

### 13. Ο FOUCAULT ΚΑΙ Η ΨΥΧΑΝΑΛΥΣΗ

Ο Foucault είχε γράψει έναν επαινετικό «Πρόλογο» στην αγγλική έκδοση του βιβλίου *Αντι-Οιδίπους: Καπιταλισμός και σχιζοφρένεια* των Gilles Deleuze και Félix Guattari (Deleuze και Guattari 1977, σ. xi-xiv – γαλλική έκδοση: 1972) – ενός βιβλίου που θεωρείται μια από τις πιο ριζοσπαστικές κριτικές της ψυχανάλυσης, τουλάχιστον από πολιτικοφιλοσοφική σκοπιά.

Η χρονολογία της έκδοσης έχει κάποια σημασία – 1977, δηλαδή έναν χρόνο αφού είχε κυκλοφορήσει στη Γαλλία η *Ιστορία της σεξουαλικότητας I: Η βούληση για γνώση* του Foucault. Επομένως, εύλογα μπορούμε να υποθέσουμε ότι έγραψε τον «Πρόλογο» στον *Αντι-Οιδίποδα* μετά το δικό του βιβλίο. Είναι γνωστό ότι και ο Foucault σε εκείνο το βιβλίο αντιμετώπισε την ψυχανάλυση με βαθύτατα κριτικό τρόπο – τόσο πολύ μάλιστα που κατάφερε να εκνευρίσει το μεγαλύτερο μέρος του ψυχαναλυτικού κατεστημένου (συμπεριλαμβανομένων και των λακανικών κύκλων). Ωστόσο, απ' ό,τι φαίνεται, η ψυχανάλυση ήταν στόχος της κριτικής του στον βαθμό που υποβοηθούσε τη στήριξη αυτού που αποτελούσε τον κύριο στόχο του· ήτοι της ίδιας της σεξουαλικότητας ως συστήματος γνώσης και εξουσίας, το οποίο συμβάλλει κατά μέγα μέρος σε εκείνη την ιδιαζόντως νεοτερική μορφή εξουσίας που ο Foucault αποκαλεί «βιοεξουσία».

Θα παραθέσω τώρα ένα αποκαλυπτικότητα χαρακτηριστικό απόσπασμα από το βιβλίο των Deleuze και Guattari:

Η λίμπιντο ως σεξουαλική ενέργεια είναι άμεσα επένδυση των μαζών, των μεγάλων συνόλων και των οργανικών και κοινωνικών πεδίων. Δεν βλέπουμε σε ποιες αρχές η ψυχανάλυση στηρίζει την αντίληψή της για την επιθυμία, όταν υποθέτει ότι η λίμπιντο πρέπει να αποσεξουαλιστεί, ή ακόμα και να εξιδανικευτεί, για να πετύχει κοινωνικές επενδύσεις [...]. Εκτός αν μια τέτοια αντίληψη βασίζεται στο αξίωμα της οικογενειοκρατίας, που ισχυρίζεται ότι η σεξουαλικότητα λειτουργεί μόνο μέσα στην οικογένεια, και πρέπει να μεταμορφωθεί για να επενδύσει πιο πλατιά σύνολα. Η αλήθεια είναι ότι η σεξουαλικότητα βρίσκεται παντού: στον τρόπο που ένας γραφειοκράτης καϊδεύει τους φακέλους του, που ένας δικαστής απονέμει δικαιοσύνη, που ένας επιχειρηματίας διοικητεύει το χρήμα, που η αστική τάξη κωλογαμεί το προλεταριάτο κ.λπ. Η σεξουαλικότητα δεν έχει ανάγκη από μεταφορές, όπως και η λίμπιντο δεν έχει ανάγκη από μεταμορφώσεις. Ο Χίτλερ έκανε τους φασίστες να καυλώνουν. Οι σημαίες, τα έθνη, τα στρατεύματα, οι τράπεζες προκαλούν στύση σε πολλούς ανθρώπους. Μια επαναστατική μηχανή δεν είναι τίποτε, αν δεν αποκτήσει τουλάχιστον τόση δύναμη τομής και ροής όση έχουν και αυτές οι μηχανές καταναγκασμού. Η λίμπιντο δεν επενδύει τα μεγάλα σύνολα με αποσεξουαλίζουσα επέκταση (Deleuze και Guattari 1986, σ. 337).

Τόσο ο Foucault όσο και οι Deleuze-Guattari πριν από αυτόν άσκησαν κριτική στην ψυχανάλυση – αλλά προς αντίθετες κατευθύνσεις. Ο Foucault αντιμετώπισε την ψυχανάλυση ως το κυριότερο επιστημονικού τύπου πλέγμα λόγου και πρακτικής που κωδικοποίησε το σύστημα της σεξουαλικότητας σε θεωρητικό και πρακτικό επίπεδο κατά τρόπο που του παρείχε το κύρος μιας πραγματικότητας άξιας τόσο να αναζητηθεί όσο και να αποτελέσει εφιαλτήριο κοινωνικής και πολιτικής απελευθέρωσης. Αντίθετα, σύμφωνα με τον Foucault, η ίδια η σεξουαλι-

κότητα, μακράν του να αποτελεί μια πανταχού παρούσα πραγματικότητα, είναι ένα σύστημα λόγων, πρακτικών και εξουσίας που συνδέεται με τις νεοτερικές δυτικές κοινωνίες, και που κάποτε μπορεί να σταματήσει να υπάρχει. Κατά τον Foucault, ακόμη και το ίδιο το «σεξ», πόσω μάλλον η σεξουαλική επιθυμία και η σεξουαλική ταυτότητα, δεν είναι παρά (νεοτερικά δυτικά) κοινωνικοϊστορικά κατασκευάσματα που αναδύθηκαν μέσα στο σύστημα της σεξουαλικότητας, στην ανάπτυξη του οποίου η φροϋδική ψυχανάλυση έχει παίξει κομβικό ρόλο.

Από την άλλη, το κύριο πρόβλημα που έχουν με την ψυχανάλυση οι Deleuze και Guattari είναι ότι περιορίζει τη σεξουαλικότητα στην προσωπική και οικογενειακή σφαίρα – αποκρύπτοντας κατ' αυτόν τον τρόπο τον οικουμενικά κοινωνικό και βιολογικό της χαρακτήρα, ο οποίος, ανάλογα με την περίπτωση, μπορεί είτε να συνδέεται με καταναγκαστικούς μηχανισμούς παντός είδους – γραφειοκρατικούς, καπιταλιστικούς, φασιστικούς ή άλλους – είτε να αποτελεί ο ίδιος μια επαναστατική δύναμη. Το γεγονός ότι η ψυχανάλυση οριοθετεί εννοιολογικά τη σεξουαλικότητα στο οικογενειακό –ήτοι στο οιδιπόδειο– πεδίο κρίνεται ως ένα θεωρητικό ισοδύναμο που συμβάλλει και εκείνο στην πραγματικότητα της καταστολής της λίμπιντο –δηλαδή της σεξουαλικής ενόρμησης– και των «ρώων» της στη ζωή και στην κοινωνία εν γένει. Αποτελεί ειρωνεία το ότι η προσέγγιση των Deleuze και Guattari υποβοηθάει την περαιτέρω προώθηση της «υπόθεσης της καταστολής» στην οποία ο Foucault ασκεί ανελέητη κριτική στη *Βούληση για γνώση*. Μόνο που στο δικό τους βιβλίο η ψυχανάλυση είναι η θεωρία που ενισχύει την καταστολή της σεξουαλικότητας – διά μέσου του Οιδίποδα και της οικογενειοκρατίας· ενώ οι περισσότερες θεωρίες που ο Foucault εκθέτει άμεσα ή έμμεσα ασκώντας κριτική στην «υπόθεση της καταστολής» (εκείνες του Reich μεταξύ άλλων) αναγνωρίζουν την ψυχανάλυση ως την κυριότερη απελευθερωτική πηγή έμπνευσής τους στη σφαίρα της θεωρίας.

Προφανώς, το γεγονός ότι οι δύο προσεγγίσεις, παρ' ότι αμφότερες ασκούν κριτική στην ψυχανάλυση, κατά τα άλλα είναι διαμετρικά αντίθετες προξενεί κατάπληξη. Ο Foucault και ο Deleuze ήταν πολύ στενοί σύμμαχοι εντός του γαλλικού διανοητικού περιβάλλοντος της εποχής τους, και κατ' επανάληψη έγραφαν ο ένας για τον άλλον και έκαναν ευμενείς μεταξύ τους αναφορές στα κείμενά τους. Ίσως είναι ειρωνεία το ότι πρόκειται για άλλη μία περίπτωση όπου καταδεικνύεται η ντισεικική υπόθεση –την οποία μοιράζονταν από κοινού οι δύο στοχαστές– ότι η εξουσία και οι αγώνες προσδιορίζουν τη γνώση. Ο ντισεισμός τους, ο αντιεγελανισμός τους και ίσως κάποια άλλα πράγματα που μοιράζονταν έναντι των διανοητικών τους αντιπάλων μάλλον ήταν πιο σημαντικά από αυτήν ειδικά την ουσιαστικότητα απόκλιση ως προς τη θεωρητική κριτική τους στην ψυχανάλυση.

Σε ένα βαθύτερο επίπεδο, το γεγονός ότι τούτη η καταφανής απόκλιση μεταξύ δύο από τους διασημότερους Γάλλους μεταδομιστές ποτέ δεν έχει έρθει πλήρως στο προσκήνιο είναι ενδεικτικό και για κάτι επιπλέον. Στη ριζοσπαστική γαλλική και γενικότερα δυτική σκέψη, η ψυχανάλυση ποτέ δεν έχει αμφισβητηθεί σοβαρά. Απόδειξη γι' αυτό –όπως και για διάφορα άλλα– είναι η τεράστια επιρροή που ακόμη ασκούν περιπτώσεις όπως εκείνη του Slavoj Žižek στην κοινωνικοθεωρητική και την πολιτικοθεωρητική δραστηριότητα της εποχής μας.

Η προσέγγιση των Deleuze και Guattari είναι κριτική προς την ψυχανάλυση μόνο με την έννοια ότι ισχυρίζονται πως αυτή δεν προχώρησε αρκετά· δηλαδή πως η ψυχανάλυση δεν ήταν αρκετά ψυχαναλυτική. Η βασική ένστασή τους φαίνεται πως είναι ότι ο Freud και οι φροϋδικοί δεν ήταν αρκετά τολμηροί ώστε να επεκτείνουν τη θεωρία τους για την επιθυμία και τη σεξουαλική ενόρμηση ούτως ώστε να συμπεριλάβουν ολόκληρο το πεδίο της κοινωνικής και πολιτικής ζωής και πρακτικής. Επομένως, η συμβολή τους θα μπορούσε άνετα να θεωρηθεί η πιο ριζοσπαστική εκδοχή του φροϋδομαρξισμού. Ενώ

φροϋδομαρξιστές όπως ο Reich και ο Marcuse χρησιμοποίησαν τη φροϋδική θεωρία ως ένα σημαντικό *συμπλήρωμα* της μαρξιστικής κριτικής του καπιταλισμού, οι Deleuze και Guattari προεκτείνουν τη φροϋδική έννοια της (σεξουαλικής) επιθυμίας για να καλύψουν κατ' ουσίαν κάθε πλευρά του καπιταλισμού: σκοπός τους είναι να επενδύσουν εννοιολογικά κάθε περίπλοκο κόμβο και τόπο των διεργασιών της καπιταλιστικής εκμετάλλευσης με τη δική τους έννοια της επιθυμίας – μια έννοια που στην ουσία της παραμένει ολωσδιόλου φροϋδική. Ίσως ιδιαίτερα αποκαλυπτικό από αυτή την άποψη είναι το διπλό σνομπάρισμα του όρου «ιδεολογία» στην κριτική που ασκούν στον Reich. Από τη μία, απορρίπτουν την ιδεολογία ως «μισητή έννοια, που κρύβει τα πραγματικά προβλήματα, οργανωτικής πάντοτε φύσης» (Deleuze και Guattari 1986, σ. 397). Και από την άλλη, επιμένουν στην τοποθέτηση της επιθυμίας στην ίδια τη βάση, ή «υποδομή», της κοινωνίας (Deleuze και Guattari 1986, σ. 397), καθιστώντας την κατ' αυτόν τον τρόπο συνεπεκτεινόμενη με τις σχέσεις και τις δυνάμεις παραγωγής.

Από την άλλη, ο Foucault στέκεται κριτικά απέναντι στην ψυχανάλυση στον βαθμό που αυτή στηρίζει το σύστημα της σεξουαλικότητας. Κατά τα φαινόμενα δεν εμπλέκεται σε μια κριτική της ψυχανάλυσης εν γένει. Σε κάποιο κομβικό σημείο στον πρώτο τόμο της *Ιστορίας της σεξουαλικότητας*, ισχυρίζεται πως τούτη η ιστορία θα μπορούσε να αποτελέσει βάση για μια αρχαιολογία της ψυχανάλυσης (Foucault 2011β, σ. 152). Μοιάζει επομένως να θεωρεί ότι η ψυχανάλυση ανήκει στο γενικότερο σύστημα της σεξουαλικότητας, του οποίου τη στήριξη υποβοηθάει τόσο ως θεωρία όσο και ως θεσμοποιημένη θεραπευτική πρακτική. Θα άξιζε τον κόπο ωστόσο να εξετάσουμε, με πιο συγκεκριμένους όρους, σε τι ακριβώς θα συνίστατο μια «αρχαιολογία» της ψυχανάλυσης.

Όσον αφορά την ιστορία του συστήματος της σεξουαλικότητας, ο Foucault είναι σαφέστατος:

Πράγματι, όπως είδαμε, η ψυχανάλυση παίζει πολλούς ρόλους ταυτοχρόνως σ' αυτό το σύστημα: είναι ένας μηχανισμός πρόσδεσης της σεξουαλικότητας στο σύστημα της επιγαμίας· εδραιώνεται αντιπαραθετικά προς τη θεωρία περί εκφυλισμού· λειτουργεί ως αδιαφοροποιητικό στοιχείο στη γενική τεχνολογία του σεξ. Γύρω από αυτήν, η μεγάλη απαίτηση της ομολογίας που είχε σχηματιστεί πριν από τόσο καιρό αποκτά το νέο νόημα μιας εντολής να αρθεί η απώθηση (Foucault 2011β, σ. 152).

Αυτό που για τους Deleuze και Guattari αποτελεί κατασταλτικό εννοιολογικό περιορισμό της σεξουαλικότητας στην οικογενειακή σφαίρα, ήτοι η οιδιπόδεια θεωρία, ερμηνεύεται από τον Foucault ως μια παραγωγική διασύνδεση της σεξουαλικότητας με μια σημαντική πολιτιστική σφαίρα (την επιγαμία). Ως θεωρία, η ψυχανάλυση κατέχει επίσης μια θέση και μια λειτουργία αντίθετες προς εκείνες της καταστολής εν γένει, και απελευθερώνει τις διαστροφές από τις ρατσιστικές θεωρίες περί κληρονομικότητας και εκφυλισμού, παρέχοντας μια περίπλοκη εννοιολόγηση των διαστροφών που αφήνει περιθώρια στον πολύμορφο χαρακτήρα τους διά μέσου μιας θεωρίας της σεξουαλικής ενόρμησης και των περιπετειών αυτής. Και ως θεραπευτική τεχνική, μετασχηματίζει ακόμη και τη σκαιά και τιμωρητική θρησκευτική πρακτική της εξομολόγησης στην απελευθερωτική λειτουργία της άρσης της ίδιας της απώθησης.

Η ψυχανάλυση για τον Foucault σηματοδοτεί μια «τακτική μετατόπιση» (Foucault 2011β, σ. 152-153) στην ανάπτυξη της σεξουαλικότητας. Τείνει ταυτόχρονα να πολλαπλασιάζει εννοιολογικά τη σεξουαλικότητα, να την απελευθερώνει θεραπευτικά, και να παρέχει μια θεωρία της απώθησης ή/και καταστολής της. Κάτι βασικό που τον διαφοροποιεί από τους Deleuze και Guattari είναι ότι στέκεται κριτικά απέναντι στην ψυχανάλυση ακριβώς επειδή αυτή αποτελεί την κύρια μη κατασταλτική διάσταση του πλέγματος εξουσίας/γνώσης της νεοτερικής δυτικής σεξουαλικότητας. Και τούτο βέβαια έχει να κάνει με τον κε-

ντρικό θεωρητικό/μεθοδολογικό του ισχυρισμό σε εκείνο το βιβλίο ότι θα έπρεπε να σταματήσουμε να αντιμετωπίζουμε την εξουσία –και να ασκούμε κριτική σε αυτήν– απλώς ως καταστολή.

Μου φαίνεται όμως ότι εδώ τίθενται και άλλα ζητήματα. Πρώτα απ' όλα, ισχύει όντως ότι ο Foucault έστρεψε κριτικά για πρώτη φορά την προσοχή του στην ψυχανάλυση όταν ανακάλυψε τον κομβικό ρόλο της στην ανάπτυξη της σεξουαλικότητας;

Η απάντηση βρίσκεται εν μέρει σε ένα πολύ προγενέστερο έργο του Foucault, στο *Ψυχική αρρώστια και ψυχολογία* (1962). Σε λίγες σειρές προς το τέλος αυτού του μικρού βιβλίου, μας δίνει μια εκπληκτικά διεισδυτική κοινωνικοθεωρητική αιτιολόγηση των ιστορικών καταβολών αυτού που για την ψυχανάλυση αποτελεί εξήγηση των νευρώσεων:

Αν η παλινδρόμηση στην παιδική ηλικία εκδηλώνεται με νευρώσεις, αυτό αποτελεί μόνο το αποτέλεσμα [...]. Ολόκληρη η ανάπτυξη της σύγχρονης εκπαίδευσης, με τον ιερό σκοπό να προστατεύσει το παιδί από τις συγκρούσεις των ενήλικων, μεγαλώνει την απόσταση που χωρίζει τη ζωή ενός ανθρώπου σε παιδική και ενήλικη. Δηλαδή, εμποδίζοντας την επαφή του παιδιού με τις συγκρούσεις, το εκθέτει σε μια μεγαλύτερη σύγκρουση, στην αντίφαση ανάμεσα στην παιδική του ηλικία και στην πραγματική του ζωή (Foucault 1988, σ. 100-101).

Ο Foucault εδώ φαίνεται πως κάνει με την ψυχανάλυση κάτι αντίστοιχο με ό,τι είχε κάνει με την ψυχιατρική στο μεγάλο του έργο του προηγούμενου έτους (1961), στην *Ιστορία της τρέλας* (Foucault 2007). Σε εκείνο το έργο, είχε καταδείξει πως η ψυχιατρική δεν ήταν το νεότερικό δυτικό πλέγμα λόγου και πρακτικής που ασχολιόταν με ένα αντικείμενο το οποίο υπήρχε ήδη και ανέκαθεν –δηλαδή με την τρέλα–, αλλά μια πρακτική λόγου που είχε εμφανιστεί σε κάποιο συγκεκριμένο στάδιο

ανάπτυξης θεσμών και πρακτικών των δυτικών κοινωνιών, το οποίο οδήγησε στην ιστορική κατασκευή της «τρέλας». Με αυτή την έννοια, δεν εξηγεί η ψυχιατρική την τρέλα, αλλά η ιστορία της τρέλας εξηγεί την ιστορία της ψυχιατρικής.<sup>1</sup>

Για την τρέλα και την ψυχολογία στο *Ψυχική αρρώστια και ψυχολογία* θα πει: «Η ψυχολογία δεν μπορεί ποτέ να πει την αλήθεια για την τρέλα γιατί η τρέλα κατέχει την αλήθεια της ψυχολογίας» (Foucault 1988, σ. 95). Και όσον αφορά τη σχέση των νευρώσεων με την ψυχανάλυση, φαίνεται να εννοεί πως η ψυχανάλυση ως θεραπευτική τεχνική αναδύθηκε ως ένας τρόπος αντιμετώπισης των προβλημάτων που προκύπτουν από την ειδική μεταχείριση που υιοθετούν απέναντι στα παιδιά οι νεοτερικές δυτικές παιδαγωγικές πρακτικές· ήτοι από τη δημιουργία ενός προστατευμένου και μη πραγματικού κόσμου εντός του οποίου ανατρέφονται. Επίσης, εξηγεί μέχρι και τη φροϋδική θεωρία των αντιτιθέμενων ενορμήσεων που βρίσκουμε στο *Πέραν της αρχής της ηδονής* (Freud 1920) και στο *Ο πολιτισμός πηγή δυστυχίας* (Freud 1930), μαζί με τις αμφιθυμίες του οιδιπόδειου συμπλέγματος, υποστηρίζοντας ότι πρόκειται για μια θεωρητική μυθολογία συγκροτούμενη επί τη βάση της πραγματικότητας των κοινωνικών σχέσεων που συνίσταται σε ταξικούς αγώνες, ανταγωνισμούς μεταξύ κοινωνικών ομάδων και σχέσεις εκμετάλλευσης (Foucault 1988, σ. 102-104).

Αυτό το βιβλίο είναι ένα από τα λιγότερο γνωστά και ακόμη λιγότερο επιδραστικά έργα του Foucault. Είναι μικρό, με επιχειρηματολογία όχι επαρκώς επεξεργασμένη ώστε να πείθονται οι μη ευμενώς προσκείμενοι αναγνώστες. Επί πλέον, το 1962 ο Foucault δεν ήταν ακόμη ο σούπερ σταρ διανοούμενος που επρόκειτο να γίνει αργότερα. Σε ένα διανοητικό περιβάλλον που ήταν συντριπτικά ευνοϊκό προς την ψυχανάλυση εκείνη την εποχή, η ανηλεής ιστορική και γενεαλογική ημιμαρξιστική/ημι-νιτσειϊκή κριτική του σε αυτή δύσκολα θα μπορούσε να ασκήσει οποιαδήποτε αληθινή επιρροή, ή ακόμη και να μνημονεύεται σε συνολικές αποτιμήσεις του φουκωϊκού έργου.



Ακόμη και ο ίδιος ο Foucault, στο μεγάλο έργο του για την «αρχαιολογία των επιστημών του ανθρώπου», ήτοι στο *Οι λέξεις και τα πράγματα* (1966), τοποθετεί την ψυχανάλυση, μαζί με την εθνολογία και τη γλωσσολογία, στην προνομιακή θέση της «αντιεπιστήμης» σε σχέση με τις «συμβατικές» επιστήμες του ανθρώπου όπως η ψυχολογία και η κοινωνιολογία (Foucault 1966, σ. 385-394). Σε μια κίνηση τακτικής λόγου στην οποία αρκετά συχνά εμπλεκόταν στις θεωρητικές επιλογές και εννοιολογήσεις του, φαίνεται ότι επέλεξε να διατηρήσει ως συμμάχους, στον θεωρητικό αντιανθρωπισμό του και στην κριτική του προς τη φαινομενολογία και τον υπαρξισμό, εκείνα τα διανοητικά ρεύματα που στο κάτω κάτω ήταν αρκετά προφανείς επιλογές: τη λακανική ψυχανάλυση, την εθνολογία του Lévi-Strauss και τον δομισμό εν γένει.

Σύμμαχοι όντως, αλλά σε αξιολογική απόσταση τόσο ο δομισμός όσο και η ψυχανάλυση. Στον «Πρόλογό» του στην αγγλική έκδοση εκείνου του έργου (1970), επιδίδεται σε μια σχεδόν αγωνιώδη έκκληση να μη συγκαταλέγεται ο ίδιος ανάμεσα στους δομιστές (Foucault 1974, σ. xiv). Σε εκείνον τον ίδιο «Πρόλογο», επισημαίνει και την απόστασή του από την ψυχανάλυση· με πολύ πιο διακριτικό, και μάλιστα ολότελα υπόρρητο τρόπο, αλλά με εκτενέστατες εννοιολογικές επιπτώσεις.

Αυτό που θα ήθελα να κάνω [...] είναι να αποκαλύψω ένα *θετικό ασυνείδητο* της γνώσης: ένα επίπεδο που διαφεύγει από τη συνείδηση του επιστήμονα και ωστόσο αποτελεί μέρος του επιστημονικού λόγου, αντί να αμφισβητεί την εγκυρότητά του και να αποσκοπεί στην υπονόμηση της επιστημονικής φύσης του (Foucault 1974, σ. xi).

Εδώ ο Foucault επιθυμεί να διαφοροποιήσει την προσέγγισή του από εκείνη που συνήθως ακολουθούν οι ιστορικοί της επιστήμης, οι οποίοι αντιμετωπίζουν το ασυνείδητο ως «την αρνητική πλευρά της επιστήμης – αυτό που της αντιστέκεται, την

παρεμποδίζει, ή τη διαταράσσει» (Foucault 1974, σ. xi). Αλλά μου φαίνεται πως εδώ ο Foucault κάνει και κάτι άλλο. Αντλώντας και εγώ από την έννοια του «θετικού ασυνείδητου», θα πρότεινα ότι, ίσως όχι συνειδητά αλλά σίγουρα *όχι σε αντιδιαστολή* με τον τρόπο με τον οποίο αντιμετώπιζε την ψυχανάλυση τόσο πριν όσο και μετά από τούτο το μικρό κείμενο, ασκεί επίσης μια υπόρρητη κριτική στη φροϋδική έννοια του ασυνείδητου – που είναι, ως γνωστόν, σχεδόν ολότελα αρνητική. Οσοδήποτε και αν η λακανική ανάγνωση του Freud τονίζει τη γλωσσική/λογική (discursive) και διανοητική διάστασή του, παραμένει το γεγονός ότι για την ψυχανάλυση παντός είδους και πάσης εκδοχής το ασυνείδητο, τόσο με όρους θεωρίας όσο και ως προς το πώς χρησιμοποιείται στην ψυχαναλυτική πρακτική, είναι κατά μέγα μέρος –αν όχι εντελώς– ο χώρος της απωθημένης επιθυμίας. Και μπορούμε άνετα να υποθέσουμε ότι τα προβλήματα που είχε ο Foucault με την ψυχανάλυση σχετίζονταν άμεσα με την αρνητικότητα της (ψυχαναλυτικής) έννοιας του ασυνείδητου.

Στο *Ψυχική αρρώστια και ψυχολογία*, όπως είδαμε, τόσο στην εξήγηση των νευρώσεων όσο και στη θεωρία των ενορμώσεων, ο Foucault σκιαγραφεί μια κοινωνικοθεωρητική ερμηνεία στη θέση αυτού που για την ψυχανάλυση είναι μια εσωτερική διαμάχη την οποία επιφέρει η ψυχική απώθηση/καταστολή: το σύμπτωμα ως συνέπεια της απώθησης/καταστολής στην περίπτωση των νευρώσεων, και η «δυσφορία» ως αποτέλεσμα της απώθησης/καταστολής των ενορμώσεων στη σχετική θεωρία. Και στον πρώτο τόμο της *Ιστορίας της σεξουαλικότητας*, μάλλον ειρωνικά, αναφέρεται στο «καλό πνεύμα» του Freud και στον «πανσεξουαλισμό» του (Foucault 2011β, σ. 185-186) ως την κύρια θεωρητική συμβολή στην «υπόθεση της καταστολής» – η οποία, σύμφωνα με την κριτική του, δεν είναι παρά το προοδευτικό και απελευθερωτικό άλλοθι της σεξουαλικότητας ως συστήματος εξουσίας/γνώσης, δεδομένου ότι η ψυχική απώθηση/καταστολή αποτελεί στο κάτω κάτω, σύμφωνα με την

υπόθεση της καταστολής, ταυτόχρονα τη βάση αλλά και περαιτέρω συνέπεια της κοινωνικής και πολιτικής καταπίεσης.

Ας το θέσουμε ωμά. Είναι αλήθεια ότι ο ίδιος ο Foucault, σε μια συνέντευξη με λακανικούς αναλυτές λίγο μετά την έκδοση του πρώτου τόμου της *Ιστορίας της σεξουαλικότητας*, μπήκε στον κόπο να προσπαθήσει να διαχωρίσει τις δύο διαστάσεις της ψυχαναλυτικής θεωρίας –ήτοι την έννοια του ασυνείδητου από τη θεωρία της ενόρμησης– και να δηλώσει πως μόνο με τη δεύτερη έχει πρόβλημα, ενώ αναγνωρίζει τη σημασία της συμβολής τόσο του Freud όσο και του Lacan αναφορικά με την πρώτη (Foucault 1991, σ. 151-152). Αλλά κατά την άποψή μου επρόκειτο για άλλη μία περίπτωση τακτικής κίνησής του με σκοπό τη διατήρηση συμμαχιών. Οι δύο διαστάσεις είναι αδιαχώριστες, ακριβώς επειδή η φροϋδική έννοια του ασυνείδητου περιστρέφεται σχεδόν εξ ολοκλήρου γύρω από την απώθηση/καταστολή των ενορμήσεων – ή, κάτι που είναι περίπου ισοδύναμο, γύρω από τον νόμο της επιθυμίας. Στον ίδιο τον πρώτο τόμο της *Ιστορίας της σεξουαλικότητας*, ο Foucault αρνείται ρητά πως υπάρχει ουσιώδης διαφορά μεταξύ της ραϊχιανής και της λακανικής προσέγγισης ως προς αυτό:

το στοιχείο που διαφοροποιεί αμοιβαία την ανάλυση η οποία γίνεται με όρους καταστολής των ενστίκτων και εκείνη η οποία γίνεται με όρους νόμου της επιθυμίας είναι αναμφίβολα ο τρόπος με τον οποίο συλλαμβάνουν τη φύση και τη δυναμική των ενορμήσεων, και όχι ο τρόπος με τον οποίο συλλαμβάνουν την εξουσία. Αμφότερες καταφεύγουν σε μια κοινή αναπαράσταση της εξουσίας, η οποία, ανάλογα με τη χρήση που της επιφυλάσσεται και τη θέση που της αναγνωρίζεται έναντι της επιθυμίας, οδηγεί σε δύο αντιτιθέμενες συνέπειες: είτε στην επαγγελία μιας «απελευθέρωσης» αν η εξουσία ασκεί στην επιθυμία μόνο μια εξωτερική επενέργεια, είτε, εάν συγκροτεί την επιθυμία, στην επιβεβαίωση ότι είμαστε πάντοτε ήδη παγιδευμένοι (Foucault 2011β, σ. 98-99).

Από τη στιγμή της σύλληψής του, το ψυχαναλυτικό ασυνείδητο ήταν και παραμένει αρνητικό.

Ας επανέλθουμε στη φουκωική έννοια του «*θετικού* ασυνείδητου». Εκ πρώτης όψεως, θα φαινόταν μάλλον αυθαίρετο να προτείνουμε πως αυτή η έννοια έχει κάποια πραγματική σημασία στο έργο του Foucault, εφ' όσον τη συναντάμε μόνο σε ένα κείμενο που στο κάτω κάτω είναι έλασσον και περιστασιακό – στον πρόλογο μιας ξενόγλωσσης έκδοσης κάποιου από τα βιβλία του. Αλλά εδώ θα πρέπει να σημειώσουμε δύο πράγματα. Πρώτον, ο Foucault προφανώς είχε πλήρη επίγνωση ότι στις αγγλόφωνες χώρες η ηγεμονία της ψυχανάλυσης στη διανοητική ζωή δεν ήταν τόσο βαθιά και διάχυτη όσο στην περίπτωση της Γαλλίας – ιδιαίτερα όσον αφορά την έννοια του ασυνείδητου, δεδομένου ότι η κυριαρχία του λακανισμού είχε κατοχυρώσει την ψυχανάλυση ως *την επιστήμη του ασυνείδητου*. Άρα οι αγγλόφωνοι αναγνώστες θα έτειναν να είναι πολύ πιο δεκτικοί σε μια μη ψυχαναλυτική έννοια του ασυνείδητου. Δεύτερον, και ίσως πιο σημαντικό: το «*θετικό ασυνείδητο της γνώσης*» μάλλον παρέχει μακράν την πιο διαφωτιστική εξήγηση του τόσο αινιγματικού όρου που χρησιμοποιεί για να ονομάσει τη μέθοδό του, δηλαδή «*αρχαιολογία της γνώσης*».

Ένα έτος αφού εμφανίστηκε στα αγγλικά το *Οι λέξεις και τα πράγματα*, καθιστώντας τον Foucault διεθνώς διάσημο εκπρόσωπο της γαλλικής διανόησης, ο εξ ίσου διάσημος εκείνη την εποχή Αμερικανός κριτικός της λογοτεχνίας George Steiner δημοσίευσε μια πολύ απαξιωτική κριτική για το έργο του, με τον εύγλωττο τίτλο «Ο μανδάρινος της στιγμής» (Steiner 1971). Σε αυτό το κείμενο, μεταξύ άλλων, ο Steiner διατύπωσε την ειλικασία πως η χρήση του όρου «αρχαιολογία» από τον Foucault ήταν εμπνευσμένη από τον Freud. Στην αναμενόμενη καυστική απάντησή του, ο Foucault αρνήθηκε οποιαδήποτε σύνδεση με τον Freud ως προς το συγκεκριμένο ζήτημα, και παρέπεμψε αντ' αυτού σε ένα κείμενο του Kant, όπου ο Γερμανός φιλόσοφος χρησιμοποιεί τον όρο διερευνώντας τη δυνατότητα μιας

φιλοσοφικής ιστορίας της φιλοσοφίας (Kant 1990, σ. 107-108· Foucault 1994, II, σ. 221-222).

Στο βιβλίο του *Η αρχαιολογία της γνώσης* (1969), το οποίο ο Foucault αφιέρωσε στην εκτενή επεξήγηση της ίδιας της μεθόδου του, προτείνει έναν επί πλέον όρο (*εν μέρει*) εμπνευσμένο από τον Kant: «ιστορικό a priori»: «[με αυτόν τον όρο] εννοώ ένα a priori που δεν είναι συνθήκη εγκυρότητας για τις κρίσεις [όπως είναι το καντιανό a priori], αλλά συνθήκη πραγματικότητας για τα εκφερόμενα» (Foucault 1969, σ. 167). Αυτή λοιπόν η έννοια του «ιστορικού a priori» είναι πολύ κοντά στο «θετικό ασυνείδητο» που περιγράφει στον «Πρόλογο» της αγγλικής έκδοσης του *Οι λέξεις και τα πράγματα*. Είναι επίσης αυτονόητο ότι χρησιμοποιεί τον όρο «αρχαιολογία» με μεταφορική σημασία: «Αυτός ο όρος [...] δεν σχετίζει την ανάλυση με γεωλογικές ανασκαφές» (Foucault 1969, σ. 173). Αντ' αυτού, ο όρος αναφέρεται σε κάποιον άλλον όρο που σχετίζεται στενά με το ιστορικό a priori, ήτοι στο *αρχείο* που με τη σειρά του έχει οριστεί ως «συστήματα εκφερομένων» τα οποία «συναρθρώνονται σύμφωνα με ιστορικά a priori» (Foucault 1969, σ. 169).

«Ιστορικό a priori», «αρχείο», «αρχαιολογία της γνώσης». Έννοιες και όροι που προξενούν την εντύπωση ότι ο Foucault διστάζει και τελικά αποφεύγει να διατυπώσει ρητά στα κύρια έργα του αυτό που τόλμησε να φανερώσει στους αγγλόφωνους αναγνώστες του. Ακόμη και η χρήση του όρου ο οποίος υποδηλώνει το αντικείμενο της αρχαιολογίας με τη συμβατική σημασία, δηλαδή τα *μνημεία* (ως κάτι διαφορετικό από τις *μαρτυρίες*, οι οποίες, πάλι συμβατικά, αποτελούν το αντικείμενο της ιστοριογραφίας), που ο Foucault επεξεργάζεται σύντομα στη αρχή του βιβλίου (Foucault 1969, σ. 13 κ.ε.), υπονοεί την έννοια του θετικού ασυνείδητου. Τα μνημεία δεν έχουν απωθηθεί ή κατασταλεί· το πολύ, η ανάδυσή τους αποκαλύπτει μια ασυνέχεια με το παρελθόν που ποτέ δεν ξεπερνιέται εξ ολοκλήρου και που συνίσταται στο ότι έχουν λησμονηθεί, θαφτεί

ή απλώς παραμεληθεί, *αλλά όχι διά μέσου κάποιας διαδικασίας άρνησης.*

Κυριολεκτικά μιλώντας, το θετικό ασυνείδητο για τον Foucault είναι το αντίστοιχο του ψυχαναλυτικού «*προσυνειδητού*» αυτού του αμηχανου όρου, η αμηχανία του οποίου συνίσταται ακριβώς στο ότι η ψυχανάλυση αναγκάζεται να αφήσει κάποιο περιθώριο για μια περιοχή της νοητικής δραστηριότητας που δεν είναι (αυτή τη στιγμή) συνειδητή *χωρίς να έχει απωθηθεί* και που ως εκ τούτου, ενώ είναι α-συνείδητη, οφείλει να παραμένει εκτός του προνομιακού πεδίου του «καθαυτό» ψυχαναλυτικού ασυνείδητου, το οποίο πάντοτε είναι απωθημένο – εκτός εάν ψυχαναλυθεί.

Οι ευρύτερες εννοιολογικές συνέπειες της θετικότητας του φουκωϊκού ασυνείδητου –σε αντιδιαστολή με την αρνητικότητα του φροϋδικού– καθίστανται εμφανείς αφ' ης στιγμής συνειδητοποιήσουμε ότι τούτη η θετικότητα αναφέρεται στη σχέση του ασυνείδητου της γνώσης με το *συνειδητό* της γνώσης· δηλαδή με το *συνειδητό υποκείμενο* της γνώσης. Για την ψυχανάλυση, πέραν του αναλυτικού πεδίου, το συνειδητό υποκείμενο είτε το ίδιο αποτελεί απλώς μια μυθοπλασία είτε είναι ο κατασκευαστής «εκλογικεύσεων»· ήτοι μυθοπλασιών που το υποκείμενο πιστεύει ως αληθείς, ενώ αυτές βρίσκονται σε μια σαφώς αρνητική σχέση με την αλήθεια του ασυνείδητου που μόνο η ψυχανάλυση μπορεί να αποκαλύψει. Όσον αφορά την ίδια την έννοια της συνείδησης, ο Freud τείνει είτε να τη συνδέει με το «προσυνειδητό» είτε να την εξομοιώνει με την αντίληψη (Laplanche και Pontalis 1986, σ. 456-464).

Παραθέτω ξανά ένα τμήμα του αποσπάσματος από τον «Πρόλογο» του Foucault στην αγγλική έκδοση του *Οι λέξεις και τα πράγματα*: «ένα επίπεδο που διαφεύγει από τη συνείδηση *του επιστήμονα* και ωστόσο αποτελεί μέρος του *επιστημονικού λόγου*, αντί να αμφισβητεί την εγκυρότητά του και να αποσκοπεί στην υπονόμηση της επιστημονικής φύσης του» (δικά μου τα πλάγια). Αυτή η διαφυγή μέρους του επιστημονι-

κού λόγου από τη συνείδηση του υποκειμένου της επιστήμης ή της γνώσης καταδεικνύει μια σημαντική πλευρά της φουκωϊκής έννοιας του υποκειμένου και της συγκρότησής του που τον διαφοροποιεί κατά κρίσιμο τρόπο από όλες τις ψυχαναλυτικές ή τις ψυχαναλυτικής έμπνευσης σχετικές εννοιολογήσεις.

Ας αρχίσουμε από ένα αρκετά προφανές σημείο. Για τον Foucault, το συνειδητό υποκείμενο της επιστήμης δεν είναι μυθοπλασία – εν αντιθέσει προς τον Althusser που ισχυρίζεται ότι η επιστήμη είναι λόγος χωρίς υποκείμενο (συνειδητό ή μη – Althusser 1976, σ. 123). Αυτό δεν σημαίνει ότι είναι υπερβατικό ή συγκροτητικό – συγκροτείται, όχι όμως από κάποια ιδεολογία που βρίσκεται σε αντίθεση με την επιστήμη αλλά από την ίδια την επιστήμη· ακριβώς στον βαθμό που μέρος εκείνης της επιστήμης διαφεύγει από τη συνείδησή του. Η ίδια η έννοια της θετικότητας του ασυνείδητου συνίσταται στο ότι τόσο η συνείδηση όσο και το ασυνείδητο ευρίσκονται στο πεδίο του επιστημονικού λόγου. Αυτό συνδέεται με κάποιες άλλες εννοιολογικές συνέπειες της φουκωϊκής έννοιας του υποκειμένου, με τις οποίες θα ασχοληθώ παρακάτω.

Ένα δεύτερο σημείο ίσως είναι πιο σημαντικό. Το γεγονός ότι ο Foucault αντιμετωπίζει μεγάλα μέρη της γνώσης και του επιστημονικού λόγου ως ασυνείδητα, έστω και μόνο υπό την έννοια ότι «διαφεύγουν από τη συνείδηση» των υποκειμένων της επιστήμης, αποτελεί κατά την άποψή μου μια πρόκληση προς τις περισσότερες μέχρι τούδε φιλοσοφικές και κοινωνικοεπιστημονικές προσεγγίσεις της ίδιας της επιστήμης εν γένει.

Το να συλλαμβάνεται η διάκριση συνείδησης/ασυνείδητου με αρνητικούς όρους είναι κάτι που υπερβαίνει κατά πολύ τα σύνορα του ψυχαναλυτικού λόγου. Ο ίδιος ο Foucault στον «Πρόλογο» της αγγλικής έκδοσης του *Οι λέξεις και τα πράγματα* φαίνεται πως υπονοεί ότι η αρνητικά ασυνείδητη πλευρά της επιστήμης με την οποία ασχολούνται συνήθως οι ιστορικοί της επιστήμης συλλαμβάνεται ως κάτι παρόμοιο με ιδεολογία: «οι επιδράσεις που δέχτηκε [η επιστημονική συνείδηση], οι

υπόρρητες φιλοσοφίες που βρίσκονταν σε συνάφεια με αυτήν, οι αδιατύπτως θεματικές, τα αδιόρατα εμπόδια [...]» (Foucault 1974, σ. xi). Δεδομένης της τεράστιας επιρροής που ασκούσε η αλτουσσεριανή έννοια της «επιστημολογικής τομής» στους γαλλικούς επιστημολογικούς κύκλους εκείνη την εποχή, δεν θα ήταν τόσο τραβηγμένο να υποθέσουμε ότι η αρνητική διάκριση ασυνείδητο/συνείδηση που ο Foucault έχει κατά νου είναι πολύ κοντά στον αλτουσσεριανό διαχωρισμό ιδεολογίας/επιστήμης. Πράγματι, τούτο μπορεί να συναχθεί από δύο πλευρές.

Πρώτον, μια από τις κομβικές συμβολές του Althusser στη θεωρία της ιδεολογίας είναι η επεξεργασία της ασυνείδητης πλευράς της. Αυτό βέβαια δεν σημαίνει ότι για τον Althusser η ιδεολογία είναι *μόνο* ασυνείδητη, αλλά μια κρίσιμη συνιστώσα της σαφέστατα είναι. Επί πλέον, κατά μια σημαντική έννοια είναι ασυνείδητη κατά τρόπο παρόμοιο με εκείνον της ψυχανάλυσης. Τόσο στον παραλληλισμό που επιφέρει ο Althusser μεταξύ της «αιωνιότητας» της ιδεολογίας και εκείνης του (ψυχαναλυτικού) ασυνείδητου (Althusser 1976, σ. 113-114) όσο και στο γεγονός ότι δίνει ιδιαίτερη προσοχή στη σπουδαιότητα του «οικογενειακού Ιδεολογικού Μηχανισμού του Κράτους» ως προς τη συγκρότηση του υποκειμένου (Althusser 1976, σ. 103-110 και 128-129 – πόσω μάλλον αν λάβουμε υπ' όψιν και το ότι οι περισσότεροι σχολιαστές συμφωνούν πως η «κατοπτική δομή» της ιδεολογικής «έγκλησης» –Althusser 1976, σ. 132-133– είχε πηγή έμπνευσης το λακανικό «στάδιο του καθρέφτη»).

Και δεύτερον, αυτό το ιδεολογικό ασυνείδητο είναι βαθύτατα αρνητικό και με διττό τρόπο. Η ιδεολογική «παραγνώριση», δηλαδή η παραγνώριση από το υποκείμενο των πραγματικών συνθηκών ύπαρξής του, είναι η –ασυνείδητη– αρνητική πλευρά της συνειδητής αναγνώρισης: του υποκειμένου από τον εαυτό του ως του υποκειμένου μιας συγκεκριμένης ιδεολογίας (Althusser 1976, σ. 124-125 και 134). Επι πλέον, κάτι ίσως πιο σημαντικό, το υποκείμενο αρνείται σταθερά ότι βρίσκεται



εντός της ιδεολογίας. Παρ' ότι μπορεί συνειδητά να πιστεύει σε κάποιες ιδέες, δεν έχει επίγνωση ότι η πίστη του είναι ιδεολογική. Το να είχε, σύμφωνα με τον Althusser, θα ισοδυναμούσε με το να μετακινηθεί εκτός της ιδεολογίας και *εντός της επιστήμης* (Althusser 1976, σ. 127). Κατά συνέπεια, μπορούμε άνετα να υποθέσουμε πως η αλτουσσεριανή διάκριση ιδεολογίας/επιστήμης είναι εν μέρει ανάλογη προς τη διάκριση ασυνείδητου/συνείδησης.

*Εν μέρει* ανάλογη, διότι η ιδεολογία είναι τόσο ασυνείδητη όσο και συνειδητή, ενώ η επιστήμη είναι μόνο συνειδητή. Αυτό δεν ισχύει αποκλειστικά στην αλτουσσεριανή θεωρία. Με πρακτικούς όρους και με συγκεκριμένες ιδεολογίες, γενικά έχουμε την τάση να συμφωνούμε ότι κάποια στοιχεία ιδεολογιών όπως ο εθνικισμός, ο ρατσισμός, η θρησκεία, η πατριαρχική ιδεολογία ή ο σεξισμός κ.λπ. πολύ συχνά επενεργούν με ασυνείδητους τρόπους ώστε να καθορίζουν τη συμπεριφορά των ανθρώπων, δηλαδή με τρόπους που δεν είναι συνειδητοί στους εμπλεκόμενους δρώντες. Ενώ όσον αφορά την επιστήμη, επίσης τείνουμε να συμφωνούμε ότι η επιστημονική εργασία απαιτεί συνειδητή προσπάθεια και τη συνειδητή καλλιέργεια δεξιοτήτων, τόσο κατά την απόκτηση και τη διάδοση της γνώσης όσο και κατά τη διεξαγωγή ερευνών.

Για να είμαστε δίκαιοι, για τον Althusser το ζήτημα του συνειδητού ή του ασυνείδητου της επιστήμης δεν προκύπτει καν, ακριβώς επειδή σύμφωνα με τον ίδιο δεν υπάρχει υποκείμενο της επιστήμης. Όταν ισχυρίζεται ότι το υποκείμενο που παραδέχεται ότι βρίσκεται εντός ιδεολογίας μετακινείται εκτός αυτής και εντός της επιστήμης, δεν εννοεί πως το υποκείμενο αντί να είναι ταυτόχρονα συνειδητό και ασυνείδητο υποκείμενο της ιδεολογίας μετατρέπεται σε συνειδητό υποκείμενο της επιστήμης, αλλά ότι σταματάει να είναι υποκείμενο – τελεία και παύλα. Αφ' ης στιγμής όμως συμφωνήσουμε ότι το ζήτημα του συνειδητού ή ασυνείδητου μπορεί να προκύψει μόνο αναφορικά με κάποιο υποκείμενο, αυτό σημαίνει πως για την αλτουσ-

σεριανή προσέγγιση δεν υπάρχει ούτε *ασυνείδητο* της επιστήμης.

Και από αυτήν ακριβώς την άποψη καθίσταται σημαντική η φουκωϊκή έννοια του θετικού ασυνείδητου της γνώσης και της επιστήμης. Το ζήτημα δεν είναι απλώς θεωρητικό με κάποια αφηρημένη έννοια. Πιστεύω ότι είναι βάσιμο να προτείνουμε πως με την έννοια του θετικού ασυνείδητου ο Foucault (ίσως θετικά ασυνείδητα!) προετοιμάζει τον εαυτό του για την επεξεργασία που επρόκειτο να αναπτύξει κατά τα επόμενα έτη σχετικά με τη στενή θετική διασύνδεση μεταξύ της γνώσης –επιστημονικής και μη– και της εξουσίας. Ας το θέσουμε πιο emphaticά: Ο Foucault μάλλον δεν θα ήταν σε θέση να αναπτύξει εννοιολογικά αυτό το πλέγμα εξουσίας/γνώσης για το οποίο έγινε τόσο διάσημος με τη δουλειά του κατά τη δεκαετία του '70 αν δεν είχε προηγουμένως διατυπώσει την έννοια ενός θετικού ασυνείδητου της γνώσης. Πριν προχωρήσω στην έκθεση της επιχειρηματολογίας μου, ας επαναλάβω για άλλη μία φορά πως τούτη η έννοια δεν είναι απλώς κάτι που του ήρθε στον νου ενώ έγραφε έναν «Πρόλογο» για την αγγλική έκδοση του *Οι λέξεις και τα πράγματα*, αλλά ο όρος που μάλλον κατά τον καλύτερο τρόπο περιγράφει το πεδίο της όλης «αρχαιολογικής» μεθόδου του.

Στην περίπτωση του πλέγματος εξουσίας/γνώσης, η σύνδεση δεν είναι απλή: διαμεσολαβείται από το υποκείμενο. Ο Foucault δεν ισχυρίζεται απλώς ότι η γνώση στηρίζει την πρακτική της εξουσίας και αντιστρόφως: δεν διερευνά τη χρήση των φυσικών επιστημών στην πολεμική βιομηχανία, για παράδειγμα. Και στα δύο κύρια έργα του που ασχολούνται με τη γνώση και την εξουσία κατά τη δεκαετία του 1970, ήτοι στο *Επιτήρηση και τιμωρία* (1975) και στον πρώτο τόμο της *Ιστορίας της σεξουαλικότητας* (1976), το κεντρικό μέλημά του είναι η διερεύνηση της κατασκευής υποκειμενικότητων. Ριψοκινδυνεύοντας μια υπεραπλούστευση, θα μπορούσαμε παρ' όλα αυτά να επιχειρήσουμε να προτείνουμε πως ενώ το πρόβλημα

για τον Althusser ήταν το πώς η ιδεολογία συγκροτεί υποκείμενα, για τον Foucault ήταν το πώς τα υποκείμενα συγκροτούνται διά μέσου της γνώσης και εντός σχέσεων εξουσίας. Επιπροσθέτως, το ότι ασχολήθηκε σχεδόν αποκλειστικά με τις επιστήμες του ανθρώπου (τόσο κατά την ίδια την περίοδο «εξουσίας/γνώσης» της δουλειάς του όσο και πριν από αυτήν) αποτελεί ένδειξη για το γεγονός ότι ο όρος «υποκείμενο» εδώ έχει διττή σημασία. Είναι ταυτόχρονα:

- το καθαυτό υποκείμενο της επιστήμης (του ανθρώπου), ο επιστήμονας (του ανθρώπου) που συγκροτεί την (ανθρωποεπιστημονική) γνώση του, αλλά και που συγκροτείται από αυτήν – *τόσο συνειδητά όσο και ασυνείδητα*: το δεύτερο έστω απλώς και μόνο με την έννοια ότι έχει ξεχάσει κάτι που έχει μάθει και που όμως εξακολουθεί να διαμορφώνει τον τρόπο με τον οποίο σκέφτεται, και ίσως επίσης με την έννοια ότι το υποκείμενο συχνά μπορεί να μην έχει επίγνωση κάποιων από τις πηγές της γνώσης του·

- το αντικείμενο των επιστημών του ανθρώπου: οι ίδιοι οι άνθρωποι, που είναι τα «αντικείμενα» των επιστημών του ανθρώπου αλλά και «υποκείμενα» στον βαθμό που εννοιολογούνται ως όντα με κάτι παραπάνω από την απλή βιολογική ύπαρξή τους· εδώ η ασυνείδητη διάσταση συνίσταται στο ίδιο το γεγονός ότι η γνώση που τους έχει συγκροτήσει ως υποκείμενα έχει κατασκευαστεί αλλού: στην ανθρωποεπιστημονική κοινότητα, όπου κατά κανόνα δεν συμμετέχουν οι «μη ειδικοί», αλλά που οι διεργασίες της προσδιορίζουν με πρακτικό τρόπο και μέσω διαφόρων διαδικασιών τον τρόπο με τον οποίο μαθαίνουν να αναγνωρίζουν τους εαυτούς τους.

Θα πρέπει να σημειώσουμε πως στις παραπάνω περιπτώσεις το ασυνείδητο είναι πράγματι θετικό. Δεν απωθείται ούτε καταστέλλεται, δεν αποκρύπτεται πάντοτε εσκεμμένα από τα υποκείμενα που δεν συνειδητοποιούν ότι είναι ασυνείδητο, και όντως ανήκει στον ίδιο τον ανθρωποεπιστημονικό λόγο. Επί πλέον, τούτο το ασυνείδητο είναι απαραίτητο για την ίδια την

άσκηση εξουσίας. Τόσο υπό την έννοια ότι παίζει ζωτικό ρόλο στη συγκρότηση των υποκειμένων, που με τη σειρά της αποτελεί τον κύριο στρατηγικό σκοπό της διαδικασίας εξουσίας/ γνώσης· όσο και επειδή το ασυνείδητο είναι εξ ορισμού το μέρος εκείνο της γνώσης που όσοι συγκροτούνται από αυτό δεν μπορούν να το ελέγξουν ή να αντισταθούν σε αυτό, στον βαθμό που παραμένει ασυνείδητο. Με όρους εξουσίας/γνώσης, το φουκωικό «θετικό ασυνείδητο της γνώσης» γίνεται το «θετικό ασυνείδητο της γνώσης και της εξουσίας».

Ακόμη, η θετικότητα αυτού του ασυνείδητου, δηλαδή η θετική σχέση του με τη συνείδηση, είναι εκείνο που καθιστά εφικτή την αντίσταση στην εξουσία. Τα υποκείμενα που υφίστανται την εξουσία και συγκροτούνται από την επιστημονική γνώση μπορεί να μη συνειδητοποιούν προς το παρόν τη γνώση που τα συγκροτεί, από την άλλη όμως *μπορεί και να τη συνειδητοποιήσουν*· και όχι διά μέσου της ψυχανάλυσης – ακριβώς επειδή η συνειδητοποίηση σε τούτη την περίπτωση δεν είναι ζήτημα άρσης κάποιας απώθησης. Αυτή η (μη ψυχαναλυτική) πρόσβαση στο ασυνείδητο από την πλευρά της συνείδησης, κατά την άποψή μου, μας οδηγεί πολύ κοντά στην εξήγηση του τι εννοεί ο Foucault όταν ισχυρίζεται, στο τελευταίο από τα γνωστότερα κείμενά του που ασχολούνται άμεσα με την εξουσία («Δύο δοκίμια για το υποκείμενο και την εξουσία» – 1982), ότι «[η] εξουσία δεν ασκείται παρά μόνο σε ελεύθερα υποκείμενα, και στον βαθμό που είναι ελεύθερα» (Foucault 1991, σ. 93 – μτφρ. εδώ ελαφρώς τροποποιημένη).

Για τον Althusser, η «ελευθερία» του υποκειμένου είναι ολότελα φανταστική, δεδομένου ότι είναι απλώς μια (συνειδητή) «αναγνώριση» του εαυτού του ως «ελεύθερου υποκειμένου», που δεν είναι παρά η άλλη πλευρά της (ασυνείδητης) παραγνώρισης των πραγματικών συνθηκών ύπαρξής του, και που κατ' αυτόν τον τρόπο εξασφαλίζει την υποκειμενοποίηση/καθυστάξή του και την παντελή έλλειψη ελευθερίας του (Althusser 1976, σ. 133-134). Ο Foucault κατά καμία έννοια δεν υπονοεί

πως η ελευθερία των υποκειμένων είναι φανταστική. Από την άλλη, μακράν του να επαναφέρει το αυτόνομο συνειδητό υποκείμενο στην προνομιακή θέση της πραγματικής οντότητας που κατέχει στον κλασικό φιλελευθερισμό και στον καρτεσιανισμό, φαίνεται πως συλλαμβάνει τη σχέση μεταξύ της συνείδησης και του ασυνείδητου κατά τρόπο που απλώς αποφεύγει το δίλημμα αυτονομία/ετερονομία. Το ότι η συνείδηση και το ασυνείδητο βρίσκονται σε διαρκή αλληλενέργεια και σε θετική –δηλαδή μη κατασταλτική– μεταξύ τους σχέση είναι η πλευρά της «γνώσης» του πλέγματος εξουσίας/γνώσης που δεν μπορεί να παραμένει απρόσβλητη από αντίσταση και αγώνες. Επομένως η θετικότητα του ασυνείδητου θα ήταν δυνατό να εισαγάγει και μια φουκωική σύλληψη του συνειδητού υποκειμένου που θα το απελευθέρωνε από τη «ρετσίνα» της όποιας ισοδυναμίας με το «υπερβατικό» ή «συγκροτητικό» υποκείμενο.

Ας επανέλθουμε στη φουκωική κριτική της ψυχανάλυσης. Παρ' ότι στο *Οι λέξεις και τα πράγματα*, για τους λόγους τακτικής στους οποίους αναφέρθηκα, την προσμετράει ως «αντι-επιστήμη», ο τρόπος με τον οποίο τη χειρίζεται στα υπόλοιπα έργα του μας αφήνει άνετα να υποθέσουμε ότι θεωρεί πως και εκείνη, από κοινού με την ψυχολογία και τις λοιπές «επιστήμες του ανθρώπου», αποτελεί κύριο μέρος του πλέγματος εξουσίας/γνώσης που συνίσταται στη «βιοεξουσία» ή «βιοπολιτική» και στην όχι αποκλειστικά κατασταλτική, ήτοι κυρίως θετική και παραγωγική, άσκηση εξουσίας στις νεότερες δυτικές κοινωνίες εν γένει.

Ένας προφανής τρόπος με τον οποίο η ψυχανάλυση μετέχει στη νεότερη εξουσία/γνώση είναι ο ρόλος που παίζει η ψυχαναλυτική πρακτική ως εξομολογητική πρακτική στις δυτικές κοινωνίες. Ωστόσο, σύμφωνα με την ανάλυση του Foucault στον πρώτο τόμο της *Ιστορίας της σεξουαλικότητας*, τούτη η εξομολογητική πρακτική δεν περιορίζεται στον ψυχαναλυτικό θεσμό αυτόν καθ' εαυτόν. Ο Foucault υποστηρίζει πως ζούμε σε μια «εξομολογητική κοινωνία» (Foucault 2011β, σ. 73-74),

υπό την έννοια ότι έχουμε την τάση να εξομολογούμαστε όχι μόνο στον ψυχαναλυτή αλλά σε διαφόρων ειδών ανθρώπους και σε διαφορετικές καταστάσεις: σε γιατρούς, κοινωνικούς λειτουργούς, φίλους, εραστές, συγγενείς, δασκάλους, συναδέλφους κ.λπ. Επί πλέον, αυτή η γενικευμένη πρακτική της εξομολόγησης κατά σημαντικούς τρόπους είναι *παρόμοια* με εκείνη της ψυχανάλυσης – έστω και μόνο με την έννοια ότι η εξομολόγηση είναι σε μεγάλο βαθμό οικειοθελής και αφορά κυρίως προσωπικά προβλήματα και μυστικά.

Ως προς το θετικό ασυνείδητο της γνώσης και της εξουσίας, θα πρότεινα επιπρόσθετα πως η ψυχαναλυτική *θεωρία* παίζει επίσης κρίσιμο ρόλο. Με τρόπο κάπως ανάλογο προς την ψυχαναλυτική πρακτική, αλλά ακόμα βαθύτερα και πιο διάχυτα, η θεωρία της ψυχανάλυσης, έστω και σε εκλαϊκευμένες και «εκχυδαϊσμένες» εκδοχές, διαπερνάει τα περισσότερα πεδία της νεοτερικής δυτικής κοινωνικής και πολιτικής ζωής. Σε τέτοιο βαθμό μάλιστα που θα μπορούσαμε να αποκαλέσουμε τον πολιτισμό μας «φροϋδικό» περισσότερο από οτιδήποτε άλλο. Δεν αναφέρομαι μόνο στην κεντρική θέση της ψυχαναλυτικής θεωρίας της σεξουαλικότητας και των ενορμήσεων στην ανάπτυξη του πλέγματος εξουσίας/γνώσης της σεξουαλικότητας. Η βιοεξουσία, και η νεοτερική (μη κατασταλτική) εξουσία εν γένει, δεν εξαντλεί τα τεχνάσματα και τα στρατηγήματά της στο πεδίο της σεξουαλικότητας. Η συγκρότηση των νεοτερικών υποκειμένων από τη γνώση και την εξουσία εμπλέκει ολόκληρο το πεδίο των επιστημών του ανθρώπου, στον βαθμό που αυτές επεξεργάζονται έννοιες των ανθρώπων που υπερβαίνουν τη βιολογική τους διάσταση αλλά που ωστόσο κατασκευάζονται ως αντικειμενικά υπάρχουσες. Μεταξύ αυτών, η έννοια της «ψυχής» αναμφίβολα κατέχει θεμελιώδη θέση. Με εξαίρεση τον –μη φροϋδικό– μαρξισμό, δεν υπάρχει ούτε μία θεωρία σε ολόκληρη την περιοχή των επιστημών του ανθρώπου που να μην προϋποθέτει τουλάχιστον έμμεσα την αντικειμενική ύπαρξη κάποιας εκδοχής της ανθρώπινης ψυχής.

«Η ψυχή, αποτέλεσμα και εργαλείο μιας πολιτικής ανατομίας: η ψυχή, φυλακή του σώματος» (Foucault 2011a, σ. 39 – μτφρ. εδώ ελαφρώς τροποποιημένη). Στην αφετηρία του έργου του *Επιτήρηση και τιμωρία* (1975), ο Foucault προβάλλει αυτή την προκλητική αντιστροφή της γνωστής χριστιανικής ρήσης, όχι ως μια εξυπνακίστικη βλασφημία για να μας υπενθυμίσει τον αθεϊσμό του, αλλά μάλλον ως έναν τρόπο να επισημάνει δύο θεμελιώδη χαρακτηριστικά της άσκησης της νεωτερικής εξουσίας. Πρώτον, ότι ο κύριος σκοπός της εξουσίας στις νεωτερικές κοινωνίες είναι ο έλεγχος του ανθρώπινου σώματος και των πολλαπλών λειτουργιών του. Και δεύτερον, ότι το αποτελεσματικότερο μέσο για την επίτευξη αυτού του σκοπού είναι ο έλεγχος της πιο σημαντικής από αυτές τις λειτουργίες, ήτοι της νοητικής: της λειτουργίας εκείνης που η νεωτερική φιλοσοφία, ορθώς κατά το μάλλον ή ήττον, συνηθίζει να σηματοδοτεί με τον όρο «υποκειμενικότητα».

Η έννοια της ψυχής ήταν και είναι το θεμελιώδες στρατηγικό στοιχείο στον έλεγχο της υποκειμενικότητας: η μετατροπή της υποκειμενικότητας σε κάτι αντικειμενικό, δηλαδή, με φιλοσοφικούς όρους, η υποστασιοποίησή της, η οποία κατά τον Kant αποτελούσε την υπερβατική πλάνη που ονόμασε «ψυχολογικό παραλογισμό» (Kant 1974, σ. 341-398), προσκτάται στην κριτική προσέγγιση του Foucault μια άμεσα πολιτική σημασία. Η «πολιτική ανατομία» στην οποία αναφέρεται ο Foucault εμπλέκει πληθώρα επιστημονικών λόγων και πρακτικών που διαρκώς υπενθυμίζουν στους ανθρώπους, τόσο συνειδητά όσο και ασυνείδητα, μια αδιαμφισβήτητη «πραγματικότητα»: ότι το πεδίο των σκέψεων και των συναισθημάτων τους είναι εκείνο το οποίο σε μεγάλο βαθμό διαφεύγει από τους βιολογικούς καθορισμούς τους, μόνο προκειμένου να αποκτήσει και εκείνο μια «αντικειμενική» ύπαρξη που μπορεί να αναλυθεί επιστημονικά, και που συνεπώς καθορίζει τις πιθανές πράξεις τους κατά παρόμοια αναλύσιμο τρόπο.

Σε τούτη την πολυεπιστημονική και πολυπρακτική υποστασιοποίηση της ανθρώπινης υποκειμενικότητας, η πολιτικά αποτελεσματικότερη εκδοχή της ανθρώπινης «ψυχής» ήταν και είναι η ψυχαναλυτική έννοια του (αρνητικού) ασυνείδητου. Αυτό το ασυνείδητο είναι μια πραγματικότητα που έχει γίνει αποδεκτή ως καθορίζουσα τις πράξεις του υποκειμένου, ταυτόχρονα όμως (ακριβώς επειδή είναι αρνητική) ως αναλύσιμη μόνο εντός του καθεστώτος αλήθειας που έχει εγκαθιδρυθεί από την ψυχαναλυτική θεωρία και πρακτική.

## ΣΗΜΕΙΩΣΗ

1. Αν και δεν υπάρχει η παραμικρή σχέση με τη δική μου προσέγγιση, οφείλω να παραπέμψω εδώ στο κείμενο «‘Ας είμαστε δίκαιοι με τον Freud’»: Η ιστορία της τρέλας στην εποχή της ψυχανάλυσης» του Jacques Derrida, όπου διερευνάται η σχέση του Foucault με την ψυχανάλυση με αναφορά κυρίως, αλλά όχι μόνο, στην *Ιστορία της τρέλας* – Derrida 1999, σ. 121-197.

### Βιβλιογραφικές παραπομπές

- Althusser, Louis, 1976, *Positions*, Παρίσι: Éditions Sociales.
- Deleuze, Gilles και Guattari, Félix, 1977, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia* (μτφρ.: Robert Hurley, Mark Seem και Helen R. Lane), Νέα Υόρκη: Viking Press.
- , 1986, *Ο Αντι-Οιδίπους: Καπιταλισμός και σχιζοφρένεια* (μτφρ.: Καίτη Χατζηδήμου και Ιουλιέτα Ράλλη), Αθήνα: Ράππας.
- Derrida, Jacques, 1999, *Αντιστάσεις της ψυχανάλυσης* (μτφρ.: Έλλη Κοντονάσιου και Βικτωρία Νασούλη), Αθήνα: Πλέθρον.





- Foucault, Michel, 1966, *Les mots et les choses : Une archéologie des sciences humaines*, Παρίσι: Gallimard.
- , 1969, *L'archéologie du savoir*, Παρίσι: Gallimard.
- , 1974, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, Λονδίνο: Tavistock.
- , 1988, *Ψυχική αρρώστια και ψυχολογία* (μτφρ.: Τάσος Γιατζόγλου), Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος.
- , 1991, *Η μικροφυσική της εξουσίας* (μτφρ.: Λίλα Τρουλινού), Αθήνα: Ύψιλον.
- , 1994, *Dits et écrits : 1954-1988* (4 τόμοι), Παρίσι: Gallimard.
- , 2007, *Ιστορία της τρέλας στην κλασική εποχή* (μτφρ.: Πάρις Μπουρλάκης), Αθήνα: Καλέντης.
- , 2011α, *Επιτήρηση και τιμωρία: Η γέννηση της φυλακής* (μτφρ.: Τάσος Μπέτζελος), Αθήνα: Πλέθρον.
- , 2011β, *Ιστορία της σεξουαλικότητας Ι: Η βούληση για γνώση* (μτφρ.: Τάσος Μπέτζελος), Αθήνα: Πλέθρον.
- Freud, Sigmund, 1920, *Beyond the Pleasure Principle*, στο *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (μτφρ.: James Strachey, Anna Freud, Alix Strachey και Alan Tyson), Λονδίνο: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, 1953-1974, XVIII, σ. 1-64.
- , 1930, *Civilization and its Discontents*, S.E., XXI, σ. 57-145.
- Kant, Immanuel, 1774 [1781 και 1787], *Kritik der reinen Vernunft*, Φραγκφούρτη: Suhrkamp.
- , 1990, *Les progrès de la métaphysique en Allemagne depuis Leibniz et Wolf* (μτφρ.: Louis Guillermit), Παρίσι: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Laplanche, Jean και Pontalis, J.-B., 1986, *Λεξιλόγιο της ψυχανάλυσης* (μτφρ.: Β. Καψαμπέλης, Λ. Χαλκούση, Α. Σκουλικά και Π. Αλούπης), Αθήνα: Κέδρος.
- Steiner, George, 1971, «The mandarin of the hour – Michel Foucault», *The New York Times*, February 28 – 1998, <http://cogweb.ucla.edu/Abstracts/Foucault.html> (9 Μαΐου 2008).



