

Από την πολιτική της Θεολογίας στη θεολογία της Πολιτικής: η φουκωϊκή γενεαλογία του κριτικού λόγου

Θανάσης Λάγιος

Είθισται να αντιλαμβανόμαστε τη νεωτερικότητα ως το σημείο ρήξης στη μακρόχρονη συμπλοκή και αλληλεπίδραση μεταξύ *Θρησκείας* και *Πολιτικής* ταυτίζοντας το κίνημα του Διαφωτισμού με την οριστική επικράτηση της *Πολιτικής* επί της *Θρησκείας* ή με τη στιγμή κατά την οποία ο Ορθολογισμός και η Μεταφυσική χάραξαν διαφορετική πορεία. Είθισται, επίσης, να θεωρούμε ως απαραίτητη προϋπόθεση του ιστορικού συμβάντος της νεωτερικότητας την ανάδυση και επικράτηση του νεώτερου *επιστημονικού* λόγου (*discourse*), ο οποίος υποτίθεται πως έχει αναλάβει έναν κατ' εξοχήν *κριτικό* ρόλο ορθώνοντας με αντικειμενικότητα και αποτελεσματικότητα το ανάστημά του απέναντι τόσο στις υπερβάσεις του θρησκευτικού, όσο και σε αυτές του πολιτικού λόγου. Το αποτέλεσμα είναι να θεωρούμε ότι εντός των νεωτερικών κοινωνιών η επιστημονική κριτική έχει χαρτογραφήσει με σχεδόν απόλυτη επιτυχία, μέγιστη ακρίβεια και θαυμαστή συνέπεια τα όρια τόσο της *Θρησκείας* όσο και της *Πολιτικής*.

Αυτές τις θεωρητικές προκείμενες και το συμπέρασμά τους που έγιναν –και συνεχίζουν να γίνονται– εύκολα αποδεκτές προσπάθησε να θέσει υπό εξέταση ο Michel Foucault (1926-1984) με σκοπό να σκιαγραφηθεί ο ιστορικός και φιλοσοφικός ορίζοντας αυτού του προβλήματος, καθώς συνιστά τον πυρήνα ολόκληρης της νεωτερικότητας. Στις 27 Μαΐου του 1978, ο Foucault έδωσε διάλεξη στη *Société française de Philosophie*, με τίτλο “*Qu'est-ce que la Critique?*” («Τι είναι η Κριτική;»)¹.

¹ Χρησιμοποιούμε την αγγλική μετάφραση της διάλεξης, καθώς η γαλλική εκδοχή δεν συμπεριλαμβάνεται στα *Dits et Ecrits*, αλλά δημοσιεύθηκε 12 χρόνια αργότερα στο *Bulletin de la Société française de Philosophie*, v. LXXXIV, (April-June, 1990), 35-63. Βλ. Foucault, Michel, “What is Critique?», στο: Foucault, M., *The Politics of Truth*, μτφρ. Lisa Hochroth, Los Angeles 1997.

Ο Foucault μάλλον δεν θα εκπλήξει κανέναν, όταν θα αποκαλέσει την κριτική «λειτουργία» (function) με ιδιάζοντα ρόλο εντός του νεωτερικού πολιτισμού – άλλωστε, όπως θα θυμίσει ο ίδιος στο ακροατήριό του, το ίδιο είχε κάνει από το ίδιο ακριβώς βήμα σχεδόν μία δεκαετία νωρίτερα, στις 22 Φεβρουαρίου 1969, στη διάλεξη στη Société française de Philosophie, με τίτλο «Qu'est-ce qu'un auteur?» («Τι είναι ένας συγγραφέας;»), όταν ανέδειξε την ιδιάζουσα, εντός του νεωτερικού πολιτισμού, λειτουργία του συγγραφέα². Θα εκπλήξει, μάλλον, πολύ περισσότερους, όταν θα συνδέσει την κριτική λειτουργία με την ηθική, αποκαλώντας την «αρετή» (virtue)³. Αυτή η έκπληξη θα είναι τόσο μεγάλη που πολλοί θα σπεύσουν να υποστηρίξουν ότι δήθεν ο Foucault επιστρέφει στο υποκειμένο στο ύστερο έργο του, καθώς εγκαταλείπει τις αναλύσεις περί βιο-πολιτικής, βιο-εξουσίας και διακυβέρνησης, χάνοντας από τα μάτια τους τη συγκυρία εντός της οποίας λαμβάνει χώρα η διάλεξη-λησιμονώντας, δηλαδή, ότι βρισκόμαστε αφενός στο σημείο όπου ο γάλλος στοχαστής έχει μόλις ολοκληρώσει τη σειρά διαλέξεων για το ακαδημαϊκό έτος 1977-78 στο Collège de France, με τίτλο *Sécurité, Territoire, Population* (Ασφάλεια, Επικράτεια, Πληθυσμός) με αντικείμενο τη μετατόπιση και επικράτηση των λόγων και πρακτικών διακυβέρνησης της ποιμαντικής εξουσίας εντός του πολιτικού πεδίου και της συνακόλουθης τροπικότητας υποκειμενοποίησης που επέφεραν· αφετέρου, ότι στο αμέσως επόμενο ακαδημαϊκό έτος ο Foucault θα συνεχίσει με τις διαλέξεις *Naissance de la biopolitique* (Η Γέννηση της Βιοπολιτικής) τις έρευνές του γύρω από τη βιο-πολιτική και τη συγκρότηση της υποκειμενικότητας εντός των ύστερων καπιταλιστικών κοινωνιών⁴. Επομένως, δεδομένου ότι σύμφωνα με τον νομιναλισμό της φουκωϊκής γενεαλογίας⁵, δεν υπάρ-

² Βλ. Foucault, Michel, «Qu'est-ce qu'un auteur?», στο: Foucault, M., *Dits et Écrits*, I, Paris 2001, 826: «Θα μπορούσαμε, συνεπώς, να πούμε ότι σε έναν πολιτισμό σαν τον δικό μας, υπάρχει ένας ορισμένος αριθμός λόγων προικισμένων με τη "λειτουργία-συγγραφέας" (*fonction-auteur*), ενώ άλλοι τη στερούνται. Μία ιδιωτική επιστολή μπορεί να έχει έναν υπογράφοντα – δεν έχει συγγραφέα· ένα συμβόλαιο έχει εγγυητή – δεν έχει συγγραφέα. Μία αφίσα κολλημένη στον τοίχο πιθανόν να έχει έναν συντάκτη – αλλά δεν έχει συγγραφέα. Η "λειτουργία-συγγραφέας", επομένως, είναι χαρακτηριστική του τρόπου ύπαρξης, κυκλοφορίας και λειτουργίας ορισμένων λόγων εντός μιας κοινωνίας». (Μτφρ. δική μας).

³ Foucault 1997, 25: «Υπάρχει κάτι στην κριτική που συγγενεύει με την αρετή. Και κατά έναν ορισμένο τρόπο, αυτό που ήθελα να έχω ως θέμα μου, είναι αυτή η κριτική στάση ιδωμένη σε γενικές γραμμές ως αρετή». (Μτφρ. δική μας).

⁴ Όπως εύστοχα σημειώνει ο Michel Senellart στο σημειώμά του για τις διαλέξεις του έτους 1978-9: «Η σειρά των μαθημάτων του Foucault, *Sécurité, Territoire, Population* (Ασφάλεια, Επικράτεια, Πληθυσμός) και *Naissance de la biopolitique* (Η Γέννηση της Βιοπολιτικής, 1979), τις οποίες δημοσιεύουμε ταυτοχρόνως (στη Γαλλία και οι δύο σειρές διαλέξεων εκδόθηκαν ταυτοχρόνως το 2004) σχηματίζουν ένα δίπτυχο το οποίο ενοποιεί η προβληματική της βιο-εξουσίας που εισήχθη πρώτη φορά το 1976». Βλ. Senellart, Michel, «Course Context», στο: Foucault, M., *Security, Territory, Population, Lectures at the Collège de France, 1977-8*, μτφρ. Graham Burchell, New York 2007, 369.

⁵ Για τη σχέση φιλοσοφικού νομιναλισμού και γενεαλογικής ιστορικής ανάλυσης στον Foucault, βλ. Veigne, Paul, «Ο Μ. Φουκώ φέρνει επανάσταση στην ιστοριογραφία», στο Νικολαΐδης, Θ. (επιμ.), *Ο Μισέλ Φουκώ και οι ιστορικοί*, Αθήνα 2008, 59-124 & Νικολαΐδης, Θεοδόσης, «Πάω Βεν και Μισέλ

χουν καθολικά φαινόμενα που να μη λυγίζουν κάτω από το βάρος της υλικότητας των ιστορικών συνθηκών, ακόμα και αν πρόκειται για το ευγενές πεδίο της ηθικής, με αυτή τη διάλεξη θα προσπαθήσει να εντοπίσει τις ιστορικές διαδρομές της κριτικής λειτουργίας και στάσης, όπως αυτή διαμορφώθηκε στις νεωτερικές κοινωνίες της Δύσης. Αναμενόμενα, λοιπόν, η ανάλυσή του θα εκκινήσει από το πεδίο της εξουσίας, αλλά λιγότερο αναμενόμενα, το πεδίο αυτό θα είναι η ποιμαντική εξουσία και οι ιστορικές μορφές που έλαβε. Πρέπει, όμως, να λάβουμε υπόψη μας ότι ο Foucault, όπως και άλλοι πριν από αυτόν, είδε το κίνημα της Μεταρρύθμισης ως ένα συμβάν ρήξης εντός του ιστορικού συνεχούς της Δύσης.

Σε τι συνίσταται αυτή η ρήξη; Σε αυτό που η Ορθόδοξη Εκκλησία αποκαλούσε «τέχνη τεχνών» και η Ρωμαιοκαθολική «ars artium», δηλαδή την έντεχνη μέσω πρακτικών και τεχνικών του εαυτού καθοδήγηση και διακυβέρνηση των συνειδησεων των ανθρώπων. Ασφαλώς, και για πάρα πολλούς αιώνες, αυτή η τέχνη της καθοδήγησης και διακυβέρνησης των ανθρώπων περιοριζόταν σε πρακτικές οι οποίες λάμβαναν χώρα, κυρίως, εντός του πλαισίου της μοναστικής ζωής και των μοναχικών ταγμάτων. Όμως, υποστηρίζει ο Foucault, από τον 15ο αιώνα και κατά τη Μεταρρύθμιση μπορεί κανείς να διαπιστώσει ότι συνέβη μια εντυπωσιακή έκρηξη και εδραίωση λόγων και πρακτικών της τέχνης της διακυβέρνησης (*gouvernementalization*) των ανθρώπων πέραν του πεδίου της θρησκείας: «Πραγματοποιήθηκε μία έκρηξη με δύο τρόπους: πρώτον, μέσω μετατόπισης σε σχέση με το θρησκευτικό κέντρο, ας το ονομάσουμε – αν θέλετε – εκκοσμίκευση, δηλαδή, με την επέκταση στην κοινωνία των πολιτών αυτού του θέματος της διακυβέρνησης των ανθρώπων και των μεθόδων της· δεύτερον, με τον *πολλαπλασιασμό* αυτής της τέχνης της διακυβέρνησης σε μία ποικιλία πεδίων – πώς να κυβερνά κανείς παιδιά, πώς να κυβερνά τους άπορους και τους ζητιάνους, πώς να κυβερνά μια οικογένεια, ένα σπίτι, το στρατό, διαφορετικές ομάδες, πόλεις, κράτη και επίσης πώς να κυβερνά κανείς το σώμα και το πνεύμα του». Κατά συνέπεια, υποστηρίζει ο Foucault, το «*Πώς να κυβερνά κανείς* (how to govern), πιστεύω ότι ήταν ένα από τα θεμελιώδη ερωτήματα σχετικά με το τι συνέβαινε κατά τον 15ο και 16ο αιώνα»⁶.

Ωστόσο, επισημαίνει, θα ήταν λάθος να δει κανείς αυτό το ερώτημα που αναδύεται στην καρδιά των δυτικών κοινωνιών εκείνη την περίοδο, αποκομμένο και απομονωμένο από ένα άλλο ερώτημα, το οποίο το συνόδευε εξ αρχής: «*Πώς να μην κυβερνάται κάποιος; (how not to be governed?)*». Όπως παρατηρεί ο Foucault, αυτό το ερώτημα δεν πρέπει να ιδωθεί ως η ανάποδη όψη του προηγούμενου, ως η *αναρχίζουσα* ανατροπή του με τη μορφή του «δεν επιθυμούμε να κυβερνόμεστε καθόλου». Σίγουρα υπάρχει αυτή η εκδοχή, αλλά η ιστορική της εμβέλεια υπήρξε ήσσονος σημασίας. Αυτή που τελικά κυριάρχησε είναι μάλλον η *φιλελεύ-*

Φουκώ: η κατάργηση του "φυσικού αντικειμένου" είναι η ολοκλήρωση της ιστοριογραφίας», δ.π., 125-140.

⁶ Ο.π., 27 (έμφαση δική μας).

θηρη εκδοχή του: «Πώς να μην κυβερνάται κανείς κατά αυτόν τον τρόπο (like that), με αυτόν τον τρόπο, στο όνομα αυτών των αρχών (principles), έχοντας κατά νου αυτόν τον στόχο (objective) και μέσω αυτών των διαδικασιών (procedures)· όχι με αυτόν τον τρόπο, όχι για αυτόν τον σκοπό, όχι με αυτά τα μέσα»⁷. Αυτή την τελευταία μορφή του ερωτήματος, η οποία, εν τέλει, αναδύεται ως η άλλη όψη του ερωτήματος «πώς να κυβερνά κανείς;» και η οποία εστιάζει στην υπερβολή της διακυβέρνησης, βλέπει ο Foucault ως συνώνυμη της κριτικής στάσης που αναπτύχθηκε στη Δύση μετά τη Μεταρρύθμιση: «Θα πρότεινα, ως εκ τούτου, ως έναν πρώιμο ορισμό της κριτικής, αυτόν τον γενικό ορισμό: η τέχνη του να μην κυβερνάται κανείς υπερβολικά πολύ»⁸.

Αυτός ο γενικός ορισμός της κριτικής στηρίζεται σε τρεις ιστορικές εξελίξεις ή διαδικασίες: α) στην κριτική που ασκήθηκε, κατά τη Μεταρρύθμιση, στην ποιμαντική εξουσία δια της προσφυγής στις Γραφές και στην ερμηνεία τους⁹, β) στην ανάδυση της κριτικής λειτουργίας του φυσικού δικαίου, το οποίο έδινε τη δυνατότητα να ασκηθεί κριτική στην κυβέρνηση και στην υπακοή που θέτει ως όρο «φέρνοντας στο προσκήνιο καθολικά και अपαραβάτα δικαιώματα, στα οποία θα έπρεπε κάθε κυβέρνηση, ό,τι και να ήταν, είτε ένας μονάρχης, είτε ένας δικαστής, είτε ένας δάσκαλος, είτε ένας οικογενειάρχης να υποταχθεί»¹⁰ και γ) στην ανάδυση της κριτικής αντιπαράθεσης με την αυθεντία των αρχών που περιβάλλεται με το μανδύα της αλήθειας, δια της απαίτησης να αποδεικνύεται η εγκυρότητα των λόγων που προβάλλει η εκάστοτε εξουσία¹¹.

Επομένως, πιάνοντας κανείς το νήμα που συνδέει αυτά τα τρία ιστορικά επεισόδια ή ορόσημα της κριτικής δεν θα διστάσει να αναγνωρίσει –για μία ακόμα φορά– την ιστορικότητα του άρρηκτου δεσμού που συνδέει «την εξουσία, την αλήθεια και το υποκείμενο»¹². Μάλιστα, στο μάθημα της 22ας Φεβρουαρίου του

⁷ Ο.π., 28 (έμφαση δική μας).

⁸ Ο.π., 29.

⁹ Ο.π., 29-30: «Το να μη θέλει κανείς να κυβερνηθεί ήταν ένας ορισμένος τρόπος να αρνηθεί, να αμφισβητήσει ή να περιορίσει (πέιτε το όπως θέλετε) την εκκλησιαστική εξουσία. (...) Ας πούμε, ότι, ιστορικά, η κριτική είναι βιβλική».

¹⁰ Ο.π., 31: «Το φυσικό δίκαιο ασφαλώς δεν είναι μία εφεύρεση της Αναγέννησης, όμως, από τον 16ο αιώνα και μετά, ανέλαβε μια κριτική λειτουργία που διατηρείται ακόμα και σήμερα. Στο ερώτημα “πώς να μην κυβερνάται κανείς;” απαντά με το να λέει: “Ποια είναι τα όρια του δικαιώματος άσκησης κυβέρνησης;”. Ας πούμε, ότι σε αυτή την περίπτωση η κριτική καθίσταται ένα νομικό ζήτημα».

¹¹ Ο.π.: «Και τέλος, το “να μη θέλεις να κυβερνάσαι”, βεβαίως, έγκειται στο να αρνείται κανείς να δεχθεί κάτι ως αληθές, εδώ προχωρώ κάπως γρήγορα, αυτό που μια αρχή ισχυρίζεται ότι είναι αληθές, ή τουλάχιστον να μην το αποδέχεται, επειδή μία αρχή λέει ότι είναι αληθές, αλλά το αποδέχεται μάλλον μόνο αν θεωρεί έγκυρους τους λόγους που προβάλλονται».

¹² Σε πείσμα όσων επιμένουν να διαβάζουν στο φουκωϊκό έργο αυτές τις τρεις προβληματικές, ήτοι της εξουσίας, της αλήθειας και του υποκειμένου, ως διακριτές μεταξύ τους και ως πεδία που μπορούν να μελετηθούν αποκομμένα το ένα από το άλλο και όχι ως όρους δυναμότητας της συγκρότησης ενός πεδίου εμπειρίας εντός ενός συγκεκριμένου ιστορικού πλαισίου, ο Foucault θα επιμείνει με παραδειγματική σαφήνεια για το αντίθετο σε μία συνέντευξη του μόλις ένα μήνα πριν από το θάνατό

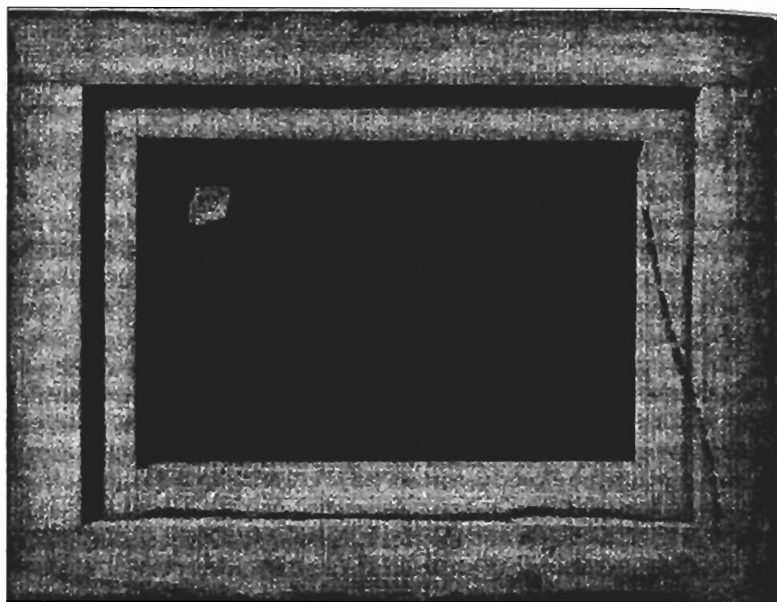
ιδίου έτους θα διακηρύξει ότι «αυτό που περιλαμβάνει μία ιστορία της ποιμαντικής εξουσίας, επομένως, είναι ολόκληρη η ιστορία των διαδικασιών ανθρώπινης εξατομίκευσης (individualization) στη Δύση. Ας πούμε ότι περιλαμβάνει την ιστορία του υποκειμένου (subject)»¹³. Διότι, αναρωτιέται ο Foucault, τι άλλο είναι η τέχνη της διακυβέρνησης από «την κίνηση δια της οποίας τα άτομα υποτάσσονται (subjugate) στην πραγματικότητα μιας κοινωνικής πρακτικής μέσω μηχανισμών εξουσίας, οι οποίοι προσκολλώνται στην αλήθεια»; Επομένως, τι άλλο είναι η κριτική της τέχνης της διακυβέρνησης από «την κίνηση δια της οποίας το υποκείμενο (subject) δίνει στον εαυτό του το δικαίωμα να επερωτήσει την αλήθεια σχετικά με τα αποτελέσματα εξουσίας της και να επερωτήσει την εξουσία σχετικά με τους λόγους της αλήθειας της»; Με δυο λόγια, αν έτσι έχουν τα πράγματα, τότε «η κριτική θα διασφάλιζε ουσιαστικά την από-υποκειμενοποίηση (de-subjugation) του υποκειμένου εντός του πλαισίου που θα μπορούσε να αποκληθεί, με μια λέξη, πολιτική της αλήθειας (politics of truth)»¹⁴.

Αν θελήσουμε να εντάξουμε στην προοπτική ως όλο το εύρος του θεωρητικού ορίζοντα της νεωτερικότητας, θα διαπιστώσουμε, σύμφωνα με την ανάλυση του Foucault ότι ο Kant στο δοκίμιο του «Τι είναι Διαφωτισμός;» δεν έκανε τίποτα διαφορετικό παρά να ορίσει ως Διαφωτισμό αυτό που ο Foucault όρισε ως κριτική. Αυτή η θεωρητική συνάντηση έλαβε χώρα διότι η, σύμφωνα με τον φιλόσοφο της Καινιζβέργης, «έξοδος από την ανωριμότητα του ανθρώπινου είδους» συνδέθηκε με τις, κατά τον Foucault, τρεις ιστορικές διαδικασίες που προαναφέραμε: τη θρησκευτική καθοδήγηση, την υποταγή στη νομιμότητα των αρχών (δίκαιο) και τη σχέση μεταξύ της υπερβολής της εξουσίας των αρχών και της έλλειψης κριτικής της. Για τον Foucault, «είναι χαρακτηριστικό ότι σε αυτό το κείμενο για τον Διαφωτισμό, ο Kant φέρνει με ακρίβεια τη θρησκεία, το νόμο και τη γνώση ως παραδείγματα διατήρησης της ανθρωπότητας στην κατάσταση της ανωριμότητας και συνεπώς ως παραδείγματα των σημείων όπου πρέπει ο Διαφω-

του (1984) συνοψίζοντας την ιστοριογραφική του προοπτική ως εξής: «Έτσι, λοιπόν, στις τρεις αυτές περιοχές – τρέλα, εγκληματικότητα και σεξουαλικότητα – υπογράμμιζα κάθε φορά μια ιδιαίτερη όψη: την καθιέρωση μιας ορισμένης αντικειμενικότητας, την ανάπτυξη μιας πολιτικής και μιας διακυβέρνησης του εαυτού και την επεξεργασία μιας ηθικής και μιας πρακτικής σε σχέση με τον εαυτό. Κάθε φορά, όμως, προσπαθούσα να υποδείξω τη θέση που καταλάμβαναν εδώ οι άλλες δύο συνιστώσες που είναι απαραίτητες για τη σύσταση ενός πεδίου εμπειρίας. Πρόκειται πράγματι για διαφορετικά παραδείγματα στα οποία εμπεριέχονται τα τρία θεμελιώδη στοιχεία κάθε εμπειρίας: ένα παιχνίδι αλήθειας, σχέσεις εξουσίας και μορφές σχέσης με τον εαυτό και με τους άλλους. Κι αν το καθένα από αυτά τα παραδείγματα τονίζει, με έναν ορισμένο τρόπο, μια απ' αυτές τις πλευρές – αφού η εμπειρία της τρέλας οργανώθηκε κυρίως ως πεδίο γνώσης, η εμπειρία του εγκλήματος ως μια περιοχή για πολιτική παρέμβαση, ενώ η εμπειρία της σεξουαλικότητας ορίστηκε ως μια ηθική τοποθέτηση – κάθε φορά προσπαθήσα να δείξω πώς ήταν παρόντα τα άλλα δύο στοιχεία, τι ρόλους έπαιζαν και πώς επηρεάζονταν το καθένα από τους μετασχηματισμούς των άλλων δύο». Βλ. Foucault, Michel, «Πολεμική, πολιτική και προβληματισμοί», στο: Foucault, Μ., *Εξουσία, Γνώση και Ηθική*, μτφρ. Ζήσης Σαρίκας, Αθήνα 1987, 138.

¹³ Foucault 2007, 184.

¹⁴ Foucault 1997, 32.



Cornelius Gijbsbrechts, *Η πίσω όψη ενός πίνακα*, 1670, ελαιογραφία σε καμβά, 66,4 x 87 εκ., Statens Museum for Kunst, Κοπεγχάγη (Πηγή: <http://www.smk.dk/en>)

τισμός να άρει την κατάσταση ανωριμότητας και να καταστήσει τους ανθρώπους ενήλικες»¹⁵. Επομένως, ήδη με τον Kant βρισκόμαστε αντιμέτωποι με το πρόβλημα της σχέσης μεταξύ *θρησκευτικού*, *πολιτικού* και *επιστημονικού* πεδίου, όταν θέτουμε ερωτήματα σχετικά με την υφή του Διαφωτισμού, ήτοι με την υφή της ιστορικής μας κατάστασης.

Ο Foucault, λοιπόν, μας υπενθυμίζει ότι η καντιανή απάντηση στο παραπάνω πρόβλημα είναι γνωστή τοις πάσι. Ο Kant περιόρισε την κριτική στο εξής απλό ερώτημα: «γνωρίζεις μέχρι ποιο σημείο μπορείς να γνωρίζεις;». Η καντιανή κριτική δεν είναι τίποτα περισσότερο και τίποτα λιγότερο από αυτό το απλό ερώτημα, το οποίο, εντούτοις, είχε και έχει σοβαρότατες συνέπειες. Διότι θέτοντας το παραπάνω ερώτημα ο Kant προχώρησε σε μία παράδοξη και αδιόρατη κίνηση, σε μία κίνηση που –εκ πρώτης όψεως, τουλάχιστον– προκαλεί έκπληξη: απουσύνδεσε την κριτική από την αρετή (*virtue*)· πλέον, η άσκηση κριτικής από ζήτημα *πρακτικό* κατέστη ζήτημα *γνωσιοθεωρητικό*. Αν ακολουθήσουμε τον Kant, προειδοποιεί ο Foucault, η κριτική έχοντας ως αποκλειστικό της μέλημα να θέσει όρια στη γνώση του υποκειμένου, αμελεί να θέσει όρια στην *εξουσία* του Ηγεμόνα.

Συνεπώς, αντί να πετύχει την *έξοδο* του υποκειμένου από την κατάσταση της ανωριμότητάς του, που ήταν το πρόταγμα του Διαφωτισμού, κατόρθωσε και πέτυχε να προσδέσει ακόμα περισσότερο την αυτονομία του υποκειμένου στην εξουσία δια της *υπακοής* στα όρια της γνώσης, που υπήρξε το πρόταγμα της καντιανής κριτικής. Η ιστορία τόσο του 19ου όσο και του 20ού αιώνα αποδεικνύει την παραδοξότητα της καντιανής θέσης, καθώς ο Διαφωτισμός προχώρησε ελάχιστα, αλλά η κριτική αναπτύχθηκε πολύ. Τελικά, αντί η κριτική να δείξει στον νεωτερικό άνθρωπο την πόρτα της εξόδου από την ανωριμότητά του, του την έκλεισε κατάμουτρα.

Ο Foucault δεν θα διστάσει να προσκομίσει στοιχεία: α) η ανάπτυξη του θετικισμού και της επιστήμης, «έχοντας αυτοπεποίθηση, ακόμα και όταν παρέμεναν προσεκτικά κριτικοί απέναντι στα ίδια τους τα πορίσματα», β) η ανάπτυξη του Κράτους ή ενός κρατικού συστήματος, «το οποίο δικαιολογούσε τον εαυτό του ως τον ορθό λόγο (*reason*) ή ως τη βαθιά ορθολογικότητα της ιστορίας (*deep rationality of history*)», και τέλος, γ) η ιστορική συνάντηση αυτών των δύο μορφωμάτων, η οποία οδήγησε σε «αυτή τη συρραφή του επιστημονικού θετικισμού και της ανάπτυξης των Κρατών, της επιστήμης των Κρατών, ή του κρατισμού (*statism*)»¹⁶. Η ιστορία του δυτικού πολιτισμού των δύο προηγούμενων αιώνων ύφανε, λοιπόν, τη στενότερη σχέση μεταξύ επιστημονικής γνώσης και σχέσεων εξουσίας –με κύρια μορφή το Κράτος– με αποτέλεσμα να φορεθεί μέσω των τεχνικών διακυβέρνησης σαν ζουρλομανδύας στις κοινωνίες. Ήταν επόμενο να σημειωθούν οι πρώτες αντιδράσεις απέναντι στην ιστορική συνύφανση εξουσίας και επιστημονικής ορθολογικότητας και ήταν αναμενόμενο να στραφούν απέναντι στην καντιανή απάντηση του ερωτήματος του Διαφωτισμού και της σχέσης του με την κριτική. Το ερώτημα πλέον –μέσα από διαφορετικές, αλλά εν μέρει παράλληλες πορείες τόσο στη Γαλλία, όσο και στη Γερμανία– τέθηκε ως εξής: Πώς γεννήθηκε η ορθολογικότητα; Πώς διαμορφώθηκε από κάτι που είναι τελείως διαφορετικό από αυτή; Δηλαδή, όπως παρατηρεί ο Foucault, «(σ)ε αυτό το σημείο έχουμε το αντίστροφο και το ανάποδο πρόβλημα από αυτό του Διαφωτισμού: πώς συνέβη και ο εξορθολογισμός (*rationalization*) οδηγεί στην αποχαλίνωση (*furor*) της εξουσίας;»¹⁷. Οπότε, αναπόφευκτα θαρρεί κανείς, «επιστρέφει το ερώτημα: Τι είναι Διαφωτισμός;»¹⁸.

Ωστόσο, η επιστροφή αυτού του ερωτήματος, δηλαδή των τρόπων γέννησης και επιβολής της νεώτερης ορθολογικότητας, το οποίο έθεσε η νεώτερη φιλοσοφία και στο οποίο έδωσε μία απάντηση που με τη σειρά της καλεί την αυτοαποκαλούμενη μετανεωτερική εποχή μας να το ξαναθέσει με νέους όρους, δεν είναι άμοιρη συνεπειών. Σύμφωνα με τον Foucault, η επιστροφή του ερωτήματος «Τι είναι Διαφωτισμός;» προϋποθέτει –πρώτα και πριν από όλα– μια «ορισμένη ιστο-

¹⁶ Ο.π., 37.

¹⁷ Ο.π., 42.

¹⁸ Ο.π., 43.

¹⁵ Ο.π., 33-34.

ρικο-φιλοσοφική πρακτική», μια πρακτική που συνδέει το πεδίο της ιστορίας με τον φιλοσοφικό στοχασμό, διότι η άρθρωση του παραπάνω ερωτήματος δεν αναφέρεται ούτε σε μία εσωτερική εμπειρία ενός υποκειμένου ή στις θεμελιώδεις δομές της επιστημονικής γνώσης –όπως συνηθίζει να πιστεύει η παραδοσιακή φιλοσοφία– αλλά ούτε και σε μια ομάδα ιστορικών περιεχομένων που ερευνήθηκαν και αναλύθηκαν από τους ιστορικούς, για να καταστούν αδιαμφισβήτητα και αντικειμενικά ιστορικά γεγονότα – όπως επιθυμεί να πείσει η παραδοσιακή ιστορική ματιά. Αντίθετα, «στην πραγματικότητα, με αυτήν την ιστορικό-φιλοσοφική πρακτική (historico-philosophical practice), πρέπει κανείς να κατασκευάσει τη δική του ιστορία, να σκαρφιστεί την ιστορία, όπως διαμέσου της μυθολογίας (fiction), αναφορικά με το πώς αυτή θα τεμνόταν εγκαρσίως από το ερώτημα των σχέσεων μεταξύ δομών ορθολογικότητας (structures of rationality), οι οποίες αρθρώνουν τον αληθή λόγο (true discourse) και των μηχανισμών καθυπόταξης (mechanisms of subjugation) που συνδέονται με αυτόν»¹⁹. Επομένως, πρέπει να τεθεί το ερώτημα του παρόντος, το ερώτημα που αφορά την ίδια ταυτότητά μας – εν ολίγοις, το ερώτημα της ιστορίας της αλήθειας μας και της αλήθειας της ιστορίας μας.

Θέτοντας, λοιπόν, ο Foucault το ερώτημα της ιστορικά συγκροτημένης συνύφανσης της «ορθολογικότητας», της αλήθειας και των μηχανισμών πειθαρχίας και ελέγχου που τις υποστηρίζουν και από τις οποίες υποστηρίζονται, με αφετηρία το ερώτημα περί Διαφωτισμού φιλοδοξεί να αποκτήσει πρόσβαση όχι μόνο στο πρόβλημα της γνώσης, όπως ο καντιανισμός, αλλά και σε αυτό της εξουσίας· όχι στο πρόβλημα της νομιμότητας ή της αυθαιρεσίας, όπως η ερμηνευτική, αλλά στο πρόβλημα της εξέτασης της «συμβαντοποίησης» (évenementialisation). Τι εννοεί, άραγε, ο γάλλος στοχαστής με αυτόν τον, κατά ομολογία του, «φριχτό» νεολογισμό; Μέσα από το πρίσμα της ιστορικο-φιλοσοφικής πρακτικής η γνώση δεν θεωρείται ένα *a priori*, μία φιλοσοφική διαδικασία αποκάλυψης μιας ανιστορικής, απόλυτης και καθολικής αλήθειας ή, έστω, μια διαδικασία ανακάλυψης ανιστορικών, απόλυτων και καθολικών δυνατοτήτων απόκτησης αυτής της αλήθειας. Αντίθετα, η γνώση αντιμετωπίζεται ως ιστορική διαδικασία, ως μια λειτουργία εντός ενός δεδομένου κοινωνικού, οικονομικού, πολιτικού πλαισίου, με μία λέξη, ως *συμβάν*: «Επομένως, δεν προσπαθούμε να ανακαλύψουμε τι είναι αλήθεια ή ψέμα, θεμελιωμένο ή μη, πραγματικό ή απατηλό, επιστημονικό ή ιδεολογικό, νόμιμο ή αθέμιτο. Αυτό που προσπαθούμε να ανακαλύψουμε είναι ποιοι είναι οι σύνδεσμοι, ποιες είναι οι συνδέσεις που μπορούν να αναγνωριστούν μεταξύ μηχανισμών καταναγκασμού και στοιχείων γνώσης, ποια είναι η αλληλεπίδραση της αναμετάδοσης και της υποστήριξης που αναπτύσσεται μεταξύ τους, έτσι ώστε ένα δεδομένο στοιχείο γνώσης να προσλαμβάνει αποτελέσματα εξουσίας εντός ενός δεδομένου συστήματος όπου εκλαμβάνεται ως αληθινό, πιθανό, αβέβαιο ή λανθασμένο

στοιχείο, έτσι ώστε μια διαδικασία καταναγκασμού να αποκτά εκείνη ακριβώς τη μορφή και τη δικαιολόγηση ενός ορθολογικού, υπολογισμένου, τεχνικά αποτελεσματικού στοιχείου κ.ο.κ.»²⁰. Επομένως, σημειώνει ο Foucault, δεν τίθεται ούτε ζήτημα νομιμότητας ή μη, αλλά ούτε και ζήτημα ορθού ή λάθους. Το ζήτημα που τίθεται μέσα από αυτή την ιστορικο-φιλοσοφική προοπτική είναι αυτό των *σχέσεων* της γνώσης με την εξουσία, το ζήτημα της *πολιτικής της αλήθειας*.

Στο σημείο αυτό προκύπτει το ερώτημα: Πώς η ιστορικο-φιλοσοφική πρακτική θα κατορθώσει να εστιάσει στο υλικό *δίκτυο των σχέσεων* μεταξύ γνώσης και εξουσίας αντί να εγκλωβιστεί στην περιγραφή και ανάλυση είτε του ενός είτε του άλλου πεδίου²¹; Πρώτον, με ό,τι έχει περιγράψει ο Foucault ως *αρχαιολογική* μέθοδο, ήτοι τον προσδιορισμό και την ανάδειξη α) του τελετουργικού χαρακτήρα της επιστημονικής απόδειξης, β) της ιστορικά συγκροτημένης αντί για την υποτιθέμενα καθολική φύση του γινώσκοντος υποκειμένου και γ) τη συνάφεια μεταξύ ανακάλυψης και παραγωγής της αλήθειας²². Δεύτερον, μέσω της *γενεαλογικής* μεθόδου, δηλαδή μέσω της ανάδειξης του αυθαιρέτου, ενδοχομεικού και βαθιά ιστορικού χαρακτήρα του συμβάντος δια της αντίστασης στην εδραιωμένη αντίληψη τόσο της φιλοσοφίας του υποκειμένου, η οποία δεν αναγνωρίζει μοναδικά συμβάντα, αλλά καθολικές ουσίες, όσο και στην εδραιωμένη αντίληψη της κλασικής ιστορίας περί αιτιότητας, η οποία επίσης δεν ανέχεται το σπάσιμο της αλυσίδας που δένει τα γεγονότα μεταξύ τους με αρραγείς δεσμούς βασισμένους σε *μία και μοναδική* αιτία²³.

Αναπόφευκτα, η διερώτηση μέσω αυτής της ιστορικο-φιλοσοφικής προοπτικής έχει καθοριστικές συνέπειες για την αυτοσυνείδηση της ίδιας της νεωτερικότητας και του δυτικού πολιτισμού εν γένει, καθώς δια της ανάδειξης της ιστορίας του κριτικού λόγου υπονομεύεται η ναρκισσιστική εικόνα που έχει φιλοτεχνήσει ο Διαφωτισμός για τον ίδιο του τον εαυτό και τίθεται ένα ερωτηματικό δίπλα στην επιστημονική βεβαιότητα και την ανιστορική υπεροψία με την οποία η νεώτερη πολιτική ορθολογικότητα αντιμετώπισε και αντιμετώπιζε τη θρησκευτική μεταφυσική παραβλέποντας τόσο τους ιστορικούς κινδύνους των κοινών απαρχών μεταξύ θρησκευτικής και πολιτικής διακυβέρνησης όσο και τον θεωρητικό κίνδυνο να έχουμε οδηγηθεί από μία πολιτική της Θεολογίας σε μία θεολογία της Πολιτικής δια της βασιλικής οδού της Επιστήμης αναζητώντας μάταια το φως στην άκρη του τούνελ ή στο τέλος της ιστορίας.

²⁰ Ο.π., 50.

²¹ Ο.π., 53

²² Foucault, Michel, *Psychiatric Power, Lectures at the Collège de France, 1973-74*, μτφρ. Graham Burchell, New York 2006, 238.

²³ Foucault 1997, 55-57.

¹⁹ Ο.π., 45.

From the politics of Theology to the theology of Politics: the foucauldian genealogy of critical discourse

Thanasis Lagios

It is commonplace to conceive modernity as a point of rupture in the long-lived period of engagement and interaction between Religion and Politics by identifying the Movement of Enlightenment with the dominance of Politics over Religion or with the historical moment during which Rationalism and Metaphysics went their own ways. It is also commonplace to presume as a necessary condition for the historical event of modernity the emergence and establishment of the modern scientific discourse, which is supposed to have taken upon itself a par excellence critical role by standing objectively before the excesses of both the religious and political discourse.

The aim of this paper is –through the analysis of a speech Foucault delivered in 1978 under the title “Qu’est-ce que la Critique?” (“What is Critique?”)– to discuss the theoretical and practical implications that the historico-philosophical practice of the archaeological and genealogical analysis of the past of western civilization brings about for the function of both the philosophical discourse and historical research. By considering Reformation as the starting point of rupture, the foucauldian genealogy of Critique demonstrates the affinity not only of the religious and political history at the dawn of western civilization through the problem of governmentality of the consciousness of individuals, but also of the questions that the unbreakable bond between Knowledge and Power, that is, the pattern we call Science, raises for the present of modernity. Inevitably, a discussion under this historico-philosophical perspective has serious consequences for the self-consciousness of modernity itself, as through the history of critical discourse it subverts the narcissist image that Enlightenment has sketched for itself and places a question mark besides the scientific certitude and the ahistorical arrogance with which the modern political rationality has regarded and still regards the religious metaphysics, thus ignoring the danger of having been directed from a politics of Theology to a theology of Politics.

Παιγνιώδεις δράσεις: Μία μετάβαση από τη θρησκεία (του Agamben), στην πολιτική (του Badiou)

Λήδα Βουτινιά

Μια σκέψη που αποπειράται τη συνάντηση των τοποθετήσεων του Giorgio Agamben για τη θρησκεία με το στοχασμό για το πολιτικό του Alain Badiou, με όχημα τις παιγνιώδεις δράσεις:

Στο βιβλίο του *Profanations* ο Giorgio Agamben¹ ορίζει ως θρησκεία «αυτό που αποσπά αντικείμενα, τόπους, ζώα ή ανθρώπους από την κοινοχρησία και τα μεταφέρει σε μια ξεχωριστή σφαίρα»², επισημαίνοντας παράλληλα πως «Οχι μόνο δεν υφίσταται θρησκεία άνευ διαχωρισμού-διάζευξης, αλλά κάθε διαχωρισμός εμπεριέχει ή διατηρεί εντός του έναν αυθεντικώς θρησκευτικό πυρήνα»³. Πάνω στη βάση αυτή αναπτύσσεται ο προβληματισμός του σχετικά με διαδικασίες ανατροπής της θρησκευτικότητας και άρσης της ιερότητας, με διαδικασίες δηλαδή βεβήλωσης. Θα εστιάσουμε εδώ σε μια ειδική κατηγορία βεβήλωτικών πράξεων, αυτή των παιγνιωδών δράσεων.

¹ Giorgio Agamben: (1942 -) Ιταλός φιλόσοφος ιδιαίτερα γνωστός για το έργο του πάνω στη διερεύνηση των εννοιών της κατάστασης εξάιρεσης και *homo sacer*. Η φιλοσοφία του αποτελεί μια μοναδική μίξη λογοτεχνικής θεωρίας, ηπειρωτικής φιλοσοφίας, πολιτικής σκέψης, θρησκευτικών μελετών, λογοτεχνίας και τέχνης, με εντονες επιρροές από τη σκέψη του Heidegger και του Benjamin. Η πολιτική σκέψη του Agamben είναι κυρίως βασισμένη στις αναγνώσεις του Αριστοτέλη, *Πολιτική*, *Ηθικά Νικομάχεια*, και πραγματεία *Περί Ψυχής*, καθώς και τις ερμηνευτικές παραδόσεις σχετικά με αυτά τα κείμενα κατά την ύστερη αρχαιότητα και το Μεσαίωνα. Σε μεταγενέστερο έργο του, ο Agamben αναλύει την έννοια της κοινότητας σε μια εποχή που η Ευρωπαϊκή Ένωση ήταν υπό συζήτηση. Προτείνει ένα δικό του μοντέλο μιας κοινότητας η οποία δεν προϋποθέτει κατηγορίες ταυτότητας.

² Agamben, Giorgio, *Profanations*, μτφρ. Jeff Fort, New York 2007, 74.

³ Ό.π.

ΠΕΡΙΟΔΙΚΗ ΕΚΔΟΣΗ
ΤΟΥ ΣΥΛΛΟΓΟΥ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΦΟΙΤΗΤΩΝ
ΙΣΤΟΡΙΑΣ-ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΑΣ

ΕΘΝΙΚΟΥ ΚΑΙ ΚΑΠΟΔΙΣΤΡΙΑΚΟΥ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΑΘΗΝΩΝ

ΔΙΑΧΡΟΝΙΑ



Παράρτημα Γ'
Δεκέμβριος 2016

ΔΙΑΧΡΟΝΙΑ - ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ Γ'