

# Μάθημα για το μάθημα

*Μυρτώ Ρήγου\**

## 1. Η ταυτότητα του κειμένου

Πρόκειται για σημειώσεις που γράφτηκαν στο περιθώριο του βιβλίου «Εικόνες - Μουσική - Κείμενο»<sup>1</sup>. Θα πρέπει να υπογραμμίσουμε τη σημασία ενός continuum μέσα στο οποίο εγγράφεται τούτη η συγγραφή μιας συνέχειας που αναδεικνύεται με την άσκηση της παραπομπής, της επανεγγραφής και της αντιγραφής άλλων κειμένων. Η *παραπομπή* ως μεσολαβητική λειτουργία ανάμεσα σε διαφορετικά κείμενα που επελέγησαν για τη συγγραφή αυτού του κειμένου, κρίνεται απαραίτητη γιατί η ίδια η γλώσσα ενός κειμένου δεν μπορεί να έχει τον αυτοαναφορικό χαρακτήρα της πληρότητας. Ένα κείμενο και οι σημασίες του διακρίνονται από τις αντιθέσεις και τις συζεύξεις που το συσχετίζουν και το διαφοροποιούν σε σχέση με άλλα κείμενα, με αποτέλεσμα κάθε γραφή να γίνεται το αναπλήρωμα μιας άλλης γραφής και τα κείμενα να διαπλέκονται έτσι ώστε να καθίσταται αδύνατη η αναζήτηση ενός πρωταρχικού κειμένου που θα κάλυπτε με την παρουσία του όλα τα μεταγενέστερα κείμενα. Άλλωστε κάθε κείμενο που δίνεται προς ανάγνωση, δίνεται ταυτόχρονα προς *επανεγγραφή* χωρίς αυτό να σημαίνει την πιστή αναπαραγωγή των στοιχείων που το συνθέτουν σύμφωνα με μια διαδικασία επανάληψης του ταυτού. Το «ξανά» μιας γραφής, η εκ νέου γραφή ενός κειμένου, δεν συνιστά μια επαναληπτική διαδικασία μέσω της οποίας αναμνημονεύουμε το ίδιο. Απεναντίας, η ταυτότητα του κειμένου χάνεται μες στην επανάληψη, πολλαπλασιάζεται μέσα από μιμήματα, ομοιώματα και εικόνες, με τον

\* Λέκτορας στο Τμήμα Ε.Μ.Μ.Ε. του Πανεπιστημίου Αθηνών.

ίδιο τρόπο που χάνεται ο ασθενής μέσα σε ό,τι ο Φρόυντ ονομάζει ελεύθερο συνειρμό, όταν δηλαδή αφήνει να εκφραστούν όλες οι ιδέες, οι εικόνες, τα ονόματα και οι φράσεις που του έρχονται στη γλώσσα χωρίς επιλογή ή καταπίεση (ταξινόμηση). Και, όπως στη πορεία του ελεύθερου συνειρμού, ο ασθενής επανεγγράφει στοιχεία που ανήκουν στο πιο κοντινό και το πιο απώτερο παρελθόν ταυτόχρονα, συγκροτώντας μια νέα σκηνή, έτσι και στην πορεία επανεγγραφής ενός κειμένου, η νέα ενότητα που προκύπτει είναι αρκετά κοντά και αρκετά μακριά από την προγενέστερη κειμενική ενότητα, ώστε να την υποκαθιστά προσθέτοντας. Εκτός από την παραπομπή και την επανεγγραφή ως τρόπων οργάνωσης και σύνταξης αυτών των σημειώσεων αλλά και ως υπονομευτικών μέσων ανάγνωσής τους, δεν θα πρέπει να παραβλέψουμε τη σημασία της *αντιγραφής* που συνιστά στρατηγική συγγραφικής συνέπειας τη στιγμή που η ίδια η γλώσσα είναι ασυνεπής. Τη λειτουργία της αντιγραφής και τη σπουδαιότητά της επιβεβαιώνει η ηθοπλαστική ιστορία των δύο συνεπών αντιγραφών στο έργο του Φλωμπέρ «Μπουβάρ και Πεκουσέ»<sup>2</sup>. Οι δύο ήρωες εμμένουν στην αντιγραφή λεκτικών συστημάτων ενός γνωστικού κλάδου, μιας τέχνης και ενός συγγραφέα χωρίς κανένα από τα συστήματα αυτά να επικρατεί εις βάρος άλλων. Σ' αυτή την ανακλαστική αντιγραφή γλωσσικών παραθεμάτων που αποσιώνται από κείμενα άλλων εντοπίζει ο Ρ. Μπαρτ την αδυναμία του Φλωμπέρ όχι τόσο για το μυθιστόρημα, αλλά για το Λεξικό:

«Υπήρξαν λεξικά αντιγραφής πολύ ενδιαφέροντα, όπως το Κριτικό Λεξικό του Μπαίλ στο τέλος του 17ου αιώνα. Όμως η αντιγραφή στον Φλωμπέρ είναι πράξη κενή, καθαρά ανακλαστική. Όταν ο Μπουβάρ και ο Πεκουσέ, στο τέλος του βιβλίου, ξαναπιάνουν την αντιγραφή, δεν μένει πια παρά η μηχανική κίνηση. Αντιγράφουν οτιδήποτε, φτάνει να διατηρούν τη μηχανική κίνηση του χεριού.

Είναι μια ιστορική στιγμή της κρίσης της αλήθειας, που εκδηλώνεται παρόμοια, π.χ., στον Νίτσε, μ' όλο που δεν υπάρχει καμιά σχέση ανάμεσα στον Νίτσε και στον Φλωμπέρ. Είναι η στιγμή που αντιλαμβάνονται ότι η γλώσσα δεν παρουσιάζει καμμία εγγύηση...: αρχίζει η κρίση της νεοτερικότητας.

Καθετί που γράφεται υποφέρει από έλλειψη νοήματος, σύμφωνα με την εξαιρετική έκφραση του Λεβί-Στρως. Πράγμα που δεν πάει να πει πως η παραγωγή είναι απλά χω-

ρίς νόημα. Υποφέρει από έλλειψη νοήματος: δεν υπάρχει νόημα, αλλά υπάρχει κάτι σαν όνειρο του νοήματος. Αρχίζει, ακριβώς, η άνευ όρων απώλεια της γλώσσας. Δε γράφουν πια για τον τάδε ή τον δείνα λόγο, αλλά η πράξη του γράφειν κατατρύχεται από την ανάγκη του νοήματος...»<sup>3</sup>.

## 2. Η των ονομάτων επίσκεψις: παιδεία - πανεπιστήμιο

Η σύντομη αναφορά στις τρεις συγγραφικές λειτουργίες, της παραπομπής, της επανεγγραφής και της αντιγραφής που τέθηκαν εδώ με αφορμή τον τρόπο συγγραφής αυτού του κειμένου δεν έγινε για να διαφωτίσει την ταυτότητα ενός συγκροτησιακού υποκειμένου (π.χ. του υπογράφοντος τις σημειώσεις), αλλά επιβλήθηκε από την ίδια τη κειμενική γλώσσα: ατέλειωτη διαδρομή που περνά από το ένα κείμενο στο άλλο (παραπομπή), γραφή που δεν μπορεί να λειτουργεί παρά στην επανάληψη (επανεγγραφή) και στην νοηματική θεματικότητα των λέξεων (λεξικό-αντιγραφή). Θα χρησιμοποιήσουμε συνεπώς το λεξικό για τη διερεύνηση των όρων *θεωρία* και *επικοινωνία*, αφού προηγουμένως αναζητήσουμε στο λεξικό τη σημασία της λέξης παιδεία. Η παράθεση αυτών των ετυμολογιών θα αποτρέψει την οικοδόμηση ενός συστήματος όπου το νόημα των λέξεων θα μπορούσε να κυριαρχηθεί με τρόπο απόλυτο (αφού παραμένει πάντα ένα υπόλειμμα μη νοήματος). Άλλωστε για τούτο θα καταφύγουμε ενίοτε και στην *παρετυμολογία*<sup>4</sup> της εγκυκλοπαίδειας γιατί τα ετερόκλητα αντικείμενα και οι σημασίες φτιάχνουν μια διαφορετική ταξινόμια, ειρωνική ως προς την αξίωση μιας επιστημονικής συνέπειας, αλλά και ταυτόχρονα γόνιμη ως προς την αναγκαιότητα ενός ανοίγματος της ταυτότητας προς την ετερότητα. Η επίσκεψις-γνώσις των ονομάτων συνεπώς καθίσταται αναπόφευκτη, αφού τα ίδια τα ονόματα γλιστρούν ως απρόσκλητοι επισκέπτες σε οποιαδήποτε χρήση της γλώσσας, χρήση που είναι άλλωστε καταναγκαστική, διότι αυτή είναι, κατά τον Βιτγκενστάιν, το νόημα.

Το λήμμα του λεξικού στον όρο *παιδεία* δίδει: εκπαίδευση, διάπλαση, πολυμαθία, επιστήμη, η περί τα γράμματα σπουδή (διατριβή), η φιλοσοφία και στο ρήμα *παιδεύω*: ο διδάσκων παιδός καθώς και ο υποβάλλων εις κόπους και βάσανα, παιδεμός. Το *πανεπιστήμιο*, ο θεσμικός τόπος παιδευτικής μόρφωσης από τον οποίο μιλούμε για την επικοινωνία σήμερα (χρόνος), λειτουργεί όπως και το θέατρο, βρίσκεται δηλαδή ανάμεσα στο συμφέρον

(όφελος, κέρδος, καλό) και στη συμφορά (γεγονός, περίσταση, τύχη, συμβάν, έκβαση), ανάμεσα στησχόλη και στην εργασία, στην θεωρία και στην πράξη. Ας σημειωθεί ότι στις επιστήμες του ανθρώπου η θεωρία και η πράξη δεν χωρίζουν όπως στις φυσικές επιστήμες (υπόθεση-πείραμα)<sup>5</sup>. Η πραγματικότητα διαμορφώνεται έτσι από την γλωσσική της εκφορά και την ανασκευή. Το πανεπιστήμιο συνεπώς είναι ο τόπος από τον οποίο σκεπτόμαστε ότι η πραγματικότητα δεν είναι δεδομένη και γι' αυτό προσχωρούμε στη διαμόρφωσή της (διαμόρφωση της πραγματικότητας και του εαυτού) μέσω της πειθαρχίας. Εδώ υπάρχει μια αντίφαση στην εκπαίδευση η οποία δεν μπορεί να αρθεί και επιτάσσει μια δέσμευση αρχικής ετερονομίας σε ένα θεσμό που οφείλει να οδηγεί στην αυτονομία. Όπως η ψυχανάλυση αποδεικνύει τον παράδοξο χαρακτήρα της μετάβασης από την αδιαφοροποίητη αυτιστική στάση του υποκειμένου στην εξάρτησή του από τον Άλλο στον οποίο προβάλλει το αδιαίρετο της επιθυμίας –αδιαίρετο που εξαφανίζεται όσο συνειδητοποιείται ότι αυτός ο άλλος είναι το σπέρμα του νόμου (η φροϋδική αρχή της πραγματικότητας)– έτσι και η εκπαίδευση απαιτεί ως προϋπόθεση της ελεύθερης αποδοχής νόμων που κρίνονται ορθοί, την αρχική υποταγή σ' αυτούς επειδή είναι νόμοι. Αυτό το εκπαιδευτικό αίτημα της άνευ όρων υποταγής στο νόμο, αποτυγχάνει όταν δεν συνοδεύεται από μια διδακτική μήτιν (σοφία, σύνεση, ευφυΐα, πανουργία, σχέδιο), δηλαδή από ηθο-ποιούς και διδακτικούς μηχανισμούς όπως πλασματικές αφηγήσεις, παιχνίδια μυθικών λόγων, ποίηση, η τέχνη που υποκινούν την επιθυμία να αγαπά το νόμο. Το πανεπιστήμιο συνεπώς είναι επιθυμίες, πειθαρχίες, αποσπασματική γνώση, συνήθειες αλλά και σκασιαρχείο<sup>6</sup>, περιπλάνηση στη συνειδητή και τη συνοχή της ομάδας, στις απαραίτητες δηλαδή ψυχαγωγίες με τις οποίες η τάξη βιώνεται ως σώμα. Ο τρόπος συνεπώς του να μάθουμε είναι και τρόπος της επιθυμίας, του γούστου, της γοητείας, των σχέσεων δύναμης. Σ' ένα κόσμο που απουσιάζουν αυτά και συνεπώς ο Άλλος, ενδέχεται να οδηγηθούμε στην πλήξη μιας αυτοδιδασχής όπου η διάπλαση γίνεται δυσπλασία, παραμόρφωση ενός σώματος που προχωρεί μόνο του στην αυστηρή αιτιότητα της γνώσης. Στην πλήξη φτάνουμε όμως και όταν αυτός που αναλαμβάνει το διδακτικό έργο με εχέγγυα θεσμικής (υπαλληλικής) καταξίωσης και ιεραρχίας μας πληροφορεί με ασήμαντες πληροφορίες. Αυτό είναι μια πληγή, το γεγονός δηλαδή ότι το μήνυμα που μου μεταβιβάζουν οι πληροφορίες είναι ασήμαντο, αβασάνιστο και επίπεδο. Το πώς η κοινωνία έγινε ένας πληροφοριοδότης και με ποιό τρόπο θα απαλλαγούμε

από το ασήμαντο των πληροφοριών, είναι ένα θέμα που θα το διαπραγματευθούμε μέσα από την περιγραφή της λειτουργίας του πανεπιστημίου ως του ανώτατου εκπαιδευτικού θεσμού. Στην ερώτηση *τι είναι το πανεπιστήμιο σήμερα*, η οποία άλλωστε δεν αναμένει την απάντησή της από τους πληροφοριοδότες διδάσκοντες ή την πληροφορούσα κοινωνία (mass media), αλλά από τον φιλόσοφο, ο Νίτσε ήδη από τα μέσα του περασμένου αιώνα απαντούσε ειρωνικά: «ένα στόμα που μιλάει, πάρα πολλά αυτιά και μερικά χέρια που γράφουν»<sup>7</sup>. Η «*αυτοτέλεια*» που θεωρείται από τον Νίτσε ένα από τα *πλήγματα* που εως τις μέρες μας πλήττουν τον πανεπιστημιακό θεσμό, συνίσταται στο ότι σ' αυτήν την κατά τα άλλα μορφωτική διαδικασία, ο διδάσκων λέει περίπου ό,τι του αρέσει κι ο φοιτητής ακούει περίπου ό,τι του αρέσει χωρίς κι απ' τις δύο πλευρές να υπάρχει ο παιδεμός, η παιδείωση. Πίσω απ' αυτές τις δύο ομάδες το Κράτος караδοκεί το τέλος της «ιδιόμορφης ομιλητικής και ακροαματικής διαδικασίας». Ας δούμε ποιό είναι το παράδοξο που εντοπίζει ο Νίτσε στο Πέμπτο Μάθημά του για την παιδεία: εφόσον ο φοιτητής επιλέγει αυτό που ακούει και απορρίπτει ό,τι συνιστά θάσανο για το πνεύμα του, επωμίζεται το βάρος της μόρφωσής του, γίνεται δηλαδή αυτοδίδακτος. Με την αυτοδίδαχή είπαμε όμως ότι οδηγούμαστε σε μια μονοδιάστατη και πληκτική μετάδοση της γνώσης από τον πομπό (καθηγητή) στον δέκτη (φοιτητή), εφόσον ο πομπός (ο διδάσκων) μεταδίδει αυτά που θέλει, που ξέρει ή που νομίζει πως ξέρει και θέλει. Όμως το πανεπιστήμιο δεν σημαίνει μόνο μετάδοση, διαχείριση, απόθεμα γνώσης, αλλά την ίδια στιγμή αυτή η γνώση στηρίζει τον ίδιο το θεσμό, την ανάγκη λειτουργίας του, την αποστολή του. Στις μέρες μας η αποστολή αυτή καταλήγει είτε στο απάνθρωπο του μονολόγου μιας *ex cathedra* διδασκαλίας του συντηρητικού καθηγητή που την υποδέχεται η αδιαφορία του ακροατηρίου, είτε στο «ανθρώπινο-πολύ ανθρώπινο»<sup>8</sup> του διαλόγου που προωθεί η διδασκαλία του «προοδευτικού» καθηγητή. Διαλόγου, που παρά το ότι τον υποδέχεται το ενδιαφέρον του ακροατηρίου, δεν συνιστά γνώση επειδή δεν έχουν τεθεί τα προϋποτιθέμενά του. Και δεν είναι γνώση γιατί λείπει απ' τους φοιτητές αυτή η συναίσθηση της «ένδειας» δηλαδή η ανάγκη που νοιώθει ο άνθρωπος σ' αυτή την ηλικία από κάποιον που θα τον μυήσει στη φιλοσοφία όχι ως μεταφυσική, αλλά ως δημιουργία. Η κατάσταση αυτή επιτείνεται και από τους ίδιους τους διδάσκοντες, οι οποίοι χρησιμοποιούν την πληροφορία ως μέθοδο διδασκαλίας εξετάζοντας τι είπε ο ένας ή τι είπε ο άλλος φιλόσοφος χωρίς να θέτουν το ερώτημα για το τι απομένει ζωντανό από

τον θεωρητικό αναστοχασμό τους σε μια μορφή σχέσης με το παρόν και δίχως να αξιοποιούν τις αναγνώσεις τους στοχεύοντας σε μια προσπάθεια επανεγγραφής τους, ώστε να δικαιολογούν μέσω μιας δημιουργικής συνείδησης και τις αναφορές τους. Εξάλλου, η διδασκαλική σχέση οφείλει για να είναι δημιουργική όχι μόνο να απειλεί την ταυτότητα του πομπού και του δέκτη, αλλά και την ίδια την ετερότητά τους. Η επικοινωνία τους τότε πραγματοποιείται μέσω της αμοιβαίας *επίδρασης*. Η επίδραση αυτή μεταμορφώνει τον εαυτό, δηλαδή παρενοχλεί την ταυτότητα με την αφομοίωση του έτερου, αλλά ταυτόχρονα μεταβάλλει σταδιακά την ετερότητα σε αυτοεπιβεβαίωση. Η διδασκαλική δομή εγκυμονεί συνεπώς τον αναδιπλασιασμό ή το καθρέπτισμα (τον εαυτό μου βλέπω στον άλλο ακόμη και την στιγμή που τον εσωτερικεύω) ώστε να αντιτίθεται στην επικοινωνία με την στενή έννοια της μετάδοσης μιας πληροφορίας από τον πομπό στον δέκτη που εμπεριέχει την διάκριση των δύο πόλων.

### 3. Θεωρία και επικοινωνία

Θέτοντας ορισμένα προϋποτιθέμενα της διδασκαλικής σχέσης και διευκρινίζοντας την έννοια της παιδείας στην επικοινωνιακή της διάσταση, μπορούμε τώρα να παρακολουθήσουμε εκ του σύνεγγυς το οδοιπορικό των λέξεων που θέσαμε δηλαδή τους όρους *θεωρία* και *επικοινωνία*.

Α. Κάθε φορά που χρησιμοποιούμε τα ονόματα χρειάζεται προσοχή. Στην καθημερινή μας ομιλία λέμε: αυτός είναι θεωρητικός, δηλαδή άνθρωπος πηκτικός που ζει έξω από την πραγματικότητα και γι' αυτό άνθρωπος χωρίς στόχους. Ωστόσο θα δούμε μέσω της γνώσης του ονόματος ότι στη θεωρία υπάρχουν στόχοι. Έχει λοιπόν σημασία ο τρόπος που χρησιμοποιούνται οι λέξεις μέσα στα συμφραζόμενα, στο *πλαίσιο αναφοράς*.

Η αρχαία ετυμολογία της λέξης *θεωρία* μας παραπέμπει σε δύο παράγωγα: *θέα* και *οράω*. Η *θέα*, δηλαδή η όψη, το θέαμα που παρέχει τέρψη στους οφθαλμούς, η άποψη στην οποία αυτό προσφέρεται, το γεγονός ότι βλέπουμε αυτή την όψη (η θέση του θεατή), συνεπάγεται τη γνώση. Άλλωστε οράω σημαίνει βλέπω, αποβλέπω, προσέχω τι, παρατηρώ ώστε το θεωρείν ως συνδυασμός του θεάν και του οράν δηλώνει, σύμφωνα με τον Μ. Χάιντεγκερ –ο οποίος, πρέπει να σημειώσουμε, προσέφυγε στο Λεξικό, στην ετυμολογία για να το αποδώσει– τούτο: «να προσέχουμε και να προσβλέπουμε τη θέαση, να διαμένουμε μέσω αυ-

τής της ορατότητας πλησίον του παρόντος όντος»<sup>9</sup>.

Αν τώρα μετατονίσουμε όπως ο Χάιντεγγερ τα δύο παράγωγα ώστε να μπορέσουμε «να μεταβούμε από ένα σημασιολογικό πεδίο σ' ένα άλλο»<sup>10</sup>, το θέα και το οράω ηχούν ως θεά και ώρα. Θεά στον Παρμενίδη είναι «η Αλήθεια, η εκκάλυψη από την οποία και στην οποία παρέστι το παρόν ον» και ώρα σημαίνει φροντίδα, μέριμνα, προσοχή ώστε με τον όρο θεωρία να υπονοείται η «επιτηρούσα έποψη της αλήθειας»<sup>11</sup>.

Μετά την παράθεση της αρχαίας ετυμολογίας οφείλουμε να διασαφηνήσουμε ότι η θεωρητική ενατένιση δεν είναι άστοχη, αλλά χαρακτηρίζει τη στιγμή κατά την οποία ο άνθρωπος προσπαθεί να δει τα πράγματα, να στοχαστεί περί αυτών και να στοχεύσει. Άλλωστε ο *θεωρός* (θεός και ώρα – πθ. θυρωρός, πυλωρός) δεν είναι μόνο *θεωρικός θεατής* αλλά και *περιηγητής*, δηλαδή ταξιδεύει με σκοπό να απολαύσει τα πράγματα. Η θεωρία ενέχει την παρατήρηση και το στοχασμό καθώς και την απόλαυση που έρχεται με το ταξίδι μέσα στα πράγματα και μέσα στον εαυτό. Ο οφθαλμός βλέπει όχι μόνο για να δει αλλά και για να γνωρίσει. Πρώτο συμπέρασμα: με τη θεωρία (δια των οφθαλμών) γνωρίζουμε.

Β. Στη συνήθη χρήση της η λέξη *επικοινωνία* παραπέμπει στην κοινωνία, στην συμμετοχή, στην συναναστροφή<sup>12</sup>, στην συνάφεια, στην επαφή. Παραπέμπει όμως και κατ' επέκταση στην «επαφή με συγγραφείς του παρελθόντος δια της αναγνώσεως» (το Λεξικό).

Η αναγνωστική αυτή σχέση με τους συγγραφείς του παρελθόντος, οδηγεί στην *αγωνία της επίδρασης*<sup>13</sup> που εμφανίστηκε ήδη κάτω από άλλη μορφή –τη μορφή του αναδιπλασιασμού– στη διδασκαλική σχέση. Ο σύγχρονος αναγνώστης-συγγραφέας που έρχεται σε επαφή, σε επικοινωνία με τους συγγραφείς του παρελθόντος, υποφέρει από μια αγωνία της επίδρασης επειδή τον πρόλαβαν μέσα στο χρόνο οι ισχυροί και δημιουργικοί του πρόγονοι. Εξαιτίας αυτής της καθυστερημένης άφιξης του η αναγνωστική του σχέση υπονομεύει την δική του παρουσία ως δημιουργού μέσα στην ιστορία, γιατί η καθυστέρηση δηλώνει εξάρτηση από τον πρόγονο – πατέρα με όλες τις συνέπειες που αυτή συνεπάγεται: την έλλειψη και την αναπηρία που ο ίδιος ο χρόνος του επιβάλλει επειδή και η ίδια η απόκτηση γνώσης του γενναιόδωρου χάους το οποίο παραλαμβάνει από τα προγονικά κείμενα, καθώς και η γνώση πως υπάρχει διέξοδος από το χάος και δημιουργικός χρόνος, προϋποθέτει τη δαπάνη χρόνου. Ο συγγραφέας για να κερδίσει τον χαμένο χρόνο<sup>14</sup> και τον αγώνα της επι-

βίωσής του, αντιστέκεται μέσα απ' ό,τι ο Χ. Μπλούμ ονομάζει *κλίναμεν*, δηλαδή την «παρέκκλιση των ατόμων που καθιστά δυνατή την αλλαγή στο σύμπαν. Ένας ποιητής (ο δημιουργός που μπορεί να είναι κάλλιστα ο αναγνώστης-συγγραφέας) παρεκκλίνει από τον πρόδρομό του διαβάζοντας το ποίημα (έργο) του προδρόμου έτσι ώστε να εκτελεί ένα κλίναμεν απέναντί του. Αυτό εμφανίζεται ως μια διορθωτική χειρονομία στο ίδιο του το ποίημα το οποίο υπαινίσσεται ότι το ποίημα του προδρόμου έφτασε ακριβώς έως ένα ορισμένο σημείο, αλλά μετά παρέκκλινε ακριβώς προς την κατεύθυνση προς την οποία προχωρεί το καινούργιο ποίημα»<sup>15</sup>. Ο αναγνώστης-συγγραφέας γίνεται έτσι ένας *ανα-θεωρός* και το έργο του ανα-θεώρηση του έργου των ισχυρών προγόνων. Για τούτο η ανάγνωση δεν σημαίνει την ήρεμη διαλογική επικοινωνία των δύο πόλων της επικοινωνίας, δηλαδή του αναγνώστη και του συγγραφέα. Αντίθετα ο σιωπηρός αυτός διάλογος είναι μια στιγμή έντασης άνευ λόγου που δίνει πραγματικότητα στην ίδια τη βία της επικοινωνίας. Ο αγώνας της επιβίωσης συνοδεύεται από τον ακρωτηριασμό του άλλου, την αιμοβορία (*πατροκτονία*) ως χρέος ενός αναγνώστη που δεν περιορίζεται στην αναπαραγωγή του χαρισματικού πατρικού κειμένου, εφόσον τὸ ίδιο το κείμενο για να είναι επιζόν (δηλαδή να έχει επιβιώσει μετά τον θάνατο του συγγραφέα-πατέρα του), σημαίνει ότι βρίσκεται σε κατάσταση μεταλλαγής ή διαφορετικά σε κατάσταση καρποφόρας σποράς, «*διασποράς*»<sup>16</sup>. Η διασπορά αυτή αποτελεί την κρίσιμη εκκρεμότητα ενός νοηματικού αποθέματος και την ανακοπή του «*θέλω να πω*» της προθεσιότητας του κειμένου. Έτσι, το επιζόν κείμενο προσφέρεται στον «εν-οφθαλμισμό»<sup>17</sup> (μεταμόσχευση, μπόλιασμα) χάριν του οποίου κάθε κείμενο δίνει στο άλλο ό,τι του λείπει ώστε η δημιουργία, δηλαδή το πλήρωμα του χρόνου, να επέρχεται μέσω της σύζευξής του με μία κειμενική, άχρονη και άπειρη, δηλαδή *χωρική* έκταση που ενδεχομένως ξεπερνά την φαντασία του ανίσχυρου επιγόνου. Και τούτο καθόσον το περατό της ύπαρξής του τον οδηγεί να συλλαμβάνει το μέλλον του ως καθυστερημένη άφιξη ενός παρόντος του οποίου αποτελεί μέρος. Αντίθετα, η μοίρα του ισχυρού επίγονου είναι η μοίρα του Ορφέα για τον οποίο η Ευρυδίκη, η ποιητική του Μούσα είναι το βαθειά σκοτεινό σημείο προς το οποίο στρέφει το βλέμμα, παρά το γεγονός ότι εάν το απέστρεφε θα μπορούσε να την εφελκύσει στο φως. Έτσι κι ο ισχυρός αναγνώστης υπόκειται σ' αυτήν την αναπώτερπη κίνηση του βλέμματος: ενώ του απαγορεύεται να κοιτάξει κατά πρόσωπο την αλήθεια, επειδή η αλήθεια αποκαλύπτεται μόνον μέσα από την



απόκρυψη της στο ίδιο το έργο (τυφλώνει όποιον την δει κατάματα), ο επίγονος εάν δεν στρέψει το βλέμμα προς τους Ισκιους (των προγονικών κειμένων), αν δεν παραβιάσει το νόμο, δεν θα μπορέσει να αποκτήσει τη Μούσα του. Την στιγμή που την κοιτάζει εξαφανίζεται «... Μια για πάντα. Όταν υπάρχει άσμα, αυτό είναι ο Ορφέας. Φεύγει κι έρχεται»<sup>18</sup>. Η κίνηση αυτή αποκαλύπτει στον σύγχρονο αναγνώστη ότι ένα κείμενο τη στιγμή που δίνεται προς ανάγνωση εξαφανίζεται γιατί είναι αναγνώσιμο και δυσανάγνωστο την ίδια στιγμή, γιατί είναι απόρθητο, κι αυτός είναι ο νόμος του<sup>19</sup>: «κι όλα γίνονται λες και ο Ορφέας, με το να δείξει ανυπακοή στο νόμο και να κοιτάξει την Ευρυδίκη, άλλο δεν έκανε από το να υπακούσει στη βαθειά απαίτηση του έργου λες και, μ' αυτή την εμπνευσμένη κίνηση, καταμάγεψε στον Άδη, τον σκοτεινό Ίσκιο και τον έσυρε, παρά τη θέλησή του, προς την μεγάλη μέρα του έργου. Το να κοιτάξω την Ευρυδίκη με την απερισκεψία και την ανυπομονησία του πόθου που ξεχνά το νόμο, χωρίς να νοιάζομαι για το άσμα: αυτό ακριβώς είναι η *έμπνευση*»<sup>20</sup>. Δεύτερο συμπέρασμα: μέσω της ανάγνωσης και της επικοινωνίας με τους συγγραφείς του παρελθόντος γνωρίζουμε βλέποντας από ένα «τυφλό σημείο». Καταλήγουμε έτσι σ' ένα ρητορικό χιάσμα: αν με τη θεωρία γνωρίζουμε (επικοινωνούμε) με τη γνώση βλέπουμε (θεωρούμε).

Προέχει τώρα να τονίσουμε ότι επικοινωνία δεν σημαίνει μόνον μεταβίβαση μιας νοηματικής ενότητας από ένα πομπό σ' ένα δέκτη (αυτή είναι μια από τις συνήθεις χρήσεις του όρου επικοινωνία). Και τούτο διότι εκτός από την εμπειρία μιας επικοινωνιακής ορθολογικότητας υπάρχει και η εμπειρία της σιωπής όχι ως αποσιώπηση των πραγμάτων, αλλά ως δημιουργική σιωπή (η σιωπή του Μπέκετ) καθώς και η εμπειρία του μη αποφασισμού. Πώς αποφασίζουμε από πού θα αρχίσουν τα μαθήματα; Ποιά θα είναι η διδακτέα ύλη; (τι θα κάνουμε εδώ: επικοινωνία και γλώσσα, θεωρία της ανάγνωσης και της γραφής, επικοινωνία και ηθική, επικοινωνία και σημειολογία, επικοινωνία και πολιτισμικούς κώδικες, τέχνη και επικοινωνία;) Πώς ξεκινάμε για να μιλήσουμε για την επικοινωνία όχι μόνον ως διέλευση ενός μηνύματος ανάμεσα σ' ένα πομπό κι έναν δέκτη; Ξεκινάμε πάντα από κάπου, από έναν εναρκτήριο τόπο κι αυτό το σημείο εκκίνησης είναι καθορισμένο από δομές φιλοσοφικές, πολιτικές, ιστορικές. Όμως, εκτός απ' αυτές τις δομές, υπάρχει πάντα κάτι που μας ωθεί σ' αυτήν την επιλογή και όχι σε μίαν άλλη κι αυτό το ουτοπικό που είναι το άρρητο, είναι μία φαντασματική σχέση που έχουμε με τα πράγματα και ό,τι μας παρακινεί προς μία κατεύθυνση. Πρόκειται

για μια φαντασματική σχέση που κάνει το σημείο εκκίνησης πάντα δεδομένο, για μια πρόκληση που δεχόμαστε από τα βιβλία που επιλέγουμε, που μας απασχολούν, μας γοητεύουν και στα οποία παραπέμπουμε συνεχώς, αλλά πρόκειται και για την πρόκληση της συνεύρεσής μας μέσα στον θεσμό, των ρόλων μας που μας διαμορφώνουν ως υποκείμενα της ίδιας μας της γνώσης. Αν λοιπόν το πρόγραμμα της διδακτέας ύλης τίθεται ως αναγκαία σχέση όχι απλώς επικοινωνιακή (σχέση με τα βιβλία - προγόνους - και με το ακροατήριο - επιγόνους) αλλά και φαντασματική, την ίδια στιγμή η προγραμματική και εξαγγελτική του διάσταση ακυρώνεται με την ψυχική μας παρουσία εδώ ως διαταρακτική της Τάξης του Λόγου, αλλά και διότι το πρόταγμα, η προμελέτη και η πρόταση αποκρύπτουν το ίδιο το συμβάν λόγω της προγραμματισμένης σύστασής του. Αυτό το στοιχείο του μη αποφασίσιμου ισχύει και για την ίδια την επιστήμη (όχι μόνο για την ηθική που κι αυτή αξιώνει απόφαση) εφόσον υπάρχουν προτάσεις θεωρητικές που ούτε ν' αποδειχθούν μπορούν ούτε και ν' απορριφθούν<sup>21</sup>. Η επιστήμη από τη στιγμή που επιχειρεί να γίνει θεωρία, φέρει στο κέντρο της την αβεβαιότητα. Οι γνωστικές πηγές (η εμπειρία και ο ορθολογισμός) δεν μας οδηγούν σε βέβαιη και θεμελιακή γνώση. Το έδαφος που πατάμε είναι αμώδες και προχωρούμε για τούτο με τη δοκιμή και το λάθος. Επομένως το να σκεπτόμαστε δεν σημαίνει ότι αντικαθιστούμε την αβεβαιότητα του εγχειρήματος με βεβαιότητες οι οποίες αποδεικνύονται απατηλές, αλλά κατανοούμε και αμφισβητούμε αυτό που κατανοήσαμε, γνωρίζουμε και λησμονούμε ό,τι γνωρίσαμε, συνομολογούμε και επαναλαμβάνουμε τη διαφορά. Γι' αυτό και θέσαμε εξυπαρχής την αβεβαιότητα στο κέντρο της διδασκαλίας μιας πρωτοφανούς επιστήμης όπως η επικοινωνία (ας μη ξεχνάμε ότι οι επιστήμες είναι «άξιες που ανεβαίνουν και κατεβαίνουν... στο χρηματιστήριο της Ιστορίας»)<sup>22</sup> με την μορφή ζητημάτων της εμπειρίας της σωπής και του αναποφάσιστου στοιχείου καθώς και του μη μεταδόσιμου με κατανοητό τρόπο. Στο ποιήμα του Σ. Βαβούρη «Στον αστερισμό των εγκλίσεων και των χρόνων του ρήματος "έρχομαι"», το συνεχές «έρχομαι» που υπόσχεται η γλώσσα στον συγγραφέα, διαρκώς καθυστερεί, γιατί η ίδια η γλώσσα αναβάλλει τους τρόπους με τους οποίους ο συγγραφέας μπορεί να κλίνει προς την έννοια του ρήματος αποκλείοντάς τον και κάνοντάς τον να παρεκκλίνει. Ο συγγραφέας την στιγμή που εγκλίνει, αποκλίνει και αυτό το γλίστρημα από την οντολογία της γλώσσας γίνεται με την μετατόπιση από μια γλώσσα (γραμματική του ρήματος έρχομαι) σε μίαν άλλη (ερωτική), σε μια επανεγγραφή του

ανέφικτου στόχου να φτάσουμε στην ίδια την γλώσσα και τέλος σε ένα άλλο ανέφικτο: στην εκπλήρωση της ερωτικής επιθυμίας.

#### 4. Η γενεαλογία του πανεπιστημιακού θεσμού

Σκοπός μας εδώ είναι να μη μιλήσουμε με όρους αποδοτικότητας ώστε η επικοινωνία να μην βελτιώσει την απόδοσή μας σε συσσωρευμένη γνώση και πληροφορίες. Σκοπός μας είναι τα ερωτήματά μας να μην περιοριστούν στο τι χρησιμεύει η πληροφορία, αν μπορεί να πουληθεί, αν είναι αποτελεσματική, αλλά κάτω από την πίεση της λειτουργικότητας των θεσμών (του πανεπιστημίου) και μέσα στον βομβαρδισμό πληροφοριών που δεχόμαστε, να υποκινηθεί η φαντασία για να επινοηθούν τρόποι σύζευξης διαφορετικών περιοχών όπως η λογοτεχνία, η ποίηση, η φιλοσοφία. Άλλωστε «κάθε συνόλιση, κάθε κατηγορήση, κάθε οργάνωση που εγκαθιδρύουμε – ανακαλύπτουμε ελέγχεται αργά ή γρήγορα ως μερική, χαρισματική, αποσπασματική, ανεπαρκής και ακόμη, και σημαντικότερα, ως εγγενώς ελλιπής, προβληματική και τελικά ασυνάρτητη»<sup>23</sup>. Ο συνολοποιητικός, ταυτιστικός και ορθολογικός λόγος της επιστήμης δεν μπορεί παρά να είναι ένα είδος της σκέψης όχι όμως και η σκέψη στο σύνολό της. Αυτό δεν σημαίνει ότι η σκέψη είναι παράλογη, αλλά ότι υπερβαίνει την αρχή της ορθολογικότητας από την οποία διέπεται. Αποτελεί σκέψη ακόμα και η προσπάθεια να σκεφτούμε το άσχεπτο, το αδιανόητο, «αυτή την αμμώδη έκταση της μη σκέψης», το μη γνωστό με αφετηρία το οποίο ο άνθρωπος καλείται συνεχώς στην αυτεπίγνωση. Το αδιανόητο μελετά και η ψυχανάλυση όταν σκύβει στο ασυνείδητο γνωρίζοντας ότι αυτό ποτέ δεν φανερώνεται, ούτε εκφέρεται, αλλά αφήνει το ίχνος του στη τρέλλα των λέξεων καθώς εμφανίζεται διαθλαστικά μέσα στα όνειρα ή στα lapsus της γλώσσας σαν λαθρεπιβάτης του λόγου. Ο Φρόυντ είχε πει ότι στη φύση του ερωτικού ενστίκτου υπάρχει η αδυναμία να φτάσει σε πλήρη ερωτική ικανοποίηση. Παραφράζοντας θα μπορούσαμε να πούμε ότι στη φύση της σκέψης βρίσκεται η αδυναμία να σκεφθούμε. Τότε και η επικοινωνία μπορεί να μην στηρίζεται μόνο στην επιτυχία της επικοινωνιακής πράξης όπου το μήνυμα πομπού προς δέκτη ερμηνεύεται οθρά, αλλά σε μια επικοινωνία όπου, θα μας πει ο Ζ. Λοκάν, ο πομπός λαμβάνει αυτό που έχει στείλει αντεστραμμένο.

Το Πανεπιστήμιο προσανατολίζει τους φοιτητές προς καθαρά επαγγελματικούς σκοπούς, όπου προέχει η επαγγελματική κατάρτιση. Γι' αυτό και οι σημερινές επιστήμες έχουν χάσει την αρχική τους ενότητα (εξειδίκευση - καταπάτηση των ορίων - εμφάνιση νέων επιστημών) που τις συνέτασε σ' ένα σύστημα. Επειδή σήμερα τα καθολικά σχέδια και τα ολικά προγράμματα μιας άλλης κοινωνίας κατέρρευσαν, μεταβλήθηκε και ο γνωσιολογικός τρόπος σύλληψης της πραγματικότητας ώστε το ενδιαφέρον των επιστημολογικών «παραδειγμάτων» να στρέφεται πλέον κυρίως σε περιοχές που αφορούν στον τρόπο να υπάρχουμε, στις σχέσεις μας με την εξουσία, τους άλλους και τον εαυτό μας. Μια τέτοια περιοχή είναι και το *Πανεπιστήμιο*. Πρέπει όμως να το δούμε όχι μόνο ως τόπο επικοινωνίας, αλλά και ως τόπο όπου οι μικροεξουσίες διαπλέκονται. Εάν θέλουμε να δούμε με ποιον τρόπο λειτουργούμε απέναντι σε έναν νομιμοποιημένο τρόπο ύπαρξης του Πανεπιστημίου ώστε να υπερβούμε αυτόν ακριβώς τον τρόπο ύπαρξης, είναι αναγκαίο να αναλογισθούμε τη γενεαλογία και να εντάξουμε τον Πανεπιστημιακό θεσμό ανάμεσα σε εκείνα τα ρυθμισμένα συστήματα όπως η φυλακή, το νοσοκομείο, οι στρατώνες, τα οποία ο άλλος φιλόσοφος Μ. Φουκώ, ισχυρός αναγνώστης και επίγονος του Νίτσε, αποκαλεί «πειθαρχίες». Η γενεαλογία των «πειθαρχιών», που συστήθηκαν ιστορικά, παρουσιάζει ενδιαφέρον γιατί εντός τους συναρμόζονται οι τεχνικές ικανότητες, τα παιχνίδια των επικοινωνιών και οι σχέσεις εξουσίας. Όταν ο Φουκώ μιλά για πειθαρχικοποίηση των κοινωνιών από τον 18ο αιώνα και μετά στην Ευρώπη, θεωρώντας τον Διαφωτισμό ως σημαντική φάση ανάπτυξης αυτών των πειθαρχικών μηχανισμών, δεν ταυτίζει αυτές τις κοινωνίες με στρατώνες, φυλακές ή Πανεπιστήμια, αλλά θεωρεί ότι «αναζητήθηκε... μια συναρμογή όλο και καλύτερα ελεγχόμενη... ανάμεσα στις παραγωγικές δραστηριότητες, στα δίκτυα επικοινωνίας και στο παιχνίδι των σχέσεων εξουσίας»<sup>24</sup>. Και αυτή τη μεταβολή ως προς τον τρόπο αρθρώσεων αυτών των σχέσεων στους νεότερους χρόνους την αντιληφθήκαμε μελετώντας ιστορικά τον θεσμό μέσα στον οποίο υπερέχει η επικοινωνία, το Πανεπιστήμιο, και συγκεκριμένα θέτοντας το ερώτημα: Γιατί αντιδρούμε προς τη θεωρία, σ' έναν χώρο που ιδρύθηκε με σκοπό τη θεωρητική κατάρτιση; Χρησιμοποιήσαμε δύο σημαντικά κείμενα, που μας μετάφεραν στη νομιμοποιητική αφήγηση της γνώσης, στις αρχές και στα τέλη του 19ου αιώνα αντίστοιχα: Το πρώτο<sup>25</sup> αφορούσε στην ίδρυση του Πανεπιστημίου του Βερολίνου, μεταξύ 1807 και 1810, όπου ετέθησαν τα θεμέλια της λειτουργίας του πανεπιστημιακού

θεσμού από τους γερμανούς ιδεαλιστές φιλοσόφους (Σέλλινγκ, Φίχτε, Σλάιερμάχερ, Χούμπολντ, Έγκελς). Ακόμη και σήμερα, η συζήτηση σχετικά με τα πανεπιστήμια επικεντρώνεται στα κείμενα που συνέταξαν, κατά παραγγελία του τότε γερμανού υπουργού παιδείας (Μπάιμε), οι φιλόσοφοι αυτοί για τους οποίους ο λόγος ύπαρξης του πανεπιστημιακού θεσμού ήταν η δόμηση, η συνόλιση, η προσπάθεια ολοκλήρωσης ενός συστήματος και η αναγκαιότητα να θεαθεί η επιστήμη ως μια ενότητα. Για τους γερμανούς ιδεαλιστές εκείνο που προέχει είναι το θεωρητικό πνεύμα, το οποίο δεν ενσαρκώνεται από το κράτος, απέναντι στο οποίο άλλωστε δυσπιστούν, αλλά από το Σύστημα, δηλαδή την «ταξινόμηση κάθε στοιχείου που είναι ικανό να παράγει έννοιες για κάθε πεδίο της πραγματικότητας, να εξάγει τη λογική των σχέσεων που αναπτύσσουν τα διαφορετικά πεδία και να τα τοποθετεί τα μεν σε σχέση με τα δε» σε μια αυτοπροσδιοριζόμενη ολότητα. Άλλωστε στο ίδιο το σημαίνον *uni-versite* παρεισφρύνει η ιδέα ότι το ποικίλο στέφεται προς το ενιαίο, δηλαδή προς μια συστηματική ολοποίηση του ποικίλου. Το Πανεπιστήμιο είναι συνεπώς *θεωρητικό* και το διακύβευμα της νομιμοποίησης της γνώσης δεν είναι πολιτικο-κρατικό, αλλά *φιλοσοφικό*.

Τη μεταβολή που υφίσταται αυτός ο θεωρητικός τρόπος ύπαρξης του Πανεπιστημίου την αντλούμε από ένα δεύτερο κείμενο<sup>26</sup> που είναι οι πέντε διαλέξεις που έδωσε ο νεαρός τότε Νίτσε, στην αίθουσα τελετών του Μουσείου της Βασιλείας, με τις οποίες του δόθηκε η ευκαιρία να ασκήσει κριτική στο γερμανικό εκπαιδευτικό σύστημα. Ποιές είναι οι αλλαγές από το στάτους που δόθηκε στο βερολινέζικο Πανεπιστήμιο και οι οποίες ανησυχούν τον Νίτσε εξήντα χρόνια αργότερα (1872); Δύο βασικές μεταβολές έχουν συντελεστεί, τα αποτελέσματα των οποίων εισπράτουμε σήμερα: α) επέκταση της γνώσης με συνέπεια την αύξηση της παραγωγής: «Όσο το δυνατό περισσότερη γνώση και μόρφωση· άρα: όσο το δυνατό περισσότερη παραγωγή και όσο το δυνατό περισσότερες ανάγκες». Η παραγωγικότητα λοιπόν είναι το ιδεώδες της νεότερης εποχής και συνοδεύεται από μια *αντιστροφή θεωρίας *vitas contemplativa** και *πράξης (*vita activa*)*<sup>27</sup>, ακριβέστερα μια μεταστροφή του σκέπτεσθαι και του πράττειν, καθόσον η θεωρία ως εκκάλυψη της αλήθειας έχασε κάθε νόημα. Η αύξηση της παραγωγής που οδήγησε στην εργαλειοποίηση του κόσμου εξηγεί και τη νεότερη εκτίμηση για τον άνθρωπο κατασκευαστή: Ο Honno Faber είναι κατασκευαστής εργαλείων για την κατασκευή εργαλείων αναφέρεται δηλαδή όχι σε αντικείμενα χρήσης, αλλά στην ίδια τη διαδικασία της παραγωγής, σε ό,τι

βοηθά την ενίσχυση της παραγωγικότητας. Το τελικό προϊόν «δεν αξιολογείται πλέον με βάση τη χρήση για την οποία προορίζεται, αλλά με βάση την ιδιότητά του να παράγει κάτι άλλο». Επομένως η αξία της χρήσης του δεν είναι συστατική της κατασκευής<sup>28</sup> του. Σήμερα δεν είναι μόνο η παραγωγή για την παραγωγή που διοχετεύει στην *vita activa* την υπεραξία της – υπεραξία που πουλιέται και απορροφάται απ' την επενδυτική στρατηγική του κεφαλαιούχου και την αγοραστική δύναμη του μισθωτού – αλλά η *εκποίηση* της ίδιας της υπεραξίας του πράττειν σε θεαματικό εισπράττειν μέσω της διαφήμισης που συνιστά επένδυση και κατανάλωση επιθυμίας τόσο του μισθωτού, όσο και του κεφαλαιούχου. Ο καπιταλισμός τρέφεται με εικόνες που διαφημίζουν όχι μόνο την πολυτέλεια των καταναλωτικών προϊόντων αλλά και διατυμπανίζουν το δικαίωμα-υποχρέωση του καταναλωτή να επιθυμεί και να καταναλώνει την εικόνα της κατανάλωσης, ωθώντας τον σε μια συμβολική συμμετοχή, σε μια *προσ-ποίηση* που λειτουργεί νομιμοποιητικά ως προς την επίρρωση του κεφαλαίου υπό μορφήν θεάματος.

β) την ισχυροποίηση του κράτους: «το κράτος – για χάρη της ίδιας της ύπαρξής του, επιδιώκει τη μεγαλύτερη δυνατή δάδοση της παιδείας, αφού ξέρει ότι είναι πάντοτε αρκετά ισχυρό, ώστε να υποτάσσει στο ζυγό του και την πιο έντονα *χειραφετημένη* παιδεία και ακόμη, επειδή έχει διαπιστώσει ότι η πλατιά μόρφωση των υπαλλήλων του ή των στρατιωτικών του αποβαίνει τελικά σε δικό του όφελος, δηλαδή του κράτους, στον ανταγωνισμό του με άλλα κράτη»<sup>29</sup>. Από την άλλη μεριά βλέπουμε λοιπόν ότι το κράτος ισχυροποιείται με την επέκταση της γνώσης που στις μέρες μας μετριέται σε «ποσότητα πληροφόρησης». Η ισχυροποίηση αυτή συνοδεύεται από μια δεύτερη *αντιστροφή της χειραφέτησης σε χειραγώγηση*. Η αντιστροφή αυτή που οφείλεται στο γεγονός ότι το κράτος στρέφεται στον εαυτό του και η κυριαρχία του γίνεται αυτοσκοπός, συμπίπτει με την άνοδο του καπιταλισμού και με αλλαγές στην οικονομία και τη δημογραφία. Το κράτος επιβάλλει νέες τεχνολογίες που στοχεύουν στην αύξηση της γνώσης γύρω από θέματα που το αφορούν (πληθυσμός, γεωγραφία, ιστορία). Η γέννηση των επιστημονικών κλάδων γνώσης συνδέεται, σύμφωνα με τον Μ. Φουκώ, όχι μόνο με την τεχνική που επενδύεται στις παραγωγικές διαδικασίες, αλλά με μια «*πειθαρχική τεχνολογία*» που κεντρώνεται γύρω από δυο πόλους: 1) στο σώμα σαν μηχανή: το ντρεσάρισμά του, την αύξηση των ικανοτήτων του, την απόσπαση των δυνάμεών του, η παράλληλη ανάπτυξη της χρησιμότητας και της υπακοής του, η ένταξή του μέσα

σε αποτελεσματικά και οικονομικά συστήματα ελέγχου –όλα αυτά τα εξασφάλισαν διαδικασίες εξουσίας που χαρακτηρίζουν τους επιστημονικούς κλάδους: ανατομικο–πολιτική του ανθρώπινου σώματος.

2) Στο σώμα-είδος... που χρησιμεύει σαν στήριγμα στις βιολογικές διαδικασίες: πολλαπλασιασμός, γεννήσεις και θνησιμότητα, επίπεδο υγείας, διάρκεια ζωής, μακροβιότητα, και όλες οι συνθήκες που κάνουν τις διαδικασίες αυτές να ποικίλουν· η ανάληψή τους γίνεται με μια ολόκληρη σειρά από επεμβάσεις και ρυθμιστικούς ελέγχους: μια βιο-πολιτική του πληθυσμού. Οι επιστήμες του σώματος και οι ρυθμίσεις του πληθυσμού συνιστούν τους δύο πόλους γύρω από τους οποίους αναπτύχθηκε η οργάνωση της εξουσίας πάνω στη ζωή... Η παλιά δύναμη του θανάτου που ήταν σύμβολο της κυρίαρχης εξουσίας καλύπτεται τώρα προσεχτικά από τη *χειραγώγηση* των σωμάτων και την υπολογιστική διαχείριση της ζωής<sup>30</sup>.

Σήμερα η «πειθαρχική τεχνολογία» ασκείται από τα μέσα μαζικής ενημέρωσης γιατί στις κοινωνίες της υπερπληροφόρησης ο νόμος του θεάματος είναι ολοκληρωτικός: στερεί την πληροφορία από τον κριτικό της παράγοντα ως προς το θεσμό από τον οποίο παράγεται. Η εμπορευματική κοινωνία εκμεταλλεύεται ακόμη και το θάνατο για να τον ενσωματώσει στην πραγματοποιημένη καταναλωτική της συνείδηση. Μόνο που η πραγματικότητα, το γεγονός δηλαδή των καθημερινών ανώνυμων θανάτων –είτε πόλεμοι και πείνα για τον τρίτο κόσμο, είτε εγκληματικότητα και τερατογενέσεις που προέρχονται από πυρηνικά ατυχήματα– συρρικνώνεται στην υποτιθέμενη υπερπληροφόρηση που ακυρώνει κάθε δράση. Επειδή η παραγωγή προσδιορίζεται από την υπερπληροφόρηση ό,τι σήμερα νομιμοποιεί την γνώση είναι το κριτήριο της *αποδοτικότητας*. Στην κοινωνία των επαγγελματιών, η γνώση «τείνει να προσλάβει τη μορφή της σχέσης που έχουν οι παραγωγοί και οι καταναλωτές των εμπορευμάτων με τα εμπορεύματα, δηλαδή τη μορφή αξίας. Η γνώση παράγεται... για να πωλείται... παύει να είναι αυτοσκοπός, χάνει την αξία χρήσης της»<sup>31</sup>.

Οι ειδήμονες αγοράζονται (γνώση πληρωμής) για να αυξήσουν το πληροφορικό εμπόρευμα και πάραυτα την ισχύ του αγοραστή (γνώση επένδυσης). Η αύξηση της ισχύος περνά από την παραγωγή των πληροφοριών, δηλαδή από την επικοινωνιακή «διαφάνεια» της εμπορευματοποιημένης γνώσης. Κι αυτή η επικοινωνιακή διαφάνεια είναι το «άσεμνο»<sup>32</sup> γιατί δεν υπάρχει πλέον θέαμα, δεν υπάρχει σκηνή, θέατρο, ψευδαίσθηση, γιατί γί-

νονται όλα αδιακρίτως διαφανή, εκτεθειμένα στο φως της πληροφόρησης. Όμως η διδασκαλία, η παιδαγωγική λειτουργία δεν προορίζεται στη μετάδοση πληροφοριών αλλά, όπως από την αρχή αυτού του κειμένου τονίστηκε, στη δραματική παίδευση του νου και του ματιού να βλέπουν από ένα σκοτεινό σημείο: «Το δράμα δεν βρίσκει τη λύση του παρά μόνο επειδή είναι απρόσιτο».

## Σημειώσεις

1. Ρ. Μπαρτ, *Εικόνα - Μουσική - Κείμενο*, Πλέθρον, 1988.
2. Γκ. Φλωμπέρ, *Μπουθάρ και Πεκυσέ*, Ηριδανός, 1982.
3. Γκ. Φλωμπέρ, όπ.παρ., σελ. 402.
4. Βλ. για την έννοια της «παρετυμολογίας» τις «Σημειώσεις» του Χ. Λάζου στο: Ζ. Ντεριντά *Πλάτωνος φαρμακεία*, Άγρα, 1990, σελ. 237.
5. «Δεν πρόκειται για έναν εξωτερικό προσδιορισμό, για το ότι, π.χ., η τεχνική, ως κοινωνική τεχνική, απαιτεί οι άνθρωποι να συνεργάζονται και, γι' αυτό, να συνομιλούν· αλλά για μια ουσιαστική ανάμειξη του λέγειν και του τεύχειν. Το τεύχειν συνεπάγεται εγγενώς το λέγειν, είναι με μια έννοια ένα λέγειν διότι λειτουργεί και δεν μπορεί να είναι παρά διακρίνοντας - επιλέγοντας - συλλέγοντας - θέτοντας - μετρώντας. Το τεύχειν χωρίζει «στοιχεία» τα παγιώνει ως τέτοια, τα διατάσσει, τα συνδυάζει, τα ενώνει σε ολόκλητες και σε οργανωμένες ιεραρχίες από ολόκλητες μέσα στο πεδίο του πράττειν... Αντίστροφα, το λέγειν συνεπάγεται εγγενώς το τεύχειν, είναι μια έννοια τεύχειν. Διότι συλλέγει - προσαρμόζει - τεχνουργεί - κατασκευάζει τα «υλικά-αφηρημένα» στοιχεία της γλώσσας και ταυτόχρονα το σύνολο «αντικειμένων» και «σχέσεων» που τους αντιστοιχεί. Η κατασκευή της γλώσσας ως κώδικας είναι έργο του τεύχειν: ένα ποιείν – είναι με βάση το... με τρόπο κατάλληλο για... και με σκοπό να...» (Βλ. Κ. Καστοριάδης, *Η φανταστική θέσμιση της κοινωνίας*, Ράππα, 1978, σελ. 371).
6. Βλ. Π. Λαφάργκ, *Το δικαίωμα στην τεμπελιά*, εκδ. 70, 1972.
7. Φ. Νίτσε, *Μαθήματα για την παιδεία*, Ροές, 1988, σελ. 170.
8. Φ. Νίτσε, *Ανθρώπινο, πολύ ανθρώπινο*, εκδοτική Θεσσαλονίκης, χ.χ.
9. Βλ. για την προέλευση του ονόματος θεωρία: Μ. Heidegger, «Wissen – schaft und besinnung», στο *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Neske, 1982, σελ. 48, καθώς και τα «Σχόλια» του Β. Μπιτσώρη στο: Μ. Χάιντεγγερ, *Τι είναι η φιλοσοφία;*, εκδ. Άγρα, 1986, σελ. 203-205.
10. Βλ. Β. Μπιτσώρης, όπ.παρ., σελ. 205.
11. Βλ. Μ. Χάιντεγγερ, όπ.παρ.
12. Βλ. για τη διαφορά «κοινωνικότητας» και «συναναστροφής» όπως ισχύει για το ελλαδικό άτομο, καθώς και για τις σύγχρονες συναναστροφές και την «λεπτομεροποίησή τους», στο: Β. Καραποστόλης, *Συμβίωση και επικοινωνία στην Ελλάδα*, Γνώση, 1987, σελ. 113-162.
13. Βλ. Χ. Μπλουμ, *Η αγωνία της επίδρασης - Μια θεωρία για την ποίηση*, Άγρα, 1989.



14. Υπόμνηση στο: *Ξανακερδίζοντας τον χαμένο χρόνο* του Μ. Προυστ.
15. Χ. Μπλουμ, *όπ.παρ.*, σελ. 51.
16. J. Derrida, *Positions*, Minuit, 1972, σελ. 61-62.
17. J. Derrida, *La dissemination*, Seuil, 1972, σελ. 395.
18. Π.Μ. Ρίλκε, «Τα σονέττα στον Ορφέα», στο: *Ποιήματα*, Ζαχαρόπουλος, 1987.
19. Βλ. J. Derrida, «Prejudges», στο: «*La faculte de juger*», Minuit, 1985, σελ. 87-139.
20. Μ. Μπλανσώ, *Ο χώρος της λογοτεχνίας*, Εξάντας, 1984, σελ. 238.
21. Βλ. Κ. Gödel, *On formally undecidable propositions of principia mathematica and related systems I from Frege to Gödel*, J. Van Heijenoort, Harvard University Press, 1981, σελ. 569-616.
22. Ρ. Μπαρτ, *Μυθολογίες - Μάθημα*, Ράππα, 1989, σελ. 32.
23. Κ. Καστοριάδης, *όπ.παρ.*, σελ. 385.
24. Μ. Φουκώ, *Η μικροφυσική της εξουσίας*, Ύψιλον 1991, σελ. 90.
25. Βλ. *Philosophies de l'universite*, συλλ. έργο, Payot, 1979.
26. Βλ. Φ. Νίτσε, *Μαθήματα για την παιδεία*, *όπ.παρ.*
27. Χ. Άρεντ, *Η ανθρώπινη κατάσταση*, Γνώση, 1986.
28. Στην αρχαία εκδοχή, η κατασκευή (ποίησις) θα δούμε ότι συνδέεται με την *Vita contemplativa*, δηλαδή την ενατένιση και την απάρνηση της εργασίας. Κατά την Πλατωνική θεωρία των ιδεών ο τεχνίτης «έχει μπροστά στα μάτια της διανοίας του το σχέδιο του υποδείγματος, σύμφωνα με το οποίο κατασκευάζει το αντικείμενό του. Κατά τον Πλάτωνα, το υπόδειγμα αυτό, το οποίο η εργασία του τεχνίτη μπορεί να μιμηθεί... κατέχει ορισμένη μονιμότητα και αξία, η οποία... φθείρεται με την υλοποίησή του μέσω της εργασίας των ανθρώπινων χεριών. Η εργασία καθιστά φθαρτή... την αξία αυτού που παρέμεινε αιώνιο όσο ήταν αντικείμενο απλής ενατένισης. Κατά συνέπεια, η σωστή στάση προς τα υποδείγματα... είναι να τα αφήνουμε όπως είναι και όπως εμφανίζονται στην εσώτερη όραση της διάνοιας... Αυτά τα πλαίσια, όμως, θραύστηκαν όταν στην αντίληψη της ίδιας της κατασκευής η έμφαση μετατέθηκε εξ ολοκλήρου από το προϊόν και από το μόνιμο, καθοδηγητικό πρότυπο στην κατασκευαστική διαδικασία, από το ερώτημα του τι είναι ένα πράγμα και του τι είδους πράγμα επρόκειτο να παραχθεί, στο ερώτημα του πώς και με τι μέσα και τι διαδικασίες είχε γεννηθεί και μπορούσε να αναπαραχθεί» (Βλ. Χ. Άρεντ, *όπ.παρ.*, σελ. 409 και 411).
29. Φ. Νίτσε, *όπ.παρ.*, σελ. 51.
30. Μ. Φουκώ, *Ιστορία της σεξουαλικότητας - Η δίψα της γνώσης*, Ράππα, 1982, σελ. 170-171.
31. Ζ.Φ. Λυοτάρ, *Η μεταμοντέρνα κατάσταση*, Γνώση, 1988.
32. Ζ. Μπωντριγιάρ, *Η έκταση της επικοινωνίας*, Καρδαμίτσα, 1991.

