
FOUCAULT, ΙΔΕΟΛΟΓΙΑ, ΕΠΙΚΟΙΝΩΝΙΑ

Το όνομα του Michel Foucault στην Ελλάδα φαίνεται ότι ήδη σημαίνει αρκετά για πάρα πολλούς. Αυτό το άρθρο δεν είναι ούτε μια γενική εισαγωγή στο έργο του Foucault, ούτε, βέβαια, μια κριτική ανάλυση της σκέψης του, ούτε, τέλος, μια προσπάθεια για αποσαφήνιση συγκεκριμένων σημείων ή άρση ορισμένων παρερμηνειών των θέσεών του. Ίσως ένα από τα πιο ενδιαφέροντα στοιχεία των γραπτών του Foucault, είναι ότι από τα πρώτα κιόλας βιβλία του, προσπαθεί ο ίδιος ρητά να διαφοροποιηθεί όχι μόνο από τα εμφανώς αντίπαλα σε αυτόν ρεύματα σκέψης, όπως είναι η παραδοσιακή ιστορία ιδεών και ο υπαρξισμός, αλλά και από εκείνα τα οποία εκ πρώτης όψεως φαίνονται συγγενή προς τη σκέψη του, όπως είναι ο στρουκτουραλισμός και ο Αλτουσεριανός Μαρξισμός. Το άρθρο αυτό δεν αποσκοπεί στο να επεκταθεί πάνω σε αυτή τη δεύτερη οριοθέτηση. Πιστεύω ότι την έχει κάνει επαρκώς ο ίδιος ο Foucault, και ούτως ή άλλως αυτή έχει αποτελέσει αντικείμενο πολλών συζητήσεων σχετικών με το έργο του. Αντίθετα, το κείμενο που ακολουθεί επιχειρεί να εξετάσει την θετική όψη αυτής της σχέσης. Το πώς, δηλαδή, η σκέψη του Foucault, διατηρώντας τις απαραίτητες διαφοροποιήσεις, θα μπορούσε, με γόνιμο τρόπο, να συνδεθεί με ορισμένες από τις πιο ενδιαφέρουσες πλευρές των παραπάνω αναφερθεισών θεωρητικών τάσεων. Συγκεκριμένα, με τη θεωρία της ιδεολογίας, καθώς και με τη θεωρητική προσέγγιση της αφήγησης και των μέσων μαζικής επικοινωνίας.

* * *

Ο Foucault, στο τέλος ενός από τα τελευταία κείμενά του, του «The Subject and Power» («Το υποκείμενο και η εξουσία»), που δημοσιεύτηκε για πρώτη φορά ως επίλογος σ' ένα βιβλίο δύο Αμερικανών μελετητών αιρερωμένο στην ανάλυση του έργου του (Dreyfus and Rabinow, 1982), αποσυνδέει την έννοια της εξουσίας από εκείνην της στρατηγικής της αντιπαράθεσης (con-

frontation strategy). Κατ' αυτόν τον τρόπο, επιφέρει ταυτόχρονα μια ριζική τροποποίηση, ή έστω αποσαφήνιση, παλαιότερων διατυπώσεών του, όπου αυτές οι δύο έννοιες εμφανίζονταν τόσο κοντά η μια στην άλλη ώστε να δημιουργούνται πολλά ερωτηματικά ως προς τις μεταξύ τους σχέσεις. (Δείτε, ενδεικτικά, «Two Lectures», Foucault, 1980, σ. 78-108, και «Truth and Power», στον ίδιο τόμο, σ. 109-133 — ελλ. μτφρ. «Αλήθεια και Εξουσία», Foucault, 1987, σ. 11-37). Σε εκείνα τα παλαιότερα κείμενα, ο Foucault από τη μια υποστήριζε την ανάγκη να αναλυθούν οι σχέσεις εξουσίας με βάση το μοντέλο του πολέμου, της μάχης, της στρατηγικής και της τακτικής, προτείνοντας μάλιστα την αντιστροφή του γνωστού αφορισμού του Clausewitz: δηλ. η εξουσία είναι πόλεμος συνεχιζόμενος με άλλα μέσα. Από την άλλη, στα ίδια αυτά κείμενα, ο Foucault τόνιζε την ανάγκη για την αποδέσμευση της έννοιας της εξουσίας από εκείνην της καταστολής, προβάλλοντας έτσι την παραγωγική και θετική πλευρά της εξουσίας. Αν και απαραίτητα σημεία και τα δύο για την ανατρεπτική κριτική που ο Foucault διεξήγε τότε (κατά τα μέσα της δεκαετίας του '70) σε επικρατούσες Εγγελιανές, Μαρξιστικές, Φροϋδο-Μαρξιστικές και άλλες αντιλήψεις για την εξουσία, κάποια αντίφαση σίγουρα υπήρχε μεταξύ τους, η οποία συνίστατο στο ότι, σύμφωνα με την παραδοχή του ίδιου του Foucault (βλ. Foucault, 1980, σελ. 91-92), η καταστολή θα μπορούσε άνετα να θεωρηθεί ως η πολιτική συνέπεια του πολέμου, και επομένως δεν είναι διόλου ασυμβίβαστη με το στρατηγικό μοντέλο της εξουσίας. Πρόσθετη ένδειξη αυτής της αντιφατικότητας αποτελεί το ότι ο Foucault αφήνει προσωρινά αναπάντητο το ερώτημα του αν και πώς θα διατηρηθεί το στρατηγικό μοντέλο της εξουσίας, το οποίο στηρίζεται στο ζεύγος πόλεμος-καταστολή, εάν απαλλαγούμε από το δεύτερο όρο αυτού του ζεύγους, δηλαδή την καταστολή (βλ. *ibid.*, σ. 92).

Στο πιο πρόσφατο κείμενό του που ανέφερα στην αρχή, ο Foucault επιλύει το πρόβλημα μέσα σε μια γενικότερη προσπάθεια να αποσαφηνίσει περισσότερο την αντίληψή του για την εξουσία. Σύμφωνα με αυτήν την καινούργια, ή ανανεωμένη, αντίληψη, «η άσκηση εξουσίας ορίζεται ως ένας τρόπος πράξης (mode of action) πάνω στις πράξεις (actions) των άλλων» (Dreyfus and Rabinow, 1982, σ. 221). Αυτό προϋποθέτει ότι «ο άλλος», αυτός στον οποίον ασκείται η εξουσία, είναι ικανός να πράξει. Και κατά συνέπεια, ότι είναι επίσης ικανός να αντισταθεί στην άσκηση εξουσίας. Δηλαδή, τελικά, ότι διαθέτει ένα βαθμό ελευθερίας. Αυτή την αντίληψη για την άσκηση εξουσίας ο Foucault την παρομοιάζει με την έννοια της «διακυβέρνησης» (government), με την ευρύτερη και όχι αυστηρά πολιτική σημασία του όρου, καθώς και με την έννοια της «καθοδήγησης» (conduct — σε υποσημειώσή του, ο άγγλος μεταφραστής εξηγεί ότι ο Foucault παίζει με τη διπλή σημασία της λέξης στα γαλλικά: *conduire* = οδηγώ, καθοδηγώ, *se conduire* = συμπεριφέρομαι

ή (καθ)οδηγώ τον εαυτό μου. — *ibid.*, σ. 221. Ανάλογη διπλή σημασία υπάρχει και στα αγγλικά).

«Η εξουσία δεν μπορεί επομένως να αποσυνδεθεί από την άρνηση της ελευθερίας να υποκύψει. Το κρίσιμο πρόβλημα της εξουσίας δεν είναι το πρόβλημα της οικειοθελούς υποτέλειας (πώς θα μπορούσαμε να επιδιώκουμε να είμαστε δούλοι;). Στην καρδιά ακριβώς της σχέσης εξουσίας, και διαρκώς προκαλώντας την, βρίσκονται η ανυποταγή της βούλησης και η αδιαλλαξία της ελευθερίας. Αντί να μιλάμε για μια ουσιώδη ελευθερία, θα ήταν καλύτερα να μιλάμε για ένα «αγώνισμα» [στα αγγλικά «agonism» — εδώ ο άγγλος μεταφραστής σημειώνει την αρχαία ελληνική προέλευση του όρου] — για μια σχέση που είναι ταυτόχρονα αμοιβαία προτροπή και αγώνας· όχι τόσο μια πρόσωπο-με-πρόσωπο αντιπαράθεση (*confrontation*) που παραλύει και τις δύο πλευρές όσο μια διαρκής πρόκληση.» (*ibid.*, σ. 221-222).

Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι έτσι ο Foucault αποσαφηνίζει με αξιοθαύμαστο τρόπο κάτι που κατείχε κεντρική θέση στη σκέψη του από τις πρώτες διατυπώσεις του για την εξουσία. Το πώς δηλαδή η σχέση εξουσίας, από την ίδια της τη φύση και όχι σε αντίθεση με αυτήν, μπορεί να είναι παραγωγική και θετική. Ταυτόχρονα όμως, διακρίνει σαφώς πλέον τη σχέση εξουσίας από τη σχέση αντιπαράθεσης.

Λίγο πιο κάτω, τελειώνοντας το κείμενό του, ο Foucault προχωράει παραπέρα αυτή τη διάκριση, εξετάζοντας και τη συγκεκριμένη σχέση μεταξύ των δύο αυτών ειδών σχέσης. Για τον Foucault, το ένα είδος σχέσης θα μπορούσε να αποτελεί την οριακή περίπτωση του άλλου, και αντίστροφα: Η σχέση εξουσίας εύκολα μπορεί να εξελιχθεί σε σχέση αντιπαράθεσης, στο βαθμό που ο εξουσιάζων, με την επέκταση και την ισχυροποίηση της εξουσίας του, τείνει να μετατρέψει τον εξουσιαζόμενο σε αντίπαλο. Αντίστροφα, η σχέση αντιπαράθεσης, στο βαθμό που δεν έχει σκοπό την πλήρη εξόντωση του αντιπάλου, στοχεύει ακριβώς στην εγκαθίδρυση μιας σχέσης εξουσίας, όπου ο νικητής θα είναι ο εξουσιάζων. Τέλος, τα δύο αυτά είδη σχέσης, κατά τον Foucault, συνυπάρχουν σε μια κατάσταση κυριαρχίας (*domination*). Στις τελευταίες σειρές του κειμένου του, ο Foucault εξηγεί ότι αν η κυριαρχία καθώς και οι αντιστάσεις και εξεγέρσεις εναντίον αυτής αποτελούν κεντρικό φαινόμενο στην ιστορία των κοινωνιών, αυτό οφείλεται στο ότι εκεί είναι όπου βρίσκονται «η στενή σύνδεση σχέσεων εξουσίας με σχέσεις στρατηγικής καθώς και τα αποτελέσματα που απορρέουν από την αλληλεπίδρασή τους» (*ibid.*, σ. 226).

Με το ευφρές αυτό σχήμα σαφούς διαχωρισμού αλλά και στενής αλληλοσύνδεσης μεταξύ εξουσίας, αντιπαράθεσης και κυριαρχίας ο Foucault είναι σε θέση να ξεπεράσει τις αντιφάσεις των παλαιότερών του διατυπώσεων, απαλλασσόμενος ταυτόχρονα οριστικά από τον όρο της καταστολής

(repression) που ήταν αυτό που κυρίως τον ενοχλούσε, μια και αυτός κυρίως ο όρος ήταν που θύμιζε την παραδοσιακή επικρατούσα αντίληψη της εξουσίας ως καταπίεσης (oppression), δηλ. της εξουσίας ιδωμένης μόνο αρνητικά, ως μιας απαγορευτικής δύναμης που το μόνο που κάνει, είναι να λέει «όχι». (Θα πρέπει εδώ να σημειώσουμε ότι η διάκριση που έκανε παλαιότερα ο Foucault μεταξύ καταστολής (repression) και καταπίεσης (oppression), προφανώς δεν επαρκούσε για να επιλυθεί το πρόβλημα, αφού οι δύο αυτοί όροι πολύ δύσκολα θα μπορούσε να θεωρηθεί ότι παραπέμπουν σε δύο εντελώς ξεχωριστές έννοιες. Άλλωστε ο ίδιος ο Foucault έμμεσα το παραδεχόταν αυτό, όταν αμέσως μόλις έκανε αυτό το διαχωρισμό, έσπευδε να τονίσει ότι και ο όρος καταστολή (repression) θα πρέπει να επανεξετασθεί —βλ. Foucault, 1980, σ. 92. Δείτε και *ibid.*, σ. 117-119 — ελλ. μτφρ. Foucault, 1987, σ. 19-22, όπου, μάλιστα, ο όρος «repression» μεταφράζεται ως «καταπίεση», όχι κατ' ανάγκην εσφαλμένα.)

* * *

Νωρίτερα στο ίδιο κείμενο («The Subject and Power», Dreyfus and Rabinow, 1982), ο Foucault αναπτύσσει τις σχέσεις της εξουσίας με δύο άλλα είδη σχέσης, ήτοι την επικοινωνία, δηλ. την παραγωγή και κυκλοφορία νοηματικών στοιχείων, και τη σχέση «αντικειμενικών δυνατοτήτων» (objective capacities), δηλ. τη σχέση των ανθρώπων με τα πράγματα (ως προς τη χρήση τους, την παραγωγή τους, την κατανάλωσή τους, τη μετατροπή τους, κλπ.), πάλι σαφώς διακρίνοντάς τες αλλά και επεξηγώντας τις στενές διασυνδέσεις που υφίστανται μεταξύ και αυτών των τριών ειδών σχέσης.

Μετά από όλες αυτές τις εξαιρετικά συστηματικές θεωρητικές διατυπώσεις αυτού του κειμένου που έχω μέχρι στιγμής αναφέρει, θα μπορούσε κανείς να υποθέσει ότι ο Foucault αποφάσισε κατά τα τελευταία χρόνια της ζωής του (το κείμενο δημοσιεύτηκε δύο περίπου χρόνια πριν πεθάνει) να μετατραπεί από αρχαιολόγο-γενεαλόγο της γνώσης και της εξουσίας σε θεωρητικό των κοινωνικών σχέσεων τύπου Habermas (τον οποίο μάλιστα σε υπομείωσή του ο Foucault αναφέρει ονομαστικά) ή της οποιασδήποτε σύγχρονης παραλλαγής του κλασικού Μαρξιστικού θεωρητικού σχήματος οικονομία-πολιτική-ιδεολογία (όπου, στην περίπτωση του Foucault, η αντιστοιχία θα πήγαινε κάπως έτσι: οικονομία → «αντικειμενικές δυνατότητες»/εκμετάλλευση (κάπου στο κείμενό του αναφέρεται και σ' αυτήν), πολιτική → εξουσία/αντιπαράθεση/κυριαρχία, ιδεολογία → επικοινωνία).

Θα επρόκειτο βέβαια για σοβαρή παρανόηση. Στην αρχή αυτού του κειμένου, ο Foucault για πρώτη φορά ίσως τόσο απερίφραστα μετά από τον επίλογο της *Αρχαιολογίας της Γνώσης* (βλ. Foucault, 1974a, σ. 199-211 — ελλ. μτφρ., σ. 299-317), εξηγεί ότι το κεντρικό πρόβλημα που τον έχει απασχολή-

σει σε όλες τις μελέτες του είναι όχι η εξουσία αλλά το υποκείμενο. Ή για την ακρίβεια, ο τρόπος με τον οποίο στις σύγχρονες (δυτικές) κοινωνίες οι άνθρωποι έχουν γίνει —και εξακολουθούν να γίνονται— υποκείμενα. Ένα κατ' εξοχήν φιλοσοφικό πρόβλημα δηλαδή, ιδωμένο όμως μέσα σε μια ιστορική προοπτική. (Η καλύτερα, όπως είχε πει ο ίδιος ο Foucault σε παλαιότερη συνέντευξή του: «Τα βιβλία μου δεν είναι πραγματείες φιλοσοφίας ή μελέτες ιστορίας: το πολύ-πολύ, είναι φιλοσοφικά αποσπάσματα (fragments) ενεργοποιημένα σε ένα ιστορικό πεδίο προβλημάτων». — Foucault, 1981, σ. 4). Και κατόπιν, στις υπόλοιπες σελίδες αυτού του πρώτου μέρους του κειμένου —το οποίο μάλιστα πρώτο μέρος (που το έγραψε ο ίδιος ο Foucault στα αγγλικά) έχει για τίτλο την κατατοπιστικότετη ερωταπόκριση: «Γιατί να μελετάμε την εξουσία: Το ζήτημα του υποκειμένου» (Dreyfus and Rabinow, 1982, σ. 208-216) — ό Foucault προχωράει στο να επεξηγήσει με ποιον τρόπο η «εννοιολογική ανάγκη» της χρησιμοποίησης της έννοιας της εξουσίας συνδέεται με τον κεντρικό στόχο όλης της δουλειάς του που προανέφερα, καθώς και με τον ειδικότερο στόχο της τρίτης και τελευταίας περιόδου της δουλειάς του, δηλ. με τη μελέτη του τρόπου με τον οποίο ένας άνθρωπος μετατρέπει ο ίδιος τον εαυτό του σε υποκείμενο. (Η, πιο συγκεκριμένα, με τη μελέτη των «τεχνολογιών του εαυτού»: βλ. το κείμενο μιας διάλεξης του Foucault το 1980 στην Αμερική με τίτλο «Η σεξουαλικότητα και η μοναξιά» («Sexuality and Solitude») δημοσιευμένο στον τόμο *On Signs: A Semiotics Reader* — Foucault, 1985).

* * *

Ας φύγουμε τώρα από αυτό το κείμενο. Αρκεί πρώτα να πούμε ότι το βασικό σημείο της προβληματικής του Foucault ως προς την εννοιολογική σύνδεση μεταξύ της διαδικασίας του «γίνεσθαι υποκείμενο» και της εξουσίας είναι η εξής ιστορική διαπίστωση: Ότι στις σύγχρονες δυτικές κοινωνίες, για μοναδική ίσως φορά στην ιστορία, έχουμε το φαινόμενο συνδυασμού, μέσα στις ίδιες πολιτικές δομές, δηλ. κυρίως στο κράτος, «τεχνικών εξατομίκευσης» («individualization techniques») και «διαδικασιών ολοποίησης» («totalization procedures»). Αυτό το φαινόμενο, κατά τον Foucault, προκύπτει απ' το ότι το κράτος, στις σύγχρονες δυτικές κοινωνίες, κατάφερε να ενσωματώσει μια τεχνική εξουσίας που είχε αρχικά εμφανιστή στη Χριστιανική εκκλησία, και την οποία ο Foucault αποκαλεί «ποιμαντορική εξουσία» (βλ. Dreyfus and Rabinow, 1982, σ. 213-216).

Εδώ η προφανής αναφορά είναι στο κυρίως έργο της τελευταίας περιόδου του Foucault, δηλ. στην *Ιστορία της Σεξουαλικότητας*, και ιδίως στον πρώτο τόμο (Foucault, 1979a). Στο κεφάλαιο με τίτλο «Η προτροπή στον λόγο» (ibid., σ. 17-35 — ελλ. μτφρ., σ. 27-49), ο Foucault εξηγεί πώς από το 17ο

αιώνα, κυρίως μέσω της τακτικής εξομολόγησης, η Χριστιανική ποιμαντορία συνετέλεσε στην ανάπτυξη της παραγωγής αναρίθμητων λόγων γύρω από το σεξ, την επιθυμία, την ηδονή, τη φαντασία, τη σκέψη, και πώς κατόπιν αυτή η πρακτική της συνεχούς παραγωγής λόγου από και για τα άτομα και τις επιθυμίες τους, ενσωματώθηκε σε όλους τους διοικητικούς μηχανισμούς προγραμματισμού και ελέγχου των πληθυσμών, καθώς και σε μια πληθώρα από άλλου είδους λόγους, επιστημονικούς και μη, όπως είναι η δημογραφία, η βιολογία, η ιατρική, η ψυχιατρική, η ψυχολογία, η ηθική, η παιδαγωγική, και η πολιτική κριτική (βλ. *ibid.*, σ. 33 — ελλ. μτφρ., σ. 46).

Ο Foucault μάλιστα, στο ίδιο κεφάλαιο, αναφέρεται και σε κάποια πιθानή «προβολή» αυτής της πρακτικής στο χώρο της λογοτεχνίας: ενδεικτικά αναφέρει τον Sade και τον ανώνυμο Βικτωριανό συγγραφέα του *My Secret Life*. Μια πολύ πιο γενική, και εξαιρετικά ενδιαφέρουσα, γενεαλογική σύνδεση μεταξύ της πρακτικής της παραγωγής του «λόγου της καθημερινότητας» και της αφηγηματικής λογοτεχνίας, αναπτύσσει ο Foucault σε ένα λιγότερο γνωστό κείμενό του, με τίτλο «Η ζωή επονειδιστων ανδρών», δημοσιευμένο στα αγγλικά στον τόμο με τίτλο *Εξουσία, Αλήθεια, Στρατηγική* («The Life of Infamous Men», στο *Power, Truth, Strategy*, Foucault, 1979β, σ. 76-91). Σε αυτό το κείμενο, το οποίο προοριζόταν για εισαγωγή ενός τόμου συλλογής διαφόρων εγγράφων της περιόδου 1660-1760 από αρχεία ιδρυμάτων εγκλεισμού (ψυχιατρείων, φυλακών κλπ.), αρχεία της αστυνομίας, αιτήσεις προς το βασιλιά, καθώς και βασιλικά προστάγματα φυλάκισης («lettres de cachet»), ο Foucault εξηγεί το πώς όλα αυτά τα μικρά κείμενα, τα οποία συνίσταντο κυρίως σε αφηγήσεις από τη ζωή καθημερινών, λαϊκών ανθρώπων, των παθών τους, της δυστυχίας τους και των μεταξύ τους προστριβών, δημιουργούν ένα νέο καθεστώς σχέσεων μεταξύ εξουσίας, λόγου και καθημερινότητας, το οποίο διαφέρει από τη Χριστιανική πρακτική της εξομολόγησης, κατά το ότι εμπλέκονται σ' αυτό πλέον οι διοικητικοί μηχανισμοί και όχι οι θρησκευτικοί, καθώς και το ότι επρόκειτο για διαδικασία καταγραφής του λόγου, και όχι απλώς προφορικής ομολογίας και άφεσης αμαρτιών. Αξίζει να σημειώσουμε εδώ δύο πράγματα: Πρώτον, ότι κατά τον Foucault, η ίδια η επαφή αυτών των ταπεινών ανθρώπων με το «βλέμμα» της εξουσίας, υπήρξε ακριβώς η ικανή και αναγκαία συνθήκη για την καταγραφή της ζωής τους και των περιπετειών τους σε κείμενο (γεγονός που κατά τον Foucault αποτελεί γενικό χαρακτηριστικό των νεότερων δυτικών κοινωνιών, όσον αφορά την οποιαδήποτε παραγωγή λόγου), για τον προφανή λόγο ότι εάν δεν υπήρχε αυτή η επαφή, θα είχαν παραμείνει στην πλήρη ανωνυμία και παντελή αφάνεια από την οποία προήλθαν. Και δεύτερον, ότι παρ' όλα αυτά, αυτό δε σημαίνει ότι επρόκειτο απλώς για μια μονομερή, άνωθεν επέμβαση της εξουσίας στις ζωές των απλών ανθρώπων, αλλά αντίθετα, στις περισσότερες περιπτώσεις

προϋπήρχε μια άμεση έκκληση από αυτούς τους ανθρώπους για την επέμβαση του βασιλιά ή των αρχών γενικότερα, με σκοπό την επίλυση των μεταξύ τους διαφορών.

Ο Foucault υποστηρίζει ότι η αφηγηματική λογοτεχνία, όπως αναπτύχθηκε από το 18ο αιώνα και μετά, χωρίς βέβαια να οφείλει την καταγωγή της σε έγγραφα του είδους που προανέφερα, ανήκει και αυτή σε αυτό το καινούργιο πλέγμα σχέσεων εξουσίας, όπου η καθημερινότητα μετατρέπεται σε λόγο.

Στην παραδοσιακή αφηγηματική μορφή του μύθου και του θρύλου, το στοιχείο του «μυθικού-υποδειγματικού» είχε να κάνει κυρίως με την αφήγηση των περιπετειών ηρώων και ευγενών. Η καθημερινότητα και οι ταπεινοί άνθρωποι σε μεγάλο βαθμό αποκλείονταν από τη θεματολογία του μύθου. Ακόμη, βασικό χαρακτηριστικό αυτού του «μυθικού» ή «θρυλικού» τύπου αφήγησης ήταν ότι βρισκόταν στα όρια μεταξύ του αληθινού και του ψευδούς: εάν επρόκειτο για πραγματικό πρόσωπο, το στοιχείο της υπερβολής τείνει να δημιουργήσει την εντύπωση του απίθανου, και άρα του μη αληθινού· εάν επρόκειτο για φανταστικό, οι απεραντολογίες του μύθου γύρω από την ύπαρξη αυτού του προσώπου, τείνουν να δημιουργήσουν την εντύπωση μιας πραγματικής ιστορικής οντότητας, και άρα του αληθινού. Τελικά δηλαδή, η ύπαρξη ή μη των προσώπων για τα οποία αφηγείται, αφήνει αδιάφορο το μύθο.

Με την εμφάνιση του νέου τύπου λόγου με τη θεματική της καθημερινότητας, κατά το 17ο και 18ο αιώνα, δημιουργείται, κατά τον Foucault, η κατάσταση μιας καινούργιας «μυθολογίας», από την οποία όμως αποκλείεται αυτό ακριβώς το μυθικό χαρακτηριστικό. Στην περίπτωση των μικρών κειμένων στα οποία αρχικά αναφέρεται ο Foucault, υπάρχει πάλι μια ισοδυναμία μεταξύ πραγματικού και φανταστικού, για τον αντίστροφο όμως λόγο: η ύπαρξη αυτών των ανθρώπων γίνεται γνωστή αποκλειστικά και μόνο λόγω αυτών των ελάχιστων γραμμών ή σελίδων που αναφέρονται σε αυτούς: αυτή είναι η μοναδική τους σχέση με την πραγματική ιστορία· από την άλλη όμως ξέρουμε ότι αυτοί οι άνθρωποι πραγματικά υπήρξαν και ότι αυτά μάλιστα τα κείμενα έπαιξαν σημαντικό αν όχι καθοριστικό ρόλο στη μοίρα τους (ο Foucault μάλιστα λέει ότι αυτό ήταν και ένα βασικό κριτήριο επιλογής αυτών των κειμένων), και άρα διαφοροποιούνται από τους χαρακτήρες μιας φανταστικής αφήγησης, η ύπαρξη των οποίων περιορίζεται αποκλειστικά σε αυτήν.

Με το πέρασμα τώρα στη νεότερη εποχή, η μεν «αλήθεια» της καθημερινότητας αναλύεται πλέον από την επιστήμη και τη δημοσιογραφία (βλ. *ibid.*, σελ. 89). Η «περίπτωση» για την πρώτη και η «είδηση» για τη δεύτερη, αποτελούν τις δύο βασικές μορφές της «αληθινής» αφήγησης της καθημερινότητας. Ταυτόχρονα όμως, όταν εμφανίζεται η νέα λογοτεχνική μορφή, η μυθοπλαστική αφήγηση, δηλ. το διήγημα και το μυθιστόρημα, αυτή αντίθετα αυ-

τοπαρουσιάζεται εξ αρχής ως «μη αλήθεια», ως επινόηση. Αυτό όμως δεν αναιρεί το γεγονός ότι εξακολουθεί να παράγει «αποτελέσματα αλήθειας», ακριβώς μέσα από την παρουσίαση της θεματικής των μυστικών και των σκανδάλων της καθημερινής ζωής. Ο Foucault μάλιστα, στο τέλος αυτού του κειμένου, υποστηρίζει ότι με αυτό έχει να κάνει και η αμοιβαία «σαγήνη» μεταξύ της νεώτερης λογοτεχνίας και της ψυχανάλυσης. (Για το πέρασμα από την παραδοσιακή μορφή αφήγησης στη νεώτερη, ιδωμένο απ' αυτή την προοπτική, υπάρχει και μια εξαιρετικά σύντομη αναφορά στην *Ιστορία της Σεξουαλικότητας*: Foucault, 1979α, σ. 59 — ελλ. μτφρ., σ. 77-78).

* * *

Ο Paul Foss, σε ένα κείμενό του στο τέλος του ίδιου τόμου («The Lottery of Life», Foucault, 1979β, σ. 169-184), πολύ σωστά υποστηρίζει ότι ακριβώς η μυθοπλαστική ιδιότητα του μυθιστορήματος είναι απλώς ένας τρόπος να λείει αυτό την αλήθεια. Ο Foss προχωράει παραπέρα τη διάκριση που κάνει ο Foucault, λέγοντας ότι ενώ οι παραδοσιακές μορφές αφήγησης ασχολούνταν με το απίθανο, το μυθιστόρημα ασχολείται με το πιθανό. (ibid., σ. 174).

Θα μπορούσαμε να πούμε ότι εκεί ακριβώς συνίσταται η σχέση της μυθοπλαστικής αφήγησης με την πραγματικότητα και με την επιστήμη. Η επιστήμη είναι αυτό που θέτει τους κανόνες για τη νεώτερη μυθοπλαστική αφήγηση ως προς αυτό που είναι πιθανό να υπάρξει: και άρα ως προς αυτό που είναι πιθανό να ειπωθεί ή να γραφτεί, μια και, σύμφωνα με τον Foucault, η βασική επιταγή της νεώτερης μυθοπλασίας είναι ακριβώς το να μετατραπεί σε λόγο και το πιο εξωφρενικό συμβάν της καθημερινής πραγματικότητας, αρκεί να ανήκει, ή μάλλον να μπορεί να ανήκει σε αυτήν.

Εδώ τίθεται βέβαια ένα πολύ ευρύτερο ζήτημα που αφορά τις σχέσεις μεταξύ επιστήμης, μυθοπλασίας και αφήγησης γενικά, ιδιαίτερα ως προς τη σχέση του κάθε ενός από αυτά τα είδη λόγου προς αυτό που θεωρείται ως αλήθεια. Και είναι ακριβώς εδώ που επιστρέφουμε στο πρόβλημα της εξουσίας. Στη συνέντευξή του με τίτλο «Αλήθεια και Εξουσία» (Foucault, 1980, σ. 109-133 — ελλ. μτφρ. Foucault, 1987, σ. 11-37), ο Foucault εισάγει δύο κομβικές έννοιες ως προς αυτό. Αναφερόμενος σε παλαιότερά του κείμενα, ιδίως στο *Οι Αέξεις και τα Πράγματα* (Foucault, 1974β), υποστηρίζει ότι το πρόβλημα που τίθεται, αν και δεν το είχε εντοπίσει ακόμη ως τέτοιο, ήταν να αναλύσει όχι το πώς προσδιορίζονται οι επιστημονικοί λόγοι τους οποίους μελετούσε από κάποια εξωτερική εξουσία, αλλά τις σχέσεις εξουσίας (και αντιπαράθεσης και κυριαρχίας, θα λέγαμε, σύμφωνα με την τελευταία του ορολογία) μεταξύ των ιδίων των αποφάνσεων (γαλλικά: énoncés, αγγλικά: statements) στο εσωτερικό αυτών των λόγων. Τελικά, δηλαδή το πώς διαμορφώνεται ένα εσωτερικό «Λογικό καθεστώς» (discursive régime). (Foucault, 1980,

σ. 112-113 — ελλ. μτφρ. Foucault, 1987, σ. 15). Στο τέλος της ίδιας συνέντευξης, ο Foucault καταπιάνεται με το γενικό πρόβλημα των σχέσεων μεταξύ εξουσίας και αλήθειας, λέγοντας ότι οι δυτικές κοινωνίες, ιδιαίτερα οι σύγχρονες, χαρακτηρίζονται από ένα «καθεστώς αλήθειας» (régime of truth), το οποίο πλέον δεν είναι μόνο Λογικό, αλλά και ευρύτερα θεσμικό, πολιτικό και οικονομικό, και στο οποίο κυριαρχούν ορισμένοι «μεγάλοι πολιτικοί και οικονομικοί μηχανισμοί (πανεπιστήμιο, στρατός, γραφή, μέσα επικοινωνίας)» (ibid., σ. 131-132 — ελλ. μτφρ., σ. 35). Με τον όρο «αλήθεια» ο Foucault εδώ αποσαφηνίζει ότι δεν εννοεί «το σύνολο των αληθειών που ανακαλύπτονται και γίνονται αποδεκτές», αλλά «το σύνολο των κανόνων σύμφωνα με τους οποίους χωρίζεται το αληθές από το ψευδές και αποδίδονται ειδικά αποτελέσματα εξουσίας στο αληθές» (ibid., σ. 132 — ελλ. μτφρ., σ. 35-36). Μέσα σε αυτό το «καθεστώς αλήθειας», υποστηρίζει ο Foucault, «Υπάρχει μια μάχη “για την αλήθεια”, ή τουλάχιστο “γύρω από την αλήθεια”» (ibid., σ. 132 — ελλ. μτφρ. σ. 35), διευκρινίζοντας «ότι δεν πρόκειται για μια μάχη “υπέρ της αλήθειας”, αλλά για μια μάχη σχετικά με τη θέση (status) της αλήθειας και του οικονομικό και πολιτικό ρόλο που παίζει». (ibid., σ. 132 — ελλ. μτφρ., σ. 36).

Με τη ριζική πολιτικοποίηση του ζητήματος «αλήθεια» ο Foucault αναθεωρεί το γνωστό παλαιότερο προβληματισμό, σύμφωνα με τον οποίο το κέντρο βάρους της προοδευτικής κριτικής βρισκόταν είτε στο διαχωρισμό μεταξύ επιστήμης και ιδεολογίας, και άρα στην επιταγή να αποδεσμευτεί η πρώτη από τη δεύτερη, είτε σε μια κριτική ανάλυση της κυρίαρχης ιδεολογίας και της ιδεολογίας γενικά. Το κείμενο της συνέντευξης τελειώνει με την εξής χαρακτηριστική διατύπωση: «Για να συνοψίσω όσα είπα, το πολιτικό ζήτημα δεν είναι η πλάνη, η ψευδαίσθηση, η αλλοτριωμένη συνείδηση ή η ιδεολογία· είναι η ίδια η αλήθεια. Εξ ου και η σπουδαιότητα του Nietzsche» (ibid., σ. 133 — ελλ. μτφρ., σ. 37).

* * *

Παρατηρούμε τώρα τα εξής: Πρώτον, ότι με την έννοια του «καθεστώτος αλήθειας», ο Foucault, εντάσσοντας μέσα σε αυτό και μάλιστα τοποθετώντας σε κυρίαρχη θέση τη γραφή, τα μέσα επικοινωνίας και το πανεπιστήμιο, επαναθέτει το ζήτημα του λόγου και του «Λογικού καθεστώτος» στη γενική του μορφή, και όχι μόνο στην αυστηρά επιστημονική. (Ταυτόχρονα είναι ενδιαφέρον ότι θέτει άμεσα και το ζήτημα της στρατηγικής, με το να συμπεριλαμβάνει δίπλα στους τρεις προαναφερθέντες, και το στρατό ανάμεσα στους κυρίαρχους μηχανισμούς του καθεστώτος αλήθειας.) Μέσα σε αυτό το καθεστώς αλήθειας δηλαδή, συνυπάρχουν ετερογενείς λόγοι όπως η λογοτεχνία (και η τέχνη γενικά), η δημοσιογραφία, οι επιστήμες. Εάν οι επιστήμες, λόγω

της ιδιαίτερης σχέσης τους με την παραγωγή της αλήθειας, κατέχουν κάποια κεντρική, ίσως και κυρίαρχη, θέση μέσα σε αυτό το καθεστώς, αυτό δεν σημαίνει ότι υπάρχει οποιοδήποτε είδος επιστημονικότητας που θα λειτουργούσε κατ' ανάγκην ως το ενοποιητικό στοιχείο μεταξύ των μηχανισμών που το συναποτελούν, με την ίδια έννοια που, κατά τον Louis Althusser, η ιδεολογία αποτελεί το ενοποιητικό στοιχείο των Ιδεολογικών Μηχανισμών του Κράτους. (βλ. Althusser, 1971, σ. 142 — ελλ. μτφρ. Althusser, 1983, σ. 89). Εάν υπάρχει κάποιο συνδετικό στοιχείο ανάμεσα στην ποικιλία των παραπάνω λόγων, αυτό θα ήταν ο εντελώς ιδιαίτερος τρόπος με τον οποίο συμμετέχει ο καθένας τους στη διαδικασία παραγωγής της αλήθειας, καθώς και οι μεταξύ τους σχέσεις μέσα σε αυτή τη διαδικασία.

Και ερχόμαστε στο δεύτερο σημείο που παρατηρούμε εδώ, και που έχει να κάνει με την αντιμετώπιση από τον Foucault της έννοιας της ιδεολογίας. Όχι μόνο στα αποσπάσματα που παρέθεσα πριν λίγο, αλλά και πιο πάνω σε αυτή την ίδια συνέντευξη, εκεί όπου καταπιάνεται και με την έννοια της καταπίεσης (Foucault, 1980, σ. 117-119 — ελλ. μτφρ. Foucault, 1987, σ. 19-22), ο Foucault ρητά διαφοροποιεί τη θέση του από τη χρησιμοποίηση αυτής της έννοιας. Η βασική του αντίρρηση έχει να κάνει με το ότι η ιδεολογία αναγκαστικά ορίζεται αρνητικά ως προς κάτι άλλο που μετράει ως αλήθεια ή επιστημονικότητα, καθώς και το ότι θεωρείται ότι έχει δευτερεύουσα θέση ως προς κάποια υλική ή οικονομική πραγματικότητα που λειτουργεί ως η υποδομή της.

Οι διατυπώσεις του Althusser για την ιδεολογία είναι λίγο-πολύ γνωστές. Ως προς την πρώτη αντίρρηση του Foucault που ανέφερα, ο Althusser, κυρίως με τη θεωρία του για την «επιστημολογική τομή» κατά την οποία επιτελείται ένας ριζικός διαχωρισμός μεταξύ ιδεολογίας και επιστήμης (βλ., ενδεικτικά, Althusser, 1969), προφανώς αποτελεί έναν σημαντικό, αν όχι το σημαντικότερο, εκπρόσωπο της άποψης από την οποία διαφοροποιείται ο Foucault. Σε παλαιότερα γραπτά του ο Foucault δεν είναι τόσο ξεκάθαρα μακριά από αυτή την άποψη. Ο άγγλος μεταφραστής του *Pour Marx*, στο γλωσσάρι που έχει συντάξει στο τέλος της αγγλικής έκδοσης αναφέρεται σε πιθανές συγγένειες μεταξύ Althusser και Foucault ως προς αυτό (Althusser, 1969, σ. 248). Ο ίδιος όμως ο Althusser σε γράμμα του προς το μεταφραστή που δημοσιεύεται αμέσως μετά από αυτό το γλωσσάρι, διαχωρίζει σαφώς τη θέση του από τον Foucault (ibid., σ. 256-257). Στην *Αρχαιολογία της Γνώσης*, ο Foucault, όταν μιλάει για το «κατώφλι επιστημονικότητας» (Foucault, 1974α, σ. 187 — ελλ. μτφρ., σ. 282), και δεδομένου του ότι στην εισαγωγή του ίδιου βιβλίου έχει αναφερθεί με όχι δυσμενή τρόπο στην έννοια της επιστημολογικής τομής του Althusser (ibid., σ. 5 — ελλ. μτφρ., σ. 12), θα μπορούσε να θεωρηθεί ότι αποπειράται να επεξεργαστεί μια παρόμοια ή ανάλογη

διατύπωση. Στο ίδιο βιβλίο όμως, στο κομμάτι όπου εξετάζει τις σχέσεις μεταξύ γνώσης και ιδεολογίας (ibid., σ. 184-186 — ελλ. μτφρ., σ. 278-281), ο Foucault είναι εξαιρετικά σαφής: Η ιδεολογία δεν αποκλείει την επιστημονικότητα, και αντίστροφα, ένας λόγος (επιστημονικός ή μη) διορθώνοντας τα λάθη του, αποσαφηνίζοντας τις διατυπώσεις του, κλπ., δεν αποκόβεται κατ' ανάγκη από την ιδεολογία. Αργότερα, στα «Στοιχεία Αυτοκριτικής», ο Althusser δηλώνει πως το ότι είχε βασίσει την «επιστημολογική τομή» πάνω στη διάκριση ιδεολογίας-επιστήμης ήταν σοβαρό λάθος που οφειλόταν στη σύγχυση μεταξύ της ιδεολογίας ως φιλοσοφικής κατηγορίας υποδηλώνουσας το σφάλμα ή την ψευδαίσθηση, και της ιδεολογίας ως επιστημονικής έννοιας υποδηλώνουσας ένα από τα στοιχεία του εποικοδομήματος. (Althusser, 1976, σ. 119). Η αλήθεια είναι ότι ο Althusser, με βάση αυτή τη διάκριση, στο κύριο του κείμενο γι' αυτή τη δεύτερη σημασία της ιδεολογίας («Ιδεολογία και Ιδεολογικοί Μηχανισμοί του Κράτους», Althusser, 1971, σ. 121-173 — ελλ. μτφρ. Althusser, 1983, σ. 69-121), ήταν ήδη σε θέση να υποστηρίξει, σε μια υποσημείωση, ότι υπάρχουν «ιδεολογικές επιπτώσεις» «σε κάθε είδους λόγο, ακόμα και στον επιστημονικό» (ibid., σ. 161 — ελλ. μτφρ., σ. 108). Από την άλλη βέβαια, μέσα σε αυτό το ίδιο κείμενο, πιστεύω ότι η έννοια της ιδεολογικής «αναγνώρισης», ως ταυτόχρονα «παραγνώρισης» μιας «πραγματικότητας» που είναι «σε τελευταία ανάλυση, η αναπαραγωγή των παραγωγικών σχέσεων και των σχέσεων που αυτές συνεπάγονται» (ibid., σ. 170 — ελλ. μτφρ., σ. 117-118), εμπεριέχει σαφώς το χαρακτηριστικό της αντίθεσης προς κάποια «αλήθεια».

Ακόμη, πέρα από το ότι αυτή η δεύτερη σημασία της ιδεολογίας ως μέρους του εποικοδομήματος μας οδηγεί κατ' ευθείαν στη δεύτερη αντίρρηση του Foucault που ανέφερα (βλ. παραπάνω), υπάρχει και μια άλλη, εξ ίσου ριζική, διαφοροποίηση μεταξύ Foucault και Althusser ως προς αυτό, που εξακολουθεί να ισχύει, και αυτό έχει να κάνει με τη θέση όχι της ιδεολογίας, αλλά της επιστήμης και της αλήθειας.

Ο Althusser (Althusser, 1976, σ. 142-150) στο τελευταίο μέρος των «Στοιχείων Αυτοκριτικής» (τα οποία πρωτοδημοσιεύτηκαν τον ίδιο χρόνο με τη συνέντευξη του Foucault «Αλήθεια και Εξουσία», το 1974), έχοντας αποκηρύξει τη ρασιοναλιστική, όπως την αποκαλεί, αντίθεση επιστήμη-ως-αλήθεια/ιδεολογία-ως-πλάνη, μεταθέτει το πολιτικό ζήτημα από την επιστήμη στη φιλοσοφία, ορίζοντας τη φιλοσοφία ως εξής: «Η φιλοσοφία είναι, σε τελευταία ανάλυση, η πάλη των τάξεων στη θεωρία». (Althusser, 1976, σ. 143). Είναι ενδιαφέρον ότι προκειμένου να το κάνει αυτό χρησιμοποιεί έννοιες όπως «πεδίο μάχης» και «αγώνες» στη θεωρία, που θυμίζουν αρκετά τις διατυπώσεις του Foucault για «Λογικό καθεστώς» και «καθεστώς αλήθειας» που ανέφερα παραπάνω. Με αυτήν όμως τη μετατόπιση διαφοροποιείται από τον

Foucault σε δύο βασικά σημεία: Πρώτον, με το να εντοπίζει τώρα το πολιτικό ζήτημα, το ζήτημα της αντιπαράθεσης, στο χώρο μεταξύ των φιλοσοφικών «τάσεων», για τις οποίες πλέον δεν ισχύει το κριτήριο της αλήθειας (truth) ή πλάνης (error) αλλά της «ορθότητας» (correctness) ή «παρέκκλισης» (deviation), παρακάμπτει κάτι που για τον Foucault είναι κεντρικό πολιτικό ζήτημα: Τον Foucault τον απασχολεί η μελέτη του πολιτικού ρόλου ακριβώς εκείνων των λόγων για τους οποίους είτε έχουμε συμφωνήσει ότι είναι επιστημονικοί ή αληθινοί, είτε δεν μας απασχολεί, στο βαθμό που το πολιτικό ζήτημα είναι ακριβώς το ότι αυτοί οι λόγοι θεωρούνται επιστημονικοί ή αληθινοί, μέσα στο «καθεστώς αλήθειας» στο οποίο κυριαρχούν. Και δεύτερον, ο μόνος τρόπος με τον οποίο μπορεί ο Althusser να δικαιολογήσει τον μη-ρασιοναλιστικό χαρακτήρα της νέας αντίθεσης, «ορθότητα»/«παρέκκλιση» μεταξύ των διαφόρων φιλοσοφικών «τάσεων», είναι, ας μη γελιόμαστε, μια ξεκάθαρη Μαρξιστική τελεολογία — εξ ου και το «σε τελευταία ανάλυση, η πάλη των τάξεων». (Ίσως μάλιστα δεν είναι άσχετο το ότι σε μια παλαιότερη, και πιο σχηματική, διατύπωση παρόμοιων θέσεων, στη συνέντευξη του Althusser στην Maria Antonietta Macchiocchi, υπάρχει η εξής παράγραφος: «Η φιλοσοφία αντιπροσωπεύει την ταξική πάλη του λαού στη θεωρία. Βοηθάει το λαό να ξεχωρίσει μέσα στη θεωρία και μέσα σ' όλες τις ιδέες (πολιτικές, ηθικές, αισθητικές κλπ.) αυτές που είναι σωστές από κείνες που είναι λαθεμένες. Καταρχήν, οι σωστές ιδέες υπηρετούν πάντα το λαό— οι λαθεμένες ιδέες υπηρετούν πάντα τους εχθρούς του λαού» (Althusser, 1971, σ. 24 — ελλ. μτφρ. Althusser, 1983, σ. 47)). Εδώ η διαφορά με τον Foucault είναι προφανής, για όποιον έχει διαβάσει έστω και λίγο Foucault. Ο Foucault κάθε άλλο παρά αρνείται τη σημασία της πάλης των τάξεων. Κάπου μάλιστα λέει ότι το να είναι κανείς ιστορικός και το να είναι Μαρξιστής είναι περίπου ταυτόσημες έννοιες (Foucault, 1980, σ. 53). Πουθενά όμως δεν ανάγει, ούτε σε τελευταία ανάλυση, μια σύνθετη πρακτική όπως είναι η φιλοσοφία στην πάλη των τάξεων και μόνο σε αυτήν.

* * *

Απομένει βέβαια το ερώτημα του γιατί θα έπρεπε να μας προβληματίζει τόσο έντονα η σχέση του Foucault με την έννοια της ιδεολογίας. Παραδόξως, η απάντησή κατ' αρχήν βρίσκεται σε μιαν άλλη αντίληψη του Foucault για τη χρησιμοποίηση αυτής της έννοιας, την οποία διατυπώνει ανάμεσα στις δύο που ανέφερα παραπάνω, και την οποία είχα εσκεμμένα αποσιωπήσει: «Το δεύτερο μειονέκτημα είναι ότι η έννοια της ιδεολογίας αναφέρεται —νομίζω αναγκαστικά— σε κάτι της τάξης ενός υποκειμένου» (Foucault, 1980, σ. 118 — ελλ. μτφρ. Foucault, 1987, σ. 21).

Όπως είπαμε παραπάνω, αυτή η συνέντευξη, «Αλήθεια και Εξουσία»,

πρωτοδημοσιεύτηκε το 1974 (βλ. Foucault, 1979β, σ. 48), δηλαδή οχτώ χρόνια πριν από το κείμενο στο οποίο αναφέρθηκε στην αρχή, «Το υποκείμενο και η εξουσία». Είναι αλήθεια ότι κατά το πρώτο ήμισυ της δεκαετίας του '70 ο Foucault εισήλθε σε μια περίοδο σκέψης κατά την οποία προσπάθησε να διαφοροποιηθεί ριζικά, σε ορισμένα σημεία, από το θεωρητικό και λογοτεχνικό *avant-garde* της δεκαετίας του '60 στη Γαλλία. (Δείτε, σε σχέση με αυτό, το εξαιρετικά ενδιαφέρον άρθρο του John Rajchman «Foucault, or the Ends of Modernism» — Rajchman, 1983). Ο Rajchman μάλιστα χρησιμοποιεί ως έναυσμα του προβληματισμού του ένα άλλο απόσπασμα από την ίδια συνέντευξη, «Αλήθεια και Εξουσία». Αν και πρόκειται για πολύ εμπειριστατωμένο κείμενο, πιστεύω ότι ο Rajchman τονίζει λίγο υπερβολικά τις διαφορές μεταξύ των δύο περιόδων του Foucault στις οποίες αναφέρεται. Σε αυτό το ζήτημα, εντελώς επιγραμματικά για να μην επεκταθώ περισσότερο εδώ, τείνω μάλλον να συμφωνήσω με την σχηματική αλλά αρκετά εύστοχη διαπίστωση του Bernard-Henri Lévy, ότι «η αρχαιολογία της γνώσης δεν είναι παρά η άλλη όψη μιας γενεαλογίας της εξουσίας» (βλ. Harari, 1980, σ. 43)). Μέσα σε αυτό το πλαίσιο, η απομάκρυνσή του από την έννοια του υποκειμένου την οποία ανέφερα, θα μπορούσε να ερμηνευθεί ως μια προσπάθεια του Foucault να αποσυνδεθεί από τα κύρια τότε ρεύματα του προβληματισμού για το υποκείμενο, δηλ. κυρίως από τη σημειολογία, την ψυχανάλυση, και την Αλτουσσεριανή θεωρία της ιδεολογίας. Από την άλλη, υπάρχει μια επεξήγηση λίγο πιο πριν στην ίδια συνέντευξη, που καθιστά εμφανές ότι αυτή η απομάκρυνση είναι καθαρά προσωρινή: «Πρέπει να απαλλαγούμε από το συγκροτητικό υποκείμενο, από το ίδιο το υποκείμενο, δηλαδή να φτάσουμε σε μια ανάλυση που θα μπορεί να εξηγήσει τη συγκρότηση του υποκειμένου μέσα σέ ένα ιστορικό πλαίσιο. Κι αυτό θα το ονόμαζα εγώ γενεαλογία...» (Foucault, 1980, σ. 117 — ελλ. μτφρ. Foucault, 1987, σ. 19).

Ίσως αυτός είναι ένας βασικός λόγος για τον οποίο το κείμενο με τίτλο «Το υποκείμενο και η εξουσία» αποκτά ξεχωριστή σημασία. Πιθανώς καλύτερα από οποιοδήποτε άλλο κείμενό του, αντιπροσωπεύει την τάση που εμφανίζεται στον Foucault στις αρχές της δεκαετίας του '80, λίγα χρόνια πριν απ' το θάνατό του, να επανερμηνεύσει —πειστικά, κατά τη γνώμη μου— ολόκληρο το έργο του από την *Ιστορία της Τρέλας* (Foucault, 1971 — πρώτη γαλλική έκδοση: 1961) και μετά, μέσα από μια ενιαία προοπτική: Στην προκειμένη περίπτωση, την προοπτική του υποκειμένου.

Θεωρώ αναγκαίο να παραθέσω εδώ τη μετάφραση ενός κατατοπιστικούτατου ως προς αυτό αποσπάσματος από την αρχή του κειμένου «Το υποκείμενο και η εξουσία»:

«Ο σκοπός μου... είταν να κάνω μια ιστορία των διαφόρων τρόπων με τους οποίους, στον πολιτισμό μας, οι άνθρωποι γίνονται υποκείμενα. Η δου-

λειά μου έχει ασχοληθή με τρεις τρόπους αντικειμενοποίησης που μετασχηματίζουν τους ανθρώπους σε υποκείμενα.

»Οι πρώτοι είναι οι τρόποι έρευνας που προσπαθούν να προσδώσουν στον εαυτό τους το κύρος των επιστημών· για παράδειγμα, η αντικειμενοποίηση του ομιλούντος υποκειμένου στην *grammaire générale*, στη φιλολογία, και στη γλωσσολογία. Ή πάλι, σε αυτόν τον πρώτο τρόπο, η αντικειμενοποίηση του παραγωγικού υποκειμένου, του υποκειμένου που εργάζεται, στην ανάλυση του πλούτου και στα οικονομικά. Ή, ένα τρίτο παράδειγμα, η αντικειμενοποίηση του απλού γεγονότος ότι είναι κανείς ζωντανός στη φυσική ιστορία ή στη βιολογία [*Οι Αέξεις και τα Πράγματα* — Foucault, 1974β].

»Στο δεύτερο μέρος της δουλειάς μου, μελέτησα την αντικειμενοποίηση του υποκειμένου σε αυτό που θα ονομάσω “διαχωριστικές πρακτικές” (“*dividing practices*”). Το υποκείμενο είτε διαχωρίζεται μέσα στον εαυτό του είτε διαχωρίζεται από τους άλλους. Αυτή η διαδικασία το αντικειμενοποιεί. Παραδείγματα είναι οι τρελοί και οι λογικοί [*Η Ιστορία της Τρέλας* — Foucault, 1971], οι άρρωστοι και οι υγιείς [*Naissance de la Clinique* — Foucault, 1976], οι εγκληματίες και τα “καλά παιδιά” [*Surveiller et Punir* — Foucault, 1979γ].

»Τέλος, επεδίωξα να μελετήσω —αυτή είναι η τρέχουσα δουλειά μου— τον τρόπο με τον οποίο ένας άνθρωπος μετατρέπεται τον εαυτό του σε υποκείμενο. Για παράδειγμα, επέλεξα το πεδίο της σεξουαλικότητας — πώς οι άνθρωποι έχουν μάθει να αναγνωρίζουν τους εαυτούς τους ως υποκείμενα της “σεξουαλικότητας” [*Η Ιστορία της Σεξουαλικότητας* — Foucault, 1979α, 1986α και 1986β]». (Dreyfus and Rabinow, 1982, σ. 208).

Αν και είναι προφανής, από τα παραπάνω, μια πιθανή σύνδεση με την κεντρική θέση του Althusser για την ιδεολογία, «Η ιδεολογία εγκαλεί τα άτομα ως υποκείμενα» (Althusser, 1971, σ. 160 — ελλ. μτφρ. Althusser, 1983, σ. 107), τελικά καθίσταται εξ ίσου προφανής και η βασική επιφύλαξη του Foucault για την ιδεολογία σε σχέση με το υποκείμενο. Και αυτό έχει να κάνει με την ριζικά ιστορική αντιμετώπιση της έννοιας του υποκειμένου από τον Foucault, μια αντιμετώπιση που στον Althusser σαφέστατα δεν υπάρχει, από τη στιγμή που από τη μια λέει ότι «δεν υπάρχει ιδεολογία παρά μόνο διά του υποκειμένου και για τα υποκείμενα» (*ibid.*, σ. 160 — ελλ. μτφρ. σ. 107), και από την άλλη έχει ήδη υποστηρίξει ότι «Η ιδεολογία δεν έχει ιστορία», ότι «είναι αιώνια» (*ibid.*, σ. 150-152 — ελλ. μτφρ., σ. 96-99). (Γι’ αυτό το πρόβλημα στον Althusser δείτε και Hirst and Woolley, 1982, σ. 136-137).

Μια δεύτερη αναφορά του Foucault στην ιδεολογία βρίσκεται προς το τέλος της ίδιας συνέντευξης («Αλήθεια και Εξουσία»): «Σε κοινωνίες σαν τις δικές μας... [η] “αλήθεια”... είναι το θέμα μιας ολόκληρης πολιτικής διαμάχης και κοινωνικής αντιπαράθεσης (“ιδεολογικοί” αγώνες)». (Foucault, 1980, σ. 131-132 — ελλ. μτφρ. Foucault, 1987, σ. 34-35). Έχει σημασία βέβαια εδώ

η χρησιμοποίηση των εισαγωγικών στη λέξη «ιδεολογικοί» (όπως άλλωστε και στη λέξη «αλήθεια»). Ο Foucault, έχοντας εκφράσει τις βασικές του αντιρρήσεις για τη χρησιμοποίηση αυτής της έννοιας «χωρίς επίσκεψη» (ibid., σ. 118 — ελλ. μτφρ., σ. 20-21), είναι τώρα αναγκασμένος να επιστρέψει σε αυτήν, έστω και υποδηλώνοντας ότι εδώ τη χρησιμοποιεί «συμβατικά», ακριβώς για να υπογραμμίσει το πολιτικό, «αγωνιστικό» στοιχείο του καθεστώτος αλήθειας. Ποιος ο λόγος όμως ειδικά για τη χρήση του όρου «ιδεολογικοί» αγώνες; Γιατί δεν αρκείται στους όρους «πολιτική διαμάχη» και «κοινωνική αντιπαράθεση»; Διότι η «πολιτική διαμάχη» και η «κοινωνική αντιπαράθεση», όταν διεξάγονται γύρω από το θέμα «αλήθεια», δεν μπορούν παρά να έχουν την εξής ιδιαιτερότητα: να ανήκουν, κατ' αρχήν, στη σφαίρα του λόγου (discourse)· πράγμα που δεν ισχύει κατ' ανάγκη για άλλου είδους πολιτικές διαμάχες και κοινωνικές αντιπαράθεσεις. Παραφράζοντας λοιπόν δύο από τους ορισμούς του Althusser για τη φιλοσοφία («Η φιλοσοφία αντιπροσωπεύει την πολιτική στο πεδίο της θεωρίας». — Althusser, 1971, σ. 64-65, και «Η φιλοσοφία είναι, σε τελευταία ανάλυση, η πάλη των τάξεων στη θεωρία». — Althusser, 1976, σ. 143), θα μπορούσαμε λοιπόν να πούμε ότι πίσω από αυτή τη «συμβατική» χρήση του όρου «ιδεολογία» από τον Foucault, βρίσκεται η εξής αντίληψη: Η ιδεολογία είναι η πολιτική διαμάχη και η κοινωνική αντιπαράθεση στο λόγο.

Πιστεύω ότι νομιμοποιείται να βγάλει κανείς αυτό το συμπέρασμα και από τα παλαιότερα γραπτά του Foucault. Στην *Αρχαιολογία της Γνώσης*, που θα μπορούσαμε να πούμε ότι αποτελεί τη θεωρητική επεξήγηση ολόκληρης της «αρχαιολογικής» περιόδου του, ο Foucault λέει: «...Το να αντιμετωπίζουμε την ιδεολογική λειτουργία μιας επιστήμης προκειμένου να την κάνουμε να εμφανιστεί και να την τροποποιήσουμε, σημαίνει... να την θέτουμε πάλι υπό συζήτηση ως σχηματισμό του λόγου· σημαίνει να αντιμετωπίζουμε... το σύστημα σχηματισμού των αντικειμένων της, των τύπων απόφασής (énonciation) της, των εννοιών της, των θεωρητικών επιλογών της...» (Foucault, 1974a, σ. 186 — ελλ. μτφρ., σ. 281). Αναφερόμενος τώρα, νωρίτερα στην ίδια συνέντευξη («Αλήθεια και Εξουσία»), σε αυτό ακριβώς το σύστημα σχηματισμού των αντικειμένων, κλπ., ή στους κανόνες σχηματισμού των αποφάσεων (énoncés), τα οποία μελετούσε στα παλαιότερά του γραπτά, και επανερμηνεύοντας τη δουλειά του μέσα από την προβληματική της εξουσίας, εκεί ακριβώς είναι που θέτει το ζήτημα του «εσωτερικού καθεστώτος λόγου» στο οποίο αναφέρθηκα παραπάνω (βλ. Foucault, 1980, σ. 111-113 — ελλ. μτφρ. Foucault, 1987, σ. 14-15).

Θα μπορούσαμε δηλαδή τελικά να θεωρήσουμε, χωρίς να βιάζουμε ιδιαίτερα τα πράγματα, και λαμβάνοντας υπ' όψιν τους τελευταίους εννοιολογικούς προβληματισμούς του Foucault που ανέφερα στην αρχή, ότι για

τον Foucault η ιδεολογία είναι ένα είδος «αντιπαράθεσης» στο λόγο, ενώ το «καθεστώς λόγου» είναι η «κυριαρχία» στο λόγο. Όσο για την «εξουσία» ως «τρόπο πράξης πάνω στις πράξεις των άλλων», θα μπορούσαμε προσωρινά να πούμε ότι η ρητορική είναι ένα είδος «εξουσίας» στο λόγο.

* * *

Μετά από όλες τις παραπάνω διευκρινίσεις, τροποποιήσεις, και εννοιολογικές περιχαράξεις, πιστεύω ότι μπορεί να γίνει εμφανής ο κεντρικός ρόλος που παίζει η ιδεολογία, ιδίως στην τελευταία φάση της δουλειάς του Foucault (από τον πρώτο τόμο της *Ιστορίας της Σεξουαλικότητας* και μετά). Η έννοια της ιδεολογίας είναι εκεί όπου συναντώνται η πολιτική, ο λόγος, το υποκείμενο και η καθημερινότητα. Εάν το πρόβλημα της ιδεολογίας δεν ετίθητο τόσο άμεσα στα παλαιότερα γραπτά του, αυτό έχει να κάνει ακριβώς με το ότι εκεί το υποκείμενο, είτε εκείνο της «αντικειμενοποίησης» των επιστημονικών λόγων είτε εκείνο της «αντικειμενοποίησης» των «διαχωριστικών πρακτικών», δεν ήταν το ίδιο με το υποκείμενο του «λόγου της καθημερινότητας», των «τεχνολογιών του εαυτού», της «προτροπής στον λόγο», δηλαδή των τρόπων με τους οποίους οι άνθρωποι μετατρέπουν οι ίδιοι τους εαυτούς τους σε υποκείμενα, με τους οποίους κυρίως ασχολείται η τρίτη περίοδος του Foucault. Δεδομένων όλων των διαφοροποιήσεων που ανέπτυξα παραπάνω, πιστεύω ότι Foucault και Althusser, σε αυτό το σημείο, θεωρητικά ταυτίζονται. Όταν ο Foucault μιλάει για τον τρόπο με τον οποίο «οι άνθρωποι έχουν μάθει να αναγνωρίζουν τους εαυτούς τους ως υποκείμενα της “σεξουαλικότητας”» (Dreyfus and Rabinow, 1982, σ. 208), πιστεύω ότι παραπέμπει κατ' ευθείαν στην έννοια της «ιδεολογικής αναγνώρισης» του Althusser, η οποία στηρίζει τη διαδικασία «έγκλησης των ατόμων ως υποκειμένων», και της οποίας βασικό χαρακτηριστικό είναι το «προφανές», το «αυθόρμητο», το «καθημερινό». (βλ. Althusser, 1971, σ. 160-165 — ελλ. μτφρ. Althusser, 1983, σ. 107-112). Η διαφορά βέβαια έγκειται σε δύο σημεία: Πρώτον, στο ότι τον Foucault δεν φαίνεται να τον απασχολεί τόσο το αν η ιδεολογική «αναγνώριση» είναι ταυτόχρονα «παραγνώριση» κάποιας «πραγματικότητας». Και δεύτερον, στο ότι ενώ ο Althusser θεωρεί τη διαδικασία της ιδεολογικής αναγνώρισης ως δεδομένη, αφ' ενός μέσα στα πλαίσια της «μη-ιστορικότητας» ή «παν-ιστορικότητας» της ιδεολογίας (Althusser, 1971, σ. 150-152 — ελλ. μτφρ. Althusser, 1983, σ. 96-99) και άρα και του υποκειμένου, αφ' ετέρου μέσω της λειτουργιστικής, τρόπον τινά, έννοιας των Ιδεολογικών Μηχανισμών του Κράτους ως απαραίτητου στοιχείου του κοινωνικού σχηματισμού για την αναπαραγωγή των σχέσεων παραγωγής, τον Foucault αντίθετα τον ενδιαφέρει η γενεαλογία αυτής της διαδικασίας, και κατά συνέπεια η κατάδειξη της «ιστορικότητας», και άρα «μη-παν-ιστορικότητας» του υποκειμένου. (Για

τη γενεαλογία αυτή καθ' εαυτήν, δείτε «Nietzsche, γενεαλογία, ιστορία», ένα από τα πιο διαφωτιστικά «μεθοδολογικά» κείμενα του Foucault (Foucault, 1977, σ. 139-164). Μέσα σε αυτό το γενεαλογικό πλαίσιο, θα μπορούσαμε να πούμε ότι η ιδεολογία είναι μια κεντρική μορφή εκείνης της εξουσίας, η οποία, κατά την αντίληψη του Foucault, σχετίζεται με τον τρόπο με τον οποίο οι άνθρωποι μετατρέπουν τους εαυτούς τους σε υποκείμενα. Η ιδεολογία δηλαδή τελικά, εκτός του ότι είναι μια αντιπαράθεση στο λόγο, είναι ταυτόχρονα και μια άσκηση εξουσίας μέσα από το λόγο.

Ερχόμενοι λοιπόν στο ζήτημα του «λόγου της καθημερινότητας», και στον τρόπο με τον οποίο αυτός συμμετέχει στη διαδικασία κατά την οποία «οι άνθρωποι μετατρέπουν τους εαυτούς τους σε υποκείμενα», πιστεύω ότι πρόκειται για λόγο κατ' εξοχήν αφηγηματικό, και άρα η διαδικασία ιδεολογικής αναγνώρισης είναι διαδικασία αφηγηματική. Το κοινό στοιχείο που έχουν η εξομολόγηση, τα lettres de cachet, τα αρχεία της αστυνομίας, των φυλακών, των ψυχιατρείων, οι αιτήσεις προς το βασιλιά, το διήγημα, το μυθιστόρημα, η δημοσιογραφική είδηση, και η επιστημονική περίπτωση (case), στα οποία αναφέρθηκα παραπάνω, είναι η αφηγηματικότητα· ή μάλλον, ένα ιδιαίτερο είδος αφηγηματικότητας, κατά το οποίο άτομα, υπαρκτά ή ανύπαρκτα, αφηγητές ή χαρακτήρες της αφήγησης, αναγνωρίζουν τους εαυτούς τους και τους άλλους ως υποκείμενα, μέσα ακριβώς από τη διαδικασία αφήγησης. Η αλήθεια της καθημερινότητας λοιπόν, στην οποία όπως είπαμε συμμετέχουν όλα τα παραπάνω είδη λόγων, έγκεται σε αυτήν ακριβώς την ιδεολογική αναγνώριση, μέσα από την αφήγηση της προσωπικής τους ζωής, των μυστικών της και των σκανδάλων της, από μέρους των ανθρώπων της αλήθειας των εαυτών τους ως υποκειμένων.

Ο τρόπος με τον οποίο συμμετέχει τώρα αυτή η αλήθεια της καθημερινότητας στο γενικό καθεστώς αλήθειας μιας κοινωνίας είναι διπλός: Πρώτον, μέσα από τη σχέση του αφηγηματικού λόγου της καθημερινότητας με τον κεντρικό λόγο του καθεστώτος αλήθειας, δηλαδή τον επιστημονικό, και δεύτερον, μέσα από τους κυρίαρχους μηχανισμούς ελέγχου αυτού του καθεστώτος: στην προκειμένη περίπτωση, τη γραφή και τα μέσα επικοινωνίας. Απλοποιώντας, και υποθέτοντας ότι, από τη στιγμή που μιλάει για «μεγάλους πολιτικούς και οικονομικούς μηχανισμούς» (Foucault, 1980, σ. 132 — ελλ. μτφρ. Foucault, 1987, σ. 35), μάλλον αυτό εννοεί ο Foucault, θεωρώ ότι εδώ γραφή σημαίνει έντυπο και μέσα επικοινωνίας σημαίνει οπτικο-ακουστικά μέσα μαζικής επικοινωνίας, οπότε η έννοια των μέσων μαζικής επικοινωνίας καλύπτει και τα δύο. Η δημοσιογραφία και η μυθοπλασία είναι, προφανώς, τα δύο κύρια είδη (μη-επιστημονικού) αφηγηματικού λόγου της καθημερινότητας στα μέσα μαζικής επικοινωνίας. Και στο βαθμό που, σύμφωνα με την αφηγηματική θεωρία, «Μια αφήγηση είναι μια επικοινωνία»

(Chatman, 1978, σ. 28), νομίζω ότι νομιμοποιούμαστε να χρησιμοποιήσουμε τον όρο αφηγηματική επικοινωνία, προκειμένου να συμπεριλάβουμε και τα δύο αυτά είδη. Οι σχέσεις, επομένως, του επιστημονικού λόγου με τη μυθολογία και με τη δημοσιογραφία, συνοπτικά, κινούνται σε δύο επίπεδα. Πρώτον, στο επίπεδο των σχέσεων του ίδιου του λόγου, και δεύτερον, στο επίπεδο των σχέσεων μεταξύ τεχνολογίας και αφηγηματικής επικοινωνίας.

* * *

Όπως είχα επισημάνει παραπάνω, η επιστήμη είναι αυτό που θέτει τα όρια του πιθανού της νεότερης μυθοπλαστικής αφήγησης. Αυτό βέβαια χρειάζεται μια διευκρίνιση: Με τη λέξη «επιστήμη» δεν εννοώ την επιστήμη στην αυστηρή της μορφή, αλλά μάλλον κάτι σαν τον όρο «επιστημοσύνη» (episteme) όπως τον ορίζει ο Foucault στην *Αρχαιολογία της Γνώσης*: «...με τη λέξη *επιστημοσύνη* εννοούμε το σύνολο των σχέσεων που μπορούν, σε μια δεδομένη εποχή, να ενώσουν τις πρακτικές του λόγου που επιτρέπουν επιστημολογικές μορφές, επιστήμες, ενδεχομένως δε τυποποιημένα συστήματα...» (Foucault, 1974α, σελ. 191 — ελλ. μτφρ. σ. 289). Αυτό μας παραπέμπει, μεταξύ άλλων, στο πρώτο είδος «αντικειμενοποίησης» του υποκειμένου που αναφέρθηκε παραπάνω, δηλ. εκείνο που μελέτησε ο Foucault κυρίως στο *Οι Λέξεις και τα Πράγματα* (Foucault, 1974β). Το «πιθανό», δηλαδή, της μυθοπλαστικής αφήγησης, το οποίο ορίζεται από την «επιστημοσύνη», μια και μιλάμε για αφήγηση της καθημερινότητας, έχει να κάνει κατ' αρχήν με τους τρόπους ύπαρξης των υποκειμένων της αφήγησης, είτε πρόκειται για αφηγητές είτε πρόκειται για χαρακτήρες. Τα «ζώντα», «ομιλούντα», «εργαζόμενα» και γενικότερα «πράττοντα» υποκείμενα δηλ. μέσα σε μια μυθοπλαστική αφήγηση, ορίζονται ως τέτοια με βάση τους κανόνες των «επιστημών του ανθρώπου» και όλων των συναφών με αυτές. Η ψυχανάλυση, ως ο επιστημονικός λόγος για τον οποίο κατ' εξοχήν θα μπορούσαμε να πούμε ότι ασχολείται με την «αντικειμενοποίηση» του υποκειμένου μέσα από την αφήγηση της καθημερινότητας, κατέχει μια σαφώς προνομιούχα θέση σε αυτό το ζήτημα. (Σε παλαιότερη εργασία μου —Doxiadis, 1986— είχα αποπειραθί να εξετάσω συστηματικά τις σχέσεις μεταξύ ψυχανάλυσης και μυθοπλασίας, ιδίως ως προς τις λειτουργίες των αφηγηματικών υποκειμένων στο ψυχαναλυτικό «ιστορικό περίπτωσης» (case history) και στη μυθοπλαστική αφήγηση).

Χρειάζεται όμως και άλλη μια διευκρίνιση. Ο τρόπος με τον οποίο οι επιστήμες, ή η «επιστημοσύνη», θέτουν τα όρια του πιθανού, ή ορίζουν τους κανόνες της μυθοπλασίας, δεν θά 'πρεπε να θεωρηθεί ότι ενέχει το χαρακτηριστικό της απαγόρευσης. Εδώ πρόκειται για σχέση εξουσίας, ακριβώς με την έννοια του Foucault ως «τρόπου πράξης πάνω σε πράξεις άλλων», στη σφαίρα του λόγου. Η «επιστημοσύνη» της νεότερης εποχής είναι εκείνο που

παρέχει τη δυνατότητα πολλαπλασιασμού ποικίλων προϊόντων λόγου στο χώρο της μυθοπλασίας. Αρκεί να θυμηθούμε την περίπτωση της «επιστημονικής φαντασίας» (science fiction), για να αντιληφθούμε πώς η επενέργεια της επιστήμης στη μυθοπλασία κάθε άλλο παρά περιοριστικό χαρακτήρα έχει. Η σχέση της «προτροπής στον λόγο», που, κατά τον Foucault, αποτελούσε βασική λειτουργία της «ποιμαντορικής εξουσίας» εδώ και αρκετούς αιώνες στη Δύση, φαίνεται να έχει μεταφερθή στο επίπεδο του «καθεστώτος αλήθειας», όπου, στα πλαίσια των μηχανισμών των μέσων μαζικής επικοινωνίας, η συνύπαρξη «επιστημοσύνης» και μυθοπλασίας, συνεπάγεται μια παραγωγική σχέση εξουσίας της πρώτης πάνω στη δεύτερη.

Ταυτόχρονα όμως, πάλι σύμφωνα με την αντίληψη του Foucault για την εξουσία, υπάρχει και μια «αντίσταση» από μέρους της μυθοπλασίας, κάποια πρακτική ελευθερίας που προσδιορίζει και το βαθμό ανεξαρτησίας της ως είδους λόγου από την επιστημοσύνη.

Αυτή η ελευθερία, η ανεξαρτησία της μυθοπλασίας έναντι της επιστημοσύνης, που συνίσταται σε αυτό που συνήθως αποκαλείται «ποιητική άδεια», έχει να κάνει ακριβώς με το μυθοπλαστικό στοιχείο της μυθοπλασίας. Η ετικέτα του μυθικού, του φανταστικού, όπως είπα και παραπάνω, δεν αφαιρεί από τη μυθοπλασία τη δυνατότητα να συμμετέχει στο «καθεστώς αλήθειας»: αντίθετα, είναι αυτό που της παρέχει το άλλοθι για να μπορεί να το κάνει αυτό με τρόπο διαφορετικό από εκείνον της επιστημοσύνης. Η διαφορά τελικά συνίσταται σε αυτό που ο Foucault ονομάζει «συγγραφική λειτουργία» («What is an Author?», Foucault, 1977, σ. 113-138): «Αυτό [το όνομα του συγγραφέα] καταδεικνύει την ύπαρξη ορισμένων ομάδων λόγου και αναφέρεται στο status αυτού του λόγου μέσα σε μια κοινωνία και έναν πολιτισμό». (ibid., σ. 123). «...το όνομα ενός συγγραφέα είναι μια μεταβλητή που συνοδεύει μόνο ορισμένα κείμενα, αποκλείοντας άλλα... Με αυτή την έννοια, η λειτουργία ενός συγγραφέα είναι να χαρακτηρίζει την ύπαρξη, κυκλοφορία, και λειτουργία ορισμένων λόγων μέσα σε μια κοινωνία». (ibid., σελ. 124). Η συγγραφική λειτουργία στο χώρο των επιστημών, των λογικών πρακτικών (discursive practices), ή της επιστημοσύνης, κατά τον Foucault, διαφέρει ριζικά από εκείνην στο χώρο της μυθοπλασίας, κατά το εξής: Ενώ ο συγγραφέας στο χώρο της επιστημοσύνης δεν είναι απλώς ο παραγωγός των δικών του κειμένων αλλά συμμετέχει στην παραγωγή μιας σειράς άλλων λόγων που ανήκουν στο δικό του επιστημολογικό πεδίο ή σε συναφές με αυτό, ένας μυθιστοριογράφος, για παράδειγμα, «κατά βάσιν δεν είναι ποτέ τίποτε περισσότερο από το συγγραφέα του δικού του κειμένου» (ibid., 1977, σ. 131).

Κάτω από το πρίσμα τώρα της προβληματικής του «καθεστώτος αλήθειας», αυτό σημαίνει ότι οι «ιδεολογικοί αγώνες» που έχουν να κάνουν με το χώρο της επιστημοσύνης, θα λαμβάνουν χώραν σε ένα πεδίο «εξω-

κειμενικό», και τα υποκείμενα τα οποία «εγκαλούνται» θα είναι όσοι συμμετέχουν, επιστήμονες ή μη, σε αυτές τις επιστημονικές ή μη αντιπαραθέσεις στο λόγο, ενώ αντίθετα, οι «ιδεολογικοί αγώνες» στο χώρο της μυθοπλασίας, θα λαμβάνουν χώραν μέσα στο ίδιο το κείμενο, μέσα στην ίδια δηλ. τη μυθοπλαστική αφήγηση, και τα υποκείμενα τα οποία «εγκαλούνται» θα είναι ο αφηγητής και οι χαρακτήρες της αφήγησης.

Για να επανέλθουμε στην ορολογία του Foucault, και μια και μιλάμε για «αντιπαραθέση», ο χώρος της επιστημοσύνης, ως προς την ιδεολογική αντιπαραθέση, βρίσκεται στο επίπεδο της στρατηγικής ή του «πολέμου», ενώ ο χώρος της μυθοπλαστικής αφήγησης βρίσκεται στο επίπεδο της τακτικής και ορίζει ένα πεδίο ιδεολογικής «μάχης αποφάνσεων (énoncés)». Προχωρώντας μάλιστα παραπέρα την αναλογία, θα μπορούσαμε να πούμε ότι, όπως σε μια πραγματική μάχη, αν και η σημασία της μπορεί να είναι μικρή για τη γενική έκβαση του πολέμου, η αντιπαραθέση λαμβάνει χώραν σαν να κρίνονται τα πάντα από αυτήν, έτσι και στην ιδεολογική μάχη της μυθοπλαστικής αφήγησης, αν και η ίδια μπορεί να έχει ελάχιστη σημασία σε σχέση με το γενικό καθεστώς αλήθειας της κοινωνίας στην οποία ανήκει, η ιδεολογική αντιπαραθέση διεξάγεται σαν να διακυβεύεται μέσα σε αυτήν το ίδιο το status της αλήθειας. Η μυθοπλαστική αφήγηση αυτοπαρουσιάζεται κατά κανόνα ως μια «συμπυκνωμένη μικρογραφία» της πραγματικότητας, και ίσως εκεί να έγκειται και η ψυχαγωγική της λειτουργία, ιδίως εάν θυμηθούμε και τη ρήση του Alfred Hitchcock: «Η κινηματογραφική ταινία είναι μια “φέτα από τη ζωή” (slice of life) που παραλείπει όλα τα βαρετά κομμάτια».

Η κατάληξη της μυθοπλαστικής αφήγησης λοιπόν, οδηγεί στην εγκαθίδρυση ενός «τοπικού» ιδεολογικού καθεστώτος αλήθειας, που δεν θα επεκτείνεται πέρα από τα όρια της εν λόγω αφήγησης. Το ιδεολογικό καθεστώς αλήθειας της αφήγησης συμπίπτει με την «έγκληση» του —εξ ορισμού κυρίαρχου— αφηγούμενου υποκειμένου, και κατά συνέπεια, στο βαθμό που η αφήγηση διαβάζεται, ακούγεται ή βλέπεται, με την «έγκληση» του αναγνώστη, του ακροατή ή του θεατή, που θα λαμβάνει χώρα μέσω μιας διαδικασίας «πρωτογενούς ταύτισης» με τη «φωνή» του αφηγητή, και επομένως η ιδεολογική αναγνώριση θα συνίσταται στην αναγνώριση, από μέρους του αναγνώστη, του ακροατή ή του θεατή, της αλήθειας του εαυτού του ως υποκειμένου μέσα από τη διαδικασία αφήγησης. Στο βαθμό που στην αφήγηση συμμετέχουν αλληλοσυγκρούμενοι ιδεολογικά χαρακτήρες, η ιδεολογική σημασία της «δευτερογενούς ταύτισης» με κάθε χαρακτήρα, θα εξαρτηθεί από την ιδεολογική εγγύτητα αυτού του χαρακτήρα στη φωνή του αφηγητή. (Η εναλλαξιμότητα μεταξύ της «ιδεολογικής αναγνώρισης» κατά Althusser και της έννοιας της «ταύτισης» καθίσταται θεμιτή από το γεγονός ότι έχουν την ίδια δομή, η οποία στηρίζεται στο Λακανικό «στάδιο του καθρέφτη». Για το πρώ-

το, βλ. και Hirst and Woolley, 1982, σ. 134-136. Για το δεύτερο, καθώς και για τις διαφορές μεταξύ πρωτογενούς και δευτερογενούς ταύτισης στη λογοτεχνική και στην κινηματογραφική (ή τηλεοπτική) αφήγηση, και για τις συναφείς έννοιες της «φωνής-ως-υποκειμένου» και του «σώματος-ως-υποκειμένου», βλ. Doxiadis, 1986, και Δοξιάδης, 1987. Ως προς την ιδεολογική λειτουργία στο εσωτερικό της μυθοπλαστικής αφήγησης, πιστεύω ότι οι διατυπώσεις του Μιχαήλ Μπαχτίν, για τον «διάλογο» —ή, αντίθετα, το «μόνολογο»— στο μυθιστόρημα, καθώς και για τις «ζώνες χαρακτήρων» ως «ιδεολογημάτων», τα οποία «διδασκούν στη φωνή του συγγραφέα», είναι ιδιαίτερα χρήσιμες. Βλ. «Discourse in the Novel», Bakhtin, 1981, σ. 259-422, ελλ. μτφρ. «Ο μυθιστορηματικός λόγος», Μπαχτίν, 1980, σ. 107-306· βλ. και Doxiadis, 1986. Παρεμπιπτόντως, ο Μπαχτίν θα μπορούσε άνετα να θεωρηθεί ως ο πρόδρομος του Αλτουσεριανισμού, καθώς και του Λακανισμού και των πάσης φύσεως μεταστρουκτουραλισμών).

* * *

Οι σχέσεις μεταξύ «επιστημοσύνης» και δημοσιογραφίας, στο επίπεδο του λόγου, δεν είναι το ίδιο σύνθετες, στο βαθμό που η δημοσιογραφία θα μπορούσε να θεωρηθεί ότι ανήκει η ίδια στο χώρο της «επιστημοσύνης», σύμφωνα με τον ορισμό του Foucault που παρέθεσα πιο πάνω. Η δημοσιογραφία, ως μια από τις κυρίαρχες πρακτικές κυκλοφορίας του λόγου στη νεότερη εποχή, θα μπορούσαμε να πούμε ότι αποτελεί ακριβώς ένα μέρος «[του συνόλου] των σχέσεων που μπορούν, σε μια δεδομένη εποχή, να ενώσουν τις πρακτικές του λόγου που επιτρέπουν επιστημολογικές μορφές, επιστήμες, κλπ.

Πέρα από το επίπεδο των «εσωτερικών» σχέσεων του λόγου, η δημοσιογραφία έχει παίξει κεντρικό ρόλο ως προς τις σχέσεις μεταξύ τεχνολογίας και επικοινωνίας γενικά. Εδώ πάλι ο όρος «τεχνολογία» δεν θά 'πρεπε να εκληφθεί μόνο με τη στενή του σημασία, δηλαδή ως η μηχανολογική εφαρμογή των φυσικών επιστημών, αλλά γενικότερα ως ο οποιοσδήποτε λόγος που ορίζεται από το χώρο της «επιστημοσύνης» και που ενεργοποιείται σε μια μη-λογική (non-discursive) πρακτική. Με αυτή την έννοια, η επικοινωνία, ή τουλάχιστον ο μηχανισμός των μέσων μαζικής επικοινωνίας, είναι ο ίδιος μια τεχνολογία, καθοριστικό ρόλο για την ανάπτυξη της οποίας έχει παίξει ο δημοσιογραφικός λόγος.

* * *

Ο Foucault, σε μια συνέντευξή του στον Jean-Pierre Barou και στη Michelle Perrot (Foucault, 1980, σ. 146-165), συζητάει διάφορες πλευρές του Panopticon του Bentham, τη σημασία του οποίου για την ανάπτυξη των μηχανι-

σμών εξουσίας της νεώτερης κοινωνίας είχε αναλύσει στο *Surveiller et Punir* (Foucault, 1979γ). Υπενθυμίζω ότι το Ραπορτίσιον είναι μια αρχιτεκτονική κατασκευή όπου υπάρχει ένα κεντρικό σημείο συνεχούς παρακολούθησης, και όπου οι παρακολουθούμενοι βρίσκονται στην περιφέρεια με τρόπο ώστε να μην επικοινωνούν μεταξύ τους και να μην μπορούν να δουν τον κεντρικό παρατηρητή. Ο Bentham το είχε προτείνει αρχικά μεν ως μοντέλο για εφαρμογή σε ιδρύματα συλλογικής και εξατομικευμένης πειθαρχίας, όπως είναι οι φυλακές, τα σχολεία, τα νοσοκομεία και τα εργοστάσια, αλλά τελικά ως γενική πρόταση για την επίλυση του προβλήματος της πειθαρχίας μέσω της παρακολούθησης στην κοινωνία γενικά. Πρόκειται, κατά τον Foucault, για μια τεχνολογία εξουσίας που έχει εφαρμοσθή με τη μια ή την άλλη μορφή σε μεγάλο βαθμό στην κοινωνία μας, χωρίς όμως να αποτελεί τον αποκλειστικό μηχανισμό άσκησης εξουσίας (Foucault, 1980, σ. 148). Η βασική αρχή στην οποία στηρίζεται το σύστημα είναι η αποτελεσματικότητα του επιτηρούντος βλέμματος: «... ένα βλέμμα το οποίο κάθε άτομο, υπό το βάρος του, τελικά θα εσωτερικεύσει σε σημείο όπου το ίδιο να γίνεται ο δικός του επόπτης, ασκώντας έτσι κάθε άτομο αυτή την επιτήρηση επί, και εναντίον, του εαυτού του» (ibid., σ. 155). Ο κεντρικός επιτηρητής θα αντικαθίσταται διαρκώς από άλλους, αφού, σύμφωνα με τη νεώτερη αντίληψη της εξουσίας, η εξουσία δεν συγκεντρώνεται σε μια κεντρική αρχή, για παράδειγμα στο Βασιλιά, αλλά διαχέεται στην κοινωνία γενικά· και επομένως ο ρόλος του κεντρικού επιτηρητή θα πρέπει να είναι η όσο το δυνατόν καλύτερη εκπροσώπηση της «κοινής γνώμης».

Εδώ, κατά τον Foucault, συνίσταται και ο βασικός ουτοπικός χαρακτήρας του προγράμματος εξουσίας που προτείνει ο Bentham. Παραθέτω απόσπασμα από την ίδια συνέντευξη:

«FOUCAULT : Πρόκειται για την αυταπάτη σχεδόν όλων των μεταρρυθμιστών του δέκατου όγδοου αιώνα που θεωρούσαν την [κοινή] γνώμη ως δύναμη έχουσα σημαντική ισχύ. Αφού η [κοινή] γνώμη μόνο καλή μπορεί να είναι, ως η αμεσολάβητη συνείδηση ολόκληρου του κοινωνικού σώματος, πίστευαν ότι οι άνθρωποι θα γίνονταν ενάρετοι από το απλό γεγονός ότι παρακολουθούνται. Για αυτούς, η [κοινή] γνώμη ήταν κάτι σαν μια αυθόρμητη επανα-πραγματοποίηση του κοινωνικού συμβολαίου. Παρέβλεπαν τις πραγματικές συνθήκες ύπαρξης της [κοινής] γνώμης, τα «μέσα» («media») της [κοινής] γνώμης, μια υλικότητα παραγιδευμένη στους μηχανισμούς της οικονομίας και της εξουσίας με τις μορφές του τύπου, των εκδοτικών επιχειρήσεων, και αργότερα του κινηματογράφου και της τηλεόρασης.

»PERROT : Όταν λέτε ότι παρέβλεπαν τα μέσα (media), εννοείτε ότι δεν μπόρεσαν να αντιληφθούν την αναγκαιότητα για δουλειά μέσα από τα μέσα (media);

»FOUCAULT: Και ότι δεν μπόρεσαν να αντιληφθούν ότι αυτά τα μέσα (media) θα βρίσκονταν αναγκαστικά υπό τον έλεγχο οικονομικό-πολιτικών συμφερόντων. Δεν μπόρεσαν να διαβλέψουν τις υλικές και οικονομικές συνιστώσες της [κοινής] γνώμης. Πίστευαν ότι η [κοινή] γνώμη θα ήταν εγγενώς δίκαιη, ότι θα εξαπλωνόταν από μόνη της, ότι θα είχαν ένα είδος δημοκρατικής επιτήρησης. Βασικά ήταν η δημοσιογραφία, αυτή η κεφαλαϊώδης εφεύρεση του δέκατου ένατου αιώνα, αυτό που κατέστησε προφανή ολόκληρο τον ουτοπικό χαρακτήρα αυτής της πολιτικής του βλέμματος» (ibid., σ. 161-162).

Προχωρώντας παραπέρα το συλλογισμό του Foucault, θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε το εξής: Ότι η δημοσιογραφία και οι πολιτικο-οικονομικοί μηχανισμοί της, δηλ. τα μέσα μαζικής επικοινωνίας, αποτελούν μια νέα τεχνολογία εξουσίας, η οποία δεν είναι απλώς η κατάδειξη του ουτοπικού χαρακτήρα του μοντέλου του Ραπορτίον αλλά η πλήρης αντιστροφή του. Τα μέσα μαζικής επικοινωνίας, τελειοποίηση των οποίων, ως προς αυτό τουλάχιστον, αποτελεί ειδικότερα η τηλεόραση, λειτουργούν με βάση το ακόλουθο σχήμα: Το αντικείμενο της παρακολούθησης, δηλ. ο «πομπός», βρίσκεται στο κέντρο, χωρίς να μπορεί να βλέπει την περιφέρεια, ενώ η «κοινή γνώμη», δηλ. οι «δέκτες», βρίσκονται στην περιφέρεια, και μάλιστα με τρόπο ώστε να μην επικοινωνούν μεταξύ τους.

Η δημοσιογραφία και η αφηγηματική επικοινωνία γενικότερα λοιπόν, θα μπορούσαμε να πούμε ότι βρίσκονται στο χώρο όπου τέμνονται οι αντιστροφές δύο θεμελιωδών τεχνολογιών εξουσίας της νεώτερης κοινωνίας τις οποίες έχει αναλύσει ο Foucault: της γενικευμένης και εξατομικευμένης επιτήρησης (*Surveiller et Punir*) και της «προτροπής στον λόγο» (*Ιστορία της Σεξουαλικότητας*). Η πρώτη συνίσταται στην αντιστροφή της σχέσης βλέμματος, κατά την οποία ο βλέπων γίνεται ο εξουσιαζόμενος και αντίστροφα, και η δεύτερη στην αντιστροφή της σχέσης ομιλίας (ή αφήγησης), κατά την οποία ο ομιλών (ή αφηγούμενος) γίνεται ο εξουσιάζων και ο ακούων γίνεται ο εξουσιαζόμενος.

Το εύκολο θα ήταν να αναγάγουμε αυτές τις αντιστροφές σε κάποιο πέρας στη «μετα-μοντέρνα» εποχή, με τον ολοένα και αυξανόμενο ρόλο των μέσων μαζικής επικοινωνίας. Αντίθετα, πιστεύω ότι τα μέσα μαζικής επικοινωνίας είναι κατ' εξοχήν φαινόμενο της νεώτερης (ή μοντέρνας) εποχής, στην οποία ακόμα ζούμε, είτε μας αρέσει είτε όχι, ανεξάρτητα από τις ονομασίες που μπορεί να δίνονται —εύστοχα ή μη, αδιάφορο— σε ορισμένα αισθητικά ή διανοητικά ρεύματα. (Ο Foucault, στο κείμενο με τίτλο «Τι είναι Διαφωτισμός;», που θα μπορούσε να θεωρηθεί ως η πολιτική του διαθήκη, υποστηρίζει ότι, αντί να ασχολούμαστε με το διαχωρισμό σε προ-μοντέρνα, μοντέρνα και μετα-μοντέρνα εποχή, θα ήταν ίσως πιο χρήσιμο να εξετάσουμε

τους τρόπους με τους οποίους η «στάση» (attitude) της «νεωτερικότητας» (modernity) αντιπαλεύει με στάσεις «αντι-νεωτερικές» από τότε που εμφανίστηκε. — Foucault, 1986γ, σ. 39 — ελλ. μτφρ. Foucault, 1988, σ. 16). Ο μηχανισμός των μέσων μαζικής επικοινωνίας αναπτύχθηκε στη Δύση παράλληλα και λειτουργεί συμπληρωματικά με τους μηχανισμούς που ανέλυσε ο Foucault. Στο βαθμό που μιλάμε για αφηγηματική επικοινωνία, ο μηχανισμός της ιδεολογικής αναγνώρισης που περιέγραψα αναφερόμενος στη μυθοπλαστική αφήγηση, σαφέστατα λειτουργεί και εδώ, και, μέσω των διαδικασιών ταύτισης στις οποίες αναφέρθηκα παραπάνω, θα μπορούσαμε να πούμε ότι έχει ως αποτέλεσμα ο «δέκτης» να μετατρέπεται σε επιτηρητή και εξομολογητή του εαυτού του. Η διαφορά βέβαια μεταξύ δημοσιογραφικής και μυθοπλαστικής αφήγησης, είναι ότι η ιδεολογική ενότητα του αφηγούμενου υποκειμένου, άρα και η ενότητα του ιδεολογικού καθεστώτος αλήθειας της αφήγησης βάσει του οποίου «εγκαλείται» ιδεολογικά ο δέκτης, στη δημοσιογραφία είναι πολύ περισσότερο αμφισβητήσιμη από όσο στη μυθοπλασία. Και αυτό έχει να κάνει με το ότι στη δημοσιογραφία, όπως είχε πει ο Umberto Eco σε ένα άρθρο που είχε γράψει με αφορμή την απαγωγή του Aldo Moro (Eco, 1978), ο παραγωγός ή «πομπός» του μηνύματος, ή της είδησης (άρα και της αφήγησης), δεν είναι μόνο ο δημοσιογράφος αλλά και αυτός που «προκαλεί» την είδηση με τις πράξεις του.

Πέρα από όλα αυτά, τα μέσα μαζικής επικοινωνίας, είτε στη δημοσιογραφική είτε στη μυθοπλαστική τους μορφή, σαφέστατα αποτελούν μια από τις θεμελιώδεις τεχνολογίες εξουσίας που στηρίζονται ακριβώς στο συνδυασμό «τεχνικών εξατομίκευσης» και «διαδικασιών ολοποίησης», ο οποίος, όπως ανέφερα παραπάνω, κατά τον Foucault χαρακτηρίζει τόσο έντονα την άσκηση εξουσίας στις νεότερες δυτικές κοινωνίες. Η ολοένα και ενισχυόμενη πολιτική τους σημασία ίσως έχει να κάνει και με μια τρίτη «αντιστροφή», δηλαδή με την ολοένα και αυξανόμενη πολιτική βαρύτητα του «ελεύθερου χρόνου», του τρόπου ζωής. Ειδικότερα η τηλεόραση, η οποία, όπως και ο κινηματογράφος, διαφέρει από το γραπτό λόγο κατά το ότι ο θεατής δεν βλέπεται αλλά μόνο βλέπει, ενώ στο γραπτό λόγο θα μπορούσαμε να πούμε ότι ο αναγνώστης «μιλάει» μαζί με το κείμενο που διαβάζει (βλ. Doxiadis, 1986, και Δοξιάδης, 1987), και η οποία, σε αντίθεση με τον κινηματογράφο, κατά κανόνα απομονώνει τον ένα θεατή από τους άλλους, ή έστω τη μια οικογένεια θεατών από τις άλλες, προφανώς σχετίζεται άμεσα με ένα από τα στοιχεία που, κατά τον Foucault, στο πρώτο μέρος του κειμένου που ανέφερα στην αρχή, χαρακτηρίζει τους σημερινούς αγώνες που διαμορφώνουν, σ' ένα βαθμό, τις ιστορικές συνθήκες για την «εννοιολογική ανάγκη» μιας νέας αντίληψης για την εξουσία, και που στρέφονται εναντίον, μεταξύ άλλων, της εξουσίας που ασκούν οι διοικητικοί μηχανισμοί πάνω στον τρόπο ζωής των ανθρώπων.

«... Πρόκειται για αγώνες που αμφισβητούν τη θέση (status) του ατόμου: από τη μια, διεκδικούν το δικαίωμα του να είναι κανείς διαφορετικός και το-νίζουν οτιδήποτε καθιστά τα άτομα αληθινά άτομα. Από την άλλη, επιτίθεν-ται εναντίον όλων των πραγμάτων που απομονώνουν το άτομο, κόβουν τους δεσμούς του με τους άλλους, διασπάνε την κοινοτική ζωή, εξαναγκάζουν το άτομο να στρέφεται στον εαυτό του και το προσδένουν στην ίδια του την ταυτότητα με τρόπο περιοριστικό» (Dreyfus and Rabinow, 1982, σ. 211-212).
Εδώ, εξουσία και αντιπαράθεση συμφιλιώνονται.

BIBΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Althusser, Louis, 1969, *For Marx*, Harmondsworth: Allen Lane, Penguin Press.
—, 1971, *Lenin and Philosophy and Other Essays*, Λονδίνο: New Left Books.
—, 1976, *Essays in Self-Criticism*, Λονδίνο: New Left Books.
—, 1983, *Θέσεις*, Αθήνα: Θεμέλιο.
Bakhtin, M.M., 1981, *The Dialogic Imagination*, edited by Michael Holquist, Austin, Texas: University of Texas Press.
Chatman, Seymour, 1978, *Story and Discourse: Narrative Structure in Fiction and Film*, Ithaca, Νέα Υόρκη: Cornell University Press.
Doxiadis, Kyriakos, 1986, *Culture and Television in Greece: A Case Study of Sexuality and the Subject in a Greek Series*, Ph. D. Thesis, Birkbeck College, Πανεπιστήμιο του Λονδί-νου (ελλ. μτφρ. υπό έκδοσιν).
Dreyfus, Hubert L., and Rabinow, Paul, 1982, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* (with an Afterword by Michel Foucault), Brighton, Sussex: Harvester Press.
Δοξιάδης, Κύρκος, 1987, «Οπτικο-ακουστική επικοινωνία και γραφή: Τα όρια της τηλεοπτι-κής διδασκαλίας», *Σύγχρονα Θέματα*, 30, σ. 74-82.
Eco, Umberto, 1978, «Silence is L(e)aden», *Language, Sexuality & Subversion* (edited by Paul Foss and Meaghan Morris, Darlington, Αυστραλία: Feral Publications), σ. 77-81.
Foucault, Michel, 1971, *Madness and Civilization*, Λονδίνο: Tavistock Publications (ελλ. μτφρ. *Η Ιστορία της Τρέλας*, Αθήνα, 1976: Ηριδανός).
—, 1974α, *The Archaeology of Knowledge*, Λονδίνο: Tavistock Publications (ελλ. μτφρ. *Η Αρχαιολογία της Γνώσης*, Αθήνα, 1987: Εξάντας).
—, 1974β, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, Λονδίνο: Tavistock Publications (ελλ. μτφρ. *Οι Λέξεις και τα Πράγματα*, Αθήνα, 1986: Γνώση).
—, 1976, *The Birth of the Clinic: An Archaeology of Medical Perception*, Λονδίνο: Tavistock Publications.
—, 1977, *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, edited and with an Introduction by Donald F. Bouchard, Οξφόρδη: Basil Blackwell.
—, 1979α, *The History of Sexuality, Volume 1: An Introduction*, Λονδίνο: Allen Lane (ελλ. μτφρ. *Ιστορία της Σεξουαλικότητας, 1: Η Δίψα της Γνώσης*, Αθήνα, 1982: Ράππα).
—, 1979β, *Power, Truth, Strategy*, edited by Meaghan Morris and Paul Patton, Σίδνεϋ, Αυστραλία: Feral Publications.
—, 1979γ, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, Harmondsworth, Peregrine Books.
—, 1980, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, edited by Colin Gordon, Brighton, Sussex: Harvester Press.

- , 1981, «Questions of method: an interview with Michel Foucault», *I & C*, no 8, σ. 3-14.
- , 1985, «Sexuality and Solitude», *On Signs: A Semiotics Reader* (edited by Marshall Blonsky, Οξφόρδη: Basil Blackwell), σ. 365-372.
- , 1986α, *The Use of Pleasure: The History of Sexuality, Volume 2*, Harmondsworth: Viking.
- , 1986β, *The Care of the Self: The History of Sexuality, Volume 3*, Νέα Υόρκη: Pantheon Books.
- , 1986γ, *The Foucault Reader*, edited by Paul Rabinow, Harmondsworth: Peregrine Books.
- , 1987, *Εξουσία, Γνώση και Ηθική*, Αθήνα: Ύψιλον.
- , 1988, *Τι είναι Διαφωτισμός;*, Αθήνα: Έρασμος.
- Harari, Josué V. (editor), 1980, *Textual Strategies: Perspectives in Post-Structuralist Criticism*, Λονδίνο: Methuen & Co.
- Hirst, Paul, and Woolley, Penny, 1982, *Social Relations and Human Attributes*, Λονδίνο: Tavistock Publications.
- Μπαχτίν, Μιχαήλ, 1980, *Προβλήματα Λογοτεχνίας και Αισθητικής*, Αθήνα: Πλέθρον.
- Rajchman, John, 1983, «Foucault, or the Ends of Modernism», *October*, 24, σ. 37-62.

Τηρήθηκε η ορθογραφία του συγγραφέα.