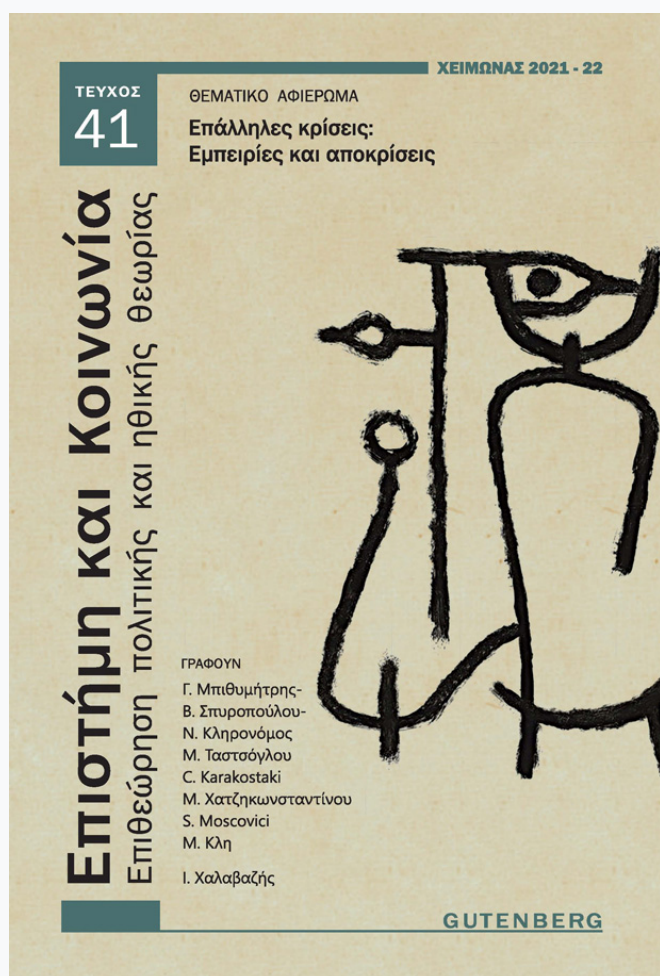


Επιστήμη και Κοινωνία: Επιθεώρηση Πολιτικής και Ηθικής Θεωρίας

Τόμ. 41 (2022)

Επάλληλες κρίσεις: Εμπειρίες και αποκρίσεις



Για μια γενεαλογία των τεχνολογιών εαυτού στον Michel Foucault: Περί της σημασίας τους ως μεθοδολογικού μοντέλου στην πολιτική φιλοσοφία

Μαρία Νικολάου Κλη

doi: [10.12681/sas.28263](https://doi.org/10.12681/sas.28263)

Copyright © 2022, Μαρία Νικολάου Κλη



Άδεια χρήσης [Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

Βιβλιογραφική αναφορά:

Κλη Μ. Ν. (2022). Για μια γενεαλογία των τεχνολογιών εαυτού στον Michel Foucault: Περί της σημασίας τους ως μεθοδολογικού μοντέλου στην πολιτική φιλοσοφία. *Επιστήμη και Κοινωνία: Επιθεώρηση Πολιτικής και Ηθικής Θεωρίας*, 41, 161–188. <https://doi.org/10.12681/sas.28263>

*Μαρία Κλη**

ΓΙΑ ΜΙΑ ΓΕΝΕΑΛΟΓΙΑ
ΤΩΝ *ΤΕΧΝΟΛΟΓΙΩΝ ΕΑΥΤΟΥ*
ΣΤΟΝ MICHEL FOUCAULT
ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΣΗΜΑΣΙΑΣ ΤΟΥΣ
ΩΣ ΜΕΘΟΔΟΛΟΓΙΚΟΥ ΜΟΝΤΕΛΟΥ
ΣΤΗΝ ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

Στο πολιτικό έργο του Michel Foucault η ηθική συγκρότηση της υποκειμενικότητας είναι στενά συνυφασμένη με την έννοια της αλήθειας, καθώς και με τους τρόπους με τους οποίους το υποκείμενο αποκτά πρόσβαση σε αυτή την αλήθεια. Στο παρόν κείμενο εξετάζεται με βάση μια γενεαλογική προσέγγιση η πορεία διαφορετικών τεχνολογιών εαυτού και τα αντίστοιχα μοντέλα γνώσης που η κάθε μία αξιοποιεί. Μεθοδολογικός στόχος είναι να φωτιστούν ορισμένες διαφορές που προκύπτουν μέσα από τις κοινωνικο-ιστορικές μεταβάσεις, ως προς τις σχέσεις του υποκειμένου με τον εαυτό, την αλήθεια και την εξουσία, οι οποίες, αν και έχουν επισημανθεί από τον Foucault, συχνά παραγνωρίζονται ή επισκιαζονται από την επικέντρωση των αναλύσεων στο πειθαρχικό υποκείμενο της νεωτερικότητας. Τελικός στόχος είναι να αναδειχθεί η μεθοδολογική σημασία των τεχνολογιών εαυτού στο σύγχρονο αίτημα της πολιτικής φιλοσοφίας για στρατηγικές ελευθερίας και αντίστασης με την ευρεία έννοια.

* Δρ Φιλοσοφίας, Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών
<mariaklee@ppp.uoa.gr>

Εισαγωγή

ΣΤΟ ΠΟΛΙΤΙΚΟ ΕΡΓΟ του Michel Foucault η ηθική συγκρότηση του υποκειμένου συνδέεται στενά με το περιεχόμενο που αποδίδεται στην έννοια της αλήθειας, καθώς επίσης και στις τεχνικές μέσω των οποίων το υποκείμενο αποκτά την ικανότητα να προσπελάσει και να εισχωρήσει στη γνώση αυτής της αλήθειας. Στο ύστερο έργο του Foucault (1993) το ενδιαφέρον μετατοπίζεται από την επίδραση των κοινωνικών ελέγχων επί του υποκειμένου στο υποκείμενο ως αυτο-συγκροτούμενο διαμέσου τεχνολογιών που προσφέρονται κοινωνικο-ιστορικά, τις οποίες ονομάζει *τεχνολογίες εαυτού*. Σύμφωνα με αυτή την ερμηνεία τα υποκείμενα διαμορφώνονται μέσα από την αλληλεπίδραση παραγόντων που αφορούν, αφενός, την ενεργό συμμετοχή τους σε συγκεκριμένες ατομικές και κοινωνικές πρακτικές, και, αφετέρου, διαδικασίες οι οποίες δεν καθορίζονται από την απόφαση των ιδίων των υποκειμένων.¹

Η ανάλυση των τεχνολογιών εαυτού αποκτά ιδιαίτερη σημασία, καθώς αναφέρεται στις ιδιαίτερες διαδικασίες υποκειμενοποίησης που λίγο ή πολύ αναλαμβάνει το υποκείμενο αφ' εαυτού του, με τη δυνατότητα επίτευξης μεγαλύτερου ή μικρότερου βαθμού ελευθερίας. Ως θεματική των διαδικασιών υποκειμενοποίησης λειτουργεί ως μέρος του ευρύτερου έργου του Foucault και φαίνεται να απαντά ως λύση σε προβληματικές και αιτήματα που έχουν τεθεί στο πρώιμο έργο. Η στροφή, επομένως, στις εν λόγω τεχνικές υποκειμενοποίησης φαίνεται μέσω μιας εμμένειας της ηθικής —η οποία συνίσταται στη βουλευτική επιλογή μιας μορφής ζωής και όχι σε ένα υπερβατικό κανονιστικό πλαίσιο—² να δικαιώνει τον ύστερο Foucault, επιτρέπο-

1. Στον Kant, επίσης, το υποκείμενο θεωρείται ως αυτο-συγκροτούμενο, αλλά αυτή η συγκρότηση παράγει πάντα το ίδιο αποτέλεσμα, ενώ για τον Foucault μπορεί να διενεργηθεί με πολλαπλούς τρόπους (Kelly 2013).

2. 'Δεν θα βρούμε στους φιλοσόφους κάποιο σχέδιο για εξαναγκαστική και γενική νομοθέτηση των σεξουαλικών συμπεριφορών' αυτοί προτρέπουν σε περισσότερη εγκράτεια τα άτομα που επιθυμούν να διάγουν μια ζωή διαφορετική από εκείνη των "πλειόνων": δεν αναζητούν τα μέτρα ή τις τιμωρίες που

ντάς του να θεμελιώσει τη δυνατότητα μιας ελεύθερης ύπαρξης. Θα ήταν σφάλμα να υποστηρίξει κάποιος ότι ο Foucault με τη στροφή προς τη φροντίδα του εαυτού υπαναχωρεί από το αίτημα της πολιτικής χειραφέτησης.³ Η ανάλυσή του στον τρίτο τόμο της *Ιστορίας της σεξουαλικότητας* αφορμάται από τις μεταβολές που συντελούνται σε κοινωνίες όπως η ελληνιστική και η ρωμαϊκή, που χαρακτηρίζονται από την υποχώρηση του πολιτικού πεδίου έναντι πιο ατομικιστικών τάσεων. Η αναλογία που παρουσιάζεται με τις σύγχρονες μετα-καπιταλιστικές και νεοφιλελεύθερες κοινωνίες φαίνεται να επικαιροποιεί την ανάλυση του Foucault και να επιτρέπει μια ανάγνωσή της σε σχέση με τις σύγχρονες ανάγκες πολιτικού και ηθικού προσανατολισμού. Ως εκ τούτου, στην παρούσα ανάγνωση υποστηρίζεται ότι η φουκωική αναλυτική των τεχνολογιών εαυτού ενεργεί καταφατικά ως προς την ανεύρεση τεχνικών αντίστασης, και ως τέτοια αποκρούει κριτικές (όπως για παράδειγμα του Habermas)⁴ που εντοπίζουν στο φουκωικό έργο δυσκολία στη δυνατότητα εντοπισμού τρόπων αντίστασης στον δομικό/θεσμικό αλλά και στον ηθικό υπερκαθορισμό. Ως προς αυτό το ζήτημα, η επιμέλεια έαυτοῦ, στην οποία ο Foucault αφιερώνει τον τρίτο τόμο της *Ιστορίας της σεξουαλικότητας*, δεν θα πρέπει να αναγνωστεί ως μια πρακτική που υπονομεύει την πολιτική ζωή, αλλά ως αντισταθμιστική της υποχώρησης της τελευταίας και ως μια τάση επανεύρεσής της.⁵

θα μπορούσαν να εξαναγκάσουν στην εγκράτεια τους πάντες ομοιοτρόπως' (Φουκώ 1992: 50).

3. Για παράδειγμα, 'Υπάρχουν [...] κοινωνίες ή ομάδες όπου η σχέση του ατόμου με τον εαυτό του είναι έντονη και ανεπτυγμένη, δίχως ωστόσο οι αξίες του ατομικισμού ή της ιδιωτικής ζωής να είναι κατ' ανάγκην ενισχυμένες' (Φουκώ 1992: 53).

4. Η πιο συστηματική κριτική στο έργο του Foucault προέρχεται από τον Jürgen Habermas (1986). Σε μια απόπειρα κριτικής προσέγγισης και επαναπροσδιορισμού της ίδιας της κριτικής του Habermas και του φιλοσοφικού αυτού διαλόγου έχουν προβεί οι Ashenden & Owen (1999). Περαιτέρω σχετικά με την αντιπαράθεση, βλ. Kelly (1994) και Best (1995).

5. Ο ίδιος ο Foucault αναφέρει σχετικά την αύξηση του ατομικισμού σε συνάρτηση με την ιδιωτική και τη δημόσια δραστηριότητα κατά τους

Στο παρόν κείμενο εφαρμόζεται η γενεαλογική προσέγγιση του Foucault στην εξέταση της πορείας διαφορετικών τεχνολογιών εαυτού και των αντίστοιχων μοντέλων γνώσης που προϋποθέτει η καθεμία. Η πρώτη φάση αναπτύσσεται κατά την περίοδο που εκτείνεται από την αρχαία ως την ελληνιστική εποχή και αφορά ένα σύνολο πρακτικών που περιλαμβάνονται στον ευρύτερο όρο της *επιμέλειας εαυτού*. Η επόμενη αναφέρεται στις χριστιανικές τεχνολογίες εαυτού και στον τρόπο με τον οποίο αυτές καθόρισαν τη μετάβαση στο υποκείμενο και τους μηχανισμούς γνώσης της νεωτερικότητας, η οποία συγκροτεί την τρίτη φάση. Τελικός σταθμός είναι οι τεχνολογίες της σύγχρονης μετα-καπιταλιστικής εποχής, που χαρακτηρίζουν το οικονομικό υποκείμενο του νεοφιλελευθερισμού. Αν και η μελέτη που διενήργησε ο Foucault αναδεικνύει τις τροποποιήσεις που συντελούνται μέσα από τις κοινωνικο-ιστορικές μεταβάσεις ως προς τις σχέσεις του υποκειμένου με τον εαυτό, την αλήθεια και την εξουσία ή την ελευθερία,⁶ συνήθως αυτές παραγνωρίζονται ή επισκιαζονται από την επικέντρωση των αναλύσεων στο νεωτερικό πειθαρχικό μοντέλο, που ο ίδιος ανέδειξε. Μεθοδολογικός στόχος είναι, ακριβώς, να διαυγαστούν τέτοιου είδους

ύστερους αρχαίους χρόνους: '[...] τα δόγματα που συνδέονταν περισσότερο με την αυστηρότητα της διαγωγής [...] ήταν και εκείνα που έδιναν τη μεγαλύτερη έμφαση στην αναγκαιότητα να εκπληρωθούν τα καθήκοντα προς την ανθρωπότητα, προς τους συμπολίτες και την οικογένεια, και που κατάγγελλαν πιο αβίαστα τις αναχωρητικές πρακτικές ως στάση ηθικής χαλάρωσης και εγωιστικής συμβιβαστικότητας' (Φουκώ 1992: 52).

6. Πρόθεση του Foucault δεν υπήρξε ποτέ να εξαιρέσει τη διαλεκτική της δύναμης. Δεν θεωρούσε πως τα υποκείμενα μπορούσαν να διαφύγουν της εξουσίας ή της εμπλοκής τους σε σχέσεις εξουσίας. Στη φουκωική σκέψη οι σχέσεις εξουσίας αντιπαρά τίθενται στις καταστάσεις κυριαρχίας. Αυτό σημαίνει ότι, ενώ οι σχέσεις εξουσίας είναι εξαιρετικά διαδεδομένες μεταξύ των ατόμων και επιδεικνύουν μια κινητικότητα με το να επιτρέπουν διευθετήσεις από πλευράς διαφόρων συμμετεχόντων, οι σχέσεις κυριαρχίας είναι πολύ καθορισμένες και παγιωμένες και, ως εκ τούτου, είναι πολύ δύσκολο να μεταβληθούν. Η απελευθέρωση κατανοείται από τον Foucault ως αυτό που δημιουργεί τον τρόπο για νέες σχέσεις εξουσίας ή δύναμης, 'οι οποίες πρέπει να ελεγχθούν από πρακτικές ελευθερίας' (Foucault 1997: 282-284).

λεπτές διαφορές, που αφορούν την ηθική συγκρότηση του υποκειμένου σε συνάρτηση με τους τρόπους παραγωγής της γνώσης της αλήθειας⁷ και του διπόλου εξουσίας/ελευθερίας μέσα στον χρόνο. Απώτερος στόχος είναι να καταφανεί μέσα από τα συγκεκριμένα παραδείγματα η πολιτική σημασία των τεχνολογιών εαυτού, ως πρακτικών που αφορούν την ηθική συγκρότηση του υποκειμένου με την αναλυτική όσο και την πρακτική διάσταση. Συνεπάγεται ότι στην πολιτική φιλοσοφία μπορούν να αξιοποιηθούν τόσο ως μεθοδολογικό εργαλείο όσο και ως στρατηγικές αντίστασης και απελευθέρωσης.

Ι. Η ενότητα φιλοσοφίας και πνευματικότητας στην επιμέλεια εαυτού

Ο Foucault προσεγγίζει τις πρώιμες τεχνολογίες εαυτού της Δύσης μέσα από το πρίσμα της σωκρατικής επιμέλειας εαυτού. Με βάση την αρχαία αυτή πνευματική και φιλοσοφική προσέγγιση η αλήθεια δεν είναι κάτι που έρχεται στο υποκείμενο ‘γνωστικά’, χωρίς κάποιου είδους προϋποθέσεις· είναι κάτι που πρέπει να ανακαλυφθεί μέσω μιας ουσιαστικής οντολογικής, υπαρξιακής και εν τέλει ηθικής μεταμόρφωσης του υποκειμένου. Η αρχαία ελληνική επιμέλεια εαυτού, ως γνωστικό, φιλοσοφικό και ηθικό μοντέλο, καθίσταται καταλυτικής σημασίας στη στροφή της σκέψης του Foucault από τα μοντέλα πειθαρχικού ελέγχου και την επίδραση της νόρμας στη συγκρότηση του υποκειμένου προς τις τεχνολογίες εαυτού ως μοντέλα αυτοσυγκρότησης. Σε αυτό το ύστερο ερμηνευτικό μοντέλο φαίνεται

7. Αναφερόμενος στο δίλημμα να επεκταθεί σε μια γενεαλογία του ‘ανθρώπου του πόθου’ (με την *Ιστορία της σεξουαλικότητας*) ή να επικεντρωθεί στην ‘αργοκίνητη μορφοποίηση, κατά την Αρχαιότητα, μιας ερμηνευτικής του εαυτού μας’, ο Foucault εξηγεί πως επέλεξε το τελευταίο ως τον στόχο που χρόνια πάσχιζε να προσεγγίσει, θεωρώντας πως αυτό θα τον οδηγούσε στην ανακάλυψη στοιχείων που θα του επέτρεπαν να γράψει μια ιστορία της αλήθειας (Φουκώ 1989: 15).

να λαμβάνεται περισσότερο υπόψη η ενεργός συμμετοχή των υποκειμένων στις κοινωνικές τροπικότητες συγκρότησής τους. Αυτό, φυσικά, δεν σημαίνει ότι σε όλες τις εποχές και τις κοινωνίες όλες οι τεχνολογίες παρέχουν τον ίδιο βαθμό ελευθερίας στα υποκείμενα. Καταδεικνύεται, όμως, ότι οι καθορισμοί παράγονται μέσα από πιο περίπλοκες διαδικασίες, που εμπλέκουν τις κατανοήσεις μας περί αλήθειας και τον τρόπο με τον οποίο τα ίδια τα υποκείμενα συμμετέχουν λιγότερο ή περισσότερο στις δοσμένες συνθήκες και στα παιχνίδια εξουσίας. Σύμφωνα με αυτή την προσέγγιση, ο ρόλος του υποκειμένου κατανοείται ως περισσότερο δυναμικός.

Το υποκείμενο, με βάση την ύστερη φουκωική θεώρηση, δεν είναι το παθητικό προϊόν απρόσωπων ιστορικών διαδικασιών ή των μηχανισμών της κυριαρχίας. Εντούτοις, ακόμη κι αν οι τεχνολογίες εαυτού συγκροτούν μια εικόνα ενεργητικού υποκειμένου, αυτό δεν σημαίνει ότι τα πρόσωπα επινοούν μόνα τους τις τεχνικές· τις αντλούν από το κοινωνικο-ιστορικό περιβάλλον τους. Δεν υπάρχει, συνεπώς, απόλυτος διαχωρισμός σε ένα παθητικό υπο-κείμενο του καταναγκασμού και σε ένα απόλυτα ενεργητικό υποκείμενο της επιμέλειας εαυτού· και τα δύο αυτο-συγκροτούνται μέσα από συγκεκριμένα παιχνίδια αλήθειας και εξουσίας (Foucault 1997: 291).

Στον Foucault η αναζήτηση της αλήθειας από το υποκείμενο πρέπει να εξετασθεί σε συνδυασμό με την ελληνική και ελληνιστική έννοια της ‘παρρησίας’ και σε συνάρτηση με την έννοια της αισθητικής της ύπαρξης που ο ίδιος αναπτύσσει. Η έννοια της παρρησίας σχετίζεται με την ελεύθερη ομιλία και το να λέει κανείς την αλήθεια. Η έννοια αυτή ξεφεύγει από την υποκειμενική προσέγγιση της αλήθειας και αποκτά ένα πιο αντικειμενικό νόημα, καθώς, όπως λέει ο Foucault, ο παρρησιαστής δεν λέει απλώς τη γνώμη του, γνωρίζει την αλήθεια και λέει αυτό που γνωρίζει ότι είναι αλήθεια. Διότι στην παρρησία γνώμη και αλήθεια συμπίπτουν. Ο παρρησιαστής λέει την αλήθεια γνωρίζοντας τον κίνδυνο που αυτή η πράξη —συνήθως κριτικής δραστηριότητας— ενέχει και το ρίσκο αυτό, το οποίο λαμβάνει κανείς ως καθήκον, είναι χαρακτηριστικό του ήθους μιας αι-

σθητικής του εαυτού που διαμορφώνεται από —και χαρακτηρίζει— τον ιδιαίτερο τρόπο ζωής του υποκειμένου (Foucault 2001: 11-20, 106).

Στο σεμινάριο *Η ερμηνευτική του υποκειμένου* παρουσιάζεται για πρώτη φορά το υποκείμενο ως αυτοσυγκροτούμενο. Μέσα από τη μελέτη της *Ιστορίας της σεξουαλικότητας* ο Foucault ανακαλύπτει ότι οι αρχαίες τεχνικές εαυτού επιτρέπουν στα υποκείμενα —συχνά μέσα από τον αυτοπεριορισμό— να επηρεάσουν ή να τροποποιήσουν λειτουργίες του σώματος, του νου και της συμπεριφοράς τους, με στόχο να επιτύχουν κάποιου είδους τελείωση, ευδαιμονία, αρετή ή ασυνήθιστες δυνάμεις και εν τέλει να μεταμορφώσουν τον ίδιο τους τον εαυτό (Foucault 1993: 203). Με τον όρο *κυβέρνηση του εαυτού* αναφέρεται στη δυνατότητα του υποκειμένου να καθορίζει τις συνθήκες συγκρότησης του εαυτού του (Lemke 2010: 31-43). Η αλήθεια περί του εαυτού και του κόσμου σε αυτή την περίπτωση δεν είναι κάτι που προέρχεται από μια εξωτερική πηγή, αλλά κάτι που πρέπει να ανακαλυφθεί από το ίδιο το υποκείμενο μέσα από τη βαθιά και ουσιαστική του μεταμόρφωση (Foucault 1993: 204).

Σύμφωνα με την παραπάνω άποψη, η οποία μπορεί να αποδοθεί και στην αρχαία ελληνική και στη φουκωϊκή προσέγγιση, αυτό που το υποκείμενο είναι εξαρτάται από την εξάσκηση συγκεκριμένων πρακτικών και τον τρόπο με τον οποίο αυτές επιδρούν στην αντίληψή μας — μιας και αυτό που θεωρούμε πως είμαστε επιδρά σε αυτό που πραγματικά είμαστε. Αυτές οι πρακτικές διαμορφώνουν μέσω της επανάληψης συνήθειες, οι οποίες με τη σειρά τους καθιερώνουν μια συνέχεια (Kelly 2013: 510-525) για το υποκείμενο, έναν τρόπο να συνδέεται με τον εαυτό του ως ηθικός παράγοντας. Διότι για τους Έλληνες αυτό που είναι σωστό δεν απορρέει καταρχήν από τους κανόνες, αλλά προπάντων από τον χαρακτήρα, το ήθος, που συνδέεται με τη διάσταση του εαυτού.

Ο Foucault εστιάζει στον όρο *ηθοποιείν*, που αναφέρεται στη διαμόρφωση του ήθους εννοούμενου ως ενός είδους γνώσης που είναι 'χρήσιμο' στο ανθρώπινο ον. Στα επικούρεια κείμενα αυτό το είδος γνώσης παρουσιάζεται υπό τον όρο *φυσιολο-*

γία.⁸ Εκείνο που διαφοροποιεί τη χρήσιμη από την άσκοπη γνώση δεν είναι η κατεύθυνση εστίασής της (εσωτερικός εαυτός/ εξωτερικός κόσμος), αλλά ο συγκεκριμένος τρόπος με τον οποίο αυτή λειτουργεί (Foucault 2005: 237). Ανάμεσα στις δύο μορφές γνώσης, η δεύτερη αναγνωρίζεται ως ‘διακοσμητική’ και (παρόλο που στην αρχαία κοινή αντίληψη αναφέρεται με τον όρο *παιδεία* και της αποδίδεται θετικό περιεχόμενο) λειτουργεί, σύμφωνα με τον Επίκουρο, διογκώνοντας το εγώ των ανθρώπων, οι οποίοι χρησιμοποιούν τις λέξεις για να γίνονται αντικείμενο θαυμασμού από τις μάζες. Ενώ η πρώτη εκδοχή της γνώσης αναφέρεται στην καλλιέργεια του εαυτού ως σκοπό ζωής του υποκειμένου. Αυτό το οποίο εξυπηρετεί η *φυσιολογία* είναι η *παρασκευή*, που σημαίνει ότι προπαρασκευάζει το άτομο προκειμένου να είναι πλήρως εξοπλισμένο και σε ετοιμότητα μπροστά σε οποιεσδήποτε συνθήκες προκύψουν στη ζωή. Κάτω από αυτή την προετοιμασία το υποκείμενο δύναται να διατηρήσει σταθερότητα και ισορροπία ανεξαρτήτως του είδους των προκλήσεων και των διεγέρσεων, που αναδύονται από το περιβάλλον (στο ίδιο: 240). Αυτή η συνθήκη είναι ουσιώδους σημασίας στην πορεία του ανθρώπου για αυτο-μεταμόρφωση, για τη μετατροπή του σε ελεύθερο υποκείμενο. Φαίνεται, λοιπόν, ότι το είδος αυτό της γνώσης και η τεχνολογία εαυτού που το χαρακτηρίζει είναι συνυφασμένα με κάποιες απελευθερωτικές επιδράσεις και με αντίστοιχα αποτελέσματα.

Γνωσιολογικά η επιμέλεια εαυτού προκύπτει ως ένας τρόπος του υποκειμένου να συγκροτεί την αλήθεια με τα δικά του μέσα και αντιπροσωπεύει την αρχαία, ελληνιστική και ρωμαϊκή προσέγγιση της φιλοσοφίας ως *τρόπου ζωής* (στο ίδιο: 8-9). Ο

8. Η προσέγγιση της φυσιολογίας φαίνεται να λειτουργεί ως συμφιλιωτική της διπολικότητας σώματος/πνεύματος. Σε αντίθεση με κατοπινές, χριστιανικές ηθικές προσεγγίσεις της πολικότητας σώματος/ψυχής σε μία σχέση που εξάγει την ψυχή εις βάρος του σώματος ως μικρού κ.λπ., η προσέγγιση των φυσιολόγων, όπως την αναλύει ο Foucault, φαίνεται να βαρύνει ιδιαιτέρως την ψυχή αναφορικά προς τις προδιαθέσεις, τις επιθυμίες και τις αποφάσεις της, ως ικανή να καθορίζει, να διαταράσσει ή να εξισορροπεί και την ίδια την κατάσταση του σώματος (Φουκώ 1992: 148).

Foucault αναφέρεται στην επιμέλεια εαυτού ως φιλοσοφία και στην επιταγή του *γνώθι σαυτόν* ως πνευματικότητα. Οι δύο όροι στην Αρχαιότητα ήταν σχεδόν ταυτόσημοι και αδιάρρηκτοι. Η φιλοσοφία ορίζεται από τον Foucault ως η δυνατότητα του υποκειμένου να φτάσει στην αλήθεια. Θα μπορούσε ακόμη να περιγραφεί ως μια συνειδητή κατάσταση του νου, κατά την οποία απαιτείται από το υποκείμενο να έχει επίγνωση κατά το δυνατόν της νοητικής, της ψυχο-σωματικής και της εν γένει κατάστασής του στο παρόν. Από την άλλη, η πνευματικότητα ορίζεται ως η κατάκτηση από πλευράς του υποκειμένου ενός συγκεκριμένου τρόπου του είναι και των μεταμορφώσεων που το ίδιο καλείται να ενεργοποιήσει επί του εαυτού, προκειμένου να επιτύχει αυτόν τον τρόπο του είναι (Foucault 1997: 294). Περιγράφεται συγκεκριμένα ως ένα σύνολο πρακτικών, μεθόδων και εμπειριών, που μπορεί να συνίστανται σε εξαγνισμούς, νοητικές και σωματικές ασκήσεις, ασκητικές πρακτικές και δεσμεύσεις, όπως επίσης τροποποιήσεις της αντίληψης, της αίσθησης και της ύπαρξης. Όλα τα προηγούμενα δεν κατανοούνται ως ένα είδος γνώσης καθαυτά, αλλά ως τεχνικές πρόσβασης στην αλήθεια ή ενδυνάμωσης της κατάστασης του σώματος και του νου, ώστε να καταστήσουν τον άνθρωπο ικανό να έχει πρόσβαση σε αυτή την αλήθεια (στο ίδιο: 15).

Υπάρχουν κάποια βασικά χαρακτηριστικά που αναγνωρίζει ο Foucault στη φιλοσοφία και την πνευματικότητα ως συγκροτούσες μια άρρηκτη ενότητα. Πρώτον, όπως προαναφέρθηκε, η πνευματικότητα συνίσταται στην ενεργό διαδικασία αλλαγής του υποκειμένου, συνεπώς δεν αφορά κάτι το οποίο επιτυγχάνεται μόνο γνωστικά. Επομένως, αυτή η ενεργώς οντολογική μεταμόρφωση, που περνάει και μέσα από την ηθική συγκρότηση, θεωρείται απαραίτητη προϋπόθεση για την προσέγγιση της αλήθειας, μιας και το άτομο συνήθως στην προηγούμενη συμβατική κατάστασή του δεν είναι ικανό να την προσεγγίσει (στο ίδιο: 15). Δεύτερον, η σύνδεση με την αλήθεια αυτή μπορεί να έρθει στο άτομο με πολλαπλούς τρόπους, όπως μέσα από μια εξυψωτική κίνηση του έρωτα ή ως μια κίνηση φώτισης (στο ίδιο: 16). Τέλος, αποδίδονται θεραπευτικές ιδιότητες

στην πνευματική διαδικασία περάσματος από την άγνοια στη διαφωτιστική γνώση και αυτό συνεπάγεται, επίσης, ότι η αλήθεια δεν θα μπορούσε ποτέ να προσφερθεί, παρόλο που αν το άτομο είναι έτοιμο για αυτή και μπορεί να τη δεχτεί (στο ίδιο: 16). Η όχι άμεσα ορατή αλλά αντιληπτή συνέπεια της τροποποίησης, που συντελείται στον πυρήνα της υποκειμενικότητας, είναι η ικανότητα να βιώνει κανείς την καρδιά του γεμάτη αγάπη, ολοκλήρωση, ευδαιμονία και ηρεμία. Για τον Pierre Hadot η πνευματικότητα εννοούμενη ως σοφία, θεωρείται από όλες τις αρχαίες σχολές ως συνθήκη απόλυτης ηρεμίας της ψυχής ή του νου και η φιλοσοφία ως θεραπευτική της αγωνίας και του ανθρώπινου πόνου (Hadot 2002: 36-38).

Στην επιμέλεια εαυτού, λοιπόν, η φιλοσοφία κατανοείται ως προσπάθεια για έναν βίο με επίγνωση. Η κατανόηση της φιλοσοφίας ως άσκησης και τρόπου ζωής αναδεικνύεται στη σύγχρονη φιλοσοφία καταρχήν με τον Hadot (1995). Η σημασία της ελληνικής φιλοσοφίας αφορά το ότι, προκειμένου κάποια έννοια να γίνει κατανοητή σε βάθος, θα πρέπει να την προσεγγίσει κάποιος ως βιωμένη εμπειρία, μιας και η οδός προς τη γνώση είναι προσωπική για τον καθένα. Ο Σωκράτης, για παράδειγμα, δεν μπορεί να παρέχει έτοιμη γνώση υπό τη μορφή πληροφορίας. Μέσα από τη σωκρατική διαλεκτική συζήτηση, σύμφωνα με τον Hadot, η πρόκληση που αναδύεται για τον συνομιλητή είναι ότι οδηγείται στο να αμφισβητήσει τον τρόπο ζωής του, με το να στραφεί στην εσωτερική του κατάσταση, στο παρόν του, στην ποιότητα και την αλήθεια των πράξεών του· μέχρι το τέλος της συνομιλίας καλείται να αποφασίσει αν πρόκειται να ζήσει με τρόπο συνειδητό ή όχι. Σε αυτό το διαλεκτικό παιχνίδι τα υπαρξιακά θεμέλια όπως και οι αξίες του ατόμου τίθενται υπό σοβαρή δοκιμασία (Hadot 2002: 40-41).

Η επιμέλεια εαυτού υπ' αυτή την έννοια αναδεικνύεται εν τέλει σε προϋπόθεση της ουσιαστικής μας δυνατότητας να επιμελούμαστε των άλλων.⁹ Ο ίδιος ο Σωκράτης συνιστά το ιστο-

9. Γράφει ο Foucault σχετικά: 'Φτάνουμε εδώ σ' ένα από τα σημαντικότερα σημεία αυτής της δραστηριότητας που αφιερώνουμε στον εαυτό μας:

ρικό παράδειγμα ενός προσώπου που έδρασε πολιτικά, ακόμη και όταν έδειχνε να κάνει ακριβώς το αντίθετο. Άσκησε επιρροή με στόχο τη φροντίδα των άλλων, με την έγνοια για τη σωτηρία της ψυχής τους και την πνευματική αφύπνισή τους (Φουκώ 1992: 54). Εντούτοις, ο ίδιος είναι αδιάφορος για τις περισσότερες από τις ανθρώπινες δραστηριότητες. Αυτή η στάση του είναι προκλητική απέναντι στην εξωστρέφεια και τον επιφανειακό βίο εκείνων που είναι απασχολημένοι με πολιτικές στοχεύσεις και την προσωπική ανάδειξη. Σε αυτή την περίπτωση ο Σωκράτης φέρνει την ατομική συνείδηση σε αντιπαράθεση με το κοινωνικό status quo. Η συμβουλή προς τους συμπολίτες του είναι να διερευνήσουν τον εαυτό τους μέσα από έναν συνειδητό τρόπο ζωής (Hadot 2002: 40-42). Μια τέτοια παραίνεση μπορεί να είναι πράγματι επαναστατική, στον βαθμό που ο Σωκράτης δεν απορρίπτει το 'έξω' στο όνομα κάποιας 'εσωτερικής' απομόνωσης.¹⁰ Ο Σωκράτης είναι ένα γνήσιο τέκνο της αθηναϊκής δημοκρατίας και είναι ριγμένος μες στον κόσμο, αν χρησιμοποιήσουμε την υπαρξιστική έκφραση του Heidegger. Υπ' αυτή την κατανόηση η φιλοσοφία δεν είναι σύστημα γνώσης, αλλά πνευματική άσκηση που δοκιμάζεται διαρκώς μέσα στον βίο. Η έλλειψη που η σωκρατική μέθοδος επισημαίνει ως άγνοια, είναι αυτή που οδηγεί στην αφύπνιση της συνείδησης, ως τάση προς αλήθεια και αυθεντικότητα, που απαιτεί κάθε στιγμή ξεπέρασμα της μηχανικής επανάληψης και απρόβλεπτη δημιουργικότητα (Nehamas 2002).

αυτή δεν αποτελεί μια άσκηση μοναξιάς, αλλά μια γνήσια κοινωνική πρακτική. [...] πρόκειται για το καθήκον του "δι' αλλήλων σώζεσθαι" (Φουκώ 1992: 62). Και συνεχίζει πιο κάτω: 'Συμβαίνει, όμως, επίσης η ταλάντωση ανάμεσα στην επιμέλεια εαυτού και στη βοήθεια στον άλλο να παρεμβάλλεται σε προϋπάρχουσες σχέσεις, στις οποίες δίνει νέο χρώμα και μεγαλύτερη ζεστασιά. Η επιμέλεια εαυτού —ή η μέριμνά μας για την επιμέλεια που οι άλλοι οφείλουν στον εαυτό τους— παρουσιάζεται τότε ως μια εντατικοποίηση των κοινωνικών σχέσεων' (στο ίδιο: 63).

10. Βλ. Φουκώ 1996: 161.

II. Χριστιανικές τεχνολογίες εαυτού: η διάρρηξη της ενότητας υποκειμένου της γνώσης και υποκειμένου της βούλησης

Σε αντίθεση με τη σημασία που αποδιδόταν στην προσέγγιση της αλήθειας του ατόμου κατά την αρχαία, την ελληνιστική και την πρώιμη χριστιανική εποχή, κατά τους χρόνους που ακολουθούν και με αποκορύφωμα τη νεωτερικότητα ο αναζητητής της γνώσης θα αρχίσει να αναγνωρίζει την αλήθεια και να έχει πρόσβαση σε αυτή μέσα από την ίδια τη διαδικασία του γινώσκειν, χωρίς να απαιτείται η οντολογική και υπαρξιακή του μεταμόρφωση (Foucault 2005: 17). Σύμφωνα με τον Foucault η προέλευση της καθαρά γνωσιακής προσέγγισης εντοπίζεται στην κυρίαρχη αντίληψη του χριστιανισμού μέσα, ωστόσο, από μια όχι ευθύγραμμη αλλά περίπλοκη πορεία. Σε αυτή, καθώς το ζεύγος φιλοσοφίας-πνευματικότητας διαρρηγνύεται, η τελευταία παραλείπεται και η αλήθεια μετατρέπεται σε κάτι που προσεγγίζεται διανοητικά.

Η γνώση καθαυτή με τη σωτηριολογική της σημασία εμφανίζεται πιο συγκεκριμένα με το προχριστιανικό κίνημα των Γνωστικών, ως προϊόν ελληνιστικού συγκρητισμού, ως η ανάμειξη ελληνικών και ανατολικών παραδόσεων και ιδεών που ακολούθησαν τις νίκες του Μεγάλου Αλεξάνδρου. Η ιδέα της γνώσης, όπως την κατανοούσαν οι πρώτοι Γνωστικοί, ‘δεν επικεντρώνεται σε κάποια φιλοσοφική γνώση ούτε σε κάποια γνώση διανοητικού ή θεωρητικού είδους, αλλά σε μια γνώση που είχε την ίδια στιγμή μια απελευθερωτική και λυτρωτική επίδραση. [...] Πρόκειται για μια γνώση που δίνεται μέσω αποκάλυψης, που γίνεται διαθέσιμη μόνο για τους εκλεκτούς, οι οποίοι είναι ικανοί να τη λάβουν και, ως εκ τούτου, έχει έναν εσωτερικό χαρακτήρα. [...] Όλες οι γνωστικές διδασκαλίες είναι με κάποια μορφή, μέρος της λυτρωτικής γνώσης, που συνενώνει το αντικείμενο της γνώσης (τη θείκη φύση), τα μέσα της γνώσης (τη λυτρωτική γνώση) και τον ίδιο τον γνώστη. Η διανοητική γνώση της διδασκαλίας που προσφέρεται ως αποκεκαλυμμένη

σοφία έχει εδώ μια απευθείας θρησκευτική σημασία, εφόσον κατανοείται την ίδια στιγμή ως υπερφυσική και είναι η βάση για τη διαδικασία της λύτρωσης' (Rudolf 1987: 55-56).¹¹

Για το κίνημα των Γνωστικών ο άνθρωπος που έχει άγνοια αντιπαράβάλλεται με τον γνωστικό. Αυτός που έχει γνώση γνωρίζει από πού έρχεται και πού πηγαίνει. Αυτός που έχει άγνοια πέφτει θύμα της λησμοσύνης και της εκμηδένισης, δεν έχει στέρεα θεμέλια. Στο Ευαγγέλιο του Φιλίππου υπάρχει η δήλωση: 'Αυτός που έχει τη γνώση της αλήθειας είναι ελεύθερος. Η άγνοια είναι σκλαβιά'. Η αντίθεση μεταξύ 'γνώσης' και 'πίστης' θα έφερνε σε ρήξη τη χριστιανική εκκλησία με την αίρεση των Γνωστικών. Δεν ήταν μόνο το ζήτημα περί των δικαιωμάτων και της αξίωσης της πίστης ως των μόνων αξιόπιστων μέσων της σωτηρίας, αλλά επίσης ένα πρόβλημα σχετικό με τη διττή αλήθεια, που αποτέλεσε αντικείμενο συζητήσεων με την είσοδο της εσωτερικής Γνώσης στην πρώιμη Εκκλησία (Rudolf 1987: 55-56).

Με την έλευσή των χριστιανικών χρόνων εισάγονται νέες τεχνολογίες καθώς και μια νέα κατανόηση του εαυτού. Αν στις αρχαίες και ρωμαϊκές διδασκαλίες ο εαυτός είναι κάτι που πρέπει να συγκροτηθεί μέσα από τη δύναμη της αλήθειας, στην οποία θα οδηγήσει η μακρά πορεία της εξάσκησης με βάση κάποιες αρχές που είναι διδακτές μέσω της μεθόδου του δασκάλου, στη χριστιανική αντίληψη ο εαυτός κατανοείται ως ένα κείμενο που πρέπει να αποκρυπτογραφηθεί μέσα από μια εξαντλητική αναλυτική των σκέψεων και με προσωπική έκθεση (Foucault 1993: 210).

Στα βασικά χαρακτηριστικά των χριστιανικών τεχνολογιών εαυτού περιλαμβάνεται η υποχρέωση της αλήθειας, μαζί με την οποία τώρα εισάγονται και εγκαθίστανται στη συνείδηση δομές εξουσίας.¹² Κατ' αυτόν τον τρόπο, η τελευταία γίνεται επιδε-

11. Μετάφραση της γράφουσας.

12. Ο Foucault μελετώντας τις τεχνολογίες εαυτού μέσα από την ιστορία της σεξουαλικότητας, πέρα από τη ρήξη μεταξύ αρχαίων/ελληνιστικών και χριστιανικών τεχνολογιών, η οποία αφορά τη γνωσιολογική προσέγγιση, διακρίνει επίσης και μια συνέχεια, που αφορά κάποιες αρχές περιορισμού ή ηθικούς

κτική των ελέγχων ενός εξωτερικού φορέα, που είναι ο ιερέας ή η Εκκλησία (Foucault 1999: 135-153). Η αλήθεια εκφράζεται μέσα από τη μοναδική πηγή γνώσης που συγκροτείται με βάση το πάγιο δόγμα των γραφών, οι οποίες δεν επιδέχονται αμφισβήτηση, καθώς περιλαμβάνουν την υποχρέωση αποδοχής διαφόρων εξουσιών σε ζητήματα αλήθειας. Η πρόσβαση στην αλήθεια που βρίσκεται μέσα στον πιστό και είναι το φως του Θεού απαιτεί απόλυτη αγνότητα ψυχής (Foucault 1993: 211). Το στοιχείο της εσωτερικής κάθαρσης υφίσταται και στις αρχαίες τεχνολογίες: η ιδιαιτερότητα έγκειται στο ότι τώρα αυτή επιτυγχάνεται μέσα από την εξομολόγηση (που εφαρμόζεται από τους ύστερους αιώνες) και την αυτοταπείνωση ή την έκθεση των αμαρτιών, όπως συχνά εκδηλωνόταν σε δύο διαφορετικούς θεσμούς: στα τελετουργικά της μεταμέλειας και στη μοναστική ζωή. Η μεταμέλεια στη χριστιανική αντίληψη των πρώτων αιώνων δεν αφορά μια συγκεκριμένη πράξη αλλά τη γενικότερη κατάσταση που επικρατεί προκειμένου να αποφύγει κάποιος τον δια παντός αφορισμό (στο ίδιο: 212). Ενώ η εξομολόγηση, από την άλλη, παίρνει τη μορφή μιας δημόσιας έκθεσης των αμαρτημάτων και της αυτοταπείνωσης μπροστά στα μάτια ολόκληρης της κοινότητας, προκειμένου ο μετανοημένος να συγχωρεθεί. Η άρνηση του σώματος και των επίγειων απολαύσεων αντιπροσωπεύουν τη θυσία αυτής της ζωής για το βασίλειο της αιώνιας ζωής (στο ίδιο: 214). Έτσι στα έθιμα του μαρτυρίου η εύρεση του εαυτού έρχεται μέσα από τη μαρτυρική καταστροφή του εαυτού.

Αν στον Σενέκα και τους Στωικούς υπάρχει ένας έλεγχος της συνείδησης προς τον εαυτό και ακόμη ένα είδος έκθεσης στα μάτια του δασκάλου, αυτά τα στοιχεία στον χριστιανισμό συνοδεύονται από δύο άλλα, τα οποία διαχωρίζουν τη μοναστική ζωή από τη φιλοσοφική: είναι η δέσμευση της υπακοής και ο

κανόνες στη σεξουαλικότητα, οι οποίοι εφαρμόζονται με την πρωτοβουλία του ίδιου του ατόμου. Απεναντίας, η ένταση που προκαλείται με τον χριστιανισμό στο άτομο εισάγεται με την 'καταδίκη της σάρκας', που συνεπάγεται την αρχή της ενοχής και την απειλή της τιμωρίας.

διαλογισμός που επικεντρώνεται σε ένα σταθερό σημείο, το οποίο συνιστά ο Θεός (στο ίδιο: 216). Επιτακτικός σκοπός του διαλογισμού —με παράλληλη σκληρή άσκηση ελέγχων που εντείνουν ψυχολογικά τους μηχανισμούς της απώθησης, απαιτώντας προοδευτικά ακόμη μεγαλύτερη απώθηση— είναι η παρακολούθηση και η σύλληψη της ατέρμονης ροής των σκέψεων και ο έλεγχος της προέλευσής τους, ώστε να αποκλειστούν όσες θέτουν εμπόδια στη συνάντηση με τον Θεό (στο ίδιο: 217). Σε αντίθεση με τον διαλογισμό των Στωικών, στόχος δεν είναι η παρατήρηση και η εξέταση, αλλά η επιλογή των σκέψεων που έχουν ενάρετη προέλευση και η καταστολή εκείνων που έχουν διαβολική.

Έτσι, προκειμένου να μπορέσει ο μοναχός ή ο πιστός να διατηρεί μονίμως την επίβλεψη των σκέψεών του, η λύση είναι να τις ερμηνεύσει λέγοντάς τες στον κύριο ή στον πνευματικό του πατέρα, που παρουσιάζεται ως εκπρόσωπος του Θεού επί της γης. Η ερμηνεία αυτή γίνεται όχι με βάση την ομολογία πράξεων και εν γένει σφαλμάτων, αλλά με την εξαντλητική ομολογία των σκέψεων· εκθέτοντας διαρκώς τις κινήσεις της καρδιάς του, ο χριστιανός εναποθέτει την εξουσία στον πνευματικό του πατέρα για έλεγχο της συνείδησης και καθοδήγηση. Επειδή, ακριβώς, οι αρνητικές σκέψεις προβάλλουν ιδιαίτερη αντίσταση στο να εκφραστούν, η στιγμή της φραστικής ομολογίας αποτελεί στιγμή φώτισης για αυτόν (στο ίδιο: 219).

Οι έλληνες πατέρες είχαν βρει, σύμφωνα με τον Foucault, για αυτή τη διαδικασία διαρκούς προφορικής έκφρασης των σκέψεων τον όρο *εξαγόρευση*. Έπειτα από αυτή τη διαδικασία ήταν υποχρεωμένος κάποιος να επιδείξει απόλυτη υπακοή στη βούληση του πνευματικού πατέρα. Για τον Foucault η εξάρτηση του πιστού από τον ιερέα εισάγει στη συνείδηση του ατόμου την επιβολή της εξωτερικής αρχής ως γνώμονα του καλού, η οποία σηματοδοτεί την απώλεια της αυτονομίας της συνείδησης, όπως αυτή καλλιεργήθηκε κατά τους προηγούμενους χρόνους, ακόμη και κατά τον πρώιμο χριστιανισμό.

Σημαντικό σημείο διαφοροποίησης των ελληνικών τεχνολογιών από τις κυρίαρχες χριστιανικές αποτελεί η διάρρηξη της ενότητας υποκειμένου της γνώσης και υποκειμένου της βούλη-

σης, που εισάγει ο δυϊσμός στον χριστιανισμό. Οι συγκεκριμένες τεχνολογίες αναδύονται ως πολύ πιο σύνθετες, καθώς επιφέρουν αυστηρές οντολογικές διακρίσεις μεταξύ των αντικειμένων της γνώσης όπως: ον, λόγος, φύση, εαυτός. Ο εαυτός κατανοείται κυρίως γνωσιολογικά: η ‘συγκρότηση της σκέψης ως ένα πεδίο υποκειμενικών δεδομένων που πρέπει να ερμηνευτούν. Και ο ρόλος του ερμηνευτή είναι η ανάληψη μιας διαρκούς φραστικής απόδοσης των πιο ασύλληπτων κινήσεων του λογισμού’ (στο ίδιο: 221-222).¹³ Κατ’ αυτή την έννοια ο χριστιανικός εαυτός που σχετίζεται με την εν λόγω τεχνική παρουσιάζεται ως γνωσιολογικός εαυτός.

Η προοδευτική διάκριση υποκειμένου της θέλησης και υποκειμένου της γνώσης αρχίζει να γίνεται έντονη από τον 5ο ως τον 17ο αιώνα και, σύμφωνα με τον Foucault, αντανακλάται στη σύγκρουση που λαμβάνει χώρα στους κόλπους του χριστιανισμού όχι μεταξύ πνευματικότητας και επιστήμης —καθώς αυτοί οι δύο τομείς συνδυάζονται μέσα από το πεδίο της αλχημείας—αλλά μεταξύ πνευματικότητας και θεολογίας. Η σύγκρουση αυτή γίνεται εμφανής στη δίωξη πολυάριθμων θρησκευτικών/πνευματικών κινήματων. Η θεολογία καταδίκασε οποιαδήποτε μορφή γνώσης δεν ακολουθούσε τους κανόνες του επίσημου δόγματος, το οποίο είχε τη δικαιοδοσία να ερμηνεύει η Εκκλησία, ως μοναδικός κάτοχος του προνομίου νοηματοδότησης και νομιμοποίησης ως προς τα πνευματικά ζητήματα.

III. Από τον χριστιανισμό στη νεωτερική συγκρότηση του πειθαρχικού υποκειμένου

Η αποφασιστική στροφή στη φιλοσοφία της νεωτερικής εποχής, που σηματοδοτεί τη ρήξη της ενότητας μεταξύ φιλοσοφίας και πνευματικότητας, γίνεται με τον δυϊσμό του Καρτέσιου. Η καρτεσιανή φιλοσοφία θέτει στο επίκεντρο της γνώσης μια αλήθεια η οποία καθίσταται αυταπόδεικτη, χωρίς να απαιτεί από

13. Μετάφραση της γράφουσας.

το υποκείμενο την άσκηση με τον εαυτό, προκειμένου αυτό να καταστεί ικανό να τη συγκροτήσει (Foucault 2005: 26). Πέραν αυτού, με τον διϋσμό που εισάγει μεταξύ διάνοιας και σώματος φαίνεται πως προώθησε στον νεωτερικό στοχασμό την ιεραρχική επικράτηση του 'λογικού' νου πάνω στο 'συναισθηματικό' σώμα, ενώ, κατά τον Foucault, η φιλοσοφία αυτή φαίνεται να έπαιξε καταλυτικό ρόλο στον εκτοπισμό της τρέλας από το πεδίο της σκέψης στην αρχή της κλασικής εποχής. Ο θεωρητικός αυτός αποκλεισμός αντανακλάται στον οργανωμένο αποκλεισμό, που εμφανίζεται στον 17ο και τον 18ο αιώνα, συγκεκριμένα με τον περιορισμό των αποκαλούμενων 'τρελών' σε ιδρύματα εγκλεισμού (Butler 2012: 31-44). Το βιβλίο του ανθρώπου-μηχανής, με το οποίο θα γίνει η αναγωγή στα πειθαρχημένα σώματα, γράφεται ταυτόχρονα με δύο συγκεκριμένες καταχωρήσεις: ο Descartes θα κάνει την ανατομικο-μεταφυσική καταχώρησή του, την οποία θα συνεχίσουν φιλόσοφοι και φυσικοί, ενώ η τεχνικο-πολιτική καταχώρησή του θα γίνει με βάση ένα ολόκληρο σύνολο κανονισμών, εμπειρικών και υπολογισμένων θεσμικών μεθόδων, που συνδέονται με τον στρατό, το σχολείο και το νοσοκομείο προς έλεγχο και 'διόρθωση' του σώματος (Foucault 1995: 136). Από και ύστερα το μεγαλύτερο μέρος της φιλοσοφίας του 19ου αιώνα, από τον Hegel και τον Nietzsche ως τον Husserl και τον Heidegger, θα αποτελέσει μέσο εναντίωσης στον καρτεσιανισμό και σε αντίστοιχες φιλοσοφίες και θα υπερασπιστεί την επιστροφή στο είναι και την πνευματική επανασύνδεση με τη γνώση (στο ίδιο: 27).

Η γενεαλογία της γνώσης του Foucault υποδεικνύει πως η εξουσία σταδιακά μετατίθεται από τη θεϊκή στην εγκόσμια κρατική αρχή, ενώ η μεσολαβημένη γνώση στερεί από το υποκείμενο τη δύναμη να προχωρήσει με αυτοδυναμία σε μια ηθική αυτοβελτίωση. Η εσωτερική αυτονομία έχει παραχωρήσει τη θέση της σε έναν εξωτερικό θεσμικό 'κριτή', που μπορεί να αποφασίζει επί του υποκειμένου νομο-δικαιϊκά ή να αποκτά πρόσβαση σε μια αναλυτική των σκέψεων και, μέσω αυτής, εξουσία επί της συνείδησης του ατόμου. Θα μπορούσε να αναγνώσει κανείς σήμερα τη δεύτερη σχέση στην αυθεντία του ψυχιάτρου

έναντι ενός απολογητικού υποκειμένου, που αποζητά θεραπεία συχνά βάσει της κατάταξης σε κάποιο από τα αναρίθμητα συμπτώματα, που ολοένα αυξάνονται στους καταλόγους των ψυχικών παθολογιών,¹⁴ ή στις σχέσεις εξάρτησης ψυχανάλυτή και αναλυόμενου. Εντούτοις, η φροϋδική ψυχανάλυση κατέστησε εμφανείς τις ολέθριες συνέπειες των απωθητικών μηχανισμών, όπως τα νευρωτικά συμπτώματα που προκύπτουν από τη συνείδηση ενοχής, που κληροδότησε, κατά τον Nietzsche, το κυρίαρχο ρεύμα του χριστιανισμού στη μοντέρνα εποχή. Η σεξουαλικότητα αποτέλεσε, επίσης, παράδειγμα εφαρμογής των κανονικοποιητικών μηχανισμών με βάση μια θεσμισμένη επιστημονική αλήθεια που επιβλήθηκε επ' αυτής.

Σε αντίθεση με τον φροϋδομαρξισμό, ο Foucault εστιάζει όχι στην καταπιεστική πλευρά του τρόπου με τον οποίο η δυτική κοινωνία μεταχειρίζεται τη σεξουαλικότητα για σκοπούς μεγιστοποίησης και παραγωγικότητας, αλλά στη θετικότητα με την οποία περιβάλλει τη σεξουαλικότητα, την αναδεικνύει, τείνει να αυξάνει τις γνώσεις και πολλαπλασιάζει τις συζητήσεις

14. Τα στατιστικά και διαγνωστικά εγχειρίδια της Ψυχιατρικής λειτουργούν με βάση κάποια νορμισμένα κριτήρια για το τι θεωρείται υγιές ή νοσηρό, κατατάσσοντας διαρκώς στα παθολογικά συμπτώματα νέες ανεπιθύμητες συμπεριφορές. Είναι χαρακτηριστικό ότι οι σελίδες του DMS από 100 το 1952 αυξήθηκαν στις 900 στις μέρες μας. Η παρατήρηση αυτή παραπέμπει σε δύο διαπιστώσεις: αφενός ότι οι συνθήκες ζωής και οι πρακτικές των ατόμων δεν τα οδηγούν σε μια ευτυχισμένη κατάσταση και αφετέρου ότι οι ανοχές απέναντι σε αυτό που θεωρούμε υγιές συνεχώς μειώνονται. Σύμφωνα με τον Szasz δύο κατηγορίες παθήσεων καταχωρούνται στα εγχειρίδια: διανοητικές δυσλειτουργίες που σχετίζονται με κάποιου είδους εγκεφαλική βλάβη και ψυχικές διαταραχές που σχετίζονται περισσότερο με κοινωνικούς παράγοντες και δέχονται την ετικέτα της ψυχικής νόσου (Γούναρς, 2008: 61-65). Το πόσο δεδομένη είναι η σημασία της κατάταξης αυτής για τα ήθη της εποχής και για το τι θεωρούμε αποδεκτό φαίνεται από το γεγονός ότι στο DMS-IV η ένταξη της κατηγορίας θρησκευτικού και πνευματικού πρόβλημα φαίνεται να αποτελεί για κάποιους υπερασπιστές της πνευματικότητας μεγάλη πρόοδο, καθώς υπονοεί για πρώτη φορά πως οι εν γένει θρησκευτικές και θεραπευτικές εμπειρίες δεν θεωρούνται παθολογικές. Αυτό για τους ίδιους σημαίνει ότι ίσως οι ειδικοί να είναι σε θέση να διαχειριστούν καλύτερα κρίσεις που μπορεί να προκύψουν στην πορεία της πνευματικής εξέλιξης κάποιου (Lukoff 1998).

γύρω από τις ηδονές και εν τέλει παράγει εξουσία. Μας καλεί δε να διαυγάσουμε τις στρατηγικές της εξουσίας, που εμπεριέχονται σε αυτή τη γνώση, καθώς η εξουσία φέρεται να είναι εγγενης σε αυτή την ίδια τη βούληση για γνώση (Φουκώ 1978: 94).

Ο Foucault θεωρεί πως οι κοινωνίες της εποχής μας έχουν γίνει 'κοινωνίες της εξομολόγησης' και, αντίστοιχα, ο δυτικός άνθρωπος, ζώο εξομολογητικό. Οι χριστιανικές τεχνικές της εξομολόγησης απέκτησαν κυρίαρχο ρόλο στις αστικές και θρησκευτικές εξουσίες και έγιναν στη Δύση μια από τις πιο αξιόπιστες τεχνικές παραγωγής της αλήθειας (στο ίδιο: 58). Ο ρόλος τους είναι εμφανής 'στη δικαιοσύνη, στην ιατρική, στην εκπαίδευση, στις οικογενειακές σχέσεις, στους ερωτικούς δεσμούς, στις πιο συνηθισμένες δραστηριότητες της καθημερινής ζωής, στα πιο σοβαρά τελετουργικά' (στο ίδιο: 59).¹⁵ Οι άνθρωποι εξομολογούνται πράγματα χαράς ή λύπης, που δύσκολα διατυπώνονται με τη μεγαλύτερη ακρίβεια, δημόσια ή ιδιωτικά, αυτοβούλως είτε έπειτα από εξαναγκασμό. Η εξομολόγηση έχει υπάρξει για αιώνες ένας τρόπος παραγωγής της αλήθειας. Καθώς, όμως, θεωρούμε ιδιότητα της αλήθειας το να μιλάμε ελεύθερα για τα πάντα, ποτέ δεν αναρωτιόμαστε αν είναι πράγματι έτσι (στο ίδιο: 76-77).

Κατά τη νεωτερικότητα η γνώση συγκροτείται ως ένα αντικειμενικό πεδίο, το οποίο διαμορφώνει την αλήθεια για το ανθρώπινο υποκείμενο και διαπλέκεται με μηχανισμούς ελέγχου και καταπίεσης. Αρχίζει, έτσι, να υπηρετεί ένα ολόκληρο δίκτυο μηχανικής της εξουσίας εφαρμοζόμενης μέσα από πειθαρχικούς μηχανισμούς. Κύριο μέλημα των νεωτερικών επιστημών υπήρξε το ερώτημα ποιου είδους πράξεις και συμπεριφορές μπορεί να θεωρηθούν ως ομαλές και ποιες όχι, και πώς μπορεί το ανθρώπινο υποκείμενο να συγκροτηθεί μέσα από τους κοινωνικούς θεσμούς (Foucault 1995: 138). Κατά τέτοιον τρόπο κατασκευάζονται τα είδη των υποκειμένων ή των ομάδων που μπορούν να γίνουν αποδεκτά ως κανονικά ή υγιή και εκείνων που πρέπει να αποβληθούν, να περιθωριοποιηθούν ή να εξαναγκαστούν σε

15. Μετάφραση της γράφουσας.

συμμόρφωση (Foucault 2003: 253-254). Μέσα από τη χρήση της νόρμας¹⁶ (στο ίδιο: 252-253) και των κανονικοποιητικών κρίσεων (στο ίδιο: 182-184), η κανονικοποιητική γνώση διαχέεται στην κοινωνία. Με τη συγκρότηση του νεωτερικού κράτους η γνώση τον 18ο και τον 19ο αιώνα παράγεται στη βάση των στοιχείων της πειθαρχικής επιτήρησης και του περιορισμού, τα οποία διαμορφώνουν τις νέες μορφές κοινωνικού ελέγχου της εποχής (Foucault 1995: 296, 305) μέσα από την επιστημονική συγκρότηση του υποκειμένου (στο ίδιο: 192).¹⁷ Ενώ η συνθήκη της μεσολάβησης, που κληρονομήθηκε από την πατερική εξουσία, θα γινόταν καθοδηγητική στη μακρο-πολιτική της νεωτερικής θεωρίας του κοινωνικού συμβολαίου, εφόσον η πολιτική πράξη θα γινόταν πλέον αντιληπτή ως κάτι που πρέπει να διενεργηθεί από αντιπροσώπους, αποκλείοντας τον ρόλο της ενεργούς άμεσης βούλησης, του λόγου, και της συμμετοχής των πολιτών. Η νεωτερικότητα, έτσι, με τη σειρά της, θα παρέδιδε στην πρώιμη μετα-νεωτερική εποχή τη βιοπολιτική οργάνωση

16. Η νόρμα, όπως λέει ο Foucault, κινείται μεταξύ του πειθαρχικού και του κανονικοποιητικού.

17. Στα πορίσματα των επιστημών του ανθρώπου αποδίδεται το κύρος των μετρήσιμων αποτελεσμάτων των φυσικών επιστημών. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί η ψυχιατρική και η εγκληματολογία, οι οποίες κατά κανόνα λειτουργούν βάσει της απόκλισης του υποκειμένου από αυτό που έχει 'αντικειμενικά' οριστεί ως κανονικότητα: 'σε ένα διανοητικό περιβάλλον, όπου η ανάπτυξη των φυσικών επιστημών επιτρέπει στους επιστήμονες να εγκαταλείψουν τις μεταφυσικές, θεοκρατικές ερμηνείες της ανθρώπινης συμπεριφοράς, παρέχεται ένα πλήθος επιχειρημάτων για να αναζητηθεί μια μετρήσιμη αντικειμενική ερμηνεία των συμπεριφορών μη συμμόρφωσης στους κανόνες που διέπουν την κοινωνική ζωή. [...] Ο λόγος, όμως, περί "ποιοτικής και τεκμηριωμένης διαφοράς" προσδίδει στο κοινωνικό φαινόμενο έγκλημα ερμηνείες με την ισχύ φυσικών αντικειμενικών νόμων. Και είναι ιδιαίτερα ευπρόσδεκτες στο εύφλεκτο περιβάλλον του 19ου αιώνα, όπου ο φόβος του εγκλήματος αρχίζει σταδιακά να ταυτίζεται με τον φόβο των μαζών, γιατί προϋποθέτει την ηθική μειονεξία κάποιων ατόμων —ιστορικά προερχόμενων από τα φτωχότερα στρώματα— τα οποία, λόγω αυτής της ηθικής μειονεξίας, δεν μπορούν να προσαρμοστούν στους κανόνες που διασφαλίζουν την ορθή λειτουργία της κοινωνίας' (Κουκουτσάκη 2015: 49).

από μια ομάδα ειδικών, επιφορτισμένων με τη διαχείριση των συνθηκών της ζωής των ατόμων και των μαζών.

IV. *Ο homo oeconomicus του νεοφιλελευθερισμού και οι ‘στρατηγικές’ του τεχνολογίες*

Το πρόβλημα των πειθαρχημένων σωμάτων στην πολιτική ανατομία της εγγραφής της εξουσίας κατέστησε τις δυνάμεις τους αυξημένες με οικονομικούς όρους απόδοσης και λειτουργικότητας, αλλά εξασθενημένες με όρους πολιτικής συμμόρφωσης. Η αντεστραμμένη πορεία ενέργειας και η δύναμη που μπορεί να απορρέει από αυτή μετατρέπεται, σύμφωνα με τον Foucault, σε μια σχέση αυστηρής καθυπόταξης (Foucault 1995: 137-138). Αυτή η σχέση αξιοποιήθηκε, επίσης, στη συνέχεια στο σύστημα του νεοφιλελεύθερου καπιταλισμού. Εντούτοις, τώρα παρουσιάζονται νέες σχέσεις εξουσίας. Οι λειτουργίες της γνώσης είναι διαφορετικές και διαφορετικός είναι επίσης ο τρόπος με τον οποίο ερμηνεύεται ο ρόλος του υποκειμένου μέσα στο νέο καθεστώς. Ο Gilles Deleuze, αναφερόμενος στις μεταπολεμικές κοινωνίες της Δύσης, τις χαρακτηρίζει *κοινωνίες των ελέγχων*, προεκτείνοντας το φουκωϊκό μοντέλο των πειθαρχικών ελέγχων, που εκτυλίσσονται κυρίως σε εσωτερικούς χώρους κατά το πρότυπο της φυλακής (σχολείο, νοσοκομείο, εργοστάσιο), στο σύνολο του δημόσιου χώρου (ο οποίος συρρικνώνεται ακόμη περισσότερο), καθώς και στον πυρήνα της ατομικής ζωής.

Τα πειθαρχικά κοινωνικά χαρακτηριστικά δεν ακυρώνονται, συνεχίζουν να έχουν ισχύ σε πολλές εκφάνσεις της κοινωνικής ζωής, αλλά εμπλουτίζονται με νέες τεχνικές ελέγχου. Οι πειθαρχικές εξουσίες με την κρίση των παραδοσιακών ιδρυματικών θεσμών εκδηλώνονται μετά από τον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο απλώς αποδυναμωμένες και συντηρούνται, ώσπου να αντικατασταθούν από τις νέες δυνάμεις ελέγχου. Σύμφωνα με τον Deleuze (1992), δεν έχει νόημα να αναρωτηθούμε ποιο από τα δύο είδη κοινωνίας είναι το πιο σκληρό, καθώς μέσα σε κάθε ένα από αυτά τα συστήματα, έρχονται αντιμέτωπες απελευθερωτικές

δυνάμεις και δυνάμεις υποδούλωσης. Η κρίση των παλαιών θεσμών, για παράδειγμα, όπως εκείνη του νοσοκομείου ή του σχολείου, θα μπορούσε να οδηγήσει σε πιο απελευθερωμένους θεσμούς —π.χ. σε πιο μικρής κλίμακας νοσοκομεία της γειτονιάς— αλλά, από την άλλη, και σε πιο ελεγχόμενους ή πιο υποβαθμισμένους θεσμούς, όπως π.χ. στην περίπτωση των σχολείων ή της εκπαίδευσης που μετατρέπεται σε δια βίου τεχνική κατάρτιση.

Σύμφωνα με τη φουκωική ερμηνεία της νεοφιλελεύθερης ανάλυσης της Σχολής Οικονομικών του Σικάγο, η ιδιαιτερότητα του ύστερου καπιταλισμού μπορεί να περιγραφεί περισσότερο υπό τους όρους της παραγωγικότητας και της συμπερίληψης, παρά από εκείνους της καταπίεσης και του αποκλεισμού. Διότι το κοινωνικο-πολιτικό σύστημα, που χαρακτηρίζεται από έντονη διαπλοκή πολιτικής-οικονομίας, εξασφαλίζει τη διατήρησή του στον χρόνο μέσα από την επένδυση, την καινοτομία και την τεχνο-επιστημονική πρόοδο (Foucault 2008: 229-233, Schumpeter 1982). Πρέπει, συνεπώς, να αναλυθεί υπό 'θετικούς' όρους, λαμβάνοντας υπόψη την ευκαιρία που παρέχει στα υποκείμενα να συμμετέχουν σε ατομικές και συλλογικές εμπειρίες, όπως και σε νέες μορφές εφαρμοσμένης τεχνικής γνώσης και πρακτικής που προωθεί (Lemke 2010: 31-43).

Σε αυτό το κοινωνικο-πολιτικό σκηνικό, ορισμένες από τις πιο θεμελιώδεις κατηγορίες που ανταποκρίνονται στη σύγχρονη κοινωνία είναι κατά βάση οικονομικές, ακόμη κι αν δεν παρουσιάζονται ως τέτοιες, εφόσον η απορρόφηση από το πεδίο της οικονομίας μπορεί να διαπιστωθεί δυνάμει σε οποιαδήποτε διυποκειμενική και προσωπική δράση. Σύμφωνα με τη νεοφιλελεύθερη ανάλυση, ο *homo oeconomicus* δεν είναι πλέον το παθητικό αντικείμενο των πειθαρχικών μηχανισμών, αλλά ο ενεργός δράστης μιας αέναης οικονομικής δραστηριότητας (Foucault 2008: 223). Εκ πρώτης όψεως μη παραγωγικές δραστηριότητες, μέσω των οποίων καλλιεργούνται προσωπικές ικανότητες, κατανοούνται, επίσης, στην πράξη ως μορφές παραγωγής και επένδυσης στον εαυτό (Read 2009: 25-36).

Συνεπώς, ο καπιταλισμός δομείται όχι απλώς ως εξωτερικός έλεγχος, αλλά κυρίως ως αυτοματοποιημένη νοητική λει-

τουργία και σωματικός συντονισμός, που παρεμβαίνει και ταυτόχρονα διαμορφώνεται μέσω της αλληλεπίδρασης με νέες τεχνολογικές εφαρμογές και λειτουργικές υπηρεσίες (Lianos 2001). Εφαρμόζεται, έτσι, στον πυρήνα του ατομικού εαυτού ως ψυχολογική και νοητική δομή, που προσκολλάται στο εγώ και στοχεύει στην κεφαλαιοποίηση κάθε είδους εμπειρίας, γνώσης και συναισθήματος με όρους αυτο-μεγιστοποίησης, προβολής και κέρδους. Το σύμπτωμα του 'μεγάλου αδελφού', σαν ένα εκτεταμένο είδος πανοπτικισμού στις σύγχρονες κοινωνίες ελέγχου, συνοδεύεται ως εκ τούτου από την καπιταλιστική ηθική του εαυτού, που διαμορφώνει την εγωκεντρική συμπεριφορά του ατόμου και την καθημερινή του ηθική πρακτική (Lianos 2003).

Το σημείο τομής μιας αντιθετικής και συμπληρωματικής ισορροπίας μεταξύ τεχνικών εξαναγκασμού και των τεχνικών του υποκειμένου για αυτοσυγκρότηση, ονομάζεται με φουκωϊκούς όρους *κυβερνητικότητα* ή *κυβερνησιμότητα*. Ο όρος παραπέμπει στο γεγονός ότι η αποτελεσματικότητα της εξουσίας συνίσταται στην υπόρρητη σύζευξη τεχνικών καταπίεσης και τεχνικών του εαυτού ή υποκειμενοποίησης (Foucault 1993: 204). Πρόκειται για έναν προ-νεωτερικό γενικό όρο, ο οποίος εμπεριέχει μια μικρο-πολιτική σημασία και, ως εκ τούτου, είναι ευρύτερος από ό,τι η σύγχρονη έννοια της διακυβέρνησης, η οποία περιορίζεται στον ρόλο του κράτους και στη μεγάλης κλίμακας πολιτική δραστηριότητα. Σε αυτό το νέο πλαίσιο οι ατομικές στρατηγικές εξουσίας στο ηθικο-πρακτικό επίπεδο της καθημερινής δράσης αποδεικνύονται κρίσιμες στον ορίζοντα μιας πολιτικής ανάλυσης. Διότι το νέο καθεστώς, φαίνεται να ρυθμίζεται και να κινείται από ατομικούς δράστες/παίκτες, οι οποίοι αντικατοπτρίζουν σε μικρο-κλίμακα το εξουσιαστικό καθεστώς που επικρατεί στο ευρύτερο πολιτικό σκηνικό του επικερδούς και ιεραρχικού σκέπτεσθαι και πράττειν. Η εξωτερική εξουσία παρουσιάζεται να ριζώνει σε θεμελιώδεις μηχανισμούς της ψυχο-νοητικής υπόστασης που συγκροτείται στη βάση του εγώ. Ενώ το εγώ, υπακούοντας μηχανικά και υπολογιστικά στην τάση για αυτοσυντήρηση και αυτομεγιστοποίηση, χωρίζει από

τον εαυτό και αποκλείει οτιδήποτε αντιστέκεται ή εναντιώνεται σε αυτή την τάση.

Εν κατακλείδι

Η αναλυτική των τεχνολογιών εαυτού δείχνει ότι, εν τέλει, ο Φουκώ κατορθώνει να εντοπίσει τεχνικές απελευθέρωσης και τρόπους αντίστασης που συνίστανται στην ιδιαιτερότητα ενός βίου τον οποίο επιλέγει το υποκείμενο, ξεφεύγοντας κατά κάποιον τρόπο από τον ορισμό της υποκειμενικότητας κατά τρόπο απόλυτο, ως άρρηκτα συνυφασμένης με τα συμπλέγματα γνώσης/εξουσίας, με τη θετική (μορφοποιητική για την υποκειμενικότητα) και αρνητική (κατασταλτική) τους διάσταση. Η δυνατότητα αυτή του ελεύθερου αυτοπροσδιορισμού και επιλογής του βίου συνίσταται, σε μεγάλο βαθμό, στο γεγονός ότι η δυνατότητα συγκρότησης της αλήθειας στην ανάλυση των τεχνολογιών εαυτού εξαρτάται πιο άμεσα από το ίδιο το άτομο και σε μικρότερο βαθμό από την παρέμβαση των ιδρυματικών/θεσμικών διαδικασιών και κρατικών μηχανισμών. Η απόφαση περί της αντίστασης στο κυρίαρχο μετα-καπιταλιστικό και νεοφιλελεύθερο μοντέλο φαίνεται, εν τέλει, έπειτα από αυτή την αναλυτική να αφήνεται στην πρωτοβουλία και μόνο του υποκειμένου. Ωστόσο, όπως δείχνει η ανάλυση των τεχνολογιών εαυτού που προηγήθηκε, οι υποκειμενικές ψυχολογικές και πνευματικές επιλογές συνιστούν κάλλιστα ηθικο-πολιτικές επιλογές, μπορούν να συγκροτήσουν τη βάση ηθικών και πολιτικών πρακτικών και, αντί να θεωρηθεί ότι υποκαθιστούν την πολιτική πράξη, μπορούν να ιδωθούν ως πραγματικές προϋποθέσεις μιας ουσιαστικής και συνεπούς πολιτικής στάσης και πρακτικής.

Αν στους στόχους της πολιτικής φιλοσοφίας μεταξύ άλλων εμπίπτει η εξήγηση του τρόπου συγκρότησης και ρύθμισης των πολιτικών σχέσεων, της διακυβέρνησης και των σχέσεων εξουσίας, τότε με βάση τα παραπάνω γίνεται κατανοητό ότι η ανάλυση της πολιτικής εξουσίας οφείλει να λάβει υπόψη τις τεχνολογίες εαυτού ως ερμηνευτικό μοντέλο μιας πολιτικής ανάλυσης

του σύγχρονου καθεστώτος. Αν, επίσης, πολιτικός στόχος μιας φιλοσοφικής ανάλυσης είναι να κατευθυνθεί σε μια ερμηνεία με χαμηλού βαθμού καθορισμό και να προτείνει λύσεις απελευθέρωσης ή αύξησης της ελευθερίας —πέραν του φιλελεύθερου και νεοφιλελεύθερου πλαισίου—, σίγουρα δεν θα είναι επαρκής αν περιοριστεί στις σύγχρονες κυρίαρχες τεχνολογίες εαυτού και στον τρόπο που διατηρούν και αναπαράγουν σε μικρο-πολιτική κλίμακα τις σχέσεις εξουσίας. Η μεγάλη αντίθεση μεταξύ αρχαίων και σύγχρονων τεχνολογιών αφήνει να διαφανούν δύο διαφορετικές αντιλήψεις περί υποκειμένου, του τρόπου συσχέτισής του με τον κόσμο και με τον ίδιο του τον εαυτό.

Ο ίδιος ο Foucault δεν θεωρούσε πως η εξουσία μπορεί να εξαιρεθεί καθ' ολοκληρίαν από τις ανθρώπινες σχέσεις.¹⁸ Θεωρούσε, ωστόσο, πως τεχνολογίες εαυτού, όπως η αρχαία επιμέλεια εαυτού, μπορούν να ανοίξουν δρόμους δυναμικής απελευθέρωσης. Ένας πιθανός τρόπος εξόδου από το σύγχρονο *matrix* εξωτερικού και εσωτερικού ελέγχου, ο οποίος συντηρείται από τη συμμετοχή στις σύγχρονες τεχνολογίες ως μέσα παροχής εξωτερικής γνώσης, καθώς και από το ατομικό μικρο-πολιτικό κυνήγι για εξουσία και πλεονέκτημα επί των άλλων, θα μπορούσε να είναι η επανεφεύρεση μιας νέας κατανόησης της αλήθειας. Αν αυτή η —βασισμένη στην κυριαρχία του εγώ— δομή του εαυτού είναι το θεμέλιο της καπιταλιστικής ηθικής, οι πολεμικές μηχανές (Deleuze 1995: 169-176) μιας επαναστατικής στόχευσης θα πρέπει να εκκινήσουν από μια συνειδητή ψυχολογική, υπαρξιακή και νοητική μεταστροφή του υποκειμένου,

18. '[...] Όταν κάποιος μιλάει για εξουσία, οι άνθρωποι αμέσως σκέφτονται μια πολιτική δομή, μια κυβέρνηση, μια κυρίαρχη κοινωνική τάξη, τον κύριο και τον σκλάβο κ.ο.κ. Δεν έχω στον νου μου καθόλου αυτό, όταν μιλάω για σχέσεις εξουσίας. Ενωώ ότι στις ανθρώπινες σχέσεις, είτε αφορούν λεκτική επικοινωνία, όπως αυτή στην οποία εμπλεκόμαστε τώρα, είτε ερωτικές, θεσμικές ή οικονομικές σχέσεις, η εξουσία είναι πάντα παρούσα: εννοώ μια σχέση στην οποία το ένα άτομο προσπαθεί να ελέγξει την συμπεριφορά του άλλου. Επομένως, μιλώ για σχέσεις που υπάρχουν σε διαφορετικά επίπεδα, σε διαφορετικές μορφές: αυτές οι σχέσεις εξουσίας είναι ευέλικτες, μπορούν να τροποποιηθούν, δεν έχουν παγιωθεί μια για πάντα' (Foucault 1997: 291-292).

εφόσον, όπως αναφέρθηκε, το υποκείμενο είναι φορέας και στόχος των τεχνικών ελέγχου, που αναπτύσσονται παράλληλα με τους μηχανισμούς που διαχειρίζονται τη βιοπολιτική μοίρα των ανθρώπινων πληθυσμών και το σύνολο του φυσικού κόσμου.

Βιβλιογραφικές αναφορές

- Ashenden, S. & Owen, D. (eds.) (1999). *Foucault Contra Habermas: Recasting the Dialogue between Genealogy and Critical Theory*. London UK: Sage Publications.
- Best, S. (1995). *The Politics of Historical Vision: Marx, Foucault, Habermas*. New York: Guilford Publications.
- Butler, N. (2012). 'Dueling with Dualisms: Descartes, Foucault, and the History of Organizational Limits', *Management and Organizational History* 7(1): 31-44.
- Γούναρη, Α. Γ. (2008). 'Διαγνωστικά κριτήρια και ψυχιατρική ηθική', *Ψυχανεμίσματα* 4: 61-65.
- Deleuze, G. (1992). Postscript on the Societies of Control, *October* 59: 3-7, Winter.
- Deleuze, G. (1995). 'Control and Becoming', Interview by Antonio Negri, in G. Deleuze, *Negotiations 1972-1990*. New York: Columbia University Press, 169-176.
- Foucault, M. (1993). 'About the Beginning of the Hermeneutics of the Self: Two Lectures at Dartmouth', *Political Theory* 21(2): 198-227.
- Foucault, M. (1995). *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. New York: Vintage Books.
- Foucault, M. (1996). *Ο στοχασμός του έξω*. Αθήνα: Πλέθρον.
- Foucault, M. (1997). 'The Ethics of the Concern for the Self as a Practice of Freedom', in P. Rabinow (ed.), *Ethics: Subjectivity and Truth I*. New York: The New Press, 281-301.
- Foucault, M. (1999). 'Pastoral Power and Political Reason', in J.R. Carrette (ed.), *Religion and Culture*. New York: Routledge, 135-153.
- Foucault, M. (2001). *Fearless Speech*, ed. by J. Pearson. Los Angeles, CA: Semiotext(e).
- Foucault, M. (2003). *Society Must Be Defended: Lectures at the Collège de France 1975-76*. New York: Picador.

- Foucault, M. (2005). *The Hermeneutics of the Subject: Lectures at the Collège de France 1981-82*, ed. by A. I. Davidson, New York: Palgrave Macmillan.
- Foucault, M. (2008). *The Birth of Biopolitics*. New York & Hampshire: Palgrave Macmillan.
- Habermas, J. (1986). 'The Genealogical Writing of History: On Some Aporias in Foucault's Theory of Power', *Canadian Journal of Political and Social Theory/ Revue Canadienne de Théorie Politique et Sociale* 10(1-2): 1-9.
- Hadot, P. (2002). *Τι είναι η αρχαία ελληνική φιλοσοφία*. Αθήνα: Ίνδικτος.
- Hadot, P. (1995). *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*. Oxford: Blackwell.
- Hadot, P. (2002). *Σωκράτους Εγκώμιον*, Αθήνα: Εξάντας-Νήματα.
- Kelly, M. G. E. (ed.) (1994). *Critique and Power: Recasting the Foucault/Habermas Debate*. Cambridge, Massachusetts and London: The MIT Press.
- Kelly, M. G. E. (2013). 'Foucault, Subjectivity and Technologies of the Self', in C. Falzon, T. O' Leary & J. Sawicki (eds), *A Companion to Foucault*. West Sussex: Wiley-Blackwell, 510-525.
- Κουκουτσή, Α. (2015). 'Η έννοια της επικινδυνότητας και οι λειτουργίες της στο ποινικό δίκαιο', *Τα τετράδια Ψυχιατρικής* 1, 46-52, Μάιος-Αύγουστος
- Lemke, T. (2010). 'Foucault's Hypothesis: From the Critique of the Juridico-Discursive Concept of Power to an Analytics of Government', *Parrhesia* 9: 31-43.
- Lianos, M. (2001). Safety, Deviance and Control: The Postindustrial transition from Values to Results. *Sciences Sociales et Entreprises* 1.1, 114-137.
- Lianos, M. (2003). Social Control after Foucault. *Surveillance & Society* 1.3, 412-430.
- Lukoff, D. (1998). 'From Spiritual Emergency to Spiritual Problem: The Transpersonal Roots of the New DSM-IV Category', *Journal of Humanistic Psychology* 38(2): 21-50.
- Nehamas, A. (2002). *The Art of Living: Socratic Reflections from Plato to Foucault*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Read, J. (2009). 'A Genealogy of Homo-Economicus: Neo-liberalism and the Production of Subjectivity', *Foucault Studies* 6: 25-36.

- Rudolf, K. (1987). *Gnosis: The Nature and History of Gnosticism*. New York: Harper San Francisco.
- Schumpeter, J. A. (1982). *History of Economic Analysis*. London and Boston: Allen & Unwin.
- Φουκώ, Μ. (1978). *Η Ιστορία της Σεξουαλικότητας I*. Αθήνα: Εκδόσεις Ράππα.
- Φουκώ, Μ. (1989). *Η Ιστορία της Σεξουαλικότητας II*. Αθήνα: Εκδόσεις Ράππα.
- Φουκώ, Μ. (1992). *Η Ιστορία της Σεξουαλικότητας III*. Αθήνα: Εκδόσεις Ράππα.
- Φουκώ, Μ. (2019). *Η Ιστορία της Σεξουαλικότητας IV*. Αθήνα: Πλέθρον.

ABSTRACT

Maria Klee

For a Genealogy of the Technologies of the Self in Michel Foucault: Their Significance as Methodological Model in Political Philosophy

In the political work of Michel Foucault, the ethical constitution of subjectivity is tightly connected with the concept of truth, as well as with the ways through which the subject obtains access to the knowledge of this truth. In the present paper, on the basis of a genealogical approach, is examined the course of different technologies of the self, and the correspondent models of knowledge that each one of them employs. Methodological aim is, to shed light upon several differences arising through the socio-historical transitions, concerning the relations of the subject to self, truth, and power, which, while articulated by Foucault, are often being disregarded, or overshadowed, by the focus of analysis on the disciplined subject of modernity. The overall objective is to designate the methodological significance of the *technologies of the self* in the contemporary quest of political philosophy for strategies of resistance and freedom in a broad sense.