

ΠΑΝΤΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ
ΤΜΗΜΑ ΕΠΙΚΟΙΝΩΝΙΑΣ ΜΕΣΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΥ



ΠΜΣ ΠΟΛΙΤΙΣΤΙΚΗ ΔΙΑΧΕΙΡΙΣΗ

Διπλωματική
εργασία του
Μιχάλη
Παπαντωνόπουλου

Περί της γενέσεως της πολιτικής εξουσίας: η απάντηση του
Michel Foucault στις συμβολαιοκρατικές θεωρίες
μετάφραση και σχολιασμός του «*omnes et singulatum: towards a criticism of
political reason*», του Michel Foucault

τριμελής επιτροπή

Αυλάμη Χρυσάνθη

Μιχαηλίδου Μάρθα

Μπασάκος Παντελής

(επιβλέπουσα)

2011



περιεχόμενα

περιεχόμενα.....	2
πρώτο μέρος - μετάφραση	3
«omnes et singulatim: προς μια κριτική του πολιτικού ορθολογισμού»	3
δεύτερο μέρος – σχολιασμός	42
για μια αρχαιολογία του νεωτερικού κράτους	42
εισαγωγή	43
το ζήτημα της ορθολογικότητας.....	48
η γενεαλογία της εξουσίας.....	53
η ποιμαντική εξουσία	58
η κρατική σκοπιμότητα και η αστυνομία	63
συμπερασματικά	68
βιβλιογραφία.....	74

πρώτο μέρος - μετάφραση



**«omnes et singulatim: προς μια κριτική του πολιτικού
ορθολογισμού»**

(1)

Ο τίτλος ακούγεται επιτηδευμένος, το ξέρω. Όμως υπάρχει λόγος γι' αυτό. Από τον 19^ο αιώνα, η δυτική σκέψη δε σταμάτησε ποτέ να διερευνά κριτικά τη σχέση του ορθού λόγου – ή της έλλειψής του – με τις πολιτικές δομές. Κατά συνέπεια, είναι απόλυτα ανάρμοστο να αναλάβουμε, για μία ακόμη φορά, ένα τόσο αχανές εγχείρημα. Η πληθώρα των προγενέστερων αποπειρών εγγυάται ωστόσο από μόνη της ότι κάθε νέο εγχείρημα θα είναι το ίδιο επιτυχές με τα προηγούμενα ή, σε κάθε περίπτωση, ότι θα έχει την ίδια τύχη.

Βρίσκομαι έτσι στην αμήχανη θέση κάποιου που έχει μόνο πρόχειρα και ανολοκλήρωτα σχέδια να προτείνει. Η φιλοσοφία έχει εγκαταλείψει προ πολλού την προσπάθεια να αντισταθμίσει την αδυναμία του επιστημονικού ορθολογισμού· δεν δοκιμάζει πια να ολοκληρώσει το οικοδόμημα του.

Ένα από τα καθήκοντα της εποχής των Φώτων ήταν να διευρύνει την πολιτική ισχύ του ορθού λόγου. Αλλά οι άνθρωποι του 19^{ου} αιώνα σύντομα άρχισαν να αναρωτιούνται μήπως ο ορθός λόγος είχε παραγίνει ισχυρός στις κοινωνίες μας. Άρχισαν να ανησυχούν για τη σχέση, την οποία συγκεχυμένα υποπτεύονταν, ανάμεσα σε μία κοινωνία που κλίνει προς τον εξορθολογισμό και σε αυτό που απειλούσε το άτομο και τις ελευθερίες του, το ανθρώπινο είδος και την επιβίωσή του.

Μ' άλλα λόγια, από την εποχή του Kant, ο ρόλος της φιλοσοφίας είναι να αποτρέπει τον ορθό λόγο να ξεπερνάει τα όρια του εμπειρικά δεδομένου· από την ίδια εποχή όμως – από την εποχή δηλαδή της ανάπτυξης του νεωτερικού κράτους και της πολιτικής οργάνωσης της κοινωνίας – ο ρόλος της φιλοσοφίας είναι, επίσης, να επιτηρεί τις καταχρήσεις της εξουσίας της πολιτικής ορθολογικότητας – γεγονός που της εξασφαλίζει ένα πολλά υποσχόμενο προσδόκιμο ζωής.

Κανείς δεν αγνοεί αυτές τις κοινοτοπίες. Αλλά το γεγονός ότι πρόκειται για κοινοτοπίες δεν σημαίνει ότι δεν υπάρχουν. Μπροστά σε κοινότοπα γεγονότα αυτό που μπορούμε να κάνουμε είναι ν' ανακαλύψουμε – ή να προσπαθήσουμε να

ανακαλύψουμε – ποια συγκεκριμένα κι ίσως πρωτότυπα προβλήματα συνδέονται με αυτά.

Ο συσχετισμός του εξορθολογισμού και των καταχρήσεων της πολιτικής εξουσίας είναι προφανής. Και δεν χρειαζόταν να περιμένουμε τη γραφειοκρατία ή τα στρατόπεδα συγκέντρωσης για να αναγνωρίσουμε την ύπαρξη τέτοιων σχέσεων. Το πρόβλημα είναι λοιπόν τι μπορούμε να κάνουμε με ένα τόσο προφανές δεδομένο.

Να «στήσουμε τη δίκη του ορθού λόγου»; Κατά τη γνώμη μου τίποτα δε θα ήταν πιο στείρο. Πρώτον, γιατί δε τίθεται, εδώ, ζήτημα ενοχής ή αθωότητας. Δεύτερον, επειδή είναι παράλογο να επικαλούμαστε τον «ορθό λόγο» ως μια αντίθετη στο «μη λόγο» ουσία. Και τέλος, επειδή μια τέτοια δίκη θα μας παγίδευε, υποχρεώνοντας μας να παίζουμε τον αυθαίρετο και βαρετό ρόλο του ορθολογιστή ή του ανορθολογιστή.

Να ερευνήσουμε ενδελεχώς αυτό το είδος ρασιοναλισμού, που φαίνεται να είναι το χαρακτηριστικό γνώρισμα της νεωτερικής μας κουλτούρας και το οποίο κατάγεται από το Διαφωτισμό; Πρόκειται για τη λύση, νομίζω, που επέλεξαν κάποια από τα μέλη της Σχολής της Φρανκφούρτης. Σκοπός μου δεν είναι να ξεκινήσω μια συζήτηση πάνω στα έργα τους - που είναι από τα πλέον σημαντικά και πολύτιμα. Σ' ό,τι μ' αφορά θα ήθελα να προτείνω έναν άλλο τρόπο μελέτης των σχέσεων μεταξύ εξορθολογισμού και εξουσίας:

1. Θα ήταν μάλλον φρόνιμο να μην εκλάβουμε τον εξορθολογισμό της κοινωνίας ή της κουλτούρας σαν ένα ενιαίο και αδιαίρετο σύνολο, αλλά ν' αναλύσουμε αυτή τη διαδικασία σε επιμέρους πεδία, το καθένα από τα οποία πηγάζει από μία θεμελιώδη εμπειρία : την τρέλα, την ασθένεια, το θάνατο, το έγκλημα, τη σεξουαλικότητα κτλ..

2. Θεωρώ την ίδια τη λέξη «εξορθολογισμό» επικίνδυνη. Όταν κάποιοι δοκιμάζουν να εξορθολογίσουν κάτι, το κύριο πρόβλημα δεν είναι να δούμε αν συμμορφώνονται ή όχι στις αρχές της ορθολογικότητας, αλλά να ανακαλύψουμε σε ποιο τύπο ορθολογικότητας καταφεύγουν.

3. Ακόμα και αν τα Φώτα αποτέλεσαν μια εξαιρετικά σημαντική φάση για την ιστορία μας και για την ανάπτυξη της πολιτικής τεχνολογίας, νομίζω ότι είναι αναγκαίο να ανατρέξουμε σε πολύ προγενέστερες διαδικασίες, αν θέλουμε να καταλάβουμε πώς αφεθήκαμε να παγιδευτούμε μέσα στη ίδια μας την ιστορία.

Αυτή ήταν η «γραμμή» που ακολούθησα στην προγενέστερη δουλειά μου: η ανάλυση των σχέσεων ανάμεσα σε εμπειρίες όπως η τρέλα, ο θάνατος, το έγκλημα, η σεξουαλικότητα και τις διάφορες τεχνολογίες της εξουσίας.

Η δουλειά μου αφορά εφεξής στο πρόβλημα της ατομικότητας – ή, για να το πω καλύτερα, της ταυτότητας σε σχέση με το πρόβλημα της «εξατομικευτικής εξουσίας».

Όλοι γνωρίζουν ότι στις ευρωπαϊκές κοινωνίες η πολιτική εξουσία έχει εξελιχθεί προς την κατεύθυνση όλο και πιο συγκεντρωτικών μορφών. Οι ιστορικοί μελετούν, ήδη, πολλές δεκαετίες αυτή την οργάνωση του κράτους με τη διοίκηση και τη γραφειοκρατία του.

Θα ήθελα να προτείνω, εδώ, τη δυνατότητα να αναλύσουμε ένα άλλο είδος μετασχηματισμού αυτών των σχέσεων εξουσίας. Ο μετασχηματισμός αυτός είναι, ίσως, λιγότερο γνωστός. Αλλά θεωρώ ότι είναι εξίσου σημαντικός, κυρίως για τις νεωτερικές κοινωνίες. Φαινομενικά, αυτή η εξέλιξη μοιάζει να αντιτίθεται με την εξέλιξη προς ένα συγκεντρωτικό κράτος. Αυτό που έχω κατά νου είναι, πράγματι, η ανάπτυξη των τεχνικών εξουσίας που στρέφονται προς τα άτομα και προορίζονται να τα καθοδηγούν με συνεχή και μόνιμο τρόπο. Αν το κράτος είναι η πολιτική μορφή μιας συγκεντρωμένης και συγκεντρωτικής εξουσίας, ας ονομάσουμε τότε ποιμαντορία (pastorat) την εξατομικευτική εξουσία.

Στόχος μου είναι να σκιαγραφήσω σε αδρές γραμμές την καταγωγή της ποιμαντικής τροπικότητας της εξουσίας, ή τουλάχιστον ορισμένες πτυχές της αρχαίας ιστορίας της. Στη δεύτερη διάλεξη θα προσπαθήσω να δείξω πώς αυτή η ποιμαντορία κατέληξε να συνδυαστεί με το αντίθετό της, το κράτος.

Η ιδέα ότι η θεότητα, ο βασιλιάς, ή ο ηγέτης είναι ένας ποιμένας (pasteur¹), τον οποίο ακολουθεί ένα κοπάδι πρόβατα, δεν ήταν οικεία στους Έλληνες και τους Ρωμαίους. Υπήρχαν εξαιρέσεις, το ξέρω – οι πρώτες στην ομηρική λογοτεχνία και στη συνέχεια σε ορισμένα κείμενα της ύστερης Ρωμαϊκής Εποχής. Θα επανέλθω σε αυτές αργότερα. Γενικά όμως, μπορούμε να πούμε ότι η αλληγορία του ποιμνίου απουσιάζει από τα κλασικά πολιτικά κείμενα της Ελλάδας και της Ρώμης.

Κάτι τέτοιο δεν ισχύει για τις αρχαίες κοινωνίες της Ανατολής: την Αίγυπτο, την Ασσυρία, την Ιουδαία. Ο Φαραώ ήταν ένας Αιγύπτιος ποιμένας. Μάλιστα, ο ίδιος τελετουργικά λάμβανε την ποιμαντική ράβδο την ημέρα της στέψης του· κι ένας από τους τίτλους του μονάρχη της Βαβυλωνίας ήταν «ποιμένας των ανθρώπων». Αλλά και ο Θεός ήταν, επίσης, ποιμένας, που οδηγούσε τους ανθρώπους στη βοσκή εξασφαλίζοντάς τους την τροφή. Ένας αιγυπτιακός ύμνος επικαλείτο τον Ρα, ως έξης: «Ω Ρα, που μένεις άγρυπνος, όταν όλοι οι άνθρωποι κοιμούνται, Εσύ, που αναζητάς το καλό για την αγέλη σου...». Από τη στιγμή που και ο Θεός και ο Βασιλιάς αναλαμβάνουν τον ίδιο ρόλο δημιουργείται εύκολα συσχετισμός μεταξύ των δύο: το ποίμνιο που επιτηρούν είναι το ίδιο· ο ποιμένας-βασιλιάς είναι επιφορτισμένος με τη φύλαξη των πλασμάτων του μεγάλου θεϊκού ποιμένα. Μια Ασσυριακή δέηση στο βασιλιά πάει κάπως έτσι: «Επιφανή σύντροφε του βοσκότοπου, εσύ που φροντίζεις για τη γη σου και την τροφοδοτείς, ω ποιμένα της απόλυτης αφθονίας»².

Αλλά, όπως γνωρίζουμε, οι Εβραίοι ήταν που ανέπτυξαν και επέτειναν την ποιμαντική θεματική - με ένα, ωστόσο, άκρως ιδιοσυγκρασιακό χαρακτηριστικό: ο Θεός και μόνον αυτός είναι ο ποιμένας του λαού του. Υπάρχει μια θετική εξαίρεση: ο Δαβίδ, με την ιδιότητα του ιδρυτή της μοναρχίας, είναι ο

¹ Στα γαλλικά, με τη διπλή σημασία του ποιμένα και του πάστορα (σημ. μτφ.)

² Ύμνος στον Αμόν Ρα (Κάιρο, γύρω στο 1430 π.Χ.), στο Barucq (A.) και Daumas (F.), *Hymnes et Prières de l'Égypte ancienne*, v. 69, Παρίσι, εκδ. Cerf, 1980, σ 198.

μόνος που αποκαλείται ως ποιμένας³. Ο Θεός του ανέθεσε το έργο της συνάθροισης ενός ποιμνίου.

Υπάρχουν, επίσης, αρνητικές εξαιρέσεις: οι κακοί βασιλιάδες συνεχώς παρομοιάζονται με κακούς ποιμένες· διασκορπίζουν το ποίμνιο, το αφήνουν να πεθάνει από δίψα, το κουρεύουν, μόνο και μόνο για χάρη του κέρδους. Ο Γιαχβέ είναι ο μοναδικός αληθινός ποιμένας. Καθοδηγεί το λαό του αυτοπροσώπως, με τη βοήθεια μόνο των προφητών του. Όπως λένε οι ψαλμοί: «Σαν ένα ποίμνιο έχεις Εσύ οδηγήσει το λαό σου, με το χέρι του Μωυσή και του Ααρών»⁴. Δεν μπορώ, βέβαια εδώ, να καταπιαστώ, ούτε με τα ιστορικά προβλήματα, σχετικά με την προέλευση αυτής της σύγκρισης, ούτε με την εξέλιξή της σε ολόκληρη την εβραϊκή σκέψη. Θέλω, απλώς, να αναφερθώ σε ορισμένες τυπικές θεματικές της ποιμαντικής εξουσίας. Θα ήθελα να φέρω στην επιφάνεια την αντίθεση τους με την ελληνική πολιτική σκέψη και να δείξω πόσο σημαντικές έγιναν αυτές οι θεματικές στη χριστιανική σκέψη και, αργότερα, στους χριστιανικούς θεσμούς.

1. Ο ποιμένας ασκεί εξουσία σε ένα ποίμνιο και όχι σε μία επικράτεια. Είναι μάλλον πιο περίπλοκο από αυτό, αλλά, σε γενικές γραμμές, η σχέση μεταξύ της θεότητας, της επικράτειας και των ανθρώπων διαφέρει από εκείνη των Ελλήνων. Οι θεοί τους κατείχαν τη γη και αυτή η πρωταρχική κτήση καθόρισε τη σχέση μεταξύ ανθρώπων και θεών. Αντιθέτως, η σχέση του ποιμένα-Θεού με το ποίμνιό του είναι αυτή που είναι πρωταρχική και θεμελιώδης εδώ. Ο Θεός δίνει ή υπόσχεται ένα κομμάτι γης στο ποίμνιό του.

2. Ο ποιμένας συγκεντρώνει, καθοδηγεί και ηγείται του ποιμνίου του. Η ιδέα ότι ο πολιτικός ηγέτης είναι υπεύθυνος για τη διχόνοια στο εσωτερικό της πόλης και για την επικράτηση της ενότητας έναντι των συγκρούσεων είναι, αναμφίβολα, παρούσα στην ελληνική σκέψη. Όμως, αυτό που συγκεντρώνει ο ποιμένας είναι διάσπαρτα άτομα, που συναθροίζονται στο άκουσμα της φωνής του: «Θα σφυρίξω και θα

³ Ψαλμός LXXVIII, 70-72, στο *Ancien Testament. Traduction oecuménique de la Bible*, Παρίσι, εκδ. Cerf, 1975, σ. 1358.

⁴ Ψαλμός LXXVII, 21, στο ίδιο, σ. 1358.

μαζευτούν». Και, αντιστρόφως, αρκεί μόνο να εξαφανιστεί ο ποιμένας για να διασκορπιστεί το ποίμνιο. Με άλλα λόγια, η άμεση παρουσία του ποιμένα και η απευθείας δράση του κάνουν το κοπάδι να υπάρχει. Από τη στιγμή όμως που ο καλός νομοθέτης, όπως ο Σόλωνας, έχει επιλύσει κάθε σύγκρουση, αφήνει πίσω του μια ισχυρή πόλη, προικισμένη με Νόμους που της επιτρέπουν να μακροημερεύσει χωρίς αυτόν.

3. Ο ρόλος του ποιμένα είναι να εξασφαλίσει τη σωτηρία του ποιμνίου του. Και οι Έλληνες έλεγαν ότι η θεότητα έσωζε την πόλη και δεν σταμάτησαν ποτέ να συγκρίνουν τον ικανό ηγέτη με ένα τιμονιέρη που προσπαθεί να κρατήσει το πλοίο του μακριά από τα βράχια. Αλλά ο τρόπος που ο ποιμένας σώζει το ποίμνιό του είναι πολύ διαφορετικός. Δεν πρόκειται μόνο για τη σωτηρία όλων, όλων μαζί συνολικά μπροστά στον κίνδυνο. Τα πάντα στρέφονται γύρω από το ζήτημα μιας συνεχούς, εξατομικευμένης και έσχατης μεγαλοψυχίας. Συνεχής μεγαλοψυχία επειδή ο ποιμένας εξασφαλίζει τροφή για το ποίμνιό του, επειδή καθημερινά μεριμνά για τη δίψα και την πείνα του. Στον Έλληνα θεό ζητήθηκε μια καρποφόρα γη και πλούσιες σοδειές. Δεν του ζητούσαν να συντηρεί το ποίμνιο μέρα με τη μέρα. Εξατομικευμένη μεγαλοψυχία, επειδή ο ποιμένας φροντίζει ότι όλα ανεξαιρέτως τα πρόβατα θα τραφούν και θα σωθούν. Αργότερα, τα εβραϊκά κείμενα ιδιαίτερα, τόνισαν αυτή την εξατομικευμένη διάσταση της ευεργετικής εξουσίας: μία ραβινική ερμηνευτική σημείωση στην Έξοδο εξηγεί ότι ο Γιαχβέ επέλεξε τον Μωυσή να καθοδηγήσει το λαό του, επειδή ο Μωυσής κάποτε άφησε το ποίμνιό του για να πάει να αναζητήσει ένα και μόνο χαμένο πρόβατο.

Πρόκειται, τέλος, για έσχατη μεγαλοψυχία. Ο βοσκός έχει ένα σχέδιο για το ποίμνιό του. Πρέπει, είτε να το οδηγήσει σε κατάλληλο έδαφος για βοσκή, είτε να το επαναφέρει στη Φάτνη.

4. Ωστόσο, υπάρχει, ακόμη, μια άλλη διαφορά που έχει να κάνει με την ιδέα ότι η άσκηση της εξουσίας είναι ένα «καθήκον». Στην αρχαία Ελλάδα ο ηγέτης έπρεπε, φυσικά, να λαμβάνει αποφάσεις για το συμφέρον όλων· θα ήταν κακός ηγέτης αν επέλεγε το προσωπικό του συμφέρον. Αλλά το καθήκον του ήταν ένα ένδοξο καθήκον: ακόμη και αν σε περίοδο πολέμου έπρεπε να θυσιάσει τη ζωή του, μια

τέτοια θυσία αντισταθμιζόταν από κάτι εξαιρετικά πολύτιμο: την αθανασία. Δεν έχανε ποτέ. Η ποιμαντική μεγαλοψυχία, αντιθέτως, βρίσκεται πολύ πιο κοντά στην «αφοσίωση». Οτιδήποτε κάνει ο ποιμένας το κάνει για το καλό του κοπαδιού του. Αυτό είναι το μόνιμο μέλημα του. Όταν το κοπάδι το παίρνει ο ύπνος, αυτός επαγρυπνά.

Η θεματική της επαγρύπνησης είναι σημαντική. Αναδεικνύει δύο πτυχές της αφοσίωσης του ποιμένα. Κατά πρώτο λόγο, δρα, εργάζεται και χάνει τη βολή του για εκείνους που θρέφει και που έχουν αποκοιμηθεί. Κατά δεύτερο λόγο, τους επιτηρεί. Τους προσέχει όλους, χωρίς να χάνει κανέναν από τα μάτια του. Οφείλει να γνωρίζει το κοπάδι του στο σύνολό του αλλά και λεπτομερώς, πρέπει να γνωρίζει, όχι μόνο πού βρίσκονται τα καλά βοσκοτόπια, ποιοι είναι οι νόμοι κάθε εποχής και η τάξη των πραγμάτων, αλλά επίσης, ποιες είναι οι ιδιαίτερες ανάγκες του καθενός ξεχωριστά. Για άλλη μια φορά, ένας ραβινικός σχολιασμός στην Έξοδο περιγράφει, με τους ακόλουθους όρους, τα ποιμαντικά προσόντα του Μωυσή: «έστειλε κάθε πρόβατο με τη σειρά του να βοσκήσει – πρώτα τα νεότερα, για να βοσκήσουν στο πιο τρυφερό χορτάρι· έπειτα τα μεγαλύτερα· και τελευταία τα γηραιότερα, που ήταν σε θέση να κορφολογήσουν και τα πιο άγρια χόρτα». Η ποιμαντική εξουσία προϋποθέτει εξατομικευμένη προσοχή σε κάθε μέλος του ποιμνίου χωριστά.

Πρόκειται, εδώ, απλώς για τις θεματικές που τα εβραϊκά κείμενα συνδέουν με τις αλληγορίες του ποιμένα-Θεού και του ποιμνίου του λαού του. Σε καμία περίπτωση δεν ισχυρίζομαι ότι αυτός είναι ο τρόπος που πραγματικά ασκήθηκε η πολιτική εξουσία στην εβραϊκή κοινωνία πριν από την πτώση της Ιερουσαλήμ. Δεν ισχυρίζομαι, ούτε, ότι μια τέτοια σύλληψη της πολιτικής εξουσίας είναι, με οποιοδήποτε τρόπο, συγκροτημένη.

Πρόκειται απλώς για θεματικές. Παράδοξες, ή ακόμη και αντιφατικές. Ο Χριστιανισμός έμελλε να τους δώσει αξιοσημείωτη βαρύτητα, τόσο στο Μεσαίωνα όσο και στους νεότερους χρόνους. Ανάμεσα σε όλες τις κοινωνίες της ιστορίας, οι δικές μας - εννοώ αυτές που έλαβαν σάρκα και οστά στο τέλος της Αρχαιότητας στη δυτική πλευρά της ευρωπαϊκής ηπείρου – έχουν υπάρξει, ίσως, οι πιο επιθετικές και

πιο κατακτητικές· ικανές για την πιο εκθαμβωτική βία, εις βάρος των ίδιων, αλλά και εναντίον των άλλων. Εφηύραν ένα μεγάλο αριθμό διαφορετικών πολιτικών μορφών. Κατ' επανάληψη τροποποίησαν ριζικά τις νομικές δομές τους. Δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι μόνο αυτές ανέπτυξαν μία παράξενη τεχνολογία εξουσίας, αντιμετωπίζοντας τη συντριπτική πλειονότητα των ανθρώπων ως ένα κοπάδι με μια χούφτα ποιμένων. Εδραίωσαν, κατ' αυτό τον τρόπο, μια σειρά από περίπλοκες, συνεχείς και παράδοξες σχέσεις μεταξύ των ανθρώπων.

Αυτό είναι, αναμφίβολα, κάτι το μοναδικό στην πορεία της ιστορίας. Είναι προφανές ότι η ανάπτυξη της «ποιμαντικής τεχνολογίας» στη διαχείριση των ανθρώπων, επέφερε μια βαθιά ρήξη με τις δομές της αρχαίας κοινωνίας.

Για να εξηγήσω καλύτερα τη σημασία αυτής της ρήξης, θα ήθελα να επανέλθω για λίγο σε αυτό που έλεγα για τους Έλληνες. Μπορώ να φανταστώ τις αντιρρήσεις που θα μπορούσαν να εγερθούν.

Μια αντίρρηση είναι ότι τα ομηρικά έπη χρησιμοποιούν την ποιμαντική αλληγορία για να αναφερθούν στους βασιλιάδες. Στην Ιλιάδα και την Οδύσσεια, η έκφραση *ποιμήν λαών* ανακύπτει συχνά. Χαρακτηρίζει τους ηγέτες, αναδεικνύοντας το μεγαλείο της δύναμής τους. Επιπλέον, είναι ένας τελετουργικός τίτλος που απαντάται συχνά, ακόμα και στην ύστερη ινδοευρωπαϊκή βιβλιογραφία. Στο Μπέογουλφ (*Beowulf*)⁵, ο βασιλιάς εξακολουθεί να αντιμετωπίζεται ως ποιμένας⁶. Αλλά δε θα έπρεπε να μας ξαφνιάζει το γεγονός ότι βρίσκουμε τον ίδιο τίτλο στα αρχαϊκά έπη όπως και στα ασσυριακά κείμενα.

⁵ Το Μπέογουλφ (*Beowulf* ή *Bēowulf*) είναι ένα παραδοσιακό ηρωικό επικό ποίημα γραμμένο σε παλαιο-αγγλικό παρηχητικό στίχο. Έχει 3182 στίχους και αποτελεί από μόνο του το 10% του συνολικού σώματος της αγγλοσαξονικής ποίησης που έχει επιβιώσει μέχρι σήμερα. Στο χειρόγραφο είναι άτιτλο αλλά είναι γνωστό με το όνομα Μπέογουλφ από τις αρχές του 19ου αιώνα (σημ. μτφ.).

⁶ *Beowulf*: βασιλιάς των Γιουτών (6^{ος} αιώνας), γνωστός από το ποίημα του 8^{ου} αιώνα σε αγγλοσαξονική διάλεκτο: *Beowulf, éorée anglo-saxonne* (πρώτη γαλλική μετάφραση του L. Botkine), Ανόβερο, εκδ. Lepelletier, 1877.

Το ζήτημα τίθεται μάλλον περισσότερο σε σχέση με την ελληνική σκέψη. Υπάρχει, τουλάχιστον μία κατηγορία κειμένων, όπου γίνονται αναφορές σε μοντέλα ποιμένων: τα Πυθαγόρεια. Η αλληγορία του βοσκού εμφανίζεται στα *Αποσπάσματα του Αρχύτα*, που αναφέρονται από τον Στοβαίο⁷. Η λέξη νόμος συνδέεται σε αυτά τα κείμενα με τη λέξη νομεύς (βοσκός): ο βοσκός μοιράζει, ο νόμος κατανέμει. Έτσι και ο Δίας αποκαλείται *Νόμιος* και *Νέμειος*, επειδή δίνει τροφή στα πρόβατά του. Και, τέλος, ο κριτής πρέπει να είναι *φιλόανθρωπος*, δηλαδή απαλλαγμένος από εγωισμό. Πρέπει να διακατέχεται από ζήλο και μέριμνα, όπως ένας ποιμένας.

Ο Gruppe, ο Γερμανός επιμελητής των *«Αποσπασμάτων του Αρχύτα»*⁸, λέει ότι αυτό αποδεικνύει μία εβραϊκή επιρροή μοναδική στην ελληνική λογοτεχνία⁹. Άλλοι σχολιαστές, όπως ο Delatte, λένε ότι η σύγκριση μεταξύ θεών, κριτών και βοσκών ήταν κοινή στην αρχαία Ελλάδα¹⁰. Συνεπώς, δεν είναι αξιοσημείωτο.

Θα περιοριστώ στην πολιτική σκέψη. Τα αποτελέσματα της έρευνας είναι σαφή: η πολιτική αλληγορία του ποιμένα δεν απαντάται ούτε στον Ισοκράτη, ούτε στο Δημοσθένη, ούτε στον Αριστοτέλη. Αυτό είναι κάπως απρόσμενο, αν κάποιος αναλογιστεί το γεγονός ότι στον *Αρεοπαγитικό* του, ο Ισοκράτης επιμένει στα καθήκοντα των κριτών, υπογραμμίζοντας την ανάγκη να είναι αφοσιωμένοι και να

⁷ Αρχύτας ο Ταραντίνος, *Fragments*, § 22 (βλ. Ιωάννης Στοβαίος, *Florilegium*, 43, 120, Λειψία, B. G. Teubner, 1856, τ. II, σ. 138), στο Chaignet (A. E.), *Pythagore et la Philosophie pythagoricienne, contenant les fragments de Philolaüs et d'Archytas*, Παρίσι, εκδ. Didier, 1874.

⁸ Ο Αρχύτας (428 - 347 π.Χ.) ήταν πυθαγόρειος φιλόσοφος, με καταγωγή από τον Τάραντα. Ήταν αστρονόμος, μαθηματικός και πολιτικός. Ο Αριστοτέλης έγραψε γι' αυτόν ειδική πραγματεία, η οποία δεν έχει διασωθεί, με τον τίτλο «Η φιλοσοφία του Αρχύτα». Σύμφωνα με μαρτυρία του Φαβωρίνου ο Αρχύτας επινόησε και κατασκεύασε μια μη-επανδρωμένη υπτάμενη μηχανή, την «πετομηχανή» ή «περιστερά», που, ουσιαστικά, ήταν το πρώτο αεριοθούμενο (σημ. μτφ.).

⁹ Gruppe (O. F.), *Ueber die Fragmente des Archytas und der älteren Pythagoreer*, Βερολίνο, εκδ. G. Eichler, 1840.

¹⁰ Delatte (A.), *Essai sur la politique pythagoricienne*, Παρίσι, εκδ. Honoré Champion, 1922.

δείχνουν ενδιαφέρον για τους νέους¹¹. Ωστόσο, δεν υπάρχει η παραμικρή ποιμαντική αναφορά.

Ο Πλάτωνας, από την άλλη, συχνά αναφέρεται στον ποιμένα-κριτή. Κάνει λόγο για αυτή την ιδέα στα έργα *Κριτίας*, *Πολιτεία*¹² και *Νόμοι*. Την αναλύει διεξοδικά στον *Πολιτικό*. Στα πρώτα τρία έργα, το μοτίβο του ποιμένα είναι μάλλον δευτερεύον. Ενίοτε, στον *Κριτία*, γίνονται αναφορές στις ευτυχείς εποχές που η ανθρωπότητα κυβερνιόταν άμεσα από τους θεούς και βοσκούσε σε βοσκότοπους αφθονίας. Άλλοτε ο Πλάτωνας επιμένει στην απαραίτητη αρετή που πρέπει να διακρίνει τον κριτή επίμονα – σε αντίπαροβολή με τη φαυλότητα του Θρασύμαχου (*Πολιτεία*). Και κάποτε, το ζητούμενο είναι να καθοριστεί ο ρόλος των κατώτερων κριτών: στην πραγματικότητα, αυτοί πρέπει να υπακούουν «εκείνους που βρίσκονται στην κορυφή της ιεραρχίας», όπως ακριβώς οι κέρβερροι (*Νόμοι*¹³).

Αλλά στον *Πολιτικό*¹⁴, η ποιμαντική εξουσία είναι το κεντρικό πρόβλημα και αντιμετωπίζεται εν εκτάσει. Μπορεί, αυτός που παίρνει τις αποφάσεις για την πόλη, αυτός που διοικεί, να οριστεί ως ένα είδος ποιμένα;

Η ανάλυση του Πλάτωνα είναι πασίγνωστη. Για να απαντήσει σε αυτό το ερώτημα χρησιμοποιεί τη μέθοδο της διαίρεσης. Χαράζει μία διάκριση μεταξύ του ανθρώπου που μεταβιβάζει εντολές σε άψυχα αντικείμενα (π.χ. ο αρχιτέκτονας) και του ανθρώπου που δίνει εντολές σε ζώα μεταξύ του ανθρώπου που δίνει εντολές σε απομονωμένα ζώα (όπως ένας ζυγός βοδιών) και αυτού που δίνει εντολές σε

¹¹ Isocrate, *Aéropagitique, Discours*, τ. III (μτφ. G. Mathieu), Παρίσι, εκδ. Les Belles Lettres, «Collection des universités de France», 1942, § 36, σ. 72· § 55· σ. 77· § 58, σ. 78.

¹² Platon, *Critias* (μτφ. A. Rivaud), Παρίσι, εκδ. Les Belles Lettres, «Collection des universités de France», 1925, 109 b, σ. 257-258· 111 c-d, σσ. 260-261. *La République* (μτφ. É. Chambry), Παρίσι, εκδ. Les Belles Lettres, «Collection des universités de France», 1947, I, 343 b, σ. 29 et 345 c-d, σ. 32.

¹³ Platon, *Les Lois*, X, 906 b (μτφ. É. des Places), Παρίσι, εκδ. Les Belles Lettres, «Collection des universités de France», 1951, τ. XI, πρώτο μέρος, σ. 177.

¹⁴ Platon, *Le Politique*, 261 b-262 a (μτφ. A. Diès), Παρίσι, εκδ. Les Belles Lettres, «Collection des universités de France», 1950, σσ. 8-9.

ποίμνια· αυτού που δίνει εντολές σε ποίμνια ζώων και αυτού που διοικεί τα ανθρώπινα ποίμνια. Και εκεί έχουμε τον πολιτικό ηγέτη: έναν ποιμένα ανθρώπων.

Αλλά αυτή η πρώτη διαίρεση δεν είναι ικανοποιητική. Χρειάζεται να τη σπρώξει παραπέρα. Η αντιπαράθεση των ανθρώπων με τα υπόλοιπα ζώα δεν αποτελεί μια καλή μέθοδο. Έτσι, ο διάλογος ξαναρχίζει εκ του μηδενός, προκειμένου να προταθεί εκ νέου μια ολόκληρη σειρά από ταξινομήσεις: μεταξύ των άγριων ζώων και των ήμερων· των υδρόβιων και των χερσαίων· αυτών που έχουν κέρατα και εκείνων που δεν έχουν· των ζώων που έχουν διχαλωτές σπλές και εκείνων που έχουν μονές· μεταξύ αυτών που είναι ικανά και εκείνων που είναι ανίκανα για αμοιβαία αναπαραγωγή. Και ο διάλογος ξεστρατίζει με αυτές τις ατέλειωτες υποδιαιρέσεις.

Συνεπώς, τί δείχνει η αρχική ανάπτυξη του διαλόγου και η επακόλουθη αποτυχία του; Ότι η μέθοδος της διαίρεσης δεν μπορεί να αποδείξει τίποτα απολύτως όταν δεν εφαρμόζεται σωστά. Δείχνει, επίσης, ότι η ιδέα της ανάλυσης της πολιτικής εξουσίας ως σχέσης μεταξύ ενός ποιμένα και των ζώων του ήταν μάλλον αμφιλεγόμενη την εποχή εκείνη. Ωστόσο, αυτή είναι η πρώτη υπόθεση που έρχεται στο νου των συνομιλητών, όταν ψάχνουν να βρουν την ουσία του πολιτικού. Πρόκειται, άραγε, για ένα κοινό τόπο εκείνης της εποχής; Ή, μήπως, ο Πλάτωνας πραγματευόταν βασικά μια Πυθαγόρεια θεματική; Η απουσία της αλληγορίας του ποιμένα σε άλλα πολιτικά κείμενα εκείνης της εποχής φαίνεται να γέρνει την πλάστιγγα προς τη δεύτερη υπόθεση. Αλλά μπορούμε, κατά πάσα πιθανότητα, να αφήσουμε τη συζήτηση ανοιχτή.

Η προσωπική μου έρευνα αφορά το πώς ο Πλάτωνας τοποθετείται σχετικά με αυτή τη θεματική στο υπόλοιπο του διαλόγου. Το κάνει πρώτα μέσω μεθοδολογικών επιχειρημάτων και, στη συνέχεια, μέσω του διάσημου μύθου του κόσμου που περιστρέφεται γύρω από τον άξονά του.

Τα μεθοδολογικά επιχειρήματα είναι εξαιρετικά ενδιαφέροντα. Το εάν ο βασιλιάς αποτελεί ένα είδος ποιμένα ή όχι, μπορεί να καθοριστεί, όχι αποφασίζοντας ποια διαφορετικά είδη μπορούν να αποτελέσουν ένα ποίμνιο, αλλά αναλύοντας αυτό που κάνει ο ποιμένας.

Τι χαρακτηρίζει το καθήκον του ποιμένα; Πρώτον, ο ποιμένας είναι μόνος στην κορυφή του ποιμνίου του. Δεύτερον, η δουλειά του είναι να εφοδιάζει τα ζωντανά του με τροφή, να τα φροντίζει όταν είναι άρρωστα, να τους παίζει μουσική για να τα συγκεντρώνει και να τα καθοδηγεί, να διευθετεί το ζευγάρωμά τους με σκοπό την καλύτερη δυνατή αναπαραγωγή. Τελικά, έτσι, εντοπίζουμε τα χαρακτηριστικά που διακρίνουν την αλληγορία του ποιμένα που απαντάται στα κείμενα της Ανατολής.

Και ποιά είναι το καθήκον του βασιλιά αναφορικά με όλα αυτά; Όπως ο ποιμένας, και αυτός είναι μόνος στην κορυφή της πόλης. Αλλά, σε σχέση με τα υπόλοιπα, ποιός παρέχει τροφή στην ανθρωπότητα; Ο βασιλιάς; Όχι. Ο αγρότης και ο αρτοποιός. Ποιός φροντίζει τους ανθρώπους όταν είναι άρρωστοι; Ο βασιλιάς; Όχι, ο γιατρός. Και ποιός τους καθοδηγεί με τη μουσική; Ο γυμναστής – όχι ο βασιλιάς. Έτσι, πολλοί είναι οι πολίτες που θα μπορούσαν, απόλυτα θεμιτά, να διεκδικήσουν τον τίτλο «ποιμένας των ανθρώπων». Ακριβώς όπως ο ποιμένας του ανθρώπινου ποιμνίου έχει πολλούς αντιπάλους, έτσι έχει και ο πολιτικός. Κατά συνέπεια, εάν θέλουμε να μάθουμε τι είναι πραγματικά και ουσιαστικά ο πολιτικός, πρέπει να ξεκινήσουμε ξεδιαλύνοντας «το χείμαρρο [των γνωρισμάτων] που τον περιβάλλουν», καταδεικνύοντας, μ' αυτό τον τρόπο, ως προς τι δεν είναι ποιμένας.

Ο Πλάτωνας καταφεύγει, λοιπόν, στο μύθο του κόσμου που περιστρέφεται γύρω από τον άξονά του σε δύο διαδοχικές και αντίθετες κινήσεις. Σε ένα πρώτο στάδιο, κάθε είδος ζώου ανήκε σε ένα ποίμνιο, που το καθοδηγούσε μια ιδιοφυΐα ποιμένας. Το ανθρώπινο ποίμνιο το καθοδηγούσε η θεότητα η ίδια. Μπορούσε να αξιοποιήσει αφειδώς και κατά βούληση τους καρπούς της γης· δεν χρειαζόταν καταφύγιο· και μετά το θάνατο, οι άνθρωποι ξαναγυρνούσαν στη ζωή. Μια κρίσιμη πρόταση προσθέτει: «Έχοντας τη θεότητα για ποιμένα τους, οι άνθρωποι δεν είχαν ανάγκη από πολιτικό σύνταγμα»¹⁵.

Σε ένα δεύτερο στάδιο, ο κόσμος στράφηκε στην αντίθετη κατεύθυνση. Οι θεοί δεν ήταν πλέον ποιμένες των ανθρώπων. Οι άνθρωποι εφεξής εγκαταλείφθηκαν στην τύχη τους, τους δόθηκε η φωτιά. Ποιός θα ήταν τότε ο ρόλος του πολιτικού; Θα

¹⁵ Στο ίδιο, 271 e, σ.25.

γινόταν *αυτός* ποιμένας στη θέση της θεότητας; Όχι βέβαια. Εφεξής ο ρόλος του ήταν να υφαίνει ένα συμπαγή ιστό για την πόλη. Η ιδιότητα του πολιτικού δεν σήμαινε να τρέφεις, να περιθάλπεις και να εκτρέφεις απογόνους, αλλά να συνενώνεις: να συνενώνεις διαφορετικές αρετές· να συνενώνεις αντίθετες ιδιοσυγκρασίες (είτε παρορμητικές είτε μετριοπαθείς), χρησιμοποιώντας το «όχημα» της λαϊκής γνώμης. Η βασιλική τέχνη της διακυβέρνησης συνίστατο στη συγκέντρωση ζώων «σε μια κοινότητα βασισμένη στην ομόνοια και τη φιλία», υφαίνοντας έτσι «τον πιο θαυμαστό από όλους τους ιστούς». Ολόκληρος ο πληθυσμός, «οι δούλοι και οι ελεύθεροι άνθρωποι, ήταν τυλιγμένοι στις πτυχές του»¹⁶.

Ο Πολιτικός έχει τη μορφή του πιο συστηματικού στοχασμού της κλασικής αρχαιότητας, ως προς το θέμα της ποιμαντορίας, που έμελλε αργότερα να γίνει τόσο σημαντικό στη χριστιανική Δύση. Το γεγονός ότι το συζητάμε μοιάζει να δηλώνει ότι ένα θέμα, που μάλλον κατάγεται από την Ανατολή, ήταν αρκετά σημαντικό στην εποχή του Πλάτωνα, ώστε να χρειάζεται κουβέντα. Δεν πρέπει να ξεχνάμε, όμως, ότι ετίθετο σε αμφισβήτηση.

Όχι εντελώς, ωστόσο. Ο Πλάτωνας αναγνώριζε, πράγματι, την ιδιότητα του ποιμένα στο γιατρό, το γεωργό, το γυμναστή και τον παιδαγωγό. Αρνιόταν όμως να τους παραχωρήσει τη δυνατότητα να εμπλακούν στα πολιτικά πράγματα. Το λέει κατηγορηματικά: πώς θα μπορούσε ποτέ ο πολιτικός να βρει το χρόνο να πάει να δει τον καθένα προσωπικά, να τον ταΐσει, να τον ψυχαγωγήσει και να τον φροντίσει, όταν είναι άρρωστος; Μόνο ένας θεός της Χρυσής Εποχής θα μπορούσε ποτέ να συμπεριφερθεί με αυτό τον τρόπο· ή πάλι, όπως ένας γιατρός ή ένας παιδαγωγός, να είναι υπεύθυνος για τις ζωές και την ανάπτυξη κάποιων ατόμων. Αλλά, τοποθετημένοι καθώς είναι μεταξύ των δύο –θεών και βοσκών– αυτοί που κατέχουν την πολιτική εξουσία δεν είναι ποιμένες. Το καθήκον τους δεν έγκειται στην προστασία της ζωής μια ομάδας ατόμων. Έγκειται στη διαμόρφωση και την εξασφάλιση της ενότητας της πόλης. Με λίγα λόγια, το πολιτικό πρόβλημα είναι η

¹⁶ Στο ίδιο, 311 c, σ. 88.

σχέση μεταξύ του ενός και των πολλών στο πλαίσιο της πόλης και των πολιτών της. Το ποιμαντικό πρόβλημα αφορά στις ζωές των ατόμων.

Όλα αυτά μοιάζουν, ίσως, πολύ απόμακρα. Ο λόγος που επιμένω σε αυτά τα αρχαία κείμενα είναι ότι μας δείχνουν πόσο πρώιμα προέκυψε αυτό το πρόβλημα – ή, μάλλον, αυτή η σειρά προβλημάτων. Αυτά τα ζητήματα διέρχονται του συνόλου της δυτικής ιστορίας. Εξακολουθούν να είναι πολύ σημαντικά για τη σύγχρονη κοινωνία. Πραγματεύονται τις σχέσεις μεταξύ της πολιτικής εξουσίας, εν δράσει, στο εσωτερικό του κράτους, ως ένα νομικό πλαίσιο ενότητας και μιας εξουσίας που μπορούμε να αποκαλέσουμε «ποιμαντική», της οποίας ο ρόλος είναι η συνεχής διασφάλιση, διατήρηση και βελτίωση της ζωής του καθένα.

Το γνωστό «πρόβλημα του κράτους κοινωνικής πρόνοιας» δεν φέρνει στο φως μόνο τις ανάγκες ή τις νέες τεχνικές διακυβέρνησης του σημερινού κόσμου. Πρέπει να αναγνωριστεί για αυτό που πραγματικά είναι: μία από τις πολυάριθμες επανεμφάνσεις της αβέβαιης διάρθρωσης ανάμεσα στην πολιτική εξουσία που ασκείται σε νομικά υποκείμενα και στην ποιμαντική εξουσία που ασκείται στα έμβια άτομα.

Δεν έχω, προφανώς, καμία πρόθεση να εξιστορήσω την εξέλιξη της ποιμαντικής εξουσίας καθ' όλη τη διάρκεια του Χριστιανισμού. Μπορούμε εύκολα να φανταστούμε τα τεράστια προβλήματα που θα μπορούσε να προκαλέσει μια τέτοια απόπειρα: από δογματικά προβλήματα, όπως ο χαρακτηρισμός του Χριστού ως «καλού ποιμένα», μέχρι και θεσμικά, όπως η ενοριακή οργάνωση, ή οι τρόποι καταμερισμού των ποιμαντικών υποχρεώσεων μεταξύ ιερέων και επισκόπων.

Το μόνο που θέλω να κάνω είναι να φέρω στο φως δυο τρεις πτυχές, που θεωρώ σημαντικές για την εξέλιξη της ποιμαντορίας, δηλαδή της τεχνολογίας εξουσίας.

Πρώτα απ' όλα, ας εξετάσουμε τη θεωρητική κατασκευή του θέματος στην αρχαία χριστιανική βιβλιογραφία: στα κείμενα του Χρυσόστομου, του Κυπριανού, του Αμβρόσιου, του Ιερώνυμου και, σ' ό,τι αφορά τη μοναστική ζωή, του Κασσιανού ή του Βενέδικτου. Οι εβραϊκές θεματικές αλλάζουν αρκετά, με τουλάχιστον τέσσερις τρόπους:

1. Πρώτον, σχετικά με το ζήτημα της ευθύνης. Είδαμε ότι ο βοσκός έπρεπε να αναλάβει την ευθύνη για τη μοίρα ολόκληρου του κοπαδιού και του κάθε προβάτου ξεχωριστά. Σύμφωνα με τη χριστιανική σύλληψη, ο βοσκός πρέπει να προβαίνει σε έναν απολογισμό - όχι μόνο του κάθε πρόβατου, αλλά και όλων των πράξεών τους, όλων των καλών ή των κακών που είναι ικανά να κάνουν, όλων όσων συμβαίνουν σε αυτά.

Επιπλέον, μεταξύ κάθε προβάτου και του βοσκού του, ο Χριστιανισμός συλλαμβάνει μια πολύπλοκη ανταλλαγή και διακίνηση αμαρτημάτων και αρετών. Η αμαρτία του προβάτου μπορεί να καταλογιστεί στο βοσκό. Αυτός θα πρέπει να απολογηθεί την ημέρα της Τελικής Κρίσης. Αντίστροφα, βοηθώντας το ποίμνιό του να βρει τη σωτηρία, ο βοσκός θα βρει, επίσης, τη δική του. Σώζοντας όμως τα πρόβατά του, κινδυνεύει να χαθεί· έτσι, αν θέλει να σώσει τον εαυτό του, πρέπει αναγκαστικά να πάρει το ρίσκο να θυσιαστεί για τους άλλους. Σε περίπτωση που, όντως, χαθεί, είναι το ποίμνιο που εκτίθεται στους μεγαλύτερους κινδύνους. Αλλά ας αφήσουμε στην άκρη όλα αυτά τα παράδοξα. Σκοπός μου ήταν μόνο να υπογραμμίσω τη δύναμη και την πολυπλοκότητα των ηθικών δεσμών που ενώνουν το βοσκό με κάθε μέλος του ποιμνίου του. Και, κυρίως, αυτό που ήθελα να υπογραμμίσω ήταν ότι οι δεσμοί αυτοί αφορούσαν, όχι μόνο στις ζωές των ατόμων, αλλά και τις πράξεις τους, στις παραμικρές τους λεπτομέρειες.

2. Η δεύτερη σημαντική διαφοροποίηση αφορά στο πρόβλημα της υποταγής ή υπακοής. Σύμφωνα με την εβραϊκή σύλληψη, επειδή ο Θεός είναι ένας ποιμένας, το κοπάδι που τον ακολουθεί υπακούει στη βούλησή του, στο νόμο του. Ο Χριστιανισμός, από την άλλη πλευρά, συνέλαβε τη σχέση ποιμένα - προβάτου ως μία σχέση ατομικής και απόλυτης εξάρτησης. Αυτό είναι αναμφίβολα ένα από τα σημεία στα οποία η χριστιανική ποιμαντορία παρέκκλινε ριζικά από την ελληνική σκέψη. Αν ένας Έλληνας έπρεπε να υπακούσει, το έπραττε επειδή ήταν ο νόμος ή η βούληση της πόλης. Εάν του συνέβαινε να ακολουθήσει τη θέληση κάποιου συγκεκριμένου ανθρώπου (ενός γιατρού, ενός ρήτορα, ενός παιδαγωγού), τότε, το εν λόγω πρόσωπο, τον είχε πείσει ορθολογικά να το κάνει. Και αυτό γινόταν στο

πλαίσιο ενός πολύ ξεκάθਾਰου στόχου: της θεραπείας, της απόκτησης μιας δεξιότητας, της αναζήτησης της καλύτερης επιλογής.

Στο Χριστιανισμό, ο δεσμός με τον ποιμένα είναι ατομικός. Είναι προσωπική υποταγή σ' αυτόν. Η βούλησή του εκπληρώνεται, όχι επειδή είναι σύμφωνη με το νόμο ή στο βαθμό που προκύπτει από το νόμο, αλλά, καταρχήν, επειδή είναι το θέλημά του. Στους *Κοινοβιακούς Κανονισμούς* του Κασσιανού¹⁷, υπάρχουν πολλές διδακτικές ιστορίες, στις οποίες ο μοναχός βρίσκει τη σωτηρία του, εκτελώντας τις πιο εξωφρενικές εντολές του ανωτέρου του. Η υπακοή είναι αρετή. Αυτό σημαίνει ότι δεν είναι, όπως για τους Έλληνες, ένα μεταβατικό μέσο για ένα σκοπό, αλλά, μάλλον, ένας αυτοσκοπός. Πρόκειται για μια μόνιμη κατάσταση· το ποίμνιο πρέπει μονίμως να υποτάσσεται στους ποιμένες του: *subditi*. Όπως λέει ο Άγιος Βενέδικτος, οι μοναχοί δεν ζουν σύμφωνα με τη δική τους ελεύθερη βούληση· η επιθυμία τους είναι να υποτάσσονται στις εντολές του ηγούμενου: *ambulantes alieno iudicio et Imperio*¹⁸. Ο Χριστιανισμός των ελληνιστικών χρόνων ονόμασε αυτή την κατάσταση υπακοής *απάθεια*. Η εξέλιξη της σημασίας της λέξης είναι ενδεικτική. Στην ελληνική φιλοσοφία, η έννοια *απάθεια* δηλώνει τον έλεγχο που ασκεί το άτομο στα πάθη του, χάρη στην άσκηση του ορθού λόγου. Στη χριστιανική σκέψη, το *πάθος* είναι η δύναμη της θέλησης που ασκείται πάνω στον εαυτό, για τον εαυτό. Η *απάθεια* μας απαλλάσσει από μια τέτοια ισχυρογνωμοσύνη.

3. Η χριστιανική ποιμαντορία προϋποθέτει ένα ιδιότυπο είδος γνώσης μεταξύ του ποιμένα και καθενός από τα πρόβατά του. Αυτή η γνώση είναι ιδιαίτερη. Εξατομικεύει. Δεν είναι αρκετό να γνωρίζεις σε τι κατάσταση βρίσκεται το κοπάδι. Πρέπει να γνωρίζεις και την κατάσταση του κάθε προβάτου ξεχωριστά.

Η θεματική αυτή υπήρχε πολύ πριν από τη χριστιανική ποιμαντορία, αλλά ενισχύθηκε αισθητά με τρεις διαφορετικούς τρόπους: ο ποιμένας πρέπει να

¹⁷ Cassien (J.), *Institutions cénobitiques* (μτφ. J. - C. Guy), Παρίσι, εκδ. du Cerf, σειρά. «Sources chrétiennes», τ. 109, 1965.

¹⁸ *Regula Sancti Benedicti (La Règle de saint Benoît)*, μτφ. A. de Vogüé, Παρίσι, εκδ. du Cerf, σειρά «Sources chrétiennes», v. 181, 1972, κεφ. v : «De l'obéissance des disciples», σσ. 465-469).

ενημερώνεται σχετικά με τις υλικές ανάγκες του κάθε μέλους του κοπαδιού και να τα φροντίζει, όταν κρίνεται απαραίτητο. Θα πρέπει να γνωρίζει τι συμβαίνει, τι κάνει το καθένα από αυτά – τα δημόσια αμαρτήματά του. Τελευταίο, αλλά εξίσου σημαντικό, θα πρέπει να γνωρίζει τι συμβαίνει στην ψυχή του καθενός, δηλαδή τις κρυφές αμαρτίες του, την πρόοδό του στο δρόμο προς την αγιότητα.

Προκειμένου να διασφαλίσει αυτή την ατομική γνώση, ο Χριστιανισμός ιδιοποιήθηκε δύο βασικά εργαλεία του ελληνιστικού κόσμου: την εξέταση και την καθοδήγηση της συνείδησης. Τα οικειοποιήθηκε, όμως, αλλοιώνοντάς τα αξιοσημείωτα.

Η εξέταση της συνείδησης, όπως γνωρίζουμε, ήταν διαδεδομένη στους πυθαγόρειους, τους στωικούς και τους επικούρειους, ως ένα μέσο καθημερινής αποτίμησης της καλής ή κακής εκπλήρωσης των καθηκόντων μας. Με αυτόν τον τρόπο, θα μπορούσε να υπολογιστεί η πρόοδος στο δρόμο προς την τελειότητα, δηλαδή η αυτοκυριαρχία και η κυριαρχία πάνω στα πάθη. Η καθοδήγηση της συνείδησης ήταν, επίσης, κυρίαρχη σε ορισμένους καλλιεργημένους κύκλους, αλλά ως συμβουλή για την οποία έπρεπε κάποιες φορές να πληρώσει κανείς, σε ιδιαίτερα αντίξοες περιστάσεις: όταν κάποιος πενθούσε, ή υπέφερε από μια αποτυχία.

Η χριστιανική ποιμαντορία συνέδεσε στενά αυτές τις δύο πρακτικές. Αφενός, η καθοδήγηση της συνείδησης συνιστούσε μια αδιάκοπη δέσμευση: το πρόβατο δεν επέτρεπε να το καθοδηγήσουν μόνο προκειμένου να ξεπεράσει κάποιο τραχύ πέρασμα νικηφόρα, επέτρεπε να το καθοδηγούν κάθε δευτερόλεπτο. Το να σε καθοδηγούν ήταν μία κατάσταση και ήσουν μοιραία χαμένος αν προσπαθούσες να δραπετεύσεις από αυτή. Η κλασική φράση πάει κάπως έτσι: «αυτός που δεν ανέχεται την καθοδήγηση μαραίνεται σαν ένα νεκρό φύλλο». Όσον αφορά την εξέταση του εαυτού, ο στόχος της δεν ήταν να κάνει την αυτοεπίγνωση εσωστρεφή, αλλά να την καταστήσει ικανή να ανοιχτεί εντελώς στον τελετάρχη της - να αποκαλύψει σ' αυτόν τα βάθη της ψυχής.

Υπάρχουν πάρα πολλά ασκητικά και μοναστικά κείμενα του πρώτου αιώνα που αφορούν στη σχέση μεταξύ καθοδήγησης και εξέτασης του εαυτού, τα οποία δείχνουν πόσο ζωτικής σημασίας ήταν αυτές οι τεχνικές για το Χριστιανισμό και πόσο σύνθετες είχαν ήδη γίνει.

Αυτό που θα ήθελα να υπογραμμίσω είναι ότι τα κείμενα αυτά σκιαγραφούν την ανάδυση ενός πολύ παράδοξου φαινομένου στον ελληνορωμαϊκό πολιτισμό, την οργάνωση, δηλαδή, μιας σύνδεσης μεταξύ απόλυτης υπακοής, γνώσης του εαυτού και εξομολόγησης σε κάποιον άλλο.

4. Υπάρχει και ένας άλλος μετασχηματισμός - ίσως ο πιο σημαντικός. Όλες αυτές οι χριστιανικές τεχνικές εξέτασης, εξομολόγησης, καθοδήγησης, υπακοής έχουν ένα στόχο: να ωθήσουν τα άτομα να δουλέψουν πάνω στην ίδια τους την «εξιλέωση». Η εξιλέωση δεν είναι, βέβαια, θάνατος, αλλά είναι μια αποκήρυξη αυτού του κόσμου και του εαυτού: ένα είδος καθημερινού θανάτου. Ενός θανάτου που υποτίθεται ότι προσφέρει ζωή σε έναν άλλο κόσμο. Αυτή δεν είναι η πρώτη φορά που βλέπουμε το μοτίβο του ποιμένα να συνδέεται με το θάνατο· αλλά εδώ είναι διαφορετικό από την ελληνική ιδέα της πολιτικής εξουσίας. Δεν αποτελεί θυσία για την πόλη· η χριστιανική εξιλέωση είναι ένα είδος σχέσης του εαυτού με τον εαυτό. Είναι ένα μέρος, ένα ουσιαστικό μέρος της ατομικής ταυτότητας στο Χριστιανισμό.

Μπορούμε να πούμε ότι η χριστιανική ποιμαντορία έχει εισάγει ένα παιχνίδι που δεν είχαν φανταστεί ούτε οι Έλληνες ούτε οι Εβραίοι. Ένα παράξενο παιχνίδι του οποίου τα στοιχεία είναι η ζωή, ο θάνατος, η αλήθεια, η υπακοή, τα άτομα, η ατομική ταυτότητα· ένα παιχνίδι που φαίνεται να μην έχει τίποτα κοινό με το παιχνίδι της επιβίωσης της πόλης μέσω της θυσίας των πολιτών. Οι κοινωνίες μας αποδείχθηκε ότι είναι πραγματικά δαιμονικές, από τότε που συνέβη να συνδυάσουν αυτά τα δύο παιχνίδια: το παιχνίδι ανάμεσα στην πόλη και τον πολίτη και το παιχνίδι ποιμένα - ποιμνίου, σε αυτό που αποκαλούμε νεωτερικά κράτη.

Όπως βλέπετε, αυτό που προσπάθησα να κάνω απόψε, δεν είναι να λύσω ένα πρόβλημα, αλλά να προτείνω ένα τρόπο προσέγγισης ενός προβλήματος. Αυτό το πρόβλημα είναι παρόμοιο με αυτά πάνω στα οποία εργάζομαι από το πρώτο μου

βιβλίο σχετικά με την τρέλα και την ψυχική ασθένεια. Όπως έλεγα πρωτύτερα, αυτό το πρόβλημα αφορά στις σχέσεις μεταξύ εμπειριών (όπως η τρέλα, η ασθένεια, η καταστρατήγηση των νόμων, η σεξουαλικότητα, η ατομική ταυτότητα), γνώσης (όπως η ψυχιατρική, η ιατρική, η εγκληματολογία, η σεξολογία, η ψυχολογία) και εξουσίας (όπως η εξουσία που ασκείται στα ψυχιατρικά και σωφρονιστικά ιδρύματα, καθώς και σε όλα τα άλλα ιδρύματα που ασχολούνται με τον ατομικό έλεγχο).

Ο πολιτισμός μας έχει αναπτύξει το πιο πολύπλοκο σύστημα γνώσης, τις πιο περίπλοκες δομές εξουσίας: τί έχει αυτό το είδος γνώσης, αυτό το είδος εξουσίας να κάνει με εμάς; Με ποιό τρόπο συνδέονται με τη γνώση και την εξουσία αυτές οι θεμελιώδεις εμπειρίες της τρέλας, της οδύνης, του θανάτου, του εγκλήματος, της επιθυμίας, ακόμα κι αν δεν το συνειδητοποιούμε; Είμαι βέβαιος ότι ποτέ δε θα βρω την απάντηση· αλλά αυτό δε σημαίνει ότι δεν πρέπει να θέτουμε το ερώτημα.

(II)

Προσπάθησα να δείξω, πώς ο πρώιμος Χριστιανισμός έδωσε μορφή στην ιδέα της ποιμαντικής εξουσίας, ως μιας μόνιμης ενέργειας πάνω στα άτομα, που ασκείται και μέσω της κατάδειξης της ιδιαίτερης αλήθειας τους. Προσπάθησα, επίσης, να δείξω, πόσο ξένη ήταν αυτή η ιδέα της ποιμαντικής εξουσίας στην ελληνική σκέψη, μολονότι χρησιμοποίησε έναν ορισμένο αριθμό δάνειων ιδεών, όπως η πρακτική άσκηση αυτοσυνειδησίας και η καθοδήγηση της συνείδησης.

Θα ήθελα τώρα, κάνοντας ένα άλμα πολλών αιώνων, να περιγράψω ένα άλλο επεισόδιο, το οποίο είναι από μόνο του ιδιαίτερα σημαντικό στην ιστορία αυτού του είδους διακυβέρνησης των ατόμων μέσω της δικής τους αλήθειας. Το παράδειγμά μου έχει να κάνει με τη νεωτερική σύλληψη και συγκρότηση του κράτους. Αν επιχειρώ αυτό τον ιστορικό συσχετισμό, δεν είναι βέβαια γιατί υπονοώ ότι η ποιμαντική διάσταση της εξουσίας εξαφανίστηκε κατά τη διάρκεια των δέκα μεγάλων αιώνων του χριστιανισμού και της ρωμαιοκαθολικής Ευρώπης. Ωστόσο, νομίζω ότι, αντίθετα με αυτό που θα περίμενε κανείς, η περίοδος αυτών των δέκα αιώνων δεν ήταν μια περίοδος θριάμβου της ποιμαντορίας. Κι αυτό για μια σειρά λόγων: ορισμένοι είναι οικονομικής φύσης - η ποιμαντορία των ψυχών είναι μια κατεξοχήν αστική εμπειρία, που δύσκολα μπορεί να συμβιβαστεί με τη φτώχη και εκτεταμένη αγροτική οικονομία των αρχών του Μεσαίωνα. Άλλοι λόγοι είναι πολιτιστικής φύσης: η ποιμαντορία είναι μια περίπλοκη τεχνική που απαιτεί ένα ορισμένο επίπεδο κουλτούρας - και από την πλευρά του ποιμένα και από την πλευρά του ποιμνίου του. Κάποιοι άλλοι λόγοι σχετίζονται, πάλι, με την κοινωνικοπολιτική δομή: ο φεουδαλισμός ανέπτυξε, μεταξύ των ατόμων, ένα πλέγμα προσωπικών δεσμεύσεων εντελώς διαφορετικού τύπου από την ποιμαντορία.

Όχι, πως θεωρώ ότι η ιδέα μιας ποιμαντικής διακυβέρνησης ανθρώπων εξαφανίστηκε ολοσχερώς από τη μεσαιωνική Εκκλησία. Στην πραγματικότητα παραμένει και, μπορούμε μάλιστα να πούμε, ότι επέδειξε μεγάλη δυναμικότητα. Δύο κατηγορίες γεγονότων μοιάζουν να το αποδεικνύουν. Πρώτον, οι μεταρρυθμίσεις που είχαν λάβει χώρα στο εσωτερικό της ίδιας της Εκκλησίας,

ιδιαίτερα στα μοναστικά τάγματα (οι διάφορες μεταρρυθμίσεις που πραγματοποιούνταν, διαδοχικά, στο εσωτερικό των υφιστάμενων μοναστηριών) με στόχο την ακριβή αποκατάσταση της ποιμαντικής τάξης μεταξύ των μοναχών. Τα νεοσύστατα τάγματα, πάλι, (οι Δομινικανοί και οι Φραγκισκανοί) πρότειναν κυρίως την πραγμάτωση μιας ποιμαντικής εργασίας μεταξύ των πιστών. Κατά τη διάρκεια αυτών των διαδοχικών κρίσεων, η Εκκλησία προσπάθησε, ακατάπαυστα, να ξαναβρεί τις ποιμαντικές λειτουργίες της. Αλλά δεν είναι μόνο αυτό. Καθόλη τη διάρκεια του Μεσαίωνα, βλέπουμε, στον ίδιο τον πληθυσμό, τη γένεση και την ανάπτυξη μιας μακράς σειράς αντιπαραθέσεων με διακύβευμα την ποιμαντική εξουσία. Οι αντίπαλοι της Εκκλησίας, στην οποία καταλογίζουν ασυνέπεια στις υποχρεώσεις της, απορρίπτουν την ιεραρχική δομή της, αρχίζοντας να αναζητούν κοινοτικές μορφές λιγότερο ή περισσότερο αυθόρμητες, εντός των οποίων το ποίμνιο θα μπορούσε να βρει το βοσκό που είχε ανάγκη. Αυτή η αναζήτηση μιας ποιμαντικής έκφρασης πήρε πολυάριθμες μορφές: κάποιες φορές, όπως στην περίπτωση των *Vaudois*, οδήγησε σε εξαιρετικά βίαιες αντιπαραθέσεις· κάποιες άλλες, όπως στην περίπτωση των *Αδελφών της ζωής*, αυτή η αναζήτηση παρέμεινε ειρηνική. Άλλοτε οδήγησε στη συγκρότηση εκτεταμένων κινημάτων, όπως οι *Hussites* κι άλλοτε στη δημιουργία περιορισμένων ομάδων, όπως οι *Φίλοι του Θεού του Όμπερλαντ*. Πρόκειται, κάποιες φορές, για κινήματα στα όρια της αίρεσης (όπως οι *Beghards*¹⁹) και κάποιες άλλες για ορθόδοξα κινήματα, που δρούσαν μέσα στους κόλπους της Εκκλησίας (όπως οι ιταλοί *Oratorians*, τον 15^ο αιώνα).

Φυσικά, δε σκοπεύω να ασχοληθώ, εδώ, με το πρόβλημα του σχηματισμού των κρατών. Ούτε πάλι να υπεισέλθω στις διάφορες οικονομικές, κοινωνικές και πολιτικές διαδικασίες από τις οποίες προήλθαν. Ούτε, τέλος, σκοπεύω ν' αναλύσω τους διάφορους μηχανισμούς και θεσμούς, με τους οποίους τα κράτη εφοδιάστηκαν για να διασφαλίσουν την επιβίωσή τους. Θα ήθελα, απλώς, να παραθέσω κάποιες αποσπασματικές ενδείξεις σχετικά μ' αυτό που βρίσκεται κάπου ενδιάμεσα μεταξύ του κράτους, ως είδος πολιτικής οργάνωσης, και των μηχανισμών

¹⁹ Ρωμαιοκαθολική θρησκευτική κοινότητα (σημ. μτφ.).

του: τη μορφή της ορθολογικότητας που μπαίνει σε λειτουργία, καθόσον ασκείται η κρατική εξουσία.

Το εισηγήθηκα, ήδη, στο πρώτο μέρος της διάλεξής μου. Αντί να αναρωτιόμαστε, αν οι παραλογισμοί της κρατικής εξουσίας, οφείλονται στον υπέρμετρο ορθολογισμό ή ανορθολογισμό, θα ήταν πιο συνετό να εμμείνουμε στο είδος της πολιτικής ορθολογικότητας που παράγει το κράτος. Σε τελευταία ανάλυση, τουλάχιστον από αυτή τη σκοπιά, οι πολιτικές πρακτικές μοιάζουν με τις επιστημονικές: δεν είναι «λόγος εν γένει» αυτός που εφαρμόζεται, αλλά πάντα ένα πολύ συγκεκριμένο είδος ορθολογικότητας.

Το εντυπωσιακό είναι ότι η ορθολογικότητα της κρατικής εξουσίας ήταν λελογισμένη και με απόλυτη συνείδηση της ιδιαιτερότητάς της. Δεν υπήρξε, επουδενί, εγκλωβισμένη σε αυθόρμητες, τυφλές πρακτικές και δεν ήρθε στο φως χάρη σε κάποιες αναδρομικές αναλύσεις. Διατυπώθηκε, αντιθέτως, πολύ συγκεκριμένα, μέσα από δύο κατηγορίες δογμάτων: την κρατική σκοπιμότητα (*raison d'état*) και τη θεωρία της αστυνομίας (*théorie de la police*). Γνωρίζω ότι αυτές οι δύο εκφράσεις απέκτησαν, γρήγορα, πολύ στενές και υποτιμητικές σημασίες. Ωστόσο, κατά τη διάρκεια αυτών των εκατόν πενήντα ή διακοσίων χρόνων, που πήρε η διαμόρφωση των νεωτερικών κρατών, οι εκφράσεις αυτές διατήρησαν μια ευρύτερη σημασία σε σχέση με τη σημερινή.

Με το δόγμα της κρατικής σκοπιμότητας επιχειρήθηκε να προσδιοριστεί σε τι διέφεραν οι αρχές και οι μέθοδοι της κρατικής διακυβέρνησης, παραδείγματος χάρη, από τον τρόπο με τον οποίο ο Θεός κυβερνούσε τον κόσμο, ο πατέρας την οικογένειά του, ή ένας ανώτερος την κοινότητά του.

Με το δόγμα της αστυνομίας, πάλι, επιχειρήθηκε να καθοριστεί η φύση των αντικειμένων που συναποτελούν την ορθολογική κρατική δραστηριότητα: έτσι, το δόγμα της αστυνομίας ορίζει τη φύση των σκοπών που επιδιώκει να επιτύχει, τη γενική μορφή των εργαλείων που χρησιμοποιεί.

Γι' αυτό το σύστημα ορθολογικότητας θα ήθελα να μιλήσω τώρα. Αλλά, θα πρέπει να ξεκινήσουμε από δύο προκαταρκτικά σχόλια:



1. Δεδομένου ότι ο Meinecke έχει δημοσιεύσει ένα πολύ σημαντικό βιβλίο πάνω στην κρατική σκοπιμότητα (*raison d'état*)²⁰ - θα αναφερθώ, εδώ, κυρίως στη θεωρία της αστυνομίας.

2. Δεδομένου ότι η Γερμανία και η Ιταλία αντιμετώπισαν τις πιο μεγάλες δυσκολίες στη συγκρότησή τους ως κράτη και είναι, επομένως, οι δύο χώρες που παρήγαγαν τον μεγαλύτερο αριθμό σκέψεων πάνω στην κρατική σκοπιμότητα και την αστυνομία, θα κάνω συχνές αναφορές σε ιταλικά και γερμανικά κείμενα.

* *

Ας ξεκινήσουμε με την κρατική σκοπιμότητα και την παράθεση κάποιων ορισμών της:

BOTERO: «Μια τέλεια γνώση των μέσων, με τα οποία τα κράτη σχηματίζονται, ισχυροποιούνται, διαρκούν και αναπτύσσονται»²¹.

PALAZZO (Λόγος περί του κράτους και της αληθινής κρατικής σκοπιμότητας, 1606): «Μια μέθοδος ή μια τέχνη που μας επιτρέπει να ανακαλύψουμε πως θα επιβάλλουμε την τάξη και την ειρήνη στο εσωτερικό της πολιτείας»²².

CHEMNITZ (*De Ratione Status*, 1647): «Μια ορισμένη πολιτική σκέψη απαραίτητη για όλες τις δημόσιες υποθέσεις, τα συμβούλια και τα σχέδια που έχουν ως μοναδικό στόχο τη διαφύλαξη, την επέκταση και την ευδαιμονία του

²⁰ Meinecke (F.), *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*, Βερολίνο, εκδ. Oldenbourg, 1924 (*L'idée de la raison d'état dans l'histoire des temps modernes*, μτφ. M. Chevallier, Γενεύη, εκδ. Droz, 1973).

²¹ Botero (G.), *Della ragione di Stato dieci libri*, Ρώμη, V. Pellagallo, 1590 (*Raison et Gouvernement d'État en dix livres*, μτφ. G. Chappuys, Παρίσι, εκδ. Guillaume Chaudière, 1599, βιβλίο 1ο: «Quelle chose est la raison d'État», σ. 4).

²² Palazzo (G. A.), *Discorso del governo e della ragione vera di Stato*, Βενετία, G. de Franceschi, 1606 (*Discours du gouvernement et de la raison vraie d'État*, μτφ. A. de Vallières, Douay, Baltazar Bellère, 1611, πρώτο μέρος: «Des causes et parties du gouvernement», κεφ. «De la raison d'État», σ. 14).

κράτους· και για ποιο σκοπό χρησιμοποιούμε τα πιο γρήγορα και κατάλληλα μέσα»²³.

Ας σταθούμε σε ορισμένα κοινά χαρακτηριστικά αυτών των ορισμών.

1. Η κρατική σκοπιμότητα γίνεται αντιληπτή ως «τέχνη», δηλαδή μια τεχνική που συμμορφώνεται με ορισμένους κανόνες. Οι κανόνες αυτοί δεν αφορούν απλώς σε έθιμα ή παραδόσεις, αλλά, επίσης, στη γνώση – την ορθολογική γνώση. Στις μέρες μας, η έκφραση *κρατική σκοπιμότητα* φέρνει στο νου την «αυθαιρεσία» ή τη «βία». Αλλά, εκείνη την εποχή, οι άνθρωποι εννοούσαν το κατάλληλο είδος ορθολογικότητας για την τέχνη του κυβερνάν.

2. Από πού αντλεί αυτή η τέχνη της διακυβέρνησης το λόγο ύπαρξής της; Η απάντηση σε αυτό το ερώτημα σκανδαλίζει τη νεωτερική πολιτική σκέψη. Κι όμως, είναι πολύ απλή: η τέχνη της διακυβέρνησης είναι ορθολογική, στο βαθμό που (και εφόσον) η σκέψη την ωθεί να παρατηρήσει τη φύση του κυβερνωμένου – εν προκειμένω το κράτος.

Η διατύπωση μιας τέτοιας κοινοτοπίας σηματοδοτεί τη ρήξη με τη χριστιανική και, ταυτόχρονα, με τη νομική παράδοση, που ισχυριζόταν ότι η διακυβέρνηση ήταν καταστατικά δίκαιη. Σεβόταν ένα ολόκληρο σύστημα νόμων: τους νόμους των ανθρώπων, το νόμο της φύσης, το θείο νόμο.

Υπάρχει, ως προς αυτό το θέμα, ένα εξαιρετικά διαφωτιστικό κείμενο του Θωμά του Ακινάτη²⁴, στο οποίο υπενθυμίζει, ότι «η τέχνη, στο χώρο της, πρέπει να μιμείται αυτό που η φύση πραγματοποιεί στο δικό της»· είναι λογική μόνο υπό αυτό τον

²³ Chemnitz (B. P. von), *Dissertatio de Ratione Status in Imperio nostro romano-germanico* (το κείμενο δημοσιεύτηκε με το ψευδώνυμο Hippolithus a Lapide, Παρίσι, 1647; *Intérêts des princes d'Allemagne, où l'on voit ce que c'est que cet empire, la raison d'État suivant laquelle il devrait être gouverné*, μτφ. Bourgeois du Chastenet, Παρίσι, 1712, τ. I: *Considérations générales sur la raison d'État. De la raison d'État en général*, § 2, σ. 12).

²⁴ Saint Thomas d'Aquin, *De regimine Principum ad regem Cypri* (1266), Ουτρέχτη, N. Ketelaer et G. de Leempt, 1473 (*Du gouvernement royal*, ψευδώνυμο. C. Roguet, Παρίσι, εκδ. de la Gazette française, σειρά. «Les Maîtres de la politique chrétienne», 1926, σσ. 96-98).

όρο. Στη διακυβέρνηση του βασιλείου του, ο βασιλιάς πρέπει να μιμηθεί τη διακυβέρνηση της φύσης από το Θεό· ή ακόμη, τη διακυβέρνηση του σώματος από την ψυχή. Ο βασιλιάς πρέπει να ιδρύει πόλεις, ακριβώς όπως ο Θεός δημιούργησε τον κόσμο, ή όπως η ψυχή μορφοποιεί το σώμα. Ο βασιλιάς πρέπει, επίσης, να οδηγεί τους ανθρώπους στον προορισμό τους, όπως το κάνει ο Θεός για τα φυσικά όντα, ή όπως το κάνει η ψυχή, κατευθύνοντας το σώμα. Και ποιός είναι ο προορισμός του ανθρώπου; Ό,τι είναι καλό για το σώμα; Όχι· θα χρειαζόταν τότε μόνο ένα γιατρό, όχι ένα βασιλιά. Τα πλούτη; Όχι· ένας διαχειριστής θα αρκούσε. Η αλήθεια; Ούτε καν· για αυτό, ένας μόνον δάσκαλος θα έκανε τη δουλειά. Ο άνθρωπος χρειάζεται κάποιον ικανό ν' ανοίγει το δρόμο για την επουράνια ευδαιμονία, μέσω της συμμόρφωσής του, εδώ κάτω, σ' ό, τι είναι *honestium* (σεβάσμιο).

Όπως μπορούμε να δούμε, η τέχνη του κυβερνάν βρίσκει το πρότυπό της στο Θεό, που επιβάλλει τους νόμους του πάνω στα πλάσματά του. Το ορθολογικό μοντέλο διακυβέρνησης που πρότεινε ο Θωμάς ο Ακινάτης δεν είναι πολιτικό· στο 16ο και το 17ο αιώνα, όμως, με την ονομασία «κρατική σκοπιμότητα» αυτό που αναζητούν είναι οι αρχές που θα μπορούσαν να καθοδηγήσουν έμπρακτα το κράτος. Δεν ενδιαφέρονται για τη φύση του ή για τους νόμους του γενικά. Ασχολούνται με το τι είναι το κράτος και ποιες οι απαιτήσεις του.

Καταλαβαίνουμε βέβαια το θρησκευτικό σκάνδαλο που προκάλεσε μια τέτοιου είδους έρευνα και τους λόγους για τους οποίους η κρατική σκοπιμότητα ταυτίστηκε με τον αθεϊσμό. Στη Γαλλία, ειδικότερα, όπου η έκφραση κρατική σκοπιμότητα εμφανίστηκε μέσα σε ένα πολιτικό πλαίσιο, χαρακτηρίστηκε κατά κανόνα ως «αθεϊστική».

3. Η κρατική σκοπιμότητα αντιτίθεται, επίσης, σε μία άλλη παράδοση. Στον *Ηγεμόνα*, το πρόβλημα του Machiavelli είναι να δει, πως μπορούμε να προστατέψουμε, ενάντια στους εσωτερικούς ή τους εξωτερικούς της αντιπάλους

4. Τέλος, βλέπουμε ότι η κρατική σκοπιμότητα, με την έννοια μιας ορθολογικής διακυβέρνησης, που είναι σε θέση να αυξάνει τη δύναμη του κράτους σε συμφωνία με τον εαυτό του, προϋποθέτει τη συγκρότηση ενός ορισμένου τύπου γνώσης. Η διακυβέρνηση είναι δυνατή, μόνο εάν η δύναμη του κράτους είναι γνωστή· μπορεί, έτσι, να διατηρείται. Η ικανότητα του κράτους και τα μέσα για να την αυξήσει πρέπει, επίσης, να είναι γνωστά, όπως και η δύναμη και οι ικανότητες των άλλων κρατών. Το οργανωμένο κράτος πρέπει, πράγματι, να αντιστέκεται ενάντια στα άλλα. Η διακυβέρνηση δεν θα μπορούσε, κατά συνέπεια, να περιορίζεται στην εφαρμογή μόνο των γενικών αρχών του ορθού λόγου, της σοφίας και της σύνεσης. Μία γνώση είναι απαραίτητη: η απτή, συγκεκριμένη και μετρημένη γνώση ως προς την αντοχή του κράτους.

Η τέχνη του κυβερνάν, ως χαρακτηριστικό γνώρισμα της κρατικής σκοπιμότητας, είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με την ανάπτυξη αυτού που ονομάστηκε τότε στατιστική, ή πολιτική αριθμητική – δηλαδή τη γνώση των αμοιβαίων δυνάμεων των διαφορετικών κρατών. Μια τέτοια γνώση ήταν απαραίτητη για μια καλή διακυβέρνηση.

Με λίγα λόγια, η κρατική σκοπιμότητα δεν είναι μια τέχνη του κυβερνάν, σύμφωνη με τους θεϊκούς, τους φυσικούς ή τους ανθρώπινους νόμους. Δεν της χρειάζεται να σεβαστεί τη γενική τάξη του κόσμου, δεδομένου ότι στοιχίζεται στη δύναμη του κράτους. Είναι μία διακυβέρνηση, με σκοπό την αύξηση αυτής της δύναμης, μέσα σε ένα εκτεταμένο και ανταγωνιστικό πλαίσιο.

Χρησιμοποιώντας τον όρο «αστυνομία», οι συγγραφείς του 17ου και του 18ου αιώνα εννοούσαν κάτι πολύ διαφορετικό από αυτό που εμείς καταλαβαίνουμε σήμερα. Θα άξιζε να ψάξουμε να βρούμε γιατί αυτοί οι συγγραφείς είναι κυρίως Ιταλοί και Γερμανοί, αλλά τέλος πάντων! Αυτό που εννοούν με τον όρο «αστυνομία» δεν είναι ένας θεσμός ή ένας μηχανισμός που λειτουργεί στο εσωτερικό του κράτους, αλλά μία τεχνική διακυβέρνησης ιδίαν του κράτους·

πρόκειται για τομείς, για τεχνικές, για στόχους, που προϋποθέτουν την παρέμβαση του κράτους.

Για να είμαστε σαφείς και απλοί, θα φωτίσω την ανάλυσή μου ανατρέχοντας σε ένα κείμενο, το οποίο έχει, ταυτόχρονα, στοιχεία ουτοπίας και σχεδιασμού. Πρόκειται για μια από τις πρώτες ουτοπίες - προγράμματα του αστυνομούμενου κράτους (*état policé*). Ο Turquet de Mayenne το συνέθεσε και το παρουσίασε το 1611 στην ολλανδική συνέλευση των Γενικών Τάξεων²⁶. Ο J. King, στο βιβλίο του *Science in the Government of Louis XIV*²⁷, υπογραμμίζει τη σημασία αυτού του περιέργου έργου, του οποίου ο τίτλος *Αριστο-Δημοκρατική Μοναρχία*, αρκεί για να δείξει τι είναι σημαντικό στα μάτια του συγγραφέα: όχι τόσο η επιλογή ανάμεσα σε αυτά τα διαφορετικά είδη συντάγματος, όσο η σύνθεση τους, με γνώμονα ένα ζωτικό σκοπό: το κράτος. Ο Turquet το ονομάζει, επίσης, πόλη, πολιτεία ή ακόμη, αστυνομία.

Αυτή είναι η οργάνωση που προτείνει ο Turquet. Τέσσερις μεγάλοι αξιωματούχοι βρίσκονται δίπλα στο βασιλιά. Ο ένας είναι υπεύθυνος για τη δικαιοσύνη· ο δεύτερος για το στρατό· ο τρίτος για την οικονομία, δηλαδή για τους φόρους και τα εισοδήματα του βασιλιά· ο τέταρτος για την αστυνομία. Φαίνεται ότι ο ρόλος αυτού του υψηλού κρατικού αξιωματούχου είχε να κάνει κυρίως με την ηθικότητα (*morale*). Σύμφωνα με τον Turquet, ο ρόλος αυτού του αξιωματούχου ήταν να καλλιεργεί στον πληθυσμό «τη μετριοφροσύνη, την ευσπλαχνία, την αφοσίωση, την εργατικότητα, τη φιλική συνεργασία και την τιμιότητα». Αναγνωρίζουμε, εδώ, μια παραδοσιακή ιδέα: η αρετή του υποκειμένου αποτελεί την εγγύηση της καλής διαχείρισης του βασιλείου. Ωστόσο, μπαίνοντας στις λεπτομέρειες, διαπιστώνουμε ότι η προοπτική είναι κάπως διαφορετική.

²⁶ Mayerne (L. Turquet de), *La Monarchie aristodémocratique, ou le gouvernement composé des trois formes de légitimes républiques*, Παρίσι, εκδ. J. Berjon, 1611.

²⁷ King (J.), *Science and Rationalism in the Government of Louis XIV*, Βαλτιμόρη, εκδ. The Johns Hopkins Press, 1949.

Ο Turquet προτείνει να δημιουργηθούν σε κάθε επαρχία συμβούλια επιφορτισμένα με τη διατήρηση της δημόσιας τάξης. Δύο από αυτά θα μεριμνούν για τους ανθρώπους· άλλα δύο για τα αγαθά. Το πρώτο συμβούλιο, το σχετικό με τους ανθρώπους, θα μεριμνούσε για τις θετικές, τις δραστήριες, τις παραγωγικές πτυχές της ζωής. Μ' άλλα λόγια, θα ασχολούνταν με την παιδεία, καθορίζοντας τις προτιμήσεις και τις κλίσεις του καθενός, με την επιλογή των επαγγελμάτων – των χρήσιμων επαγγελμάτων: κάθε άτομο, πάνω από είκοσι πέντε ετών, θα έπρεπε να είναι εγγεγραμμένο και καταγεγραμμένο σε ένα επαγγελματικό μητρώο. Όσοι δεν απασχολούνταν επωφελώς, θεωρούνταν τα αποβράσματα της κοινωνίας.

Το δεύτερο συμβούλιο θα ασχολούνταν με τις αρνητικές πτυχές της ζωής: τους φτωχούς (χήρες, ορφανά, ηλικιωμένους), τους άπορους· τους ανέργους· εκείνους των οποίων οι δραστηριότητες έχρηζαν οικονομικής βοήθειας (χωρίς να τους ζητούνται τόκοι)· θα ασχολούνταν επίσης με τη δημόσια υγεία - ασθένειες, επιδημίες- και με τα ατυχήματα, όπως τις πυρκαγιές και τις πλημμύρες.

Το συμβούλιο που ήταν επιφορτισμένο με τα αγαθά θα έπρεπε να ειδικευτεί στα βιομηχανικά εμπορεύματα και προϊόντα· να υποδεικνύει τα περιεχόμενα και τον τρόπο της παραγωγής, αλλά, επίσης, να ελέγχει τις αγορές και το εμπόριο. Το τέταρτο συμβούλιο θα ασχολούνταν με την «κυριότητα», δηλαδή, την επικράτεια και το χώρο, ελέγχοντας την ατομική ιδιοκτησία, τις κληρονομίες, τις δωρεές και τις πωλήσεις· πραγματοποιώντας μεταρρυθμίσεις στα φεουδαρχικά δικαιώματα· μεριμνώντας για τους δρόμους, τα ποτάμια, τα δημόσια κτίρια και τα δάση.

Από πολλές απόψεις, το κείμενο παρουσιάζει συγγένειες με τις πολυάριθμες πολιτικές ουτοπίες της εποχής. Αλλά είναι, επίσης, σύγχρονο με τις μεγάλες θεωρητικές συζητήσεις πάνω στην κρατική σκοπιμότητα και τη διοικητική οργάνωση των μοναρχιών. Είναι άκρως αντιπροσωπευτικό όλων εκείνων των πραγμάτων, που έπρεπε να αποτελούν, σύμφωνα με το πνεύμα της εποχής, τα καθήκοντα ενός παραδοσιακά οργανωμένου κράτους.

Τί δείχνει αυτό το κείμενο;

1. Η «αστυνομία» εμφανίζεται ως μία διοίκηση που καθοδηγεί το κράτος, μαζί με τη δικαιοσύνη, το στρατό και την οικονομική υπηρεσία. Είναι αλήθεια. Στην πραγματικότητα, ωστόσο, εμπερικλείει όλα τα υπόλοιπα. Όπως εξηγεί ο Turquet, η αστυνομία εκτείνει τις δραστηριότητές της σε όλες τις περιστάσεις, σε όλα όσα κάνουν ή αναλαμβάνουν οι άνθρωποι. Το πεδίο της περιλαμβάνει τη δικαιοσύνη, την οικονομία και το στρατό.

2. Η αστυνομία περιλαμβάνει τα πάντα. Αλλά με ένα εξαιρετικά ιδιαίτερο τρόπο. Άνθρωποι και πράγματα γίνονται αντιληπτά ως προς τις σχέσεις τους: η συνύπαρξη των ανθρώπων σε μία επικράτεια· οι σχέσεις τους με την ιδιοκτησία· με αυτό που παράγουν· με αυτό που ανταλλάσσεται στην αγορά. Η αστυνομία ενδιαφέρεται, επίσης, για τον τρόπο ζωής τους, τις ασθένειες και τα ατυχήματα από τα οποία κινδυνεύουν. Πρόκειται για ένα ζωντανό, δραστήριο και παραγωγικό άνθρωπο. Ο Turquet χρησιμοποιεί μια αξιοσημείωτη έκφραση: «Ο άνθρωπος είναι το αληθινό αντικείμενο της αστυνομίας»²⁸.

3. Μία τέτοια παρέμβαση στις δραστηριότητες των ανθρώπων θα μπορούσε, εύλογα, να χαρακτηριστεί ολοκληρωτική. Ποιοί είναι οι επιδιωκόμενοι στόχοι; Εμπίπτουν σε δύο κατηγορίες. Πρώτον, η αστυνομία ασχολείται με όλα όσα σχετίζονται με το στολισμό, την όψη και το μεγαλείο της πόλης. Το μεγαλείο δεν αφορά μόνον στην ωραιότητα ενός κράτους οργανωμένου στην εντέλεια, αλλά επίσης στη δύναμη και την ευρωστία του. Κατ'αυτό τον τρόπο, η αστυνομία διασφαλίζει την ευρωστία του κράτους, προβάλλοντας την περίοπτη θέση της. Δεύτερον, ένας άλλος στόχος της αστυνομίας είναι η ανάπτυξη των εργασιακών και εμπορικών σχέσεων μεταξύ των ανθρώπων, όπως επίσης η αρωγή και η αμοιβαία βοήθεια. Εκεί ξανά, η λέξη που χρησιμοποιεί ο Turquet είναι σημαντική: η αστυνομία πρέπει να διασφαλίζει την «επικοινωνία» μεταξύ των ανθρώπων, με την ευρεία έννοια της λέξης. Χωρίς αυτήν, οι άνθρωποι δεν θα μπορούσαν να ζήσουν· αλλιώς η ζωή τους θα ήταν επισφαλής, μίζερη και διαρκώς απειλούμενη.

²⁸ Mayenne (L. Turquet de), ό.π., βιβλίο III, σ. 208.

Και, εδώ, μπορούμε να διακρίνουμε, νομίζω, μια σημαντική ιδέα. Παίρνοντας τη μορφή μιας ορθολογικής παρέμβασης που ασκεί πολιτική εξουσία πάνω στους ανθρώπους, ο ρόλος της αστυνομίας είναι να τους παράσχει ένα συμπλήρωμα ζωής· και, κατ' αυτό τον τρόπο, να παράσχει στο κράτος ένα συμπλήρωμα δύναμης. Αυτό πραγματοποιείται χάρη στον έλεγχο της «επικοινωνίας», δηλαδή, τις κοινές δραστηριότητες των ατόμων (εργασία, παραγωγή, ανταλλαγή, ανέσεις).

Θα μου πείτε: μα πρόκειται μόνο για την ουτοπία ενός ασήμαντου συγγραφέα. Δεν μπορείτε να εξάγετε κανένα σημαντικό συμπέρασμα!

Σε ότι με αφορά, υποστηρίζω ότι αυτό το έργο του Turquet δεν είναι παρά ένα μόνο παράδειγμα μιας τεράστιας φιλολογίας που κυκλοφορεί στις περισσότερες ευρωπαϊκές χώρες της εποχής. Το γεγονός ότι είναι υπερβολικά απλό, αν κι εξαιρετικά λεπτομερές, αναδεικνύει με πολύ ξεκάθαρο τρόπο, χαρακτηριστικά που θα μπορούσαμε να αναγνωρίσουμε παντού. Πρώτα απ' όλα, θα έλεγα ότι αυτές οι ιδέες δεν αποδείχτηκαν θνησιγενείς. Διαχέονταν σε όλη τη διάρκεια του 17ου και του 18ου αιώνα, είτε με τη μορφή συγκεκριμένων πολιτικών (όπως ο καμεραλισμός ή ο μερκαντιλισμός), είτε ως αντικείμενα διδασκαλίας (η γερμανική *polizeiwissenschaft*· μην ξεχνάμε ότι αυτός ο όρος δήλωνε στη Γερμανία την επιστήμη της διοίκησης).

Θα προτείνω εδώ δύο προοπτικές. Πρόκειται, αφενός για μία γαλλική διοικητική επιτομή και, αφετέρου, για ένα γερμανικό εγχειρίδιο.

1. Όλοι οι ιστορικοί γνωρίζουν την επιτομή του De Lamare²⁹. Στις αρχές του 18ου αιώνα, αυτός ο κρατικός διαχειριστής ανέλαβε τη σύνταξη μιας επιτομής με τους κανόνες της αστυνομίας που υπήρχαν σε όλο το βασίλειο. Πρόκειται για μια ανεξάντλητη πηγή πολύτιμων πληροφοριών. Στόχος μου, εδώ, είναι να δείξω πόσο ευρεία είναι η αντίληψη της αστυνομίας που προκύπτει στον De Lamare από μία τέτοια ποσότητα κανόνων και παραβάσεων.

²⁹ Lamare (N. de), *Traité de la police*, Παρίσι, εκδ. Jean Cot, 1705, 2 τομ.

Ο De Lamare εξηγεί ότι υπάρχουν έντεκα πράγματα για τα οποία η αστυνομία πρέπει να μεριμνά στο εσωτερικό του κράτους: (1) η θρησκεία· (2) τα χρηστά ήθη· (3) η υγεία· (4) οι προμήθειες· (5) οι δρόμοι, οι γέφυρες, τα οδοστρώματα και τα δημόσια κτίρια· (6) η δημόσια ασφάλεια· (7) οι τέχνες και οι επιστήμες· (8) το εμπόριο· (9) τα εργοστάσια· (10) οι υπηρέτες και οι εργάτες· (11) οι φτωχοί.

Η ίδια ταξινόμηση χαρακτηρίζει όλες τις πραγματείες σχετικά με την αστυνομία. Όπως και στο ουτοπικό πρόγραμμα του Turquet, με την εξαίρεση του στρατού, της δικαιοσύνης αυτής καθαυτής και των άμεσων φόρων, η αστυνομία μεριμνά προφανώς για τα πάντα. Για να το πούμε διαφορετικά: η βασιλική εξουσία επιβεβαιώνει την ισχύ της ενάντια στη φεουδαρχία, χάρη στη στήριξη μιας ένοπλης δύναμης, την ανάπτυξη ενός δικαστικού συστήματος και την οργάνωση ενός φορολογικού συστήματος. Έτσι ασκούσαν, παραδοσιακά, η βασιλική εξουσία. Όμως, ο όρος «αστυνομία» χαρακτηρίζει συνολικά το νέο τομέα, στον οποίο μπορεί να παρέμβει η συγκεντρωτική πολιτική και διοικητική εξουσία.

Μα ποιά μπορεί να είναι η λογική που μπαίνει σε λειτουργία πίσω από την παρέμβαση στα δόγματα, στις τεχνικές παραγωγής μικρής κλίμακας, στην πνευματική ζωή και στο οδικό δίκτυο;

Η απάντηση του De Lamare μοιάζει ελαφρώς διστακτική. «Η αστυνομία», διευκρινίζει συμπερασματικά, «μεριμνά για οτιδήποτε σχετίζεται με την ευτυχία των ανθρώπων»³⁰. και προσθέτει στη συνέχεια: «η αστυνομία μεριμνά για οτιδήποτε ρυθμίζει την κοινωνία (τις κοινωνικές σχέσεις), που υπερισχύει μεταξύ των ανθρώπων». Τέλος, διαβεβαιώνει, «η αστυνομία μεριμνά για το εν ζωή (le vivant)»³¹. Σε αυτό τον ορισμό θα επιμείνω. Είναι ο πιο πρωτότυπος και φωτίζει τους δύο άλλους· και ο ίδιος ο De Lamare εμμένει σαϊτών. Να ποιες είναι οι παρατηρήσεις του πάνω στα έντεκα αντικείμενα της αστυνομίας. Η αστυνομία φροντίζει για τη θρησκεία, όχι βέβαια ως προς τη δογματική αλήθεια, αλλά ως προς την ηθική ποιότητα της ζωής. Μεριμνώντας για την υγεία και τις προμήθειες,

³⁰ Στο ίδιο, βιβλίο Ι, κεφ. Ι, σ. 2.

³¹ Στο ίδιο, σ. 4.

δουλεύει ευσυνείδητα για την διατήρηση της ζωής' μεριμνώντας για το εμπόριο, τα εργοστάσια, τους εργάτες, τους φτωχούς και τη δημόσια τάξη, διασφαλίζει τις ανέσεις ή την ποιότητα ζωής. Μεριμνώντας για το θέατρο, τη λογοτεχνία, τα θεάματα, αντικείμενό της είναι οι απολαύσεις της ζωής. Με μια κουβέντα, η ζωή είναι το αντικείμενο της αστυνομίας: το απαραίτητο, το ωφέλιμο και το περιττό. Είναι η αστυνομία που επιτρέπει στους ανθρώπους να επιζούν, να ζουν και να τα καταφέρνουν και καλύτερα από αυτό.

Κι έτσι ξαναβρίσκουμε τους άλλους ορισμούς που προτείνει ο De Lamare: «ο ένας και μοναδικός σκοπός της αστυνομίας είναι να οδηγεί τον άνθρωπο στην μεγαλύτερη δυνατή ευτυχία που μπορεί ν' απολαύσει σ' αυτή τη ζωή». Ή, ακόμα, η αστυνομία φροντίζει για το καλό της ψυχής (χάρη στη θρησκεία και την ηθικότητα), για το καλό του σώματος (τροφή, υγεία, ένδυση, κατοικία) και του πλούτου (βιομηχανία, εμπόριο, εργασία). Ή, ακόμα, η αστυνομία μεριμνά για τα οφέλη που μπορούμε να αποκομίσουμε, κατά αποκλειστικότητα, από την κοινωνική διαβίωση.

2. Ας ρίξουμε τώρα μια ματιά στα γερμανικά εγχειρίδια. Αυτά που επρόκειτο να χρησιμεύσουν, λίγο αργότερα, στην επιστήμη της διοίκησης, που διδασκόταν σε διάφορα πανέπιστήμια – ιδιαίτερα στο Göttingen – και που υπήρξε εξαιρετικά σημαντική για την ηπειρωτική Ευρώπη. Εκεί εκπαιδεύτηκαν οι Πρώσοι, οι Αυστριακοί και οι Ρώσοι δημόσιοι λειτουργοί – όσοι ανέλαβαν να πραγματοποιήσουν τις μεταρρυθμίσεις του Ιωσήφ ΙΙ και της Μεγάλης Αικατερίνης. Ορισμένοι Γάλλοι, ιδιαίτερα στο περιβάλλον του Ναπολέοντα, γνώριζαν πάρα πολύ καλά τις αρχές της *Polizeiwissenschaft*.

Τί βρίσκουμε σ' αυτά τα εγχειρίδια;

Στο *Liber de Politia*³² ο Huhenthal διακρίνει τα ακόλουθα θέματα: τον αριθμό των πολιτών' τη θρησκεία και τα ήθη' την υγεία' τη διατροφή' την ασφάλεια των ατόμων και των αγαθών (ιδιαίτερα σε ότι αφορά τις πυρκαγιές και τις πλημμύρες)' τη διαχείριση της δικαιοσύνης' τις ανέσεις και τις απολαύσεις των πολιτών (πως να

³² Hohenthal (P. C. W.), *Liber de politia, adpersis observationibus de causarum politiae et justitiae differentiis*, Λευψία, εκδ. G. Hilscherum, 1776.

τις αποκτήσουν, πως να τις μετριάσουν). Στη συνέχεια, ακολουθεί μία σειρά κεφαλαίων, σχετικά με τα ποτάμια, τα δάση, τα μεταλλεία, τις αλυκές, την κατοικία και, τέλος, διάφορα κεφάλαια που αφορούν στην απόκτηση αγαθών μέσω της γεωργίας, της βιομηχανίας ή του εμπορίου.

Στη Σύνοψη της Αστυνομίας³³, ο Willebrandt προσεγγίζει διαδοχικά το ζήτημα των ηθών, των τεχνών και των τεχνικών, της υγείας, της ασφάλειας και τέλος, των δημοσίων κτιρίων και του αστικού σχεδιασμού. Σε ότι αφορά τα αντικείμενα, τουλάχιστον, δεν υπάρχει μεγάλη διαφορά από τη λίστα του De Lamare.

Αλλά το πιο σημαντικό απ' όλα αυτά τα κείμενα είναι το *Elements de Police* (Θέματα της Αστυνομίας)³⁴ του Von Justi. Ως ιδιαίτερο αντικείμενο της αστυνομίας εξακολουθεί να ορίζεται η κοινωνική ζωή των ζώντων ατόμων. Ο Von Justi οργανώνει, ωστόσο, το βιβλίο του με κάπως διαφορετικό τρόπο. Ξεκινάει μελετώντας αυτό που ονομάζει «αγαθά-κεφάλαια του κράτους», δηλαδή, την επικράτειά του. Την εξετάζει από δύο οπτικές γωνίες: πρώτον, πως κατοικείται (πόλεις και ύπαιθρος) και, δεύτερον, ποιοι είναι οι κάτοικοί της (αριθμός, δημογραφική ανάπτυξη, υγεία, θνησιμότητα, μετανάστευση). Ο Von Justi αναλύει, έπειτα, «τα αγαθά και τα αποτελέσματά τους», δηλαδή, τα εμπορεύματα και τα βιομηχανικά προϊόντα, όπως και την κυκλοφορία τους, η οποία θέτει τα ζητήματα που αφορούν στο κόστος τους, την πίστωση και το νόμισμα. Τέλος, το τελευταίο μέρος είναι αφιερωμένο στη συμπεριφορά των ατόμων: τα ήθη τους, τις επαγγελματικές τους ικανότητες, την τιμιότητά τους και το κατά πόσον σέβονται το νόμο.

Κατά τη γνώμη μου, το έργο του Von Justi συνιστά μια πολύ πιο ενδελεχή προβληματική γύρω από την εξέλιξη του προβλήματος της αστυνομίας από ότι η

³³ Willebrandt (J. P.), *Abrégé de la police, accompagné de réflexions sur l'accroissement de villes*, Αμβούργο, εκδ. Estienne, 1765.

³⁴ Justi (J. H. Gottlobs von), *Grundsätze der Policy-Wissenschaft*, Γκέτινγκεν, A. Van den Hoecks, 1756 (*Éléments généraux de police*, μτφ. M. Einous, Παρίσι, εκδ. Rozet, 1769).

εισαγωγή του De Lamare στην *Επιτομή των κανονισμών της αστυνομίας*. Υπάρχουν τέσσερις λόγοι γι' αυτό.

Πρώτον, ο Von Justi προσδιορίζει με πολύ πιο ξεκάθαρους όρους το κεντρικό παράδοξο της αστυνομίας. Η αστυνομία, εξηγεί, είναι αυτό που επιτρέπει στο κράτος να αυξήσει την εξουσία του και να ασκήσει την δύναμή του στο έπακρο. Από την άλλη πλευρά, η αστυνομία οφείλει να διατηρεί τους πολίτες ευτυχείς – η ευτυχία που νοείται ως επιβίωση³⁵. Ο Von Justi ορίζει, στην εντέλεια, αυτό που θεωρεί ότι είναι ο σκοπός της νεωτερικής τέχνης της διακυβέρνησης, ή της ορθολογικότητας του κράτους: την ανάπτυξη των θεμελιωδών εκείνων στοιχείων της ζωής των ατόμων, με τρόπο που να ενισχύει, επίσης, την ισχύ του κράτους.

Ο Von Justi, στη συνέχεια, κάνει μία διάκριση ανάμεσα σε αυτό το καθήκον, το οποίο αποκαλεί, όπως και οι σύγχρονοί του, *Polizei* και την *Politik*, *Die Politik*. Η *Politik* είναι, καταστατικά, ένα αρνητικό καθήκον. Πρόκειται για τη μάχη του κράτους ενάντια στους εσωτερικούς και εξωτερικούς εχθρούς του. Η *Polizei*, αντιθέτως, αποτελεί ένα θετικό καθήκον: συνίσταται στην προαγωγή της ζωής των πολιτών και, ταυτόχρονα, της ευρωστίας του κράτους.

Φτάνουμε, εδώ, σε ένα σημαντικό σημείο: ο Von Justi επιμένει πολύ περισσότερο, από ό,τι ο De Lamare, σε μια έννοια, που έμελλε να αποκτήσει στον 18^ο αιώνα ολοένα και μεγαλύτερη βαρύτητα – τον πληθυσμό. Ο πληθυσμός γινόταν αντιληπτός ως μια ομάδα ζώντων ατόμων. Τα χαρακτηριστικά τους είναι όσα εκτείνονται σε όλα τα άτομα που ανήκουν στο ίδιο είδος και, που συμβιώνουν το ένα δίπλα στο άλλο (κατ' αυτόν τον τρόπο μπορούσαν να χαρακτηριστούν με βάση τα ποσοστά θνησιμότητας και γεννητικότητας: να εκτίθενται σε επιδημίες ή σε φαινόμενα υπερπληθυσμού: να παρουσιάζουν ένα συγκεκριμένο τύπο γεωγραφικής κατανομής). Βέβαια και ο De Lamare χρησιμοποίησε τον όρο «ζωή», για να προσδιορίσει το αντικείμενο της αστυνομίας, αλλά χωρίς να του δώσει ιδιαίτερη έμφαση. Σε όλη τη διάρκεια του 18^{ου} αιώνα και, ιδιαίτερα, στη Γερμανία,

³⁵ Στο ίδιο, *Introduction: «Principes généraux de police»*, § 2-3, σ. 18.

είναι ακριβώς ο πληθυσμός - ως ομάδα ατόμων που ζουν σε μια δεδομένη ζώνη- που προσδιορίζεται ως αντικείμενο της αστυνομίας.

Τέλος, αρκεί να διαβάσει κανείς τον Von Justi, για να διαπιστώσει ότι δεν πρόκειται μόνο για μία ουτοπία, όπως στον Turquet, ούτε για μία επιτομή συστηματοποιημένων κανονισμών. Ο Von Justi φιλοδοξεί να καταρτίσει μία *Polizeiwissenschaft*. Το βιβλίο του δεν είναι μία απλή λίστα στιγμιογραφήσεων. Είναι, επίσης, μία μέθοδος ανάλυσης, που μας επιτρέπει να παρατηρήσουμε το κράτος, δηλαδή, την επικράτειά του, τους πόρους του, τον πληθυσμό του, τις πόλεις του κλπ.. Ο Von Justi συνδυάζει τη «στατιστική» (την περιγραφή των κρατών) με την τεχνική της διακυβέρνησης. Η *Polizeiwissenschaft* είναι, ταυτόχρονα, μια τεχνική της διακυβέρνησης και μια μέθοδος ανάλυσης του πληθυσμού, που ζει σε μία επικράτεια.

Τέτοιες ιστορικές θεωρήσεις φαίνονται, μάλλον, πολύ απόμακρες· μοιάζουν, μάλλον, ανώφελες σε σχέση με τα σημερινά ζητήματα. Δεν θα πήγαινα τόσο μακριά, βέβαια, όσο ο Hermann Hesse, που υποστηρίζει ότι μόνο η «σταθερή αναφορά στην ιστορία, στο παρελθόν και στην Αρχαιότητα» είναι γόνιμη. Όμως, η εμπειρία με έχει διδάξει ότι η ιστορία των διαφόρων μορφών ορθολογικότητας καταφέρνει καλύτερα, μερικές φορές, να ταρακουνήσει τις βεβαιότητες και το δογματισμό μας, από ό, τι η αφηρημένη κριτική. Για αιώνες, η θρησκεία έβρισκε ανυπόφορη τη γραφή της ιστορίας της. Σήμερα, οι δικές μας σχολές ορθολογικότητας δεν έχουν, διόλου, σε εκτίμηση τη γραφή της δικής τους ιστορίας, κάτι που μάλλον είναι ενδεικτικό.

Αυτό που θέλησα να δείξω, εδώ, είναι μια ερευνητική κατεύθυνση. Πρόκειται μόνο για κάποια στοιχειώδη σημεία μιας μελέτης που άρχισα εδώ και δύο χρόνια. Αυτό που έχω κατά νου είναι μια ιστορική ανάλυση αυτού που θα ονομάζαμε, χρησιμοποιώντας μια απαρχαιωμένη έκφραση, τέχνη του κυβερνάν.

Η μελέτη αυτή θεμελιώνεται πάνω σε έναν ορισμένο αριθμό βασικών αρχών που συνοψίζονται ως εξής:

1. Η εξουσία δεν είναι μία ουσία. Δεν είναι ούτε μια μυστηριώδης ιδιότητα που απαιτεί να σκάψουμε φέρνοντας στο φως την καταγωγική της αλήθεια. Η εξουσία είναι ένα ιδιαίτερο είδος σχέσης μεταξύ των ατόμων. Και αυτές οι σχέσεις είναι συγκεκριμένες: με άλλα λόγια, δεν έχουν σχέση με την ανταλλαγή, την παραγωγή και την επικοινωνία, έστω κι αν συνδέονται μαζί τους. Το χαρακτηριστικό γνώρισμα της εξουσίας είναι ότι ορισμένοι άνθρωποι μπορούν, λιγότερο ή περισσότερο, να καθορίσουν τη συμπεριφορά άλλων ανθρώπων - αλλά ποτέ με τρόπο εξαντλητικό ή καταναγκαστικό. Ένας αλυσοδεμένος και ξυλοδαρμένος άνθρωπος υποτάσσεται σε μία δύναμη που ασκείται πάνω του. Όχι σε μία εξουσία. Αλλά, αν τον κάνουμε να μιλήσει, τη στιγμή που τελευταίο του καταφύγιο ήταν να κρατήσει τη γλώσσα του δεμένη, προτιμώντας τον θάνατο, τότε σημαίνει ότι τον ωθήσαμε να συμπεριφερθεί με ένα ορισμένο τρόπο. Η ελευθερία του υποδουλώθηκε στην εξουσία. Αυτός υποτάχθηκε στη διακυβέρνηση. Εάν ένα άτομο μπορεί να μείνει ελεύθερο, όσο περιορισμένη κι αν είναι η ελευθερία του, η εξουσία μπορεί, τότε, να το υποτάξει στη διακυβέρνηση. Δεν υπάρχει εξουσία χωρίς εν δυνάμει εξέγερση.

2. Σε ότι αφορά τις σχέσεις που υπάρχουν μεταξύ των ανθρώπων, πολλοί είναι οι παράγοντες που προσδιορίζουν την εξουσία. Κι όμως, ο εξορθολογισμός δε σταματά το έργο του παίρνοντας συγκεκριμένες, κάθε φορά, μορφές. Διαφέρει από τον εξορθολογισμό που άπτεται των οικονομικών διαδικασιών, ή από τις τεχνικές της παραγωγής και της επικοινωνίας· διαφέρει από τον εξορθολογισμό του επιστημονικού λόγου. Η διακυβέρνηση των ανθρώπων από τους ανθρώπους - είτε πρόκειται για μικρές ή μεγάλες ομάδες, είτε πρόκειται για την εξουσία που ασκούν οι άντρες στις γυναίκες, οι ενήλικες στα παιδιά, μια κοινωνική τάξη στην άλλη, μια γραφειοκρατία πάνω σ' ένα πληθυσμό - προϋποθέτει ένα ορισμένο είδος ορθολογικότητας και όχι μια εργαλειακή βία.

3. Κατά συνέπεια, εκείνοι που αντιστέκονται ή εξεγείρονται ενάντια σε μια μορφή εξουσίας, δεν μπορούν ν' αρκούνται στην καταγγελία της βίας ή στην κριτική ενός θεσμού. Όπως δεν αρκεί η εν γένει καταδίκη του ορθού λόγου. Αυτό που χρειάζεται να διερευνηθεί και να αμφισβητηθεί είναι η μορφή της ορθολογικότητας που βρίσκεται σε λειτουργία. Η κριτική της εξουσίας που ασκείται πάνω στους ψυχικά ασθενείς ή τους τρελούς δεν θα μπορούσε να περιοριστεί στα ψυχιατρικά

ιδρύματα' κατά τον ίδιο τρόπο, όσοι αμφισβητούν την εξουσία της ποινής, δεν θα μπορούσαν να περιοριστούν στην καταγγελία των φυλακών ως ολοκληρωτικά ιδρύματα. Το ερώτημα είναι: πώς εξορθολογίστηκαν αυτές οι σχέσεις εξουσίας; Το να το θέτουμε αποτελεί το μόνο τρόπο που έχουμε για να αποφύγουμε την αντικατάστασή τους από άλλα ιδρύματα με τους ίδιους σκοπούς και τα ίδια αποτελέσματα.

4. Για αιώνες, το κράτος υπήρξε μία από τις πιο αξιοσημείωτες, τις πιο τρομακτικές μορφές ανθρώπινης διακυβέρνησης. Είναι εξαιρετικά αποκαλυπτικό το γεγονός ότι η πολιτική κριτική καταλόγισε στο κράτος ότι αποτελεί, ταυτόχρονα, παράγοντα εξατομίκευσης και ολοκληρωτική αρχή. Αρκεί να παρατηρήσουμε μόνο την ορθολογικότητα του κράτους εν τη γενέσει του, αρκεί να δούμε ποιος ήταν ο πρώτος κρατικός σχεδιασμός της αστυνομίας, για να καταλάβουμε ότι, εξ αρχής, το κράτος ήταν, ταυτόχρονα, εξατομικευτικό και ολοκληρωτικό. Το να αντιπαραθέτουμε στο κράτος το άτομο και τα συμφέροντά του είναι εξίσου επικίνδυνο με το να του αντιπαραθέτουμε την κοινότητα και τις απαιτήσεις της.

Η πολιτική ορθολογικότητα έχει αναπτυχθεί και επιβληθεί στη διάρκεια της ιστορίας των δυτικών κοινωνιών. Ρίζωσε πρώτα στην ιδέα της ποιμαντικής εξουσίας και στη συνέχεια στην ιδέα της κρατικής σκοπιμότητας. Η εξατομίκευση και ο ολοκληρωτισμός είναι τα αναπόφευκτα αποτελέσματά της. Η απελευθέρωση μπορεί να προέλθει όχι από την επίθεση στο ένα ή στο άλλο αποτέλεσμα της, αλλά από τις ίδιες τις ρίζες της πολιτικής ορθολογικότητας.

δεύτερο μέρος – σχολιασμός



«για μια αρχαιολογία του νεωτερικού κράτους»

«Όμως, η εμπειρία μου έχει διδάξει ότι η ιστορία των διαφόρων μορφών ορθολογικότητας είναι μερικές φορές πιο αποτελεσματική στη διατάραξη των βεβαιοτήτων και του δογματισμού μας από ό, τι είναι η αφηρημένη κριτική»
(Foucault, 1979, σ. 39).

Το έργο του Michel Foucault³⁶ συνεχίζει να εμπνέει τη φιλοσοφία και τις κοινωνικές επιστήμες στο σύνολό τους, να πυροδοτεί συζητήσεις ανάμεσα στις μαρξιστικές και τις φιλελεύθερες παραδόσεις, χτίζοντας και γκρεμίζοντας γέφυρες ανάμεσα στο «μοντέρνο» και το «μεταμοντέρνο» επιστημονικό και φιλοσοφικό λόγο. Πολλοί χαρακτήρισαν το έργο του Γάλλου φιλοσόφου ως ιστοριογραφία, άλλοι ως μια προσπάθεια να ασκηθεί κριτική στη μεταφυσική, ενώ σε πολλά σημεία τα κείμενα του Foucault ερμηνεύτηκαν από τη σκοπιά του «μεταδομισμού» (Γεωργίου, 2002, σ. 11). Από πολλούς χαρακτηρίστηκε ως στρουκτουραλιστής, μεταμοντέρνος σχετικιστής και αγνωστικιστής³⁷ (Γαβριηλίδης, 2006). Παρόλα αυτά, οι περισσότεροι θα συμφωνούσαν στην άποψη που θέλει το έργο του Michel Foucault να αποτελεί μία επιστημολογική προσπάθεια να ανακαλυφθεί, να αναδειχθεί και να καταγραφεί η «ιστορία της σκέψης», μέσα από την επιλογή της ιστοριογραφίας συγκεκριμένων θεματικών αντικειμένων, όπως η τρέλα, η εγκληματικότητα και η σεξουαλικότητα (Γεωργίου, 2002, σ. 14).

Η φιλοσοφία του Foucault, στο σύνολό της, αποκτά διεπιστημονικό χαρακτήρα, κάτι που, πολλές φορές, την καθιστά πολυσχιδή και ιδιαίτερα πολύπλοκη. Παρόλα αυτά, η φουκωϊκή σκέψη συνδέεται, σε ένα μεγάλο βαθμό, θεματολογικά και μεθοδολογικά. Έτσι, το ενδιαφέρον του Foucault φαίνεται να επικεντρώνεται, αφενός στην εξέταση του πώς οι άνθρωποι στις δυτικές κοινωνίες εγκαθιδρύουν

³⁶ (1926-1984)

³⁷ Ο ίδιος αναφέρει χαρακτηριστικά πως «... πράγματι με τοποθέτησαν στα περισσότερα από τα τετραγωνάκια της πολιτικής σκακιάρας και μάλιστα μερικές φορές σε πολλά μαζί. Με θεώρησαν αναρχικό, αριστεριστή, φανερό ή κρυφό μαρξιστή, μηδενιστή, απροκάλυπτο ή κρυφό αντιμαρξιστή, τεχνοκράτη στην υπηρεσία του γκολισμού, νεοφιλελεύθερο κοκ» (Foucault, 1984, σ. 134).

«λόγους (Discourse) αλήθειας», γύρω από τις εμπειρίες της τρέλας, της εγκληματικότητας ή της σεξουαλικότητας παράγοντας διαχωρισμούς ανάμεσα στα άτομα³⁸ και στην ανάλυση των νέων μορφών γνώσεων που προκύπτουν από την ανάδυση των επιστημών του ανθρώπου (Κουράκης, 1988), αφετέρου στη διερεύνηση των σχέσεων εξουσίας που εγκαθιδρύονται με σκοπό τη ρύθμιση της ανθρώπινης συμπεριφοράς και ασκούνται μέσω πειθαρχικών μηχανισμών και κοινωνικών κανόνων (Philp, 1990, σ. 97).

Η προσέγγιση που προτείνει ο Foucault διακατέχεται από έντονο σκεπτικισμό, ενώ από πολλούς χαρακτηρίζεται ως νομιναλιστική³⁹. Φαίνεται να απορρίπτει όλες τις παραδοσιακές μονάδες ανάλυσης και ερμηνείας, όπως το κείμενο, το έργο και το είδος, καθώς και τις μονάδες ανάλυσης της επιστήμης, όπως τις θεωρίες και τα Παραδείγματα. Η βασική και θεμελιώδης μονάδα ανάλυσης στο έργο του Foucault είναι ο λόγος (Philp, 1990, σ. 100). Συγκεκριμένα, επιχειρεί να εντοπίσει την αλήθεια που παράγεται από συγκεκριμένους λόγους (Philp, 1990, σ. 103).

Στο ύστερο έργο του, ο Foucault επικεντρώνεται στον κεφαλαιώδη ρόλο που παίζει το δίπολο εξουσία και γνώση. Μέσα από τη θεωρία του περί εξουσίας και την ανάλυση του ρόλου της στη διατήρηση της κοινωνικής και πολιτικής τάξης πραγμάτων, ο Foucault ασκεί έντονη κριτική ενάντια στη νομιμοποιητική πρωτοκαθεδρία των επιστημών του ανθρώπου. Σύμφωνα με τον ίδιο, οι επιστήμες του ανθρώπου κάνουν τον Άνθρωπο, τόσο υποκείμενο μελέτης, όσο και υποκείμενο του κράτους (Philp, 1990, σσ. 97-99).

Παρόλα αυτά, ο Foucault έχει δηλώσει, πως ο βασικός σκοπός της έρευνάς του, συνολικά, δεν ήταν αυτή καθαυτή η ανάλυση των ζητημάτων εξουσίας, παρά η παραγωγή μιας ιστορίας των διαφορετικών τρόπων υποκειμενοποίησης του ανθρώπινου όντος στο δυτικό πολιτισμό (Foucault, 1982, σ. 75). Με λίγα λόγια, πώς

³⁸ Όπως τρελός και σώφρων, άρρωστος και υγιής, εγκληματίας και νομοταγής κοκ.

³⁹ Σύμφωνα με τον νομιναλισμό, μόνο μεμονωμένα πράγματα ή οντότητες υπάρχουν. Αντίθετα, τα «καθόλου» αποτελούν κατασκευάσματα του νου μας, βολικές κατηγοριοποιήσεις, οι οποίες συνίστανται σε δικές μας δημιουργίες (Σωτήρης, 2004).

και μέσα από ποιες διαδικασίες τέθηκαν οι βάσεις για να καταστεί ο δυτικός άνθρωπος υποκείμενο εξουσίας και αντικείμενο γνώσης (Κουράκης, 1988), με ποιό τρόπο πραγματοποιήθηκε η εξατομίκευσή του. Το ενδιαφέρον του στρέφεται προς μία νέα τεχνολογία εξουσίας, η οποία ταξινομεί, ιεραρχεί και αξιολογεί τα άτομα σε κατηγορίες, τους επιβάλλει ένα νόμο αλήθειας, μια νόρμα και τα κανονικοποιεί, μια μορφή εξουσίας, που μετασχηματίζει τα άτομα σε υποκείμενα (Καλημερίδης, 1998).

Ο Foucault διατείνεται ότι υπάρχουν διάφοροι τρόποι αντικειμενοποίησης που μετασχηματίζουν τα ανθρώπινα όντα σε υποκείμενα. Στη φιλολογία και τη γλωσσολογία έχουμε την αντικειμενοποίηση του ομιλούντος υποκειμένου. Στην οικονομία έχουμε την αντικειμενοποίηση του παραγωγικού υποκειμένου. Στη φυσική ιστορία και τη βιολογία έχουμε την αντικειμενοποίηση του ότι είμαστε απλώς στη ζωή (Foucault, 1982, σ. 75).

Σε αυτές τις επιστημονικές πρακτικές ο Foucault προσέθεσε την αντικειμενοποίηση του υποκειμένου μέσω διαιρετικών πρακτικών. Το υποκείμενο είτε διαιρείται από μόνο του είτε από άλλους. Αυτή, ακριβώς, η διαδικασία το καθιστά αντικείμενο. Έχουμε, καταυτό τον τρόπο, το διαχωρισμό σε τρελό και πνευματικά υγιή σε εγκληματία και σε νομοταγή πολίτη κτλ. (Foucault, 1982, σ. 76). Στη συνέχεια, προσανατολίζοντας τις έρευνές του στη σεξουαλικότητα, ο Foucault, προσπάθησε να εντοπίσει τον τρόπο με τον οποίο ο άνθρωπος έμαθε να αναγνωρίζει τον εαυτό του ως υποκείμενο μιας «σεξουαλικότητας» (Foucault, 1982, σ. 76).

Για τον Foucault, ο «Άνθρωπος», ως καθολική κατηγορία, είναι εφεύρεση του Διαφωτισμού (Philp, 1990, σ. 98). Ο Foucault ασκεί ριζική κριτική, μέσα από μια αρχαιολογία της έννοιας του «Ανθρώπου», τόσο στην κλασσική φιλελεύθερη φιλοσοφία, η οποία αντιλαμβάνεται τον άνθρωπο ως το υποκείμενο που δημιουργεί την οικονομία όσο και στην μαρξιστική σκέψη, η οποία αναφέρεται στη δημιουργία του σοσιαλιστικού τύπου ανθρώπου και στην εργατική τάξη ως υποκειμένου της ιστορίας (Γαβριηλίδης, 2006).

Το ενδιαφέρον για το έργο του Michel Foucault ανατροφοδοτείται συνεχώς τα τελευταία χρόνια, ιδιαίτερα μέσα από την έκδοση, είτε διαλέξεων που εκφώνησε,

κατά τη διάρκεια των πανεπιστημιακών σεμιναρίων, είτε συνεντεύξεων που έδωσε σε ραδιοτηλεοπτικά⁴⁰ ή έντυπα μέσα. Η σταδιακή απομαγνητοφώνηση των παραδόσεών του στο Collège de France προσδίδει νέες πτυχές στο έργο του, ιδιαίτερα στην ενασχόλησή του με τις τεχνολογίες της εξουσίας και του εαυτού. Στη χώρα μας, χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί η μετάφραση της συλλογής των δώδεκα διαλέξεων με τίτλο «Για την υπεράσπιση της κοινωνίας», που παρέδωσε ο Michel Foucault το διάστημα μεταξύ 7 Ιανουαρίου του 1976 και 17 Μαρτίου του 1976, στο College de France⁴¹, καθώς και οι έντεκα διαλέξεις που συνθέτουν τον τόμο με τον τίτλο «Οι μη κανονικοί» και οι οποίες εκφωνήθηκαν από τον Ιανουάριο του 1974 μέχρι και το Μάρτιο του 1975, επίσης στο College de France⁴².

Το «Omnes et Singulatim: προς μια κριτική του πολιτικού ορθολογισμού» (Omnes et Singulatim: Towards a Criticism of 'Political Reason') εμπεριέχει δύο διαλέξεις του Michel Foucault, οι οποίες εκφωνήθηκαν στο πανεπιστήμιο του Stanford στις 10 και 16 Οκτωβρίου του 1979, στα πλαίσια των διαλέξεων "Tanner"⁴³, που θεσπίστηκαν από τον Obert Clark Tanner με σκοπό τη βαθύτερη κατανόηση και μελέτη της ανθρώπινης συμπεριφοράς και των ανθρώπινων αξιών⁴⁴.

Η διπλή αυτή διάλεξη αποτελεί ένα προσχέδιο του δοκιμίου που κυκλοφόρησε το 1982, με τίτλο «Το Υποκείμενο και η Εξουσία» (1982)⁴⁵. Ο Foucault, εδώ, ενδιαφέρεται να κατανοήσει τη σχέση εξουσίας και ορθολογικότητας μέσα από τη διερεύνηση των ειδών πολιτικής εξουσίας που προκύπτουν κατά την ανάδυση νέων μορφών εξορθολογισμού της κοινωνίας. Για αυτό το λόγο, επικεντρώνεται στις ρίζες

⁴⁰ Με χαρακτηριστικό παράδειγμα τις φιλοσοφικές συζητήσεις που πραγματοποιήθηκαν το 1971, με συντονιστή τον Fons Elders, για λογαριασμό της ολλανδικής ραδιοφωνίας-τηλεόρασης.

⁴¹ "Il Faut Défendre" σε μετάφραση της Τιτίκας Δημητρούλια, εκδόσεις Ψυχογιός (2002).

⁴² "Les Anormaux", σε μετάφραση του Σωτήρη Σιαμανδούρα, εκδόσεις Βιβλιοπωλείον της Εστίας (2010).

⁴³ Ο πρωτότυπος τίτλος είναι "Tanner Lectures on Human Values".

⁴⁴ <http://www.tannerlectures.utah.edu/lectures/index.html>

⁴⁵ (Foucault, The Subject and Power, 1982). Ελληνική έκδοση: Δύο Δοκίμια για το Υποκείμενο και την Εξουσία.

της πολιτικής ορθολογικότητας που επέτρεψαν στο κράτος να πάρει τη μορφή που όλοι γνωρίζουμε, κατά τη νεωτερικότητα. Στόχος του Foucault είναι η αποκάλυψη των θεμελίων του πολιτικού ορθολογισμού, τα οποία εντοπίζονται σε προηγούμενες ιστορικές περιόδους (Foucault, 1979, σ. 6)⁴⁶, οι οποίες προηγούνται κατά πολύ του Διαφωτισμού.

⁴⁶ Οι παραπομπές αφορούν, εδώ, στο κείμενο του Foucault, στο πρώτο μέρος.

το ζήτημα της ορθολογικότητας

«Η κριτική δεν οφείλει να είναι η προκείμενη ενός συλλογισμού που συμπεραίνει “να τι χρειάζεται”. Οφείλει να είναι ένα μέσο για όσους αγωνίζονται, για όσους αντιστέκονται και αρνούνται την υπάρχουσα τάξη πραγμάτων. Η χρήση της πρέπει να ασκείται μέσα από διαδικασίες σύγκρουσης και αντιπαράθεσης» (Foucault, 1980, σ. 84).

Ο Foucault, ήδη από την αρχή της πρώτης διάλεξης, παρόλο που δεν το θέτει ρητά, αφήνει να εννοηθεί πως θα καταπιαστεί με το ζήτημα της ορθολογικότητας. Όχι, όμως, με την ορθολογικότητα εν γένει, παρά με το συγκεκριμένο είδος ορθολογικότητας που φαίνεται να έχει επικρατήσει στο δυτικό πολιτισμό (Foucault, 1979, σ. 5). Παρόλα αυτά, δεν ενδιαφέρεται να επεκτείνει το έργο των μελών της σχολής της Φρανκφούρτης (Foucault, 1979, σ. 5), η οποία επιχείρησε να ερμηνεύσει τις καταχρήσεις της πολιτικής εξουσίας σε σχέση με τη νομιμοποίηση που αντλούσαν από τον ορθό λόγο.

Σε αυτό το σημείο μοιάζει φανερός ο υπαινιγμός στη φροϋδομαρξιστική σχολή και στη νεότερη γερμανική φιλοσοφία, η οποία επικεντρώθηκε για μεγάλο χρονικό διάστημα στο φαινόμενο του ναζισμού. Ο Foucault επιμένει ότι τα προβλήματα της πολιτικής ορθολογικότητας μπορούν να εντοπιστούν σε καθημερινά γεγονότα – συμβάντα. Στο παρόν κείμενο, δηλώνει χαρακτηριστικά πως «μπροστά σε κοινότοπα γεγονότα αυτό που μπορούμε να κάνουμε είναι ν’ ανακαλύψουμε – ή να προσπαθήσουμε να ανακαλύψουμε – ποια συγκεκριμένα κι ίσως πρωτότυπα προβλήματα συνδέονται με αυτά» (Foucault, 1979, σσ. 4-5). Υποστηρίζει πως ο φασισμός και ο σταλινισμός χρησιμοποίησαν και επέκτειναν μηχανισμούς, που υπήρχαν ήδη στις περισσότερες κοινωνίες (Foucault, 1982, σ. 77).

Ο βασικός στόχος του Foucault σε αυτή τη διπλή διάλεξη, φαίνεται να είναι η διερεύνηση της προέλευσης αυτού του είδους ορθολογισμού, που επικράτησε κατά την ανάπτυξη του νεωτερικού κράτους (Foucault, 1979, σ. 6). Ο τρόπος που επιλέγει να μελετήσει την ορθολογικότητα σε σχέση με τις εξουσιαστικές σχέσεις που παράγουν και παράγονται από το θεσμό του κράτους δεν προσιδιάζει σε τυπικές

φιλοσοφικές μελέτες και σε αναλύσεις των θεωρητικών του κράτους. Στην ουσία, επιθυμεί να προτείνει «έναν άλλο τρόπο μελέτης των σχέσεων μεταξύ εξορθολογισμού και εξουσίας» (Foucault, 1979, σ. 6).

Στο παρόν κείμενο το ενδιαφέρον του Γάλλου φιλόσοφου επικεντρώνεται στη σύνδεση μεταξύ εξουσίας και ορθολογικότητας, η οποία φαίνεται να είναι σχεσιακή. Το ζήτημα που προκύπτει σε αυτό το σημείο είναι εάν ο Foucault στη σχέση ορθολογικότητας και πολιτικής εξουσίας αναφέρεται στο δίπολο γνώση και εξουσία (Koopman, 2007), την αλληλεπίδραση του οποίου έχει αναπτύξει στο πρώιμο έργο του. Αναφέρει πως οι σχέσεις εξουσίας εξορθολογίζονται, ενώ ταυτόχρονα, διάφορες μορφές εξουσίας μπορούν να παράγουν ένα συγκεκριμένο είδος ορθολογικότητας. Το κράτος, για παράδειγμα, το οποίο θεωρείται ως η πολιτική μορφή μιας συγκεντρωμένης και συγκεντρωτικής εξουσίας έχει τη δυνατότητα να παράγει ένα ορισμένο είδος ορθολογικότητας. Αναφέρει, χαρακτηριστικά, πως είναι σημαντικό να εμμένει κανείς «στο είδος της πολιτικής ορθολογικότητας που παράγει το κράτος» (Foucault, 1979, σ. 49).

Σε ένα σημείο της διάλεξης, ο Foucault φαίνεται να ξεδιαλύνει τη σύνδεση εξουσίας και ορθολογικότητας. Αναφέρει χαρακτηριστικά: «Θα ήθελα απλώς να παραθέσω κάποιες αποσπασματικές ενδείξεις σχετικά με αυτό που βρίσκεται κάπου ενδιάμεσα μεταξύ του κράτους ως είδος πολιτικής οργάνωσης και των μηχανισμών του: τη μορφή της ορθολογικότητας που μπαίνει σε λειτουργία καθόσον ασκείται η κρατική εξουσία» (Foucault, 1979, σ. 49). Με λίγα λόγια, η ορθολογικότητα βρίσκεται παρούσα σε κάθε στιγμή άσκησης της πολιτικής εξουσίας, προσδίδοντάς της την απαραίτητη νομιμοποίηση.

Η επιστημολογική καινοτομία του Foucault εδράζεται σε τρεις, ιδιαίτερα σημαντικές, παρατηρήσεις. Αρχικά, υποστηρίζει πως η μελέτη του εξορθολογισμού της κοινωνίας οφείλει να αναλυθεί «σε επιμέρους πεδία, το καθένα από τα οποία πηγάζει από μία θεμελιώδη εμπειρία : την τρέλα, την ασθένεια, το θάνατο, το

έγκλημα, τη σεξουαλικότητα κτλ.⁴⁷ (Foucault, 1979, σ. 5). Δηλώνει, χαρακτηριστικά, πως «θα ήταν μάλλον φρόνιμο να μην εκλάβουμε τον εξορθολογισμό της κοινωνίας ή της κουλτούρας σαν ένα ενιαίο και αδιαίρετο σύνολο» (Foucault, 1979, σ. 5). Σε αυτό το σημείο γίνεται αντιληπτή η διαδρομή που ακολούθησε το έργο του Foucault. Το ενδιαφέρον του για την τρέλα, την εξουσία και τη σεξουαλικότητα, συνδέεται στην προσπάθειά του να αναλύσει τις σχέσεις μεταξύ επιστήμης, πολιτικής και ηθικής (Foucault, 1984, σ. 137).

Από την άλλη, επισημαίνει τον κίνδυνο που κρύβει η ενασχόληση με τη μελέτη της ορθολογικότητας. Τονίζει ότι το κύριο ζήτημα κατά τη διαδικασία του εξορθολογισμού δεν είναι η διερεύνηση του βαθμού συμμόρφωσης των υποκειμένων στις αρχές του ορθού λόγου, αλλά η ανακάλυψη του είδους της ορθολογικότητας που υπηρετούν (Foucault, 1979, σ. 5). Με λίγα λόγια, ο Foucault καθιστά σαφές ότι δεν υπάρχει μία και μοναδική ορθολογικότητα, παρά πολλές, ενώ το ζήτημα δεν είναι ο βαθμός υποταγής σε αυτήν, αλλά η επιλογή ενός συγκεκριμένου είδους. Δηλώνει χαρακτηριστικά πως, «δεν είναι “λόγος εν γένει” αυτός που εφαρμόζεται, αλλά πάντα ένα πολύ συγκεκριμένο είδος ορθολογικότητας» (Foucault, 1979, σ. 25).

Ο Foucault αναφέρει πως μια σημαντική διάσταση που οφείλει να συμπεριλάβει μία ανάλυση πάνω στο ζήτημα των εξουσιαστικών σχέσεων είναι ο βαθμός εξορθολογισμού της εκάστοτε μορφής εξουσίας. Συγκεκριμένα, η αποτελεσματικότητα των εργαλείων, η βεβαιότητα του αποτελέσματος και το ενδεχόμενο κόστος της ενεργοποίησης των εξουσιαστικών σχέσεων που δρουν σε ένα πεδίο, μπορεί να τυγχάνουν περισσότερης ή λιγότερης επεξεργασίας (Foucault, 1982, σ. 96). Με λίγα λόγια, η αποτελεσματικότητα της δράσης των εξουσιαστικών σχέσεων σε ένα αντικείμενο (είτε αυτό είναι το άτομο, είτε ο πληθυσμός) εξαρτάται από το βαθμό που οι σχέσεις αυτές έχουν εξορθολογιστεί.

⁴⁷ Αξίζει να επισημανθεί πως η τρέλα, η έγκλημα και η σεξουαλικότητα είναι τα θεματικά αντικείμενα των ιστοριογραφιών του, ενώ η ιστορία, η σκέψη, η γνώση και η εξουσία είναι τα θεωρητικά αντικείμενα στην έρευνα του Foucault. (Γεωργίου, 2002, σ. 12).

Η θεωρητική και μεθοδολογική ακολουθία που πρέπει να τηρηθεί προβλέπει, αρχικά, μια αρχαιολογία για την ανίχνευση της συγκεκριμένης ορθολογικότητας και, έπειτα, μια γενεαλογία για την ανάλυση των ιδιαίτερων πρακτικών που τη συνθέτουν. Για αυτό το λόγο, για να μπορέσει να αποτελέσει αντικείμενο μελέτης η ανάπτυξη της πολιτικής τεχνολογίας που ασκείται κατά τη συγκρότηση του νεωτερικού κράτους και έπειτα, καθίσταται αναγκαία η αναδρομή σε πιο απομακρυσμένες ιστορικές περιόδους, από την περίοδο του Διαφωτισμού (Foucault, 1979, σ. 6).

Ο λόγος που ο Foucault επιλέγει να ερευνήσει τις εξουσιαστικές σχέσεις της πρώιμης και ύστερης αρχαιότητας είναι προφανής. Επιθυμεί να αποκαλύψει το μετασχηματισμό μιας ιδιαίτερης μορφής εξουσίας, άκρως εξατομικευτικής, η οποία, φαινομενικά, αντιτίθεται στη συγκεντρωτική μορφή εξουσίας, την οποία μελετούν για χρόνια οι θεωρητικοί του κράτους. Ο Foucault αναφέρει πως «ο μετασχηματισμός αυτός είναι, ίσως, λιγότερο γνωστός, [...] αλλά εξίσου σημαντικός, κυρίως για τις νεωτερικές κοινωνίες» (Foucault, 1979, σ. 6).

Με λίγα λόγια, η ανάλυση της πολιτικής ορθολογικότητας που ενσαρκώνεται στην ιστορική μορφή του νεωτερικού κράτους, προϋποθέτει την ανάλυση μορφών εξουσίας που αναπτύσσονται παράλληλα με αυτή, αλλά και εξουσιαστικών σχέσεων που έχουν συγκροτηθεί πολύ παλιότερα. Η διερεύνηση της σχέσης μεταξύ της ορθολογικότητας και της πολιτικής εξουσίας καθίσταται αναγκαία, επιτελώντας έναν επιπλέον στόχο του παρόντος κειμένου (Foucault, 1979, σ. 6). Συνεπώς, η αναζήτηση των βάσεων της πολιτικής ορθολογικότητας, που έδωσαν μορφή στο νεωτερικό κράτος οφείλει να ανατρέξει στο σχηματισμό συγκεκριμένων μορφών εξουσίας, οι οποίες, παρόλο που έλαβαν ιστορική μορφή στο παρελθόν, υπήρξαν καθοριστικές στη συγκρότηση των πολιτικών τεχνολογιών του κράτους, κατά τη νεωτερικότητα (Foucault, 1979, σ. 6).

Επί της ουσίας, το κείμενο αποτελείται από δύο μέρη, καθένα από τα οποία αναπτύσσεται, σχεδόν αυτοτελώς, σε κάθε διάλεξη. Αρχικά, ο Foucault

καταπιάνεται με τη διερεύνηση της ανάπτυξης μιας μορφής εξουσίας⁴⁸, η οποία συντελείται κατά τους πρώτες αιώνες της εξέλιξης της χριστιανικής σκέψης. Στο δεύτερο και τελευταίο μέρος, το ενδιαφέρον του εστιάζεται στην ανάπτυξη του νεωτερικού κράτους, το οποίο συγκροτείται κατά το δέκατο έκτο και το δέκατο έβδομο αιώνα (Kooiman, 2007). Ο λόγος που ο Foucault συνδέει αφενός την ανάπτυξη του κράτους, των τεχνικών και των τεχνολογιών του και αφετέρου την εξέλιξη μιας μορφής εξουσίας που γέννησε η χριστιανική σκέψη, θα επιχειρηθεί να επεξηγηθεί στη συνέχεια.

⁴⁸ Που, όπως θα δούμε παρακάτω, θα ονομάσει «ποιμαντική».

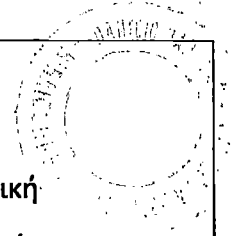
η γενεαλογία της εξουσίας

«Η εξουσία δεν είναι μία ουσία. Δεν είναι ούτε μια μυστηριώδης ιδιότητα που απαιτεί να σκάψουμε φέρνοντας στο φως την καταγωγική της αλήθεια. Η εξουσία είναι ένα ιδιαίτερο είδος σχέσης μεταξύ των ατόμων» (Foucault, 1979, σ. 40).

Σε αυτό το σημείο κρίνεται αναγκαίο να επισημάνουμε μερικά από τα κύρια σημεία της θεωρίας του Foucault, αναφορικά με το εξουσιαστικό φαινόμενο, για δύο λόγους. Αφενός, μια επισκόπηση της θεωρητικής επεξεργασίας της εξουσίας από το Foucault αναδεικνύει τη σύνδεση που προκύπτει μεταξύ των σχέσεων εξουσίας και των άλλων δύο θεματικών αντικειμένων του: τη γνώση και την υποκειμενικότητα (Foucault, 1984, σ. 138). Η τρέλα, η εγκληματικότητα και η σεξουαλικότητα αποτελούν «διαφορετικά παραδείγματα στα οποία εμπεριέχονται τα τρία θεμελιώδη στοιχεία κάθε εμπειρίας: ένα παιχνίδι αλήθειας, σχέσεις εξουσίας και μορφές σχέσης με τον εαυτό και με τους άλλους» (Foucault, 1984, σ. 138). Αφετέρου, γίνεται σαφές πως ένας από τους λόγους που ο Foucault οδηγήθηκε στη θεωρητική επεξεργασία του μετασχηματισμού μιας εξατομικευτικής εξουσίας είναι ο μεθοδολογικός δρόμος που επέλεξε να μελετήσει το εξουσιαστικό φαινόμενο.

Τί είναι η εξουσία για το Γάλλο φιλόσοφο; Η πολλαπλότητα του όρου, στο έργο του Foucault, είναι χαρακτηριστική. Θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως υπερβατική έννοια αλλά είναι ταυτόχρονα και ιστορική αφού στο σύνολο του έργου του όλα τα θεωρητικά αντικείμενα έχουν ιστορική καταγωγή και κοινωνική λειτουργία. Τα ιστορικά και τα υπερβατικά στοιχεία του συστήματος που μελετά ο Foucault χρησιμοποιούνται ως βάσεις για την ανάπτυξη και την εξέλιξη των τεχνικών και των τεχνολογιών της εξουσίας (Γεωργίου, 2002, σ. 50).

Η έννοια εξουσία στο Foucault δεν αποτελεί θεσμό, ούτε δομή και για αυτό δε θα μπορούσε να οριστεί στην μία της διάσταση, όπως είναι για παράδειγμα η νομικο-θεσμική. Δεν υπάρχει μία εξουσία, παρά εξουσίες, πολλαπλές ιστορικές μορφές με τις οποίες διαμορφώνεται το εξουσιαστικό φαινόμενο. Η εξουσία θα πρέπει να θεωρηθεί ως πλέγμα εξουσιών, ένα πλέγμα που διαμορφώνει τόσο τους φορείς όσο



και τα αντικείμενα της εξουσίας (Μπέτζελος & Σωτήρης, 2004). Η χωροθετική διάσταση καθιστά την εξουσία ένα δίκτυο, χωρίς κανένα κέντρο, με τις πρακτικές και τις τεχνικές της να εμπλέκουν τον άνθρωπο σε σχέσεις τόσο σύνθετες, όπως ακριβώς και οι παραγωγικές και οι σχέσεις νοήματος (Γεωργίου, 2002, σ. 51).

Στη θεωρία του περί εξουσίας, ο Foucault διαφωνεί, τόσο με τη φιλελεύθερη όσο και με τη μαρξιστική προσέγγιση. Η κριτική του έγκειται στο ότι αφενός η εξουσία δεν αποτελεί ένα δικαίωμα το οποίο μεταβιβάζεται, ούτε και είναι αποτέλεσμα μιας μορφής κοινωνικού συμβολαίου και αφετέρου, στο ότι η εξουσία δεν εξαντλείται στη διατήρηση των κυρίαρχων σχέσεων παραγωγής (Σίμος, 2006).

Μια άλλη διάσταση του εξουσιαστικού φαινομένου είναι η κοινωνική. Η σχέση, δηλαδή, μεταξύ των δρώντων. Αυτών που κατέχουν την εξουσία και αυτών που υποτάσσονται σε αυτήν. Η εξουσία είναι συγκροτησιακό στοιχείο της κοινωνίας, μιας και, σύμφωνα με το Foucault, δεν υπάρχει κοινωνία χωρίς εξουσία ούτε εξουσία εκτός κοινωνίας (Γεωργίου, 2002, σ. 51).

Οι εξουσιαστικές σχέσεις δεν πρέπει να προσλαμβάνονται μόνο από την αρνητική σκοπιά, με την έννοια της βίας, της απαγόρευσης ή του περιορισμού. Ο Foucault, όλο και περισσότερο διαμορφώνει μια θετική-παραγωγική έννοια της εξουσίας με την έννοια ότι η εξουσία δεν διαπερνά απλώς το σύνολο του κοινωνικού σώματος, το σύνολο των κοινωνικών πρακτικών και σχέσεων αλλά, ταυτόχρονα, τις συγκροτεί, τις ορίζει (Μπέτζελος & Σωτήρης, 2004). Αυτή είναι η πιο σημαντική διάσταση της εξουσίας, η παραγωγική. Σκοπός της είναι ο έλεγχος, η διαμόρφωση των σωμάτων, η παραγωγή των νεωτερικών υποκειμένων ως «πειθαρχημένα» άτομα (Γεωργίου, 2002, σ. 51).

Σύμφωνα με το Foucault, η ανάλυση του εξουσιαστικού φαινομένου καθίσταται ιδιαίτερα αναγκαία. Ισχυρίζεται πως η εξουσία δεν αποτελεί ένα αφηρημένο θεωρητικό ζήτημα, παρά κομμάτι της εμπειρίας μας⁴⁹ (Foucault, 1982, σ. 77). Εάν το

⁴⁹ Ο φασισμός και ο σταλινισμός είναι, κατά το Foucault, χαρακτηριστικά παραδείγματα της εμπειρικής πρόσληψης των εξουσιαστικών φαινομένων (Foucault, 1982, σ. 77). Παρόλα αυτά, ο εμφανής εξορθολογισμός των καταχρήσεων της πολιτικής εξουσίας είναι παρών, όπως αναφέραμε,

υποκείμενο είναι μπλεγμένο σε παραγωγικές σχέσεις και σε σχέσεις νοήματος είναι εξίσου μπλεγμένο σε σχέσεις εξουσίας ιδιαίτερα σύνθετες, για τη μελέτη των οποίων δεν υπάρχει κάποιο ορισμένο εργαλείο⁵⁰. Οι τρόποι στους οποίους προσφεύγουμε για να σκεφτούμε την εξουσία στηρίζονται είτε σε νομικά⁵¹ είτε σε θεσμικά⁵² μοντέλα (Foucault, 1982, σ. 76).

Για αυτό τον λόγο, ο Foucault επιθυμεί να προσφέρει ένα νέο τρόπο για να αποκαλύψει, να μελετήσει και να αναλύσει τα ζητήματα εξουσίας. Συγκεκριμένα, θεωρεί πως για να εντοπιστούν τα διάφορα εξουσιαστικά φαινόμενα, οφείλουμε να αλλάξουμε τον τρόπο που τα προσεγγίζουμε. Εισηγείται μία νέα μέθοδο, σύμφωνα με την οποία ως αφετηρία της έρευνας τίθενται οι μορφές αντίστασης στις διαφορετικές μορφές εξουσίας. Αυτός ο τρόπος προσέγγισης επιτρέπει την αναγνώριση των διαφόρων εξουσιαστικών σχέσεων, του τόπου που εγγράφονται και των μεθόδων που χρησιμοποιούν (Foucault, 1982, σ. 79). Γράφει χαρακτηριστικά ο Foucault πως «πρόκειται μάλλον να αναλύσουμε τις σχέσεις εξουσίας διαμέσου της αντιμετώπισης των στρατηγικών παρά να αναλύσουμε την εξουσία από την άποψη της εσωτερικής της ορθολογικότητας» (Foucault, 1982, σ. 79).

Για το Foucault, ένας θεωρητικός της εξουσίας οφείλει να αγνοήσει τη συνήθη πορεία και να δει τις εξουσιαστικές σχέσεις που παράγονται από κάτω προς τα πάνω και όχι να μελετήσει τον τρόπο που το κράτος παράγει εξουσία. Ο λόγος για αυτό είναι ότι αυτού του είδους οι αναλύσεις δεν αποκαλύπτουν τους λόγους που έχουν δημιουργηθεί οι διάφοροι θεσμοί, οι οποίοι βασίζονται σε ήδη υπάρχουσες

περισσότερο σε καθημερινές πρακτικές και διαδικασίες. (Foucault, 1979, σσ. 4-5), (Foucault, 1982, σ. 78).

⁵⁰ Σε αντίθεση με τις παραγωγικές σχέσεις για τις οποίες έχουμε την οικονομική ιστορία και θεωρία και τις σχέσεις νοήματος για τις οποίες έχουμε τη γλωσσολογία και τη σημειωτική (Foucault, 1982, σ. 76).

⁵¹ Αναρωτώμενοι τι καθιστά νόμιμη την εξουσία.

⁵² Αναρωτώμενοι τι είναι το κράτος.

σχέσεις εξουσίας (Σίμος, 2006). Για αυτό το λόγο, ο Foucault θέτει ως αφετηρία τις εναντιώσεις, τους αγώνες που αντιτίθενται στις διάφορες μορφές εξουσίας.

Αναφέρει τρεις βασικούς τύπους αγώνων· αυτούς που αντιμάχονται τις μορφές κυριαρχίας, είτε αυτές είναι εθνικές, κοινωνικές ή θρησκευτικές· αυτούς που καταπολεμούν τις μορφές εκμετάλλευσης που σφετερίζονται αυτό που παράγει το άτομο· και αυτούς που ο σκοπός τους είναι να αντιδράσουν σε ότι συνδέει το άτομο με τον εαυτό του, κάτι που εξασφαλίζει την υποταγή του στους άλλους. Αυτοί μπορεί να είναι αγώνες είτε εναντίον της υποτέλειας, είτε εναντίον στις διάφορες μορφές υποκειμενικότητας και υποταγής (Foucault, 1982, σ. 81).

Στις μέρες μας, οι αγώνες που επικρατούν έναντι των άλλων είναι αυτοί που αντιτίθενται στην υποταγή της υποκειμενικότητας⁵³. Το χαρακτηριστικό που έχουν αυτές οι μορφές εναντίωσης είναι ότι αντιτίθενται σε κάθε είδος διακυβέρνησης, το οποίο εξατομικεύει (Foucault, 1982, σ. 80). Ο σκοπός τους δεν είναι η επίθεση στον εκάστοτε θεσμό εξουσίας, στην εκάστοτε κοινωνική τάξη ή ελίτ, παρά σε μια ιδιαίτερη μορφή εξουσίας (Foucault, 1982, σ. 81).

Ο Foucault, στο παρόν κείμενο επισημαίνει πως «εκείνοι που αντιστέκονται ή εξεγείρονται ενάντια σε μια μορφή εξουσίας, δεν μπορούν ν' αρκούνται στην καταγγελία της βίας ή στην κριτική ενός θεσμού. Όπως δεν αρκεί η εν γένει καταδίκη του ορθού λόγου. Αυτό που χρειάζεται να διερευνηθεί και να αμφισβητηθεί είναι η μορφή της ορθολογικότητας που βρίσκεται σε λειτουργία» (Foucault, 1979, σ. 40). Με λίγα λόγια, η ιδιαίτερη μορφή εξουσίας, η οποία αντλεί νομιμοποίηση από τον ορθό λόγο, είναι αυτή που πρέπει να δεχτεί επίθεση και όχι ο θεσμός που απορρέει από αυτήν⁵⁴.

⁵³ Φυσικά, αυτό δεν σημαίνει ότι έχουν εκλείψει οι αγώνες ενάντια στην κυριαρχία και την εκμετάλλευση· τουναντίον (Foucault, 1982, σσ. 81-82).

⁵⁴ Το ερώτημα, για το Foucault, συνίσταται στο «πώς εξορθολογίστηκαν αυτές οι σχέσεις εξουσίας; Το να το θέτουμε αποτελεί τον μόνο τρόπο που έχουμε για να αποφύγουμε την αντικατάστασή τους από άλλα ιδρύματα με τους ίδιους σκοπούς και τα ίδια αποτελέσματα» (Foucault, 1979, σσ. 40-41).

Η μορφή εξουσίας, ενάντια στην οποία οργανώνονται αυτοί οι αγώνες, έχει τη ικανότητα να μετασχηματίζει τα άτομα σε υποκείμενα. Συγκεκριμένα, ασκώντας την κυριαρχία της σε καθημερινή βάση, ταξινομεί τα άτομα σε κατηγορίες και τα προσκολλά στην ίδια τους την ταυτότητα. Η υποκειμενοποίηση που συντελείται εδώ, νοείται με δύο όρους. Το υποκείμενο, αφενός υπόκειται στον άλλο, μέσω του ελέγχου, της επιτήρησης και της εξάρτησης και, αφετέρου, υπόκειται στον ίδιο του τον εαυτό, μέσω της ταυτότητάς του (Foucault, 1982, σ. 81).

Αναφέραμε ότι ο Foucault επιχειρεί να προσεγγίσει το εξουσιαστικό φαινόμενο μέσα από τη μελέτη των αγώνων ενάντια στις διάφορες μορφές εξουσίας. Σε αυτό το σημείο, παρατηρεί πως οι αγώνες ενάντια στην υποτέλεια τείνουν να επικρατήσουν από τη στιγμή που αναπτύσσεται το νεωτερικό κράτος. Όμως, η εξουσία του κράτους έχει γίνει αντιληπτή ως ολοκληρωτική και απολυταρχική (Foucault, 1979, σ. 41). Συγκεκριμένα, η μορφή της πολιτικής εξουσίας που ασκείται μέσω του θεσμικού οργάνου του κράτους απευθύνεται σε μία ομάδα, ένα πληθυσμό, μία κοινότητα και όχι στο κάθε άτομο ξεχωριστά.

Όμως, στην πραγματικότητα, η θέση του Foucault είναι πως η πολιτική δομή του κράτους ενσωματώνει στο εσωτερικό της ένα συνδυασμό ολοκληρωτικών και εξατομικευτικών μεθόδων. Ειδικότερα, υποστηρίζει πως «το νεωτερικό δυτικό κράτος ενσωμάτωσε κάτω από μία καινούργια πολιτική μορφή μια παλιά τεχνική εξουσίας, που είχε γεννηθεί μέσα στους χριστιανικούς θεσμούς (Foucault, 1982, σ. 83)». Αυτή τη μορφή εξουσίας την αποκαλεί «ποιμαντική».

η ποιμαντική εξουσία

«Αυτή η μορφή εξουσίας ασκείται στην άμεση καθημερινή ζωή, ταξινομεί τα άτομα σε κατηγορίες, τα κατονομάζει δια της ιδιάς του ατομικότητας, τα προσκολλά στη ταυτότητά τους [...]. Είναι μία μορφή εξουσίας που μετασχηματίζει τα άτομα σε υποκείμενα» (Foucault, 1982, σ. 81).

Στις συγκεκριμένες διαλέξεις ο Foucault ακολουθεί διαφορετική πορεία⁵⁵. Δεν επιχειρεί να αναπτύξει μία γενεαλογία της εξουσίας, παρά αφετηρία του αποτελεί η προσπάθεια να ασκήσει κριτική στον πολιτικό ορθολογισμό, όπως, άλλωστε, μαρτυρά και ο τίτλος. Επιχειρώντας να επαναφέρει το ζήτημα της προέλευσης της πολιτικής ορθολογικότητας, η οποία, μαζί με την πολιτική εξουσία και τις τεχνικές της, ενσωματώθηκε στο εγχείρημα της συγκρότησης του κρατικού εγχειρήματος, οδηγείται στη συγγραφή μιας αρχαιολογίας του νεωτερικού κράτους.

Έτσι, παρόλο που αναγνωρίζει τον σπουδαίο ρόλο που έπαιξε ο Διαφωτισμός στην ανάπτυξη της πολιτικής τεχνολογίας, επιμένει πως η ανάπτυξη των μηχανισμών της πολιτικής εξουσίας πραγματοποιήθηκε πολύ νωρίτερα (Foucault, 1979, σ. 6). Συγκεκριμένα, ο Foucault υποστηρίζει πως η εγκαθίδρυση των τεχνικών και των τεχνολογιών της νεωτερικής πολιτικής εξουσίας έχουν τις βάσεις τους στην εποχή της ανάπτυξης της εβραϊκής σκέψης. Τότε εμφανίζεται μια μορφής εξουσίας, που επικεντρωμένη προς τα άτομα, καλείται να τα εξουσιάζει «με ένα συνεχή και μόνιμο τρόπο» (Foucault, 1979, σ. 6). Αυτή η μορφή εξουσίας, κατά το Χριστιανισμό, θα φτάσει στη μεγάλη της ακμή.

Την ονομάζει ποιμαντική, ενώ, παράλληλα, εξηγεί πως ο ρόλος της είναι εξατομικευτικός, μιας και ασκείται πάνω σε «ζωντανά άτομα» (Foucault, 1979, σ. 6). Η ποιμαντορία φαίνεται να είναι η ιστορική μορφή που έλαβε η εξατομικευτική εξουσία. Αντίθετα, εξηγεί πως το κράτος φαίνεται να είναι η πολιτική μορφή μιας

⁵⁵ Δεν πρέπει να ξεχνάμε πως το "Omnes et Singulatim" δημοσιεύθηκε τρία χρόνια πριν από το «Δύο δοκίμια για το υποκείμενο και την εξουσία».

συγκεντρωτικής και συγκεντρωμένης εξουσίας⁵⁶ (Foucault, 1979, σ. 6). Όμως, παρόλο που το κράτος έχει υπάρξει αντικείμενο ανάλυσης μόνο ως μορφή συγκεντρωτικής ή απολυταρχικής εξουσίας, στην πράξη, δεν ασκεί μόνο συγκεντρωτική εξουσία, αλλά λειτουργεί ως παράγοντας εξατομίκευσης. Ο σκοπός που θέτει ο Foucault στην πρώτη διάλεξη αφορά στην περιγραφή της προέλευσης της ποιμαντικής εξουσίας (Foucault, 1979, σ. 6).

Τονίζει πως μπορεί η ποιμαντική εξουσία να εμφανίστηκε στην εβραϊκή σκέψη, αλλά γνώρισε σημαντική ανάπτυξη κατά τη χριστιανική εποχή (Foucault, 1979, σ. 7). Ταυτόχρονα, επισημαίνει την αντίθεση της ποιμαντορίας με την ελληνική πολιτική σκέψη (Foucault, 1979, σσ. 8-10). Ισχυρίζεται πως «το πολιτικό πρόβλημα είναι η σχέση μεταξύ του ενός και των πολλών στο πλαίσιο της πόλης και των πολιτών της. Το ποιμαντικό πρόβλημα αφορά στις ζωές των ατόμων» (Foucault, 1979, σ. 17).

Με πιο απλά λόγια, η πολιτική εξουσία, όπως αναπτύχτηκε στην αρχαιοελληνική σκέψη, διαφέρει από την ποιμαντική για διάφορους λόγους. Αρχικά, ο ποιμένας ασκεί εξουσία στο ίδιο το ποίμνιο και όχι σε μια γη, μια επικράτεια. Επίσης, η ύπαρξη και η συνοχή του ποιμνίου εξαρτάται άμεσα από τον ποιμένα. Αντίθετα, στην αρχαιοελληνική πολιτική σκέψη, οι νόμοι που θεσπίζονταν, εγγυούνταν την ύπαρξη και τη συνοχή της πόλης, ακόμη και εν τη απουσία του πολιτικού ή του νομοθέτη. Τέλος, στην αρχαιοελληνική περίπτωση, η άσκηση της εξουσίας αποτελεί ένα «καθήκον», ενώ στην ποιμαντορία έχουμε να κάνουμε με μία «αφοσίωση» (Foucault, 1979, σσ. 8-10).

Ο Foucault, εν ολίγοις, τονίζει πως «η ποιμαντική εξουσία προϋποθέτει εξατομικευμένη προσοχή σε κάθε μέλος του ποιμνίου χωριστά» (Foucault, 1979, σ. 10). Αντίθετα, η πολιτική εξουσία, που ασκείτο στην αρχαία Ελλάδα, δεν είχε εξατομικευτικό χαρακτήρα, μιας και αφορούσε σε ένα σύνολο, ένα πληθυσμό.

⁵⁶ Φυσικά, όπως θα δούμε παρακάτω, το κράτος ενσωματώνει και τις δύο, κατά μία έννοια, αντιθετικές μορφές εξουσίας.

Στο πρώτο μέρος του κειμένου, η έρευνά του Foucault επικεντρώνεται σε μια σειρά από κείμενα της πρώιμης και της ύστερης αρχαιότητας⁵⁷. Στόχος του είναι ο εντοπισμός χαρακτηρισμών και φράσεων που, είτε αναφέρονται ρητά, είτε υπονοούν την ύπαρξη ποιμένα. Ταυτόχρονα, αναφέρεται στο ρόλο του βασιλιά και του πολιτικού, προσπαθώντας να αποδείξει πως κανένας από τους δύο ρόλους δεν ενσωματώνει πρωτοτυπικά χαρακτηριστικά της ποιμαντορίας (Foucault, 1979, σ. 15).

Ο λόγος που ο Foucault επιμένει στα συγκεκριμένα κείμενα είναι, κυρίως, γιατί αποκαλύπτουν τη σχέση μεταξύ της πολιτικής εξουσίας, όπως αυτή ασκείται μέσω του κράτους και της ποιμαντικής εξουσίας (Foucault, 1979, σ. 17). Κατά το Foucault, το νεωτερικό κράτος προκύπτει από το συνδυασμό δύο μορφών εξουσίας, μιας εξατομικευτικής και μία συγκεντρωτικής, ενσωματώνοντας δύο σχέδια: το σχέδιο πόλη-πολίτης και το σχέδιο ποιμένας-ποίμνιο (Foucault, 1979, σ. 21). Ως αποτέλεσμα, το κράτος ασκεί ταυτόχρονα ένα είδος συγκεντρωτικής και ένα είδος εξατομικευτικής εξουσίας.

Αναφέρει χαρακτηριστικά πως «η χριστιανική ποιμαντορία έχει εισάγει ένα παιχνίδι που δεν είχαν φανταστεί ούτε οι Έλληνες ούτε οι Εβραίοι. Ένα παράξενο παιχνίδι του οποίου στοιχεία είναι η ζωή, ο θάνατος, η αλήθεια, η υπακοή, τα άτομα, η ατομική ταυτότητα. [...] Οι κοινωνίες μας αποδείχθηκε ότι είναι πραγματικά δαιμονικές από τότε που συνέβη να συνδυάσουν αυτά τα δύο παιχνίδια: το παιχνίδι ανάμεσα στην πόλη και τον πολίτη και το παιχνίδι ποιμένα – ποιμνίου σε αυτό που αποκαλούμε νεωτερικά κράτη» (Foucault, 1979, σ. 21).

Η ανάλυση του Foucault μετατοπίζει το κέντρο ενδιαφέροντος των θεωρητικών του κράτους από την αρχαία Ελλάδα στην Ανατολή. Με λίγα λόγια, ο απώτερος σκοπός του Foucault φαίνεται να είναι η μετάθεση της βάσης της πολιτικής

⁵⁷ Συγκεκριμένα, οι πηγές του αφορούν σε κείμενα από τα Ομηρικά έπη, την Ύστερη ινδο-ευρωπαϊκή λογοτεχνία, τα Πυθαγόρεια κείμενα, την Ελληνική Πολιτική Λογοτεχνία (Πλάτωνας) και την Αρχαία Χριστιανική Λογοτεχνία.

ορθολογικότητας από την αρχαιοελληνική πολιτική σκέψη στην εβραιοχριστιανική. Άλλωστε, ο Foucault σημειώνει πως «η ανάπτυξη της ποιμαντικής τεχνολογίας στη διαχείριση των ανθρώπων, επέφερε μια βαθιά ρήξη με τις δομές της αρχαίας κοινωνίας» (Foucault, 1979, σ. 11).

Η επισκόπηση της εξέλιξης της ποιμαντορίας αφορά στο πρώτο σκέλος του παρόντος κειμένου. Η δεύτερη διάλεξη αφιερώνεται στην «αποκάλυψη» του τρόπου που η ποιμαντική εξουσία διαρθρώθηκε με μία, φαινομενικά, αντίθετη μορφή εξουσίας, την κρατική⁵⁸, συγκροτώντας αυτό που σήμερα ονομάζουμε νεωτερικό κράτος. (Foucault, 1979, σ. 6). Το ερώτημα που τίθεται σε αυτό το σημείο αφορά στο πώς ο Foucault κατορθώνει να συνδέσει θεωρητικά αυτά τα δύο συμβάντα, αφενός την ανάπτυξη της ποιμαντικής εξουσίας, κατά την πρώιμη χριστιανική εποχή και αφετέρου τη συγκρότηση του νεωτερικού κράτους, δύο συμβάντα που φαντάζουν, σε επίπεδο ιστορικού χρόνου, ιδιαίτερα απομακρυσμένα.

Παρόλο που η ακμή της ποιμαντορίας, κατά το Μεσαίωνα, διακόπτεται⁵⁹ η ποιμαντική εξουσία δεν εξαφανίζεται. Οι μεταρρυθμίσεις που πλήττουν τους κόλπους της Εκκλησίας, ειδικότερα στην περίπτωση των μοναστικών ταγμάτων, καθώς και η γενικότερη απόρριψη της ιεραρχικής δομής της Εκκλησίας, καθιστούν τη διατήρηση των ποιμαντικών σχέσεων εξουσίας άκρως σημαντική (Foucault, 1979, σσ. 23-24). Με λίγα λόγια, η ποιμαντική εξουσία, τη στιγμή που ενσωματώνεται στο εγχείρημα τη συγκρότησης του νεωτερικού κράτους, δεν ανασυσταίνεται, μιας και ποτέ δεν εξαφανίστηκε πλήρως, παρά μετενσαρκώνεται μέσα από καινούργιους θεσμούς, τους οποίους θα περιγράψουμε παρακάτω.

Ένας σημαντικός μετασχηματισμός που προκύπτει από τη συνένωση της εξατομικευτικής-ποιμαντικής και της συγκεντρωτικής-κρατικής εξουσίας, κατά τη συγκρότηση του νεωτερικού κράτους είναι η μετατόπιση της νομιμοποιητικής αρχής από το λόγο του Θεού στον ορθό λόγο. Συγκεκριμένα, σε όλη τη διάρκεια της

⁵⁸ Η οποία απαρτίζεται από στοιχεία συγκεντρωτικά.

⁵⁹ Για λόγους οικονομικούς, κοινωνικοπολιτικούς και πολιτιστικούς (Foucault, 1979, σ. 23).

εξέλιξής της, η ποιμαντική εξουσία αντλούσε τη νομιμοποίησή της από το Θεό, κάτι που της εξασφάλιζε την κυριαρχία, πάνω στα άτομα. Αντίθετα, κατά τη συγκρότηση του νεωτερικού κράτους, η μορφή της ποιμαντικής εξουσίας, ενσταλαγμένη στην κρατική, αντλεί την νομιμοποίησή της από τον ορθό λόγο. Έτσι, αυτός, φαίνεται, να είναι ένας από τους λόγους που, σε αυτό το κείμενο, η ορθολογικότητα βρίσκεται στο στόχαστρο της κριτικής του Foucault· γιατί εξορθολογίζοντας τη νέα μορφή εξουσίας της προσέδωσε μεγαλύτερη ισχύ στην άσκηση κυριαρχίας, κατά τη διακυβέρνηση των ανθρώπων.

«Η διακυβέρνηση των ανθρώπων από τους ανθρώπους [...] προϋποθέτει ένα ορισμένο είδος ορθολογικότητας και όχι μια εργαλειακή βία» (Foucault, 1979, σ. 40).

Αναφέρθηκε, ήδη, πως το ουσιαστικό ζήτημα που απασχολεί το Foucault σε αυτές τις δύο διαλέξεις, είναι το σύστημα της ορθολογικότητας. Εν ολίγοις, επιχειρεί να σκιαγραφήσει το είδος της ορθολογικότητας που εφαρμόζεται κατά τη συγκρότηση και την άσκηση της κρατικής εξουσίας (Foucault, 1979, σσ. 24-25). Ο Γάλλος φιλόσοφος αφιερώνει τη δεύτερη διάλεξη στην παρουσίαση δύο συνόλων δογμάτων, μέσω των οποίων θεμελιώθηκε η πολιτική ορθολογικότητα της κρατικής εξουσίας: την κρατική σκοπιμότητα και τη θεωρία της αστυνομίας (Foucault, 1979, σ. 25).

Κατά το Foucault, η κρατική σκοπιμότητα είναι μια μορφή διακυβέρνησης που δεν αντλεί καμία νομιμοποίηση από τους θεϊκούς, τους φυσικούς ή τους ανθρώπινους νόμους, παρά από την ίδια την ισχύ του κράτους, ενώ ο βασικός της στόχος είναι να αυξήσει την κυριαρχία του κράτους (Foucault, 1979, σ. 27). Είναι μία «τέχνη», μια τεχνική που απαρτίζεται από συγκεκριμένους κανόνες, οι οποίοι αναφέρονται σε ένα συγκεκριμένο είδος ορθολογικής γνώσης (Foucault, 1979, σ. 27). Μπορεί «στις μέρες μας, η έκφραση κρατική σκοπιμότητα να φέρνει στο νου την αυθαιρεσία ή τη βία, αλλά εκείνη την εποχή οι άνθρωποι εννοούσαν το κατάλληλο είδος ορθολογικότητας για την τέχνη του κυβερνάν» (Foucault, 1979, σ. 27).

Το δόγμα της κρατικής σκοπιμότητας επιχειρεί να συγκεκριμενοποιήσει τον ακριβή σκοπό των αρχών και των μεθόδων διακυβέρνησης του κράτους (Foucault, 1979, σ. 27). Με λίγα λόγια, αποτελεί την επιτακτική αρχή, στον όνομα της οποίας επιτρέπεται η εξουσία να υπερβεί το δίκαιο, προς όφελος του δημόσιου συμφέροντος (Σενελλάρ, 1989, σ. 11).

Ο Foucault, αντιπαραβάλλει το δόγμα της κρατικής σκοπιμότητας στη θεωρητική και πολιτική κληρονομιά του Machiavelli. Για αυτόν, η κρατική σκοπιμότητα δεν ανακαλύφθηκε από το Machiavelli, όχι γιατί είχε ήδη ανακαλυφθεί, παρά επειδή το

πρόβλημα του κράτους ως αντικείμενο της τέχνης της διακυβέρνησης συγκροτήθηκε μετά το Machiavelli. Στο επίκεντρο του ενδιαφέροντος του Machiavelli δεν υπήρξε το κράτος καθεαυτό, αλλά ο Ηγεμόνας, η επικράτεια που ανήκε σε αυτόν και η προσωπική του ασφάλεια (Σενελλάρ, 1989, σ. 148). Με λίγα λόγια, μπορεί ο Machiavelli να εισήγαγε μία νέα μορφή πολιτικής ορθολογικότητας, αλλά δεν συνεισέφερε στην ανάδυση της κρατικής σκοπιμότητας⁶⁰ (Σενελλάρ, 1989, σ. 149).

Θέλοντας να επισημάνει την αντίθεση της κρατικής σκοπιμότητας με την παράδοση που άφησε ο Machiavelli, ο Foucault επισημαίνει πως «ο σκοπός αυτής της νέας τέχνης του κυβερνάν είναι ακριβώς να μην ενισχύσει την εξουσία που ένας ηγεμόνας μπορεί να ασκήσει πάνω στην επικράτειά του. Στόχος της είναι να ενισχύσει το κράτος καθεαυτό. Αυτό είναι ένα από τα πιο χαρακτηριστικά γνωρίσματα όλων των ορισμών του κράτους που παράγει ο 16ος και ο 17ος αιώνας» (Foucault, 1979, σ. 29). Άρα, η σκοπιμότητα του Ηγεμόνα, όχι μόνο δεν συνάδει, αλλά αντιτίθεται στην κρατική σκοπιμότητα.

Η αστυνομία, από την άλλη, δεν θα πρέπει να γίνει κατανοητή με τη σύγχρονή της έννοια. Το δέκατο έβδομο και το δέκατο όγδοο αιώνα αποτελούσε ένα πρόγραμμα διακυβερνητικού εξορθολογισμού. Συγκροτούσε ένα σχέδιο για τη δημιουργία ενός συστήματος ρύθμισης της γενικής διαγωγής των ατόμων ενός πληθυσμού, όπου όλα θα ελέγχονταν (Foucault, 1982, σ. 53). Το δόγμα της αστυνομίας υποδεικνύει το ακριβές αντικείμενο της «ορθολογικής δραστηριότητας του κράτους» (Foucault, 1979, σ. 30).

Ο Foucault, εδώ, με τον όρο αστυνομία δεν αναφέρεται σε ένα θεσμό που δρα στο εσωτερικό ενός κράτους, αλλά σε μία τεχνολογία διακυβέρνησης, χαρακτηριστική της νεωτερικής μορφής του κράτους (Foucault, 1979, σ. 30). Μέσα από τον έλεγχο

⁶⁰ Ο Foucault ενδιαφέρθηκε, γενικά, για τον τρόπο που ο Machiavelli «εγκαινίασε» το σχηματισμό της διακυβέρνησης ως αντικείμενο λόγου και σκέψης (Μπέτζελος & Σωτήρης, 2004).

της «επικοινωνίας»⁶¹, ο ρόλος της αστυνομίας είναι η «ενίσχυση» της ζωής των ανθρώπων, με απώτερο σκοπό την εξασφάλιση της δύναμης του κράτους. (Foucault, 1979, σ. 33).

Γράφει χαρακτηριστικά ο Foucault πως «παίρνοντας τη μορφή μιας ορθολογικής παρέμβασης που ασκεί πολιτική εξουσία πάνω στους ανθρώπους, ο ρόλος της αστυνομίας είναι να τους παράσχει ένα συμπλήρωμα ζωής και, κατ' αυτό τον τρόπο, να παράσχει στο κράτος ένα συμπλήρωμα δύναμης» (Foucault, 1979, σ. 34).

Προηγουμένως, αναφερθήκαμε στη θετική διάσταση της εξουσίας, την παραγωγική. Κατά αυτό τον τρόπο και η αστυνομία ενέχει μία θετική διάσταση, η οποία την καθιστά παραγωγική, με την έννοια ότι συνεισφέρει στην υποκειμενοποίηση του ατόμου. Ο Foucault σημειώνει πως «η *Polizei* αποτελεί ένα θετικό καθήκον: συνίσταται στην προαγωγή της ζωής των πολιτών και, ταυτόχρονα, της ευρωστίας του κράτους» (Foucault, 1979, σ. 38). Με λίγα λόγια, ο σκοπός της δεν είναι μόνο κατασταλτικός, δεν εξαντλείται «στη μάχη του κράτους ενάντια στους εσωτερικούς και εξωτερικούς εχθρούς του» (Foucault, 1979, σ. 38), αλλά, όπως αναφέρει και ο De Lamare, «μεριμνά για οτιδήποτε σχετίζεται με την ευτυχία των ανθρώπων» (Foucault, 1979, σ. 35). Με λίγα λόγια, κατά τον Turquet, «ο άνθρωπος είναι το αληθινό αντικείμενο της αστυνομίας» (Foucault, 1979, σ. 33).

Έχουμε, ήδη, αναφέρει ότι αυτό που απασχολεί τον Foucault, στην ανάλυση που υιοθετεί για το σχηματισμό του κράτους, είναι ο τρόπος που η νεωτερική κρατική εξουσία εξατομικεύει τον πληθυσμό, την ίδια στιγμή που του ασκεί ολοκληρωτική εξουσία (Koorman, 2007).

Ένα σημαντικό ζήτημα που προκύπτει, σε αυτό το σημείο, είναι η σχέση μεταξύ της ποιμαντικής εξουσίας και της αστυνομίας. Το ερώτημα είναι αν η αστυνομία αποτελεί τη θεσμική ενσάρκωση της ποιμαντικής εξουσίας που συντελείται κατά τη σύσταση του νεωτερικού κράτους. Ο Foucault δεν αναφέρει ρητά κάτι τέτοιο. Ωστόσο, υπάρχουν διάφοροι λόγοι που θα επιβεβαίωναν αυτή την υπόθεση.

⁶¹ Επιτηρώντας, δηλαδή, τις δραστηριότητες των ανθρώπων, όπως την εργασία, την παραγωγή κτλ. (Foucault, 1979, σ. 248).

Αρχικά, προστίθεται ένας ακόμη συνδετικός κρίκος ανάμεσα στις δύο διαλέξεις. Στην αρχή της πρώτης διάλεξης αναφέρει πως στη δεύτερη διάλεξη θα επιχειρήσει να παρουσιάσει πως «η ποιμαντορία κατέληξε να συνδυαστεί με το αντίθετό της, το κράτος» (Foucault, 1979, σ. 6). Έτσι, στο δεύτερο τμήμα του κειμένου εισάγει τις έννοιες της αστυνομίας και της κρατικής σκοπιμότητας, χωρίς να επιχειρεί μία ξεκάθαρη σύνδεση.

Ήδη από την αρχή της πρώτης διάλεξης έχει εκφράσει τη βασική θέση του· το νεωτερικό κράτος είναι το αποτέλεσμα της συνένωσης δύο αντιθετικών μορφών εξουσίας, μία συγκεντρωτική και μία εξατομικευτική. Αναφέρει, χαρακτηριστικά, πως «αρκεί να παρατηρήσουμε μόνον την ορθολογικότητα του κράτους εν τη γενέσει του, αρκεί να δούμε ποιός ήταν ο πρώτος κρατικός σχεδιασμός της αστυνομίας, για να καταλάβουμε ότι, εξ αρχής, το κράτος ήταν ταυτόχρονα εξατομικευτικό και ολοκληρωτικό» (Foucault, 1979, σ. 41).

Αναφέραμε πως, σε κανένα σημείο του κειμένου δεν ξεδιαλύνεται το πως, ακριβώς, ενσωματώθηκαν οι δύο αντιθετικές μορφές εξουσίας, στο εγχείρημα του νεωτερικού κράτους. Η αναφορά στο δόγμα της κρατικής σκοπιμότητας δεν συνδέει, τουλάχιστον με τρόπο προφανή, την προνεωτερική ιστορία της ποιμαντικής εξουσίας με τη συγκρότηση του κράτους. Αντίθετα, οι αναφορές που κάνει αναφορικά με το δόγμα της αστυνομίας φαίνεται να επαληθεύουν την υπόθεση.

Συγκεκριμένα, η ποιμαντορία αποτελεί έναν απόλυτα εξατομικευτικό παράγοντα, όπως ακριβώς και η αστυνομία. Και οι δύο, όπως αναφέραμε, ενσωματώνουν μία θετική διάσταση, κατά την άσκηση της εξουσίας. Χαρακτηριστικά, ο Foucault, στο πρώτο μέρος, αναφέρει πως «το ποιμαντικό πρόβλημα αφορά στις ζωές των ατόμων» (Foucault, 1979, σ. 17). Στη συνέχεια, στο δεύτερο μέρος, τονίζει πως, σύμφωνα με το De Lamare, «η αστυνομία μεριμνά για το εν ζωή (le vivant)» (Foucault, 1979, σ. 35).

Συμπερασματικά, η ποιμαντική εξουσία, κατά την εξέλιξη της, φαίνεται να έλαβε διάφορες μορφές. Κατά τη νεωτερικότητα φαίνεται να παραχώρησε τη διαχείρισή

της στο κράτος, όπου, εκεί, η αστυνομία εμφανίστηκε ως η νέα τεχνική διακυβέρνησης (Τρουλινού, 1991, σ. 176).

Μπορούμε να πούμε πως, συνολικά, τα δύο αυτά δόγματα δημιουργούν την ορθολογική βάση πάνω στην οποία θα γίνει εφικτή η συνένωση ολοκληρωτικών (κρατική σκοπιμότητα) και εξατομικευτικών (αστυνομία) μορφών εξουσίας. Το αποτέλεσμα της συνάρθρωσης αυτής είναι, όπως είπαμε, η συγκρότηση του νεωτερικού κράτους, το οποίο, εφοδιασμένο, εξίσου, με εξατομικευτικές και ολοκληρωτικές τεχνολογίες και τεχνικές, καθίσταται, πλέον, ικανό να ασκήσει εξουσία⁶², ταυτόχρονα, σε ολόκληρο τον πληθυσμό και σε κάθε άτομο ιδιαιτέρως.

⁶² Ή, σωστότερα, να παράγει υποκείμενα διαμέσου της εξουσίας.

συμπερασματικά

«Για αιώνες, το κράτος υπήρξε μία από τις πιο αξιοσημείωτες, τις πιο τρομακτικές επίσης, μορφές ανθρώπινης διακυβέρνησης. [...] Αρκεί να παρατηρήσουμε μόνον την ορθολογικότητα του κράτους εν τη γενέσει του, αρκεί να δούμε ποιός ήταν ο πρώτος κρατικός σχεδιασμός της αστυνομίας για να καταλάβουμε ότι εξαρχής το κράτος ήταν ταυτόχρονα εξατομικευτικό και ολοκληρωτικό» (Foucault, 1979, σ. 41).

Ο Foucault, συνοψίζοντας, τονίζει πως «η διακυβέρνηση των ανθρώπων από τους ανθρώπους προϋποθέτει έναν ορισμένο τύπο ορθολογικότητας». (Foucault, 1979, σ. 40). Ο σκοπός, ακριβώς, της έρευνάς του είναι η αναζήτηση αυτού του είδους ορθολογικότητας που νομιμοποίησε την συγκρότηση και την άσκηση των συγκεκριμένων μορφών εξουσίας. Η συγκεκριμένη πολιτική ορθολογικότητα έχει επικρατήσει στην ιστορία του δυτικού πολιτισμού. Τροφοδότησε, αρχικά την ιδέα της ποιμαντορίας, ενώ στη συνέχεια θεμελιώθηκε μέσα από την κρατική σκοπιμότητα και την αστυνομία, επιβάλλοντας στις σύγχρονες κοινωνίες τόσο την εξατομίκευση όσο και τον ολοκληρωτισμό (Foucault, 1979, σ. 41).

Ο Foucault θεωρεί πως «η απελευθέρωση μπορεί να προέλθει όχι από την επίθεση στο ένα ή στο άλλο αποτέλεσμα της, αλλά από τις ίδιες τις ρίζες της πολιτικής ορθολογικότητας» (Foucault, 1979, σ. 41). Συγκεκριμένα, το ζήτημα που προκύπτει στις μέρες μας, επιβάλλει την απελευθέρωση των ίδιων μας των εαυτών από το κράτος, καθώς και από τον τύπο εξατομίκευσης που επιβάλλει και όχι, απλώς, την απελευθέρωση του ατόμου από το κράτος και τους θεσμούς που συνδέονται με αυτό (Foucault, 1982, σ. 86).

Η λύση που δίνει ο Foucault συνίσταται στην προώθηση νέων μορφών υποκειμενικότητας. Ταυτόχρονα, πρέπει να απορρίψουμε «τον τύπο ατομικότητας, που μας έχει επιβληθεί εδώ και πολλούς αιώνες» (Foucault, 1982, σ. 86). Με λίγα λόγια, ο Foucault μας προτρέπει να εναντιωθούμε σε οτιδήποτε μπορεί να ονομαστεί «διακυβέρνηση μέσω εξατομίκευσης» (Foucault, 1982, σ. 80). Αυτή είναι η τρίτη μορφή εναντίωσης που αναφέραμε προηγουμένως, όταν περιγράφαμε την επιστημολογική πορεία της ανάλυσης της εξουσίας. Άλλωστε, δεν πρέπει να

ξεχνάμε πως ο Foucault, από την αρχή, έχει δηλώσει πως ο σκοπός του φιλοσοφικού του εγχειρήματος «αφορά εφεξής το πρόβλημα της ατομικότητας – ή, [...] καλύτερα, της ταυτότητας σε σχέση με το πρόβλημα της εξατομικευτικής εξουσίας» (Foucault, 1979, σ. 6).

Οι δύο αυτές διαλέξεις φαίνεται να εγκαινιάζουν μία νέα σελίδα στη θεωρητική σκέψη του Foucault, η οποία θα φτάσει στο αποκορύφωμά της μέσα από το πολύτομο έργο του, «Η Ιστορία της Σεξουαλικότητας». Με το «*Omnes et Singulatim*» καθιερώνεται η έννοια της υποκειμενικότητας, η οποία, στην ουσία, εισάγει έναν τρίτο άξονα στο συνολικό έργο του Foucault, έναν άξονα που τέμνει τους άλλους δύο, τη γνώση και την εξουσία (Koopman, 2007).

Από πολλές απόψεις, το έργο του Foucault για τον εαυτό ήταν η λογική κατάληξη στην αρχαιολογική του έρευνα πάνω στην παραφροσύνη, την αποκλίνουσα συμπεριφορά, την εγκληματικότητα και τη σεξουαλικότητα. Γράφει χαρακτηριστικά πως αυτό που τον απασχολεί «αφορά στις σχέσεις μεταξύ εμπειριών (όπως η τρέλα, η ασθένεια, η καταστρατήγηση των νόμων, η σεξουαλικότητα, η ατομική ταυτότητα), γνώσης (όπως η ψυχιατρική, η ιατρική, η εγκληματολογία, η σεξολογία, η ψυχολογία) και εξουσίας (όπως η εξουσία που ασκείται στα ψυχιατρικά και σωφρονιστικά ιδρύματα, καθώς και σε όλα τα άλλα ιδρύματα που ασχολούνται με τον ατομικό έλεγχο)» (Foucault, 1979, σ. 22).

Η σχέση μεταξύ εμπειρίας, γνώσης και εξουσίας, απασχόλησε το Foucault, σε όλη τη διάρκεια του έργου του. Συγκεκριμένα, επιχείρησε να αναλύσει τη σύνδεση μεταξύ επιστήμης, πολιτικής και ηθικής. Για κάθε παράδειγμα εμπειρίας που διερεύνει (τρέλα, εγκληματικότητα και σεξουαλικότητα), επιχείρησε να μελετήσει «την καθιέρωση μιας ορισμένης αντικειμενικότητας, την ανάπτυξη μιας πολιτικής και μιας διακυβέρνησης του εαυτού και την επεξεργασία μιας ηθικής και μιας πρακτικής σε σχέση με τον εαυτό» (Foucault, 1984, σ. 138).

Με λίγα λόγια, η εισαγωγή της υποκειμενικότητας ως εργαλείο μελέτης, που επιχειρείται σε αυτό το κείμενο, φαίνεται να συμπληρώνει το θεωρητικό και μεθοδολογικό πάζλ του φουκωϊκού έργου, μιας και από αυτό το σημείο για κάθε εμπειρία, που θα τίθεται ως θεωρητικό αντικείμενο μελέτης, θα αναζητούνται οι

διαδικασίες που συγκρούονται «στο σχηματισμό μιας επιστημονικής περιοχής, μιας πολιτικής δομής και μιας ηθικής πρακτικής» (Foucault, 1984, σ. 137).

Όπως και στο δοκίμιο «Το Υποκείμενο και η Εξουσία», το αποτέλεσμα της έρευνάς του είναι η αποκάλυψη μιας μορφής εξουσίας, η οποία συγκεντρώνει, ταυτόχρονα, εξατομικευτικά και ολοκληρωτικά στοιχεία (Foucault, 1979, σ. 41). Αυτή την αντίφαση φαίνεται να υποδηλώνει και ο τίτλος των δύο κειμένων “Omnes et Singulatim” (όλοι και ο καθένας χωριστά), που σκοπό έχει να υποδείξει το πραγματικό αντικείμενο της εξουσίας και των τεχνολογιών της. Η διπλή φύση της πολιτικής εξουσίας κατορθώνει να συγκεντρώνει και να εξατομικεύει το άτομο, ελέγχοντας, τον πληθυσμό και κάθε άτομο ξεχωριστά και καθιστώντας το κράτος, ταυτόχρονα, παράγοντα εξατομίκευσης και ολοκληρωτική αρχή.

Ο τίτλος “Omnes et Singulatim” μας παραπέμπει και στη φράση του Thomas Hobbes⁶³ “bellum omnium contra omnes” (πόλεμος όλων εναντίον όλων). Η αναφορά στον Hobbes, λυσιπρόσπαστα να μην είναι καθόλου τυχαία, μιας και ο Foucault προδιαθέτει το κοινό του ότι σε αυτές τις δύο διαλέξεις θα καταπιαστεί με ζητήματα που απασχόλησαν τους θεωρητικούς της πολιτικής και του κράτους, όπως η εξουσία, η διακυβέρνηση, ο έλεγχος των πληθυσμών κ.ο.κ.. Παρόλα αυτά, ο σκοπός του δεν είναι να ασκήσει κριτική στην «αυταρχική εκδοχή» του κράτους⁶⁴ που υποστηρίζει ο Hobbes, κατά την οποία οι άνθρωποι, με την ίδρυση της κρατικής εξουσίας, χάνουν κάθε δικαίωμα ελέγχου αυτής, ενώ αντίθετα οφείλουν σε αυτήν πλήρη υπακοή. Ούτε επιθυμεί να σχολιάσει τον τρόπο που αντιλήφθηκε ο Hobbes τη φυσική κατάσταση, όπου ο άνθρωπος, ως αιμοβόρο θηρίο, εξωθείται μονίμως σε κάθε είδους έγκλημα, κυριευμένος από τα πάθη του (Παυλίδης, 2000, σ. 39).

⁶³ (1588-1679).

⁶⁴ Η οποία διαφαίνεται μέσα από το έργο του Άγγλου στοχαστή «Λεβιάθαν». [Hobbes, T. (1651). *Λεβιάθαν, ή ύλη, μορφή και εξουσία μιας εκκλησιαστικής και λαϊκής πολιτικής κοινότητας*. Αθήνα: Γνώση, 1989].

Οι λόγοι που ο Foucault επιλέγει το συγκεκριμένο τίτλο, φέρνοντάς μας στο νου τον Άγγλο πολιτικό φιλόσοφο, μοιάζουν να εντάσσονται σε μία σειρά από «αντιρρήσεις» του πρώτου με το φιλοσοφικό έργο του δεύτερου. Αρχικά, ο Foucault φαίνεται να επιχειρεί να αντιταχθεί στον Hobbes παίρνοντας το μέρος του Machiavelli και του Spinoza. Για το Γάλλο φιλόσοφο, η βία δεν είναι ένα «απόλυτο», ούτε και «η έσχατη αλήθεια» της πολιτικής, παρά ένα κωδικοποιημένο μήνυμα. Δεν αποτελεί μία ανεξάρτητη μεταβλητή, καθώς η δράση της υπόκειται σε καθορισμούς. Για παράδειγμα, η βιοεξουσία θέλει να διαχειριστεί τη ζωή και όχι να προκαλέσει το θάνατο (Γαβριηλίδης, 2006). Με λίγα λόγια, ο σκοπός του Foucault δεν είναι να υπερτονίσει την αρνητική διάσταση της εξουσίας, η οποία καταστρέφει το σώμα και καταστέλλει την ψυχή, παρά να αναδείξει τη θετική της διάσταση, την οποία ορίσαμε ως παραγωγική (Γεωργίου, 2002, σ. 51).

Αναφέραμε, ήδη, πως ο στόχος του Foucault, σε αυτή την διπλή διάλεξη, είναι να αποκαλύψει τις δομές της πολιτικής ορθολογικότητας που είναι υπεύθυνες για τη συγκρότηση του νεωτερικού κράτους. Το έργο του Hobbes, «Λεβιάθαν», αποτελεί⁶⁵ την καθοριστική στιγμή της νεωτερικότητας, όπου ο ορθός λόγος καθίσταται το βασικό κριτήριο, ο κυρίαρχος νομιμοποιητικός παράγοντας για την ανάλυση των πολιτικών πραγμάτων. Συνεπώς, ο Foucault προοικονομεί, ήδη από τον τίτλο των διαλέξεων, το πεδίο που πρόκειται να ασκήσει την κριτική του.

Ένα σημαντικό ζήτημα που προκύπτει από το σύνολο των δύο διαλέξεων αφορά στο πώς, τελικά, συνδέεται η προ-νεωτερική ιστορία της ποιμαντικής εξουσίας με τη συγκρότηση του νεωτερικού κράτους. Ο Foucault επιλέγει να αναπτύξει αυτά τα δύο ζητήματα σε δύο διαφορετικές διαλέξεις, οι οποίες, όμως, επικεντρώνονται σε ένα κοινό σκοπό.

Συγκεκριμένα, ο Foucault, σε μία απόπειρα να συνδέσει τις δύο διαλέξεις, αναφέρει: «θα ήθελα τώρα, κάνοντας ένα άλμα πολλών αιώνων, να περιγράψω ένα άλλο επεισόδιο, το οποίο είναι από μόνο του ιδιαίτερα σημαντικό στην ιστορία

⁶⁵ Σε συνδυασμό με τα έργα του Γαλιλαίου και του Καρτέσιου.

αυτού του είδους διακυβέρνησης των ατόμων μέσω της δικής τους αλήθειας. Το παράδειγμά μου έχει να κάνει με τη νεωτερική σύλληψη και συγκρότηση του κράτους» (Foucault, 1979, σ. 23). Έτσι, ο Foucault φαίνεται να έχει αίσθηση του πόσο απομακρυσμένες χρονικά, φαίνεται να είναι αυτές οι δύο διαδικασίες.

Παρόλα αυτά, ο τρόπος που επιχειρεί να τις συνδέσει φαίνεται καθαρότερα σε ένα ύστερο κείμενό του, όπου σημειώνει πως «το νεωτερικό κράτος ενσωμάτωσε κάτω από μία καινούργια πολιτική μορφή μία παλιά τεχνική εξουσίας, που είχε γεννηθεί μέσα στους χριστιανικούς θεσμούς» (Foucault, 1982, σ. 83). Με λίγα λόγια, η παλιά τεχνική εξουσίας, η ποιμαντική, φαίνεται να ενσωματώθηκε αυτούσια, υπό τη δημιουργία της πολιτικής μορφής του κράτους. Κατά συνέπεια, η διερεύνηση του πλαισίου της εμφάνισης και της ανάπτυξης της ποιμαντικής εξουσίας, καθίσταται αναγκαία, από τη στιγμή που ο Foucault επιχειρεί να αποδείξει πως η πολιτική ορθολογικότητα που εμφανίστηκε και αναπτύχθηκε κατά τη συγκρότηση του νεωτερικού κράτους, μπορεί να ανατροφοδοτήθηκε κατά το Διαφωτισμό, αλλά οι ρίζες της εντοπίζονται στην εβραϊκή και χριστιανική σκέψη.

Χαρακτηριστική είναι η θέση του Senellart, ο οποίος εξηγεί πως η έρευνα του Foucault εντάσσεται σε ένα γενικό σχέδιο, το οποίο συνίσταται «στη γενεαλογία της μοντέρνας βιο-εξουσίας με αφετηρία μία ποιμαντική τεχνολογία της εξουσίας, την οποία επεξεργάστηκε ο Χριστιανισμός και η οποία ετέθη ξανά σε ισχύ, κατά τον 16^ο αιώνα, στο πλαίσιο μιας θεωρίας της διακυβέρνησης» (Σενελλάρ, 1989, σ. 148).

Συμπερασματικά, η σύσταση του νεωτερικού κράτους, προέρχεται από δύο παραδόσεις. Δεν μπορεί μία θεωρία του κράτους να αγνοεί την προέλευση αυτής της εξατομικευτικής μορφής εξουσίας, η οποία είναι παρούσα τόσους αιώνες. Ο Foucault επιμένει πως «το γνωστό πρόβλημα του κράτους κοινωνικής πρόνοιας [...] πρέπει να αναγνωριστεί για αυτό που πραγματικά είναι: μία από τις πολυάριθμες επανεμφάνσεις της αβέβαιης διάρθρωσης ανάμεσα στην πολιτική εξουσία που ασκείται σε νομικά υποκείμενα και στην ποιμαντική εξουσία που ασκείται στα έμβια άτομα» (Foucault, 1979, σ. 17).

Ένα άλλο, ιδιαίτερα ενδιαφέρον ζήτημα που τίθεται εδώ, έχει να κάνει με το γιατί ενώ, στην ουσία, αυτές οι δύο διαλέξεις αποτελούν μια αρχαιολογία του νεωτερικού κράτους, ο Foucault δίνει τον τίτλο «Προς μία κριτική του πολιτικού ορθολογισμού». Τα θέματα που προκύπτουν είναι, αφενός αν ασκεί, τελικά, ο Foucault κριτική στον πολιτικό ορθολογισμό και, αφετέρου, αν το κάνει, πως το κατορθώνει μέσα από την αρχαιολογία του νεωτερικού κράτους.

Το σίγουρο είναι πως ο Foucault ενδιαφέρεται να εστιάσει το ενδιαφέρον του στις ρίζες της πολιτικής ορθολογικότητας. Η κριτική του φαίνεται να επικεντρώνεται στο συγκεκριμένο είδος ορθολογικότητας που κατέστη νομιμοποιητικός παράγοντας στην συγκρότηση του νεωτερικού κράτους και στη διάρθρωση αντιθετικών μορφών εξουσίας. Αυτό, ακριβώς, το είδος πολιτικής ορθολογικότητας εξελίχθηκε παράλληλα με συγκεκριμένες μορφές εξουσίας. Αυτές επιλέγει να μελετήσει ο Foucault. Αφενός την ποιμαντορία που αναπτύχθηκε κατά τη προχριστιανική εποχή και, αφετέρου, το κράτος που συγκροτήθηκε κατά τη νεωτερικότητα.

Είδαμε παραπάνω, πως η μελέτη των αγώνων ενάντια στην εξουσία, αποκαλύπτει τις διάφορες εξουσιαστικές σχέσεις. Προεκτείνοντας το επιστημολογικό υπόδειγμα του Foucault, μπορούμε να υποθέσουμε πως αντίστοιχα, η αρχαιολογία της ποιμαντορίας και του νεωτερικού κράτους και, πιο συγκεκριμένα, η μελέτη των εξατομικευτικών και των ολοκληρωτικών μορφών εξουσίας, φέρνει στο φως το είδος της πολιτικής ορθολογικότητας, στο οποίο είμαστε δέσμιοι.

Πιθανότατα, για αυτό το λόγο ο Foucault καταλήγει λέγοντας πως «η πολιτική ορθολογικότητα έχει αναπτυχθεί και επιβληθεί στη διάρκεια της ιστορίας των δυτικών κοινωνιών. Ρίζωσε πρώτα στην ιδέα της ποιμαντικής εξουσίας και στην συνέχεια στην ιδέα της κρατικής σκοπιμότητας. Η εξατομίκευση και ο ολοκληρωτισμός είναι τα αναπόφευκτα αποτελέσματά της» (Foucault, 1979, σ. 41).

βιβλιογραφία

- Foucault, M. (1976). Πειθαρχική Εξουσία και Υποτέλεια. Στο Μ. Φουκό, *Η μικροφυσική της Εξουσίας* (σσ. 101-118). Αθήνα: Ύψιλον, 1991.
- Foucault, M. (1978). *Security, Territory, Population. Lectures at the College de France, 1977-78*. New York: Palgrave Macmillan, 2007.
- Foucault, M. (1979). *Omnes et singulatim: Towards a Criticism of 'Political Reason'*. The Tanner Lectures on Human Values.
- Foucault, M. (1980). Questions of Method. Στο Μ. Foucault, G. Burchell, C. Gordon, & P. Miller (Επιμ.), *The Foucault Effect. Studies in Governmentality* (σσ. 73-86). Chicago: The University of Chicago Press, 1991.
- Foucault, M. (1982). The Subject and Power. Στο H. Dreyfus, & P. Rabinow (Επιμ.), *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* (σσ. 208-226). Chicago, 1983: The University of Chicago Press.
- Foucault, M. (1982). Δύο δοκίμια για το υποκείμενο και την εξουσία. Στο Μ. Foucault, *Η μικροφυσική της εξουσίας* (Λ. Τρουλινού, Μεταφρ.). Αθήνα: Ύψιλον, 1991.
- Foucault, M. (1982). Χώρος, Γνώση και Εξουσία. Στο Μ. Φουκό, *Εξουσία, Γνώση και Ηθική* (σσ. 51-69). Αθήνα: Ύψιλον, 1987.
- Foucault, M. (1984). Πολεμική, Πολιτική και Προβληματοποιήσεις. Στο Μ. Φουκό, *Εξουσία, Γνώση και Ηθική* (σσ. 131-140). Αθήνα: Ύψιλον, 1987.
- Gordon, C. (1991). Governmental Rationality: an introduction. Στο G. Burchell, C. Gordon, & P. Miller (Επιμ.), *The Foucault Effect. Studies in Governmentality* (σσ. 1-51). Chicago: The University of Chicago Press.
- Hobbes, T. (1651). *Λεβιάθαν, ή ύλη, μορφή και εξουσία μιας εκκλησιαστικής και λαϊκής πολιτικής κοινότητας*. Αθήνα: Γνώση, 1989.
- Koopman, C. (2007, Φεβρουάριος 15). *Omnes et Singulatim*. Ανάκτηση Φεβρουάριος 15, 2007, από Foucault Across the Disciplines Blog: <http://foucaultacrossthe disciplines.blogspot.com/2007/02/omnes-et-singulatim.html>
- Philp, M. (1990). Michel Foucault. Στο Q. Skinner (Επιμ.), *Μετά τον Εμπειρισμό. Φιλοσοφία και σύγχρονες θεωρητικές αναζητήσεις στις επιστήμες του ανθρώπου* (σσ. 97-119). Αθήνα: Κάτοπτρο, 2006.

- Skinner, Q. (1990). Η επιστροφή της Μεγάλης Θεωρίας. Στο Q. Skinner, *Μετά τον Εμπειρισμό, Φιλοσοφία και Σύγχρονες Θεωρητικές Αναζητήσεις στις Επιστήμες του Ανθρώπου*. Αθήνα: Κάτοπτρο, 2006.
- Weber, M. (1946). *From Max Weber: Essays in Sociology*. (H. Gerth, & C. Mills, Επιμ.) New York: Oxford University Press.
- Αγγελίδης, Μ. (2005). Εισαγωγή στις θεωρίες της πολιτικής. Στο Μ. Αγγελίδης, & Θ. Γκιούρας (Επιμ.), *Θεωρίες της Πολιτικής και του Κράτους: Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, Hegel*. Αθήνα: Σαββάλας.
- Γαβριηλίδης, Ά. (2006). Η επικαιρότητα του Μισέλ Φουκώ. *Θέσεις*(96).
- Γεωργίου, Θ. (2002). *Στα υπόγεια της σκέψης και της ιστορίας: Δοκίμιο για το Michel Foucault*. Αθήνα: Futura.
- Καλημερίδης, Γ. (1998). Μισέλ Φουκώ: Πειθαρχία και Σχολείο. *Virtual School, The sciences of Education Online*, 1(2).
- Κουράκης, Ν. (1988). Το πρόβλημα της ποινικής καταστολής στο έργο του Μισέλ Φουκώ. *Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών*(68Α), 130-149.
- Μπέτζελος, Τ., & Σωτήρης, Π. (2004). Σώματα, λόγοι, εξουσίες: ξαναγυρνώντας στην "περίπτωση Φουκώ". *Θέσεις*(89), 75-79.
- Παυλίδης, Π. (2000). Το Κοινωνικό Συμβόλαιο ως θεωρία του κοινωνικού γίνεσθαι και ως ιδεώδες. *Ουτοπία*, 37-48.
- Σενελλάρ, Μ. (1989). *Μακιαβελισμός και Κρατική Σκοπιμότητα*. Αθήνα: Βιβλιοπωλείον της Εστίας, 1997.
- Σίμος, Χ. (2006). Το ζήτημα της εξουσίας στον Αλτουσέρ και τον Φουκώ. *Θέσεις*(94).
- Σωτήρης, Π. (2004). Η πρόκληση του νομιναλισμού και ο Λουί Αλτουσέρ. *Θέσεις*(86).
- Φουκώ, Μ. (1977). Αλήθεια και Εξουσία. Συζήτηση με τον Α. Fontana και τον Ρ. Pasquino το 1977. Στο Μ. Φουκώ, *Εξουσία, Γνώση και Ηθική* (σσ. 11-37). Αθήνα: Ύψιλον, 1987.
- Φουκώ, Μ. (1976). *Η ιστορία της σεξουαλικότητας. Η δίψα της γνώσης (τ.1)*. Αθήνα: Ράππα, 1978.
- Χόφμαν, Τ. (1995). *Πέραν του κράτους*. Αθήνα: Στάχυ, 1997.



ΠΑΝΤΕΙΟ
ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ



002000099209