Αλέξανδρος Κιουπκιολής – Κριτικός λόγος, αγωνισμός και ελευθερία: Καστοριάδης εναντίον Foucault

Αλέξανδρος Κιουπκιολής

Το κείμενο του Αλέξανδρου Κιουπκιολή (Αν. Καθ. Πολιτικής Επιστήμης στο ΑΠθ) που δημοσιεύουμε σήμερα στη Βαβυλωνία αποτελεί ένα μέρος της εργασίας του με τίτλο: «Φιλοσοφίες της ελευθερίας. Από τον Μαρξ και τον κλασικό φιλελευθερισμό ως τον Καστοριάδη, τον Φουκώ και τη δημοκρατία των κοινών». Θέμα της εργασίας αποτελεί κυρίως η μελέτη διαφορετικών προσεγγίσεων στην έννοια της ελευθερίας στη νεότερη και σύγχρονη πολιτική σκέψη, και ειδικότερα στα έργα των Κ. Μαρξ, Ι. Καντ, Α. Μπερλίν, Τζ. Στ.Μιλλ, Κ.Καστοριάδη, Μ. Φουκώ κ.α., και εν συνεχεία η σύνδεση μιας ερμηνείας της ελευθερίας με τη σύγχρονη συζήτηση γύρω από τα «κοινά» και τη δημοκρατία. Κυκλοφόρησε στα αγγλικά το 2012 από τον εκδοτικό οίκο Palgrave Macmillan με τον τίτλο *Freedom After the Critique of Foundations: Marx, Liberalism, Castoriadis and Agonistic*

Ή προσέγγιση του Φουκώ και του Καστοριάδη στην ελευθερία εμφορείται από ιδιαίτερες ιδέες για την κριτική, τον κριτικό αναστοχασμό και τον κριτικό λόγο, οι οποίες ξεφεύγουν από τη διχοτομία μεταξύ οικουμενικών ή αντικειμενικών και σχετικιστικών ή «συγκειμενικών» (contextualist) ρευμάτων σκέψης.18 Κοινός παρονομαστής του κριτικού τους λόγου είναι ότι αμφιβάλλει για τη δυνατότητα κατοχύρωσης ενός

αντικειμενικού θεμελίου για τη σκέψη και απεμπολεί τη φιλοδοξία της διατύπωσης οριστικών, τελικών αρχών. Αυτό, όμως, δεν σημαίνει ότι ο κριτικός τους στοχασμός είναι αναπόφευκτα υποκειμενικός, σχετικός, με «τοπική» ισχύ που περιορίζεται σε συγκεκριμένα συμφραζόμενα και πλαίσια και δεν μπορεί να γενικευθεί. Ο κριτικός αγωνισμός αναμετριέται με τα κατεστημένα όρια κάθε συγκεκριμένου πλαισίου, διαπνέεται από τη σταθερή προσήλωση σε μια αξία που εκλαμβάνει ως καθολικεύσιμη –την ελευθερία- και αναζητεί διαφορετικούς τρόπους για να δικαιώσει με τον λόγο τους ισχυρισμούς, τις αξιώσεις και τα επιχειρήματά του.

Τα τελευταία χρόνια έχουν γίνει διάφορες προσπάθειες μελέτης, ανάδειξης και επεξεργασίας αυτού του ιδιαίτερου ύφους κριτικού στοχασμού (Owen, 1999, Tully, 1999, Brown, 2005, Butler, 2002). Οι περισσότερες, ωστόσο, εστιάζουν στη σκέψη του Φουκώ και διακρίνονται συνεπώς από τα πλαίσια και τις αδυναμίες της. Στη συνέχεια εδώ θα αναπτύξουμε συγκριτικά και σε αντιδιαστολή τις ιδιαίτερες αρετές της σκέψης του Καστοριάδη έτσι ώστε να αδρογραφήσουμε μια πιο εποικοδομητική μορφή κριτικού αναστοχασμού με χειραφετητική δύναμη αλλά χωρίς ισχυρά θεμέλια –ή, μάλλον, ενάντια στα ισχυρά θεμέλια. Αρχικά, θα ελέγξουμε την ιδέα της γενεαλογικής κριτικής στο έργο του Φουκώ στον βαθμό που δεν αναστοχάζεται σε βάθος τις δικές της προϋποθέσεις και δεν κινητοποιεί επαρκώς τις δυνάμεις της δημιουργικότητας. Ο κριτικός λόγος του Φουκώ αρκείται, επίσης, σε μερικές και τοπικές κριτικές, αποκηρύσσοντας τις καθολικές διαθέσεις άλλων κριτικών σχεδίων και αποδυναμώνοντας τη μετασχηματιστική σκέψη και δράση στον σύγχρονο κόσμο.

Ο γενικότερος στόχος μας στη συνέχεια είναι η περιγραφή και η υπεράσπιση μιας αναβαθμισμένης μορφής κριτικού αγωνισμού που διακονεί τη διηνεκή επέκταση της ελευθερίας. Έτσι θα αναμετρηθούμε με κρίσιμες απορίες που ταλανίζουν τη θεμελίωση, το κύρος και το εύρος αυτού του κριτικού αγωνισμού. Πώς μπορούμε να διατυπώσουμε και να υποστηρίξουμε εύλογες θέσεις αν απορρίπτουμε μεν την ύπαρξη απόλυτων κριτηρίων αληθείας,

αλλά δεν θέλουμε να περιπέσουμε σε μια απλή αυθαιρεσία ή σε αποκλειστικά στρατηγικές συμπεριφορές; Πώς μπορούμε να προασπιστούμε, για παράδειγμα, την αξία της ελευθερίας απέναντι σε ανταγωνιστικές της αξίες από τη σκοπιά της φιλοσοφίας της αγωνιστικής αυτονομίας κατά Φουκώ και Καστοριάδη; Και πώς θα μπορούσαμε να διαχειριστούμε τα πρακτικά διλήμματα που γεννά ο πλουραλισμός των αξιών χωρίς να επικαλούμαστε καθολικά ισχύοντες νόμους και κριτήρια; Το επιχείρημα θα εντρυφήσει ορισμένες προτάσεις που έχουν κατατεθεί τα τελευταία χρόνια ως απαντήσεις σε αυτά τα διλήμματα, αλλά δεν κρίνονται ιδιαίτερα γόνιμες. Έτσι θα εισηγηθούμε εναλλακτικές θέσεις που διασώζουν το υπερ-κριτικό πνεύμα του αγωνιστικού λόγου αλλά μπορούν να βρουν απήχηση σε άλλες παραδόσεις σκέψης και να επικοινωνήσουν με αυτές.

Δοκιμάζοντας τα όρια του λόγου

Ως γνωστόν, ο κριτικός λόγος του Φουκώ και του Καστοριάδη μοιράζεται με την καντιανή κριτική μια συστηματική κατατριβή με τις θεμελιώδεις αρχές και τις βασικές προϋποθέσεις της σκέψης και της δράσης. Αλλά η πρόθεσή τους είναι ριζικά διαφορετική. Ο Καντ και σύγχρονοι Καντιανοί επιδιώκουν να διατυπώσουν κριτήρια με καθολική ισχύ που θα χρησιμεύουν για τον έλεγχο επιμέρους θέσεων, επιχειρημάτων και «αξιώσεων αληθείας». Ή άλλη πρακτική του λόγου επιχειρεί να ανιχνεύσει τις βαθύτερες δομές που κανονίζουν τη σκέψη και τη δράση για να τις θεματοποιήσει και να τις θέσει υπό αμφισβήτηση. Δεν αρνείται απλώς να υιοθετήσει απόλυτα κριτήρια αλλά βάλλει ενάντια στην ίδια την ιδέα ότι υπάρχουν αναγκαίες αλήθειες ή απόλυτοι νόμοι (Καστοριάδης, 1997: 87, Καστοριάδης, 1995: 98). Στόχος της αγωνιστικής κριτικής δεν είναι να δικάσει –να διερευνήσει, να κρίνει και να διορθώσει- με βάση τους

καθιερωμένους κανόνες μιας θεσπισμένης τάξης πραγμάτων. Ο στόχος της είναι πολιτικός και αποσκοπεί στην ελευθερία. Επιζητεί τη χειραφέτηση των υποκειμένων από την αστόχαστη και ακούσια κυριαρχία κάθε δεδομένου συστήματος εννοιών και νόμων έτσι ώστε να δώσει στα υποκείμενα τη δυνατότητα να αναστοχαστούν και να δράσουν πιο αυτόνομα (Foucault, 1984a, Foucault, 1988, Foucault, 1997).

Απορρίπτοντας τον αυτονόητο χαρακτήρα οποιουδήποτε κανόνα, απεκδύοντας κάθε θεσμό και αρχή από το κύρος του φυσικού νόμου ή της τελικής, έσχατης αλήθειας, η κριτική διαλύει τα δόγματα και ανοίγει τον δρόμο για τον απεριόριστο έλεγχο κάθε αξιώματος από διάφορες σκοπιές που αναφέρονται, μεταξύ άλλων, στην εγκυρότητα ενός αξιώματος, τη χρησιμότητά του και τους περιορισμούς που θέτει στα άτομα (Καστοριάδης, 1997: 87, Καστοριάδης, 1995: 98, Foucault, 1988: 24-25). Η αναστοχαστική αναδίφηση των ποικίλων καθορισμών της δράσης –των καθιερωμένων κοινωνικών σχημάτων σκέψης και αντίληψης, των ασυνείδητων επιθυμιών κ.ο.κ.- επιτρέπει στα άτομα να ξεφύγουν εν μέρει από την εξουσία τους και επαυξάνει την ικανότητά τους για αυτοπροσδιορισμό μέσω της ενεργού παρέμβασης των υποκειμένων στις δομές που κυβερνούν τη δράση τους (Καστοριάδης, 1997: 268, 340; Foucault, 1988: 24-25).

Από την άλλη, ο αγωνιστικός λόγος μοιάζει να επιφέρει μια εξασθένηση των αξιώσεων του λόγου. Αρνείται τη δυνατότητα της σκέψης να θεμελιώσει υπερβατικές αρχές που θα ίσχυαν για κάθε χώρο και χρόνο. Αναγνωρίζει, ακόμη, ότι ο λόγος δεν μπορεί να αποκτήσει πλήρη διαύγεια για τα περιεχόμενα και τις διαδικασίες του και αδυνατεί να αποστασιοποιηθεί από όλες τις υπόρρητες υποθέσεις και παραδοχές του. Ωστόσο, ο κριτικός στοχασμός όπως νοείται από τον Φουκώ και τον Καστοριάδη προσβλέπει σε μια μορφή καθολικότητας και ριζικού αναστοχασμού που ξεπερνά τα όρια και τις φιλοδοξίες του Καντιανού λόγου (Καστοριάδης, 1991: 39, 114, Foucault, 1988, Foucault, 1997). Κι αυτό γιατί δεν εξαιρεί κανένα αξίωμα από την κριτική έρευνα και διερώτηση και επιμένει ότι κάθε συμπέρασμα υπόκειται σε

αναθεώρηση, ακόμη και οι έσχατες αρχές, οι διαδικασίες και η ίδια η ερμηνεία του κριτικού λόγου. Έτσι λοιπόν δεν τίθεται κατ' αρχήν κανένα όριο στην ελευθερία του στοχασμού να ελέγξει κριτικά οποιαδήποτε αρχή και η ερωτηματική και ελεγκτική δραστηριότητα της σκέψης δεν έχει τέλος. Ο αγωνιστικός λόγος είναι μετακριτικός με την έννοια ότι αποποιείται τις αντικειμενικές βεβαιότητες και τις υπερβατικές ιδέες που υποστηρίζουν τον κριτικό λόγο στην Καντιανή και σε άλλες εκδοχές (Για την έννοια της μετα-κριτικής βλ. Hoy, 2005: 93-100). Αλλά είναι επίσης υπερκριτικός, μια «απεριόριστη διερώτηση σε όλους τους τομείς» (Καστοριάδης, 1994: 343) που στρέφεται «εἰς ἑαυτὸν», στις δικές του προ-ερμηνείες, τους προσανατολισμούς, τις λειτουργίες και τις δυνάμεις του, για να τις καταστήσει και αυτές αντικείμενου απεριόριστου αναστοχασμού (Καστοριάδης, 1991: 40, Foucault, 1984a, Foucault, 1997, Foucault, 1988: 24).

Αν ο αναστοχαστικός αγωνισμός απεμπολεί τα αντικειμενικά, καθολικά κριτήρια, με ποια εργαλεία και μηχανισμούς επιδίδεται στα κριτικά του εγχειρήματα; Ως γνωστόν, ο Φουκώ σμίλευσε για τον σκοπό αυτό μια εκλεπτυσμένη εννοιολογική εργαλειοθήκη που συναρθρώνει την «αρχαιολογία», τη «γενεαλογία» και την αλληλεπίδραση με τους κοινωνικούς αγώνες (Foucault, 1971: 76-100, Foucault, 1997: 49-61). Οι πολιτικοί αγώνες σταθμίζουν τη δυνατότητα μετασχηματισμού επιμέρους τρόπων σκέψης και δράσης οι οποίοι, όπως έχει καταδειχθεί από τις κριτικές αναλύσεις, αποτελούν μεταβλητές μοναδικότητες ή αυθαίρετα όρια. Παράλληλα, οι ίδιες οι κριτικές αναλύσεις υπόκεινται σε μια πρακτική δοκιμασία η οποία ενδέχεται να πυροδοτήσει εννοιολογικές αναθεωρήσεις (Foucault, 1988: 24-26).

Ο Καστοριάδης (1997: 7), από την πλευρά του, τονίζει ότι η κριτική σκέψη είναι βαθιά ριζωμένη στην ιστορία και είναι εμποτισμένη από κοινωνικές προκαταλήψεις. Ή σκέψη αναδιατάσσει τα δεδομένα περιεχόμενά της με την αρωγή των ίδιων αυτών περιεχομένων. Έτσι επικαλείται ορισμένες κληρονομημένες ιδέες για να κρίνει και να αξιολογήσει άλλες καθιερωμένες ιδέες.

Ένας εκτεταμένος ιστός ρητών ή άρρητων υποθέσεων αποτελεί το υπόβαθρο της σκέψης σε κάθε στιγμή στοχασμού. Αλλά, την επόμενη στιγμή, οποιοδήποτε στοιχείο αυτού του υποβάθρου μπορεί να ανασυρθεί και να γίνεται αντικείμενο κριτικής διερώτησης υπό το φως άλλων προϋποθέσεων ή ενδιαφερόντων. Η αναστοχαστική δραστηριότητα μπορεί να αναμορφώσει παραδεδομένες αντιλήψεις και διαδικασίες της σκέψης με τη συνδρομή άλλων ιστορικά διαθέσιμων υλικών και μορφών συλλογισμού.

Αυτό το περίγραμμα συνοψίζει τον τρόπο λειτουργίας ποικίλων κοινών διαδικασιών κριτικού συλλογισμού. Εκείνο που ξεχωρίζει τον αγωνιστικό λόγο ως ιδιαίτερο ήθος κριτικής είναι ο συγκεκριμένος προσανατολισμός του, η άρνηση των a priori ορίων και η προσωρινότητα των συμπερασμάτων του. Για να αναμετρηθεί με τις «αυταπόδεικτες αλήθειες» και να ακτινογραφήσει τις συνέπειές τους για την ελευθερία, ο Φουκώ εξόπλισε τον αγωνιστικό λόγο με τη γενεαλογική του μέθοδο. Ο Καστοριάδης δεν επεξεργάστηκε μια εξίσου σύνθετη και εκλεπτυσμένη μεθοδολογία κριτικής ανάλυσης. Αλλά προώθησε τη ριζοσπαστική κριτική με δύο διαφορετικούς τρόπους: μέσω μιας συστηματικής κατατριβής με την οντολογία και με τη σημασία που έδωσε στη νέα δημιουργία. Και τα δύο αυτά στοιχεία λείπουν από τον φουκωικό κριτικό λόγο σε βάρος και της κριτικής του δύναμης και της συμβολής του στη χειραφέτηση.

Αγωνισμός, οντολογία και δημιουργία

Στο έργο του Καστοριάδη, η «στοχαστική ανυποταξία» προς τις κυρίαρχες ιδέες και τους κατεστημένους θεσμούς εμπνέεται από έναν εκτεταμένο στοχασμό γύρω από τα θεμέλια της ανθρώπινης δράσης. Επίκεντρο της οντολογίας του είναι, ως γνωστόν, η ικανότητα των δρώντων υποκειμένων να τεχνουργούν το νέο στην ιστορία, η οποία αποδίδεται και στα άτομα και σε συλλογικούς

φορείς υπό την επωνυμία του «ριζικού φαντασιακού» και του «θεσμίζοντος κοινωνικού φαντασιακού», αντίστοιχα. Ή δράση μπορεί να ξεκινήσει κάτι καινούριο, να επινοήσει νέες μορφές σκέψης, πρακτικής, θεσμών και πραγμάτων, οι οποίες χρησιμοποιούν προϋπάρχοντα υλικά και διέπονται από προκαθορισμένους νόμους, αλλά δεν ανάγονται πλήρως σε αυτά (Καστοριάδης, 1985: 328-340, Καστοριάδης, 1995: 111-131, Καστοριάδης, 1997: 393). Στο κοινωνικό επίπεδο, η συλλογική ικανότητα για πρωτότυπες καινοτομίες συνδέεται κυρίως με την παραγωγή «κοινωνικών φαντασιακών σημασιών» (βλ. εδώ, κεφάλαιο 4).

Το εγχείρημα της διαύγασης των υποθέσεων για το είναι που υποκινούν μια ορισμένη κριτική στάση μπορεί να ενισχύσει τη δράση και την ελευθερία σε διάφορα επίπεδα. Σε ό,τι αφορά τον αγωνιστικό λόγο, υποστηρίζει τη διάθεσή του να υποβάλλει κάθε αρχή στη βάσανο του κριτικού ελέγχου και μετασχηματισμού. Ή οντολογία της «φαντασιακής θέσμισης» του κόσμου, όπως τη διατυπώνει ο Καστοριάδης, καλλιεργεί σκεπτικιστικές διαθέσεις απέναντι σε κάθε θρησκευτική, φιλοσοφική και επιστημονική πεποίθηση. Οι πεποιθήσεις αυτές σχετικοποιούνται ως κοινωνικο-ιστορικές δημιουργίες που στερούνται των αντικειμενικών ερεισμάτων ενός οικουμενικού λόγου, του θεού, της φύσης, της ιερής παράδοσης ή των νόμων της ιστορίας. Και καθώς δεν διαθέτουμε κανένα έσχατο, εξωιστορικό κριτήριο για να δώσουμε οριστικές απαντήσεις σε θεμελιώδη ερωτήματα, η αναζήτηση της αλήθειας και της δικαιοσύνης πρέπει να συνεχίζεται στο διηνεκές (Καστοριάδης, 1997: 86-87).

Ή προβολή μιας πειστικής εικόνας για τη θεμελιώδη πραγματικότητα που τονίζει την ιστορικότητα και την ανοικτότητά της μπορεί να κλονίσει την επιρροή κοσμοαντιλήψεων οι οποίες περιβάλλουν με φυσικότητα, μονιμότητα ή απόλυτη ισχύ ορισμένες διαστάσεις του κόσμου μας, προστατεύοντάς τες από την κριτική και την αλλαγή. Αυτή η οντολογική εργασία έχει ιδιαίτερη αξία για ένα ριζοσπαστικό κριτικό σχέδιο γιατί

φανερώνει τις θεμελιώδεις υποθέσεις και προδιαθέσεις που διακατέχουν κάθε μορφή κριτικής σκέψης, ανοίγοντάς τες στον έλεγχο και τη δοκιμασία. Ή οντολογική ανάλυση υποθάλπει έτσι μια εκτεταμένη κριτική εξέταση των βασικών κλίσεων, επιθυμιών, έξεων και αντιλήψεων των υποκειμένων, οι οποίες εισέρχονται έτσι στο στίβο μιας ατελείωτης διαμάχης γύρω από το νόημα και τον εύλογο ή μη χαρακτήρα τους.

Αναμφίβολα, το ερώτημα πώς μπορούμε να αρθρώσουμε έναν δόκιμο λόγο γύρω από τα θεμέλια του εί- ναι γίνεται ιδιαίτερα ακανθώδες στα πλαίσια μιας ιστορικιστικής θεώρησης που απορρίπτει τις υπερβατικές έρευνες έξω από τον χρόνο, την ιστορία και ιδιαίτερους πολιτισμούς. Ωστόσο, η αποχή από την οντολογική συζήτηση δεν είναι η προσφυέστερη απάντηση. Όλες οι πρακτικές στάσεις προϋποθέτουν ποικίλες αντιλήψεις για τη δομή του κόσμου στον οποίο εκδηλώνονται. Το ίδιο ισχύει και για τις κριτικές δραστηριότητες και τις μεθόδους ανάλυσης. Ο τρόπος που αντιμετωπίζουν διανοητικές μορφές ή υλικά αντικείμενα ενσαρκώνει μια ιδιαίτερη ερμηνεία του είναι αυτών των μορφών και των αντικειμένων. Πολλές και διαφορετικές κρίσεις και υποθέσεις για το πώς συγκροτούνται οι ανθρώπινοι δρώντες διαπερνούν αναπόφευκτα τη φιλοσοφική σκέψη γύρω από την επιστήμη, την ηθική και την αισθητική. Ή αξία ενός συστηματικού οντολογικού στοχασμού γίνεται πρόδηλη αν αντιδιαστείλουμε την οντολογικά ανήσυχη κριτική σκέψη του Καστοριάδη προς τον σχη- ματισμό του αγωνιστικού λόγου που κατασκευάζει ο Φουκώ.

Το όλο εγχείρημα του Φουκώ προσανατολίζεται προς μια «ιστορικοποίηση του a priori». Ή αναζήτηση νόμων καθολικής ισχύος δίνει έτσι τη θέση της στη μελέτη των ποικιλόμορφων καθεστώτων αληθείας, εξουσίας και ηθικής που κυβερνούν τις διαφορετικές μορφές της «εμπειρίας» των υποκειμένων σε διαφορετικές εποχές (Foucault, 1989: 11-15, Han, 2002). Αυτή η κατεύθυνση στην έρευνα μοιάζει να αποκλείει εξ αρχές κάθε γενική θέση και διαπίστωση για τα χαρακτηριστικά που ορίζουν τα ανθρώπινα υποκείμενα και τον κόσμο τους. Ο Foucault

εκφράζει ρητά την αποστροφή του για την οντολογία όταν απορρίπτει κάθε «γενική θεωρία του ανθρώπινου όντος» (Foucault, 1989: 11-15), και όταν δηλώνει με έμφαση: «Τίποτε δεν είναι θεμελιώδες… Γι' αυτό τίποτε δεν με εκνευρίζει τόσο όσο αυτές οι έρευνες –που είναι εξ ορισμού μεταφυσικές- για τα θεμέλια της εξουσίας σε μια κοινωνία ή για την αυτοθέσμιση μιας κοινωνίας κλπ. Αυτά δεν είναι θεμελιώδη φαινόμενα. Υπάρχουν μόνον αμοιβαίες σχέσεις….» (Foucault, 1984c: 247).

Ο Φουκώ (1988: 25) προκρίνει αντ' αυτών μια «ιστορική οντολογία του εαυτού μας», η οποία διακλα- δώνεται σε μια σειρά ιστορικών μελετών γύρω από «τις στιγμές του λόγου οι οποίες αρθρώνουν αυτό που σκεπτόμαστε, λέμε και πράττουμε, ως πολλαπλότητα ιστορικών γεγονότων» (Foucault, 1988: 24). Κι από τις αναλύσεις αυτές προχωράμε σε «μια ιστορικοπρακτική δοκιμασία των ορίων τα οποία μπορούμε να υπερβούμε… ως ένα έργο το οποίο εμείς οι ίδιοι εκτελούμε πάνω στους εαυτούς μας ως ελεύθερα όντα» (Foucault, 1988: 26).

Θα μπορούσε κανείς να υποστηρίξει ότι αυτές ακριβώς οι προτάσεις δείχνουν ότι ο συγγραφέας τους προϋποθέτει μια σειρά από ιδέες για το είναι των ανθρώπινων υποκειμένων δράσης και την κοινωνική τους πραγματικότητα: τα διάφορα σχήματα της εμπειρίας είναι μοναδικά ιστορικά συμβάντα, και οι δρώντες είναι σε θέση να αναμορφώσουν τις δομές της εμπειρίας ως ελεύθερα όντα. Αλλά το νόημα, η λειτουργία και το κύρος αυτών των ισχυρισμών δεν είναι πρόδηλο. Πρόκειται απλώς για «υποθέσεις εργασίας» που είναι εργα- λειακά χρήσιμες για ένα ορισμένο είδος ανάλυσης ή συνομολογούν μια πίστη στην πραγματικότητα αυτών των υποτιθέμενων χαρακτηριστικών των υποκειμένων και του κόσμου τους; Και ισχύουν μόνον στις συνθήκες της νεωτερικότητας ή μήπως όλοι οι κοινωνικοί σχηματισμοί αποτελούνται από ιστορικές μοναδικότητες και όλα τα ανθρώπινα άτομα στην ιστορία είναι ικανά να μεταβάλουν την κατάστασή τους;

Ή απουσία μιας ενδελεχούς και διαυγούς ενασχόλησης με οντολογικά ζητήματα δυσχεραίνει έτσι τον κριτικό έλεγχο των

παραδοχών του Φουκώ. Προκαλεί επίσης σύγχυση και αντιφάσεις που διαβρώνουν τη δύναμη του αγωνιστικού λόγου. Για παράδειγμα, οι μεταγενέστερες αποφάνσεις του Φουκώ για τον «εαυτό» έδωσαν λαβή στην επίκριση ότι επαναφέρουν την ιδέα ενός «συστατικού» υποκειμένου που συγκροτεί το ίδιο τον εαυτό του ως υποκείμενο σκέψης, εξουσίας και ηθικής (Han, 2002: 185-187, 195-196) Αυτή η παλινωδία μπορεί να καταλήξει στην υποτίμηση του εύρους και του βάθους της εργασίας την οποία θα πρέπει να επιτελέσουμε πάνω στα σύγχρονα όρια της ελευθερίας.

Μια άλλη πτυχή της αποστροφής του Φουκώ για την οντολογία που έχει αντίκτυπο στη δύναμη του κρι- τικού λόγου αφορά τη δημιουργική δράση. Ο Φουκώ καταγράφει τη σημασία της για την αποτελεσματική ενίσχυση της ελευθερίας, αλλά δεν αποδίδει ρητά στα υποκείμενα της δράσης μια ικανότητα για πρωτότυπη επινόηση. Ως αποτέλεσμα, το σχήμα του αγωνιστικού λόγου που επεξεργάστηκε δεν μπορεί να ενεργοποιήσει στον μέγιστο βαθμό τις δημιουργικές δυνάμεις των υποκειμένων, σε αντίθεση με τη θεώρηση του Καστοριάδη.

Αν η σκέψη είναι σε θέση να σχηματίσει νέους τρόπους θέασης και διευθέτησης των πραγμάτων, τότε ο κριτικός λόγος μπορεί να κατακτήσει την αναγκαία απόσταση από τα πράγματα ώστε να θέσει ερωτήματα γύρω από αυτά και, ενδεχομένως, να προσπαθήσει να τα αλλάξει (Καστοριάδης, 1997: 42). Τόσο για τον Φουκώ όσο και για τον Καστοριάδη, δεν διαθέτουμε πρόσβαση σε ένα σημείο θέασης έξω από την κοινωνία και την ιστορία από το οποίο θα μπορούσαμε να αξιολογήσουμε ουδέτερα και αντικειμενικά τις ιστορικές μορφές Αλλά ο μετα-κριτικός στοχασμός δύναται, εντούτοις, να δει τα πράγματα από μια σκοπιά πέρα από την κρατούσα πραγματικότητα και την παράδοση αν είναι σε θέση να διανοηθεί ριζικά νέες ιδέες και λογικές που προσλαμβάνουν διαφορετικά το παρόν, εισηγούνται νέα κριτήρια και διανοίγουν καινούριες δυνατότητες. Για τον Καστοριάδη, η παραγωγή «σχημάτων του σκεπτού» είναι αξεδιάλυτα συνυφασμένη με την «πραγματική διερώτηση» εφόσον «κάθε ρήξη του εγκλεισμού, εκτός αν μένει ένα χαίνον ερωτηματικό το οποίο φυσικά δεν ρηγνύει

απολύτως τίποτε, για να είναι πραγματικά ρήξη, πρέπει να θέσει κάτι, πρέπει να φθάσει σε κάποια αποτελέσματα» (Καστοριάδης, 1990: 22). Ή ερωτηματοθεσία στην οποία επιδιδόμαστε παραμένει κενή αν η θέση εν αμφιβόλω των παραδεδομένων εννοιών δεν συνοδεύεται από τη διαμόρφωση νέων μορφών και σχημάτων του σκεπτού (Καστοριάδης, 1997: 268, 271).

Ή ανάδυση νέων σχημάτων σκέψης εμπλουτίζει τις εννοιολογικές δεξαμενές της κριτικής και επιτρέπει στον στοχασμό να αποστασιοποιηθεί από τρέχουσες καταστάσεις και βαθιά εδραιωμένες αντιλήψεις. Άλλες δόκιμες στρατηγικές της κριτικής σκέψης που δεν προϋποθέτουν αντικειμενικά κριτήρια και ισχυρά, ουδέτερα θεμέλια, αντλούν ιδέες από τις εννοιολογικές και αξιολογικές αντιθέσεις που διαστίζουν ένα συγκεκριμένο κοινωνικό και πολιτισμικό περιβάλλον ή από διαφορετικές κοσμοαντιλήψεις και αξίες ξένων πολιτισμών. Ή δημιουργική σκέψη είναι ένα μόνον μονοπάτι που μπορεί να βαδίσει ο μετα-κριτικός λόγος. Αξίζει, ωστόσο, να επιμείνουμε σε αυτή τη δυνατότητα και να τη διεκδικήσουμε γιατί επιτελεί ζωτικές λειτουργίες που οξύ- νουν την κριτική και υπηρετούν τη χειραφέτηση.

Οραματιζόμενοι νέες δυνατότητες μπορούμε να σπάσουμε τη μαγγανεία της «πλαστής αναγκαιότητας» και να κλονίσουμε τις απολιθωμένες συμβάσεις με την ίδια, τουλάχιστον, δύναμη που θα μπορούσε να τα κάνει αυτά η γενεαλογική αποστασιοποίηση από το παρόν (Zerilli, 2005: 60-62). Ή Linda Zerilli (2005: 63) έχει υποστηρίξει, για παράδειγμα, ότι «η διάκριση βιολογικό/κοινωνικό φύλο ήταν κάποτε το σχήμα ενός νέου σκεπτού… [το] οποίο προσέφερε μια νέα μορφή… για να δώσουμε νέο νόημα στην εμπειρία των γυναικών και άνοιξε ένα χώρο για να σκεφτούμε πώς θα μπορούσε να δημιουργηθεί διαφορετικά αυτή η εμπειρία».

Ή ανανέωση των εννοιολογικών και κανονιστικών πόρων είναι επιτακτική ανάγκη όταν οι διαθέσιμες πηγές έχουν αποξηρανθεί ή παρουσιάζουν σημαντικές ελλείψεις. Αυτό συμβαίνει, για παράδειγμα, όταν μια επιστημολογική κρίση στους εννοιολογικούς

ιστούς που ερμηνεύουν την πραγματικότητα δεν είναι δυνατόν να επιλυθεί με τα διαθέσιμα διανοητικά μέσα, ή όταν μια παραλυτική εξάρθρωση των αξιακών συστημάτων δεν μπορεί να ξεπεραστεί με τη βοήθεια των υπαρκτών εναλλακτικών λύσεων. Όταν βρίσκεται αντιμέτωπη με τέτοια αδιέξοδα, η αναστοχαστική δραστηριότητα γύρω από τις καθιερωμένες πρακτικές δεν είναι σε θέση να προχωρήσει χωρίς να επινοήσει νέες εννοιολογικές ή κανονιστικές δυνατότητες (Kompridis, 2006: 252-265). Το ίδιο μπορούμε να ισχυριστούμε και για το είδος εκείνο της κριτικής που θέτει υπό αίρεση τους συμβατικούς τρόπους συλλογισμού και δράσης ανιχνεύοντας εσωτερικές αποτυχίες, αντιφάσεις και πρακτικούς περιορισμούς. Μια αρνητική κριτική αυτού του τύπου χάνει το νόημα και την αιχμή της αν δεν συνδυάζεται με ερεθίσματα και ιδέες για τον σχηματισμό νέων μητρών νοήματος και πράξης που θα αντικαταστήσουν τις προβληματικές μήτρες. Διαφορετικά παραμένουμε εγκλωβισμένοι στις παρούσες επιλογές, και η κριτική μεταπίπτει σε μια άσκοπη ή μηδενιστική πολεμική.

Αντιστοίχως, η κριτική αξιοποίηση της ιστορίας ή ξένων πολιτισμών ενδέχεται να μη συμβάλλει στη δι- αστολή των οριζόντων του παρόντος όταν οι εναλλακτικές δυνατότητες που έχουν πραγματωθεί στην ιστορία είναι καταπιεστικές ή ανεπίκαιρες. Όταν ο σκοπός είναι, για παράδειγμα, να φωτίσουμε τα δεσμά με τα οποία έχει περιβάλει η νεοτερική ετεροκανονιστικότητα τις γυναίκες και τις ομόφυλες σχέσεις, η αναδρομή σε πατριαρχικές δυτικές ηθικές του παρελθόντος ή στα ρεπερτόρια των σχέσεων Πολυνησιακών φυλών είναι πιθανόν να μην προσφέρει τα κατάλληλα ελατήρια στη σκέψη. Θα ήταν πιο σκόπιμο μάλλον να φανταστούμε νέα σχήματα έμφυλων σχέσεων που αποβλέπουν στην επέκταση των ίσων ελευθεριών. Μέσω της σύγκρισης και της αντιδιαστολής με το νέο και διαφορετικό, τέτοιες φαντασιακές προβολές θα μπορούσαν ίσως να υπογραμμίσουν τις μη αναγκαίες οριοθετήσεις, επιβολές και ανισότητες της καθεστηκυίας τάξης των φύλων (Zerilli, 2005: 60-63).

Συνεπώς, μια ευφάνταστη κριτική που προεικονίζει νέους

πιθανούς κόσμους ενδείκνυται για τους σκοπούς της ελευθερίας όταν το ζητούμενο είναι να διαρρήξουμε τα όρια που θέτουν όλες οι γνωστές εναλλακτικές μορφές. Ή σύλληψη «ουτοπικών» οραμάτων που συνομιλούν με τις έγνοιες του παρόντος και ανασύρουν υπαρκτές δυνάμεις και δυνατότητες συνεισφέρει επίσης στην πρακτική κριτική και την αλλαγή των κυρίαρ- χων δομών. Ή αμφισβήτηση των κατεστημένων φραγμών μπορεί να πείσει και να παρακινήσει σθεναρότερα τα άτομα όταν παραπέμπει σε ένα ελκυστικό μέλλον που υπερβαίνει εμπόδια του παρόντος αντί να παλινδρομεί σε παρωχημένες καταστάσεις ή να καταφεύγει σε εξωτικούς πολιτισμούς (Kompridis, 2006: 252-254). Ή προγραμματική φαντασία κρίνεται σήμερα πιο απαραίτητη από ποτέ για τη μετασχηματιστική κριτική. Το βάρος των αποτυχιών του παρελθόντος και το δόγμα «δεν υπάρχουν εναλλακτικές» που δεσπόζει από τη δεκαετία του ’90 είναι μάλλον απίθανο να αποτιναχθούν χωρίς ένα πειστικό σχεδιάγραμμα συγκεκριμένων πολιτικών βημάτων που θα μπορούσαν να προσανατολίσουν τη σύγχρονη σκέψη και δράση στην κατεύθυνση ενός καλύτερου κόσμου.

Τέλος, χωρίς μια ικανότητα επινόησης νέων δυνατοτήτων, η πρακτική της ελευθερίας την οποία διακονεί ο αγωνιστικός λόγος θα παρέμενε εγκλωβισμένη σε δεδομένα πλαίσια, καθώς τα υποκείμενα δράσης θα διέθεταν μόνον ένα κλειστό ευρετήριο επιλογών. Η σκέψη του Φουκώ μπορεί να εμβαθύνει και να ενδυναμώσει αυτό το επιχείρημα (Foucault, 1984a: 283, 292, Foucault, 1982: 157-160, Foucault, 1991: 201-4). Ή σύλληψη νέων κανόνων και τρόπων σκέψης μπορεί να σταθεί αρωγός στην αντιπαράθεση με εξουσιαστικούς μηχανι- σμούς οι οποίοι ασκούν έλεγχο στα υποκείμενα όχι με το να εξαλείφουν τη δυνατότητα επιλογής αλλά με το να ρυθμίζουν τις παραμέτρους της και το εύρος των εναλλακτικών. Ή ελευθερία να δοκιμάζουμε νέες ιδέες και πρακτικές παρεμποδίζει την εδραίωση των σχέσεων εξουσίας και τη μετεξέλιξή τους σε δομές κυριαρχίας που περιχαρακώνουν αυστηρά το πεδίο των δυνατοτήτων, προγράφοντας ανατροπές και καινοτομίες. Και η σφυρηλάτηση νέων υπαρξιακών δυνατοτήτων γίνεται πιο κρίσιμη όταν οι κρατούντες θεσμοί αφήνουν ελάχιστα

περιθώρια για διαφορετικές εμπειρίες, σκέψεις και πράξεις. «Το να κάνει κανείς έρωτα με ένα άτομο του ίδιου φύλου μπορεί πολύ φυσικά να προϋποθέτει μια ολόκληρη σειρά… άλλων αξιών και επιλογών για τις οποίες δεν υπάρχουν ακόμη πραγματικές δυνατότητες χρειάζεται να κατασκευάσουμε πολιτισμικές μορφές» (Foucault, 1982b: 156).

Αλλά αυτή ακριβώς η εργασία της πολιτισμικής εφεύρεσης μοιάζει να αποκλείεται από την ιδέα του Φουκώ ότι οι διάφορες «πρακτικές του εαυτού» είναι (πάντα; αναπόφευκτα;) πρότυπα τα οποία προτείνουν ή επιτάσσουν η κοινωνία και ο πολιτισμός και δεν αποτελούν πρωτότυπα έργα των ατόμων (Foucault, 1984a: 291). Έτσι αρνείται στα υποκείμενα τη δυνατότητα να κάνουν νέες αρχές, μια δυνατότητα την οποία φαίνεται ότι προϋποθέτει ο αγώνας για την ελευθερία από τη σκοπιά του ίδιου του Φουκώ. Οι δηλώσεις του Φουκώ για τους σκοπούς και τις πρακτικές της κριτικής αντικατοπτρίζουν αυτή την αμφιθυμία του. Ο τρόπος που αρ- θρώνει τον κριτικό λόγο επιδιώκει να συζεύξει την ιστορική ανάλυση των ορίων με τις πρακτικές προσπάθειες υπέρβασής τους έτσι ώστε τα υποκείμενα να μπορέσουν να σκεφτούν ή να δράσουν διαφορετικά (Foucault, 1988: 24-26). Δεν δίνει ωστόσο την ίδια βαρύτητα στη δημιουργική δράση ως εφαλτήριο και εργαλείο για το ξεπέρασμα των κατεστημένων συνθηκών. Πόσο διαφορετικά θα μπορούσαν να σκεφτούν και να δράσουν τα υποκείμενα αν ήταν αναγκασμένα να κινούνται στα πλαίσια δεδομένων επιλογών, καθορισμένων από πριν;

Μια ατυχής συνέπεια της προσκόλλησης του Φουκώ στη γενεαλογία σε βάρος της δημιουργικής πράξης είναι ότι τα σχήματα ριζοσπαστικής κριτικής που έχει εμπνεύσει σε στοχαστές όπως η Judith Butler (2002) και ο James Tully (1999) εστιάζουν πρωτίστως σε εναλλακτικές δυνατότητες του παρελθόντος ή στην ανασημασιοδότηση των καθιερωμένων συμβάσεων όταν συλλογίζονται τις πηγές και τις πιθανές διαδικασίες ενός μετασχηματισμού. Θα αρκούσε, για παράδειγμα, η οικειοποίηση αλλότριων παραδόσεων ή η ανασημασιοδότηση των κυρίαρχων ιστορικά πατριαρχικών θεσμών για να ενισχυθεί ουσιαστικά η ίση ελευθερία στις σχέσεις των

φύλων;

Ο Φουκώ διστάζει να τονίσει τον ρόλο της επινόησης του νέου στους κριτικούς αγώνες γιατί φοβάται ίσως μήπως έτσι αναβιώσει η ιδέα ενός κυρίαρχου υποκειμένου το οποίο θα ήταν ικανό για μια ριζικά πρωτότυπη creatio ex nihilo. Για να αποφύγουμε έναν τέτοιο κίνδυνο εκείνο που απαιτείται είναι μια προσεκτική εννοιολογική επεξεργασία της δημιουργικής δράσης που θα την ενέτασσε σε ένα ευρύτερο πλαίσιο δράσης υπό όρους. Με άλλα λόγια, για να αντιμετωπίσουμε αυτόν τον κίνδυνο θα πρέπει να εγκύψουμε στην οντολογία. Σε μια ιστορική οπτική που δέχεται την «τυχαιότητα» και την ανοικτότητα της ιστορίας, μια εκ προοιμίου άρνηση των δημιουργικών δυνάμεων των υποκειμένων δεν θα είχε θέση. Πώς θα μπορούσε να αποδείξει κανείς ότι «ουδέν καινόν» μπορεί να εμφανιστεί κάτω από τον ήλιο; Ή εγγραφή στα άτομα μιας ικανότητας για πρωτότυπες επινοήσεις θα μπορούσε να γίνει δεκτή ως ένας «χρήσιμος μύθος» που παρακινεί τα υποκείμενα της δράσης να πειραματιστούν και να αναζητήσουν νέες προοπτικές, και δοκιμάζεται στην πράξη.

Ή υποβάθμιση της δημιουργικής φαντασίας και της ιστορικής της πράξης αντικατοπτρίζεται, τέλος, στο έσχατο όριο του αγωνισμού του Φουκώ, ο οποίος δεν αρκείται απλώς στην τοπική κριτική και τις μερικές αλλαγές, αλλά αποκηρύσσει ρητά τα καθολικότερα ριζοσπαστικά σχέδια. Ο Φουκώ (1988: 25) επικαλείται την ιστορική εμπειρία που μαρτυρεί ότι εγχειρήματα τα οποία αποσκοπούσαν σε μια πλήρη ρήξη με «το σύστη- μα της σύγχρονης πραγματικότητας» απέτυχαν οικτρά, γυρίζοντάς μας στις πιο επικίνδυνες παραδόσεις και εγκαθιδρύοντας τα χειρότερα πολιτικά συστήματα του 20ου αιώνα. Προτιμά, αντ’ αυτών, πολύ συγκεκριμένες παρεμβάσεις σε επιμέρους τομείς της εμπειρίας, όπως η σεξουαλικότητα, η αρρώστια και οι σχέσεις με την αυθεντία (Foucault, 1997: 126-127, 133). Ασκήσεις κριτικής που δεν στηρίζονται σε ισχυρά, αντικειμενικά θεμέλια και βαδίζουν στα χνάρια του Φουκώ επιδεικνύουν την ίδια αποστροφή για τη γενική και ριζοσπαστική αλλαγή (Brown, 2005, Tully, 2002, Butler, 2002). Οι σχετικοί ενδοιασμοί τους ενισχύθηκαν σχετικά

πρόσφατα με ευρύτερα κοινωνιοθεωρητικά επιχειρήματα που αποφαίνονται ότι η «επανάσταση» με την ιστορική έννοια του όρου είναι αδύνατη εξαιτίας της πολυπλοκότητας των σύγχρονων μηχανισμών εξουσίας (Brown, 2005).

Ο Φουκώ γνωρίζει ότι ο ρεφορμισμός που προκρίνει μπορεί να αποτύχει επειδή ακριβώς δεν αντιπαρατίθεται στις ευρύτερες, συστημικές διασυνδέσεις ανάμεσα στα ποικίλα πεδία της κοινωνικής εμπειρίας (1984:71). Οι περίπλοκοι δεσμοί ανάμεσα, λ.χ., στην «ελεύθερη αγορά», την οικογένεια, τη φυλακή και το σχολείο είναι πιθανόν να στενεύουν τα περιθώρια για μεταρρυθμίσεις σε καθένα αυτά τα πεδία χωριστά. Οι κοινωνικοί μετασχηματισμοί ενδέχεται να απαιτούν παράλληλες και συνδυασμένες προσπάθειες που θα ανα- μετρώνται με τις διαβράσεις και τις διασυνδέσεις των διαφόρων πεδίων. Τα «γενικά προγράμματα» κοινωνικής αλλαγής είναι ακριβώς προσπάθειες να φανταστούμε έναν πλατύτερο χάρτη αλληλένδετων αλλαγών, και τέτοιες προσπάθειες καθίστανται σήμερα επιτακτική ανάγκη στις συνθήκες αυξημένων παγκόσμιων επικοινω- νιών και αλληλεξαρτήσεων. Οι ιστοί του κεφαλαίου που συμπλέκονται με τα δίκτυα της επικοινωνίας και άλλες τεχνολογίες αγκαλιάζουν ολόκληρο τον κόσμο, εγκαθιδρύοντας μια παγκόσμια οικονομία, μια παγκόσμια κουλτούρα και μια παγκόσμια σφαίρα πολιτικής αλληλεπίδρασης. Ή εξ αρχής απόρριψη όλων των πολιτικών προγραμμάτων που αναφέρονται στο παγκόσμιο επίπεδο μπορεί να θεωρηθεί έτσι σήμερα ως μια παράλογη ή και παραλυτική «στρατηγική» κοινωνικού μετασχηματισμού.

Αυτό δεν σημαίνει ότι οι φουκωικοί τοπικοί αγώνες και οι μερικές μεταρρυθμίσεις είναι αναπόφευκτα αναποτελεσματικοί και ότι το γαλλικό ή το ρωσικό «παράδειγμα» της επανάστασης θα πρέπει να κυριαρχεί μεταξύ των μετασχηματιστικών πολιτικών σχεδίων στην εποχή μας. Σημαίνει ότι ο εκ των προτέρων αποκλεισμός του συστημικού μετασχηματισμού από τον Φουκώ θα πρέπει ίσως να μπει σήμερα στο στόχαστρο μιας φουκωικής γενεαλογίας η οποία, βαδίζοντας στα χνάρια του Φουκώ, στρέφει τα κριτικά της βέλη ενάντια σε αυθαίρετα όρια που εμφανίζονται

ως αναγκαία, ορθολογικά, φυσικά και ούτω καθεξής. Αν η ιστορία σχηματίζεται από μοναδικά συμβάντα, όπως διατείνεται η γενεαλογία (Foucault, 1971, Foucault, 1997), δεν είναι λογικό να συνάγουμε από την αποτυχία επιμέρους μορφών και στιγμών επανάστασης το αδύνατο ή το ανεπιθύμητο κάθε γενικής αναδιάταξης της κοινωνίας.

Μια δυναμική μεθοδολογία του πρακτικού λόγου σε μια εποχή εντεινόμενων παγκόσμιων διασυνδέσεων θα πρέπει ίσως να ακολουθήσει κι εδώ τις παραινέσεις του Καστοριάδη, εκτός από τον οντολογικό αναστοχασμό και την έμφαση στη δημιουργικότητα που προαναφέραμε. Θα πρέπει ίσως, με άλλα λόγια, να διανοηθεί τις δυνατότητες που υφίστανται για αλλαγές ευρείας κλίμακας σε συγκεκριμένες κοινωνικές συνθήκες, πίνοντας από τα νάματα της προγραμματικής φαντασίας.

Ένας μετέωρος, ανεύθυνος λόγος που διολισθαίνει στο παράλογο;

Όποιες αρετές και απελευθερωτικές δυνατότητες και αν φέρει ο αγωνιστικός λόγος, έχει επικριθεί ξανά και ξανά ότι αδυνατεί να θεμελιώσει τους ισχυρισμούς του με πειστικά επιχειρήματα και ότι είναι, συνεπώς, ανορθολογικός, μηδενιστικός ή αυθαίρετος. Αυτές οι ενστάσεις εμφανίζονται σε δύο εκδοχές. Στην πρώτη και πιο «χονδροειδή», θεωρητικοί όπως ο Καστοριάδης και ο Φουκώ κατηγορούνται ότι εγκαταλείπουν απλώς τον λόγο γιατί προσφεύγουν σε άλλες δυνάμεις πέρα από το ορθολογικό επιχείρημα (ο Καστοριάδης, λ.χ., επικαλείται τη φαντασία), ενώ δεν διαθέτουν κανονιστικά κριτήρια τα οποία θα κατηύθυναν ή και θα νομιμοποιούσαν τις κριτικές τους αξιολογήσεις (βλ. Habermas, 1990: 239- 203, 327-335, Kalyvas, 1998: 165, Owen, 2002: 224-225). Στη δεύτερη εκδοχή, ο αγωνιστικός λόγος θεωρείται ικανός να επιχειρηματολογεί, αλλά στερείται ισχυρών, καθολικών θεμελίων που θα επέτρεπαν τεκμηριωμένες κρίσεις

(Cooke, 2006: 73-83, Kalyvas, 1998: 162-168, Tully, 1999: 90). Στη συνέχεια θα προσπαθήσουμε να απαντήσουμε εν μέρει σε αυτές τις αιτιάσεις από τη σκοπιά του αγωνιστικού λόγου του Καστοριάδη, δείχνοντας πώς ένας μη θεμελιωτικός τρόπος σκέψης, μια συλλογιστική, δηλαδή, που αρνείται την ύπαρξη αντικειμενικών, καθολικών, διαχρονικών θεμελίων του λόγου, θα μπορούσε να διατυπώσει, να στοιχειοθετήσει και να υποστηρίξει εύλογες θέσεις.

Ή απόκριση στην πρώτη ένσταση είναι σχετικά εύκολη. Οι προηγούμενες ενότητες έδειξαν ότι τόσο ο Φουκώ όσο και ο Καστοριάδης υποκινούνται από αξιακές και κανονιστικές μέριμνες. Ή κοινωνικο-πολιτική τους κριτική εμφορείται ρητά από την αξία της ελευθερίας και τον αγώνα για την έμπρακτη επέκτασή της. Διαφορετικοί θεσμοί, τρόποι σκέψης και κανονιστικά συστήματα αξιολογούνται με γνώμονα το κατά πόσο δίνουν στα άτομα τη δυνατότητα να παίζουν τα «παιχνίδια της αλήθειας και της εξουσίας» με τον μικρότερο βαθμό κυριαρχίας (Καστοριάδης, 1991: 4, 173, Foucault, 1988: 24-26, Foucault, 1984a).

Αλλά η δεύτερη γραμμή κριτικής απαιτεί μια διεξοδικότερη κατατριβή με τις επιχειρηματολογικές τακτικές και τους πόρους που διαθέτει ο αγωνιστικός λόγος. Η Maeve Cooke έχει επαναδιατυπώσει σχετικά πρόσφατα αυτή την πολεμική με πιο επικαίρους και συστηματικούς όρους. Μορφές στοχασμού που απαρνούνται τις αξιώσεις του καθολικού λόγου να υπερβαίνει επιμέρους πλαίσια και συμφραζόμενα έχουν περιορισμένο εύρος ισχύος καθώς δεν μπορούν να κατακτήσουν μια οπτική στα πράγματα η οποία θα είναι σε θέση να ασκεί γενική κριτική σε διαφορετικά συμφραζόμενα. Στερούνται, επίσης, τα μέσα για να διαχειριστούν ηθικά ζητήματα που ανακύπτουν από τις διαδράσεις μεταξύ των πολιτισμών, τις πολιτισμικές και τεχνολογικές καινοτομίες Και δεν έχουν τη δύναμη θα υπεραμυνθούν των κεντρικών ιδεών τους απέναντι σε ανταγωνιστικές αντιλήψεις, κανόνες και αξίες. Εν τέλει, η προσήλωση του αγωνιστικού λόγου σε επιμέρους ρυθμιστικούς κανόνες και ο τρόπος που αντιδρά σε

αλλαγές «παραδείγματος» είναι απόρροια αυθαίρετων επιλογών ή στρατηγικών συμφερόντων. Ο αγωνιστικός λόγος περιέρχεται σε αμηχανία και παραιτείται από την ορθολογική διαβούλευση όταν έρχεται αντιμέτωπος με θεμελιώδη διλήμματα, επιλογές και διακυβεύματα (Cooke, 2006: 23-24).

Τα κύρια σημεία της απάντησης σε αυτή την πολεμική είναι τα εξής: α) η άρνηση της αναγνώρισης ορθολογικών νόμων με καθολική, αντικειμενική εγκυρότητα δεν καθιστά αδύνατη την υπεράσπιση επιμέρους αξιών και υποθέσεων με επιχειρήματα, ούτε αποκλείει αναστοχαστικές απαντήσεις σε νέες καταστάσεις και ηθικά διλήμματα, β) η αποκήρυξη των απόλυτων θεμελίων δικαιολογείται υπό το πρίσμα των σκοπών και των πρακτικών που διακρίνουν τον αγωνιστικό λόγο. Οπισθοδρομικές κινήσεις που αποκαθιστούν υπερβατικά θεμέλια δεν είναι ούτε γόνιμες ούτε εύλογες και θα πρέπει να αποφευχθούν. Ή κριτική διαφυλάσσει και αναζωογονεί την αναστοχαστικότητά της όταν αρνείται κάθε «εγγύηση» που θα μπορούσε να προστατεύσει επιμέρους αρχές από τον έλεγχο και την αλλαγή. Για τον λόγο αυτό ακριβώς μπορεί να απονείμει δικαιοσύνη στον ριζικά Άλλο.

Το επιχείρημα αυτό δεν συμφωνεί με συλλογιστικές που αποδίδουν κανονιστικές διαστάσεις στην αγωνιστική κριτική αλλά θεωρούν περιττή τη νομιμοποίηση και δικαιολόγησή τους (Owen, 2002, Tully, 1999). Αυτές οι προσεγγίσεις διατείνονται ότι το κριτικό ήθος που επαγγέλλονται φαίνεται εύλογο και δικαιολογημένο στον νου εκείνων στους οποίους απευθύνονται εφόσον οι τελευταίοι συμμερίζονται τις ίδιες βασικές αξίες και αρχές. Μια τέτοια οπτική αφήνει τον αναστοχαστικό αγωνισμό ευάλωτο σε εξωτερικές επιθέσεις από άλλες αξιακές προτιμήσεις, αλλά παραβλέπει επίσης τον αξιακό πλουραλισμό που διαφοροποιεί τις σύγχρονες φιλελεύθερες κοινωνίες. Ή ελευθερία κατοικεί στον ίδιο χώρο λόγων και αξιών με δυνάμει ανταγωνιστικούς προσανατολισμούς όπως ο ηδονιστικός καταναλωτισμός, ο συντηρητικός κοινοτισμός ή ο αντιφιλελεύθερος εξισωτισμός. Οι επικλήσεις στην προσήλωσή μας στην αυτονομία (Owen, 2002: 225) είναι πιθανόν να πέσουν στο κενό όταν αντιμάχονται

διαφορετικές αξίες που είναι ομοίως «δικές μας». Για τον λόγο αυτό, το επιχείρημα που ακολουθεί θα εξετάσει την ικανότητα του αντιθεμελιωτικού αναστοχασμού να δικαιολογήσει τις δικές του αρχές και θέσεις με τους δικούς του πόρους.

Ή έλλογη αποτίμηση επιμέρους ισχυρισμών αρύεται τα περιεχόμενα και τους κανόνες της από τα διαφορετικά περιβάλλοντα στα οποία εκτυλίσσεται. Ο κριτικός έλεγχος συγκεκριμένων κανόνων ή εννοιών διεξάγεται επί τη βάσει άλλων αξιών και ιδεών, οι οποίες ενυπάρχουν στο ίδιο κοινωνιο-ιστορικό πεδίο. Οι προϋποθέσεις της κριτικής σκέψης είναι πιθανόν να παραμένουν υπόρρητες και ανεξέταστες. Ενδέχεται, όμως, να έχουν γίνει ρητά αποδεχτές υπό το φως σταθμισμένων κρίσεων που έχουν νόημα και σημασία σε ορισμένα περι- βάλλοντα, αν και είναι απίθανο να έχουν ελεγχθεί και να έχουν υιοθετηθεί συνειδητά στο σύνολό τους. Οι αναστοχαστικά επικυρωμένες πεποιθήσεις εγείρουν έτσι μια περιορισμένη και υπό όρους αξίωση ευλογοφάνειας χωρίς να προβάλλουν ως αναγκαίες αλήθειες με καθολική ισχύ. Στην επόμενη φάση του αναστοχασμού μπορεί να γίνουν αντικείμενο διερωτήσεων και ελέγχου από τη σκοπιά άλλων εύλογων κρίσεων.

Αυτή η ανάλυση περιγράφει διαδικασίες συλλογισμού που συναντάμε ευρέως στη φιλοσοφία, την επιστήμη, την πολιτική και άλλες σφαίρες όπου γίνεται ανταλλαγή επιχειρημάτων στο υπόβαθρο της κληρονομημένης γνώσης. Την ίδια πρακτική της κριτικής σκέψης μπορούμε να διακρίνουμε στην επιχειρηματολογία που αναπτύσσουν φιλόσοφοι όπως ο Ιμμάνουελ Καντ και ο Jürgen Ήabermas αν την απεκδύσουμε από τα «υπερβατικά» της περιβλήματα. Εκείνο που ξεχωρίζει, όμως, τον αγωνιστικό λόγο είναι ότι αποκηρύσσει κάθε αξίωση τελικής, οριστικής αλήθειας και δεν εξοβελίζει τίποτε κατ’ αρχήν από τον στίβο της κριτικής.

Στην ορθολογική σκέψη «μετά την άρνηση των ισχυρών θεμελίων», τα συμπεράσματα έχουν το κύρος μιας εύλογης δόξας, μιας γνώμης που υποστηρίζεται από πειστικούς, αλλά όχι ακαταμάχητους

λόγους, εφόσον κάθε κρίση μπορεί να ανατραπεί σε μια μελλοντική στιγμή, στην πορεία ενός συνεχιζόμενου διαλόγου με ανοικτή έκβαση. Αυτή η διαδικασία της κριτικής σκέψης είναι εγγενώς διαλογική. Κάνοντας δημόσια χρήση του λόγου όταν λογοδοτεί για τον εαυτό της, επιστρατεύοντας έννοιες και αξίες από τα ιδιαίτερα διανοητικά της περιβάλλοντα, η κριτική σκέψη εκφέρει ισχυρισμούς που στερούνται δογματικών βεβαιοτήτων (και των βεβαιοτήτων ακόμη ενός γενικού και πεπεισμένου σκεπτικισμού) και είναι δεκτική σε ερωτήσεις, προκλήσεις και αναιρέσεις από τρίτους. Ο αγωνιστικός λόγος μπορεί συνεπώς να τείνει «ευήκοα ώτα» σε αντίπαλες θέσεις και να αποκριθεί διαλεκτικά και εποικοδομητικά σε αυτές (Saliba κ.α., 2002).

Είναι άραγε αυτό το σχήμα του λόγου ανεπανόρθωτα σχετικιστικό, προσδεδεμένο δηλαδή στα κριτήρια ιδιαίτερων κοινωνικο-ιστορικών πλαισίων, ανίκανο να προασπιστεί τις θέσεις του απέναντι στις απόψεις και τις αξίες που επικρατούν σε άλλα περιβάλλοντα, αδύναμο να αντιδράσει όταν έρχεται αντιμέτωπο με νέες συνθήκες και θεμελιώδεις προκλήσεις; Κατ’ αρχάς, η αγωνιστική κριτική κάθε άλλο παρά σχετικιστική είναι αν αυτό σημαίνει ότι παραμένει αγκιστρωμένη στα παραδοσιακά κριτήρια των διαφορετικών κοινοτήτων. Απεναντίας, επιδιώκει να απελευθερώσει τα άτομα από την προσκόλληση σε οποιοδήποτε συγκεκριμένο πλαίσιο ερμηνείας και αξιολόγησης μέσω μιας άνευ όρων διερώτησης και της προβολής νέων σχημάτων σκέψης. Καθώς αρνείται να περιβάλλει τις αξίες επιμέρους κοινοτήτων με τον μανδύα της αυθεντίας ή της απόλυτης και μοναδικής αλήθειας, βοηθά τα άτομα να κατανοήσουν και να εκτιμήσουν τις αξίες άλλων κοινοτήτων, οι οποίες δεν γίνονται έτσι αναπόφευκτα αντικείμενο στρεβλών κρίσεων υπό το πρίσμα αλλότριων κριτηρίων, αρχών και αντιλήψεων.

Πιο συγκεκριμένα, ωστόσο, η απάντηση στο παραπάνω ερώτημα θα εξαρτάται κάθε φορά από τους εννοιολογικούς και αξιακούς πόρους που είναι δυνατό να αξιοποιηθούν σε διαφορετικά περιβάλλοντα λόγου. Ή διαθεσιμότητα εύλογων και συναφών επιχειρημάτων ή η δυνατότητα αναδιατύπωσης επιμέρους εννοιών

έτσι ώστε να μπορούν να απαντήσουν σε ιδιαίτερες ερωτηματοθεσίες και προκλήσεις θα καθορίσουν τις προοπτικές της επιχειρηματολογίας τόσο μέσα όσο και ανάμεσα σε διαφορετικά περιβάλλοντα. Το ζήτημα, λοιπόν, μπορεί να κριθεί μόνο στην πράξη, όχι εκ των προτέρων και αφηρημένα. Ο ισχυρισμός ότι κάθε τύπος ορθολογικότητας που αποποιείται στέρεες οικουμενικές βάσεις (αλήθειες, νόμους, αξίες, κριτήρια) και αντλεί τα περιεχόμενα και τα κριτήριά του από ιδιαίτερα συμφραζόμενα παραμένει αναπόφευκτα εγκλωβισμένος σε αυτά τα συμφραζόμενα ευσταθεί μόνον αν τα διάφορα κοινωνικά και πολιτισμικά περιβάλλοντα του λόγου συγκροτούν κλειστές και στεγανές σφαίρες, τα περιεχόμενα των οποίων είναι απολύτως ετερογενή εξαρχής και εσαεί. Κι αυτό είναι ένα δόγμα που δεν είναι καθόλου εύλογο.

Κάθε ιδέα, αρχή ή νόρμα μπορεί να θέσει υποψηφιότητα για καθολίκευση όχι με την έννοια ότι μπορεί να αναγνωριστεί ως διαχρονικά έγκυρο αξίωμα, αλλά στον βαθμό που μπορεί να γίνεται κατανοητή και αποδεκτή από ένα αόριστο πλήθος ατόμων και κοινωνιών υπό το πρίσμα των διαφορετικών τους πεποιθήσεων. Αυτή η διαδικασία δεν εξαρτάται από τη λειτουργία ενός οικουμενικού λόγου με καθορισμένες έννοιες και κανόνες. Αρκούν μια γενική ικανότητα σκέψης και η ενδεχομενική παρουσία συναφών εννοιών και κανόνων. Για παράδειγμα, οι δημοκρατικοί κανόνες ενδέχεται να βρουν απήχηση σε κοινότητες χωρίς τις δυτικές παραδόσεις της δημοκρατίας εάν συνάδουν εν μέρει με τις δικές τους πρακτικές αυτοκυβέρνησης ή με μια αναγνώριση της αξίας του προσώπου που διαπνέει ποικίλες διαστάσεις του βίου σε αυτές τις κοινότητες.

Ο μεταθεμελιωτικός στοχασμός όχι μόνον δεν είναι αθεράπευτα σχετικιστικός και αδύναμος να σκεφτεί διαμέσου και μεταξύ των διαφορών, αλλά μπορεί επίσης να ενεργοποιήσει τις επινοητικές ικανότητες του αγωνιστικού λόγου και να θέσει σε κίνηση διαδικασίες καθολίκευσης που γεφυρώνουν τα χάσματα στη χρήση του λόγου σε διαφορετικά περιβάλλοντα. Ή ετοιμότητα του αγωνιστικού λόγου για αναθεωρήσεις και επινοήσεις διευκολύνει

τις πολιτισμικές μεταφράσεις με τις οποίες ποικίλοι κανόνες και ιδέες μπορούν να αφομοιωθούν από ξένα περιβάλλοντα καθώς αναδιατυπώνονται με τους δικούς τους όρους και προσαρμόζονται στις κοινωνικο-πολιτισμικές τους συνθήκες. Ο «ισλαμικός φεμινισμός» είναι ένα παράδειγμα που φανερώνει πώς λειτουργούν τέτοιες μεταφράσεις. Οι δημιουργικές νέες χρήσεις δεδομένων αρχών επιτρέπει, επίσης, σε εκεί- νους που έχουν αποκλειστεί από την αρχική τους διατύπωση να τις επικαλεστούν, να διεκδικήσουν δικαιώματα υπό την αιγίδα τους και να διευρύνουν το πεδίο εφαρμογής τους. Ή επέκταση των «δικαιωμάτων του άνδρα και του πολίτη» στις γυναίκες και σε άλλα φύλα δεν ήταν απόρροια της λειτουργίας μιας τυπικής λογικής αλλά αποτέλεσμα μιας προσπάθειας να φανταστούμε διαφορετικά το νόημα του «άνδρα» και του «πολίτη», ακριβώς επειδή το νόημά τους είχε κατασκευαστεί στην αρχή έτσι ώστε να εξοβελίζει αυτές τις άλλες κατηγορίες (Zerilli, 2005: 162). Τέλος, οι εφευρετικές του δυνάμεις βοηθούν τον αγωνιστικό λόγο να αντιμετωπίζει νέα διακυβεύματα, όπως η παγκόσμια καταστροφή του περιβάλλοντος. Τέτοιες καταστάσεις είναι πιθανόν να απαιτούν μια δραστηριοποίηση της δημιουργικής σκέψης έτσι ώστε να διαμορφωθεί μια νέα κοσμοαντίληψη και μια νέα ηθική που θα καλλιεργούν καλύτερες σχέσεις και στάσεις σμιλεύοντας νέες ευαισθησίες απέναντι στις οικο-συστημικές ανισορροπίες και τρωτότητες. Απεναντίας, δεν είναι σαφές πώς μια στατική μορφή οικουμενικού λόγου που εμπερικλείει προκαθορισμένους, αμετάβλητους νόμους θα μπορούσε να ανταποκριθεί αποτελεσματικά σε νέες, πρωτόγνωρες προκλήσεις.

Κάθε νέος ορίζοντας σκέψης και δράσης ενδέχεται να εμφανίζει συνέχειες με το παρελθόν, και η δημιουργική χρήση του λόγου είναι πιθανό να αντιδρά σε δεδομένα ιστορικά προβλήματα. Αλλά θα ήταν λάθος να αποκαταστήσουμε γι’ αυτό την ιδέα ενός «οικουμενικού λόγου» νοούμενου ως μιας ενιαίας ικανότητας της ανθρωπότητας να επιλύει προβλήματα (Cooke, 2006: 148-149). Αυτή η ιδέα παραβλέπει τα χάσματα και τις ασυνέχειες ανάμεσα σε παλιά και νέα παραδείγματα σκέψης και νοήματος. Όχι μόνον τα περιεχόμενα και τα κριτήρια της γνώσης, αλλά η ίδια η

αντίληψη για το τι θεωρείται πρόβλημα μπορεί να μεταβάλλεται σημαντικά από περιβάλλον σε περιβάλλον, καθιστώντας άνευ νοήματος την ιδέα της σωρευτικής μάθησης. Το έλλογο κίνητρο το οποίο υποκινεί τη μετάβαση από ένα πλαίσιο νοήματος που διέρχεται κρίση σε ένα νέο πλαίσιο είναι πιθανόν να μην απορρέει από τις πειστικότερες λύσεις που δίνει το νέο πλαίσιο στα παλιά προβλήματα. Ένας νέος χώρος και τρόπος ζωής, με τις δικές του αξίες και τα ιδιαίτερα προβλήματά του, είναι δυνατόν εγκαθιδρυθεί γιατί γεννά κυρίως νέες δυνατότητες που επιτρέπουν στους ανθρώπους να συνεχίσουν τη ζωή και τη δράση τους εποικοδομητικά. Ο νέος ορίζοντας μπορεί να δημιουργεί έναν διαφορετικό κόσμο, με νέους κανόνες και νοήματα, αντί να βελτιώνει απλώς τον προηγούμενο κόσμο επιλύοντας τα ιδιαίτερα προβλήματά του.

Τα όρια της ορθολογικής δικαιολόγησης: διασώζοντας την κριτική σκέψη

θα μπορούσε ο λόγος να επιβιώσει πραγματικά χωρίς κανένα σταθερό ορθολογικό θεμέλιο στο επίπεδο ακόμη και των βασικών του αρχών, στόχων και διαδικασιών; Γύρω από το ζήτημα αυτό η μετα-κριτική σκέψη εμφανίζεται διχασμένη. Ο Φουκώ, ο Καστοριάδης και θεωρητικοί όπως αυτοί που ο Stephen White ονομάζει «ασθενείς οντολόγους» είναι πρόθυμοι να φτάσουν στα άκρα και να αναγνωρίσουν ότι οι θεμελιώδεις αντιλήψεις τους βασίζονται εν τέλει σε εκούσιες επιλογές ή σε μια «θέση» αρχών για την οποία δεν υπάρχει καμία αδιαμφισβήτητη ορθολογική εγγύηση (Καστοριάδης, 1991: 32, 74-75, Foucault, 1997, Foucault, 1988, Foucault, 1984a: 300-301, White, 2000). Σε κάποια σημεία ο λόγος μπορεί να μην διαθέτει τα μέσα για να υποστηρίξει τις θέσεις του και καλείται τότε να πάρει μια απόφαση η οποία δεν είναι πλήρως θεμελιωμένη. Από την άλλη,

στοχαστές που εντάσσονται στη σχολή της μεταδομιστικής «ηγεμονίας» του Laclau και ύστεροι, «αναθεωρητές» οπαδοί του Habermas, όπως η M. Cooke, αναγνωρίζουν την ενδεχομενικότητα της κοινωνίας, την αμφισβητησιμότητα του λόγου και την έλλειψη θετικών θεμελίων. Αλλά θέλουν να αποκαταστήσουν «οιονεί υπερβατικές» αρχές σε κάποια διάσταση, έστω και μόνο στο επίπεδο της απόφανσης ότι δεν υπάρχουν απόλυτα θεμέλια (Marchart, 2007) ή υπό τη μορφή ενός «υπερβατικού αντικειμένου» που θα μπο- ρούσε να προσφέρει έναν ορθολογικό προσανατολισμό (Cooke, 2006). Το επιχείρημα που θα ξετυλίξουμε στη συνέχεια είναι ότι ακόμη και αυτές οι «μινιμαλιστικές» χειρονομίες συνιστούν μια ανεπιθύμητη και αδόκιμη οπισθοδρόμηση. Ή διάσωση των ιχνών της αβεβαιότητας που διασαλεύουν τις κοσμοαντιλήψεις και την ηθική μας προασπίζει την απεριόριστη κριτική και διερώτηση διαφυλάσσοντας μια θεμελιώδη αξία που διαπνέει τον αγωνιστικό λόγο: την ελευθερία.

Ο Oliver Marchart, μιλώντας στο όνομα ενός ρεύματος σκέψης που εμπνέεται από την αποδόμηση, τη λακανική ψυχανάλυση και την πολιτική θεωρία του Laclau, έχει τονίσει ότι η αδυνατότητα ενός έσχατου θεμελίου πρέπει να αποκτήσει το κύρος μιας αναγκαίας αλήθειας (Marchart, 2007: 17-18). Η μεταθεμελιωτική σκέψη εκκινεί από το θεώρημα ότι οι κοινωνικές τάξεις πραγμάτων διαθέτουν μόνον πολλαπλά, μεταβλητά και ενδεχομενικά θεμέλια. Αυτή η θέση προϋποθέτει ότι η «αδυνατότητα μιας έσχατης θεμελίωσης» είναι κατ’ ανάγκην αληθής για όλα τα εμπειρικά θεμέλια. Διαφορετικά, δεν θα αποκλειόταν η ύπαρξη ενός θετικού θεμελίου και θα μπορούσε έτσι να επιβεβαιωθεί η φιλοσοφία του θεμελιωτισμού που πιστεύει στην ύπαρξη αντικειμενικών θεμελιώσεων. Ως εκ τούτου, ένας πλήρως συνεπής μεταθεμελιωτισμός οφείλει να αποδεχθεί την απουσία μιας τελικής βάσης ως αναγκαία αλήθεια. Αυτή η παραδοχή δεν είναι ευάλωτη σε επιστημολογικές κριτικές που θα αμφέβαλλαν για τη δυνατότητα των οντολογικών ερευνών να επικυρώσουν αποφάν- σεις σχετικές με υπερβατικές συνθήκες (όπως είναι η αναγκαιότητα μιας έσχατης έλλειψης, εν προκειμένω) (Marchart, 2007:

167-168). Ή οντολογική ανάλυση του Marchart αφορά αποκλειστικά οντολογικές συνθήκες, τη «δυνατότητα του είναι ως είναι», όχι τις προϋποθέσεις ή τα κριτήρια της γνώσης. Από τη στιγμή που θα βρεθούμε στο έδαφος της οντολογίας, οι επιστημολογικές ενστάσεις δεν έχουν θέση (Marchart, 2007: 168).

Υπάρχει μια προφανής απάντηση στο πρώτο επιχείρημα. Ο φιλοσοφικός, θρησκευτικός και πολιτικός θεμελιωτισμός δεν κρατά απλώς ανοικτό το ενδεχόμενο ύπαρξης ενός έσχατου θεμελίου. Ορίζει αυτό το θεμέλιο και εκφράζει μια ισχυρή πίστη σε ό,τι εκλαμβάνει ως πηγή του είναι και της αλήθειας. Υπάρχει χώρος για ένα tertium quid πέρα από αυτή τη θέση και έναν αντι-θεμελιωτισμό που θα διαβεβαίωνε ότι δεν υφίστανται τελικά αντικειμενικά θεμέλια και θα εκλάμβανε αυτή την πεποίθηση ως έσχατη αλήθεια. Ή έλλειψη θεμελίων θα μπορούσε να γίνει δεκτή ως μια εύλογη, αλλά αναιρέσιμη υπόθεση, με έναν τρόπο που θα συνδύαζε την υιοθέτηση επιμέρους πεποιθήσεων με την αναστοχαστική αποδοχή της εύθραυστης και αμφιλεγόμενης υπόστασής τους (Connolly, 1995). Μια τέτοια κίνηση ανοίγει τον δρόμο για έναν πληρέστερο και συνεπέστερο μετα-θεμελιωτισμό, ο οποίος παραμένει πιστός στο όνομά του αρνούμενος να εκφέρει και να εμπεδώσει τελικές, αδιαμφισβήτητες αλήθειες. θέτει έτσι τις βάσεις για μια υπερ-κριτική η οποία είναι πρόθυμη να αμφισβητήσει τις θεμελιώδεις υποθέσεις της. Τι εγγυήσεις μπορεί να προσφέρει κανείς για τον ισχυρισμό ότι δεν υπάρχει καμία έσχατη πηγή νοήματος και αλήθειας; Τι νόημα έχει αυτή η πρόταση και ποιες συνέπειες απορρέουν από την υιοθέτησή της για τη σκέψη και την πράξη; Αυτά είναι ερωτήματα τα οποία ο αγωνιστικός λόγος μπορεί να θέλει εύλογα να συνεχίσει να συζητά και να διερευνά. Θέτοντας την «αδυνατότητα ενός τελικού θεμελίου» υπεράνω αμφισβήτησης, η μεταθεμελιωτική σκέψη δεν θα συντηρούσε τον κριτικό στοχασμό γύρω από το νόημα, το κύρος και τις συνέπειές της.

Επιπλέον, μια έρευνα γύρω από τις προϋποθέσεις της γνώσης έχει άλλο αντικείμενο και εφαρμόζει πράγματι άλλες μεθόδους από μια έρευνα για τις προϋποθέσεις του είναι. Αλλά αυτή η σχεδόν

αυτονόητη πρόταση δεν σημαίνει ότι οι λόγοι γύρω από τη δομή του είναι δεν χρειάζεται να λογοδοτούν για τα περιεχόμενά τους και να καταδεικνύουν την εγκυρότητά τους. Οπωσδήποτε, τα συναφή επιχειρήματα δεν αναπτύσσονται απα- ραίτητα όπως τα επιχειρήματα για την επικύρωση επιστημονικών προτάσεων. Ωστόσο, η υποστήριξη των αξι- ώσεων ισχύος που έχουν οι προτάσεις για το είναι, όταν γίνεται μέσω συστηματικών συλλογισμών οποιασδήποτε μορφής, εμπίπτει στο πεδίο της «επιστημολογίας» με μια ευρύτερη έννοια. Εφόσον στερείται απόλυτων εγγυήσεων για την αλήθεια, καμία οντολογία δεν μπορεί να διεκδικήσει το κύρος μιας γενικής και ακλόνητης αυθεντίας. Και πώς μια τέτοια επισφάλεια νομιμοποιεί μια αταλάντευτη πίστη στην κοσμοαντίληψή μας;

Η Maeve Cooke αποδύθηκε σχετικά πρόσφατα σε μια άλλη απόπειρα να χαρτογραφήσει έναν δρόμο πέρα και από τον ορθόδοξο αντικειμενισμό και από έναν πλήρη σχετικισμό. Αναγνωρίζει ότι τα «υπερβατικά αντικείμενα» δύσκολα θα γίνονταν αποδεκτά σήμερα αν παρουσιάζονταν ως απολύτως διαυγής και κατανοητά με βεβαιότητα από τον λόγο. Η γνώση είναι αθεράπευτα ιστορική και εντοπισμένη. Δεν διαθέτει ένα απόλυτο ση- μείο θέασης το οποίο θα μας έδινε πρόσβαση στα αντικείμενα της γνώσης ανεξάρτητα από την ιστορία τους, τα ιδιαίτερα πλαίσια και τα όριά τους (Cooke, 2006: 122, 131, 187). Αλλά θα πρέπει να αποκρούσουμε ομοίως έναν άνευ όρων σχετικισμό καθώς αυτός ανάγει εν τέλει τις ηθικές κρίσεις σε αυθαίρετες προτιμήσεις ή στρατηγικά συμφέροντα (Cooke, 2006: 23, 80-81). Η προβολή μιας υπερβατικής ιδέας για την «καλή κοινωνία», η οποία υπερβαίνει κάθε πεπερασμένη αναπαράσταση, καθιστά δυνατή την αξιολόγηση των διαφορετικών απεικονίσεων του αγαθού στη βάση επιχειρημάτων, ανάλογα με την ποιότητα του ηθικού προσανατολισμού τον οποίο παρέχουν και τη δύναμη με την οποία φωτίζουν το υπερβατικό αντικείμενο (Cooke, 2006: 120-125, 130). Το χάσμα ανάμεσα στο υπερβατικό αγαθό και τις αναπαραστάσεις του είναι ανεξάλειπτο, αλλά μπορεί να μειωθεί. Η διαφορετική ικανότητα των οντολογικών εικόνων να γεφυρώσουν την απόσταση μεταξύ του αγαθού και των αναπαραστάσεών του θα

πρέπει να αξιολογείται μέσα από μια ανοικτή δημόσια συζήτηση. Ο ελεύθερος δημόσιος διάλογος καθιστά εφικτή μια μη αυταρχική αξιολόγηση των κανόνων με επιχειρήματα που ξεπερνούν επιμέρους πλαίσια αλλά παραμένουν ωστόσο διαψεύσιμα (Cooke, 2006: 130-131, 147-149).

Το σχέδιο της Cooke για μια μη θεμελιωτική κριτική η οποία θα επανέφερε στοιχεία μιας ισχυρής θεμελίωσης ταλανίζεται από τις εγγενείς αστάθειες τέτοιων εγχειρημάτων. Πώς θα μπορούσε κανείς να κρίνει αντιμαχόμενες ερμηνείες του υπερβατικού αντικειμένου χωρίς να ανατρέχει πάλι σε μια απόλυτη βάση της αλήθειας και του αγαθού την οποία μπορούμε να γνωρίσουμε με βεβαιότητα; Κάθε επίκληση υπερβατικών ιδεών που δεν είναι δυνατό να γίνουν γνωστές αντικειμενικά, έστω και εν μέρει, είναι μια επίκληση σκοτεινών και αβέβαιων ιδεών. Τέτοια «αντικείμενα» δεν θα μπορούσαν να μας εφοδιάσουν με ένα οικουμενικό κριτήριο για ορθολογικά επιχειρήματα και αξιολογήσεις πέρα από συγκεκριμένα ιστορικά και κοινωνικά περιβάλλοντα. Η Cooke ισχυρίζεται ότι το υπερβατικό αντικείμενο μπορεί να εκπληρώσει τον ρόλο που του αναθέτει γιατί δεν είναι τελείως άγνωστο. Επιμέρους αναπαραστάσεις του μπορούν να συλλάβουν διάφορες πτυχές του αντικειμένου και να το προσεγγίσουν (Cooke, 2006: 122, 148). Αλλά πώς θα μπορούσε να αποτιμήσει κανείς τέτοιους ισχυρισμούς χωρίς μια σαφή και στέρεη γνώση της υπερβατικής ιδέας; Και αν μπορούμε να αναγνωρίσουμε με βεβαιότητα στοιχεία, έστω, της υπερβατικής αλήθεια, μια τέτοια υπόθεση δεν αποκαθιστά την παραδοσιακή αντίληψη για τη γνώση με αντικειμενική θεμελίωση και έσχατες εγγυήσεις;

Η προσήλωση της κριτικής σκέψης σε ένα υπερβατικό Χ το οποίο ξεπερνά τις πεπερασμένες αναπαραστάσεις του μπορεί να υψώσει δογματικούς φραγμούς στον αναστοχασμό. Για να μπορέσει το Χ να λειτουργήσει ως κριτήριο αξιολόγησης θα πρέπει οπωσδήποτε να προσδιοριστούν ορισμένα συστατικά του περιεχομένου του, να διατυπωθούν δηλαδή ορισμένες απόλυτες αλήθειες. Αν το Χ διαφεύγει τελείως της σύλληψης, θα ήταν αδύνατο να σταθμίσουμε

την εγκυρότητα των διαφορετικών του αναπαραστάσεων. Επιπλέον, ένα πρότυπο κριτικής που είναι προσανατολισμένο σε μοναδικά υπερβατικά αντικείμενα επιφέρει, ως τέτοιο, ιδιαίτερες συνέπειες στον προσανατολισμό της σκέψης και της δράσης. Μετασχηματίζει, για παράδειγμα, την αντιπαρά- θεση ανάμεσα σε διαφορετικές ερμηνείες του αγαθού σε έναν αγώνα για την καθιέρωση μίας και μοναδικής αλήθειας. Τι είδους ηθικές σχέσεις υποδαυλίζει αυτή η πολιτική της αλήθειας ανάμεσα στους διάφορους αντα- γωνιστές και ποιες πρακτικές αναστοχασμού εκτρέφει μέσα σε κάθε ανταγωνιστή; Αν προσκολλούνταν σε ένα άπειρο υπερβατικό Χ, ο κριτικός λόγος θα απέκλειε αυτή τη διερώτηση και τον ανοικτό λογισμό.

Αγωνισμός και η ηθική της ελευθερίας

Το εγχείρημα μιας έλλογης υπεράσπισης του ιδανικού της ελευθερίας που βρίσκεται στην καρδιά της αγωνιστικής κριτικής μπορεί να αποτελέσει μια κρίσιμη δοκιμή για την ικανότητα της τελευταίας να υποστηρίζει θέσεις και αξίες χωρίς να εδράζεται σε καθολικά και αδιαμφισβήτητα θεμέλια.

Ο αγωνιστικός λόγος δεν θα ανατρέξει σε αναντίρρητες αρχές ούτε θα επιδιώξει να αποδείξει την ακαταμάχητη αλήθεια της αξίας της ελευθερίας. Σε πολιτισμικά περιβάλλονται που εμφορούνται από φιλελεύθερους και δημοκρατικούς αξιακούς προσανατολισμούς θα προσπαθήσει να συνομιλήσει με τον ιστό των αξιολογικών κρίσεων που συνηγορούν υπέρ της ελευθερίας. Αυτές μπορούν να ξεκινούν από τη λαϊκή κυριαρχία και την αξιοπρέπεια του προσώπου, την οποία προασπίζουν τα ατομικά δικαιώματα, και να εκτείνονται ως τα επιτεύγματα της επιστήμης, της τέχνης και της φιλοσοφίας που ευνοούνται από θεσμούς ίσης ελευθερίας.

Συναφή επιχειρήματα μπορούν επίσης να αναφέρονται σε

κοινωνικές αντιλήψεις για την ανθρώπινη ικανό- τητα δράσης, οι οποίες υποθέτουν ότι τα άτομα είναι σε θέση να κατευθύνουν ενεργά τη σκέψη και τη δράση τους. Επίσης, το «γεγονός του πλουραλισμού», που απορρέει από τις εγγενείς δυσκολίες σύγκλισης των προσώπων σε μια μοναδική κοσμοαντίληψη ή ηθική, καθιστά την ελευθερία της επιλογής μια εύλογη απάντηση στα πρακτικά διλήμματα που ανακύπτουν και ένα πιθανό σημείο γενικής συναίνεσης υπό συνθήκες διαφοράς και ανταγωνισμού. Οι ιστορικές διαδικασίες εξάρθρωσης των παραδόσεων, οι οποίες έχουν διαβρώσει τη θρησκευτική και άλλες πίστεις, αυξάνουν τις πιέσεις που ασκούνται στα άτομα για να σχηματίσουν τα δικά τους πλαίσια κατανόησης και να χαράξουν τον δικό τους δρόμο μέσα σε μεταβαλλόμενες, αβέβαιες και περίπλοκες περιστάσεις.

Σε κοινωνικά πλαίσια που δεν είναι φιλελεύθερα-δημοκρατικά, θα μπορούσαμε να αναζητήσουμε τοπικές διαθέσεις και αντιλήψεις που τυχαίνει να συνάδουν εν μέρει με τις προηγούμενες, όπως μια αναγνώριση της σημασίας που έχει η ενδυνάμωση των ατόμων στην οποία συντελεί η ελευθερία. Θα μπορούσαμε επίσης να επιδιώξουμε ενεργά την καλλιέργεια κοινωνικών ευαισθησιών υπέρ της ελευθερίας ανασχηματίζοντας ήδη υπάρχουσες αξίες, ενθαρρύνοντας τον σκεπτικισμό γύρω από τις απόλυτες αλήθειες ή διαφημίζοντας τα θέλγητρα των πρακτικών της ελευθερίας μέσα από συγκεκριμένα παραδείγματα.

Ελλείψει, ωστόσο, έσχατων εγγυήσεων και αιώνιων οικουμενικών αληθειών, δεν υπάρχει καμία βεβαιότητα ότι το ένα ή το άλλο επιχείρημα θα μπορέσει κερδίσει την έλλογη συγκατάθεση των άλλων. Ακόμη κι όταν συμβαίνει κάτι τέτοιο, δεν συνιστά μια οριστική επικύρωση της αλήθειας του. Τα έλλογα επιχειρήματα που είναι δυνατό να διατυπωθούν για κάθε αξιακή επιλογή δεν είναι ποτέ απολύτως ασφαλή και κατοχυρωμένα απέναντι σε μελλοντικές προκλήσεις. Κάθε κανονιστική δέσμευση έχει τις ρίζες της έτσι σε μια πράξη επιλογής η οποία δεν είναι απολύτως θεμελιωμένη, χωρίς να στερείται τελείως λόγων και λογικής. Φαίνεται, λοιπόν, ότι ο λόγος που έχει απογυμνωθεί από ακλόνητα αντικειμενικά θεμέλια είναι αθεράπευτα αυθαίρετος

και μετέωρος στη βάση του. Αλλά αυτή η εντύπωση ελέγχεται αν λάβουμε υπόψη τα γνωρίσματα του αγωνιστικού λόγου, τον σκεπτικισμό του απέναντι στις τελικές αλήθειες και τη διάθεσή του να εξετάσει κριτικά οποιοδήποτε αξίωμα. Ή ελευθερία ως άνευ όρων διερώτηση, αναθεώρηση και ενδεχόμενη αλλαγή είναι εγγενές συστατικό της ριζοσπαστικής κριτικής σκέψης. Ο αγωνιστικός λόγος δεν θα μπορούσε να απαρνηθεί την ελευθερία του να αμφιβάλλει, να συγκρούεται, να αναθεωρεί και να μετασχηματίζει χωρίς να εγκαταλείψει τον δικό του αγωνισμό και την ιδιαίτερη ορθολογικότητά του. Συνεπώς, όταν υπερασπίζεται την ελευθερία, υπερασπίζεται τον εαυτό του. Πώς θα μπορούσε, λοιπόν, στην πράξη ο κριτικός στοχασμός να προασπιστεί τις καταστατικές του αξίες όταν έχει αποκηρύξει τα απόλυτα θεμέλια;

Πέρα από τα ποικίλα ιστορικά επιχειρήματα για τις αρετές του κριτικού λόγου, ο αναστοχασμός μετά την κριτική των ισχυρών θεμελίων μπορεί να επιστρατεύσει μια σειρά συλλογισμών που επισημαίνουν τα όρια του λόγου και το αμφιλεγόμενο όλων των αντιλήψεων και των παραδοχών αναφερόμενοι στην περατότητα, τη διαψευσιμότητα, τον πλουραλισμό και τον εποικοδομητικό χαρακτήρα της ριζοσπαστικής κριτικής. Αμφισβητώντας με επιχειρήματα τη δυνατότητα της θεμελίωσης τελικών αληθειών, η σκέψη δικαιολογεί την επιμονή της να διαφυλάσσει την ελευθερία της να αναθεωρεί κάθε θέση και κάθε αξία και να διατυπώνει αποκλίνουσες, προσωρινές απαντήσεις. Ή παραδοχή ότι ο εύλογος σκεπτικισμός, οι πρακτικές του συλλογισμού και τα υπό αίρεση συμπεράσματα του αγωνιστικού λόγου δεν διαθέτουν ακλόνητες αντικειμενικές εγγυήσεις δεν απαλλάσσει τους αντιπάλους του από την απαίτηση να αντικρούσουν τις θέσεις του με πειστικά επιχειρήματα. Ούτε σημαίνει ότι όσοι ασπάζονται τον αγωνιστικό λόγο θα ήταν πρόθυμοι να ενστερνιστούν αστόχαστα κάθε άποψη που αντιμάχεται τις πεποιθήσεις και τις αξίες τους.

Η άρνηση, ωστόσο, των αδιαμφισβήτητων αρχών σημαίνει ότι ο στοχασμός αρνείται επίσης να αναγο- ρεύσει τη «δόξα» του σε

δόγμα. Ή ριζικά αναστοχαστική του διάθεση κάνει τον αγωνιστικό λόγο πρόθυμο να συζητά ξανά και ξανά τις βασικές του υποθέσεις, τους κύριους προσανατολισμούς του, την ίδια του τη σημασία και αξία. Αυτό το ήθος του λόγου μπορεί να συνδυάσει, λοιπόν, την ικανότητα και τη βούληση να υπεραμυνθεί των θέσεών του με μια διάθεση σεβασμού του δικαιώματος των οπαδών των ισχυρών αντικειμενικών θεμελίων ή άλλων αντιπάλων του να υποστηρίζουν τις δικές τους αντιλήψεις. Μια αναστοχαστικότητα που αποτρέπει αυταρχικές συμπεριφορές και μια συναφής προθυμία για διαπραγματεύσεις ώστε να εξασφαλίζονται διευθετήσεις που προστατεύουν τα δικαιώματα όλων υποδηλώνουν τις ηθικές αρετές μιας κριτικής σκέψης η οποία δεν υποκλίνεται σε καμία καθιερωμένη αλήθεια.

Ηθικά διλήμματα της αγωνιστικής ελευθερίας

Μια ειδικότερη κριτική ένσταση στην αγωνιστική ελευθερία, που άπτεται των «σχετικιστικών κινδύνων» της και έχει επαναληφθεί κατά κόρον, είναι ότι σε αυτή την πρακτική της ελευθερίας τα αυτόνομα άτομα δεν δεσμεύονται από αντικειμενικούς ή παραδοσιακούς κανόνες που θα τα υποχρέωναν να σέβονται τον άλλο στη διαγωγή τους. Στην πραγματικότητα, η αγωνιστική αυτοδημιουργία μοιάζει με μια συνταγή αυθαιρεσίας και ναρκισσιστικής μέριμνας για τον εαυτό. Ή μορφή του άλλου μόλις και μετά βίας εμφανίζεται στον ηθικό της ορίζοντα. Αυτή είναι η τυπική κριτική που ασκείται στην «ηθική της ύπαρξης» του Φουκώ (McNay: 1994, 152-153, 158, Han, 2000: 148, O'Farrell, 1989: 128-129). Ή έμφαση που δίνει στον πειραματισμό και την εξέγερση κατά των καθιερωμένων κοινωνικών κανόνων εγείρει ακόμη μεγαλύτερες δυσκολίες καθώς στρέφει τα άτομα ενάντια στους υπάρχοντες κοινωνικούς δεσμούς και θεσμούς για να βάλει στη θέση τους ιδιοσυγκρασιακές επιλογές και νέες διαφορές.

Αυτή η κριτική απειλεί να καταστήσει την αγωνιστική αυτονομία αδιάφορη, στην καλύτερη περίπτωση, ή εχθρική, στη χειρότερη, προς τη δημοκρατική πολιτική. Αν υποδαυλίζει τη σύγκρουση, αφενός, και τρέφει το ενδιαφέρον του εαυτού για τον εαυτό του και την αδιαφορία για τον άλλο, αφετέρου, η ριζοσπαστική αυτοδημιουργία μπορεί να θέσει σε κίνδυνο τις εξισωτικές αξίες της δημοκρατίας που απαιτούν τον σεβασμό για τις ανάγκες και τις ελευθερίες όλων. Ο τρόπος που ορίζει την αυτονομία θα μπορούσε να τροφοδοτήσει μια υπονομευτική αντίθεση ανάμεσα στους δύο άξονες της κοινωνικής χειραφέτησης, την ελευθερία και την ισότητα. Ένα πολίτευμα όπως η δημοκρατία, το οποίο θεσπίζει ταυτόχρονα και τις δύο αυτές αρχές, θα δυσκολευόταν να τις προάγει παράλληλα στη συνταγματική και καθημερινή του τάξη. Από μια τέτοια σκοπιά, οι ιδέες για την ελευθερία που εισέφεραν ο Καστοριάδης, ο Φουκώ, ο Unger και θεωρητικοί τους συνοδοιπόροι είναι εύλογο να απορριφθούν ως αδόκιμες και ακατάλληλες σε πολιτικό ή κοινωνικό επίπεδο. Ή αυτοδημιουργία θα έπρεπε ίσως να παραμείνει ένα προσωπικό ιδανικό και πείραμα το οποίο θα περιοριζόταν στην ιδιωτική ζωή των ατόμων, όπως έχει επιμείνει ο Richard Rorty (1989: 83-95, 120), ή θα πρέπει απλώς να αποκηρυχθεί ως ιδεώδες της ελευθερίας.

Για να υπεραμυνθούμε της αναστοχαστικής αυτοσυγκρότησης ως ενάρετης ερμηνείας της αυτονομίας θα πρέπει να απαντήσουμε σε αυτές τις ενστάσεις. Το επιχείρημα ως εδώ έχει προσπαθήσει να δείξει ότι πρόκειται για μια χειραφετητική αντίληψη για την ατομική ελευθερία. Ή ίδια έννοια, ωστόσο, είναι στενά συνυφασμένη με μια ζωτική διάσταση της πολιτικής της ελευθερίας. Ή ελευθερία της εξέγερσης ενάντια στους παραδεδομένους κανόνες εμπεριέχεται στη συντακτική εξουσία των πολιτών ως κυρίαρχου λαού. Αν το σύνολο των πολιτών είναι οι κυρίαρχοι νομοθέτες, τότε δικαιούνται να επικρίνουν και να αναθεωρήσουν κάθε δεδομένο νόμο. Ασκώντας μια τέτοια κριτική και δημιουργική ελευθερία, τα εργατικά και τα φεμινιστικά κινήματα (μεταξύ άλλων) κατόρθωσαν να κλονίσουν ή να ανατρέψουν κατεστημένες δομές κυριαρχίας και ανισότητας. Ή αγωνιστική ελευθερία είναι λοιπόν μια εγγενής διάσταση της

πολιτικής ελευθερίας αλλά και ένας ισχυρός μοχλός για την επέκταση της ίσης ελευθερίας. Το επιχείρημα που θα εξυφάνουμε στην συνέχεια υποστηρίζει ότι η κριτική «επινόηση» του εαυτού δεν απειλεί την ίση ελευθερία επειδή εγγενείς διαθέσεις και διαγωγές της συντηρούν τον σεβασμό για τα ίσα δικαιώματα των άλλων.

Ή πολιτική του ανταγωνισμού και της διαπάλης συσχετίζεται συχνά με τον Καρλ Σμιτ (1996) και την αντιπαράθεση φίλου-εχθρού, την οποία τοποθετεί στην καρδιά του πολιτικού. Άλλες όμως αναγνώσεις της αγωνιστικής ελευθερίας έχουν επηρεαστεί περισσότερο από τον Φουκώ (Tully, 1999), και στα προηγούμενα κεφάλαια εγκύψαμε στο έργο του Καστοριάδη. Το επιχείρημα που ακολουθεί, εμπνέεται από το ιδιαίτερο σχήμα της αγωνιστικής αυτονομίας που ανασυνθέσαμε αντλώντας από τη σκέψη και των δύο τελευταίων στοχαστών. Θα προσπαθήσουμε να φωτίσουμε μια ιδιαίτερη ηθική που ενυπάρχει στη ριζοσπαστική αυτο-δημιουργία, στις θεμελιώδεις υποθέσεις της και τις χαρακτηριστικές πρακτικές της, μια ηθική που μπορεί να τη θέσει στην υπηρεσία των ίσων ελευθεριών. Δεν διατείνεται κανείς ότι η ιστορία και η ζωή τεκμηριώνουν πέραν πάσης αμφιβολίας τις συνάφειες και τις συνεπαγωγές που ιχνηλατούμε. Το επιχείρημα υπέρ της αγωνιστικής ελευθερίας θα στηριχθεί σε κοινές εμπειρίες και συλλογιστικές των δημοκρατικών κοινωνιών και χειραφετητικών κινημάτων.

Ο αναστοχαστικός και δημιουργικός αυτοσχηματισμός εμπερικλείει ως ήθος δυνάμεις ικανές να ανακόψουν ορμές και διαθέσεις οι οποίες στρέφονται κατά των ίσων δικαιωμάτων των άλλων. Αλλά δεν υπόσχεται μια πλήρη εναρμόνισή του με την ίση ελευθερία όλων. Ή διαφορά, η διαφωνία και η δυσαρμονία αποτελούν συμφυή στοιχεία αυτού του ήθους της ελευθερίας, το οποίο, επειδή είναι ανοικτό και διατρέχεται από εντά- σεις, θα πρέπει να πλαισιώνεται από ένα σύνταγμα που κατοχυρώνει τις ίσες ελευθερίες όλων των πολιτών. Το συνταγματικό πλαίσιο μπορεί να προστατεύσει την ανοικτή αυτοδημιουργία από εσωτερικές της ορμές και τάσεις που θέτουν σε κίνδυνο σημαντικές της

προϋποθέσεις. Ή συντεταγμένη πολιτική δεν είναι ασύμβατη με την αγωνιστική ιδέα περί ελευθερίας, εφόσον οι πολιτικοί θεσμοί επιτρέπουν ανακλαστικά την πολιτική τους επερώτηση και αναθεώρηση, εφαρμόζοντας ενδεχομένως ειδικές διαδικασίες, όπως μια δισδιάστατη διαδικασία νομοθέτησης, η οποία μπορεί να αποτρέψει την παραβίαση των ίσων βασικών δικαιωμάτων θέτοντας αυστηρότερους όρους (π.χ. αυξημένες πλειοψηφίες) για την αλλαγή της λίστας των βασικών ελευθεριών και των ερμηνειών τους ή την κατ' εξαίρεση αναστολή της.

Η ηθική της αγωνιστικής αυτοδημιουργίας

Οι ελευθερίες του Καστοριάδη, του Φουκώ και ομοϊδεατών τους έχουν ένα συγκεκριμένο οντολογικό υπόβαθρο. Οι κανόνες, οι αξίες και οι κοινωνικές σχέσεις θεωρούνται μη αναγκαία προϊόντα της ανθρώπινης ιστορίας. Τα δρώντα υποκείμενα είναι προικισμένα με μια ικανότητα για νέες επινοήσεις η οποία τεχνουργεί ποικίλες νέες πρακτικές, πράγματα και σκοπούς. Εφόσον εμφορούνται από τέτοιες οντολογικές υποθέσεις, τα υποκείμενα της ελευθερίας περιμένουν ότι θα συναντήσουν στον κόσμο μια πληθώρα αξιών, πεποιθήσεων και μορφών ζωής. Θεωρούν πιθανόν ότι θα βρεθούν αντιμέτωποι με απροσδόκητες, άγνωστες πρακτικές και ιδέες. Επίσης, στα μάτια τους, κανένα επιμέρους σχήμα ύπαρξης δεν θα διαθέτει απόλυτη αξία.

Αυτές οι προδιαθέσεις υποθάλπουν τον σεβασμό για τις ίσες ελευθερίες στο μέτρο που υποσκάπτουν αποκλειστικές ιεραρχίες και απόλυτες διακρίσεις. Τα αυτόνομα υποκείμενα δεν πιστεύουν ότι η δική τους αντίληψη για τον κόσμο είναι η μόνη που έχει νόημα ενώ όλες οι άλλες είναι παράξενες, κατώτερες, διεστραμμένες, κακές ή άπιστες (Καστοριάδης, 1995: 160-161). Ή κοσμοθεωρία τους είναι ένα αποκύημα της ανθρώπινης σκέψης, της φαντασίας και των ιστορικών περιστάσεων, και δεν έχει απόλυτο

κύρος, επειδή, από την οντολογική τους σκοπιά, οι τρόποι της σκέψης και της ύπαρξης δεν υπαγορεύονται από τη φύση και τον οικουμενικό λόγο (ή τον θεό). Απεναντίας, η ανθρώπινη σκέψη και πράξη, όπως εκδιπλώνονται σε διαφορετικές και μεταβλητές συνθήκες, αποκρυσταλλώνουν συμβατικές μορφές ύπαρξης και σκέψης οι οποίες μπορούν να διαφοροποιούνται σε μεγάλο βαθμό. Ή βαθύτερη επίγνωση του τεχνητού στοιχείου και της μεταβλητότητας της ανθρώπινης ζωής οδηγεί εύλογα τους φορείς της αυτονομίας στην απόρριψη της ιδέας ότι υπάρχουν μοναδικά πρότυπα ανθρώπινης κανονικότητας ή υπεροχής. θα ήταν διατεθειμένοι, συνεπώς, να αντιμετωπίσουν τις διαφορές ως εναλλακτικές δυνατότητες παρά ως αποκλίσεις από τον καθολικό κανόνα οι οποίες θα έπρεπε να συμμορφωθούν με τον κανόνα ή να εξαλειφθούν (Connolly, 1995: 89, 196-197, Benedict, 2001: 80-89). Εν ολίγοις, οι αντιλήψεις, οι προσδοκίες και οι προδιαθέσεις τους μπορούν να κάνουν τα αυτόνομα υποκείμενα πιο δεκτικά προς την ετερογένεια της ζωής και πιο πρόθυμα να αναγνωρίσουν το ίσο δικαίωμα των άλλων να υπάρχουν ως άλλοι.

Ο σύγχρονος φιλελευθερισμός έχει διαγνώσει αυτές τις εννοιολογικές, ηθικές και οντολογικές συνάφειες. Ο ύστερος Rawls (1996: 36) υπογραμμίζει ότι υπό συνθήκες ελευθερίας αναφύεται συνήθως μια ποικιλομορφία συγκρουόμενων, ασυμφιλίωτων και εύλογων δογμάτων ή φιλοσοφιών ζωής. Ή ανθρώπινη σκέψη και πράξη γεννά διαφορές. Ο Rawls περιμένει από τα φιλελεύθερα άτομα να λάβουν υπόψη αυτό το γεγονός ώστε να ενστερνιστούν ένα ήθος φιλελεύθερης αμοιβαιότητας. Στη σκέψη και τη συμπεριφορά τους, τα έλλογα πρόσωπα πρέπει να αναγνωρίζουν τις εγγενείς ροπές του ανθρώπινου λόγου που τείνουν στις αποκλίσεις και τις διαφωνίες. Ως εκ τούτου, θα πρέπει να θεωρούν παράλογη την καταστολή των διαφορετικών ιδεών, εφόσον οι αντίπαλες ιδέες δεν επιδιώκουν να επιβληθούν με βίαια μέσα (Rawls, 1996: 60).

Επιπλέον, είναι κοινός τόπος ότι οι νεωτερικές δημοκρατικές κοινωνίες διακρίνονται από την «απομάγευση» των θρησκευτικών και παραδοσιακών κόσμων, τον πλουραλισμό στις φιλοσοφικές,

πολιτικές και άλλες πεποιθήσεις, τις αντιπαραθέσεις μεταξύ πολλαπλών διαφορών, την ανάμειξη διαφορετικών πολιτισμών (Rawls, 1996: xxvi-xxvii, Larmore, 1996: 151, 168-169). Τέτοιες συνθήκες ευνοούν τη διάχυση μιας ιστορικιστικής συνείδησης που εκλαμβάνει τις ανθρώπινες στάσεις και αντιλήψεις ως μεταβλητές και συμβατικές. Είναι εύλογο λοιπόν να υποθέσουμε ότι αν ένα πλήθος πολιτών στις σύγχρονες δημοκρατίες διαπνέονται από μια αξιακή προσήλωση στον πλουραλισμό, τη διαφωνία και τα ίσα δικαιώματα των διαφορών, αυτοί οι αξιακοί προσανατολισμοί τρέφονται από τη νεωτερική κοσμοαντίληψη και μαρτυρούν τις ηθικές διαθέσεις που απορρέουν από μια ιστορικιστική οντολογία η οποία πρεσβεύει ότι πηγή των αντιλήψεων, των κοινωνικών δομών και των αξιών είναι η δράση και η δημιουργικότητα των ατόμων και των κοινωνιών.

Οι ίδιες ηθικές κλίσεις πορίζονται δύναμη και πνεύμα από ένα άλλο αξονικό γνώρισμα της αγωνιστικής ελευθερίας: τη δραστηριότητα της αυτοκριτικής και της αποστασιοποίησης από τον εαυτό. Μια ισχυρή πρόσδεση του υποκειμένου στις αξίες του λόγω του ότι είναι καθολικά έγκυρες ή ανώτερες υποθάλπει την επιθυμία της επιβολής αυτών των αξιών στον άλλο ή της πρόταξης αυτών των αξιών ως καθολικών κριτηρίων του ορθού και του αγαθού με το οποίο θα πρέπει οι πάντες να συμμορφωθούν. Εν αντιθέσει, μια αναστοχαστική στάση προς τις πεποιθήσεις του εαυτού, μια διάθεση υποβολής τους σε έλεγχο και αναθεώρηση, διαβρώνει τις άκαμπτες προσκολλήσεις. Ή αναστοχαστικότητα τείνει να απομακρύνει το υποκείμενο από τις πεποιθήσεις και τις αξίες του παρόντος αντιμετωπίζοντάς τες στην πράξη με τη λογική ότι στερούνται ισχυρών θεμελίων, ενδέχεται να είναι προβληματικές ή ιστορικά σχετικές και υπόκεινται σε αλλαγή. Ή αυτοκριτική σκέψη μπορεί συνεπώς να ενθαρρύνει την τάση όχι απλώς να ανεχόμαστε τις διαφορετικές θέσεις, αλλά και να τις εξετάζουμε με προσοχή για να ελέγχουμε τις δικές μας πεποιθήσεις ή για να διερευνήσουμε την αξία άλλων απαντήσεων σε καθημερινές δυσκολίες και θεμελιώδεις απορίες της ζωής, εφόσον δεν είμαστε απολύτως βέβαιοι για την εγκυρότητα των δικών μας απαντήσεων (Connolly, 1995: 26-27, 39-40, Montaigne,

1958: 87-88, 355-356). Οι στάσεις και οι λογικές αυτές μπορούν να εκθρέψουν μια ορισμένη ταπεινότητα του εγώ και είναι πιθανόν να διαμορφώσουν προσωπικότητες που αποδέχονται την ίση ελευθερία των άλλων να υπάρχουν και να εκδηλώνουν την ιδιαιτερότητά τους.

Ή σημασία που δίνει η αγωνιστική ελευθερία στη δημιουργική δράση συνδυάζεται με την σκεπτικιστική της αυτοσυγκράτηση. Από κοινού τα δύο αυτά στοιχεία μπορούν να υποσκάψουν βαθύτερα τον εγωισμό και τη δογματική επιμονή. Ίσως δεν θέλει κανείς να φτάσει τόσο μακριά όσο ο George Kateb (1992: 244-252) και να ταυτίζεται με τους άλλους θεωρώντας ότι πραγματώνουν διαφορετικές δυνατότητες του εαυτού, τις οποίες δεν έχει ακόμη εκπληρώσει ή και δεν θα μπορέσει ποτέ να εκπληρώσει. Αλλά ο εαυτός μπορεί να περιβάλει με αξία άλλους τρόπους ζωής βλέποντάς τους ως διαφορετικές εκδηλώσεις μιας κοινής ικανότητας για ανθρώπινη αυτοδημιουργία η οποία είναι εγγενώς ανοικτή στα αποτελέσματά της. Είναι φανερό, επίσης, ότι μια εντονότερη επιθυμία εξερεύνησης άλλων δυνατοτήτων διασαλεύει τις καθηλώσεις της επιθυμίας και διαταράσσει τη δογματική προσκόλληση σε επιμέρους ιδέες. Τείνει έτσι να μειώνει ή να συγκρατεί υπερβολικές τάσεις ατομικής αυτοπροβολής και επιμονής στις θέσεις του εαυτού οι οποίες υποκινούνται από εδραία πάθη και φονταμενταλιστικές πίστεις. Χωρίς να εξαλείφουν τελείως τη δύναμη της επιμονής που διακρίνει μια αυτόνομη βούληση, η ευκινησία και η ευλυγισία συνεπιδρούν και λειτουργούν ανασχετικά, βοηθώντας το υποκείμενο να κάμψει την εμμονή του στις επιθυμίες και τις ιδέες του όταν αυτή συγκρούεται με τα νόμιμα δικαιώματα των άλλων.

Τέλος, οι συστατικές πρακτικές της κριτικής αυτοδημιουργίας με τον τρόπο του Φουκώ και του Καστοριάδη υποστηρίζουν τη δικαιοσύνη και την ελεύθερη αλληλεπίδραση. Τα υποκείμενα που έχουν ασκηθεί στον έλεγχο και την αμφισβήτηση του εαυτού έχουν μάθει να αποστασιοποιούνται από τις ιδιαίτερες σκοπιές τους και να αντικρίζουν τα πράγματα υπό το πρίσμα άλλων αξιών και υποθέσεων. Συνεπώς, όταν λαμβάνουν μέρος σε πολιτικές

διαδικασίες που αποσκοπούν στην ικανοποίηση των αναγκών όλων των συμμετεχόντων, είναι ικανότερα να αχθούν σε μια ευρύτερη θεώρηση των πραγμάτων και να κατανοήσουν τις έγνοιες και τα συμφέροντα των άλλων. Ταυτόχρονα, το άνοιγμα στον αυτομετασχηματισμό που εμπεριέχει η αγωνιστική ελευθερία επιφέρει μια ετοιμότητα να τροποποιήσουμε τις προτιμήσεις του εαυτού. Έτσι γίνεται ευκολότερος ο συμβιβασμός με διαφορετικές σκοπιές όταν μια κοινή απόφαση και διευθέτηση απαιτούν την αναθεώρηση των δικών μας διεκδικήσεων. Αυτή η ετοιμότητα είναι ο καταλύτης που επιτρέπει σε όσους μετέχουν σε πολιτικές διαβουλεύσεις να καταλήγουν σε ελεύθερες συμφωνίες με τους αντιπάλους τους ή να λαμβάνουν υπόψη και να ικανοποιούν νέα αιτήματα μετασχηματίζοντας τις καθιερωμένες κοινωνικές ρυθμίσεις. Από κοινού, η αναστοχαστικότητα και η ευελιξία υπηρετούν την προσπάθεια της σύστασης κοινωνικών ρυθμίσεων που θα ανταποκρίνονται καλύτερα στα αιτήματα όλων των ενδιαφερομένων μερών (Young, 2002: 51, Cohen, 1997:74).

Οι ίδιες κλίσεις και ικανότητες είναι καθοριστικές για την προαγωγή της δικαιοσύνης σε πιο δυσχερείς καταστάσεις, όπου η επανόρθωση των αδικιών και η ικανοποίηση νέων αιτημάτων στο όνομα της ισότητας προϋποθέτουν σημαντικές αλλαγές στα κυρίαρχα κριτήρια και τους παραδοσιακούς θεσμούς. Από το 1960 και μετά ιδίως, φεμινιστικά, αντιρατσιστικά και ομοφυλοφιλικά κινήματα, μεταξύ άλλων, αγωνίστηκαν για να επέλθουν βαθιές μετατοπίσεις και ριζικές ανατροπές σε προαιώνιες προκαταλήψεις και κοινωνικές δομές. Για να βρουν από τους άλλους την ικανότητα απόκρισης που έχουν ανάγκη, οι αγώνες για την ίση ελευθερία χρειάζονται την προθυμία των άλλων μελών της κοινωνίας να αποδεχθούν τη νομιμότητα της κοινωνικής αμφισβήτησης, να αναμορφώσουν τα συμβατικά τους κριτήρια και να υιοθετήσουν νέες κανόνες διάδρασης και συνύπαρξης (Connolly, 1995: xv-xvi, 34, 98). Αυτή η προθυμία είναι εγγενής στον πλαστικό αυτοπροσδιορισμό, ο οποίος μπορεί να ευνοήσει έτσι όχι μόνον τον πλουραλισμό, αλλά και τη διεύρυνση της διαφοροποίησης και της ελευθερίας στις κοινωνικές σχέσεις.

Οι προτάσεις που διατυπώσαμε ως εδώ δεν ισχυρίζονται ότι η αγωνιστική αυτοδημιουργία συνεπάγεται αναγκαία μια προσήλωση στη δικαιοσύνη και την ισότητα, ούτε ότι θα μπορούσε να εγκαθιδρύσει μια κοινωνία όπου η ελευθερία του εαυτού δεν θα συγκρουόταν ποτέ με την ελευθερία του άλλου. Σε αυτό το καθεστώς ελευθερίας, ο εαυτός θέτει εν αμφιβόλω αντιλήψεις του εαυτού και του άλλου, και επιδίδεται σε νέες δοκιμές και πρακτικές που δεν συμμορφώνονται εκ των προτέρων με τις καθιερωμένες νοοτροπίες και τις κατεστημένες κοινωνικές σχέσεις. Αλλά η ανάλυση ανέδειξε ορισμένα γνωρίσματα της αναστοχαστικής αυτοδημιουργίας που μπορούν να συντελέσουν στην ανάσχεση εγωιστικών ορμών και στην εμπέδωση κανόνων σεβασμού του άλλου. Αυτά τα στοιχεία σχεδιάζουν το περίγραμμα μιας απάντησης στους επικριτές εκείνους της αγωνιστικής αυτονομίας που τη μέμφονται ως εγγενώς ανήθικη και εγωιστική.

Το επιχείρημα για τις εξισωτικές αρετές της μπορεί να επιρρωθεί περαιτέρω. Το εν λόγω ήθος του ελευθεριακού αγωνισμού έχει τη δύναμη να στερεώσει την προσήλωση στα ίσα δικαιώματα όλων και να δικαιολογήσει έναν αυτοπεριορισμό της ελευθερίας για χάρη των άλλων. Και αυτό γιατί οι καθολικές ελευθερίες αποτελούν, μεταξύ άλλων, μια συνθήκη δυνατότητας για τη δημιουργική και κριτική αυτονομία του εαυτού.

Για να εκκινήσουμε αυτό το επιχείρημα, θα επανέλθουμε στο οντολογικό πλαίσιο και τα συστατικά της ελευθερίας όπως τα εννοούν ο Καστοριάδης, ο Φουκώ και οι συνοδοιπόροι τους. Κατ' αυτούς, τα αυτόνομα υποκείμενα δεν είναι κυρίαρχοι, αυτοδημιούργητοι δρώντες που ίστανται υπεράνω της κοινωνίας και της ιστορίας. Είναι πάντα και εξαρχής ενσωματωμένοι σε έναν ιστό σχέσεων και λόγων που προϋπάρχουν. Εξαρτώνται από συγκεκριμένους άλλους και την κοινωνία εν γένει για την επιβίωσή τους και την αμοιβαία τους ευδοκίμηση σε πολλαπλές υλικές, πνευματικές και συναισθηματικές διαστάσεις. Συνεπώς, στον βαθμό που οι ίσες ελευθερίες εγγυώνται τη δυνατότητα πολλών διαφορετικών ομάδων και ατόμων να επιδιώκουν την ευημερία και την πρόοδό τους, το υποκείμενο της αυτονομίας

πρέπει να προασπίζεται τις καθολικές ελευθερίες για τον επιπλέον λόγο ότι τρέφουν το έδαφος της δικής του ζωής και ελευθερίας.

Περιττεύει, ίσως, να επισημάνουμε ότι μια κοινωνία που καθιερώνει ως ύψιστη αξία την ίση ελευθερία εν- δέχεται να μην είναι ο μόνος δυνατός ή θεμιτός τρόπος επίτευξης της ανθρώπινης ευπραγίας. Αλλά υπάρχουν ορισμένοι ειδικότεροι λόγοι για τους οποίους τα υποκείμενα που αξιώνουν την αυτονομία τους, με την έννοια που της δίνεται εδώ, θα τιμούν τα ίσα δικαιώματα ως το προσφυέστερο πλαίσιο για τη δική τους ελεύθερη αυτοδιαμόρφωση.

Οι ίσες ελευθερίες συντείνουν στην πλήθυνση και τη διαφοροποίηση των ιδεών, των δραστηριοτήτων και των τρόπων ζωής (Rawls, 1996: xviii, xxvi, 36-37, Kateb, 1992: 30). Επιπλέον, η συγκρουσιακή πολλαπλότητα που ευδοκιμεί υπό τέτοιες συνθήκες τροφοδοτεί και κινητοποιεί την κριτική αυτοδημιουργία. Γεμίζει μια δεξαμενή διαφορετικών, αντιτιθέμενων κρίσεων και αντιλήψεων από την οποία μπορούν να αντλήσουν οι δρώντες για να κρίνουν τους ηγεμονικούς κανόνες ή για να διαφύγουν από τις σημερινές τους ταυτότητες. Ή σύγκριση και η αντιπαράθεση με διαφορετικές οπτικές μπορούν να ανασύρουν στην επιφάνεια ορισμένες από τις βαθύτερες προκαταλήψεις μας. Μπορούν επίσης να οξύνουν τη συνείδηση των συγκυριακών, μη αναγκαίων γνωρισμάτων του προσώπου μας φανερώνοντας την ύπαρξη άλλων δυνατοτήτων (Young, 1996: 127-128). Επιπλέον, όταν η κοινωνική αλληλεπίδραση ακολουθεί τους κανόνες της ίσης ελευθερίας, άλλα υποκείμενα δράσης μπορούν να φέρουν τον εαυτό μας αντιμέτωπο με διαφορετικές αντιλήψεις και να κλονίσουν τις συμβατικές μας βεβαιότητες (Young, 2002: 22-23, Connolly, 1995: 98). Τόσο ως ευρύτερο πλαίσιο και ως πραγματική κοινωνική διάδραση, ο συγκρουσιακός πλουραλισμός διαταράσσει την κρούστα της σύμβασης και τη δύναμη της συνήθειας, συνεπικουρώντας μια αγωνιστική και δημιουργική ελευθερία από απολιθωμένες μορφές ύπαρξης.

Περαιτέρω, ένα εκτεταμένο σύστημα ίσων δικαιωμάτων συμβάλλει

στον πολλαπλασιασμό των χώρων όπου ένα ανοικτό πλήθος άλλων μοναδικοτήτων είναι σε θέση να καλλιεργήσουν τις δημιουργικές τους δεξιότητες. Οι πολλαπλές ροές δημιουργικής ενέργειας που μπορούν έτσι να απελευθερωθούν εξάπτουν το φαντασιακό του εαυτού εμπνέοντας νέες αρχές και επινοήσεις. Ένα πλατύ φάσμα πεδίων δράσης και γνώσης, από την τέχνη και την επιστήμη ως την οικονομική δραστηριότητα, εμπλουτίζονται από μια συνεχή ροή νέων πρακτικών, πειραμάτων και προκλήσεων. Αυτή εμποδίζει την απολίθωση της παράδοσης, υπονομεύει τη δύναμη της αυθεντίας και μετατρέπει διάφορους τομείς δραστηριότητας σε ανοικτά σχέδια στο οποίο τα άτομα νιώθουν ελεύθερα να συνεισφέρουν με τον δικό τους τρόπο (Καστοριάδης 1997: 37, 40). Ή τέχνη, η επιστήμη, η πολιτική και η εργασία του 20ου αιώνα δείχνουν πώς η γενικευμένη ελευθερία μπορεί να διεγεί-ρει τη δημιουργική δράση του εαυτού προσφέροντας μια ισχυρή ποικιλία ερεθισμάτων και κλονίζοντας τις φυσικοποιημένες συμβάσεις.

Ή πολιτική ενδυνάμωση όλων στη βάση της ισότητας είναι καθοριστικής σημασίας για την οικοδόμηση κοινωνικών χώρων στους οποίους οι κοινωνικές δομές, οι σχέσεις και οι κανόνες θα εμφανίζουν μια μεγαλύτερη πλαστικότητα. Όπου θεσπίζονται και γίνονται πράξη, οι πολιτικές ελευθερίες δίνουν το δικαίωμα σε πολλά διαφορετικά υποκείμενα να συμμετάσχουν στις διαδικασίες της κοινωνικής αυτοθέσμισης, εγείροντας ερωτήματα για τους καθιερωμένους νόμους και κανόνες, θέτοντας νέα ζητήματα στην ημερήσια διάταξη και εισάγοντας αλλαγές στις κληρονομημένες πρακτικές (Gould, 1996: 173, 181, 185).

Όταν άλλες και άλλοι εξεγείρονται ενάντια στους κυρίαρχους κανόνες ή τις κατεστημένες ιεραρχίες, ερεθίζουν τα κριτικά ανακλαστικά του εαυτού και ανοίγουν νέα πεδία σε διαδικασίες αναμόρφωσης στις οποίες μπορώ να συμμετάσχω. Αρκεί να σκεφτούμε τον αντίκτυπο που είχαν τα φεμινιστικά και τα γκέι κινήματα σε διάφορους άνδρες οδηγώντας τους στο να συνειδητοποιήσουν την ιστορικότητα της αρρενωπότητας (Connell, 1995: 227-228). Μπορούμε επίσης να σκεφτούμε τις συνέπειες των

οικολογικών κινημάτων, που προήγαγαν τον αναστοχασμό γύρω από τις πρακτικές της παραγωγής και της κατανάλωσης. Το κριτικό πνεύμα και οι νέες πρωτοβουλίες ευνοούνται και δυναμώνουν στα χάσματα των κατεστημένων δομών και τους κλονισμούς των καθιερωμένων αντιλήψεων που άπειροι άλλοι μπορούν να επιφέρουν με τα διαβήματα της διαφωνίας ή του μετασχηματισμού στα οποία επιδίδονται (Connolly, 1995: 180).

Επιτρέποντας την έκφραση των διαφορών, τη διάχυση της κοινωνικής κριτικής και την εκδήλωση των συγκρούσεων, οι ίσες ελευθερίες κρατούν ζωντανό ένα συνεχή αγώνα γύρω από τη θέσμιση της κοινωνίας. Ή κοινωνία παραμένει έτσι εν μέρει ένα ανοικτό ερώτημα, παρωθώντας τα άτομα να στοχάζονται και να επανεξετάζουν τακτικά και εν εκτάσει τις κοινωνικές μορφές. Και σε αυτές τις συνθήκες εξασθενίζουν οι κομφορμιστικές πιέσεις που ασκούνται στα άτομα από τους κατεστημένους θεσμούς. Μέσα από την αντιπαράθεση και την αναθεώρηση που εξουσιοδοτούν οι ίσες ελευθερίες, τα κυρίαρχα δόγματα γίνονται ευάλωτα σε κοινωνικές αναιρέσεις και μετατοπίσεις, και ο ιστός των κοινωνικών ρόλων γίνεται ευεπίφορος σε εγχειρήματα μετασχηματισμού (Kateb, 1992: 37-44, 84-86, Connolly 1995: 100-101,174). Κατά συνέπεια, οι κοινωνικοί κανόνες που τηρούμε γίνονται πιο αόριστοι και επιτρέπουν διαφοροποιήσεις από τα καθιερωμένα. Όσο πιο συμπεριληπτική και απεριόριστη γίνεται αυτή η διαδικασία, καθώς ανοίγεται σε καταπιεσμένες κοινωνικές ομάδες και αρνείται εκ των προτέρων όρια στον διάλογο και την αντιπαράθεση, με άλλα λόγια, όσο πιο πραγματικά ίση γίνεται η πολιτική ελευθερία, τόσο εντονότερες μπορούν να γίνουν η αμφισβήτηση και η ευελιξία, επαυξάνοντας την αυτονομία του εαυτού από τους παραδεδομένους κανόνες και τις κυρίαρχες διαιρέσεις.

Ή ενίσχυση όλων των κοινωνικών δρώντων έτσι ώστε να μπορούν να αντιστέκονται και να ανατρέπουν σχέσεις εξουσίας γίνεται αρωγός στη χειραφέτηση του εαυτού και με έναν ειδικότερο τρόπο. Μέσα από τους κοινωνικούς αγώνες ενάντια σε επιμέρους δομές κυριαρχίας και αδικίας, συλλογικοί φορείς δράσης μπορούν

να ανατρέψουν συνθήκες και νοοτροπίες που υποδουλώνουν και αποδυναμώνουν το (γυναικείο, εργατικό, εθνοτικό ή άλλο) υποκείμενο. Μια τέτοια συγκρουσιακή πολιτική μπορεί να επιφέρει απελευθερωτικά αποτελέσματα ακόμη και όταν ο εαυτός βρίσκεται στο προνομιούχο σκέλος άνισων κοινωνικών σχέσεων. Κατά κανόνα, η αδιαμφισβήτητη ηγεμονία των κυρίαρχων ομάδων τις αφήνει να ανακυκλώνουν απρόσκοπτα τις αυτάρεσκες βεβαιότητες και συνήθειές τους. Εγκλωβίζει τόσο τις υποτελείς όσο και τις κυρίαρχες ομάδες σε προκανονισμένους ρόλους, δεδομένες αξίες και βαθιά ριζωμένες προκαταλήψεις. Έτσι, οι επιθέσεις των φεμινιστριών και των ομοφυλοφίλων στα πατριαρχικά καθεστώτα συντέλεσαν στην απελευθέρωση και των ανδρών με το να χαλαρώσουν την πίεση που ασκούν πάνω τους τα στερεότυπα του ανδρισμού που υπαγορεύει η πατριαρχία. Διάφοροι άνδρες ξέφυγαν έτσι από προκατασκευασμένα καλούπια και άρχισαν να ανασχηματίζουν τους κανόνες της σεξουαλικής τους συμπεριφοράς, της πατρότητας, της συντροφικότητας κ.ο.κ. Γνώρισαν έτσι μια πλήθυνση του πεδίου των δυνατοτήτων τους σε όλους αυτούς τους τομείς (Connell, 1995: 130-142, 202, 225-243).

Εν κατακλείδι, ένα καθεστώς κοινωνικής ελευθερίας έχει τρεις, τουλάχιστον, λόγους για να θέλει να κατοχυρώσει θεσμικά την αυτονομία στη συγκρουσιακή και δημιουργική της μορφή. Πρώτον, γιατί αυτή συνιστά μια δόκιμη και γόνιμη αντίληψη για την ελευθερία μετά την κριτική του υποκειμένου. Δεύτερον, γιατί αποτελεί μια θεμελιώδη πτυχή του πολιτικού αυτοπροσδιορισμού όπως αυτός έχει πραγματωθεί ιστορικά. Ή ελευθερία της αμφισβήτησης και της αναθεώρησης κοινωνικών νόμων εκφράζει την κυριαρχία του λαού ως ανώτατου νομοθέτη. Ή ελευθερία ως ριζική κριτική και δημιουργικός αναπροσδιορισμός των ατόμων και των κοινωνικών σχέσεων εκδηλώνεται επίσης όταν κοινωνικές ομάδες καταφέρονται ενάντια σε κατεστημένα δεσμά ανισότητας και εμβαθύνουν έτσι τη δημοκρατία. Τρίτον, η εξισωτική πολιτική μπορεί να στηρίζεται στις κρίσεις, τις ευαισθησίες και τις

δεξιότητες της αγωνιστικής αυτονομίας. Αυτές είναι ικανές να ενσταλάξουν στους πολίτες τη διάθεση να μεριμνούν για τις ανάγκες των άλλων και μπορούν να διευκολύνουν τη δημοκρα- τική επικοινωνία και διαβούλευση.

Τα υποκείμενα της αγωνιστικής αυτοσυγκρότησης είναι ικανά να συλλάβουν την ελευθερία ως ένα συλλογικό εγχείρημα που επιδιώκει να διαφυλάξει και να αναπτύξει την αυτονομία όλων μέσα από τη διαπάλη και τη συνεργασία. Αλλά ο εαυτός θα πρέπει και πάλι να υπερασπίζεται τις θέσεις του απέναντι σε άλλες θέσεις και να διαπραγματεύεται την επίτευξη προσωρινών και δυσχερών συμβιβασμών ανάμεσα στις εξισωτικές απαιτήσεις της πολιτικής συμφωνίας και τη διεκδίκηση των ελευθεριών του. Κατά συνέπεια, η μαχητική και αναστοχαστική αυτοδημιουργία θα πρέπει να διέπει μια ερμηνεία της ελευθερίας η οποία θα πλαισιώνεται πάντα ένα συνταγματικό σύστημα δικαιωμάτων με αυξημένες εγγυήσεις για τα δικαιώματα όλων. Αυτή η πλαισίωση οριοθετεί το εύρος των αποδεκτών διαφορών, αλλά οδηγεί σε έναν περιορισμό της αγωνιστικής ελευθερίας που είναι προς το συμφέρον της. Ή ελευθερία της κριτικής, της ρήξης και της αλλαγής θα διατηρεί, ωστόσο, τη δυναμική της και θα διαθέτει αυξημένες ευκαιρίες για την άσκησή της αν οι όροι της βασικής δομής υπόκεινται πάντα σε αναθεώρηση. Υπ’ αυτές τις συνθήκες, η ριζοσπαστική ελευθερία μπορεί επίσης να συνδράμει στην εμβάθυνση της ισότητας δίνοντας στους πολίτες την ελευθερία να αντιμάχονται σχέσεις υποτέλειας και να τις ανατρέπουν.

Απαντώντας στο ερώτημα από το οποίο ξεκινήσαμε, ένα πολίτευμα που καθιερώνει ταυτόχρονα την αγω- νιστική ελευθερία και την ισότητα ως καταστατικές αρχές δεν θα ήταν πιο επιρρεπές σε τάσεις αυτοκατα- στροφής εφόσον οι δύο αρχές του δεν είναι πλήρως αντίθετες μεταξύ τους ή αδιάφορες η μία για την άλλη. Τα αιτήματα της ισότητας μπορούν να επιστρατεύσουν στον αγώνα τους θεμελιώδη στοιχεία, δυνάμεις και αξίες του δημιουργικού αγωνισμού.

Συμπέρασμα

Ένας ορισμένος ύστερος νεωτερικός λόγος για την ελευθερία διακατέχεται από μια εντονότερη συνείδηση των ανθρώπινων ορίων, αλλά αντιτίθεται σε μια γενική και απόλυτη απάρνηση της νεωτερικής αυτονομίας. Ή οξύτερη επίγνωση των ατελείωτων δεσμών που περιφράζουν και ποδηγετούν τη δράση μας συνιστά στάσεις και πρακτικές που αναμετριούνται με αυτά τα δεσμά και χαλαρώνουν τη μέγγενή τους. Για τον σκοπό αυτό, διάφοροι στοχαστές έχουν διατυπώσει νέες ερμηνείες της ελευθερίας που δίνουν κεντρική θέση στην πράξη ενός αναστοχαστικού υποκειμένου το οποίο σχηματίζει ενεργά τον εαυτό του. Το αυτόνομο υποκείμενο διερευνά τις κοινωνικές και ψυχικές συντεταγμένες της συμπεριφοράς του, τις ελέγχει κριτικά και αναμορφώνει, πιθανόν, τους κανόνες της αυτοκυβέρνησής του. Αλλά η αυτόνομη δράση δεν είναι πλέον μια φυσική κατάσταση ή μια συνθήκη που μπορεί να επιτευχθεί πλήρως. Αποτελεί πάντα ένα εκ των υστέρων κατόρθωμα, το οποίο εξαρτάται από μια διηνεκή προσπάθεια και δεν μπορεί ποτέ να ολοκληρωθεί. Όρια και καταναγκασμοί θα υφίστανται πάντα, αλλά είναι δυνατόν να απομειωθούν και να μετασχηματιστούν με τρόπους που είναι καινοφανείς και απροσδόκητοι. Ελευθερία είναι έτσι ο χώρος που διανοίγεται ανάμεσα στους πάντοτε παρόντες φραγμούς και την απροσδιόριστη δυνατότητα μετάθεσής τους.

Στο παρόν κεφάλαιο αρθρώσαμε ένα επιχείρημα εναντίον σύγχρονων φιλελεύθερων θεωρήσεων που περιχαρακώνουν το υποκείμενο στους ορίζοντες του παρόντος. Σε πολιτικό επίπεδο, επαγγέλλονται μια κοινωνία συντηρητικού φιλελευθερισμού και συγκρατημένου φιλελευθερισμού, η οποία δεν δημιουργεί χώρο για διαφορετικές αξίες και δεν εμβαθύνει την ελευθερία και την ισότητα με δομικές αλλαγές. Ένα άλλο ρεύμα σκέψης, το οποίο εκπροσωπούν ο Φουκώ, ο Καστοριάδης και συγγραφείς με παρόμοιο πνεύμα, επεξεργάζεται μια εναλλακτική οπτική για την ελευθερία μετά

την κριτική του αυτόνομου υποκειμένου. Η δική τους αντίληψη ενισχύει την αυτονομία αναδεικνύοντας την προοπτική νέων αρχών και επιμένοντας στην αναστοχαστική εξέταση θεμελιωδών ιδεών και προσανατολισμών, χωρίς εκ των προτέρων αποκλεισμούς. Ή κρίσιμη ιδέα που εισηγείται δεν είναι ότι τα πάντα είναι δυνατά, αλλά ότι διαφορετικοί τρόποι, πράγματα και καταστάσεις είναι όντως δυνατά και ότι δεν μπορούμε να αποφανθούμε εκ των προτέρων με βεβαιότητα τι είναι δυνατό και τι δεν είναι στο παρόν και το μέλλον.

Το επιχείρημα προσπάθησε, τέλος, να αντικρούσει την πλέον τυπική και επαναλαμβανόμενη μομφή εναντίον της αγωνιστικής αυτονομίας. Αυτή η ιδέα της ελευθερίας είναι ιδιαίτερα σημαντική και εποικοδομητική για μια αγωνιστική πολιτική η οποία αποβλέπει στη διαστολή της ελευθερίας των υποκειμένων να διαφοροποιούνται και να αμφισβητούν καθιερωμένες συμβάσεις και θεσμούς. Αλλά επιτρέπει επίσης στην αγωνιστική πολιτική να αποφεύγει καταστρατηγήσεις της ισότητας που είναι πιθανόν να προκύψουν από την έντονη έμφαση στη διαφορά και την ελευθερία του ατόμου. Μια κριτική σύλληψη της ελευθερίας με τους όρους που περιγράψαμε είναι σε θέση να εντείνει και να εμπεδώσει την προσήλωση στα ίσα δικαιώματα. Θα μπορούσε να συνεισφέρει έτσι στην καλλιέργεια ενός δημοκρατικού ήθους που διακονεί την ελευθερία παράλληλα με την ισότητα.

Βιβλιογραφικές αναφορές

Barry, Brian (2001) Culture and Equality, Cambridge: Polity.

Benedict, Ruth (2001) 'Anthropology and the Abnormal' στον τόμο P. K. Moser και T. L. Carson (επιμ.) (2001) Moral Relativism. A Reader, Οξφόρδη: Oxford University Press.

Benn, Stanley I. (1988) A theory of freedom, Cambridge: Cambridge University Press.

Bernstein, Richard J. (1983) Beyond Objectivism and Relativism, Philadelphia: University of Pennsylvania

Press.

Brown, Wendy (2005) Edgework. Critical Essays on Knowledge and Politics, Princeton, Οξφόρδη: Princeton

University Press.

Butler, Judith (2002) 'What is Critique? An Essay on Foucault's Virtue' στον τόμο D. Ingram (επιμ.) The

Political, Οξφόρδη: Blackwell.

Cohen, Joshua (1997) 'Deliberation and Democratic Legitimacy' στον τόμο J. Bohman και W. Rehg (επιμ.) (1997) Deliberative Democracy. Essays on Reason and Politics, Cambridge, Mass., Λονδίνο: The MIT Press.

Connell, Robert W. (1995) Masculinities, Berkeley, Los Angeles: University of California Press. Connolly, William E. (1995) The Ethos of Pluralization, Minneapolis, Λονδίνο: University of Minnesota

Press.

Cooke, Maeve (2006) Re-Presenting the Good Society, Cambridge, MA: MIT Press.

Dworkin, Gerald (1988) The theory and practice of autonomy, Cambridge: Cambridge University Press. Flathman, Richard E. (2003) Freedom and its conditions, Νέα Υόρκη, Λονδίνο: Routledge.

Foucault, Michel (1971) 'Nietzsche, Geneaology, History' στον τόμο M. Foucault (1984) The Foucault

Reader, επιμ. P. Rabinow, Λονδίνο: Penguin.

Foucault, Michel (1982) 'The Social Triumph of the Sexual

Will' στον τόμο M. Foucault (2000) Ethics.

Essential works of Foucault 1954-1984. Volume 1, επιμ. P. Rabinow, Λονδίνο: Penguin.

Foucault, Michel (1984a) 'Ethics of the concern of the self as a practice of freedom' στον τόμο M. Foucault

(2000) Ethics. Essential works of Foucault 1954-1984. Volume 1, επιμ. P. Rabinow, Λονδίνο: Penguin. Foucault, Michel (1984b) 'Sex, Power, and the Politics of Identity' στον τόμο M. Foucault (2000) Ethics.

Essential works of Foucault 1954-1984. Volume 1, επιμ. P. Rabinow, Λονδίνο: Penguin.

Foucault, Michel (1984c) 'Space, Knowledge, and Power' στον τόμο M. Foucault (1984) The Foucault

Reader, επιμ. P. Rabinow, Λονδίνο: Penguin.

Foucault, Michel (1988) Τι είναι Διαφωτισμός, μτφρ. Σ. Ροζάνης, Αθήνα: Έρασμος.

Foucault, Michel (1989) Ιστορία της Σεξουαλικότητας, τόμος 2ος: Η χρήση των απολαύσεων, μτφρ. Γ. Κων- σταντινίδης, Αθήνα: Ράππας [Foucault, Michel (1984) Histoire de la sexualité 2- L' usage des plaisirs, Παρίσι: Gallimard].

Foucault, Michel (1991) «Δύο δοκίμια για το υποκείμενο και την εξουσία» στον τόμο M. Φουκό (1991) Η

μικροφυσική της εξουσίας, μτφρ. Λ. Τρουλινού, Αθήνα: Ύψιλον.

Foucault, Michel (1997) 'What is Critique' στον τόμο M. Foucault (1997) The Politics of Truth, επιμ. S.

Lotringer και L. Hochroth, Semiotext(e).

Gould, Carol (1996) 'Diversity and Democracy: Representing Differences' στον τόμο S. Benhabib (επιμ.) (1996) Democracy

and Difference, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

Habermas, Jürgen (1990) The Philosophical Discourse of Modernity, μτφρ. F. Lawrence, Cambridge: Polity. Han, Béatrice (2002) Foucault's critical project: between the transcendental and the historical, μτφρ. E. Pile,

Stanford: Stanford University Press.

Kalyvas, Andreas (1998) 'Norm and Critique in Castoriadis's Theory of Autonomy',' Constellations 5: 2. Καστοριάδης, Κορνήλιος (1985) Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας, μτφρ. Κ. Σπαντιδάκης κ.α., Αθήνα:

Εκδόσεις Ράππα.

Καστοριάδης, Κορνήλιος (1990) Οι ομιλίες στην Ελλάδα, Αθήνα: Ύψιλον.

Καστοριάδης, Κορνήλιος [Castoriadis, Cornelius] (1991) Philosophy, politics, autonomy, επιμ. D.A. Curtis, Νέα Υόρκη, Οξφόρδη: Oxford University Press.

Καστοριάδης, Κορνήλιος [Castoriadis, Cornelius] (1994) 'Radical Imagination and the Social Instituting

Imaginary' στον τόμο D.A.Curtis (επιμ.) (μτφρ.) (1997) The Castoriadis Reader, Οξφόρδη: Blackwell. Καστοριάδης, Κορνήλιος (1995) Χώροι του ανθρώπου, μτφρ. Ζ. Σαρίκας, Αθήνα: Ύψιλον.

Καστοριάδης, Κορνήλιος [Castoriadis, Cornelius] (1997) World in Fragments, επιμ., μτφρ. D.A.Curtis,

Stanford: Stanford University Press.

Kateb, George (1992) The Inner Ocean. Individualism and Democratic Culture, Ithaca, Λονδίνο: Cornell

University Press.

Kompridis, Nikolas (2006) Critique and Disclosure, Cambridge, MA: The MIT Press. Larmore, Charles (1996) The morals of modernity, Cambridge: Cambridge University Press.

Marchart, Oliver (2007) Post-foundational political thought: political difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau, Εδιμβούργο: Edinburgh University Press.

McNay, Lois (1994) Foucault: A Critical Introduction, Cambridge: Polity Press.

Montaigne, Michel de (1958) Essays, μτφρ. J.M. Cohen, Harmondsworth, Νέα Υόρκη: Penguin. Mouffe, Chantal (2000) The Democratic Paradox, Λονδίνο: Verso.

O' Farrell, Clare (1989) Foucault: Historian of Philosopher?, Basingstoke, Λονδίνο: Macmillan.

Owen, David (1999) 'Orientation and Enlightenment: An Essay on Critique and Genealogy' στον τόμο S.

Ashenden και D. Owen (επιμ.) (1999) Foucault Contra Habermas, Λονδίνο: Sage.

Owen, David (2002) 'Criticism and Captivity: On Genealogy and Critical Theory,' European Journal of

Philosophy 10: 2.

Rawls, John (1996) Political Liberalism, Νέα Υόρκη: Columbia University Press. Raz, Joseph (1986) The morality of freedom, Οξφόρδη: Clarendon Press.

Rochlitz, Rainer (1992) 'The aesthetics of existence: post-conventional morality and the theory of power in Michel Foucault' στον τόμο T. Armstrong (επιμ.) (1992), Michel Foucault Philosopher, Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.

Rorty, Richard (1989) Contingency, irony, and solidarity,

Cambridge University Press: Cambridge. Saliba, Therese, Carolyn Allen και Judith A. Howard (επιμ.) (2002) Gender, Politics and Islam, Chicago:

Chicago University Press.

Schmitt, Carl (1996) The concept of the political, μτφρ. G. Schwab, Σικάγο, Λονδίνο: University of Chicago

Press.

Tully, James (1999) 'To Think and Act Differently: Foucault's Four Reciprocal Objections to Habermas' Theory' στον τόμο S. Ashenden και D. Owen (επιμ.) (1999) Foucault Contra Habermas, Λονδίνο: Sage.

Unger, Roberto Mangabeira (1998) Democracy Realized. The progressive alternative, Λονδίνο, Νέα Υόρκη: Verso.

Unger, Roberto Mangabeira (2001) False Necessity, Λονδίνο, Νέα Υόρκη: Verso.

White, Stephen (2000) Sustaining affirmation: the strengths of weak ontology in political theory, Princeton

N.J., Οξφόρδη: Princeton University Press.

Young, Iris M. (2002) Inclusion and Democracy, Οξφόρδη: Oxford University Press.

Young, Robert (1986) Personal autonomy: beyond negative and positive liberty, Λονδίνο: Croom Helm. Zerilli, Linda M.G. (2005) Feminism and the Abyss of Freedom, Σικάγο: The University of Chicago Press.

Διανοούμενοι και Εξουσία: Συνομιλία του Μισέλ Φουκώ και του Ζιλ Ντελέζ

Μετάφραση: Ελιάνα Καναβέλη

Το παρόν κείμενο αποτελεί απομαγνητοφώνηση μιας συνομιλίας που έγινε το 1972 μεταξύ των δύο μεταδομιστών φιλοσόφων, του Μισέλ Φουκώ και του Ζιλ Ντελέζ, η οποία διερευνά τις συνδέσεις ανάμεσα στους αγώνες των γυναικών, των ομοφυλόφιλων, των φυλακισμένων κ.ά. με την ταξική πάλη και, επίσης, τη σχέση μεταξύ θεωρίας, πράξης και εξουσίας.

Αυτή η απομαγνητοφώνηση εμφανίστηκε πρώτη φορά στα αγγλικά στο βιβλίο *Language, Counter-Memory, Practice: selected essays and interviews by Michel Foucault,* επιμελημένο από τον Donald F. Bouchard.

Μισέλ Φουκώ: Ένας μαοϊκός κάποτε μου είπε: «Μπορώ εύκολα να καταλάβω τον σκοπό του Σαρτρ να συνταχθεί μαζί μας, μπορώ να καταλάβω τους στόχους του και την ανάμειξή του στην πολιτική, μπορώ εν μέρει να καταλάβω τη θέση σας, καθώς πάντα ασχολούσασταν με το ζήτημα του εγκλεισμού. Αλλά ο Ντελέζ είναι αίνιγμα». Συγκλονίστηκα από αυτή τη δήλωση επειδή η θέση σας συγκεκριμένα μου φαινόταν πάντα ξεκάθαρη.

Ζιλ Ντελέζ: Πιθανόν βρισκόμαστε στη διαδικασία της βίωσης μιας νέας σχέσης μεταξύ θεωρίας και πράξης. Κάποτε η πράξη θεωρούνταν μια εφαρμογή της θεωρίας, μια συνέπεια. Άλλες φορές εξέφραζε μια αντίθετη έννοια και θεωρούνταν ότι ενέπνεε τη θεωρία, ότι ήταν απαραίτητη για τη δημιουργία των μελλοντικών θεωρητικών τύπων. Σε κάθε συμβάν η σχέση τους γινόταν κατανοητή με τους όρους μιας διαδικασίας άθροισης. Για εμάς, ωστόσο, το ερώτημα γίνεται ορατό από μια διαφορετική σκοπιά. Οι σχέσεις μεταξύ θεωρίας και πράξης είναι πολύ πιο μερικές και αποσπασματικές. Από τη μια, μια θεωρία είναι πάντα τοπική,

σχετίζεται με ένα περιορισμένο πεδίο και εφαρμόζεται σε μια άλλη σφαίρα, λίγο πολύ απομακρυσμένη απ' αυτή. Η σχέση που διατηρεί στην εφαρμογή μιας θεωρίας δεν έχει ποτέ κάποια ομοιότητα. Επιπλέον, από τη στιγμή που μια θεωρία κινείται στο κατάλληλο πεδίο της, ξεκινά να μετράει εμπόδια, τοίχους και αποκλεισμούς, οι οποίοι απαιτούν την αναμετάδοσή της από έναν άλλον τύπο λόγου (είναι μέσα απ' αυτό τον άλλο λόγο που τελικά περνάει σε ένα διαφορετικό πεδίο). Η πράξη είναι ένα σύνολο αναμεταδόσεων από ένα θεωρητικό σημείο σε ένα άλλο, και η θεωρία είναι μια αναμετάδοση από μια πράξη σε μια άλλη. **Καμιά θεωρία δεν μπορεί να αναπτυχθεί χωρίς, τελικά, να μην αντιμετωπίζει έναν τοίχο και η πράξη είναι απαραίτητη για να διαπεράσει αυτό τον τοίχο.**

Για παράδειγμα, η εργασία σας ξεκίνησε στη θεωρητική ανάλυση της έννοιας του εγκλεισμού και, ειδικότερα, με έμφαση στο ψυχιατρικό άσυλο μέσα σε μια καπιταλιστική κοινωνία τον 19ο αιώνα. Μετά ενδιαφερθήκατε για την αναγκαιότητα των έγκλειστων ατόμων να μιλήσουν για τον εαυτό τους, να δημιουργήσουν μια αναμετάδοση (είναι πιθανό, από την άλλη, ότι το καθήκον σας ήταν ήδη η αναμετάδοση σε σχέση με αυτούς) και αυτή η ομάδα βρέθηκε στις φυλακές – αυτά τα άτομα είναι φυλακισμένα. Ήταν σε αυτή τη βάση που οργανώσατε την ενημερωτική ομάδα για τις φυλακές (Ο.Ε.Φ.),[1] με αντικείμενο τη δημιουργία των συνθηκών που να επιτρέπουν στους φυλακισμένους να μιλήσουν για τους εαυτούς τους. Θα ήταν απολύτως ψευδές να πούμε, όπως το έθεσε ο μαοϊκός, ότι με το να προτείνετε αυτή την πράξη εφαρμόζετε τις θεωρίες σας. Δεν αποτελούσε μια εφαρμογή ούτε ένα έργο για την έναρξη των μεταρρυθμίσεων ή μια έρευνα με την παραδοσιακή έννοια. Η έμφαση ήταν συνολικά διαφορετική: ένα σύστημα αναμεταδόσεων μέσα σε μια μεγαλύτερη σφαίρα, μέσα σε μια πολλαπλότητα μερών, τα οποία είναι και θεωρητικά και πρακτικά. Ένας θεωρητικός διανοούμενος, για εμάς, δεν είναι πλέον ένα υποκείμενο, η αναπαριστώσα ή η αναπαριστάμενη συνείδηση. Αυτοί που δρουν και μάχονται πλέον δεν αντιπροσωπεύονται ούτε από μια ομάδα ούτε από ένα σωματείο που ιδιοποιείται το δικαίωμα να ανταποκρίνεται σαν τη συνείδησή τους. Ποιος μιλά και δρα;

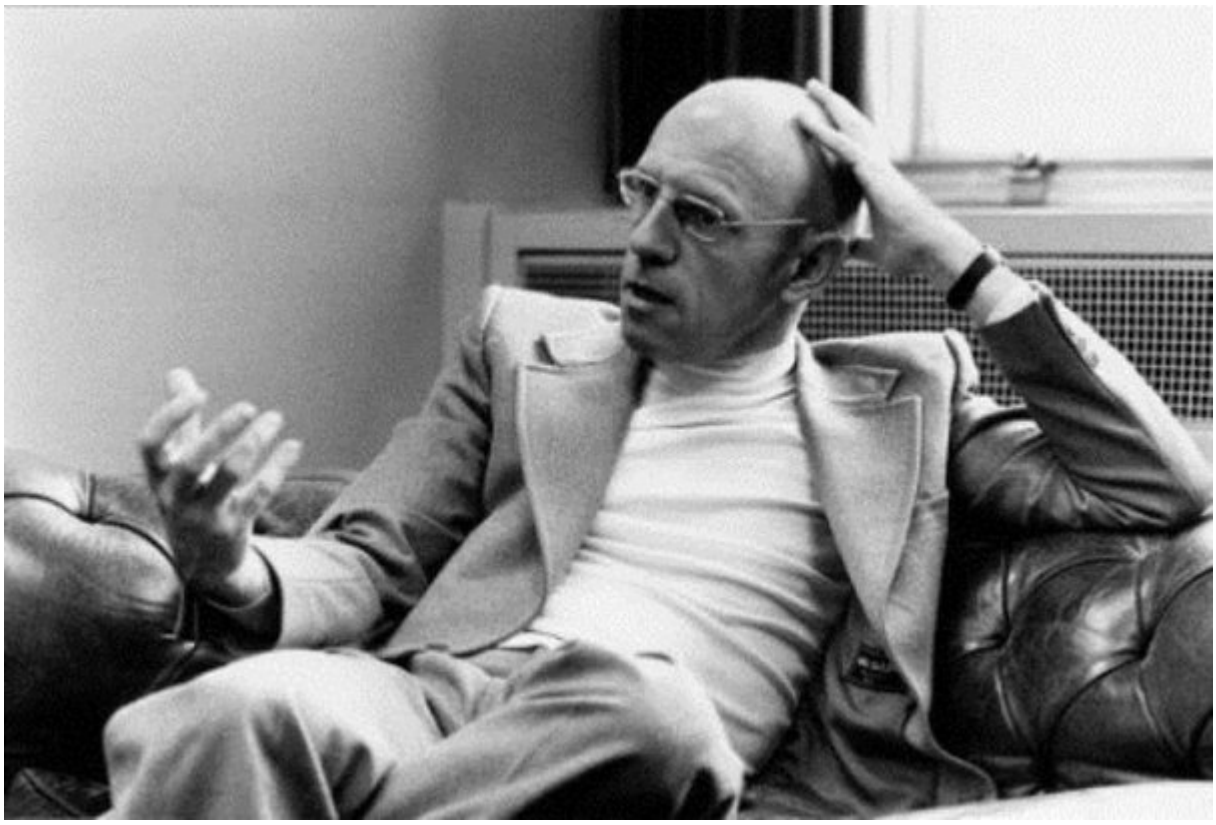
Είναι πάντα μια πολλαπλότητα, ακόμα και για το πρόσωπο που μιλά και ενεργεί. Όλοι είμαστε «γκρουπούσκουλα».[2] Η αντιπροσώπευση δεν υπάρχει πλέον. Υπάρχει μόνο δράση – θεωρητική δράση και πρακτική δράση, η οποία μας υπηρετεί καθώς αναμεταδίδει και διαμορφώνει δίκτυα.

Φουκώ: Μου φαίνεται ότι η πολιτική συμμετοχή του διανοουμένου ήταν παραδοσιακά το προϊόν δύο διαφορετικών όψεων της δραστηριότητάς του: της θέσης του ως διανοούμενου στην αστική κοινωνία, στο σύστημα της καπιταλιστικής παραγωγής και στο πλαίσιο της ιδεολογίας που αυτή παράγει ή θέτει (την εκμετάλλευσή του, τη φτώχεια, την απόρριψη, τις διώξεις, τις κατηγορίες για ανατρεπτική δραστηριότητα, την ανηθικότητα, κλπ), και τον αρμόζων λόγο του στον βαθμό που αποκαλύπτει μια συγκεκριμένη αλήθεια, που εμπεριέχει πολιτικές σχέσεις εκεί που αυτές δεν είναι αναμενόμενες. Αυτοί οι δύο τύποι πολιτικοποίησης δεν αποκλείουν ο ένας τον άλλον αλλά, όντας διαφορετικής τάξης, ούτε και συμπίπτουν. Κάποιοι ταξινομούνται ως «**παρίες**» και άλλοι ως «**σοσιαλιστές**». Κατά τη διάρκεια συγκεκριμένων στιγμών με βίαιες αντιδράσεις, από την πλευρά των αρχών, αυτές οι δύο θέσεις εύκολα συγχωνεύονταν: μετά το 1848, μετά την Κομμούνα, μετά το 1940. Ο διανοούμενος απορρίφθηκε και διώχθηκε εκείνη ακριβώς τη στιγμή που τα γεγονότα έγιναν αδιάσειστα, όταν ήταν απαγορευμένο να πεις ότι ο βασιλιάς είναι γυμνός. Ο διανοούμενος είπε την αλήθεια σε αυτούς που δεν το είχαν δει ακόμη, στο όνομα εκείνων που τους ήταν απαγορευμένο να πουν την αλήθεια: είχε συνείδηση, συνειδητότητα και ευγλωττία.

Στην πιο πρόσφατη αναταραχή,[3] ο διανοούμενος ανακάλυψε ότι οι μάζες δεν τον χρειάζονται πια για να κερδίσουν γνώση: γνωρίζουν τέλεια, χωρίς ψευδαίσθηση, γνωρίζουν πολύ καλύτερα από αυτόν και είναι σίγουρα ικανοί να εκφραστούν οι ίδιοι. Αλλά εκεί υπάρχει ένα σύστημα εξουσίας το οποίο εμποδίζει, απαγορεύει και ακυρώνει αυτό τον λόγο και αυτή τη γνώση, μια εξουσία δεν βρίσκεται μόνο στη δηλωτική αρχή της λογοκρισίας, αλλά βαθιά και διακριτικά διαπερνά ένα ολόκληρο κοινωνικό

δίκτυο. Οι διανοούμενοι είναι οι ίδιοι παράγοντες αυτού του συστήματος εξουσίας – η ιδέα ότι η υπευθυνότητά τους περί «συνείδησης» και περί διαλογικών τύπων αποτελούν μέρος του συστήματος. Ο ρόλος του διανοουμένου δεν είναι πλέον να τοποθετείται «κάπως μπροστά και στο πλάι» προκειμένου να εκφράσει την ασφυκτική αλήθεια της συλλογικότητας, αλλά να παλέψει ενάντια στους τύπους της εξουσίας που τον μεταλλάσσουν σε αντικείμενο και όργανό της, στη σφαίρα της «γνώσης», της «αλήθειας», της «συνείδησης» και του «λόγου».[4]

Υπό αυτή την έννοια, η θεωρία δεν εκφράζει, μεταφράζει ή υπηρετεί την εφαρμογή της πράξης: είναι πράξη. Αλλά είναι τοπική και περιφερειακή, όπως είπατε, και όχι αθροιστική. Είναι μια μάχη ενάντια στην εξουσία, μια μάχη που στοχεύει στην αποκάλυψη και στην υπονόμευση της εξουσίας και που είναι περισσότερο αόρατη και υποδόρια. Δεν πρόκειται για το «ξύπνημα της συνείδησης», για το οποίο παλεύουμε (οι μάζες για αρκετό καιρό γνώριζαν ότι η συνείδηση είναι μια μορφή γνώσης και η συνείδηση στη βάση της υποκειμενικότητας είναι ένα προνόμιο της αστικής τάξης), αλλά για να πλησιάσουμε την εξουσία, για να πάρουμε την εξουσία. Είναι μια δραστηριότητα που διεξάγεται παράλληλα με αυτούς που μάχονται για την εξουσία και όχι ο διαφωτισμός τους από μια ασφαλή απόσταση. Μια «θεωρία» είναι το περιφερειακό σύστημα αυτής μάχης.



Ντελέζ: Ακριβώς. Μια θεωρία είναι ένα κουτί με εργαλεία. Δεν σχετίζεται με το σημαίνον. Πρέπει να είναι χρήσιμη. Πρέπει να είναι λειτουργική και όχι για τον εαυτό της. Εάν δεν τη χρησιμοποιεί κανείς, ξεκινώντας από τον ίδιο τον θεωρητικό (ο οποίος αναζητά να γίνει ένας θεωρητικός), τότε η θεωρία είναι άχρηστη ή η στιγμή είναι ακατάλληλη. Δεν αναθεωρούμε μια θεωρία αλλά κατασκευάζουμε νέες, δεν έχουμε άλλη επιλογή από το να φτιάξουμε καινούργιες. Είναι παράξενο που ο Προυστ, ένας συγγραφέας, ήταν που σκέφτηκε να γίνει ένας αγνός διανοούμενος και το είπε τόσο ξεκάθαρα: μεταχειρίσου το βιβλίο μου όπως ένα ζευγάρι γυαλιά που κατευθύνονται προς τα έξω• εάν δεν σου ταιριάζουν, βρες άλλο ζευγάρι, το αφήνω σε σένα να βρεις το δικό σου εργαλείο, το οποίο είναι απαραίτητο για την «πολιορκία στη μάχη». Μια θεωρία δεν αθροίζει, είναι ένα εργαλείο για πολλαπλασιασμό και, επίσης, πολλαπλασιάζει τον εαυτό της. **Είναι στη φύση της εξουσίας να αθροίζει και είναι η δική σας θέση, με την οποία συμφωνώ απόλυτα, ότι η θεωρία είναι εκ φύσεως αντίθετη στην εξουσία.**

Μόλις μια θεωρία μπλεχτεί σε ένα συγκεκριμένο σημείο, συνειδητοποιούμε ότι ποτέ δεν θα έχει την παραμικρή πρακτική

σημασία, εκτός κι αν μπορεί να ξεσπάσει σε μια διαφορετική περιοχή. Γι' αυτό τον λόγο η αντίληψη της μεταρρύθμισης είναι τόσο ηλίθια και υποκριτική. Είτε οι μεταρρυθμίσεις σχεδιάζονται από ανθρώπους που ισχυρίζονται ότι είναι αντιπρόσωποι, που έχουν ως επάγγελμα να μιλούν εξ ονόματος άλλων και οδηγούν σε έναν διαχωρισμό της εξουσίας, στη διανομή αυτής της νέας εξουσίας, η οποία εντείνεται από μια διπλή καταπίεση, ή προκύπτουν από τα παράπονα και τις απαιτήσεις αυτών που ενδιαφέρονται. Αυτή η τελευταία περίπτωση δεν είναι πλέον μια μεταρρύθμιση, αλλά μια επαναστατική πράξη που διερωτάται (εκφράζοντας την πλήρη δύναμη αυτής της μερικότητας) για την απολυτότητα της εξουσίας και την ιεραρχία που εμπεριέχει.

Αυτό είναι εμφανές στις φυλακές: τα πιο μικρά και ασήμαντα αιτήματα των φυλακισμένων μπορούν να σπάσουν τη ψευδομεταρρύθμιση του Πλεβέν.[5] Αν οι διαμαρτυρίες των παιδιών ακούγονταν στα νηπιαγωγεία, εάν δινόταν απαντήσεις στις ερωτήσεις τους, θα ήταν αρκετό για να εκραγεί ολόκληρο το εκπαιδευτικό σύστημα. Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι το κοινωνικό μας σύστημα δεν είναι καθόλου ανεκτικό. Χαρακτηρίζεται από την ακραία ευθραυστότητά του σε όλες τις πτυχές του και, επίσης, είναι χρήσιμο για έναν παγκόσμιο τύπο καταπίεσης. Κατά τη γνώμη μου, ήσασταν ο πρώτος –και στα βιβλία σας και στο πεδίο της πράξης– που μας διδάξατε κάτι απολύτως ουσιαστικό: **την ύβρη τού να μιλάς εξ ονόματος των άλλω**ν. Γελοιοποιήθηκε η αντιπροσώπευση και είπαμε ότι τελείωσε, αλλά αποτύχαμε να προβλέψουμε τις συνέπειες από αυτήν την «θεωρητική» μετατροπή –να εκτιμήσουμε το θεωρητικό γεγονός ότι μόνο αυτοί που είναι οι άμεσα ενδιαφερόμενοι μπορούν να μιλήσουν με ένα πρακτικό τρόπο για δικό τους λογαριασμό.

Φουκώ: Και όταν οι φυλακισμένοι ξεκίνησαν να μιλούν, είχαν μια προσωπική θεωρία για τις φυλακές, το ποινικό σύστημα και τη δικαιοσύνη. Είναι αυτός ο τύπος λόγου ο οποίος εντέλει μετράει, ένας λόγος ενάντια στην εξουσία, ο αντι-λόγος των κρατουμένων και αυτών που αποκαλούμε εγκληματίες και όχι μια

θεωρία για την εγκληματικότητα. Το πρόβλημα των φυλακών είναι τοπικό και περιθωριακό: Λιγότερο από περίπου 100.000 άνθρωποι περνούν μέσα από τις φυλακές κάθε χρόνο. Στη Γαλλία σήμερα υπάρχουν στις φυλακές περίπου 300.000 με 400.000 ανθρώπων. Αυτό το περιθωριακό πρόβλημα φαίνεται να διαταράσσει τους πάντες. Ξαφνιάστηκα από το γεγονός ότι τόσο πολλοί που δεν έχουν πάει φυλακή μπορεί να ενδιαφερθούν για τα προβλήματά της, ξαφνιάστηκα που όλοι αυτοί που δεν είχαν ακούσει τον λόγο των εγκλείστων μπορούν τόσο εύκολα να τους καταλάβουν. Πώς το εξηγούμε αυτό; Δεν εξηγείται διότι, γενικά, το ποινικό σύστημα είναι ο τύπος στον οποίο η εξουσία γίνεται περισσότερο ορατή ως εξουσία; Το να βάλεις κάποιον στη φυλακή, να τον περιορίσεις, να του στερήσεις το φαγητό και τη ζέστη, να τον αποτρέψεις από το να δραπετεύσει, να κάνει έρωτα κ.λπ., αυτό είναι σίγουρα η πιο φρενήρης εκδήλωση της εξουσίας που μπορεί να φανταστεί κάποιος.

Μια μέρα μιλούσα με μια γυναίκα που είχε βρεθεί στη φυλακή και έλεγε: «Φαντάσου ότι στην ηλικία των σαράντα χρόνων τιμωρήθηκα μια μέρα με ένα γεύμα μόνο με ξερό ψωμί». Αυτό που προκαλεί εντύπωση σχετικά με αυτή την ιστορία δεν είναι η ελαφρότητα της άσκησης της εξουσίας, αλλά ο κυνισμός με τον οποίο ασκείται η εξουσία ως εξουσία, με τον πιο αρχαϊκό, παιδαριώδες, βρεφικό τρόπο. Ως παιδιά μαθαίνουμε τι σημαίνει να μειώνεται η κατανάλωση ψωμιού και νερού. Η φυλακή είναι το μοναδικό μέρος όπου η εξουσία εκδηλώνεται με την πιο γυμνή της μορφή, στην πιο υπερβολική μορφή της, όπου αυτό δικαιολογείται ως ηθική δύναμη. **«Είναι μέσα στα δικαιώματά μου να σε τιμωρήσω επειδή ξέρεις ότι είναι εγκληματικό το να κλέβεις ή να σκοτώνεις…»** Αυτό που είναι εντυπωσιακό σχετικά με τις φυλακές είναι ότι, για μια φορά, η εξουσία δεν κρύβεται ή μεταμφιέζεται. Αποκαλύπτεται ως τυραννία που βρίσκεται στις πιο μικροσκοπικές λεπτομέρειες. Είναι κυνική και ταυτόχρονα αγνή και εντελώς «δικαιολογημένη», επειδή η πρακτική της μπορεί να διαμορφωθεί ολοκληρωτικά μέσα σε ένα πλαίσιο ηθικότητας. Η σκληρή της τυραννία, κατά συνέπεια, εμφανίζεται ως η γαλήνια κυριαρχία του Καλού εναντίον του Κακού, της τάξης

πάνω στην αταξία.

Ντελέζ: Ναι, και το αντίθετο είναι εξίσου αληθές. Όχι μόνο οι έγκλειστοι μεταχειρίζονται σαν παιδιά, αλλά και τα παιδιά ως έγκλειστοι. Τα παιδιά υποβάλλονται σε μια συνεχής κατάσταση παιδικότητας που τους είναι ξένη. Σε αυτή τη βάση, είναι αδιαμφισβήτητο ότι τα σχολεία μοιάζουν με τις φυλακές και ότι τα εργοστάσια είναι η πλησιέστερη προσέγγισή της. Κοιτάξτε την είσοδο σε ένα εργοστάσιο της Ρενώ ή οπουδήποτε αλλού σχετικά με αυτό το θέμα: τρία εισιτήρια για να μπεις στην τουαλέτα κατά τη διάρκεια της ημέρας. Βρήκατε ένα κείμενο του δέκατου όγδοου αιώνα, από τον Τζέρεμι Μπένθαμ, που προτείνει μεταρρυθμίσεις για τη φυλακή. Στο όνομα αυτής της μεταρρυθμιστικής παρόρμησης θεσπίζεται ένα κυκλικό σύστημα όπου η ανακαινισμένη φυλακή χρησιμεύει ως μοντέλο και όπου το άτομο περνά ανεπαίσθητα από το σχολείο στο εργοστάσιο, από το εργοστάσιο στη φυλακή και το αντίστροφο. Αυτή είναι η ουσία της μεταρρυθμιστικής παρόρμησης, της αναθεωρημένης αντιπροσώπευσης. Αντίθετα, όταν οι άνθρωποι αρχίζουν να μιλούν και να ενεργούν για λογαριασμό τους, δεν αντιτίθενται στην αντιπροσώπευσή τους (ακόμη κι αν είναι αντίθετοι) από έναν άλλον. Δεν αντιτάσσουν μια νέα αντιπροσώπευση στην ψευδή αντιπροσώπευση της εξουσίας. Για παράδειγμα, σας θυμάμαι να λέτε ότι δεν υπάρχει λαϊκή δικαιοσύνη ενάντια στη δικαιοσύνη, η αναμέτρηση γίνεται σε ένα άλλο επίπεδο.

Φουκώ: Νομίζω ότι δεν είναι απλά η ιδέα των καλύτερων και πιο δίκαιων μορφών δικαιοσύνης που κρύβεται πίσω από το μίσος των ανθρώπων για το δικαστικό σύστημα, τους δικαστές, τα δικαστήρια και τις φυλακές, αλλά, πέρα απ’ αυτό και πριν απ’ οτιδήποτε άλλο, η απλή αντίληψη ότι η εξουσία ασκείται πάντα σε βάρος του λαού. Ο αντι-δικαστικός αγώνας είναι ένας αγώνας ενάντια στην εξουσία και δεν νομίζω ότι είναι ένας αγώνας ενάντια στην αδικία, στην αδικία του δικαστικού συστήματος, ή ένας αγώνας για τη βελτίωση της αποτελεσματικότητας των οργάνων της. Είναι ιδιαίτερα εντυπωσιακό ότι σε ξεσπάσματα ταραχών ή εξεγέρσεων ή σε ανατρεπτικές στιγμές το δικαστικό

σύστημα εστιάζει στην επίτευξη ενός στόχου, όπως στην οικονομική δομή, τον στρατό και άλλες μορφές εξουσίας. Η υπόθεσή μου, αλλά είναι απλώς μια υπόθεση, είναι ότι τα λαϊκά δικαστήρια, όπως αυτά που υπήρξαν στην Επανάσταση, ήταν ένα μέσο για την κατώτερη μεσαία τάξη, η οποία είχε συμμαχήσει με τις μάζες, να διασώσει και να ανακτήσει την πρωτοβουλία στον αγώνα ενάντια στο δικαστικό σύστημα. Για να επιτευχθεί αυτό πρότειναν ένα δικαστικό σύστημα με βάση τη δυνατότητα της δίκαιης δικαιοσύνης, όπου ένας δικαστής μπορεί να καταστήσει μια δίκαιη ετυμηγορία. Η αναγνωρίσιμη μορφή του δικαστηρίου ανήκει στην αστική ιδεολογία της δικαιοσύνης.

Ντελέζ: Στη βάση της πραγματικής μας κατάστασης η εξουσία αναπτύσσει κατηγορηματικά ένα συνολικό ή παγκόσμιο όραμα. Δηλαδή, όλες οι τρέχουσες μορφές καταπίεσης (η ρατσιστική καταπίεση των μεταναστών εργαζομένων, η καταστολή στα εργοστάσια, στο εκπαιδευτικό σύστημα, και η γενική καταστολή της νεολαίας) είναι εύκολα αθροιζόμενες από τη μεριά της εξουσίας. Πρέπει όχι μόνο να αναζητήσουμε την ενότητα αυτών των τύπων στην αντίδραση του Μάη του ’68, αλλά, πιο σωστά, στη συντονισμένη προετοιμασία και οργάνωση του κοντινού μέλλοντος. Ο γαλλικός καπιταλισμός βασίζεται πλέον σε ένα «περιθώριο» της ανεργίας και έχει εγκαταλείψει τη φιλελεύθερη και πατρική μάσκα που είχε υποσχεθεί την πλήρη απασχόληση. Με την προοπτική αυτή αρχίζουμε να βλέπουμε την ενότητα των μορφών καταπίεσης: περιορισμούς σχετικά με τη μετανάστευση, τη στιγμή που θεωρείται ότι οι πιο δύσκολες και άχαρες θέσεις εργασίας πάνε σε εργαζόμενους μετανάστες, επειδή οι Γάλλοι πρέπει να αποκτήσουν εκ νέου τη «γεύση» για την όλο και πιο δύσκολη εργασία, ο αγώνας ενάντια στη νεολαία και την καταστολή του εκπαιδευτικού συστήματος, επειδή η αστυνομική καταστολή είναι πιο ενεργή όταν υπάρχει μικρότερη ανάγκη για νέους ως εργατικό δυναμικό.

Μια ευρεία γκάμα επαγγελματιών (εκπαιδευτικοί, ψυχίατροι, εκπαιδευτικοί όλων των βαθμίδων κ.λπ) θα κληθεί να ασκήσει τα καθήκοντά της, τα οποία παραδοσιακά ανήκαν στην αστυνομία.

Αυτό είναι κάτι που προβλέψατε πολύ καιρό πριν και θεωρούνταν αδύνατο εκείνη την περίοδο: **η ενίσχυση όλων των δομών του εγκλεισμού**. Απέναντι σε αυτή την παγκόσμια πολιτική εξουσία έχουμε ξεκινήσει τοπικές αντι-απαντήσεις, συγκρούσεις, δραστικές και περιστασιακά προληπτικές άμυνες. Δεν έχουμε καμία ανάγκη να αθροίζουμε όλα αυτά που αθροίζονται από την πλευρά της εξουσίας: εάν πρόκειται να κινηθούμε σε αυτή την κατεύθυνση, θα σήμαινε να ανακτήσουμε τις αντιπροσωπευτικές μορφές του συγκεντρωτισμού και της ιεραρχικής δομής. Πρέπει να στήσουμε μετωπικές συνεργασίες και ένα ολόκληρο σύστημα δικτύων και λαϊκών βάσεων, και αυτό είναι ιδιαίτερα δύσκολο. Σε κάθε περίπτωση, δεν ορίζουμε πλέον την πραγματικότητα ως ένα συνεχές της πολιτικής από μια παραδοσιακή έννοια ανταγωνισμού και διανομής της εξουσίας, διαμέσου των επονομαζόμενων αντιπροσωπευτικών παραγόντων του Κομμουνιστικού Κόμματος ή της Γενικής Συνομοσπονδίας των Εργατών. Η πραγματικότητα είναι αυτό που πραγματικά συμβαίνει στα εργοστάσια, στα σχολεία, στα στρατόπεδα, στις φυλακές, στα αστυνομικά τμήματα. Και αυτή η δράση φέρνει ένα είδος πληροφοριών που είναι εντελώς διαφορετικό από αυτό που βρίσκεται στις εφημερίδες (αυτό εξηγεί το είδος της πληροφορίας που μεταφέρεται από το Γραφείο Τύπου της Λιμπερασιόν).[6]



Φουκώ: Δεν είναι αυτή η δυσκολία εύρεσης κατάλληλων μορφών πάλης το αποτέλεσμα του γεγονότος ότι συνεχίζουμε να αγνοούμε το πρόβλημα της εξουσίας; Έπρεπε να περιμένουμε μέχρι τον 19ο αιώνα πριν αρχίσουμε να κατανοούμε τη φύση της εκμετάλλευσης, και μέχρι και σήμερα απέχουμε από το να κατανοήσουμε πλήρως τη φύση της εξουσίας. Μπορεί να είναι το γεγονός ότι ο Μαρξ και ο Φρόιντ δεν μπόρεσαν να ικανοποιήσουν την επιθυμία μας να κατανοήσουμε αυτό το αινιγματικό πράγμα, το οποίο αποκαλούμε εξουσία, το οποίο είναι ταυτόχρονα ορατό και αόρατο, φανερό και κρυμμένο, πανταχού παρόν. Θεωρίες διακυβέρνησης και παραδοσιακές αναλύσεις για τους μηχανισμούς σίγουρα δεν εξαντλούν το πεδίο όπου η εξουσία εξασκείται και λειτουργεί. Η ερώτηση της εξουσίας παραμένει ένα απόλυτο αίνιγμα. Ποιος ασκεί εξουσία; Και σε ποια σφαίρα; Τώρα γνωρίζουμε με σιγουριά ποιος εκμεταλλεύεται τους άλλους, ποιος λαμβάνει τα κέρδη, ποιοι άνθρωποι εμπλέκονται και γνωρίζουμε ότι αυτά τα κέρδη επαναεπενδύονται. Αλλά όσο για την εξουσία… Γνωρίζουμε ότι δεν είναι στα χέρια αυτών που κυβερνούν.

Αλλά, φυσικά, η ιδέα της «άρχουσας τάξης» δεν έλαβε ποτέ μια επαρκή διαμόρφωση και δεν είχε άλλους όρους, όπως το «να κυριαρχεί… να άρχει… να κυβερνά.» κ.ά. Αυτές οι αντιλήψεις είναι μακράν ρευστές και χρειάζονται ανάλυση. Πρέπει, επίσης, να ερευνήσουμε τα όρια που τίθενται στην άσκηση της εξουσίας –τις αναμεταδόσεις μέσω των οποίων λειτουργεί και την έκταση της επιρροής της στις συχνά ασήμαντες πτυχές της ιεραρχίας και τις μορφές ελέγχου, επιτήρησης, την απαγόρευση και τον περιορισμό. **Όπου υπάρχει εξουσία, ασκείται.** Κανένας, αυστηρά μιλώντας, δεν έχει επίσημο δικαίωμα στην εξουσία. Παρ' όλα αυτά, πάντα υποκινείται προς μια συγκεκριμένη κατεύθυνση, με μερικούς ανθρώπους από τη μια πλευρά και μερικούς άλλους από την άλλη. Είναι συχνά δύσκολο να πεις ποιος κατέχει την εξουσία, με την ακριβή έννοια του όρου, αλλά είναι εύκολο να δούμε ποιος δεν έχει εξουσία.

Εάν η ανάγνωση των βιβλίων σας (από τον *Νίτσε και τη Φιλοσοφία* σε αυτό που προσδοκώ στο *Καπιταλισμός και Σχιζοφρένεια*) ήταν απαραίτητη για μένα, είναι επειδή φαίνεται να πάει πολύ μακριά από την εξερεύνηση αυτού του προβλήματος: κάτω από το αρχαίο θέμα του νοήματος, του σημαίνοντος και του σημαινόμενου κ.λπ, έχετε αναπτύξει το ζήτημα της εξουσίας, της ανισότητας των εξουσιών και των αγώνων τους. Κάθε αγώνας αναπτύσσεται γύρω από μια συγκεκριμένη πηγή εξουσίας (οποιεσδήποτε από τις αμέτρητες, μικροσκοπικές πηγές – ένα αφεντικό για μικρό χρονικό διάστημα, ο διευθυντής της «HLM», ο δεσμοφύλακας, ένας δικαστής, ένας εκπρόσωπος του Σωματείου, η αρχισυντάκτρια μιας εφημερίδας). Και αν επισημαίνοντας τις πηγές αυτές, καταγγέλλοντας και μιλώντας αποτελεί ένα μέρος του αγώνα, δεν είναι επειδή ήταν προηγουμένως άγνωστες. Μάλλον, διότι το να μιλήσεις για το θέμα αυτό, για να αναγκάσεις τα θεσμοθετημένα δίκτυα πληροφοριών να ακούσουν, να παράγεις τα ονόματα, να δείξεις το δάκτυλο της κατηγορίας, να βρεις τους στόχους, είναι το πρώτο βήμα για την αντιστροφή της εξουσίας και η έναρξη των νέων αγώνων ενάντια σε υπάρχουσες μορφές εξουσίας.

Αν ο λόγος των κρατουμένων ή των γιατρών των φυλακών συνιστά

μια μορφή πάλης, αυτό συμβαίνει γιατί οικοιοποιούνται, τουλάχιστον προσωρινά, την εξουσία να μιλάνε για τις συνθήκες των φυλακών στο παρόν, το οποίο αποτελεί αποκλειστική δικαιοδοσία των διοικητών των φυλακών και των φίλων τους στις ομάδες μεταρρύθμισης. Ο λόγος της πάλης δεν είναι αντίθετος στο ασυνείδητο, αλλά στη μυστικοπάθεια. Μπορεί να μη φαίνεται έτσι, αλλά τι γίνεται αν αποδειχθεί ότι ήταν περισσότερο από αυτό που περιμέναμε; Μια ολόκληρη σειρά από παρεξηγήσεις σχετίζονται με πράγματα που είναι «διαταραγμένα», «απωθημένα» και «ανείπωτα» και επιτρέπουν τη φθηνή «ψυχανάλυση» των κατάλληλων αντικειμένων του αγώνα. Είναι ίσως πιο δύσκολο να ξεθάψεις ένα μυστικό παρά το ασυνείδητο. Τα δύο θέματα που συναντώνται συχνά στο πρόσφατο παρελθόν, ότι «η γραφή οδηγεί στην ανάδυση καταπιεστικών στοιχείων» και ότι «το γράψιμο είναι απαραίτητα μια ανατρεπτική δραστηριότητα», φαίνεται να προδίδουν μια σειρά από λειτουργίες που αξίζουν να καταγγελθούν σοβαρά.

Ντελέζ: Με σεβασμό στο θέμα που θέσατε: Είναι ξεκάθαρο ποιος εκμεταλλεύεται, ποιος κερδίζει και ποιος κυβερνά, αλλά η εξουσία παραμένει κάτι πιο περίπλοκο. Θα θέσω την παρακάτω υπόθεση: Η ουσία του μαρξισμού ήταν να καθορίσει το πρόβλημα ουσιαστικά από την άποψη των συμφερόντων (η εξουσία πηγάζει από μια άρχουσα τάξη που ορίζεται από τα συμφέροντά της). Το ερώτημα που τίθεται αμέσως είναι το εξής: Πώς συμβαίνει οι άνθρωποι, των οποίων τα συμφέροντα δεν εξυπηρετούνται, να μπορούν να υποστηρίζουν την υπάρχουσα δομή εξουσίας ζητώντας ένα κομμάτι της δράσης; Ίσως αυτό συμβαίνει επειδή όσον αφορά τις επενδύσεις το συμφέρον δεν είναι η τελική απάντηση. Υπάρχουν επενδύσεις επιθυμίας που λειτουργούν με ένα πιο βαθύ και διάχυτο τρόπο απ’ ό,τι μας υπαγορεύουν τα συμφέροντά μας. Αλλά φυσικά, ποτέ δεν επιθυμούμε ενάντια στα ενδιαφέροντά μας, επειδή το ενδιαφέρον ακολουθεί πάντα και βρίσκεται εκεί που το έχει τοποθετήσει η επιθυμία.

Δεν μπορεί να μην ακούσουμε την κραυγή του Ράιχ: Οι μάζες δεν εξαπατήθηκαν, σε μια συγκεκριμένη χρονική στιγμή ήθελαν

πραγματικά ένα φασιστικό καθεστώς! Υπάρχουν επενδύσεις επιθυμίας που διαμορφώνουν και διανέμουν την εξουσία, αυτό κάνει η εξουσία του αστυνομικού, όπως και η εξουσία του πρωθυπουργού. Σε αυτό το πλαίσιο, δεν υπάρχει ποιοτική διαφορά μεταξύ της εξουσίας που ασκείται από τον αστυνομικό και τον πρωθυπουργό. Η φύση αυτών των επενδύσεων επιθυμίας σε μια κοινωνική ομάδα εξηγεί γιατί τα πολιτικά κόμματα ή τα σωματεία, τα οποία ίσως έχουν ή πρέπει να έχουν επαναστατικές επενδύσεις στο όνομα των ταξικών συμφερόντων, είναι τόσο συχνά περιορισμένα σε μεταρρυθμίσεις ή απολύτως αντιδραστικά στο επίπεδο της επιθυμίας.

Φουκώ: Όπως είπατε, η σχέση ανάμεσα στην επιθυμία, τη δύναμη και το ενδιαφέρον είναι πιο περίπλοκη απ' ό,τι συνήθως σκεφτόμαστε, και δεν είναι αναγκαστικά αυτοί που ασκούν την εξουσία που έχουν συμφέρον στην εκτέλεσή του, ούτε είναι πάντα δυνατό για τα άτομα με κατεστημένα συμφέροντα να ασκήσουν την εξουσία. Επιπλέον, η επιθυμία για εξουσία δημιουργεί μια μοναδική σχέση μεταξύ εξουσίας και ενδιαφέροντος. Μπορεί να συμβαίνει το γεγονός ότι οι μάζες, κατά τη διάρκεια φασιστικών περιόδων, επιθυμούν αυτά τα συγκεκριμένα άτομα που έχουν την εξουσία, ανθρώπους τους οποίους είναι αδύνατον να αναγνωρίσουν καθώς αυτά τα άτομα ασκούν εξουσία ενάντια στις μάζες και εις βάρος τους, σε ακραίες συνθήκες θανάτου, θυσίας, σφαγής. Επιπλέον, επιθυμούν αυτή τη συγκεκριμένη εξουσία, θέλουν να ασκηθεί. Αυτό το παιχνίδι της επιθυμίας, της εξουσίας, και το ενδιαφέρον έχει λάβει μικρή προσοχή. Ήταν πολύ παλιά που ξεκινήσαμε να καταλαβαίνουμε την εκμετάλλευση και η επιθυμία είχε και συνεχίζει να έχει μακρά ιστορία. Είναι πιθανό ότι οι μάχες τώρα λαμβάνουν χώρα και οι τοπικές, περιφερειακές και ασυνεχείς θεωρίες, που προέρχονται από αυτές τις μάχες και είναι αδιαχώριστες από αυτές, στέκονται στο κατώφλι της ανακάλυψής μας για τον τρόπο με τον οποίο ασκείται η εξουσία.

Ντελέζ: Σε αυτό το πλαίσιο πρέπει να επιστρέψω στην ερώτηση: το παρόν επαναστατικό κίνημα έχει δημιουργήσει πολλαπλά κέντρα και αυτό όχι ως αποτέλεσμα αδυναμίας ή ανικανότητας, καθώς ένα

συγκεκριμένο είδος άθροισης αφορά την εξουσία και τις δυνάμεις της αντίδρασης (το Βιετνάμ, για παράδειγμα, είναι ένα εντυπωσιακό παράδειγμα για την τοπικοποίηση αντι-τακτικών). Αλλά μπορούμε να καθορίσουμε τα δίκτυα, τις εγκάρσιες συνδέσεις μεταξύ αυτών των ενεργών και ασυνεχών σημείων από μια χώρα σε μια άλλη ή εντός μιας χώρας;

Φουκώ: Το ερώτημα του γεωγραφικού ασυνεχούς, το οποίο εγείρετε, μπορεί να σημαίνει το ακόλουθο: όσο πιο γρήγορα παλέψουμε ενάντια στην εκμετάλλευση, το προλεταριάτο όχι μόνο θα ηγηθεί του αγώνα άλλα, επίσης, θα καθορίσει τους στόχους του, τις μεθόδους του και τα μέρη και τα μέσα για την αντιπαράθεση και το να συμμαχήσει κάποιος με το προλεταριάτο σημαίνει να αποδεχθεί τις θέσεις του, την ιδεολογία του και τα κίνητρά του για τον αγώνα. Αυτό σημαίνει πλήρη ταύτιση. Αλλά αν ο αγώνας στρέφεται ενάντια στην εξουσία, τότε όλοι αυτοί στους οποίους η εξουσία ασκείται εις βάρος τους, όλους όσοι θεωρούν ότι είναι ανυπόφορη, μπορούν να ξεκινήσουν τον αγώνα στο δικό τους έδαφος και με βάση την ορθή τους δραστηριότητα (ή παθητικότητα). **Συμμετέχοντας σε έναν αγώνα που αφορά τα δικά τους συμφέροντα, των οποίων οι στόχοι γίνονται σαφώς κατανοητοί και των οποίων τις μεθόδους μόνο αυτοί μπορούν να καθορίσουν, μπαίνουν σε μια επαναστατική διαδικασία.** Φυσικά εισέρχονται ως σύμμαχοι του προλεταριάτου, επειδή η εξουσία ασκείται με τον τρόπο ώστε να διατηρήσει την καπιταλιστική εκμετάλλευση. Αυτοί πραγματικά υπηρετούν τον σκοπό του προλεταριάτου παλεύοντας στα πεδία που καταπιέζονται.

Οι γυναίκες, οι φυλακισμένοι, οι στρατιώτες, οι ασθενείς του νοσοκομείου και οι ομοφυλόφιλοι έχουν ξεκινήσει τώρα έναν συγκεκριμένο αγώνα ενάντια στην εξειδικευμένη εξουσία, τις σταθερές και τους ελέγχους που ασκούνται επάνω τους. Τέτοιοι αγώνες είναι πραγματικά που εμπλέκονται στο επαναστατικό κίνημα στον βαθμό που είναι ριζοσπαστικοί, αδιάλλακτοι και όχι μεταρρυθμιστικοί, και αρνούνται οποιαδήποτε προσπάθεια να καταλήξει σε μια νέα τάση της ίδιας εξουσίας, στην καλύτερη περίπτωση, με μια αλλαγή αφεντικών. Και αυτά τα κινήματα

συνδέονται με το επαναστατικό κίνημα του προλεταριάτου στον βαθμό που μάχονται ενάντια στους ελέγχους και τις σταθερές που υπηρετούν το ίδιο σύστημα εξουσίας.

Υπό αυτή την έννοια, η συνολική εικόνα που παρουσιάζεται από τον αγώνα είναι σίγουρα όχι αυτή της άθροισης, που αναφέρατε νωρίτερα, αυτής της θεωρητικής άθροισης κάτω από το πρόσχημα της «αλήθειας». Η γενικότητα του αγώνα συγκεκριμένα προκύπτει από το ίδιο το σύστημα εξουσίας, από όλους τους τύπους με τους οποίους η εξουσία ασκείται και εφαρμόζεται.

Ντελέζ: Και τους οποίους είμαστε ανίκανοι να πλησιάσουμε σε οποιαδήποτε από τις εφαρμογές τους χωρίς να αποκαλύψουμε αυτό τον διάχυτο χαρακτήρα τους, οπότε είμαστε αναγκαστικά εξουσιαζόμενοι, στη βάση των πιο ασήμαντων απαιτήσεων, μέχρι την επιθυμία να το ανατινάξουμε εντελώς. Κάθε επαναστατική επίθεση ή άμυνα, εν μέρει, συνδέεται με αυτό τον τρόπο με τον αγώνα των εργατών.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ:
[1] «Ομάδα Ενημέρωσης για τις Φυλακές»: Οι δύο πιο πρόσφατες εκδόσεις του Φουκώ (*Εγώ, ο Πιερ Ριβιέρ* και *Επιτήρηση και Τιμωρία*) υπήρξαν το αποτέλεσμα αυτής της συνεργασίας.
[2] «Theatrum Philosophicum», στο Michel Foucault, *Counter-Memory, Practice*, σελ. 185.
[3]Μάης 1968, πιο γνωστά ως τα «γεγονότα του Μάη».
[4]Βλ. «L’ ordre du discours», στο *Language, Counter-Memory, Practice, σελ. 47-53.*
[5] Ο Ρενέ Πλεβέν ήταν πρωθυπουργός της Γαλλίας στις αρχές του 1950.
[6] Λιμπερασιόν, Πρακτορείο Ειδήσεων.

Για έναν σοφό άνθρωπο δεν είναι κάθε μέρα εκλογές;

Γιώργος Κτενάς

Το κράτος και η εξουσία έχουν συστηματοποιήσει τη σχέση με τη βία, που αποτελεί ακρογωνιαίο λίθο κυβερνητισμού. Είτε αυτός αφορά τη δεξιά και ακροδεξιά πτέρυγα του νεοφιλευθερισμού είτε την αριστερή – σοσιαλδημοκρατική. Παρόλα αυτά τον 20ο αιώνα η κυρίαρχη νεωτερική εξουσία έχει ως βασικό άξονα τον προληπτικό έλεγχο, παρά την καταστολή. Χωρίς αυτό να σημαίνει ότι δεν συνεχίζει να διατηρεί ακμαίο τον κατασταλτικό μηχανισμό της και να τον χρησιμοποιεί όταν το θεωρεί αναγκαίο.

Εδώ ο Φουκώ έρχεται να εισάγει τον όρο της βιοπολιτικής και κατ' επέκταση της βιοεξουσίας, ως ρυθμιστή στις ζωές των ανθρώπων που ασχολούνται αποκλειστικά με τα ιδιωτικά τους συμφέροντα. Αναλύει την παραγωγή γνώσης και το πώς σχετίζεται με την εξουσία: Ο λόγος κατασκευάζει πειθαρχίες που δεν εμπεριέχονται στη λεκτική έκφραση, γιατί την ξεπερνούν. Άρα ο λόγος δεν αποτελεί αντανάκλαση εξουσίας, αλλά παράγει ο ίδιος εξουσία. Γι' αυτό αμφισβήτησε την κυριαχία που παράγει ο ορθός λόγος για την ερμηνεία του κόσμου: Η εξουσία δεν είναι απροσδιόριστη, που την παραδίδει κάποιος ή την παραλαμβάνει κάποιος άλλος, αλλά ασκείται (έστω υπό προϋποθέσεις) από κάθε κοινωνικό υποκείμενο.

Έχει ενδιαφέρον να δούμε ποιες φορές μεταμφιέζεται, φορώντας τη μάσκα του φίλου, προκειμένου να αποκτήσει λαϊκή υπόσταση για να διεμβολίσει ευκολότερα τα μεγάλα ακροατήρια. Προβάλλοντας λόγου χάρη συμβατικές εκδηλώσεις και γιορτές (τα Χριστούγεννα, τις εκλογές κ.λπ.), οι οποίες στρογγυλοκάθονται πάνω στον κυκλικό χρόνο. Υποτάσσοντας τη χρονικότητα στα διαγράμματα των πολυεθνικών και την εκάστοτε γραφειοκρατία, ως συμβατικές εκδηλώσεις εκτόνωσης καθόλα μικροαστικές. Ένα τέτοιο παράδειγμα είναι οι καλοκαιρινές διακοπές, ως ένα μέρος

ιδιότυπης σύμβασης: Αποδεχόμαστε 11 μήνες εγκλωβισμού σε απάνθρωπους ρυθμούς δουλικής καθημερινότητας και γυρεύουμε την ελευθερία για έναν μήνα. Είναι όμως πράγματι έτσι; Ας δούμε ορισμένα ενδιαφέροντα στοιχεία: Ο μαζικός τουρισμός αναπτύχθηκε τον 19ο αιώνα, αλλά ως κυρίαρχο κοινωνικό φαινόμενο εδράζεται στην Ιταλία του Μουσολίνι, με την ίδρυση του Υπουργείου Λαϊκής Κουλτούρας. Ο απαξιώτικος χαρακτηρισμός «τα μπάνια του λαού» προέρχεται από εκεί και τον συναντάμε ακόμα και σήμερα, ως ορολογία και κουλτούρα θερινής κοινοβουλευτικής εξουσίας. Την ίδια πρακτική ακολούθησε και η ναζιστική Γερμανία, ενδεικτικό του ότι ο μαζικός τουρισμός αποτελεί συνέχεια του αρχαϊκού «άρτος και θεάματα» και, κυρίως, επινόηση ολοκληρωτικών καθεστώτων.

Οπότε εδώ έχουμε τη βιοπολιτική του μαζικού τουρισμού που όχι μόνο δεν αφορά την ευζωΐα, αλλά αντίθετα ελέγχει αυτό που άκοπα χαρακτηρίζουμε ως ελεύθερο χρόνο. Άρα να ενημερώσουμε εκείνους που μελαγχολούν κάθε Σεπτέμβρη επειδή τελείωσαν οι διακοπές του Αυγούστου, ότι είναι υποτελείς στο κυρίαρχο φαντασιακό και τους 12 μήνες του χρόνου. Γιατί ελέγχεται η χρονικότητά τους στα πρώτυπα της ιδρυματοποιημένης παιδείας: Φυλακίζουν τους μαθητές για 6 – 7 ώρες καθημερινά, επιτρέποντάς τους να προαυλίζονται στα διαλείμματα. Αν αντικαταστήσουμε τις διακοπές με τις εκλογές και τον μαζικό τουρισμό με την ανάθεση και την ενσωμάτωση, έχουμε μία πρώτης τάξης εικόνα της πολιτικής ετερονομίας. Να κλείσουμε με μία ερώτηση του κυνικού Διογένη: «Για έναν σοφό άνθρωπο δεν είναι γιορτή κάθε μέρα;». Ας τη διαμορφώσουμε τώρα στη βάση όσων γράψαμε νωρίτερα: «Για έναν σοφό άνθρωπο δεν είναι κάθε μέρα εκλογές;», θα μπορούσε να αναρωτηθεί ο Διογένης. Αλλά, είπαμε, αυτός ήταν κυνικός.

Οι ου-τόποι και η αναζήτηση τους

Φιλήμονας Πατσάκης

Έπεσε στα χέρια μου ένα μικρό βιβλιαράκι από την "Ελευθεριακή Κουλτούρα" το **"Ουτοπίες και Ετεροτοπίες"** του Φουκώ. Δεν θα αναφερθώ στις ετεροτοπίες μια πολύ ενδιαφέρουσα θέση του Γάλλου φιλοσόφου που απασχόλησε τα κινήματα και την διεκδίκηση του δημόσιου χώρου, θα αναφερθώ στην προσπάθεια να βγει ο ου-τόπος από το ρημαγμένο έδαφος που τον οδήγησαν οι τόσες λογικές διαχείρισης.

Μια υπέροχη σκέψη ξετιλίγεται με τόση ένταση. "Υπάρχουν χώρες χωρίς έδαφος και ιστορίες χωρίς χρονολογία, πόλεις, πλανήτες ήπειροι, σύμπαντα ολάκερα για τα οποία είναι σαφώς αδύνατον να βρεθούν ίχνη σε κάποιο γεωγραφικό χάρτη. Αφού δεν ανήκουν σε κάποιον χώρο. Πιθανώς όλα αυτά να γεννήθηκαν στο μυαλό των ανθρώπων ή για να πούμε την αλήθεια στο διάκενο των λόγων τους, στον όγκο των αφηγήσεων ή ακόμα στον τόπο μη τόπο των ονείρων τους, στο κενό της καρδιάς τους. Το κυριότερο όμως είναι ότι κτίζονται στις ρωγμές που δημιουργεί η ζοφερότητα του "πραγματικου". Εκεί μπαίνει ο διάκοσμος της γλυκύτητας των ουτοπιών. Να τι θέλω να πω. Δεν ζούμε σε ένα χώρο ουδέτερο και λευκό. Ζούμε πεθαίνουμε, αγαπάμε σε ένα τετραγωνισμένο, κομμένο, ποικίλο χώρο με φωτεινές και σκοτεινές ζώνες, ανισόπεδα σκαλοπάτια, βαθουλώματα και κυρτώματα, με κάποιους τόπους σκληρούς και άλλους διαπερατούς, πορώδεις. Υπάρχουν τόποι του περάσματος (δρόμοι, τρένα, μετρό), υπάρχουν τόποι της προσωρινής στάσης (καφέ κτλ) υπάρχουν οι τόποι που είναι κλειστοί (σπίτι). Υπάρχουν όμως και οι τόποι που αντιτίθενται σε αυτές τις χρήσεις, διαφορετικοί, προκειται για αντι-χώρους. Τα παιδιά τους ξέρουν καλά (η απομακρισμένη γωνιά του σπιτού, η σοφίτα, η καλή κρυψώνα, το μοναχικό παιχνίδι). Ομως και οι ενήλικες γνωρίζουν τέτοιους τόπους ή περνούν μια ζωή αναζητώντας τους."



Η ζωή μου έχει εν πολλοίς επιβληθεί και μέσα σε μια τέτοια γνώση κρύβονται πολλαπλές απολήξεις. Και καθώς η ύπαρξη δεν ρυθμίζεται από την φυσιολογία αλλά από την μνήμη και από την πράξη, η σημασία των νέων αναγνώσεων και γραφών είναι πραγματικά τεράστια. Η ανάγκη για τον χώρο που η εξουσία δεν θα εκφράζεται ως αυθεντία είναι πλέον συνολικά κοινωνική. Μάλλον δεν θα καταφέρουμε ποτέ να γίνουμε ολοκληρωμένες υπάρξεις, αν ποτέ γνωρίσουμε αυτόν τον ορισμό της ολοκλήρωσης. Είμαστε γεμάτοι χίμαιρες και αναμνήσεις με την δαμόκλειο σπάθη ενός οριστικού τέλους πάνω από το κεφάλι μας. Ομως ακριβώς σε αυτή τη γνώση βρίσκεται και η ουσία της διεξόδου, μιας διάστασης του ουσιώδους. Ζούμε και ως μέρος αυτού του τετελεσμένου και ατελεύτητου σημείου κάνουμε πράξεις που είτε στοχεύουν στον εφησυχασμό και την παθητικότητα είτε στοχεύουν στην έξοδο από το τέλμα, την ελευθερία. Πώς γίνεται να προχωρήσουμε λοιπόν; Οποιος μπαίνει σε αυτή την σπηλιά εγκαταλείπει την ηρεμία μιας ρυθμισμένης μορφής, την σιγουριά ενός λόγου που έχει ελευθερωθεί από τις ιδιοτροπίες και κυριαρχεί ως μια απρόσωπη γενικότητα, δεν μπορεί να γίνει κάτι πέρα από τον χρόνο και τον χώρο παρά μόνο όταν διασαλεύει το υπάρχον. Πρέπει να αποφύγουμε την αυταπάτη του άμεσου το οποίο μας πλασάρεται ως οικείο, ενώ δεν είναι παρά το συνηθισμένο. Η ουσία του συνηθισμένου είναι το τρομακτικότερο πράγμα του κόσμου, αυτό που θα έπρεπε να μας συγκλονίζει, η ουσιαστική μοναξιά. Δεν είναι και δεν μπορεί να γίνει η καθησυχαστική μακαριότητα της φυσικής αρμονίας, είναι η αρμονία του επιθανάτιου ρόγχου, της παθητικότητας. Κάπου εκεί όμως αντικρίζουμε αντανακλάσεις όπου η ζωή διατείνεται μια αξία. Είναι στιγμές μιας περιπλάνησης που καθίσταται προορισμός. Είναι στιγμές που ο άνθρωπος αρνείται ορισμούς και το συνηθισμένο και εκκινεί από νέες αφετηρίες, από μια σιωπηλή κίνηση που τον χωρίζει από το είναι

και τον ανασυνθέτει σε μια ύπαρξη έτοιμη να παλέψει για τον κόσμο, να τον φτιάξει ξανά.

Φουκώ: Για τη λαϊκή δικαιοσύνη

Μισέλ Φουκώ *– Εκδόσεις Εξάρχεια*

Φιλήμονας Πατσάκης

Καθώς πήρα στα χέρια μου το βιβλίο του Φουκώ για τη λαϊκή δικαιοσύνη μού ήρθε στο νου η έκδοσή του από το περιοδικό «Μαρμίτα». Η προσπάθεια του Γιάννη Μπουκετσίδη μετουσιώθηκε σε μια επιτυχία που στηριζόταν κυρίως στο εσωτερικό του κειμένου. Αυτή εδώ η έκδοση είναι σαφώς πιο καλαίσθητη και με την εισαγωγή του Στέφανου Ροζάνη αποκτά ιδιαίτερο βάθος. Γιατί όμως κάποιος να μπει στον κόπο να πάρει αυτό το βιβλίο; Θα πρέπει να τονίσω ότι είναι σήμερα που το συγκεκριμένο βιβλίο δείχνει πολύ επίκαιρο και κυρίως αναδεικνύει ένα σημαντικό μέρος της προβληματικής του Φουκώ. Θα ήθελα όμως, πριν επεκταθώ σε αυτά τα θέματα, να θίξω μια ιδιαίτερη συνθήκη που αναδύεται από τις γραμμές του βιβλίου.

Ο Φουκώ σε όλη την έκταση του συγκεκριμένου κειμένου αμύνεται και απολογείται, αν και ευτυχώς παραμένει απόλυτα προσηλωμένος στην κριτική του σκέψη, απέναντι σε μια απίθανη μαρξιστική προβληματική. Διαβάζουμε λοιπόν πως «Είναι αναγκαίο να υπάρχει μια οργάνωση για να ρυθμίσει την κατεύθυνση της λαϊκής δικαιοσύνης και να τις δίνει προσανατολισμό. Στην περίπτωση της κινέζικης επανάστασης ο θεσμός αυτός ήταν ο κόκκινος στρατός»(!) Η αντίληψη που ορίζει τη λαϊκή δικαιοσύνη, όπως και κάθε τι το λαϊκό με όρους κρατικής και κομματικής αναγκαιότητας, στην αρχή φαίνεται πλήρως αναχρονιστική και

βαθιά αντιδραστική και σαφώς είναι. Όμως καθορίζει ένα πλαίσιο ερωτημάτων και διαχωρισμών που κάνει το κείμενο ακόμα πιο ελκυστικό.

Ο Φουκώ ασχολείται με την προβληματική της τρέλας κατά τη μετάβαση από την Αναγέννηση στην κλασική εποχή, την προβληματική της ποινής από την κλασική εποχή στη νεωτερικότητα και την προβληματική της σεξουαλικότητας από την αρχαιότητα στην εποχή του Χριστιανισμού. Ο Φουκώ εξετάζει τις προβληματικές αυτές ως παραδείγματα ανάλυσης της εξουσίας. Μόνο μέσα από την εξέταση αυτή σκιαγραφείται η ιστορία του σκέπτεσθαι με τις ριζικές τομές της και τα ρήγματα και κατά συνέπεια διαμορφώνονται οι κατάλληλες συνθήκες για τη ριζική κριτική του Λόγου και της μεταφυσικής.

Το τρελοκομείο, η φυλακή και η κλινική αποτελούν μέρη της άρθρωσης του αποκλεισμού.

Για τον Φουκώ, όσοι γεννιούνται στη μεθόριο δεν χωράν σε σχέδια και δεν έχουν προοπτικές επιβίωσης. Αυτό το θεωρητικό σχήμα σήμερα έχει επεκταθεί σε μια νέα θεωρία της εξαίρεσης. Στη βάση αυτή, είναι απόλυτα κατανοητή η αρνητική θέση του Φουκώ, στο βιβλίο που εξετάζουμε, απέναντι στη συγκρότηση ενός λαϊκού δικαστηρίου. Το ζητούμενο δεν είναι μια άλλη εξουσία με τη διατήρηση μιας νέας μορφής αποκλεισμού, αλλά η διάλυση της έννοιας του δικαστηρίου ως λόγου αφομοιωτικού, ως ομογενοποιητικού μηχανισμού, ως έκφραση της εξουσιαστικής δομής.

Στη λογική που αναπτύσσει ο Φουκώ, δύο έννοιες κυριαρχούν: η επιμέλεια του εαυτού που προσφέρει τη δυνατότητα να αναγνωρίσουμε τη σωματικότητα των ποινών και η έννοια του αυτοπροσδιορισμού, εμείς θα λέγαμε του αυτεξούσιου.

Ο ιστορικός άνθρωπος ως ολότητα δυνατοτήτων μπορεί πλέον να αυτοπροσδιοριστεί, χωρίς να χρειάζεται να κατασκευαστεί ένα πλαίσιο υπερβατικών νόμων στους οποίους πρέπει να υπακούει. Όπως σωστά επισημαίνει ο Ροζάνης, «η δομή του νόμου επικρατεί

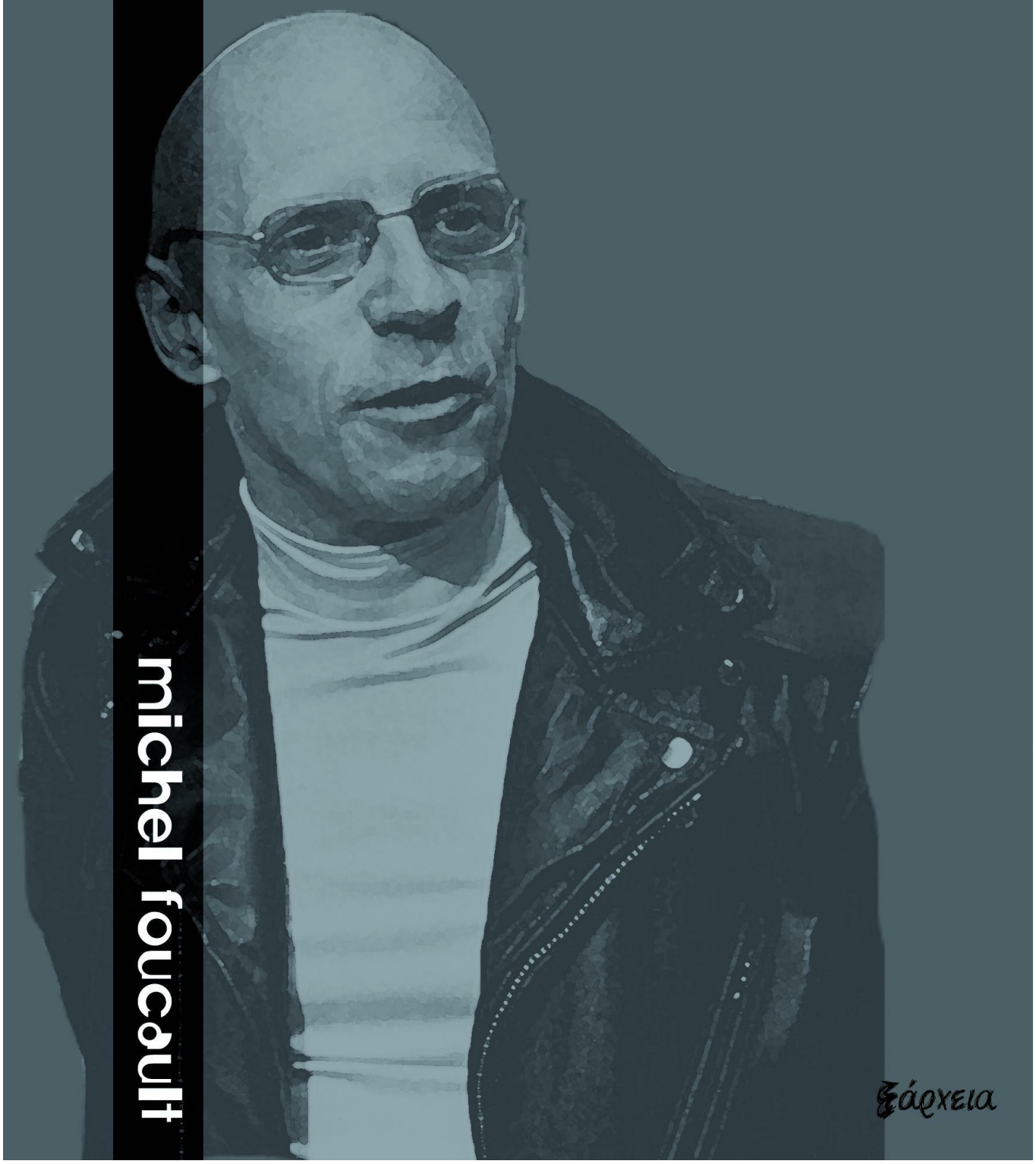
ως αναμφισβήτητο κοινωνικό θεμέλιο». Ο Φουκώ θεωρεί ότι το νόμο ως μια πολιτική τεχνολογία και το δικαστικό θεσμό ως μέρος ενός συνεχούς μηχανισμών που ορίζουν ένα κανονιστικό μέρος και ορίζουν κοινωνικές θεσμίσεις και αιτιακούς δεσμούς. Η εξουσία, ως παραγωγική δύναμη, συνδέεται άρρηκτα με το σώμα, δηλαδή με τις κοινωνικές αιτιακές σχέσεις. Επιπλέον, ως παραγωγική δύναμη μέσω των πειθαρχικών τεχνικών, διαμόρφωσε το νεωτερικό υποκείμενο, το πειθαρχημένο άτομο. Ξέροντας ότι η δημιουργία ενός μηχανισμού εσωτερίκευσης κοινωνικών ενοχών και φόβου είναι στην ουσία η βιοποικιλία της εξουσίας, δεν πείθεται για την ανάγκη συγκρότησης ενός δικαστικού λαϊκού θεσμού. Λέει ότι «η πράξη της λαϊκής δικαιοσύνης είναι ανοιχτά αντιδικαστική και αντιτίθεται στην ίδια τη μορφή του δικαστηρίου». Εδώ, για μένα, είναι και το ζουμί του βιβλίου, η διαχρονικότητά του.

Το σύγχρονο του αιτήματος των αντιθεσμών, μια κοινωνία που αυτοστοχάζεται πρέπει να μπορεί να αντιμετωπίζει τέτοια ζητήματα. Το τέλος της διάκρισης των εξουσιών έχει τοποθετήσει το δικαστήριο στο κέντρο της εξουσιαστικής οριοθέτησης, η μάχη με αυτό είναι καθοριστική για τη συγκρότηση άλλων δυνατοτήτων.

Η εναντίωση στην τεχνολογία του αποκλεισμού, της κατάστασης εξαίρεσης, μπορεί να στηριχθεί στη διάλυση των εξής αντιπαραθέσεων: Τη διάκριση αυτών που επιτρέπεται απέναντι σε αυτά που απαγορεύεται, τη διάκριση αυτού που θεωρείται λογικό απέναντι σε αυτό που θεωρείται παράλογο, και τη διάκριση του αληθούς από το ψευδές. Μπορεί ίσως να φαίνεται περίεργο αν δεν υπάρχουν αυτές οι διακρίσεις, αλλά υπάρχουν δύο επίδικα, πρώτον η σχετικότητα τέτοιων λόγων και δεύτερον η θεσμική τους υποβολή που οριοθέτησε την εξουσιαστική δομή. Οι νέες αμεσοδημοκρατικές δυνατότητες πρέπει να στοχεύσουν στον πυρήνα της εξουσιαστικής συγκρότησης και να βρουν τους όρους υπέρβασης αυτών των αντιπαραθέσεων και συγκρότησης νέων σωμάτων που δεν θα συγκροτούν δικαστήρια. Διαβάστε οπωσδήποτε αυτό το βιβλίο που συμβάλλει τα μέγιστα προς αυτήν την κατεύθυνση.

Για τη Λαϊκή Δικαιοσύνη

εισαγωγή: Στέφανος Ροζάνης



michel foucault

Ξάρχεια