

Η κριτική της πολιτικής σφαίρας: Η διαμάχη Habermas και Foucault

Βασίλης Ρωμανός*

Περίληψη

Το άρθρο παρουσιάζει την κριτική που ασκεί ο Foucault στην κανονιστική θεμελίωση της πολιτικής σφαίρας που παρέχει ο Habermas. Δείχνει ότι το οικουμενικό θεμέλιο της ιδεατής επικοινωνίας που αυτός εισάγει ως βάση κάθε μη αυθαίρετης πολιτικής αξίωσης, συγκαλύπτει το καθεστώς που έχει επιβάλλει η βιοεξουσία – μια μορφή κυριαρχίας που κατά τον Foucault έχει αποικήσει τη δημόσια σφαίρα της Νεωτερικότητας – η οποία παράγει υποκείμενα που φέρουν τις ικανότητες και τις υποχρεώσεις της επικοινωνίας και της δημοκρατικής ιθαγένειας κατά τρόπο πειθαρχημένο και κανονικοποιημένο. Το άρθρο επίσης δείχνει ότι από τη σκοπιά του Habermas, η γενεαλογία του Foucault παραμένει εξίσου ανεπαρκής για τον πολιτικό προσανατολισμό καθώς αδυνατεί να παράσχει αξιολογική στήριξη στην πολιτική σκέψη και δράση. Παρόλο που ο Habermas λανθασμένα υποθέτει ότι η γενεαλογία παράγει μια απλώς αφηρημένη, σκεπτικιστικού τύπου, ελευθερία, η διάδοχη της επικοινωνιακής δράσης έννοια της αντίστασης που εισάγει ο Foucault, παραμένει ιδιαίτερος ασταθής για ν' αποσπάσει την προσδοκία μιας θετικής θεώρησης της απελευθέρωσης από τα δεσμά της βιοεξουσίας.

Λέξεις-κλειδιά: Foucault, Habermas, κριτική, γενεαλογία, επικοινωνιακή ορθολογικότητα, βιοεξουσία.

I. Εισαγωγή

Με βάση τις τρέχουσες συζητήσεις, η ιδέα μιας δημόσιας σφαίρας ρηματικής διαβούλευσης προς το σκοπό της συλλογικής λήψης των αποφάσεων, είναι κεντρική για τη δυνατότητα της δημοκρατίας σήμερα. Το έργο του Jürgen Habermas, ιδιαίτερος, επιχειρεί να θεσπίσει τις ελάχιστες δυνατές προϋποθέσεις που απαιτούνται για μια τέτοια σφαίρα απελευθερωμένη από το διαρθρωτικό καταναγκασμό και τη χειραγώγηση που έχουν παράξει οι αντιπολιτικές

* Επίκουρος Καθηγητής, Τμήμα Κοινωνιολογίας, Πανεπιστήμιο Κρήτης. Διεύθυνση ηλεκτρονικού ταχυδρομείου: romanos@uoc.gr

δυνάμεις που εξαπέλυσε η Νεωτερικότητα.¹ Η κανονιστική θεμελίωση μιας τέτοιας σφαίρας, ωστόσο, έχει υποβληθεί σε αιχμηρή κριτική από τους θεωρητικούς του μεταδομισμού, οι οποίοι αμφισβητούν τις ιδεοποιημένες προϋποθέσεις της θεώρησής του. Από τη σκοπιά του Michel Foucault εν προκειμένω, το *οικουμενικό* θεμέλιο της ιδεατής επικοινωνίας που εισάγει ο Habermas ως βάση κάθε μη-αυθαίρετης πολιτικής αξίωσης (κρίσης, απόφασης ή δράσης), αποσιωπά την ιστορική ορθολογικότητα που επιβάλλει η βιοεξουσία, μια ανομολόγητη από τον τελευταίο μορφή κυριαρχησης που, κατά την εκτίμηση του Foucault, έχει αποικήσει οριστικά τη δημόσια σφαίρα της Νεωτερικότητας.

Στο παρόν άρθρο, θα παρουσιάσω την κριτική αυτή του Foucault η οποία αμφισβητεί ριζικά το ιδεώδες μιας τέτοιας απελευθερωμένης σφαίρας διαβούλευσης επαναπροσεγγίζοντας τη φύση της πολιτικής εξουσίας στη σύγχρονη εποχή (τμήμα III). Θα ισχυριστώ, ωστόσο, ότι η διάδοχη της επικοινωνιακής δράσης έννοια της αντίστασης που παρέχει ο Foucault, δηλαδή, του τοπικού αγώνα εναντίον των καθεστώτων εξουσίας/γνώσης, καθώς και η αγωνιστική πολιτική υποκειμενικότητα που τη συνοδεύει, παράγουν μια σκεπτικιστικού τύπου ελευθερία που παραμένει ανεπαρκής για την πολιτική κριτική και τον εν γένει πολιτικό προσανατολισμό (τμήμα IV). Αυτό, ωστόσο, δεν σημαίνει, όπως πιστεύει ο Habermas, ότι ο Foucault αρνείται ειρωνικά να παράσχει οποιοδήποτε αξιολογικό προσανατολισμό ως προς τις επιθυμητές δυνατότητες και αλλαγές, και ότι στο τέλος περιορίζεται στη σύσταση μιας ασαφώς ανθιστάμενης στις πειθαρχικές δυνάμεις της βιοεξουσίας υποκειμενικότητας και σ' έναν λόγο περί «νέων δυνατοτήτων» για τη σκέψη και τη δράση που παραμένει απελπιστικά αφηρημένος. Η γενεαλογική του ανάλυση, όπως υποστηρίζω στο τελευταίο τμήμα (V), ως μια μορφή *εμμενούς* κριτικής, παρουσιάζει δια της ιστοριογραφικής έρευνας την ιστορική πτώση των καθοδηγητικών ιδεωδών της Νεωτερικότητας με σκοπό να αφυπνίσει το στοχασμό κι ενδεχομένως να τον κατευθύνει σ' έναν κόσμο ο οποίος πλέον είναι οριστικά αποστερημένος από καθοδηγητικές αρχές.

Παρουσιάζω τις βασικές γραμμές αυτής της διαμάχης, σκιαγραφώντας κατ' αρχάς το μοντέλο της δημόσιας σφαίρας του Habermas (τμήμα II).

II. Η Κανονιστική Θεμελίωση της Πολιτικής Σφαίρας (Habermas)

Σύμφωνα με τα λόγια του ίδιου του Habermas, η δημόσια σφαίρα ανεγείρεται ως μια αρένα επικοινωνιακής ορθολογικότητας η οποία φέρει

τις συνδηλώσεις της αβίαστα ενωτικής, συναινετικής δύναμης ενός λόγου, στον οποίο οι συμμετέχοντες ξεπερνούν τις κατ' αρχάς υποκειμενικά προ-

¹ Για τον «αποικισμό» της δημόσιας σφαίρας από την *τυπική* λογική του γραφειοκρατικού κράτους και την *εργαλειακή* λογική που διέπει τη λειτουργία της καπιταλιστικής αγοράς, βλ., Habermas (1984).

κατελιμμένες αντιλήψεις τους υπέρ μιας ορθολογικά θεμελιωμένης συνεννόησης.

Είναι μια σφαίρα η οποία «εκφράζεται σε μια εκκεντρωμένη κατανόηση του κόσμου» και όπου, επομένως, η πειθώ, κι όχι η ισχύς ή η βία, ανεγείρεται ως πεμπουσία της πολιτικής ζωής.² Η πειθώ, δεν σημαίνει τη χειραγώγηση των άλλων, αλλά περιλαμβάνει την ελεύθερη, ανοικτή συζήτηση μεταξύ διακριτών ίσων, στην οποία επιδιώκεται η διαμόρφωση των απόψεων στη βάση της ισχύος του καλύτερου επιχειρήματος. Αυτό είναι σημαντικό, όπως επισημαίνει ο Habermas, διότι αν η επικοινωνιακή αλληλεπίδραση δεν είναι σύμφωνη προς τις νόρμες της αμοιβαιότητας, του σεβασμού και της ισότητας, η συναίνεση που το δημόσιο πεδίο θα παρήγε δεν θα είχε δεσμευτικό αποτέλεσμα: θα ήταν απλά μια άλλη έκφραση ανοιχτής ή κεκαλυμμένης βίας.

Η προσπάθεια, βεβαίως, που καταβάλλει ο Habermas, είναι να δείξει ότι η συναίνεση αυτή στο όνομα της οποίας συντάσσεται η πολιτική ζωή, στέκεται «ως αυτοσκοπός για όλα τα συμβαλλόμενα μέρη».³ Και πράγματι, ο πιο κεντρικός – αλλά και πλέον αμφιλεγόμενος – ισχυρισμός του, είναι ότι η επικοινωνιακή δράση έχει μια υποχρεωτική κανονιστικότητα που είναι εγγενής μέσα στην ίδια τη βαθιά δομή της γλώσσας ως ένα θεμελιώδες *factum* της ίδιας της πραγματικότητας της κοινωνικής ζωής. Αυτό που αντλείται, όπως ισχυρίζεται, από την ίδια τη δομή της αμοιβαίας διάδρασης και ανεξάρτητα από τις τυχαίες συνθήκες συγκεκριμένων ιστορικών παραδόσεων, είναι η συνθήκη μιας «ιδεώδους επικοινωνίας», η οποία εγκυροί «τα συμβαλλόμενα μέρη να προσανατολιστούν προς την συμφωνία κι όχι μόνο προς την αντίστοιχη επιτυχία τους».⁴ Η κοινότητα της απεριόριστης επικοινωνίας, όπως επιμένει, δεν συνιστά μια μεταφυσική επίκληση, ούτε μια εξαιρετική ασυνήθη περίπτωση, καθώς εκμαιεύεται από τους ίδιους τους όρους της λογικής επιχειρηματολογίας και είναι συνεπώς ενυπαρκτη στην εκφορά κάθε επιμέρους ομιλιακού ενεργήματος. Έχει, κατά συνέπεια, δεσμευτική ισχύ και πάνω στις στρατηγικές χρήσεις της γλώσσας. Στο βαθμό δε, που «[τ]ο υπερβα[ολογικό] [της] στοιχείο της καθολικής εγκυρότητας διαρρηγνύει κάθε επαρχιακότητα», λειτουργεί για τους συμμετέχοντες ως ένα οικουμενικό ρυθμιστικό ιδεώδες.⁵

Θεμελιώνοντας αυτή τη συνθήκη, ο Habermas δεν εξάγει μόνο τους γνώμονες εκείνους που διακρίνουν την πραγματική από τη στρεβλή συναίνεση και συνεπώς τις αποφάσεις που λαμβάνονται με βάση το λόγο από εκείνες που βασίζονται στον εξαναγκασμό (*right from might*). Στο βαθμό που θεωρεί τη στρατηγική χρήση της γλώσσας ως «παρασιτική» της επικοινωνιακής, είναι σα να

² Habermas (1985: 315) [ελλ. μτφρ. σ. 388].

³ Habermas (1983: 175).

⁴ *Op. cit.*: 173.

⁵ Habermas (1985: 322) [ελλ. μτφρ. σ. 397].

παρουσιάζει μια διαδικαστικού τύπου παραλλαγή της Καντιανής δύναμης του λόγου στο σύγχρονο κόσμο ως μοναδικό όχημα αναδιάρθρωσής του.⁶ Η κατάσταση της ιδεώδους επικοινωνίας, είναι η συνθήκη στους όρους της οποίας σχηματίζεται η δυνατότητα διαφυγής από τον Βεμπεριανό πολυθεισμό των «αντιμαχόμενων Θεών».⁷

Στη βάση αυτού του κανονιστικά προσανατολισμένου εγχειρήματος, δεν είναι δύσκολο να φανταστεί κανείς τις αντιρρήσεις που ο Habermas αρθρώνει ενάντια σε ένα πρόγραμμα σαν του Foucault. Πιο ειδικά, ο Foucault κατά την εκτίμησή του, προσφέρει για το πολιτικό πεδίο ένα υποκατάστατο του πρακτικού λόγου υπό τη μορφή μιας γενεαλογικής εξερεύνησης της Νεωτερικής πορείας,⁸ με απώτερο στόχο να τροφοδοτήσει την ιστορική συνειδητοποίηση του νεωτερικού υποκειμένου να ελευθερώσει τη σκέψη του και να αυτοπροσδιοριστεί διαφορετικά. Αυτό που ο Foucault παρέχει υπό τη μορφή γενεαλογικών επιχειρημάτων για τη δημόσια διαβούλευση, είναι η ιστορία των καθεστώτων εξουσίας και γνώσης, το πέρασμα, δηλαδή, από την *κυριαρχική* μορφή εξουσίας (sovereignty) που σημαδεύει κι εκδικείται, στην *πειθαρχική* εξουσία (disciplinary) που σωφρονίζει κι επιτηρεί μέσω ποινών, καταναγκασμών και τιμωριών, για να απολήξει στη *βιοεξουσία* που κανονικοποιεί και ομογενοποιεί μέσω ελέγχων, σωφρονισμών, προσαρμογών και ρυθμίσεων στο σώμα. Ο Habermas, θεωρεί, ωστόσο, ότι ο Foucault στη γενεαλογική αυτή εκσκαφή της νεωτερικής ιστορίας, εκφράζει μια αξιολογική κρίση που σχετίζεται με τον *ύψιστο κίνδυνο* της βιοεξουσίας' μια κρίση που αποκηρύσσει τους τραυματισμούς και τις παραβιάσεις της και που εγκυκαλεί τρόπον τινά το νεωτερικό υποκείμενο να της *αντισταθεί*. Επί της κρίσεως αυτής, ωστόσο, ο Foucault κατά τον Habermas, δεν μπορεί να παράσχει καμία *κανονιστική θεμελίωση*, αν μη τι άλλο διότι τα συμπλέγματα εξουσίας και γνώσης που περιγράφει και αρνείται, είναι συγκροτητικά της υποκειμενικότητας. Και πράγματι, ένα από τα κύρια σημεία της ανάλυσης της εξουσίας του ίδιου του Foucault, είναι ότι οι εξουσιαστικοί μηχανισμοί της Νεωτερικότητας δεν έχουν έναν αποκλειστικά αρνητικό χαρακτήρα. Δεν απαγορεύουν μόνο, δεν καταναγκάζουν, καταστέλλουν ή δημιουργούν στο υποκείμενο μια υποχρέωση υποταγής, αλλά ταυτοχρόνως παράγουν θετικά νέες ταυτότητες, συμπεριφορές, ικανότητες και γνώσεις που διαπλάθουν και μορφοποιούν την υποκειμενικότητα, η οποία δεν έχει μια κάποια εσωτερική φύση, ουσία ή αλήθεια πέραν τους.⁹ Στο βαθμό, επομένως, που τα συ-

⁶ Για τους βασικούς κανόνες που ο Habermas εξάγει ανασκευάζοντας την Καντιανή κατηγορική προσταγή στους όρους της «διαλογικής» επιχειρηματολόγησης – αρχή U (universalisation) και αρχή D (discourse) – βλ., Habermas (1996: 107-18, 166-7), Habermas (1990: 65-8) και Habermas (1993: 29, 51, 113 κ.ε.).

⁷ Πρβλ., Benhabib (1986: 258-63).

⁸ Για τη γενεαλογία ως ιδίωμα κριτικής, πρβλ., και Honneth (1991: xvi-xvii, 176 κ.ε.).

⁹ Habermas (1985: 267 κ.ε.). Ο Foucault έχει πολλάκις τονίσει το διττό χαρακτήρα της εξουσίας, το

μπλέγματα εξουσίας/γνώσης διαπλέκονται με την ίδια την αυτοκατανόηση των δρώντων, ο Foucault, καθιστά αδύνατη μια πολιτική σκέψη ή δράση που να διαφεύγει από το ιστορικά συγκεκριμένο της περίβλημα. «Γιατί», ρωτά ο Habermas, αυτοί θα πρέπει ν' αντισταθούν αντί να υποταχτούν στις σχέσεις που τους γέννησαν;¹⁰ – για να καταλήξει με τη διαιρετική απάντηση: είτε ο Foucault αυτοπαγιδεύεται στον Βεμπεριανό πολυθεισμό και συνεπώς στο Νιτσεικό μηδενιστικό συμπέρασμα ότι η θέληση ή η απόφαση είναι η μόνη πηγή προσανατολισμού σε μια απομαγευμένη εποχή· είτε, αλλιώς, κάνει μια σιωπηρή έκκληση στους κανόνες που διέπουν τον ίδιο το Διαφωτισμό, αλλά που ο ίδιος απορρίπτει ως αγκυροβόλιο των στρατηγικών της αντίστασης.¹¹ Δεν είναι τυχαίο ότι ακόμα και υπερασπιστές του Φουκωικού προγράμματος αναγνωρίζουν, ότι αυτό πρέπει όντως να φέρει το αποτύπωμα μιας υπολειμματικής «κρυπτοουμανιστικής» κανονιστικότητας.¹²

Θα πρέπει να είναι σαφές, ωστόσο, ότι οι σημαντικές ενστάσεις του Habermas, εγείρονται υπό τη διχαστική λογική που εν μέρει διατρέχει το πνεύμα του ίδιου του Διαφωτισμού: είτε υπάρχουν οικουμενικά α-ιστορικά κανονιστικά θεμέλια για τη δράση ή για την αντίσταση, ή αλλιώς ολίσθημα στον βολοταριστικό ανορθολογισμό. Είναι όμως ακριβώς αυτή τη λογική που ο Foucault θέλει ρητά να ξεπεράσει.¹³ Έχει επομένως νόημα να εξεταστεί το πρόγραμμα του Habermas από τη σκοπιά του Foucault τώρα.

III. Η Αγωνιστική Σύλληψη του Πολιτικού Χώρου (Foucault)

Αντίθετα από τον Habermas, ο οποίος ενδιαφέρεται ν' αναπτύξει μια κανονιστική θεώρηση της δημοκρατίας εμπνεόμενος από την Καντιανή διδαχή περί της δυνατότητας του λόγου να θεμελιώνει αξιώσεις εγκυρότητας πάνω στην αλήθεια και την κανονιστική ορθότητα, ο Foucault διαπιστώνει την Καντιανή

γεγονός ότι αυτή συγκροτεί/σχηματίζει την ίδια στιγμή που καταστέλλει/υπο-τάσσει. Για τον παραγωγικό και όχι μοναχά αρνητικό της χαρακτήρα, και συνεπώς για την άμεση και αναμφίλεκτη σχέση μεταξύ υποκειμενοποίησης (subjectification) και υποταγής (subjection), βλ., Foucault (1979: 29-31), Foucault (1980a: 97 κ.ε.)· πρβλ., Dews (1987: 155-61), Bevir (1999: 66-70) και Smart (1982: 136 κ.ε.), Williams (2001: 152 κ.ε.).

¹⁰ Habermas (1985: 283-4) [ελλ. μτφρ. σ. 350]. Όπως τονίζει και η Nancy Fraser (1989: 19), η εννοιολόγηση της σύγχρονης πειθαρχικής εξουσίας του Foucault συνάδει με μια «παρένθεση της προβληματικής της νομιμότητας», δηλαδή, της διάκρισης μεταξύ νομιμοποιημένης και μη νομιμοποιημένης εξουσίας. Μια ομοειδή με της Fraser κριτική έχει εγείρει και ο Charles Taylor (1984). Πρβλ., Schmidt (1997: 161-6).

¹¹ Habermas (1985: 283-91) [ελλ. μτφρ. σσ. 350-9].

¹² Βλ., την τελευταία παράγραφο του δομημένου έργου των Dreyfus & Rabinow (1982: 264). Χωρίς να επικαλεστεί τους κανόνες που διέπουν την διαλεκτική του Διαφωτισμού, όπως επισημαίνουν, ο Foucault δεν μπορεί να διαβαθμίσει τους Νεωτερικούς «κινδύνους» που εμπνέουν τις στρατηγικές της αντίστασης.

¹³ Ο Foucault (1984: 42) τη χαρακτηρίζει ως «εκβιασμό» του Διαφωτισμού.

ωριμότητα στην «ιστορική συνείδηση που επιδεικνύει ο Διαφωτισμός για τον ίδιο».¹⁴ Αυτή, λαμβάνει τη μορφή μιας «φιλοσοφικής επερώτησης» η οποία

προβληματίζει τη σχέση του ανθρώπου με το παρόν, τον ιστορικό τρόπο του είναι του ανθρώπου, και τη συγκρότηση του εαυτού ως αυτόνομου υποκειμένου,

την ίδια στιγμή που

επανενεργοποιεί διαρκώς μια στάση – δηλαδή, ένα φιλοσοφικό ήθος – που θα μπορούσε να κατανοηθεί ως μια διηνεκής κριτική της [παρούσας] ιστορικής εποχής.¹⁵

Η ιστορική του «πραγματολογία», έτσι, σε αντιδιαστολή προς τον «οικουμενικό πραγματισμό» του Habermas, δεν στοχεύει στην ανακάλυψη φορμαλιστικών δομών με καθολική αξία, αλλά σε μια διερεύνηση των γεγονότων, των ποικίλων «στιγμών του λόγου [discourse]», όπως αναφέρει, που έχουν ιστορικά διαρθρώσει την ανθρώπινη σκέψη, πράξη και ομιλία, ώστε να κάνει τον ιστορικό δρώντα να συνειδητοποιήσει την «τυχειότητα» της ιστορικής του ύπαρξης και ν' αλλάξει τη στάση του προς τα πράγματα.¹⁶ Η γενεαλογία του αποκαλύπτει την ποικιλία ακριβώς των τρόπων δια των οποίων ένα παρόν οριοθετεί τους ιστορικούς δρώντες την ίδια στιγμή που εντοπίζει τις ρωγμές και τις αστάθειές του που θα το παραβιάσουν. Η κριτική του παρόντος είναι την ίδια στιγμή, για τον Foucault, η ιστορική ανάλυση των ορίων που αυτό θέτει και το πείραμα που δίνει τη «δυνατότητα υπέρβασής τους».¹⁷ Κι απ' αυτή την άποψη, η γενεαλογία του δεν αντιλαμβάνεται την ελευθερία με βάση τον προσανατολισμό προς ένα υπερβατολογικό ιδεώδες, δηλαδή, με βάση τη συμφιλίωση «είναι» και «δέοντος», αλλά στη βάση ενός προσανατολισμού της σκέψης προς την εμμενή στο παρόν δυνατότητα της «διαφοράς στην ιστορία».¹⁸ Η ελευθερία συνδέεται με τη δυνατότητα αποκόλλησης ή απόσπασης από το παρόν μέσω ενός προτάγματος που διανοίγει νέες δυνατότητες· και είναι σύμφωνη, κατά τον ίδιο, με την Καντιανή αναφορά στη φώτιση ως μιας εξόδου από το παρελθόν και μιας άγουσας προς το μέλλον.

Στη βάση αυτή, ο Foucault αναλαμβάνει μια γενεαλογία της ορθολογικότητας και της τεχνολογίας των νεωτερικών συστημάτων *κυβερνησιμότητας*, η οποία κορυφώνεται με την καθίδρυση της *βιοεξουσίας* κατά την ίδια χοντρικά περίοδο που ο Habermas εντοπίζει την άνοδο της αστικής δημόσιας σφαίρας. Ο Foucault φέρνει στο φως τον «τοπικό», «συνεχή», «παραγωγικό», «τριχοειδή»

¹⁴ Op. cit.: 44.

¹⁵ Op. cit.: 42.

¹⁶ Op. cit.: 46.

¹⁷ Op. cit.: 45.

¹⁸ Op. cit.: 34, πρβλ., 45-6 και Foucault (1996: 387 κ.ε.).

και «εξαντλητικό» χαρακτήρα αυτής της εξουσίας, το σφιχτά δεμένο πλέγμα των υλικών της καταναγκασμών [coercions] και τις διάφορες μικροτεχνικές που υιοθετεί καθώς διαπλέκεται με τους λόγους της γνώσης για να παραγάγει πειθήνια σώματα και αυτο-επιτηρούμενα υποκείμενα, ρυθμίζοντας εν τέλει το συνολικό κοινωνικό σώμα.¹⁹ Δείχνει επίσης πως η εξουσία αυτή δεν λειτουργεί τόσο μέσα από το συγκεντρωτισμό στους νομικούς, διοικητικούς κι εκτελεστικούς μηχανισμούς του κράτους, αλλά μέσα από πολυσχιδείς θεσμούς και πρακτικές χωρίς καθορισμένη πηγή.²⁰ Αυτό δεν σημαίνει ότι το δικανικό [juridical] σύστημα, δεν παράγει πλέον κυριαρχία [sovereignty], αλλά ότι ο ίδιος ο νόμος δραστηριοποιείται όλο και περισσότερο ως μια νόρμα: καθώς οι δικαϊκοί θεσμοί ενσωματώνονται όλο και πιο πολύ σ' ένα συνεχές μηχανισμών και πρακτικών (ιατρικών, διοικητικών, κ.λπ.), το καθήκον τους γίνεται ως επί το πλείστον ρυθμιστικό – κι όχι απλά απαγορευτικό. Στη βάση αυτών της των γνωρισμάτων, η βιοεξουσία ανεγείρεται μέσα από ένα υπόγειο «πλήθος... σχέσεων δύναμης» (οικονομικών, γνωστικών, σεξουαλικών) που είναι ταυτόχρονα σκόπιμες και μη-προθετικές σχηματίζοντας ένα πλέγμα αλυσώσεων το οποίο αποκρυσταλλώνεται θεσμικά στους κρατικούς μηχανισμούς μόνο εν μέρει.²¹

Ο Foucault θεωρεί ότι η λειτουργία αυτής της μορφής εξουσίας συγκαλύπτεται από το μοντέλο της δημόσιας σφαίρας του Habermas, διότι αυτό παραγνωρίζει το συστατικό της ρόλο στην παραγωγή υποκειμένων που φέρουν τις ικανότητες και τις υποχρεώσεις της δημοκρατικής ιθαγένειας [citizenship] κατά τρόπο υπεύθυνο και πειθαρχημένο.²² Ο Habermas, απ' τη σκοπιά του Foucault, επιχειρεί να συστήσει μια δημόσια πολιτική σφαίρα *θετικής* εξουσίας που προκύπτει από την επικοινωνιακή αλληλεπίδραση στη βάση των αρχών της συμμετρίας, της μη-ιεραρχικότητας και της αμοιβαιότητας, αρχές τις οποίες τεκμαίρει ως επαρκείς εγγυήσεις ενός χώρου απελευθερωμένου από «εξανταγκασμό». Ακόμα περισσότερο, με την προδιαγραφή αυτών των τυπικών προϋποθέσεων, θεωρεί ότι χαλυβδώνει τη δημόσια σφαίρα έναντι μιας *αρνητικής* εξουσίας που χαρακτηρίζεται από την ισχύ, τη βία και την ιεραρχία και που κατά την εκτίμησή του προέρχεται αποκλειστικά από την τάση επεκτατισμού των

¹⁹ Πρβλ., το κεφ. 4.2 «Μέθοδος» στο Foucault (1980b), και ειδ. σσ. 115-20, 124-5.

²⁰ Op. cit.: 117-8.

²¹ Op. cit.: 115. Πρβλ., σ. 118. Στη βάση ακριβώς αυτή επικρίνει το μοντέλο εξουσίας της φιλελεύθερης παράδοσης. Καθώς η εξουσία υπερβαίνει της στέγασής της στους νομιμοποιημένους δια του κοινωνικού συμβολαίου καταστατατικούς μηχανισμούς του κράτους [juridical apparatus], το μοντέλο διακυβέρνησης που βασίζεται στο πρότυπο του *νόμου*, παραγνωρίζει τις διεργασίες της σύγχρονης πειθαρχησης και κυριαρχίας που βρίσκονται και λειτουργούν εντός της κοινωνίας. Είναι, για παράδειγμα, τυφλό μπρος τις δυνάμεις, τις τάσεις, τους κανόνες και τις νόρμες ή τις «πολιτικές λογικές» της *Staaträson* και της *Polizeiwissenschaft* που επιδιώκουν έναν ολοκληρωμένο και λεπτομερή διακανονισμό όλων των περιοχών της ατομικής και συλλογικής ύπαρξης στην υπηρεσία της ευτυχίας του συνολικού πληθυσμού. Πρβλ., Fraser (1989: 32), Dean (1999: 174 κ.ε.).

²² Βλ., Foucault (1980b: 102 κ.ε.).

συστημικών μηχανισμών του γραφειοκρατικού κράτους και της καπιταλιστικής οικονομίας στον επικοινωνιακά δομημένο βίοκοσμο. Ο Foucault, ωστόσο, δείχνει ότι το καθεστώς που ο ίδιος περιγράφει ως βιοεξουσία, δεν παρεμποδίζεται από τις αρχές που ο Habermas ανεγείρει, διότι λειτουργεί μέσω ύπουλων, συνεχών και υπόγειων μηχανισμών επιτήρησης και κανονικοποίησης που εισάγουν ανυπέρβλητες ασυμμετρίες και *de facto* αποκλεισμούς των «αμοιβαιοτήτων»· δείχνει, δηλαδή, ότι η ιεραρχία και η ασυμμετρία, τα δυο κύρια εμπόδια για την πραγματοποίηση μιας γνήσιας και νομιμοποιημένης συναίνεσης, είναι μάλλον *αχρείαστα* για την ομαλή λειτουργία της βιοεξουσίας. «[Σ]ε μια πλήρως ‘πανοπτικοποιημένη’ κοινωνία καθολικής αυτοεπιτήρησης», όπως το διατυπώνει η Nancy Fraser,

η ιεραρχική, ασύμμετρη κυριαρχία κάποιων ατόμων από άλλους θα ήταν δευτερογενής [αφού σ’ ένα πρώτο βαθμό] όλοι θα παρακολουθούσαν και θα αστυνόμευαν τους εαυτούς τους.²³

Και πράγματι, ο Foucault υποδεικνύει τους υπόρρητους πειθαρχικούς μηχανισμούς της βιοεξουσίας όχι μόνο ως τη σκοτεινή πλευρά αλλά και ως τη σιωπηρή προϋπόθεση αυτής της διαδικασίας που ο Habermas αντιλαμβάνεται ως *εξορθολογισμό του βίοκοσμου*.²⁴ Αυτοί, συνιστούν μια μορφή γνώσης οργανωμένης γύρω από μια στατιστική νόρμα ατομικής και συλλογικής συμπεριφοράς, αλλά και μια μορφή εξουσίας, δηλαδή, πειθαρχικές τεχνικές της ενίσχυσης των ικανοτήτων ώστε τα υποκείμενα να σκέφτονται και να συμπεριφέρονται σε συμφωνία με τη νόρμα και υπό συνθήκες συνεχούς επόπτευσης, παρακολούθησης, ελέγχου και ανασχηματισμού τέτοιων διαδικασιών εξομάλυνσης. Υπό τη συνθήκη αυτή όμως, η αλληλεπίδραση κι ο συντονισμός των ατόμων είναι ήδη μεσολαβημένα μέσω προτύπων συμπεριφοράς μιας *κανονικότητας της επικοινωνίας*, η οποία, όπως ο Foucault επιμένει στα πλέον κεντρικά σημεία του *Πειθαρχία και Τιμωρία*, είναι εντελώς ανομοιογενής σε σχέση με το πλαίσιο δεοντολο-

²³ Fraser (1989: 49). Η αγνόηση της λειτουργίας της βιοεξουσίας, δείχνει, για τον Foucault, πόσο ομοειδές είναι το μοντέλο του Habermas με αυτό του κλασσικού φιλελευθερισμού. Ο Habermas, βεβαίως, δεν στηρίζεται ούτε στον νομιμοποιημένο εξαναγκασμό ούτε και στο λόγο των δικαιωμάτων για να θεμελιώσει μια σφαίρα ελευθερίας. Ωστόσο, η *θετική* ελευθερία που προτάσσει, φαντάζει ως το «δημοκρατικό αντίστοιχο» της σφαίρας των δικαιωμάτων του φιλελευθερισμού στο μέτρο που υποθέτει ότι οι συμμετέχοντες μπορούν να χρησιμοποιήσουν την εξουσία χωρίς να χρησιμοποιούνται απ’ αυτή. Επί της ουσίας, ο Habermas απλώς μετατοπίζει την «απελευθερωμένη από εξουσία ζώνη» από την ιδιωτική σφαίρα της αρνητικής ελευθερίας στη δημόσια σφαίρα της θετικής ελευθερίας. Πρβλ., Villa (1992: 715).

²⁴ Με τη διαδικασία αυτή, ο Habermas κατανοεί τη σταδιακή αποδέσμευση των κοινωνικών σχέσεων από *a priori* (με αξιωματική ισχύ) κανονιστικά πλαίσια και τη ρύθμισή τους στη βάση των αρχών της επικοινωνιακής ορθολογικότητας. Ο εξορθολογισμός του βίοκοσμου συνάδει εξίσου με την αποδέσμευση του δικαίου από την εθικότητα και τον εκδημοκρατισμό της εξουσίας που πλέον αρθρώνεται στο όνομα της λαϊκής κυριαρχίας. Πρβλ., Habermas (1984).

γίας που της επιβάλλει ο Habermas. Τουναντίον, οι ομαλοποιητικές διεργασίες της υποκειμενοποίησης εξαπλώνονται απ' άκρου εις άκρον σε όλες τις επικοινωνιακές πρακτικές: οι ικανότητες του σκέπτεσθαι και της συμπεριφοράς δια των τρόπων που προϋποθέτουν οι πολύπλοκες διαδικασίες του αναστοχασμού (όπως οι μορφές επιχειρηματολογίας που ο Habermas θέτει), έχουν ήδη αποκτηθεί και καταδαμαστεί μέσα από διαδικασίες πειθάρχησης στο σχολείο, την εργασία, τη φυλακή, το δικαστήριο, τη νομοθετική εξουσία και άλλα πρακτικά συστήματα.²⁵ Αλλά αυτό δεν σημαίνει μόνο ότι ο Habermas αφήνει ανεξέταστη την αυτο-επιτήρηση του πολιτικά ενάρετου πολίτη ο οποίος έχει ήδη εσωτερικεύσει την ηγεμονική αντίληψη του τι συνιστά «καλύτερο επιχείρημα». Στο βαθμό που τα πρακτικά συστήματα λειτουργούν στους όρους μιας *de facto* ιεράρχησης, το κανονιστικό ιδανικό μιας δημόσιας σφαίρας ως τόπου διαλογικής πολιτικής, φαντάζει ιδιαιτέρως χιμαιρικό: ενώ όντως θα μπορούσε κανείς να φανταστεί την πραγματοποίηση μιας ιδανικής ομιλιακής κατάστασης, στην ουσία αυτή δεν θα ήταν τίποτα παραπάνω από τη προοπτική επίτευξης μιας «ψευδοαυτονομίας υπό συνθήκες ψευδοσυμμετρίας».²⁶

Ο Foucault έτσι, δια της γενεαλογικής ανάλυσης, περιγράφει τη *γεγονοτική* διαδικασία της υποκειμενοποίησης δια της οποίας ο ανθρώπινος φορέας αποκτά και ασκεί τις ικανότητες για επικοινωνία. Στη βάση του αυτή, το πρόγραμμα του Habermas δεν φαίνεται μόνο ότι εξομαλύνει τη λειτουργία αυτού του καθεστώτος αφού αποκρύπτει τους ομαλοποιητικούς μηχανισμούς που προωθούν ορισμένες μόνο δεξιότητες για να εξασφαλίσουν την υποταγή· στην πραγματικότητα όταν επιχειρεί να ανακαλύψει τις υπόρρητες στην επικοινωνιακή δράση νόρμες, εργάζεται από την προοπτική του πολιτικού ορθολογισμού που η βιοεξουσία επιβάλλει.

Υπό την οπτική αυτή του Foucault, ωστόσο, γεννιέται το σχετικό με την υπέρβαση αυτού του πλαισίου ερώτημα. Αν το υποκείμενο παρουσιάζεται ως το ίζημα ανώνυμων και ιστορικά ενδεχομενικών πρακτικών, θα μπορούσε ν' αποσπαστεί η προσδοκία για κάποια θετική θεώρηση της απελευθέρωσης από την κυριαρχία της βιοεξουσίας;

IV. Σχετικά με την Υπέρβαση του Πλαισίου της Βιοεξουσίας

Ο Richard Bernstein υποστηρίζει ορθά, ότι στόχος των αναλύσεων του Foucault, δεν είναι η διάταξη ενός κάποιου ακριβούς σχεδιαγράμματος για το μέλλον, αλλά η ανοικτή παροχή εναλλακτικών δυνατοτήτων για την δράση.²⁷ Το ζεμασκάρεμα της βιοεξουσίας και η συνειδητοποίηση της πραγματικότητας

²⁵ Βλ., Foucault (1979: 222) και Foucault (1980a: 105-8). Πρβλ., Tully (1999: 116-29), Owen (1999: 41-2), Dean (1999: 183-6).

²⁶ Fraser (1989: 49).

²⁷ Βλ., Bernstein (1992: 162).

που επιφέρει, θα μπορούσε να οδηγήσει σε μια επανεξέταση της παρούσας θέσης του υποκειμένου και συνεπώς ν' αποτελέσει το θεμέλιο της δυνατότητας για διαφορά στην ιστορία. Όταν, για παράδειγμα, ο Foucault αρχίζει το *Επιτήρηση και Τιμωρία* με το βάρβαρο θέαμα των βασανιστηρίων των κρατουμένων στο Παρίσι, στοχεύει ν' αφυπνίσει τον αναγνώστη καθώς αυτός αντιδρά στη φρίκη κι αναγνωρίζει τις σύγχρονες μεθόδους τιμωρίας ως πιο ανθρώπινες· μόνο όμως φευγαλέα, αφού η εμπιστοσύνη του αρχίζει να κλονίζεται καθώς συνειδητοποιεί τι ακριβώς περιλαμβάνει αυτή η διαδικασία του «εξανθρωπισμού»· γιατί αντιλαμβάνεται, πως «η γέννηση της φυλακής» δεν είναι παρά μια αλληγορία για τη γέννηση της πανοπτικής κοινωνίας της επιτήρησης και του ελέγχου των σωμάτων. Ο πρακτικός λόγος της γενεαλογίας, δηλαδή, εντοπίζοντας στο *παρόν* αυτό που φαίνεται περιοριστικό και κατασταλτικό, δίνει τη δυνατότητα μιας επανεξέτασης των παραδοσιακών αφηγήσεων περί απελευθέρωσης και κυριαρχίας που συστήνουν καθοριστικές δυνατότητες για το μέλλον – και ο Φουκώ σαφέστατα δελεάζει με τις πολύ εστιασμένες αναφορές του στα σημεία εκείνα όπου η αλλαγή είναι δυνατή κι επιθυμητή. Παρουσιάζει τον κριτικό λόγο ως έναν αντί-λόγο που επιδιώκει να εκθέσει αστάθειες και σημεία αντίστασης, χώρους, δηλαδή, απ' όπου μπορούν να προκύψουν υπερβάσεις. Εστιάζει πάντα στο *τοπικό* και εμμένει στην *ιδιαιτερότητα*, γεγονός που συν τοις άλλοις εξηγεί γιατί εικάζεται ως θιασώτης των κινημάτων.²⁸

Θεωρώ, ωστόσο, ότι αυτή η σκιαγράφηση ενός δημόσιου πεδίου που συντάσσεται στη βάση της *εξέγερσης των υπόδουλων λόγων*, απλώς μεταθέτει το όλο ζήτημα του ηθικο-πολιτικού προσανατολισμού από το γενικό στο συγκεκριμένο και το τοπικό. Κι αυτό, διότι ο Foucault, παρά τις πολύ εστιασμένες και σαφέστατα *καθόλου ουδέτερες* αναλύσεις του, δεν μπορεί ν' απαντήσει ποιος τοπικός λόγος ή μορφή αντίστασης πρέπει να ευνοηθεί: των γυναικών, των φυλακισμένων, ή γιατί όχι των κάθε λογής φονταμενταλιστών που κατά μια έννοια έχουν κι αυτοί βιώσει τον πόνο του αποκλεισμού. Αλλά αυτό δεν είναι τυχαίο καθώς ο νομιναλιστικός του λόγος περί «νέων δυνατοτήτων» για τη σκέψη και τη δράση, έχει έρεισμα μόνο αν ξεκαθαρίσει κανείς ποιες δυνατότητες και αλλαγές είναι επιθυμητές και γιατί. Αλλά ο Foucault δεν το κάνει. Όταν, για παράδειγμα, αναφέρει το σύμπλεγμα εξουσίας/γνώσης της βιοεξουσίας ως γενεσιουργό ενός *ύψιστου κινδύνου*, ποτέ δεν καθιστά πλήρως ρητή την αξιακά φορτισμένη *βάση* αυτού του κινδύνου²⁹ γιατί ο λόγος περί «κινδύνου» έχει νόημα μόνο από μια συγκεκριμένη ερμηνευτική οπτική που περιλαμβάνει την *αξιολόγηση* ενός παρόντος κι όχι απλά την «απροκατάληπτη» περιγραφή του. Κι αυτή η αξιολόγηση, όπως πειστικά ισχυρίζεται ο Charles Taylor σ' ένα άρθρο

²⁸ «Δεν υπάρχει ... ένας τόπος της μεγάλης Άρνησης» (Foucault, 1980b: 119). Για την έκκλησή του προς την ιδιαιτερότητα και την τοπικότητα, βλ. και Foucault (1980a: 80-5). Πρβλ., Conway (1999: 66 κ.ε.).

²⁹ Βλ., Dreyfus & Rabinow (1982: 264).

του για τον Foucault, δεν ξεφεύγει από την σιωπηρή επιβεβαίωση ενός κάποιου «αγαθού» που όχι μόνο θα ξεσκέπαζε την ηθικο-πολιτική προοπτική που ενημερώνει την κριτική του αλλά και θα έδινε πρακτικό αντίκρισμα στο ερώτημα περί της αντίστασης που του απευθύνει ο Habermas.³⁰ Η έννοια της αντίστασης στη βιοεξουσία έχει νόημα μόνο στη βάση μιας έκκλησης στην *απελευθέρωση* από τις κυριαρχικές της μορφές αλλά και μιας έκκλησης προς την *αλήθεια* στο μέτρο που αυτές της οι μορφές, εκδιπλώνονται δια της εισαγωγής ψευδαισθήσεων, μεταμφιέσεων και προσχημάτων. Χωρίς αυτή τη σιωπηρή έστω επίκληση των καταστατικών νεωτερικών αγαθών της ελευθερίας και της αλήθειας που τη συντρέχουν, η κριτική του Foucault κινδυνεύει να παράξει μια σκεπτικιστική ελευθερία η οποία είναι ριζικά ασταθής καθώς βρίσκεται πάντα υπό τον κίνδυνο να καταστεί απλώς αφηρημένη· δηλαδή, ν' «απολήξει», όπως αναφέρει ο Hegel στην Εισαγωγή της *Φαινομενολογίας*,

[στη] γυμνή ανυπαρξία ή κενότητα χωρίς να μπορεί να πάει πιο μακριά από εκεί, [αφού] πρέπει να περιμένει να δει αν κάτι νέο θα έλθει και ποιο θα είναι αυτό, για να το ξαναρίξει και τούτο στην κενή άβυσσο.³¹

Το πρόγραμμα του Foucault, ωστόσο, δεν δύναται *ex hypothesi* να προσφύγει στο νεωτερικό αξιακό ορίζοντα. Για πολλούς λόγους,³² αλλά και για έναν ακόμα: η ταύτιση της Νεωτερικότητας με τη συνθήκη της βιοεξουσίας, δεν επιτρέπει καμία τέτοια δυνατότητα οικειοποίησης. Σ' αυτό τουλάχιστον το *συγκεκριμένο* σημείο, σε ό,τι, δηλαδή, αφορά την *ολικά απορριπτική* εικόνα του σύγχρονου κόσμου που παρουσιάζει, η κριτική που του ασκεί ο Habermas έχει βεβαίως έρεισμα.

Θα πρέπει να σημειωθεί πάντως, ότι στην προσπάθειά του να θεμελιώσει μια δυνατότητα υπέρβασης του πλαισίου της βιοεξουσίας, ο Foucault στο ύστερο έργο του (2013), στρέφεται προς το ζήτημα της ηθικής *αυτοσυγκρότησης* του υποκειμένου (στο πρότυπο ενός «έργου τέχνης») και κοιτά στο είδος της σχέσης που το τελευταίο καλείται να έχει με τον εαυτό του ώστε να μορφοποιείται ως ένας ηθικός φορέας των πράξεών του.³³ Με δεδομένο, ωστόσο, ότι καθ'

³⁰ Βλ., Taylor (1984: 163 κ.ε.).

³¹ Hegel (1977: §79, σ. 51).

³² Αυτοί σχετίζονται με τον ακραίο νομιναλισμό του, ο οποίος, με τη σειρά του στηρίζεται στη υπόθεση ότι στην τρέχουσα ιστορική συγκυρία ο ηθικο-πολιτικός ορίζοντας της Νεωτερικότητας έχει σκιάσει τα αγαθά του. Ο Habermas, ειρωνικά, θα προσυπόγραφε την αδυνατότητα προσφυγής σε «ιδεώδη» όχι όμως λόγω της παραπάνω – γενεαλογικής αφετηρίας – υπόθεσης, αλλά λόγω της Καντιανής του θέσης ότι η νεωτερικότητα δεν μπορεί και δεν θέλει πια να δανείζεται τους προσανατολιστικούς της γνώμονες από πρότυπα μιας άλλης εποχής· *είναι αναγκασμένη να αντλεί την κανονιστικότητά της από τον εαυτό της* (Habermas 1985: 7 [ελλ. μτφρ. σ. 22]).

³³ Η «τέχνη της ύπαρξης» αναφέρεται σ' εκείνο το σύμπλεγμα ενστόχαστων και εκούσιων πρακτικών με τις οποίες οι άνθρωποι, όχι μόνο ορίζουν κανόνες διαγωγής, αλλά επιδιώκουν να αλλάξουν οι ίδιοι, να τροποποιηθούν ως προς την ενικότητα του είναι τους, και να μετατρέψουν τη ζωή τους

όλη την έκταση του έργου του παρουσιάζει την υποκειμενικότητα ως το ίζημα των ανώνυμων και ιστορικά ενδεχομενικών πρακτικών που επιβάλλουν τα συμπλέγματα εξουσίας/γνώσης, αυτή η «τέχνη της ύπαρξης» που επικαλείται φαίνεται σα να υποσκάπτει τον κονστρουκτιβισμό του.³⁴ Αλλά ακόμα κι αν υποθεθεί ότι το ύστερο έργο του σκιαγραφεί τη δυνατότητα μιας ελεύθερης ύπαρξης η οποία δεν προκαταβάλλεται από τον κώδικα της βιοεξουσίας, η ηθική «προβληματοποίηση» της ύπαρξης και των πρακτικών της δεν υποδεικνύει ως τέτοια τον *ειδικό τρόπο υποκειμενοποίησης* του κώδικα (υποταγή ή αντίσταση, σεβασμό ή άρνηση του μοντέλου που ορίζουν οι πρακτικές κανονικοποίησης) καθώς είναι αποδεσμευμένη από κάθε ηθική τελεολογία. Ο «τρόπος με τον οποίο οφείλει κανείς να 'διάγει' το βίο του»,³⁵ δηλαδή, ο ειδικός τύπος της αυτοσυγκρότησης, παραμένει περιεχομενικά αβέβαιος και εν τέλει απροσδιόριστος, ενώ, τέλος, όπως ορθά παρατηρεί ο Richard Bernstein,³⁶ φαίνεται σα να ολισθαίνει προς τη Χαϊντεγκεριανή αρνησικοσμία: καθώς ο Foucault δεν θέτει κανένα αντιστάθμισμα πέραν της ίδιας της σχέσης του υποκειμένου με τον εαυτό του, ο ριζικά ατομικιστικός και εθελοντικός του λόγος περί ηθικής φαντάζει διαρθρωτικά διάφορος εκείνου της πολιτικής.

Δεν θα πρέπει να δοθεί η εντύπωση, ωστόσο, ότι το κριτικό πρόγραμμα του Foucault αποκλείει κάθε κανονιστικό σημείο αναφοράς. Αλλά ούτε και ότι αυτή η αξιακή του αναποφασιστικότητα (undecidability) λειτουργεί κεκαλυμμένα υπέρ της (οιονεί έστω) υπερβατολογικής θεμελίωσης που διατρέχει το πρόγραμμα του Habermas το οποίο εμμέσως επικυρώνει.

V. Επίλογος: Περί Κριτικής

Η ιδέα μιας υποφώσκουσας στην καθημερινή επικοινωνιακή αλληλοκατανόηση «κατάστασης ιδεατής επικοινωνίας», λειτουργεί για το μοντέλο της κοινωνικής κριτικής που κατασκευάζει ο Habermas, ως ένα «ορθολογικό-καθολικό» σημείο το οποίο απαιτείται για τη δυνατότητα «ολοκληρωμένων» κοινωνικοπολιτικών σχέσεων, την ίδια στιγμή που συνιστά το γνώμονα υπό το φως του οποίου επι-

σε ένα έργο που διέπεται από ορισμένες αξίες και ανταποκρίνεται σε ορισμένα κριτήρια ύφους (Foucault 2013: 18).

³⁴ Ο Foucault πάντως αναφέρει την «αισθητική της ύπαρξης» ως μια δυνατότητα ενύπαρκτη στη *μορφική* συγκρότηση του υποκειμένου ως τέτοιου και όχι ως μια «μορφή ζωής», ως μια συγκεκριμένη τρόπιση της ηθικής ζωής δηλαδή, που προκρίνει αντί άλλων: στο βαθμό που η έννοια υποκειμένο δηλώνει μια *διπλή* σχέση υποτέλειας – όχι μόνο την «υποταγή στον άλλον μέσω του ελέγχου και της εξάρτησης» αλλά και την προσκόλλησή του «στην ίδια του την ταυτότητα μέσω της συνείδησης ή της αυτογνωσίας» – η «σχέση προς εαυτόν» συνιστά αναπόσπαστο τμήμα της συγκροτησιακής του δομής (Foucault 2013: 81, 13, βλ. σ. 21). Για την αμφιλεγόμενη αυτή στροφή που χαρακτηρίζει το ύστερο έργο του Foucault, πρβλ., Patton (1994: 61-71), Owen (1999: 34-6), Deleuze (2005: 211), Macherey (2010: 162-6).

³⁵ Foucault (2013: 35).

³⁶ Βλ. Bernstein (1992: 163-5).

κρίνεται η θεσμική τάξη του Νεωτερικού κόσμου. Περιγράφοντας την ορθολογική μορφή μιας συνεργατικής κοινωνικής ζωής, η κατάσταση της «γνήσιας» επικοινωνίας αποτιμά τη συστημική αποικιοποίηση του νεωτερικού βιόκοσμου ως παθολογία.

Ωστόσο, όπως πολύ ορθά παρατηρεί ο Axel Honneth ακολουθώντας στο σημείο αυτό το πνεύμα των παρατηρήσεων του Foucault,³⁷ κάθε κανονιστικού τύπου κριτική μιας υφιστάμενης θεσμικής τάξης ή κοινωνικής πρακτικής, πάντοτε προϋποθέτει μια ορισμένη επιβεβαίωση (επίκληση και οικειοποίηση) της επικρατούσας ηθικής κουλτούρας. Κι αυτό διότι αν οι νομιμοποιημένοι της πόροι δεν συστήνονται από αρχές που έχουν ήδη σε κάποιο βαθμό «εκ-καλυφθεί» (disclosed) και στερεοποιηθεί στο πολιτισμικό στερέωμα ενός κόσμου, τότε η κριτική προσφεύγει αναγκαστικά σε εξωτερικές καθολικές ηθικές αρχές και συνεπώς λαμβάνει μια ιδιαιτέρως απομακρυσμένη προοπτική για να ταυτοποιήσει κάτι ως ηθικό έλλειμμα και να γίνει κατανοητή σ' αυτούς που απευθύνεται. Το μοντέλο του Habermas, βεβαίως, εμπεριέχει στοιχεία μιας εμμενούς (immanent) κριτικής στο βαθμό που εν μέρει θεμελιώνει τους κανόνες της «διαλογικής επιχειρηματολόγησης» στις *υπάρχουσες* πρακτικές της Νεωτερικής κοινωνίας. Παρά την αποικιοποίηση του Νεωτερικού βιόκοσμου από τους συστημικούς μηχανισμούς, η οποία έχει πλέον σκιάσει αυτούς τους κανόνες και τα πολιτισμικά ιδεώδη που αυτοί εκπροσωπούν, βασική του θέση παραμένει ότι ο νεωτερικός κόσμος έχει έναν καταστατικά *διττό* χαρακτήρα – εν μέρει επικοινωνιακό, εν μέρει συστημικά εργαλειοποιημένο. Αυτό σημαίνει ότι οι κανόνες αγκυροβολούν εν μέρει στις *υφιστάμενες* πρακτικές της Νεωτερικότητας και ότι επί της ουσίας, απλώς επικυρώνουν το – ακόμα απραγματοποίητο («ημιτελές») – αξιακό δυναμικό της νεωτερικής ηθικής ζωής. Είναι, εξάλλου, αυτός ο διττός χαρακτήρας του νεωτερικού κόσμου που, κατά την εκτίμησή του, παραγνωρίζεται συστηματικά από τους προκατόχους του Adorno και Horkheimer.³⁸ Ωστόσο, στο βαθμό που ο Habermas αξιώνει αυτούς τους κανόνες ως *οικουμενικούς*, υπερβαίνει τον προϋπάρχοντα τοπικό αξιακό ορίζοντα και στο τέλος παράγει μια μορφή κριτικού προγράμματος που ρισκάρει αναγκαστικά να θεωρηθεί ότι εγείρει αξιώσεις μιας χιμαιρικής γνώσης.

Το μοντέλο, ωστόσο, της κοινωνικής κριτικής που κατασκευάζει ο Foucault, αγκυροβολεί στην ίδια την ιστορική διαδικασία. Όπως ακριβώς και το μοντέλο της κριτικής της ιδεολογίας που συναντάται στη Μαρξιστική παράδοση, επιχειρεί να ανασυγκροτήσει τις αξιώσεις ισχύος του εκ των ένδον («εμμενώς») μιας κοινωνίας και συνεπώς απαιτεί τη συνειδητοποίηση του *πλαισίου* εκ του οποίου θα μπορούσε ν' αναδυθεί μια μορφή αναστοχαστικότητας επί της υπάρχου-

³⁷ Βλ. Honneth (2009: 44-6).

³⁸ Βλ. Habermas (1993: 154 κ.ε.).

σας ιστορικής πραγματικότητας.³⁹ Το Νιτσεικό μοντέλο της κοινωνικής κριτικής που συνθέτει ο Foucault, ωστόσο, πηγαίνει πέραν του μοντέλου της κριτικής της ιδεολογίας, διότι δεν αποτιμά την προβληματική πραγματικότητα των συγκαρινών κοινωνικών συνθηκών (θεσμών και πρακτικών) έναντι των απαιτήσεων που είναι ταυτόχρονα θεσμικά ενσωματωμένα ως ιδεώδη, έναντι, δηλαδή, του ακόμη ανεκπλήρωτου ορίζοντα αξιών. Θεωρεί, αντιθέτως, ότι η ανάδειξη της διάστασης μεταξύ κοινωνικής *ταυτότητας* και κοινωνικής *ζωής* (της αντιπαράθεσης «ιδέας» και «πραγματικότητας») είναι μάλλον κενή σήμερα στο σύγχρονο κόσμο, στο βαθμό που αυτή τεκμαίρει ότι *υπάρχουν* πράγματι εκείνα τα κανονιστικά ιδεώδη στο όνομα των οποίων θα μπορούσε να αρθρωθεί νόημα μια κριτική του υπάρχοντος, ότι, με άλλα λόγια, τα ιδεώδη που επικαλείται κατέχουν ακόμα στην κοινωνική πρακτική το κανονιστικό νόημα που τα προσδιόριζε αρχικά. Η γενεαλογική έρευνα καταδεικνύει όμως «σχεδόν 'θετικιστικά'»⁴⁰ ότι οι προσδιοριστικές ιδέες και κανόνες της νεωτερικής κοινωνικής τάξης *δεν κατέχουν πλέον* το κανονιστικό νόημα με το οποίο αρχικά αναπτύχτηκαν – συνεπώς, τον αρχικό νοηματικό πυρήνα που καθόριζε το πρακτικό πλαίσιο εφαρμογής τους – και εξυπηρετούν *ήδη* τη νομιμοποίηση πειθαρχικών πρακτικών. Απ' αυτή την άποψη, η γενεαλογία συνιστά μια μορφή κριτικής η οποία εκθέτει και φανερώνει τη νεωτερική κοινωνία ως ένα γεγονός που έχει *προ πολλού απολέσει και αποστερηθεί* κάθε τύπου κανονιστικής θεμελίωσης διαμέσου αξιόπιστων ιδεωδών. Απ' αυτή την έκθεση, όμως, και παρά το έλλειμμα μιας υπερβατολογικής θεμελίωσης των επιλογών που τη διατρέχει, λειτουργεί ως κάποιου είδους μετακριτικού «ανιχνευτή» ο οποίος «ξεθάβοντας» τις κοινωνικές αλλαγές του νοήματος που έχουν υποστεί τα κυρίαρχα ιδεώδη – εν προκειμένω, τους πραγματικούς μετασχηματισμούς των Νεωτερικών αξιών σε πρακτικές εκριζωμένης πειθαρχησης – αφυπνίζει και διατηρεί ανοικτή την προοπτική της αναδιατύπωσης ή και υπέρβασης του συντρέχοντος πλαισίου εφαρμογής τους.

Βεβαίως, κάθε τέτοια γενεαλογική «εκ-κάλυψη», απαιτεί πάντα ένα επιπρόσθετο βήμα νομιμοποίησης για να δικαιολογήσει γιατί η κοινωνική πειθαρχηση εκπροσωπεί εξ αρχής ένα ηθικό έλλειμμα. Για να παράσχει όμως μια τέτοια δικαιολόγηση, ο Foucault πρέπει υπόρρητα να υπονοήσει ως κανονιστικά έγκυρα και αιτιολογημένα τα ιδεώδη που γέννησε η νεωτερική κουλτούρα. Για τη θεμελίωσή της, κοντολογίς, η γενεαλογία του προϋποθέσει την κανονιστική ισχύ των εγγενώς αναδυόμενων ιδεωδών της Νεωτερικότητας.

³⁹ Βλ. Foucault (1984b: 77 κ.ε.)

⁴⁰ Honneth (2009: 48).

Βιβλιογραφία

- Benhabib, S. (1986), *Critique, Norm, and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory*, New York, Columbia University Press.
- Bernstein, R.J. (1992), *The New Constellation: The Ethical-Political Horizons of Modernity/Postmodernity*, Cambridge, U.K., Polity Press.
- Bevir, M. (1999), "Foucault and Critique: Deploying Agency against Autonomy", *Political Theory*, vol. 27, no. 1, pp. 65-84.
- Conway, D.W. (1999), "Pas de Deux: Habermas and Foucault in Genealogical Communication", in Ashenden, S. & Owen, D. (eds.), *Foucault contra Habermas: Recasting the Dialogue between Genealogy and Critical Theory*, London, Sage Publications, pp. 60-89.
- Dean, M. (1999), "Normalising Democracy: Foucault and Habermas on Democracy, Liberalism and Law", in Ashenden, S. & Owen, D. (eds.), *Foucault contra Habermas: Recasting the Dialogue between Genealogy and Critical Theory*, London, Sage Publications, pp. 166-194.
- Deleuze, Z. (2005), *Φουκώ*, μτφρ. Τάσος Μπέτζελος, Αθήνα, Εκδόσεις Πλέθρον.
- Dews, P. (1987), *Logics of Disintegration: Post-Structuralist Thought and the Claims of Critical Theory*, London and New York, Verso.
- Dreyfus, H. and Rabinow, P. (1982), *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, London, Harvester Wheatsheaf.
- Foucault, M. (1979), *Discipline and Punish: the Birth of the Prison*, trans. A. Sheridan, New York, Vintage Books.
- Foucault, M. (1980a), *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, in C. Gordon (ed. & trans.), Brighton, England, Harvester Press.
- Foucault, M. (1980b), *Ιστορία της Σεξουαλικότητας: Η Δίψα της Γνώσης*, μτφρ. Γ. Ροζάκη, επιμ. Γ. Κρητικός, Αθήνα, Εκδόσεις Κέδρος.
- Foucault, M. (1984), "What is Enlightenment?", in P. Rabinow (ed.), *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, pp. 32-50.
- Foucault, M. (1984b), "Nietzsche, Genealogy, History", in P. Rabinow (ed.), *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, pp. 76-100.
- Foucault, M. (1996), "What is critique?", in J. Schmidt (ed.), *What is Enlightenment?: Eighteenth Century Answers and Twentieth Century Questions*, Berkeley, University of California Press, pp. 382-398.
- Foucault, M. (2013), *Ιστορία της Σεξουαλικότητας: Η Χρήση των Ηδονών*, τομ. 2, μτφρ. Τάσος Μπέτζελος, Αθήνα, Εκδόσεις Πλέθρον.
- Fraser, N. (1989), *Unruly Practices in Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory*, Cambridge, UK, Polity.
- Habermas, J. (1983), *Philosophical-Political Profiles*, trans. F.G. Lawrence, Cambridge, Massachusetts Institute of Technology Press.
- Habermas, J. (1984), *The Theory of Communicative Action vol. 1: Reason and the Rationalisation of Society*, trans. T. MacCarthy, Boston, Beacon Press.
- Habermas, J. (1985), *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*, trans. F. Lawrence, Cambridge, MIT Press. [ελλ. μτφρ. (1993), *Ο Φιλοσοφικός Λόγος της Νεωτερικότητας: Δώδεκα Παραδόσεις*, μτφρ. Λευτέρης Αναγνώστου & Αναστασία Καραστάθη, Αθήνα, Εκδόσεις Αλεξάνδρεια].
- Habermas, J. (1990), *Moral Consciousness and Communicative Action*, trans. C. Lenhardt & S.

- Weber Nicholson, Cambridge, Mass., The MIT Press.
- Habermas, J. (1993), *Justification and Application: Remarks on Discourse Ethics*, trans. C. Cronin, Cambridge, Mass., The MIT Press.
- Habermas, J. (1996), *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, trans. W. Rehg, Cambridge, Polity Press.
- Hegel, G.W.F. (1977), *Phenomenology of Spirit*, trans. A.V. Miller, intro. J.N. Findlay, Oxford, Oxford University Press.
- Honneth, A. (1991), *The Critique of Power: Reflective Stages in a Critical Social Theory*, Cambridge, trans. K. Baynes, Mass., The MIT Press.
- Honneth, A. (2009), *Pathologies of Reason: On the Legacy of Critical Theory*, Cambridge, trans. J. Ingram et. al, New York., Columbia University Press.
- Macherey, P. (2010), *Από τον Καγκιλέμ στον Φουκώ: Η δύναμη των Κανόνων*, μτφρ. Τάσος Μπέτζελος, Αθήνα, Εκδόσεις Πλέθρον.
- Owen, D. (1999), "Orientation and Enlightenment: An Essay on Critique and Genealogy", in S. Ashenden & D. Owen (eds.), *Foucault contra Habermas: Recasting the Dialogue between Genealogy and Critical Theory*, London, Sage Publications, pp. 21-44.
- Patton, P. (1994), "Foucault's Subject of Power", *Political Theory Newsletter*, vol. 6, no 1, pp. 60-71.
- Schmidt, J. (1997), "Habermas and Foucault", in M.P. d' Entrèves & S. Benhabib (eds), *Habermas and the Unfinished Project of Modernity: Critical Essays on The Philosophical Discourse of Modernity*, Cambridge, Mass., The MIT Press, pp. 147-171.
- Smart, B. (1982), "Foucault, Sociology, and the Problem of Human Agency", *Theory and Society*, vol. 11, no. 2, pp. 121-141.
- Taylor, C. (1984), "Foucault on Freedom and Truth", *Political Theory*, vol. 12, no. 2, pp. 152-183.
- Tully, J. (1999), "To Think and Act Differently: Foucault's Four Reciprocal Objections to Habermas' Theory", in S. Ashenden & D. Owen (eds.), *Foucault contra Habermas: Recasting the Dialogue between Genealogy and Critical Theory*, London, Sage Publications, pp. 90-142.
- Villa, D.R. (1992), "Postmodernism and the Public Sphere", *American Political Science Review*, vol. 86, no. 3, pp. 712-721.
- Williams, C. (2001), *Contemporary French Philosophy: Modernity and the Persistence of the Subject*, London & New York, The Athlone Press.