσκησης, οδηγεί στη διαπίστωση ότι το ερώτημα μιας ρήξης ή μιας συνέχειας ανάμεσα στην παγανιστική και στη χριστιανική ηθική ή των στοιχείων του κώδικα που ο Χριστιανισμός δανείστηκε από τον παγανισμό για να καθορίσει μια σεξουαλικότητα υποτιθέμενη σταθερή, δεν είναι καίρια: «(...) θα έπρεπε να αναρωτηθούμε πως, κάτω από τη συνέχεια, την μεταβίβαση ή την τροποποίηση των κωδικών, τις μορφές της σχέσης προς τον εαυτό (και τις τεχνικές του εαυτού που είναι δεμένες με αυτές) καθοριστήκαν, άλλαξαν, επεξεργαστήκαν εκ νέου και διαφοροποιήθηκαν¹⁵¹⁷».

Αλλαγή άρα όχι τόσο του κώδικα, αλλά των τεχνικών του εαυτού. Οι τεχνικές αυτές συγκροτούν ένα πεδίο ιστορικότητας το οποίο ο Φουκω άρχισε να εξερευνά πριν από το θάνατο του.

«(...) φαίνεται ότι υπάρχει, (...) ολόκληρο ένα πεδίο περίπλοκης και πλούσιας ιστορικότητας των τρόπων με τους οποίους ένα άτομο καλείται να αναγνωρίσει τον εαυτό του ως ηθικό υποκείμενο της σεξουαλικής συμπεριφοράς. Το προκείμενο θα ήταν να δούμε πως, από την

¹⁵¹⁴ Ο.π., σ. 38-39

¹⁵¹⁵ Ο.π., σ. 39

¹⁵¹⁶ Ο.π., σ. 21

¹⁵¹⁷ L'usage des plaisirs, σ. 44

κλασική ελληνική σκέψη μέχρι τη συγκρότηση του δόγματος της χριστιανικής ποιμαντορικής της σάρκας, αυτή η υποκειμενοποίηση καθορίστηκε και μετασχηματίστηκε¹⁵¹⁸».

Έχουμε τρεις αντιλήψεις της σεξουαλικότητας: τα αφροδίσια, τη σάρκα και τη σύγχρονη σεξουαλικότητα. Τα αφροδίσια ενώνουν με μια μόνο κίνηση την επιθυμία την πράξη και την ευχαρίστηση. Η σάρκα παραπέμπει στο πεπερασμένο, στη πτώση και στο κακό. Τέλος η δική μας αντίληψη χωρίζει την επιθυμία και τις ατέρμονες συζητήσεις γύρω της από την απόλαυση που γίνεται μια υποχρέωση και φαινόμενο υπό παρακολούθηση.

Μεταξύ αρχαιότητας και Χριστιανισμού όπως προκύπτει από τα βιβλία η «Χρήση των απολαύσεων» και «Η έγνοια του εαυτού» η ηθική συγκρότηση είναι πολύ διαφορετική.

Στην κλασική Ελλάδα η ηθική ουσία της ηθικής είναι τα αφροδίσια (σεξουαλική πράξη, ηδονή και επιθυμία), ο τρόπος καθυπόταξης είναι η χρήση (οι περιστάσεις και οι τροπικότητες της χρήσης), η ηθική εργασία είναι η εγκράτεια και η τελεολογία του ηθικού υποκειμένου είναι η σωφροσύνη, μια δραστήρια ελευθερία που δεν μπορεί να διαχωριστεί από μια σχέση προς την αλήθεια¹⁵¹⁹. Η χριστιανική ηθική (moral) της σεξουαλικής συμπεριφοράς χαρακτηρίζεται από μια άλλη ηθική (ethique), μια άλλη τροπικότητα της σχέσης προς τον εαυτό: η ηθική ουσία είναι η σάρκα που καθορίζεται στη βάση του πεπερασμένου, της πτώσης και του κακού, ο τρόπος καθυπόταξης παίρνει τη μορφή του νόμου-υπακοή, η ηθική εργασία γίνεται μια αποκωδικοποίηση της ψυχής και μια ερμηνευτική των επιθυμιών του, η τελεολογία του υποκειμένου είναι μια αγνότητα που τείνει προς τη διαγραφή του εαυτού¹⁵²⁰.

Οι μεγάλες τεχνικές του εαυτού που μελετά ο Φουκώ στη «Χρήση των απολαύσεων» είναι η Διαιτητική (σχέση με το σώμα), η Οικονομική (σχέση προς το γάμο και τον οίκο) και η Ερωτική (η σχέση προς τα αγόρια και τις γυναίκες). Η ηθική είναι μια πράξη προσωπικής επιλογής που αποσκοπεί σε μια «αισθητική της ύπαρξης».

Στον τρίτο και τελευταίο τόμο της Ιστορίας της σεξουαλικότητας «Η έγνοια του εαυτού» που αφορά τους δύο μ.Χ. αιώνες, διαπιστώνει μια αυξανόμενη σεξουαλική αυστηρότητα η οποία δεν οφείλεται σε μια μεγαλύτερη αυστηρότητα του κώδικα, αλλά «(...) σε μια εντατικοποίηση της σχέσης προς τον εαυτό με την οποία καθορίζει κανείς τον εαυτό του ως ηθικό (moral) υποκείμενο των πράξεων του¹⁵²¹». Οι πρακτικές του εαυτού γενικεύονται ως προς την

¹⁵¹⁸ Ο. π., σ. 44

¹⁵¹⁹ Αναπτύσσονται με λεπτομέρεια στη «Χρήση των απολαύσεων»

¹⁵²⁰ L'usage des plaisirs, σ. 124, επίσης DE II, Le combat de la chasteté,

¹⁵²¹ Le souci de soi, σ. 57-58

εφαρμογή τους (νοούμενου ότι ένας περιορισμένος αριθμός ατόμων μπορούσε να τις καλλιεργήσει) και κατά κάποιο τρόπο αυτονομούνται και γίνονται «μια κουλτούρα του εαυτού¹⁵²²». Η κουλτούρα του εαυτού είναι μια στάση που αφορά όλη την ύπαρξη. Συγκρότησε έτσι μια κοινωνική πρακτική η οποία εντατικοποίησε τις κοινωνικές σχέσεις και κατέστησε δυνατές τις ατομικές σχέσεις, την επικοινωνία και κάποτε ορισμένους θεσμούς¹⁵²³. Η άσκηση της γραφής του εαυτού, όπως και όλες οι τεχνικές του εαυτού και η υποκειμενοποίηση η οποία κατάγεται από αυτές ανήκουν στον τομέα της κυβερνητικότητας, της κυβέρνησης του εαυτού και των άλλων.

«Έχοντας μελετήσει το πεδίο της εξουσίας με αφετηρία τις τεχνικές της κυριαρχίας, στα επόμενα χρόνια θα ήθελα να μελετήσω την εξουσία με αφετηρία τις τεχνικές του εαυτού. Σε κάθε πολιτισμό, μου φαίνεται, η τεχνική του εαυτού ενέχει μια σειρά υποχρεώσεων αλήθειας: πρέπει κανείς να ανακαλύψει την αλήθεια, να φωτιστεί από την αλήθεια, να πει την αλήθεια. Πολλοί περιορισμοί που θεωρούνται σημαντικοί, είτε για τη συγκρότηση, είτε για τη μετάλλαξη του εαυτού¹⁵²⁴».

Σχετικά με τα βιβλία «Η χρήση των απολαύσεων» και «Η έγνοια του εαυτού» μπορούμε να αναφέρουμε συνοπτικά τα εξής:

Αρχικά πρέπει να έχουμε υπόψη την ισομορφία μεταξύ της εξουσίας που ασκούμε πάνω στον εαυτό μας, στον οίκο, στην πόλη. Πρέπει επίσης να έχουμε υπόψη ότι πρόκειται για μια «αρρενωπή» ηθική.

Στην κλασική εποχή η λέξη «εγκράτεια» περιγράφει τη μορφή σχέσης που οφείλουμε να έχουμε προς τον εαυτό μας και που είναι αναγκαία για τη σωστή χρήση των απολαύσεων. Η εγκράτεια χαρακτηρίζεται ως μια ενεργή μορφή ελέγχου πάνω στον εαυτό μας και μας επιτρέπει την κυριαρχία πάνω στις επιθυμίες και τις απολαύσεις. Η σωφροσύνη είναι μια γενική κατάσταση η οποία διασφαλίζει τη σωστή διαγωγή έναντι θεών και ανθρώπων. Στη σωφροσύνη αντιτίθεται η ακολασία, που είναι μια εκούσια επιλογή κακών αρχών. Η εγκράτεια και το αντίθετο της, η ακρασία τοποθετούνται στον άξονα της πάλης. Η ακρασία δεν είναι εσκεμμένη επιλογή αλλά αδυναμία επιβολής πάνω στον εαυτό. Με αυτή την έννοια, η εγκράτεια είναι η προϋπόθεση της σωφροσύνης, η μορφή της δουλειάς και του ελέγχου που το άτομο πρέπει να ασκήσει πάνω στον εαυτό του για να γίνει σώφρων.

¹⁵²² Ο. π., σ. 62

¹⁵²³ Ο. π., βλ. επίσης «Η γραφή του εαυτού»

¹⁵²⁴ *Sexualité et solitude*, σ. 990

«Σε κάθε περίπτωση, ο όρος εγκράτεια στο λεξιλόγιο των κλασικών αναφέρεται γενικά στη δυναμική μιας κυριαρχίας του εαυτού από τον εαυτό και στην προσπάθεια που αυτή απαιτεί¹⁵²⁵».

Αυτή η άσκηση κυριαρχίας υποδηλώνει μια αγωνιστική σχέση με τον εαυτό μας. Δεν μπορούμε να συμπεριφερθούμε ηθικά αν δεν έχουμε μια σχέση μαχητική έναντι των απολαύσεων που κινδυνεύουν να μας κυριαρχήσουν. Η ηθική συμπεριφορά στον τομέα των απολαύσεων υποβαστάζεται από μια πάλη για την εξουσία. Η ενδεχόμενη νίκη χαρακτηρίζεται από μια σταθερή κυριαρχία του εαυτού από τον εαυτό. Η σωφροσύνη ορίζεται ως μια κυριαρχία πάνω στις απολαύσεις.

«Ειπωμένο διαφορετικά, για να συγκροτηθεί ως ενάρετο και σώφρον υποκείμενο, σχετικά με τη χρήση των απολαύσεων, το άτομο πρέπει δημιουργήσει μια σχέση με τον εαυτό του τύπου «κυριαρχία-υπακοή», «εντολή-υποταγή», «κυριότητα-ευπείθεια» (και όχι όπως θα είναι η περίπτωση στη χριστιανική πνευματικότητα μια σχέση «αποσαφήνιση-αυταπάρνηση», «αποκωδικοποίηση-εξαγνισμός». Είναι αυτό που αποκαλούμε η «εαυτοκρατική» (heautocratique στο πρωτότυπο) δομή του υποκειμένου στην ηθική πρακτική των απολαύσεων¹⁵²⁶.»

Η εαυτοκρατική δομή αναπτύχθηκε σύμφωνα με δύο μοντέλα: αυτό της οικογενειακής ζωής και αυτό του ενάρετου πολίτη. Το πρώτο προϋποθέτει ότι ο αφέντης θα επιβάλλεται πάνω στις επιθυμίες του, όπως επιβάλλεται πάνω στους υπηρέτες του. Το δεύτερο συσχετίζει το άτομο και την πόλη και επιτρέπει την ανάπτυξη του πολιτικού πρότυπου της σωφροσύνης. Η ηθική των απολαύσεων είναι της ίδιας τάξης με την πολιτική δομή.

Η σωφροσύνη, αποτέλεσμα της άσκησης κυριαρχίας πάνω στον εαυτό και στα σεξουαλικά πάθη χαρακτηρίζεται ως μια ελευθερία. Η ατομική ελευθερία είναι ελευθερία ως προς τις επιθυμίες που υποδουλώνουν. Στην πλήρη και θετική της μορφή είναι η εξουσία που ασκούμε πάνω στους εαυτούς μας στα πλαίσια της εξουσίας που ασκούμε πάνω στους άλλους. Η άσκηση της πολιτικής εξουσίας απαιτεί (ως αρχή εσωτερικής ρύθμισης) την κυριαρχία πάνω στον εαυτό. Από εδώ προέρχεται η σημασία που αποδίδεται στην ηθική των απολαύσεων.

« Η εγκράτεια νοούμενη ως μια από τις όψεις της κυριαρχίας πάνω στον εαυτό είναι, όπως η δικαιοσύνη, η ανδρεία ή η σύνεση, η χαρακτηριστική αρετή εκείνου που έχει να ασκήσει την

¹⁵²⁵ L'usage des plaisirs, σ. 88

¹⁵²⁶ Ο. π., σ. 95

κυριαρχία του πάνω στους άλλους. Ο βασιλικότερος των ανθρώπων είναι βασιλέας του εαυτού του¹⁵²⁷».

Αυτό που επιβεβαιώνεται είναι ο «αρρενωπός» χαρακτήρας της εγκράτειας. Η συγκρότηση του εαυτού ως ηθικού υποκειμένου προϋποθέτει την εδραίωση μιας δομής αρρενωπότητας στη σχέση με τον εαυτό (ισομορφία ανάμεσα στη σχέση προς τον εαυτό και στη σχέση κυριαρχίας που ο ελεύθερος άντρας εξασκεί πάνω στους κατώτερους του)..

«(...) μόνο κάτω από την προϋπόθεση της «αντρικής ηθικής» θα μπορέσει κανείς, σύμφωνα με ένα μοντέλο «κοινωνικής αρρενωπότητας», να δώσει το μέτρο που πρέπει στην άσκηση της «σεξουαλικής αρρενωπότητας». Στη χρήση των αντρικών απολαύσεων, πρέπει κανείς να είναι αρρενωπός σε σχέση με τον εαυτό του, όπως είναι άντρας στον κοινωνικό του ρόλο. Η εγκράτεια είναι με την πλήρη σημασία της λέξης μια αντρική αρετή¹⁵²⁸».

Η ελευθερία-εξουσία χαρακτηριστικό του εγκρατούς άντρα δεν γίνεται νοητή χωρίς μια σχέση προς την αλήθεια, χωρίς την κατοχή μιας μορφής γνώσης:

«Δεν μπορεί κανείς να συγκροτηθεί ως ηθικό υποκείμενο στα πλαίσια της χρήσης των απολαύσεων, χωρίς να συγκροτηθεί ταυτόχρονα και ως υποκείμενο γνώσης¹⁵²⁹».

Η σχέση προς το λόγο στα πλαίσια της πρακτικής των απολαύσεων έχει περιγραφεί κάτω από τρεις διαφορετικές μορφές:

Μια δομική μορφή: ο λόγος κατέχει μια θέση κυριαρχίας στο ανθρώπινο ον, αφού υποτάσσει τις επιθυμίες. Η σωφροσύνη είναι η ανωτερότητα της λογικής πάνω στην επιθυμία.

Μια εργαλειακή μορφή: είναι αναγκαία μια λογική για να καθορίζει την κατάλληλη στιγμή και περιστάσεις.

Η οντολογική αναγνώριση: είναι πλατωνικό θέμα. Η ανάμνηση των «υπερουρανίων πραγματικοτήτων» φέρνουν την ψυχή κοντά στην πραγματικότητα της ομορφιάς που συνοδεύεται από σοφία, προσπαθεί να χαλιναγωγήσει τη σαρκική επιθυμία και να λυτρωθεί από όσα την εμποδίζουν να ξαναβρεί την αλήθεια που έχει ατενίσει.

«Το βλέπουμε: είτε είναι με τη μορφή μιας ιεραρχικής δομής, είτε με τη μορφή μιας πρακτικής της συνετής πρακτικής, ή μιας αναγνώρισης από την ψυχή του ίδιου της του είναι, η σχέση προς

¹⁵²⁷ Πρωτότυπο, σ. 109-110, παραπομπή 1, Πλάτωνα, *Πολιτεία*

¹⁵²⁸ Ο. π., 112- 113

¹⁵²⁹ Ο. π., σ. 117

την αλήθεια αποτελεί ένα ουσιαστικό στοιχείο της εγκράτειας (...). Είναι συστατική για τον τρόπο του είναι του. (...) Η σχέση προς την αλήθεια είναι μια δομική, εργαλειακή, οντολογική προϋπόθεση για την εδραίωση του ατόμου ως μετριοπαθούς υποκειμένου που διάγει μια μετριοπαθή ζωή¹⁵³⁰». Είναι απαραίτητη για μια μετρημένη χρήση των απολαύσεων και την καθυπόταξη της βιαιότητας τους.

Αυτή η σχέση προς την αλήθεια, συστατική του εγκρατούς υποκειμένου δίνει πρόσβαση σε μια αισθητική της ύπαρξης. Με αυτό εννοείται ένας τρόπος ζωής, μια εγκρατής ζωή της οποίας το μέτρο είναι θεμελιωμένο στην αλήθεια που είναι ταυτόχρονα σεβασμός μιας οντολογικής δομής και αναπαράσταση ομορφιάς:

«Το άτομο ολοκληρώνεται ως ηθικό υποκείμενο με τη διάπλαση μιας ακριβέστατα μετρημένης συμπεριφοράς, ορατής σε όλους και άξιας να διατηρηθεί στη μνήμη¹⁵³¹».

Το υποκείμενο δημιουργεί μια στάση εγκράτειας και ελευθερίας έναντι σε οτιδήποτε θα μπορούσε να τον υποτάξει μέσα στα πλαίσια της χρήσης των απολαύσεων. Η ισομορφία χρήσης των απολαύσεων και πόλης συνεπάγεται ότι το υποκείμενο συγκροτεί τον εαυτό ως ελεύθερο πολίτη ικανό να κυριαρχήσει πάνω στις επιθυμίες του και στους άλλους με τον ίδιο τρόπο. Η εγκράτεια είναι μια αρρενωπή δομή δηλαδή ενεργή και τέλος μέσα από τη σχέση με την αλήθεια διαπλάθει μια όμορφη ζωή άξιας να διατηρηθεί στη μνήμη.

Στην «Έγνοια του εαυτού» παρατηρείται τους πρώτους μ.Χ. αιώνες μια αυξημένη αυστηρότητα η οποία απορρέει από την αλλαγή του τρόπου με τον οποίο συγκροτείται κανείς ως ηθικό υποκείμενο. Η ανάπτυξη της κουλτούρας του εαυτού είχε ως αποτέλεσμα ορισμένες τροποποιήσεις που σχετίζονται με τα συστατικά στοιχεία της ηθικής υποκειμενικότητας. Αυτό σημαίνει μετατόπιση και διαφορά τονισμού της παραδοσιακής ηθικής της κυριαρχίας πάνω στον εαυτό.

«Η σεξουαλική απόλαυση ως ηθική ουσία εξακολουθεί να είναι της τάξης της δύναμης, ενάντια στην οποία πρέπει να κυριαρχήσει κανείς. Όμως σε αυτό το παιχνίδι της εξουσίας, τονίζεται όλο και περισσότερο η αδυναμία του ατόμου, το εύθραυστο και η αναγκαιότητα στην οποία βρίσκεται να δραπετεύσει, να προστατεύσει τον εαυτό του και να βρεθεί σε ασφαλές μέρος. Η σεξουαλική ηθική εξακολουθεί να απαιτεί όπως το άτομο υποταγεί σε μια ορισμένη τέχνη του ζην που καθορίζει τα αισθητικά και ηθικά κριτήρια της ύπαρξης. Αλλά αυτή η τέχνη αναφέρεται

¹⁵³⁰ Ο. π., σ. 120

¹⁵³¹ Ο. π., σ. 123

όλο και περισσότερο σε οικουμενικά κριτήρια της φύσης ή του λόγου, στα οποία όλοι πρέπει να υπακούουν με τον ίδιο τρόπο, όποια και αν είναι η κοινωνική τους θέση. Όσο φορά τον ορισμό της εργασίας που πρέπει κανείς να επιτελέσει πάνω στον εαυτό του, δέχεται και αυτό, μέσα από την κουλτούρα του εαυτού μια ορισμένη τροποποίηση: μέσα από τις ασκήσεις της αποχής και της κυριαρχίας, η θέση που δίνεται στη γνώση του εαυτού γίνεται σημαντικότερη. Το καθήκον της δοκιμασίας, της εξέτασης, του ελέγχου του εαυτού μέσα από μια σειρά καθορισμένων ασκήσεων τοποθετούν την αλήθεια του τι είμαστε, του τι κάνουμε και του τι είμαστε ικανοί να κάνουμε, στην καρδιά της συγκρότησης του ηθικού υποκειμένου.. Τέλος, το σημείο στο οποίο καταλήγει αυτή η εκπόνηση παραμένει καθορισμένη από την κυριαρχία του ατόμου πάνω στον εαυτό του. Όμως αυτή η κυριαρχία διευρύνεται σε μια εμπειρία όπου η σχέση προς τον εαυτό παίρνει τη μορφή, όχι μόνο της υποταγής, αλλά και μιας ευχαρίστησης δίχως επιθυμία και δίχως ταραχή¹⁵³²».

Στους δύο μ.Χ. αιώνες βρίσκουμε τα ίδια θέματα όπως στην κλασική Ελλάδα, ωστόσο δεν είναι μια απλή παραλλαγή τους. Ως προς το σώμα η εντατικοποίηση της ανησυχίας που εστιάζεται στην αμφισημία της σεξουαλικής πράξης μεταφράζει μια άλλη θεώρηση της: ο κίνδυνος προέρχεται από τη συνοχή ενός εύθραυστου σώματος. Όσο αφορά τη γυναίκα και την προβληματοποίηση του γάμου η αλλαγή απορρέει από την απόδοση αξίας στο συζυγικό δεσμό. Η εγκράτεια δικαιολογείται από τη φύση και την οικουμενική μορφή της γαμήλιας σχέσης και τις υποχρεώσεις της. Τέλος, όσο αφορά τα αγόρια, η αναγκαιότητα της αποχής θεωρείται όλο και λιγότερο ως ένας τρόπος απόδοσης ψηλής πνευματικής αξίας σε αυτή τη μορφή έρωτα και όλο και περισσότερο ως το σημάδι της δικής του ατέλειας.

«Μέσα από τις μεταβολές των προϋπάρχονταν αυτών θεμάτων, μπορούμε να αναγνωρίσουμε την ανάπτυξη μιας τέχνης του βίου, όπου κυριαρχεί η έγνοια του εαυτού. Η τέχνη αυτή δεν επιμένει τόσο στον έλεγχο των καταχρήσεων στις οποίες πρέπει να προβεί κάποιος για να μπορέσει να ασκήσει την κυριαρχία του πάνω στους άλλους, αλλά τονίζει όλο και περισσότερο το πόσο εύθραυστο είναι το άτομο απέναντι στα διάφορα κακά που μπορεί να προκαλέσει η σεξουαλική δραστηριότητα. Τονίζει επίσης την αναγκαιότητα να υπαχθεί αυτή σε μια καθολική μορφή που θα δεσμεύει τα άτομα και που είναι θεμελιωμένη τόσο στη φύση, όσο και στη λογική. Επιμένει πάνω στη σημασία της ανάπτυξης όλων των τεχνικών με τις οποίες μπορεί κανείς να διατηρήσει τον έλεγχο πάνω στον εαυτό του και να κατορθώσει να φτάσει σε μια πλήρη απόλαυση του εαυτού του. Δεν είναι η όξυνση των μορφών των απαγορεύσεων που βρίσκεται στην απαρχή αυτών των μεταβολών της σεξουαλικής ηθικής, αλλά η ανάπτυξη μια τέχνης του

¹⁵³² Le souci de soi, σ. 93-94

βίου που περιστρέφεται γύρω από το θέμα του εαυτού, της εξάρτησης του και της ανεξαρτησίας του, της καθολικής του μορφής και του δεσμού που μπορεί και πρέπει να έχει με τους άλλους, τις διαδικασίες με τις οποίες ασκεί τον έλεγχο πάνω στον εαυτό του και τον τρόπο με τον οποίο μπορεί να εδραιώσει την πλήρη κυριαρχία πάνω στον εαυτό του.

Είναι σε αυτό το πλαίσιο που πραγματοποιείται ένα διπλό φαινόμενο, χαρακτηριστικό αυτής της ηθικής των απολαύσεων. Αφενός απαιτείται μια πιο ενεργή προσοχή όσο αφορά τη την σεξουαλική πρακτική, τις επιπτώσεις της πάνω στον οργανισμό, τη θέση της μέσα στο γάμο και αφετέρου τις δυσκολίες που συναντά στον έρωτα των αγοριών. Ταυτόχρονα με την εντατικοποίηση του ενδιαφέροντος που της δίνεται, αυτή η ηθική εμφανίζεται πιο εύκολα ως επικίνδυνη και ικανή να θέσει σε κίνδυνο τη σχέση προς τον εαυτό που προσπαθεί κανείς να εδραιώσει. Φαίνεται όλο και πιο αναγκαίο να δυσπιστεί κανείς όσο την αφορά, να την ελέγχει, να την εντοπίζει στο μέτρο του δυνατού, μόνο στις συζυγικές σχέσεις, έστω και αν φορτίζεται έτσι με πιο έντονες έννοιες. Η προβληματοποίηση και η ανησυχία συμπορεύονται. Ένα ορισμένο στυλ σεξουαλικής συμπεριφοράς προτείνεται από όλο το κίνημα του ηθικού, ιατρικού και φιλοσοφικού στοχασμού. Είναι διαφορετικό από εκείνο του 4^{ου} π.Χ. αιώνα, αλλά και από εκείνο που θα βρούμε στη συνέχεια στο Χριστιανισμό. Η σεξουαλική δραστηριότητα συγγενεύει με το κακό ως προς τη μορφή της και τις επιπτώσεις της, αλλά δεν είναι η ίδια εγγενώς και ουσιαστικά ένα κακό. Βρίσκει τη φυσική και λογική ολοκλήρωση της στο γάμο, αλλά αυτός δεν είναι ο σαφής και απαράβατος όρος για να σταματήσει να αποτελεί ένα κακό. Δύσκολα βρίσκει τη θέση της στον έρωτα των αγοριών, χωρίς όμως αυτός να καταδικάζεται ως παρά φύση¹⁵³³».

Έτσι μέσα από τις εκλεπτυσμένες τέχνες του βίου και της έγνοιας του εαυτού, διαγράφονται κάποια παραγγέλματα που φαίνονται αρκετά κοντινά με αυτά τη διαμόρφωση των οποίων θα βρούμε σε μεταγενέστερες ηθικές. Αυτή η αναλογία όμως είναι απατηλή:

«Αυτές οι ηθικές θα καθορίζουν άλλες μορφές της σχέσης προς τον εαυτό: ένα χαρακτηρισμό της ηθικής ουσίας με αφετηρία το πεπερασμένο, τη πώση και το κακό. Ένα τρόπο καθυπόταξης με τη μορφή της υπακοής σε ένα γενικό νόμο που είναι ταυτόχρονα η βούληση ενός προσωπικού θεού. Ένα τύπο εργασίας πάνω στον εαυτό που ενέχει την αποκρυπτογράφηση της ψυχής και την εξαγνιστική ερμηνευτική των επιθυμιών, τέλος ένα τρόπο ηθικής ολοκλήρωσης που τείνει προς την αυταπάρνηση. Τα στοιχεία του κώδικα που αφορούν την οικονομία των απολαύσεων, τη συζυγική πίστη, τις σχέσεις μεταξύ ανδρών μπορούν κάλλιστα να παραμείνουν αναλλοίωτες. Θα απορρέουν όμως από μια ηθική βαθύτατα

¹⁵³³ Ο. π., σ. 315-317

τροποποιημένη και ενός άλλου τρόπου συγκρότησης του εαυτού ως ηθικού υποκειμένου των σεξουαλικών του συμπεριφορών¹⁵³⁴».

Μερικές παρατηρήσεις επιβάλλονται σχετικά με το υποκείμενο σε αυτό το μέρος του έργου του Φουκώ.

Το υποκείμενο εμφανίζεται μέσα στη ιστορία και καταλύεται μέσα στην ιστορία. Δομεί τον εαυτό του μέσω των τεχνικών της ύπαρξης οι οποίες είναι επίσης ιστορικά προσδιορισμένες και με σημείο αναφοράς την αλήθεια η οποία δεν είναι απόλυτη αλλά έχει και αυτή μια ιστορία (αφροδίσια, σάρκα π.χ.) πράγμα που οδηγεί σε διαφορετικές μορφές υποκειμενοποίησης. Το υποκείμενο άρα, είναι μια μορφή που πραγματώνεται με διάφορους τρόπους διαμέσου των αιώνων. Το υποκείμενο ενυπάρχει στις κοινωνικές πρακτικές, είναι σε εγρήγορση (έναντι του εαυτού του και των άλλων) και σταδιακά απαιτεί την απόσταση σε σχέση με τον δάσκαλο.

Το υποκείμενο παρουσιάζεται αρχικά ως ένα παράγωγο των πειθαρχικών εξουσιών πάνω στα σώματα, διευρύνεται για να συμπεριλάβει τη δύναμη πάνω στο νου ή στη ψυχή, τη δράση πάνω στη δράση. Το υποκείμενο από πλήρως παθητικό (μια μορφή-αποτέλεσμα γνώσης και αργότερα μια μορφή-αποτέλεσμα εξουσίας-γνώσης) αποκτά μια ελευθερία δράσης, παραμένει όμως παθητικό. Στο τρίτο μέρος του έργου Φουκώ, μέσα από μια αργή διαδικασία, που το διατρέχει ολόκληρο, το υποκείμενο παρουσιάζεται όχι μόνο ως ενεργό, αλλά συγκροτώντας τον εαυτό του. Τίθεται το ερώτημα: ποιες είναι οι τεχνικές της ύπαρξης στο δικό μας πολιτισμό και σε ποια υποκειμενοποίηση οδηγούν? Πως μπορούμε να τις αναγνωρίσουμε, αφού οι σχέσεις εξουσίας-γνώσης τις κρύβουν σε τόσο μεγάλο βαθμό? Γνωρίζουμε ότι για το Φουκώ ο μοντέρνος τρόπος υποκειμενοποίησης γίνεται σε συνάρτηση με μια ατελείωτη απόπειρα γνώσης του εαυτού που έχει ως σκοπό τη σμίκρυνση της απόστασης που το χωρίζει από τη γνώση του εαυτού¹⁵³⁵. Το ερώτημα των τεχνικών παραμένει.

¹⁵³⁴ Ο. π., σ.317

¹⁵³⁵ Η ερμηνευτική του υποκειμένου, σ. 505

Βιβλιογραφία

Βιβλιογραφία στα γαλλικά

Michel Foucault. L'archéologie du savoir, Editions Gallimard, 1969

Les mots et les choses, une archéologie des sciences humaines, Editions Gallimard, 1966

Histoire de la sexualité II, L'usage des plaisirs, Editions Gallimard, 1984

Histoire de la sexualité III, Le souci de soi, Editions Gallimard, 1984

Raymond Rousel, Editions Gallimard, 1963

La pensée du dehors, Fata Morgana, 1986

L'ordre du discours, Editions Gallimard, 1971

Cours au Collège de France

Le Pouvoir psychiatrique, cours au Collège de France, 1973-1974, Seuil/Gallimard, 2003,

Les Anormaux, cours au Collège de France, 1974-1975, Seuil/Gallimard 1999

« Il faut défendre la société », cours au Collège de France, 1975-1976, Seuil/Gallimard

Securite, Territoire, Population, cours au Collège de France 1977-1978, Seuil/Gallimard, 2004

Naissance de la biopolitique, cours au Collège de France, 1978-1979, Seuil/Gallimard, 2004

Du gouvernement des vivants, cours au Collège de France, 1979-1980, Seuil/Gallimard, 2012,

Subjectivité et Vérité, cours au Collège de France 1980-1981 Seuil/Gallimard, 2014,

L'herméneutique du sujet, cours au Collège de France, 1981-1982,
Seuil/Gallimard, 2001

Dits et écrits I, 1954-1975

Dits et écrits II, 1976-1988

Michel Foucault, Philosophie, anthologie, Editions Gallimard, 2004

Allouch Jean, La psychanalyse est-elle un exercice spirituelle? Réponse a Michel Foucault,
EPEL, 2007

Assoun Paul-Laurent et Zafirooulos Markos, Psychanalyse et Sciences Sociales, Université
et historicité, sous la direction d'ECONOMICA 2006

Baudrillard Jean, La société de consommation, Editions Gallimard

Baudrillard Jean L'échange symbolique et la mort, Editions Gallimard, 1976

Baudrillard Jean, Simulacres et simulations, Editions Galilée, 1981

Dor Joël, Introduction a la lecture de Lacan, volume 1, éditions Denoël, 1985

Delacampagne Christian, Histoire de la philosophie au XX siècle, Editions du Seuil. 2000

Entre sujet et révolte, in Mauss (Mouvement anti-utilitariste dans les sciences sociales),
ouvrage collectif (εικονικό βιβλίο στο διαδύκτιο)

Freud Sigmund, Psychopathologie de la vie quotidienne, Editions Payot, 1967

Introduction a la psychanalyse, Editions Payot

L'interprétation des rêves, Presses Universitaires de France 1967

Kuhn Thomas, La structure des révolutions scientifiques, Flammarion, 1983

Lacan Jacques, Ecrits I, L'instance de la lettre dans l'inconscient, Seuil, 1966

Le séminaire, livre I, Les écrits techniques de Freud, Seuil, 1975

Miller James, La passion Foucault, Plon, 2004

Nietzsche Friedrich, Crépuscule des idoles, Gallimard, 1974

Ecce homo, Gallimard, 1974

Le gai savoir, Gallimard 1950

Revel Judith, Le vocabulaire de Foucault Ellipses Editions Marketing

Foucault, une pensée du discontinu, Fayard, 2010

Zafiroopoulos Markos, Lacan et Lévi-Strauss, Presses Universitaires de France, 2003

Βιβλιογραφία στα Αγγλικά

Descombes Vincent, Modern French Philosophy, Cambridge University Press, 1996

Dreyfus H.L., Paul Rabinow, Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutics, Harvester press Ltd

Essential works of Foucault 1954-1984, volume 1, ethics, edited by Paul Rabinow, Penguin, Books 2000

Volume 2, aesthetics, edited by James D. Faubion, Penguin Books 2000

Volume 3, power,, edited by James D. Faubion Penguin Books 2000

Craib Ian, Modern social theory, Pearson Education Limited, 1992

Kelly Mark, Foucault, Subjectivity and Technologies of the self, in A companion to Foucault, Blackwell Publishing ltd 2013 (internet)

Postmodernism, the key figures, edited by Hans Bertens and Joseph Natoli, Blackwell Publishers Limited, 2002

Sarup Madan, An Introductory Guide to Post-structuralism and postmodernism, Pearson Education Limited 1993

The Foucault reader, edited by Paul Rabinow, Penguin Books, 1991

Wallace A. Ruth, Wolf Alison, Contemporary sociological theory, Prentice-Hall, 1980

Foucault Michel, The birth of the clinic, An Archaeology of medical perception, Vintage books edition, 1994

The history of sexuality volume three: The care of the self, Penguin Books 1970

Βιβλιογραφία στα ελληνικά

Νίτσε, Το λυκόφως των ειδώλων, Νησίδες

Σύγχρονη κοινωνιολογική θεωρία, τόμος 2, Πανεπιστημιακές εκδόσεις Κρήτης.

Φουκώ Μισέλ, Η ιστορία της τρέλας, εκδόσεις Ηριδανός

Επιτήρηση και τιμωρία, η γένεση της φυλακής, εκδόσεις Ράππα, 1989

Ιστορία της σεξουαλικότητας τόμος 1, Η δίψα της γνώσης, εκδόσεις Ράππα

Ιστορία της σεξουαλικότητας, τόμος 3, Η μέριμνα για τον εαυτό, Κέδρος 1992

Από την αρχαιολογία στη δυναστική, (ανθολογία «Το μάτι της εξουσίας»),
Εκδόσεις Βάνιας 2008

Εξουσία και σώμα (ο.π.)

Σκέψεις γύρω από τον Μαρξισμό, τη Φαινομενολογία και την Εξουσία, εκδόσεις
Futura, 2013