

θάνος γκαραγκούνης

ΔΟΚΙΜΙΟ Ι.: Γεωφιλοσοφία

Η έννοια του χώρου στη Δυτική Φιλοσοφία

Καντ, Φουκώ, Ντεριντά

*από τον απόλυτο χώρο, στο χώρο-κατασκευή
και από εκεί στο χώρο-υλοποίηση*

αμφισημίες, παλινωδίες και προοπτικές

Αθήνα, 2013

Ειδοποιητήριο

Σε κάθε πειραματική γραφή, όπως η παρούσα, ο συγγραφέας δεν φέρει ευθύνη. Αυτή βαραίνει αποκλειστικά τον αναγνώστη. Ευτυχώς για αυτόν με την απομάκρυνση από το ταμείο, το λάθος αναγνωρίζεται ή οβήνει, όπως το πρόσωπο του Φουκώ που σκιαγράφησε ο 19^{ος} αιώνας στο ακρογιάλι του ψευδοανθρωπισμού

ebook- www.24grammata.gr

Σειρά : εν καινώ

Αθήνα, 2013

Αριθμός σειράς: 43

ISBN: 978-960-93-5019-8

‘Θα πρέπει εμείς σήμερα, να θέσουμε νέα ερωτήματα ως προς τη μοίρα των πόλεων
και ως προς το ρόλο που μπορεί να τους ταιριάζει σε τούτη την πρωτόγνωρη
κατάστασή’

Jacques Derrida, (*Πέραν του Κοσμοπολιτισμού*, 2003: 23)

‘Nothing and no one can avoid *trial by space*’

Henri Lefebvre, (*The Production of Space*, 1991: 416)

‘[H] αντίθεση στον ‘ανθρωπισμό’ σε καμία περίπτωση δεν σημαίνει υπεράσπιση του
απάνθρωπου, αλλά μάλλον ανοίγει νέους ορίζοντες’

Martin Heidegger, (*Επιστολή για τον Ανθρωπισμό*, 1987: 131)

Για τον συγγραφέα



Ο Θάνος Γκαραγκούνης γεννήθηκε στη Λάρισα το 1977. Είναι Γεωγράφος (Τμήμα Γεωγραφίας, Πανεπιστήμιο Αιγαίου, 2000) με Μεταπτυχιακό Δίπλωμα Ειδίκευσης στην Ανθρωπογεωγραφία (Σχολή Γεωγραφίας, Πανεπιστήμιο Leeds, 2001) και Μεταπτυχιακό Δίπλωμα Ειδίκευσης στην Κοινωνιολογία (Τμήμα Κοινωνιολογίας και Κοινωνικής Πολιτικής, Πανεπιστήμιο Leeds, 2002). Το 2010 ανακηρύχτηκε Διδάκτορας Γεωγραφίας (Τμήμα Γεωγραφίας, Πανεπιστήμιο WalesSwansea, 2010). Έχει παρουσιάσει κυρίως απολήξεις της μεταδομικής θεωρίας και της σημασίας τους για τις επιστήμες του χώρου σε συνέδρια στην Ελλάδα. Δίδαξε στο Πανεπιστήμιο Πατρών στο Τμήμα Αρχιτεκτόνων Μηχανικών, στο Δημοκρίτειο Πανεπιστήμιο Θράκης στο Τμήμα Ιστορίας και Εθνολογίας, στο ΤΕΙ Μεσολογγίου στο Τμήμα Διοίκησης Κοινωνικών Συνεταιριστικών Επιχειρήσεων και Οργανώσεων και στο Χαροκόπειο Πανεπιστήμιο στο Τμήμα Γεωγραφίας. Από τις εκδόσεις Αμφιλύκη κυκλοφορούντα βιβλία του (2011) *Ο Λόγος της Μετανεωτεरिकότητας: Μια Ανθρωπογεωγραφική Προσέγγιση της Μεσογειακής Πόλης* (ISBN: 978-960-99055-1-0) και (2012) *Η Καταναλωτική Κοινωνία: Σημείο, Πόλη, Εμπόρευμα, Έξι Διατυπώσεις στον Ορίζοντα της Κοινωνικής Γεωγραφίας* (ISBN: 978-960-99055-2-7). Από το ηλεκτρονικό περιοδικό www.24grammata.com κυκλοφορεί το βιβλίο του, *e-book* (2013α) *Εισαγωγή στην Ανθρωπογεωγραφία* (ISBN: 978-960-93-4865-2).

Περιεχόμενα



• Πρόλογος	8
> Εισαγωγή	14
Η Υπόθεση του Χώρου Ιδέα	22
Η Υπόθεση του Χώρου Εξωτερικότητα	30
> Μεθοδολογικές Παρατηρήσεις	38
> Κριτικός (αλλά και αμφίσημος) χώρος	53
Εισαγωγή	53
Πρακτική αδυναμία του Καθαρού Χώρου	58
Αισθητικός Χώρος	61
Καθαρός Λόγος και Χώρος (και η κριτική τους)	66
> Φουκώ και πειθαρχία: Η εγκάθιρξη του χώρου ως κοινωνική κατασκευή (και μια παλινωδία)	76
Εισαγωγή	76
Τρέλα και Πανοπτικόν: Παλινωδώντας (σ)τον κοινωνικό χώρο	80
Πειθαρχημένος Χώρος	105
Βασανισμένος Χώρος	109
Χώρος Εξωτερικότητα και Χώρος Κοινωνική Κατασκευή: Σιαμαία και Ετεροθαλή	114
> Από την κατασκευή στην υλοποίηση: Ντεριντά και Μπάτλερ (με τα μάτια του Merleau Ponty)	124
Εισαγωγή	124
Περί Γραμματολογίας	126
Αποδομημένος χώρος	134
Χώρος-διαφορά	136
Χώρος-γραφή(ς)	139
Ενσώματος χώρος	146
Χώρος-υλοποίηση	154
• Επίλογος: Γεωφιλοσοφία	163
• Σημειώσεις	166
• Βιβλιογραφία	218

Πρόλογος

Ο χώρος είναι μια έννοια που προβληματίζει τη δυτική φιλοσοφία. Ένα αίνιγμα, ένα πρόβλημα, το οποίο εν τούτοις περισσότερο εξελίσσεται, επανεμφανίζεται, αυτονομείται και διογκώνεται, παρά λύνεται. Ένας δεσμός μπορεί να κοπεί, μια δυσκολία παρακάμπτεται, ένα εμπόδιο υπερπηδείται. Ο προβληματισμός, αντιθέτως, είναι ενεργητικής φύσης. Μπορεί να σταθεί, μόνο υπό τη μορφή κάποιας έντασης ή μελλοντικής *παρουσίας*—να σταθεί όχι απαραίτητα *γλωσσικά ή γραμματικά* αλλά ας πούμε, σχετικά πρόχειρα και απλουστευμένα, *λογικά*, παρόλο το μελάνι που χύθηκε για τη σχέση ή τη διάψευση της, μεταξύ των τριών. Έχει μικρή σημασία αν συνέβη στο παρελθόν ή αν θα ξανασυμβεί στο μέλλον. Ο προβληματισμός, αν έρθει κάποτε, θα έχει νόημα τελικά και οριστικά, μόνον εφόσον υποταγεί στη λογική του συντελεσμένου μέλλοντα. *Θα έχει έρθει. Will have been.* Υπό αυτήν την έννοια πρόκειται για μελλοντική πράξη, που οφείλει εν τούτοις, επιβάλλεται θα έλεγα, να έχει συγκεκριμένο ορίζοντα και να τελεστεί εντός χρονικών ορίων. Επεισοδιακά. Όπως και ο χώρος. Ο χώρος προβληματίζει.

Η λογική στην οποία υπάγεται η *τομή του χώρου* μπορεί να διαγνωστεί και διαφορετικά. Ας υποθέσουμε ότι κάποιος κρατά ημερολόγιο. Για κάθε ημέρα σημειώνει προκαταβολικά τις υποθέσεις και υποχρεώσεις του, ώστε με την επιστροφή να διαγράψει από τη λίστα ότι έχει υλοποιήσει. Τι γίνεται όμως με κάτι έκτατο που διεκπεραίωσε κατά τη διάρκεια της ημέρας αλλά δεν έχει εγγράψει προηγούμενα στο ημερολόγιο; Μια λύση είναι να το παραγράψει και συνεπώς το έκτατο συμβάν να φανεί ως μη γεγονός –εφόσον δεν εγγράφεται στο ημερολόγιο. Εμφανώς δεν αποτελεί επαρκή λύση, δεδομένου ότι πρόκειται περί διαγραφής ή καλύτερα *παραγραφής*, μια έλλειψη, μια λησμονιά, σκόπιμη ή αθέλητη, που εν τέλει διασαλεύει την εύρυθμη λειτουργία του ημερολογίου και υποσκάπτει, αν δεν ακυρώνει τη λογική του. Ας υποθέσουμε, τώρα, ότι αντί να το λησμονήσει, με την επιστροφή του, το σημειώνει στο ημερολόγιο και κατόπιν το ‘τικάρει’ ως εργασία που διεκπεραίωσε. Κοντοστεκόμαστε εδώ. Υπάρχει ένας προβληματισμός.

Ας σκεφτούμε. Στο ημερολόγιο σημειώνεται, υποτίθεται, και αυτή είναι η λειτουργία του, προκαταβολικά υποθέσεις των οποίων κατόπιν ελέγχεται η πορεία και εξέλιξη

τους. Πουχωράλouiπόν η σημείωση ‘κατόπιν εορτής’, την οποία διεκπεραίωσε, χωρίς να έχει εγγράψει προηγούμενα; Δεν υπάρχειπρόδηλα μια διαταραχή της λειτουργίας του ημερολογίου; ‘Που χωρά’ υπό την έννοια,εάν και εφόσον, πως συνεχίζει να ακολουθεί τη λογική εγγραφών του ημερολογίου; Τη σέβεται; Ή μήπως την αγνοεί και την διαταράσσει; Υφίσταται εν προκειμένω ένα αδιέξοδο, μια διαταραχή ή μια *αταξία*. Όχι απαραίτητα πρακτική, ούτε θεωρητική, αλλά περισσότερο διανοητική, λογική ή καλύτερα, μια *αταξία σκέψης*. Δεν εξηγείται με τους κανόνες της λογικής ή της χρονικής αλληλουχίας. Αν κάποιος τρίτος διάβαζε το ημερολόγιο θα πίστευε ότι ενδεχόμενα ο κανόνας λειτουργίας του ημερολογίου τηρήθηκε. Αν ήξερε ότι επρόκειτο περί απάτης, θα αναφωνούσε ότι αυτό δεν είναι ημερολόγιο.

Δεν υφίσταται ζήτημα άλλης αμφισβήτησης. Δεν είναι θέμα αν έκανε ή δεν έκανε εκείνο που διέγραψε ως *task* της ημέρας. Αμφότερα, δεν αλλάζουν τον χαρακτήρα της πράξης, αλλά μόνον της σκέψης. Μια εργασία υλοποιήθηκε, με τον ένα ή τον άλλο τρόπο. *It has some errand storun*. Το ζήτημα όμως παραμένει ως προς τη λειτουργία του ημερολογίου· τη λογική του · το νόημα του να ‘κρατώ’ ημερολόγιο. Μπορεί η

ετεροχρονισμένη επανα-εγγραφή να είναι ακόμη 'ημερολογιακού τύπου';

Αυτό είναι και το νόημα του προβληματισμού. Και θα προσέθετα λίγο βιαστικά, και του χώρου. Δεν είναι ένα γρίφος, μια σπαζοκεφαλιά για επαναληπτική άσκηση τύπου *Χαρούμενων Διακοπών*. Ο συντελεσμένος μέλλοντας ικανοποιεί τις συνθήκες εξήγησης του παραδόξου. Όχι υπό την έννοια ότι επιλύει το παράδοξο, αλλά υπό τη λογική ότι εξηγεί γιατί ένα παράδοξο είναι και οφείλει να παραμείνει τέτοιο. Αυτό μας κάνει να αισθανόμαστε άβολα. Ευτυχώς ή δυστυχώς υποχρεούμαστε να συμβιώσουμε ενδιάμεσου μιας τέτοιας δυσανεξίας και δυσφορίας –ο Φρόιντ θα ονομάσει *δυσπαρέσκειες* ότι μέμφεται και περιορίζει την σεξουαλικότητα, προερχόμενο από τον πολιτισμό και ο Bauman θα αποδώσει με αυτόν τρόπο την κατάσταση της γνώσης στην μεταμοντέρνα συνθήκη.

Ο Ortega y Gasset, στο δοκίμιο του *Το Θέμα του Καιρού μας*, θαρραλέα αναγνωρίζει στην εποχή του ή τη γενιά του, όπως λέει, την ανάγκη να συμβιώσει κανείς με ένα ανάλογο άχθος · το δίλημμα μεταξύ ορθολογισμού και σχετικισμού, ιδιαίτεραόπως προκύπτει εκ του 'χαρακώματος που το δίλημμα αυτό άνοιξε'.

Αυτό θα μπορούσε να διατυπωθεί και διαφορετικά, αν λάβουμε υπόψη την προτροπή του Σπινόζα στην *Πολιτική Πραγματεία Πολιτεία*, περί της επιλογής του ‘μικρότερου κακού’ όταν έχουμε να κάνουμε με τη λογική, η οποία ενίοτε επιβάλλει την υποταγή σε μια ανώτερη κρίση, ιδιαίτερα όταν αυτή προέρχεται από την πολιτεία.

Το μικρότερο κακό περί χώρου, που δεν είναι απαραίτητα λογικής φύσης, όπως το εννοεί ο Σπινόζα, αφορά εν προκειμένω τον εξής προβληματισμό. Τη διάκριση μεταξύ α) μιας υποκειμενικής σύλληψης που αναγνωρίζει τη χωρική διάσταση ως ιδιότητα του νου (Καντ), παρ’ όλες τις *αμφισημίες* και β) μιας αντικειμενικής σύλληψης που τον ατενίζει ως παραγωγή ή/και κοινωνική κατασκευή ‘εκεί-έξω’ (Φουκώ) με όλες τις *παλινωδίες* (ετομολογικά: *αναίρεση* του περιεχομένου προηγούμενης *ωδής*). Το δοκίμιο διακρίνεται σε τρία μέρη.

Αφού αναλύσει διεξοδικά τις δύο αυτές συλλήψεις (πρώτο και δεύτερο μέρος), προχωρά σε μια τρίτη εκδοχή, εμφορούμενη από τη στροφή του Ντεριντιανού συμβάντος διαβλέποντας (σ)το χώρο μια ριζική *εγγενή ετερότητα* αναβολή/διαφωρά, που περισσότερο αρμόζει να τεθεί υπό την φροντίδα και εποπτεία της *υλοποίησης* και του *ενσώματου χώρου*,

όπως τις επεξεργάστηκαν πληρέστερα η JudithButler και ο Μερλώ Ποντύ(διαφορετικά ο καθένας). Τα πλεονεκτήματα αυτού του τρίτου δρόμου προσφέρονται στο τρίτο μέρος.

Είναι πρακτικά αδύνατο να ασχοληθεί κανείς εξαντλητικά ή έστω ικανοποιητικά με τρεις θεωρητικούς του μεγέθους του Καντ, του Φουκώ και του Ντεριντά. Πόσο μάλλον στα πλαίσια ενός δοκιμίου που στόχο έχει,όχι μόνο να αναδείξει τον τρόπο που ο χώρος εκφράζεται και κατανοείται από τους φιλοσόφους, αλλά και τη δυνατότητα του χώρου να κρίνει και ανασυνθέσει την φιλοσοφία. Το παρόν σχέδιασμα αποτελείτην εκτεταμένη εκδοχή μιας ανακοίνωσης που έγινε σεσυνέδριο του τμήματος ΜΙΘΕ (Μεθοδολογίας Ιστορίας και Θεωρίας της Επιστήμης) του Πανεπιστημίου Αθηνών τον Δεκέμβρη του 2012 με θέμα την *Φιλοσοφία της Επιστήμης*.

Η ανάγκη εμπλουτισμού του δεν ήταν απαραίτητη μόνο από αναλυτική άποψη. Ουσιαστικά, την εξέθρεψε η τρέχουσα αδυναμία να ξεκαθαριστεί η οντολογική και επιστημολογική διάσταση του χώρου και της γεωγραφίας. Αυτή η αδυναμία ενισχύεται από την περιορισμένη εξοικείωση του γεωγράφου με τη φιλοσοφία.Αλλά και της φιλοσοφίας με την γεωγραφία.

Για να παραφράσω μια γνωστή ρήση από την *Αισθητική Θεωρία* του Αντόρνο, όταν αναπαρήγαγε μια φράση του Schlegelπου έλεγε 'ότι από την φιλοσοφία της τέχνης, λείπει

συνήθως ή η φιλοσοφία ή η τέχνη', από μια ανθρωπογεωγραφία της φιλοσοφίας, λείπει εξίσου ή η φιλοσοφία ή η ανθρωπογεωγραφία. Αυτότο έλλειμμα εμφανίζεται πλέον με τη μορφή *χρέους* γραφής μιας ανθρωπογεωγραφίας της φιλοσοφίας, της οικονομίας, του πολιτισμού και της πολιτικής. Το παρόν δοκίμιο αποτελεί την αρχή μιας τριλογίας δοκιμίων με αντίστοιχα θέματα. Όταν γράφονται αυτές οι γραμμές τα δύο τελευταία δοκίμια δεν έχουν ολοκληρωθεί ·το χρέος αναπόφευκτα δεν έχει αποπληρωθεί.

Όπως δηλαδή αρμόζει σε κάθε χρέος -του μαρξισμού συμπεριλαμβανομένου (πρβλ. Derrida, 1993).

Δύο υποθέσεις απαιτούν περαιτέρω διαλεύκανση και επιπλέον εξήγηση. Η πρώτη είναι η *ιδεατότητα του χώρου*, η δεύτερη, η *εμπειρία του έξω*. Παρακάτω τις εξηγώ. Προγραμματικά μόνο μπορώ να πω, ότι δεν ενέχουν κάποια οντολογική, επιστημολογική ή φιλοσοφική (η τελευταία με την στενή έννοια του όρου) θέση. Το επίπεδο που της συλλαμβάνουμε είναι καθαρά *γραμματικό*.

Η γραμματικότητα πηγάζει από την έννοια που έδωσε στη γραμματική ο Wittgenstein. Θα τις συναντήσει ο αναγνώστης παρακάτω και ως ασκήσεις σκέψης. Πειραματισμοί του έξω. Αδέσμευτες εμπειρίες. Θεωρητικές πρακτικές. Τα *ονόματα* πιθανόν είναι πολλά. Η δικαίωση τους θα προέρθει (αν και όταν γίνει αυτό) από τη *χρήση* τους – αν μπορώ να αποδώσω σε μια πρόταση τη σημασία της γραμματικής για τον Wittgenstein. Διαφορετικά επιφωνήματα: δεν είναι οντολογίες, ούτε επιστημολογίες, πόσο μάλλον ερωτήματα ή μεθοδολογικές κατευθύνσεις –αν και σε μια πιο συμβατική ορολογία μπορεί να είναι ένα ή περισσότερα από αυτά (όχι απαραίτητα ταυτόχρονα).

Αν σε πείσμα αυτών, έπρεπε με κάποιο τρόπο να *είναι* κάτι, εν τούτοις,θα μπορούσαν να είναι λογικά αδιέξοδα. Γρίφοι που επιχειρούμε να λύσουμε. Ειλικρινά, δεν μπορεί να είναι τίποτα άλλο ·όπως και η αταξία του ημερολογίου, που γεννήθηκε από μια ετεροχρονισμένη επανα-εγγραφή. Το ενδιαμέσο του Ντελέζ ·η ετεροτοπία του Φουκώ · ο αδυσώπητος νόμος του χώρου του Ντερντά · το *locationofculture* και *thirdspace* του Homi K. Bhabha και του Ed Soja. Μια συμπληρωματική, επανα-εγγραφή. Το *ύστερον*

πρότερον εδώ, δεν αποτελεί σφάλμα της λογικής, αλλά στοχασμότου έξω, μεθοδολογική αφετηρία και ερευνητικό προσανατολισμό. Ιδιαίτερα, αν θέλουμε να εκτιμήσουμε όχι μόνο τη φιλοσοφία αλλά και τη γεωγραφία κόντρα στο *απροϋπόθετο* μιας σκέψης που παραμένει διαρκώς και ξεροκέφαλα ανοιχτή, παρά τις απεγνωσμένες προσπάθειες να ομολογήσει, να πει κάτι, να δηλώσει τι είναι, να βγει από την κρυψώνα της, να ανοίξει όλα τα χαρτιά της, να παρουσιαστεί, να πει το όνομα της κτλ.

Φυσιολογικά, η γλώσσα όποτε επιχείρησε να ξεφύγει από την εξουσία της ομολογίας, και να σκεφτεί ότι δεν φαίνεται εύκολο, να πει ότι τρομάζει και να κάνει ότι μοιάζει αδύνατο, πέφτει σε παγίδα που δεν είναι λιγότερο άνιση, κυριαρχική, ή εξουσιαστική, θα πει ο Roland Barthes στις *Μυθολογίες*. Εξού και η ανάγκη ομιλίας περί αδιεξόδων. Ή η ανάγκη ομιλίας περί *προσώπων*, όπως κάνει ο Εμμανουήλ Λεβινάς στην πολεμική του κατά της *εγωλογίας* της οντολογίας του είναι.

Υπενθυμίζω, ακόμη ότι υπό την λογική της ανάγνωσης την οποία υποβάλλει ο Λακάν το καρτεσιανό *cogito ergo sum*, όταν το τοποθετεί στο ίδιο επίπεδο με το *ψεύδομαι* των σοφιστών, προκύπτει μια διαταραχή του λόγου που ο Αριστοτέλης στα

Ηθικά Νικομάχεια απέφυγε να αγγίξει. Εξηγούμαι. Η υπόθεση περί της *ιδεατότητας του χώρου*, τοποθετεί δίπλα-δίπλα την ιδέα της ιδέας (*ιδεατότητα*), με την ιδέα της ύλης (*χώρος*)· ενώ η *εμπειρία του έξω* διατυπώνει μια ανάλογη αναντιστοιχία, εφόσον κάτι που είναι *έξω*, ασφαλώς δεν υποπίπτει στο *εμπειρικό*.

Εν πάση περιπτώσει, στο Φουκώ, τον Μπλανσώ, τον Μπαρτ, τον Νίτσε και τον Φρόιντ, για να αναφέρω κάποιους από τους γνωστούς *είρωνες* φιλοσόφους όπως θα έλεγε ο Ρόρτυ, υπάρχει μια αίσθηση και έλξη, προερχόμενη εκ του *άλλου, του έτερου, του άδουτου και αδύνατου* συνάμα, που το τρέχον σύστημα ονοματοθεσίας της γλώσσας αποκρύπτει, αγνοεί ή καταπιέζει.

Εξαιτίας αυτής της αδυναμίας υποκινούνται σκέψεις, φαινομενικά, αντιτιθέμενες και συγκρουόμενες, μεταξύ τους, όπως οι φαινομενολογίες του υποκειμενισμού του Λεβινάς στο **Ολότητα και Άπειρο** και οι ψυχαναλύσεις του Λακάν περί υποταγής του υποκειμένου στο σημαίνον της γλώσσας. Αμφότερες, διαφορετικά η μία από την άλλη, εντρυφούν και αδημονούν για αυτό που έρχεται αλλά δεν λέγεται, αναμένεται αλλά δεν φτάνει, είναι άδηλο αλλά καθαρό, έχει συνέπειες που εν τούτοις δεν είναι γνωστές.

Οι ασκήσεις μας στριμώνχονται σε ένα τέτοιο χώρο. Ή εμπνέονται από μια τέτοια αδυναμία. Όπως και να έχει, φέρνουν κοντά διατυπώσεις και προκείμενες που φαινομενικά *είναι* ασυμβίβαστες. *Ιδέα* και *ύλη* από την μια πλευρά *·εμπειρία* και *εξωτερικότητα* από την άλλη. Προσπαθήσαμε να ξεγλιστρήσουμε, από την ανάγκη και επιθυμία του Λόγου να δηλωθεί μια ταυτότητα σώνει και καλά ή να μας χρεώσει εκείνη ή την άλλη πρόθεση ή επιθυμία. Αν ξεφύγαμε δεν θα είναι για πάντα. Πρέπει να γίνεται εξακολουθητικά (σε χρόνο *συντελεσμένου μέλλοντα* με ορίζοντα όμως συγκεκριμένο) διαρκώς, διακαώς και σε διαφορετικές περιστάσεις. Η επαγρύπνηση είναι αναγκαία, λοιπόν, όχι όμως με τρόπο που θα αγνοεί την πραγματικότητα, ούτε με τρόπο που θα εγκλωβίζεται σε κείμενα που δεν έχουν σχέση με τη πραγματικότητα, αλλά όπως λέει ο NiklasLuhman, στον ορίζοντα του *τελεστικού του κονστρουκτιβισμού*, θα γίνεται εν σχέση με τον 'φαινομενολογικό ορίζοντα της απώλειας του κόσμου' και άρα του απρόσιτου.

Με αυτόν τον τρόπο δεν υποστηρίζω το αδιανόητο, ούτε το ανείπωτο. Δεν πετάω στα σύννεφα. Δεν είναι ιδεαλιστική ούτε υλιστική η επιλογή μας. Ούτε είναι απαραίτητο να

εγκλωβίσουμε τη σκέψη σε τέτοιους μανιχαισμούς. Αναζητούμε εν τούτοις κάτι που θα σώσει την τιμή της σκέψης, της πολλαπλότητας και της ανοχής ή θα αντισταθεί στην σκληρότητα όπως θα έλεγε ο Ρόρτυ *-againstcruelty*. Όχι γιατί δεν υπάρχουν άλλοι λόγοι για τους οποίους θα άξιζε κανείς να κινητοποιήσει την σκέψη, όπως είναι η αναζήτηση της αλήθειας, του πλέον αποδοτικού τρόπου παραγωγής, του αποτελεσματικού ορθολογισμού, του δίκαιου τρόπου διανομής κτλ.

Είναι όμως εξίσου πιθανόν η ανθρωπογεωγραφία της φιλοσοφίας να μην χρειάζεται να εμπλακεί σε μια τέτοια αναζήτηση. Όπως σημειώνεται στο πρόλογο του βιβλίου της Μπροντέ *Ανεμοδαρμένα Ύψη*, η έκδοση του, ως λογοτεχνικού γεγονότος ή συμβάντος, συνέπεσε ή απελευθερώνει περισσότερους δαίμονες από αυτούς που υποτίθεται εγκλωβίζει. Κυνηγημένοι από αυτούς, οποιοσδήποτε μπορεί να λυγίσει, να λιποτακτήσει ή στην καλύτερη περίπτωση να οδηγηθεί σε αδιέξοδο. Ή στο κενό. Ακόμη όμως κι αν, όπως τονίζει ο Baudrillard, βρισκόσασταν μπροστά σε μια πόρτα που λέει στην επιγραφή της 'οδηγεί στο κενό', η επιθυμία και η

έλξη του έξωθεν θα ήταν ακαταμάχητη; Δεν θα θέλατε να την ανοίξετε δηλαδή;

Εδώ αρκεί να διαβάσετε τις επόμενες σελίδες.

Ο χώρος ως έννοια και γεωγραφική πρακτική είναι πολυδιάστατος. Έτσι μας λένε. Μαρξιστές, φαινομενολόγοι, κριτικοί θεωρητικοί, σημειολόγοι, ορθολογικοί, μεταφυσικοί, ποσοτικοί γεωγράφοι, ρεαλιστές, ποιοτικοί κτλ. Οι τρόποι πρόσληψης του είναι πολλαπλοί, συγκρουόμενοι και αντιθετικοί εξυπηρετώντας ή υπονομεύοντας το υφιστάμενο πλέγμα εξουσιών. Για την ανάλυση μιας πτυχής του χώρου, ενός τοπίου ας πούμε, το *‘τοπίο αυτό καθ’ αυτό’* (αν είναι δυνατόν να υπάρξει ποτέ κάτι τέτοιο) δεν έχει σημασία. Αυτό που μετράει είναι ο τρόπος, η σκοπιά και το μέσον δια του οποίου κάποιος το αναγνωρίζει, το βλέπει, το παρατηρεί και το αξιολογεί. Διαφορετικά το βλέπει ο τουρίστας, διαφορετικά ο μετανάστης και διαφορετικά ο επιχειρηματίας. Διαφορετικά μια γυναίκα από τις Φιλιππίνες που καθαρίζει σπίτια, και διαφορετικά ένας λευκός άντρας των βορείων προαστίων που έχει το δικηγорικό του γραφείο στο Κολωνάκι.

Η *ιδεατότητα* του χώρου έχει μακρά ιστορία. Υπό αυτήν την έννοια, δεν είναι μια αυστηρή *υπόθεση εργασίας* με την τυπική έννοια του όρου, αλλά ακτινοβολεί μια *χαλαρότητα*,

τουλάχιστον με όρους κάποιας τυπικής ερωτηματοθεσίας από την πλευρά ή στα πλαίσια μιας επιστήμης. Εν πλώ, θα επιχειρήσουμε να θέσουμε κάποια όρια. Προς το παρόν οφείλουμε να τη δεχτούμε ως έμπνευση. Η βιολογία, η φυσική και η γεωμετρία, μελετούν τον χώρο. Το ίδιο και η ψυχολογία. Η ιστορική καταγωγή της *ιδεατότητας*, όμως δεν μπορεί να ιδωθεί μόνο ως σκέψη με ιστορικά χαρακτηριστικά γέννησης, διάπλασης και εξέλιξης που ιδιάζουν σε γνωστικούς ή αυστηρά οριζόμενους επιστημονικούς κλάδους. Ξεκινά, για παράδειγμα, αλλά δεν εξαντλείται, με τον Στράβωνα · φτάνει μέχρι τον Einstein, αλλά συνεχίζεται ακόμη. Δεν υπάρχει λόγος να ματαιοπονήσουμε σχηματίζοντας μια επιστημολογία ή μια ιστορία των ιδεών για την καταγωγή του ερωτήματος περί της *ιδεατότητας του χώρου*·ας πούμε, να εντοπίσουμε τους λόγους επιστημονικότητας, τους σχηματισμοί τους, τα κατώφλια νομιμοποίησης, τις επιστήμες, τους μετασχηματισμούς που διέρχονται, τις αποφάνσεις, τις προτάσεις που θεμελιώνουν και αξιώνουν την επιστημονική νομιμοφροσύνη περί ιδεατότητας κτλ. Από τις ιστορίες και αρχαιολογίες του Φουκώ, μέχρι την κριτική του λεγόμενου ‘ιστορικισμού’ του Karl Popper στο βιβλίο του *Η Ανοιχτή*

Κοινωνία και οι Εχθροί της, θα μπορούσαν να ειπωθούν πολλά –αν δεν έχουν ειπωθεί ήδη.

Η ιδεατότηταπερί χώρου εν πάση περιπτώσει, δεν είναι μόνο φιλοσοφική πρακτική. Λειτουργείανεξαρτήτως της πρόσδεσης της σε ένα κατηγορούμενο, όπως ο χώρος. Δεν θα αρνηθούμε φυσικάτο γεγονόςότι ο χώρος αποτελεί μια φιλοσοφική ιδέα. Ούτε θα αρνηθούμε ότι η Ιδέα, από τον Πλάτωνα μέχρι τον Καντκαι τον Χέγκελ έχει φιλοσοφική σημασία, ιστορία και διαδρομή ή και αρχαιολογία/γενεαλογία –και ότι θα μπορούσε ένας ιστορικός των επιστημών ή των ιδεών να βρει εκείνο ή τοάλλο σημείο που αξίζει να μνημονευθεί, αυτό που έκανε τη διαφορά ή αυτό που συνιστά *μιατομή*. Θα επικεντρώσουμε εν τούτοις, στο ερώτημα της *ιδεατότητας του χώρου*, με διαφορετικό τρόπο, παρόλο που η κορύφωση της εστίασης θα συναντήσει τον Καντ, χωρίς εν τούτοις,να αποκλείουμε, ούτε να υιοθετήσουμε ρεύματα και σχολές σκέψης –που υποτίθεται υπέπεσαν στο λάθος της ιδεατότητας.

Θα την τοποθετήσουμε περισσότερο στο *πεδίο των ασκήσεων της σκέψης*. Δεν εννοούμε συνεπώς με κανένα τρόπο να εξαντλήσουμε κάποια βιβλιογραφική επισκόπηση, είτε της

γεωγραφίας, είτε της φιλοσοφίας, με τη μορφή που κυκλοφορούν στις ακαδημαϊκές τους μορφές ή στις διάφορες κοινωνικές επιστήμες. Δεν κάνουμε επίσης κάποια ιστορία των ιδεών. Ούτε συναινούμε σε μια μελέτη τυπικής ακαδημαϊκής μορφής. Οφείλουμε ασφαλώς κάποια *standards*. Και λαμβάνουμε ή είμαστε υπόλογοι σε κάποια ερεθίσματα εντός του ευρύτερου καταμερισμού γνώσης της ακαδημαϊκής κοινότητας.

Από τυπική γεωγραφική άποψη, και σε αυτά τα πλαίσια, η *ιδεατότητα του χώρου*, προσιδιάζει αποψεις και αντιλήψεις που θέλουν και θέτουν τον ανθρώπινο-παράγοντα στο κέντρο του κόσμου, της δράσης και του νοήματος, θεωρώντας τον ικανό να μεταβάλει τον κόσμο κατά βούληση ανεξάρτητα από τον ίδιο τον κόσμο, τις δομικές δυσκολίες και τα εμπόδια που θα του θέσει, τώρα και στο μέλλον. Υπό μια άλλη έννοια, η ιδεατότητα του χώρου είναι μια *ανθρωπιστική σύλληψη* – με την έννοια που δίνουν στον όρο ο Φουκώ και ο Χάϊντεγκερ. Μια τέτοια αντίληψη για τον χώρο, δεν είναι ξένη προς τη φιλοσοφία. Τοποθετεί τον άνθρωπο στο κέντρο της κοινωνικής πρακτικής και σκέψης.

Στη γεωγραφία, ραφινάρεται υπό την αιγίδα πληθώρας εργασιών, η βιβλιογραφική αναφορά των οποίων θα ήταν εδώ περιττή. Αξίζει να πούμε ότι σε μια τέτοια τάση και σκέψη περί χώρου, *μια άσκηση του πνεύματος και μια άσκηση του χώρου*, ο τόπος χρεώνεται ιδιαίτερη αξία.

- ♦ Με τον τόπο θα εννοούμε τελικά αυτό που είναι δίπλα μας, που προσφέρει ζεστασιά, ασφάλεια, καταφύγιο από τις δυσκολίες και μας προστατεύει από πιθανούς και απίθανους κινδύνους –ή έτσι νομίζουμε.

Στην *Ποιητική του Χώρου*, ο Γάλλος φιλόσοφος Gaston Bachelard τοποθετεί το ενδιαφέρον για τον τόπο, με αναφορές στον *οίκο* και τη *γεωγραφία* του 'έσωτερικού'. Ο Μισέλ Φουκώ στο δεύτερο τόμο του έργου του *Η Ιστορία της Σεξουαλικότητας*, *Η χρήση των Απολαύσεων*, αφηγείται και εξιστορεί μια διαφορετική ιστορία του *έσωτερικού*, περισσότερη *αντι-ανθρωπιστική* που αφορά, εν πολλοίς, μια απαίτηση διοίκησης του οίκου τα μορφολογικά χαρακτηριστικά της οποίας πλησιάζουν τις απαιτήσεις και τα καθήκοντα που χρεώνονται στη διοίκηση του δημόσιου χώρου, με αναφορά σε

ότι ονομάζει *τέχνη* και *ικανότητα διοίκησης*. Εσωτερικό και εξωτερικό δεν ταυτίζονται εδώ, αλλά συγχέονται, συγχρωτίζονται και αλληλοεξαρτώνται. Διακρίνονται παρόλα αυτά.

Η υπόθεση περί της ιδεατότητας του χώρου κυμαίνεται και ερεθίζεται εντός και εξαιτίας αυτού του συγχρωτισμού. Ο κλάδος της ανθρωπογεωγραφίας που υιοθετεί την πρώτη φιλοσοφική στάση, του Bachelard, όχι χωρίς δόση απλοώστευσης, μπορεί να ονομαστεί *humanistic geography*—με τον Μπασελάρ να παραμένει περισσότερο γνωστός για την έννοια της *επιστημολογικής τομής*. Οι σχολιαστές που εντάσσονται σε αυτήν την δυναμική, με αναφορά στην *ιδεατότητα του χώρου*, όπως διαθλάται από την προοπτική του τόπου, είναι πολλοί, με πιο γνωστούς τους Yi-Fu Tuan, Relph, N. Entrikin, Stephen Daniels, James Duncan και Dennis Cosgrove, ανάμεσα σε άλλους. Δεν είναι απαραίτητο να τους ονομάσουμε όλους ή να τους κατατάξουμε σε ιδεαλιστές, φαινομενολόγους ή υπαρξιστές. Ούτε είναι σίγουρο ότι θα ανεγνώριζαν τους εαυτούς τους υπό την οπτική μιας τέτοιας ανάγνωσης και κατάταξης στο αντίστοιχο πεδίο

καταμερισμού της γνώσης· συναφών ακαδημαϊκών διακρίσεων.

Αν ακολουθήσουμε την διαδρομή του Φουκώ οδεύουμε πλέον προς το *χώρο εξωτερικότητα* · τη δεύτερη υπόθεση εργασίας. Σε κάθε περίπτωση, προκύπτουν και οι δύο, από ασκήσεις του πνεύματος, που ο Φουκώ, για παράδειγμα, θα αποκαλούσε *καθοδηγητικές*. Δεν εξαντλούνται δηλαδή, σε μια αυστηρή και εξαντλητική βιβλιογραφική επισκόπηση.

Θα θέσουμε την *ιδεατότητα του χώρου*, όχι ως απόδειξη, αλλά ως υπόθεση εργασίας. Υπό το *καθοδηγητικό αυτό ανάγνωσμα της ανθρωπογεωγραφίας*, όχι για να κατακρίνουμε ή να την αντιστρέψουμε και να πούμε ότι ο χώρος δεν είναι ιδέα, θα φανεί η όποια δυνατότητα και δυναμική της ώστε να εξετάσουμε την ισχύ της κόντρα στον Καντιανό ορίζοντα. Είναι εκείπου κορυφώνεται με μεγαλύτερη ένταση η σημασία περί ιδεατότητας. Αν για αυτήν την άσκηση επιλέξαμε τον Καντ και όχι οποιαδήποτε άλλο ερέθισμα, αυτό έχει σχέση με την εξοικείωση μας και όχι με το γεγονός ότι ο Καντ έχει θέση ηγετική στο ανάγνωσμα περί *ιδεατότητας* –άλλωστε σε ένα *γλωσσικό παιχνίδι* όπως αυτό, η ηγεμονία διαδραματίζει μικρό

ρόλο όπως έχει τονίσει ο Ζ-Φ. Λυοτάρ (1984) *Η Μεταμοντέρνα Κατάσταση*.

Τα κίνητρα και οι προοπτικές ενός τέτοιου εγχειρήματος, θα αποδειχθεί αν έχουν αξία ή όχι. Η έρευνα, εν τούτοις, προδιαγράφεται ως εξής. Υφίσταται εν προκειμένω, ένα συνολικό πλαίσιο κίνησης της σκέψης: τα πεδία που έχουμε να επισκεφτούμε, οι ερωτήσεις που θα θέσουμε, και οι περιοχές που θα επισκεφτούμε για να αναζητήσουμε τυχόν απαντήσεις. Υπάρχει επιπλέον ένα πιο περιορισμένο πεδίο έρευνας: ο Καντ και οι κριτικές του. Όπως υπάρχουν κατεχνικά μέσα ελέγχου: η συστηματική άσκηση ανάγνωσης των καθοδηγητικών αναγνωσμάτων. Τέλος δεν παραγνωρίζουμε το μεθοδολογικό πρίσμα: η περί της ιδεατότητας υπόθεση. Τα παραπάνω, πιστεύουμε, είναι διαχειρίσιμα δια της πορείας που σκοπεύουμε να διατρέξουμε παρακάτω.

Η υπόθεση του χώρου εξωτερικότητα

Αν η *ιδεατότητα* του χώρου, είναι στρυφνή, η περί *εξωτερικότητας* του χώρου υπόθεση, είναι απλά δύσκολη. Καταρχήν διότι οι διαφορές μεταξύ των δύο, οφείλουν να γίνουν προσιτές –πράγμα που δεν είναι δεδομένο ούτε εύκολο. Η μία δεν είναι η αντιστροφή της άλλης. Δεν θα αρνηθούμε στην δεύτερη ότι δεχτήκαμε στην πρώτη ή το ανάποδο. Ούτε θα διέλθουμε κάποιου τρίτου δρόμου, όπως έχει γίνει από τους Lefebvre (1991), Soja (1989, 1996) και Gregory (1994). Καταφανώς, υπάγονται εδώ, αναλύσεις που πιστεύουν ότι ο ανθρώπινος παράγοντας είναι σχετικά ανίσχυρος και αδύναμος να αλλάξει το *πολιτισμικό και κοινωνικό περιβάλλον* του δια των προσωπικών δυνατοτήτων και δεξιοτήτων του. Η εξωτερικότητα του χώρου όμως είναι κάτι περισσότερο από αυτό. Είναι δύσκολο να αλλάξει κανείς το χώρο του, υποστηρίζουν. Ή και εντελώς αντίθετα: Οφείλει κανείς να αλλάξει το περιβάλλον του για να αλλάξει ο ίδιος. Σε

αμφότερες τις περιπτώσεις, ο χώρος παίρνει τη θέση ενός κακόβουλου και ισχυρού *έτερου*. Ένα *αλλότριο* εξωτερικό ή κακό. Διαφορετικά ειπωμένο, οι επιρροές του έξω είναι αδύνατον να ελεγχθούν. Είτε γράφουμε μια ψυχολογία του υποκειμένου, είτε μια κοινωνιολογία της εργασίας, μια τέτοια εμπειρία του έξω υφίσταται. *Εσωτερικό* και *εξωτερικό* σε αυτήν την άσκηση σκέψης παίρνουν πολλές μορφές. Εμφιλοχωρούν τόσο σε λόγους καθημερινότητας, σε έννοιες της φιλοσοφίας όσο και σε επιστήμες όπως η ψυχανάλυση ή η βιολογία. Ανεπαίσθητα, τα μεταξύ τους όρια είναι εύπλαστα και διακεκαυμένα.

Ο χώρος εκλαμβάνεται ως *εξωτερικότητα*: αυτό θα πει ότι εκλαμβάνεται ως αυτό που ελάχιστα επηρεάζεται από την περατότητα του βιωματικού και σύγχρονου *παρόντος*, δια του οποίου μορφώνεται και πλάθεται το υποκείμενο. Κανείς δεν είναι απαραίτητο να εκφράζει με αυτόν τον τρόπο, αυτό που ονομάζουμε *εμπειρία του έξω*. Πηγαίνοντας από σημαίνον σε σημαίνον, όπως θα έλεγε ο Έκο ή από γλωσσικό παιχνίδι σε γλωσσικό παιχνίδι, όπως θα έλεγαν οι Βιτγκενστάιν και Λυοτάρ, το ερώτημα περί της *εμπειρίας του έξω*, μπορεί να αντικατασταθεί/συμπληρωθεί και από άλλες διακείμενες. Η

έννοια της δομής, μπορεί εύκολα να πάρει τη θέση της εξωτερικότητας, όχι όμως με την ίδια αποδοτικότητα.

Η *εμπειρία του έξω*, εν πάσει περιπτώσει, δεν είναι απαραίτητα μια *εξωτερικότητα* που ενέχει ή καταλαμβάνει τη μορφή ενός φυσικού χώρου. Είναι η δομικότητα της δομής, που αναλύει ο Ντεριντά, εν σχέσει με την ανθρωπολογία του Λέβι-Στρως, ή υλικότητα της ύλης, που εξετάζει η Μπάτλερ, αναφορικά με την κατασκευή του φύλου. Περισσότερο προσιδιάζει σε αυτήν μια ψυχολογική χροιά, μια *εμπειρία* και *πρακτική εξωτερικότητας* που υφίσταται ως αντίληψη. Μια *μεταφυσική του έξω*, αν θέλαμε να το θέσουμε πιο τολμηρά. Και πιο προστακτικά. Η δυναμική του χώρου και της γεωγραφίας, που φέρονται ως προϊόντα, κοινωνικές κατασκευές και επιβουλεύσεις ενός, θα δούμε τινός, κάποιου πράγματος, που είναι έξω. Η γνωστή ρήση του Μαρξ ότι οι 'άνθρωποι φτιάχνουν την ιστορία τους, αλλά όχι σε συνθήκες που επέλεξαν οι ίδιοι' θα μπορούσε να υποκαταστήσει τη σημασία του έξω. Και άλλες όμως, που ο αναγνώστης έχει κατά νου ή θα σκεφτεί ανατρέχοντας στις παρακάτω σελίδες.

Κρισιμότερα, δεν υπάρχει δίλημμα μεταξύ φυσικού και κοινωνικού χώρου όταν μιλάμε για εξωτερικότητα, όπως στον

Γάλλο φιλόσοφο Henri Lefebvre (1991) *The Production of Space*.

Η έννοια του έξω για μας αφορά την εξωτερικότητα του έξω.

Η εμπειρία της εξωτερικότητας μπορεί να πάρει πολλές εκφράσεις και μορφές. Η περίπτωση του Εμμανουήλ Λεβινάς στο βιβλίο του *Ολότητα και Άπειρα*, είναι ενδεικτική της σημασίας του έξω για την φιλοσοφία και την ηθική. Στον Μαρξ, η ικανότητα ανάλυσης και κατανόησης του χώρου, ενός τόπου ή μιας κουλτούρας, (οικονομίας πιο σίγουρα), συνολικότερα η στάση ζωής και ο τρόπος ύπαρξης της καθεμιάς και του καθένα, εργάτη ή κεφαλαιοκράτη, είναι *απόρροια της θέσης του ατόμου στην οικονομική, πολιτισμική και κοινωνική δομή* και λιγότερο μια ικανότητα του νου. Στο Χέγκελ ισχύει το αντίθετο. Το Κράτος, η Απόλυτη Ιδέα διαδραματίζουν αντίστοιχους ρόλους. Μαρξ και Χέγκελ συναντιούνται εδώ. Για αυτό και έννοιες όπως υλισμός και ιδεαλισμός δεν μας φαίνονται ικανοποιητικές. Υπό το πρίσμα της εμπειρίας του έξω, αυτές οι δύο είναι ασεχώριστες.

Άλλοι περιορισμοί που βιώνει το άτομο, όταν πραγματώνεται η πρακτική του *εξωτερικού*, αφορούν το φύλο, την οικονομική του θέση, την εθνικότητα, το εκπαιδευτικό του κεφάλαιο, την τοποθεσία διαμονής του, την εργασία, την

καταγωγή του κτλ. Η *εμπειρία του έξω*, βρίσκει πάντοτεσημαντικούς και διάσημους εκφραστές. Όσοι δίνουνσημασία στο κοινωνικό πλαίσιο, και τις σχέσεις παραγωγής (εν αντιθέσει με τις ανθρωποκεντρικές τάσεις), για παράδειγμα, αποτελούνήδη ή υποπίπτουν ασυνείδητα στις *εμπειρίες του έξω*: αναφέρομαι στους γνωστούς και μη εξαιρετέους -ισμούς της φιλοσοφίας ή της οικονομίας, όπως ο Μαρξισμός, ο δομισμός, ο δομο-λειτουργισμός, κτλ.

Αν και οι *βιολογικοί ή φυσικοί*, εκπρόσωποι τους δεν μας απασχολούν, τρία ονόματα έρχονται, εν τούτοις, στο μυαλό του γεωγράφου όταν έρθει αντιμέτωπος με τον Μαρξισμό. ΟιDavidHarvey,ManuelCastells καιDoreenMassey -αν και το *είδος* του Μαρξισμού που χρησιμοποιούν ή επαγγέλλονται πιθανόν να μη είναι ενιαίο, ομοιογενές ή όμοιο και στους τρεις, εφόσον κάποιος τους ζητούσε να καταταγούν σε κάποιον από τους-ισμούς-υιοθετούν για τη σκέψη μια τέτοια *εμπειρία του έξω*.

Από την άλλη πλευρά, δεν είναι μόνο οι μαρξιστές ή οι ανθρωπογεωγράφοι, που απέδωσαν σημασία σε δομές, διαδικασίες και εξελίξεις που υποτεθίσθω ξεπερνούν τον ανθρώπινο παράγοντα και βιώνουν την εξωτερικότητα ως

εμπειρία του έξω. Από τη φιλοσοφία του Αλτουσσέρ, μέχρι την κοινωνική ανθρωπολογία του Λέβι-Στρως, ο δρόμος είναι μακρύς · και ο δομισμός μια στροφή σκέψης με πολλά πλεονεκτήματα και ψεγάδια, εξισουπόλογος στο *εξωτερικό*.

Χωρίς άλλες εξηγήσεις μπορούμε να πούμε ότι,

- ♦ Το αντικείμενο έρευνας που απασχολεί τους ανθρωπογεωγράφους όταν δίνουν έμφαση στο μακρο-επίπεδο (οικονομία, κοινωνία, συγγένεια κτλ.), είναι **ο χώρος** που *θεωρείται το εξωτερικό*, το αφηρημένο, το πολύπλοκο, το απρόσωπο, το επικίνδυνο και το σύνθετο που απαιτεί πολιτική διευθέτηση και κοινωνική παρέμβαση.

Τα παραπάνω δεν εννοούν να εξαντλήσουν κάποιο θέμα. Ούτε μεθοδολογικό, πόσο μάλλον φιλοσοφικό. Πόρρω απέχουν επίσης από τον να λειτουργούν *αναλυτικά*. Εν τούτοις, διανοίγοντας και εξασκώντας την σκέψη, εκθέτουν τον χώρο σε δύο κινδύνους. Τον κίνδυνο *του χώρου ιδεατότητα* και τον κίνδυνο *του χώρου εξωτερικότητα*. Δεν πρόκειται όμως για φιλοσοφικές έννοιες, ούτε για γεωγραφικές πρακτικές(αμιγώς).

Ούτε για οτιδήποτε χωρά ή στριμώχνεται μεταξύ τους. Δεν είναι καν ένας λόγος με την έννοια του Michel Foucault ή μια μεταθεωρία όπως την καταγράφει η κριτική του Terry Eagleton ή μια επιστημολογία ορθολογικού και κοινωνικού πράττειν δια της επικοινωνιακής *consensus* υπό την λογική του Jurgen Habermas. Οι συλλήψεις αυτές μπορούν να αναδειχθούν (αν αναδειχθούν τελικά), τυπικώς ως ερωτηματοθεσία, μέσα από την *αμφισημία, την παλινωδία και την υλοποίηση*, με τρόπο που μια γεωλογική τομή της γης, δείχνει κάτι παραπάνω από ότι διακρίνεται στην επιφανειακή διαίρεση μεταξύ στεριάς και θάλασσας.

Διαφορετικά ειπωμένο. Δείχνονται ως κάτι παραπάνω από αυτό που είναι, αλλά δεν φαίνεται.

Όπως στο *Matrix*, την πρώτη ταινία της γνωστής τριλογίας των Wachowski Brothers, ο Neo (Keanu Reeves) μπορεί κατόπιν των προτροπών και συμβουλών της Oracle να διαβάσει πέρα από την ακατάσχετη ροή των αριθμών, τους κωδικούς εγκλωβισμούς και πιθανής απελευθέρωσης από τον κόσμο του *Matrix*, έτσι και οι δύο υποθέσεις εργασίας, παλεύουν με τα φροντισμένα σύνορα, όρια, και *frontiers*, που απαιτούν αλλά διστάζουν μπροστά στην υπέρβαση τους.

Το συνολικό πλαίσιο κίνησης στην δεύτερη υπόθεση. Το πεδίο έρευνας: ο Φουκώ και οι παλινωδίες του. Τα τεχνικά μέσα ελέγχου: η συστηματική άσκηση ανάγνωσης των αντίστοιχων καθοδηγητικών αναγνωσμάτων. Το μεθοδολογικό πρίσμα: η περί της εξωτερικότητας υπόθεση. Τα παραπάνω, είναι διαχειρίσιμα δια της πορείας που σκοπεύουμε να διατρέξουμε παρακάτω.

Στο τρίτο μέρος, τελικά, τίποτα από τα δύο δεν αναιρείται. Δεν αρνούμαστε δηλαδή την ιδεατότητα του χώρου, ούτε τον υλισμό της ιδέας. Δεν επαναφέρουμε, επιπλέον, το δίλημμα με άλλη μορφή. Υλοποιούμε απλά τις αμφισημίες και παλινωδίες των δύο πρώτων, διαγώνια όπως θα έλεγε ο Alain Badiou, δια των προσχώσεων του Ντερριντά, της Μπάτλερ και τελευταίως του Μερλώ Ποντύ.

Μεθοδολογικές Παρατηρήσεις

Η γεωφιλοσοφία, περίπτωση μελέτης του παρόντος δοκιμίου, ασχολείται μετρείς θεωρητικούς φιλοσόφους. Η περίπτωση του Καντ, ασφαλώς δεν είναι εύκολη [1]. Δεν είναι ούτε αδιάφορη όμως. Ο Φουκώ είναι πιο διάσημος, αλλά πολλαπλώς παρεξηγημένος [2]. Όσο για τον Ντερντά και την Μπάτλερ, ο μεν πρώτος είναι της μόδας, αλλά όχι κατανοητός, η δε δεύτερη μάλλον άγνωστη στο ελληνικό κοινό, με ελάχιστες εξαιρέσεις [3]. Ο στόχος του δοκιμίου δεν είναι μετριοπαθής ομολογουμένως. Είναι όμως μια ευθύνη που αναλαμβάνω.

Η ενασχόληση με τον Καντ, ίσως υποτιμάται στο παρόν δοκίμιο. Η ας πούμε διαφορετικά, ότι ο Καντ αδικείται, εν σχέσει με τον Φουκώ για παράδειγμα, που του αφιερώνονται περισσότερες γραμμές. Δεν ευθύνεται ο Καντ, ούτε ο Φουκώ, για αυτό, αλλά η εξοικείωση του συγγραφέα. Η *αμφισημία*, έννοια υπό τους φακούς της οποίας διαβάζουμε τον Καντ, έχει αναγνωριστεί ως εξέχουσα φιλοσοφική πρακτική από αρκετούς θεωρητικούς. Από τον Zygmunt Bauman (1991)

Ambivalence and Modernity μέχρι τον Jean-Francois Lyotard (1993) *Differend*, για να αναφέρω μόνο δύο από τους πιο γνωστούς θεωρητικούς φιλοσόφους, η αμφισημία προσέλκυσε εύλογο, αλλά ασύμμετρο ενδιαφέρον. Αρκετές από τις προοπτικές που διάνοιξε η προσέγγισή τους, στριμώχτηκαν στις υποσημειώσεις του παρόντος δοκιμίου. Οι τελευταίες λειτουργούν στο κείμενο, εθελοντικά. (Η σημασία του εθελοντισμού είναι διττή: ως αυτό που έρχεται κατόπιν πρόσκλησης ή έστω επισκεπτόμαστε επιλεκτικά, αλλά και ως αυτό που αποκτά πιο υποχρεωτική παρουσία). Πήραν τη θέση τους, εν τέλει, στο τέλος του δοκιμίου. Ο Badiou (2005) στο μνημειώδες *Being and Event* υπογράμμισε ότι απέφυγε τις σημειώσεις, οι οποίες του φαίνονται διακοσμητικές, εφόσον δεν ενσωματώνονται στο κείμενο. Η άποψή μου είναι, όπως θα έλεγε ο Wittgenstein, ότι κανείς δεν μπορεί να πάει πίσω ή πέραν από τη διακόσμηση – γραμματικώς τουλάχιστον.

Οι φιλόσοφοι αυτοί δεν είναι οι μοναδικοί που άφησαν ανεξίτηλο το στίγμα τους στη Δυτική φιλοσοφία. Ούτε είναι οι μόνοι που ασχολήθηκαν αποκλειστικά με τον χώρο. Όπως δείχνουν οι Βαίου και Χατζημιχάλης (2012) στο βιβλίο τους *Ο Χώρος στην Αριστερή Σκέψη*, ο χώρος υπήρξε συνειδητά ή

ασυνείδητα, ζητούμενο για πολλούς θεωρητικούς, επιστήμονες και πολιτικούς του 19^{ου} και 20^{ου} αιώνα. Η επιλογή των Καντ, Φουκώ, Ντεριντά, παραξενεύει. Ιδιαίτερα, παραξενεύει η επιλογή να μιλήσουν ως καταλληλότεροι, ειδικότεροι ή ειδήμονες για το χώρο. Δεν είναι ασφαλώς. Και δεν πρόκειται να αναλάβουμε μια συνολικότερη αξιολόγηση του φιλοσοφικού τους έργου.

Αναπόδραστα όμως θα έρθουμε αντιμέτωποι με αυτό-ή/και θα ψηλαφιστούν κάποια από τα σημεία του.

Εκφράζουν, εν τούτοις, με μεγαλύτερη ένταση, την αγωνία της γεωγραφίας να διαβάσει την φιλοσοφία. Η αγωνία και αδυναμία αυτή μαζί, έχουν νόημα λαμβάνοντας υπόψη την ανάγκη να εξεταστεί, α) αν ο χώρος μπορεί να ξεφύγει από την παγίδα του *ιδεατού*=(με όλες τις αμφισημίες) που του επιφύλαξε ο Καντ, β) να αποφύγει το βλέμμα της *κατασκευής*=(εξίσου φορτωμένο με παλινωδίες) με το οποίο τον κρυφοκοιτά ο Φουκώ, ώστε γ) να υποστηρίξει την προοπτική της *υλοποίησης* και του *ενσώματου χώρου*, δια των οποίων προσπάθησαν να σηκώσουν το βάρος του οι Ντεριντά, Μπάλτερ και Μερλώ Ποντύ. Όχι γιατί οι τελευταίοι 'ξέρουν

καλύτερα', αλλά γιατί δια της υλοποίησης γίνονται κατανοητές οι αμφισημίες και παλινωδίες.

Η αμφισημία, στα όρια της απλούστευσης, εξηγείται ως η αδυναμία να αποδοθεί εκείνο ή το άλλο χαρακτηριστικό ή ιδιότητα σε ένα πράγμα, ένα πρόσωπο ή ένα αντικείμενο με μόνιμο, αδιάβλητο και αναμφοισβήτητο τρόπο · όπως το *Isithappening?* (το αναπάντητο ερώτημα) του JeanFrancoisLyotard(1993) στο *LibidinalEconomy* [4]. Η παλινωδία, εκλαμβάνεται ως επαναλαμβανόμενη διαφορά, από τον Kierkegaard ως τον Deleuze με αναφορά στον Πλατωνικό *Φαίδρο*, εφόσον δηλαδή, δεν μπορεί να εξηγηθεί ούτε ως αναίρεση, υπό το Εγγεγραμμένο *Aufhebung*, ούτε ως άρνηση και διόρθωση ενός λάθους, εν είδη καθαρισμού · όπως για παράδειγμα εικονοποιεί την *κάθαρση* ο MartinScorseseστηνταινία*TaxiDriver*στην οποία, ο RobertdeNiroστο ρόλο ενός τιμωρού ταξιτζή, αντιμέτωπος με την πολυπλοκότητα, την κρίση, το σύνθετο του αστικού περιβάλλοντος της αμερικάνικης μητρόπολης και των συνακόλουθων επιπλοκών και αναπαραστάσεων του πολιτισμού της νεωτερικής χωρο-οικονομίας, κτλ., παίρνει το νόμο στα χέρια του. Η υλοποίηση, τέλος, εξηγεί το γεφύρωμα

του χάσματος μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου· αιώνια επιστροφή κατά τον Nietzsche ·επαναστροφή κατά τον Χάϊντεγγερ · κρίση αναπαράστασης κατά τους Ντελέζ, Ντερριντά και Μπάτλερ.

Ως γεωγράφος, ασχολούμαι με την περίπτωση του χώρου όπως εμφανίζεται στη δουλειά των φιλοσόφων για να προτείνω ένα σχήμα μελέτης όχι απαραίτητα της γεωγραφίας, αλλά της φιλοσοφίας από ανθρωπογεωγραφική άποψη, με αναφορά σε τρεις *σταθμούς-τρόπους σκέψης* της φιλοσοφίας για το χώρο. Διαβάζοντας τη φιλοσοφία ανθρωπογεωγραφικά δεν είναι μόνο μια ανθρωπογεωγραφία της φιλοσοφίας, αλλά και μια φιλοσοφία της ανθρωπογεωγραφίας –η διαφορετικά μια *γεωφιλοσοφία*.

Το ερώτημα που θέτουμε δεν είναι απλά, ούτε αποκλειστικά φιλοσοφικό. Ούτε διαθέτει εμμενή ανθρωπογεωγραφική διάσταση ή εφαρμογή. Τι θα πει άλλωστε ένα γεωγραφικό ερώτημα; Γεωγραφικό, από την άποψη του ποιος το μελετά; (Αν είναι δηλαδή γεωγράφος ή μαθηματικός;). Ένα ερώτημα καταγωγής ή ιδιοκτησίας; (Εγώ το έθεσα). Γεωγραφικό υπό την έννοια ότι αφορά μια αντικειμενική πραγματικότητα εκεί έξω (μια γεωγραφία που οι άλλοι δεν μπορούν να δουν) ή

γεωγραφικό υπό τη λογική ότι *σκεπτόμαστε πάντα ως γεωγράφοι*, όπως το θέτουν στο βιβλίο τους **Τι είναι Φιλοσοφία**; οι Ντελέζ και Γκαταρί;

Η ρητορικότητα του ερωτήματος (υπό την έννοια ότι η *γεωγραφικότητα* όπως την προσλαμβάνουμε, συμπλέει με την ρήση των Ντελέζ και Γκαταρί, όπως και η οφειλή και έμπνευση του βιβλίου, αφού η *γεωφιλοσοφία* εισήχθη ως έννοια από αυτούς) δεν είναι εμφανής από τώρα. Θα γίνει όταν ο αναγνώστης διεξέρθει και τα τρία δοκίμια. Σε κάθε περίπτωση, θα πρέπει να διαλευκάνουμε τι είδους ερώτημα είναι αυτό.

Δηλαδή τι θέση έχει στον ορίζοντα της φιλοσοφίας και της γεωγραφίας. *Θέση*, με μια τριπλή επιφύλαξη εδώ: i) Τι θέση έχει δίπλα σε άλλες έννοιες (όπως ο χρόνος, το υποκείμενο, η ιστορία, η οικονομία κτλ.) · ii) θέση με την έννοια του τι επιφυλάσσει για αυτές όταν τις διαβάξει ή τις αναλύει κανείς από ανθρωπογεωγραφική άποψη · iii) και θέση με την έννοια του *σημείου*, όπως το επεξεργάζεται ο Γάλλος φιλόσοφος της φαινομενολογίας και αντίληψης Melreau-Ponty –ως *υπόθεση εργασίας* δηλαδή που διανοίγεται εντός ενός ‘φιλοσοφικού σώματος’, με σχετικά σταθερές και *ιστορικές* βάσεις, εν προκειμένω της ανθρωπογεωγραφίας.

i) Τι θέση έχει δίπλα σε άλλες έννοιες

Για τον Χάϊντεγгер της *Εισαγωγής στη Μεταφυσική* το ερώτημα στην οντολογία, 'Γιατί να υπάρχουν τα όντα και όχι το τίποτα;', είναι το κεντρικότερο, γιατί είναι το *πρώτο τη τάξει* ερώτημα, ήτοι το πρώτο σε εύρος (αφορά άπαντες), βάθος (αιτιοκρατικά, γιατί) και χρονολογική σειρά (προτεραιότητα). Αλλιώςτικά ειπωμένο. Αφορά όλα τα όντα του παρελθόντος και του παρόντος, με τρόπο όμως που δίνει προτεραιότητα στον άνθρωπο, ως ον που μπορεί να θέσει αυτό το ερώτημα. Μια ανθρωπογεωγραφία της φιλοσοφίας καλύπτει μια τέτοια *προκαταρκτικότητα*. Υπό την έννοια του *εύρους*, ρωτάμε για την έννοια του χώρου ως κατηγορία του νου (Καντ), γνωστική ικανότητα · υπό την έννοια του *βάθους*, ρωτάμε για το χώρο ως αντικείμενο και κατασκευή (Φουκώ) αισθητήρια αντίληψη · και υπό την έννοια της *χρονολογικής σειράς*, (*προκαταρκτικότητας, αρχεγοσύνη* θα πει ο Χάϊντεγгер στην *Επιστολή για τον Ανθρωπισμό*) ρωτάμε με τρόπο που τονίζει και υπογραμμίζει τη δυνατότητα ενός συμβάντος · μιας

επαναστροφής από το υποκείμενο στο αντικείμενο (αιώνιας επιστροφής, θα πει ο Νίτσε) [5]: ο χώρος ως υλοποίηση.

- ii) Θέση με την έννοια του τι επιφυλάσσει για αυτές όταν τις διαβάξει ή τις αναλύει κανείς από ανθρωπογεωγραφική άποψη

Η δεύτερη μεθοδολογική παρατήρηση αναδεικνύει το ερώτημα περί του *είναι* της ανθρωπογεωγραφίας της φιλοσοφίας (τι *είναι* μια ανθρωπογεωγραφία της φιλοσοφίας και όχι απαραίτητα τι σημαίνει ή πως γίνεται), δια μιας πιο πρακτικής οδού. Ρωτούμε βάσει μιας προοπτικής και πολιτικής πλέον. Δηλαδή με αναφορά σε κάποια *σκοπιμότητα*. Για παράδειγμα, υπάρχουν καλοί λόγοι για να θέσουμε ένα τέτοιο ερώτημα; Ποιο είναι το πρόβλημα με εκείνη ή την άλλη λογική και τι καινούριο εξυπηρετεί φέρνει μια άλλη θέση ή διατύπωση; Η κριτική της τελολογικής κριτικής ικανότητας του Καντ (*η σκοπιμότητα της φύσης*), εμπνέει εδώ [6]. Το θέτωπο κωδικοποιημένα, εφόσον η παραπάνω διευκρίνιση ενσωματώνεται πλέον ως εξής: α) ο χώρος ως έννοια του νου (Καντ) είναι μια άποψη

που αγνοεί την υλική διάσταση, αλλά με *αμφίσημο τρόπο*, (η υλικότητα επιστρέφει ξανά και ξανά και προβληματίζει την ιδεατή σύλληψη του Καντ για τον χώρο) β) ο χώρος ως εξωτερικότητα (Φουκώ) αδυνατεί να δει την ψυχολογική και ιδεολογική του υφή *παλινωδώντας*, εν τούτοις (ουσιαστικά διατάζοντας μπροστά στην πλήρη εξωτερικότητα του χώρου), και τέλος, γ) ο χώρος ως *υλοποίηση* και *ενσώματος χώρος* (Ντεριντά, Μπάτλερ και Μερλώ Ποντύ) οδεύει προς μια κατεύθυνση η οποία αναγνωρίζει την κειμενική υφή του χώρου (ύλης) και την υλιστική υφή (γεωγραφία) του κειμένου εξηγώντας ουσιαστικά τις πιο πάνω αμφισημίες και παλινωδίες [7].

iii) Θέση με την έννοια του σημείου

Υπό την έννοια του φαινομενολογικού σημείου και ως απόρροια των i) και ii), ξεπερνάμε τον διισμό μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου · σημαίνοντος και σημαινόμενου · θεωρίας και πράξης, ώστε να υλοποιηθεί η λογική της *επαναστροφής*. Πρώτιστα γιατί όπως θα πει ο Merleau-Ponty (2005: 72, 105 και 312 αντίστοιχα) ‘η

λαλιά δεν εκφράζει μόνο μέσω των λέξεων αλλά και του μεταξύ του λέξεων(;) [αλλά και γιατί] δεν γράφουμε στο χώρο αυτό τούτο [...] Γράφουμε στον αντιληπτό χώρο [...] Εδώ κανείς δεν διατάσσει και κανείς δεν υπακούει [...] Πρόκειται μόνο για το πλεόνασμα του βιώματος μας σε σχέση με ότι έχει ήδη ειπωθεί' [8].

Το ερώτημα του βιβλίου, μπροστά σε αυτό πλεόνασμα μπορεί να τεθεί εκ νέου. Δεν ενδιαφέρει μόνο τι είναι ο χώρος, ούτε τι είδους χώρος είναι αυτός (μια περιγραφή του), αλλά τι είδους είναι *είναι* ο χώρος στους Καντ, Φουκώ και Ντερντά · ήτοι, μια ερώτηση για το *ποιόν* (η *ποιοτική κατηγορία* του νου του Καντ), για το *είναι* (η *οντικο-οντολογική* διασάφηση του Χάιντεγκερ, που εμείς θα την εξετάσουμε δια του Φουκώ) και για την *έννοια* (υπό το *θεωρησιακό* βλέμμα του Χέγκελ, που εμείς θα αναλύσουμε δια των Ντερντά, Μπάτλερ και Μερλώ Ποντύ) του χώρου [9].

Το *ποιόν*, το *είναι* και η *έννοια* δεν αντιστοιχούν απαραίτητα και αδιαμαρτύρητα στα τρία παραπάνω μεθοδολογικά σημεία, ούτε οι υποθέσεις εργασίας, έρχονται να συναντήσουν αυτές τις τρεις εκδοχές και να υποστούν δίκη.

Μένει μόνο να πούμε ότι ο χώρος είναι μια κατηγορία που αναγνωρίζει και εκτιμά τον εαυτό του στην προοπτική ενός άλλου. Από εδώ και η φιλοδοξία του δοκιμίου και των άλλων δύο που θα ακολουθήσουν. Να αποτελέσουν μια *ανθρωπογεωγραφία της φιλοσοφίας, της οικονομίας, του πολιτισμού και της πολιτικής*. Μια ανθρωπογεωγραφία 'από μόνη της' δεν θα είχε νόημαάλλωστε. Είναι πάντα *διαφορετική* και *διαφορίζουσα*.

Διαφορετική υπό μια διττή ανάγνωση: υπό την έννοια ότι διαφέρει *απροϋπόθετα* (όπως θα πει ο Ντεριντά)[10] από τις άλλες κοινωνικές επιστήμες · *διαφορετική* επίσης από τον εαυτό της, εφόσον είναι ταγμένη στην 'ύπηρεσία' άλλων επιστημονικών πεδίων · και *διαφορίζουσα* υπό την έννοια ότι προκαλεί και γεννοβολά τη διαφορά, όπου και όταν επεμβαίνει.

Το τελευταίο αναδεικνύει μια προοπτική όχι για την φιλοσοφία, ούτε για την γεωγραφία, αλλά για την ηθική.

Το παρόν δοκίμιο, *ΔΟΚΙΜΙΟ I: Γεωφιλοσοφία*, όπως υπερτιτλοφορείται, αποτελεί την εισαγωγή σε μια τριλογία. Τα δύο επόμενα μέρη αφορούν το μεν πρώτο, *ΔΟΚΙΜΙΟ II:*

Γεωοικονομία, την οικονομία, το δε δεύτερο ΔΟΚΙΜΙΟ III: *Γεωπολιτισμός και Γεωπολιτική*, τον πολιτισμό και την πολιτική.

Δεν είναι απαραίτητο να διαβαστούν ταυτόχρονα, ούτε φυσικά να γραφούν –ή διαδοχικά ως sequelκάποιας ταινίας.

Μπορεί να ειπωθεί ότι τα δύο τελευταία είναι συνέχεια της παρούσας εισαγωγής, και ότι οι δύο τόμοι επιθυμούν να συμπληρώσουν(υπό την έννοια της συμπληρωματικότητας, πρόσθεση ή/και αναπλήρωση,του Ντεριντά) το ενδιαφέρον της ανθρωπογεωγραφίας για την οικονομία, τον πολιτισμό και την πολιτική. Οι δύο τελευταίοι τόμοι, φέρουν τα ίχνη μιας διάσπασης, μιας ρήξης και μιας τομής με το πρώτο δοκίμιο, υπό την έννοια ότι ξεπερνούν τον *θεωρησιακό* χαρακτήρα του –θεωρησιακό υπό την έννοια του Χέγκελ, την οποία αναπτύσσει στην *Επιστήμη της Λογικής*. Δεν είναι λιγότερο θεωρητικά, με την τρέχουσα έννοια όμως.

Ομολογουμένως, τα τρία βιβλία, δεν είναι μια ιστορία των ιδεών της ανθρωπογεωγραφίας, ούτε μια φιλοσοφία της ιστορίας.

Τα ενδιαφέροντα του δοκιμίου συνοψίζονται στο διάγραμμα παρακάτω. Δεν έχει κάποια ιδιαίτερη θέση ή

κάποιο ιδιάζων χαρακτήρα στη ροή της συζήτησης. Είναι περισσότερο ευφάνταστο. Ακολουθώντας πρόχειρα τον Λακάν μπορεί κάποιος να διακρίνει τη τοπολογική του διάσταση και οφειλή. Τοπολογικά συγκεντρώνει και σχετίζει με πιο απεικονιστικό τρόπο τα σκόρπια μάλλον εκτιθέμενα παραπάνω ενδιαφέροντα: τη φιλοσοφία, τη γεωγραφία, τις υποθέσεις εργασίας και τη μεθοδολογία του παρόντος. Προσπαθεί εν τούτοις να κυμανθεί ανάμεσα τους.

Σχήμα 1°

ανθρωπογεωγραφία

Αμφισημία – Παλινωδία – Υλοποίηση/Ενσώματος Χώρος

-Ποιόν

-Οντολογία

-Έννοια

Χώρος ιδέα

φ
ι
λ
ο
σ
ο
φ
ι
α

μια ερώτηση για το ποιόν

Όταν κάνουμε γενικά μια αφαίρεση από κάθε περιεχόμενο μιας κρίσεως και στρέφουμε την προσοχή μας μόνο στην καθαρή μορφή νόησης τότε βρίσκουμε ότι η λειτουργία του νοείν μπορεί να αναχθεί σε τέσσερις τίτλους, που ο καθένας τους περιλαμβάνει τρία ουσιώδη σημεία.

-κρίσεις κατά το ποσόν (καθολικές, μερικές, ατομικές)

-κρίσεις κατά το ποιόν (καταφατικές, αποφατικές, αόριστες)

-κρίσεις κατά την αναφορά (κατηγορικές, υποθετικές, διαζευκτικές)

-κρίσεις κατά τον τρόπο (προβληματικές, βεβαιωτικές, αποδεικτικές)'

(Καντ, 1979: 38)

Καντ: Κριτικός (αλλά και αμφίσημος) Χώρος

Εισαγωγή

Αποκαλείται ο φιλόσοφος του Διαφωτισμού. Είναι εκ των κορυφαίων στην ιστορία της φιλοσοφίας και σίγουρα ο σημαντικότερος του 18^{ου} αιώνα. Ενίοτε ταυτίζεται με τον γερμανικό ιδεαλισμό, την υπερβατολογική φιλοσοφία [11] και την μεταφυσική. Τα έργα του είναι πολυδιάστατα και εντρυφούν σε πολλές γνωστικές περιοχές και ενδιαφέροντα. Οι πρώτες του ενασχολήσεις εκκινούν από την φυσική και την γεωγραφία, αλλά ο συλλογισμός του κορυφώνεται και ολοκληρώνεται με τις λεγόμενες και τρεις *Κριτικές* (*Κριτική του Καθαρού Λόγου, Κριτική του Πρακτικού Λόγου* και *Κριτική της κριτικής Δύναμης*).

Ο Καντ γεννήθηκε στην Ανατολική Πρωσσία, στην πόλη Καινιξβέργη, το 1724. Πέθανε το 1804. Η μεταφυσική και η κριτική του σκέψη αποτέλεσαν μια γόνιμη ευκαιρία αντιπαράθεσης μεταξύ των φιλοσόφων, με την Νέο-καντιανή στροφή να τονίζει ως σημαντικότερη την *κριτική* διάσταση της σκέψης του, υποβαθμίζοντας τη *μεταφυσική* του αγωνία.

Κριτική και μεταφυσική είναι δύο διαφορετικά, αλλά διαπλεκόμενα σημεία στη σκέψη του Καντ, με την πρώτη, απλουστεύοντας αρκετά, να ερωτά και ερευνά περί των δυνατοτήτων της γνώσης και τη δεύτερη να αγωνιά περί της θέσης του ανθρώπου στον κόσμο.

Για τον Δανό φιλόσοφο Soren Kierkegaard στο βιβλίο του *Η Έννοια της Αγωνίας* [12] η αγωνία δεν είναι εξαίρεση, παρέκκλιση ή αδυναμία, αλλά ψυχολογική κατηγορία ανάλυσης της ανθρώπινης ύπαρξης και αναδρομική εξήγηση της προέλευσης της αμαρτίας –μη οντολογική εν τούτοις, θα παρατηρήσει ο Χάϊντεγгер. Για τον Καντ, εν τούτοις, η κριτική ηθική στάση ξεπερνά την αγωνιώδη κατάσταση και την οντολογία (για τον Λεβινάς αυτό είναι ένα σημείο ρήξης με τον Χάϊντεγгер) [13] εφόσον οδεύει προς το καθήκον και τον νόμο.

Υπερβατολογική μέθοδος, με την οποία ο Καντ ερευνά τις δυνατότητες της γνώσης, εξετάζει τη λογική ικανότητα και τις *apriori* συνθήκες βάσει των οποίων είναι δυνατή (Θεοδωρακόπουλος, 1974: 166). Δύο είναι οι πηγές γνώσης για τον Καντ. Προέρχονται η πρώτη από τη λογική και η δεύτερη από την εμπειρία. Την πρώτη την ονομάζει *διάνοια* τη δεύτερη *εποπτεία*. Με τη διάνοια σκεφτόμαστε τα αντικείμενα, με την

εποπτεία αισθανόμαστε, αλλά κυριότερα προσλαμβάνουμε τα αντικείμενα. Ο συνδυασμός αυτών δύο συνθέτουν την ικανότητα της γνώσης. Και οι δύο έχουν αντιστοίχως δύο πλευρές. Την υπερβατική και την εμπειρική. Η υπερβατική εν τούτοις προηγείται της εμπειρικής (ο.π. 167).

Ομοίως διαιρείται και η κριτική ικανότητα του ανθρώπου. Δηλαδή σε *αναλυτική* και *συνθετική*. Η μεν πρώτη αφορά την διαδικασία της κρίσης στο υποκείμενο, η δε δεύτερη τη διαδικασία της κρίσης, κατά την οποία το κατηγορούμενο προσθέτει μια ιδιότητα στην αναλυτική κρίση του υποκειμένου που μέχρι πρότινος δεν ήταν γνωστή (ο.π. 167).

Στην *Κριτική του Καθαρού Λόγου*, ο Καντ ισχυρίζεται ότι ο *χώρος* αποτελεί μια μορφή εποπτείας, η οποία βάζει τάξη στην πληθώρα των ερεθισμάτων που δεχόμαστε από την εμπειρία και με τον τρόπο αυτό τοποθετεί την κατηγορία του χώρου στο πνευματικό πεδίο δια του οποίου το υποκείμενο κατηγοριοποιεί τον κόσμο. Το ίδιο ισχύει και για τον *χρόνο*.

Προϋποθέτει δε, ότι το υποκείμενο έχει προηγουμένως μια παράσταση του χώρου την οποία επεξεργάζεται διανοητικά, και κατόπιν ότι ο χώρος υφίσταται σαν αντικείμενο στην εμπειρική πραγματικότητα εκεί έξω. Άλλωστε τα *πράγματα καθ' εαυτά* δεν τα γνωρίζουμε. Για τον Χέγκελ της *Επιστήμης της*

Λογικής αντίθετα, ότι είναι ‘έλλογο είναι και πραγματικό’, παρόλο που συμφωνεί εν μέρει ότι ‘άμεση γνώση χωρίς μεσολάβηση’ δεν υφίσταται.

Από οντολογική άποψη, ο Χάϊντεγгер του *Είναι και Χρόνος* [14] διαφορετικά από ότι ο Καντ και ο Χέγκελ, αναδεικνύει τη χωρικότητα του εδωνά-Είναι με αναφορά στην *μέριμνα*. Το *Dasein*, δεν είναι παρευρισκόμενο στο χώρο, αλλά καταλαμβάνει ‘νοούμενο χώρο’ εφόσον συγκροτείται από ‘προσανατολισμό’ και ‘απομάκρυνση’, θα πει ο Χάϊντεγгер (1985: 612). Αυτό είναι μπορετό λόγω της *χρονικότητας*, που κάνει δυνατό τον κόσμο, εντός του οποίου ανακαλύπτεται ο χώρος.

Η διανοητικότητα του χώρου της οντολογίας συνεπώς, δεν είναι όμοια με την Καντιανή κριτική, η οποία λαμβάνει το χώρο ως κατηγορία ή καλύτερα εποπτεία. Στην δεύτερη περίπτωση, το να μη γνωρίζει κανείς πως είναι τα πράγματα στην εμπειρική τους διάσταση (Walker, 2003: 11), δεν κάνει τη διαδικασία της γνώσης λιγότερο ικανή ή αναγκαία. Στην περίπτωση του Χάϊντεγгер, αντίθετα, η *βιομεριμνώδης χρονικότητα* διανοίγει στο κόσμο ένα χωρικό εδωνά-Είναι που δεν είναι αυστηρά γνωσιακής φύσης.

Η αναγκαιότητα της μη-ταύτισης υποκειμένου και αντικειμένου, συμβαδίζει με την έννοια της *ηθικής*. Η ηθική για τον Καντ έχει προστακτική και επιτακτική φύση. Η στάση του Καντ απέναντι στην ηθική, κάνει τη δεύτερη Κριτική ένα εξαιρετικά σημαντικό βιβλίο. Δια του πρακτικού λόγου, εμφανίζεται ως νόμος ένα αντικειμενικό και καθολικό πανανθρώπινο καθήκον με ιδιαίτερη, αυτόβουλη και εσωτερική προέλευση που είναι συνάμα αυτοσκοπός και ίδιον της ανθρώπινης ύπαρξης (Walker, 2003: 26).

Υφίσταται παραδεκτά μια αντινομία, μεταξύ της λογικής επεξεργασίας του καθαρού λόγου, των κατηγοριών του νου δηλαδή, που είναι περιορισμένη και νομοτελειακή και του πρακτικού καθήκοντος του ανθρώπου που πηγάζει και αναβλύζει από μια εσωτερική αναγκαιότητα οποία αποτελεί ένα σκοπό που είναι από μόνος του επιτακτικής φύσης, αλλά σχετικά ελεύθερος. Η κριτική της καλαισθησίας και της σκοπιμότητας της φύσης, η τρίτη *Κριτική* του Καντ, γεφυρώνει το χάσμα.

Θα επιχειρήσουμε να δούμε αν όντως ο *χώρος* ανήκει στην καθαρές έννοιες, καθώς και τον τρόπο δια του οποίου ο Καντ εκδιπλώνει αυτήν τη δυναμική, εξετάζοντας εν τέλει αν

στοιχειώνει κάποια αμφισημία την *καθαρότητα* του χώρου: ήτοι ένα υλικό, εμπειρικό ή αισθητικό *μίασμα* ή κατάλοιπο.

Αν ο Καντ το γνωρίζει ή όχι είναι αναπόσπαστο τμήμα της *αμφισημίας* (όχι όμως, λιγότερο ενδιαφέρον για αυτό).

Καθώς η εξονυχιστική και λεπτομερής ανάλυση του Καντ, οι 'σχολές' του, οι 'ακόλουθοι' και 'επικριτές' του δεν απασχολούν σοβαρά το κείμενο, θα προβούμε σε μια λαθροχειρία, ξεκινώντας από την κριτική του *πρακτικού λόγου* για να καταλήξουμε σε αυτήν του *καθαρού*, δια μιας σύντομης παράκαμψης και επίσκεψης, προς την πληρέστερη κριτική του Καντ, αυτή της *κριτικής δύναμης*.

Πρακτική αδυναμία του καθαρού χώρου

Το εγχείρημα περνάει σε νέα φάση όταν ερευνάται η δυνατότητα του ηθικού βίου με βάση όχι ένα ανέξοδο ή αδιέξοδο θεωρητικισμό, αλλά μια *καθαρά* πρακτική στάση που ισορροπεί μεταξύ ελευθερίας και θέλησης. Υπό αυτή την έννοια, οι ηθικές αρχές δεν είναι υποκειμενικές έννοιες, αλλά

γενικές, αντικειμενικές και καθολικές πρακτικές. Η ηθική γίνεται έτσι συνθήκη και προϋπόθεση της ελευθερίας του ανθρώπου. Ο ηθικός κανόνας που διέπει από άκρη σε άκρη το Καντιανό οικοδόμημα είναι ο ακόλουθος: Να πράττεις με τέτοιο τρόπο ώστε αυτή η πράξη να μπορεί να ισχύσει με καθολικό τρόπο.

Η ηθική, για τον Καντ δεν μπορεί να θεμελιωθεί δια των επιταγών του καθαρού λόγου, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι στερείται θεωρητικής κατεύθυνσης. Εν τούτοις η πρακτική της ηθικής δεν υπόκειται στην καθαρότητα της έννοιας, ούτε όμως στην φυσικότητα της βούλησης. Τόσο στο *αναλυτικό* της τμήμα όσο και στο *διαλεκτικό* της, η πρακτική του ηθικού λόγου, ακροβατεί μεταξύ υποκειμενικού και αντικειμενικού, χωρίς να χάνει ούτε ίχνος από την δυναμική της και τη ζωντάνια μιας κριτικής. Αυτό δεν σημαίνει από την άλλη πλευρά, ότι οι ηθικές αρχές είναι υποκειμενικές, αλλά αντίθετα αναγκαίες και αντικειμενικές.

Το τι οφείλω να κάνω ως ηθικός άνθρωπος είναι ένα δέον, που δεν συμβιβάζεται με το επιθυμητικό ή το τι μπορώ να κάνω. Από εδώ και η αντινομία, που επιτάσσει από την μια πλευρά την ηθική να είναι ανεξάρτητη της εμπειρίας, και από την άλλη πλευρά, να στερείται λογικής θεμελίωσης. Αν η φύση

υποτάσσεται στο νόμο του αναγκαίου, σε ότι αφορά τις προτάσεις του ηθικού λόγου, που θέλουν να είναι ελεύθερες, επιβάλλεται αντίθετα να υπόκεινται σε νόμους καθολικούς. Το δέον της ηθικής συνοφαινεται με το καθήκον και την προσταγή. Έτσι η ηθική είναι μεν υποκειμενική, αλλά με ένα υπερβατολογικό τρόπο. Είναι με άλλη διατύπωση *δι-υποκειμενική*.

Αν το 'πράττε έτσι ώστε αυτή σου η αξίωση να αποτελεί και επιτελεί καθολική υποχρέωση' συνοψίζει την καντιανή κριτική της ηθικής, η συνέπεια αυτής της παραδοχής εμπλέκει το υποκειμενικό με το κοινό καλό, με τρόπο που δεν επισύρει νομοτελειακές κατευθύνσεις, ούτε επιβάλλει καθολικές νομοθετικές ρυθμίσεις, αλλά αναδεικνύει τον αγωνιώδη χαρακτήρα της ηθικής συνείδησης.

Ο Κώστας Ανδρουλιδάκης, μεταφραστής της *Κριτικής του Πρακτικού Λόγου*, επισημαίνει την αντινομία, διακρίνοντας δύο διαφορετικές διατυπώσεις περί ηθικής στον Καντ, μία στην *κριτική* και μία στην *Θεωρία της Μεταφυσικής των Ηθών*.

Σε ότι μας αφορά θα την εντοπίσουμε στην *Κριτική του Καθαρού Λόγου* δια της *αμφισημίας*. Για την ώρα θα στραφούμε στην αισθητική.

Αισθητικός Χώρος

Η ουσία της απευθύνεται, γενικά (ενδεχόμενα και απρόσεχτα) μιλώντας, σε μια θεωρία της αισθητικής. Ξεπερνά όμως την αισθητική με την στενή έννοια του όρου, την οποία διανοίγει σε δύο αρχές, αυτή του *υψηλού* και αυτή του *ωραίου*. Σε αυτή τη διάκριση αντιστοιχούν δύο άλλα ζευγάρια εννοιών, που συναρθρώνονται μεταξύ φύσης και ελευθερίας και φαινόμενων και νοούμενων. Κοινή συνισταμένη όλων των προαναφερθέντων η *σκοπιμότητα της φύσης* που θεωρείται και κεντρικό ερώτημα της κριτικής, καθότι η καλαισθησία κατά τον Καντ είναι ανιδιοτελής.

Στην *Κριτική της Κριτικής Δύναμης* οι αναλύσεις των δύο προηγούμενων κριτικών συνεχίζουν να υφίστανται.

Αιωρούνται, υπονοούνται, αλλά δεσμεύουν το κείμενο και την ανάλυση *φασματικά*. (Όπως τα *Φαντάσματα του Μαρξ*, του Ντεριντά) [15] -η παρατακτική σύνδεση εδώ αναδεικνύει κάτι περισσότερο από ένα τίτλο ή το έργο ενός συγγραφέα· ενέχει τον τρόπο δια του λειτουργεί η *αποδόμηση*, ως διατήρηση, αναίρεση, αυτοαναίρεση και άρα *κριτικός αναστοχασμός*· ένα *αλλά συγχρόνως*, που όπως θα δούμε στην περίπτωση του Καντ είναι σήμα κατατεθέν της *αμφισημίας* του χώρου, από το οποίο ούτε ο ίδιος γλιτώνει). Η διάκριση μεταξύ *φαινομένων* και *νοουμένων*, είναι καίρια στην Καντιανή σκέψη. Τα πρώτα αποτελούν τη μόνη έγκυρη γνώση, ως αισθητά πράγματα, όπως γίνονται αντιληπτά από τον άνθρωπο. Τα δεύτερα αποτελούν μια πλευρά της πραγματικότητας και των αντικειμένων της που δεν γίνονται γνωστά, καθότι τα πράγματα υφίστανται ως πράγματα *καθ' εαυτά*.

Αν στην *Κριτική του Καθαρού Λόγου* ο Καντ εξετάζει τις δυνατότητες και την ικανότητα της γνώσης να γνωρίζει, και στην *Κριτική του Πρακτικού Λόγου* το κεντρικό ζήτημα αφορά μια ηθική πράξη που είναι υποκειμενική, αλλά καθολικής ισχύος (*πράττε σύμφωνα με έναν τρόπο που θα επιθυμούσες να είναι καθολικός*, διακηρύττει ο Καντ), στην *Κριτική της Κριτικής*

Δύναμης, αναλύεται η δυνατότητα της κρίσης της καλαισθησίας και η σκοπιμότητα και τελολογία της φύσης.

Οι δύο βασικές διαστάσεις του πρώτου μέρους της τρίτης κριτικής που κάνουν την καλαισθησία δυνατή είναι η έννοια του *ωραίου* και η έννοια του *υψηλού*. Το *ωραίο* είναι ανιδιοτελές, καθολικό, σκόπιμο και υποκειμενικά αναγκαίο. Το *υψηλό* είναι απλά η 'συγκίνηση της ψυχής'. Υπό αυτήν την έννοια η *Κριτική της Κριτικής Δύναμης* μπορεί να ειπωθεί και ως 'συνδεδετικός κρίκος', μεταξύ του *καθαρού* και του *πρακτικού* τμήματος της φιλοσοφίας (Καντ, 2004: 81).

Η 'Κριτική δύναμη είναι η ικανότητα να σκεπτόμαστε το ειδικό ως περιεχόμενο στο καθολικό',θα πει ο Καντ (2004: 84). Κρισιμότερο όλων, όμως είναι το γεγονός ότι η 'καλαισθητική κρίση δεν είναι γνωστική κρίση, άρα δεν είναι λογική, αλλά αισθητική' (Καντ, 2004: 112) και συνεπώς δεν μπορεί να υπάρξει ένας 'αντικειμενικός κανόνας της καλαισθησίας' (Καντ, 2004: 146).

Υπάρχει εν τούτοις η ανάγκη μιας ευρύτερης αποδοχής του καλαισθητικού το οποίο αξίζει να αναζητηθεί σε ότι ονομάζει ο Καντ (2004: 154) '*κοινή αίσθηση*'. Με αυτόν τρόπο και η υποκειμενικότητα της καλαισθησίας διατηρείται και η ανάγκη περί μιας κάποιας αντικειμενικής επιταγής του

ωραίου πληρείται, χωρίς να αίρεται το στοιχείο της παραγωγής, της φαντασίας και της ελευθερίας.

Από την αναλυτική του *ωραίου* και του *υψηλού*, μέχρι τη *διαλεκτική* (λύση) της *αντινομίας της καλαισθησίας* και την κριτική της *τελολογικής δύναμης* και τις αντίστοιχες αναλυτικές και διαλεκτικές αντινομίες, ο Καντ στην *Κριτική της Κριτικής Δύναμης* διαπραγματεύεται ουσιαστικά τη σχέση της *ηθικής* με την *ελευθερία* και την *αναγκαιότητα*. Δεν θα πρέπει λοιπόν να θεωρείται αποκλειστικά η τρίτη κριτική ως μια άλλη ή διαφορετική θεωρία της αισθητικής. Είναι βαθύτερη, ουσιαστικότερη και ενδεχόμενα πληρέστερη.

Ελευθερία και αναγκαιότητα συνδέονται και διακρίνονται στην καντιανή κριτική. Οφείλουμε παρόλα αυτά, να μην συγχέουμε την ελευθερία με την ασυδοσία · εξού και η προστατικότητα του *πρακτικού λόγου*. Ομοίως, ούτε ο *καθαρός λόγος* ταυτίζεται με το *Λόγο εν γένει* · εξού και η αναγκαιότητα της *διάνοιας*. Διαφορετικά ειπωμένο, *Λόγος* και *Διάνοια* αντιστοιχούν στην ηθική πρακτική της δεύτερης κριτικής ο *μεν* πρώτος, στις καθαρές έννοιες της πρώτης κριτικής η *δεύτερη*.

Είναι αδύνατο να υπεισέρθω με μεγαλύτερη ευαισθησία στις παραπάνω κριτικές, αφενός για λόγους ικανότητας και επάρκειας, αφετέρου και υπό ένα πιο περιορισμένο

μεθοδολογικό πρίσμα, διότι ξεφεύγει από τη σκοποθεσία του δοκιμίου. Μπορώ εν τούτοις να διαγράψω μια τροχιά που θα αναδεικνύει με σαφήνεια την αμφισημία του χώρου στην πρώτη κριτική του *Καθαρού Λόγου*, μόνο και μόνο για να προετοιμάσω το πεδίο για τις Φουκωικές παλινωδίες που έρχονται.

Η ανάλυση του Καντ δεν εξαντλείται ασφαλώς στις παραπάνω γραμμές (αν εξαντλείται ποτέ). Επιπλέον η *Κριτική του Καθαρού Λόγου* στην οποία εμβαθύνουμε στην παρακάτω ενότητα είχε κριθεί ως σκοτεινή και αρκετές φορές ατελέσφορη και προβληματική. Η επιλογή του έργου δεν γίνεται όμως με αναφορά σε κάποια ήδη διαπιστωμένη προβληματική του, την οποία εύκολα και ανέξοδα θα λεηλατήσουμε. Εφορμά η προοπτική που διανοίγουμε, ως ερωτηματοθεσία, κυρίως, με τρόπο που θα κρίνει ένα συγκεκριμένο παράγοντα (την *αμφισημία* του χώρου στην καντιανή κριτική), όπως περίπου ο *υδροκρίτης* στην γεωλογική επιστήμη, κρίνει την πορεία του νερού όταν διέλθει ή ξεπεράσει ένα κρίσιμο ύψος, δια του οποίου αποφασίζεται η δυνατότητα να επιλεγεί εκείνη ή άλλη λεκάνη απορροής. Αναλόγως θα κριθεί και η δυνατότητα εν προκειμένω να διαβάσουμε την *αμφισημία* του χώρου στον Καντ, όχι ως λάθος ή παρερμηνεία, αλλά ως *μέθοδο* και *τρόπο*

ύπαρξης του χώρου από φιλοσοφική άποψη, διερχόμενοι ένα αντίστοιχο κρίσιμο ίχνος με αναφορά στην *ιδεαιότητα του χώρου*.

Καθαρός Λόγος και Χώρος (και η κριτική τους)

Στην *Κριτική του Καθαρού Λόγου* διακυβεύεται, απλουστεύοντας αρκετά, η ουσία των *apriori συνθηκών* της γνώσης. Οι τελευταίες, ξεπερνούν την αδυναμία των αισθήσεων να συλλάβουν την ουσία των πραγμάτων που υπάρχουν ως αναπαραστάσεις του νου, παρόλο που οι τελευταίες διάγουν το δικό τους ‘ανεξάρτητο’ βίο. Υποστηρίζεται εν τούτοις, ότι οι αρχές που διέπουν τη νοητική διαδικασία, δεν μπορούν να γνωρίσουν τα αντικείμενα της φύσης καθ’ αυτά, *όπως είναι* δηλαδή, αλλά μόνο διαμέσου του τρόπου που μας γίνονται γνωστά ως παραστάσεις, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι η εμπειρία δεν είναι απαραίτητη στη γνώση.

Για την *υπερβατολογική* λογική του Καντ, η γνώση απορρέει είτε από την ικανότητα να προσλαμβάνουμε τις παραστάσεις,

είτε μέσα από τη γνώση των παραστάσεων αυτών, δια των εννοιών. Έποπτεία και έννοιες είναι συνεπώς τα στοιχεία της γνώσης' θα πει ο Καντ (ΚΚΛ, 1979: 15). Διαφορετικά τιθέμενο. Η ένωση τους κάνει δυνατή τη γνώση.

Αν παρόλα αυτά, το υπερβατικό αντιτίθεται στο εμπειρικό, το ερώτημα για το χώρο στην παραπάνω αντίθεση παραμένει, αν δεν αποκτά πρόσθετο ενδιαφέρον. Εξηγεί καταρχήν γιατί ονομάσαμε *αμφίσημη* την τοποθέτηση ή πρόσληψη του χώρου στην Καντιανή φιλοσοφία, χωρίς ένας τέτοιος χαρακτηρισμός να σημαίνει ότι πρόκειται για μια ελλειμματική ή λανθασμένη σύλληψη.

Ο Καντ λέει ας πούμε, για τον χώρο, ότι

‘ούτε ο χώρος ούτε οποιοσδήποτε γεωμετρικός προσδιορισμός του είναι υπερβατική παράσταση *a priori*, παρά μόνη η επίγνωση ότι οι παραστάσεις αυτές δεν έχουν καθόλου εμπειρική προέλευση και η δυνατότητα που παρόλα αυτά έχουν να μπορούν να αναφέρονται *a priori* σε αντικείμενα της εμπειρίας, αυτή μπορεί να ονομάζεται υπερβατική’.

(Καντ, ΚΚΛ, 1979: 22)

Και συνεχίζει. ΈΑρα η διαφορά του υπερβατικού από το εμπειρικό ανήκει μόνο στην κριτική των γνώσεων και δεν αφορά την αναφορά στον αντικείμενο τους' (ΚΚΛ, 1979: 22).

Υπό αυτήν την έννοια ο χώρος *μπορεί, δύνανται*, υπό προϋποθέσεις, *εάν ή όταν* (συμβαίνει κάτι), να είναι υπερβατικός. Διαισθανόμαστε την ανομολόγητη (μέχρι τώρα) σημασία μιας τέτοιας διαπίστωσης. Το *κάτι αυτό*, 'ανήκει μόνο στην κριτική των γνώσεων' και καθόλου στο αντικείμενο, επιμένει ο Καντ. Μπορεί δηλαδή και να μην συμβαίνει. Ενδέχεται, πιθανόν δηλαδή, ο χώρος να μην είναι υπερβατικός. Ο χώρος, τονίζει ο Καντ, ίσως δεν είναι αυτό που νομίζουμε. Υπάρχουν σοβαρές πιθανότητες, να μην είναι ούτε μια καθαρή έννοια, μια λειτουργία της νόησης ανεξάρτητη από τις παραστάσεις, ούτε μια *αμιγώς*, εμπειρική απόληξη της πραγματικότητας, χωρίς υπερβατική ποιότητα ή δυναμική.

Κρισιμότερα, και πάνω από όλα, ο χώρος, είναι η *δυνατότητα*, ή καλύτερα η *επίγνωση της δυνατότητας*, μιας δυνατότητας εν πάση περιπτώσει, να ξεφύγει κανείς (σσ. ο χώρος), από την παγίδα ή την υποχρεωτική στράτευση με το ένα ή το άλλο (*ύλη ή πνεύμα*), αυτήν ή την άλλη επιστημολογία κτλ. Η αμφισημία του χώρου, θα δούμε, θα επιστρέφει

(ούτε αυτό ούτε εκείνο) με πολλούς τρόπους όσο διαβάζουμε τον Καντ.

Έτσι,

‘Ξέρουμε ότι ο χώρος και ο χρόνος περιέχουν ένα πολλαπλό της καθαρής *a priori* εποπτείας, αλλά *συγχρόνως* αποτελούν και τους όρους της δεκτικότητας του πνεύματος μας, που του επιτρέπουν να δέχεται παραστάσεις αντικειμένων και συνεπώς αυτοί [χώρος και χρόνος] πρέπει να επιδρούν κάθε φορά και στην έννοια τους [των αντικειμένων]’

(Καντ, ΚΚΛ 1979: 45, δική μου υπογράμμιση)

Ποτέ λοιπόν *είτε* εκείνο *είτε* το άλλο, ούτε *αποκλειστικά* αυτό ή εκείνο, αλλά σχεδόν πάντα *ένα αλλά συγχρόνως* · ένα *αλλά συγχρόνως* που κάνει τη διαφορά -ή καλύτερα ένα ‘*και αυτό και το άλλο*’ (συγχρόνως). Χώρος σίγουρα κριτικός, αλλά πάνω από όλα *αμφίσημος*.

Η ιδιαιτερότητα και αμφισημία του χώρου, δεν αφήνει ποτέ σε ησυχία τον Καντ. Υποστηρίζει, για παράδειγμα, ‘Το να επιχειρήσει κανένας μια εμπειρική παραγωγή των εννοιών αυτών, αυτό θα αποτελούσε πλήρη ματαιοπονία [...]’ (Καντ,

ΚΚΛ, 1979: 63). (Μήπως όταν ματαιοπονούμε αισθανόμαστε μικρότερη ευχαρίστηση;). Αναπόφευκτα θα συνεχίσει. (Να ματαιοπονεί).

‘Ωστόσο όπως από κάθε είδος γνώση, έτσι μπορεί κανένας και από τις έννοιες αυτές να αναζητήσει στο χώρο της εμπειρίας αν όχι την αρχή της δυνατότητας τους, πάντως τις ευκαιριακές αιτίες της γεννήσεώς τους’

(Καντ, ΚΚΛ, 1979: 63)

Φυσιολογικά ακόμη και για τον ίδιο τον Καντ, εφόσον αναζητούμε την υπερβατική παραγωγή των καθαρών εννοιών, όπως του χώρου, μακριά από τις αισθήσεις και τις εμπειρίες, αυτές οι προσπάθειες ‘καθιστούν διφορούμενη [αμφίσημη] ακόμα και αυτήν την έννοια του χώρου λόγω του ότι έχουν την τάση να τον χρησιμοποιούν πέραν από τους όρους της κατ’ αίσθηση εποπτείας’ (Καντ, ΚΚΛ, 1979: 66).

[αμφίσημη]. Ομολογία ή επίγνωση; Δεν σημαίνει ότι ο Καντ, είναι υπόλογος σε σφάλματα, τα οποία δεν γνώρισε ή δεν κατάλαβε. Όχι ότι δεν είναι. Αλλά από τη σκοπιά που μας ενδιαφέρει εδώ, η αμφισημία του χώρου αναδεικνύεται όχι ως

σφάλμα, αλλά ως ίδιον και συστατικό κομμάτι της συγκρότησης και αυτό-αναίρεσης του. Ένα διπλό δέσιμο, μια διπλή δέσμευση. *Doublebind*.

Σε μια υποσημείωση περί Υπερβατικής Αναλυτικής, ο Καντ δεν παραλείπει να σημειώσει,

‘Ο χώρος και ο χρόνος και όλα τα μέρη τους είναι εποπτείες άρα ατομικές παραστάσεις *μαζί με το πολλαπλό το οποίο περιέχουν μέσα τους* [...] άρα όχι ψιλές έννοιες, δια των οποίων συναντάται η ίδια ακριβώς συνείδηση όχι ως περιεχόμενη μέσα σε πολλές παραστάσεις αλλά πολλές παραστάσεις ως [περιεχόμενες] σε μια παράσταση και η συνείδηση αυτών των παραστάσεων άρα ως σύνθετες, κατά συνέπεια η ενότητα της συνειδήσεως ως συνθετική και όμως πρωταρχική. Αυτή η ατομικότητα τους είναι σημαντική στην εφαρμογή’

(Καντ, ΚΚΛ, 1979: 89, 90, δική μου υπογράμμιση)

Τι σημαίνει όμως ‘Μαζί με το πολλαπλό το οποίο περιέχουν μέσα τους’; Εν πρώτοις, αποτελεί μια εξαιρετική περιγραφή, όχι μόνο της *διαφοράς* (το ω υποκαθιστά το difference-difference, ζεύγος το οποίο χρησιμοποιεί ο Ντερντά για την ανάδειξη της σημασίας της *αποδόμησης*, ως κίνησης που συνίσταται στην *ταυτόχρονη* διατήρηση και αναίρεση μιας

αρχής ή καταγωγικής κυριαρχίας) που προκαλεί και προκαλείται από το χώρο, το συλλογισμό και την προοπτική του, αλλά και μια δικαιολόγηση και εξήγηση της *αμφισημίας*. Αυτής που διαγνώσαμε και προτείναμε ως μέθοδο ανάγνωσης της *Κριτικής του Καθαρού Λόγου*, και όχι ως λάθος του Καντ. Αυτής που αναγνωρίζει και ο Καντ δηλαδή. Η αμφισημία δικαιολογείται, αλλά δεν εγκαταλείπεται. Για αυτό και 'όλες οι προσπάθειες να παραγάγουμε τις καθαρές εκείνες έννοιες του νου από την εμπειρία και να τους προσγράψουμε μόνο εμπειρική προέλευση είναι τελείως άχρηστες και άκαρπες' (Καντ, ΚΚΛ, 1979: 108).

Και συνεχίζει: 'Αλλά πράγματα εν χώρω και χρόνω μπορούν να δοθούν μόνο εφόσον αυτά είναι αντιληπτά (παραστάσεις συνοδευόμενες από αίσθημα) επομένως μέσω εμπειρικής παραστάσεως' (Καντ, ΚΚΛ, 1979: 109). Και πιο επιτακτικά. 'Χώρος και χρόνος ως όροι δυνατότητας, του πως δηλ., είναι δυνατόν να μας δίνονται τα αντικείμενα, δεν ισχύουν για τίποτε πιο πέρα παρά μόνο για αντικείμενα των αισθήσεων άρα μόνο της εμπειρίας' (ΚΚΛ, 1979: 111, δική μου η υπογράμμιση).

Πως συμβιβάζονται αυτές οι προοπτικές; Τι είναι τελικά ο χώρος; Εμπειρία και αισθήσεις ή κατηγορίες του νου; Αν δεν

αναγορευτεί η *αμφισημία* του χώρου, σε επιστημολογική και οντολογική κατηγορία, ο δεσμός δεν λύνεται.

Ασφαλώς λοιπόν δεν είναι θέμα λάθους, εν είδη μιας προγραμματικής ή επιστημολογικής, μεθοδολογικής πειθαρχίας που δεν ακολουθείται απαρέγκλιτα ή που ξεστρατίζει στην πορεία λόγω αδυναμίας. Βασικότερα, είναι ένα ζήτημα *προοπτικής*. Η αμφισημία πλαγιοκοπεί την Καντιανή οπτική. Την εμπλουτίζει, δημιουργώντας μια *πλευρική* παράλληλη δίοδο, ένα *bypass*, δια του οποίου επιτυγχάνεται όχι η ενότητα, αλλά η διαφορά *εν χώρω*. Για αυτό και 'όσο καθαρές και αν είναι οι έννοιες αυτές [χώρος και χρόνος] από καθετί εμπειρικό και όσο και αν είναι βέβαιο ότι αυτές είναι τελείως *arriori* παραστάτες στο πνεύμα, ωστόσο δεν θα είχαν αντικειμενικό κύρος, ούτε σημασία και νόημα, αν η αναγκαία χρήση τους δεν μπορούσε να καταδειχθεί πάνω στα αντικείμενα της εμπειρίας' (Καντ, ΚΚΛ, 1979: 178).

Γιατί αυτό που μας μαθαίνει η προβληματική του Καντ δεν συνοψίζεται εν πάσει περιπτώσει, σε ότι αφορά την προβληματική του χώρου τουλάχιστον, στην διάσημη ρήση του,

‘Γιατί εμείς όπως ξέρουμε έχουμε να κάνουμε μόνο με τις παραστάσεις μας · το πώς μπορεί να είναι τα

πράγματα καθ' εαυτά [...] αυτό βρίσκεται ολοένα
έξω από τη γνωστική μας σφαίρα'

(Καντ, 1979: 220)

Περισσότερο εγκλείεται και ακτινοβολείται από το γεγονός ότι η αμφισημία του χώρου, αναδεικνύεται μέσα από μια κρίση, που δεν είναι κρίση αδυναμίας, ούτε κρίση λάθους ή κρίση νόησης (του διανοητή κτλ.), πόσο μάλλον κριτική μιας κάποιας τυπικής, επιστημονικής προέλευσης ή ιστορική διαπίστωση ενός λάθους, αλλά μεθοδολογική υφή και χαρακτηριστικό του χώρου, ως οντικο-οντολογική κατηγορία.

_____ μια ερώτηση για το *είναι* _____

‘Η προτεραιότητα του ‘εδωνά Είναι’ σε σχέση προς κάθε άλλο ον, η οποία εμφανίζεται εδώ, μολονότι όχι διασαφηνισμένη οντολογικά, ολοφάνερα δεν έχει τίποτα κοινό με καμία φαύλη υποκειμενοποίηση του συνόλου των όντων’

(Χαϊντεγγερ, 1976: 43)

***Foucault και πειθαρχία: Η εγκάθιρξη του χώρου ως
κοινωνική κατασκευή (και μια παλινωδία)***

Εισαγωγή

‘Πρέπει να προσπαθήσουμε, ψάχνοντας μέσα στην ιστορία, να συναντήσουμε το βαθμό μηδέν της ιστορίας της τρέλας, τη στιγμή που είναι ακόμη εμπειρία αδιαφοροποίητη, εμπειρία που ο χωρισμός τρέλας και λογικής δεν έχει προφτάσει ακόμη να διχάσει’

(Φουκώ, χχ. 5)

Αν ο Καντ είδε στο χώρο αποκλειστικά μια από τις κατηγορίες του νου, το μοντέλο σκέψης του χώρου ως *εξωτερικότητα*, ανέδειξε με πιο εύγλωττο τρόπο ο Φουκώ (χχ. 40-43). Πρώτιστα με την περίφημη ανάγνωση του για τον Ντεκάρτ. Δεν είναι η μοναδική ανάγνωση του χώρου και της κρίσης του, όμως η βαθιά πίστη του Φουκώ στη δυνατότητα και εμπλοκή του χώρου στη παραγωγή της πειθαρχικής κοινωνίας συνηγορεί στην επιλογή αυτή, καθώς και το ίδιο το διανοητικό βάρος του Φουκώ, που από μόνο του είναι αρκετό για να προκαλέσει το ενδιαφέρον των γεωγράφων.

Η επιλογή, θυμίζω, των τριών φιλοσόφων (Καντ, Φουκώ, Ντερντά) δεν είναι παραδειγματική, ούτε αντιπροσωπευτική, πόσο μάλλον αντικειμενική ή αδιάβλητη. (Υπό την έννοια ότι μίλησαν αποκλειστικά ή πειστικά για τον χώρο κτλ.). Η επιλογή τους, συνεπώς, δεν μπορεί να δικαιολογηθεί *εκ προοιμίου*. Μόνον *εκ των υστέρων* δικαιώνεται ή θα δικαιωθεί, αν και εφόσον, που το πιστεύω, τα ονόματά τους, συνδεθούν με τις διακυμάνσεις του χώρου και της γεωγραφίας, υφιστάμενοι αμφισημίες, παλινωδώντας και υλοποιώντας ταυτόχρονα προοπτικές που μέχρι τώρα δεν ήταν δυνατές. Άλλωστε πέραν των τριών θα δούμε, με κάποιον ορισμένο αλλά περιορισμένο τρόπο, ανάμεσα σε άλλους, και τους Bauman, Deleuze, Guattari και Butler. Εν τούτοις διατηρούν, ως διάνοιξη και προοπτική που δικαιολογεί την επιλογή τους, οι τρεις πρώτοι, μια πρωτοκαθεδρία όχι στο λογοκεντρικό αστερισμό, αλλά στα όρια φωνολογισμού και φαλλοκρατίας, κριτικής, ριζικής και απροϋπόθετης διαφοροποίησης. Εξού και οι προσεκτική επιλογή των λέξεων: *αμφίσημο, παλινωδία, υλοποίηση*. Είναι εν τούτοις μικρότερης αξίας, ίσως μόνο ιστορικής, αν συμφωνούσαν οι ίδιοι με τις ομολογίες στις οποίες τους υποχρεώνουμε, από αυτό *εδώ το σημείο*.

Επιστρέφοντας στις *παλινωδίες* του Φουκώ, αξίζει παρενθετικά, να σημειωθεί ότι ο Πλατωνικός διάλογος *Φαίδρος*, αναδεικνύει την επαμφοτερίζουσα σημασία της *παλινωδίας* με σημαίνουν όσο και αμφίσημο τρόπο, αλλά όχι λιγότερο χρήσιμο, για την ανάγνωση που προτείνουμε. Αν και ο Ντερντά διάβασε τον Φαίδρο με στόχο να εντοπίσει στον Πλάτωνα μια ακόμη κίνηση και ενίοτε ένα παροξυσμό ή μια στιγμή του *λογοκεντρισμού* και της *μεταφυσικής της παρουσίας* στην προσπάθεια του να αποκλείσει τη διαφορά και την γραφή από την φιλοσοφική πρακτική [Έννοιες το ζωντανό και έμψυχο λόγο του γνώστη, κι αυτού του λόγου ο γραπτός σωστό θα ήταν να λέγεται ομοίωμα' βάζει ο Πλάτωνας τον Σωκράτη να πει στο Φαίδρο (*Φαίδρος*, 557)], η δική μας ενασχόληση αγκιστρώνεται περισσότερο στην έννοια της παλινωδίας [16].

‘Και μόλις τέλειωσε όλο του το ποίημα, που λέγεται παλινωδία, στη στιγμή του ήρθε ξανά το φως του. Εγώ λοιπόν θα γίνω σε αυτό ακριβώς πιο σοφός από αυτούς · προτού δηλαδή να πάθω τίποτε γιατί κακολόγησα τον Έρωτα, θα κοιτάξω να του προσφέρω την παλινωδία με ξέσκεπο το κεφάλι, και όχι όπως πριν με σκεπασμένο από ντροπή’

(Πλάτων, *Φαίδρος*, 441)

Διότι στην παλινωδία η επιχειρούμενη *κάθαρση* δεν επιτρέπει ντροπές και σκεπασμένα κεφάλια, (όπως του Σωκράτη όταν κακολογούσε τον έρωτα) εφόσον υλοποιείται στο φως της ημέρας, καθαρά, κρυστάλλινα και άνευ τύψεων. Τύψεων που προηγουμένως επέβαλλαν στο Σωκράτη να έχει σκεπασμένο το κεφάλι και να μη κοιτά κατάματα τον συνομιλητή του.

Υπό αυτήν την έννοια δεν μιλούμε περί λαθών, αντιθέσεων ή λαθών στις αναγνώσεις του Φουκώ -*στον ορίζοντα της γεωγραφίας*.

Ο Φουκώ είχε σημειώσει χαρακτηριστικά: Η άσκηση της εξουσίας διαρκώς δημιουργεί γνώση και αντίστροφα η γνώση δημιουργεί αποτελέσματα εξουσίας (Foucault, 1980: 52). Ως φιλόσοφος της ιστορίας των ιδεών, μέσα από πολλές και διαφορετικές μελέτες, συνέδεσε τις δομές εξουσίας και τις πρακτικές της εφαρμογές και υλικότητες με τις κοινωνικές και ανθρωπιστικές επιστήμες, την τρέλα, το υποκείμενο και την ιστορία της σεξουαλικότητας στην Αρχαία Ελλάδα και Ρώμη. Η πεποίθηση του, γνωστή: *η γνώση είναι ασεχώριστη και ασεδιάλυτα συνδεδεμένη με τις σχέσεις εξουσίας που διανύουν και οργώνουν το κοινωνικό πεδίο*.

Τρέλα και ιστορία: Παλινωδώντας(σ)τον κοινωνικό χώρο

‘Δεν προσπάθησαν να γράψω την ιστορία αυτής της γλώσσας, αλλά μάλλον την αρχαιολογία αυτής της σιωπής’

(Φουκώ, χχ. 7)

Μια ανθρωπογεωγραφία του Φουκώ, θα ήταν ενδιαφέρουσα αλλά αόριστη. Μια ανθρωπογεωγραφία της ιστορίας της τρέλας είναι πιο εξειδικευμένη και θα είχε μεγαλύτερο ενδιαφέρον, αλλά θα απαιτούσε άλλου είδους έρευνα. Θα διαβάσουμε την *Ιστορία της Τρέλας*, διττώς αλλά σκοπιμώς, χωρίς να εγκλωβιστούμε στις παραπάνω θέσεις · ταυτόχρονα όμως λοξοκοιτώντας προς αυτές. Αφενός με στόχο να αναδείξουμε τη θέση και το ρόλο του χώρου και της γεωγραφίας στη διαδικασία που περιγράφει ο Φουκώ ως κατασκευή και γέννηση της τρέλας, αφετέρου, για να ελέγξουμε πότε ο Φουκώ συμφωνεί με τον Φουκώ, (αν τελικά το κάνει): όταν λέει ότι η τρέλα εγκλείεται σε ένα εξωτερικό (διανοητικό χώρο: εξωτερικό του εσωτερικού) ή όταν μιλά περί της πρακτικής της μεγάλης εγκάθειρξης, ήγουν τοφυσικό χώρο (μπουντρούμι/κελί) που διαφοροποιείται από τον χώρο της ομαλότητας δια

της καταστολής και της βίας; Η μήπως όταν μιλά για τον κατακερματισμένο χώρο της πειθαρχίας που διαχέεται στο κοινωνικό σώμα ενάντια ή κατ' αντιπαράσταση με το *τοπίο του βασανιστηρίου*, θεωρούμενο και ως *τόπος-θέαμα* περιορισμένης έκτασης, επιρροής και επιβολής, που ουσιαστικά διακόπτει την ανεμπόδιστη, αδιάφορη, κοινοτική ζωή των χώρων *ανεκτικότητας* των προβιομηχανικών κοινωνιών, προσωρινώς, επιτρέποντας εν συνεχεία την ομαλή και απρόσκοπτη εξέλιξη της ζωής τους;

Προϋποθέτει το ανάγνωσμα, ότι υφίσταται από την πλευρά του συνομιλητή μια στοιχειώδη εξοικείωση με τη Φουκωκή φιλοσοφία. Υπό την έννοια ότι διαφορετικά θα περιοριστεί, αν δεν *αρκείται* απλώς, στην ερμηνεία που παρατίθεται. Το πρόβλημα είναι κι εδώ διττό.

Αφενός διότι η εμπιστοσύνη για την προτεινόμενη ανάγνωση θα πρέπει να κτιστεί σταδιακά ενόσω κανείς διέρχεται το δοκίμιο, αφετέρου, διότι η προηγούμενη έλλειψη εξοικείωσης αίρει σημαντικά το βαθμό εμπιστοσύνης που πιθανόν επρόκειτο να οικοδομηθεί. Φαύλος κύκλος. Εν τούτοις μπορεί κανείς να ξεκινήσει πιο επιφυλακτικά. Τουλάχιστον χωρίς να προδικάζει το αποτέλεσμα. Μια *πειραματική* γραφή, άλλωστε όπως η παρούσα, πριμοδοτεί, ένα πειραματικό διάβασμα.

Οδηγός στην δεύτερη ανάγνωση, στην σύλληψη της τουλάχιστον, είναι η ετεροχρονισμένη μελέτη του Φουκώ στο *Επιτήρηση και Τιμωρία* όπου τονίζεται ησημασία και καθολικότητα της πειθάρχησης μέσα από τη *μικροφυσική της εξουσίας* –ελέγχουσα, επιβλέπουσα και πανταχού παρούσα (στον κοινωνικό χώρο και χρόνο, παρόλο που η φυλακή εδώ έρχεται σε αντίθεση με τη μικροφυσική, δεδομένου ότι η φυλακή είναι ένας κλειστός χώρος)–πράγμα που αμφισβητείται όχι μόνο στην εξωτερικότητα της εγκαθιερξης στην *Ιστορία της Τρέλας*, αλλά και στο περιορισμένο φυσικό και θεαματικό χώρο του ικριώματος-βασανιστηρίου. Θα ισχυριστούμε, όχι ότι κάνει λάθος και στα δύο, (υπόθεση εκ πρώτης άποψης *παράλογη*), αλλά ουσιαστικά ότι *παλινωδεί* · δηλαδή, θα διαβάσουμε την πρώτη θέση (ο φυσικός χώρος ως εξωτερικότητα στην *Ιστορία της Τρέλας*) με οδηγό τη δεύτερη (ο κοινωνικός χώρος κατασκευή στο *Επιτήρηση και Τιμωρία*), ως εάν ο παραλογισμός να εξηγεί(ται) την(ως) θεωρία (εξού και τα πλάγια *παράλογη*).

Παλινωδώντας. Υπό την έννοια, ότι η προοπτική του Φουκώ, στην ανάδειξη της σημασίας του χώρου, διστάζει και διαχωρίζεται, εφόσον εκπέμπει και απορροφά, εμβολίζει και διακορεύεται από ένα εμπροσθοβαρές ενδιαφέρον· ως δηλαδή η θεώρηση που

παράγει για το χώρο μια καθαρότερη (με την πλατωνική χροιά του *Φαίδρου*, ήτοι ως κάθαρση και δίκη που εκτίει την ποινή μιας διόρθωσης) την απόφαση ενός *ατελεύτητου* και αναποφάσιστου *μπρος-πίσω*, μεταξύ *φυσικού* και *κοινωνικού* χώρου. *Αμφισημία* στον Καντ, *παλινωδία* στο Φουκώ. Αυτό που μετρά όμως δεν είναι το πριν ή το μετά αυτού του *μπρος-πίσω*, δύο σημεία, ή δύο χρόνοι-σταθμοί στην ιστορία της τρέλας ή της τιμωρίας, ούτε η μεταξύ τους απόσταση, αλλά το *μεταξύ* του *μπρος-πίσω*. Σε κάθε *μπρος-πίσω* υπάρχει ένα ενδιαμέσο. Έστω. Δεν είναι όμως αυτό που είναι στην μέση, δεν είναι δηλαδή μια υπόσταση ή μια ουσία, μεταξύ *μπρος* και *πίσω*, ούτε αυτό που χωρίζει το *μπρος* από το *πίσω*, ήγουν μια απόσταση φυσική, διανοητική ή κοινωνική, αλλά ένα *ατελεύτητο* *μπρος-πίσω* το οποίο ενέχει ένα *μεταξύ*, από το οποίο πηγάζει ένα *μεταξύ* του *μπρος-πίσω*. ‘*The interval takes all*’, θα πουν οι Ντελέζ και Γκαταρί, το οποίο κατ’ εμέ εκφράζει καλύτερα αυτό το *μεταξύ* του *μπρος-πίσω*. (‘Δεν γράφουμε ως Ντελέζ και Γκαταρί’, θα ξαναπουν οι Ντελέζ και Γκαταρί στον πρόλογο του *A Thousand Plateaus*, αλλά ‘μεταξύ του Ντελέζ και του Γκαταρί’). *Παλινωδία* υπό αυτήν την έννοια λοιπόν.

Σε δύο δόσεις.

Ι). Στην *Ιστορία της Τρέλλας* ο Φουκώ επιφυλάσσει μια ενδιαφέρουσα και πρωτότυπη ανάγνωση του Ντεκάρτ -έτσι μας λέει ο Ντεριντά, τουλάχιστον. Ο Ντεκάρτ (1978:5: 32) παρόλο που στο μνημειώδες *Λόγος Περί Μεθόδου*, απαίτησε ότι η 'ποικιλία των γνώσεων μας δεν προέρχεται από το ότι άλλοι είναι περισσότερο κι άλλοι λιγότερο λογικοί, παρά μονάχα από ότι οδηγούμε τις σκέψεις από δρόμους διαφορετικούς και δεν προσέχουμε όλοι τα ίδια πράγματα', κατέληξε να ισχυριστεί ότι η μοναδική γερή αλήθεια δεν είναι άλλη από το 'σκέπτομαι άρα υπάρχω'. Το αποτέλεσμα, ήταν σύμφωνα με τον Φουκώ, ο αποκλεισμός της τρέλας από τη δυνατότητα της σκέψης. Αν και οι αντιρρήσεις του Ντεριντά (2005) στο *Γραφή και Διαφορά* [κεφ. 1] είναι αξιοσημείωτες, αφού το 'σκέπτομαι άρα υπάρχω', ενδεχόμενα να μην αποκλείει το πεδίο της τρέλας από τη δυνατότητα της σκέψης, η οπτική του Φουκώ δεν είναι αδόκιμη, έστω και αν η τρέλα είναι μόνο μια από τις εξαιρέσεις ή τις δυνατότητες που αρνούνται την σκέψη -όχι η μοναδική ασφαλώς όπως διαβάζει ο Derrida τον Descartes(ο ύπνος, το παραλήρημα κτλ., μπορούν εξίσου να αποκλειστούν από τη σκέψη).

Ο παραλογισμός, προτείνει ο Φουκώ, κάποια στιγμή περιορίστηκε, κλείστηκε σε χώρους που απέκλειαν την

πρόσβαση στις πόλεις και τις κοινότητες, έγινε σημείο και θέαμα παρατήρησης, αξιοπερίεργο στην αρχή, σιωπηλό ιατρικό αντικείμενο στη συνέχεια και προοπτική εν γένει τόσο του νοσοκομείου όσο και της ιατρικής, αλλά και του ίδιου του ανθρώπου-του νεωτερικού υποκειμένου αργότερα.

Όχι ταυτόχρονα, όχι μοναδικώς και ασφαλώς ούτε ως αποχρώσα ένδειξη ή αναφορά και έκφραση του παραλογισμού, αλλά σταδιακά και βραδέως και δια πολλών και διαφορετικών οδών και διόδων, η τρέλα, τελικά, ότι με άλλα λόγια μπορεί να θεωρηθεί ένα έτερο, ο άλλος, ο ξένος, 'υφαρπάζεται' και απομακρύνεται από το κοινωνικό σύνολο, κατασκευάζεται, δημιουργείται και εν τέλει προκρίνεται και αναπαρίσταται ως *μη-είναι, αρνητικότητα, μηδέν* ή πιο απλά το αντίθετο της λογικής.

Με αυτόν τον τρόπο αποδίδει και εξηγεί ο Φουκώ τη σημασία της γέννησης και την ιστορία της τρέλας στο σύγχρονο κόσμο.

Η γεωγραφία και η ανθρωπογεωγραφία ειδικότερα, εμπλέκονται σε αυτήν την *κατασκευή* της τρέλας. Με ένα ανάλογο τρόπο, δια του φυσικού αποκλεισμού, απομονωτισμού και εξοβελισμού, είχαν υποκύψει και οι λεπροί δύο αιώνες πρωτότερα-

η εξαφάνιση των οποίων εν τούτοις δεν εξάλειψε την γεωγραφία του φόβου, που έκτοτε στοίχειωσε την Δυτική Ευρώπη.

Τίποτα παράξενο μέχρι εδώ. Η ανθρωπογεωγραφία είχε θεωρηθεί η επιστήμη που είχε αναλάβει το καθήκον της ακριβούς και ενδελεχούς αναπαράστασης της αλήθειας και της πιστότερης απόδοσης του κόσμου. Για τον Heidegger της *Μεταφυσικής*, η *αλήθεια*, το αντίθετο της λήθης, ιδιάζει περισσότερο σε ότι σημαίνει αποκάλυψη, φανέρωση και επιστροφή (στο προκαταρκτικό ερώτημα περί της ύπαρξης των όντων) παρά στο *μηδέν*, το *μη-είναι* και το *αρνητικό*.

Η γεωγραφία, εν πάση περιπτώσει, έχει μια μοναδική ευκαιρία να διαφωτίσει και να διαφωτιστεί από την ανάγνωση του Φουκώ για την τρέλα (από την ανάγνωση που κάνει ο Φουκώ, αλλά και την ανάγνωση στην οποία θα τον υποβάλλουμε · προοπτικές που δεν ταυτίζονται απαραίτητα). Ότι η γεωγραφία δεν αναπαριστά τον κόσμο εκεί έξω, είναι κάτι που έχει από καιρό αμφισβητηθεί, όχι μόνο από τον Χάϊντεγκερ ή τον Φουκώ. Η Doreen Massey (2005), στο βιβλίο της *forSpace* μέσα από αυτό που ονόμασε ‘multiplicity of trajectories’ ενστερνίζεται κάποιες από τις ανησυχίες του Marcus Doel (1999), που αρκετά νωρίτερα στο βιβλίο του *Poststructuralist Geographies* είχε προτείνει ότι η γεωγραφία δεν

έχει σχέση με την ‘αναπαράσταση’, ‘την αποτύπωση’, την ‘καταγραφή’ ή ακόμη χειρότερα την ‘πρόβλεψη’ και την ‘αποτροπή’ ή τον ‘σχεδιασμό’, αλλά πρωταρχικά με τη ‘διαφοροποίηση’, τον ‘κατακερματισμό’ και την ‘διαχώριση’, κλονίζοντας τη σχέση αναπαράστασης και χώρου, ζήτημα που και ο Nigel Thrift (1996) στο *Spatial Formations* είχε θίξει ως ανάγκη εμπέδωσης μιας ‘μη-αναπαριστατικής’ εκδοχής της γεωγραφίας.

Δικαίως, λοιπόν η σχέση μεταξύ αναπαράστασης και χώρου παραμένει προβληματική (Φουκώ, 1987: 11, 31), έστω και αν γίνεται *παλινωδώντας*. Διστάζοντας μεταξύ ενός *ιδεατού ή ηθικού χώρου* (τρέλα/παραλογισμός) και ενός *εξωτερικού* (εγκάθειρξη), δεν αναιρεί ότι ξέρουμε μέχρι τώρα για τον Φουκώ, [Φουκώ, Μ. (1987) *Η Αρχαιολογία της Γνώσης*. Αθήνα Εξάντας, (μτφρ. Κ. Παπαγιώργης)] · ότι δηλαδή η ιστορία των ιδεών προχωρά δια ‘ασυνχειών’, διαπερνώντας ‘κατώφλια’, προκαλώντας ‘ρήξεις’ και ξεπερνώντας συμβατικά και γνωστικά όρια και περιορισμούς κτλ., παρά ακολουθώντας συνέχειες ή αλήθειες που συνδέουν αναμφισβήτητα, γραμμικά και άμεσα *λέξεις* και *πράγματα* · ότι η εξουσία λειτουργεί δια τρόπων που δεν συνυφαίνονται απαραίτητα με απαγορεύσεις ή πεδία ελέγχου, καταπίεσης και πειθαναγκασμού · ότι οι ανθρωπιστικές επιστήμες είναι στενά

συνδεδεμένες με την *θετική παραγωγή* του τρόπου δια του οποίου λειτουργεί η εξουσία και *οτιτέλος* πάντων, οι τεχνολογίες και *βιοεξουσίες* των πειθαρχικών συστημάτων του 18^{ου} αιώνα ήρθαν να αντικαταστήσουν τη φανερή, αλλά επιλεκτική και εκ του μακρόθεν ασκουμένη επιβολή του αιματηρού, αποκρουστικού και σε κοινή θέα, βασανιστηρίου.

Ο τρόποςπου, σημείωση και χώρος, υποκείμενο και αντικείμενο, αναπαράσταση και κόσμος, πνεύμα και ύλη κτλ., συνδέονται είναι εξαιρετικά σύνθετος και πολύπλοκος. Και αυτό το αναγνωρίζει ο Φουκώ.

Ο δισταγμός του Φουκώ μεταξύ *κοινωνικού* και *φυσικού* χώρου, εν τούτοις, είναι εξίσου σαφής. Αυτή η σαφήνεια (θα) μας επιτρέπει να τον (εκ)λαμβάνουμε πάντα ήδη ως *παλινωδούντα*. Την διαδρομή αυτής της παλινωδίας θα διατρέξουμε εντός ολίγου. Για την ώρα κοντοστεκόμαστε. Είναι σίγουρο ότι όντως διστάζει; Οφείλουμε να ρωτήσουμε. Ο Φουκώ πράγματι διαπράττει αυτό για το οποίο τον κατηγορούμε; Πως δηλαδή, οδηγηθήκαμε στη *δια-θέση* αυτού του ερωτήματος;

Ερωτήματα που δεν συνεχονται με κανένα γραμμικό, ή επεξηγηματικό τρόπο, (η μια σειρά ερωτήσεων αναφέρεται

καιεξηγείταιτην άλλη), πόσο μάλλον δικαιολογημένα. *Εν πλω*, θα φανεί η όποια αποδεικτικότητα ή ισχύς τους, αλλά και η μεταξύ τους σχέση.

Η *ωδή*, όπως του Σωκράτη στον Πλατωνικό *Φαίδρο*, προκρίπτει καταρχήν, μέσα από μια πληθώρα περιγραφών του ίδιου του Φουκώ. Ειδικότερα, αφορούν πεποιθήσεις ότι ο χώρος δεν είναι κυψελοειδής και καλειδοσκοπικός, αλλά γραμμικός και συνεχής · εσωστρεφής παρά επεκτατικός · συντεταγμένος παρά χαοτικός · ομοιογενής παρά ανομοιογενής κτλ. Η ερώτηση είναι εύλογη, στο πρώτο σκέλος τουλάχιστον (υπό την έννοια ότι τίθεται δικαιολογημένα).

Μια δεύτερη σειρά ερωτημάτων, του τύπου 'Τι χώρος είναι αυτός;' και 'Τι είδους χωρικότητα υπάρχει στη κοινωνία που απέκλεισε την τρέλα, και που μελέτησε ο Φουκώ αλλά και στη φιλοσοφία του;' είναι εξίσου κρίσιμη. Οι απαντήσεις δεν είναι μονογραμμικές ούτε μονοσήμαντες. Μπορούν όμως να αναλυθούν και να διερευνηθούν επέκεινα του εξηγητικού χώρου και της αρχικής τους *ιστορικότητας*. (Δηλαδή της ιστορίας της τρέλας, της οποίας την αφήγηση έχει αναλάβει ο Φουκώ). Δεν θα ρωτήσουμε, δηλαδή, περί του είναι του χώρου του εγκλεισμού, της εγκάθειρξης και του νοσοκομείου. *Τακτικά* πλέον αναλογιζόμαστε και

διερωτόμαστε για το αν 'Είναι ο χώρος του εγκλεισμού ένας αντικειμενικός χώρος' ή αν 'Είναι η ανέγερση της κλινικής και του νοσοκομείου, όπως στην *Ιστορία της Τρέλλας*, χώροι ταυτισμένοι με μια απόλυτη εξωτερικότητα, μια αντικειμενική χωρικότητα, υπόλογη στους σχηματισμούς του Λόγου'.

Μπορεί να ειπωθεί ότι η αντινομία, υπό μια ευρύτερη έννοια, στη σκέψη του Φουκώ για τον χώρο είναι διττής φύσης-ή τουλάχιστον ότι υπόκειται στο κέλευσμα ενός διπλού δεσίματος ή μιας διπλής δέσμευσης-όπως μεταφράζει το *doublebind* ο Βαγγέλης Μπιτσώρης στο βιβλίο του Jacques Derrida (2003) *Πέραν του Κοσμοπολιτισμού*.

Ο Φουκώ αναιρεί στο *Επιτήρηση και Τιμωρία* την εξωτερικότητα που διέγινε στο χώρο της εγκαθιέρξης στην *Ιστορία της Τρέλλας*, (αν το διέγινε ποτέ · ερώτημα με δύο σκέλη: αν έθεσε το ερώτημα, αν τον απασχόλησε ποτέ και αν, εφόσον το έθεσε, το απάντησε), ενώ από την άλλη πλευρά, ο χώρος-κατασκευή στο *Επιτήρηση και Τιμωρία*, δεν είναι τόσο κατασκευή' όσο πιστεύει, υπό την έννοια ότι η κατασκευή της *Επιτήρησης* είναι (αν είναι) εξίσου εξωτερική χωρικότητα (και άρα φυσική γεωγραφία, εκτοπισμός κτλ.), όσο και το τρελοκομείο/εγκαθιέρξη της *Ιστορίας της Τρέλλας* (εκτός αν πούμε ότι φυσικός χώρος δεν υπάρχει, ούτε υπήρξε ποτέ, παρά μόνο

κοινωνικοί χώροι κτλ.).Διατηρούμε αυτό το εκτόξοτο πίσω μέρος του μυαλού μας, διότι δεν είναι μονοσήμαντο, ούτε απλά γραμματικής, διακοσμητικής ή αισθητικής προέλευσης. Θα το συναντήσουμε άλλωστε παρακάτω.

Η *παλινωδία* μεταξύ ηθικού και φυσικού χώρου, δεν είναι απαραίτητα λάθος, όπως δεν ήταν λάθος η *αμφισημία* του χώρου στον Καντ.Μπορούμε να ορίσουμε την πληθώρα των ζητημάτων που στριμώχνονται υπό την έννοια της *παλινωδίας* (αντινομία, αντίφαση κτλ.), αναθεωρώντας τη σχέση φυσικού και κοινωνικού χώρου. Για τον Lefebvre και τον Derrida, άλλωστε,*αμιγής φύση* δεν υπάρχει, μόνο ‘αποτελέσματα φυσικοποίησης’ ενώ για τον Badiou, οντολογικώς μιλώντας, ‘δεν υπάρχει φύση’.

II). Εφόσον έχουμε θέση τον *προβληματισμό* και το *ερώτημα* περί χώρου στον Φουκώ, προχωρούμε. Στην *Ιστορία της Τρέλλας*, ο Φουκώ *φαίνεται*(το τονίζουμε, θα πει ο Ντεριντά) να εντοπίζει το σημείο-τομή που χωρίζει τη λογική από την τρέλα στα τέλη του 16^{ου} αιώνα, στα όρια του ασύλου, όπως υλοποιείται δια της ‘μεγάλης εγκάθειρξης’. Έχει προηγηθεί, κρισιμότερα, η διαπίστωση ότι τα λεπροκομεία από τον 14^ο αιώνα ‘έχουν πολλαπλασιαστεί και οι ‘καταραμένες πολιτείες’ τους είχαν πληθύνει σε ολόκληρη την Ευρώπη (Φουκώ, χ. 9), όχι μόνο

εωσότου επαλειφθεί η ασθένεια, αλλά παραδόξως και έπειτα και εφόσον έχει διατηρηθεί το αξιολογικό πλαίσιο και το πλέγμα αρχών που έκαναν δυνατή την θεραπεία της (Φουκώ, χχ. 11).

Ποια ήταν αυτή; Η καθολική, επιβεβλημένη, καθοριστική γεωγραφική απομόνωση των λεπρών στα κλειστά κτίρια και τα δωμάτια των λεπροκομείων. Ένας αμιγής, φυσικός χωρικός καταμερισμός ενσώματος, και υλικός, που πάει χέρι-χέρι με μια αναδυόμενη γεωγραφίας της υγείας και της κάθαρσης που διαχωρίζει τα 'μιάσματα', τα 'μολυσμένα σώματα' και τα 'ρυπαρά κορμιά', από τον υγιή πληθυσμό -ξέρουμε από τη γενναιόδωρη μελέτη της MaryDouglas, ότι 'βρώμα' και αταξία πάνε χέρι-χέρι.

Ήταν όμως η τρέλα μια εφεύρεση, ούτως ειπείν, της κλασικής εποχής; Όχι απαραίτητα. Διατηρούσε και εμφανιζόταν ή ήταν καταγεγραμμένη αρκετά νωρίτερα. Αντιμετωπιζόταν εν πάση περιπτώσει με θυμηδία, ευθυμία, και ρομαντισμό, αφήνει να εννοηθεί ο Φουκώ, ενίοτε με θυμό, άλλες φορές ως κατάντια, αλλά εν τούτοις τις περισσότερες φορές, ως μια απόκρυφη ροπή του ανθρώπου προς κάτι μαγικό, αιθέριο, ασύλληπτο, κωμικό ενδεχομένως, ασκώντας και υποκρύπτοντας μια λανθάνουσα 'γοητεία' και επιτρέποντας εν τέλει να χαθεί ή να σαλπάρει από λιμάνι σε λιμάνι δια των ναυτικών θαλασσοπόρων, που κατά το

δοκούν την απελευθέρωναν σε κατοπινοὺς σταθμούς των ταξιδιών τους.

Γοητεία, ευθυμία, επιθυμία σίγουρα, αλλά όχι αποτροπιασμός, πρόβλημα και τιμωρία. Αναμφίβολα ούτε καταδίκη, αλλά ούτε και *ηθική*. Μια *παρέκκλιση*ς πούμε που έδινε χρώμα στα Μεσαιωνικά σκοτάδια και εξέφραζε ή διάνοιγε μια διέξοδο για το μέλλον λιγότερο δυσοίωνη, αν και ασφαλώς σπασμωδική και μηχανική. (Όχι ότι οι άνθρωποι, λόγιοι και άλλοι, της εποχής χρησιμοποιούσαν απαραίτητα αυτή τη φρασεολογία). Αλλά οι ενδείξεις είναι εκεί. Ο Φουκώ τις εκθέτει, επιδοκιμαστικά μάλλον.

Δεν κατηγορούμε τον Φουκώ, για μια ρομαντική σύλληψη της τρέλας, ούτε συνδέουμε μια κάποια βιωματική ή εμπειρική προσάρτηση ή και γνωριμία του με την *ιδρυματική* κατάσταση της Γαλλίας του 1960 (που ίσως δεν θα ήταν λάθος από τυπική ή έστω βιογραφική άποψη).

Διαπιστώνουμε όμως.

‘[M]έσα σε μια γεωγραφία μισο-φανταστική μισο-πραγματική, την *οριακή* κατάσταση του τρελού μέσα στον ορίζοντα του μεσαιωνικού ανθρώπου – κατάσταση που συμβολίζεται και ταυτόχρονα υλοποιείται από την

ιδιότητα που δίνουν στον τρελό, να ναι *κλεισμένος* έξω από τις πόρτες της πόλης: η αποδιοπομπή του, η *έξωση* του, πρέπει να τον *εισάγει* και να τον φυλακίζει · επειδή δεν μπορεί και δεν πρέπει να έχει άλλη φυλακή από το ίδιο το *κατώφλι*, τον κρατούν στο χώρο του περάσματος.'

(Φουκώ, χχ. 16)

Γεωγραφία, πέραςμα, κατώφλι, έξωση κτλ. Όλες τους, γεωγραφικές αναφορές και διατυπώσεις. Υπενθυμίζουμε, ότι σύμφωνα με τον Φουκώ, υπήρξε μια στιγμή όπου τρέλα και λογική συναντήθηκαν στο 'βαθμό μηδέν της ιστορίας της τρέλας' (Φουκώ, χχ. 5). Οι αναφορές στη γεωγραφία είναι συχνές αλλά άτακτες. Πιθανόν και ανομολόγητες. Το ίδιο και το χρέος. Χρέος, παρενθετικά, που στον Πλατωνικό *Φαίδρο*, αποκαλύπτει και εξυπηρετεί σαφέστατα η έννοια της *παλινωδίας*, όταν στη συζήτηση με τον Φαίδρο, ο Σωκράτης επιθυμεί να ξε-χρεώσει την *κακολογία* εναντίον του *έρωτα* με μια ορθότερη και ψυχραιμότερη αποτίμηση του -αίτημα που αν πιστέψουμε τον Ντεριντά (1995) της *φασματικής* ανάλυσης του Μαρξισμού, παραμένει αιωνίως ανικανοποίητο αλλά ανοιχτό, επιδεκτικό μαθήσεως και διαρκώς μεταβαλλόμενο.

(*Nomoreone/morethanone*) θα πει ο Ντεριντά για τα φαντάσματα του Μαρξ.

Ο αποκλεισμός και διαχωρισμός της τρέλας από τη λογική, θα πει ο Φουκώ, τελικά, δεν ήταν παρά αποτέλεσμα της τοποθέτησης της τρέλας στον ίδιο αξιακό/ηθικό και γεωγραφικό χώρο, που μια άλλη 'πάθηση' καταλάμβανε στον Μεσαίωνα: η λέπρα (Φουκώ, χχ. 11). Χώρος πλέον που τίθεται εκτός, που κατασκευάζεται από ένα κυρίαρχο λόγο περί κανονικότητας και παθολογικότητας, όπως είχε υποστηρίξει και ο Κανγκιλέμστην περίπτωση της βιολογίας[17].

Σε κάθε περίπτωση, καταλαβαίνουμε ότι υφίσταται στην προκλασική περίοδο μια 'δύναμη γοητείας που ασκείται αυτήν την εποχή μέσα από τις εικόνες της τρέλας[:] που θεωρείται 'σαν απόκρυφη ροπή και μυστικό της φύσης του [ανθρώπου]' (Φουκώ, χχ. 25). Αυτή τη γοητεία, η κλασική περίοδος σταδιακά αλλά ανεπαίσθητα ηθικοποιεί και εν τέλει αποβάλλει, ώστε από το 'Πλοίο των τρελών' να φτάσουμε στην ηθική προσέγγιση και καταδίκη της τρέλας: 'Όχι πια βάρκα, αλλά νοσοκομείο', θα παρατηρήσει μελαγχολικά ο Φουκώ (χχ. 37).

Ο Descartes, λέει ο Φουκώ, διανοούμενος και ἠθικός αυτουργός του οστρακισμού της τρέλας, επιβεβαιώνοντας την μεταγενέστερη διαπίστωση του Antonio Gramsci για τους οργανικούς διανοούμενους και τη σχέση τους με την εξουσία και διαψεύδοντας, ουσιαστικά, την προσδοκία του Πλάτωνα στην *Πολιτεία* που ήθελε τους φιλόσοφους να γίνονται φύλακες της ευνομούμενης πολιτείας, θα αναγορεύσει, εκών άκων, την τρέλα σε εχθρό της σκέψης.

Η σκωπτική παρατήρηση του Kedourie δεν αφήνει περιθώρια αμφιβολίας, θέτοντας το δάκτυλο επί τον τύπο των ήλων,

‘Με τον σχεδόν φυσιολογικό αυτό τρόπο όμως, δεν είναι οι φιλόσοφοι εκείνοι που γίνονται βασιλιάδες, αλλά οι βασιλιάδες που ζεύουν τη φιλοσοφία στο άρμα της δική τους εξουσίας. Και βεβαίως, αυτή η πολιτική νέου τύπου απαιτεί και ένα καινούριο φιλολογικό ύφος έκφρασης: ένα Λένιν που ενδιατρίβει στον εμπειριοκριτικισμό, έναν Στάλιν που ασχολείται με τις αρχές που πρέπει να διέπουν τη φιλολογία, έναν Χίτλερ που πρέπει να εγκαινιάσει την πολιτική σταδιοδρομία του με τον *Αγώνα* του, κι έναν Γκαμάλ Αμπντέλ Νάσερ που επιστέφει το επιτυχημένο πραξικόπημα του με τη Φιλοσοφία της επανάστασης’

(Kedourie, 1999: 86)

Ο Φουκώ θα το θέσει διαφορετικά: 'η αμφιβολία του Descartes λύνει τη μαγεία των αισθήσεων, προσπερνά τα τοπία του ονείρου [...] όμως συνάμα εξορίζει την τρέλα για λογαριασμό του στοχαστή που αμφιβάλλει και που, εφόσον σκέφτεται, άρα υπάρχει, είναι αδύνατον να παραλογίζεται' (Φουκώ, χχ. 43).

Ένα είναι σίγουρο. Η κλασική εμπειρία της τρέλας, ανάγεται ή συμπίπτει τελικά με τη έναρξη και λειτουργία ενός *κλειστού χώρου*, *χώρου φρουρίου*, απόρθητου αλλά διαφανούς, υλικού αλλά παράταιρου, αναγνώσιμου και αναγνωρίσιμου, αλλά παράδειγμα φόβου ή φοβικού παραδειγματισμού: το Γενικό Νοσοκομείο στο Παρίσι το 1656. Κρισιμότερα, όπως θα παραδεχτεί, ο Φουκώ, η τρέλα δεν έχει 'καμία σχέση με την ιατρική' (Φουκώ, χχ. 46). Η λειτουργία του νοσοκομείου συναρτάται, δηλαδή, περισσότερο και απορρέει από την ευρύτερη εμπειρία της 'εγκάθειρξης' που σάρωσε την Δυτική Ευρώπη 'ως η απάντηση που έδωσε ο 17^{ος} αιώνας στην οικονομική κρίση' (Φουκώ, χχ. 53) και λιγότερο αφορά μια επιστημονική και αδιάψευστη εμπειρία *παραλογισμού* που επρόκειτο να τιθασευτεί όπως και η παρεκκλίνουσα κοινωνική

συμπεριφορά και οι αιθεροβάμονες ονειροπολήσεις όσων ήταν αρκούντως ανθεκτικοί, απροσάρμοστοι, έδειχναν ανοσία ή ήταν απλά αδιάφοροι στην βιομηχανική και πειθαρχική κοινωνικοποίηση.

Ο χώρος της τρέλας, συνεπώς είναι ο χώρος της κοινωνικής κατασκευής, της παραγωγής, της κοινωνικής ανάγκης, της καταπίεσης, της έξωσης και αναγωγής σε ένα *χώρο-εξωτερικότητα* αυτού που δεν θεωρείται κανονικό, αποδεκτό ή έστω ανεκτό. Τέτοιος είναι ο κοινωνικός χώρος της 'κοινωνιολογίας της κατασκευής' του Φουκώ. Χώρος που υποστηρίζει την παραγωγή, την πειθαρχία, το Κράτος κτλ.

Έδεν είναι παράξενο που νοσοκομεία, ιδρύματα, οίκοι εργασίας, αναμορφωτήρια, φτωχοκομεία και άλλα άσυλα διαφόρων μορφών ξεφυτρώνουν σα μανιτάρια ή αυξάνονται σε αριθμό σχεδόν ταυτόχρονα παντού στην Δυτική Ευρώπη, θα σημειώσει εύστοχα ο Φουκώ.

Είναι παράξενο όμως που ο χώρος, λαμβάνεται ως πειθήνιο όργανο ή διαμεσολαβητής της εξουσίας. Καθρέπτης του λόγου της κανονικότητας που εξορίζει την τρέλα. Με τον ένα ή άλλο τρόπο,

ένα είναι σίγουρο. 'Από εδώ και πέρα, η τρέλα θα βρεθεί εξόριστη' (Φουκώ, χχ. 43).

Όπερ και σημαίνει. Εκτός τόπου. Αποκλεισμένη. Αδιάφορη μεν, πρόβλημα δε, ή καλύτερα *προβληματική*, δια παντός απόβλητη και ως εκ τούτου, εξωτερική, έξω ή πέραν του χώρου της λογικής. Για αυτό και το νοσοκομείο 'δεν είναι ένα ιατρικό ίδρυμα' (Φουκώ, χχ. 45), αλλά η παραγωγή ή το μέσον υλοποίησης αυτού του αποκλεισμού. Όπως η γραφή στον Πλατωνικό *Φαίδρο* αποτελεί ένα ομοίωμα της ζώσας φωνής ή του Λόγου της αλήθειας και του όντος, για τον Φουκώ ο χώρος υποδέχεται, αντανakλά και εγκλείει ή αποκλείει και αποκλείεται. Το ζήτημα δεν τίθεται με όρους γεφυρώματος μιας αντικειμενικής και μιας υποκειμενικής σύλληψης του χώρου, ή της φαινομενολογίας με την ερμηνευτική, όπως θα επιχειρήσει να κάνει ο Γάλλος φιλόσοφος Paul Ricoeur [18].

Ασφαλώς, η αναγκαιότητα της εγκάθειρξης, δε μπορεί παρά να είναι 'ηθική και οικονομική', θα παραδεχτεί ο Φουκώ (χχ. 57) και ασφαλώς, δε μπορεί να κατανοηθεί χωρίς να υπολογίζεται η ταυτόχρονη 'ηθικοποίηση' και ποινικοποίηση της αργίας, της απειθαρχίας, της μη-κανονικότητας, της ανικανότητας για εργασία και της παρασιτικότητας. Για αυτό άλλωστε η τρέλα, 'σε λιγότερο

από μισό αιώνα βρέθηκε αποκλεισμένη κι αλυσοδεμένη μες στο φρούριο της εγκάθειρξης, κομμάτι αναπόσπαστο της Λογικής και των κανόνων της ηθικής, χαμένη στα μονότονα σκοτάδια της' (Φουκώ, χχ. 63).

Μπορεί όμως η κρίση της τρέλας να είναι και κρίση του χώρου; Όχι απαραίτητα. Μπορεί όμως να είναι *κρίση της θεωρίας*. Ο Φουκώ θέτει, τολμά να θέσει τουλάχιστον, έστω και υπόρρητα, το ερώτημα. Η τρέλα τίθεται ως όριο *εξωτερικότητας* από τον Λόγο της κανονικότητας · υποκείμενο που ορίζει ή ορίζεται από ένα *χώρο*. (Λεπροκομείο, τρελοκομείο, νοσοκομείο). Έχει σύνορα, που περιχαρακώνουν, αλλάζουν και επανατίθενται σύμφωνα με τις προσταγές του λόγου, του ιατρικού ή κάποιου άλλου έλλογου υποκειμένου (Ο Ντεριντά θα έλεγε 'γιατί όχι του ίδιου του Φουκώ'). Είναι όμως κάθε φορά ένα όριο. Ένα σύνορο. Χώρος εξωτερικός, χώρος όργανο, χώρος ενατένιση.

Η τρέλα, δεν ήταν παρά αποτέλεσμα και παράγωγο μιας συνδυασμένης, συνειδητής και ενορχηστρωμένης λειτουργίας μηχανισμών που ανάγονται στον τρόπο με τον οποίο μια οικονομική και δημογραφική εξέλιξη και μια ηθική διάσταση διασταυρώνονται. Αν αυτό ισχύει όμως, τότε η ιστορική γενεαλογία του εγκλεισμού αποκτά ιδιαίτερη σημασία για το

νόημα του κοινωνικού χώρου στη φιλοσοφία της κατασκευής. Πιότερο γιατί ο χώρος είναι πλέον παράγωγο της κοινωνίας, είναι χώρος-εξωτερικός, διαμεσολαβητής των κοινωνικών σχέσεων, χώρος-αντικείμενο, γεωμετρικός χώρος κτλ. Χώρος προβολής. Χώρος καθρέπτης. Χώρος που διεκπεραιώνει. Χώρος εντολοδόχος.

Ο Φουκώ μέχρι τις 50 πρώτες σελίδες παρόλο που έχει αγγίξει αρκετά από αυτά τα θέματα επιτρέπει να εκκρεμούν υπό μια έννοια, τρία τουλάχιστον ακανθώδη ζητήματα: α) η σχέση της λέπρας με τον εγκλεισμό, β) της λέπρας με την τρέλα και γ) της τρέλας με τον εγκλεισμό. Παρόλο που προφανείς απαντήσεις δίνει, ή εξυπακούονται και αρκετές ακόμη υπόσχεται και θέτει, εξακολουθεί να διστάζει μπροστά στα πιο πάνω ερωτήματα. Προβαίνει εν τούτοις στην ακόλουθη ερώτηση, που στην ουσία είναι μισό-ερώτηση, μισό-απάντηση, απαντώντας τελικά με ερώτηση. Τι έκανε την τρέλα δυνατή; (υπό την έννοια ότι μετακινούμαστε πέραν από ότι είδαμε και μας αφηγήθηκε ο Φουκώ, ήτοι την κατασκευή της, την ιστορία της, την καταγωγή της, τις αναπαραστάσεις της σε αυτήν ή την άλλη περίοδο κτλ.).

Ήθα πρέπει να προηγήθηκε κάποια μακρόχρονη διεργασία [...] αυτή η ευαισθησία ήταν που

μονομιάς απομόνωσε την κατηγορία [...] Σήμερα αυτόν τον τρόπο αντίληψης πρέπει να ερευνήσουμε, για να μάθουμε τι λογής ήταν η μορφή ευαισθησίας μπρος στο φαινόμενο της τρέλας'

(Φουκώ, χχ. 50)

Δεν είναι αδιάφορο. 'Η εγκάθειρξη, πριν ακόμη αποκτήσει το ιατρικό νόημα της εισαγωγής σε ψυχιατρεία που της δώσαν αργότερα ή που τουλάχιστον μας αρέσει να τις δίνουμε, είχε ελάχιστη σχέση με την φροντίδα της θεραπείας. Κείνο που την επέβαλλε ήταν η προσταγή της εργασίας.' (Φουκώ, χχ. 51).

Ίσα-ίσα, μπορεί να ειπωθεί ότι η εγκάθειρξη ήταν το μεγάλο γεγονός, η αιτία, ή διαφορετικά η αναγκαιότητα, ότι με άλλα λόγια έκανε την τρέλα, ή ότι παρήγαγε και κατασκεύασε σε τελική ανάλυση, το πορτρέτο του *παράλογου*, του αλαφροϊσκιωτού, και του *πειραγμένου*, σε αντίθεση με τη σταθερή εικόνα του λογικού, του ψύχραιμου και του σκεπτόμενου –παρεμπιπτόντως και πιο ικανού για εργασία, ηθικό μετασχηματισμό και δεκτικότερο σε κηρύγματα. Η εργασία, *κοινωνική πρακτική και ηθικό πρόταγμα*, μαζί, δια της εγκάθειρξης, εισδύει, κοντολογίς, σε αυτήν την

εξίσωση/διαφορά (Λόγος=/τρέλα) με αύξουσα και ολοένα σημαντικότερη σημασία και παρουσία. Αναιρεί και επιδιορθώνει. Αλλά κυριότερα αποκλείει. Εργασία *versus* τρέλας. Αυτή είναι η εξίσωση.

Μπορεί λοιπόν ο εξωτερικός, αδιάφορος, και εν τέλει ψυχρός και παράταιρος χώρος, της τρέλας, να είναι απλώς εξωτερικός, χωρισμένος με φυσικά και γεωγραφικά κριτήρια, απλούστατα εξοβελισμένος και εξωθημένος στο πυρ το εξώτερον;

Ο Φουκώ, δεν λέει αν ο χώρος της εγκαθιέρξης είναι *κοινωνικός ή φυσικός*. Ούτε φαίνεται ότι αναγνωρίζει τις διαφορές τους. Εννοεί, εν τούτοις, ότι είναι αποτέλεσμα ή παράγωγο της διαχώρισης του λόγου από την τρέλα. Η διάκριση, η τομή, γίνεται *αλλού*. Σε άλλο σημείο. Όχι στο χώρο του νοσοκομείου ή του τρελοκομείου. Υλοποιείται αντίθετα εκεί που εμφανίζεται η εργασία, σε *χώρο*(διανοητικό) όπου ηθικοποιείται η σημασία της κοινωνικής χρησιμότητας και καταδικάζεται η αεργία, η αποχή από την εργασία λόγω θέλησης ή ανάγκης και στιγματίζεται ο υποτιθέμενος παρασιτισμός, η ανικανότητα, η έλλειψη σωματικής αρτιμέλειας κτλ. [19].

Αν ο Ντεριντά εγκαλεί τον Φουκώ, διότι θεωρεί ότι η τρέλα είναι μέρος της σκέψης, άρα και του λόγου, ακόμη και στην ανάγνωση που υποβάλλει ο Φουκώ τον Καρτέσιο, εμείς από την πλευρά μας, πιστεύουμε ότι η *παλινωδιατότητα* είναι αναπόφευκτη. Η *παλινωδία* μεταξύ *φυσικού* και *κοινωνικού* χώρου, εν προκειμένω, *χώρου εξωτερικότητας* και *χώρου κατασκευής*. Είναι ιδίον της ανάλυσης του χώρου, και όχι μόνον, και άρα όχι αποκλειστικά απόρροια μιας ανωμαλίας, ας πούμε της ανάλυσης του Φουκώ. Και αυτό διότι η στιγμή διαχωρισμού τρέλας και σκέψης γίνεται *ήδη* σε κάποιο κοινωνικό χώρο, *λαμβάνει χώρα*, σε μια στιγμή (αναφαίρετα οικονομική, αμιγώς ιστορική ήτοι σε ένα χρόνο κατά τον οποίο η βιομηχανία, η δημογραφική εξέλιξη και η εξέλιξη της ιστορίας των ιδεών, η λογοτεχνία, και αναπαραστάσεις της εποχής, και της τέχνης ταυτίζονται), και συνεπώς παράγεται και υλοποιείται ως *κοινωνικός χώρος*.

Ο χώρος συνεπώς δεν περιμένει, όπως το θέλει ο Φουκώ, ούτε υποδέχεται ή καθρεπτίζει (η φυλακή, το νοσοκομείο, η κλινική) αλλά συμμετέχει. Είναι εδώ που κάποιες κρίσεις της τρέλας, θα πει ο Ντεριντά για τον Φουκώ, πηγαίνουν χέρι-χέρι, με κάποιες κρίσεις του Λόγου. Και του χώρου, θα συμπληρώναμε.

Πειθαρχημένος Χώρος

‘Και έτσι θα ξεριζώσουν την τρέλα από τα χωράφια της φανταστικής ελευθερίας [...] Αλλά σε λιγότερο από μισόν αιώνα βρέθηκε αποκλεισμένη και αλυσοδεμένη μες στο φρουρίο της εγκάθειρξης, κομμάτι αναπόσπαστο της Λογικής και των κανόνων της ηθικής, χαμένη στα μονότονα σκοτάδια τους’

(Φουκώ, χχ. 63)

Όταν η τρέλα γίνεται πειθαρχία, αλλάζει και ο χώρος. Νέα κρίση του λόγου, νέος χώρος. Από την τρέλα στην πειθαρχία. Από το *χώρο εξωτερικότητα*, στο *χώρο κατασκευή*. Πόσο διαφορετικές χωρικότητες είναι όμως αυτές; Και αν όντως είναι διαφορετικές, όπως τις εξιστορεί ο Φουκώ, όπως τις βλέπει και τις αφηγείται, πόσο συμφωνεί ο Φουκώ της *Επιτήρησης* με τον εαυτό του, όχι μόνο όταν τον διαβάσουμε στις σελίδες της *Ιστορίας της Τρέλας*, αλλά ακόμη και με τον Φουκώ της *Επιτήρησης* για το νόημα της σχέσης μεταξύ χώρου, τρέλας και πειθαρχίας;

Και εδώ μια σειρά ερωτημάτων. Είναι ο χώρος κατασκευή όντως κατασκευή; Είναι τόσο διαφορετική η πειθαρχία από το βασανιστήριο με αναφορά στην διάκριση τόπου και χώρου, τόπου εξωτερικού/*μίασμα*(όπως στο βασανιστήριο) αλλά και *θέαμα* και χώρου *κατασκευή* (όπως στην πειθαρχία) που διαχέεται σε όλο το κοινωνικό σώμα και άρα πέραν από την φυλακή και το πανόπτικο που είναι φυσικογεωγραφικά, περιορισμένοι χώροι, τοπολογικά και πολεοδομικά εντοπισμένοι και τοπικά προσδιορισμένοι; Και εν τέλει, τι εννοούμε όταν λέμε *κατασκευή*;

Και πάνω από όλα, η εγκάθειρξη (η εξωτερικότητα του χώρου), είναι τελικά αιτία ή αποτέλεσμα της τρέλας;

Για τον Φουκώ, που *παλινωδεί*,

‘Την εμπειρία αυτή θα ήταν ανόητο να την ερμηνέψουμε σαν αποτέλεσμα της εγκάθειρξης, αφού ακριβώς η εγκάθειρξη με τον ιδιόρρυθμο χαρακτήρα της, έρχεται να επισημάνει ότι η εμπειρία αυτή είχε αρχίσει ήδη να διαμορφώνεται’

(Φουκώ, χχ. 81)

[‘η εμπειρία αυτή είχε αρχίσει ήδη να διαμορφώνεται’]. Η εμπειρία της τρέλας έχει, συνεπώς, συντελεστεί *αλλού*. Εκτοπισμένη, μετατοπισμένη, παγιδευμένη (νοσοκομείο κτλ.). Εν τούτοις δεν εγκαλείται η εγκάθειρξη, ούτε κατηγορείται αιτιοκρατικά και ποτέ δεν λαμβάνεται ως γενεσιουργό αίτιο της ιστορίας, της κατασκευής και δημιουργίας της τρέλας. Διαφορετικά ειπωμένο: Η τρέλα, παράγεται σε άλλο χώρο, άλλη στιγμή, και εξ αφορμής άλλων γεγονότων και δεδομένων. *Αλλού*, αλλοτοπικά, ετεροτοπικά, πραγματοποιείται η *διαχώριση* τρέλας και λογικής. (Η διαχώριση που μπορεί να εκληφθεί ως *spacing* υπό την έννοια που της προσδίδει ο Ντερντά ως *κειμενική γραφή* και *διαφορά*). Σταδιακά το νόημα της *παλινωδίας* θα γίνεται ολοένα και πιο εμφανές · η πίεση της πιο έντονη. Εν τέλει, ρωτούμε, εφόσον αυτό διακυβεύεται σε κάθε βήμα και κάθε γραφή του Φουκώ: σε ποιο χώρο έχει αρχίσει να διαμορφώνεται η τρέλα;

Ο Φουκώ στριφογυρίζει, σε όλη τη μελέτη του, κοιτάζοντας την ερώτηση. Εν τούτοις δεν την βλέπει.

Στο *Επιτήρηση και Τιμωρία*, διανύουμε όλα τα στάδια κατά τα οποία ο εμφανής, θεαματικός χώρος του βασανιστηρίου χώρος ανοιχτός, χώρος θέαμα, χώρος αντικείμενο, χώρος καθρέπτης, μετατρέπεται σε ένα πειθαρχικό χώρο που δια των τεχνικών της

παρακολούθησης, μέτρησης, μελέτης, οργάνωσης και διάχυσης, επιτίθεται, διαβάλλει, κατατεμαχίζει και εισβάλλει στο κοινωνικό σώμα. Από τους αλαλάζοντες θεατές (του Φουκώ συμπεριλαμβανομένου) του βασανιστηρίου, που βλέπουν στο θεαματικό χώρο του εγκληματία μια εξωτερικότητα που δεν τους βλάπτει, το μπουόμερανγκ της πειθαρχίας επιστρέφει πάνω τους κατακερματίζοντας, στοιχίζοντας και εκθέτοντας τους.

Στη μία περίπτωση, αυτή του βασανιστηρίου, τιμωρείται με παταγώδη και εντυπωσιακό τρόπο η παρανομία και το έγκλημα, δοξάζοντας και τιμώντας ταυτόχρονα την δύναμη της εξουσίας, που λειτουργεί κατά περιόδους, σπασμωδικά και σε πεπερασμένο χρόνο, με το τέλος του οποίου, άρχοντες και αρχόμενοι επιστρέφουν στην ομαλότητα και κανονικότητα της ζωή τους, τους καθημερινούς, σχετικά αυτόνομους, αυτοδιαχειριζόμενους και καλά προφυλαγμένους προσωπικούς χώρους *ανεκτικότητας* της κοινότητας και της οικογένειας.

Με την εμφάνιση της πειθαρχίας, ο κοινωνικός χώρος της τιμώρησης, δεν περιορίζεται στο *εξαιρετικό*, κατ' εξαίρεση και σπασμωδικά εφαρμοσμένο βασανιστήριο, το οποίο ανήκει σε ένα περιθωριακό κοινωνικό χώρο, υλοποιείται από απόσταση και αδιαφορεί για κοινωνικό σώμα. Η πειθαρχία δεν λειτουργεί με

αυτόν τον τρόπο. Εισβάλλει πλέον σε αυτούς τους ανεκτικούς χώρους. Επιδρά σαρωτικά, ολοκληρωτικά και προληπτικά. Δεν αρκεί να μην εγκληματείς. Ούτε να μα νη σε πιάσουν (παρόλο που και αυτό έχει μια δεδομένη αξία). Προϋποθέτει ότι δεν το σκέφτεσαι καν. Αυτό τουλάχιστον λέει ο Φουκώ.

Βασανισμένος χώρος

“Έχουμε λοιπόν εδώ ένα είδος βασανισμού και ένα πρόγραμμα απασχόλησης. Δεν κυρώνουν τα ίδια εγκλήματα, ούτε και τιμωρούν εγκληματίες της ίδιας κατηγορίας’

Φουκώ (1976: 16)

Στην δεύτερη περίπτωση, το ζήτημα είναι ‘Η τιμωρία να πλήττει, θα έλεγα, μάλλον την ψυχή και όχι το σώμα’ (Φουκώ, 1976: 27). Εξαιτίας αυτού η εξουσία, τεμαχίζεται, κερματίζεται και διασπείρεται όχι με τον τρόπο που υλοποιούνταν πριν την

πειθαρχική μεταμόρφωση της, κατά την λογική του μονάρχη, που είδε στον λεπρό, ή τον τρελό κάποιες περιπτώσεις που όφειλαν να απομονώνονται, να περιορίζονται καιτελικά να εγκλείονται σε απομονωμένους και απόμακρους χώρους, δια της επιβολής ποινών εκ του μακρόθεν, αλλά εφεξής με τη λογική της *μικροφυσικής*. Εξουσία που δεν πηγάζει από ένα σημείο, μια θέση, ή την κορυφή της ιεραρχίας, μιας κορυφής, πολιτικής, δικαστικής ή διοικητικής, αλλά διαχέεται στο κοινωνικό σώμα, υφίσταται στις απειροελάχιστες λεπτομέρειες, κρύπτεται και επωάζει σε τόπους, πεδία, και περιοχές που παραμένουν σκοτεινές, προωθείται εκ των έσω, υφίσταται *εντός* του κοινωνικού σώματος, λειτουργεί εν είδη ενός *Δούρειου Ίππου*, εφόσον δύνатаι να κινηθεί από τα κάτω προς τα πάνω, ακροβολίζεται σε μη εμφανή σημεία, γίνεται πιο *βαθιά*, και εντατική αλλά ταυτόχρονα πιο αποτελεσματική, δυσδιάκριτη, περισσότερο ανθεκτική και ακατάβλητη.

Απαιτείται λοιπόν τεχνογνωσία, σφαιρική γνώση, διαρκής επιφυλακή και εξοντωτική μελέτη. Μελέτη του σώματος, του υποκειμένου, των αντιδράσεων του και της συμπεριφοράς του. Για αυτό και 'Η εξουσία', θα πει ο Φουκώ, σε μια γνωστή, ίσως την διασημότερη αποστροφή του, παράγει γνώση [...] εξουσία και γνώση άμεσα αλληλοεξαρτιόνται' (Φουκώ, 1976: 40).

Αντίθετα, σε ότι αφορά το βασανιστήριο, σκοπός του είναι 'να φανερώσει, ως το ακρότατο σημείο, την ανισότητα που υπάρχει ανάμεσα στον υπήκοο που τόλμησε να παραβιάσει τον νόμο και τον παντοδύναμο ανώτατο άρχοντα που διατρανώνει τη δύναμη του' (Φουκώ, 1976: 67).

Η ερώτηση παραμένει, παρόλο που κάποιες προφανείς απαντήσεις υφίστανται σε ότι αφορά την εγκατάλειψη του βασανιστηρίου (κίνδυνος ηρωοποίησης του εγκληματία κτλ.):

‘Γιατί άραγε, αυτή η τόσο ομόφωνη φρίκη για τα βασανιστήρια κι αυτή η άμετρη λυρική επιμονή για ‘ανθρωπιστικές τιμωρίες;’ (Φουκώ, 1976: 101).

Η απάντηση του Φουκώ (1976: 104-105) δεν δικαιολογεί ότι ακολούθησε.

‘πρόκειται για μια προσπάθεια να εφαρμοστούν οι μηχανισμοί της εξουσίας που πλαισιώνουν τη ζωή των ατόμων · για μια προσαρμογή και μια τελειοποίηση των μηχανισμών ενός συστήματος που ασχολείται με αυτά και επιτηρεί την καθημερινή τους συμπεριφορά, την ταυτότητα τους, τη δραστηριότητα τους, τις φαινομενικά ασήμαντες κινήσεις τους · για μια διαφορετική πολιτική απέναντι σε αυτή την πολλαπλότητα σωμάτων και δυνάμεων που αποτελεί ένα πληθυσμό’.

Μιλάμε για μια διαφορετική πολιτική απέναντι στις παρανομίες, θα συμπληρώσει ο Φουκώ (1976: 110). Ρωτούμε όμως. Και για αυτό μιλάμε για διαφορετικούς χώρους; Μέχρι στιγμής τα σημάδια δεν δείχνουν κάτι τέτοιο. Από τον περίφραχτο χώρο του τρελού και του βασανιστηρίου, στον κατακερματισμένο χώρο της πειθαρχίας που διεμβολίζει ανεπανόρθωτα το κοινωνικό σώμα, η απόσταση δεν είναι τεράστια. Άρα με ποια έννοια διαφορετικούς;

Παλινωδώντας. Η διαφορετικότητα τοιουτοτρόπως καταφέρνει να αποκτήσει σάρκα και οστά.

Είναι γνωστό ότι η τιμωρία στον επιτηρούμενο χώρο της πειθαρχίας δεν είναι ανάλογη με το έγκλημα που διετελέστη, αλλά πρέπει να προλαμβάνει ένα πιθανολογούμενο μελλοντικό έγκλημα, και όχι να τιμωρεί με βιαιότητα, όπως στο βασανιστήριο, ένα έγκλημα.

‘Πρέπει ο κακούργος να μην έχει πια την επιθυμία να ξαναρχίσει, ούτε και τη δυνατότητα να έχει μιμητές’ λέει ο Φουκώ (1976: 123). Τι είδους μετατόπιση είναι αυτή όμως; Από το βασανιστήριο στην πειθαρχία. Τι είδους μετατόπιση, εδώ με την αμιγή γεωγραφική διάσταση του ερωτήματος. Δηλαδή από πού

προς τα πού; Με άλλα λόγια, με τι προσανατολισμό, ποιο στόχο και τι αντικείμενο;

Φυσιολογικά έχουμε μια *μετατόπιση* από το σώμα, το περιορισμένο, φυσικό σημείο της πραγματικότητας επί του οποίου εξαντλείται η σκληρότητα του μονάρχη ή δυνάστη δια του βασανιστηρίου · ένα σώμα που επιτελεί μια διττή λειτουργία · συγχρόνως (*αλλά συγχρόνως*, για να θυμηθούμε τον αμφίσημο καντιανό χώρο) αντικείμενο εφαρμογής της τιμωρίας, αλλά και τόπος-θέαμα, *ένατοπίο* καλύτερα μιας κάποιας εκδικητικής αισθητικής (χυδαίας και προσβλητικής σίγουρα), προς το διανοητικό χώρο της ψυχής, του πνεύματος και της διαπαιδαγώγησης που πραγματώνεται δια της πειθαρχίας. Είναι όμως τόσο διαφορετικές οι *γεωγραφίες* που εμπλέκονται στη μεταβολή του τιμωρητικού συστήματος από τον περιορισμένο *τόπο* επενδυμένο με το νόημα και το συμβολισμό του βασανιστηρίου στον απεριόριστο *χώρο* της πρόληψης και της ψυχής, ήτοι της πειθαρχίας;

*Χώρος Εξωτερικότητα και Χώρος Κοινωνική Κατασκευή: Σιαμαία
και Ετεροθαλή*

Ο Φουκώ δεν αρνείται ότι οι διαφορές δεν είναι τόσο μεγάλες. Ειλικρίνεια, αποδοχή ενός λάθους ή αδιαφορία ως προς τις συνέπειες μιας τέτοιας παραδοχής;

Η ομολογία εκφράζεται με μια ερώτηση. 'Όμως σημαίνει αυτό άραγε πως φτάσαμε πραγματικά στην εποχή μιας μη-σωματικής τιμωρίας;' (Φουκώ, 1976: 133).

Υπό μια έννοια, η πανθομολογούμενη επικράτηση της φυλάκισης ως ποινή του εγκλήματος σηματοδοτεί και επιχειρηματολογεί υπέρ της άποψης του Φουκώ, ότι δηλαδή, η εγκατάλειψη του βασανιστηρίου πάει χέρι-χέρι με την μετατόπιση της τιμωρίας από τον περιορισμένο τόπο του σώματος στον απεριόριστο χώρο της πειθαρχίας. Από το μικρό, το εντοπισμένο και διακριτό, στο μεγάλο, το αφηρημένο και το αδιάκριτο. Από το ακίνητο και ασφαλές τοπίο του ικριώματος τιμωρία, στο αεικίνητο και επιποναλές χώρο-κατασκευάσμα της πανοπτικής παρακολούθησης και της ψυχοθεραπείας. Από τον τόπο εκδίκηση, στον χώρο διαφάνεια. Από τον τόπο εκδίκηση, στο χώρο γνώση.

Αλλά γιατί ο ένας είναι *τόπος* και ο άλλος *χώρος*, ήτοι κοινωνικό σώμα, δίκτυο, πολιτική τεχνολογία, σύστημα και ανατομία, ήτοι κάτι κοινωνικό, μια σχέση, ένα μόρφωμα εν εξελίξει, μεταβαλλόμενο και κατασκευασμένο και όχι φυσικό, περιορισμένο και σταθερό; Γιατί δηλαδή το φυσικό βασανιστήριο της γεωμετρικής περιχαράκωσης του ικριώματος είναι τόσο διαφορετικό από τον χώρο κατασκευή της πειθαρχίας; Ο Φουκώ δεν απαντά ξεκάθαρα, όχι γιατί δεν είναι ευφυής. Μάλλον γιατί δεν θέτει προηγουμένως τη νερότση.

Ρωτά παρόλα αυτά κάτι άλλο. 'Γιατί άραγε η σωματική άσκηση της τιμωρίας (που δεν είναι βασανιστήριο) έχει αντικαταστήσει –μαζί με τη φυλακή που αποτελεί τη θεσμική του βάση –το κοινωνικό σύστημα των σημάτων της τιμωρίας και τη φλύαρη γιορτή που τα έκανε να κυκλοφορούν;' (Φουκώ, 1976: 173, δική μου υπογράμμιση). Ένα (που δεν είναι βασανιστήριο) που ταιριάζει γάντι με ένα (αλλά συγχρόνως). Ή όταν ο Φουκώ συναντά τον Καντ. Ακόμη καλύτερα. Από το *χώρο αμφισημίας* στον *χώρο παλινωδία*.

Όμως γιατί η παρένθεση (που δεν είναι βασανιστήριο); Γιατί βιαστικά και πλάγια μια τέτοια προσθήκη ή συμπλήρωμα; (Αν κάποιος πιθανολογούσε ότι προστέθηκε μετά από δεύτερη σκέψη του Φουκώ, πόσο λάθος θα έκανε;). Εμφανώς υπάρχει ένας

προβληματισμός εδώ. Και του Φουκώ (καταρχήν) και του αναγνώστη. Η σωματική διάσταση, δεν αποτελεί κριτήριο δια του οποίου να ελεγχθεί η μετατροπή του βασανιστηρίου σε πειθαρχία. Ο Φουκώ δεν αρνείται δηλαδή ότι και στη φυλακή το σώμα υφίσταται βασανισμό. Πρώτιστα γιατί ο χώρος, ακόμη και ο *ενσώματος χώρος*, όπως είπαμε στην εισαγωγή προβληματίζει.

Άλλωστε, κανείς δεν γλιτώνει τη *δίκη από το χώρο*, για να μεταφράσω σχετικά ελεύθερα από τον Henri Lefebvre. Εν πάσει περιπτώσει, για την ώρα ακολουθούμε τον Φουκώ. Τι εννοεί ο Φουκώ όταν βάζει την παρένθεση και γιατί τη βάζει; Και ακόμη, ο λόγος που τη βάζει εξυπηρετείται εν τέλει; Δηλαδή δικαιολογεί την παρουσία της, όπως την εννοεί ο Φουκώ;

Ο Φουκώ, στην ανάγνωση του της πειθαρχικής κοινωνίας διαβλέπει τη μεταβολή μιας *πολιτικής οικονομίας του σώματος*, από τον φυσικό περιορισμένο τόπο και τοπίο του φρικιαστικού βασανιστηρίου όπου ασκείτο και εφαρμόζετο η εξουσία του μονάρχη-δεσπότη, προς τον κοινωνικό χώρο της πειθαρχίας που εισβάλλει και καταβάλλει το κοινωνικό σώμα ως μολυσματικός υιός, η *μικροφυσική της εξουσίας*, κυκλοφορώντας ανεμπόδιστα ανάμεσα στα άτομα-υποκείμενα αδιακρίτως ή ανεξαρτήτως της πιθανής εγκληματικής τους ιστορίας, ή

μελλοντικής τους ροής ή τάσης,δρώντας προληπτικά (ακόμη και με τη μεσολάβηση της φυλακής η οποίαετεροχρονισμένατιμωρεί, υπό μια έννοια, το μέλλον).

Όντωςόμως υφίσταται μια *ποιοτική* αλλαγή του *χώρου* σε μια τέτοια προοπτική από το βασανιστήριο στην πειθαρχία, εφόσον το σώμα συνεχίζει να υφίσταται την τιμωρητική μανία; Κάποιος θα μπορούσε να ισχυριστεί, ότι απομονωμένο ή δημόσιο, φρικιαστικό ή ήπιο, κρυμμένο ή φανερό, το σώμα υπομένει, γυμνάζεται, ασφυκτιά, υφίσταται εν πάση περιπτώσει σαν *κοινωνική σχέση*. Για αυτό και η ανάγκη της παρένθεσης (*που δεν είναι βασανιστήριο*).

Διαισθάνεται ή όχι ο Φουκώ την αντινομία; Δύσκολο να πει κανείς. Η παρένθεση γνέφει όμως καταφατικά. Είναι τελικά ο χώρος της πειθαρχίας τόσο διαφορετικός από τον βασανιστικό τόπο που εστιάζει στο σώμα ως θέαμα και εκδίκηση; Μάλλον το ερώτημα πρέπει να τεθεί διαφορετικά.

Μπορεί η διττή αντίληψη του *ενσώματου*χώρου, ως *τόπου εξωτερικότητας* και ως *χώρου κατασκευής*, με αναφορά στο ικρίωμα και κατόπιν στη φυλακή της πειθαρχικής κοινωνίας, να ικανοποιήσει,όχι γενικά το ερώτημα περί χώρου, αλλά ειδικότερα

την ανάγνωση που επιφυλάσσει και προτείνει ο Φουκώ για τη γέννηση της τρέλας, της κλινικής και της φυλακής; Συμφωνεί ο Φουκώ με τον Φουκώ δηλαδή;

Ας θυμηθούμε γιατί όχι. Από τον ίδιο τον Φουκώ.

‘Καταρχήν τα πιο εξαθλιωμένα στρώματα του πληθυσμού δεν έχουν κανένα προνόμιο: αλλά διαθέτουν –στα πλαίσια των νόμων και των εθίμων που τους επιβάλλονται –κάποιο *χώρο ανεκτικότητας*, που τον είχαν κατακτήσει με τη βία ή με την επιμονή · και ο χώρος αυτός ήταν τόσο απαραίτητος για την επιβίωση τους, ώστε συχνά δεν δίσταζαν να ξεγεληθούν για να τον προασπίσουν · οι προσπάθειες που γινόταν κατά καιρούς για να περιοριστεί ο χώρος αυτό –με την αξιοποίηση παλιών κανόνων ή με την παρόξυνση των μέσων καταστολής –προκαλούσαν πάντα λαϊκές εξεγέρσεις, ακριβώς όπως συγκλόνιζε τους ευγενείς, τον κλήρο και την αστική τάξη κάθε απόπειρα να μειωθούν τα προνόμια τους’.

(Φουκώ, 1976: 110-111, δική μου υπογράμμιση)

Η μετατροπή του σωματικού βασανιστηρίου σε φυλάκιση δεν αναιρεί τον χώρο ανεκτικότητας. Είτε ενσώματο το βασανιστήριο,

είτε φυλάκιση, ο χώρος ανεκτικότητας παραμένει [20]. Παραμένει ένα ζητούμενο, μια απώλεια, ένας στόχος. Ένας προβληματισμός, εν πάσει περιπτώσει. Για αυτό και η παρένθεση. Γιατί το διφορούμενο του ενσώματου χώρου χωρίς την παρένθεση αποκαλύπτεται. Αν ο ενσώματος χώρος (του βασανιστηρίου και του ικριώματος) είναι διφορούμενος (αμφίσημος στην περίπτωση του Καντ), η διάκριση του Φουκώ και των τεχνολογιών του 'είναι στο αέρα' – ή μάλλον καλύτερα *παλινωδεί*. Αν η διαφορά μεταξύ *χώρου εξωτερικού* και *χώρου κατασκευής* δεν γίνεται αντιληπτή από τον Φουκώ, υπό μια ευρύτερη έννοια, αυτό δεν είναι πρόβλημα του Φουκώ, αλλά του τρόπου που λειτουργεί ο χώρος, ακόμη και όταν εστιάζει στο σώμα. Διαφορετικά ειπωμένο, το σώμα, ως *φυσική γεωγραφία* δεν μπορεί επ' ουδενί, από μόνο του, να αποτελέσει ένα ικανό κριτήριο, ή μια αναγκαία συνθήκη που να δικαιολογεί την μεταβολή που διαπιστώνει ο Φουκώ στο τιμωρητικό σύστημα από το βασανιστήριο στην πειθαρχία. Εφόσον, ουσιαστικά, δεν υπάρχει τίποτα που να είναι *φυσικό* στο σώμα. (Ας θυμηθούμε το εκτόξπου σημειώσαμε με πλάγια στην κουβέντα περί φύσης του Ντερντά και του Μπαντιού).

Αυτό που περιγράφει ο Φουκώ, είναι οι αλλαγές που βιώνει η κοινωνία στην βάση των αλλαγών της βίωσης του χώρου, από *χώρο*

εξωτερικότητα, σε χώρο κατασκευή με αναφορά στο σώμα. Όμως η αναφορά σε ένα ενσώματο χώρο που ποτέ δεν υπήρξε κάτι παραπάνω από ένα ίχνος, μια απουσία, ένα σημείο, μια κοινωνική σχέση, είναι ακριβώς, ή καλύτερα σηματοδοτεί την *έλλειψη* και *απουσία* αυτού του φυσικού ορίου που ο Φουκώ κοιτάζει αλλά δεν βλέπει στο χώρο, και που άλλες φορές αποδίδει στο βασανιστήριο, άλλες φορές στο νοσοκομείο και άλλες φορές στη φυλακή. (Υπενθυμίζω εδώ ότι τα τρία παραπάνω μορφώματα, έχουν στο Φουκώ με αναφορά στην εξουσία και τη μεταμόρφωση της διαφορετικές ιδιότητες και χαρακτηριστικά).

Το βασανιστήριο και η πειθαρχία είναι με μια λέξη *τρόποι οργάνωσης του ενσώματου χώρου*. Το σώμα πλέον προσφέρεται για κοινωνικό σχεδιασμό. (Θα δούμε στο πέμπτο μέρος με αναφορά στον Ντεριντά, αλλά κυρίως στη Μπάτλερ, τον τρόπο που η ύλη, ή καλύτερα η *υλοποίηση* μπορεί να εκφράσει καλύτερα την κοινωνικότητα και *σχεσιακότητα*, και όχι *σχετικότητα*, αυτού του ενσώματου χώρου που δεν χρειάζεται να είναι ούτε εξωτερικός ούτε κοινωνικός · εξίσου χρήσιμες θα είναι και κάποιες πιο άμεσες σχέσεις που θα προσπαθήσουμε να αποκτήσουμε με το αντιληπτικό σώμα του MerleauPonty ή ότι ονομάζει *bodilyspace*, εξακολουθώντας να απορούμε περί της βιωσιμότητας ενός στοιχήματος όπως του

Φουκώ που θέλει να συμβιβάσει την εξωτερικότητά με την κατασκευή).

Λέει εν τούτοις ο Φουκώ, 'Πολλά από τα πειθαρχικά αυτά μέτρα εφαρμόζονταν από καιρό' (Φουκώ, 1976: 183). Εύλογο λοιπόν το ερώτημα. Τι διαφορετικό έχει ο *χώρος κατασκευή* της πειθαρχίας από τον *τόπο του βασανιστηρίου* (ή ακόμη και της τρέλας και του νοσοκομείου). Για τον Φουκώ τρία σημεία φεγγοβολούν αυτή τη διαφορά: 'η κλίμακα του ελέγχου [...] το αντικείμενο του ελέγχου [...] ο τρόπος του ελέγχου' (Φουκώ, 1976: 183). Ικανοποιούν όμως αυτές οι συνθήκες τη διαπιστούμενη από τον Φουκώ, μετατροπή και αλλαγή της τιμωρίας από βασανιστική, σε ποινή εγκάθειρξης που καθολικά εφαρμόζεται εφεξής σε όλες τις πιθανές και απίθανες παραβάσεις;

Τελευταίως, ο Φουκώ παραδέχεται ότι ο *πειθαρχημένος* χώρος, (σκοπίμα εδώ, υπό την έννοια ότι τον συλλαμβάνει ως κομμάτι αυτού που περιγράφει, δηλαδή της πειθαρχίας, αλλά νομίζω ότι καταδειχνει τους περιορισμούς μιας τέτοιας σύλληψης), είναι ένας χώρος 'περιχαρακωμένος' (Φουκώ, 1976: 189). Νέα αντινομία, αφού μόλις πριν μιλούσε για τη διάχυση της πειθαρχίας στο κοινωνικό και ιδιωτικό σώμα που ξεπερνά τους φυσικούς περιορισμούς του *τόπου-βασανιστηρίου*.

Ακόμη όμως και αν 'σε ένα τέλειο στρατόπεδο ολόκληρη η εξουσία, ασκείται με μόνη την άσκηση μιας σωστής επιτήρησης · και κάθε βλέμμα είναι ένα γρανάζι στην ολική λειτουργία της εξουσίας'' (Φουκώ, 1976: 228), η επιτήρηση και ο χώρος της δεν είναι τόσο διαφορετικές από το βλέμμα του πλήθους που χλευάζει, γελά, δυσανασχετεί ή συμπάσχει με το καταταλαιπωρημένο, τεμαχισμένο και κατακρεουργημένο σώμα του εγκληματία που κρέμεται στο ικρίωμα. Αν κρύβουμε τον κακούργο και το σώμα του συνεπώς, δεν σημαίνει ότι κρύβουμε και τονχώρο.

Είτε βασανισμένοξείτε πανοπτικής προέλευσης, ο *ενσώματος χώρος προβληματίζει*. Δεν κρύβουμε τουλάχιστον το δίλλημα *μεταξύτόπου και χώρου*με τη ψευτοδιάκριση *μεταξύβασανιστηρίου και πειθαρχίας*.

‘Ο πανοπτισμός’ θα πει ο Φουκώ, ‘είναι η γενική αρχή μιας νέας πολιτικής ανατομίας που αντικείμενο και σκοπός της δεν είναι οι σχέσεις κυριαρχίας, αλλά οι σχέσεις πειθαρχίας’ (Φουκώ, 1976: 275). Και μιας νέας ανθρωπογεωγραφίας, θα προσέθετα [24].

μια ερώτηση για την έννοια

Ή σχέση της θεωρησιακής επιστήμης προς τις άλλες επιστήμες έχει ως εξής: η θεωρησιακή επιστήμη δεν αρνείται τα εμπειρικά δεδομένα που αποτελούν το περιεχόμενο των άλλων επιστημών, αλλά τα αναγνωρίζει και τα χρησιμοποιεί · αναγνωρίζει και εφαρμόζει σαν δικό της αντικείμενο κάθε γενικό στοιχείο αυτών των επιστημών, τους νόμους, τα γένη κτλ., · επιπλέον όμως η θεωρησιακή επιστήμη μέσα σε αυτές τις κατηγορίες εισάγει και καθιερώνει άλλες'

(Χέγκελ, 1991: 70)

***Από την κατασκευή στην υλοποίηση: Derrida και Butler
(με τα μάτια του MerleauPonty)***

Εισαγωγή

Το πρόβλημα δεν είναι η διαφορά μεταξύ Καντ και Φουκώ, ή η διαφορά του χώρου στους δύο. Διατυπώνουμε μια *απορία*. (Ετυμολογικά: βρίσκομαι σε αδυναμία να δώσω απάντηση σε κάποιο ερώτημα *πύρρω* από το αττικό *καυτρόσω*, απέχω, μακριά, απόσταση). Εκφράζοντας τη γεωγραφία αυτής της απορίας που δεν είναι μια διαφορά περί χώρου, αλλά *ο χώρος ως διαφορά*, ο *χώρος που κάνει τη διαφορά*, η θεωρία του Ντεριντά, κάποια από τα σημεία της, μπορεί να φανούν χρήσιμα· όσο ενδεχόμενα και οι συνεισφορές των Butler, και MerleauPonty. Δεν είναι εύκολο να συμπτύξει κανείς, ούτε να κεφαλαιοποιήσει, αν μπορεί να έχει νόημα κάτι τέτοιο, τη σκέψη του Ντεριντά, από τη *γραμματολογία*, την *έννοια της διαφοράς*, και της *αποδόμησης*, μέχρι *τονυμένα*, *τησημπληρωματικότητα*, το *counterfeit* κτλ.

Θα περιοριστούμε σε ένα πιο μετριοπαθή ρόλο. Προσδοκούμε καταρχήν, όχι να γεφυρώσουμε το χάσμα μεταξύ Καντ και Φουκώ,

ούτε να πούμε γιατί και που αυτοί κάνουν λάθη εν σχέσει με τη θεωρία του Ντεριντά, ούτε να αναδείξουμε τη γονιμότητα της ερωτηματοθεσίας του τελευταίου με αναφορά στη *γεωγραφία και το χώρο* –παρόλο που κάτι τέτοιο δεν θα ήταν αδόκιμο. Εν τούτοις επιχειρούμε να θέσουμε υπό την υπηρεσία της έννοιας της *υλοποίησης*, τις *αμφισημίες* και *παλινωδίες* των Καντ και Φουκώ. Διαφορετικά ειπωμένο, θέτουμε, εξηγούμε και προσφέρουμε όχι λύσεις ή απαντήσεις για τις δυστοκίες και ξαστοχίες των δύο, αλλά υπό την προοπτική της υλοποίησης, ανακατανέμουμε και μετατοπίζουμε τη σημασία και το ειδικό βάρος τους, από λάθη και παραλείψεις σε ένα καθεστώς που θα τους αναγνωρίζει πλέον ωσμηχανισμούς που τίθενται σε λειτουργίαεισφέροντας και προσδοκώντας σε μια νέα εξήγηση · ή διανοίγοντας ένα νέο σημασιολογικό πεδίο.

Ο χώρος υλοποιείται για αυτό είναι *αμφίσημος* και *παλινωδεί*. Προηγούμενα, θα πρέπει να δούμε τι σημαίνει, τιεννοεί και τι επιθυμεί να πει ο Ντεριντά (ή αν υπάρχει περίπτωση διαφοροποίησης μεταξύ τους), όταν μιλά περί *υλοποίησης*. Κατόπιν θα δούμε αν η υλοποίηση εξηγεί τις όποιες αμφισημίες ή παλινωδίες του χώρου. Η ανάλυση θα συμπληρωθεί με κάποιες από τις αναφορές της Μπάτλερ και του MerleauPontyσε ότι η

πρώτη αποκαλεί *υλοποίηση* και ότι ο τελευταίος ονομάζει *bodilyspace* που θα αναδείξουν και θα ενισχύσουν την πεποίθησή μας για την βάση στην οποία υποβάλλαμε τον Καντ δια του αμφίσημου χώρου και τον Φουκώ τελευταίως δια της παλινωδίας.

Περί Γραμματολογίας

Ο Ντερριντά, προτείνει, καταρχήν ότι ο χώρος δεν είναι το καλό, το αθώο και το διαφανές, ούτε ότι είναι υλικός ή άυλος, ιδεατός ή αντικειμενικός.

Αντίθετα αυτό που προκρίνει είναι ότι,

“Η γραφή διαλύει τη φυσική, πρωταρχική και άμεση παρουσία της αίσθησης της ψυχής στον αληθινό λόγο.[...] Αποδομώντας αυτή την παράδοση δεν αποτελεί προσπάθεια αναστροφής της, κάνοντας τη γραφή αθώα.[...] Υπάρχει μια πρωταρχική βία της γραφής επειδή η γλώσσα είναι με ένα τρόπο που θα αποκαλύψωε λίγο, γραφή. Ο σφετερισμός έχει ήδη αρχίσει”

(Derrida, 1976: 37)

Στο *Περί Γραμματολογίας*, η γραφή με την στενή έννοια του όρου, δεν είναι απλά μια γραφική αποτύπωση της φωνητικής γραφής, ένα ομοίωμα, ένας άμεμπτος αναδιπλασιασμός ή ένας καθρέπτης της ουσιώδους και αμείλικτης αλήθειας που υποβόσκει και σοβεί στο είναι ως προβληματική της παρουσίας και της εγγύτητας, αλλά υποκρύπτει κάτι ουσιωδέστερο. Μια κίνηση βαθύτατα στρατηγική και *ιστορική* και ενδεχόμενα καταγωγική, κατά την οποία η φιλοσοφία και η κοινωνία της Δύσης, ευθύνονται για τον οιονεί αποκλεισμό της γραφής (της απουσίας και του θανάτου) και άρα της διαφοράς, της ετερότητας, κτλ., ως σχήματα σκέψης και φιλοσοφίας, την θέση των οποίων κατέλαβε η *μεταφυσική της παρουσίας*, ο *λογοκεντρισμός* και η *φωνή*. Η στροφή αυτή, βαθύτατα εμποδωμένη, ισχυρίζεται ο Ντεριντά, στον τρόπο που η φιλοσοφία αρθρώνεται και διαπαιδαγωγεί, από τον Ρουσσώ, μέχρι τον Χέγκελ και τον Λέβι-Στρώς, την νεωτερική κοινωνία, υποστηρίζει ότι *το είναι, η αλήθεια και το νόημα*, συνδέονται άμεσα και αδιακρίτως με την γλώσσα, την παρουσία, το *εδώ*, τη φωνή, τον τόπο, το πλησίον κτλ., εξοβελίζοντας και παραγράφοντας τη σημασία και αξία της διαφοράς, της ετερότητας και της διαφορετικότητας.

Για τον Ντεριντά, εν τούτοις,

‘Τα πράγματα δείχνουν πως ότι αποκαλούμε ‘γλώσσα’ δεν μπορούσε να είναι στην καταγωγή του και στο τέρμα του παρά μια στιγμή, ένας ουσιώδης και καθορισμένος τρόπος, ένα φαινόμενο, μια άποψη, ένα είδος γραφής’

(Ντεριντά, 1990: 23)

Στη δυτική φιλοσοφία, η σημασία της γλώσσας είναι πανίσχυρη, συνεπώς, παρόλο που επικεντρώνει και εξαντλεί το ενδιαφέρον της στη ζώσα φωνή. Στοχεύει, παρόλα αυτά, στην *ανάκτηση της παρουσίας*. Η γλώσσα, από την άλλη πλευρά, ακόμη και όπως την εννοεί ο Σωσσύρ είναι ήδη ένα σύστημα γραφής, διαφοράς και *διαφοράς* · κίνηση που κατά τον Ντεριντά απέχει παρασάγγας από την μεταφυσική αποδοχή που εκλαμβάνει την φωνητική γραφή ως το πρωταρχικό και απαραμείωτο εχέγγυο ή/και εγγύηση της αποκάλυψης της αλήθειας (*αποκάλυψη και αλήθεια* στον αστερισμό του Χάϊντεγκερ δεν είναι τόσο διαφορετικές, δεδομένου ότι η α-λήθεια δεν είναι παρά η αναίρεση της λήθης).

Πρώτιστα, γιατί από τη στιγμή που υπάρχει νόημα υπάρχουν και σημεία. Παρόλα αυτά, ενώ ο Σωσσύρ αναγνώρισε τη διαφορά όπως ενυπάρχει στην συν-άρθρωση του *σημείου* και την περεταίρω διάκριση του σε *σημαίνον* και *σημαινόμενο*, παρέμεινε εγκλωβισμένος στην αντίληψη που θέλει την φωνή, να βρίσκεται εγγύτερα στην αλήθεια, την παρουσία και το νόημα. Με τον όρο *φωνοκεντρισμός*, θα πει ο Ντεριντά, εννοούμε ακριβώς αυτήν την κίνηση και επιθυμία. Την επιθυμία και κίνηση μαζί, δηλαδή, για μια ταύτιση, κατάτην οποία θα αποδίδεται μια 'απόλυτη εγγύτητα της φωνής στο ομιλούν ον, της φωνής και του νοήματος του είναι, της φωνής και της ιδεατής υφής του νοήματος' (Ντεριντά, 1990: 29).

Μπορούν τα μέχρι τώρα προτεινόμενα, αλλά και διαφαινόμενα, τα μελλούμενα, ότι πρόκειται να έρθει, να θέσουν σε πιο λογική βάση την εξήγηση περί της *αμφισημίας* και *παλινωδίας* του χώρου; Ήδη η έννοια της *εξωτερικότητας* (του χώρου εν προκειμένω τόσο στον Καντ όσο και τον Φουκώ) τίθεται σε νέα βάση. Πέραν του φωνοκεντρισμού, για παράδειγμα ο *χώρος εξωτερικότητα*, όπως τον συνέλαβε ο Φουκώ, συνεχίζει να απορεί [21]. Προβληματίζει τον Ντεριντά και εν γένει την φιλοσοφική παράδοση που ερωτά και διερευνά, γενικά, αν και εφόσον, ο

χώρος ως γραφή και διαφορά μπορεί εν προκειμένω, όχι μόνο να τεθεί υπό την αιγίδα της *αμφισημίας* και της *παλινωδίας*, αλλά αν αυτό κάθε εαυτό το γεγονός της αποφυγής τους, είναι μια δυνατότητα ή μια διέξοδος.

Κυριότερα τον προβληματίζει τον γεγονός ότι η 'φωνή εννοείται –αναμφίβολα αυτό που καλούμε συνείδηση- [είναι] όσο το δυνατό πιο κοντά στον εαυτό της, ως απόλυτη εξάλειψη του σημαίνοντος: καθαρή αυτοπάθεια που αναγκαστικά έχει τη μορφή του χρόνου και δεν δανείζεται έξω από τον εαυτό της, από τον κόσμο ή από την 'πραγματικότητα' κανένα πρόσθετο σημαίνον, κανένα υλικό έκφρασης ξένο στην αυθορμησίας της' (Ντεριντά, 1990:42).

Στη θέση αυτής της βεβαιότητας, ο Ντεριντά θέτει, κυριολεκτικά, υπό την *γεωγραφική* έννοια δηλαδή, την αμφιβολία μιας άλλης υπηρεσίας, αυτής της *διαφοράς* 'έννοια οικονομική, η οποία υποδηλώνει την παραγωγή του *différence* με τη διττή σημασία του ρήματος (διαφέρω και αναβάλλω).' (Ντεριντά, 1990: 48). Το ζήτημα δεν είναι όμως, μια απλή *επανατοποθέτηση*, εν είδη ενός απλού στατιστικού πειράματος, ή μια αναδιάταξη της ιεραρχίας, χρονικής και *χωρικής*, μεταξύ γλώσσας και γραφής.

Αντίθετα, οφείλουμε να παραδεχτούμε, θα πει ότι

‘Υπάρχει μια πρωτογενής βία της γραφής, επειδή η γλώσσα αρχικά, κατά μια έννοια που θα αποκαλυφθεί προοδευτικά, είναι γραφή’.

(Ντεριντά, 1990: 69)

Αν η αμφισημία του Καντ, αναδεικνύεται επειδή ένα *αλλά συγχρόνως*, κοντοστέκει και διστάζει μπροστά στο χώρο-εποπτεία και το χώρο-κατηγορία του νου, και στο Φουκώ, παλινωδεί μεταξύ του *ενσώματου χώρου βασανιστήριο* και τον αχανή αλλά διαφανή χώρο του *κοινωνικού σώματος της πειθαρχίας*, (που δεν είναι βασανιστήριο θα πει ο Φουκώ, υπενθυμίζω), ο Ντεριντά, θα αναδείξει τις *παράπλευρες* αυτές απώλειες, νομιμοποιώντας ουσιαστικά και δικαιώνοντας την ύπαρξη τους (ουσιαστικά *τη μη-ύπαρξη τους*, το *μη-είναι* και τη διαγραφή τους, από το δυτικό φαντασιακό), μέσα από την αποδόμηση αυτού που αποκαλεί τυραννία της ‘*λογοκεντρική[ς] μεταφυσική[ς]*’ που καθορίζει το νόημα του είναι ως παρουσίας’ (Ντεριντά, 1990: 79).

Το νόημα του χώρου είναι διαφορετικό πλέον, στον ορίζοντα αυτής της αποδόμησης. Δεν είναι ούτε ιδέα ούτε εξωτερικό. Αποκτά εν προκειμένω, διαφορετική σημασία όχι μόνο όταν πάρουμε σοβαρά τις αμφιθυμίες εκείνης ή της άλλης λογοτεχνικής ή φιλοσοφικής παράδοσης, αλλά τις *αμφιθυμίες* αυτές κάθε εαυτές. Αρκεί –αν και όταν τουλάχιστοντο κάνουμε –να συνδέσουμε το χώρο με τη γραφή, όπως την εννοεί ο Ντερριντά, όχι δηλαδή ως το *αναδιπλασιασμένο αποτόπωμα της φωνής*, αλλά ως μια ενεργή κίνηση που παράγει νόημα, διαφορά και ιεραρχία μέσα από κάτι που ουσιαστικά δεν είναι ή δεν έχει παροντική προέλευση ή καταγωγή. Υπό αυτήν την έννοια, μπορεί να ειπωθεί ότι ‘Η γραφή δεν είναι σημείο σημείου εκτός αν αυτό ειπωθεί για όλα τα σημεία, που θα ήταν αληθινό’ (Derrida, 1976: 43). Αυτό που κάνει τις αντιθέσεις δυνατές, κοντολογίς, είναι το *ίχνος* και η διαφορά, ήτοι “η έναρξη ενός μη παρακινούμενου σημαίνοντος του σημείου και με αυτό οι αντιθέσεις μεταξύ *φύσις* και του άλλου είναι δυνατές” (Derrida, 1976: 48). Το ρήγμα, το τμήμα, το κενό και ο χώρος θέτουν, εν τέλει σε κίνηση το *οικείο*, παρόλο που,

“η χωροποίηση είναι πάντα ανεπαίσθητη, απούσα και ασυνείδητη”

(Derrida, 1976: 68)

Με άλλα λόγια, εφόσον το άλμα που η αποδόμηση, ο χώρος και η γραφή θέλουν να κάνουν δεν είναι μόνον 'κατανοητό στην περιορισμένη του μορφή μιας φωνητικής σημείωσης, είναι πιθανόν να ειπωθεί ότι όλες οι κοινωνίες ικανές να παράξουν, να διαγράψουν κύρια ονόματα και να φέρουν ιεραρχική διαφορά στο προσκήνιο, εφαρμόζουν τη γραφή γενικά' (Derrida, 1976: 109).

Η *αμφισημία και παλινωδία του χώρου*, εφαρμόζουν ή υποκόπτον ήδη στο σύστημα αυτής της διαφοράς, *του μη είναι και της απουσίας του νοήματος*. Δεν αποτελούν απλά λάθη, λαθροχειρίες ή κακές αναγνώσεις του Καντ και του Φουκώ, που όταν συναντώνται με την έννοια του χώρου και της γεωγραφίας σηκώνουν τα χέρια ψηλά. Το ζήτημα δεν είναι καθαρά μεθοδολογικό, συνεπώς, ούτε τίθεται εκλεκτικά, με τη μορφή διλήμματος, ήτοι ως ανάγκη επιλογής εκείνης ή της άλλης μεθοδολογίας [22].

Αποδομημένος χώρος

“Όχι μόνο υπάρχουν άλλοι οδοί για τη φιλοσοφία, αλλά η φιλοσοφία, αν υπάρχει μια τέτοια, είναι η άλλη οδός. Και πάντοτε ήταν η άλλη οδός: η φιλοσοφία ουδέποτε ήταν υπεύθυνη ανάπτυξη ενός μοναδικού απαραίτητου προσδιορισμού συνδεδεμένου με μια μοναδική γλώσσα ή με τον τόπο μόνο ενός λαού’.

(Derrida, 2003: 69)

Η αποδόμηση/κρίση του Καντιανού και Φουκωικού χώρου, εξαλείφει ταυτόχρονα τη διάκριση μεταξύ φωνητικής και κειμενικής γραφής, εσωτερικού και εξωτερικού, κτλ., ‘εφόσον πρέπει να σκεφτούμε το ίχνος πριν από το ον’ (Ντεριντά, 1990: 85) πρώτιστα διότι, όπως το ψελλίζει ο Ντεριντά, αλλά με αρκούντως πειστική φωνή:

‘Αν είναι αλήθεια, όπως πιστεύω, ότι η γραφή δεν μπορεί να συλληφθεί έξω από τον ορίζοντα της διωποκειμενικής βίας, υπάρχει κάτι, ακόμη και η επιστήμη, που ριζικά δραπετεύει; Υπάρχει κάποια γνώση, και πάνω από όλα μια γλώσσα, επιστημονική ή μη, που κάποιος μπορεί να αποκαλέσει ξένη στη γραφή και τη βία;’

(Derrida, 1976: 127)

Η *διαφορά* (διαφορετικότητα, ετερογένεια, ετερότητα, κτλ.), οργώνει και οργανώνει κάθε κοινωνία και γεωγραφία πολύ πριν την εμφάνιση της γραφής με την περιορισμένη έννοια του όρου (όπως στέκει και η χρήση απέναντι στην ανταλλακτική αξία), δηλαδή, από την ώρα που μια κοινωνία *αμέσως/ταυτοχρόνως* αναβάλλει, καταναλώνει και διατηρεί γενικά (Derrida, 1976: 130, 131). ‘We think only in signs’ θα πει ο Ντερριντά (1990: 90), σε μια προσπάθεια να εξηγήσει αυτό το *αμέσως/ταυτοχρόνως*, κυρίως διότι η διαφορά που επαγγέλεται και την οποία, *ίχνη* της έστω, συναντούμε τόσο στην *αμφισημία* του Κάντ, όσο και στην *παλινωδία* του Φουκώ, δεν αντιστοιχεί ούτε συνιστά ποτέ και πουθενά μια πληρότητα, μια παρουσία ή μια εγγύτητα, με την καθολική γεωγραφική έννοια, με αναφορά σε κάποια (την) αλήθεια και (το) είναι.

Για αυτό άλλωστε και η ‘προφορική γλώσσα ανήκει ήδη σε αυτήν την γραφή’ (Ντερριντά, 1990: 100), όπως η *αμφισημία* και η *παλινωδία*, δηλαδή ανήκουν σε ένα χώρο που *υλοποιείται* δια του *ενσώματου χώρου* παρά σε ένα χώρο, ενεργό υποκείμενο, που αναπαριστά, καθρεπτίζει, ή παρακολουθεί και επιτηρεί από απόσταση, εν είδη ενός αντικειμενικού παρατηρητή της πραγματικότητας[23].

Χώρος-διαφορά

‘Το επονομαζόμενο ‘πράγμα’ είναι εξαρχής και πάντα ένα representamen που αποσπάται από την απλότητα της εννοιατικής προφάνειας’

(Ντερριντά, 1990: 89)

‘Το (καθαρό) ίχνος είναι η διαφορά. Δεν εξαρτάται από καμία αισθητή πληρότητα, ακουστή ή ορατή, φωνητική ή γραφική’.

(Ντερριντά, 1990: 112)

Ιστορικά και γεωγραφικά η ‘καλοσύνη’, ‘καθαρότητα’ και ‘πληρότητα’ ενός χώρου, εξωτερικού ή εσωτερικού, *χώρου-φυλακής* όπως στον Φουκώ ή *χώρου-καθαρής έννοιας* όπως στον Καντ, έχουν ήδη διαφθαρεί, εκμεταλλευτεί και αλλοιωθεί από μια *φασματική* και συστηματική ανάλυση που επιδικάζει και αποδίδει στη χρήση/ωφέλεια, τον τόπο, τη γραφή και το χώρο, το φετιχισμό, την μυστικότητα και την πολυπλοκότητα που θεωρητικά ιδιάζουν μόνο στο *εξωτερικό*.

Μικρή απορία προκαλεί το γεγονός ότι σε διάφορα κείμενα –Ρουσσώ, Λέβι-Στρώς– η γραφή είναι ταυτόχρονα αξιόλογη και επικίνδυνη. Όπως λέει ο Ντεριντά, χώρος και γραφή (*ο χώρος ως γραφή* αν θέλουμε να είμαστε ακριβείς), αφορούν μια ενεργή κίνηση που επιτρέπει τη διαφορά να συνθέσει το χώρο και το χρόνο, τον νόμο του οίκου, τη διαφορά, την ιεραρχία και τελικώς το νόημα. Αυτό άλλωστε ‘μας εξουσιοδότησε να αποκαλέσουμε ίχνος ότι δεν αφήνεται να συνοψιστεί μέσα στην απλότητα ενός παρόντος’ θα συμπληρώσει ο Ντεριντά (1990: 118).

Εδώ θα συμφωνούσαμε απόλυτα με την JudithButler, όταν παραδέχεται ότι:

Όταν δεχόμαστε αξιωματικά μια έξω-γλωσσική υλικότητα, θεωρώντας την υλικότητα οντολογικά διακριτή από τη γλώσσα, υπονομεύεται η δυνατότητα να μπορέσει κάποια στιγμή η γλώσσα να δείξει ή να ανταποκριθεί σε αυτήν την επικράτεια ριζικής ετερότητας. Επομένως, η απόλυτη διάκριση της γλώσσας από την υλικότητα, που σκόπευε να διασφαλίσει την αναφορική λειτουργία της γλώσσας, εντέλει την υπονομεύει”

(Butler, 2008: 156)

Είναι σε αυτό το σημείο που παίρνουμε επίσης τοις μετρητοίς τα λόγια του Ντεριντά, όταν δηλώνει ότι ‘Δεν υπάρχει τίποτα έξω από το κείμενο’ (Derrida, 1976: 158) · που σημαίνει, επιπρόσθετα, ότι δεν υπήρξε ποτέ τίποτα πέρα από τη γραφή, την ‘εξαφάνιση’ της φύσης, της φυσικής παρουσίας κτλ., · τίποτα, δηλαδή, πέραν της *αντικατάστασης* και *πρόσθεσης* αυτού που κάνει την παρουσία και την ωφελιμότητα δυνατή, όταν εν τούτοις έχουν ήδη προσβληθεί, διαβληθεί και τμηθεί από τη διαφορά.

Όπως παρατηρεί ο Ντεριντά, δεν υπάρχει κάποια απόλυτη, μοναδική και αναμφισβήτητη αφετηρία (τόπος, καταγωγή, γεωγραφία) νοήματος ή πρακτικής, επειδή απλούστατα η αποδόμηση και το ίχνος είναι ‘ήδη’ και ‘πάντα’ [*always/already*] μια δυνατότητα που σφετερίζεται την ολότητα, δομή, διαφάνεια, και παρουσία κάθε ακλόνητης, προφανούς και μοναδικής καταγωγής και γεωγραφίας.

Χώρος-γραφή(ς)

‘Η κατανομή στο χώρο (θα παρατηρήσουμε ότι αυτή η λέξη ονομάζει την άρθρωση του χώρου με τον χρόνο, το γίνεσθαι-χώρος του χρόνου και το γίνεσθαι-χρόνος του χώρου) είναι πάντα το μη αντιληπτό, το μη παρόν και το μη συνειδητό’

(Ντεριντά, 1990: 121)

Αν λοιπόν το ζήτημα είναι να εξοβελίσουμε τον εθνοκεντρισμό και τις σχέσεις εξουσίας που υφαίνονται και υφίστανται εξαιτίας της λογοκεντρικής μεταφυσικής της παρουσίας στο τρόπο που εκδιπλώνεται η φιλοσοφία και άρα η ηθική και η προσέγγιση και κατανόηση του άλλου, το δημιούργημα του Ντεριντά, δεν στερείται ενδιαφέροντος, τουλάχιστον πρακτικού, και ηθικού,(αν μπορούσαν αυτά τα δύο να μην πάνε μαζί) εφόσον το πρόταγμα ή το ζήτημα δεν είναι να αρθεί το αδιέξοδο αυτής ή της άλλης ελλιπούς διατύπωσης, αλλά μια *προοπτική* βαθύτατα *ανθρωπιστική*.

Η απόρριψη της δυτικής μεταφυσικής, ο μεταδομισμός, οι κριτικές γενεαλογίες και εννοιολογήσεις του χώρου, του φύλου και του είναι τις οποίες υποθάλπουν ο Φουκώ, ο Ντεριντά και η Μπάτλερ, δεν προβαίνουν ούτε είναι άλλη μια *'armchair approach'*, ενός καθημένου στα σύννεφα φιλοσόφου που αναζητά φανταστικές λύσεις σε πραγματικά προβλήματα. Ο μεταστρουκτουραλισμός είναι ίδιον και συστατική ανάγκη όχι ίδρυσης, αλλά αποκαθάρωσης του ολοκληρωτικού λόγου ύπαρξης της φιλοσοφίας. Μια ανάλογη αντίδραση, που από την πλευρά του Αμερικάνικου πραγματισμού, ο Richard Rorty θα ονομάσει *ειρωνική φιλοσοφία, anti-foundationalism* κτλ.

Αν υπάρχουν έννοιες που βασικά, επιτρέπουν, υποκρύπτουν και ενδεχόμενα λαθραίως επιχειρούν την διαιώνιση του ευρωκεντρισμού και του εθνοκεντρισμού, και εφόσον επιπλέον αυτές ανήκουν στο σφιχτό πυρήνα και κλοιό, και μετά τον Ντεριντά δεν έχουμε λόγο να αμφιβάλλουμε για αυτό, της δυτικής μεταφυσικής, η *αμφισημία και παλινωδία του χώρου* δεν πρέπει να εκλαμβάνονται πλέον ως μειονεκτήματα, παραβλέψεις, και αστοχίες αυτών που δεν μπορούν να δουν καθαρότερα τι διακυβεύεται στον ιστορικό και γεωγραφικό ορίζοντα της νεωτερικότητας, αλλά συνετή και συνεκτική και πολύ περισσότερο

επιτακτική τακτική αναίρεσης της μεταφυσικής *εννοιολογίας του μέσα και του έξω* (Ντεριντά, 1990: 127) · έστω και αν υλοποιούνται μέσα από εκλάμψεις.

Έτσι εξηγείται η πεποίθηση του Ντεριντά 'ότι το ίχνος *δεν είναι τίποτα*, δεν είναι ον, υπερβαίνει την ερώτηση *τι εστί* και ενδεχομένως την καθιστά εφικτή' (Ντεριντά, 1990: 135).

Η επιλογή να αναγνωστεί ο Ντεριντά κόντρα στους Καντ και Φουκώ [24], δεν είναι, παρόλα αυτά *παραδειγματικής* φύσης, αν η έννοια *παράδειγμα* έχει κάποιο νόημα πλέον, εφόσον έχουμε ή επιχειρούμε ακόμη να σπάσουμε τον λογοκεντρικό κλοιό.

Όπως για τον Έκο η σημειακή συνάρτηση και το νόημα που παράγει είναι ανεξάρτητα από το αντικείμενο που περιγράφουν, και για τον Χάϊντεγκερ το Είναι ξεπερνά κατά πολύ την οντική δυνατότητα κατανόησης του, έτσι και για τον Ντεριντά το νόημα της γραφής που προσιδιάζει στην απώλεια, τη γραφή, και την απουσία είναι συνώνυμα του έξω · ενός έξωεν τούτοις που δεν είναι αιωνίως τοποθετημένο και γεωγραφικά διακριτό, αλλά *επανασημασιοδοτείται, επανεγγράφεται και επανακάμπτει* ένθεν κακείθεν ενός ευμετάβλητου ορίου που μια γεωγραφία επιθυμεί διακαώς να

θέσει ως απαράγραπτο, απαράβλεπτο και αμετακίνητο, όριο, σύνορο ή frontier.

Αποδίδοντας στην *εποχή* όπως θα έλεγε ο Χούσσερλ, των Καντ, Φουκώ και Ντεριντά, τις συγκεκριμένες αντιλήψεις περί χώρου, δεν ήταν, ούτε αφορούσε απλά, μια *περιοδολόγηση* της έννοιας και χρήσης της γεωγραφίας στο δυτικό λόγο της φιλοσοφίας. Η προσπάθεια, ήταν και συνεχίζει να είναι πιο στρατευμένη, υπό την έννοια ότι δεν διαγιγνώσκουμε σε αυτές ή τις άλλες αναλύσεις, παραλείψεις και λάθη, που το ανειδίκευτο και ανυποψίαστο μάτι ξαστόχησε να αναγνωρίσει, αλλά τις *υλοποιούμε* μέσα από τις προκύπτουσες *αμφισημίες* και *παλινωδίες*.

Αν λοιπόν για κάποιο λόγο ο Ντεριντά πληροί την υπόσχεση που έδωσε ή υπαινίχτηκε –περί της *αμέσου*, ηθικής και πρακτικής προοπτικής της αποδόμησης– αυτό γίνεται διότι,

‘Υποπευόμαστε ήδη –και όλα τα κείμενα του Levi-Strauss το επιμαρτυρούν – ότι η κριτική του εθνοκεντρισμού, θέμα τόσο αγαπητό στον συγγραφέα των *Θλιβερών Τροπικών*, τις περισσότερες φορές αποσκοπεί στην συγκρότηση του άλλου ως προτύπου της αρχέγονης και φυσικής καλοσύνης, στην αυτοκατηγορία και στην αυτοταπείνωση, στην επίδειξη του απαράδεχτου είναι του μέσα σε ένα αντιεθνοκεντρικό καθρέπτη’

(Ντεριντά, 1990: 203)

Υπό αυτήν την έννοια είναι αδιανόητο να εκλάβει κανείς την φιλοσοφία του Ντεριντά, ως άσχετη με μια *πρακτική* διασάφηση του τρόπου δια του οποίου ζει κανείς, σκέφτεται και πορεύεται, αντιμετωπίζει και κατανοεί τους άλλους. Όπως το θέτει στη δική του φιλοσοφική διάλεκτο, 'Το να αναγνωρίσουμε την γραφή μέσα στην ομιλία, δηλαδή, την διαφορά και την απουσία ομιλίας, σημαίνει να αρχίσουμε να σκεπτόμαστε το δέλεαρ. Δεν υπάρχει ηθική χωρίς απουσία του άλλου, αλλά επίσης και κατά συνέπεια, χωρίς απουσία, απόκρυψη, ελιγμό, διαφορά, γραφή' (Ντεριντά, 1990: 244).

Το ηθικό πρόταγμα του Ντεριντά, δεν στερείται πρακτικού ενδιαφέροντος λοιπόν. Το ξέρουμε από τον Καντ. Ο Ντεριντά το επιβεβαιώνει στο *Πέραν του Κοσμοπολιτισμού*, όταν βάζει να συμπλεύσουν η ανάγκη προστασίας των δικαιωμάτων του πολίτη, του έτερου, του μετανάστη 'χωρίς χαρτιά', με τη δημιουργία των *πόλεων-καταφυγίων* (Ντεριντά, 2003: 15).

Για τον Βρετανό γεωγράφο David Harvey, αυτού του είδους η θεώρηση, η οποία *παλινωδεί* γενει, στερείται επιστημολογικής και πρακτικής θεμελίωσης, αλλά και ενδιαφέροντος. Ιδιαίτερα στερείται του στέρεου εδάφους που προσφέρει μια 'ιστορικό-γεωγραφική υλιστική και οικολογική προσέγγιση της

πόλης' (Harvey, 1996: 6), η οποία θα εμφορείται από τις αρχές και την μέθοδο της έρευνας που βασίζεται στη διαλεκτική (dialectics) (Harvey, 1996: 46-57). Χωρίς να μπορούμε σε διεξοδικότερη ανάλυση αυτών των στοιχείων, εργασία που μερικώς έχουμε αναλάβει σε προηγούμενες προσπάθειες (Γκαραγκούνης, 2011, 2012), η εκτίμηση μιας τέτοιας ανάγνωσης όπως αυτής του Χάρβεϊ, είναι περιορισμένη στον Ντεριντιανό ορίζοντα.

Εφόσον, δηλαδή έχουμε αναδιατάξει το σημασιολογικό περιεχόμενο της *αμφισημίας* και της *παλινωδίας* με αναφορά στο ορίζοντα της Καντιανής ιδεατότητας και της Φουκωικής πειθαρχίας στον Πλατωνικό *Φαίδρο*, οι αιχμές του υλισμού, δεν μας αφορούν, τουλάχιστον στο τυπικό πεδίο που εκδιπλώνεται η απαίτηση μας για τον χώρο *υλοποίησης*. Υποκρύπτεται, ειδικότερα, πράγμα που εξηγεί όχι την μερικότητα αλλά την ακαταλληλότητα του εγχειρήματος του Harvey για την ανάγνωση του χώρου που εμείς επιχειρούμε, υπό το όνομα-ομπρέλα των *πόλεων φιλοξενίας*, η απρουπόθετη υποχρέωση φιλοξενίας, ένα χρέος δεξίωσης του *άλλουόπως* θα έλεγε και ο Λεβινάς, πέραν από τις επιβολές και καταβολές που προσιδιάζουν στις διεθνής συνθήκες οι οποίες έχουν αποκλειστικά διακρατικό σημείο αναφοράς.

Ουσιαστικά, η συγκεκριμένη *πόλις* καταφύγιο υποστέλλει τη κρατική και εξουσιαστική υφή που διαχρονικά διατηρούσε, επιμένοντας εφεξής, μόνον στην σημασία της *υποδοχής* και *ανοχής* των ξένων, με τρόπο που δεν είναι ξένος ούτε στο Εμμανουήλ Λεβινάς που με αναφορά στο πρόσωπο, εξυμνεί ένα ανάλογο απροϋπόθετο φιλοξενίας, δεξίωσης, υποδοχής και αποδοχής του όντος ενάντια στη γνωσιακότητα και την ασφάλεια της οντολογίας και του είναι.

‘Τον όρο ‘πόλη-καταφύγιο’ τον επιλέξαμε, προφανώς επειδή έχει για μας σεβαστούς ιστορικούς τίτλους, και σχετίζεται με όποιον καλλιεργεί την ηθική της φιλοξενίας’

(Ντεριντά, 2003: 34)

Υπό αυτήν την έννοια, η *παλινωδία* και *ηαμφισημία*, αποτελούν χρήσιμους οδηγούς για να καμφθεί η όποια στενή και περιοριστική μεθοδολογική τους χρήση, ως χαρακτηριστικά δηλαδή, που στιγματίζουν αν όχι τον συγγραφέα, τουλάχιστον την ανάλυση και τις ελλείψεις της, και οι οποίες πραγματοποιούνται στον όνομα του. Περισσότερο εμφανής θα γίνει η παραδειγματική

τους χρήση όταν στραφούμε στην κριτική της κοινωνικής κατασκευής του *ενσώματου χώρου*, όπως την εξ-αρθρώνουν η JudithButler και ο Μερλώ Ποντύ.

Ενσώματος χώρος

‘Phenomenology is the study of essences [...] but it is also a philosophy for which the world is always ‘already there’ before reflection begins’

(MerleauPonty, 1962: vii)

Αν η περίπτωση του Καντ είναι *αμφίσημη* και του Φουκώ *παλινωδόσα*, στον ορίζοντα της γεωγραφίας της υλοποίησης, μετά τον Ντεριντά, ο Μερλώ Ποντύ, αναδεικνύει μια άλλη διάσταση του χώρου, εν προκειμένω του *ενσώματου χώρου*, που στοιχισμένος στην γραμμή της υλοποίησης, εξηγεί την αμφισημία και την παλινωδίαπέραν και πάνω από δυναστικές και αντιθετικές

συλλήψεις μεταξύ εσωτερικού και εξωτερικού, είναι και ύπαρξης, υποκειμένου και αντικειμένου κτλ.

Για τον Μερλώ Ποντύ, το υποκείμενο είναι καταδικασμένο και ταγμένο στον κόσμο και όχι ένας παρατηρητής που ανέξοδα και αδιάφορα, αλλά παρόλα αυτά με ακρίβεια, σύστημα και αντικειμενικότητα, συλλαμβάνει, ερμηνεύει, εξηγείται αναπαριστά τον κόσμο εκεί έξω. Η επιστροφή μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου υλοποιείται-ζήτημα που θίξαμε και στο κεφάλαιο των μεθοδολογικών παρατηρήσεων, με αναφορά στους Νίτσε και Ντελέζ -εφόσον το υποκείμενο εκτίθεται πλέον και είναι ολότελα προσδεμένο και σχετιζόμενο με τον κόσμο. Η ύπαρξη δεν είναι διακριτή από την ουσία θα πει Μερλώ Ποντύ, όπως ας πούμε είναι στον Σαρτ ή τον Χάϊντεγκερ. Ο ενσώματος χώρος,ν προκειμένου, αποτελεί ένα σημείο συμπλησιασμούμεταξύ των δύο άκρων, παρόλο που σημαντικές φαινομενολογικές έννοιες αναδεικνύονταιαπό τον Μερλώ Ποντύ, όπως η έννοια του εμπρόθετου*intentionality*.

‘I am open to the world, I have no doubt that I am in communication with it, but I do not possess it; it is inexhaustible’

(MerleauPonty, 1962: xvii)

Η φαινομενολογία του Μερλώ Ποντύ είναι πάνω από όλα, μια *κίνηση* και όχι μια σκέψη–όχι μόνο μια σκέψη τουλάχιστον. Με αυτόν τον τρόπο εξηγείται η δήλωση του, ότι είμαστε ‘δεμένοι με τον κόσμο και δεν μπορούμε να βγάλουμε τον εαυτό μας έξω από αυτόν’ (Μερλώ Ποντύ, 1962: 5). Όλα τα παραπάνω δείχνουν ότι είναι δύσκολο να γίνει μια ευκρινής και οριστική διάκριση μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου, πνεύματος και σώματος, διάνοιας και ύλης κτλ. Ο ενσώματος χώρος δεν είναι απλώς *αμφίσημος* όπως στον Καντ, ούτε *παλινωδεί* όπως στον Φουκώ, αλλά δια της εκδίπλωσης του, απλά και μόνο, δικαιολογεί την αμφισημία και την παλινωδία.

Ο ενσώματος χώρος δεν είναι ένα αδειανό πουκάμισο που πρόκειται να φορέσουμε, ούτε αμιγώς μια διανόηση ή συνείδηση, αλλά πάντα *μια θέαση που εκ του σώματος* (εκ θέσεως ουσιαστικά) *είναι θέαση από κάποιο σημείο*. Θέση που θυμίζει την εκπεφρασμένη Χουσερλιανή απαίτηση ότι η ‘συνείδηση είναι πάντα συνείδηση κάποιου πράγματος’. Ο Μερλώ Ποντύ θα το εκφράσει διαφορετικά,

‘Is not to see always to see from somewhere?’

(Merleau-Ponty, 1962: 67)

Το βλέμμα στο Μερλώ Ποντύ είναι συνυφασμένο με μια τέτοια τοποθεσία, υπό την έννοια ότι το να βλέπω ένα αντικείμενο, σημαίνει ‘να το κατοικώ’. Έτσι εξηγείται και η σύνθεση σώματος και ψυχής, ‘*the fusion of soul and body in the act*’ (Merleau-Ponty, 1962: 84).

Το αδιαχώριστο και αδιάκριτο ύλης και πνεύματος, υποκειμένο υ και αντικείμενο, προκρίνεται από τον Μερλώ Ποντύ, με τρόπο που αναδεικνύει τη *χωρικότητα του σώματος*, ή την αίσθηση αυτού που είναι μια ‘undivided possession of it [since] I know where each of my limbs is through a *body image* in which all are included’ (Merleau Ponty, 1962: 98).

Το σώμα έχει νόημα, λοιπόν μόνο όταν εξεταστεί με αναφορά και στον ορίζοντα της κίνησης [*motility*]. Το σώμα κατοικεί ή ενοικεί στο χώρο, πράγμα που δείχνει την αδιάσειστη, αδιαχώριστη και ανεξάντλητη σχέση, σώματος και χώρου (Μερλώ Ποντύ, 1962: 103). Αυτή η σχέση δεν υλοποιείται με τρόπο που είναι διανοητικός ή εξωτερικός, όπως στους Καντ και Φουκώ. Είναι κατά βάση κοινωνικός, φετιχικός και ουσιαστικός.

Οι έννοιες της διασποράς, της πολλαπλότητας και του κατακερματισμού του χώρου, της διαχώρισης κτλ., είναι σημαίνουσες αξίας για τον ενσώματο χώρο, όπως ήταν στον Ντεριντά και όπως είναι, όπως θα δούμε παρακάτω, και στη Μπάτλερ. Κυριότερα επειδή το σώμα όπως και η συνείδηση, έχουν περισσότερους από έναν τρόπους να υφίστανται –να είναι σώμα και συνείδηση αντίστοιχα, με τρόπο που ο Αλτουσσέρ και ο Σπινόζα δεν παρέλειψαν να θίξουν. Πέραν του εμπειρισμού και του διανοητισμού, πέραν του χώρου *ιδέα* και του χώρου *εξωτερικότητα*, ο ενσώματος χώρος του Μερλώ Ποντύ, χωρίς να απεμπολεί το δικαίωμα *ομιλίας του σώματος* ή το δικαίωμα *ενσωμάτωσης της συνείδησης*, υλοποιεί τον χώρο με όλες τις αμφισημίες και παλινωδίες.

Από εδώ και η σημασία του νοήματος μιας φράσης όπως του Μερλώ Ποντύ,

‘We must therefore avoid saying that our body is in space, or in time. It inhabits space and time.’

(MerleauPonty, 1962: 139)

Η *κίνηση*[motility] και η *αντίληψη*[perception] όπως τις επεξεργάζεται ο Μερλώ Ποντύ, ενδύουν με άλλη δυναμική όχι μόνο το σώμα, ή τον ενσώματο χώρο, όπως τον αποκαλούμε, αλλά και την φιλοσοφία, εφόσον βάζουν στην άκρη τους συνήθεις διτισμούς μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου, πνεύματος και σώματος κτλ.

Εξού και η φαινομενολογική, αλλά χρήσιμη διαπίστωση από την πλευρά του Μερλώ Ποντύ, ότι δηλαδή το σώμα μας δεν είναι στο χώρο *αλλά από χώρο*.

‘[O]ur body is not primarily in space; it is of it’.

(MerleauPonty 1962: 148)

Η *ύπαρξη* συνεπώς, μπορεί να θεωρηθεί το σταυροδρόμι όπου συναντώνται μυαλό και σώμα · και τα δύο μπορεί να θεωρηθούν με τη σειρά τους ως *τρόποι* να σταθεί κανείς μπροστά

στο μυστήριο της ζωής, του χώρου και του χρόνου. Δεν υπάρχει μονοσήμαντη και αδιάβλητη σημασία ή νόημα που μπορεί να αποδοθεί στο μυαλό και το σώμα, 'αφού οτιδήποτε σκεπτόμαστε ή πράττουμε έχει πολλαπλά νοήματα' (Μερλώ Ποντύ, 1962: 169).

Αυτό είναι επίσης και το νόημα του να δηλώσει κανείς ότι ο χώρος είναι *αμφίσημος* ή ότι *παλινωδεί*. Όπως η ιστορία και ο χρόνος δεν έχουν μόνο μια σημασία ή ένα νόημα, από υπαρκτική πλευρά, (Μερλώ Ποντύ, 1962: 173), έτσι και ο *ευσώματος χώρος* υλοποιείται δια πολλαπλοτήτων, κατακερματισμών, διαφορών και αναβολών.

Αντίληψη και κίνηση, τελικά, όπως συλλαμβάνονται από την αντι-καρτεσιανή φαινομενολογία του Μερλώ Ποντύ δια του σώματος, προσφέρουν διεξόδους από τα συνήθη αλλά ανούσια και στείρα διλήμματα μεταξύ *χώρου ιδέα* και *χώρου εξωτερικότητα*. Τα δεδομένα της σκέψης, αυτά τουλάχιστον που επιτρέπουν να σώζουν την τιμή της, δε χρειάζεται εφεξής να είναι ή το ένα ή το άλλο -*ιδέα* ή *ύλη*-αλλά θα προσαρμοστούν στην ιδέα της συνύπαρξης, της ανοχής, της ειρωνείας, της φιλοξενίας και της απροϋπόθετης υποδοχής, ενός σεβαστού αλλά, κατά τα άλλα, μη κωδικοποιήσιμου και αγωγίμου εξωτερικού, που αψηφά την γνώση.

‘There is a world for me because I am not unaware of myself; and I am not concealed from myself because I have a world’

(MerleauPonty, 1962: 298)

Ο ενσώματος χώρος είναι, τελικά, αλλά απλούστατα, ο τόπος που ‘καταλαμβάνω σε αυτόν τον ανοιχτά και διαρκώς μεταβαλλόμενο κόσμο, στο οποίο βιώνω την εμπειρία των αντικειμένων ως συνυπάρχουσα με τον εαυτό μου’ (MerleauPonty, 1962: 319).

Αν έτσι εκλαμβάνεται ο ενσώματος χώρος στον Μερλώ Ποντύ, ήτοι γενναιόδωρα και με επιφύλαξη ταυτόχρονα, στην Μπάτλερ τα δεδομένα είναι διαφορετικά, αλλά υποδεικνύουν αν όχι μια ανάλογη αφετηρία, τουλάχιστον μια προσίδια κατάληξη, ή τελικά μια εφάμιλλη πορεία με εύλογους προβληματισμούς.

Χώρος-υλοποίηση

‘Αλλά εθνοκεντρισμός που φαντάζεται τον εαυτό του ως αντιεθνοκεντρισμό, εθνοκεντρισμός μέσα στην συνείδηση του απελευθερωτικού προοδευτισμού’

(Ντεριντά, 1990: 213)

‘Το συμπλήρωμα προτίθεται [...] Αλλά το συμπλήρωμα αναπληρώνει’

(Ντεριντά, 1990: 251)

‘διαδικασίες υλοποίησης που σταθεροποιούνται στο χρόνο με στόχο να παράξουν το αποτέλεσμα ενός ορίου, [...] που αποκαλούμε ύλη’

(Butler, 1993: 9)

‘Ο φιλόσοφος είναι πάντοτε κάποιος για τον οποίο η φιλοσοφία δεν είναι *δεδομένη*, κάποιος που εκ της ουσίας του οφείλει να διερωτάται για την ουσία και τον προορισμό της φιλοσοφίας’

(Ντεριντά, 2003: 55)

Στο βιβλίο της *Σώματα με Σημασία* [(1993) *Bodies that Matter*. Routledge: London], η Μπάτλερ επιχειρηματολογεί υπέρ μιας *υλιστικής* αντίληψης περί κοινωνικού φύλου, που όμως δεν είναι αμιγώς μαρξιστική ή οικονομίστικη, ούτε από την άλλη πλευρά, αποκλειστικά ιδεαλιστική. Κοινωνικό και βιολογικό φύλο, υλοποιούνται *επιτελεστικά*, με αποτέλεσμα καμία ουσία που να ιδιάζει σε κάποια φύση (ανδρική ή γυναικεία) να μην προηγείται της θέσμισής του. Η *σημείωση* δεν είναι ιδεαλιστική, όπως η *ύλη* δεν είναι *εξω-σημειακή*, ή *εξω-γλωσσική* [25].

Η έννοια της επιτέλεσης προσεγγίζεται με ενδιαφέροντα τρόπο από την Μπάτλερ. Και αυτό διότι μετατοπίζει τον προβληματισμό της θεωρίας από τον μηχανικό έως ένα βαθμό *κονστρουκτιβισμό*, που περιστρέφεται γύρω από την έννοια της κατασκευής, στην θεωρία της επιτέλεσης στην οποία οι συνήθεις *δουσιμοί* μεταξύ γλώσσας και ύλης, δεν φαίνεται να έχουν θέση. Δεν υπάρχει καμία αδιαμεσολάβητη ύλη που φανερώνεται εκ των προτέρων ή εκ του εαυτού της, υπομένοντας την βάσανο της ερμηνείας από ένα σημειακό φορέα ή δράστη. Ούτε υπάρχει κάποια άυλη γλώσσα και ιδεολογία που έρχεται να παραγάγει ή να δώσει φωνή και πνοή σε μια νεκρή ύλη, *matter*, που κατά πάσα πιθανότητα είναι *θηλυκής* προέλευσης.

Δεν υπάρχει φυσικά κάποια διαλεκτική σχέση μεταξύ των δύο. Όχι γιατί η διαλεκτική δεν είναι της μόδας, αλλά διότι η αναίρεση και προσφυγή σε ένα τρίτο όρο, φαίνεται να οβήνει και να αφομοιώνει την όποια διαφορετικότητα και ετερονομία διακρίνεται εξ αρχής στις αρχικές θέσεις.

Ο Μισέλ Φουκώ στις διαλέξεις του 1975-76 που στα ελληνικά έχουν μεταφραστεί υπό τον τίτλο *Για την Υπεράσπιση της Κοινωνίας*, κάνει μια σαφή διάκριση που αφορά την νοσηματοδότηση και κριτική γενεαλογική εννοιολόγηση της εξουσίας και της διαφορά της από τις κλασσικές ή μαρξιστικές θεωρίες περί κυριαρχίας και πολέμου. Και αυτό διότι όπως υποστηρίζει το σώμα ή το υποκείμενο δεν είναι μια ακλόνητη και εσαεί ολοκληρωμένη οντότητα που είναι ανεπηρέαστη ή μάχεται τις έξωθεν επιβουλεύσεις, όπως αυτές οι θεωρίες τείνουν να προσλαμβάνουν την εξουσία (ένα κρατικό μόρφωμα με τεχνικό υπόβαθρο και οικονομική αφετηρία) αλλά ένα παράγωγο και ένα αποτέλεσμα της *θετικής* και *παραγωγικής* λειτουργίας της εξουσίας. Σε αυτή την λογική θα πρέπει να υποβάλλουμε και τον τρόπο που λειτουργεί η *επιτέλεση*, παρόλο που η Μπάτλερ είναι προσεχτική όταν ασχολείται με τον Φουκώ, εφόσον ο τελευταίος είχε προκρίνει

μαεστρικά, αν και όχι χωρίς δισταγμούς, την έννοια της κατασκευής.

Η διαδικασία του *mattering*, δηλαδή της υλοποίησης, πραγματώνεται μέσα από την λογική των συμφραζόμενων και του πλαισίου εντός του οποίου λαμβάνει χώρα η εκφορά ενός λόγου. Και παρόλο που ο J., L. Austen στο βιβλίο του *Πώς να κάνετε Πράγματα με τις Λέξεις*, είχε κάνει μια σαφή διάκριση μεταξύ επιτελεστικών και διαπιστωτικών ενεργημάτων του λόγου, *speechacts*, τόσο για την Μπάτλερ όσο και για τον Ντεριντά, το νόημα της επιτέλεσης δεν αποκαλύπτει την πλήρη δυναμική και δυνατότητα του, εφόσον δεν ιδωθεί μέσα από την επανάληψη και την παράθεση/επανεγγραφή.

Το ζήτημα δεν είναι απλά πολιτικό ούτε αμιγώς φιλοσοφικό ή επιστημολογικό. Είναι καίρια και αποκλειστικά ηθικό και πρακτικό, αρκεί φυσικά κανείς να μην στέκεται στην ερώτηση 'τι γίνεται με την υλικότητα του σώματος;', υπό την έννοια ότι δεν στέκεται σε μια δυαρχική αντίληψη για τη σχέση και το αδιαπέραστο μεταξύ γλώσσας και σώματος, αλλά παίρνει σοβαρά την ρευστότητα της παραγωγής μιας έμφυλης ταυτότητας, ζώντας

‘μέσα στην επικράτεια του πολιτισμικά διανοητού’

(Μπάτλερ, 2008: 43)

Η Μπάτλερ με αυτόν τον τρόπο, *αποδομεί* την έννοια της υλικότητας, και κατ’ επέκταση του χώρου, με σκοπό όχι να αρνηθεί τη σημασία του κόσμου ή της αντικειμενικότητας, αλλά ώστε να εξετάσει τις προϋποθέσεις και τις λογικές ανάδυσής αυτού που μπορεί να αποτελεί τη βάση επί της οποίας η έννοια της κατασκευής λαμβάνει χώρα, αναλύοντας τις λογικές δημιουργίας της έμφυλης ταυτότητας, εκλαμβάνοντας το βιολογικό φύλο ως μήτρα και επίπεδο στήριξης των ερμηνειών του πολιτισμικού –όχι λιγότερο μια κατασκευή για αυτό.

Η αποδόμηση και κριτική εννοιολόγηση των γενεαλογιών της *ύλης, της κατασκευής, της βιολογίας, και του φύλου*, δεν μετατρέπει αυτές τις έννοιες σε άχρηστα συνονθυλεύματα που ανήκουν πλέον στον κάλαθο της ιστορίας και της επιστήμης των ιδεών. Η χρήση τους είναι *μετα-θεωρητική*, αλλά όχι με την έννοια που το *μετά* προσλαμβάνει σε κριτικές ενάντια στο μεταμοντέρνο, όπως του Eagleton. Το *μετά* δεν σημαίνει επίσης μια χρονική αλληλουχία στην λογική της μεταφυσικής του είναι, που εξέθεσε ο Χάιντεγκερ.

Ούτε είναι μια διδαχή ιστορικής φύσης, που όχι και τόσο άδικα, φοβούνται ο Ντερντά και ο Μπάουμαν. Απεναντίας είναι ένα *μετά*, που εννοεί ότι μετά από αυτό, έχουμε αλλάξει πλέον τον τρόπο προβληματισμού, όπως με το*μετά*μετάτους Galileo, Newton και Einstein, είμαστε εντεϋθεν μια κατανόησης της φύσης που ανεπιστρεπτί κοιτά το μέλλον διαφορετικά και αναγνωρίζει την ιστορία με άλλο τρόπο. Ένα *μετά* εμπεδωμένο, μεθεγμένο και εγκολπωμένο στην τρέχουσα λογική από την οποία είναι αδιάκριτο και αχώριστο. Ένα *μετά* που έχει ήδη ξεπεραστεί μόνο και μόνο επειδή είναι ένα αδιαφιλονίκητο και αδιαπραγμάτευτο*παρελθόν* χωρίς την έγκριση του οποίου το *επέκεινα* είναι αστήριχτο.

Ίσως για αυτό πρέπει να μιλάμε για υλικότητα και όχι για ύλη, υπό την έννοια, ότι η ύλη δεν είναι κάτι ασύλληπτο, αλλά ένας από τους δυνατούς τρόπους σύλληψης του πραγματικού. Αυτό είναι και το νόημα του *iterability* και του *citationality* του Ντερντά, ή ότι ο Ντελέζ ονομάζει *difference-producing-repetition*, μετά και τη μελέτη του Kierkegaard, που αφορά σε μια επανάληψη όχι μόνο της ιδεατότητας, της ταυτότητας και του ίδιου, αλλά του διαφορετικού και του άλλου, που δια της έμφυλης επιλογής

επαναθέτει και επανατέμνει όρια, σύνορα και διαχωριστικές γραμμές. Όπως το θέτει και η Μπάτλερ,

‘Το γυναικείο εδώ δεν μονοπωλεί τη σφαίρα του αποκλεισμένου’

(Μπάτλερ, 2008: 126)

Αρκετές φορές οι μεταδομικές θεωρίες έχουν εκληφθεί ή όντως υποστηρίζουν μια διαφορά που υποτίθεται ότι είναι εγγενώς ενθυλακωμένη σε μια πρωτόγονη και αδιάσειστη οντότητα ή ολότητα, την οποία κατόπιν εορτής επισκέπτεται και ερμηνεύει ο λόγος οποιασδήποτε, κατά προτίμηση, μικρής και στοχευμένης αφήγησης. Η Μπάτλερ, αντίθετα, υποστηρίζει ότι τίποτα δεν προηγείται της γλωσσικής επιτέλεσης, όχι γιατί η γλώσσα είναι καθοριστικής σημασίας για τον προσδιορισμό και εν τέλει περιορισμό κάθε ταυτότητας, αλλά κυρίως γιατί δεν μπορεί να ιδωθεί ως μια *εξω-ολική* πραγματικότητα που εποπτεύει εκ του μακρόθεν ένα ατίθασο και ακηδεμόνευτο κόσμο και ενίοτε επιχειρεί αν όχι να ελέγξει, τουλάχιστον να αναπαραστήσει και αποκωδικοποιήσει.

‘Η απόλυτη διάκριση της γλώσσας από την υλικότητα, που σκόπευε να διασφαλίσει την αναφορική λειτουργία της γλώσσας, εντέλει την υπονομεύει τελικά’

(Μπάτλερ, 2008: 156)

Ένας άλλος τρόπος για να συλλάβει κανείς τη σχέση ύλης και γλώσσας, είναι για την Μπάτλερ, και αυτός που υποδείχτηκε στο μισοτελειωμένο έργο του Μερλώ Ποντύ *The Visible and the Invisible*, στο οποίο η σχέση υποκειμένου και αντικειμένου, γλώσσας και κόσμου, κτλ., δεν είναι έναυσμα ή προϋπόθεση δημιουργίας σχέσεων ταυτότητας, ούτε σχέσεων πλήρους διαφοράς και ασυμβατότητας, αλλά ότι εννοεί η ‘*χιασμική εξάρτηση*’, σχήμα που περιγραφικά μπορεί να θεωρηθεί ότι αποδίδει δια του χιάσματος, ούτε την απόλυτη ταυτότητα, ούτε την αδιασάλευτη διαφορά, αλλά μια αμφισβητούμενη και αμφιλεγόμενη ταυτοποίηση που διαφέρει και εκ της τεταμένης και παλλόμενης ενότητας, αναδεικνύει τις επιμέρους και κατά τόπους ανεξαρτησίες.

Ό χώρος αυτής της αμφισημίας, είναι εκείνος που
διανοίγει τη δυνατότητα επανεπεξεργασίας των όρων
ακριβώς με τους οποίους η υποκειμενοποίηση προχωράει
-αλλά και δεν καταφέρνει να προχωρήσει

(Μπάτλερ, 2008: 250-251)

Επίλογος

“Τίως η ελπίδα πως η φυσική έρευνα μπορεί να επιλύσει τα φιλοσοφικά προβλήματα του χώρου να είναι στην πραγματικότητα τόσο απατηλή όσο και η ελπίδα ότι η φιλοσοφική σκέψη μπορεί να επιλύσει τα φυσικά προβλήματα του χώρου”

(Jammer, 2001: 336)

Στο βιβλίο του MaxJammer, *Έννοιες του Χώρου*, βιβλίο χρήσιμο από πολλές απόψεις, η έννοια του χώρου, ως απόλυτος, κενός και ουσιαστικά ξένος, εξωτερικός και κοινωνικός, ή τουλάχιστον ανεξάρτητος από τις τοπικές και ιδιαίτερες σχέσεις που πηγάζουν από την θέση και τη γεωμετρία των πραγμάτων εντός κάποιας τοποθεσίας, αρχίζει να εδραιώνεται με την απόσχιση και τον απογαλακτισμό από την Αριστοτελική επαγρύπνηση, αλλά σηματοδοτεί εν τέλει μια αφύπνιση, που με τη σειρά λογίζεται ως αρχή. Η ερώτηση είναι εύλογη.

Από πού να αρχίσει λοιπόν κανείς, κάθε καλόπιστος αναγνώστης θα διερωτάται. Ο χώρος της φιλοσοφίας και η

φιλοσοφία του χώρου, από την άλλη πλευρά, στον Ντεριντά τουλάχιστον, είναι δυσδιάκριτα. Στο Καντ αντίθετα, ο χώρος της φιλοσοφίας ανήκει καθαρά στο κοινωνικό περιθώριο και έχει ρόλο παρατηρητή. Στο Φουκώ, η κοινωνιολογία της κατασκευής παράγει χώρους κατά το δοκούν (τρέλα, εγκλεισμός, κλινική, ανθρωπιστικές επιστήμες κτλ.). Ο Ντεριντά από την πλευρά του, συνηθισμένα για την εμβέλεια της σκέψης του, επισημαίνει με οξυδέρκεια. 'Πρέπει να ξεκινήσουμε από *οποudήποτε είμαστε* και η σκέψη του ίχνους που δεν μπορεί παρά να υπολογίσει το αισθητό, μας δίδαξε ότι είναι αδύνατο να προσδιορίσουμε ένα απόλυτο σημείο αφετηρίας. *Οποudήποτε είμαστε*: σε ένα κείμενο που ήδη πιστεύουμε ότι είμαστε' (Derrida, 1976: 162).

Το ενδιαμέσο, 'ο αδυσώπητος νόμος του χώρου' (Derrida, 1976: 200) [*theharshlawofspacing*] είναι ακριβώς αυτό που *μια* γεωγραφία της αποδόμησης και της διαφοράς εγγράφει, ξεδιπλώνει και ανακαταλαμβάνει, όταν θέτει σε κρίση τον Καντιανό χώρο του νου και την χωρική εξωτερικότητα του Φουκώ.

Ο χώρος και η διαφορά, αποτελούν *συμπληρώματα* τελικά, και κάθε χρήση και κατανάλωση αντανακλά, υπό αυτή την έννοια,

“τη δομή της γλώσσας όχι μόνο στο γίγνεσθαι αλλά και στο χώρο δαπάνης της, σε αυτό που μπορεί να κληθεί κυριολεκτικά γεωγραφία”

(Derrida, 1976: 216)

Η γεωγραφία είναι λοιπόν εγγενής σε πράγματα και ανθρώπους. Η *γεωγραφία* είναι *φιλοσοφία* υπό την ευρύτερη έννοια του Ντερριντά, η οποία θέτει τη *γραφή* απέναντι στην *παρουσία*, την *γλώσσα* και την *ταυτότητα* απέναντι στο *χώρο/διαφορά*. Επαναθέτει, εν προκειμένω, σε κίνηση ένα σημάδι, ένα παιχνίδι ή την εξάρθρωση κάθε κατάλληλης *οικειοποίησης*: εν συντομία ‘την αδυνατότητα –και συνεπώς επιθυμία– της αυτοπαρουσίας, και την αδυνατότητα και συνεπώς επιθυμία της καθαρής παρουσίας’ (Derrida, 1976: 244).

Σημειώσεις

[1] Η εργασία του Καντ, είναι μνημειώδης, ιδίως όπως αποτυπώθηκε στις σελίδες των τριών *Κριτικών* με αναφορά σε ότι συνήθως ονομάζεται Κριτικός Ιδεαλισμός ή Υπερβατολογική Φιλοσοφία. Η *Κριτική του Καθαρού Λόγου*, η *Κριτική του Πρακτικού Λόγου* και η *Κριτική της Κριτικής Δύναμης* συνθέτουν ουσιαστικά ένα όλον, με αρκετές, μεταξύ τους, διαφορές. Η πρώτη Κριτική, στα όρια της απλούστευσης, εξετάζει τη δυναμική και ανεξαρτησία της νόησης από την αισθητήρια αντίληψη και τον κόσμο. Οι κατηγορίες του νου, αναφέρονται σε ένα πραγματικό αντικείμενο, παρόλο που για τον Καντ, είναι αδύνατον να γνωρίσουμε τα πράγματα όπως *είναι*. Ο νους λειτουργεί αντικειμενικά, αλλά βάσει συγκεκριμένων κανόνων και νόμων, με ιδιαίτερη αυτονομία και ανεξαρτησία-εξού και το νόημα του καθαρού λόγου. Η δεύτερη Κριτική, τεκμηριώνει τον τρόπο δια του οποίου ο άνθρωπος μπορεί και οφείλει να είναι ηθικός. Η ελευθερία και ο Λόγος, είναι δύο ζητήματα κομβικής σημασίας για την πραγμάτωση και βίωση της ηθικής φιλοσοφίας του Καντ. Συναντώνται όμως με το καθήκον και την προσταγή. Το ηθικό του μήνυμα, συμπυκνώνεται στη φράση, μεταφέροντας σχετικά ελεύθερα, πρᾶττε ιδιωτικῶς με τρόπο που θα επιθυμούσες να είναι καθολικός. Η τρίτη Κριτική διαγιγνώσκοντας τη διαφορά (αντινομία) μεταξύ φύσης και ελευθερίας, καθαρού και πρακτικού λόγου, ασχολείται με την καλαισθησία και τη φύση, ζητήματα που

αν και με πρώτη ματιά φαίνονται να σχετίζονται ελάχιστα, για τον Καντ, τέμνονται και διασχίζουν, ως πεδία ενδιαφέροντος και πράξης, το ένα το άλλο, δια αυτού που ονομάζει *σκοπιμότητα της φύσης*. Δεν θα πρέπει να λησμονείται εδώ η συνεισφορά μια *άλληςκριτικής σχολής* πέραν της καντιανής όπως απορρέει, όχι ασφαλώς ομοιόμορφα, ούτε ομοιογενώς από τα γραπτά της Σχολής της Φρανκφούρτης · ιδιαίτερα από την προσπάθεια του Theodor Adorno να διαμορφώσει μια οπτική της αισθητικής – με το αντίστοιχο βιβλίο που αναπόφευκτα έμεινε ημιτελές λόγω του πρόωρου θανάτου του συγγραφέα, και στα ελληνικά κυκλοφορεί ως *Αισθητική Θεωρία*. Η συνεισφορά του, η σημαντικότερη ή μια από αυτές τουλάχιστον, αφορούσε στην ανάδειξη του έργου τέχνης ως *αίνιγμα*, κίνηση που του επέτρεψε να αποφύγει τόσο τη *Σκύλα* του υποκειμενισμού (Καντ: ένα έργο αποκλειστικά προϊόν ευφυΐας, αδιάφορο και ξένο προς κάθε άμεσο, ή έμπρακτο ενδιαφέρον), όσο και τη *Χάρυβδη* του αντικειμενισμού (Φρόιντ: ένα έργο υποταγμένο και στρατευμένο σε μια πραγματικότητα, οικονομική, λιβιδική ή άλλη) (Αντόρνο, 2000: 29). Αυτό είναι και το νόημα της δήλωσής του Αντόρνο, ότι ένα έργο τέχνης, είναι διαρκώς και τελεί αδιαλείπτως ‘υπό κατασκευή’ (*work in progress*) (Αντόρνο, 2000: 55), ή όταν συμπλήρωνε ότι η σχέση τέχνης και επιστήμης δεν είναι ‘δεσμευτική αλλά τεταμένη και κριτική’ (Αντόρνο, 2000: 393), και ότι παρόλο που η ‘τέχνη έχει σχέση με την κοινωνική καπιταλιστική παραγωγή’ (Αντόρνο, 2000: 401), εν τούτοις το νόημα της δεν ‘εξαντλείται σε αυτό που υποδηλώνει η γένεση τους’ (Αντόρνο, 2000: 455), με τρόπο που η ‘υλικότητα και πνευματικότητα τους να βρίσκονται διαρκώς υπό κρίση’ (Αντόρνο, 2000: 470, 483). Για αυτό

και 'στα έργα τέχνης ζει τόσο η αρχή της πραγματικότητας όσο και το αντίθετο της' (Αντόρνο, 2000: 517).

[2] Ο Φουκώ πρόλαβε στο σύντομο βίο του (1926-1984), να δημοσιεύσει μια πληθώρα μελετών από τη δεκαετία του 1960, αν και παραδεκτά η πλέον παραγωγική, *πειθαρχημένη* συγγραφική περίοδος του, καλύπτει ένα διάστημα ετών από το 1964 με τη δημοσίευση της *Ιστορίας της Τρέλας*, μέχρι την *Ιστορία της Σεξουαλικότητας* στα τέλη του 1970. Αυτές οι μελέτες όπως και τα βιβλία του *Η Γέννηση της Κλινικής*, *Η Αρχαιολογία της Γνώσης*, *Οι Λέξεις και τα Πράγματα*, *Επιτήρηση και Τιμωρία*, είναι από τις πιο γνωστές παρακαταθήκες της φιλοσοφίας του. Εδώ δεν θα μας απασχολήσει ως εκπρόσωπος κάποιας σχολής, ούτε σαν ειδικός που είδε, αναγνώρισε ή ανακάλυψε την *αλήθεια* (μια καταφανέστατα *ειρωνική* κατηγορία εναντίον του, αν το καλοσκεφτεί κανείς, δεδομένου ότι στο έργο του, ένας από τους στόχους του, ήταν να προβληματίσει ότι αποκαλούσε 'καθεστώς αλήθειας' [*regime of truth*]). Μη λαμβάνοντας τον Φουκώ, ως εκπρόσωπο κάποιας σχολής, έχει σημαντικά πλεονεκτήματα. Καταρχήν ο ίδιος δεν έχει να απολογηθεί παρά *προσωπικά*, ως στοχαστής, περί των γεγραμμένων και της λογικής των αφηγήσεων του. Και τελικά έτσι αποφεύγει κανείς ένα είδος *στατιστικού* λάθους, υπό την έννοια ότι δεν βάζει τον Φουκώ να απαντήσει περί του νοήματος, ας πούμε, του μεταμοντερνισμού και περί της εκπροσώπησης αυτού του ρεύματος από την πλευρά του, εν είδη κάποιου *στατιστικού μέσου ή διάμεσου*. Παγίδα την οποία δεν αποφεύγει ο Βρετανός πολιτισμικός κριτικός Terry Eagleton που στο βιβλίο του

The Illusions of Postmodernism ομολογεί ότι ενσυνείδητα προβαίνει σε ένα ανάλογο μπέρδεμα, τοποθετώντας στο ίδιο 'σακί' την έννοια της νεωτερικότητας, του μεταμοντέρνου και των συγγραφέων που υποτίθεται ότι το αντιπροσωπεύουν (Eagleton, 1987: vii, 19, 21, 31). Σε ότι μας αφορά, η διάκριση μεταξύ αυτών είναι σημαντική όχι για λόγους τυπικούς, αλλά κυριότερα για ουσιαστικούς. Έχουν να κάνουν με το γεγονός ότι ο Φουκώ, δεν μπορεί να στέκεται δίπλα-δίπλα με τον Ντεριντά, ούτε με τον Μπωντριγιάρ, για παράδειγμα, όχι μόνο γιατί η μεταξύ τους διαμάχη είναι δεδομένη, ακόμη και οι διαπροσωπικές τους σχέσεις, αλλά κυρίως διότι τα προβλήματα που έθεσαν, οι αφετηρίες, εννοιολογικές και αντικειμενικές, από τις οποίες εκκίνησαν ήταν διαφορετικές και μάλλον, αντικρουόμενες. Αρκεί να σκεφτεί κανείς, ότι ο Μπωντριγιάρ, δεν αναγνωρίζει στην *εξουσία* του Φουκώ τον τρόπο που λειτουργεί ο κοινωνικός διαχωρισμός, όπως και ο Ντεριντά δεν εκλαμβάνει ούτε αναγνωρίζει στον Φουκώ το *δικαίωμα να ομιλεί* περί τρέλας, τουλάχιστον, εκτός του μεταφυσικού κλοιού της δυτικής φιλοσοφίας. Διαφορετικά από ότι ο Eagleton, αλλά στην ίδια λογική του *στατιστικού λάθους* ο Γάλλος μαρξιστής φιλόσοφος, που ενδιαφέρθηκε περισσότερο από οποιονδήποτε άλλο για το χώρο, Henri Lefebvre, στο κατά τα άλλα σημαντικότερο βιβλίο του *The Production of Space*, τοποθετεί όλους τους παραπάνω, υπό το πρίσμα της *σημειωτικής* (Lefebvre, 1991: 5), αναπαράγοντας ένα κλασικό δυιστικό παράγωγο ανάλυσης του Μαρξισμού, που υποκύπτει στα *κελεύσματα βάσης και εποικοδομήματος* – χαρακτηρισμό που ούτε ένας από τους τρεις, δεν θα χαρακτήριζε εύστοχο ή αντιπροσωπευτικό για τη δουλειά του. Αυτό δεν εννοεί

να ανατρέψει τη σημασία και αξία της εργασίας του Lefebvρειδώς με αναφορά στην *παραγωγή του κοινωνικού χώρου*, που ξεπερνά κατά πολύ το γεωμετρικό του νόημα, ως Ευκλείδειος χώρος, ένας υποτιθέμενος άδειος και ισομετρικός χώρος, υπόλογος στο μαθηματικό λογισμό. Ο κοινωνικός χώρος του Lefebvre αποκτά μια τριαδική υπόσταση υπό τη λογική της *χωρικής πρακτικής* (*spatialpractice-perceivedspace*), των *αναπαραστάσεων του χώρου* (*representationsofspace-conceivedspace*) και των *αναπαραστατικών χώρων* (*representationalspaces-livedspace*) (Lefebvre, 1991: 33, 38). Η τριαδικότητα αυτήν μπορεί να μην είναι εμφανώς συναφής, ούτε να συμβαδίζει απροκάλυπτα, με την δυαδικότητα *βάσης-εποικοδομήματος*, αλλά δεδομένης της ολοκληρωτικής οντολογικής σημασίας που αποδίδει ο Λεφέμπρ στην *παραγωγή*, δεν βλέπω πόσο αδιαχώριστο μπορεί το τριαδικό του σχήμα να παραμείνει, από μια οικονομίστικη ερμηνεία του Μαρξισμού, που αναμφίβολα αναπαράγει την προτεραιότητα της οικονομίας, έστω σε τελευταία ανάλυση, ακόμη και αν τη θέση της οικονομίας παίρνει τώρα η έννοια της παραγωγής, του κοινωνικού χώρου, της χωρικής πρακτικής και των χώρων αναπαράστασης (βλέπε για παράδειγμα Lefebvre, 1991: 210). Για μια διαφορετική αντίληψη περί του νοήματος της σφαίρας που στον Μαρξ ενέχει καθαρά το ρόλο και τη θέση *εποικοδομήματος*, (στην οποία κατά καιρούς εντάσσονται η κουλτούρα, οι θεσμοί, η ιδεολογία, η θρησκεία κτλ., όλα τους όχι ευκρινώς και αντικειμενικώς οριζόμενα από θεωρητικούς και ιστορικούς) μπορεί κάποιος να συμβουλευτεί τον Max Weber στην κλασική μελέτη του *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Εξίσου ενδιαφέρουσα από την άποψη της πολιτικής επιστήμης

είναι η κλασική μελέτη του Αλέξις ντε Τόκβιλ περί *Δημοκρατίας στην Αμερική*, στην οποία ο υλισμός και η υλιστική αντίληψη της ιστορίας, ιδώνονται προσεκτικά και από απόσταση.

[3] Η Αμερικανίδα πολιτισμική κριτικός Judith Butler έχει συνδέσει το όνομα της με ότι ονομάζεται *performancetheory*—ή ότι στα Ελληνικά καλείται *θεωρία της επιτέλεσης*. Θα πρέπει εν τούτοις να είμαστε προσεκτικοί όταν χαρακτηρίζουμε κάποιον *πολιτισμικό κριτικό*, αν κάτι τέτοιο έχει νόημα · κλάδος που γενικότερα εντάσσεται στον ακαδημαϊκό καταμερισμό εργασίας των *πολιτισμικών σπουδών*. Οι εργασίες της Μπάτλερ δεν είναι απλά θεωρητικές, ούτε αφορούν αποκλειστικά μελέτες πολιτισμικών σπουδών, παρόλο που δεν τις αγνοεί, ούτε μπορεί κανείς να ισχυριστεί ότι δεν υπάγονται κάποια από τα έργα ή τα ενδιαφέροντα της σε αυτό το πεδίο. Εν πάσει περιπτώσει δεν μπορεί να θεωρηθεί πολιτισμική κριτικός με την έννοια ας πούμε του Slavoj Žižek, του γνωστού Σλοβένου θεωρητικού, ο οποίος πέραν από βασικές εργασίες του, ψυχαναλυτικές κυρίως με αναφορά στους Χέγκελ και Λακάν και την πιθανολογούμενη εγγύτητα και περεταίρω ενσωμάτωσης του ενός με τον άλλο, είναι ευρύτερα γνωστός για πιο ‘χαλαρές’ μελέτες και μάλλον προβληματικές συλλήψεις και αναφορές, ας πούμε, περί της σχέσης του ‘Χάμπερμας με τον μεταμοντερνισμό’, (Wright and Wright, 1999: 39), της ‘άνωτερότητας του Αλτουσσέρ έναντι του Φουκώ στο ζήτημα της θεώρησης της εξουσίας’ (Wright and Wright, 1999: 66), την, από ψυχαναλυτική άποψη, ‘μη-ύπαρξη της γυναίκας, υπό μια διαθλαστική σκέψη που ξεκινά από τον Λακάν’ (Wright and Wright,

1999: 133) κτλ. Η Μπάτλερ λειτουργεί σε εντελώς διαφορετικό επίπεδο, εν σχέσει τουλάχιστον με ότι ονομάζουμε *πολιτισμική κριτική ή κοινωνική θεωρία*, και όχι απλώς με όρους πληρότητας ή ικανότητας. Δεν τίθεται ασφαλώς θέμα σύγκρισης. Γνωστότερα βιβλία της στα τέλη της δεκαετίας του 1980 και στις αρχές του 1990 το *Undoing Gender* (1987) και το *Bodiesthatmatter* (1993). Το τελευταίο στα ελληνικά μεταφράστηκε σχετικά πρόσφατα υπό την επιμέλεια της Αθηνάς Αθανασίου ως *Σώματα με Σημασία* (2008). Η κριτική φεμινιστική της στάση προσπαθεί να γεφυρώσει το χάσμα μεταξύ φύλου και κοινωνικής θεωρίας, ιδίως όπως εκπορεύεται από το γαλλικό φιλοσοφικό ρεύμα που αρκετές φορές καλείται poststructuralism (αν και σύμφωνα με μαρτυρία του Zizek κανείς δεν χρησιμοποιεί αυτόν τον όρο στη Γαλλία) και μια επιπόλαια ματιά ακόμη και της φιλοσοφίας είχε απομακρύνει από τα ενδιαφέροντα της φεμινιστικής κριτικής για λόγους που ποτέ δεν ήταν ξεκάθαροι, τουλάχιστον σε μένα. Συναντάται φιλοσοφικά με τον Derrida, ένας από τους πολλούς τρόπους συνάντησής τους εν πάση περιπτώσει, δια της έννοιας της *υλοποίησης*, [materialization], σε μια προσπάθεια να παρακαμφθούν και υποχωρήσουν οι αγκυλώσεις και οι δυισμοί μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου, σημαίνοντος και σημαινόμενου, θεωρίας και πράξης, αναπαράστασης και πραγματικότητας και κυρίως της ύλης και έννοιας, με αναφορά στο σχηματισμό του *ενσώματου χώρου*. Επιπρόσθετα, προβληματίζει και κριτικάρει την έννοια της *αναπαράστασης*, που είναι βαθιά εμπεδωμένη στη φιλοσοφία του λογοκεντρισμού και της μεταφυσικής της παρουσίας, έννοιες που και ο Derrida έχει υποβάλλει σε αυτό που ο ίδιος καλεί *αποδομητική*

κριτική, μέσα από διάσημα βιβλία του όπως το *Speech and Phenomena*, μια κριτική του Γερμανού φαινομενολόγου φιλόσοφου Edmund Husserl και της θεωρίας του περί επιστροφής στον εαυτό ώστε να επιτευχθεί η απόλυτη ταύτιση επιστήμης και φιλοσοφίας, το *Γραφή και Διαφορά*, μια συλλογή κειμένων τα οποία υποβάλλουν σε κριτική στοχαστές της Δυτικής φιλοσοφίας (από τον Φουκώ μέχρι τον Νίτσε και τον Λεβινάς), και το *Περί Γραμματολογίας*, που αναδεικνύει τη φιλοσοφική σημασία της γραφής με την στενή έννοια, για την κατανόηση της διαφοράς και της ετερότητας –η γραφή με την ευρεία έννοια. Από την άλλη πλευρά η έννοια της επιτέλεσης, *performance* ή *performative theory* έχει βρει σημείο αναφοράς και στην ελληνική περίπτωση. Ελληνική, υπό μια διττή έννοια. Και ως περίπτωση μελέτης κοινωνικών και ανθρωπολογικών ζητημάτων του ελληνικού χώρου, και ως μονογραφίες Ελλήνων ανθρωπολόγων και κοινωνιολόγων. Με τους δευτέρους δεν θα ασχοληθούμε για λόγους που έχουν να κάνουν με την πιο περιοριστική υφή του δοκιμίου μας από μεθοδολογική άποψη τουλάχιστον, χωρίς αυτό να κάνει την περίπτωση τους λιγότερο ενδιαφέρουσα. Υπό την έννοια της πρώτης διασταύρωσης, συναντούμε τον ανθρωπολόγο Michael Herzfeld και την ποιητική του με ευθείες αναφορές και επιρροές από την *Νέα Επιστήμη* του Vico. Θα σταθούμε εδώ λόγω της επιρροής και σημαντικότητας του έργου του, αλλά και γιατί με κάποια τμήματα της εργασίας του εξοικειωθήκαμε σε άλλες μας σημειώσεις –χώρια του γεγονότος ότι υποστηρίζει μια εκδοχή της επιτέλεσης, την ποιητική, που δεν μοιάζει με της Μπιάτλερ. Θα περιοριστούμε σε μερικά κριτικά σχόλια χωρίς να αναλάβουμε μια

εμβριθέστερη ανάλυση. Κυρίως για λόγους επάρκειας. Ελπίζουμε εν τούτοις ότι θα δια φωτίσουμε μια ακόμη πλευρά της επιτέλεσης από την πλευρά της ποιητικής. Θα επιχειρηθεί να ανασκοπηθούν περιληπτικά οι βασικές κοινωνιολογικές συνιστώσες της *ποιητικής* για την μελέτη της Ελλάδας και των κοινοτήτων της όπως προτάθηκε από τον Herzfeld. Αυτό δεν πρόκειται να γίνει με κανένα συστηματικό τρόπο. Η κύρια αιτίαση, αν κάτι τέτοιο ευσταθεί σε ένα χώρο όπως αυτός μιας υποσημείωσης, που απευθύνεται ενάντια σε αυτές τις θεωρήσεις αφορά τη μη συστηματική κατανόηση του *χώρου*, της *χωρικής πρακτικής* και της *χωρικότητας* ως *θεωρητικών πρακτικών* – ζητήματα που μας απασχολούν και στο δοκίμιο. Θα υποστηριχθεί ότι τέτοιες εργασίες που εμπνέονται από την ποιητική του Χέρζφελντ, είναι εγκλωβισμένες στον εγγειανό καθρέπτη της διαλεκτικής που ομογενοποιεί και υποβαθμίζει ότι τείνει να υπερκεράσει τον μέσο όρο εκκινώντας όχι από τη διαφορά αλλά από την ενότητα όταν είναι η *διαφορά χωρίς ενότητα* που μετράει και όχι το ανάποδο (*difference without unity*) (Deleuze, 1994). Η γενική διαπίστωση που αφορά τη εξέταση του ελληνικού κοινωνικού σχηματισμού έχει να κάνει με τη γενικότερη διαφωνία που υπάρχει για το αν είναι ένας καπιταλιστικός σχηματισμός, απολειφάδι της βάρβαρης Οθωμανικής κυριαρχίας, της υπερδιόγκωσης του κρατικού τομέα (Τσουκαλάς, 1977· Μουζέλης, 2006) και των δημοσίων υπηρεσιών ή αν εν τέλει παραμένει υπανάπτυκτος εξαιτίας της συνάρθρωσης και εξάρτησης του από την καπιταλιστική οικονομία (Πουλιαντζάς, 1975). Αυτού του είδους η ερωματοθεσία αν σκαλιστεί λίγο πιο βαθιά θα αποκαλύψει τις κοινές της ρίζες με μια ανθρωπολογία της

Μεσογείου -σκαλίζοντας λίγο πιο βαθιά, λέει ο Πουλαντζάς, πάντα βρίσκουμε τον Hegel- που παραμένει προσδεμένη σε επίπεδο αρχής με μια προκαθορισμένη Εγελιανή τροχιά. Οι πιο οικονομικές εργασίες περί ελληνικού σχηματισμού, δεν αποφεύγουν ανάλογους κινδύνους. (Περί εξάλειψης της διαφοράς). Ο Φίλιας (1985), για παράδειγμα, ισχυρίζεται ότι ο ελληνικός αγώνας για εθνική ανεξαρτησία δεν ήταν ένας ταξικός αγώνας, καθόσον η ελληνική χωρο-οικονομία δεν ακολουθούσε τα χνάρια των φεουδαλικών προτύπων που οδήγησαν στην ανάπτυξη μιας οικονομίας βασισμένης στην εμπορευματική ανταλλαγή. Η επανάσταση, δηλαδή, δεν απέρριξε κατά τον Φίλια (1985: 56-57) από μια κοινωνικο-οικονομική έκφραση, αλλά στηριζέτο σε ένα έμφυτο εθνικό αίσθημα με βαθιά τοπικά χαρακτηριστικά. Ο Νίκος Μουζέλης (1978) από την πλευρά του υποστηρίζει ότι η καπιταλιστική *ανάπτυξη* της Ελλάδας έχει βαθιά δομικά χαρακτηριστικά και εκδιπλώνεται με διαφορετικό τρόπο από ότι η αντίστοιχη διαδικασία που έλαβε χώρα στη Δύση. Είναι όμως στις εργασίες του Τσουκαλά (1977, 1980, 1987) που αποκρυσταλλώνεται με μεγαλύτερη επάρκεια η παραπάνω νεομαρξιστική θεωρητική κατεύθυνση (περί της σχέσης ελληνικής οικονομίας και καπιταλισμού). Σύμφωνα με αυτόν 'ο κυρίαρχος ρόλος του κράτους είναι καίριος και χαρακτηριστικός του ελληνικού κοινωνικού σχηματισμού' (Τσουκαλάς, 1987: 24), υπό την έννοια ότι το κράτος υποκαθιστά την βασική οικονομική λειτουργία των επιχειρήσεων. Αυτή η υπερδιόγκωση, επιπλέον, δεν είναι έξω από τα κοινωνικά και οικονομικά συμφραζόμενα της ιστορικής εξέλιξης της ελληνικής οικονομίας και του *μεταπαρατικού κεφαλαίου* που

χρησιμοποίησε τον ελληνικό κοινωνικό σχηματισμό όχι για παραγωγικές επενδύσεις αλλά για δαπάνη, κατανάλωση και επίδειξη. Αντιθέτως με την παραπάνω στροφή, αλλά όχι με ένα ξεκάθαρο τρόπο και συνολικά όχι έξω από μια προσέγγιση που μπορεί να ονομαστεί νεομαρξιστική, στέκει η αντίληψη του Κώστα Βεργόπουλου (1975, 1978) για το *αγροτικό ζήτημα* και την συνάρθρωση και απορρόφηση του αγροτικού τομέα από το οικονομικό σύστημα της καπιταλιστικής παραγωγής. Το ίδιο ισχύει και για τον Δερτιλή (1985) που συμφωνεί περί της μη-ύπαρξης *καπιταλιστικής* ελληνικής οικονομίας, ενώ και για την αγροτική κοινωνιολογία του Δαμιανάκου (1987) το καπιταλιστικό στοιχείο στον ελληνικό σχηματισμό είναι εντελώς απών. Ομοίως ο Μοσκόφ (1975: 89, 125, 147) διατείνεται ότι η ελληνική οικονομία στερείται τα κεφάλαια και την εργασία των ελλήνων του εξωτερικού, στη βάση αυτού που ο Τσουκαλός παραπάνω ονόμασε ‘μεταπρατικό’ κεφάλαιο (παράβαλλε και τις αντιρρήσεις του Μηλιού, 1984). Θα ήταν φυσικά έξω από τις δυνατότητες και ανάγκες της παρούσας διατύπωσης η εξονυχιστικότερη κριτική των παραπάνω. Σε επιστημολογικούς και οντολογικούς όρους όμως έχει σημασία η θεωρητική γραμμή που συναρμολογεί τις παραπάνω διαπιστώσεις στην Εγγελιανή μαρξιστική γραμμή της διαλεκτικής που κατακερματίζει και αρνείται τη διαφορά ως *διαφορά* (Derrida, 1976). Ο καπιταλιστικός σχηματισμός θεωρείται ένα δέον σύστημα αναφοράς που δικαιολογεί αποκλίσεις. Έτσι η Ελλάδα είτε αδυνατεί να ενσωματωθεί είτε είναι περιθωριακή και δεκανίκι της Δύσης εξαιτίας της ενσωμάτωσης. Ορθά οι εργασίες περί ευελιξίας και άτυπης εργασίας προσπάθησαν να εξηγήσουν και

υποστηρίζουν ότι υπάρχουν και άλλοι τρόποι περιφερειακής ανάπτυξης (Βαΐου και Χατζημιχάλης, 1997). Η ανεπάρκεια και αδυναμία να ξεφύγουμε από ένα ανάλογο ευρωκεντρισμό είναι το κοινό έδαφος πάνω στο οποίο στηρίζεται ο τρόπος σκέψης που περιχαράκωνει η ανθρωπολογία, έστω υπό το κάλυμμα της *ποιητικής* (Herzfeld, 1982, 1985). Θα στραφούμε σε αυτή τη σκέψη ώστε να διατυπώσουμε διεξοδικότερα τους δεσμούς της με την κοινωνική ανθρωπολογία του Μεσογειακού χώρου. Ένα ζήτημα όμως, που επιχειρούμε και στο ανά χείρας δοκίμιο, είναι να προταθεί ένας τρόπος σκέψης διαφορετικός από τον παραπάνω που δεν θα αψηφά την ανάγκη για ουσιαστική κατανόηση της διαφοράς και που προκαταβολικά και κατά συνθήκη μπορεί να σημειοδοτεί και να περικλείει η έννοια του χώρου (μέσα από τις *αμφισημίες*, τις *παλινωδίες* και τις *υλοποιήσεις* του), χωρίς να σημαίνει ότι αίρονται οι όποιες δυσκολίες και διαφωνίες εμφανίζονται γύρω από την αποκρυπτογράφηση του. Η περίπτωση του Ρεθύμνου, όπως προτείνεται μέσα από τα γραπτά του ανθρωπολόγου Michael Herzfeld, αντανακλά τη σημασία της εκτιθέμενης θεωρίας περί *ποιητικής* αλλά και τις ελλείψεις της, και λιγότερο ένα τεστ επιβεβαίωσης, επαλήθευσης ή απόρριψης της –σε άλλη εργασία μου έχω εκθέσει μια διαφορετική αντίληψη για το μετασχηματισμό που υφίσταται μια πόλη όπως του Ρεθύμνου επί τη βάση της *καταναλωτικής κοινωνίας* (πρβλ. Γκαραγκούνης, 2011). Σε ότι αφορά την κοινωνική ανθρωπολογία υπάρχει μια πληθώρα ερευνητικών μονογραφιών για την Ελλάδα και την ευρύτερη Μεσόγειο που στηρίζονται βασικά σε μια δυϊστική αντίληψη, εστιάζοντας το ενδιαφέρον τους γύρω από την τιμή, την ντροπή και

τις διάφορες εκδοχές τους. Έτσι, υποστηρίζεται, για παράδειγμα ότι η πατρωνία 'λειτουργεί ως έλεγχος, ισορροπία, πράγματι ως μια ασφάλεια εναντίον των καταχρήσεων της επίσημης θεσμικής εξουσίας' (Kenney, 1963: 158). Ή σε μια προσπάθεια να εξηγηθεί η κοινωνική ενσωμάτωση και προσαρμοστικότητα των μεσόγειων κοινωνιών δηλώνεται ότι 'οι τελετουργικές πρακτικές δυνάμωσαν τη κοινωνική δομή' (Gearnic, 1963: 71). Ο λειτουργισμός αυτών των εκφάνσεων συναρτάται με μια νοσταλγία για ένα τόπο ανέπαφο και ανέγγιχτο, αθώο και καθαρό με διαφανείς κοινωνικές σχέσεις που προωθούν την ευγενή άμιλλα ενάντια σε μια χομπσιανή αντίληψη για τον υποτιθέμενο φιλοπόλεμο χαρακτήρα της ανθρώπινης κοινωνίας. Η Friedl (1963: 93), για παράδειγμα, ορίζει την αγροτική ζωή και υπαίθρια κοινωνική οργάνωση και τη σχέση τους με τον πολιτισμό ως 'εγγράμματα μη βιομηχανικές αστικές κοινωνίες που συνοδεύονται από λιγότερο εγγραμμάτους αλλά πολιτισμικά σχετικούς αγροτικούς πληθυσμούς'. Η έννοια της κοινωνικής οργάνωσης, συνέχειας, ολοκλήρωσης και συγκρότησης των πόλεων ανασκοπείται μέσα από την παραδοσιακή κοινωνιολογική διαπίστευση των Durkheim και Tonnies για την *μηχανική και οργανική αλληλεγγύη* και τους δεσμούς που συγκροτούν την *κοινότητα και την κοινωνία* (Νικολαΐδου, 1984). Σε κάθε περίπτωση οι δύο αυτοί όροι αντιπαράτιθενται και απαιτούν ο ένας, την ύπαρξη του άλλου για να αποκτήσουν μια σημασιολογική οντότητα που διαλεκτικά θα αρθεί στη λογική ενός ερχόμενου τρίτου όρου που θα συμφιλιώσει και θα ενσωματώσει τις προηγούμενες διαφορές. Αυτοί οι δυαδικοί και αντιθετικοί σχηματισμοί ανασυνθέτουν αλληλοαναιρούμενα νοήματα που ενώ

εν πρώτοις εμφανίζονται ως αλληλοαποκλειόμενα (πόλη εναντίον υπαίθρου) σταδιακά λειτουργούν συμβιβαστικά. Στην *ποιητική του ανδρισμού* για παράδειγμα, εμφανίζουν τον υποθετικά ανορθολογικό αγροτικό κόσμο των κρητικών ορεινών κοινοτήτων (Herzfeld, 1985) σε πλήρη αρμονία με τον πολιτισμό των πόλεων και αστικών κοινωνιών σε όρους δημιουργικότητας, πολυπλοκότητας και επινόησης. Αυτή είναι μια εξαιρετικά αμφίβολη στρατηγική όμως για την κατανόηση της μεσογειακής διαφοράς. Απλώς δηλαδή με το να ορθολογικοποιεί το υποθετικά περιθωριακό, ιθαγενές και εξωτικό, ο νέος λόγος δεν θα προκαλέσει ποτέ στα σοβαρά τον ήδη ηγεμονικό και εθνοκεντρικό λόγο (Φραγκουδάκη και Δραγώνα, 1997). Όπως άλλωστε είναι γνωστό η εξουσία δεν είναι απαραίτητα και μόνο *καταπιεστική* αλλά κυρίως *παραγωγική* (Foucault, 1980). Δικαίως λοιπόν για τον Said (1978) ο αντιδυτικός λόγος δεν είναι περισσότερο απελευθερωτικός από τον λόγο του οριενταλισμού. Η αντίσταση μαζικής κλίμακας που κατευθύνεται από ένα κέντρο δεν μπορεί παρά να δημιουργήσει νέες μορφές εξουσίας εντός του χώρου της αντίστασης αυτή τη φορά (Bauman, 1993). Για τον Campbell (1965: 143), για παράδειγμα, η τιμή στα ελληνικά σημαίνει επίσης 'τιμή' με την οικονομική έννοια, δηλαδή ανταλλαγή και αξία που αναντίρρητα υποδεικνύει και υποθάλλει έστω και ακροθιγώς μια ετερογένεια πέρα από την ιδεαλιστική σύλληψη της ολότητας της Μεσογείου που οραματίστηκε ακόμη και ο μεγάλος ιστορικός των *μακράς διάρκειας αλλαγών* Braudel (Μπρωντέλ, 1993). Ο Περισιτιάνη (Peristiany, 1967, 1967) αναμφίβολα ανέδειξε με πιο emphaticό τρόπο την ανάγκη για διεξοδική μελέτη της *ενότητας*,

ουσιαστικοποίησης και ενεστετωποίησης της Μεσογείου. Υποστηρίζει (Peristiany, 1965: 188), λόγου χάρη, ότι οι Μεσόγειες κοινωνίες, αφορούν κοινωνίες χωρίς ξεκάθαρες σφαίρες ανταγωνισμού σε μια προσπάθεια που θυμίζει τον Λεβί-Στρώς στους *Θλιμμένους Τροπικούς* να παρουσιάσει τους Ναμπικάρα ως τους ανθρώπους που στερούνται την βδελυρή εκ της δύσης εκπορευόμενη ικανότητα της γραφής, αλλά όχι τον πολιτισμό. Αγνοεί εν τούτοις ότι η γραφή με την ευρεία έννοια της (*η κίνηση της διαφοράς*) υλοποιείται από κάθε κοινωνία από τη στιγμή που δεν είναι τίποτε έξω από την κοινωνία ή από το κείμενο για να το τοποθετήσω με τη διάσημη φράση του Ντεριντά (Derrida, 1976: 125). Παραδόξως μερικοί ανθρωπολόγοι διαισθάνονται τη βία που μπορεί να προκύψει από την *ουσιοκρατία και ετεροχρονία* που περιβάλλει τους τρόπους παρουσίασης και προσέγγισης του αντικειμένου μελέτης (πρβλ. Fabian, 1983). Σε ένα απολογητικό τόνο, για παράδειγμα, ειπώθηκε πολύ χαρακτηριστικά, ότι ‘κανένα στερεότυπο του μεσογειακού ανθρώπου της υπαίθρου δεν προκύπτει απλά κάποιοι τρόποι μέσω των οποίων οι αγροτικές κοινότητες της Μεσογείου διαφέρουν εξηγούνται όχι μόνο μεταξύ των διαφορετικών κουλτουρών αλλά και σε όρους του τρόπου της ολοκλήρωσης τους στο έθνος το οποίο συναποτελούν’ (Pitt-Rivers, 1965: 25). Αυτό που κατά κύριο λόγο λείπει από αυτή την πρώιμη κοινωνική ανθρωπολογία της Μεσογείου είναι η κατανόηση ότι με το να μετατρέπει κανείς την περιθωριακότητα και αντίσταση και γενικά τον Μεσόγειο Άλλον ως *υπόσταση* ενός γεωγραφικού και κοινωνικού χώρου, η κριτική καθίσταται εξαιρετικά αμφίβολη, ανολοκλήρωτη και επισφαλής αφού πηγάζει εξίσου από ένα κεντρικό μηχανισμό που συνεχίζει να

νομιμοποιεί τους νομοθέτες παρά τους ερμηνευτές (Bauman, 1987· Rorty, 1980). Η αντίσταση κεφαλαιοποιείται εντός του κοινωνικού πεδίου της καταπίεσης και εξουσίας. Ακριβώς για αυτό πολύ σωστά διαπιστώνεται ότι είναι καιρός να τεθεί υπό σοβαρή κριτική το παράδειγμα της μεσογειακής τιμής (Fazio, 2004) ανάμεσα στις τόσες άλλες συλλήψεις περί Μεσογείου · ενάντια για παράδειγμα στην υπόθεση του Περισιτιάνη (Peristiany, 1976: 2, 22, 23) ότι κάθε οικογένεια είναι πάντα *πατριαρχικού τύπου*. Το να γίνεται αντιληπτή η Μεσόγειος ως *μη αχώριστο μέρος της μη καταγωγής της Μεσογειακής διαφοράς* είναι αυτό που μια φιλοσοφία της *διαφοράς* υποστηρίζει (Derrida, 1981). Τα σημεία της τιμής, της ντροπής και της εκδίκησης που φαίνεται να υποπίπτουν στην κατηγορία μιας *ομοιογενούς* Μεσογείου πρέπει να υποβληθούν σε αποδόμηση, αποσταθεροποίηση και απορύθμιση. Αυτή η στρατηγική της *χωρικής επιστήμης* στοχεύει να μελετήσει τους κοινωνικούς χώρους ως *συ-σχεσιακούς* (co-relation) (Doel, 2003) ένα μεσογειακό Είναι σε διαρκή κίνηση και διαμόρφωση· ένα γίνεσθαι που γίνεται μόνιμο· μια αλλαγή που διαρκεί (Doel, 1996· Deleuze and Guattari, 1988). Η *διαφορετική γεωγραφία* που πρέπει να γραφεί και η *διαφορετική ιστορία* που πρέπει να επιωθεί, αφορά και το μετασχηματισμό της Μεσογειακής πόλης, υπό τη *λογική του σημείου* (Baudrillard, 1981), από σύμπτωμα συλλογικής κατανάλωσης (Castells, 1977) σε μια μεταδομική αστική γεωγραφία της σαγήνης και της κατανάλωσης (Baudrillard, 1990; Bauman, 1988). Να ιχνηλατηθούν οι συνέπειες αυτών των *χωροκοινωνικών* μετασχηματισμών και η συνάρθρωση τους με την πλήρη ανάπτυξη της καταναλωτικής κοινωνίας είναι ζητούμενο και του παρόντος δοκιμίου με αναφορά στους Καντ,

Φουκώ και Ντεριντά. Είναι μια διαφορετική προσέγγιση από αυτές που βλέπουν στη *μεταμοντέρνα κοινωνιολογία και τη μεταδομική φιλοσοφία* ψήγματα συντηρητισμού και νεοφιλελευθερισμού. Δεν είναι έξω από την υλιστική προσέγγισηεν τούτοις, όσο και αν θεωρητικά είναι η μαρξιστική παράδοση που κατοχύρωσε τα πνευματικά δικαιώματα του υλισμού (πρβλ. όμως και Ντεριντά, 1995). Η περίπτωση του Ρεθύμνου αποτελεί ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα αυτής της διαφορετικής ιστορίας που πρέπει να σκιαγραφηθεί με αναφορά στους περιορισμούς και τις ελλείψεις της ποιητικής. Η καταναλωτική κοινωνία και το τουριστικό τοπίο του Ρεθύμνου είναι δείγμα ενός αστικού σχηματισμού που οργανώθηκε χωρικά από την κοινωνική οργάνωση και συστηματικότητα της κατανάλωσης και της τουριστικής θέασης (touristgaze) (Urry, 1990). Η παλιά πόλη του Ρεθύμνου έχει αναπαρασταθεί από την κοινωνική ανθρωπολογία της ποιητικής (Herzfeld, 1991), ως η αποκρυστάλλωση μιας διαμάχης μεταξύ ενός επίσημου κρατικού λόγου και ενός ανεπίσημου καθημερινού αυτόχθονος λόγου στη λογική της δισημίας (Herzfeld, 1982). Η συνεισφορά της ανθρωπογεωγραφίας και/ως η κριτική αυτού του ανθρωπολογικού ολοκληρωτισμού και ασφαλώς η κριτική αυτής της αναπαράστασης είναι ένα από τα ζητούμενα. Το αποκαλούμενο και πρόβλημα της παλιάς πόλης του Ρεθύμνου όπως το ονομάζει ο ανθρωπολόγος Michael Herzfeld (1991), στη βάση της ποιητικής, επικεντρώνεται αποκλειστικά στη διαμάχη μεταξύ των χρονικών στιγμών του κοινωνικού χρόνου και της εθνικής ιστορίας όπως το αντιλαμβάνεται ο χρήστης του καθημερινού και οικείου περιβάλλοντος του ιστορικού οικισμού από την μία πλευρά και του γραφειοκρατικού χρόνου

που γίνεται κατανοητός από την άλλη πλευρά, μέσα από τον επίσημο αδιαφανή, ανοίκειο και ξένο προς τον αυτόχθονα πληθυσμό, λόγο μιας κεντρικής και δυσνόητης Κρατικής αρχής. Σε ότι αφορά τη μεσογειακή χωρική δομή και συγκεκριμένα τη χωρική τομή της *παλιάς πόλης* του Ρεθύμνου είναι κρίσιμο να γίνει αντιληπτό ότι η φιλοσοφία του γίνεσθαι (Deleuze, 1983) προσφέρει περισσότερες δυνατότητες για μια θεωρητική προσέγγιση της μεσογειακής αστικοποίησης από ότι η ποιητική. Μια πρώτη συνεισφορά της, αφορά καταρχήν την κατανόηση ότι δεν είναι η *παλιά πόλη* απλά που συνηγορεί και αποτελεί ένα είδος προβλήματος, αλλά η *παλιά πόλη* ΚΑΙ η *καινούρια πόλη* που αποτελούν ένα αδιευκρίνιστο και αδιαχώριστο, αλλά μέσα από τη διαφορά του, Είναι, που κάνει τα όρια μεταξύ των δύο τμημάτων ρευστά, διαπραγματεύσιμα και υπό συνεχή αμφισβήτηση. Αυτό 'Επειδή κάθε φορά που υπάρχει ένα 'ΚΑΙ' δεν υπάρχει ένα ξεκάθαρο όριο που να διακρίνει διακριτούς και αμετάβλητους όρους' (Doel, 1996: 422). Η σχέση μεταξύ των δύο τμημάτων της πόλης δεν είναι ιεραρχική αφού οι λειτουργίες που *επιτελούν* είναι αλληλοσυμπληρωματικές. Ο Herzfeld (1991) εν τούτοις, αποδίδει στο ντόπιο στοιχείο της *παλιάς πόλης* ένα ιδεαλιστικό χαρακτηριστικό αυθεντικότητας που η τουριστική κίνηση και άναρχη δόμηση του νέου τμήματος της πόλης με τις μεγάλες τουριστικές μονάδες απαξιώνουν μέσα από μια σύλληψη του γραφειοκρατικού χρόνου ως κενού νοήματος και περιεχομένου για τον ντόπιο πληθυσμό. Επιρρίπτει ευθύνες, ακόμη και όταν ο γραφειοκρατικός λόγος επιχειρεί να θέσει τα όρια δόμησης στον οικισμό της παλιάς πόλης θεωρώντας τη χρήση και ικανότητα των

κατοίκων να αντληφθούν και να επαναδιαπραγματευθούν την παραδοσιακότητα της παλιάς πόλης, ως το άτεγκτο και αλάνθαστο κριτήριο του οικείου λόγου που μάχεται τη γραφειοκρατία των πολεοδομικών αρχών. Η στάση αυτή απέναντι στη γεωγραφία της πόλης ιδεολογικοποιεί το παρελθόν μέσα από τις χρήσεις και τις ιστορίες της καθημερινότητας που αντιδρούν στη γραφειοκρατία της κεντρικής διοίκησης. Όλα τα παραπάνω υποκόπτον επιπρόσθετα στη γοητεία των σταθερών, των σημείων, των νομοθετικών τρόπων διερεύνησης της σύγχρονης κοινωνίας που με σειρά τους συνάδουν με ένα νέου είδους ολοκληρωτισμό- ο Ντελέζ θα το αποκαλέσει *φασισμό της μικροκαθημερινότητας*. Οι μεταμοντέρνες συλλήψεις του χώρου από την άλλη πλευρά είναι έξω από κάθε τέτοια σημειολογία (*outside all kinds of pointillism*) (Doel, 2001: 555). Μια ευέλικτη μεσογειακή γεωγραφία είναι το ζητούμενο, που θα βλέπει στην αυθόρμητη δόμηση του αστικού χώρου (Leontidou, 1990) και στην ευελιξία της αγοράς εργασίας στιγμές μόνο μιας συνολικής εικόνας του αστικού τοπίου παρά ακλόνητες εξηγήσεις- ερμηνείες δηλαδή που δεν θα υποστασιοποιούνται ως η μοναδικότητα της Μεσογείου και εν τέλει η ειδοποιός διαφοράς της. Υπό τη λογική της *υβριδικής κουλτούρας* ‘μεταξύ’ κοινωνιών (Bhabha, 1996: 53), η πόλη του Ρεθύμνου δεν είναι μόνο το ένα ή μόνο το άλλο, ούτε αντιπροσωπεύει αλληλοαποκλειόμενες οντότητες. Ιδίως από τη στιγμή που μια πληθώρα κοινωνικών υπάρξεων όπως ο τουρίστας και ο φοιτητής βρίσκονται περιοδικά στη ευρύτερη περιοχή και διασαλεύουν τις αρχές ταυτοποίησης του γνωστικού χώρου *φίλων και εχθρών*. Παρεμπιπτόντως ο Herzfeld (1991) επιφυλάσσει ελάχιστα σχόλια

για αυτές τις δύο κατηγορίες που αν και σημαίνουσας κοινωνικής αξίας έχουν επαμφοτερίζουσα ηθική σημασία στο ποιητικό σημασιολογικό περιεχόμενο. Ένας από τους κινδύνους αυτού του τρόπου θεώρησης που λανθάνει στην ανθρωπολογία του Herzfeld είναι να εκλάβει κανείς την *παλιά πόλη* του Ρεθύμνου ως την αυθεντική έκφραση μιας τοπικής ιερότητας που μιάνεται από την κίβδηλη εμπράγματη τουριστική ανάπτυξη. Μια τέτοια διάκριση παραμένει εγκλωβισμένη στη κατασκευή μιας *δίστημης ταυτότητας*, ενός ολοκληρωτικού χώρου αντιθέσεων, διαλεκτικής, τακτοποίησης, κατηγοριοποίησης και απαρίθμησης (Doel, 1992, 1993, 1994, 1996). Το Ρέθυμνο, παρόλα αυτά είναι πολυπρισματικό με *μη-καθορισμένα* και ξεκάθαρα όρια μεταξύ των χωρικών ενοτήτων που σημαίνονται και διακρίνονται υπό το κύριο όνομα της *παλιάς πόλης*. Η *παλιά πόλη* δεν δημιουργεί πρόβλημα, ούτε αντιτίθεται σε κάτι. Αντί να θεωρούνται τα δύο τμήματα της πόλης ασυμβίβαστα ή ως πεδίο σύγκρουσης μεταξύ ενός τοπικού (*local*) και ενός παγκόσμιου (*global*) τρόπου οργάνωσης του χώρου, η ευαίσθητη σύνδεση τους μπορεί καλύτερα να περιγραφεί από τον ευριστικό όρο *glocalism*. Έπειδή οι *glocalities* δεν είναι πλέον το υποκείμενο ή η μέτρηση της αλλαγής, αλλά είναι αυτές οι ίδιες σε διαρκή αλλαγή' (Doel, 2000: 125). Ένα θεωρητικό πλαίσιο *αποδομητικής* προέλευσης που δικαιώνει τη *διαφορά ως διαφορά* (Doel, 1992) θέτει τις βάσεις για μια γενικότερη πολιτική οικονομία της κουλτούρας (Clarke, 1995) της μεσογειακής πόλης.

Η κειμενικότητα της *πολιτισμικής λογικής του ύστερου καπιταλισμού* (Jameson, 1991) διεμβολίζει και ανακατεύει τις ήδη υπάρχουσες

σταθερές. Η διπλή τομή του Ρεθόμνου είναι αποτέλεσμα συσχετισμών που διαρκώς επαναπροσδιορίζουν τα όρια της πόλης. Κάθε τμήμα της πόλης είναι μέρος όλων των υπολοίπων όπως το οργανικό όλον της παραγωγής και της κατανάλωσης που σημείωσε ο Μαρξ. Κρισιμότερα, ο Άλλος δεν είναι προϊόν *οικειοποίησης* αλλά *από-οικειοποίησης* (Doel, 1994). Επιπλέον η κίνηση της διαφοράς ανατρέπει 'το κατώφλι μεταξύ μέσα και έξω' (Doel, 1992: 176). Εκ των πραγμάτων λοιπόν, πρέπει να εγκαταλειφθεί μια προσέγγιση που δίνει ιδιαίτερη σημασία στα τοπικά χαρακτηριστικά της *παλιάς πόλης* ως εάν ήταν δοσμένα από μια φύση που το *σύστημα της γραφής, εξωτερικότητας, αρνητικότητας και θανάτου* έρχεται να υπονομεύσει (Derrida, 1981). Υπό αυτό το φως ενδιαφέρον παρουσιάζουν 'οι χώροι ροών' (*spaces of flows*) (Castells, 1997; Doel and Hubbard, 2002) και όχι οι σταθεροί και αδιαπραγμάτευτοι σχηματισμοί. Τα όρια της *παλιάς πόλης* δεν είναι *σταθερά* όπως ο τουριστικός χάρτης ή το τρενάκι που κάνει βόλτα τους επισκέπτες γύρω από τη *Fortezza*. Η *ενδεχομενικότητα* και ανασφαλής διάκριση των τμημάτων της πόλης αναστατώνει την ορμή της μεταφυσικής, της παρουσίας και της *ποιητικής* που βλέπει στον καθημερινό λόγο των Ρεθεμνιωτών μια ακαταμάχητη αντίσταση-που δεν είναι τίποτα άλλο από ασκήσεις ενός νέου, πιο σύνθετου *εξωτισμού*, έστω και αν είναι ποιητικής καταγωγής.

[4] Η ανάδειξη της πολιτισμικής ετερογένειας ως βασικό και αναπόσπαστο κομμάτι κάθε κοινωνίας απαιτεί μια διεξοδικότερη, ή έστω κριτικότερη στάση/ανάλυση των μέσων και αναπαραστάσεων μέσω των οποίων προσλαμβάνουμε ή επινοούμε

τον Άλλο. Αναλαμβάνοντας το χρέος αυτής της κατεύθυνσης η λογική της 'λιμπιντικής οικονομίας' του Λυοτάρ (Lyotard, 1993) δια της μεσολάβησης του 'διαφορικού' (differend) τρόπου *μη επίλυσης* διαφορών (Lyotard, 1988), αποτρέπει και αποσοβεί το μονοδιάστατο τρόπο κατασκευής ταυτοτήτων. Η *λιμπιντική οικονομία* αναλαμβάνει μια επαναδιαπραγμάτευση του παραδοσιακού τρόπου με τον οποίο η Φροϋδική γραφή και Μαρξισμός κατανοούν τη συγκρότηση του υποκειμένου και του κοινωνικού, στο βαθμό που ο Λυοτάρ προσανατολίζεται προς μια κατανόηση του υποκειμένου πέρα από τη σεξουαλική καταπίεση, το Οιδιπόδειο σύμπλεγμα, την οικονομία, την ανταλλαγή και την επιθυμία για την Μητέρα. Η διαίσθηση του Λυοτάρ, μπορεί να συνθέσει ένα φιλοσοφικό πρόταγμα που οριοθετεί τα μέσα, κυρίως μεθοδολογικά και επιστημολογικά, θεώρησης της ετερότητας που πηγάζουν αλλά και ωθούν τη διαφορετικότητα στις σημερινές κοινωνίες, όχι ως εξαίρεση ή χαρακτηριστικό δείγμα *ανωμαλίας* μιας *δύσμορφης πραγματικότητας*, αλλά ως ενδημικό κανόνα σύστασης τους. Το λιβιδικό σώμα, υποστηρίζει ο Λυοτάρ γνέφει προς την κατεύθυνση μιας τομής σε σχέση με τον Φροϋδικό Οιδίποδα, ακολουθώντας ένα Mobiusband που δεν κλείνει ποτέ αλλά παραμένει ανοιχτό, καθώς η ουσία του διαρρέει προς άπειρες κατευθύνσεις. Η θεατρικότητα και η αναπαράσταση ανήκουν αυτομάτως σε μια άλλη σκηνή και σίγουρα όχι σε αυτή που ο Λυοτάρ οραματίζεται και ονομάζει *banditism*. Το τέλος της αναπαράστασης όπως το εννοεί ο Λυοτάρ τουλάχιστον, δεν σημαίνει απαραίτητα ότι δεν υπάρχει εξωτερικότητα που σε κάποια στιγμή να εμπλέκει αυτό που είναι 'μέσα' με αυτό που είναι 'έξω'. Ιδέα που προσπαθούμε να

φωτίσουμε με οδηγό το Φουκώ και τη δεύτερη υπόθεση εργασίας. Αντίθετα το 'Σπουδαίο Εφήμερο Δέρμα' (TheGreatEphemeralSkin) 'είναι ατελείωτο, κόντρα σε μια αναπαραστατική δομή, εντάσεις το διασχίζουν χωρίς τελειωμό, χωρίς να προσκρούουν στο τοίχο μιας απουσίας, ενός ορίου που θα ήταν σημάδι έλλειψης, αφού δεν υπάρχει κάτι που η λίμπιντο να στερείται [...] (Lyotard, 1993: 4). Το *libidinalband* πρέπει να είναι, υποστηρίζει ο Λυοτάρ, άθεο αλλά ταυτόχρονα μεταφυσικό, με ένα παγανιστικό τρόπο που θα επιβεβαιώνει από την άλλη πλευρά αυτό που συμβαίνει και θα παρωδεί τη θεατρικότητα, την αναπαράσταση και το είναι. Σε κάθε περίπτωση η *αναπαράσταση* δεν έχει θέση σε μια τέτοια χορογραφία. (Όπως θα δούμε και στην περίπτωση της Μπάτλερ και στο παρόν δοκίμιο). 'Πρέπει να συνειδητοποιήσουμε ότι η αναπαράσταση [...] είναι επιθυμία, που τη βάζει στη σκηνή, σε κλουβί, στη φυλακή, στο εργοστάσιο, στην οικογένεια, εντός τοιχίων που είναι επιθυμητά, η κυριαρχία και ο αποκλεισμός είναι επιθυμίες' (Lyotard, 1993: 12). Και αυτό γιατί κάθε *αναπαράσταση* υποκρύπτει τις σχέσεις εξουσίας που την έχουν μετατρέψει σε κυρίαρχη σημασιοδοτούσα μορφή ή ερμηνευτικό σχήμα που κυριαρχεί επί μιας πραγματικότητας που ενδεχομένως να μην χρήζει ιδιαίτερης ή κοινωδούς ερμηνείας. Αντίθετα αν υπάρχει κάτι που μια πραγματικότητα χρειάζεται, αυτό είναι μια δομική αλλαγή και ανατροπή της λογικής της φιλοσοφίας, η οποία οφείλει πλέον να ασχολείται όχι με έννοιες που *αναπαριστούν* αλλά που *δημιουργούν*. Και αυτό το πρόβλημα για τον Λυοτάρ 'πολιτικό ή διαφορετικό, [έχει μόνο μια] λύση: θεατρικότητα χωρίς αναφορά, μάσκες που δεν αποκαλύπτουν κανένα πρόσωπο, εκτός και αν είναι μάσκα με τη σειρά του,

Ονόματα (φοβού το κεφαλαίο γράμμα) (Lyotard, 1993: 19). Δεν προσπαθούμε με άλλα λόγια να ιδρύσουμε μια κοινωνία, ένα *αντι-Λόγο*, διατείνεται ο Λυοτάρ, δηλαδή μια διαφορετική επιστήμη πέρα από τον Μαρξισμό και τον Φροϋδισμό. Οι λιμπιντικές εντάσεις δεν μπορούν να εγκλειστούν ή εκπροσωπηθούν με λόγια. 'Η πολιτική μας λοιπόν είναι αυτή της πτήσης, πρωταρχικά, όπως και το στυλ μας' (Lyotard, 1993: 20). Αυτού του είδους η 'πολυμορφική διαταραχή' (*perversepolymorphism*) διατρέχει όχι μόνο το σώμα της οικονομίας αλλά και αυτό των επιστημών με εφάμιλλο τρόπο δια του οποίου κάποιος μπορεί να ισχυριστεί ότι σε κάθε επίπεδο αναφοράς ή ανάλυσης δεν υπάρχει διάκριση μεταξύ 'βάθους' και 'επιφάνειας' αλλά μόνο 'διακορεύσεις επιφανειών' (*invaginationsofsurfaces*). Οι λιμπιντικές εντάσεις και ενστάσεις του Λυοτάρ έχουν στόχο να άρουν τελικά, την *οικογενειοκρατία* που είναι βαθιά ριζωμένη στη Φροϋδική ανάλυση του Οιδίποδα βάσει της οποίας το κάθε τι, από τα νευρωτικά φαινόμενα μέχρι τις ψυχώσεις, αποδίδονται στην και εξηγούνται από *τηνοικογενειακή καταπίεση της σεξουαλικότητας* και τη στιβαρή παρουσία του ονόματος του Πατέρα. Για τον Λυοτάρ εν τούτοις, η επιθυμία είναι ακέφαλη και απρόσωπη σε μια λογική που θυμίζει ενδεχομένως τις ροές επιθυμίας των Ντελέζ και Γκαταρί. Αν όντως για την *Ηρακλείτεια διαλεκτική* κανείς δεν μπορεί να εισχωρήσει δύο φορές στο ίδιο ποτάμι, για τον Λυοτάρ, η απελευθέρωση ξεκινά από τη στιγμή που θα παραδεχτούμε ότι εν τέλει 'δεν υπάρχει ποτάμι να διαβούμε'. Τι θα μπορούσε λοιπόν να ειπωθεί σε σχέση με την ψυχανάλυση και τη τοποθέτηση του Λυοτάρ για αυτό το σχηματισμό Λόγου που μάλλον υπερεκτιμήθηκε χωρίς να

αναγνωρίζει την ίδια του οργανική σύνδεση με το σώμα του υποκειμένου και της καπιταλιστικής κοινωνίας που προσπαθεί ανεπιτυχώς να υποβάλλει σε κριτική; Όπως το θέτει ο Λυοτάρ 'Τι έχουμε να γιατρέψουμε; Δεν ξέρω ακριβώς, αλλά τουλάχιστον και πρωτίστως αυτό: την αρρώστια της θέλησης για θεραπεία' (Lyotard, 1993: 28). Από εδώ και η θέση της λιμπιντικής οικονομίας ότι η λειτουργία της στοχεύει ή αφορά μια 'διαταραχή μηχανών' που δεν μπορεί ή τουλάχιστον δεν επιθυμεί να διακρίνει τη λήμπιντο από την οικονομία ξεκάθαρα και οριστικά. Άρα ένα κύριο χαρακτηριστικό της λιμπιντικής οικονομίας δεν μπορεί παρά να είναι η 'λαβυρινθώδης' δομή της που ξεπερνά τα όνειρα, την καταπίεση του Πατέρα και την έλξη για τη Μητέρα, καθώς διασπείρεται σε κάθε πιθανό και απίθανο σημείο του σώματος (του υποκειμένου, του κεφαλαίου, της κοινωνίας) μέσω *κομμάτων, εντάσεων και διακλαδώσεων* παρά μέσω ονείρων ή καταπιεσμένων επιθυμιών που προσκρούουν στον καναπέ του ψυχαναλυτή. Αυτού του είδους οι *εντάσεις*[intensities] είναι πέρα από το Καλό και το Κακό και άρα όπως μια συγκεκριμένη Νιτσεϊκή οπτική ασφαλώς θα ενέκρινε 'Notgoodandbadintensities, then, butintensityoritsdecompression' (Lyotard, 1993: 42). Σε κάθε περίπτωση η *λιμπιντική οικονομία* δεν θέλει να πει τίποτα, ούτε να εκφράσει κάποια διαμαρτυρία, ούτε πολύ περισσότερο να επαναστατήσει ενάντια στην ψυχανάλυση και τον υποτιθέμενο κριτικό λόγο που εκφέρει με τη στενή έννοια του όρου της επανάστασης, δηλαδή την πλήρη καταστροφή μιας ηγεμονικής αρχής στη θέση της οποίας μια ουτοπία θα αναγερθεί. Πάνω από όλα δεν επιθυμεί τίποτα άλλο, εκτός από την *ελευθερία* της

επιθυμίαμε την προϋπόθεση όμως ότι μια τέτοια επιθυμία δεν δορίζεται, δεν φυλακίζεται ούτε ερμηνεύεται. Σε δύο λέξεις το μήνυμα που μπορεί κανείς να πει ότι η λιμπντική οικονομία ακούραστα μεταφέρει είναι το ακόλουθο: 'Χρησιμοποίησε με' [*Useme*] (Lyotard, 1993: 63), εφόσον από τη στιγμή που 'Δεν υπάρχει εγώ' (Lyotard, 1993: 63), το μόνο που απομένει είναι η *χρήση, η λειτουργία και η ζωή*. Ο λιμπντικός τρόπος έκφρασης πράγματι δεν θέλει να πει τίποτα παραπάνω εκτός από το να τονίσει ακριβώς αυτή την αξία της χρήσης που καλεί την επιθυμία να μείνει πέρα από κάθε τι που την εγκλωβίζει στην σχέση ενός προσώπου με ένα άλλο. Και όσο και αν φαίνεται παράξενο ή ανέκφραστο, αυτό το *useme* είναι μια δήλωση που σε τελική ανάλυση είναι αμιγώς *υλιστικής* προέλευσης όσο και αν οι μαρξιστές μπορεί να βρίσκουν μια τέτοια έκφραση ειρωνική ή ενδεχομένως προκλητική. Πράγματι αν αυτού του είδους η δήλωση εξεταστεί με τη δέουσα προσοχή, το *useme* δεν μπορεί παρά να είναι ένας ξεκάθαρος *υλισμός* καθόλου μεταφυσικός ή μυστικιστικός. Αυτό δεν σημαίνει βέβαια ότι ο υλισμός του είδους που προτείνει ή ευαγγελίζεται ο Λυοτάρ έχει κάποια σχέση με την *διαλεκτική μέθοδο*, του Μαρξ ή του Χέγκελ, καθότι κάθε λιμπντική ένταση είναι εξ ορισμού *μη-διαλεκτική*, δηλαδή είναι δύσκολο να διακρίνει κανείς σε αυτή δύο αντιτιθέμενα μέρη που σε κάποια φάση της αλληλεπίδρασης τους,θα επιχειρήσουν να άρουν την μεταξύ τους διαφορά προς όφελος μιας προϊούσας νέας παράστασης που στιβαρά θα αναδειχθεί εκ της μεταξύ τους αντίθεσης. Είναι υπό τους φακούς ενός τέτοιου υλισμού που αξίζει ή ίσως δικαιούται το νεολογισμό *dematerialization*, υπό τους φακούς του οποίου ακόμη

και ο Μαρξ και η θεωρία του πρέπει να αναγνωστούν. Αυτού του είδους η ανάγνωση δεν μπορεί να είναι απλώς μια ερμηνεία ανάμεσα σε όλες τις άλλες. Κυρίως γιατί 'Δεν ερμηνεύουμε, [αλλά] διαβάζουμε και επηρεάζουμε μέσω των γραπτών μας' (Lyotard, 1993: 95). Συνεπώς υπάρχει όχι μόνο εντός του *σώματος του κεφαλαίου* που διατηρείται σε συνεχή κίνηση, μια βαθιά ριζωμένη λιμπιντική τάση, αλλά και εντός του *σώματος της πολιτικής οικονομίας*, εφόσον και οι δύο υποκύπτουν στα κελεύσματα της *σχιζοεπιθυμίας* που επιμένει απλώς, να επιβεβαιώνει την *κατάφαση* και τη *θετικότητα* της ζωής και της επιθυμίας παρά της οικονομίας, της ανταλλαγής και της καταπίεσης. Πρέπει παρόλα αυτά, να γίνει κατανοητό ότι ο Λυοτάρ δεν υποβάλλει την πολιτική οικονομία σε μια οποιαδήποτε κριτική ή σε μια γενικότερη κριτική που η παραδοσιακή κοινωνιολογία ή πολιτική οικονομία όπως έχει αποδειχθεί, αποδέχονται ή κρυφίως χειροκροτούν και υποθάλπουν. Αυτό θα σήμαινε ότι θα παρέμεινε και ο ίδιος ο Λυοτάρ αγκυλωμένος στη σφαίρα της θεωρητικής πρωτοβουλίας, που προσπαθεί μέσω της λιμπιντικής του προσέγγισης να άρει ή να αμφισβητήσει. Τι θα μπορούσε άλλωστε, όπως ο ίδιος ομολογεί κυνικά, να προσφέρει μια καινούρια κριτική του Μαρξ, ανάμεσα στις τόσες που κυκλοφορούν, και τι παραπάνω θα αναδείκνυε, όταν το ζήτημα με την κριτική όπως το έδειξε ο Νίτσε άλλωστε στο *On the Genealogy of Morals*, έχει να κάνει με την *ασκητική ηθική* και τις *αντενεργές δυνάμεις* που σφετερίζονται αυτό που διαφέρει ή προσπαθεί να διακριθεί; (Nietzsche, 1996). Από εδώ και η κριτική του Λυοτάρ για την *συμβολική ανταλλαγή* του Μπωντριγιάρ, η οποία κατά αυτόν, αποτυγχάνει να άρει εξίσου τις αγκυλώσεις μιας

πολιτικής οικονομίας όπως του Μαρξ, που δεν μπόρεσε να ενσωματώσει στις αναλύσεις της τις λιμπιντικές εντάσεις σύμφυτες σε κάθε κοινωνία. Όπως το θέτει εύγλωττα άλλωστε ο Λυοτάρ 'Κάθε πολιτική οικονομία είναι λιμπιντική' (Lyotard, 1993: 108), αλλά υπό την προϋπόθεση ότι αυτή η λιμπιντική ένταση δεν προστίθεται σαν ένα εξωτερικό κακό που αυτοβούλως μαιώνει μια πεντακάθαρη και κρυστάλλινη από επιρροές και μιάσματα ολότητα. Από εδώ και ο δυσκολομετάφραστος χαρακτηρισμός που ο Λυοτάρ επιφυλάσσει για την λιμπιντική του στροφή: *scrambled*. Συνεπώς ακόμη και η τάση του Μπωωντριγιάρ να ονομάσει 'συμβολικό' και 'αντι-δωρεά' το δεσμό που συνέχει αυτές τις κοινωνίες που δεν είναι καπιταλιστικές, δεν αποφεύγει τους κινδύνους ενός ιδεαλισμού, που εν τούτοις εμμένει σε ένα οικονομικό ορθολογισμό, έστω και αν βρίθκει καλών προθέσεων. Δεν θα ήθελα να μπω παραπάνω σε αυτού του είδους την κριτική, κυρίως γιατί ο Λυοτάρ όταν καταπαίνεται με τον Μπωωντριγιάρ, ενδεχομένως να μην βρίσκεται στις πλέον αποδοτικότερες στιγμές. Είναι όμως, ευτυχώς αρκετά εύστοχος, όταν αναλαμβάνει να εκθέσει το λιμπιντικό *χαρακτήρα* της οικονομίας πέρα από την Μαρξιστική 'αποξένωση' όχι τόσο γιατί η *αποξένωση* σε όρους πολιτικής οικονομίας είναι ένας αδόκιμος όρος που πρέπει άμεσα να εγκαταλειφθεί, όσο κυρίως γιατί 'είναι ξεκάθαρο ότι για τον καθένα στις εμπειρίες που έχει [...] ως ο πιο ταπεινός καπιταλιστικός εργάτης, μπορεί να βρει χαρά και μια παράξενη, διαταραγμένη ένταση [οπουδήποτε], τι ξέρουμε για αυτό;' (Lyotard, 1993: 112). Από εδώ και το πρόβλημα ή αντίθεση του Λυοτάρ σε κάθε είδους οικονομία ακόμη και αν είναι *συμβολική* – παρόλο που το συμβολικό φέρει κάτι από τη Λακανική

ψυχανάλυση που ομολογουμένως ριζοσπαστικοποίησε την Φροϋδική ανακάλυψη μέσα από τις Σωσσυριανές προσθήκες (Dor, 1998). Για την λιμπιντική οικονομία, όπως πρέπει να έχει ήδη γίνει κατανοητό, δεν υπάρχει ούτε υποκείμενο, ούτε δωρεά, ούτε αντι-δωρεά και άρα δεν υπάρχει τίποτα για να 'δώσω' είτε σε οικονομικούς είτε σε συμβολικούς όρους. Μικρή απορία λοιπόν προκαλεί το γεγονός ότι για τον Λυοτάρ κάθε συμβολική ή αμιγώς οικονομική ανταλλαγή είναι μια περίπτωση ή εκδοχή της ίδιας θεατρικότητας, που χρήζει *ριζικής αποδόμησης* την οποία το κεφάλαιο και ο καπιταλισμός αναπαράγουν παρασύροντας και τους υποτιθέμενους κριτικούς Λόγους, όπως η πολιτική οικονομία και η ψυχανάλυση, σε μια εξίσου αποκαρδιωτική ανεπάρκεια ως προς την *κριτική τους ικανότητα*, να προσφέρουν εναλλακτικούς τρόπους ή επαναστατικά προτάγματα θεώρησης του κόσμου. Αυτή είναι και η ριζοσπαστική λύση που δύνатаι να προσφέρει η *λιμπιντική οικονομία* μέσα από τις εντάσεις και χρήσεις, βάσει των οποίων η επιθυμία οφείλει να εκφραστεί πέρα από τις προσωποποιημένες στάσεις που η ψυχανάλυση την ωθεί στα σημεία αναφοράς του πατέρα, της μητέρας και των αδιάλυτων συμπλεγμάτων της *οικογενειοκρατίας*. Όχι πλέον 'μπαμπάς', 'μαμά' και Οιδιπόδεια πάθη, αλλά *απλά* και *καθαρά* επιθυμία αλλά εν τούτοις και πιο κρίσιμα ούτε ροές, ούτε σώματα, τουλάχιστον όχι στη βάση και όταν αυτά μονοδιάστατα προτίθενται να αντιταχθούν 'headon' σε ένα φροϋδικό ασυνείδητο ή ακόμη και σε ένα *γλωσσικό*, όπως θα το ήθελε ο Λακάν, ασυνείδητο. Αυτού του είδους η *διαλεκτική αντίθεση* είναι εξορισμού απορριπτέα, για τον Λυοτάρ, διότι καταργεί την διαφορά και ενσωματώνει τα πάντα

υπό τη λογική που αίρει και διαγράφει αντιθέσεις. Αν όντως λοιπόν οι καπιταλιστικές σχέσεις είναι στην ουσία τους *‘σχέσεις εκπόρνευσης’*, ή ανταλλαγής των *‘ελευθεριών’* του ανθρώπου από τα μέσα παραγωγής και της *‘ελευθερίας’* πώλησης της εργατικής του δύναμης, εξίσου *‘εκπορνευμένες σχέσεις’* αναπαράγονται και όταν η επιθυμία εγκλωβίζεται στο οργανικό σώμα *‘organicbody’* ενός υποκειμένου, που θεωρητικά, όπως τουλάχιστον η ψυχανάλυση το διατρανώνει, επιθυμεί τη μητέρα. Μπορούν όλα τα παραπάνω να αποτελέσουν την *απαρχή*, με συμβατικούς όρους, διότι είμαστε *ήδη στη μέση των πραγμάτων*, δεν υπάρχει αφετηρία ούτως ή άλλως, μιας θεώρησης που θα ήταν χρήσιμη, απλά και τίποτα παραπάνω, για μια *χωρική προσέγγιση της λιμπιντικής οικονομίας* ώστε να μετατραπεί σε *λιμπιντική γεωγραφία*; Δεν υπάρχει σίγουρη απάντηση. Από την πλευρά μου ανέλαβα σε άλλη εργασία μου (Γκαραγκούνης, 2011) την διάνοιξη ενός ανάλογου δρόμου.

[5] Ο Γερμανός φιλόσοφος Friedrich Nietzsche στο βιβλίο του *On the Genealogy of Morals* ανέδειξε τον τρόπο που διαφορετικές μορφές εξουσίας των ισχυρών και κυρίαρχων τάξεων, εξυπηρετούνται από φιλολογικές και φιλοσοφικές αναζητήσεις και έννοιες που ενώ κατά βάση διεκδικούν μια οικουμενική και αντικειμενική ισχύ, όπως η *δικαιοσύνη* και η *ευγένεια*, εξυπηρετούν ουσιαστικά την ισχύ και δύναμη των συμφερόντων των προνομιούχων. Σε μια αντίστοιχη νιτσεϊκή έκφραση αυτής της πεποίθησης, ο Φουκώ στην περιβόητη συζήτηση του με τον Τσόμσκι, *περί εξουσίας και δικαιοσύνης και της μεταξύ τους σχέσης*, υποστήριξε ότι μια πιθανή κατάληψη της εξουσίας από το

προλεταριάτο, δεν θα μπορούσε ενδεχόμενα να αποκλείσει μια δυναμική πρωτοβουλία από μέρους του, ένα είδος επίδειξηςδύναμης, εν πάση περιπτώσει, ως στρατηγική που θα δικαιώνετο, όχι από κάποιου είδους λογική ή ετεροχρονισμένηπαλινόρθωση δικαίου που οι καπιταλιστές είχαν στερήσει και αποσιλώσει, αλλά περισσότερο ως έκφραση εκδικητικής μανίας και *θέλησης* του ισχυρού.

[6] Ο Γερμανός φιλόσοφος ImmanuelKantτο βιβλίο του *Κριτική της Κριτικής Δύναμης* υποστήριξε ότι τόσο το υποκειμενικό (καθαρό λόγος) όσο και το αντικειμενικό (πρακτικός λόγος) δεν είναι αδιάφορα ούτε ξένα προς την αισθητική κρίση του ωραίου και την τελολογία της φύσης. Αυτές τις δύο θεματικές επιχειρεί στην τρίτη Κριτική να φέρει πιο κοντά, εννοιολογήσεις που με πρώτη ματιά φαίνονται να μη συνδέονται.

[7] Ο Γερμανός φιλόσοφος GeorgHegelείχε σχολιάσει για την *ύλη* σε κάτι που δεν είναι ξένο, υπό προϋποθέσεις, ούτε για τον Ντερντά ούτε για την Μπάτλερ,στην *Επιστήμη της Λογικής*, ότι η φιλοσοφία προϋποθέτει την ιδεατή σύλληψη πρώτα της ιδέας της ύλης και κατόπιν την ύλη αυτή καθ' εαυτή.Η ιδέα προηγείται της εμπειρίας. Σε υποσημείωση στην ελληνική μετάφραση ο Χέγκελ παρατίθεται να λέει: ' Αλλά ήδη με τη λέξη ύλη, οδηγηθήκαμε σε μια αφαίρεση, η οποία σαν τέτοια δεν μπορεί να γίνει αντιληπτή με την αίσθηση, και μπορεί να ειπωθεί ότι δεν υπάρχει ύλη · γιατί έτσι όπως αυτή υπάρχει, είναι πάντα κάτι προσδιορισμένο, και συγκεκριμένο. Και όμως η αφαίρεση, την οποία ονομάζουμε ύλη,

υποτίθεται ότι αποτελεί τη βάση όλου του αισθητού κόσμου, κι εκφράζει το αισθητό εν γένει, την απόλυτη εξατομίκευση και άρα τα εκτός-αλλήλων-όντα' (Χέγκελ, 1991: 120). Η φιλοσοφία του Χέγκελ ασχολείται με την Λογική, τη φιλοσοφία της φύσης και τη φιλοσοφία του πνεύματος. Ανάμεσα σε άλλα παραδέχεται στις πρώτες σελίδες της *Λογικής*, ότι η φιλοσοφία δεν έχει την πολυτέλεια να έχει τα αντικείμενα της δοσμένα και τη μέθοδο έρευνας της αποδεκτή. Η λογική για τον Χέγκελ έχει κανόνες, αλλά εν τούτοις οδηγεί στην απεραντοσύνη και το μη πεπερασμένο.

[8] Ο Γάλλος φιλόσοφος της φαινομενολογίας Maurice Merleau-Ponty στο βιβλίο του *Phenomenology of Perception*, αναδεικνύει μια πληθώρα χρήσιμων επισημάνσεων για το σώμα και το υποκείμενο, διαφορετικά τόσο από τον Χούσερλ, όσο και από τον Λακάν. Οι διαφορές αυτές δεν θα μας απασχολήσουν εδώ. Αρκεί να σημειώσουμε ότι για τον Μερλώ Ποντό ο κόσμος υφίσταται ήδη πριν τον θεωρήσουμε, τον δείξουμε ή τον μελετήσουμε, χωρίς αυτό να κάνει αδύνατη τη δυνατότητα επιστροφής στα πράγματα καθ' αυτά. Η αντίληψη, επισημαίνει ο Μερλώ Ποντό, είναι ένα από πλεονεκτήματα της φαινομενολογίας που δια του Χούσερλ, ανέδειξε τόσο τα μειονεκτήματα του υποκειμενισμού-(intellectualism) όσο και τα προβλήματα του αντικειμενισμού-(empiricism) –παρόλο που αυτά τα ζεύγη μπορούν να τεθούν και αντίστροφα. Για τον Μερλώ Ποντό το σώμα είναι ένα πρόβλημα –διαπίστωση που συμπλησιάζεται και γειτνιάζει τόσο με την αντίληψη μας γενικά για τον χώρο, ο οποίος προβληματίζει την δυτική φιλοσοφία, όσο και με την έννοια,

ειδικά, του *ενσώματου χώρου* που όπως θα δούμε με αναφορά αλλά και ως διέξοδο από την διελκυστίνδα του Φουκώ, περί *χώρου εξωτερικότητας* και *χώρου κατασκευής*, καταδεικνύει περισσότερες από μια δυνατότητες μέσα από ότι θα καλέσουμε *παλινωδίες* και *αμφισημίες* ή ότι ο Μερλώ Ποντύ αποκαλεί *χωρικότητα μιας κατάστασης* ‘*spatiality of situation*’ (Merleau-Ponty, 1962: 100). Εν τοιαύτη περιπτώσει, το σώμα στην φαινομενολογία της αντίληψης έχει καίρια θέση. Δεν είναι εν τούτοις ούτε αμιγώς υλικό, ούτε εξαντλητικά και αδιαπραγμάτευτα διανοητικό. *Επιχειρεί, κινείται και κατοικεί* ή ότι ο Μερλώ Ποντύ θα ονομάσει εύστοχα ‘*the fusion of soul and body in the act*’ (Merleau-Ponty, 1962: 84).

[9] Η διαφορά θεωρητικού και θεωρησιακού για τον Χέγκελ είναι κρίσιμη. Στο βιβλίο του *Η Επιστήμη της Λογικής*, επισημαίνει ότι το θεωρησιακό έχει σχέση με την ιδέα, την απόλυτη Ιδέα, την κορύφωση της λογικής ικανότητας, και όχι απλά με μια θεωρητική προσέγγιση που αντιτίθεται σε μια πρακτική επιστήμη.

[10] Για τον Ντερντά στο βιβλίο του *Πέραν του Κοσμοπολιτισμού*, το απροϋπόθετο, έχει σχέση με την λογική και τη λειτουργία της αποδόμησης, η οποία παρόλο που επιθυμεί να δει, γνωρίσει και προκαλέσει αυτό που έκανε μοιραία τη μια ή την άλλη διατύπωση, λογοτεχνική, φιλοσοφική ή καθημερινή, επί της ουσίας διακαώς επιθυμεί να αφήσει ανοιχτά τα πράγματα, ως συνθήκη και προϋπόθεση της ελευθερίας, της ανοχής, και της πρόσβασης σε μια χώρα, μια πόλη, μια πολιτεία, ένα πανεπιστήμιο κτλ.

[11] Η έννοια του υπερβατολογικού κατέχει σημαντική θέση στη δυτική φιλοσοφία, αλλά σημαίνει πολλά και διαφορετικά πράγματα για πολλούς θεωρητικούς. Για τον θεωρούμενο και ιδρυτή της φαινομενολογίας, Γερμανό φιλόσοφο Edmund Husserl, στο βιβλίο του *Καρτεσιανοί Στοχασμοί*, η έννοια του υπερβατολογικού συμπίπτει με την ανάγκη αναγέννησης και θεμελίωσης της φιλοσοφίας ως αυστηρής επιστήμης, υπό την ανοχή και το βλέμμα του Καρτέσιου (Rene Descartes), ο οποίος στο επίσης διάσημο βιβλίο του *Λόγος περί Μεθόδου* είχε αναζητήσει τα θεμέλια της γνώσης στο υποκείμενο, με την περίφημη ρήση του *cogito ergo sum* (σκέπτομαι άρα υπάρχω), που παραδόξως θεμελιώνει την ύπαρξη του εαυτού σε μια σκέψη, και την υποστήριξη της ύπαρξης δια της διατύπωσης μιας *αμφιβολίας* που οδηγεί με τη σειρά της σε μια βεβαιότητα. Έφόσον αμφιβάλλω [...] δεν μπορεί παρά... θα πει ο Ντεκάρτ. Ο Χούσερλ επιφέρει ουσιαστικές τροποποιήσεις στους *Καρτεσιανούς Στοχασμούς*, εισάγοντας ανάμεσα σε πολλές άλλες, και σε ένα δυσθεώρητο έργο του οποίου την σημασία και αξία μόνο ακροθιγώς μπορούμε να αντιμετωπίσουμε στην παρούσα σημείωση, την έννοια της *αποβλεπτικότητας* και της *υπερβατολογικής διυποκειμενικότητας*. Συνεχίζοντας να επιμένει, όπως ο Καρτέσιος, στην αναγκαιότητα 'απόσυρσης στον εαυτό', 'ριζικής εκκίνησης της φιλοσοφίας' και 'επιστροφής στο καθαρό *ego cogito*' (Χούσερλ, 2002: 12), ως προϋπόθεση κατάκτησης της αληθινής γνώσης, ο Χούσερλ, θα ορίσει τελικά την αποβλεπτικότητα ως 'την καθολική θεμελιώδη ιδιότητα της συνείδησης να είναι συνειδηση-τινός, το ότι το *cogito* φέρει μέσα της το δικό της *cogitum*' (Χούσερλ, 2002: 56), μη αποφεύγοντας ουσιαστικά, ένα κίνδυνο που ο ίδιος

αρκετά νωρίς είχε διαγνώσει, τον *σολιψισμό*—από τα λατινικά *solusipse* που σημαίνει ο *ίδιος μόνο*, υπαινιγμός που αφορά στην δυνατότητα αλλά και τους περιορισμούς μιας φαινομενολογίας όπως του Husserl, που θέτει ως προϋπόθεση της γνώσης του κόσμου, την απόλυτη και εξαντλητική αυτογνωσία και εαυτότητα.

[12] Για τον Δανό φιλόσοφο Søren Kierkegaard στο βιβλίο του *Η Έννοια της Αγωνίας* αντιστέκεται με τον Χέγκελ, η αδυναμία της Λογικής γίνεται περισσότερο φανερή με το πέρασμα της στο πεδίο του γίνεσθαι. Αυτό είναι και το νόημα, αίτημα, απαίτηση του Κίρκεγκωρ, για μια ψυχολογική σύλληψη της αγωνίας και δευτερευόντως της έννοιας της αμαρτίας. Αγωνία που πάει χέρι-χέρι με την αθωότητα. Η αγωνία φαίνεται λοιπόν, να είναι εγγενής στην ανθρώπινη φύση.

[13] Ο Γάλλος φιλόσοφος Εμμανουήλ Λεβινάς στο βιβλίο του *Ολότητα και Άπειρο*, είχε διαφωνήσει με την οντολογική προσέγγιση του Χάιντεγκερ. 'Η αληθινή ζωή είναι αλλού', θα πει χαρακτηριστικά, στις εναρκτήριες σελίδες του βιβλίου του, εννοώντας ότι η μεταφυσική και η ηθική, όχι απαραίτητα ταυτόσημες έννοιες, έχουν στραμμένο το βλέμμα τους όχι στο *είναι*, στην *μέριμνα* και τη *χρονικότητα*, αλλά στον *άλλο* και το *πρόσωπο* ειδικότερα. Το ηθικό πρόταγμα, δεν απαιτεί, για τον Λεβινάς, την απόλυτη και ανεξάντλητη οντολογική γνώση του *είναι*, αλλά την ανοχή, την δημιουργία και συνύπαρξη με τον *ηθικό άλλο*, και της ελευθερίας του που συνίσταται και πηγάζει από αυτήν την *μη-ανάγκη απόλυτης ταυτοποίησης*. Αυτή η σχέση είναι σχέση *πρόσωπο-*

με-πρόσωπο' (Λεβινάς, 1989: 103). Αυτό είναι και το νόημα της δήλωσης του Λεβινάς ότι 'το ον είναι 'αυτόνομο' σε σχέση με το είναι' (Λεβινάς, 1989: 143) ή ότι μπορεί να διατυπωθεί και διαφορετικά, 'ότι το πρόσωπο δεν είναι ένας τρόπος του *τι ην είναι*, μια απάντηση στην ερώτηση, αλλά το σύστοιχο εκείνου που προηγείται από κάθε ερώτηση' (Λεβινάς, 1989: 224).

[14] Ο Χάϊντεγγερ στο βιβλίο του *Είναι και Χρόνος* επέλεξε τον αντίθετο δρόμο από ότι ο Λεβινάς. Το κύριο ερώτημα για τον Χάϊντεγγεραφορά τη σημασία της έννοιας του *είναι*. Η οντολογία εδώ προηγείται του όντος, της σημασιολογίας, της αξίας, της μεταφυσικής, της λογικής κτλ. Θα πει χαρακτηριστικά, 'Ο σκοπός της διατριβής που ακολουθεί, είναι η συγκεκριμένη επεξεργασία του ερωτήματος για το νόημα του 'Είναι'' (Χάϊντεγγερ, 1978: 22). Το ερώτημα, εν προκειμένω, τίθεται από ένα ον, το οποίο, εν τούτοις, έχει ή στο οποίο ιδιάζει ήδη μια *προκατανόηση* του είναι, εφόσον, μπορεί και θέτει την ερώτηση, εφόσον δηλαδή προβληματίζεται για το νόημα του *είναι* εν γένει. Για τον Χάϊντεγγερ, το όνομα αυτού του όντος είναι *Dasein* που ετυμολογικά, αν και σχετικώς ελεύθερα, μπορεί να σημαίνει *Έδωνα-είναι* και υπό μια ευρύτερη έννοια μπορεί να είναι το αντίστοιχο του ανθρώπου στην *υπαρκτικό-αναλυτική* φιλοσοφία. Εξού και η οντολογική προτεραιότητα του ερωτήματος για το νόημα του είναι. Η *χρονικότητα*, ως κατηγορία ανάλυσης του είναι του *Dasein* είναι καίριας σημασίας. 'Το Είναι' θα πει ο Χάϊντεγγερ, 'μπορεί να συλληφθεί μόνο αν ληφθεί υπόψη ο χρόνος' (Χάϊντεγγερ, 1978: 51). Τόσο ο Χάϊντεγγερ, όσο και ο Χούσερλ, θέτουν την εξής

προτεραιότητα: 'Τα όντα που σκοπεύουμε να αναλύσουμε, είμαστε εκάστοτε εμείς οι ίδιοι' (Χάϊντεγγερ, 1978: 83). Συνοπτικότερα, αν στην μετα-Χουσερλιανή οντολογία του Χάϊντεγγερ, μπορούσε να δοθεί ένας τίτλος, αυτός θα μπορούσε να εγκλείεται σε ότι σημασιοδοτεί μια φράση όπως η ακόλουθη: 'Στο Είναι του εδωνά-Είναι ιδιάζει κατανόηση του Είναι' (Χάϊντεγγερ, 1978: 151).

[15] Το βιβλίο του Ντερντά *Φαντάσματα του Μαρξ* (1995) αν και προκάλεσε ενδιαφέρον, δεδομένου ότι η αποδόμηση, είχε ληφθεί από πολέμιους και υποστηρικτές, ως η θεωρία που όφειλε να απέχει από το καθήκον στράτευσης ή αναγνώρισης της σημασίας του μαρξισμού για την κοινωνική και θεωρητική πρακτική, εν τούτοις περιέχει, όταν αναγνωστεί με προσοχή και σοβαρότητα, σημαντικές παρακαταθήκες και βελτιώσεις για μια *οπτική της πολιτικής οικονομίας* που θα απέβαλλε το στεγνό οικονομίστικο ή παραγωγίστικο χαρακτήρα της, εάν και εφόσον η αποδόμηση πάψει να λαμβάνεται ως *μυστικιστική σκέψη*, όπως απαιτεί να την υιοθετήσουμε ο Harvey (1996). Εάν όντως, το χρέος σε μια σκέψη όπως αυτή του μαρξισμού, μπορεί να αξιολογηθεί *φασματικά*, όπως προτείνει ο Ντερντά, ως δηλαδή *κληρονομιά*, παράγωγο, απότοκο, αλλά όχι *ωσπαρουσία*, *δια ζώσης και εσαεί λύση του κοινωνικού*, που είναι ή οφείλει να είναι ανοιχτή και αέναα υπόλογη στην *ερμηνευτική βάση*, τότε ενδεχόμενα ο *μυστικισμός* ο οποίος χρεώθηκε στο Ντερντά, είναι αστήριχτος. Εξού και το νόημα, της πολλαπλότητας των ερμηνειών που ο Ντερντά θεωρεί ως υποχρέωση ή ανεξόφλητο χρέος προς τον Μαρξ, όταν μιλά, για '*φαντάσματα του Μαρξ*' στον πληθυντικό. Αυτό και το νόημα της

φράσης *‘thetimeisoutofjoint’* του Ντεριντά, που αναδεικνύει την σημασία της κατανόησης της διαχρονικής αξίας του μαρξισμού, υπό την έννοια ότι μέσα από μια τέτοια ανασηματοδότηση του χρόνου, μπορεί να αιτιολογηθεί ο πληθυντικός: *φαντάσματα του Μαρξ*. Με τα λόγια του Ντεριντά, αν θέλαμε να συνοψίσουμε την ιδέα του περί της συνεισφοράς του μαρξισμού στη κοινωνική σκέψη αλλά και την πολιτική πρακτική αναίρεσης της καπιταλιστικής έξαρσης, ‘Να συνεχίσεις να εμπνέεσαι από ένα ορισμένο πνεύμα του μαρξισμού, θα σήμαινε να είσαι πιστός σε κείνο που κατέστησε πάντα το μαρξισμό, κατ’αρχάς και αρχικά, *ριζική* κριτική, ήτοι ένα εγχείρημα έτοιμο να υποστεί αυτοκριτική’ (Ντεριντά, 1995: 113).

[16] Η *παλινωδία* έχει *ουσιαστικότερη* σημασία από αυτή που συναντά εν πρώτοις το ανυποψίαστο μάτι. Εν πάση περιπτώσει έχει μια *καταγωγή*. ‘Αρχαιοελληνική’ εν προκειμένω. Ο Πλάτωνας σε έναν από τους πιο μεσοτούς διαλόγους του, το *Φαίδρο*, αναδεικνύει την αξία της *παλινωδίας* με γόνιμο τρόπο. Αν και το θέμα του διαλόγου μεταξύ Φαίδρου και Σωκράτη είναι ο *έρως*, δια της μεσολάβησης και παρεμβολής του Λυσία και του αντίκτυπου της κατήχησης αυτού επί του Φαίδρου, η παλινωδία έχει ή αξίζει να λάβει συστηματικότερη και μεγαλύτερη προσοχή, από φιλοσοφική άποψη τουλάχιστον. Με ενδιαφέροντα τρόπο, η παλινωδία ταυτίζεται με το *δαιμόνιο* του Σωκράτη. Τυπικώς μπορεί να θεωρηθεί ως αναίρεση ή αντινομία υπό την Πλατωνική ορολογία ως *διαλεκτική*. Έχει ενδιαφέρον ότι στον Πλάτωνα, η παλινωδία ενέχει και ενεργοποιεί μια αλήθεια ή την αλήθεια κατά τον Πλάτωνα, από

το μη-ον στο ον ή στη περίπτωση του *Φαίδρον* 'στον αληθινό λόγο περί έρωτα'. Μπορεί να θεωρηθεί και ως επιστροφή (προς) στην αλήθεια ή ακόμη και ως *καθαρμός*, εξιλέωση και αποδοχή ενός σφάλματος. Υπό την *αιώνια επιστροφή* του Νίτσε, μπορεί επιπρόσθετα να αναδειχτούν απροσδόκητες δυνατότητες της χρήσης της παλινωδίας. Ο Ντεριντά, ένα ανάλογο *χώρο*, αμφίσημο και αμφίθυμο, εφάμιλλο της παλινωδίας, θα επιχειρήσει να εντοπίσει στη *χώρα* του Πλατωνικού κοσμολογικού πονήματος *Τίμαιος*. Με αυτόν τον τρόπο διαβάζουμε και εμείς τον Φουκώ. Δια της *παλινωδίας*, δραπετεύουμε, ή επιθυμούμε τουλάχιστον, την έξοδο από την παγίδα, εξαιτίας της οποίας θα υποχρεωνόμαστε να λάβουμε τις αναλύσεις του ως απλά λάθη ή παρερμηνείες που βλέπουν ή δεν βλέπουν στο χώρο εκείνο ή το άλλο χαρακτηριστικό, το οποίο μόνο το έμπειρο και εξασκημένο μάτι του γεωγράφου μπορεί να δει. *Παλινωδω*, υπό την έννοια λοιπόν, όχι ότι αναιρώ, ούτε ότι αρνούμαι, αλλά ότι προχωρώ διατηρώντας την προηγούμενη ανάλυση που πλέον την αντιμετωπίζω υπό άλλο πρίσμα · διανοιγώ και περνώ, αλλά διατηρώ το άνοιγμα · ένα *γίγνεσθαι* ή μια εργασία που είναι διαρκώς εν εξελίξει, όπως το *έργο τέχνης* του Αντόρνο, ο *κοινωνικός χώρος* του Λεφέμπρ και η *αποδόμηση* του Ντεριντά · μια *διπλή δέσμευση*, όπως το *Möbiusband* του Λακάν.

[17] Στο βιβλίο του *Το Κανονικό και το Παθολογικό* ο Ζορζ Κανγκιλέμ αναδεικνύει, υπό μία έννοια, μέντορας και επιβλέπων του Φουκώ, τον ρόλο, το νόημα και τη σημασία της *βιολογίας*, ως επιστημονικής περιοχής, που αναδείχτηκε μέσα από ευρύτερες κοινωνικές, πολιτικές και τεχνολογικές αλλαγές και διεργασίες οι

οποίες ξεπερνούν, εν τούτοις, αισθητά, την όποια ιατρική, επιστημονική ή αντικειμενική της ανάδυση, τεκμηρίωση και θεμελίωση.

[18] Ο Γάλλος φιλόσοφος Paul Ricoeur σε μια σειρά δοκιμών ερμηνευτικής, προσπάθησε να θέσει υπό πιο συμβιβαστική οπτική την χαώδη διαφορά μεταξύ σημειολογίας και ερμηνευτικής, δομής και συμβάντος, γλώσσας και κόσμου, υποκειμένου και αντικειμένου. Γνωστότερο έργο όπου αυτές οι ατασθαλίες αναδεικνύονται με μεγαλύτερη σφοδρότητα, το βιβλίο του, η *Ζωντανή Μεταφορά*.

[19] Ο Γερμανός κοινωνιολόγος Claus Offe στο βιβλίο του *Κοινωνία της εργασίας*, την κριτική της εργασίας, την ιστορική της καταγωγή και σχετικότητα, την κεντρικότητα και σημασία της (από εδώ και το ερωτηματικό του τίτλου) ως κοινωνική πρακτική του σύγχρονου καπιταλισμού και κοινωνιολογική κατηγορία ανάλυσης της αγοράς εργασίας και της οικονομίας του καπιταλισμού, την αμφισβητεί διακριτικώς και την θέτει σε νέες βάσεις. Σίγουρα όχι υπότοπις ματου Φουκώ, τη ριζοσπαστικότητα, ζωντάνια και τον αυθορμητισμό του, αν κάτι τέτοιο μπορεί να καλύψει ή να χαρακτηρίσει τον νόημα που απέδωσε ο Φουκώ στην *πρακτική της εργασίας*, στο ορίζοντα της πειθαρχίας, έργο πρωτόγνωρο για τον καιρό που μεσουρανούσε ο Μαρξισμός, αλλά εν τούτοις με τρόπο που αναδεικνύει πολλούς ανάλογους και βαθυστόχαστους προβληματισμούς για την ιστορικότητα της εργασίας και την

τρέχουσα αξία της, στη μετα-βιομηχανική κοινωνία, που δεν θα άφηναν αδιάφορο ούτε τον Φουκώ.

[20] Με διαφορετικό τρόπο ο Κορνήλιος Καστοριάδης, στο βιβλίο του *Χώροι του Ανθρώπου* πραγματεύεται την έννοια της *αυτονομίας, της δημιουργίας και της φαντασίας*, ως δείγματα ή προϋποθέσεις *θέσμησης* της κοινωνίας σε ριζικά δικαιότερες αξίες, που θα είναι ανοιχτή και θα επιδέχεται νεωτερισμούς, κριτικάροντας έννοιες όπως της *ανάπτυξης, του ορθολογισμού, της παραγωγής* κτλ. Με πιο μεστό τρόπο, αυτές οι έννοιες αναπτύσσονται και αποδομούνται από τον Καστοριάδη, στο βιβλίο του *Η Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας*, που περιλαμβάνει κείμενα ακόμη και από τη συνύπαρξη του Καστοριάδη με τον Jean-FrancoisLyotard στο περιοδικό *Σοσιαλισμός ή Βαρβαρότητα*.

[21] Από ψυχαναλυτική άποψη, ο JacquesLacan ανέδειξε με ενδιαφέροντα τρόπο την σύσταση και λειτουργία του υποκειμένου, με αναφορά σε *τοπολογικά* σχήματα, που μπορεί να ερεθίσουν το ενδιαφέρον και των γεωγράφων. Καταρχήν, υπάρχει η γνωστή θέση του Λακάν για το υποκείμενο και τη λειτουργία του ότι δηλαδή, μπορεί να αποκαλυφθεί όταν εκλάβουμε 'το ασυνείδητο δομημένο σαν γλώσσα' (Dor, 1996: 17), η οποία είναι διάσημη, αλλά ενδεχόμενα όχι τόσο κατανοητή -το καθήκον της διαλεύκανσης της οποίας δεν μπορεί να αναληφθεί εδώ. Περισσότερο καθαρή είναι η διάκριση του μεταξύ *Συμβολικού, Φαντασιακού και Πραγματικού*, η οποία ετέθη από τον Λακάν μέσα από την προοπτική και το αίτημα του 'για επιστροφή στον Φρόιντ' (Dor, 1996: 24). Η ψυχανάλυση

του Λακάν, με αναφορά στο *cogitatu* του Καρτέσιου, είναι εξίσου ενδιαφέρουσα. Το 'σκέπτομαι άρα υπάρχω' του τελευταίου, δεν λαμβάνεται απροϋπόθετα από τον Λακάν. Ιδιαίτερως από τη στιγμή που το 'εγώ σκέπτομαι' *στέκει* και υπάρχει από *λογική* άποψη, στο ίδιο επίπεδο με το λεγόμενο και παράδοξο του Επιμενίδη, ο οποίος αν και κρητικός, δήλωνε 'ότι οι Κρήτες λένε ψέματα', μη επιτρέποντας με αυτόν τον τρόπο μια ξεκάθαρη διαπίστωση περί της ύπαρξης *ψεύδους* στην δική του διατύπωση. Η αμφιβολία, που για τον Καρτέσιο είναι θεμέλιο της γνώσης, για τον Λακάν είναι αιτία αμφισβήτησης 'του υποκειμένου της γνώσης' (Dor, 1996: 87). Το *είμαι* από το *σκέπτομαι*, στην Λακανική ψυχανάλυση χωρίζονται και δεν ταυτίζονται. Από εδώ και η γνωστή ρήση του Λακάν 'Σκέπτομαι όπου δεν είμαι, άρα είμαι εκεί που δεν σκέπτομαι' (Dor, 1996: 118). Η σχέση *υποκειμένου* και *αντικειμένου*, και η δυνατότητα ταύτισης του υποκειμένου, η δυνατότητα ανάδειξης και συγκρότησης ταυτότητας, εν πάση περιπτώσει, περνά για τον Λακάν, η κατανόηση της τουλάχιστον, μέσα από *τοπολογικά σχήματα*. Επιδιώκεται με αυτόν τον τρόπο, να αρθεί η στεγανοποίηση *εσωτερικού* και *εξωτερικού*, και η πλήρης απόσχιση του ενός από το άλλο, ώστε να διαφανεί μια διαφορετική συσχέτιση, πιο πολύπλοκη, ενδιαφέρουσα αλλά εν τούτοις γόνιμη. Χαρακτηριστικό τοπολογικό παράδειγμα του τρόπου που λειτουργεί το υποκείμενο, είναι για τον Λακάν το *Möbiusband*, η ταινία του Möbius,



/ / που δεν έχει δύο όψεις, αλλά μία επιφάνεια και ένα μόνο άκρο (Dor, 1996: 138). Αυτή η *μη-διάκριση* εσωτερικού και

εξωτερικού, αποτελεί ένα μεταφορικό σχήμα εξήγησης του τρόπου δια του οποίου για τον Λακάν λειτουργεί όχι μόνο το *υποκείμενο*, αλλά συνολικότερα η *ψυχική λειτουργία*.

[22] Ο Βρετανός ανθρωπογεωγράφος και κοινωνικός επιστήμονας Andrew Sayer στο βιβλίο του *Method in Social Science*, επιχειρεί να θέσει τις βάσεις για μια *ρεαλιστική* μεθοδολογία στις κοινωνικές επιστήμες, με τρόπο που θα αναγνωρίζει τόσο τη δυνητική ικανότητα του υποκειμένου να διαφοροποιεί, επιδρά και αλλάζει την κοινωνική δομή, όσο και την δομική σημασία, ιεραρχική και περιοριστική δύναμη επιπέδων που προβληματίζουν τις κινήσεις και ικανότητες του υποκειμένου, όπως η κοινωνική τάξη, το εκπαιδευτικό επίπεδο, η γεωγραφική καταγωγή, το φύλο, το έθνος, η φυλή κτλ.

[23] Το ζήτημα του *υποκειμένου*, της *εξουσίας* και της σχέσης τους, απασχόλησε ασφαλώς τον Φουκώ, και μόλο που δεν το θίξαμε στην αντίστοιχη ενότητα του δοκιμίου, εν τούτοις υπονοούνταν σε κάθε γραμμή. Είναι γνωστές και οι *ποδημώσεις* τοποθετήσεις επί του θέματος του Φουκώ, όπως και η περιβόητη κουβέντα του με τον Αμερικάνο γλωσσολόγο Noam Chomsky, το draft της οποίας δημοσιεύεται και στα ελληνικά υπό τον τίτλο *Η Μικροφυσική της Εξουσίας*, ανάμεσα σε άλλες συνεντεύξεις του Φουκώ. Αν και (άδικα)ορισμένες φορές εντάσσεται σε κάποιο απολιτικό υποτιθέμενο *elite group*, ο Φουκώ ξεκάθαρα ονομάζεται πολιτικό του ενδιαφέρον και την ενασχόληση του με πρακτικά ζητήματα της καθημερινότητας όπως των συνθηκών φυλάκισης, με αναφορά

στους μηχανισμούς εξουσίας, τους θεσμούς και τις πρακτικές που τίθενται σε μια τροχιά παραγωγής συγκεκριμένων υποκειμένων, αλλά εμφανίζονται ως αντικειμενικές, ουδέτερες και επιστημονικές, αντίθετα με τον Chomsky, για παράδειγμα, που διαβλέπει και αποδέχεται ότι κάποιες δομές οι οποίες ενυπάρχουν εγγενώς στην *ανθρώπινη φύση* δεν οφείλουν να δικαιολογηθούν παραπέρα (η δικαιοσύνη κτλ.). Για τον Νίτσεϊκών καταβολών Φουκώ, εν τούτοις, τέτοιο θέμα δεν υφίσταται, όπως φαίνεται και στο δοκίμιο του *Τρία Κείμενα για τον Νίτσε*, εφόσον αποδέχεται ότι 'νέοι τρόποι εξουσίας παράγουν, νέες μορφές υποκειμενοποίησης και νέους τύπους γνώσης', που δεν ιδιάζουν ούτε αφορούν κάποια υποτιθέμενη 'ανθρώπινη φύση' η οποία παραμένει αναλλοίωτη και διαχρονικά σταθερή. Δεν περνά απαρατήρητο επίσης το γεγονός, ότι υπό μια έννοια αρκετά απλουστευμένη, το έργο του Φουκώ διέπεται ή είναι σύννομο με ότι ονομάζεται *ιστορισμός*. Για την έννοια αυτήν ο αναγνώστης μπορεί να ανατρέξει στο έργο του Max Weber και ιδιαίτερα στο δυσθεώρητο *Οικονομία και Κοινωνία I*, το οποίο έχει κυκλοφορήσει και στα ελληνικά υπό την επιμέλεια του Θανάση Γκιούρα (πρβλ. Weber, 2005, ιδίως την Εισαγωγή). Με τον όρο *ιστορισμός* θα εννοούμε την προσπάθεια κατανόησης του *κοινωνικού πράττειν* μιας κοινωνίας εφόσον οι υπό εξέταση έννοιες ή πρακτικές της, γίνονται κατανοητές, αφού αναδειξουμε τον τρόπο ένταξης, ενσωμάτωσης και ιστορικής καταγωγής τους, στο συνολικότερο πλέγμα και πλαίσιο της κοινωνίας που μελετούμε. Οι κοινωνικές επιστήμες, οφείλουν να ακολουθήσουν αυτήν την προσέγγιση, όπως άλλωστε υποστήριξε ο Dilthey μέσα από την ανάδειξη της θεμελιώδους διαφοράς μεταξύ *ιστορισμού* και

θετικισμό, δια της έννοιας της κατανόησης [*verstehen*]. Ασφαλώς η εργασία του Weber στο *Οικονομία και Κοινωνία I*–δεν περνούν απαρατήρητες οι αναλύσεις του σε ότι αφορά την τάξη (και άρα τη σχέση της *κατανοούσας κοινωνιολογίας* με τον Μαρξ) και την εξουσία (και άρα τη σχέση της *κατανοούσας κοινωνιολογίας* με τον Φουκώ)– είναι τεράστια και δεν χωρεί να σχολιαστεί εδώ με κανένα τρόπο. Απαράτηρητη δεν περνά και η Αγγλοσαξονική αντιμετώπιση του Φουκώ, ιδιαίτερα από γεωγράφους, όπως ο Chris Philo. Η ‘*γεωγραφία του Φουκώ*’, όπως την αποκαλεί ο Philo, σε μια προσπάθεια να κριτικάρει και να προφυλάξει την υιοθέτηση της θεωρίας του Φουκώ, από ένα επιφανειακό διάβασμα, όπως αυτό που επιστρατεύει ο Ed Soja (1989, 1996) για παράδειγμα – αναδεικνύοντας και εξισώνοντας τον μεταμοντερνισμό, την γεωγραφία και τον Φουκώ, με ότι ονομάζει *spatialization of power*– θα εντοπίσει τη σχέση γεωγραφίας και εξουσίας σε ότι ονομάζει *fragmentation*, δηλαδή κατακερματισμό – μια εξίσου επιφανειακή σύλληψη, αν αυτό σημαίνει, και αυτό φαίνεται να σημαίνει, μια μεταμοντέρνα γεωγραφία ‘*in which details and difference, fragmentation and chaos, substance and heterogeneity, humility and respectfulness, feature at every turn, and account of social life few which necessarily brings with it sustained concern for the geography of things rather than are call for the formal geometries of spatial science*’ (Philo, 2000: 231). Παρόλο που υπάρχει σε αρκετά από αυτά τη σημεία νόημα, σημασία και αξία, η *γεωγραφία του Φουκώ*, δεν μπορεί να υπάρξει ή να εννοηθεί τουλάχιστον, μόνο μέσα από την έννοια του *κατακερματισμού*, εφόσον αυτό θα μπορούσε να ειπωθεί για όλους τους χώρους και

τους περισσότερους θεωρητικούς που ασχολούνται με το χώρο. Από τους Harvey, Soja, Castells, Massey μέχρι τον Gregory και τον Doel, για να πιάσουμε μόνο την πιο διάσημη αγγλοσαξονική έκδοση της ανθρωπογεωγραφίας, ο κατακερματισμός θα μπορούσε να αποτελεί ένα δίκαιο χαρακτηρισμό τον οποίο δεν θα δυσκολεύονταν, ευελπιστώ, να αποδεχτούν για αυτό ή το άλλο τμήμα της εργασίας τους, κανένας από τους προαναφερθέντες. Είναι εμφανές όμως ότι χρειάζεται κάτι περισσότερο να *πούμε* ή να *κάνουμε* με τις γεωγραφίες της Φουκωκικής ανάλυσης, όχι γιατί η έννοια του κατακερματισμού δεν υποστηρίζεται επαρκώς από τον Philo, ή γιατί είναι λάθος, αλλά γιατί είναι σωστή σε περισσότερες από μια περιπτώσεις, πόσο μάλλον στην περίπτωση του κοινωνικού χώρου, είτε αυτός είναι φυλακή, νοσοκομείο, ή ακόμη και το ικρίωμα του βασανιστηρίου. Σε τελικά ανάλυση ο Φουκώ, δεν εγκαλείται από την πλευρά μας, για ανεπάρκεια ανικανότητα και έλλειψη ευαισθησίας απέναντι στην έννοια και πρακτική του χώρου. Όπως φαίνεται άλλωστε σε κάποιες σημειώσεις του, που στα Ελληνικά δημοσιεύτηκαν ως *Στοχασμός του Έξω*, ο Φουκώ θεωρούσε τον χώρο με τρόπο που δεν είναι αδιάφορος στην αναδίπλωση που επιχειρούμε στον ορίζοντα της *αμφισημίας, της παλινωδίας και της υλοποίησης* ιδιαίτερα με αναφορά στη λογοτεχνία του Blanchot (πρβλ. Φουκώ, 1998, σελ. 24)

[24] Η περίπτωση του Φουκώ γνέφει προς πάμπολλες κατευθύνσεις. Προτιμήσαμε να τον διαβάσουμε μέσα από την αίσθηση της *παλινωδίας* ώστε να ξεπεράσουμε το δίλημμα μεταξύ φυσικού και κοινωνικού χώρου, χώρου εξωτερικότητας και χώρου

κατασκευής. Για τον Πολωνό κοινωνιολόγο και μόνιμα εγκατεστημένο στο Leeds από το 1970, Zygmunt Bauman (1993) ο κοινωνικός χώρος, στο βιβλίο του *Postmodern Ethics*, αποτελεί μια πολυδιάστατη διαδικασία, σύνθετη και ενδιαφέρουσα, που αρθρώνεται στη βάση τριών διεργασιών, της διανοητικής, της αισθητικής και της ηθικής διαχώρισης - *'cognitive, aesthetic and moral spacings'* (Bauman, 1993: 145). Ο διανοητικός χώρος, αφορά τον χώρο που διανοίγεται και απαιτείται σε μια προσπάθεια να μάθουμε τον άλλο. Στη βάση της φαινομενολογίας του Alfred Schutz, γνωρίζουμε ότι της γνώσης αυτής, που απαιτείται για να μάθουμε τον άλλο, ο οποίος βρίσκεται σε απόσταση, τον οποίο δεν γνωρίζουμε κτλ., προηγείται μια φαινομενολογική *προ-εννοιακή* γνωριμία και εξοικείωση που στηρίζεται στην αναγνώριση και την αμοιβαία κατανόηση, και συνεπώς παρόλο που και αυτή είναι μια μορφή γνώσης, αποτελείεν τούτοις γνώση την οποία παίρνουμε ως δεδομένη -και συνεπώς δεν πληροί τον τυπικό ορισμό της, ότι δηλαδή οφείλει να αφορά την αξιολόγηση, παρατήρηση, κατάταξη και ταξινόμηση του *άγνωστου*. Η κοινοτική γνώση του οικείου είναι δεδομένη, και συνεπώς δεν είναι γνώση με τον τρόπο του *cognitive spacing*. Όταν αυτό το δεδομένο σταματήσει να λειτουργεί, όταν αυτή η εξοικείωση και αμοιβαιότητα διακοπεί, και διαρραγεί τότε απαιτείται η πλήρη ανάπτυξη και εκδίπλωση του εννοιολογικού μας οπλοστασίου ήτοι του διανοητικού χώρου. Το αντίθετο ισχύει για τους *ηθικούς χώρους*, όπου αυτό που προέχει δεν είναι η γνώση μας για τον άλλον, αλλά η σχέση μας, η αναγνώριση της αξίας αυτής της σχέσης και η μη-αναγκαιότητα εφαρμογής της διανοητικής διαχώρισης. Τους δύο αυτούς χώρους έρχεται να

γεφυρώσει, αλλά και να προβληματίσει ο αισθητικός χώρος, κατά την εκδίπλωση του οποίου αυτό που απαιτείται είναι η συνύπαρξη με βάσει τη σχέση ή τη γνώση, (όπως στις δύο προηγούμενες περιπτώσεις του ηθικού και του διανοητικού χώρου), αλλά η δυνατότητα να υπάρχει και να υφίσταται κανείς σε ένα περιβάλλον ή μια κατάσταση, για να θυμηθούμε τον LudwigWittgenstein της **Φιλοσοφικής Γραμματικής**, περισσότερο αμφίσημη, επαμφοτερίζουσα, και αμφίβολη (πχ. με αναφορά στην αισθητική, την κατανάλωση, την διασκέδαση, την ψυχαγωγία κτλ). Συνολικά η κριτική του Baumanπου καλύπτει περί τα 40 βιβλία μέχρι στιγμής, δεν είναι αδιάφορη, σε ότι αφορά την προσπάθεια μας να αναδείξουμε τη σημασία του χώρου στον Φουκώ, ιδιαίτερες οι εργασίες του *Memories of Class*, και *Industrialism, Consumerism and Power*, οι οποίες βασίζονται σε μια περεταίρω επεξεργασία των νοημάτων που ανέδειξε ο Φουκώ για την εξουσία με τρόπο που προβληματίσε και εμάς. Στο τελευταίο, ειδικότερα, ο Baumanπρότεινε ότι η πειθαρχική εξουσία που ο Φουκώ είδε ως εφεύρεση του 17^{ου} αιώνα, υπήρξε κατά κύριο λόγο μια *προβληματοποίηση* της ήδη υπάρχουσας λειτουργίας της εξουσίας στην μικρή κοινότητα, η οποία εν τούτοις λειτουργούσε περισσότερο μηχανικά και αθόρυβα, παρά μέσα από ένα *κεντρικό μηχανισμό* εξουσίας. Οι πληθυσμιακές, δημογραφικές και οικονομικές αλλαγές του 17^{ου} αιώνα *μετέφεραν* και *μετέθεσαν* ουσιαστικά την άσκηση αυτής της εξουσίας από την κοινότητα και το μονάρχη, σε ένα συγκεντρωτικό κράτος που θα επέβλεπε εφεξής ολοκληρωτικά και θα επενέβαινε καθολικά στη ζωή του υποκειμένου της νεωτερικότητας. Δεν θα διαφωνούσαμε με

την προτεινόμενη οπτική. Άλλωστε στην ίδια κίνηση προβήκαμε και εμείς, διαβλέποντας και εντοπίζοντας αυτήν την μετατόπιση της εξουσίας στην αλλαγή της συνάρθρωσης των χώρων που εμπλέκονται στην αναπαραγωγή της νεωτερικής κοινωνίας. Επιμείναμε ιδιαίτερα στον *ενσώματο χώρο*, όμως για να τονίσουμε ότι το βασανιστήριο και η πειθαρχία, δεν αφορούν μια εφεύρεση, ούτε μια τομεακή αλλαγή στον τρόπο που ασκείται η εξουσία, τουλάχιστον όχι μια διαφωτιστική θεώρηση του τρόπου που υλοποιήθηκε αυτός ο μετασχηματισμός, αν δεν ληφθούν υπόψη τα χαρακτηριστικά και οι συνθήκες ανάδυσης και ύπαρξης του χώρου καθώς και οι συνακόλουθες μετατροπές του, όχι απαραίτητα εν είδη σταδίων εξέλιξης, αλλά υπό τη λογική της *υλοποίησης*: από το χώρο εξωτερικότητα, στο χώρο κοινωνική κατασκευή, και από εκεί στον *ενσώματο χώρο*, δια των εννοιών της *αμφισημίας* και της *παλινωδίας*. Αντί εν τούτοις να ατενίσουμε, όπως ο Bauman τη σχέση της εξουσίας, με την κατανάλωση, την κοινότητα και την κουλτούρα, επιμείναμε στις προοπτικές *υλοποίησης* που προσφέρουν οι Ντερντά και Μπάτλερ, ενισχύοντας και προβληματίζοντας συγχρόνως την προοπτική του Φουκώ στον γεωγραφικό ορίζοντα. Το εγχείρημα του Μπάουμαν, ασφαλώς δεν στερείται αξίας, δεδομένου ότι σε κατοπινές εργασίες, ιδιαίτερα στο *Legislators and Interpreters*, αυτή η προβληματοποίηση της εξουσίας με αναφορά στην κατανάλωση του επέτρεψε να διακρίνει τη σχέση και το ρόλο της *κατανάλωσης* με τους *διανοούμενους*, την *κουλτούρα* και γενικότερα ότι ονομάζει *μεταμοντέρνο* (Bauman, 1987) –παρόλο που απαιτείται προσεκτική επιλογή όρων, ελληνικών και αγγλικών, για τις έννοιες της νεωτερικότητας, της

μετανεωτερικότητας, του μεταμοντερνισμού, της μεταβιομηχανικής κοινωνίας κτλ. Ο πλούτος της ελληνικής γλώσσας υπό προϋποθέσεις, εδώ μπορεί να είναι τροχοπέδη. Από τους πρώτους που ανέδειξαν τη λειτουργία της κατανάλωσης ως ένα σύστημα επιθετικότητας, επιδειξης και άμιλλας ήταν ο Thorstein Veblen (1994) με τη θεωρία της *αργόσχολης τάξης*. Ο Veblen θεωρεί ότι η εγκαθίδρυση των ατομικών δικαιωμάτων και των δικαιωμάτων περί ιδιοκτησίας αφορούν την έκφραση και καταγωγή του στάτους, της θέσης στην κοινωνική ιεραρχία και της ισχύος του γοήτρου του δικαιούχου και όχι μια απλή οικονομική διεκπεραίωση. Η απαίτηση για μια τέτοια *επιδεικτική κατανάλωση* είναι πέρα από την θεολογική αντίληψη της συμπεριφοράς του υποκειμένου και του ορθολογικού ανθρώπου όπως πηγάζει από κοινωνικές διαφοροποιήσεις και διαστρωματώσεις. Πρώτιστα, ορίζεται πολιτισμικά και κοινωνικά. Και παρόλο που η *σχολή της Φρανκφούρτης* έθεσε τις βάσεις, ιδίως με τον *μονοδιάστατο άνθρωπο* του Marcuse, για μια τέτοια θεώρηση της κατανάλωσης, επί της ουσίας παρέμεινε φτωχή και σε κάποιο βαθμό οξύμωρα μονοδιάστατη καθώς επικέντρωσε στο ψευδεπίγραφο δίλημμα *αληθινών και ψευδών* αναγκών. Τέτοιου είδους επισημάνσεις δημιουργούν περισσότερη θερμότητα από ότι διαφωτίζουν το ζήτημα της κατανάλωσης, αφού επ' ουδενί μπορεί κάποιος να ισχυριστεί ότι οι ανάγκες έχουν ένα φυσικό υπόβαθρο πέρα από το οποίο έρχονται να προστεθούν στρεβλές και αλλοτριωμένες επιθυμίες που ανήκουν στη σφαίρα του περιττού. Ακόμη και όταν γίνεται κάτι τέτοιο, είναι εντός της υπάρχουσας *θεοπισμένης* κοινωνίας που η εξωτερικότητα και η εσωτερικότητα

εξουσιοδοτούνται να συλλάβουν ότι θεωρείται φυσικό και αναγκαίο και ότι ανώφελο και επουσιώδες. Είναι στη σφαίρα του *φαντασιακού* (Καστοριάδης, 1985) και της νοηματοδοτούσας κοινωνικής σφαίρας, συνεπώς, που ανάλογες διαπιστώσεις υλοποιούνται προκρίνοντας τα όρια, τη σχέση και τη διαφορά ανάμεσα στο επιτρεπτό και το παραβατικό, το λογικό και το παράλογο, το έξω και το μέσα, ιδίως όπως υπογραμμίζεται από μια ορισμένη οικονομία της απαγόρευσης και του άνευ περιορισμού, καταστροφικού και εορταστικού *potlatch* και της συνεπακόλουθης καταστροφής του καταραμένου αποθέματος (Mauss, 1970; Μπατάιγ, 1991) –περισσότερα για αυτά τα ζητήματα μπορεί κανείς να βρει στην εργασία μου Γκαραγκούνης (2012) *Η Καταναλωτική Κοινωνία: Σημείο, Πόλη, Εμπόρευμα*. Πάτρα: Αμφιλύκη.

[25] Εδώ δεν μπορούμε να μπούμε διεξοδικότερα σε αναλύσεις που αφορούν και αναλύουν τη σχέση γλώσσας και ύλης, υποκειμένου και αντικειμένου, θεωρίας και πράξης. Ούτε μπορούμε να ισχυριστούμε ότι οι συζητήσεις της Μπάτλερ, εξαντλούν το ζήτημα. Ιδιόμορφη θέση σε αυτόν τον κλοιό σκέψης, εν τούτοις, τον οποίο αξίζει έστω και κλεφτά να κοιτάξουμε, ενέχει ο Βιεννέζος φιλόσοφος της αναλυτικής σκέψης, LudwigWittgenstein. Είχα την ευκαιρία σε προηγούμενες εργασίες να θίξω, (Γκαραγκούνης, 2011, 2012) όσο αυτό ήταν δυνατόν, περισσότερες πτυχές, αλλά και διακυμάνσεις της σκέψης του, από την πρώτη πραγματεία *TractatusLogico-philosophicus* μέχρι τις **Φιλοσοφικές Παρατηρήσεις** και τις **Φιλοσοφικές Έρευνες**. Δύο λόγια μόνο για την ελληνική μετάφραση (όχι υπό την έννοια της μεταφραστικής

εργασίας) της **Φιλοσοφικής Γραμματικής**, που αποτελεί δημοσιευμένο τμήμα ενός από τα πολλά χειρόγραφα που άφησε ο Wittgenstein –η μορφή που του εδόθη και ο τρόπος που αναπαρήχθει η σκέψη του Wittgenstein δεν ήταν χωρίς προβλήματα, αλλά δεδομένου ότι από το 1975 υπολογίζεται ότι πάνω από 30,000 σελίδες του είναι υπό δημοσίευση, οι διαφωνίες είναι φυσικό να μην λείψουν. Εν πάση περιπτώσει, το κεντρικότερο ζήτημα που διαφαίνεται και αναδεικνύεται σε αυτήν την εργασία, έχει να κάνει με το νόημα της *χρήσης* μιας λέξης, παρά με το νόημα αυτής καθ' εαυτής της λέξης. Τονίζεται τοιούτοτρόπως, η συμβατική σημασία της γλώσσας, το γεγονός δηλαδή ότι στηρίζεται σε συμβάσεις και παραδοχές, και ότι υφίσταται 'σαν θεσμός που εκπληροί κάποιο σκοπό' (Wittgenstein, 1994: 62). Από εδώ και το νόημα μιας φράσης όπως το 'καταλαβαίνω μια λέξη', που στην Βιτγκενσταϊνική φιλοσοφία σημαίνει 'Γνωρίζω πως χρησιμοποιείται, πως μπορεί να χρησιμοποιηθεί' (Wittgenstein, 1994: 77). Εξού και ο ισχυρισμός ότι 'Η χρήση της λέξης στη γλώσσα συνιστά τη σημασία της' (Wittgenstein, 1994: 89). ή ότι ο Wittgenstein ονομάζει *κατάσταση*, που είναι ούτως ειπείν το όλον 'της οποίας η συγκεκριμένη συμπεριφορά αποτελεί σημάδι' (Wittgenstein, 1994: 111) –εννοώντας εδώ με τον όρο συμπεριφορά, την ιδιωτική ή και ατομική συμπεριφορά του ομιλητή κτλ. Πράγμα που δεν αγνόησε ούτε ο Ελβετός γλωσσολόγος Σωσσύρ, στην προτεραιότητα που έδωσε στη γλώσσα [langue] παρά στην ομιλία [parole] και τον ομιλητή, όπως και ο Roland Barthes.

Βιβλιογραφία

- Αντόρνο, Τ. (2000) *Αισθητική Θεωρία*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια (μτφρ. Λ. Αναγνώστου)
- Badiou, A. (2003a) *Infinite Thought*. London: Continuum
- Badiou, A. (2003b) *Saint Paul: The Foundation of Universalism*. Stanford: Stanford University Press
- Badiou, A. (2005a) *Being and Event*. London: Continuum
- Badiou, A. (2005b) *Metapolitics*. London: Verso
- bhabha, h.,k.(1994) *The location of culture*. London: Routledge
- Bauman, Z. (1983) 'Industrialism, Consumerism and Power' *Theory, Culture and Society*, vol., 1, no3 (pp. 32-44)
- Bauman, Z. (1987) *Legislators and Interpreters*. Cambridge: Polity Press
- Bauman, Z. (1993) *Postmodern Ethics*. Oxford: Blackwell
- Βαίου, Ντ. και Χατζημιχάλης Κ. (2012) *Ο Χώρος στην Αριστερή Σκέψη*. Αθήνα: Νήσος και Νιστ. Ν. Πουλιαντζάς
- Butler, J. (1990) *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. London: Routledge
- Butler, J. (1993) *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of Sex*. London: Routledge

- Butler, J. (1997) *Excitable Speech: A Politics of the Performative*. London: Routledge
- Butler, J. (2004) *Undoing Gender*. London: Routledge
- Castells, M. (1996) *The Rise of the Network Society*. Oxford: Blackwell
- Castells, M. (1997) *The Power of Identity*. Oxford: Blackwell
- Castells, M. (1998) *End of Millennium*. Oxford: Blackwell
- Γκαραγκούνης, Θ. (2011) *Ο Λόγος της Μετανεωτερικότητας. Μια Ανθρωπογεωγραφική Προσέγγιση της Μεσογειακής Πόλης*. Πάτρα: Αμφιλόκη (σελ. 278)
- Γκαραγκούνης, Θ. (2012) *Η Καταναλωτική Κοινωνία. Σημείο, Πόλη, Εμπόρευμα. Έξι Διατυπώσεις στον Ορίζοντα της Κοινωνικής Γεωγραφίας*. Πάτρα: Αμφιλόκη (σελ. 303)
- Γκαραγκούνης, Θ. (2013α) *Εισαγωγή στην Ανθρωπογεωγραφία*. e-book <http://www.24grammata.com/> (σελ. 334)
- Gkaragkounis, T. (2013β) 'Deconstructing Spaces of Myth: From Derrida's 'counterfeit' to Deleuze's and Guattari's 'origami', *Electra*, 0(2), σελ. 26-39. Retrieved from <http://electra.lis.upatras.gr/index.php/electra/article/view/2010>
- Derrida, J. (1992) *Given Time: I. Counterfeit Money*. Chicago: Chicago University Press
- Derrida, J. (1995) [1993] *Φαντάσματα του Μαρξ*. Αθήνα: Εκκρεμές (μτφρ. Κ. Παπαγιώργης)
- Derrida, J. (1995) *On the Name*. Stanford: SUP

-Derrida, J. & Roudinesco, E. (2002) [2001] *Συνομιλίες για το Αύριο*. Αθήνα: Μεταίχμιο (μτφρ. Τ. Μπέτζελος, επιστ. επιμ. Α. Στυλιανού)

-Derrida, J. (2002) *Απροϋπόθετο ή Κυριαρχία. Το Πανεπιστήμιο στα σύνορα της Ευρώπης*. Αθήνα: Πατάκη (μτφρ. Β. Μπιτσώρης)

-Derrida, J. (2003) *Πέραν του Κοσμοπολιτισμού*. Αθήνα: Κριτική (μτφρ. Βαγ. Μπιτσώρης)

-Derrida, J. (1990) *Περί Γραμματολογίας*. Αθήνα: Γνώση, (μτφρ. Κ. Παπαγιώργης)

-Derrida, J. (2005) 'Το Cogito και η Ιστορία της Τρέλας', στο Ζακ Ντεριντά (2005) *Γραφή και Διαφορά*. Αθήνα: (μτφρ. Κ. Παπαγιώργης)

-Derrida, J. (2006) [1972] *Θέσεις*. Αθήνα: Πλέθρον (μτφρ. Τ. Μπέτζελος) Foucault, M. (1970) *The Order of Things*. London: Tavistock

-Dor, J. (1994) *Εισαγωγή στην Ανάγνωση του Λακάν. 1. Το Ασυνείδητο Δομημένο σαν Γλώσσα*. Αθήνα: Πλέθρον (μτφρ. . Ι. Μποτουροπούλου)

-Dor, J. (1996) *Εισαγωγή στην Ανάγνωση του Λακάν. 2. Η Δομή του Υποκειμένου*. Αθήνα: Πλέθρον (μτφρ. Ι. Μποτουροπούλου)

-Encyclopedie de la Pleiade (1987) *Ιστορία της Φιλοσοφίας: Η Καντιανή Επανάσταση*. Αθήνα: ΜΙΕΤ (μτφρ. Κ. Σ. Κατσιμάνη)

-Eagleton, T. (1987) *The Illusions of Postmodernism*. Oxford: Blackwell

- Eagleton, T. (2003) *Η Έννοια της Κουλτούρας*. Αθήνα: Πόλις (μτφρ. Η. Μαγκλίνης)
- Eagleton, T. (2007) *Μετά τη Θεωρία*. Αθήνα: Μεταίχμιο (μτφρ. Π. Καρπούζου)
- Foucault, M. (1971) *Madness and Civilisation*. London: Tavistock
- Foucault, M. (1977) *Discipline and Punish: The Birth of Prison*. London: Allen Lane
- Foucault, M. (1980) *Power/Knowledge*. Brighton: Harvester
- Foucault, M. (1989) *The Archaeology of Knowledge*. London: Routledge
- Foucault, M. (1990) *History of Sexuality. Vol. I. An Introduction*: London: Penguin
- Foucault, M. (2002) *Για την υπεράσπιση της Κοινωνίας*. Αθήνα: Ψυχογιός (μτφρ. Τ. Δημητρίουλεια)
- Φουκώ, Μ (1976) *Επιτήρηση και Πειθαρχία. Η Γέννηση της Φυλακής*. Αθήνα: Ράππα (μτφρ. Κ. Χατζηδήμου-Ι. Ράλλη)
- Φουκώ, Μ. (χχ.) *Ιστορία της Τρέλας*. Αθήνα: Ηριδανός (μτφρ. Φ. Αρματζοπούλου)
- Φουκώ, Μ. (1978) *Ιστορία της Σεξουαλικότητας. 1. Δίψα για Γνώση*. Αθήνα: Ράππα (μτφρ. Γκ. Ροζάκη)
- Φουκώ, Μ. (1989) *Ιστορία της Σεξουαλικότητας. 2. Η Χρήση των Απολαύσεων*. Αθήνα: Ράππα (μτφρ. Γ. Κωνσταντινίδης)

-Φουκώ, Μ. (1992) *Ιστορία της Σεξουαλικότητας. 3. Η Μέριμνα για τον Εαυτό μας*. Αθήνα: Ράππα (μτφρ. Γ. Κρητικός)

-Φουκώ, Μ. (1991) *Η Μικροφυσική της Εξουσίας*. Αθήνα: Ύψιλον (μτφρ. Λ. Τρουλινού)

-Φουκώ, Μ. (1998) *Ο Στοχασμός του Έξω*. Αθήνα: Πλέθρον (μτφρ. Γ. Σπανός)

-Φουκώ, Μ. (2003) *Τρία Κείμενα για τον Νίτσε*. Αθήνα: Πλέθρον (μτφρ. Δ. Γκιννοσάτης)

-Χάϊντεγκερ, Μ. (1973) *Εισαγωγή στη Μεταφυσική*. Αθήνα: Δωδώνη (μτφρ. Χρ. Μαλεβίση)

-Χάϊντεγκερ, Μ. (1978) *Είναι και Χρόνος*, Τομ., 1^{ος} Αθήνα: Δωδώνη (μτφρ. Γ. Τζαβάρα)

-Χάϊντεγκερ, Μ. (1985) *Είναι και Χρόνος*, Τομ., 2^{ος} Αθήνα: Δωδώνη (μτφρ. Γ. Τζαβάρα)

-Χάϊντεγκερ, Μ. (1987) *Επιστολή για τον Ανθρωπισμό*. Αθήνα: Ροές (μτφρ. Γ. Ξηροπαίδης)

-Χιούμ, Ντ. (2006) *Κείμενα*. Αθήνα: Εκκρεμές (μτφρ. Μ. Πουρνάρη - Χ. Μητσοπούλου)

-Geertz, C. (2003) *Η Ερμηνεία των Πολιτισμών*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια (μτφρ. Θ. Παραδέλλης)

-Habermas, J. (1997) *Η Ηθική της Επικοινωνίας*. Αθήνα: Εναλλακτικές Εκδόσεις (μτφρ. Κ. Καβουλάκος)

-Harvey, D. (1996) *Justice, Nature and the Geography of Difference*. Oxford: Blackwell

-Herzfeld, M. (1982) *Ours Once More. Folklore, Ideology and the Making of Modern Greece*. NewYork: Pella

-Herzfeld, M.(1985) *The Poetics of Manhood: Contest and Identity in a Cretan Mountain Village*. Princeton: PUP

-Herzfeld, M.(1987) *Anthropology through the Looking Glass: Critical Ethnography in the margins of Europe*. Cambridge: CUP

-Herzfeld, M.(1991) *A Place in History: Social and Monumental Time in a Cretan Town*. Princeton: PUP

-HusserlE. (2002) *ΚαρτεσιανοίΣτοχασμοί*. Αθήνα: Ροές (2^ηέκδοση,μτφρ. Π. Κοντός)

-Jammer, M. (2001) *Έννοιες του Χώρου*. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης (μτφρ. Τ. Λάζαρη, Θ. Χριστακόπουλος)

-Κανγκιλέμ Ζ. (2007) *Το Κανονικό και το Παθολογικό*. Αθήνα: Νήσος (μτφρ. Γ. Φουρτούνης)

-Καντ, Ιμ. (1979) *Κριτική του Καθαρού Λόγου*. Αθήνα: Παπαζήσης (μτφρ. Α. Γιανναράς)

-Καντ, Ιμ. (2004) *Κριτική του Πρακτικού Λόγου*. Αθήνα: Εστία (μτφρ. Κ. Ανδρουλιδάκης)

-Καντ, Ιμ. (2004) *Κριτική της Κριτικής Δύναμης*. Αθήνα: Ιδεόγραμμα (μτφρ. Κ. Ανδρουλιδάκης)

-Καστοριάδης, Κ. (1984) *Η Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας*. Αθήνα: Θεμέλιο

-Καστοριάδης, Κ. (1995) *Χώροι του Ανθρώπου*. Αθήνα: Ύψιλον

- Kierkegaard, S. (1971) *Η Έννοια της Αγωνίας*. Αθήνα: Δωδώνη (μτφρ. Γ. Τζαβάρα)
- Λαδά, Σ. (2009) (επιμ.) *Μετα-τοπίσεις. Φύλο, διαφορά και Αστικός Χώρος*. Αθήνα: Futura
- Lacan J. (1977) *Ecrits*. London: Routledge
- Λαίμπνιτς , Γ., Β. (2006) *ΗΜοναδολογία*. Αθήνα: Εκκρεμές (μτφρ. Στ. Λαζαρίδης)
- Lefebvre, H. (1991) *The Production of Space*. Oxford: Blackwell
- Λεβινάς, Εμ. (1989) *Ολότητα και Άπειρο*. Αθήνα: Εξάντας (μτφρ. Κ. Παπαγιώργης)
- Luhmann, N. (2001) *Η Πραγματικότητα των Μέσων Μαζικής Επικοινωνίας*. Αθήνα: Μεταίχμιο (μτφρ. Π. Ζέρη)
- Lyotard, J-F. (1984) *The Postmodern Condition*. Manchester: Manchester University Press
- Lyotard, J-F. (1988) *Differend*. Manchester: Manchester University Press
- Lyotard, J-F. (1993) *Libidinal Economy*. London: Athlone Press
- Λυοτάρ, Ζ-Φ (1993) *ΗΜεταμοντέρναΚατάσταση*. Αθήνα: Γνώση (μτφρ. Κ. Παπαγιώργης)
- Offe, C. (1993) *ΚοινωνίατηςΕργασίας*; Αθήνα: Νήσος (επιμ., εισαγωγή Γ. Τουτζιαράκης)
- Θεοδωρακόπουλος, Ι.Ν (1974) "Καντ ο Φιλόσοφος του Σύγχρονου Κόσμου". *Παρνασσός* τομ., Ι5 (2) σελ. 164-181. Αθήνα

-Πλάτων, *Φαίδρος*, (Αθήνα, 1971: μτφρ. Εισαγωγή-σχόλια Θεοδωρακόπουλος, Ι.Ν)

-Μπαρτ, Ρ. (1973) *Μυθολογίες Μάθημα*. Αθήνα: Ράππα (μτφρ. Κ. ΧατζηδημούΙ. Ράλλη)

-Merleau-Ponty, M. (1962) *Phenomenology of Perception*. London: Routledge (trans. C. Smith)

-Merleau-Ponty, M. (2005) *Σημεία*. Αθήνα: Εστία (μτφρ. Γ. Φαρακλάς, επιμ., Α. Μουρίκη)

-Νίτσε, Φ. (2004) *Πέρα από το Καλό και το Κακό*. Αθήνα: Νησίδες (μτφρ. Ζ. Σαρίκας)

-Nietzsche, F. (1996) *On the Genealogy of Morals*. London: Penguin (trans. Douglas Smith)

-Nietzsche, F. (1998) *Μαθήματα για την Παιδεία*. Αθήνα: PRINTA (μτφρ. Ν.Μ. Σκουτερόπουλος)

-Ορτέγα Υ Γκασσέτ, Χ. (1971) *Το Θέμα του Καιρού μας*. Αθήνα: ΟΙ ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΤΩΝ ΦΙΛΩΝ (μτφρ. Κ. Τσιρόπουλου)

-Philo, C. (2000) 'Foucault's Geography', in Crang, M. and Thrift N. (eds) *Thinking Space*. London: Routledge

-Ricoeur, P (1990) *Δοκίμια Ερμηνευτικής*. Αθήνα: ΜΙΑΤ (μτφρ. Α. Μουρίκη)

-Sayer, A. (1992) *Method in Social Science*. London: Routledge

-Said, E. (1978) *Orientalism*. London: Penguin

Τόκβιλ, ντε Α. (1996) *Η Δημοκρατία στην Αμερική*. Αθήνα: Στοχαστής (μτφρ. Μ. Λυκούδης)

- Walker, R. (2003) *Καντ*. Αθήνα: Ενάλιος (μτφρ. Λ. Θεοδωρίδου)
- Weber, M. (1997) *Η Προτεσταντική Ηθική και το Πνεύμα του Καπιταλισμού*. Αθήνα: GUTENBERG (μτφρ. Μ. Γ. Κυπραίος)
- Weber, M. (2005) *1. Οικονομία και Κοινωνία: Κοινωνιολογικές Έννοιες*. Αθήνα: Σαββάλας (μτφρ. Θ. Γκιούρας)
- Χέγκελ, Γ. (1991) *Η Επιστήμη της Λογικής*. Αθήνα: Δωδώνη (μτφρ. Γ. Τζαβάρα)
- Popper, K. (1982) *Η Ανοιχτή Κοινωνία και οι Εχθροί της, Τομ. II, Hegel, Marx, και τα Επακόλουθα*. Αθήνα: Δωδώνη (μτφρ. Ε. Παπαδάκη)
- Σπινόζα, Μπ. (χχ.) *Πολιτική Πραγμάτεια (Πολιτεία)*. Αθήνα: Αναγνωστίδη (μτφρ. Αχ. Βαγενά)
- Skinner, Q(2006) (επιμ.) *Μετά τον Εμπειρισμό*. Αθήνα: Κάτοπτρο (μτφρ. Χ. Μαρσέλλος-Κ. Χατζής)
- Τσαντηρόπουλος, Α. (2004) *Η Βεντέτα στη Σύγχρονη Ορεινή Κεντρική Κρήτη*. Αθήνα: Πλέθρον
- Veblen, T. (1994) *The theory of the Leisure Class*. New York: Augustus
- Wright, E., and Wright, E. (1999) *The Zizek Reader*. London: Blackwell
- Wittgenstein, L. (1977) *Φιλοσοφικές Έρευνες*. Αθήνα: Παπαζήση (μτφρ. Π. Χριστοδουλίδης)

-Wittgenstein, L. (1978) *TractatusLogicoPhilosophicus*. Αθήνα: Παπαζήσης (μτφρ. Θ. Κιτσόπουλος)

-Wittgenstein, L. (1993) *Φιλοσοφικές Παρατηρήσεις*. Αθήνα: Γνώση, (μτφρ. Κ. Κωβαίος)

-Wittgenstein, L. (1994) *ΦιλοσοφικήΓραμματική*. Αθήνα: ΜΙΕΤ (μτφρ. Κ.Μ. Κωβαίος)

-Young, R. J.C. (2003) *Μεταποικιακή Θεωρία. Μια Ιστορική Εισαγωγή*. Αθήνα: Πατάκης (μτφρ. Γ. Δεμερτζίδης)

ISBN:978-960-93-5019-8

νέοe-book

24

24grammata.com

[σειρά: εν καινώ, αρ. σειράς: 43](#)