

Τζούντιθ Μπάτλερ

Ευάλωτη ζωή

Οι δυνάμεις του πένθους και της βίας



Μετάφραση: Μιχάλης Λαλιώτης, Κώστας Αθανασίου
Εισαγωγή: Αθηνά Αθανασίου

Πολιτείες 13

νήσος

ΕΚΔΟΣΕΙΣ νήσος – Π. ΚΑΠΟΛΑ
Σαρρή 14, 105 53 Αθήνα
τηλ./fax: 210 3250050
e-mail: nissos92@otenet.gr
www.nissos.gr

Διεύθυνση εκδόσεων: Πόλο Καπόλο
Επιστημονική διεύθυνση: Γεράσιμος Κουζέλης

Στο εξώφυλλο: Λήδα Ποπακωνστοντίνου, *Εις το όνομα*, video installation
biennale: 1, Thessaloniki biennale of Contemporary Art 2007
Παραγωγή: Κέντρο Σύγχρονης Τέχνης Θεσσαλονίκης

Τίτλος πρωτοτύπου: Judith Butler, *Precarious Life*

First published in 2006 by Verso. © 2006 Judith Butler
© για την ελληνική γλώσσα, Εκδόσεις νήσος - Π. Καπόλα 2008

Διόρθωση: Κωνσταντίνα Τσιόγκα
Φιλμ: Ντίμης Κορράς
Εκτύπωση: Ηλιότυπο Ο.Ε.
Βιβλιοδεσία: Ηλιόπουλος-Ροδόπουλος

ISBN: 978-960-8392-63-2

ΤΖΟΥΝΤΙΘ ΜΠΑΤΛΕΡ

Ευάλωτη ζωή

Οι δυνάμεις του πένθους και της βίας

Μετάφραση:
Μιχάλης Λαλιώτης, Κώστας Αθανασίου

Εισαγωγή:
Αθηνά Αθανασίου

νήσος
ΑΘΗΝΑ 2009

ΕΚΔΟΣΕΙΣ *νήσος* – Π. ΚΑΠΟΛΑ
Σαρρή 14, 105 53 Αθήνα
τηλ./fax: 210 3250058
e-mail: nissos92@otenet.gr
www.nissos.gr

Διεύθυνση εκδόσεων: Πόλα Καπόλα
Επιστημονική διεύθυνση: Γεράσιμος Κουζέλης

ΤΖΟΥΝΤΙΘ ΜΠΑΤΛΕΡ

Ευάλωτη ζωή

Οι δυνάμεις του πένθους και της βίας

Στο εξώφυλλο: Λήδα Παπακωνσταντίνου, *Εις το όνομα*, video installation
biennale: 1, Thessaloniki biennale of Contemporary Art 2007
Παραγωγή: Κέντρο Σύγχρονης Τέχνης Θεσσαλονίκης

Τίτλος πρωτοτύπου: Judith Butler, *Precarious Life*

First published in 2006 by Verso. © 2006 Judith Butler
© για την ελληνική γλώσσα, Εκδόσεις νήσος - Π. Καπόλα 2008

Διόρθωση: Κωνσταντίνα Τσιάγκα
Φιλμ: Ντίμης Καρράς
Εκτύπωση: Ηλιότυπο Ο.Ε.
Βιβλιοδεσία: Ηλιόπουλος-Ροδόπουλος

ISBN: 978-960-8392-63-2

Μετάφραση:
Μιχάλης Λαλιώτης, Κώστας Αθανασίου

Εισαγωγή:
Αθηνά Αθανασίου

νήσος
ΑΘΗΝΑ 2009

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΑΘΗΝΑ ΑΘΑΝΑΣΙΟΥ	
Εισαγωγή	11
ΕΥΧΑΡΙΣΤΙΕΣ	31
ΠΡΟΛΟΓΟΣ	33
1. ΕΡΜΗΝΕΙΑ ΚΑΙ ΑΠΑΛΛΑΓΗ, Ή ΤΙ ΜΠΟΡΟΥΜΕ ΝΑ ΑΚΟΥΜΕ	45
2. ΒΙΑ, ΠΕΝΘΟΣ, ΠΟΛΙΤΙΚΗ	67
3. ΚΡΑΤΗΣΗ ΕΠ' ΑΟΡΙΣΤΟΝ	107
4. Η ΚΑΤΗΓΟΡΙΑ ΓΙΑ ΑΝΤΙΣΗΜΙΤΙΣΜΟ: ΕΒΡΑΙΟΙ, ΙΣΡΑΗΛ ΚΑΙ ΟΙ ΚΙΝΔΥΝΟΙ ΤΗΣ ΔΗΜΟΣΙΑΣ ΚΡΙΤΙΚΗΣ	169
5. ΕΥΑΛΩΤΗ ΖΩΗ	203
ΕΥΡΕΤΗΡΙΟ	233

Η Τζούντιθ Μπάτλερ είναι καθηγήτρια Ρητορικής και Συγκριτικής Λογοτεχνίας στο Πανεπιστήμιο της Καλιφόρνια, στο Μπέρκλεϊ. Στα ελληνικά κυκλοφορεί το βιβλίο της *Σώματα με σημασία* (Εκκρεμές).

Για τον Ισαάκ,
που φαντάζεται διαφορετικά

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Η πολιτική της ευάλωτης ζωής και το αίτημα της κριτικής

Δέκα μέρες μετά την επίθεση της 11ης Σεπτεμβρίου 2001, ο πρόεδρος των Ηνωμένων Πολιτειών Τζ. Μπους κήρυξε το τέλος του επίσημου εθνικού πένθους και την έναρξη μιας περιόδου αποφασιστικής δράσης που θα έπαιρνε τη θέση της οδύνης. Την ίδια στιγμή, στην άλλη άκρη του πολιτικού φάσματος, στην αντιστεκόμενη Αμερική, κυριαρχούσε το σύνθημα «η θλίψη μας δεν θα γίνει πολεμική ιαχή». Αυτές οι πολιτικές αμφισημίες και αντινομίες του πένθους και της τρωτότητας βρίσκονται στο επίκεντρο του βιβλίου της Τζούντιθ Μπάτλερ *Ευάλωτη ζωή: Οι δυνάμεις του πένθους και της βίας (Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence, 2004)*.

Το βιβλίο αυτό γράφτηκε ως επίκαιρη παρέμβαση στην ιστορική συνθήκη διακύβευσης των προνομίων του Πρώτου Κόσμου, που διαμορφώθηκε μετά τις επιθέσεις στο Παγκόσμιο Κέντρο Εμπορίου και στο Πεντάγωνο των ΗΠΑ. Είναι μια απόκριση στα πολιτικά και στα φιλοσοφικά ερωτήματα που ανέκυψαν όταν η Αμερική ανακάλυψε τη συλλογική ευθραυστότητα, υπό μια διακυβέρνηση που έσπευσε να κεφαλαιοποιήσει τον πληγωμένο πατριωτισμό του πολιτικού σώματος και να οικειοποιηθεί καταχρηστικά το ρόλο του θύματος, προκειμένου να νομιμοποιήσει τη στρατιωτική επέμβαση στο Αφγανιστάν και στο Ιράκ, αλλά και την περιστολή των στοιχειωδών ελευθεριών του λόγου και της

έκφρασης στο εσωτερικό της χώρας, στο όνομα της απειλούμενης εθνικής ασφάλειας.

Είναι, λοιπόν, σ' αυτά τα συμφοραζόμενα που η Τζούντιθ Μπάτλερ εκπονει τη μελέτη της για τις πολιτικές προϋποθέσεις της βιωσιμότητας των ανθρώπινων υποκειμένων και για τις ανισότητες που προσδιορίζουν το τι καθιστά ευάλωτες τις ανθρώπινες ζωές. Διατυπώνοντας ένα παθιασμένο αίτημα εναντίωσης στη ρητορική και στην πολιτική της ανταπόδοσης και των αντιποίνων (συμπεριλαμβανομένης της πολιτικής πλατφόρμας του «δίκαιου πολέμου», που έσπευσε να ενστερνιστεί κι ένα τμήμα της φιλελεύθερης αριστεράς), υποστηρίζει μια –αδιανόητη για την αμερικανική ηγεμονία– ριζική αλλαγή οπτικής γωνίας: από το «εμείς υποφέρουμε» στο «ποιοι άλλοι υποφέρουν και γιατί». Ο αντίλογος της Μπάτλερ στην εργαλειοποίηση του λεξιλογίου της οδύνης θεμελιώνεται στην επιτακτική ανάγκη για μετατόπιση της αφήγησης του τραύματος από το πρώτο στο τρίτο πρόσωπο. Πρόκειται για μια αντιθετικιστική πρόσληψη της πολιτικής κριτικής και της πολιτικής πράξης, η οποία όχι μόνο δεν οδηγεί στο σχετικισμό, στην αδράνεια και στην πολιτική ίσων αποστάσεων, ή σε έναν καθησυχαστικό πασιφισμό, αλλά αντίθετα επιτάσσει έναν ριζικά διαφορετικό, διαφορετικά προσανατολισμένο και τοποθετημένο, πολιτικό λόγο, έναν πολιτικό λόγο που στοχεύει στην εκτόπιση της (αμερικανικής) κυριαρχίας και εκβάλλει από το αίτημα για αναγνώριση των άλλων ως πολιτικών υποκειμένων.

Η αναγνώριση της εξάρτησης από τους άλλους και της τρωτότητας των άλλων ως συστατικής συνθήκης της ζωής, της επιβίωσης και της υποκειμενικότητάς μας είναι κρίσιμης σημασίας στο εγχείρημα αναζήτησης νέων μορφών πολιτικής κοινότητας. Αν η επίθεση του 2001 απείλησε το άτρωτο του Πρώτου Κόσμου, εκθέτοντας έτσι τα όρια αυτού του προνομίου, το ερώτημα που πρέπει να θέσει η Αμερική στον απόηχο της 11ης Σεπτεμβρίου, σύμφωνα με την Μπάτλερ, είναι πώς αυτή η στιγμή του πένθους και της αναγνώρισης της τρωτότητας του εμείς μπο-

ρεί να οδηγήσει στην αναγνώριση ότι για άλλους αυτή η έκθεση, η καταπάτηση και η απαξίωση της τρωτότητας αποτελεί διαρκή συνθήκη ύπαρξης. Αντί της παρορμητικής αντεκδίκησης, που απαιτεί τη βίαιη και βεβιασμένη μετατροπή του πένθους σε εθνικό μέτωπο πολεμικής ετοιμότητας, η συγγραφέας μοιάζει να προτείνει την παράταση του χρόνου της οδύνης και τη μετατροπή του σε χρόνο, αφενός, αυτοκριτικής για τα εθνικά και πολιτικά όρια του δημόσιου πένθους και, αφετέρου, ανταπόκρισης στο αίτημα του απένθητου άλλου.

Το όραμα για μια παγκόσμια πολιτική κοινότητα βασισμένη στην αναγνώριση της αμοιβαιότητας και της αμοιβαίας ευθραυστότητας, το οποίο χαρτογραφεί εδώ η Μπάτλερ αντλώντας έμπνευση και από την κοσμοπολιτική του Ζακ Ντεριντά, προβάλλεται ως διαμαρτυρία εναντίον της ηγεμονικής συναίνεσης που διαμορφώθηκε στην αμερικανική πολιτική σκηνή και σε μεγάλο μέρος της κοινής γνώμης μετά τις επιθέσεις στη Νέα Υόρκη και την Ουάσινγκτον: μιας συναίνεσης που θεμελιωνόταν στην εθνοκεντρική μονομέρεια των ΗΠΑ, στην κυριαρχική περιφρόνηση της διεθνούς νομοθεσίας, στην απουσία έγνοιας για την τρωτότητα των άλλων.

Η Μπάτλερ επιχειρεί να παρέμβει σε αυτό που φαινόταν, αμέσως μετά τις επιθέσεις, να είναι ένα αρραγές μέτωπο απάλειψης του άλλου από τη δημόσια σφαίρα και το δημόσιο λόγο. Η παρέμβασή της επικεντρώνεται στις ρητορικές, συναισθηματικές, συγκινησιακές, σωματικές, ηθικές και πολιτικές επιτελέσεις του πένθους και της βίας, και ειδικότερα στο πώς αυτές ορίζουν και περιχαρακώνουν αυτό που είναι δυνατό και διανοητό να διατυπωθεί και να ακουστεί ως δημόσια μαρτυρία πένθους και βίας. Ενδιαφέρεται να αποδομήσει αυτή την έννοια της δημόσιας σφαίρας που καθιστά κάποιες ζωές αόρατες, κάποιες φωνές ανήκουστες, κάποιες λέξεις ανείπωτες. Το βιβλίο αυτό γράφτηκε σε συνθήκες κλιμακούμενης ηθικολογίας, πατριωτικής έξαρσης, δαιμονοποίησης του αντιπολεμικού κινήματος και συρρίκνωσης των

δυνατοτήτων για κριτικό στοχασμό και αντίλογο στο δημόσιο χώρο. Η κρίση της αμερικανικής ορθοδοξίας ήρθε αργότερα. Από το 2004 και μετά, άρχισε να σημειώνεται μια σταδιακή στροφή της κοινής γνώμης και να αποτυπώνονται ρωγμές στο μέτωπο της εθνικιστικής και ιμπεριαλιστικής συναίνεσης «ή μαζί μας ή με τους εχθρούς».

Έτσι, η δημόσια θεωρητικοπολιτική παρέμβαση της Μπάτλερ αρθρώθηκε σε μια στιγμή απαξίωσης κάθε απόπειρας να ασκηθεί κριτική στην ηγεμονία του αμερικανικού ναρκισσιστικού αφηγήματος. Στο τοπίο που διαμορφώθηκε αμέσως μετά την 11η Σεπτεμβρίου, ενισχύθηκε δραματικά η λαϊκιστική ρητορική που συκοφαντούσε την ερμηνευτική και κριτική κοινωνική σκέψη προβάλλοντας, μάλιστα, το επιχείρημα ότι οι ανθρωπιστικές και κοινωνικές επιστήμες εκφυλίζονται εξαιτίας του σχετικισμού, της διερώτησης, του περίπλοκου στοχασμού και της κριτικής που ενθαρρύνουν. Το βιβλίο *Ευάλωτη ζωή* προβάλλει ένα αίτημα μετασχηματιστικού στοχασμού και μετασχηματιστικής πολιτικής δράσης ως αντίδοτο σ' αυτή την ηγεμονική κοινοτοπία που υπονόμει και το στοχασμό και την πολιτική.

Αν και μοιάζει το βιβλίο αυτό να σηματοδοτεί μια κάποια –θεματική, ίσως και θεωρητική– τροπή στη συγγραφική διαδρομή της φεμινίστριας φιλοσόφου που έχει ταυτιστεί με τη θεωρία της επιτελεστικότητας του φύλου, η προβληματική που διαπερνά το υπόλοιπο έργο της παραμένει και εδώ κεντρική: η κανονικοποιητική βία του ηγεμονικού ιδεώδους, η παραγωγή των ενσώματων υποκειμένων εντός των περιορισμών του λόγου και της εξουσίας, η ενσάρκωση και η ανασηματοδότηση της νόρμας, η οριοθέτηση της δικαιοδοσίας του πολιτισμικά διανοητού. Επομένως, το ζήτημα του πώς περι-ορίζονται οι δυνατότητες να διανοούμεστε, να φανταζόμαστε και να αναγνωρίζουμε ένα ανθρώπινο σώμα, ένα έμφυλο υποκείμενο ή μια βιώσιμη ζωή κι έναν αξιομνημόνευτο θάνατο ήταν και παραμένει κεντρικό μέλημα της σκέψης της Μπάτλερ.

Στα προγενέστερα έργα της, κυρίως στο *Gender Trouble* (1990) και στο *Bodies that matter*¹ (1993), η προβληματική της νόρμας και της εμπρόθετης δράσης, τα λογοθετικά όρια της έμφυλης σωματικότητας, η περιορισμένη και περιοριστική εμπέλεια αυτού που αναγνωρίζεται ως φυσιολογικό έμφυλο υποκείμενο, και η αμφιλεγόμενη υποκειμενοποιητική ισχύς της ετεροκανονικότητας που προσδιορίζει τα όρια της βιώσιμης ζωής, είχαν θεωρητικοποιηθεί μέσα από το πρίσμα των διανοητικών οφειλών της Μπάτλερ στην εγελιανή έννοια του υποκειμένου, στην ιδέα της Σιμόν ντε Μπอบουάρ για την ενσώματη ύπαρξη, στη φουκοϊκή αναλυτική της εξουσίας, στην αποδομητική αναπλασίωση της θεωρίας των ομιλιακών πράξεων από τον Ζακ Ντεριντά.

Η πολιτική θεωρία της βίας που αναπτύσσει η Μπάτλερ στο συγκεκριμένο βιβλίο θέτει τη θεωρητική αυτή σκευή σε διάλογο με πλευρές της ηθικής θεωρίας. Προεκτείνοντας τη συλλογιστική των τρόπων με τους οποίους εγκαθιδρύονται τα όρια του πολιτισμικά διανοητού από έμφυλους, σεξουαλικούς, φυλετικούς και εθνικούς περιορισμούς, αυτή η θεωρία της βίας μάς καλεί να αναλογιστούμε τις προϋποθέσεις που καθιστούν μια ζωή βιώσιμη, τις ανισότητες που δομούν την τρωτότητα της ανθρώπινης ζωής, καθώς και τους αποκλεισμούς που θεμελιώνουν τη σχέση του πένθους με το πολιτικό. Έτσι, η ανάλυση της Μπάτλερ οργανώνεται γύρω από το ερώτημα πώς η πολιτισμική κανονικότητα ορίζει ποια ανθρώπινη ύπαρξη πιστοποιείται ως αναγνωρίσιμο υποκείμενο, άξιο μιας ζωής που μετρά ως τέτοια, και άρα αξίζει να βιωθεί.

Το πολιτικό ζητούμενο αυτής της παρέμβασης είναι συγκεκριμένο: πώς είναι δυνατό η αναγνώριση της τρωτότητας της ανθρώπινης ζωής που ήρθε στις ΗΠΑ με τα γεγονότα της 11ης Σεπτεμβρίου 2001 να μην γίνει εφιαλτήριο μιας κυριαρχικής πολιτικής αντιποίνων και κλιμάκωσης, αλλά αφετηρία για ένα ριζοσπαστικό πολιτικό εγχείρημα αμοιβαίας αναγνώρισης της σωματικής τρωτότητας. Όπως το θέτει η Μπάτλερ, η δική μου ευάλωτη ξενότητα

προς τον εαυτό μου γίνεται, με τρόπο παράδοξο, η πηγή της σύνδεσής μου με τους άλλους. Χάνοντας τον άλλο, το υποκείμενο χάνει κάτι από τον εαυτό του, κι έτσι η απώλεια του άλλου είναι ένα είδος απογύμνωσης και αποστέρησης του εαυτού.

Τα ζητήματα των δημόσιων ιεραρχήσεων του πένθους και της παραγωγής πολιτισμικά διανοητών σωμάτων είχαν απασχολήσει την Μπάτλερ και στο προγενέστερο έργο της (*Σώματα με σημασία*, 1993, *Η ψυχική ζωή της εξουσίας*, 1997, *Το αίτημα της Αντιγόνης*, 2000). Μέσα σ' ένα ευρύτερο επιστημολογικό πλαίσιο μετατόπισης από τη φαινομενολογία στην επιτελεστικότητα του σώματος, η Μπάτλερ είχε στα προηγούμενα έργα της επεξεργαστεί το «φυσικό» σώμα ως το φυσικοποιημένο προϊόν κανονιστικών μυθοπλασιών που παράγονται μέσα από επαναλαμβανόμενες κοινωνικές τελετουργίες της εξιδανικευμένης κανονικότητας, αλλά και παραμένουν ανοιχτές σε πρακτικές ετερόδοξης ιδιοποίησης του ηγεμονικού λόγου.

Όπως είχε υποστηρίξει στο *Σώματα με σημασία*, δεν υπάρχει τίποτε το προφανές ή ανεπίδεκτο κριτικής επεξεργασίας στην αναγνώριση της υλικότητας των σωμάτων που ζουν και πεθαίνουν, πονούν και απολαμβάνουν. Αντί της παραδοχής μιας αυτόδηλης σωματικής οντολογίας, η Μπάτλερ διερεύνησε τους τρόπους με τους οποίους συγκεκριμένες πολιτικές οντολογίες του σώματος, όπως το καθεστώς της ετεροκανονικότητας, αποδίδουν σημασία στην υλικότητα κάποιων σωμάτων, επιτρέποντάς τους να απολαμβάνουν τη θαλπωρή της νόμιμης οικειότητας που δεν αναγνωρίζεται σε άλλα. Τα σώματα υλοποιούνται, δηλαδή, παίρνουν τη μορφή μέσω της οποίας αξιοδοτείται η υλικότητά τους, μέσα από τις απαρνήσεις και τις απώλειες που επιτάσσει η εκ μέρους τους υλοποίηση των ηγεμονικών ιδεωδών. Οι ετερότητες που αποβάλλονται από την ηγεμονική επικράτεια του αναγνωρίσιμου έμφυλου σώματος παράγουν αυτό που εμπερικλείεται στις κατηγορίες του ανθρώπινου και του πολιτικού. Παρά τη βίαιη αποκήρυξη και αποβολή τους, αυτά τα απορρίμματα της

υποκειμενοποίησης επιστρέφουν και ενσωματώνονται με τρόπο αμφίσημο και ετερογενή: αποτελούν την προϋπόθεση που καθιστά δυνατή την εύθραυστη συνοχή κάθε ταύτισης, αλλά και διεμβολίζουν κάθε απόπειρα επίτευξης μιας αρραγούς ταυτότητας. Κεντρική μέριμνα της Μπάτλερ είναι το ερώτημα πώς τα πολιτισμικά αδιανόητα σώματα, αυτά που αποβάλλονται ως ασύμβατα και μη πραγματικά, μπορούν να διαταράξουν και να αναδιατάξουν την κανονιστική βία που αρνείται και εξαλείφει την ύπαρξή τους. Σ' αυτό το πλαίσιο, επιστρατεύει και πολιτικοποιεί τη θεώρηση της Τζούλια Κριστέβα περί αποκειμενοποίησης (*abjection*), προκειμένου να διερευνήσει τη διαδικασία μέσω της οποίας συγκεκριμένες υπάρξεις αποκλείονται από τα κανονιστικά ιδεώδη της ανθρώπινης υποκειμενικότητας.

Στο βιβλίο *Ευάλωτη ζωή*, η Μπάτλερ συνεχίζει να επεξεργάζεται τις διαδικασίες της παραγωγικής βίας που ορίζουν την επικράτεια της υλικότητας καθιστώντας το σώμα ενιαίο και αναγνωρίσιμο. Συνεχίζουν να την απασχολούν οι αδιανόητες και αβίωτες εκδοχές σωματικότητας που αποβάλλονται από τον κοινό τόπο του ήδη διανοητού και δυνατού. Αντλώντας υλικό από τα πεδία της μεταδομιστικής φεμινιστικής θεωρίας, της ψυχαναλυτικής θεωρίας και της ηθικής φιλοσοφίας, σκιαγραφεί τις διαδικασίες και τις δοκιμασίες της πολιτικής ζωής και της πολιτικής υποκειμενικότητας υπό συνθήκες κρίσης, απώλειας, κινδύνου και οδύνης, αλλά και ηθικολογικής εργαλειοποίησης του ιδιώματος της οδύνης.

Η Μπάτλερ συνομιλεί εδώ με την ηθική θεωρία της μη-βίας του Γάλλου φιλοσόφου Εμ. Λεβινάς, εγκαινιάζοντας ένα θεωρητικό εγχείρημα σπουδής στην ηθική φιλοσοφία, το οποίο αναπτύσσει συστηματικά στο επόμενο βιβλίο της, το *Giving an account of oneself* (2005). Αυτό που πρωτίστως την ενδιαφέρει στο πεδίο της ηθικής φιλοσοφίας είναι η ιδέα του Λεβινάς για το ηθικό αίτημα που απευθύνεται στον εαυτό από το πρόσωπο του άλλου. Διαβάζοντας τον Λεβινάς, ωστόσο, η Μπάτλερ προβαίνει στο γνώριμό της διάβημα της πολιτικής επανανάγνωσης, ένα διά-

βημα που επικεντρώνεται στη θεωρητικοποίηση του κοινωνικού περιορισμού. Τα ανθρώπινα υποκείμενα δεν εξαρτώνται απλώς και μόνο από άλλα ανθρώπινα υποκείμενα, όπως το έθεσε ο Λεβινάς, αλλά εξαρτώνται επίσης από σχέσεις εξουσίας και καθεστώτα κανονικότητας που ρυθμίζουν τις διυποκειμενικές σχέσεις προσδιορίζοντας τι καθιστά το κάθε υποκείμενο αναγνωρίσιμο και επιθυμητό, ή, αντίθετα, αδιανόητο και ανεπιθύμητο. Στρέφει, έτσι, τη συζήτηση προς τις (έμφυλες, φυλετικές, εθνικές και εθνοτικές) νόρμες και προϋποθέσεις που ορίζουν ποιες μορφές ζωής μετράνε ως ανθρώπινες υποκειμενικότητες – οντολογικά υπαρκτές και κοινωνικά βιώσιμες.

Με τη θεμελίωση της ηθικής και της πολιτικής στην τρωτότητα της ανθρώπινης ζωής, η Μπάτλερ δεν εισάγει μια οντολογία του ευάλωτου ανθρώπινου σώματος. Ολόκληρο το έργο της, άλλωστε, είναι αφιερωμένο στην αποδόμηση των πολιτικών οντολογιών. Καθώς την απασχολεί η πολιτική τοποθέτηση της ανθρώπινης εμπειρίας ως υποκειμενικότητας υπό δοκιμή και υπό δοκιμασία, στρέφεται προς ερωτήματα όπως: Ποιων ζώων η τρωτότητα έχει σημασία; Πώς οι δυνατότητες της ζωής περι-ορίζονται από τις πολιτισμικές νόρμες που ρυθμίζουν το περιεχόμενο της έννοιας του ανθρώπινου; Τι συμβαίνει όταν η ζωή του άλλου που προβάλλει πάνω μας ένα ηθικό αίτημα εκτίθεται στο θάνατο απογυμνωμένη από κάθε πολιτική διακυβευση και έχει μετατραπεί σε «γυμνή ζωή», δηλαδή στο αποκηρυγμένο περιθώριο της τάξης του πολιτικού; Πώς αλλάζουν τότε τα όρια του (αντ-)αποκρίσιμου που εμπεριέχει κάθε ηθικοπολιτική σχέση; Η ερωτηματοθεσία αυτή καταδεικνύει ότι η ηθική συνάντηση με τον άλλο οργανώνεται μέσα στην –και από την– κανονιστική βία που υπάγει κάποιες μορφές ζωής στο επίπεδο του αδιανόητου, του ακατανόμαστου και του αβίωτου.

Με αυτή την έννοια, για την Μπάτλερ ηθική και πολιτική δεν αλληλοαποκλείονται. Ηθική χωρίς πολιτική, δηλαδή χωρίς εστίαση στις σχέσεις εξουσίας, είναι εντελώς προβληματική. Είχε άλλωστε

δηλώσει, λίγο πριν από τη συγγραφή της *Ευάλωτης ζωής*, ότι ήταν ενοχλημένη από την τρέχουσα «στροφή στην ηθική». ² Στη δική της θεώρηση, η ηθική δεν εκτοπίζει ούτε υποσκελίζει την πολιτική. Αντίθετα, πρόκειται για μια ηθική που τοποθετείται στο πεδίο της πολιτικής, και ειδικότερα των σχέσεων εξουσίας που εμπλέκονται στις διαδικασίες παραγωγής του ανθρώπινου. ³ Θα λέγαμε, λοιπόν, ότι η Μπάτλερ ενδιαφέρεται όχι για την ηθική συνάντηση καθαυτή, αλλά για τους περιορισμούς και τις ανασχές της ηθικής συνάντησης, τις νόρμες που περιορίζουν το πεδίο των δυνατοτήτων για ηθική εμπλοκή με τον άλλο. Ο πολιτικός αγώνας ενάντια στις περιοριστικές αυτές νόρμες αποτελεί προϋπόθεση για την ίδια τη δυνατότητα ηθικής σχέσης. Η συγκεκριμένη σύνδεση πολιτικής και ηθικής που επεξεργάζεται η Μπάτλερ αντιτάσσεται στη ναρκισσιστική ηθικολογία της πληγωμένης υπερηφάνειας και του πατριωτικού πένθους που διαπερνούσε τους κυρίαρχους αμερικανικούς λόγους μετά την 11η Σεπτεμβρίου.

Παρόλο που ανταποκρίνεται σε μια νέα συνθήκη, το βιβλίο αυτό επανενεργοποιεί μια έννοια που την ενδιέφερε ήδη από το πρώιμο έργο της: την καταστατική ηθικοπολιτική σχέση με την ετερότητα ως εκτοπισμό από τον εαυτό. Απηχώντας τον Χέγκελ, τον Χάιντεγκερ, αλλά και την ψυχαναλυτική θεωρία, η Μπάτλερ ενδιαφέρεται ουσιαστικά για το εκ-στατικό υποκείμενο, το υποκείμενο που κείται εκτός του εαυτού του και παραμένει μη ταυτόσημο με αυτό τον εαυτό. Το υποκείμενο της Μπάτλερ είναι ένα μελαγχολικό υποκείμενο, με δεδομένο ότι η μελαγχολία είναι μια διαδικασία παραγωγική, συγκροτησιακή του υποκειμένου.

Εστιάζοντας στις ρυθμιστικές διαδικασίες μέσω των οποίων συγκροτούνται επιτελεστικά τα έμφυλα, ενσώματα υποκείμενα, η Μπάτλερ εκλαμβάνει την επιτελεστική συγκρότηση του υποκειμένου ως διαδικασία επανάληψης της νόρμας από το υποκείμενο – νόρμας που περιορίζει αλλά και επιτρέπει τη δράση του υποκειμένου. Με την έννοια αυτή, στη βάση της κοινωνικής και ψυχικής συγκρότησης του υποκειμένου βρίσκεται η εξάρτηση και όχι

η αυτονομία. Αυτή είναι η αντινομία της υποκειμενοποίησης (*assujettissement*) ως ταυτόχρονης αυτονόμησης και ετερονόμησης: προκειμένου να υπάρξουν ως τέτοια, τα υποκείμενα υπόκεινται στην εξουσία που τα υποτάσσει. Αυτόν τον κύκλο της υποκειμενοποίησης/υποταγής υπονοεί η Μπάτλερ όταν αναφέρεται στη μελαγχολία της υποκειμενοποίησης: αν η αντίσταση συνάπτεται με την εξουσία, πώς μπορούμε να οραματιστούμε και να επεξεργαστούμε μια υποκειμενική δράση που διαταράσσει και αναδιατάσσει τους όρους του πολιτισμικά διανοητού; Το κρίσιμο πολιτικό ερώτημα που προκύπτει και παραμένει πεισματικά αναπάντητο, ερώτημα που αφορά την περίπλοκη σύνδεση της εμπρόθετης δράσης με την επιτελεστικότητα, είναι πώς τα υποκείμενα αντιτίθενται στην εξουσία στην οποία οφείλουν την ύπαρξή τους. Η Μπάτλερ επεξεργάζεται μια θεώρηση της εμπρόθετης δράσης που δεν βασίζεται στην αυτονομία ενός εαυτού αδέσμευτου από σχέσεις εξουσίας, αλλά στις υποκειμενοποιητικές λειτουργίες του λόγου και της εξουσίας. Στο πλαίσιο του τραύματος της υποκειμενοποίησης, οι σχέσεις εξουσίας συνάπτονται με τη δυνατότητα για ανασηματοδοσία και υπονόμηση των κανονιστικών διαδικασιών που συγκροτούν κοινωνικά και ψυχικά το υποκείμενο.

Πάντως, αυτή η «παθιασμένη προσκόλληση» (*passionate attachment*) του υποκειμένου με την ρυθμιστική και παραγωγική εξουσία συνδέεται, στη σκέψη της Μπάτλερ, με τον εκτοπισμένο, εκ-στατικό χαρακτήρα του υποκειμένου. Ο εκτοπισμός από τον εαυτό έχει εδώ διττή έννοια: την έννοια της συσχετικότητάς μας με τους άλλους, αλλά και την έννοια της δομικής εξάρτησης από κοινωνικές νόρμες που ούτε επιλέγουμε ούτε ελέγχουμε. Η αναγνώρισή μας από τους άλλους μάς καθιστά υποκείμενα, αλλά και συγκροτούμαστε ως υποκείμενα στο πλαίσιο μιας πολιτισμικής κανονικότητας που θέτει τους όρους και τα πρότυπα της αναγνωρισιμότητας. Οι δύο αυτοί εκτοπισμοί βρίσκονται σε μια σχέση διαρκούς αλληλοπροσδιορισμού, αφού η ηθική ευθύνη

απέναντι στους άλλους και η δυνατότητα αναγνώρισης της τρωτότητάς τους προσδιορίζονται από τις πολιτισμικές νόρμες που ορίζουν ποιοι ανήκουν στην τάξη του αναγνωρίσιμου ανθρώπινου, άξιοι να συσχετιστούν και να αγαπηθούν, και ποιοι όχι. Η άρρηκτη σύνδεση της εξάρτησης του εαυτού από τους άλλους με την εξάρτησή του από την εξουσία αποτελεί συνθήκη κοινωνικής ύπαρξης και ψυχικής συγκρότησης της υποκειμενικότητας. Έτσι, το ευάλωτο –και μάλιστα το ευάλωτο του σώματος– ορίζει την υποκειμενικότητα και ταυτόχρονα τη διανοίγει στον άλλο.

Επομένως, ηθική και πολιτική συνδέονται άρρηκτα στον τρόπο με τον οποίο η Μπάτλερ επιστρατεύει την ιδέα της τρωτότητας των άλλων και απέναντι στους άλλους ως μέσο προβληματοποίησης της κυριαρχικής μεταφυσικής του αυτόνομου, αυτόβουλου και αυτάρκους υποκειμένου. Η συσχετική υποκειμενικότητα είναι η απαραίτητη ηθικοπολιτική προϋπόθεση της αυτονομίας. Η απώλεια είναι ιδρυτική συνθήκη της επιτελεστικής συγκρότησης του υποκειμένου, αφού είναι μέσω της εσωτερίκευσης του χαμένου αντικειμένου, της ταύτισης μαζί του, που το υποκείμενο υφίσταται.

Όπως ήδη αναφέρθηκε, στόχος του βιβλίου αυτού είναι η ανάλυση των αμερικανικών λόγων σχετικά με τα γεγονότα της 11ης Σεπτεμβρίου. Οργανωμένη στη μορφή συλλογής πέντε δοκιμίων, η ανάλυση εκτείνεται σε ένα ευρύ φάσμα θεματικών: από τις συνθήκες της επ' αόριστον κράτησης στο Γκουαντάναμο, τη λογοκρισία της δημόσιας κριτικής και την εθνική πολιτική του πένθους, έως τη δαιμονοποίηση της Μέσης Ανατολής, την ηθική της μη-βίας και την αποπροσανατολιστική συναίρεση του αντισιωνισμού με τον αντισημιτισμό.

Στο πρώτο δοκίμιο, «Ερμηνεία και απαλλαγή, ή τι μπορούμε να ακούμε», η ανάλυση επικεντρώνεται στην κλιμάκωση της λογοκρισίας και του αντι-διανοουμενισμού το φθινόπωρο του 2001. Όσοι και όσες τολμούσαν να αναζητήσουν τα αίτια της επίθεσης στις παγκόσμιες συνθήκες αδικίας και σύγκρουσης στις οποίες εμπλέ-

κονται οι ΗΠΑ, ασκώντας κριτική στην αμερικανική εξωτερική πολιτική, θεωρούνταν συνένοχοι με τους υποτιθέμενους εκθρούς και κατηγορούνταν ότι δικαίωναν ή υπέθαλπαν τους τρομοκράτες που πλήγωσαν την Αμερική. Ασκώντας κριτική στην κυριαρχική πολιτική του Πρώτου Κόσμου που ασκούν οι ΗΠΑ, η Μπάτλερ ελέγχει εδώ τους όρους μέσα στους οποίους κατασκευάστηκε και νομιμοποιήθηκε ο δυϊσμός που επιχείρησε να επιβάλει ο Μπους μετά τις επιθέσεις, με τη διακήρυξη «ή με μας ή με τους τρομοκράτες», μια διατύπωση που καθιστούσε αδύνατη οποιαδήποτε θέση κριτικής απόστασης και από τους δύο.

Στο δοκίμιο με τον τίτλο «Βία, πένθος, πολιτική», στο επίκεντρο τίθεται η ανθρώπινη συνθήκη της διύποκειμενικής αμοιβαιότητας στο τραύμα και στην απώλεια. Η Μπάτλερ επεξεργάζεται εδώ τη μετασχηματιστική δυναμική της απώλειας και διερωτάται πώς μετατρέπεται το πένθος σε αγωγό πολιτικής, αλλά και πώς δημιουργεί, μετασχηματίζει και περιορίζει τη δημόσια σφαίρα. Φωτίζοντας τους τρόπους με τους οποίους η πολιτική της επιμνημόσυνης ανακοίνωσης και της νεκρολογίας στην Αμερική μετά την 11η Σεπτεμβρίου παρείχε δημόσια αναγνώριση σε κάποιες ζωές, διερευνά τις ιεραρχίες του δημόσιου πένθους στο δημόσιο λόγο. Αν και μνημονεύονται και πενθούνται δημόσια οι ζωές Αμερικανών πολιτών που χάθηκαν στις επιθέσεις της 11ης Σεπτεμβρίου, ο δημόσιος λόγος αντιστέκεται να αναγνωρίσει ως ανθρώπινες τις ζωές αυτών που χάθηκαν στην άλλη πλευρά της αμερικανικής πολεμικής δράσης. Πώς αυτές οι ζωές των άλλων παραμένουν δημόσια αόρατες και αφανείς; Πώς η απώλεια της ζωής τους δεν νοείται ως απώλεια, και άρα παραμένει αμνημόνευτη;

Η Μπάτλερ αναφέρει χαρακτηριστικά την περίπτωση ενός Παλαιστίνιου Αμερικανού πολίτη που υπέβαλε νεκρολογίες σε εφημερίδα του Σαν Φρανσίσκο για δύο παλαιστινιακές οικογένειες που σκοτώθηκαν από τον ισραηλινό στρατό. Οι νεκρολογίες απορρίφθηκαν με τον ισχυρισμό ότι η εφημερίδα δεν ήθελε να προσβάλει το δημόσιο αίσθημα. Γιατί, άραγε, θα μπορούσαν

να θεωρηθούν προσβλητικές αυτές οι νεκρολογίες; Μήπως γιατί παραβίαζαν τα όρια αυτού που είναι δημόσια κατονομάσιμο ως αναγνωρίσιμη ζωή και αξιομνημόνευτη απώλεια; Στην περίπτωση αυτή του απαλειμμένου και απαγορευμένου πένθους, το ζήτημα για την Μπάτλερ δεν είναι απλώς η λογοκρισία ως απαγορευτικός ή στερητικός περιορισμός του πεδίου της αναπαράστασης, αλλά η βίαιη παραγωγή υποκειμένων, σωμάτων και πρακτικών στο λόγο μέσω της ρύθμισης των ορίων του νόμιμου λόγου και του πεδίου δικαιοδοσίας της αναπαραστασιμότητας. Σε αντίθεση με διαβουλευτικές θεωρήσεις της δημόσιας σφαίρας που προσλαμβάνουν τη λογοκρισία ως ανορθόλογη και παράνομη απόκλιση από τον αφηρημένο ουμανισμό της επικοινωνιακής ηθικής, η Μπάτλερ ενδιαφέρεται για τη σύσταση της δημόσιας σφαίρας ως ρυθμιστική συγκρότηση και νομιμοποιητική οριοθέτηση αυτού που εκλαμβάνεται πολιτισμικά ως αρθρώσιμος, αποδεκτός και επιτρεπτός λόγος – κοινωνικά συναινετικός και εθνικά συνεκτικός. Το ζητούμενο, επομένως, είναι η αποδόμηση των όρων υπό τους οποίους το πεδίο αυτό δομείται περικλείοντας και αποκλείοντας, ή ακόμη κάνοντας το ένα μέσω του άλλου.

Στο κείμενο «Κράτηση επ' αόριστον», το ερώτημα που τίθεται είναι πώς λειτουργεί η διαφοροποιημένη και διαφοροποιητική απονομή ανθρώπινης αξίας στο έγκνομο και εξω-νομικό πλαίσιο των συνθηκών και πρακτικών κράτησης στη νέα πολεμική φυλακή του Γκουαντάναμο στην Κούβα. Η αναστολή της δικαιοδοσίας του νόμου στις πρακτικές της επ' αόριστον κράτησης, που εμπεδώνει τον κυριαρχικό χαρακτήρα της αμερικανικής διακυβέρνησης, αποανθρωποποιεί τους πολιτικούς κρατούμενους, καθιστώντας τις ζωές τους αβίωτες και ανάξιες να βιωθούν. Η επιτελεστική κλήση (ή έγκληση, *interpellation*) «επικίνδυνα άτομα» περιστέλλει τους κρατούμενους στην κατάσταση των υπ-ανθρώπινων βιολογικών ζώων, εξοβελίζοντάς τους από την επικράτεια του «πολιτικού βίου». Μέσω αυτής της έγκνομης ετυμολογίας περί επικινδυνότητας, η αμερικανική κυβέρνηση νομιμοποιείται να τους

αρνείται τα νομικά δικαιώματα που προβλέπουν οι διεθνείς συμβάσεις. Στο πλαίσιο της ζώνης αναστολής που συνιστά η πολεμική φυλακή, η βία που υφίστανται οι «επικίνδυνοι αιχμάλωτοι» δεν επιδέχεται καταλογισμό και λογοδοσία σε κανενός είδους νομικό πλαίσιο· πρόκειται για μια μορφή εξω-νομικής βίας που αυτονομιοποιείται ως φυσική απόρροια της επικίνδυνης, μη ανθρωπίνης θέσης των αντικειμένων της. Ωστόσο, η Μπάτλερ δεν στηλιτεύει την καταστρατήγηση της Συνθήκης της Γενεύης από την αμερικανική διακυβέρνηση προκειμένου να αντιτάξει στην αμερικανική αυθαιρεσία και νομοτελεστική μονομέρεια μια εξιδανικευτική εικόνα του διεθνούς δικαίου. Καταδεικνύοντας κριτικά τον επιλεκτικό τρόπο με τον οποίο η Συνθήκη της Γενεύης (που δεσμεύει μόνο τα έθνη-κράτη τα οποία την έχουν υπογράψει) προσδιορίζει ποια υποκείμενα δικαιούνται νομική προστασία, φέρνει στο προσκήνιο όλες εκείνες τις οριακές κατηγορίες ανθρώπων –λαούς χωρίς κράτος, πολίτες νεοπαγών ή μη αναγνωρισμένων κρατών, απάτριδες, φυγάδες από «κράτη-ταραξίες»– που στερούνται οποιασδήποτε πολιτικής αναγνώρισης.

Η Μπάτλερ επιστρατεύει εδώ την ανάλυση του Μισέλ Φουκό για την κυβερνητικότητα, αυτή την πολυσθενή συναρμογή αποκεντρωμένων γραφειοκρατικών και άλλων τακτικών, μη αναγώγιμων στο νόμο, που διαχειρίζονται τους πληθυσμούς επιβεβαιώνοντας και ενισχύοντας την κρατική κυριαρχία. Στην περίπτωση των «ειδικών συνθηκών» του Γκουαντάναμο, ωστόσο, οι τακτικές της κυβερνητικότητας όχι μόνο δεν αντικαθιστούν την άνομη κυριαρχία, όπως θα ήθελε μια μηχανιστική ανάγνωση της φουκοϊκής γενεαλογίας της εξουσίας, αλλά αναπαράγουν και ενισχύουν την κυριαρχία. Εκλαμβάνοντας την κυριαρχία και την κυβερνητικότητα ως ομόχρονες μορφές εξουσίας, η Μπάτλερ δείχνει πώς η επ' αόριστον και χωρίς δίκη κράτηση των πολιτικών κρατούμενων του Γκουαντάναμο σηματοδοτεί την «αναχρονιστική αναβίωση» του χαμένου εδάφους της κυριαρχίας, δηλαδή, την κανονικοποιητική ανάταξη και επανενεργοποίηση του φάσματος/φαντάσμα-

τος της κυριαρχίας εντός του πεδίου της κυβερνητικότητας. Η αναστολή της έννομης τάξης στο καθεστώς της έκτακτης ανάγκης είναι επιτελεστική, αφού παράγει μια νέα διαμόρφωση της κυριαρχίας. Το στρατόπεδο-πολεμική φυλακή δεν συνιστά μια εξαίρεση, αλλά την κυριαρχική συνθήκη μετατροπής μιας εξαιρετικής περίπτωσης σε φυσικοποιημένη νόρμα. Στην αμερικανική ιστορία, έχουμε συναντήσει ξανά αυτή τη μετατροπή της εξαίρεσης σε φυσικοποιημένη κανονικότητα μέσω της μετατροπής ενός πληθυσμού σε κατώτερο του ανθρώπινου: μετά το βομβαρδισμό του Περλ Χάρμπορ το 1941, 120.000 Αμερικανοϊάπωνες εκτοπίστηκαν σε στρατόπεδα συγκέντρωσης, επειδή θεωρήθηκαν «δυνάμει εχθροί». Μετά την 11η Σεπτεμβρίου 2001, Αραβοαμερικανοί πολίτες ήρθαν αντιμέτωποι με διάφορα μέτρα επιτήρησης, αλλά και αναστολής των συνταγματικών τους δικαιωμάτων, επειδή θεωρήθηκαν «δυνάμει τρομοκράτες». Στα συμφραζόμενα της αμερικανικής διακυβέρνησης μετά την 11η Σεπτεμβρίου, η Μπάτλερ διατυπώνει μια οξυδερκή ανάλυση αυτής της νέας, συνθετικής μορφής κυριαρχίας που επιστρατεύει στρατηγικά τις τεχνικές της κυβερνητικότητας για τη διαχείριση των πληθυσμών. Αναλύει τους τρόπους με τους οποίους η απόσυρση του νόμου από το σύνθητες πεδίο της δικαιοδοσίας του και η συστηματική διάχυση της εξουσίας σε όλες τις πτυχές της κοινωνικής και πολιτισμικής ζωής πέραν της επίσημης θεσμικής εμβέλειας του κράτους επαυξάνει τη δραστηριότητα και την αποτελεσματικότητα της εξουσίας, καθώς τη μετατρέπει ολοένα και περισσότερο σε μια τεχνοκρατικά και επιχειρησιακά οργανωμένα, αλλά αδιόρατη, οικεία και κοινότοπη πολιτισμική ορθοδοξία.

Στο δοκίμιο «Η κατηγορία για αντισημιτισμό: Εβραίοι, Ισραήλ και οι κίνδυνοι της δημόσιας κριτικής» επανέρχεται το ζήτημα της κριτικής στο πλαίσιο της εργαλειοποίησης της κατηγορίας του αντισημιτισμού. Η Μπάτλερ αποδομεί τη θέση ότι κάθε άσκηση κριτικής στο κράτος του Ισραήλ ισοδυναμεί με αντισημιτισμό. Σημείο αναφοράς είναι εδώ η δημόσια δήλωση που έκανε

ο πρώην πρόεδρος του πανεπιστημίου Χάρβαρντ Λόρενς Σάμερς το 2002, αντιπαρτιθέμενος σε μια πρωτοβουλία καθηγητών του Χάρβαρντ και του Τεχνολογικού Ιδρύματος Μασαχουσέτης (MIT), οι οποίοι αποκήρυσσαν τις στρατιωτικές πρακτικές του Ισραήλ και την υποστήριξή τους από την αμερικανική πολιτική. Η Μπάτλερ κατανοεί την επιτελεστική ισχύ της δήλωσης του Σάμερς ως προειδοποιητική απαγόρευση κάθε δημόσιας κριτικής στο Ισραήλ, στο όνομα του ότι αυτή συγχέεται ή ισοδυναμεί με αντισημιτισμό. Και πάλι, η δήλωση του Σάμερς επιχειρεί να επιβάλει την εκβιαστική λογική του δυϊσμού, αφού αναγνωρίζει και επιτρέπει δύο αλληλοαποκλειόμενες δυνατότητες: ή υπέρ του Ισραήλ ή κατά των Εβραίων. Το ζήτημα για την Μπάτλερ είναι πώς η κατηγορία για αντισημιτισμό λειτουργεί ρυθμιστικά, ελέγχοντας προκαταβολικά τι μπορεί να ειπωθεί και τι όχι στη δημόσια σφαίρα. Υπέρμαχος της αυτοδιάθεσης των Παλαιστινίων, η Μπάτλερ επιζητεί να επιστρατεύσει μια εβραϊκή ηθική μη-βίας στην υπηρεσία του διπλού αιτήματος για λήξη της παλαιστινιακής οδύνης και για εμπέδωση μιας μετα-σιωνιστικής πολιτικής στο Ισραήλ.

Τέλος, στο κείμενο «Ευάλωτη Ζωή», η Μπάτλερ ικνηλατεί τη θεματική της τρωτότητας και του τραυματισμού, όπως αυτή αναπτύσσεται στο έργο του Λεβινάς και στην έννοια του «προσώπου». Σύμφωνα με τον Λεβινάς, το ευάλωτο και ανυπεράσπιστο πρόσωπο του άλλου φέρει το νόημα μιας εναγώνιας τρωτότητας αλλά και, την ίδια στιγμή, κομίζει ένα αίτημα ειρήνης, την έκκληση και τη θεϊκή απαγόρευση «Ου φονεύσεις». Με άλλα λόγια, η ηθική πρόκληση απέναντι στην τρωτότητα του άλλου είναι η αντίσταση στην παρόρμηση να σκοτώσουμε. Στην οπτική της Μπάτλερ, ωστόσο, η έννοια του προσώπου απομακρύνεται από τις θεολογικές τονικότητες της θεώρησης του Λεβινάς και λαμβάνει περισσότερο πολιτικές και ηθικοπολιτικές φορτίσεις, αφού σηματοδοτεί μια ζωή εκτεθειμένη σε κίνδυνο, εξαρτημένη από σχέ-

σεις εξουσίας, επισφαλή, αλλά και ανοικτή και εκτεθειμένη στη συσχετικότητα με τους άλλους.

Το «πρόσωπο» στον Λεβινάς αναφέρεται στην ηθικά δεσμευτική ανθρωπινή ιδιότητα της επισφαλούς και ευάλωτης ζωής: δεικνύει την ακραία έκθεση και τρωτότητα του άλλου. Είναι αυτό που κοινοποιεί την ευθραυστότητα, αλλά και που είναι ευάλωτο στην καταπάτησή της. Σ' αυτή τη διαρκή ένταση ανάμεσα στις δυο αυτές πλευρές του προσώπου, την ισχύ και την ανισχυρότητα, το ενδεχόμενο να υποφέρει κανείς τη βία και το ενδεχόμενο να επιφέρει τη βία, στηρίζεται η ηθική της μη-βίας, που, στο πλαίσιο της συλλογιστικής της Μπάτλερ, διόλου δεν ισοδυναμεί με έναν ρομαντικό ή θεολογικό φιλειρηνισμό. Εκκινώντας από την ιδέα του Λεβινάς για το πρόσωπο ως τον κατεξοχήν τόπο της ηθικής αξίωσης που προβάλλει απρόσκλητα και απροσδόκητα ο άλλος πάνω στο υποκείμενο, η Μπάτλερ εστιάζει στους διαφορετικούς τρόπους αναπαράστασης και αναγνώρισης διαφορετικών προσώπων στο πλαίσιο της μιντιακής κάλυψης και της οπτικής ρητορικής της 11ης Σεπτεμβρίου. Η ηθική ευθύνη απέναντι στον άλλο, για την οποία ενδιαφέρεται η Μπάτλερ, περνά μέσα από την πολιτική αποδόμηση της δυτικής, πατριαρχικής και κυριαρχικής κατανόησης του εαυτού ως αυτάρκους, αυτοελεγχόμενης και αυτόβουλης οντότητας. Επιστρατεύοντας και μεταπλάθοντας τη βαθιά της εξοικείωση με την εβραϊκή φιλοσοφία, ανάγει σε ζήτημα κρίσιμης πολιτικής σημασίας το πώς συγκροτούμαστε, αλλά και πώς απογυμνώνουμε, από τις –και μέσα στις– σχέσεις μας με τους άλλους, όπως αυτές αποκαλύπτονται κατεξοχήν τη στιγμή της κρίσης, του τραυματισμού και της απώλειας. Είναι σε μια τέτοια στιγμή κρίσης που η Μπάτλερ επιζητεί την αναγέννηση του εγχειρήματος της κριτικής, της διερώτησης, της πολιτισμικής μετάφρασης, του εναλλακτικού δημόσιου χώρου, της ετεροφροσύνης.

Με το βιβλίο αυτό, η Μπάτλερ παρεμβαίνει στην κανονιστική συναινετική επικράτεια αυτού που είναι δυνατό να ειπωθεί και αυτού που είναι δυνατό να ακουστεί. Από πού μιλά, όμως, η ίδια

η Μπάτλερ; Από ποια θέση υποκειμένου, ιστορικής στιγμής, πολιτικής συγκυρίας, πολιτικού αιτήματος, θεωρητικής δέσμευσης; Νομίζω ότι είναι ξεκάθαρο ότι μιλά από τη θέση της προοδευτικής, αριστερής, Εβραίας, Αμερικανίδας διανοούμενης. Οι θεματικές, ωστόσο, που την απασχολούν – η απώλεια, το πένθος, η οδύνη, η τρωτότητα – δεν συγκαταλέγονται στο τυπικό αριστερό πολιτικό λεξιλόγιο. Από την άλλη, αν και δεν υπάρχει αμφιβολία ότι εκπορεύεται από τη θέση της δυτικής προνομιούχου πολίτη, είναι σημαντικό να γίνουν αντιληπτές οι ρωγμές που σηματοδοτούν τη δική της, ιδιαίτερη τοποθέτηση στο πεδίο αυτό. Αναπόφευκτα, εντοπίζουμε, στο βιβλίο αυτό, το «εμείς» ενός συλλογικού φαντασιακού μιας Αμερικής που μόλις υπέστη, και ανακάλυψε, το συλλογικό πλήγμα. Πρόκειται, όμως, και για ένα «εμείς» που στέκεται κριτικά απέναντι στον πληγωμένο ναρκισσισμό του αμερικανικού ανθρώπινου, που αντιστέκεται στην ηγεμονική αυταρέσκειά του, στις εθνικιστικές και ιμπεριαλιστικές συνδηλώσεις και συνεπαγωγές του. Το (αμερικανικό) «εμείς» επανέρχεται στο λόγο της, επομένως, όχι για να επιβεβαιώσει το εξιδανικευμένο υποκείμενο του αμερικανικού φιλελευθερισμού, αλλά για να εκθέσει τα σύνορά του και να αποδομήσει τη νέα αμερικανική κυριαρχία που επενδύει πολιτικά στην ηθικολογική ρητορική του πλήγματος.

Το κεντρικό ερώτημα εδώ δεν είναι απλώς ποιος μετράει ως άνθρωπος και ποιος αποκλείεται από την ανθρώπινη ιδιότητα, αλλά πώς η παραγωγή του απόβλητου μη-ανθρώπινου γίνεται η καταστατική συνθήκη για την παραγωγή του ανθρώπου στο δυτικό πολιτισμό. Το αίτημα που διατυπώνεται, επομένως, δεν είναι η διεύρυνση της εγκαθιδρυμένης οντολογίας του ανθρώπινου, σύμφωνα με την παράδοση του αριστερού φιλελευθερισμού του εικοστού αιώνα, αλλά, όπως το θέτει η Μπάτλερ, η «εξέγερση στο επίπεδο της οντολογίας», δηλαδή η διαρκής εγρήγορση απέναντι στους τρόπους με τους οποίους ένα περιορισμένο και περιοριστικό πολιτισμικό καθεστώς κανονικότητας και κανονικο-

ποίησης ορίζει το ανθρώπινο. Επιτακτικό αίτημα είναι επίσης η επινόηση και σφυρηλάτηση πολιτικών δομών κοινότητας και δράσης, οι οποίες μπορούν να στρατευτούν στην αποκατάσταση αυτών των αδικιών. Κι αυτό το αίτημα, θεμελιώδες στο εγχείρημα της ριζοσπαστικής δημοκρατίας, είναι πέρα για πέρα επίκαιρο, σε μια ιστορική και πολιτική στιγμή που ορίζεται από τη νεοφιλελεύθερη εκδοχή της αστικής δημοκρατίας, τους νέους εθνικισμούς και επεκτατισμούς, τους милитарιστικούς ανθρωπισμούς, την ιμπεριαλιστική κατάχρηση του παγκόσμιου, την ξενοφοβία, την πολύμορφη αναζωογόνηση της κυριαρχίας.

Η ηθική της Μπάτλερ είναι αντίλογος στην κυριαρχία της ηθικολογίας (αλλά και στην ηθικολογία της κυριαρχίας), όπως η πολιτική της είναι αντίλογος στην πραγματιστική λογική της τεχνοκρατικής κυβερνητικότητας. Η ηθική της τρωτότητας, και μάλιστα της τρωτότητας των άλλων, γίνεται, για την Μπάτλερ, η αφετηρία για μια νέα πολιτική. Οι επικριτές της μεταδομιστικής θεωρίας έχουν κατηγορήσει τη θεωρία αυτή, αφενός, για ηθικό σχετικισμό, καταστροφή της ηθικής και ματαιώση κάθε δυνατότητας διατύπωσης ηθικών κρίσεων, και, αφετέρου, για εγκατάλειψη της πολιτικής και παράλυση των δυνατοτήτων για πολιτική δράση. Στο βιβλίο αυτό, η Μπάτλερ διαψεύδει και τις δύο όψεις αυτής της παρερμηνείας. Επιστρατεύοντας την ηθικοπολιτική της ευάλωτης ζωής ως κριτική στη βία της κυριαρχίας, αναδεικνύει την επιτελεστική ισχύ – αν και ανίσχυρη, χωρίς εξουσία – της μεταδομιστικής και αποδομητικής κριτικής στην πολιτική ζωή. Είναι στην ισχύ αυτού του ετερόδοξου στοχασμού που μπορούμε βάσιμα να αναζητήσουμε σήμερα την ελπίδα.

Αθηνά Αθανασίου

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1 Σημειώνουμε την ελληνική έκδοση του βιβλίου *Bodies that matter: On the discursive limits of "sex"* (Νέα Υόρκη: Routledge, 1993): *Σώματα με σημασία: Οριοθετήσεις του «φύλου» στο λόγο*, μετ. Πελαγία Μαρκέτου, εισαγωγή-επιμέλεια: Αθηνά Αθανασίου, Αθήνα: Εκκρεμές, 2008. Απόσπασμα του βιβλίου είχε μεταφραστεί από τον Κώστα Αθανασίου και είχε συμπεριληφθεί στο βιβλίο *Τα όρια του σώματος*, επιμ. Δήμητρα Μακρυνιώτη, Αθήνα: Νήσος, 2004.

2 Judith Butler, "Politics, Power and Ethics: A discussion between Judith Butler and William Connolly", *Theory and Event*, 4, 2, 2000, σ. 24-36 (σ. 5).

3 Moya Lloyd, *Judith Butler: From Norms to Politics*, Καίμπριτζ, ΗΒ: Polity Press, 2007, σ. 155.

ΕΥΧΑΡΙΣΤΙΕΣ

Αισθάνομαι ιδιαίτερη υποχρέωση απέναντι στο Ίδρυμα Γκούγκενχάιμ και στο Κέντρο Ανθρώπινων Αξιών του Πανεπιστημίου Πρίνστον για τη χρηματοδότηση του ακαδημαϊκού έτους 2001-2002, οπότε άρχισα να δουλεύω αυτά τα δοκίμια. Ευχαριστώ, επίσης, την Έιμι Τζαμγκόκιαν για την υπομονετική και επιμελή δουλειά της στα χειρόγραφα, καθώς και τους Μπέντζαμιν Γιανγκ και Στιούαρτ Μάρεϊ για τη βοήθειά τους. Η Γουέντι Μπράουν και η Τζόαν Σκοτ διάβασαν πολλά αποσπάσματα από αυτά τα κείμενα, και η ασυνήθιστη επιμονή τους καθώς και το σθένος τους ως συνομιλητριών ήταν αποφασιστικής σημασίας για την ολοκλήρωση αυτού του έργου.

Το δοκίμιο «Ερμηνεία και απαλλαγή» δημοσιεύτηκε για πρώτη φορά στο *Theory and Event* (5:4) και ανατυπώθηκε στο *Social Text* (αρ. 72). Το «Βία, πένθος, πολιτική» δημοσιεύτηκε για πρώτη φορά στο *Studies in Gender and Sexuality* (4:1) και αποτελεί επεξεργασμένη εκδοχή της Διάλεξης Κέσλερ, που είχα δώσει το Δεκέμβριο του 2001 στο Κέντρο Λεσβιακών και Γκέι Σπουδών του CUNY. Το «Κράτηση επ' αόριστον» δημοσιεύτηκε για πρώτη φορά, σε λιγότερο εκτενή μορφή, στο *It's a Free Country: Personal Liberties after 9/11* (επιμ. Victor Goldberg, Νέα Υόρκη: RMD Press, 2002): τμήμα μιας προγενέστερης εκδοχής του είχε δημοσιευτεί με τον τίτλο "Guantanamo Limbo" στο *Nation*, 1 Απριλίου 2002. Το δοκίμιο «Η κατηγορία για αντισημιτισμό» δημοσιεύτηκε, σε συντομευμένη μορφή, στο *London Review of Books*, 21 Αυγούστου 2003.

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Τα πέντε δοκίμια που έχουν συγκεντρωθεί σε αυτόν τον τόμο γράφτηκαν μετά την 11η Σεπτεμβρίου του 2001, ως απάντηση στις συνθήκες αυξημένης τρωτότητας και επιθετικότητας που προέκυψαν από τα γεγονότα αυτά. Το φθινόπωρο του 2001, είχα την αίσθηση ότι οι Ηνωμένες Πολιτείες έχαναν μια ευκαιρία να επανακαθορίσουν τον εαυτό τους ως μέρος της παγκόσμιας κοινότητας, όταν, αντί για αυτό, άρχισαν να εκφέρουν πιο οξυμένο εθνικιστικό λόγο, να επεκτείνουν τους μηχανισμούς επιτήρησης, να αναστέλλουν συνταγματικά δικαιώματα και να αναπτύσσουν μορφές ρητής και συγκαλυμμένης λογοκρισίας. Τα γεγονότα αυτά οδήγησαν γνωστούς διανοούμενους να παρεκκλίνουν από τη δημόσια δέσμευσή τους στις αρχές της δικαιοσύνης και εξώθησαν δημοσιογράφους να εγκαταλείψουν τη μακράιωνη παράδοση της ερευνητικής δημοσιογραφίας. Το γεγονός ότι παραβιάστηκαν τα αμερικανικά σύνορα, ότι αποκαλύφθηκε μια αβάσταχτη τρωτότητα και ότι υπήρξε ένα τρομακτικό κόστος σε ανθρώπινες ζωές, όλα αυτά ήταν, και είναι, αιτίες φόβου και πένθους: αποτελούν επίσης παρότρυνση για υπομονετικό πολιτικό στοχασμό. Τα γεγονότα αυτά εγείρουν το ερώτημα, έστω και υπαινικτικά, σχετικά με τη μορφή που πρέπει να πάρει ο πολιτικός αναστοχασμός και η πολιτική σκέψη αν θεωρήσουμε σημεία εκκίνησης της πολιτικής ζωής την τρωτότητα και την επιθετικότητα.

Το γεγονός ότι μπορεί να πληγωθούμε, ότι οι άλλοι μπορεί να πληγωθούν, ότι μπορεί να πεθάνουμε από την ιδιοτροπία ή το καπρίτσιο κάποιου άλλου, όλα αυτά είναι αιτίες φόβου και θλίψης. Αυτό, πάντως, που δεν είναι καθόλου σίγουρο είναι ότι η εμπειρία

της τρωτότητας και της απώλειας πρέπει να οδηγεί αναγκαστικά στη στρατιωτική βία και στην ανταπόδοσή. Υπάρχουν άλλοι δρόμοι. Αν μας ενδιαφέρει να περιορίσουμε τους κύκλους της βίας, ώστε να παράγουν λιγότερο βίαια αποτελέσματα, είναι αναμφίβολα σημαντικό να αναρωτηθούμε τι μπορούμε να αντλήσουμε σε πολιτικό επίπεδο από τη θλίψη, εκτός από πολεμικές ιαχές.

Μια ενόραση που παρέχει η εμπειρία του τραύματος είναι ότι υπάρχουν κάποιοι άλλοι εκεί έξω, άνθρωποι τους οποίους δεν γνωρίζω και μπορεί να μην γνωρίσω ποτέ, από τους οποίους εξαρτάται η ζωή μου. Αυτή η θεμελιώδης εξάρτηση από ανώνυμους άλλους δεν είναι μια συνθήκη που μπορώ να απομακρύνω με τη θέλησή μου. Κανένα μέτρο ασφαλείας δεν μπορεί να αποκλείσει αυτή την εξάρτηση· καμία κυριαρχική πράξη βίας δεν μπορεί να απαλλάξει τον κόσμο από αυτό το γεγονός. Το τι συγκεκριμένα σημαίνει αυτό διαφέρει από τόπο σε τόπο. Υπάρχουν τρόποι να διανεμηθεί η τρωτότητα, διαφορετικές μορφές καταμερισμού, που καθιστούν κάποιους πληθυσμούς υποκείμενους στην αυθαίρετη βία σε μεγαλύτερο βαθμό από κάποιους άλλους. Ωστόσο, σε αυτή την τάξη πραγμάτων, δεν θα ήταν δυνατόν να υποστηριχθεί ότι οι ΗΠΑ έχουν μεγαλύτερα προβλήματα ασφάλειας σε σχέση με κάποια από τα πιο τρωτά έθνη και πληθυσμούς του κόσμου. Το να υποστεί κανείς ένα τραύμα σημαίνει ότι έχει την ευκαιρία να αναστοχαστεί το γεγονός του τραυματισμού, να ανακαλύψει τους μηχανισμούς της κατανομής του, να ανακαλύψει ποιοι άλλοι υποφέρουν λόγω της διαπερατότητας των συνόρων, της απροσδόκητης βίας, της αποστέρησης και του φόβου, και με ποιους τρόπους. Αν αμφισβητείται η εθνική κυριαρχία, αυτό δεν σημαίνει ότι πρέπει να τη στηρίξουμε με οποιοδήποτε κόστος, αν αυτό έχει ως αποτέλεσμα την αναστολή πολιτικών ελευθεριών και την καταστολή της πολιτικής κριτικής διαφωνίας. Αντιθέτως, η απομάκρυνση από τα προνόμια του Πρώτου Κόσμου, όσο προσωρινή και αν είναι, προσφέρει την ευκαιρία να αρχίσουμε να φανταζόμαστε έναν κόσμο στον οποίο

αυτού του είδους η βία μπορεί να ελαχιστοποιηθεί, στον οποίο αυτή η αναπόφευκτη αλληλεξάρτηση θα αναγνωρίζεται ως βάση της παγκόσμιας πολιτικής κοινότητας. Ομολογώ ότι δεν ξέρω πώς να θεωρητικοποιήσω αυτή την αλληλεξάρτηση. Πιστεύω, ωστόσο, ότι τόσο οι πολιτικές όσο και οι ηθικές μας ευθύνες θεμελιώνονται στην παραδοχή ότι οι ριζικές μορφές αυτάρκειας και ακαλίνωτης κυριαρχίας διαταράσσονται από τις ευρύτερες παγκόσμιες διαδικασίες των οποίων αποτελούν τμήμα, ότι δεν μπορεί να διασφαλιστεί κάποιος οριστικός έλεγχος και ότι ο οριστικός έλεγχος δεν είναι, δεν μπορεί να είναι, μια υπέρτατη αξία.

Τα δοκίμια αυτά κάνουν μια αρχή στη διαδικασία της προσπάθειας να φανταστούμε κάτι τέτοιο, αν και δεν υπάρχουν σ' αυτά μεγαλειώδη ουτοπικά συμπεράσματα. Το πρώτο δοκίμιο ξεκινά με την εμφάνιση της λογοκρισίας και του αντι-διανοουμενισμού, που επικράτησαν το φθινόπωρο του 2001, οπότε οποιοσδήποτε επιδίωκε να κατανοήσει τις «αιτίες» της επίθεσης στις Ηνωμένες Πολιτείες αντιμετωπιζόταν σαν να ήθελε να «απαλλάξει» αυτούς που έκαναν την επίθεση. Πολλά εντιότριαλ των *New York Times* ασκούσαν κριτική στους «δικαιολογώκηδες», εκμεταλλευόμενα τον απόηχο των «ειρηνάκηδων» –που παρουσιάζονταν σαν απλοϊκά και νοσταλγικά άτομα με πολιτική δράση που παρέμεναν προσκολλημένα στο πλαίσιο της δεκαετίας του 1960– και των «αρνησάκηδων» – αυτών που αρνήθηκαν να συμμορφωθούν με σοβιετικές μορφές ελέγχου και λογοκρισίας και συχνά, ως αποτέλεσμα, έχασαν τη δουλειά τους. Αν ο όρος είχε ως στόχο να δυσφημίσει όσους προειδοποιούσαν εναντίον του πολέμου, δημιουργούσε αναπόφευκτα την πιθανότητα ταύτισης όσων ήταν αντίθετοι στον πόλεμο με τους θαρραλέους ακτιβιστές για τα ανθρώπινα δικαιώματα. Η προσπάθεια της δυσφήμισης αποκάλυψε τη δυσκολία να διατηρηθεί με συνέπεια μια σταθερά αρνητική θεώρηση εκείνων που αναζητούσαν μια πολιτική και ιστορική κατανόηση των γεγονότων της 11ης Σεπτεμβρίου, και πολύ

περισσότερο εκείνων που ήταν αντίθετοι στον πόλεμο εναντίον του Αφγανιστάν ως νόμιμη αντίδραση.

Ισχυρίζομαι ότι η προσπάθεια να κατανοήσουμε τι μπορεί να οδήγησε στις επιθέσεις εναντίον των Ηνωμένων Πολιτειών δεν είναι μια ιδιοτροπία του ηθικού σχετικισμού. Ακόμα περισσότερο, μπορεί κανείς –και θα όφειλε– να νιώθει αποστροφή για τις επιθέσεις για ηθικούς λόγους (και να απαριθμήσει αυτούς τους λόγους), να αισθανθεί πλήρως την οδύνη για τις απώλειες αυτές, αλλά να μην αφήσει ούτε την ηθική αγανάκτηση ούτε το δημόσιο πένθος να αποτελέσουν την αφορμή για τη φίμωση του κριτικού λόγου και της δημόσιας αντιπαράθεσης σχετικά με το νόημα των ιστορικών γεγονότων. Μπορεί κανείς, ακόμα, να επιθυμεί να μάθει τι προκάλεσε αυτά τα γεγονότα, να μάθει ποιος είναι ο καλύτερος τρόπος να αντιμετωπίσει αυτές τις συνθήκες ώστε να μην αποτελέσουν το σπόρο και για άλλα τέτοια γεγονότα, να βρει σημεία παρέμβασης, να βοηθήσει στο σχεδιασμό στρατηγικών με την απαιτούμενη περίσκεψη ώστε να μην αποτελέσουν έναυσμα για ακόμα περισσότερη βία στο μέλλον. Μπορεί κανείς ακόμα και να βιώσει την εμπειρία της αποστροφής, του πένθους, της αγωνίας και του φόβου, και όλες αυτές οι συναισθηματικές καταστάσεις να οδηγήσουν σε στοχασμό σχετικά με το πώς άλλοι έχουν υποστεί αυθαίρετη βία στα χέρια των ΗΠΑ, αλλά επίσης να επιδιώξει τη δημιουργία μιας άλλης δημόσιας κουλτούρας και μιας άλλης πολιτικής, στις οποίες η έκθεση στην αυθαίρετη βία και στην απώλεια και η επιθετική αντίδραση δεν θα γίνονται δεκτές ως κανόνας της πολιτικής ζωής.

Το δεύτερο κείμενο, «Βία, πένθος, πολιτική», εξετάζει μια ψυχαναλυτική κατανόηση της απώλειας, με στόχο να διαπιστώσει τους λόγους που κάποιες φορές φαίνεται να την ακολουθεί τόσο γρήγορα η επιθετικότητα. Το δοκίμιο ασχολείται με το πρόβλημα μιας πρωταρχικής τρωτότητας απέναντι στους άλλους, μιας τρωτότητας που δεν μπορούμε να την απομακρύνουμε με τη θέλησή μας, χωρίς να πάψουμε να είμαστε άνθρωποι. Υποστη-

ρίζει, ακόμα, ότι οι σύγχρονες μορφές της εθνικής κυριαρχίας αποτελούν προσπάθειες να υπερνικηθούν μια ευσυγκινησία και μια παραβιασιμότητα που είναι αδιαχώριστες διαστάσεις της ανθρώπινης εξάρτησης και κοινωνικότητας. Εξετάζω επίσης τους τρόπους με τους οποίους συγκεκριμένες μορφές οδύνης αναγνωρίζονται και ενισχύονται στο πλαίσιο του έθνους, ενώ άλλες απώλειες γίνονται αδιανόητες και ανάξιες να προκαλούν οδύνη. Υποστηρίζω ότι η εθνική μελαγχολία, που την κατανοώ ως αποκρημμένο πένθος, εμφανίζεται ως επακόλουθο της διαγραφής από τη δημόσια αναπαράσταση των ονομάτων, των εικόνων και των αφηγήσεων των ανθρώπων που έχουν σκοτώσει οι ΗΠΑ. Από την άλλη, οι απώλειες των ΗΠΑ καθαγιάζονται στις δημόσιες νεκρολογίες, που αποτελούν πράξεις οικοδόμησης του έθνους. Κάποιες ζωές είναι άξιες οδύνης και κάποιες όχι: ο διαφοροτικός καταμερισμός της δυνατότητας της οδύνης, που αποφασίζει ποιο είδος υποκειμένου πενθείται και πρέπει να πενθείται, παράγει με τη λειτουργία του συγκεκριμένες αντιλήψεις αποκλεισμού σχετικά με το ποιος είναι κανονιστικά άνθρωπος: τι λογίζεται ως ζωή άξια να βιώνεται και τι ως θάνατος άξιος οδύνης.

Το δοκίμιο «Κράτηση επ' αόριστον» εξετάζει τις πολιτικές συνέπειες των κανονιστικών αντιλήψεων για το ανθρώπινο που παράγουν, μέσω μιας διαδικασίας αποκλεισμών, μιας στρατιάς από «μη βιώσιμες ζωές» των οποίων η νομική και πολιτική υπόσταση αναστέλλεται. Οι αιχμάλωτοι που κρατούνται για αόριστο χρονικό διάστημα στον κόλπο του Γκουαντάναμο δεν θεωρούνται «υποκείμενα» που προστατεύονται από τη διεθνή νομοθεσία, δεν δικαιούνται κανονικές δίκες, δικηγόρους, τη νόμιμη διαδικασία. Οι στρατιωτικές δικαστικές επιτροπές, που μέχρι σήμερα δεν έχουν χρησιμοποιηθεί, αντιπροσωπεύουν ένα ρήγμα στη συνταγματική νομοθεσία, το οποίο μετατρέπει την τελική κρίση πάνω στη ζωή και στο θάνατο σε προνόμιο του Προέδρου. Η απόφαση για την προσωρινή κράτηση κάποιων, αν όχι των περισσότερων, από τους 680 τροφίμους στο Γκουαντάναμο είναι απόφαση «κρατικών αξιω-

ματούχων», οι οποίοι θα αποφασίσουν, με ασαφή κριτήρια, αν τα άτομα αυτά αποτελούν κίνδυνο για την ασφάλεια των ΗΠΑ. Χωρίς να δεσμεύονται από νομικές κατευθυντήριες αρχές, εκτός από αυτές που κατασκευάστηκαν ειδικά για την περίπτωση, οι αξιωματούχοι αυτοί συγκεντρώνουν στο πρόσωπό τους ανώτατες εξουσίες. Αν και ο Φουκό ισχυριζόταν ότι η κυριαρχία και η κυβερνητικότητα μπορούν να συνυπάρχουν, και συνυπάρχουν, η συγκεκριμένη μορφή της συνυπαρξης αυτής στη σύγχρονη στρατιωτική φυλακή δεν έχει ακόμα χαρτογραφηθεί. Η κυβερνητικότητα καθορίζει ένα μοντέλο εννοιολόγησης της εξουσίας στις διάχυτες και πολυσθενείς [*multivalent*, ενν. το χημικό σθένος] λειτουργίες της, επικεντρώνοντας στη διαχείριση πληθυσμών και στη δράση μέσα από κρατικούς και μη κρατικούς θεσμούς και λόγους. Στη σημερινή στρατιωτική φυλακή, οι αξιωματούχοι της κυβερνητικότητας ασκούν κυρίαρχη εξουσία, κατανοητή σε αυτό το πλαίσιο ως άνομη και εκτός καταλογισμού λειτουργία της εξουσίας, όταν οι νομικοί κανόνες έχουν στην πράξη ανασταλεί και τη θέση τους έχουν πάρει οι στρατιωτικοί κώδικες. Και πάλι, μια χαμένη ή τραυματισμένη κυριαρχία αναγεννάται μέσα από κανόνες που αναθέτουν τις τελικές αποφάσεις σχετικά με τη ζωή και το θάνατο στην εκτελεστική εξουσία ή σε αξιωματούχους που δεν είναι εκλεγμένοι και δεν δεσμεύονται από συνταγματικούς περιορισμούς.

Οι αιχμάλωτοι αυτοί δεν θεωρούνται «αιχμάλωτοι» και δεν απολαμβάνουν την προστασία από τη διεθνή νομοθεσία. Αν και οι ΗΠΑ ισχυρίζονται ότι οι μέθοδοι εγκλεισμού που χρησιμοποιούν είναι συμβατές με τη Συνθήκη της Γενεύης, δεν θεωρούν ότι δεσμεύονται από τέτοιου είδους συμφωνίες και δεν παρέχουν κανένα από τα νομικά δικαιώματα που προβλέπονται από τη συνθήκη αυτή. Το αποτέλεσμα είναι ότι οι άνθρωποι που βρίσκονται φυλακισμένοι στο Γκουαντάναμο δεν θεωρούνται άνθρωποι· δεν είναι υποκείμενα που προστατεύονται από τη διεθνή νομοθεσία. Δεν είναι υποκείμενα με οποιαδήποτε νομική ή κανονιστική έννοια. Η αποανθρωποποίηση που επιτυγχάνεται με την «κράτη-

ση επ' αόριστον» χρησιμοποιεί ένα εθνοτικό πλαίσιο βάσει του οποίου κάποιοι θα γίνονται αντιληπτοί ως άνθρωποι και κάποιοι όχι. Επιπλέον, η τακτική της «κράτησης επ' αόριστον» παράγει μια σφαίρα εγκλεισμού και τιμωρίας που δεν δεσμεύεται από κανένα νόμο, εκτός από αυτούς που επινοεί το υπουργείο Εξωτερικών. Έτσι, το ίδιο το κράτος αποκτά μια «επ' αόριστον» εξουσία να αναστέλλει το νόμο και να κατασκευάζει το νόμο, σημείο στο οποίο η διάκριση των εξουσιών έχει οριστικά παραμεριστεί. Ο Πατριωτικός Νόμος [*Patriot Act*] αποτελεί μία ακόμα προσπάθεια αναστολής των πολιτικών ελευθεριών εν ονόματι της ασφάλειας, προσπάθεια την οποία δεν πραγματεύομαι σε αυτές τις σελίδες, ελπίζω όμως να το κάνω σε κάποιο άλλο άρθρο. Στις εκδοχές 1 και 2 του Πατριωτικού Νόμου, στο στόχαστρο μπαίνει η κουλτούρα της δημόσιας διανοήσεως, με σκοπό τον έλεγχο και τη ρύθμισή της, παραβιάζοντας παλαιότερες διεκδικήσεις για την πνευματική ελευθερία και την ελευθερία των συναναστροφών, που αποτελούν κεντρικές συλλήψεις της δημοκρατικής πολιτικής ζωής.

Το δοκίμιο «Η κατηγορία για αντισημιτισμό: Εβραίοι, Ισραήλ και οι κίνδυνοι της δημόσιας κριτικής» εξετάζει μια προσπάθεια καταστολής της δημόσιας κριτικής και της διανοητικής διαφωνίας, στο πλαίσιο της κριτικής στο ισραηλινό κράτος και στη στρατιωτική του πολιτική. Το σχόλιο του προέδρου του Χάρβαρντ Λόρενς Σάμερς, ότι η κριτική στο Ισραήλ σημαίνει την εμπλοκή σε «εξ αποτελέσματος» αντισημιτισμό, εξετάζεται κριτικά, σχετικά με το ότι δεν κάνει τη διάκριση μεταξύ Εβραίων και Ισραήλ και λόγω της σημασίας που έχει να αναγνωριστούν δημόσια οι προσπάθειες αντίστασης των προοδευτικών Εβραίων (Ισραηλινών ή της Διασποράς) στο σημερινό ισραηλινό κράτος. Εξετάζω τις επακόλουθες συνέπειες αυτής της δήλωσης, η οποία εκφράζει αισθήματα που είναι κοινά για πολλούς ανθρώπους και οργανισμούς, σε σχέση με τη λογοκρισία ορισμένων ειδών κριτικού λόγου, μέσω της σύνδεσης όσων μιλούν κριτικά με αντισημιτικούς στόχους. Με δεδομένο το πόσο αποτρόπαια είναι οποια-

δήποτε ταύτιση με τον αντισημιτισμό, ιδίως για τους προοδευτικούς Εβραίους που ασκούν την κριτική τους ως Εβραίοι, έπεται ότι όσοι μπορεί να αντιτίθενται στην πολιτική του Ισραήλ, ή, ακόμα, στο δόγμα και στις πρακτικές του σιωνισμού, τοποθετούνται σε μια θέση όπου πρέπει είτε να δεχτούν τη φήμωση του κριτικού λόγου είτε να αντιμετωπίσουν το αβάσταχτο στίγμα του αντισημιτισμού, επειδή διατύπωσαν δημόσια τις απόψεις τους. Αυτή η απαγόρευση του λόγου επιβάλλεται μέσω της ρύθμισης ψυχικών και δημόσιων ταυτίσεων, και συγκεκριμένα με την απειλή ότι θα αναγκαστεί κανείς να ζήσει σε μια ριζικά μη οικήσιμη και απαράδεκτη ταύτιση με τον αντισημιτισμό, εάν μιλήσει εναντίον της πολιτικής του Ισραήλ, ή ακόμα και εναντίον του ίδιου του Ισραήλ. Όταν η κατηγορία για αντισημιτισμό χρησιμοποιείται με αυτό τον τρόπο για να καταστείλει τη διαφωνία στο ζήτημα του Ισραήλ, η κατηγορία καθίσταται ύποπτη, στερούμενη έτσι το νόημα και τη σημασία της σε αυτό που πρέπει οπωσδήποτε να παραμείνει ένας ενεργός αγώνας ενάντια στον υπαρκτό αντισημιτισμό.

Η δημόσια σφαίρα αποτελείται εν μέρει από αυτά που δεν μπορούν να λέγονται και από αυτά που δεν μπορούν να φαίνονται. Τα όρια αυτού που μπορεί να ειπωθεί, τα όρια αυτού που μπορεί να εμφανιστεί περιγράφουν την επικράτεια στην οποία λειτουργεί ο πολιτικός λόγος και στην οποία μπορούν να εμφανιστούν ορισμένοι τύποι υποκειμένων ως βιώσιμοι δρώντες. Στην περίπτωση αυτή, η ταύτιση του λόγου που ασκεί κριτική στο Ισραήλ με τον αντισημιτισμό επιδιώκει να καταστήσει το λόγο αυτό μη διατυπώσιμο. Αυτό το πετυχαίνει με την απόδοση στίγματος και επιδιώκει να αποκλείσει από το βιώσιμο λόγο τις κριτικές για τη δομή του ισραηλινού κράτους, τις προϋποθέσεις που ισχύουν για την υπηκοότητα, τις πρακτικές της κατοχής και τη μακροχρόνια βία που αυτό ασκεί. Τοποθετούμαι υπέρ της κατάπαυσης τόσο της ισραηλινής όσο και της παλαιστινιακής βίας και υποστηρίζω ότι η διάλυση του χώρου για τη διεξαγωγή ενός νόμιμου δημόσιου διαλό-

γου, απαλλαγμένου από εκφοβισμούς, σχετικά με την πολιτική δομή Ισραήλ/Παλαιστίνης είναι απαραίτητη για το έργο αυτό.

Το δοκίμιο «Ευάλωτη Ζωή» προσεγγίζει το ζήτημα μιας ηθικής της μη-βίας, μιας ηθικής που βασίζεται στην κατανόηση του πόσο εύκολα μπορεί να εκμηδενιστεί η ανθρώπινη ζωή. Ο Εμανουέλ Λεβινάς προσφέρει μια αντίληψη της ηθικής που βασίζεται στην κατανόηση της τρωτότητας της ζωής, μια κατανόηση που ξεκινάει με την ευάλωτη ζωή του Άλλου. Χρησιμοποιεί το «πρόσωπο» ως μια μορφή που μεταφέρει τόσο την τρωτότητα της ζωής όσο και την απαγόρευση της βίας. Μας δίνει έναν τρόπο να καταλάβουμε ότι σε μια ηθική της μη-βίας η επιθετικότητα δεν εκριζώνεται: αποτελεί την αδιάλειπτη ουσία των ηθικών αγώνων. Ο Λεβινάς λαμβάνει υπόψη το φόβο και την αγωνία που η επιθετικότητα προσπαθεί να καταπραΰνει, αλλά υποστηρίζει ότι η ηθική είναι ακριβώς ο αγώνας να μην επιτρέψουμε στο φόβο και στην αγωνία να μετατραπούν σε δολοφονικές πράξεις. Αν και η θεολογική του οπτική επικαλείται μια σκηνή μεταξύ δύο ανθρώπων, ο καθένας εκ των οποίων φέρει ένα πρόσωπο που κομίζει μια ηθική απαίτηση από μια φαινομενικά θείκη πηγή, η άποψή του είναι, εντούτοις, χρήσιμη για τις πολιτισμικές αναλύσεις που επιδιώκουν να κατανοήσουν πώς απεικονίζεται καλύτερα το ανθρώπινο, η ανθρώπινη οδύνη και ο ανθρώπινος πόνος και πώς μπορούν καλύτερα να αναγνωριστούν τα «πρόσωπα» εκείνων που εναντίον τους διεξάγεται ο πόλεμος στο πεδίο της δημόσιας αναπαράστασης.

Το λεβινασιανό πρόσωπο δεν είναι ακριβώς ούτε αποκλειστικά ένα ανθρώπινο πρόσωπο, αν και αποκαλύπτει τι είναι ανθρώπινο, τι είναι ευάλωτο, τι είναι τρωτό. Οι μιντιακές αναπαραστάσεις των προσώπων του «εχθρού» εξαλείφουν αυτό που, για τον Λεβινάς, είναι το πιο ανθρώπινο στοιχείο του προσώπου. Μέσω μιας πολιτισμικής μετατόπισης της φιλοσοφίας του, είναι δυνατόν να καταλάβουμε πώς οι κυρίαρχες μορφές αναπαράστασης μπορούν και πρέπει να διαρραγούν, προκειμένου να μπορέσει να γίνει κατανοητό κάτι σχετικά με την τρωτότητα της ζωής. Αυτό, και πάλι, έχει επιπτώσεις στα

όρια που συγκροτούν αυτό που μπορεί και αυτό που δεν μπορεί να εμφανιστεί εντός της δημόσιας ζωής, στα όρια του δημόσια αναγνωρισμένου πεδίου του φαίνεσθαι. Αυτοί που παραμένουν δίχως πρόσωπο, ή που τα πρόσωπά τους μας παρουσιάζονται ως σύμβολα του κακού, μας δίνουν την εξουσιοδότηση να γίνουμε αναισθητοί απέναντι στις ζωές που έχουμε οι ίδιοι εξαλείψει και για τις οποίες η δυνατότητα του πένθους έχει αναβληθεί επ' αόριστον. Ορισμένα πρόσωπα πρέπει να εισαχθούν στη δημόσια εικόνα, πρέπει να ιδωθούν και να ακουστούν, προκειμένου να εδραιωθεί μια πιο οξεία αίσθηση της αξίας της ζωής, κάθε ζωής. Το ζήτημα, λοιπόν, δεν είναι ότι το πένθος είναι ο στόχος της πολιτικής, αλλά ότι χωρίς την ικανότητα για πένθος χάνουμε αυτή την πιο οξεία αίσθηση της ζωής που μας είναι απαραίτητη, προκειμένου να αντιταχούμε στη βία. Και αν για ορισμένους το πένθος μπορεί να καταλαγιάσει μόνο μέσω της βίας, είναι ξεκάθαρο ότι η βία φέρνει μόνο περισσότερη απώλεια, και η αποτυχία να μεριμνήσουμε για τις απαιτήσεις της επισφαλούς ζωής οδηγεί αποκλειστικά, ξανά και ξανά, στην άγονη οδύνη μιας διαρκούς πολιτικής οργής. Και ενώ κάποιες μορφές δημόσιου πένθους παρατείνονται και μετατρέπονται σε τελεουργίες, τροφοδοτώντας τα εθνικιστικά πάθη, επαναλαμβάνοντας τις συνθήκες της απώλειας και της θυματοποίησης που χρησιμοποιούνται για να δικαιολογήσουν έναν λίγο πολύ διαρκή πόλεμο, δεν οδηγούν όλες οι μορφές πένθους στο ίδιο συμπέρασμα.

Η διαφωνία και ο διάλογος εξαρτώνται από τη συμπερίληψη εκείνων που διατυπώνουν κριτικά την άποψη ότι η κρατική πολιτική και η κουλτούρα των πολιτικών δικαιωμάτων πρέπει να παραμείνουν μέρος μιας ευρύτερης δημόσιας συζήτησης σχετικά με την αξία της κάθε συγκεκριμένης πολιτικής, αλλά και της πολιτικής εν γένει. Το να κατηγορούνται όσοι ασκούν κριτική για προδοσία, συμπάθεια προς την τρομοκρατία, αντισημιτισμό, ηθικό σχετικισμό, μεταμοντερνισμό, ανώριμη συμπεριφορά, δωσιλογισμό, αναχρονιστικό αριστερισμό, αποτελεί προσπάθεια να καταστραφεί η αξιοπιστία όχι των απόψεων που υποστηρίζονται, αλλά των ατόμων που τις

υποστηρίζουν. Παρόγεται το κλίμα φόβου, στο οποίο η διατύπωση ορισμένων απόψεων σημαίνει ότι κινδυνεύει κανείς να στιγματιστεί και να ντροπιαστεί με έναν αποτρόπαιο χαρακτηρισμό. Δεν είναι εύκολο να συνεχίσει κανείς να διατυπώνει τις απόψεις του κάτω από αυτές τις συνθήκες, καθώς δεν αρκεί να απορρίψει την αλήθεια του χαρακτηρισμού, αλλά πρέπει και να αψηφήσει το στίγμα που προέρχεται από το δημόσιο χώρο. Η διαφωνία καταστέλλεται, εν μέρει, απειλώντας το ομιλούν υποκείμενο με μια μη οικήσιμη ταύτιση. Επειδή θα ήταν αποτρόπαιο για κάποιον να ταυτιστεί με το χαρακτηρισμό του προδότη ή του συνεργάτη, δεν καταφέρνει να μιλήσει ή μιλάει συγκαλυμμένα, προκειμένου να αποφύγει την τρομακτική ταύτιση που απειλεί να εδραιωθεί. Αυτή η τακτική για την καταστολή της διαφωνίας και τον περιορισμό του κριτικού διαλόγου δεν πραγματοποιείται μόνο μέσω μιας σειράς επονειδιστων πρακτικών που έχουν ως αποτέλεσμα έναν ορισμένο ψυχολογικό εκφοβισμό, αλλά αποδίδουν εξίσου καλά παράγοντας αυτά που θα θεωρούνται και αυτά που δεν θα θεωρούνται, στο πλαίσιο της δημόσιας επικράτειας, βιώσιμα ομιλούντα υποκείμενα και λογικές απόψεις. Και επειδή, ακριβώς, κανείς δεν θέλει να πάψει να είναι βιώσιμο ομιλούν ον, δεν λέει αυτό που σκέφτεται. Κάτω από κοινωνικές συνθήκες που ρυθμίζουν σε τέτοιο βαθμό τις ταυτίσεις και την αίσθηση της βιωσιμότητας, η λειτουργία της λογοκρισίας είναι αφανής και ισχυρή. Η γραμμή που καθορίζει τι μπορεί να ειπωθεί και τι είναι βιώσιμο, λειτουργεί επίσης σαν όργανο της λογοκρισίας.

Η απόφαση, ωστόσο, για το ποιες απόψεις θα θεωρούνται λογικές εντός της δημόσιας σφαίρας ισοδυναμεί με την απόφαση για το ποια θα θεωρείται δημόσια σφαίρα αντιπαράθεσης και ποια όχι. Και αν κάποιος ή κάποια έχει απόψεις που δεν ευθυγραμμίζονται με τα εθνικιστικά πρότυπα, θα χάσει την αξιοπιστία του/της ως ομιλούν άτομο, και τα ΜΜΕ δεν θα είναι ανοιχτά για αυτόν ή αυτήν (αν και, κατά ενδιαφέροντα τρόπο, το διαδίκτυο θα είναι). Ο αποκλεισμός της κριτικής αφαιρεί από τη δημόσια επικράτεια το διάλογο και την ίδια τη δημοκρατική αμφισβήτηση, έτσι ώστε η δημόσια συζήτηση

καταλήγει να είναι ανταλλαγή απόψεων μεταξύ ομοϊδεατών, και η κριτική, που θα έπρεπε να είναι κεντρικό χαρακτηριστικό κάθε δημοκρατίας, καταλήγει δραστηριότητα ύποπτη και υπό διωγμό.

Η δημόσια πολιτική, συμπεριλαμβανομένης της εξωτερικής πολιτικής, επιδιώκει συχνά να περιορίσει το άνοιγμα της δημόσιας σφαίρας σε συγκεκριμένες μορφές συζήτησης, καθώς και την κάλυψη από τα μέσα ενημέρωσης. Ένας τρόπος να επιτευχθεί μια ηγεμονική κατανόηση της πολιτικής είναι μέσα από τον καθορισμό τού τι θα γίνεται και τι δεν θα γίνεται αποδεκτό ως μέρος της δημόσιας σφαίρας. Εάν οι πληθυσμοί δεν είναι με τέτοιο τρόπο προδιατεθειμένοι ώστε ο πόλεμος να τους φαίνεται καλός, δίκαιος και αληθινός, κανένας πόλεμος δεν μπορεί να έχει τη δημόσια συναίνεση και καμία κυβέρνηση δεν μπορεί να διατηρήσει τη δημοτικότητά της. Για να παραχθεί, όμως, αυτό που θα αποτελέσει τη δημόσια σφαίρα, είναι απαραίτητος ο έλεγχος του τρόπου με τον οποίο οι άνθρωποι βλέπουν, του τρόπου που ακούν, αυτό που βλέπουν. Οι περιορισμοί δεν αφορούν μόνο το περιεχόμενο –για παράδειγμα, ορισμένες εικόνες πτωμάτων στο Ιράκ θεωρούνται απαράδεκτες για τη δημόσια οπτική κατανάλωση– αλλά το τι «μπορεί» να ακουστεί, να διαβαστεί, να ιδωθεί, να γίνει αισθητό ή να γίνει γνωστό. Η δημόσια σφαίρα συγκροτείται εν μέρει από ό,τι μπορεί να εμφανιστεί, και η ρύθμιση της σφαίρας τού φαίνεσθαι είναι ένας τρόπος να καθορίσεις τι θα θεωρείται πραγματικό και τι όχι. Είναι, επίσης, ένας τρόπος να καθορίσεις ποιων οι ζωές θα χαρακτηριστούν ζωές, και ποιων οι θάνατοι θα θεωρούνται θάνατοι. Η ικανότητά μας να αισθανόμαστε και να κατανοούμε εξαρτάται από αυτή την ισορροπία. Το ίδιο, όμως, και η μοίρα της πραγματικότητας ορισμένων ζωών και θανάτων, καθώς και η ικανότητα να σκεπτόμαστε κριτικά και δημόσια για τις επιπτώσεις του πολέμου.

Μπέρκλεϊ, Καλιφόρνια
Ιούλιος 2003

Ι. ΕΡΜΗΝΕΙΑ ΚΑΙ ΑΠΑΛΛΑΓΗ, Ή ΤΙ ΜΠΟΡΟΥΜΕ ΝΑ ΑΚΟΥΜΕ

Μετά τα γεγονότα της 11ης Σεπτεμβρίου, έχει παρατηρηθεί τόσο μια έξαρση του αντι-διανοουμισμού όσο και μια, διαρκώς αυξανόμενη, αποδοχή της λογοκρισίας στα μέσα ενημέρωσης. Αυτό μπορεί να σημαίνει ότι οι τάσεις αυτές γίνονται αποδεκτές από την πλειοψηφία του πληθυσμού των Ηνωμένων Πολιτειών, αλλά μπορεί επίσης να σημαίνει ότι τα μέσα ενημέρωσης λειτουργούν ως «δημόσιες φωνές» που ενεργούν σε απόσταση από το κοινό τους, ότι μας μεταδίδουν τη «φωνή» της κυβέρνησης και ότι, ταυτόχρονα, η εγγύτητά τους στη φωνή αυτή βασίζεται σε συμμαχία, ή και σε ταύτιση μαζί της. Αφήνοντας κατά μέρος, προς στιγμήν, τον τρόπο με τον οποίο τα μέσα ενημέρωσης ενεργούν στο κοινό –αν έχουν όντως αναλάβει το έργο της «κατασκευής» δημόσιου αισθήματος και αφοσίωσης– είναι εξαιρετικά σημαντικό να παρατηρήσουμε ότι η κριτική στάση προς την κυβέρνηση έχει, σε πολύ μεγάλο βαθμό –αν όχι πλήρως– περιοριστεί, και ότι η «κριτική» ή, στην ουσία, η ανεξαρτησία των μέσων ενημέρωσης απειλείται με πρωτοφανείς τρόπους.

Παρότι τον τελευταίο καιρό έχουν δημοσιευτεί πληροφορίες σχετικά με την απάνθρωπη μεταχείριση αιχμαλώτων και έχουν αποκαλυφθεί ορισμένα επιχειρησιακά «λάθη», φαίνεται ότι ούτε η δικαιολόγηση ούτε οι αιτίες του πολέμου δεν έχουν βρεθεί στο επίκεντρο της δημόσιας προσοχής των διανοουμένων. Μόνο πρόσφατα (το φθινόπωρο του 2003), άρχισαν να εξετάζονται δημόσια, και λεπτομερώς, οι λόγοι που οδήγησαν στη διεξαγωγή ενός προληπτικού πολέμου εναντίον του Ιράκ. Πράγματι, η προ-

οπτική να σκεφτούμε σοβαρά τις αιτίες που βρίσκονται πίσω από αυτά τα γεγονότα δημιουργεί, κάθε φορά, το φόβο ότι η αναζήτηση αιτιών σημαίνει αυτομάτως και αναζήτηση δικαιολογιών. Το επιχείρημα αυτό προβλήθηκε στον τύπο από τον Μάικλ Γουόλτζερ (Michael Walzer), έναν υπέρμαχο του «δίκαιου πολέμου», και έχει λειτουργήσει ως υπόρρητη δύναμη λογοκρισίας στις εφημερίδες όλης της χώρας. Αντίστοιχα, ακούσαμε από τον αντιπρόεδρο Ντικ Τσέι, καθώς και από τον Έντουαρντ Ροθστάιν (Edward Rothstein) των *New York Times*, μεταξύ πολλών άλλων, ότι έχει έρθει η ώρα να επανεδραιώσουμε όχι μόνο τις αμερικανικές, αλλά όλες τις θεμελιώδεις και ουσιαστικές αξίες. Διανοητικές απόψεις που κρίνονται ως «σχετικιστικές», ή ως οποιουδήποτε είδους «μετα-», θεωρείται είτε ότι στηρίζουν, με κάποιον τρόπο, την τρομοκρατία είτε ότι αποτελούν τον «αδύναμο κρίκο» στον πόλεμο εναντίον της. Η κριτική διατύπωση απόψεων ενάντια στον πόλεμο έχει γίνει δύσκολη, όχι μόνο επειδή οι διοικήσεις των κυρίαρχων μέσων ενημέρωσης αρνούνται να τις δημοσιεύσουν (οι περισσότερες από αυτές τις απόψεις δημοσιεύονται στα προοδευτικά ή εναλλακτικά μέσα, ή στο διαδίκτυο), αλλά επίσης επειδή το να διατυπώσει κάποιος μια τέτοια άποψη σημαίνει ότι κινδυνεύει να αντιμετωπίσει υστερικές αντιδράσεις και λογοκρισία. Χωρίς υπερβολή, ο δυϊσμός που πρότεινε ο Μπους, σύμφωνα με τον οποίο υπάρχουν μόνο δύο δυνατές τοποθετήσεις («ή είστε μαζί μας ή είστε με τους τρομοκράτες»), αποκλείει την υιοθέτηση μιας τρίτης θέσης, που να αντιτίθεται και στις δύο αυτές και η οποία να διερωτάται για τους όρους με τους οποίους κατασκευάζεται αυτή η αντίθεση. Επιπλέον, ο δυϊσμός αυτός μάς αναγκάζει να επιστρέψουμε στον αναχρονιστικό διαχωρισμό μεταξύ «Ανατολής» και «Δύσης», ο οποίος, με μια σαθρή μετωνυμία, μας οδηγεί στην απεχθή διάκριση μεταξύ πολιτισμού (που ταυτίζεται με εμάς) και βαρβαρότητας (που πλέον ταυτίζεται με το ίδιο το Ισλάμ). Όταν ξεκίνησε αυτή η σύγκρουση, η αντίθεση προς τον πόλεμο σήμαινε, για κάποιους, συμφω-

νία με την τρομοκρατία, δικαιολόγησή της. Ωστόσο, είναι πια καιρός να επιτρέψουμε την αναδιαμόρφωση ενός διανοητικού πεδίου στο οποίο θα μπορούν να περιγραφούν διακρίσεις με μεγαλύτερη υπευθυνότητα, θα μπορούν να ειπωθούν οι ιστορίες με όλη τους την πολυπλοκότητα, και ο καταλογισμός ευθυνών θα γίνεται αναληπτός ως κάτι ανεξάρτητο από τις απαιτήσεις για εκδίκηση. Επίσης, στο πεδίο αυτό οι μακροπρόθεσμες προοπτικές για παγκόσμια συνεργασία θα μπορούν να λειτουργούν ως οδηγός για το δημόσιο αναστοχασμό και για την κριτική.

Η αντίδραση της αριστεράς στον πόλεμο στο Αφγανιστάν ήταν αρκετά προβληματική, εν μέρει επειδή οι ερμηνείες που μπόρεσε να δώσει στο ερώτημα «Γιατί μας μισούν τόσο;» απορρίφθηκαν ως απαλλακτικές των ίδιων των τρομοκρατικών ενεργειών. Τα πράγματα δεν είναι απαραίτητα έτσι. Νομίζω, ωστόσο, ότι μπορούμε να αντιληφθούμε πώς οι ηθικολογικές και αντι-διανοουμενίστικες τάσεις, σε συνδυασμό με την έλλειψη εμπιστοσύνης στην αριστερά, ως μια από τις τόσες ελίτ του Πρώτου Κόσμου με διαθέσεις αυτομαστίγωσης, έχουν διαμορφώσει μια κατάσταση στην οποία η ικανότητά μας να σκεφτόμαστε σχετικά με τις προϋποθέσεις και τις αιτίες των σημερινών διεθνών συγκρούσεων θεωρείται ανεπίτρεπτη. Η κραυγή «δεν υπάρχει καμία δικαιολογία για την 11η Σεπτεμβρίου» έχει γίνει μέσο για την κατάπνιξη κάθε σοβαρής δημόσιας συζήτησης σχετικά με το πώς η εξωτερική πολιτική των ΗΠΑ έχει συμβάλει στη δημιουργία ενός κόσμου στον οποίο είναι δυνατές τέτοιου είδους τρομοκρατικές ενέργειες. Αυτό παρατηρείται, με τον πιο χαρακτηριστικό τρόπο, στην αναστολή κάθε προσπάθειας για μια ισορροπημένη δημοσιογραφική κάλυψη των διεθνών συγκρούσεων, και στην άρνηση να συμπεριληφθούν στον κυρίαρχο αμερικανικό τύπο σημαντικά άρθρα με επικριτικό τόνο για τις στρατιωτικές επιχειρήσεις των ΗΠΑ, όπως, για παράδειγμα, της Αρουντάτι Ρόι (Arundhati Roy)¹ και του Νόαμ Τσόμσκι. Παράλληλα, παρατηρείται και ένας άνευ προηγουμένου περιορισμός των πολιτικών

ελευθεριών για τους παράνομους μετανάστες και για τους υπόπτους για τρομοκρατικές ενέργειες, καθώς και η χρήση της σημαίας ως διαφορούμενου συμβόλου αλληλεγγύης τόσο προς αυτούς που χάθηκαν στις 11 Σεπτεμβρίου όσο και προς το σημερινό πόλεμο, λες και η συμπόνια για τους νεκρούς μεταφράζεται, με μια μοναδική συμβολική κίνηση, σε υποστήριξη στον πόλεμο. Ο απροκάλυπτος δημόσιος κλευσασμός του ειρηνιστικού κινήματος και ο χαρακτηρισμός των αντιπολεμικών διαδηλώσεων ως αναχρονιστικών ή νοσταλγικών αποσκοπούν στην εξασφάλιση συναίνεσης της κοινής γνώμης, που θα περιθωριοποιεί έντονα τα αντιπολεμικά αισθήματα και τις αναλύσεις, θέτοντας υπό σοβαρή αμφισβήτηση την ίδια την αξία της διαφωνίας ως συστατικού της σημερινής δημοκρατικής κουλτούρας των ΗΠΑ.

Η άρθρωση αυτής της ηγεμονίας επιτυγχάνεται, εν μέρει, μέσω της παραγωγής συναίνεσης σχετικά με το τι θα σημαίνουν κάποιοι όροι, πώς θα μπορούν να χρησιμοποιούνται και ποιες γραμμές αλληλεγγύης σχηματίζονται υπαινικτικά από αυτήν τη χρήση. Επιφυλάσσουμε τον όρο «τρομοκρατικές ενέργειες» για γεγονότα όπως οι επιθέσεις της 11ης Σεπτεμβρίου εναντίον των Ηνωμένων Πολιτειών, διακρίνοντας, ωστόσο, αυτές τις πράξεις βίας από εκείνες που μπορεί να δικαιολογούνται μέσω των αποφάσεων της εξωτερικής πολιτικής ή μιας δημόσιας κήρυξης πολέμου. Από την άλλη, αυτές οι τρομοκρατικές ενέργειες ερμηνεύτηκαν ως «κήρυξη πολέμου» από την κυβέρνηση Μπους, η οποία, στη συνέχεια, προέβλεπε τη στρατιωτική απάντηση ως δικαιολογημένη πράξη αυτοάμυνας. Στο μεταξύ, συνεχίζει να υπάρχει μια διαρκώς αυξανόμενη αμφισημία, η οποία εισάγεται από την ίδια τη χρήση του όρου «τρομοκρατικός», τον οποίο εκμεταλλεύονται διάφορες δυνάμεις που βρίσκονται σε κατάσταση πολέμου με διάφορων ειδών κινήματα ανεξαρτησίας. Ο όρος «τρομοκρατικός» χρησιμοποιείται, για παράδειγμα, από το ισραηλινό κράτος για να περιγράψει κάθε πράξη αντίστασης από πλευράς Παλαιστινίων, όχι, όμως, και οποιαδήποτε από τις δικές του πρα-

κτικές κρατικής βίας. Ο όρος χρησιμοποιείται, επίσης, από τον Πούτιν για να περιγράψει τον αγώνα ανεξαρτησίας των Τσετσένων, προβάλλοντας, βέβαια, στη συνέχεια τις δικές του πράξεις βίας εναντίον αυτής της δημοκρατίας της ρώσικης ομοσπονδίας ως δικαιολογημένες ενέργειες εθνικής άμυνας. Χρησιμοποιώντας αυτόν τον όρο, οι Ηνωμένες Πολιτείες καθιστούν τον εαυτό τους το ανύποπτο και αδιαμφισβήτητο θύμα της βίας, παρότι, βέβαια, δεν υπάρχει καμία αμφιβολία ότι όντως υπέστησαν βία. Είναι, όμως, άλλο πράγμα να υφίσταται κανείς βία και εντελώς διαφορετικό να χρησιμοποιεί το γεγονός αυτό για να εδραιώσει ένα πλαίσιο στο οποίο το ότι δέχτηκε ένα πλήγμα τού επιτρέπει απεριόριστη επιθετικότητα εναντίον στόχων που μπορεί να σχετίζονται, αλλά μπορεί και όχι, με τις πηγές της οδύνης του.

Το ζήτημα που θέλω να τονίσω εδώ είναι ότι το πλαίσιο για την κατανόηση της βίας διαμορφώνεται παράλληλα με την εμπειρία της, καθώς και ότι το πλαίσιο αυτό λειτουργεί τόσο για να αποκλείει ορισμένα είδη ερωτημάτων, ορισμένα είδη ιστορικής έρευνας, όσο και ως ηθική δικαιολόγηση για την ανταπόδοση. Είναι απαραίτητο να ασχοληθούμε με το συγκεκριμένο πλαίσιο, διότι αυτό αποφασίζει, με βίαιο τρόπο, τι μπορούμε να ακούμε, αν μια άποψη θα γίνει αντιληπτή ως ερμηνεία ή ως απαλλαγή, αν θα μπορούμε να ακούσουμε τη διαφορά και να τη δεχτούμε.

Αυτό το ερμηνευτικό πλαίσιο διαθέτει, επίσης, και μια αφηγηματική διάσταση. Στις Ηνωμένες Πολιτείες, αρχίζουμε την ιστορία επικαλούμενοι μια αφήγηση σε πρώτο πρόσωπο και λέγοντας τι συνέβη στις 11 Σεπτεμβρίου. Ώθηση στην αφήγηση δίνει αυτή η ημερομηνία, καθώς και η αναπάντεχη και απολύτως φρικτή εμπειρία της βίας. Αν κάποιος αποπειραθεί να ξεκινήσει την ιστορία από κάποια χρονική στιγμή νωρίτερα, υπάρχουν λιγοστές αφηγηματικές επιλογές. Μπορούμε, για παράδειγμα, να αφηγηθούμε πώς ήταν η οικογενειακή ζωή του Μοχάμεντ Άτα (Mohamed Atta), αν τον κορόιδευαν επειδή έμοιαζε με κορίτσι, αν προσηλυτίστηκε στο Αμβούργο και τι τον οδήγησε, από

ψυχολογική σκοπιά, στη στιγμή που έριξε το αεροπλάνο στο Παγκόσμιο Κέντρο Εμπορίου· ή ποια ήταν η ρήξη του Μπιν Λάντεν με την οικογένειά του και γιατί είναι τόσο οργισμένος. Μια τέτοια ιστορία έχει ενδιαφέρον μέχρι ενός σημείου, επειδή υπαινίσσεται τη λειτουργία μιας προσωπικής παθολογίας. Εμφανίζεται σαν πιθανή και ενδιαφέρουσα αφήγηση, εν μέρει επειδή επαναφέρει την εμπρόθετη δράση με όρους υποκειμένου, κάτι που μπορούμε να καταλάβουμε και το οποίο συνάδει με την ιδέα που έχουμε περί ατομικής ευθύνης ή με τη θεωρία περί χαρακτηριστικών ηγετών, η οποία έγινε δημοφιλής με τον Μουσολίνι και τον Χίτλερ στο Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο.

Αναμφίβολα, κάτι τέτοιο το ακούμε καλύτερα από το ότι ένα δίκτυο ατόμων διασκορπισμένων σε όλο τον κόσμο σχεδίασαν και πραγματοποίησαν αυτή την ενέργεια, με διάφορους τρόπους. Αν υπάρχει ένα δίκτυο, πρέπει να υπάρχει και ένας αρχηγός, ένα υποκείμενο που έχει την τελική ευθύνη για ό,τι κάνουν οι άλλοι. Ίσως μπορούμε να ακούσουμε, με έναν περιορισμένο τρόπο, για το πώς οι ομάδες της Αλ Κάιντα χρησιμοποιούν το ισλαμικό δόγμα, και θέλουμε να γνωρίζουμε, ώστε να ενισχύσουμε το δικό μας φιλελεύθερο πλαίσιο, ότι δεν αντιπροσωπεύουν τη θρησκεία του Ισλάμ και ότι η μεγάλη πλειονότητα των μουσουλμάνων δεν τους απαλλάσσει. Η Αλ Κάιντα μπορεί, όντως, να είναι το «υποκείμενο», αναρωτιόμαστε, όμως, από πού προκύπτει αυτό; Το να απομονώσουμε τα άτομα που εμπλέκονται μας απαλλάσσει από την ανάγκη να αναζητήσουμε μια ευρύτερη εξήγηση για τα γεγονότα. Πιθανώς, μας μπερδεύει το γεγονός ότι δεν έχει υπάρξει αρκετά ευρεία δημόσια αποκήρυξη από τους μουσουλμάνους ηγέτες (αν και πολλές οργανώσεις το έχουν κάνει αυτό), δεν μπορούμε, ωστόσο, να κατανοήσουμε καθόλου γιατί μπορεί να είναι δύσκολο για τους μουσουλμάνους ηγέτες να συμπορευτούν δημόσια με τις Ηνωμένες Πολιτείες σε αυτό το ζήτημα, ακόμα και όταν καταδικάζουν απερίφραστα αυτές τις πράξεις βίας.

Οι δικές μας πράξεις βίας δεν έχουν την ίδια περιγραφική κάλυψη από τον τύπο, κι έτσι παραμένουν πράξεις που δικαιολογούνται στο όνομα της αυτοάμυνας, αλλά και οι οποίες έχουν έναν ανώτερο σκοπό, και συγκεκριμένα την εξάλειψη της τρομοκρατίας. Κάποια στιγμή, κατά τη διάρκεια του πολέμου στο Αφγανιστάν, είχε αναφερθεί ότι ήταν πιθανό η Βόρεια Συμμαχία να είχε κατασφάξει τους κατοίκους ενός χωριού. Θα έπρεπε αυτό το γεγονός να διερευνηθεί και, εφόσον επιβεβαιωνόταν, να καταδικαστεί ως έγκλημα πολέμου; Όταν ένα αιμόφυρτο παιδί, ή ένα πτώμα στο έδαφος του Αφγανιστάν, εμφανίζεται στον τύπο, δεν μεταδίδεται ως στοιχείο της φρίκης του πολέμου, αλλά απλώς τίθεται στην υπηρεσία της κριτικής για την ικανότητα του στρατού να κατευθύνει σωστά τις βόμβες του. Επικρίνουμε τον εαυτό μας, επειδή δεν στοχεύουμε καλύτερα, λες και ο τελικός σκοπός είναι να στοχεύουμε σωστά. Ωστόσο, δεν βλέπουμε τα γεγονότα της κατεστραμμένης ζωής και των αποδεκατισμένων πληθυσμών σαν κάτι για το οποίο είμαστε υπεύθυνοι, ή ακόμα δεν καταλαβαίνουμε ότι ο αποδεκατισμός αυτός επιβεβαιώνει το γεγονός ότι οι Ηνωμένες Πολιτείες διαπράττουν αγριότητες. Οι δικές μας πράξεις δεν θεωρούνται τρομοκρατικές. Και δεν υπάρχει κάποιο ιστορικό πράξεων που να σχετίζεται με τον τρόπο που κατανοούμε τον εαυτό μας μέσα από το πρίσμα αυτών των τρομερών γεγονότων. Δεν υπάρχει κάποια σχετική προϊστορία για τα γεγονότα της 11ης Σεπτεμβρίου, αφού και μόνο να αρχίσουμε να αφηγούμαστε την ιστορία διαφορετικά, να αναρωτηθούμε πώς τα πράγματα έφτασαν μέχρι εδώ, θα σήμαινε ότι περιπλέκουμε το ζήτημα της εμπρόθετης δράσης, πράγμα που, αναμφίβολα, οδηγεί στο φόβο της ηθικής αμφισημίας. Προκειμένου να καταδικάσουμε αυτές τις πράξεις ως αδικαιολόγητες και απολύτως άδικες, προκειμένου να διατηρήσουμε τη συναισθηματική κατασκευή σύμφωνα με την οποία είμαστε, αφενός, θύματα και, αφετέρου, δεσμευμένοι απέναντι στο δίκαιο σκοπό της εξάλει-

ψης της τρομοκρατίας, πρέπει να αρχίζουμε την ιστορία με την εμπειρία της βίας που έχουμε υποστεί εμείς.

Πρέπει να στηρίξουμε την οπτική γωνία του πρώτου προσώπου και να αποκλείσουμε από την αφήγηση εκδοχές που μπορεί να περιλαμβάνουν μια αποκεντροθέτηση του αφηγηματικού «εγώ», στο πλαίσιο του διεθνούς πολιτικού πεδίου. Η αποκεντροθέτηση αυτή βιώνεται, ωστόσο, ως μέρος του πλήγματος που έχουμε υποστεί, κι έτσι δεν μπορούμε να πάρουμε αυτήν τη θέση. Η αποκεντροθέτηση αυτή είναι ακριβώς αυτό που προσπαθούμε να διορθώσουμε μέσω μιας επανοποθέτησης στο κέντρο. Αναδύεται μια αφηγηματική μορφή που έχει στόχο να επουλώσει το τεράστιο ναρκισσιστικό τραύμα που δημιουργήθηκε από τη δημόσια έκθεση της σωματικής μας τρωτότητας. Έτσι, η αντίδρασή μας είναι να μην εντασσόμαστε σε διεθνείς συνασπισμούς, όπου η κατανόηση του εαυτού μας θα πρέπει να γίνεται στο πλαίσιο της συνεργασίας εντός των θεσμοθετημένων οδών κατασκευής συναίνεσης. Υποβιβάζουμε τον ΟΗΕ σε ένα δεύτερης κατηγορίας εξεταστικό σώμα, και επιμένουμε στην αμερικανική μονομέρεια. Και κατόπιν ρωτάμε: Ποιος είναι μαζί μας; Ποιος είναι εναντίον μας; Το αποτέλεσμα είναι ότι αντιδρούμε στην έκθεση της τρωτότητάς μας επιβεβαιώνοντας την «αρχηγία» των ΗΠΑ, δείχνοντας για μία ακόμη φορά την περιφρόνησή μας για τους διεθνείς συνασπισμούς που δεν έχουν δημιουργηθεί και δεν κατευθύνονται από εμάς. Τέτοιοι συνασπισμοί δεν έρχονται σε σύγκρουση με την αμερικανική υπεροχή, αλλά την επιβεβαιώνουν, την τονίζουν, επιμένουν σε αυτήν, με μακροπρόθεσμες συνέπειες για τη μελλοντική μορφή και την πιθανότητα της παγκόσμιας συνεργασίας.

Ίσως το ερώτημα να μην μπορεί να ακουστεί καθόλου, εγώ, ωστόσο, θέλω να το θέσω: Μπορούμε να βρούμε ένα διαφορετικό νόημα και μια διαφορετική δυνατότητα για την αποκεντροθέτηση της πρωτοπρόσωπης αφήγησης, εντός του παγκόσμιου πλαισίου; Δεν εννοώ ότι η ιστορία της επίθεσης που δεχτήκαμε

δεν θα πρέπει να ειπωθεί. Δεν εννοώ ότι η ιστορία που ξεκινά με την 11η Σεπτεμβρίου δεν θα πρέπει να ειπωθεί. Αυτές οι ιστορίες πρέπει να ειπωθούν, και λέγονται ήδη, παρά το τεράστιο τραύμα που υπονομεύει την αφηγηματική ικανότητα σε τέτοιες περιστάσεις. Αν, όμως, πρόκειται να κατανοήσουμε τους εαυτούς μας ως παγκόσμια δρώντα υποκείμενα, τα οποία αναπτύσσουν δράση σε ένα ιστορικά καθορισμένο πεδίο στο οποίο εξελίσσονται και άλλες δράσεις, πρέπει να βγούμε από την αφηγηματική προοπτική της αμερικανικής μονομέρειας και των αμυντικών δομών της, και να αναλογιστούμε τους τρόπους με τους οποίους οι ζωές μας συνδέονται ουσιαστικά με τις ζωές των άλλων. Οι φίλοι μου που ανήκουν στην αριστερά αστειεύονται λέγοντας ότι έχασαν τον πρωτοκοσμικό τους εφησυχασμό. Ναι, αυτό είναι αλήθεια. Ωστόσο τώρα, ο τρόπος θεραπείας αυτού του τραύματος θα είναι να προσπαθήσουμε να τον αποκαταστήσουμε; Ή θα επιτρέψουμε να διατηρηθεί αυτή η αμφισβήτηση στον εφησυχασμό του Πρώτου Κόσμου, και σε αυτή τη βάση θα προσπαθήσουμε να δημιουργήσουμε μια νέα πολιτική;

Η γνώμη μου είναι ότι το να είμαστε ανοιχτοί στις ερμηνείες—όσο ανεπαρκώς και αν κυκλοφορούν αυτές στις Ηνωμένες Πολιτείες— που θα μας βοηθήσουν να κατανοήσουμε πώς ο κόσμος έχει καταλήξει να πάρει αυτή τη μορφή, θα μας κάνει να αποκτήσουμε μια διαφορετικής τάξης υπευθυνότητα. Η δυνατότητα να αφηγηθούμε τους εαυτούς μας όχι μόνο σε πρώτο πρόσωπο αλλά, ας πούμε, σε τρίτο, ή να δεχτούμε μια εκδοχή που δίνεται σε δεύτερο πρόσωπο, μπορεί όντως να συμβάλει στη διεύρυνση της κατανόησής μας για τις μορφές που έχει πάρει η παγκόσμια εξουσία. Αντί, όμως, να παραμείνουμε ανοιχτοί σε μια σημαντική σε συνέπειες αποκεντροθέτηση του πρωτοκοσμισμού, τείνουμε να απορρίπτουμε κάθε απόπειρα ερμηνείας, λες και το να ερμηνεύσουμε αυτά τα γεγονότα θα τα καθιστούσε λογικά, λες και η προσπάθεια να ερμηνεύσουμε αυτά τα γεγονότα θα μας ενέπλεκε σε μια διαδικασία συμπαθητικής ταύτισης με

τον καταπιεστή, λες και το να κατανοήσουμε αυτά τα γεγονότα θα σήμαινε ότι κατασκευάζουμε ένα δικαιολογητικό πλαίσιο για αυτά. Ο φόβος μας να κατανοήσουμε μια οπτική γωνία υποκρύπτει έναν βαθύτερο φόβο ότι θα υιοθετήσουμε αυτή την οπτική, ότι θα είναι μεταδοτική, ότι θα μολυνθούμε με έναν τρόπο ηθικά επικίνδυνο από τη σκέψη του υποτιθέμενου εχθρού. Γιατί, όμως, το φοβόμαστε αυτό; Ισχυριζόμαστε, σύμφωνα με τον Μπους, ότι κάνουμε πόλεμο για να «ξεριζώσουμε» τον τρόπο. Πιστεύουμε, όμως, πραγματικά ότι αν βρούμε τα άτομα που ήταν υπεύθυνα για τις επιθέσεις στις Ηνωμένες Πολιτείες αυτό θα σημαίνει ότι φτάσαμε στη ρίζα; Δεν μπορούμε, άραγε, να φανταστούμε ότι η εισβολή σε ένα κυρίαρχο κράτος με σημαντικό μουσουλμανικό πληθυσμό, η υποστήριξη του στρατιωτικού καθεστώτος του Πακιστάν, το οποίο ενεργά και βίαια απαγορεύει την ελεύθερη έκφραση, εξολοθρεύει ανθρώπους και χωριά, σπίτια και νοσοκομεία, θα καλλιεργήσει ευρύτερα και πιο ανένδοτα αντιαμερικανικά αισθήματα και πολιτικές κινητοποιήσεις; Δεν μας ενδιαφέρει, από στρατηγική άποψη, να βελτιώσουμε αυτή την κατάσταση βίας; Δεν είμαστε υποχρεωμένοι, από ηθική άποψη, να σταματήσουμε την περαιτέρω εξάπλωσή της, να αναλογιστούμε το ρόλο μας όσον αφορά στην υποκίνησή της, καθώς και να τροφοδοτήσουμε και να καλλιεργήσουμε μια διαφορετική αντίληψη παγκόσμιας πολιτικής κουλτούρας, πολιτισμικά και θρησκευτικά πολυσύνθετης;

Ένα μέρος του προβλήματος που αντιμετωπίζουν οι Ηνωμένες Πολιτείες είναι ότι οι φιλελεύθεροι συμπαράταχθηκαν πειθήνια με την πολεμική προσπάθεια, και ενίσχυσαν, εν μέρει, το σκεπτικό που εμποδίζει την κρατική βία των ΗΠΑ να χαρακτηρίζεται τρομοκρατική. Οι συντηρητικοί Ρεπουμπλικάνοι δεν ήταν οι μόνοι που δεν ήθελαν να γίνεται λόγος για «αιτίες». Η φιλελεύθερη αριστερά του «δίκαιου πολέμου» άφησε να φανεί ξεκάθαρα ότι δεν θα άκουγε λέξη από τους «δικαιολογάκηδες». Αυτή η επινόηση, η παλινόρθωση της ρητορικής του Ψυχρού Πολέμου

σχετικά με τη σοβιετική Ρωσία, υποδηλώνει ότι όσοι θέλουν να καταλάβουν πώς έφτασε σε αυτό το κομβικό σημείο ο παγκόσμιος χάρτης, θέτοντας το ερώτημα πώς έχουν συμβάλει, εν μέρει, οι Ηνωμένες Πολιτείες στη δημιουργία του χάρτη αυτού, είναι και οι ίδιοι, μέσα από το ύφος της έρευνάς τους και τη μορφή των ερωτήσεών τους, συνεργοί του υποτιθέμενου εχθρού. Το να ρωτάς, όμως, πώς προέκυψαν κάποιες συγκεκριμένες πολιτικές και κοινωνικές πράξεις, όπως οι πρόσφατες τρομοκρατικές επιθέσεις στις Ηνωμένες Πολιτείες, ακόμα και το να εντοπίζεις ένα σύνολο αιτιών, δεν είναι το ίδιο με το να εντοπίζεις την πηγή της ευθύνης αυτών των πράξεων ή, ακόμα περισσότερο, δεν εξουδετερώνει την ικανότητά μας να κάνουμε ηθικές κρίσεις σχετικά με το σωστό και το λάθος.

Αναμφίβολα, υπάρχουν μορφές αναλύσεων της αριστεράς που ισχυρίζονται απλώς ότι οι Ηνωμένες Πολιτείες «όπως έστρωσαν κοιμούνται», ή λένε ότι οι Ηνωμένες Πολιτείες είναι υπεύθυνες που τα πράγματα ήρθαν έτσι. Αυτές οι ερμηνείες, καθώς είναι κλειστές, δεν είναι παρά διαφορετικοί τρόποι επιβεβαίωσης της πρωτοκαθεδρίας των ΗΠΑ και κωδικοποίησης της παντοδυναμίας τους. Υπάρχουν, επίσης, ερμηνείες που υποθέτουν ότι οι πράξεις αυτές προέρχονται από ένα και μοναδικό υποκείμενο, ότι το υποκείμενο αυτό δεν είναι ό,τι φαίνεται, ότι τη θέση αυτού του υποκειμένου καταλαμβάνουν οι Ηνωμένες Πολιτείες και ότι δεν υπάρχουν άλλα υποκείμενα, ή ότι, αν υπάρχουν, η εμπρόθετη δράση τους είναι υποταγμένη στη δική μας. Με άλλα λόγια, η πολιτική παράνοια αυτού του είδους είναι απλώς ένας διαφορετικός τρόπος άρθρωσης της αμερικανικής υπεροχής. Η παράνοια τρέφεται με φαντασιώσεις παντοδυναμίας, και η απόδειξη γι' αυτό βρίσκεται σε κάποιες από τις πιο ακραίες ερμηνείες αυτού του είδους, όπως, για παράδειγμα, ότι οι επιθέσεις της 11ης Σεπτεμβρίου σχεδιάστηκαν από τη CIA, ή από τη Μοσάντ, την ισραηλινή μυστική υπηρεσία. Ωστόσο, είναι βέβαιο ότι ο Μπιν Λάντεν μαθήτευσε στη CIA και ότι οι Ηνωμένες Πολι-

τείες υποστήριζαν τους Ταλιμπάν από τη δεκαετία του 1990, όποτε η στήριξη αυτή θεωρούνταν χρήσιμη για στρατηγικούς σκοπούς. Αυτές οι σχέσεις δεν αποτελούν ακριβώς αιτιακές ερμηνείες, είναι, όμως, τμήμα ενός ερμηνευτικού πλαισίου. Δεν μεταφράζονται στην αντίληψη ότι οι Ηνωμένες Πολιτείες έχουν διαπράξει τις πράξεις αυτές, μπορεί, όμως, κανείς να δει πώς η σύνδεση αυτή γίνεται αφορμή για την αιτιακή αναγωγή και πώς μια ορισμένη παράνοια ενισχύεται όταν υιοθετεί τμήματα μιας ευρύτερης ερμηνευτικής εικόνας.

Αυτό που, γενικά, ακούγεται όταν εκφράζονται αυτές οι απόψεις είναι ότι οι Ηνωμένες Πολιτείες είναι ο υπαίτιος, ότι είναι, δηλαδή, στην πράξη, ο αυτουργός αυτών των γεγονότων, και ότι οι Ηνωμένες Πολιτείες είναι ο μοναδικός υπεύθυνος για το συγκεκριμένο αποτέλεσμα σε παγκόσμιο επίπεδο. Αυτού του είδους η λογική είναι απαράδεκτη τόσο για τον τύπο όσο και για την κοινή γνώμη γενικότερα, γιατί φαίνεται, στη συγκεκριμένη περίπτωση, να κατηγορεί το θύμα. Είναι, ωστόσο, αυτός ο μόνος τρόπος να ακουστεί αυτή η άποψη; Και αυτή η μορφή είναι η μοναδική που μπορεί να πάρει; Φαίνεται ότι το να είναι κανείς όσο το δυνατόν πιο ακριβής σχετικά με αυτό το ζήτημα και το να το δημοσιοποιεί όπου μπορεί θα αποδειχθεί κρίσιμο σε οποιαδήποτε προσπάθεια της αριστεράς να προσφέρει μια αντιπολεμική οπτική γωνία στο σημερινό δημόσιο λόγο.

Αν πιστεύουμε ότι να σκεφτούμε ριζικά σχετικά με τη διαμόρφωση της σημερινής κατάστασης σημαίνει ότι απαλλάσσουμε αυτούς που διέπραξαν πράξεις βίας, θα παγώσουμε τη σκέψη μας στο όνομα μιας αμφίβολης ηθικής. Αν, όμως, αφήσουμε τη σκέψη μας να παραλύσει με αυτό τον τρόπο, θα προδώσουμε την ηθική με έναν άλλον. Δεν θα μπορέσουμε να αναλάβουμε συλλογικά την ευθύνη για πλήρη κατανόηση της ιστορίας που μας οδήγησε σε αυτό το κομβικό σημείο. Θα στερήσουμε έτσι τους εαυτούς μας από τα ίδια τα κριτικά και ιστορικά μέσα που μας είναι απαραίτητα για να φανταστούμε και να κάνουμε πράξη ένα

διαφορετικό μέλλον, ένα μέλλον που θα μας βγάλει από το σημερινό κύκλο της εκδίκησης.

Όταν η πρόεδρος Αρόγιο των Φιλιππίνων παρατηρούσε, στις 29 Οκτωβρίου 2001, ότι «το καταλληλότερο έδαφος [για την τρομοκρατία] είναι η φτώχεια», ή όταν η Αρουντάτι Ρόι ισχυριζόταν ότι ο Μπιν Λάντεν «πλάστηκε από το πλευρό ενός κόσμου που έχει ερμωθεί από την εξωτερική πολιτική της Αμερικής», μας προσφέρουν κάτι λιγότερο από μια αυστηρά αιτιακή ερμηνεία. Το «κατάλληλο έδαφος» δεν είναι απαραίτητο να παράγει, αλλά μπορεί να το κάνει. Και το «πλευρό» που προέρχεται από τον κόσμο που έχει ερμωθεί από την εξωτερική πολιτική των ΗΠΑ έχει, εξ ορισμού, εμφανιστεί με έναν παράξενο και αλχημικό τρόπο. Το πλευρό έχει σχηματιστεί από την έρημο, σαν οστό που ανήκει στους νεκρούς ή που αποτελεί το ίδιο την επιστροφή στη ζωή σκελετωμένων λειψάνων. Αυτή η αλχημική δημιουργία δεν είναι ίδια με τη δημιουργία της Εύας από το Θεό, για την οποία χρησιμοποιήθηκε το πλευρό του Αδάμ και κατά την οποία η ζωή δημιουργεί ζωή, αλλά πρέπει να εννοηθεί ως θάνατος που δημιουργεί θάνατο, μέσα από ένα μεταφορικό και όχι αιτιακό σχήμα. Στην πραγματικότητα, και οι δύο χρησιμοποιούν μεταφορές –έδαφος και οστά– για να υποδηλώσουν ένα είδος γέννησης που προηγείται ενός αυστηρά αιτιακού πλαισίου και το υπερβαίνει. Και οι δύο μάς υποδεικνύουν συνθήκες, όχι αιτίες. Μια συνθήκη της τρομοκρατίας μπορεί να είναι αναγκαία ή ικανή. Αν είναι αναγκαία, είναι μια κατάσταση χωρίς την οποία η τρομοκρατία δεν μπορεί να υπάρξει· μια συνθήκη που είναι εντελώς απαραίτητη για την τρομοκρατία. Αν είναι ικανή, η παρουσία της είναι αρκετή για την ύπαρξη της τρομοκρατίας. Οι συνθήκες δεν «δρουν» με τον τρόπο που δρουν τα υποκείμενα που είναι φορείς εμπρόθετης δράσης, ενώ και αυτά δεν δρουν χωρίς τις συνθήκες. Αποτελούν προϋποθέσεις για τα πράγματα που κάνουμε, αλλά θα ήταν λάθος να τις προσωποποιούμε θεωρώντας ότι δρουν αυτές αντί για εμάς. Έτσι μπορούμε, και πρέπει, να πούμε

ότι ο αμερικανικός ιμπεριαλισμός αποτελεί αναγκαία συνθήκη για τις επιθέσεις εναντίον των ΗΠΑ, ότι αυτές οι επιθέσεις θα ήταν αδύνατες χωρίς τον ορίζοντα του ιμπεριαλισμού, εντός του οποίου συμβαίνουν. Όμως, για να καταλάβουμε πώς λειτουργεί εδώ ο αμερικανικός ιμπεριαλισμός, πρέπει να καταλάβουμε όχι μόνο πώς βιώνεται από εκείνους που προσλαμβάνουν τους εαυτούς τους ως θύματά του, αλλά και πώς υπεισέρχεται στη διαμόρφωσή τους ως δρώντων και σκεπτόμενων υποκειμένων.

Αυτή είναι η αρχή μιας διαφορετικής υπόθεσης. Και αυτό φαίνεται πως υποδεικνύει, για παράδειγμα, η Μαίρι Κάλντορ (Mary Kaldor) στο περιοδικό *The Nation*, όταν ισχυρίζεται ότι «σε πολλές περιοχές όπου διεξάγονται πόλεμοι και όπου εξτρεμιστικά δίκτυα στρατολογούν νεοσύλλεκτους, το να γίνει κανείς κακοποιός ή το να ενταχθεί σε κάποια παραστρατιωτική ομάδα είναι κυριολεκτικά η μοναδική ευκαιρία για τους άνεργους νέους άντρες που δεν έχουν λάβει επαρκή εκπαίδευση».² Τι αντίκτυπο είχαν, στις απόψεις των μουσουλμάνων για τις Ηνωμένες Πολιτείες, ο θάνατος περίπου 200.000, κατά προσέγγιση, Ιρακινών πολιτών, συμπεριλαμβανομένων δεκάδων χιλιάδων παιδιών, και η επακόλουθη λιμοκτονία μουσουλμανικών πληθυσμών, που, όπως προβλέπει η Concern (μια οργάνωση για την καταπολέμηση της πείνας), θα φτάσουν τα έξι εκατομμύρια μέχρι το τέλος του χρόνου. Έχει η ζωή ενός μουσουλμάνου την ίδια αξία που προφανώς έχουν οι ζωές των κατοίκων στις χώρες του Πρώτου Κόσμου; Έχει αποδοθεί στους Παλαιστίνιους το status του «ανθρώπινου» στην πολιτική και τον τύπο των ΗΠΑ; Θα λάβουν ποτέ οι εκατοντάδες χιλιάδες ζωές μουσουλμάνων που έχουν χαθεί κατά τις τελευταίες δεκαετίες των συγκρούσεων κάτι ανάλογο με τις εκτενείς νεκρολογίες των *New York Times*, οι οποίες στόχο έχουν να ανθρωποποιήσουν –συχνά μέσα από μηχανισμούς δημιουργίας ενός εθνικιστικού ή οικογενειακού πλαισίου– τους Αμερικανούς που βρήκαν βίαιο θάνατο; Μήπως η ικανότητά μας να πενθούμε σε παγκόσμιο επίπεδο αποκλείεται ακριβώς από την αδυναμία

μας να συλλάβουμε τις ζωές των μουσουλμάνων ή των Αράβων ως ζωές;

Η αντίδραση του πρώην δημάρχου της Νέας Υόρκης Ρούντολφ Τζουλιάνι στα σχόλια του Σαουδάραβα πρίγκιπα Αλ-Ουαλίτ μπιν Ταλάλ (Al-Walid bin Talal), τον Οκτώβριο του 2001 στη Νέα Υόρκη, εγείρει, με έμφαση, το ερώτημα για την αποδοχή του κριτικού λόγου. Ο πρίγκιπας έφτασε στην πόλη με μια επιταγή 10 εκατομμυρίων δολαρίων, προκειμένου να συμβάλει στην προσπάθεια ανακούφισης των θυμάτων του Παγκόσμιου Κέντρου Εμπορίου, και ταυτόχρονα εξέφρασε τον αποτροπιασμό του και δήλωσε ότι οι επιθέσεις είναι ηθικά καταδικαστέες, ζητώντας «να υιοθετήσουν οι Ηνωμένες Πολιτείες μια πιο ισορροπημένη στάση απέναντι στον παλαιστινιακό αγώνα». Ο ιστοχώρος *Forbes.com* μετέφερε την είδηση για την άρνηση του Τζουλιάνι να δεχτεί την επιταγή με τον ακόλουθο τρόπο: «Ενώ βρισκόταν στη Νέα Υόρκη, ο Αλ-Ουαλίτ είπε: “Τα αδέρφια μας στην Παλαιστίνη εξακολουθούν να σφαγιάζονται στα χέρια των Ισραηλινών ενώ ο κόσμος στρέφει και το άλλο μάγουλο”. Σε συνέντευξή του, ο Τζουλιάνι είπε: “Αυτές οι δηλώσεις δεν είναι απλώς λανθασμένες, αλλά αποτελούν μέρος του προβλήματος. Δεν υπάρχει ηθικό ισοδύναμο για αυτές τις επιθέσεις. Δεν υπάρχει η παραμικρή δικαιολόγηση... Οι άνθρωποι που τις διέπραξαν έχασαν κάθε δικαίωμα να ζητούν δικαιολόγηση για αυτές όταν σφάγισαν τέσσερις ή πέντε χιλιάδες αθώους, και ακόμα και το να υπαινίσσεται κανείς ότι μπορεί να υπάρχει κάποια δικαιολόγηση προετοιμάζει το έδαφος για τέτοια γεγονότα στο μέλλον.”».³ Όμως, ο Σαουδάραβας πρίγκιπας, ο έκτος πλουσιότερος άνθρωπος του κόσμου, είχε πει ότι καταδικάζει την τρομοκρατία και είχε εκφράσει τα συλλυπητήριά του για τους 3.000 και πλέον ανθρώπους που σκοτώθηκαν όταν τα κατελημμένα από τους τρομοκράτες αεροπλάνα προσέκρουσαν στο Παγκόσμιο Κέντρο Εμπορίου και στο Πεντάγωνο.

Την ίδια μέρα, σε τηλεοπτική ανταπόκριση, ο Τζουλιάνι ανακοίνωσε ότι οι απόψεις του Αλ-Ουαλίντ είναι «απολύτως λανθασμένες». Νομίζω ότι δεν ήταν δυνατόν να ακουστούν και οι δύο αυτές απόψεις ταυτόχρονα, καθώς το πλαίσιο στο οποίο ακούγονται προϋποθέτει ότι η μία ακυρώνει την άλλη, έτσι ώστε είτε ο ισχυρισμός της οδύνης είτε η προσφορά βοήθειας να θεωρείται ανεπιβεβαιωμένη. Ή, αυτό που τελικά ακούγεται είναι ότι η αποτυχία των ΗΠΑ να έχουν μια ισορροπημένη προσέγγιση στο παλαιστινιακό ζήτημα παρέχει δικαιολόγηση για τις επιθέσεις. Ο Αλ-Ουαλίντ έκανε σαφές, όπως έγινε σαφές και αργότερα σε ένα εκδοτικό σημείωμα των *New York Times*, ότι δεν θεωρεί πως η αποτυχία της πολιτικής των ΗΠΑ να σεβαστεί τον αγώνα των Παλαιστινίων, που πιστεύει ότι είναι πραγματική, δικαιολογεί τις επιθέσεις. Πιστεύει, βέβαια, ότι οι αμερικανο-αραβικές σχέσεις μακροπρόθεσμα θα βελτιώνονταν εάν οι Ηνωμένες Πολιτείες διέθεταν μια πιο ισορροπημένη προσέγγιση. Είναι λογικό να υποθέσουμε ότι η βελτίωση των σχέσεων αυτών είναι πολύ πιθανό να συμβάλει στη δημιουργία λιγότερο κατάλληλου εδάφους για τον ισλαμικό εξτρεμισμό. Η ίδια η κυβέρνηση Μπους επιβεβαιώνει, με τον τρόπο της, την πεποίθηση αυτή, επιδιώκοντας τη δυνατότητα δημιουργίας παλαιστινιακού κράτους. Όμως στη συγκεκριμένη περίπτωση, οι δύο απόψεις δεν μπορούσαν να ακουστούν μαζί, και αυτό έχει να κάνει με το κατά πόσο είναι διατυπώσιμη η λέξη «σφαγή» στα συμφραζόμενα της πρότασης ότι οι Ισραηλινοί έχουν σφαγιάσει και εξακολουθούν να σφαγιάζουν μεγάλους αριθμούς Παλαιστινίων.

Όπως και η «τρομοκρατία», έτσι και η «σφαγή» είναι μια λέξη που, στο πλαίσιο της ηγεμονικής γραμματικής, πρέπει να προορίζεται για τις αδικαιολόγητες πράξεις βίας εναντίον χωρών του Πρώτου Κόσμου, αν κατανοώ σωστά τη γραμματική αυτή. Ο Τζουλιάνι ακούει έναν λόγο δικαιολόγησης, επειδή πιστεύει ότι η σφαγή δικαιολογεί την άμυνα με στρατιωτικά μέσα. Υποθέτω, αποκαλεί τις δηλώσεις «απολύτως αναληθείς» όχι επειδή αμφι-

σβητεί ότι έχουν υπάρξει θάνατοι Παλαιστινίων και ότι για αυτούς ευθύνονται οι Ισραηλινοί, αλλά γιατί η «σφαγή» ως χαρακτηρισμός αυτών των θανάτων υποδηλώνει μια ισοδυναμία με τους θανάτους των θυμάτων του Παγκόσμιου Κέντρου Εμπορίου. Φαίνεται, ωστόσο, ότι δεν πρέπει να λέμε και για τις δύο αυτές ομάδες ότι «σφαγιάστηκαν», επειδή αυτό υποδηλώνει μια «ηθική ισοδυναμία», δηλαδή, υποθέτω, ότι η σφαγή της μιας ομάδας είναι εξίσου κακή με τη σφαγή της άλλης και ότι, κατά συνέπεια, και οι δύο, σύμφωνα με αυτό το πλαίσιο, θα είχαν δικαίωμα στην αυτοάμυνα.

Παρότι ο πρίγκιπας, στη συνέχεια, υπονόμεισε την αξιοπιστία του φανερώνοντας αντισημιτικές πεποιθήσεις, καθώς υποστήριξε ότι πίσω από την άρνηση του Τζουλιάνι να δεχτεί την επιταγή κρύβονταν «εβραϊκές πιέσεις», εγκαινίασε, ωστόσο, ένα είδος ομιλίας και διατύπωσης που έχει αξία από μόνο του. Για ποιο λόγο οι θάνατοι Ισραηλινών και Παλαιστινίων δεν αντιμετωπίζονται ως εξίσου τρομεροί; Σε ποιο βαθμό η άρνηση να συλλάβουμε τους θανάτους των Παλαιστινίων ως «σφαγή» έχει παραγάγει μια άμετρη οργή εκ μέρους των Αράβων, που αναζητούν μια νόμιμη αναγνώριση και επίλυση αυτού του συνεχιζόμενου καθεστώτος βίας; Δεν είναι απαραίτητο να καταπιαστεί κανείς με το θλιβερό έργο της ποσοτικοποίησης και της σύγκρισης της καταδυνάστευσης, για να καταλάβει τι εννοούσε ο πρίγκιπας και, κατά συνέπεια, τι είπε: ότι, δηλαδή, οι Ηνωμένες Πολιτείες πρέπει να σκεφτούν πώς οι ίδιες τους οι πολιτικές επενδύσεις και πρακτικές συμβάλλουν στη δημιουργία ενός κόσμου τεράστιας οργής και βίας. Η άποψη αυτή δεν υποδηλώνει ότι για τις πράξεις βίας της 11ης Σεπτεμβρίου «φταίνε» οι Ηνωμένες Πολιτείες, ούτε και απαλλάσσει αυτούς που τις διέπραξαν. Ένας τρόπος να διαβάσουμε αυτό που είπε ο πρίγκιπας είναι ότι οι τρομοκρατικές πράξεις είναι, αδιαμφισβήτητα, άδικες, καθώς και ότι οι Ηνωμένες Πολιτείες είναι, ίσως, σε θέση να παρέμβουν πιο αποτελεσματικά στην παγκόσμια πολιτική σκηνή, ώστε να δημι-

ουρηγθούν συνθήκες που θα καθιστούν λιγότερο πιθανές τέτοιου είδους αντιδράσεις στον αμερικανικό ιμπεριαλισμό. Αυτό δεν είναι το ίδιο με το να θεωρεί κανείς τις Ηνωμένες Πολιτείες αποκλειστικά υπεύθυνες για τις πράξεις βίας που διαπράχθηκαν εντός των συνόρων τους, απαιτεί, όμως, από τις Ηνωμένες Πολιτείες να αναλάβουν μια διαφορετικού είδους ευθύνη για τη δημιουργία παγκόσμιων συνθηκών μεγαλύτερης ισοτιμίας σχετικά με την ισότητα, την εθνική κυριαρχία και την ίση διανομή αγαθών.

Με τον ίδιο τρόπο, οι *New York Times* χαρακτηρίζουν την κριτική της Αρουντάτι Ρόι στον αμερικανικό ιμπεριαλισμό «αντιαμερικανική», υποδηλώνοντας ότι κάθε τοποθέτηση που επιδιώκει την κριτική επανεκτίμηση της εξωτερικής πολιτικής των ΗΠΑ μέσα από το πρίσμα της 11ης Σεπτεμβρίου και του επακόλουθου πολέμου είναι αντιαμερικανική, ή ακόμα και συνένοχη με τον υποτιθέμενο εχθρό.⁴ Αυτό είναι ισοδύναμο με την κατάπιξη της διαφωνίας και με την εθνικιστική άρνηση να ληφθούν υπόψη τα υπέρ και τα κατά της κριτικής που γίνεται σε άλλες χώρες του κόσμου. Αυτή η μεταχείριση είναι άδικη. Είναι σαφές ότι η Ρόι καταδικάζει τον Μπιν Λάντεν, τολμάει, όμως, να αναρωτηθεί πώς δημιουργήθηκε. Το να καταδικάζεις τη βία και το να ρωτάς πώς προέκυψε είναι σίγουρα δύο διαφορετικά ζητήματα, τα οποία, όμως, πρέπει να εξετάζονται διαδοχικά, να τίθενται σε αντιπαράθεση, να εναρμονίζονται στο πλαίσιο μιας ευρύτερης ανάλυσης. Ωστόσο, με τους σημερινούς περιορισμούς στο δημόσιο λόγο, αυτό το είδος δυαδικής σκέψης δεν μπορεί να ακουστεί. Απορρίπτεται ως αντιφατικό ή ως ανειλικρινές, ενώ η ίδια η Ρόι αντιμετωπίζεται σαν ντίβα ή σαν καλτ φιγούρα, αντί να ακουστεί ως μια πολιτική κριτικός με ευρύ ηθικό προσανατολισμό.

Υπάρχει, λοιπόν, τρόπος, με τους όρους της Ρόι, να αντιληφθούμε τον Μπιν Λάντεν σαν να έχει γεννηθεί από το «πλευρό» του αμερικανικού ιμπεριαλισμού (λαμβάνοντας υπόψη ότι έχει γεννηθεί από διάφορες πιθανές ιστορικές πηγές, μία εκ των οποίων, με κρίσιμο ρόλο, είναι ο αμερικανικός ιμπεριαλισμός), χωρίς

να ισχυριζόμαστε ότι ο αμερικανικός ιμπεριαλισμός είναι ο αποκλειστικός υπεύθυνος για τις πράξεις του, ή για τις πράξεις του υποτιθέμενου δικτύου του; Για να απαντήσουμε στο ερώτημα αυτό, πρέπει να κάνουμε, υπό όρους, τη διάκριση μεταξύ ατομικής και συλλογικής ευθύνης. Τότε όμως, πρέπει να τοποθετήσουμε την ατομική ευθύνη υπό το φως των συλλογικών της συνθηκών. Σίγουρα, όσοι διαπράττουν πράξεις βίας είναι υπεύθυνοι για αυτές: δεν είναι θύματα ή εξαρτήματα μιας απρόσωπης κοινωνικής δύναμης, αλλά φορείς εμπρόθετης δράσης με δική τους ευθύνη. Από την άλλη, τα άτομα αυτά έχουν διαμορφωθεί με κάποιον τρόπο, και θα διαπράτταμε σφάλμα αν θεωρούσαμε τις ενέργειές τους αποκλειστικά αυτογενείς πράξεις, ή συμπτώματα ατομικής παθολογίας, ή τις αποδίδαμε απλώς στο «κακό». Τόσο ο λόγος του ατομικισμού όσο και αυτός της ηθικολογίας (νοούμενης ως της στιγμής που η ηθική εξαντλείται σε δημόσιες πράξεις αποκήρυξης) δέχονται ότι το άτομο είναι ο πρώτος κρίκος μιας αιτιακής αλυσίδας, η οποία διαμορφώνει το νόημα της ευθύνης. Αλλά το να θεωρήσουμε τις αυτογενείς πράξεις των ατόμων σημείο αφητηρίας για την ηθική μας επιχειρηματολογία σημαίνει ακριβώς ότι αποκλείουμε τη δυνατότητα να διερωτηθούμε για το τι είδους κόσμος διαμορφώνει τέτοια άτομα. Ποια είναι, όμως, η διαδικασία αυτής της «διαμόρφωσης»; Ποιες κοινωνικές συνθήκες συντελούν στο σχηματισμό των τρόπων με τους οποίους ενεργούν η επιλογή και η πρόθεση; Πού και πώς μπορεί να διαψευστεί τέτοια διαμόρφωση υποκειμένων. Πώς συμβαίνει και η ριζική βία γίνεται επιλογή, εμφανίζεται για κάποιους ως η μόνη βιώσιμη επιλογή, κάτω από ορισμένες παγκόσμιες συνθήκες; Ενάντια σε ποιες συνθήκες βιαιοπραγίας αντιδρούν; Και με ποια μέσα;

Το να θέτουμε αυτά τα ερωτήματα δεν σημαίνει ότι ισχυριζόμαστε ότι φταίει οι συνθήκες και όχι τα υποκείμενα. Σημαίνει μάλλον ότι επανεξετάζουμε τη σχέση μεταξύ συνθηκών και πράξεων. Οι πράξεις μας δεν είναι αυτογενείς, αλλά δημιουργούνται υπό όρους. Είμαστε ταυτόχρονα ενεργούμενα, αλλά και ενεργά,

δρώντα πρόσωπα, και η «ευθύνη» βρίσκεται στη συμβολή των δύο αυτών. Τι μπορώ να κάνω με τις συνθήκες που με διαμορφώνουν; Τι με εξαναγκάζουν να κάνω; Τι μπορώ να κάνω για να τις μετασχηματίσω; Δεν υπάρχει απόλυτη συνέχεια ανάμεσα στο να είσαι ενεργούμενο και στο να είσαι ενεργό πρόσωπο, και με αυτό τον τρόπο οι δυνάμεις που ενεργούν επάνω μας δεν είναι οριστικά υπεύθυνες για τα πράγματα που κάνουμε. Με κάποιον παράδοξο τρόπο, η ευθύνη μας αυξάνεται όταν έχουμε υποστεί τη βία των άλλων. Υφιστάμεθα μια ενέργεια, βίαη, και φαίνεται ότι η ικανότητά μας να καθορίζουμε την πορεία μας σε τέτοιες περιστάσεις υπονομεύεται πλήρως. Μόνο όταν έχουμε υποστεί βία είμαστε υποχρεωμένοι, ηθικά, να αναρωτηθούμε πώς θα αντιδράσουμε σε μια βίαιη προσβολή. Ποιο ρόλο θα υιοθετήσουμε στην ιστορική σκυταλοδρομία της βίας, ποιοι θα γίνουμε αντιδρώντας, και η αντίδρασή μας αυτή θα προάγει ή θα εμποδίζει τη βία; Η αντίδραση στη βία με βία μπορεί να φαίνεται «δικαιολογημένη», αποτελεί τελικά, όμως, μια υπεύθυνη λύση; Παρομοίως, οι ηθικολογικές δημόσιες αποκηρύξεις προσφέρουν άμεση ικανοποίηση, ενώ διαθέτουν ακόμη και την ισχύ να εξαγνίζουν προσωρινά τον ομιλητή από οποιαδήποτε σχέση με την ενοχή, μέσω της ίδιας της πράξης της φαρισσαϊκής αποκήρυξης. Μπορεί, όμως, αυτό να θεωρηθεί υπευθυνότητα, όταν με τον όρο αυτό αντιλαμβανόμαστε την πίστη στον κόσμο μας και τη συμμετοχή στον κοινωνικό του μετασχηματισμό, έτσι ώστε το ιδανικό που θα μας οδηγεί να παραμείνει η διαμόρφωση μη βίαιων, συνεργατικών, ισότιμων διεθνών σχέσεων;

Θέτουμε τα τελευταία αυτά ερωτήματα όχι για να απαλλάξουμε τα άτομα που διαπράττουν πράξεις βίας, αλλά για να αναλάβουμε μια διαφορετικού είδους ευθύνη για τις παγκόσμιες συνθήκες της δικαιοσύνης. Ως εκ τούτου, θα είχε νόημα, μετά την 11η Σεπτεμβρίου, να ενεργήσουμε ταυτόχρονα προς δύο κατευθύνσεις: να βρούμε αυτούς που σχεδίασαν και εκτέλεσαν τις πράξεις βίας· και να τους καταλογίσουμε τις ευθύνες τους σύμ-

φωνα με τα διεθνή πρότυπα για τα εγκλήματα πολέμου και εντός διεθνών δικαστηρίων, ανεξάρτητα από τις αμφιβολίες μας για αυτούς τους θεσμούς (οι αμφιβολίες, εξάλλου, μπορεί να αποτελέσουν το έδαφος για μεταρρυθμίσεις ή για τη δημιουργία νέων νόμων και νέων θεσμών για την εφαρμογή των νόμων). Επιδιώκοντας επίμονα στρατιωτική λύση, οι Ηνωμένες Πολιτείες εφαρμόζουν και επιδεικνύουν τη δική τους συμπεριφορά βίας, δημιουργώντας έτσι το κατάλληλο έδαφος για να ενταχθούν σε τρομοκρατικές οργανώσεις νέα κύματα νεαρών μουσουλμάνων. Αυτή η λογική είναι άγονη, τόσο στρατηγικά όσο και ηθικά. Αγνοώντας την εικόνα του μισητού εχθρού που έχουν για πολλούς σε αυτή την περιοχή, οι Ηνωμένες Πολιτείες αντέδρασαν ενεργά στη βία που υπέστησαν, επιβεβαιώνοντας τη φήμη τους ως στρατιωτικής δύναμης που δεν σέβεται τις ανθρώπινες ζωές πέρα από τον Πρώτο Κόσμο. Η τωρινή μας βίαιη αντίδραση γίνεται αντιληπτή ως «επιπρόσθετη απόδειξη» ότι οι Ηνωμένες Πολιτείες έχουν σχέδια για τη βίαιη κατάργηση της εθνικής κυριαρχίας στην περιοχή. Το να θυμηθούμε τα διδάγματα του Αισχύλου και να απαρνηθούμε αυτό τον κύκλο εκδίκησης στο όνομα της δικαιοσύνης δεν σημαίνει απλώς και μόνο να επιδιώξουμε τη νόμιμη αποκατάσταση των αδικιών που έγιναν, αλλά και να εξετάσουμε τον τρόπο με τον οποίο ο κόσμος έχει διαμορφωθεί έτσι, προκειμένου ακριβώς να τον αναδιαμορφώσουμε, προς την κατεύθυνση της μη βίας.

Η συλλογική μας ευθύνη, όχι απλώς ως χώρας αλλά ως μέλους μιας διεθνούς κοινότητας που βασίζεται στις δεσμεύσεις της για ισότητα και μη βίαιη συνεργασία, απαιτεί να αναρωτηθούμε πώς προέκυψαν αυτές οι συνθήκες, και να αγωνιστούμε για την αναδημιουργία κοινωνικών και πολιτικών συνθηκών σε πιο σταθερές βάσεις. Αυτό σημαίνει, εν μέρει, να ακούσουμε πιο πολλά από αυτά που μπορούμε να ακούμε. Σημαίνει επίσης να είμαστε ανοιχτοί σε αφηγήσεις που μας μετατοπίζουν από το κέντρο της υπεροχής μας, τόσο στη δεξιά όσο και στην αριστερή της εκδοχή.

Μπορούμε, άραγε, να ακούσουμε ότι είχαν υπάρξει προηγούμενα για αυτά τα γεγονότα, και ακόμα να καταλάβουμε ότι είναι επιτακτική ανάγκη να αναγνωρίσουμε αυτά τα προηγούμενα και να μάθουμε από αυτά, καθώς επιδιώκουμε να ανακόψουμε τη δράση τους στο παρόν, επιμένοντας την ίδια στιγμή ότι τα προηγούμενα αυτά δεν «δικαιολογούν» τα πρόσφατα βίαια γεγονότα; Αν τα γεγονότα δεν μπορούν να γίνουν κατανοητά χωρίς αυτό το ιστορικό, αυτό δεν σημαίνει ότι η ιστορική κατανόηση προσφέρει ηθική δικαίωση για τα ίδια τα γεγονότα. Τότε μόνο θα είμαστε σε θέση να φτάσουμε στη «ρίζα» της βίας και να ξεκινήσουμε να προσφέρουμε ένα διαφορετικό όραμα για το μέλλον από αυτό που διαιωνίζει τη βία στο όνομα της άρνησής της, δίνοντας, αντιθέτως, όνομα σε πράγματα που μας εμποδίζουν να σκεφτούμε και να δράσουμε ριζικά και σωστά σε σχέση με τις παγκόσμιες επιλογές μας.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1 *Guardian*, 29 Σεπτεμβρίου 2001.

2 Mary Kaldor, *The Nation*, 5 Νοεμβρίου 2001, σ. 16.

3 *Forbes.com*, 11 Οκτωβρίου 2001.

4 *New York Times*, 2 Νοεμβρίου 2001.

2. ΒΙΑ, ΠΕΝΘΟΣ, ΠΟΛΙΤΙΚΗ

Προτίθεμαι να εξετάσω μια διάσταση της πολιτικής ζωής που έχει σχέση με την έκθεσή μας στη βία και τη συνενοχή μας σε αυτή, με την τρωτότητά μας μπροστά στην απώλεια και στο καθήκον του πένθους που ακολουθεί, καθώς και με την αναζήτηση μιας βάσης για κοινότητα σε αυτές τις συνθήκες. Δεν μπορούμε ακριβώς να «διατυπώσουμε επιχειρήματα εναντίον» αυτών των διαστάσεων της ανθρώπινης τρωτότητας, καθώς κατ' ουσίαν λειτουργούν ως τα όρια του διατυπώσιμου ή ακόμη και ως η γονιμοποίηση του μη διατυπώσιμου. Αυτό δεν σημαίνει ότι η θέση μου επιβιώνει κάθε επιχειρήματος που διατυπώνεται εναντίον της: ασφαλώς υπάρχουν διάφοροι τρόποι θέασης της σωματικής τρωτότητας και του καθήκοντος του πένθους, καθώς και διάφοροι τρόποι να απεικονίζουμε αυτές τις συνθήκες στη σφαίρα της πολιτικής. Αν όμως η αντίθεση είναι προς την ίδια την τρωτότητα και προς το ίδιο το καθήκον του πένθους, ανεξάρτητα από το πώς διατυπώνεται, τότε είναι ίσως καλύτερα να μη βλέπουμε αυτή την αντίθεση πρωταρχικά ως «διατύπωση ενός επιχειρήματος». Πράγματι, αν δεν υπήρχε καμία αντίθεση σε αυτή τη θέση, τότε δεν θα υπήρχε κανένας λόγος να γραφτεί αυτό το δοκίμιο. Και, αν η αντίθεση σε αυτή τη θέση δεν είχε ορθολογική συνοχή, τότε δεν θα υπήρχε κανένας πολιτικός λόγος να φανταστούμε εκ νέου την πιθανότητα μιας κοινότητας στη βάση της τρωτότητας και της απώλειας.

Ίσως, λοιπόν, δεν θα έπρεπε να προκαλεί έκπληξη το γεγονός ότι προτίθεμαι να αρχίσω, και να τελειώσω, με το ζήτημα του ανθρώπινου (λες και υπάρχει άλλος τρόπος για μας να αρχίσου-

με ή να τελειώσουμε!). Αρχίζουμε από αυτό το σημείο όχι επειδή υπάρχει κάποια ανθρώπινη συνθήκη που είναι οικουμενικά κοινή – σίγουρα, κάτι τέτοιο ακόμη δεν ισχύει. Το ζήτημα που με απασχολεί, υπό το πρίσμα της πρόσφατης πλανητικής βίας, είναι «Ποιος μετράει ως άνθρωπος;», «Ποιων οι ζωές μετρούν ως ζωές;». Και, τελικά, «Τι κάνει μια ζωή αξία οδύνης;». Παρά τις διαφορές ανάμεσά μας ως προς τον τόπο και την ιστορία, εικάζω πως είναι εφικτό να επικαλεστούμε ένα «εμείς», για όλους εμάς που έχουμε μια ιδέα τι σημαίνει να έχεις χάσει κάποιον. Η απώλεια έχει συγκροτήσει ένα ισχνό «εμείς» από όλους εμάς. Και αν έχουμε χάσει, αυτό σημαίνει ότι είχαμε, ότι είχαμε επιθυμήσει και αγαπήσει, ότι είχαμε παλέψει να βρούμε τις συνθήκες για την επιθυμία μας. Τις τελευταίες δεκαετίες έχουμε όλοι απώλειες λόγω του AIDS, αλλά υπάρχουν και άλλες απώλειες που μας πλήττουν, από αρρώστιες και από πλανητικές συγκρούσεις· και υπάρχει, επιπλέον, το γεγονός ότι οι γυναίκες και οι μειονότητες, συμπεριλαμβανομένων των σεξουαλικών μειονοτήτων, υπόκεινται, ως κοινότητες, σε βία, εκτίθενται στην πιθανότητά της, αν όχι στην υλοποίησή της. Αυτό σημαίνει ότι κάθε ένας και κάθε μία από εμάς συγκροτείται πολιτικά εν μέρει στη βάση της κοινωνικής τρωτότητας του σώματός του/της – ως τόπος επιθυμίας και σωματικής τρωτότητας, ως τόπος δημόσιας παρουσίας ταυτόχρονα διεκδικητικός και εκτεθειμένος. Η απώλεια και η τρωτότητα φαίνεται να απορρέουν από το ότι είμαστε σώματα κοινωνικά συγκροτημένα, προσκολλημένα σε άλλους, απειλούμενα από την απώλεια αυτών των προσκολλήσεων, εκτεθειμένα στους άλλους, απειλούμενα από βία εξαιτίας αυτής της έκθεσης.

Δεν είμαι βέβαιη ότι ξέρω πότε το πένθος είναι επιτυχές ή πότε κανείς έχει πενήσει ολοκληρωμένα ένα άλλο ανθρώπινο ον. Ο Φρόιντ άλλαξε γνώμη ως προς αυτό το θέμα: ισχυρίστηκε ότι επιτυχές πένθος σήμαινε να είναι κάποιος ικανός να ανταλλάξει ένα αντικείμενο με άλλο¹ αργότερα, υποστήριξε ότι η εν-σωμάτωση, που αρχικά συνδέθηκε με τη μελαγχολία, ήταν θεμελιώδης

για το καθήκον του πένθους.² Η πρώτη ελπίδα του Φρόιντ ότι μια προσκόλληση θα μπορούσε να αποσυρθεί και κατόπιν να προσφερθεί εκ νέου υπαινισσόταν μια ορισμένη εναλλαξιμότητα των αντικειμένων ως ένδειξη αισιοδοξίας, λες και η προοπτική τής εκ νέου εισόδου στη ζωή χρησιμοποιούσε ένα είδος ελευθεριότητας με λιβιδινικούς σκοπούς.³ Κάτι τέτοιο θα μπορούσε να ισχύει, δεν νομίζω όμως ότι η επιτυχής οδύνη υπονοεί πως κάποιος έχει λησμονήσει ένα άλλο πρόσωπο ή πως κάτι άλλο έχει καταφθάσει για να πάρει τη θέση του, λες και αυτό που πρέπει να επιδιώκουμε είναι η επίτευξη της απόλυτης υποκατάστασης.

Ίσως, αντίθετα, κάποιος πενθεί όταν αποδέχεται ότι μέσω της απώλειας που βιώνει θα αλλάξει, πιθανόν για πάντα. Ίσως το πένθος σχετίζεται με τη συμφωνία ενός προσώπου να υποστεί μια μεταμόρφωση (ίσως κάποιος θα έλεγε να υποκύψει σε μια μεταμόρφωση), το πλήρες αποτέλεσμα της οποίας δεν είναι δυνατόν να γνωρίζει εξ αρχής. Υπάρχει η απώλεια, όπως ξέρουμε, αλλά υπάρχει και το μεταμορφωτικό αποτέλεσμα της απώλειας, και αυτό δεν μπορεί ούτε να χαρτογραφηθεί ούτε να σχεδιαστεί. Μπορεί κανείς να προσπαθήσει να το επιλέξει, ίσως όμως αυτή η εμπειρία της μεταμόρφωσης αποσυγκροτεί σε κάποιο επίπεδο την επιλογή. Δεν νομίζω, για παράδειγμα, ότι μπορεί κανείς να επικαλεστεί την προτεσταντική ηθική στο θέμα της απώλειας. Δεν μπορεί να πει κανείς «Ω! θα περάσω με αυτό τον τρόπο την απώλεια, και αυτό θα είναι το αποτέλεσμα, και θα αφοσιωθώ σε αυτό το καθήκον, και θα πασχίσω να διαλύσω την οδύνη μπροστά στην οποία βρίσκομαι». Νομίζω πως ο άνθρωπος πλήττεται κατά κύματα και ότι ξεκινάει τη μέρα του με ένα στόχο, ένα σχέδιο, ένα πλάνο, και τα βλέπει όλα αυτά να ματαιώνονται. Βλέπει τον εαυτό του να έχει εκπέσει. Είναι εξαντλημένος αλλά δεν ξέρει γιατί. Υπάρχει κάτι που είναι μεγαλύτερο από το προμελετημένο πλάνο του, από το δικό του σχέδιο, από τη γνώση και την επιλογή του.

Υπάρχει κάτι που σε αδράχνει σφιχτά: από πού έρχεται; Τι νόημα έχει; Τι μας διεκδικεί σε τέτοιες στιγμές, με τρόπο που δεν είμαστε πια κύριοι του εαυτού μας; Με τι είμαστε δεμένοι; Και τι μας έχει κυριεύσει; Ο Φρόνιτ μάς υπενθύμισε ότι όταν χάνουμε κάποιον, δεν ξέρουμε πάντα τι υπάρχει σε αυτό το πρόσωπο που έχει χαθεί.⁴ Έτσι, όταν κάποιος χάνει ένα πρόσωπο, βρίσκεται ταυτόχρονα μπροστά σε κάτι αινιγματικό: κάτι κρύβεται στην απώλεια, κάτι έχει χαθεί μέσα στα έγκατα της απώλειας. Αν το πένθος μας συνεπάγεται γνώση ποιου πράγματος έχουμε χάσει (και η μελαγχολία αρχικά σήμαινε, σε κάποιο βαθμό, μη γνώση), τότε το πένθος θα συντηρείται από την αινιγματική του διάσταση, από την εμπειρία της μη γνώσης που υποδαυλίζεται από την απώλεια ενός πράγματος που δεν μπορούμε να κατανοήσουμε πλήρως.

Όταν χάνουμε κάποιον άνθρωπο ή όταν αποστερούμαστε κάποιον τόπο ή μια κοινότητα, μπορεί απλώς να αισθανθούμε πως περνάμε κάτι προσωρινό, πως το πένθος θα τελειώσει και θα επιτευχθεί κάποια αποκατάσταση της προηγούμενης τάξης. Καθώς όμως περνάμε ό,τι περνάμε, ίσως μας αποκαλύπτεται κάτι για το ποιο είμαστε, κάτι που σκιαγραφεί τους δεσμούς μας με άλλους, που μας δείχνει ότι αυτοί οι δεσμοί συγκροτούν αυτό που είμαστε – δεσμοί ή συνδέσεις που μας συνθέτουν. Δεν είναι σαν να υπάρχει ανεξάρτητα, κάπου εδώ, ένα «εγώ» το οποίο κατόπιν χάνει απλώς ένα «εσύ», κάπου εκεί, ειδικά αν η προσκόλληση στο «εσύ» αποτελεί μέρος αυτού που συνθέτει το ποιος είμαι «εγώ». Αν, σε αυτές τις συνθήκες, εγώ χάσω εσένα, τότε δεν πενθώ μόνο την απώλεια αλλά γίνομαι και ανεξιχνίαστος για τον εαυτό μου. Ποιος «είμαι» εγώ χωρίς εσένα; Όταν χάνουμε κάποιους από τους δεσμούς που μας έχουν συγκροτήσει, τότε δεν ξέρουμε ποιοι είμαστε και τι να κάνουμε. Σε ένα επίπεδο, νομίζω πως εγώ έχω χάσει «εσένα», μόνο και μόνο για να ανακαλύψω ότι και «εγώ» επίσης έχω μετατραπεί σε αγνοούμενο. Σε ένα άλλο επίπεδο, ίσως εκείνο που έχω χάσει «σε» σένα,

εκείνο για το οποίο δεν έχω ένα έτοιμο λεξιλόγιο, να είναι μια σχεσιακότητα που δεν συντίθεται αποκλειστικά ούτε από μένα ούτε από εσένα, αλλά θα πρέπει να νοείται ως ο δεσμός μέσω του οποίου αυτοί οι όροι διαφοροποιούνται και συσχετίζονται.

Πολλοί άνθρωποι πιστεύουν ότι η θλίψη ιδιωτικοποιεί, ότι μας επαναφέρει σε μια μοναχική κατάσταση και ότι, με αυτή την έννοια, αποπολιτικοποιεί. Εγώ όμως νομίζω ότι μας εφοδιάζει με μια περίπλοκη αίσθηση πολιτικής κοινότητας και ότι αυτό το κάνει πρώτα απ' όλα φέρνοντας στο προσκήνιο τους σχεσιακούς δεσμούς που έχουν επιπτώσεις στη θεωρητικοποίηση της θεμελιώδους εξάρτησης και της ηθικής [ethical] ευθύνης. Αν η μοίρα μου δεν μπορεί, αρχικά ή τελικά, να διαχωριστεί από τη δική σου, τότε το «εμείς» διαπερνάται από μια σχεσιακότητα εναντίον της οποίας δεν μπορούμε να διατυπώσουμε εύκολα επιχειρήματα· ή, μάλλον, μπορούμε να διατυπώσουμε επιχειρήματα εναντίον της, αλλά έτσι θα αρνιόμασταν κάτι θεμελιώδες για τις κοινωνικές συνθήκες της ίδιας της διαμόρφωσής μας.

Ακολουθεί, ως απόρροια, ένα γλωσσικό και λογικό πρόβλημα. Στην προσπάθεια να εξηγήσει κανείς αυτές τις σχέσεις, θα μπορούσε να πει για μένα ότι τις «έχω»: αλλά τι σημαίνει «έχω»; Θα μπορούσα να καθίσω αναπαυτικά στην πολυθρόνα μου και να προσπαθήσω να σας τις απαριθμήσω. Θα μπορούσα να εξηγήσω τι σημαίνει φιλία, τι σήμαινε ή σημαίνει για μένα εκείνος ο/η ερωτικός/ή σύντροφος. Σε μια τέτοια περίπτωση, θα συγκροτούσα τον εαυτό μου ως έναν αποστασιοποιημένο αφηγητή των σχέσεών μου. Εκδραματίζοντας την αποστασιοποίησή μου, ίσως να δείχνω απλώς ότι η μορφή προσκόλλησης που επιδεικνύω προσπαθεί να ελαχιστοποιήσει την ίδια της τη σχεσιακότητα, την επικαλείται ως εναλλακτική δυνατότητα, ως κάτι που δεν θίγει το ερώτημα του τι με στηρίζει θεμελιωδώς.

Αντίθετα, εκείνο που φανερώνει η οδύνη είναι η δουλεία μέσα στην οποία μας κρατούν οι σχέσεις μας με τους άλλους, με τρόπους που δεν μπορούμε πάντα να εξιστορήσουμε ή να εξηγή-

σουμε, με τρόπους που συχνά διακόπτουν τη συνειδητή θεώρηση του εαυτού μας την οποία ίσως να προσπαθούμε να παρουσιάσουμε, με τρόπους που θέτουν σε αμφισβήτηση ακόμη και την ίδια την ιδέα του εαυτού μας ως αυτόνομου και έχοντος τον έλεγχο. Ίσως να προσπαθώ εδώ να πω μια ιστορία σχετικά με το τι αισθάνομαι, αλλά θα πρέπει να είναι μια ιστορία στην οποία ακόμη και το ίδιο το «εγώ» που επιδιώκει να πει την ιστορία διακόπτεται στη μέση της αφήγησης· το ίδιο το «εγώ» τίθεται σε αμφισβήτηση από τη σχέση του με τον Άλλο, μια σχέση που δεν με περιορίζει ακριβώς στην αφωνία, αλλά παρ' όλα αυτά φορτώνει την ομιλία μου με σημάδια της διάλυσής της. Λέω μια ιστορία για τις σχέσεις που επιλέγω, μόνο και μόνο για να εκθέσω, κάποια στιγμή στη διαδρομή, τον τρόπο με τον οποίο αιχμαλωτίζομαι και διαλύομαι από αυτές ακριβώς τις σχέσεις. Η αφήγησή μου παραπαίει, όπως και πρέπει άλλωστε.

Ας το παραδεχτούμε. Ο καθένας μας διαλύει τον άλλο. Και χωρίς αυτό κάτι μας λείπει.

Αυτό μοιάζει τόσο προφανές στην περίπτωση της οδύνης· μπορεί, όμως, να είναι τόσο προφανές μόνο επειδή το ίδιο ίσχυε και στην περίπτωση της επιθυμίας. Δεν μένει κανείς ανέπαφος για πάντα. Μπορεί να το θέλει ή και να το καταφέρνει για λίγο αλλά, ακόμη κι αν καταβάλει όλες του τις προσπάθειες, διαλύεται, μπροστά στον άλλον, από το άγγιγμα, από το άρωμα, από την αφή, από την προοπτική του αγγίγματος, από την ανάμνηση της αφής. Κι έτσι, όταν μιλάμε για τη «σεξουαλικότητά μου» ή για το «φύλο μου», όπως κάνουμε και όπως πρέπει να κάνουμε, παρ' όλα αυτά εννοούμε κάτι περιίπλοκο που εν μέρει αποκρύπτεται από τη χρήση αυτών των εννοιών. Ως τρόπος σχέσης, ούτε το φύλο ούτε η σεξουαλικότητα είναι ακριβώς κτήμα μας αλλά, αντίθετα, ένας τρόπος να αποστερούμαστε, ένας τρόπος να υπάρχουμε για κάποιον άλλο και λόγω κάποιου άλλου. Ούτε θα ήταν σωστό να πει κανείς ότι προβάλλω μια σχεσιακή άποψη για τον εαυτό εις βάρος μιας αντίστοιχης περι αυτονομίας ή ότι προσπα-

θώ να αναδιατυπώσω την αυτονομία με όρους σχεσιακότητας. Παρά τη συγγενείά μου με τον όρο σχεσιακότητα, μπορεί να χρειαζόμαστε κάποια άλλη γλώσσα για να προσεγγίσουμε το ζήτημα που μας απασχολεί εδώ, έναν άλλο τρόπο σκέψης για το πώς οι σχέσεις μας όχι μόνο μας συγκροτούν αλλά και μας αποστερούν.

Για παράδειγμα, έχουμε την τάση να αφηγούμαστε την ιστορία του φεμινιστικού και του λεσβιακού/γκέι κινήματος με τέτοιον τρόπο που η έκσταση φιγουράρει σε περίοπτη θέση στη δεκαετία του '60 και του '70 καθώς και μέχρι τα μέσα της δεκαετίας του '80. Ενδέχεται όμως η έκσταση να είναι κάτι πιο ανθεκτικό από αυτό· μπορεί να υπάρχει μαζί μας πάντα. Το να είναι κανείς εκ-στατικός σημαίνει, στην κυριολεξία, να ίσταται εκτός του εαυτού του, και ως εκ τούτου μπορεί να έχει διάφορα νοήματα: να παύει κανείς να είναι ο εαυτός του εξαιτίας ενός πάθους αλλά και να γίνεται εκτός εαυτού από οργή ή από οδύνη. Νομίζω πως αν μπορώ ακόμη να διατυπώνω ένα «εμείς» ή να συμπεριλαμβάνω και τον εαυτό μου στους όρους του, μιλώ σε όσους από εμάς ζουν με διάφορους τρόπους εκτός εαυτού, είτε νιώθουν σεξουαλικό πάθος είτε συναισθηματική οδύνη είτε πολιτική οργή.

Διατυπώνω την άποψη –αν «διατυπώνω» κάποια «άποψη»– ότι αντιμετωπίζουμε μια ενδιαφέρουσα πολιτική δυσκολία· τον περισσότερο καιρό, όταν ακούμε για «δικαιώματα», τα αντιλαμβάνομαστε ως κάτι που αναφέρεται σε άτομα. Όταν υποστηρίζουμε την προστασία από τις διακρίσεις, την υποστηρίζουμε ως ομάδα ή ως τάξη. Και σε αυτή τη γλώσσα και σε αυτά τα συμφοραζόμενα, πρέπει να παρουσιάζουμε τους εαυτούς μας ως όντα με όρια – διακριτά, αναγνωρίσιμα, σαφώς περιγεγραμμένα, υποκείμενα στον νόμο, ως μια κοινότητα που ορίζεται από κάποια κοινά χαρακτηριστικά. Πράγματι, πρέπει να είμαστε σε θέση να χρησιμοποιούμε αυτή τη γλώσσα για να διασφαλίζουμε νομική προστασία και δικαιώματα. Ίσως όμως να κάνουμε λάθος αν εκλαμβάνουμε τους ορισμούς του ποιοι είμαστε σε νομικό επί-

μου, το σώμα μου με συσχέτισε με άλλους τους οποίους δεν επέλεξα να έχω κοντά μου, αν οικοδομήσω μια έννοια «αυτονομίας» στη βάση της άρνησης αυτής της σφαίρας της πρωταρχικής και αδόκητης φυσικής εγγύτητας με άλλους, μήπως τότε αρνούμαι, στο όνομα της αυτονομίας, τις κοινωνικές συνθήκες της σωματοποίησης μου;

Σε ένα επίπεδο, αυτή η κατάσταση είναι κυριολεκτικά οικεία: είναι βέβαιο πως θα αποτελεί μια εμπειρία ταπείνωσης για όσους ενηλίκους νομίζουν πως εφαρμόζουν τη δική τους κρίση στα ζητήματα της αγάπης, όταν συλλογίζονται το γεγονός ότι, όταν ήταν νήπια και μικρά παιδιά, αγαπούσαν τους γονείς τους ή άλλους «πρωταρχικούς άλλους» με τρόπους απόλυτους και καθόλου κριτικούς – και ότι κάτι από αυτό το πρότυπο εξακολουθεί να επιβιώνει στις ενήλικες σχέσεις τους. Μπορεί να επιθυμώ να ανασυγκροτήσω τον «εαυτό» μου σαν να υπήρχε εκεί από πάντα, ένα σιωπηρό εγώ με οξύνιοι εξαρχής· κάνοντας κάτι τέτοιο, όμως, σημαίνει ότι αρνούμαι τις διάφορες μορφές σαγήνης και υποταγής που διαμόρφωσαν τη συνθήκη της συγκρότησής μου ως εξατομικευμένου όντος και που συνεχίζουν να στοιχειώνουν την ενήλικη αίσθησή μου για τον εαυτό μου, με όποια αγωνία και νοσταλγία κι αν αισθάνομαι τώρα. Η εξατομίκευση είναι επίτευξη, όχι προϋπόθεση, και σίγουρα όχι εγγύηση.

Υπάρχει άραγε κάποιος λόγος να συλλάβω και να επιβεβαιώσω αυτή τη συνθήκη της διαμόρφωσής μου εντός της σφαίρας της πολιτικής, μιας σφαίρας που μονοπωλείται από ενηλίκους; Αν αγωνίζομαι για αυτονομία, δεν χρειάζεται άραγε να αγωνίζομαι και για κάτι άλλο, για μια αντίληψη του εαυτού μου ως ζώντος σταθερά σε κοινότητα, πάνω στον οποίο έχουν αφήσει άλλοι το αποτύπωμά τους και ο οποίος έχει επίσης σημαδέψει άλλους, και μάλιστα με τρόπους που δεν ελέγχω απόλυτα ούτε είναι σαφώς προβλέψιμοι;

Υπάρχει, μήπως, κάποιος τρόπος με τον οποίο θα μπορούσαμε να αγωνιζόμαστε για αυτονομία σε πολλά επίπεδα, λαμβά-

νοντας ωστόσο υπόψη τις απαιτήσεις που μας επιβάλλονται από το γεγονός ότι ζούμε σε έναν κόσμο όντων τα οποία είναι, εξ ορισμού, φυσικώς αλληλοεξαρτώμενα το ένα από το άλλο, σωματικά τρωτά το ένα στο άλλο; Δεν είναι αυτός, άραγε, ένας άλλος τρόπος να φανταζόμαστε την κοινότητα, ένας τρόπος στον οποίο είμαστε όμοιοι μόνον ως προς το ότι έχουμε αυτή τη συνθήκη χωριστά ο καθένας και η καθεμία και, ως εκ τούτου, έχουμε κοινή μια συνθήκη που δεν μπορεί να νοηθεί χωρίς διαφορά; Αυτός ο τρόπος να φανταζόμαστε την κοινότητα επιβεβαιώνει τη σχεσιακότητα όχι μόνο ως περιγραφικό ή ιστορικό γεγονός της διαμόρφωσής μας, αλλά και ως διαρκή κανονιστική διάσταση της κοινωνικής και πολιτικής ζωής μας, μια διάσταση στην οποία είμαστε υποχρεωμένοι να επανεξετάσουμε προσεκτικά την ανεξαρτησία μας. Σύμφωνα με αυτή την τελευταία οπτική, θα ήταν χρέος μας να εξετάζουμε τον τόπο της βίας σε οποιαδήποτε τέτοια σχέση, γιατί η βία είναι, πάντοτε, μια εκμετάλλευση εκείνου του πρωταρχικού δεσμού, εκείνου του πρωταρχικού τρόπου να υπάρχουμε, ως σώματα, έξω από τον εαυτό μας και ο ένας για τον άλλον.

Σε μια τέτοια συνθήκη είμαστε κάτι διαφορετικό από «αυτόνομοι», αυτό όμως δεν σημαίνει ότι είμαστε συγκωνευμένοι με τους άλλους ή ότι δεν έχουμε σύνορα. Σημαίνει όμως ότι, όταν συλλογιζόμαστε ποιοι «είμαστε» και προσπαθούμε να απεικονίσουμε τον εαυτό μας, δεν μπορούμε να τον απεικονίζουμε σαν να είμαστε απλώς οριοθετημένα όντα, διότι οι πρωταρχικοί άλλοι που αποτελούν παρελθόν για μένα δεν συνεχίζουν μόνο να ζουν στην ύφανση του συνόρου που με περιέχει (ένα νόημα της «ενσωμάτωσης») αλλά επιπλέον στοιχειώνουν και τον τρόπο με τον οποίο, θα λέγαμε, περιοδικά διαλύομαι και γίνομαι ανοικτή στην πιθανότητα να μείνω χωρίς σύνορα.

Ας επιστρέψουμε στο ζήτημα της οδύνης, στις στιγμές κατά τις οποίες κάποιος παθαίνει κάτι που είναι έξω από τον έλεγχό του και συνειδητοποιεί πως είναι εκτός εαυτού, πως δεν είναι

ταυτισμένος με τον εαυτό του. Μπορούμε ίσως να πούμε ότι η οδύνη εμπεριέχει την πιθανότητα να συλλάβουμε έναν τρόπο αποστέρησης που είναι θεμελιώδης για το ποιος/ποια είμαι. Η πιθανότητα αυτή δεν αμφισβητεί το γεγονός της αυτονομίας μου, θέτει όρια όμως σε αυτό το αίτημα προσφεύγοντας στη θεμελιώδη κοινωνικότητα της ενσώματης ζωής, στους τρόπους με τους οποίους είμαστε –εξαρχής και δυνάμει του ότι υπάρχουμε ως σωματικά όντα– ήδη παραδομένοι, πέρα από τον εαυτό μας, εμπλεγμένοι σε ζωές που δεν είναι δικές μας. Αν δεν ξέρω πάντα τι είναι αυτό που με κυριεύει σε τέτοιες περιπτώσεις και αν δεν ξέρω πάντα τι είναι αυτό σε ένα άλλο πρόσωπο που έχω χάσει, μπορεί τότε αυτή η σφαίρα της αποστέρησης να είναι ακριβώς εκείνη που εκθέτει την άγνοιά μου, το ασυνείδητο αποτύπωμα της πρωταρχικής κοινωνικοποίησής μου. Μπορεί αυτή η επίγνωση να οδηγήσει σε έναν κανονιστικό αναπροσανατολισμό για την πολιτική; Μπορεί αυτή η κατάσταση του πένθους –μια κατάσταση τόσο δραματική για εκείνους που συμμετέχουν σε κοινωνικά κινήματα και έχουν βιώσει αμέτρητες απώλειες– να προσφέρει μια προοπτική μέσω της οποίας να αρχίσουμε να συλλαμβάνουμε τη σύγχρονη παγκόσμια κατάσταση;

Πένθος, φόβος, αγωνία, οργή. Στις Ηνωμένες Πολιτείες περιβαλλόμαστε από βία, την έχουμε διαπράξει και εξακολουθούμε να τη διαπράττουμε, την έχουμε υποστεί, ζούμε με το φόβο της, σχεδιάζουμε ακόμη περισσότερη, αν δεν σχεδιάζουμε ένα ανοιχτό μέλλον ενός επ' άπειρον πολέμου υπό το όνομα του «πολέμου κατά της τρομοκρατίας». Η βία είναι ασφαλώς μια επαφή του χειρότερου είδους, ένας τρόπος με τον οποίο κάποια πρωταρχική ανθρώπινη τρωτότητα απέναντι στα άλλα ανθρώπινα όντα εκτίθεται στην πιο τρομακτική μορφή της, ένας τρόπος με τον οποίο παραδινόμαστε χωρίς κανέναν έλεγχο στη βούληση κάποιου άλλου, ένας τρόπος με τον οποίο η ζωή η ίδια μπορεί να εξαλειφθεί από την εσκεμμένη πράξη κάποιου άλλου. Στο βαθμό που ασκούμε βία, δρούμε πάνω στον άλλο, θέτουμε τον άλλο σε κίν-

δυνο, προκαλούμε στον άλλο βλάβη, απειλούμε να εξαλείψουμε τον άλλο. Υπό μία έννοια, όλοι μας συνυπάρχουμε με αυτή την ιδιαίτερη τρωτότητα, μια τρωτότητα απέναντι στον άλλο που αποτελεί μέρος της σωματικής ζωής, μια τρωτότητα σε κάτι που μας απευθύνεται ξαφνικά από κάπου και που δεν μπορούμε να προκαταλάβουμε. Ωστόσο, η τρωτότητα αυτή επιδεινώνεται εξαιρετικά κάτω από συγκεκριμένες κοινωνικές και πολιτικές συνθήκες, ειδικά όπου η βία είναι τρόπος ζωής και τα μέσα για εξασφάλιση αυτοάμυνας περιορισμένα.

Η επίγνωση αυτής της τρωτότητας μπορεί να αποτελέσει τη βάση για αιτήματα μη στρατιωτικών πολιτικών λύσεων, όπως ακριβώς η άρνηση αυτής της τρωτότητας μέσω μιας φαντασίωσης κυριαρχίας (μιας θεσμοποιημένης φαντασίωσης κυριαρχίας) μπορεί να τροφοδοτήσει τις μηχανές του πολέμου. Δεν μπορούμε, όμως, να εξαφανίσουμε αυτή την τρωτότητα, επειδή απλώς έτσι θέλουμε. Πρέπει να ασχοληθούμε με αυτή, ακόμη και να συμμορφωθούμε με αυτή, καθώς αρχίζουμε να συλλογίζομαστε τι πολιτική μπορεί να συνεπάγεται το να σταθούμε στη σκέψη της ίδιας της σωματικής τρωτότητας, μιας κατάστασης κατά την οποία μπορούμε να καθυποταχτούμε ή να χάσουμε άλλους. Υπάρχει άραγε κάτι που μπορούμε να μάθουμε, από τη δική μας σύντομη και συντριπτική έκθεση σε αυτή τη συνθήκη, σχετικά με τη γεωπολιτική κατανομή της σωματικής τρωτότητας;

Νομίζω, για παράδειγμα, πως έχουμε δει, πως βλέπουμε, διάφορους τρόπους να αντιμετωπίζεται η τρωτότητα και η οδύνη, κι έτσι, παραδείγματος χάριν, βλέπουμε τον William Safire να γράφει, παραπέμποντας στον Μίλτον, ότι πρέπει να «εξορίσουμε τη μελαγχολία»,⁵ λες και η αποκήρυξη της μελαγχολίας έκανε ποτέ τίποτε άλλο πλην του να ισχυροποιεί τη συγκινησιακή δομή της υπό άλλο όνομα, αφού η μελαγχολία είναι ήδη η αποκήρυξη του πένθους: κι έτσι, παραδείγματος χάριν, ακούσαμε στις 21 Σεπτεμβρίου τον πρόεδρο Μπους να αναγγέλλει ότι η εποχή της οδύνης τελείωσε και ότι τώρα είναι ώρα να πάρει τη θέση της η

αποφασιστική δράση.⁶ Όταν η οδύνη είναι κάτι που πρέπει να φοβόμαστε, οι φόβοι μας μπορούν να μας οδηγήσουν στην παρόρμηση να βιαστούμε να την ξεπεράσουμε, να την εξορίσουμε εν ονόματι μιας δράσης που έχει εξουσιοδοτηθεί να αποκαταστήσει την απώλεια ή να επαναφέρει τον κόσμο σε μια προηγούμενη τάξη ή να αναζωογονήσει τη φαντασίωση ότι ο κόσμος ήταν προηγουμένως σε τάξη.

Μπορεί άραγε να υπάρξει κάποιο όφελος από την οδύνη, από την επιμονή στην οδύνη, από το να παραμένουμε εκτεθειμένοι σε αυτή την ανυπόφορη κατάσταση, χωρίς να επιχειρούμε να αναζητήσουμε μια λύση για την οδύνη μέσω της βίας; Μπορεί άραγε να υπάρξει κάποιο όφελος στο πολιτικό πεδίο αν διατηρούμε την οδύνη ως μέρος του πλαισίου εντός του οποίου σκεφτόμαστε τους διεθνείς δεσμούς μας; Αν διατηρήσουμε το αίσθημα της απώλειας, μήπως δεν μας απομένει παρά να αισθανόμαστε απλώς, παθητικοί και ανίσχυροι, όπως κάποιοι μπορεί να φοβούνται; Ή μήπως, αντίθετα, επιστρέφουμε σε μια αίσθηση της ανθρώπινης τρωτότητας, στη συλλογική ευθύνη μας ο ένας για τη φυσική ζωή του άλλου; Θα μπορούσε η εμπειρία της εξάρθρωσης της ασφάλειας του Πρώτου Κόσμου να μην καθορίζει την επίγνωσή μας για τους δραματικά άδικους τρόπους με τους οποίους η σωματική τρωτότητα κατανέμεται σε παγκόσμια κλίμακα; Αν διακλείουμε αυτή την τρωτότητα, αν την εξορίζουμε, αν κάνουμε τους εαυτούς μας ασφαλείς εις βάρος κάθε άλλης ανθρώπινης έγνοιας, σημαίνει ότι ξεριζώνουμε έναν από τους πιο σημαντικούς πόρους από τους οποίους πρέπει να αντλούμε τον προσανατολισμό μας και να βρίσκουμε το δρόμο μας.

Το να νιώθουμε οδύνη και το να μετατρέπουμε την ίδια την οδύνη σε πόρο για την πολιτική, δεν σημαίνει να παραδινόμαστε στην αδράνεια, αλλά μπορεί να νοηθεί ως η αργή διαδικασία μέσω της οποίας αναπτύσσουμε ένα σημείο ταύτισης με τον ίδιο τον πόνο. Ο αποπροσανατολισμός της οδύνης –«Ποιος έχω γίνει;» ή, στην πραγματικότητα, «Τι έχει μείνει από μένα;», «Τι

υπάρχει στον Άλλο που έχω χάσει;»– τοποθετεί το «εγώ» στην κατάσταση της άγνοιας.

Αυτό όμως μπορεί να αποτελεί ένα σημείο εκκίνησης για μια νέα αντίληψη, αν η ναρκισσιστική μέριμνα της μελαγχολίας μπορεί να μεταμορφωθεί σε έγνοια για την τρωτότητα των άλλων. Τότε θα μπορούσαμε να αξιολογήσουμε κριτικά και να αντιταχούμε στις συνθήκες υπό τις οποίες ορισμένες ανθρώπινες ζωές είναι πιο τρωτές από άλλες και ως εκ τούτου ορισμένες ανθρώπινες ζωές αξίζουν περισσότερο να προκαλέσουν οδύνη απ' ό,τι άλλες. Από πού θα μπορούσε άραγε να πηγάζει μια αρχή που μας επιβάλλει να ομνύουμε στην προστασία των άλλων από διάφορα είδη βίας που εμείς έχουμε υποστεί, αν όχι από μια αντίληψη για μια κοινή ανθρώπινη τρωτότητα; Δεν έχω πρόθεση να αρνηθώ το γεγονός ότι η τρωτότητα είναι διαφοροποιημένη, ότι επιμερίζεται διαφορεικά στα διαφορετικά μήκη και πλάτη του πλανήτη. Δεν έχω καν πρόθεση να προβάλω ως προϋποτιθέμενο μια κοινή έννοια του ανθρώπινου, παρόλο που το να μιλάει κανείς στο «όνομά» του σημαίνει ήδη (και, ίσως, μόνο) ότι υποθέτει την πιθανότητά του.

Αναφέρομαι στη βία, στην τρωτότητα και στο πένθος, αλλά υπάρχει μια πιο γενική αντίληψη του ανθρώπινου την οποία προσπαθώ να επεξεργαστώ εδώ, μια αντίληψη σύμφωνα με την οποία είμαστε, εξαρχής, παραδομένοι στον άλλο, μια αντίληψη σύμφωνα με την οποία είμαστε, εξαρχής, ακόμη και πριν από την ίδια την εξατομίκευση και δυνάμει των σωματικών αξιώσεων, παραδομένοι σε κάποιο σύνολο πρωταρχικών άλλων: η αντίληψη αυτή σημαίνει πως είμαστε τρωτοί απέναντι σε εκείνους που είναι πολύ νέοι για να γνωρίζουν και να κρίνουν και, ως εκ τούτου, είναι τρωτοί στη βία· αλλά είμαστε τρωτοί και σε ένα άλλο φάσμα επαφών, ένα φάσμα που περιλαμβάνει στο ένα άκρο το ξερίζωμα της ύπαρξής μας και στο άλλο τη φυσική υποστήριξη της ζωής μας.

Αν και επιμένω να αναφέρομαι σε μια κοινή ανθρώπινη τρωτότητα, σε μια τρωτότητα που αναδύεται μαζί με την ίδια τη ζωή,

επίσης επιμένω ότι δεν μπορούμε να ανακτήσουμε την πηγή αυτής της τρωτότητας: προηγείται της διαμόρφωσης του «εγώ». Πρόκειται για μια συνθήκη, μια συνθήκη απογύμνωσης εξαρχής με την οποία δεν μπορούμε να συγκρουστούμε. Μπορούμε, βέβαια, αλλά θα είμαστε ανόητοι, αν όχι επικίνδυνοι, αν το κάνουμε. Δεν θέλω να πω ότι η αναγκαία υποστήριξη προς ένα νεογέννητο είναι πάντα παρούσα. Σαφώς δεν είναι, και για κάποιους αυτό το πρωταρχικό σκηνικό είναι ένα σκηνικό εγκατάλειψης ή βίας ή λιμοκτονίας, όπου το δικό τους σώμα είναι σώμα παραδομένο στο τίποτα ή στη σκληρότητα ή στη μηδενική υποστήριξη.

Δεν μπορούμε όμως να κατανοήσουμε την τρωτότητα ως αποστέρηση, αν δεν αντιληφθούμε την ανάγκη που δεν καλύπτεται. Πρέπει να εξακολουθούμε να αντιλαμβανόμαστε αυτά τα βρέφη ως παραδομένα, ως παραδομένα σε μηδενική ή σε ανεπαρκή υποστήριξη ή και στην εγκατάλειψη. Θα ήταν δύσκολο, αν όχι αδύνατο, να κατανοήσουμε πώς τα ανθρώπινα όντα υποφέρουν από την καταπίεση, χωρίς να καταλάβουμε πώς αυτή η πρωταρχική συνθήκη είναι εκμεταλλεύσιμη και αντικείμενο εκμετάλλευσης, πώς μένει ανεκπλήρωτη, πώς την αρνούνται. Η συνθήκη της πρωταρχικής τρωτότητας, της παράδοσης στο άγγιγμα του άλλου, ακόμη κι αν δεν υπάρχει κανένας άλλος εκεί, και η μηδενική υποστήριξη προς τη ζωή μας, σημαίνει μια πρωταρχική κατάσταση ανημπόριας και ανάγκης, μια κατάσταση για την οποία πρέπει κάθε κοινωνία να μεριμνά. Οι ζωές υποστηρίζονται και συντηρούνται με διαφορετικούς τρόπους, και υπάρχουν ριζικά διαφορετικοί τρόποι με τους οποίους η σωματική τρωτότητα κατανέμεται σε πλανητική κλίμακα. Ορισμένες ζωές θα είναι εξαιρετικά προστατευμένες και η ακύρωση του αιτήματός τους για ιερότητα θα αρκεί για να κινητοποιήσει τις δυνάμεις του πολέμου. Άλλες ζωές δεν θα βρίσκουν τόσο άμεση και μανιασμένη υποστήριξη, η απώλειά τους δεν θα θεωρηθεί καν πως αξίζει να προκαλέσει οδύνη.

Θα μπορούσαμε αναμφίβολα να καταγράψουμε μια ιεραρχία της οδύνης. Την έχουμε ήδη συναντήσει, στην κατηγορία της νεκρολογίας, όπου οι ζωές τακτοποιούνται και συνοψίζονται στα γρήγορα, με την ανθρώπινη ιδιότητά τους να αναγνωρίζεται, συνήθως παντρεμένες ή λίγο πριν από το γάμο, ετεροφυλοφιλικές, ευτυχισμένες, μονογαμικές. Αυτό όμως είναι απλώς ένα σημάδι άλλης μιας διαφορετικής σχέσης με τη ζωή, καθώς σπανίως, ή και ουδέποτε, ακούμε το όνομα των χιλιάδων Πλαισιτινίων που έχουν σκοτωθεί από τον ισραηλινό στρατό με την υποστήριξη των Ηνωμένων Πολιτειών ή μαθαίνουμε τον αριθμό των Αφγανών νεκρών, παιδιών και ενηλίκων. Έχουν άραγε όνομα και πρόσωπο, προσωπική ιστορία, οικογένεια, αγαπημένα χόμπι, αρχές με βάση τις οποίες ζουν; Ποια άμυνα απέναντι στην αγωνία της απώλειας λειτουργεί στον ανέμελο τρόπο με τον οποίο αποδεχόμαστε τους θανάτους, που προκαλούν τα στρατιωτικά μέσα, με ένα σήκωμα των ώμων ή με φαρισσαϊσμό ή με ξεκάθαρη μνησικακία; Σε ποιο βαθμό οι αραβικοί λαοί, οι οποίοι κατά κύριο λόγο ακολουθούν τις διδαχές του Ισλάμ, έχουν εκπέσει του «ανθρώπινου», όπως αυτό έχει φυσικοποιηθεί στο «δυτικό» καλούπι του από τις σύγχρονες εκδοχές του ουμανισμού; Ποια είναι τα πολιτισμικά περιγράμματα του ανθρώπινου που ισχύουν εδώ; Πώς τα πολιτισμικά πλαίσια που χρησιμοποιούμε για να σκεφτόμαστε το ανθρώπινο θέτουν όρια στις μορφές απώλειας που μπορούμε να αναγνωρίσουμε ως απώλεια; Σε τελική ανάλυση, αν κάποιος χαθεί, και αυτό το πρόσωπο δεν είναι κάποιος, τότε τι είναι και πού έγκειται η απώλεια και πώς συντελείται το πένθος;

Αυτό το τελευταίο είναι ασφαλώς ένα ερώτημα το οποίο οι λεσβιακές, οι γκέι και οι αμφιφυλοφιλικές σπουδές θέτουν σε σχέση με τη βία ενάντια στις σεξουαλικές μειονότητες: ερώτημα που έχουν θέσει οι διεμφυλικοί, καθώς αυτοί είναι που επιλέγονται για να υποστούν τη βία, από παρενόχληση μέχρι και φόνο· το οποίο έχουν θέσει τα αμφίφυλα άτομα, που τα χρόνια της διαμόρφωσής τους σημαδεύονται τόσο συχνά από άδικη βία ενάντια

στο σώμα τους, στο όνομα μιας κανονιστικής αντίληψης του ανθρώπινου, μιας κανονιστικής αντίληψης για το τι πρέπει να είναι το ανθρώπινο σώμα. Αυτό το ερώτημα είναι επίσης, χωρίς αμφιβολία, και η βάση μιας βαθιάς συγγένειας ανάμεσα στα κινήματα που επικεντρώνονται στο φύλο και στη σεξουαλικότητα και στις απόπειρες να αντικρουστούν οι κανονιστικές ανθρώπινες μορφολογίες και ιδιότητες που καταδικάζουν ή εξαλείφουν εκείνους που είναι σωματικά διαφορετικοί. Πρέπει επίσης να αποτελεί μέρος της συγγένειας με τους αντιρατσιστικούς αγώνες, δεδομένου του φυλετικού διαφορισμού που θεμελιώνει την πολιτισμική εννοιολόγηση της βιώσιμης ανθρώπινης ιδιότητας, εννοιολόγηση που βλέπουμε σήμερα να υλοποιείται με δραματικούς και τρομακτικούς τρόπους στην παγκόσμια αρένα.

Δεν αναφέρομαι μόνο σε ανθρώπινα όντα που δεν θεωρούνται ανθρώπινα όντα, και κατά συνέπεια σε μια περιοριστική αντίληψη για το ανθρώπινο η οποία βασίζεται στον αποκλεισμό τους. Δεν είναι απλώς ζήτημα εισόδου των αποκλεισμένων σε μια εγκαθιδρυμένη οντολογία, αλλά μιας εξέγερσης στο επίπεδο της οντολογίας, ενός κριτικού ανοίγματος των ερωτημάτων «Τι είναι πραγματικό»;, «Ποιων οι ζωές είναι πραγματικές;», «Πώς μπορεί η πραγματικότητα να ανακατασκευαστεί;». Εκείνοι που δεν θεωρούνται πραγματικοί έχουν με μια έννοια υποστεί ήδη τη βία της αποπομπής από την πραγματικότητα. Ποια είναι, τότε, η σχέση ανάμεσα στη βία και σε εκείνες τις ζωές που θεωρούνται «μη πραγματικές»; Μήπως η βία επιφέρει αυτή τη μη πραγματικότητα; Μήπως η βία λαμβάνει χώρα με την προϋπόθεση αυτής της μη πραγματικότητας;

Αν η βία στρέφεται εναντίον εκείνων που είναι μη πραγματικοί, τότε η ίδια η βία αποτυγχάνει να τραυματίσει ή να αρνηθεί τις συγκεκριμένες ζωές που τις έχουν ήδη αρνηθεί. Αυτές όμως έχουν έναν παράξενο τρόπο να παραμένουν ζωντανές και έτσι πρέπει να υφίστανται την άρνηση ξανά (και ξανά). Δεν μπορούν να γίνουν αντικείμενο πένθους, διότι υπήρξαν ανέκαθεν χαμένες

ή, μάλλον, ποτέ δεν «υπήρξαν», και πρέπει να εξαλειφθούν, μια και φαίνεται πως συνεχίζουν να ζουν, πεισματικά, σε αυτή την κατάσταση της απο-νέκρωσης. Η βία ανανεώνει τον εαυτό της μπροστά στον φαινομενικά ανεξάντλητο χαρακτήρα του αντικειμένου της. Η αποπομπή του «Άλλου» από την πραγματικότητα σημαίνει πως δεν είναι ούτε ζωντανός ούτε νεκρός, αλλά ατελείωτα φασματικός. Η απέραντη παράνοια που φαντάζεται τον πόλεμο κατά της τρομοκρατίας ως πόλεμο χωρίς τέλος θα είναι μια παράνοια που δικαιώνει ατέρμονα τον εαυτό της σε σχέση με τη φασματική απεραντοσύνη του εχθρού της, ανεξάρτητα του αν υπάρχουν ή δεν υπάρχουν βάσιμοι λόγοι να υποψιάζεται ότι συνεχίζεται η λειτουργία τρομοκρατικών πυρήνων με βίαιους σκοπούς.

Πώς κατανοούμε αυτή την αποπομπή από την πραγματικότητα; Είναι άλλο πράγμα να υποστηρίζει κανείς πως πρώτα, στο επίπεδο του λόγου, ορισμένες ζωές δεν θεωρούνται καν ζωές, δεν μπορεί να τους αναγνωριστεί η ανθρώπινη ιδιότητα, ότι δεν ταιριάζουν σε κανένα κυρίαρχο εννοιολογικό πλαίσιο για το ανθρώπινο, ότι η αποανθρωποποίησή τους συμβαίνει πρώτα σε αυτό το επίπεδο και ότι αυτό το επίπεδο προκαλεί στη συνέχεια μια φυσική βία που κατά μία έννοια μεταδίδει το μήνυμα της αποανθρωποποίησης που ήδη ισχύει σε πολιτισμικό επίπεδο· και είναι άλλο πράγμα να πει ότι ο λόγος ο ίδιος επιφέρει βία μέσω της παράλειψης. Αν κατά τον Πόλεμο του Κόλπου και την επαύριον σκοτώθηκαν 200.000 παιδιά στο Ιράκ,⁷ έχουμε άραγε καμιά εικόνα, κάποιο πλαίσιο για οποιαδήποτε από αυτές τις ζωές, σε ατομικό ή σε συλλογικό επίπεδο; Μπορούμε να βρούμε στα ΜΜΕ καμιά ιστορία για αυτούς τους θανάτους; Έχουν αυτά τα παιδιά όνομα;

Δεν υπάρχουν νεκρολογίες για τις απώλειες των πολέμων που προκαλούν οι Ηνωμένες Πολιτείες, και δεν είναι δυνατόν να υπάρχουν. Για να υπάρξει νεκρολογία, θα πρέπει να έχει υπάρξει ζωή, ζωή που να αξίζει να την αναφέρει κανείς, ζωή που να αξίζει

να της δοθεί αξία και να διατηρηθεί, ζωή που δικαιούται αναγνώριση. Παρόλο που θα μπορούσε κανείς να υποστηρίξει πως θα ήταν πρακτικά αδύνατο να γραφτούν νεκρολογίες για όλους αυτούς τους ανθρώπους, ή για όλους τους ανθρώπους, νομίζω ότι πρέπει να αναρωτηθούμε, ξανά και ξανά, πώς λειτουργεί η νεκρολογία ως εργαλείο μέσω του οποίου διαδίδεται δημοσίως το αν αξίζει η απώλεια μιας ζωής να προκαλέσει οδύνη. Αποτελεί το μέσο διά του οποίου μια ζωή καθίσταται ή όχι ζωή που αξίζει να προκαλέσει δημόσια οδύνη, ένα σύμβολο για εθνική αυτοαναγνώριση, το μέσο διά του οποίου μια ζωή γίνεται αξιοσημείωτη. Ως εκ τούτου, πρέπει να θεωρήσουμε τη νεκρολογία πράξη οικοδόμησης του έθνους. Το ζήτημα δεν είναι απλό, καθώς, αν η απώλεια μιας ζωής δεν αξίζει να προκαλέσει οδύνη, αυτό σημαίνει ότι δεν είναι εντελώς ζωή· δεν αξιολογείται ως ζωή και δεν αξίζει να μνημονευτεί σε ένα σημείωμα. Υποδηλώνει το ήδη άταφο, αν όχι εκείνο που δεν μπορεί να ταφεί.

Επομένως, το ζήτημα δεν είναι απλώς ότι υπάρχει ένας «λόγος» αποανθρωποποίησης που παράγει αυτά τα αποτελέσματα, αλλά μάλλον ότι υπάρχει ένα όριο στον λόγο που εγκαθιδρύει τα όρια του ανθρώπινου διανοητού. Δεν είναι απλώς ότι κάποιος θάνατος μνημονεύεται ανεπαρκώς, αλλά ότι δεν είναι άξιος να μνημονευτεί. Ένας τέτοιος θάνατος εξαφανίζεται, όχι μέσα σε ρητό λόγο, αλλά στις αποσιωπήσεις μέσω των οποίων αναπτύσσεται ο δημόσιος λόγος. Οι queer ζωές που χάθηκαν την 11η Σεπτεμβρίου δεν ήταν καλοδεχούμενες δημόσια, στο πλαίσιο της ιδέας της εθνικής ταυτότητας που οικοδομούσαν οι σελίδες των νεκρολογιών, και τα άτομα που είχαν τη στενότερη σχέση μαζί τους μόνο καθυστερημένα και επιλεκτικά (το κανονιστικό πρότυπο του γάμου κυριάρχησε για ακόμη μια φορά) αναγνωρίστηκαν ως δικαιούχοι αποζημίωσης. Αυτό όμως δεν θα έπρεπε να προκαλεί έκπληξη, αν σκεφτούμε πόσο λίγοι θάνατοι από AIDS θεωρήθηκαν απώλειες που αξίζαν να προκαλέσουν δημόσια οδύνη και πώς, για παράδειγμα, οι τόσο πολλοί θάνατοι στην Αφρική

είναι για τα ΜΜΕ, κατά το μεγαλύτερο μέρος τους, επίσης ανάξι-οι αναφοράς και οδύνης.

Ένας Παλαιστίνιος πολίτης των Ηνωμένων Πολιτειών υπέβαλε πρόσφατα στη *San Francisco Chronicle* νεκρολογίες για δύο οικογένειες Παλαιστινίων που σκοτώθηκαν από Ισραηλινούς στρατιώτες, μόνο και μόνο για να πάρει την απάντηση ότι οι νεκρολογίες δεν μπορούσαν να γίνουν δεκτές χωρίς πιστοποιητικό θανάτου.⁸ Το προσωπικό της *Chronicle* είπε πως, παρ' όλα αυτά, μπορούσαν να γίνουν δεκτές ανακοινώσεις «εις ανάμνησην» και έτσι οι νεκρολογίες γράφτηκαν και υποβλήθηκαν ξανά υπό τη μορφή της επιμνημόσυνης ανακοίνωσης. Αυτές οι επιμνημόσυνες ανακοινώσεις, όμως, απορρίφθηκαν πάλι, με την εξήγηση ότι η εφημερίδα δεν ήθελε να προσβληθεί κάποιος. Μήπως θα πρέπει να αναρωτηθούμε κάτω από ποιες συνθήκες η δημόσια έκφραση οδύνης συνιστά «προσβολή» κατά του ίδιου του κοινού, επειδή αποτελεί μια απαράδεκτη αναστάτωση όσον αφορά τι μπορεί να ειπωθεί δημόσια; Τι θα μπορούσε να είναι «προσβλητικό» στη δημόσια ομολογία της θλίψης και της απώλειας, μετατρέποντας τις επιμνημόσυνες ανακοινώσεις σε προσβλητικές δηλώσεις; Μήπως δεν θα έπρεπε να διακηρύξουμε δημόσια αυτούς τους θανάτους, από φόβο μην τυχόν προσβάλουμε εκείνους που συμμαχούν με το κράτος ή τον στρατό του Ισραήλ; Μήπως αυτοί οι θάνατοι δεν λογίζονται ως πραγματικοί θάνατοι και αυτές οι ζωές δεν λογίζονται ως ζωές άξιες οδύνης επειδή είναι Παλαιστινίων ή θυμάτων πολέμου; Ποια είναι η σχέση ανάμεσα στη βία μέσω της οποίας χάθηκαν αυτές οι μη άξιες οδύνης ζωές και την απαγόρευση να εκδηλωθεί δημόσια η οδύνη; Μήπως η βία και η απαγόρευση είναι και οι δύο μεταλλάξεις της ίδιας βίας; Μήπως η απαγόρευση στο επίπεδο του λόγου σχετίζεται με την αποανθρωποποίηση του θανάτου – και της ζωής;

Η σχέση της αποανθρωποποίησης με το λόγο είναι περίπλοκη. Θα ήταν εξαιρετικά απλοϊκό να ισχυριστούμε ότι η βία απλώς εφαρμόζει αυτό που συμβαίνει ήδη στον λόγο, με αποτέλεσμα

ένας λόγος περί αποανθρωποποίησης να παράγει ένα είδος μεταχείρισης, συμπεριλαμβανομένων του βασανισμού και του φόνου, η οποία δομείται από τον λόγο. Εδώ η αποανθρωποποίηση αναδύεται στα όρια της ζωής που είναι διανοητή σε επίπεδο λόγου, όρια που τίθενται μέσω της απαγόρευσης και της διάκλεισης. Εδώ λειτουργεί λιγότερο ένας αποανθρωποποιητικός λόγος και περισσότερο μια άρνηση του λόγου που ως αποτέλεσμα παράγει αποανθρωποποίηση. Η βία εναντίον εκείνων που ήδη δεν είναι πλήρως ζώντες, που δηλαδή ζουν σε μια κατάσταση εκκρεμότητας μεταξύ ζωής και θανάτου, αφήνει ένα σημάδι που δεν είναι σημάδι. Δεν θα υπάρξει καμία δημόσια πράξη έκφρασης οδύνης (είπε ο Κρέων στην *Αντιγόνη*). Αν υπάρχει κάποιος «λόγος», είναι ένας λόγος σιωπηλός και μελαγχολικός στον οποίο δεν έχουν υπάρξει ούτε ζωές ούτε απώλειες· δεν υπήρξε καμία κοινή σωματική συνθήκη, καμία τρωτότητα που να χρησιμεύει ως βάση αναμέτρησης με τα κοινά χαρακτηριστικά μας· και δεν υπήρξε κανένας κατακερματισμός αυτής της κοινότητας. Τίποτε από αυτά δεν λαμβάνει χώρα ως συμβάν. Τίποτε από αυτά δεν συμβαίνει. Στη σιωπή της εφημερίδας δεν υπήρξε κανένα συμβάν, καμία απώλεια, και αυτή την άρνηση την επιβάλλει η ταύτιση με όσους ταυτίζονται με τους αυτουργούς αυτής της βίας.

Αυτό γίνεται όλο και περισσότερο προφανές στη δημοσιογραφία των Ηνωμένων Πολιτειών, από την οποία, με μερικές αξιοσημείωτες εξαιρέσεις, μπορεί να προσδοκούσε κανείς μια δημόσια αποκάλυψη και διερεύνηση των βομβαρδισμών με στόχο αμάχους, της απώλειας ζωών στο Αφγανιστάν, του αποδεκατισμού κοινοτήτων, υποδομών, θρησκευτικών κέντρων. Στο βαθμό που δημοσιογράφοι έχουν αποδεχτεί το βάρος να αποτελούν μέρος της ίδιας της πολεμικής εκστρατείας, το ίδιο το ρεπορτάζ έχει μετατραπεί σε ένα ομιλιακό ενέργημα στην υπηρεσία των στρατιωτικών επιχειρήσεων. Πράγματι, μετά τον κτηνώδη και φρικτό φόνο του Ντάνιελ Περλ, της *Wall Street Journal*, αρκετοί δημοσιογράφοι άρχισαν να γράφουν για τον εαυτό τους

σαν να δούλευαν στην «πρώτη γραμμή» του μετώπου. Πράγματι, ο Ντάνιελ Περλ, ο «Ντάνι» Περλ, μου είναι τόσο πολύ οικείος· θα μπορούσε να είναι ο αδελφός μου, ο ξάδελφός μου· είναι τόσο εύκολο να του αναγνωριστεί η ανθρώπινη ιδιότητα· ταιριάζει με το πλαίσιο, το όνομά του έχει μέσα του το όνομα του πατέρα μου. Το επώνυμό του περιέχει το όνομά μου στα γίντις.

Εκείνες όμως οι ζωές στο Αφγανιστάν ή σε άλλους στόχους των Ηνωμένων Πολιτειών, που επίσης διακόπτονται κτηνωδώς και χωρίς καμία προστασία, θα είναι άραγε ποτέ εξίσου ανθρώπινες με τη ζωή του Ντάνιελ Περλ; Θα έρθουν άραγε ποτέ σε δημόσια θέα τα ονόματα των Παλαιστινίων που περιέχονται στην επιμνημόσυνη ανακοίνωση που υποβλήθηκε στη *San Francisco Chronicle*; (Θα νιώσουμε άραγε ποτέ υποχρεωμένοι να μάθουμε να προφέρουμε αυτά τα ονόματα, να θυμόμαστε αυτά τα ονόματα;) Δεν θέλω με αυτό να δείξω ότι υιοθετώ μια κυνική στάση. Είμαι υπέρ της δημόσιας νεκρολογίας αλλά με ενδιαφέρει ποιος έχει πρόσβαση σε αυτή και ποιων ο θάνατος μπορεί να πενθηθεί ισότιμα εκεί. Ασφαλώς και θα πρέπει να συνεχίσουμε να νιώθουμε οδύνη για τον Ντάνιελ Περλ, ακόμη κι αν η πλειονότητα των πολιτών των Ηνωμένων Πολιτειών του αναγνωρίζει την ανθρώπινη ιδιότητα πολύ πιο εύκολα σε σύγκριση με τους ανώνυμους Αφγανούς που έχουν εξοντωθεί από τη βία των Ηνωμένων Πολιτειών και της Ευρώπης. Πρέπει όμως να εξετάσουμε πώς το κανονιστικό πρότυπο που καθορίζει ποιο ανθρώπινο ον αξίζει την οδύνη μας οριοθετείται και παράγεται σε αυτές τις πράξεις επιτρεπτής και εξυμνημένης δημόσιας έκφρασης της οδύνης, πώς αυτές οι πράξεις μερικές φορές διαπλέκονται με την απαγόρευση της δημόσιας έκφρασης της οδύνης για τη ζωή άλλων και πώς αυτός ο διαφορικός επιμερισμός της οδύνης εξυπηρετεί τον σκοπό της στρατιωτικής βίας να εκδιώκει κάποιες ζωές από την πραγματικότητα. Αυτό που επίσης απορρέει από τις απαγορεύσεις παραδοχής της δημόσιας οδύνης είναι η επιτακτική ανάγκη για μια γενικευμένη μελαγχολία (και μια αποπραγματικοποίηση

της απώλειας) όταν έρχεται η στιγμή να σκεφτούμε ως νεκρούς εκείνους που έχουν σκοτώσει οι Ηνωμένες Πολιτείες ή οι σύμμαχοί τους.

Τέλος, φαίνεται πως είναι σημαντικό να συλλογιστούμε ότι η ίδια η απαγόρευση ορισμένων μορφών δημόσιας οδύνης συγκροτεί τη δημόσια σφαίρα πάνω στη βάση αυτής της απαγόρευσης. Η κοινή γνώμη θα διαμορφωθεί στη βάση της συνθήκης ότι ορισμένες εικόνες δεν εμφανίζονται στα ΜΜΕ, ορισμένα ονόματα νεκρών δεν μπορούν να εκφωνηθούν, ορισμένες απώλειες δεν αναγνωρίζονται ως απώλειες και ότι η βία είναι αποπραγματικοποιημένη και διάχυτη. Τέτοιες απαγορεύσεις δεν εμπεδώνουν μόνο έναν εθνικισμό που βασίζεται στους στρατιωτικούς σκοπούς και τις πρακτικές του, αλλά επιπλέον καταπνίγουν κάθε ετεροδοξία που θα εξέθετε τα συγκεκριμένα, ανθρώπινα αποτελέσματα της βίας του.

Αντίστοιχα, τα εκτεταμένα ρεπορτάζ για τις τελευταίες στιγμές όσων χάθηκαν στο Παγκόσμιο Κέντρο Εμπορίου είναι καθηλωτικές και σημαντικές ιστορίες. Συναρπάζουν και προκαλούν ισχυρή ταύτιση διεγείροντας συναισθήματα φόβου και λύπης. Ωστόσο, δεν μπορεί παρά να αναρωτηθεί κανείς τι αποτέλεσμα έχουν αυτές οι αφηγήσεις στην αναγνώριση της ανθρώπινης ιδιότητας. Με αυτό δεν εννοώ απλώς ότι αναγνωρίζουν την ανθρώπινη ιδιότητα στις ζωές που χάθηκαν μαζί με αυτές που κατάφεραν να γλιτώσουν, αλλά ότι στήνουν το σκηνικό και παρέχουν τα αφηγηματικά μέσα μέσω των οποίων εγκαθιδρύεται «το ανθρώπινο» ως άξιο οδύνης. Με την εξαίρεση κάποιων ρεπορτάζ που έχουν αναρτηθεί στο διαδίκτυο και έχουν κυκλοφορήσει κυρίως μέσω ηλεκτρονικού ταχυδρομείου, στα δημόσια ΜΜΕ δεν μπορούμε να βρούμε αφηγήσεις για τις ζωές Αράβων που έχουν σκοτωθεί αλλού με κτηνώδη τρόπο. Με αυτή την έννοια, πρέπει να αναρωτηθούμε για τις συνθήκες υπό τις οποίες εγκαθιδρύεται και συντηρείται μια ζωή που είναι άξια οδύνης, καθώς και μέσω ποιας

λογικής αποκλεισμού, ποιας πρακτικής εξάλειψης και απάλειψης του ονόματος συμβαίνει αυτό.

Το πένθος για τον Ντάνιελ Περλ δεν αποτελεί κανένα πρόβλημα για μένα ή για την οικογένεια της καταγωγής μου. Είναι ένα όνομα οικείο, ένα πρόσωπο οικείο, μια ιστορία εκπαίδευσης που κατανοώ και μοιράζομαι: η μόρφωση της συζύγου του κάνει τη γλώσσα της οικεία, ακόμη και συγκινητική, για μένα, με την εγγύτητα εκείνου που είναι παρόμοιο.⁹ Σε σχέση με αυτόν, δεν ενοχλούμαι από την εγγύτητα του μη οικείου, από την εγγύτητα της διαφοράς που με κάνει να προσπαθώ να σφυρηλατήσω νέους δεσμούς ταύτισης και να φανταστώ ξανά τι σημαίνει το ανήκιν σε μια ανθρώπινη κοινότητα της οποίας την κοινή επιστημολογική και πολιτισμική βάση δεν μπορούμε πάντα να υποθέτουμε. Η ιστορία του με μεταφέρει σε οικείο χώρο και με βάζει στον πειρασμό να μείνω εκεί. Όμως, με τι κόστος καθιερώνω το οικείο ως το κριτήριο βάσει του οποίου ορίζεται μια ανθρώπινη ζωή ως άξια οδύνης;

Ως αποτέλεσμα των γεγονότων της 11ης Σεπτεμβρίου και της μετέπειτα περιόδου, οι περισσότεροι Αμερικανοί έχουμε πιθανώς βιώσει κάτι που μοιάζει με απώλεια του αισθήματος ότι ανήκουμε στον Πρώτο Κόσμο. Τι είδους απώλεια είναι αυτή; Είναι η απώλεια του προνομίου, μοναδικού και παντοτινού, να είμαστε εκείνοι που παραβιάζουμε τα κυρίαρχα σύνορα άλλων κρατών, αλλά να μη βρισκόμαστε ποτέ στη θέση να παραβιάζονται τα δικά μας σύνορα. Υποτίθεται πως οι Ηνωμένες Πολιτείες ήταν ο τόπος που δεν μπορούσε να δεχτεί επίθεση, όπου η ζωή ήταν ασφαλής από εξωτερική βία, όπου η μοναδική βία που γνωρίζαμε ήταν εκείνη που ασκούσαμε πάνω στους εαυτούς μας. Η βία που ασκούμε σε άλλους έρχεται μόνο –και πάντα– επιλεκτικά σε δημόσια θέα. Βλέπουμε τώρα ότι τα εθνικά σύνορα είναι πιο διαπερατά από όσο νομίζαμε. Η γενική αντίδρασή μας σε αυτή την επίγνωση είναι αγωνία, οργή: μια ριζική επιθυμία για ασφάλεια, μια περαιτέρω ενίσχυση των συνόρων ενάντια σε ό,τι αντιλαμβαν-

νόμαστε ως ξένο· μια κορύφωση της επιτήρησης των αραβικών λαών και οποιουδήποτε μοιάζει έστω και αόριστα με Άραβα στο κυρίαρχο φυλετικό φαντασιακό, οποιουδήποτε μοιάζει με κάποιον που κάποτε ξέρατε και ήταν –ή νομίζατε πως ήταν– αραβικής καταγωγής –, ανθρώπων που συχνά αποδεικνύεται πως είναι πολίτες, συχνά Σιχ, συχνά Ινδοί, ακόμα και Ισραηλινοί, ειδικά Σεφαραδίτες, συνήθως Αραβοαμερικανοί που έχουν έρθει πρόσφατα στη χώρα ή που ζουν στις ΗΠΑ για δεκαετίες.

Διάφοροι συναγερμένοι που κυκλοφορούν στα ΜΜΕ για τρομοκρατικά χτυπήματα νομιμοποιούν και κορυφώνουν μια φυλετική υστερία στην οποία ο φόβος κατευθύνεται παντού και πουθενά και απαιτεί από τους ανθρώπους να είναι σε επιφυλακή χωρίς όμως να τους λείει εναντίον ποίου· έτσι, ο καθένας είναι ελεύθερος να φανταστεί και να προσδιορίσει την πηγή του τρόμου.

Το αποτέλεσμα είναι να κυριαρχεί ένας άμορφος ρατσισμός ο οποίος ορθολογικοποιείται από το αίτημα για «αυτοάμυνα». Ένας γενικευμένος πανικός λειτουργεί σε συντονισμό με την υποστήριξη της κρατικής κυριαρχίας και την αναστολή των πολιτικών ελευθεριών. Πράγματι, όταν ο συναγερμός λήγει, κάθε μέλος του πληθυσμού καλείται να μετατραπεί σε «πεζικόριο» στο στρατό του Μπους. Η απώλεια της πρωτοκοσμικής έπαρσης είναι η απώλεια ενός ορισμένου ορίζοντα εμπειρίας, μιας ορισμένης αίσθησης του ίδιου του κόσμου ως εθνικής δικαιωματικής παραχώρησης.

Καταδικάζω, για διάφορους λόγους ηθικής, τη βία που ασκήθηκε εναντίον των Ηνωμένων Πολιτειών και δεν τη θεωρώ «δίκαιη τιμωρία» για παλαιότερα αμαρτήματα. Ταυτόχρονα, θεωρώ το πρόσφατο τραύμα μας ευκαιρία να επανεξετάσουμε την ύβρη των Ηνωμένων Πολιτειών και τη σημασία που έχει η εγκαθίδρυση διεθνών δεσμών ριζικότερα εξισωτικών. Κάτι τέτοιο συνεπάγεται μια ορισμένη «απώλεια» για τη χώρα ως όλον: η έννοια του ίδιου του κόσμου ως κυριαρχικού δικαιώματος των Ηνωμένων Πολιτειών πρέπει να εγκαταλειφθεί, να καθεί και να

πενθηθεί, όπως πρέπει να καθούν και να πενθηθούν οι ναρκισσιστικές και μεγαλεπήβολες φαντασιώσεις. Ωστόσο, από την επακόλουθη εμπειρία της απώλειας και της ευθραυστότητας αναδύεται η πιθανότητα να δημιουργηθούν διαφορετικών ειδών δεσμοί. Ένα τέτοιο πένθος ίσως να μπορούσε (ή θα μπορούσε) να επιφέρει μια μεταμόρφωση στην αντίληψή μας για τους διεθνείς δεσμούς η οποία θα επανάρθρωνε αποφασιστικά την πιθανότητα μιας δημοκρατικής πολιτικής κουλτούρας εδώ και αλλού.

Δυστυχώς, η αντίδραση που επικρατεί φαίνεται πως κινείται σε αντίθετη κατεύθυνση. Οι Ηνωμένες Πολιτείες διακηρύσσουν τη δική τους κυριαρχία ακριβώς σε μια στιγμή που η κυριαρχία του έθνους μαρτυρά την αδυναμία του, αν όχι τον όλο και εντονότερο χαρακτήρα του ως αναχρονιστικού. Χρειάζονται διεθνή υποστήριξη, αλλά επιμένουν να είναι επικεφαλής. Σπάνε τις διεθνείς συμφωνίες τους και μετά ρωτάνε τις υπόλοιπες χώρες αν είναι μαζί με την Αμερική ή εναντίον της. Εκφράζουν τη βούλησή τους να δρουν σύμφωνα με τη Συνθήκη της Γενεύης αλλά αρνούνται να δεσμευτούν από αυτή τη συμφωνία, όπως επιβάλλεται από το γεγονός ότι την έχουν υπογράψει. Αντίθετα, οι ΗΠΑ αποφασίζουν αν θα δρουν σύμφωνα με τις αρχές της συνθήκης, ποια σημεία των αρχών της ισχύουν και αν θα ερμηνεύσουν αυτές τις αρχές μονομερώς. Πράγματι, την ίδια ακριβώς στιγμή που ισχυρίζονται ότι δρουν σύμφωνα με αυτές τις αρχές, όπως συμβαίνει όταν δικαιολογούν τη μεταχείριση των φυλακισμένων στον κόλπο του Γκουαντάναμο ως «ανθρώπινη», αποφασίζουν μονομερώς τι θα λογίζεται ως ανθρώπινο και ψηφούν ανοιχτά τον ορισμό της ανθρώπινης μεταχείρισης που η Συνθήκη της Γενεύης διατυπώνει γραπτώς και τον οποίο έχουν προσυπογράψει. Βομβαρδίζουν μονομερώς, λένε πως ήρθε η ώρα να απομακρυνθεί ο Σαντάμ Χουσεΐν, αποφασίζουν τότε και πού πρέπει να εγκατασταθεί δημοκρατία, για ποιον, με μέσα αντιδημοκρατικά σε δραματικό βαθμό, και όλα αυτά χωρίς κανένα ενδοιασμό.

Το έθνος δεν είναι το ίδιο πράγμα με την ψυχή του ατόμου, αλλά και τα δύο μπορούν να περιγραφούν ως «υποκείμενα», αν και διαφορετικής τάξης. Όταν οι Ηνωμένες Πολιτείες δρουν, εγκαθιδρύουν μια αντίληψη για το τι σημαίνει να δρα κανείς ως Αμερικανός, εγκαθιδρύουν ένα κανονιστικό πρότυπο μέσω του οποίου το υποκείμενο αυτό είναι διανοητό. Τους τελευταίους μήνες, ένα υποκείμενο έχει εγκατασταθεί στο εθνικό επίπεδο, ένα κυρίαρχο και εξωνομικό υποκείμενο, ένα υποκείμενο βίαιο και εγωκεντρικό· οι πράξεις του συνιστούν την οικοδόμηση ενός υποκειμένου που επιδιώκει να αποκαταστήσει και να συντηρήσει την κυριαρχία του μέσω της συστηματικής καταστροφής των πολυμερών σχέσεων του, των δεσμών του με τη διεθνή κοινότητα. Υποβαστάζει τον εαυτό του, επιχειρεί να ανασυγκροτήσει τη φανταστική ολότητά του, αλλά μόνο με το τίμημα να αρνηθεί τη δική του τρωτότητα, την εξάρτησή του, την έκθεσή του, ενώ την ίδια στιγμή εκμεταλλεύεται αυτά ακριβώς τα χαρακτηριστικά σε άλλους, καθιστώντας έτσι αυτά τα χαρακτηριστικά «αλλότρια» προς τον εαυτό του.

Το γεγονός ότι αυτή η διάκλιση της ετερότητας συντελείται στο όνομα του «φεμινισμού» ασφαλώς είναι κάτι για το οποίο θα πρέπει να ανησυχούμε. Ο ξαφνικός προσηλυτισμός της κυβέρνησης Μπους στο φεμινισμό, για να μεταμορφώσει αναδρομικά την απελευθέρωση της γυναίκας σε ορθολογική αιτιολόγηση της στρατιωτικής δράσης της κατά του Αφγανιστάν, είναι ένα σημάδι της έκτασης στην οποία ο φεμινισμός, ως ρητορικός τρόπος, αναπτύσσει τις δυνάμεις του στην υπηρεσία της προσπάθειας να αποκατασταθεί η υπόθεση της πρωτοκοσμικής αδιαπερατότητας. Για άλλη μια φορά βλέπουμε το θέαμα των «λευκών ανδρών που προσπαθούν να σώσουν μελαψές γυναίκες από μελαψούς άντρες», όπως περιέγραψε κάποτε η Gayatri Chakravorty Spivak την πολιτισμικά ιμπεριαλιστική εκμετάλλευση του φεμινισμού.¹⁰ Ο ίδιος ο φεμινισμός, σε αυτές τις περιστάσεις, ταυτίζεται ξεκάθαρα με την επιβολή αξιών σε πολιτισμικά συμφοραζόμενα που

πεισματικά αρνούμαστε να γνωρίσουμε. Θα ήταν σίγουρα λάθος να αποτιμήσουμε την πρόοδο του φεμινισμού με βάση την επιτυχία του ως αποικιακού εγχειρήματος. Μοιάζει να είναι πιο κρίσιμο από ποτέ το να αποσυνδέσουμε το φεμινισμό από τα πρωτοκοσμικά προϋποτιθέμενά του και να χρησιμοποιήσουμε τους πόρους της φεμινιστικής θεωρίας και του φεμινιστικού ακτιβισμού για να ξανασκεφτούμε το νόημα του δεσμού, της σύνδεσης, της συμμαχίας, της σχέσης, όπως μπορούμε να τις φανταζόμαστε και να τις βιώνουμε στον ορίζοντα ενός εγχειρήματος αντιιμπεριαλιστικής ισότητας.

Ο φεμινισμός ασφαλώς θα μπορούσε να προσφέρει κάθε είδους απάντηση στα εξής ερωτήματα: Πώς αντιμετωπίζει, τελικά, μια συλλογικότητα την τρωτότητά της στη βία; Με ποιο τίμημα, και σε βάρος ποίου, καταφέρνει να γαντζωθεί στην «ασφάλεια» και με ποιους τρόπους έχει διαμορφωθεί μια αλυσίδα βίας στην οποία η επίθεση που έχουν εξαπολύσει οι Ηνωμένες Πολιτείες επιστρέφει σε αυτές με διαφορετικές μορφές; Μπορούμε εδώ να αναλογιστούμε την ιστορία της βίας χωρίς να αθώνουμε εκείνους που τη χρησιμοποιούν σήμερα εναντίον των Ηνωμένων Πολιτειών; Μπορούμε να προσφέρουμε κάποια διορατική εξήγηση των συμβάντων που να μη συγχέεται με μια ηθική αθώωση της βίας; Τι έχει συμβεί στην αξία της κριτικής ως δημοκρατική αξία; Κάτω από ποιες συνθήκες λογοκρίνεται η κριτική η ίδια, λες και κάθε αναστοχαστική κριτική θεώρηση μπορεί να εκλαμβάνεται, μόνο και πάντα, ως αδυναμία και ροπή προς το σφάλμα;

Ποιες είναι οι εναλλακτικές επιλογές όταν διαπραγματευόμαστε μια αιφνιδιαστική και άνευ προηγουμένου τρωτότητα; Ποιες είναι οι μακροπρόθεσμες στρατηγικές; Οι γυναίκες το ξέρουμε καλά αυτό το ερώτημα, το ξέραμε σε όλες σχεδόν τις εποχές, και ο θρίαμβος των αποικιακών δυνάμεων δεν έχει κάνει την έκθεσή μας σε αυτό το είδος της βίας λιγότερο ξεκάθαρη. Υπάρχει η πιθανότητα να φανούμε αδιαπέραστες ή να αποκηρύξουμε την ίδια την τρωτότητα. Το γεγονός ότι είμαστε κοινωνικά συγκροτη-

μένες ως γυναίκες καθόλου δεν μας εμποδίζει να γίνουμε βίαιες και οι ίδιες. Και έπειτα υπάρχει και η άλλη πανάρχαια επιλογή, η πιθανότητα να επιθυμεί κανείς το θάνατο ή να μετατραπεί σε νεκρό, ως μάταιη προσπάθεια να προλάβει ή να αποκρούσει το επόμενο χτύπημα. Ίσως όμως υπάρχει κάποιος άλλος τρόπος να ζήσει κανείς, ένας τρόπος με τον οποίο κάποιος δεν γίνεται ούτε συναισθηματικά νεκρός ούτε μιμητικά βίαιος, μια οδός συνολικής διαφυγής από τον κύκλο της βίας. Αυτή η πιθανότητα έχει να κάνει με την απαίτηση για έναν κόσμο όπου η σωματική τρωτότητα προστατεύεται, χωρίς επομένως να ξεριζώνεται, και με την επιμονή σε εκείνη τη λεπτή γραμμή στην οποία πρέπει κανείς να βαδίζει ανάμεσα σε αυτά τα δύο.

Επιμένοντας σε μια «κοινή» σωματική τρωτότητα, ίσως φαίνομαι ότι θέτω μια καινούργια βάση για τον ουμανισμό. Μπορεί να 'ναι κι έτσι, εγώ όμως τείνω να το βλέπω διαφορετικά. Η τρωτότητα πρέπει να γίνεται αντιληπτή και να αναγνωρίζεται για να διαδραματίζει κάποιο ρόλο σε μια ηθική συνάντηση, και δεν υπάρχει καμία εγγύηση πως κάτι τέτοιο θα συμβεί. Δεν είναι μόνο ότι υπάρχει πάντα η πιθανότητα η τρωτότητα να μην αναγνωριστεί και να συγκροτηθεί ως το «μη αναγνωρίσιμο» αλλά, όταν μια τρωτότητα *αναγνωριστεί*, αυτή η αναγνώριση έχει τη δύναμη να αλλάξει το νόημα και τη δομή της ίδιας της τρωτότητας. Υπό αυτή την έννοια, αν η τρωτότητα αποτελεί μία από τις προϋποθέσεις για την αναγνώριση της ανθρώπινης ιδιότητας, και αν η αναγνώριση της ανθρώπινης ιδιότητας συντελείται με διαφορετικούς τρόπους μέσα από μεταβλητά κανονιστικά πρότυπα αναγνώρισης, τότε συνεπάγεται ότι η τρωτότητα, αν πρόκειται να αποδοθεί σε κάποιο ανθρώπινο υποκείμενο, είναι θεμελιωδώς εξαρτημένη από ισχύοντα κανονιστικά πρότυπα αναγνώρισης.

Έτσι, όταν λέμε ότι κάθε βρέφος είναι ασφαλώς τρωτό, αυτό είναι κάτι που σαφώς ισχύει· αλλά ισχύει, εν μέρει, ακριβώς επειδή το εκφώνημά μας ενεργοποιεί την ίδια την αναγνώριση της τρωτότητας και έτσι δείχνει τη σημασία της αναγνώρισης αυτής

καθεαυτή για τη συντήρηση της έννοιας της τρωτότητας. Επιτελούμε την αναγνώριση διατυπώνοντας τον ισχυρισμό και αυτό αποτελεί ασφαλώς έναν πολύ καλό ηθικό λόγο για να διατυπώσουμε τον ισχυρισμό. Ωστόσο, διατυπώνουμε τον ισχυρισμό ακριβώς επειδή δεν θεωρείται αυτονόητος, ακριβώς επειδή δεν γίνεται, σε κάθε περίπτωση, σεβαστός. Η τρωτότητα παίρνει άλλο νόημα τη στιγμή που αναγνωρίζεται και η αναγνώριση έχει τη δύναμη να ανασυγκροτεί την τρωτότητα. Δεν μπορούμε να ισχυριζόμαστε ότι υπάρχει αυτή η τρωτότητα πριν από την αναγνώριση χωρίς να επιτελούμε αυτήν ακριβώς τη θέση την οποία αντικρούουμε (ο ισχυρισμός μας είναι και ο ίδιος μια μορφή αναγνώρισης και με τον τρόπο αυτό αποδεικνύει τη συγκροτητική δύναμη του λόγου). Το πλαίσιο αυτό, βάσει του οποίου τα κανονιστικά πρότυπα της αναγνώρισης είναι ουσιώδους σημασίας για τη συγκρότηση της τρωτότητας ως προϋπόθεσης του «ανθρώπινου», είναι σημαντικό ακριβώς για αυτόν το λόγο, δηλαδή επειδή χρειαζόμαστε και θέλουμε αυτά τα κανονιστικά πρότυπα να ισχύουν, επειδή αγωνιζόμαστε για την εγκαθίδρυσή τους και επειδή εκτιμούμε τη συνεχή και διευρυμένη λειτουργία τους.

Ας σκεφτούμε ότι ο αγώνας για αναγνώριση, με την εγγεληνιά έννοια, απαιτεί κάθε εταίρος στην ανταλλαγή να αναγνωρίζει όχι μόνο ότι ο άλλος χρειάζεται και αξίζει αναγνώριση, αλλά και ότι ο καθένας, με διαφορετικό τρόπο, κυριαρχείται από την ίδια ανάγκη, την ίδια απαίτηση. Αυτό σημαίνει ότι στον αγώνα για αναγνώριση δεν είμαστε ξεχωριστές ταυτότητες αλλά είμαστε ήδη εμπλεγμένοι σε μια αμοιβαία ανταλλαγή, μια ανταλλαγή που μας εκτοπίζει από τη θέση μας, από την υποκειμενική θέση μας, και μας επιτρέπει να δούμε ότι η ίδια η κοινότητα απαιτεί την αναγνώριση ότι όλοι μας, με διαφορετικούς τρόπους, πασχίζουμε για αναγνώριση.

Όταν αναγνωρίζουμε κάποιον άλλον ή όταν ζητάμε αναγνώριση για τον εαυτό μας δεν ζητάμε από κάποιον Άλλο να μας δει όπως είμαστε, όπως ήδη είμαστε, όπως έχουμε πάντα υπάρξει,

όπως είμαστε συγκροτημένοι πριν από την ίδια τη συνάντηση. Αντίθετα, στην έκκληση, στο αίτημα, έχουμε ήδη μετατραπεί σε κάτι καινούργιο, αφού συγκροτούμαστε δυνάμει της απεύθυνσης, μιας ανάγκης και επιθυμίας για τον Άλλο που παίρνει σάρκα και οστά στη γλώσσα με την ευρύτερη έννοια, που χωρίς αυτή δεν θα μπορούσαμε να υπάρχουμε. Το να ζητά ή να προσφέρει κανείς αναγνώριση σημαίνει ακριβώς να μη ζητά αναγνώριση για αυτό που ήδη είναι. Σημαίνει να επιζητεί ένα γίνεσθαι, να υποδαυλίζει μια μεταμόρφωση, να αιτεί το μέλλον πάντα σε σχέση με τον Άλλο. Σημαίνει επίσης, σε αυτό τον αγώνα για αναγνώριση, να διακυβεύει την ίδια του την ύπαρξη και την επιμονή του στη δική του ύπαρξη. Μπορεί αυτό που προσφέρω να είναι μια εκδοχή του Χέγκελ, αλλά είναι ταυτόχρονα και μια απομάκρυνση από την εγγελιανή θεώρηση, καθώς δεν θα ανακαλύψω τον εαυτό μου ως κάτι ίδιο με το «εσύ» από το οποίο εξαρτώμαι για να υπάρξω.

Σε αυτό το δοκίμιο ίσως έχω κινηθεί υπερβολικά πρόχειρα ανάμεσα σε θεωρήσεις για το σώμα ως τόπο μιας κοινής ανθρωπίνης τρωτότητας, τη στιγμή που έχω επιμείνει ότι αυτή η τρωτότητα αρθρώνεται πάντα με διαφορετικό τρόπο, ότι δεν μπορεί να νοηθεί σωστά έξω από ένα διαφοροποιημένο πεδίο εξουσίας και, πιο συγκεκριμένα, από τη διαφορική λειτουργία των κανονιστικών προτύπων της αναγνώρισης. Ταυτόχρονα, όμως, θα εξακολουθούσα μάλλον να επιμένω ότι οι θεωρήσεις για τη διαμόρφωση του υποκειμένου είναι κρίσιμης σημασίας για να κατανοήσουμε τη βάση των μη βίαιων αποκρίσεων στο τραύμα και –κάτι που ίσως είναι ακόμη πιο σημαντικό– είναι κρίσιμης σημασίας για τη διατύπωση μιας θεωρίας συλλογικής ευθύνης. Αντιλαμβάνομαι πως δεν είναι δυνατόν να διατυπώσει κανείς εύκολες αναλογίες ανάμεσα στη διαμόρφωση του ατόμου και τη διαμόρφωση, για παράδειγμα, μιας κρατικοκεντρικής πολιτικής κουλτούρας, και οφείλω να επιστήσω την προσοχή για τον κίνδυνο που εμπεριέχει η χρήση της ατομικής ψυχοπαθολογίας για τη διάγνωση ή ακόμη και για την απλή ανάγνωση των διαφόρων ειδών βίαιης δια-

μόρφωσης στα οποία εμπλέκονται κρατικοκεντρικές και μη μορφές εξουσίας. Όταν όμως μιλάμε για το «υποκείμενο», δεν εννοούμε πάντα ένα άτομο: εννοούμε ένα μοντέλο εμπρόθετης δράσης και διανοητού, ένα μοντέλο που πολύ συχνά βασίζεται σε αντιλήψεις κυρίαρχης εξουσίας. Στα πιο μύχια επίπεδα, είμαστε κοινωνικοί: στρεφόμενοι προς ένα «εσύ»: είμαστε εκτός του εαυτού μας, συγκροτούμενοι σε κανονιστικά πρότυπα που προηγούνται από εμάς και μας υπερβαίνουν, παραδομένοι σε ένα σύνολο κανονιστικών προτύπων και σε ένα πεδίο εξουσίας που μας καθορίζουν με θεμελιώδη τρόπο.

Αναμφίβολα το καθήκον μας είναι να μελετήσουμε λεπτομερώς αυτή την πρωταρχική πλαστικότητα και τρωτότητα σε συνδυασμό με μια θεωρία της εξουσίας και της αναγνώρισης. Κάτι τέτοιο θα αποτελούσε χωρίς αμφιβολία ένα δρόμο στον οποίο θα μπορούσε να προχωρήσει ένας πολιτικά διαμορφωμένος ψυχαναλυτικός φεμινισμός. Το «εγώ» που δεν μπορεί να αρχίσει να υπάρχει χωρίς ένα «εσύ» επίσης εξαρτάται θεμελιωδώς από ένα σύνολο κανονιστικών προτύπων αναγνώρισης που δεν προέρχονται ούτε από το «εγώ» ούτε από το «εσύ». Εκείνο που πρόωρα, ή καθυστερημένα, αποκαλείται «εγώ» είναι εξαρχής αιχμαλωτισμένο, ακόμη κι αν είναι αιχμαλωτισμένο σε μια βία, μια εγκατάλειψη, έναν μηχανισμό: δεν υπάρχει αμφιβολία πως εκείνη τη στιγμή μοιάζει καλύτερο, να αιχμαλωτιστεί κανείς σε αυτό που είναι ενδεές ή προσβλητικό παρά να μην αιχμαλωτιστεί καθόλου και έτσι να χάσει τη συνθήκη του είναι και του γίνεσθαι. Η δέσμευση της ολοκληρωτικά ανεπαρκούς φροντίδας συνίσταται ακριβώς σε αυτό, δηλαδή στο ότι η προσκόλληση είναι κρίσιμη για την επιβίωση και ότι, όταν η προσκόλληση συντελείται, αυτό συμβαίνει σε σχέση με πρόσωπα και θεσμικές συνθήκες που μπορεί κάλλιστα να είναι βίαιες, να οδηγούν σε ένδεια, να δείχνουν ανεπάρκεια. Αν ένα βρέφος αποτύχει να προσκολληθεί, απειλείται με θάνατο: όμως, κάτω από ορισμένες συνθήκες, ακόμη κι αν όντως προσκολληθεί, η επιβίωσή του απειλείται από

άλλη κατεύθυνση. Έτσι, το ζήτημα της πρωταρχικής υποστήριξης στην πρωταρχική τρωτότητα είναι ένα ηθικό ζήτημα για το βρέφος και το παιδί. Υπάρχουν όμως και ευρύτερες ηθικές συνέπειες αυτής της κατάστασης, συνέπειες που αντιστοιχούν όχι μόνο στον ενήλικο κόσμο αλλά και στη σφαίρα της πολιτικής και στην υπόρρητη ηθική της διάσταση.

Ανακαλύπτω ότι η ίδια η διαμόρφωσή μου εμπλέκει τον άλλο με μένα, ότι η δική μου ξενότητα προς τον εαυτό μου είναι, κατά παράδοξο τρόπο, η πηγή της ηθικής μου σύνδεσης με τους άλλους. Δεν είμαι απόλυτα γνωστή στον εαυτό μου, επειδή μέρος αυτού που είμαι είναι τα αινιγματικά ίχνη των άλλων. Με αυτή την έννοια, δεν μπορώ να γνωρίζω απολύτως τον εαυτό μου ή να γνωρίζω με κάποιο μη αναγώγιμο τρόπο τη «διαφορά» μου από τους άλλους. Αυτή η άγνοιά μου μπορεί να φαίνεται, από μια δεδομένη προοπτική, πρόβλημα ηθικής και πολιτικής. Δεν χρειάζεται άραγε να γνωρίζω τον εαυτό μου προκειμένου να δρω υπεύθυνα στις κοινωνικές σχέσεις; Ασφαλώς, σε κάποιο βαθμό, ναι. Μήπως όμως υπάρχει κάποιο ηθικό σθένος¹¹ στην άγνοιά μου; Είμαι πληγωμένη και ανακαλύπτω πως η ίδια η πληγή βεβαιώνει το γεγονός πως είμαι διαμορφώσιμη, παραδομένη στον Άλλο με τρόπους που δεν μπορώ να προβλέψω ή να ελέγξω πλήρως. Δεν μπορώ να σκεφτώ το ζήτημα της ευθύνης διαχωρισμένο, απομονωμένο από τον Άλλο· αν κάνω κάτι τέτοιο, έχω βγάλει τον εαυτό μου έξω από τη σχεσιακή δέσμευση που πλαισιώνει εξαρχής το πρόβλημα της ευθύνης.

Αν κατανοώ τον εαυτό μου με βάση το μοντέλο του ανθρώπινου και αν τα είδη της δημόσιας έκφρασης οδύνης που μου είναι διαθέσιμα κάνουν σαφή τα κανονιστικά πρότυπα μέσω των οποίων το «ανθρώπινο» συγκροτείται για μένα, τότε θα φαινόταν ότι εγώ συγκροτούμαι εξίσου τόσο από εκείνους για τους οποίους νιώθω οδύνη όσο και από εκείνους των οποίων τον θάνατο αρνούμαι, των οποίων ο ανώνυμος και απρόσωπος θάνατος διαμορφώνει το μελαγχολικό υπόβαθρο για τον κοινωνικό μου

κόσμο, αν όχι για το αίσθημά μου ότι ανήκω στον Πρώτο Κόσμο. Η Αντιγόνη, διακινδυνεύοντας η ίδια να θανατωθεί αν έθαβε τον αδελφό της ενάντια στο διάταγμα του Κρέοντα, αποτέλεσε το παράδειγμα των πολιτικών κινδύνων που εμπεριέχει η περιφρόνηση της απαγόρευσης της δημόσιας έκφρασης οδύνης σε εποχές αυξημένης κυρίαρχης εξουσίας και ηγεμονικής εθνικής ενότητας.¹² Ποιοι είναι οι πολιτισμικοί φραγμοί ενάντια στους οποίους αγωνιζόμαστε όταν προσπαθούμε να μάθουμε για τις απώλειες για τις οποίες μας ζητούν να μην πενήσουμε –όταν αποπειρόμαστε να δώσουμε όνομα, κι έτσι να εντάξουμε στο λήμμα του «ανθρώπινου»– εκείνους που έχουν σκοτώσει οι Ηνωμένες Πολιτείες και οι σύμμαχοί τους; Αντίστοιχα, τα πολιτισμικά σύνορα που οφείλει να διαπραγματεύεται ο φεμινισμός πρέπει να χαράσσονται με σημείο αναφοράς τη λειτουργία της εξουσίας και τη μονιμότητα της τρωτότητας.

Μια φεμινιστική αντιπολίτευση στο милитарισμό αναδύεται από πολλές πηγές, σε πολλαπλά πολιτισμικά πεδία, με διάφορα ιδιώματα· δεν οφείλει –και, τελικά, δεν μπορεί– να μιλά σε ένα και μοναδικό πολιτικό ιδίωμα και κανένα συνολικό καταστάλαγμα επιστημολογικών θεωρήσεων δεν πρέπει να απαιτείται. Αυτή, για παράδειγμα φαίνεται να είναι η θεωρητική δέσμευση της οργάνωσης Γυναίκες στα Μαύρα.¹³ Ένα ζητούμενο προκύπτει από το σημαντικό δοκίμιο της Chandra Mohanty “Under Western Eyes” [«Κάτω από το δυτικό βλέμμα»], στο οποίο υποστηρίζει ότι έννοιες της προόδου εντός του φεμινισμού δεν μπορούν να εξομοιωθούν με αφομοίωση στις αποκαλούμενες δυτικές έννοιες της εμπρόθετης δράσης και της πολιτικής κινητοποίησης.¹⁴ Υποστηρίζει εκεί ότι το συγκριτικό πλαίσιο εντός του οποίου οι φεμινίστριες του Πρώτου Κόσμου αναπτύσσουν την κριτική τους για τις συνθήκες της καταπίεσης των γυναικών του Τρίτου Κόσμου στη βάση κάποιων οικουμενικών αιτημάτων δεν αποτελεί μόνο παράγνωση της εμπρόθετης δράσης των φεμινιστριών του Τρίτου Κόσμου αλλά επιπρόσθετα δημιουργεί λαθεμένα μια ομογενοποι-

ημένη αντίληψη περί του ποιες είναι και τι θέλουν. Κατά την άποψή της, το πλαίσιο αυτό επιπλέον αναπαράγει τον Πρώτο Κόσμο ως τον τόπο της αυθεντικής φεμινιστικής εμπρόθετης δράσης, και αυτό το κάνει παράγοντας έναν μονολιθικό Τρίτο Κόσμο σε αντιπαράθεση με τον οποίο αντιλαμβάνεται τον εαυτό του. Τέλος, υποστηρίζει πως η επιβολή εκδοχών εμπρόθετης δράσης στα συμφραζόμενα του Τρίτου Κόσμου και η επικέντρωση στη δήθεν έλλειψη εμπρόθετης δράσης την οποία εκφράζει η μαντίλα ή η μπούρκα όχι μόνο παρανοούν τα ποικίλα πολιτισμικά νοήματα που μπορεί να φέρει η μπούρκα για τις γυναίκες που τη φορούν αλλά επιπλέον αρνούνται και τα ίδια τα ιδιώματα της εμπρόθετης δράσης που είναι σημαντικά για αυτές τις γυναίκες.¹⁵ Η κριτική της Mohanty είναι διεξοδική και ορθή – και είναι γραμμένη πάνω από μία δεκαετία πριν. Νομίζω τώρα πως η πιθανότητα μιας διεθνούς συμμαχίας πρέπει να επανεξεταστεί στη βάση τόσο αυτής όσο και άλλων κριτικών. Μια τέτοια συμμαχία θα πρέπει να διαμορφωθεί με βάση νέους τρόπους πολιτισμικής μετάφρασης και θα κάνει κάτι διαφορετικό από το να εκτιμά την τάδε ή τη δείνα θέση ή να επιζητεί αναγνώριση με τρόπους που υποθέτουν πως είμαστε όλοι παγιωμένοι και καθηλωμένοι στις διάφορες εντοπίσεις και «υποκειμενικές θέσεις» μας.

Θα μπορούσαμε να παίρνουμε μέρος σε αρκετές ανοιχτές διανοητικές διαμάχες που εξελίσσονται ταυτόχρονα και επιπλέον να συμμετέχουμε στη μάχη κατά της βίας χωρίς να πρέπει να συμφωνήσουμε σε πολλά επιστημολογικά ζητήματα. Θα μπορούσαμε να διαφωνούμε για την υπόσταση και τον χαρακτήρα της νεωτερικότητας και παρ' όλα αυτά να συμμετέχουμε στην υποστήριξη και στην υπεράσπιση των δικαιωμάτων των ιθαγενών γυναικών για ιατρική περίθαλψη, αναπαραγωγική τεχνολογία, αξιοπρεπείς μισθούς, φυσική προστασία, πολιτισμικά δικαιώματα, ελευθερία του συνέρχεσθαι. Αν με βλέπατε σε μια τέτοια διαδήλωση, θα αναρωτιόσασταν πώς μια μεταμοντέρνα μπόρεσε να συγκεντρώσει την απαραίτητη «εμπρόθετη δράση» για να έρθει σήμερα εδώ;

Αμφιβάλλω. Θα υποθέτατε πως ήρθα με τα πόδια ή πήρα το μετρό! Αντίστοιχα, διάφοροι δρόμοι μάς οδηγούν στην πολιτική, διάφορες ιστορίες μάς βγάζουν στους δρόμους, διάφορα είδη συλλογισμών και πεποιθήσεων. Δεν χρειάζεται να καθλώνουμε τον εαυτό μας σε ένα και μοναδικό μοντέλο επικοινωνίας, σε ένα και μοναδικό μοντέλο ορθού λόγου, σε μία και μοναδική έννοια του υποκειμένου, πριν να είμαστε σε θέση να δράσουμε. Πράγματι, μια διεθνής συμμαχία φεμινιστριών ακτιβιστριών και διανοητριών – μια συμμαχία που επιβεβαιώνει τη διανοήση των ακτιβιστριών και τον ακτιβισμό των διανοητριών και απορρίπτει την τοποθέτησή τους σε διακριτές κατηγορίες που αρνούνται την παρούσα περιπλοκότητα των εν λόγω ζωνών – θα πρέπει να αποδεχτεί όλο το φάσμα από, ασύμμετρες ενίοτε, επιστημολογικές και πολιτικές πεποιθήσεις και τρόπους και μέσα εμπρόθετης δράσης που μας οδηγούν στον ακτιβισμό.

Θα υπάρχουν διαφορές μεταξύ γυναικών, για παράδειγμα σε σχέση με το ποιος είναι ο ρόλος του ορθού λόγου στη σύγχρονη πολιτική. Η Srivak επιμένει ότι δεν είναι ο ορθός λόγος εκείνος που πολιτικοποιεί τις γυναίκες των φυλών [tribal] της Ινδίας που υφίστανται την εκμετάλλευση των καπιταλιστικών επιχειρήσεων αλλά ένα σύνολο από αξίες και μια αίσθηση του ιερού που μεταβιβάζονται μέσω της θρησκείας.¹⁶ Και η Adriana Cavarero υποστηρίζει πως ο λόγος που συνδεόμαστε ο ένας με τον άλλον δεν είναι το γεγονός ότι είμαστε λογικώς σκεπτόμενα όντα αλλά, μάλλον, το ότι εκτιθέμεθα ο ένας στον άλλον, αποζητώντας μια αναγνώριση που δεν υποκαθιστά αυτόν που δέχεται την αναγνώριση με εκείνον που την προσφέρει.¹⁷ Θέλουμε μήπως να πούμε ότι η υπόστασή μας ως «υποκείμενα» είναι εκείνη που μας συνδέει όλους μαζί, ακόμη κι αν, για πολλούς και πολλές από εμάς, το «υποκείμενο» είναι πολλαπλό ή κατακερματισμένο; Και, άραγε, αυτή η επιμονή στο υποκείμενο ως προϋπόθεση της πολιτικής εμπρόθετης δράσης δεν εξαφανίζει τους θεμελιώδεις τρόπους εξάρτησης που όντως μας συνδέουν και από τους οποίους ανα-

δύεται η διανόηση και η ένταξή μας – η βάση της τρωτότητας, της ένταξης και της συλλογικής μας αντίστασης;

Τι μας επιτρέπει να συναντάμε ο ένας τον άλλον; Ποιες είναι οι συνθήκες για την πιθανότητα μιας διεθνούς φεμινιστικής συμμαχίας; Η αίσθησή μου είναι ότι για να απαντήσουμε αυτά τα ερωτήματα δεν μπορούμε να κοιτάζουμε προς τη φύση του «ανθρώπου» [«man»] ή τις a priori συνθήκες της γλώσσας ή τις άχρονες συνθήκες της επικοινωνίας. Πρέπει να λαμβάνουμε υπόψη τις απαιτήσεις της πολιτισμικής μετάφρασης την οποία θεωρούμε μέρος μιας ηθικής ευθύνης (πάνω και πέρα από τις ρητές απαγορεύσεις να σκεφτόμαστε τον Άλλον υπό τον τίτλο του «ανθρώπου»), όταν προσπαθούμε να σκεφτούμε τα πλανητικά διλήμματα που αντιμετωπίζουν οι γυναίκες. Δεν είναι δυνατόν να επιβάλλουμε μια γλώσσα της πολιτικής που έχει αναπτυχθεί στα συμφραζόμενα του Πρώτου Κόσμου σε γυναίκες που αντιμετωπίζουν την απειλή της ιμπεριαλιστικής οικονομικής εκμετάλλευσης και της πολιτισμικής εκθεμελίωσης. Από την άλλη πλευρά, θα ήταν λάθος να νομίσουμε ότι ο Πρώτος Κόσμος είναι εδώ και ο Τρίτος Κόσμος είναι εκεί, ότι ένας δεύτερος κόσμος είναι κάπου αλλού, ότι ένας υπάλληλος [subaltern] κόσμος στηρίζει αυτές τις διαιρέσεις. Οι τοπογραφίες αυτές έχουν μετατοπιστεί και εκείνο που κάποτε λογιζόταν ως σύνορο, ως κάτι που καθορίζει τα όρια και περικλείει, αποτελεί πλέον έναν εξαιρετικά πυκνοκατοικημένο τόπο, αν όχι τον ίδιο τον ορισμό του έθνους, αποδιοργανώνοντας την ταυτότητα σε μια κατεύθυνση που μπορεί κάλλιστα να γίνει εξαιρετικά ευοίωνη.

Γιατί, αν εγώ αποδιοργανώνομαι από σένα, τότε εσύ έχεις ήδη αποδιοργανωθεί από μένα, και εγώ δεν είμαι πουθενά χωρίς εσένα. Δεν μπορώ να συγκεντρώσω το «εμείς» αν δεν βρω τον τρόπο με τον οποίο είμαι δεμένος με «σένα», αν δεν προσπαθώ να μεταφράσω, ανακαλύπτοντας όμως πως η δική μου γλώσσα πρέπει να διαλυθεί και να υποκύψει αν θέλω πραγματικά να σε γνωρίσω. Είσαι εκείνο που κερδίζω μέσα από αυτό τον αποπροσανατολισμό και την απώλεια. Με αυτό τον τρόπο ο άνθρωπος

αρχίζει να υπάρχει, ξανά και ξανά, ως εκείνο που πρέπει ακόμη να γνωρίσουμε.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Sigmund Freud, *Mourning and Melancholia* (1917), standard edition, 14: σ. 243-58, Λονδίνο: Hogarth Press, 1957.
2. Sigmund Freud, *The Ego and the Id* (1923), standard edition, 19: σ. 12-66, Λονδίνο: Hogarth Press, 1961.
3. Sigmund Freud, *Mourning and Melancholia*.
4. Στο ίδιο.
5. William Safire, "All Is Not Changed", *New York Times*, 27 Σεπτεμβρίου 2001, σ. A:21.
6. "A Nation Challenged; President Bush's Address on Terrorism before a Joint Meeting of Congress", *New York Times*, 21 Σεπτεμβρίου 2001, σ. B:4.
7. Richard Garfield, "Morbidity and Mortality among Iraqi Children from 1990 through 1998: Assessing the Impact of the Gulf War and Economic Sanctions", στο *Fourth Freedom Forum*, Μάρτιος 2002. Βλ. www.fourth-freedom.org/php/p-index.php/hinc=garf.hinc.
8. Οι επιμνημόσυνες ανακοινώσεις είναι οι εξής: «Στη μνήμη της αγαπημένης Κάμλα Αμπού Σαϊντ, 42 ετών, και της κόρης της, Αρνά Αμπού-Σαϊντ, 13 ετών, Παλαιστινίων από το στρατόπεδο προσφύγων Ελ Μπουρζί. Η Κάμλα και η θυγατέρα της σκοτώθηκαν στις 26 Μαΐου του 2002 από Ισραηλινούς στρατιώτες, ενώ δούλευαν σε ένα χωράφι στη Λωρίδα της Γάζας. Στη μνήμη του αγαπημένου Αχμέτ Αμπού Σεέρ, 7 ετών, Παλαιστίνιου, που σκοτώθηκε μέσα στο σπίτι του χτυπημένος από βλήμα. Ο Αχμέτ πέθανε εξαιτίας θανατηφόρων τραυμάτων από βολιδοφόρο βλήμα στην καρδιά και στους πνεύμονες. Ο Αχμέτ πήγαινε στη δεύτερα δημοτικού στο σχολείο Αλ-Σινταάκ, στη Ναμπλούς. Θα λείπει σε όλους όσοι τον ήξεραν. Στη μνήμη της αγαπημένης Φατιμέ Ιμπραϊμ Ζακάρνα, 30 ετών, και των δύο παιδιών της, Μπασέμ, 4 ετών, και Σουχαϊρ, 3 ετών, Παλαιστινίων. Μητέρα και παιδιά σκοτώθηκαν στις 6 Μαΐου 2002, από Ισραηλινούς στρατιώτες, την ώρα που μάζευαν αμπελόφυλλα σε ένα χωράφι, στο χωριό Καμπατίγια. Αφήγουν πίσω τους τον Μοχάμεντ Γιουσέφ Ζουκαρνέχ, σύζυγο και πατέρα, και τη Γιασμίν, θυγατέρα, 6 ετών».

Οι ανακοινώσεις αυτές υποβλήθηκαν από το τμήμα του Σαν Φρανσίσκο της οργάνωσης Αραβοαμερικανοί Χριστιανοί για την Ειρήνη. Η *Chronicle* αρνήθηκε τη δημοσίευση, παρόλο που αυτοί οι θάνατοι καλύφθηκαν και επιβεβαιώθηκαν από τον ισραηλινό Τύπο (ιδιωτική ηλεκτρονική αλληλογραφία).

9. Δήλωση της συζύγου του Ντάνιελ Περλ, Μαριάν, στο Felicity Barringer και Douglas Jehl, "US Says Video Shows Captors Killed Reporter", *New York Times*, 22 Φεβρουαρίου 2002, σ. Α:1.

10. Gayatri Chakravorty Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*, Κέιμπριτζ, Μασαχουσέτη: Harvard University Press, 1999, σ. 303.

11. Σ.τ.Μ.: Valence, το χημικό σθένος.

12. Βλ. Judith Butler, *Antigone's Claim: Kinship Between Life and Death*, Νέα Υόρκη: Columbia University Press, 2000.

13. Joan W. Scott, "Feminist Reverberations", αδημοσίευτη ανακοίνωση που παρουσιάστηκε στη 12η Διάσκεψη Berkshire για την Ιστορία των Γυναικών, Ιούνιος 2002, Πανεπιστήμιο του Κονέκτικατ, στο Στορς.

14. Chandra Mohanty, "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses", στο *Third World Women and the Politics of Feminism*, Chandra Mohanty, Ann Russo και Lourdes Torres (επιμ.), Ιντιανόπολις: Indiana University Press, 1991, σ. 61-88.

15. Βλ. επίσης Lila Abu-Lughod, "Do Muslim Women Really Need Saving?", ανακοίνωση που παρουσιάστηκε στο συμπόσιο «Απαντώντας στον πόλεμο», στο Πανεπιστήμιο Κολούμπια, την 1η Φεβρουαρίου 2002: "Interview with Nermeen Shaikh", *Asia Source*, 20 Μαρτίου 2002, http://www.asiasource.org/news/special_reports/lila.cfm. Lila Abu-Lughod (επιμ.), *Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East*, Πρίνστον: Princeton University Press, 1998.

16. Mahasweta Devi, *Imaginary Maps: Three Stories*, μετάφραση και εισαγωγή Gayatri Chakravorty Spivak, Νέα Υόρκη και Λονδίνο: Routledge, 1995, σ. 199.

17. Adriana Cavarero, *Relating Narratives: Storytelling and Selfhood*, μετ.: P. Kottman, Νέα Υόρκη: Routledge, 2000.

3. ΚΡΑΤΗΣΗ ΕΠ' ΑΟΡΙΣΤΟΝ

Δεν είμαι δικηγόρος. Δεν είναι αυτή η δουλειά μου.

Ντόναλντ Ράμσφελντ, Υπουργός Άμυνας

Στις 21 Μαρτίου 2002, το υπουργείο Άμυνας, κατόπιν σύμπραξης με το υπουργείο Δικαιοσύνης, εξέδωσε νέες οδηγίες για τις στρατιωτικές δικαστικές επιτροπές των ΗΠΑ από τις οποίες θα δικάζονταν κάποιοι αιχμάλωτοι που κρατούνται εντός της χώρας και στον κόλπο του Γκουαντάναμο. Αυτό που κάνει εξαρχής εντύπωση με αυτές τις κρατήσεις αιχμαλώτων, και το οποίο παραμένει ανησυχητικό, είναι ότι το δικαίωμα για νομική υποστήριξη και, ακόμα περισσότερο, το δικαίωμα για δίκη δεν έχουν παραχωρηθεί στους περισσότερους από αυτούς τους κρατούμενους. Οι νέες στρατιωτικές επιτροπές δεν είναι, στην πραγματικότητα, τα δικαστήρια που δικαιούνται οι κρατούμενοι από τον πόλεμο εναντίον του Αφγανιστάν. Ορισμένοι θα δικαστούν, άλλοι όχι, ενώ την ώρα που γράφεται αυτό το κείμενο έχουν ανακοινωθεί σχέδια να δικαστούν οι 6 από τους 650 φυλακισμένους που έχουν παραμείνει υπό κράτηση εκεί για πάνω από ένα χρόνο. Τα δικαιώματα για νομική υποστήριξη, έφεση και επαναπατρισμό, τα οποία προβλέπονται από τη Συνθήκη της Γενεύης, δεν έχουν παραχωρηθεί σε κανέναν από τους κρατούμενους στο Γκουαντάναμο, και, παρότι οι ΗΠΑ έχουν ανακοινώσει ότι αναγνωρίζουν πως οι Ταλιμπάν «καλύπτονται» από τη Σύμβαση της Γενεύης, έχει καταστεί σαφές ότι ακόμα και οι Ταλιμπάν δεν απολαμβάνουν καθεστώς αιχμαλώτων πολέμου· όπως και κανένας από τους κρατούμενους στο Γκουαντάναμο.

Στο όνομα της επαγρύπνησης για την ασφάλεια και της εθνικής έκτακτης ανάγκης, ο νόμος αναστέλλεται πρακτικά, τόσο στις εθνικές όσο και τις διεθνείς εκδοχές του. Και, με την αναστολή του νόμου, έρχεται μια νέα άσκηση της κρατικής εξουσίας, η οποία δεν συμβαίνει απλώς έξω από το πλαίσιο του νόμου, αλλά μέσω διεργασιών της διοικητικής γραφειοκρατίας, οι αξιωματούχοι της οποίας, πλέον, δεν αποφασίζουν μόνον ποιος θα δικάσει και ποιος θα παραμείνει υπό κράτηση, αλλά έχουν και τον τελευταίο λόγο για το αν κάποιος μπορεί να κρατείται επ' αόριστον ή όχι. Με τη δημοσίευση των νέων ρυθμίσεων, η κυβέρνηση των ΗΠΑ επιμένει ότι κάποιος από τους κρατούμενους στο Γκουαντάναμο δεν θα προσαχθούν καν σε δίκη, αλλά θα παραμείνουν υπό κράτηση επ' αόριστον.¹ Τι είδους νομική καινοτομία είναι αυτή η ιδέα της κράτησης επ' αόριστον; Και τι μας αποκαλύπτει για τη σύγχρονη διαμόρφωση και επέκταση της κρατικής εξουσίας; Η κράτηση επ' αόριστον δεν έχει συνέπειες μόνο στο πότε και πού θα αναστέλλεται ο νόμος, αλλά και στον καθορισμό του ορίου και του πεδίου της ίδιας της δικαιοδοσίας του νόμου. Αυτά, με τη σειρά τους, έχουν συνέπειες στην επέκταση και στις αυτοδικαιολογητικές διαδικασίες της κρατικής κυριαρχίας.

Ο Φουκό έγραψε το 1978 ότι η κυβερνητικότητα [*governmentality*], νοούμενη ως ο τρόπος με τον οποίο η πολιτική εξουσία διαχειρίζεται και ρυθμίζει πληθυσμούς και αγαθά, έχει γίνει ο κύριος τρόπος με τον οποίο ζωογονείται η κρατική εξουσία. Έχει ενδιαφέρον ότι ο Φουκό δεν λέει ότι το κράτος νομιμοποιείται από την κυβερνητικότητα, απλώς ότι «ζωογονείται», υποδηλώνοντας ότι το κράτος χωρίς την κυβερνητικότητα θα έπεφτε σε κατάσταση σήψης. Ο Φουκό υποστηρίζει ότι, παλαιότερα, αυτό που ζωογονούσε το κράτος ήταν η κυρίαρχη εξουσία, όπου η κυριαρχία θεωρείται, παραδοσιακά, ότι παρέχει νομιμότητα στην έννομη τάξη και προσφέρει έναν εγγυητή για τις αντιπροσωπευτικές αξιώσεις της κρατικής εξουσίας. Ωστόσο, καθώς η κυριαρχία, με

αυτή την παραδοσιακή έννοια, έχει χάσει την αξιοπιστία και τη λειτουργία της, έχει αναδυθεί σε μορφή εξουσίας η κυβερνητικότητα, η οποία δεν είναι μόνο διακριτή από την κυριαρχία αλλά και χαρακτηριστική της ύστερης νεωτερικότητας.² Η κυβερνητικότητα γίνεται, γενικά, κατανοητή ως ένα μοντέλο εξουσίας που ασχολείται με τη διαφύλαξη και τον έλεγχο των σωμάτων και των ατόμων, με την παραγωγή και με τη ρύθμιση των ατόμων και των πληθυσμών, καθώς και με την κυκλοφορία των αγαθών στο βαθμό που αυτά διαφυλάττουν και οριοθετούν τη ζωή του πληθυσμού. Η κυβερνητικότητα, λοιπόν, λειτουργεί μέσω πολιτικών και υπηρεσιών, μέσω διοικητικών και γραφειοκρατικών ιδρυμάτων, μέσω του νόμου—όταν ο νόμος νοείται ως «σύνολο τακτικών»— και μέσω μορφών της κρατικής εξουσίας, αν και όχι αποκλειστικά. Έτσι, η κυβερνητικότητα λειτουργεί με τη βοήθεια κρατικών και μη κρατικών θεσμών και λόγων, που δεν αντλούν τη νομιμοποίησή τους ούτε απευθείας από τις εκλογές ούτε μέσω μιας εδραιωμένης αρχής. Η κυβερνητικότητα χαρακτηρίζεται από ένα σύνολο διάχυτων στρατηγικών και τακτικών, και δεν αποκτά νόημα και σκοπό από μία συγκεκριμένη πηγή, από ένα ενοποιημένο κυρίαρχο υποκείμενο. Ακριβέστερα, οι τακτικές που χαρακτηρίζουν την κυβερνητικότητα λειτουργούν με διάχυτο τρόπο, με σκοπό τη ρύθμιση και τη διατήρηση τάξης σε πληθυσμούς, καθώς και την παραγωγή και αναπαραγωγή υποκειμένων, πρακτικών και πεποιθήσεων που τα χαρακτηρίζουν, σε σχέση με συγκεκριμένους πολιτικούς στόχους. Ο Φουκό υποστήριζε, τολμηρά, ότι «τα προβλήματα της κυβερνητικότητας και οι τεχνικές της διακυβέρνησης έχουν γίνει τα μοναδικά πολιτικά ζητήματα, ο μοναδικός πραγματικός χώρος για πολιτικό αγώνα και αμφισβήτηση» (103). Για τον Φουκό, η «κυβερνητικοποίηση είναι ακριβώς αυτή που έχει επιτρέψει στο κράτος να επιβιώσει» (103). Τα μοναδικά πραγματικά πολιτικά ζητήματα είναι εκείνα που είναι ζωτικά για εμάς, και αυτό που ζωογονεί αυτά τα ζητήματα, στο

πλαίσιο της νεωτερικότητας, είναι, σύμφωνα με τον Φουκό, η κυβερνητικοποίηση.

Αν και ο Φουκό έχει πιθανότατα δίκιο όταν λέει ότι η κυβερνητικότητα έχει αποκτήσει αυτή την υπόσταση, είναι σημαντικό να λάβουμε υπόψη μας ότι η ανάδυσή της δεν συμπίπτει πάντα με την απονέκρωση, την αφαίρεση της ζωτικότητας, της κυριαρχίας.³ Αυτό που μάλλον ισχύει είναι ότι η ανάδυση της κυβερνητικότητας μπορεί να εξαρτάται από την απονέκρωση της κυριαρχίας με την παραδοσιακή της έννοια: της κυριαρχίας που παρέχει μια νομιμοποιητική λειτουργία για το κράτος: της κυριαρχίας ως ενοποιημένου τόπου της κρατικής εξουσίας. Η λειτουργία της κυριαρχίας, με αυτή την έννοια, δεν είναι πλέον να στηρίζει και να ζωογονεί το κράτος, όμως αυτό δεν αποκλείει την πιθανότητα να αναδυθεί ως ένας αναβιωμένος αναχρονισμός μέσα στο πολιτικό πεδίο, απαλλαγμένη από τις παραδοσιακές της δεσμεύσεις. Πράγματι, ενώ συμβατικά η κυριαρχία συνδεόταν με τη νομιμότητα για το κράτος, παρέχοντας μια ενοποιημένη πηγή και ένα σύμβολο της πολιτικής εξουσίας, πλέον δεν λειτουργεί με αυτό τον τρόπο. Η απώλειά της είχε συνέπειες, και η αναβίωσή της εντός του πεδίου της κυβερνητικότητας χαρακτηρίζει τη δύναμη του αναχρονισμού να αναζωογονήσει το σύγχρονο πεδίο. Για να σκεφτούμε ότι η κυριαρχία αναδύεται εντός του πεδίου της κυβερνητικότητας, πρέπει να αμφισβητήσουμε, όπως σίγουρα έκανε και ο Φουκό, την ιδέα της ιστορίας ως συνεχούς. Το έργο, λοιπόν, του κριτικού, όπως υποστήριζε ο Βάλτερ Μπένγιαμιν, είναι να «αποσπάσει μια ορισμένη εποχή από το συνεχές της ιστορίας» και να «συλλάβει... τη συγκυρία που σχηματίζει η δική του εποχή με μια συγκεκριμένη άλλη προγενέστερη».⁴

Ακόμα και αν ο Φουκό έδωσε μια ερμηνεία της κυβερνητικότητας θεωρώντας ότι αναδύθηκε ως συνέπεια της απονέκρωσης της κυριαρχίας, έθεσε υπό αμφισβήτηση αυτή τη χρονολογική σειρά επιμένοντας ότι οι δύο αυτές μορφές εξουσίας μπορεί να υπάρξουν ταυτόχρονα. Θέλω να υποστηρίξω ότι η τρέχουσα

μορφή κρατικής εξουσίας, σε σχέση τόσο με τη διαχείριση πληθυσμών (το έμβλημα της κυβερνητικότητας) όσο και με την άσκηση της κυριαρχίας στις πράξεις που αναστέλλουν και περιορίζουν τη δικαιοδοσία του ίδιου του νόμου, αναδιαμορφώνεται σε σχέση με τη νέα στρατιωτική φυλακή. Αν και ο Φουκό κάνει μια αναλυτική διάκριση, όπως την ονομάζει, μεταξύ κυρίαρχης εξουσίας και κυβερνητικότητας, υποδηλώνοντας σε διάφορα σημεία ότι η κυβερνητικότητα είναι μεταγενέστερη μορφή εξουσίας, αφήνει, επίσης, ανοικτή την πιθανότητα ότι οι δύο αυτές μορφές εξουσίας μπορούν να συνυπάρξουν με διάφορους τρόπους, ειδικά σε σχέση με τη μορφή εξουσίας που ο ίδιος αποκαλεί «πειθαρχία». Δεν ήταν, βέβαια, δυνατόν, από τη σκοπιά του, να προβλέψει τη μορφή που θα έπαιρνε αυτή η συνύπαρξη στις σημερινές συνθήκες, ότι δηλαδή η κυριαρχία, υπό συνθήκες έκτακτης ανάγκης στις οποίες έχει ανασταλεί η ισχύς του νόμου, θα αναδυόταν εκ νέου στο πλαίσιο της κυβερνητικότητας, με την επιμονή ενός αναχρονισμού που αρνείται να πεθάνει. Η αναγεννημένη κυριαρχία κάνει την παρουσία της αισθητή κυρίως στην περίπτωση της άσκησης προνομιακής εξουσίας. Ωστόσο, αυτό που είναι παράξενο, αν όχι εντελώς ανησυχητικό, είναι ότι τα προνόμια προορίζονται είτε για την εκτελεστική εξουσία είτε για διοικητικούς υπαλλήλους χωρίς πραγματικά ερείσματα νομιμότητας.

Τη στιγμή που η εκτελεστική εξουσία αποκτά τις εξουσίες της δικαστικής, και επενδύει το πρόσωπο του Προέδρου με τη μονόπλευρη και οριστική εξουσία να αποφασίζει πότε, πού και αν θα διεξαχθεί μια στρατιωτική δίκη, είναι σαν να έχουμε επιστρέψει στην ιστορική περίοδο κατά την οποία η κυρίαρχη αρχή ήταν αδιαίρετη, πριν ο διαχωρισμός των εξουσιών εγκαθιδρυθεί ως προϋπόθεση της πολιτικής νεωτερικότητας. Ή, διατυπώνοντάς το καλύτερα: *Η ιστορική περίοδος που θεωρούσαμε περασμένη αποδεικνύεται ότι δομεί το σύγχρονο πεδίο, με επιμονή που διαψεύδει την αντίληψη της ιστορίας ως χρονολογικής διαδοχής.* Ωστόσο, το γεγονός ότι διοικητικοί υπάλληλοι αποφασίζουν ποιος θα κρατηθεί επ'

αόριστον και τίνος η υπόθεση θα επανεξεταστεί για την πιθανότητα να του παρασχεθεί το δικαίωμα μιας δίκης αμφίβολης νομιμότητας υποδηλώνει ότι, εντός του πεδίου της κυβερνητικότητας, παρατηρείται η παράλληλη άσκηση μιας μη νομιμοποιημένης απόφασης.

Κατά τον Φουκό, η κυβερνητικότητα χαρακτηρίζεται από το γεγονός ότι ενίοτε χρησιμοποιεί το νόμο ως μέσο τακτικής, και μπορούμε να δούμε αυτές τις εργαλειακές χρήσεις του νόμου στην παρούσα κατάσταση. Ο νόμος δεν αντιμετωπίζεται απλώς ως μέσο τακτικής, αλλά επίσης αναστέλλεται, προκειμένου να ενισχύσει την απεριόριστη εξουσία εκείνων από τους οποίους ζητείται να βασιστούν στην κρίση τους και να αποφασίσουν για ζητήματα δικαιοσύνης, ζωής και θανάτου. Ενώ η αναστολή του νόμου μπορεί ξεκάθαρα να θεωρηθεί τακτική της κυβερνητικότητας, πρέπει να καταλάβουμε ότι, στο ίδιο πλαίσιο, δημιουργεί χώρο για την αναβίωση της κυριαρχίας, και με αυτό τον τρόπο οι δύο λειτουργίες ενεργούν μαζί. Η τωρινή επιμονή του κράτους ότι ο νόμος μπορεί και πρέπει να ανασταλεί μας επιτρέπει να αντιληφθούμε ένα ευρύτερο φαινόμενο, συγκεκριμένα ότι η κυριαρχία επανεισάγεται μέσω των ιδίων ακριβώς πράξεων με τις οποίες το κράτος αναστέλλει το νόμο, ή διαστρέφει το νόμο προς όφελός του. Με τον τρόπο αυτό, το κράτος επεκτείνει το πεδίο της επιρροής του, την ίδια του την αναγκαιότητα, καθώς και τα μέσα με τα οποία επιτυγχάνει την αυτοδικαιολόγησή του. Ελπίζω να δείξω πώς με την επίκληση διαδικασιών της κυβερνητικότητας, που δεν είναι αναγώγιμες στο νόμο, επεκτείνονται και ενισχύονται μορφές της κυριαρχίας που επίσης δεν είναι αναγώγιμες στο νόμο. Καμία από τις δύο δεν βασίζεται απαραίτητα στο νόμο και καμία δεν αναπτύσσει νομικές τακτικές αποκλειστικά στο πεδίο των λειτουργιών που της αναλογούν. Η αναστολή της έννομης τάξης επιτρέπει τη σύγκλιση κυβερνητικότητας και κυριαρχίας· η κυριαρχία ασκείται στην πράξη της αναστολής, αλλά επίσης και στην απόδοση νομικών προνομίων στον εαυτό της· η κυβερνητικότητα καταμαρτυρά μια λειτουργία της διοικητικής

εξουσίας που είναι έκνομη, ακόμα και αν μπορεί να επανέρχεται, και επανέρχεται, στο νόμο ως πεδίο τακτικών χειρισμών. Το κράτος δεν ταυτίζεται ούτε με τις πράξεις της κυριαρχίας ούτε με το πεδίο της κυβερνητικότητας, όμως και οι δύο αυτές ενεργούν στο όνομα του κράτους. Ο ίδιος ο νόμος αναστέλλεται, ή αντιμετωπίζεται σαν εργαλείο που το κράτος μπορεί να χρησιμοποιεί προκειμένου να περιορίσει και να παρακολουθήσει ένα συγκεκριμένο πληθυσμό· το κράτος δεν υπόκειται στην έννομη τάξη, όμως ο νόμος μπορεί να ανασταλεί, ή να χρησιμοποιηθεί μεροληπτικά και ως μέσο τακτικής, για να εξυπηρετήσει τις απαιτήσεις ενός κράτους που επιδιώκει όλο και περισσότερο την ανάθεση κυρίαρχης εξουσίας στις εκτελεστικές και τις διοικητικές του εξουσίες. Ο νόμος αναστέλλεται στο όνομα της «κυριαρχίας» του έθνους, όπου ο όρος «κυριαρχία» σημαίνει το καθήκον κάθε κράτους να διατηρεί και να προστατεύει την εδαφικότητά του. Με την πράξη της αναστολής του νόμου, το κράτος αποδιαιρώνεται, και μετατρέπεται ακόμα περισσότερο σε ένα σύνολο διοικητικών εξουσιών που βρίσκονται, σε ένα βαθμό, έξω από το μηχανισμό του ίδιου του κράτους· και οι μορφές κυριαρχίας που αναβιώνουν εντός του χαρακτηρίζουν τη διατήρηση μορφών κυρίαρχης πολιτικής εξουσίας, στην εκτελεστική εξουσία, οι οποίες είναι προγενέστερες από το κράτος στη σύγχρονη μορφή του.

Μπαίνει κανείς, βέβαια, στον πειρασμό να πει ότι κάτι που ονομάζεται «κράτος», και το οποίο φανταζόμαστε ως μια ισχυρή ενότητα, χρησιμοποιεί το πεδίο της κυβερνητικότητας για να επανεισαγάγει και να επανεγκαταστήσει τις δικές του μορφές κυριαρχίας. Ωστόσο, η περιγραφή αυτή είναι αναμφίβολα λανθασμένη, καθώς η κυβερνητικότητα προσδιορίζει ένα πεδίο πολιτικής εξουσίας όπου οι τακτικές και οι στόχοι έχουν καταστεί διάχυτοι, και στο οποίο η πολιτική εξουσία δεν καταφέρνει να πάρει μια συγκεντρωτική και αιτιώδη μορφή. Όμως, η άποψή μου είναι ακριβώς ότι, επειδή η ιστορική μας κατάσταση χαρακτηρίζεται από την κυβερνητικότητα και αυτό συνεπάγεται, σε ένα βαθμό,

απώλεια της κυριαρχίας, η απώλεια αυτή αναπληρώνεται μέσω της αναβίωσης της κυριαρχίας εντός του πεδίου της κυβερνητικότητας. Αφθονούν οι ασήμαντοι κυρίαρχοι, που κυβερνούν εν μέσω γραφειοκρατικών στρατιωτικών θεσμών, οι οποίοι επιστρατεύονται από τους στόχους και τις τακτικές μιας εξουσίας που δεν έχουν εγκαταστήσει οι ίδιοι, και την οποία δεν την ελέγχουν πλήρως. Κι όμως, τέτοια άτομα είναι εξουσιοδοτημένα να λαμβάνουν μονομερείς αποφάσεις, χωρίς να είναι υπόλογοι στο νόμο και χωρίς να έχουν κάποια νόμιμη εξουσία. Η αναβιωμένη κυριαρχία, λοιπόν, δεν είναι η κυριαρχία της ενοποιημένης εξουσίας υπό συνθήκες νομιμότητας, η μορφή εξουσίας που εγγυάται την αντιπροσωπευτικότητα των πολιτικών θεσμών· είναι μάλλον μια άνομη και προνομιακή εξουσία, μια εξουσία «ταραξίας» [*rogue par excellence*].

Θα στραφώ στις σύγχρονες ενέργειες του κράτους πριν επιστρέψουμε στον Φουκό, όχι για να τον «εφαρμόσουμε» (σαν να ήταν τεχνολογία), αλλά για να ξανασκεφτούμε τη σχέση την οποία εισάγει μεταξύ κυριαρχίας και νόμου. Για να καταλάβουμε τι δημιουργεί την επέκταση της κυριαρχίας στο πεδίο της κυβερνητικότητας, πρέπει πρώτα να διακρίνουμε τα μέσα με τα οποία το κράτος αναστέλλει το νόμο, καθώς και τα είδη δικαιολόγησης που προσφέρουν τα μέσα αυτά για αυτή την αναστολή.

Με τη δημοσίευση των νέων ρυθμίσεων, η κυβέρνηση των ΗΠΑ υποστηρίζει ότι κάποιοι κρατούμενοι στο Γκουαντάναμο δεν θα προσαχθούν καν σε δίκη, αλλά θα παραμείνουν υπό κράτηση επ' αόριστον. Είναι κρίσιμο να αναρωτηθούμε κάτω από ποιες συνθήκες κάποιες ανθρώπινες ζωές παύουν να είναι κατάλληλες για θεμελιώδη, αν όχι οικουμενικά, ανθρώπινα δικαιώματα. Πώς ερμηνεύει η κυβέρνηση των ΗΠΑ αυτές τις συνθήκες; Και σε ποιο βαθμό υπάρχει ένα φυλετικό και εθνοτικό πλαίσιο μέσα από το οποίο αυτές οι φυλακισμένες ζωές θεωρούνται και κρίνονται με τέτοιο τρόπο ώστε να εκτιμώνται ως λιγότερο από ανθρώπινες, ή σαν να έχουν απομακρυνθεί από αυτό που ανα-

γνωρίζουμε ως ανθρώπινη κοινότητα; Επιπλέον, το κράτος, υποστηρίζοντας ότι κάποιοι από τους κρατούμενους θα παραμείνουν υπό κράτηση επ' αόριστον, αναθέτει στον εαυτό του την εξουσία, μια αορίστως παρατεινόμενη εξουσία, να κρίνει ποιος είναι επικίνδυνος, και, επομένως, δεν δικαιούται τα θεμελιώδη νομικά δικαιώματα. Θέτοντας κάποιους κρατούμενους υπό κράτηση επ' αόριστον, το κράτος ιδιοποιείται μια κυρίαρχη εξουσία που ορίζεται πάνω από και ενάντια στα υπάρχοντα νομικά πλαίσια, πολιτικά, στρατιωτικά και διεθνή. Οι στρατιωτικές επιτροπές μπορεί να αθώωσουν κάποιον για ένα έγκλημα, αλλά αυτή η αθώωση όχι μόνο υπόκειται σε υποχρεωτική διοικητική επανεξέταση, αλλά, επιπλέον, το υπουργείο Άμυνας έχει καταστήσει σαφές ότι η αθώωση δεν σημαίνει αναγκαστικά και λήξη της κράτησης. Επιπλέον, σύμφωνα με τις νέες ρυθμίσεις για τις στρατιωτικές επιτροπές, όσοι δικαστούν σε αυτούς τους τόπους εκδίκησης δεν θα έχουν το δικαίωμα έφεσης στα πολιτικά δικαστήρια των ΗΠΑ (και τα δικαστήρια των ΗΠΑ έχουν υποστηρίξει μέχρι τώρα ότι δεν έχουν δικαιοδοσία στο Γκουαντάναμο, που βρίσκεται έξω από το έδαφος των ΗΠΑ). Εδώ μπορούμε να δούμε ότι ο ίδιος ο νόμος είτε αναστέλλεται είτε θεωρείται όργανο που το κράτος μπορεί να χρησιμοποιεί για να περιορίσει και να παρακολουθήσει ένα συγκεκριμένο πληθυσμό. Κάτω από αυτόν το μανδύα της κυριαρχίας, το κράτος επεκτείνει την εξουσία του, ώστε να μπορεί να φυλακίζει μια ομάδα ανθρώπων επ' αόριστον, χωρίς δίκη. Με την ίδια πράξη με την οποία η κρατική κυριαρχία αναστέλλει το νόμο, ή διαστρέφει το νόμο προς όφελός της, επεκτείνει και το ίδιο της το πεδίο, την αναγκαιότητά της, και αναπτύσσει τα μέσα με τα οποία επικυρώνεται η δικαιολόγηση της ίδιας της εξουσίας της. Φυσικά, δεν πρόκειται για το κράτος *in toto*, αλλά για την εκτελεστική εξουσία, η οποία εργάζεται από κοινού με μια αναβαθμισμένη διοικητική πτέρυγα του στρατού.

Το κράτος, λοιπόν, με αυτή την έννοια, ενισχύει την εξουσία του με δύο τουλάχιστον τρόπους. Στο πλαίσιο των στρατιωτικών

δικαστικών επιτροπών, οι δίκες δεν εξάγουν ανεξάρτητα πορίσματα που να μην μπορούν να ακυρωθούν από την εκτελεστική εξουσία. Έτσι, η λειτουργία των δικών είναι κυρίως συμβουλευτική. Η εκτελεστική εξουσία, μαζί με τη στρατιωτική της διοίκηση, δεν αποφασίζει απλώς για το αν ένας κρατούμενος θα περάσει από δίκη, αλλά επίσης διορίζει την επιτροπή, επιθεωρεί τη διαδικασία και διατηρεί τον τελευταίο λόγο στα ζητήματα ενόχης, αθωότητας και τιμωρίας, συμπεριλαμβανομένης της θανατικής ποινής. Στις 24 Μαΐου 2003, ο Τζέφρι Μίλερ (Geoffrey Miller), διοικητής του Καμπ Δέλτα, της νέας βάσης στο Γκουαντάναμο, εξήγησε σε συνέντευξη ότι έχει ήδη ξεκινήσει η διαδικασία κατασκευής θαλάμων εκτελέσεων, επειδή αναμένεται να επιβληθούν θανατικές ποινές.⁵ Καθώς οι κρατούμενοι δεν έχουν δικαίωμα σε δίκη, αλλά οι δίκες τούς παρέχονται σύμφωνα με τη βούληση της εκτελεστικής εξουσίας, δεν υπάρχει σε αυτές τις συνθήκες καμία σχέση με τη διάκριση των εξουσιών. Οι υποθέσεις όσων βρίσκονται υπό επ' αόριστον κράτηση θα εξετάζονται από υπαλλήλους –όχι από δικαστήρια– σε περιοδική βάση. Η απόφαση να τεθεί κάποιος υπό κράτηση επ' αόριστον δεν λαμβάνεται από μια διοικητική επιθεώρηση, αλλά από ένα σύνολο επιτρόπων που τους έχουν δοθεί κατευθυντήριες γραμμές βάσει των οποίων πρέπει να ενεργούν. Ούτε η απόφαση για περιορισμό, ούτε η απόφαση να ενεργοποιηθούν οι στρατιωτικές επιτροπές δεν θεμελιώνεται στο νόμο. Καθορίζονται βάσει διοικητικών αποφάσεων, οι οποίες λειτουργούν μέσα σε έναν ειδικά κατασκευασμένο νόμο ή κατασκευάζουν το νόμο καθώς επιτελούνται. Με αυτή την έννοια, και τα δύο αυτά είδη αποφάσεων βρίσκονται εκτός της σφαίρας του νόμου, αφού ο καθορισμός, για παράδειγμα, του πότε και πού μια δίκη μπορεί να παραβλεφθεί και η κράτηση να θεωρηθεί επ' αόριστον δεν γίνεται μέσω νομικής διαδικασίας, με την αυστηρή έννοια· δεν είναι μια απόφαση που λαμβάνεται από ένα δικαστή, στον οποίο πρέπει να υποβληθούν στοιχεία με τη μορφή μιας υπόθεσης που οφείλει να συμμορφώ-

νεται με κάποια καθορισμένα κριτήρια ή με κάποιο συγκεκριμένο πρωτόκολλο σχετικά με τα στοιχεία και την επιχειρηματολογία. Η απόφαση να τεθεί κάποιος υπό κράτηση, να συνεχίσει να κρατείται για αόριστο χρονικό διάστημα είναι μια μονομερής απόφαση που λαμβάνεται από υπαλλήλους της κυβέρνησης, οι οποίοι απλώς εκτιμούν ότι ένα συγκεκριμένο άτομο, ή ακόμα μια ομάδα ατόμων, αποτελεί κίνδυνο για το κράτος. Αυτή η πράξη «εκτίμησης» συμβαίνει στο πλαίσιο μιας δηλωμένης κατάστασης έκτακτης ανάγκης, κατά τη διάρκεια της οποίας το κράτος ασκεί προνομιακή εξουσία, που συνεπάγεται την αναστολή του νόμου, συμπεριλαμβανομένης και της προβλεπόμενης νομικής διαδικασίας για αυτά τα άτομα. Η πράξη αυτή επικυρώνεται από αυτόν που ενεργεί, και το να «εκτιμηθεί» κάποιος ως επικίνδυνος είναι αρκετό για να καταστήσει αυτό το πρόσωπο επικίνδυνο, και να δικαιολογήσει την επ' αόριστον κράτησή του. Αυτός που παίρνει αυτή την απόφαση αναλαμβάνει μια άνομη, αλλά, παρ' όλα αυτά, απολύτως αποτελεσματική μορφή εξουσίας, που έχει ως συνέπεια όχι μόνο να αποστραφεί ένας έγκλειστος τη δυνατότητα δίκης, με αποκάλυπτη περιφρόνηση προς τη διεθνή νομοθεσία, αλλά και να δίνεται στον κυβερνητικό γραφειοκράτη μια άνευ προηγουμένου εξουσία ζωής και θανάτου. Εκείνοι που αποφασίζουν ποιος θα τεθεί υπό κράτηση, και αν θα συνεχίσει να κρατείται, είναι κυβερνητικοί υπάλληλοι, δεν είναι ούτε εκλεγμένοι ούτε μέλη του δικαστικού σώματος. Είναι, κυρίως, εξαρτήματα του μηχανισμού της κυβερνητικότητας· η απόφασή τους, η εξουσία που έχουν να «εκτιμούν» κάποιον ως επικίνδυνο και να τον συγκροτούν στην πράξη ως τέτοιο αποτελεί κυρίαρχη εξουσία, μια φασματική και ισχυρή αναβίωση της κυριαρχίας εν μέσω της κυβερνητικότητας.

Η Γουέντι Μπράουν (Wendy Brown) επισημαίνει ότι η διάκριση μεταξύ κυβερνητικότητας και κυριαρχίας είναι, για τον Φουκό, μεγαλοποιημένη για λόγους τακτικής, προκειμένου να φανεί η λειτουργία της κρατικής εξουσίας εκτός έννομης τάξης:

Η διακυβέρνηση, λοιπόν, με αυτή την έννοια περιλαμβάνει, χωρίς όμως να ανάγεται σε αυτά, ζητήματα διοίκησης, νομιμότητας ή κρατικών θεσμών· ασχολείται με τη συγκέντρωση, τη διάταξη, τη διεύθυνση και τη χαλιναγώγηση της ανθρώπινης ενέργειας, ανάγκης, ικανότητας και επιθυμίας, και διενεργείται μέσα από μια σειρά θεσμικών και λογοθετικών επιπέδων. Η διακυβέρνηση με αυτή την έννοια βρίσκεται σε οξεία αντίθεση με το κράτος· ενώ ο Φουκό αναγνωρίζει ότι το κράτος μπορεί να μην είναι «τίποτα παραπάνω από μια σύνθετη πραγματικότητα και μια μυθοποιημένη αφαίρεση», ως σημαίνον, είναι μια περιεκτική και αρνητική εξουσία που δεν μπορεί καν να συλλάβει τους τρόπους με τους οποίους τα υποκείμενα και οι πολίτες παράγονται, τοποθετούνται, ταξινομούνται, οργανώνονται και, πάνω απ' όλα, κινητοποιούνται από μια σειρά κυβερνητικών θέσεων και τεχνικών. Η διακυβέρνηση, όπως τη χρησιμοποιεί ο Φουκό, έρχεται επίσης σε αντίθεση με την κυριαρχία, ή για την ακρίβεια, με το τέλος της μοναρχίας και την κατάλυση της ομολογίας μεταξύ οικογένειας και πολιτεύματος, η κυριαρχία παύει να είναι η δεσπόζουσα, ή έστω ο πιο σημαντικός, τροπισμός της εξουσίας. Ο Φουκό, όμως, δεν υποστηρίζει ότι η κυβερνητικότητα –υπολογισμοί και τακτικές που έχουν στόχο τον πληθυσμό, που περιλαμβάνουν τόσο συγκεκριμένους κυβερνητικούς μηχανισμούς όσο και συμπλέγματα γνωστικών πεδίων έξω από αυτούς τους μηχανισμούς, και που μετατρέπουν το ίδιο το κράτος σε ένα σύνολο διαχειριστικών και όχι προσανατολισμένων στην κυριαρχία ή στη δικαιοσύνη λειτουργιών– χρονολογικά αντικατέστησε την κυριαρχία.⁶

Ο Τζόρτζο Αγκάμπεν (Giorgio Agamben) επίσης αρνείται το χρονολογικό επιχείρημα που τοποθετεί την κυριαρχική εξουσία πριν από την κυβερνητικότητα. Για την Μπράουν, τόσο η «κυβερνητικότητα» όσο και η «κυριαρχία» χαρακτηρίζουν περισσότερο τρόπους εννοιολόγησης της εξουσίας παρά ιστορικούς συμπαγή φαινόμενα, για τα οποία μπορούμε να πούμε ότι διαδέχονται χρονικά το ένα το άλλο. Ο Αγκάμπεν, με διαφορετικό πνεύμα, υπο-

στηρίζει ότι οι σύγχρονες μορφές κυριαρχίας υπάρχουν σε μια δομικά ανεστραμμένη σχέση με την έννομη τάξη, και αναδύονται ακριβώς τη στιγμή όπου η έννομη τάξη αναστέλλεται ή οπισθοχωρεί. Κυριαρχία είναι η εξουσία που αποσύρει και αναστέλλει το νόμο.⁷ Κατά μια έννοια, οι νομικές εγγυήσεις οπισθοχωρούν, όπως και ο ίδιος ο νόμος από το συνηθισμένο πεδίο της δικαιοδοσίας του· το πεδίο αυτό διανοίγεται τόσο στην κυβερνητικότητα (νοούμενη ως ένα έκνομο πεδίο πολιτικών, λόγου, που μπορεί να μετατρέψει το νόμο σε τακτική) όσο και στην κυριαρχία (νοούμενη ως μια έκνομη αρχή που μπορεί να θεσπίζει και να επιβάλλει το νόμο που κατασκευάζει η ίδια). Ο Αγκάμπεν επισημαίνει ότι η κυριαρχία αυτοεπιβεβαιώνεται αποφασίζοντας τι θα αποτελεί και τι δεν θα αποτελεί κατάσταση εξαίρεσης, την περίπτωση κατά την οποία η έννομη τάξη αναστέλλεται. Αποδίδοντας το καθεστώς της εξαίρεσης σε μια δεδομένη περίπτωση, η κυρίαρχη εξουσία πραγματοποιείται σε μια ανεστραμμένη σχέση με την έννομη τάξη. Και καθώς ο νόμος αναστέλλεται, ασκείται η κυριαρχία· επιπλέον, η κυριαρχία υφίσταται στο βαθμό που εγκαθιδρύεται ένα πεδίο –αντιληπτό ως «η εξαίρεση»– που είναι απρόσβλητο από το νόμο: «ό,τι αποκλείεται στην εξαίρεση διατηρεί τη σχέση του με τον κανόνα υπό τη μορφή της αναστολής του κανόνα. Ο κανόνας εφαρμόζεται στην εξαίρεση απεφαρμοζόμενος, μέσω της ανάκλησής του από αυτήν.» (18[40])

Παραθέτοντας τον Καρλ Σμιτ (Carl Schmitt), ο Αγκάμπεν περιγράφει τον έλεγχο που ασκεί η κυριαρχία στον τομέα της νομιμότητας εγκαθιδρύοντας αυτό που θα αποτελέσει την εξαίρεση στο νομικό κανόνα: «[...] η κυρίαρχη απόφαση “αποδεικνύει ότι δεν χρειάζεται δίκαιο για να δημιουργήσει δίκαιο.” Πράγματι, στην περίπτωση της κυρίαρχης εξαίρεσης το ζητούμενο δεν είναι τόσο ο έλεγχος ή η εξουδετέρωση μιας περίσσειας, όσο η δημιουργία και ο καθορισμός του ίδιου του χώρου εντός του οποίου μπορεί να έχει ισχύ η δικαιο-πολιτική πράξη.» (19[42]). Η πράξη με την οποία το κράτος ακυρώνει τον ίδιο του το νόμο πρέπει να

γίνει κατανοητή ως λειτουργία της κυρίαρχης εξουσίας, ή μάλλον ως η λειτουργία με την οποία δημιουργείται, ή ακόμα εμφανίζεται εκ νέου με νέα μορφή, μια άνομη κυρίαρχη εξουσία. Η κρατική εξουσία δεν εξαντλείται πλήρως στην εφαρμογή του νόμου: διατηρεί, μεταξύ άλλων, μια σχέση με το νόμο, αλλά διαφοροποιείται από αυτόν χάρη ακριβώς σε αυτή τη σχέση. Για τον Αγκάμπεν, το κράτος αποκαλύπτει την έκνομη υπόστασή του όταν δημιουργεί μια κατάσταση εξαίρεσης από την έννομη τάξη, και με τον τρόπο αυτό απομακρύνει επιλεκτικά την εφαρμογή του νόμου. Το αποτέλεσμα είναι η δημιουργία ενός παρα-νομικού [paralegal]⁸ κόσμου που ακολουθεί το γράμμα του νόμου.

Η δική μου άποψη είναι ότι τη στιγμή αυτής της ανάκλησης δημιουργείται μια σύγχρονη εκδοχή της κυριαρχίας, η οποία ζωντανεύει χάρη σε μια επιθετική νοσταλγία που σκοπός της είναι να ξεμπερδεύει με το διαχωρισμό των εξουσιών, καθώς και ότι πρέπει να θεωρήσουμε την πράξη της αναστολής του νόμου ως πράξη επιτελεστική που δημιουργεί μια σύγχρονη μορφή της κυριαρχίας ή, για την ακρίβεια, ξαναζωντανεύει μια φασματική κυριαρχία μέσα στο πεδίο της κυβερνητικότητας. Το κράτος, μέσω της πράξης της ανάκλησης, κατασκευάζει ένα νόμο που δεν είναι νόμος, ένα δικαστήριο που δεν είναι δικαστήριο, μια διαδικασία που δεν είναι διαδικασία. Η κατάσταση έκτακτης ανάγκης κάνει τη λειτουργία της εξουσίας να επιστρέφει από ένα σύνολο νόμων (δικαιική) σε ένα σύνολο κανόνων (κυβερνητική), και οι κανόνες επανεγκαθιστούν την κυρίαρχη εξουσία: κανόνες που δεν είναι δεσμευτικοί συνεπεία ενός εδραιωμένου νόμου ή συγκεκριμένων μεθόδων νομιμοποίησης, αλλά βασίζονται εξολοκλήρου στη διακριτική ευχέρεια, ή ακόμα και στην αυθαιρεσία, κρατικών υπαλλήλων, οι οποίοι τους ερμηνεύουν μονομερώς και αποφασίζουν για τη συνθήκη και τη μορφή υπό τις οποίες θα γίνεται η επίκλησή τους. Η κυβερνητικότητα είναι η συνθήκη αυτής της νέας άσκησης της κυριαρχίας, με την έννοια ότι αυτή πρώτη εδραιώνει το νόμο ως «τακτική», ως στοιχείο εργαλειακής

αξίας, και όχι ως κάτι «δεσμευτικό» βάσει της υπόστασής του ως νόμου. Κατά μια έννοια, η αυτο-κατάργηση του νόμου, υπό τους όρους της κατάστασης έκτακτης ανάγκης, αναβιώνει τον αναχρονιστικό «ανώτατο άρχοντα» με τη μορφή των ενδυναμωμένων υποκειμένων της διαχειριστικής εξουσίας. Φυσικά, δεν πρόκειται για πραγματικούς ανώτατους άρχοντες: η εξουσία τους τούς έχει μεταβιβαστεί και δεν ελέγχουν πλήρως τους στόχους που κινητοποιούν τις ενέργειές τους. Η εξουσία προηγείται από αυτούς και τους καθιστά «ανώτατους άρχοντες», γεγονός που ήδη διαψεύδει την κυριαρχία. Δεν αυτο-θεμελιώνονται πλήρως· δεν προσφέρουν αντιπροσωπευτικές ή νομιμοποιητικές λειτουργίες στην πολιτική. Ωστόσο, ορίζονται, εντός των περιορισμών της κυβερνητικότητας, ως εκείνοι που θα αποφασίζουν για το ποιος θα τεθεί υπό κράτηση και ποιος όχι, ποιος θα ξαναζήσει τη ζωή έξω από τη φυλακή και ποιος όχι, και αυτό αποτελεί εκχώρηση και κατάληψη εξουσίας με τεράστιες συνέπειες. Είναι ενεργούμενα αλλά και δρώντες, και οι πράξεις τους δεν υπόκεινται σε έλεγχο από καμιά ανώτερη δικαστική αρχή. Η απόφαση για το πότε και για το πού θα συνέλθει μια στρατιωτική επιτροπή ανήκει, σε τελική ανάλυση, στην εκτελεστική εξουσία, αλλά εδώ πάλι η εκτελεστική εξουσία αποφασίζει μονομερώς, έτσι ώστε σε κάθε περίπτωση η ανάκληση του νόμου αναπαράγει την κυρίαρχη εξουσία. Στην πρώτη περίπτωση, η κυρίαρχη εξουσία αναδύεται ως η εξουσία του διοικητικού «υπαλλήλου» – οπότε ένας καφκικός εφιάλτης (ή ένα σαδικό δράμα) γίνεται πραγματικότητα. Στη δεύτερη, η κυριαρχία επιστρέφει στην εκτελεστική εξουσία, και η διάκριση των εξουσιών εξαφανίζεται.

Θα μπορούσαμε, και οφείλουμε να το κάνουμε, να εγείρουμε την ένσταση ότι κάποια δικαιώματα αναστέλλονται απεριόριστα και ότι είναι λάθος οι κρατούμενοι να ζουν κάτω από τέτοιες συνθήκες. Ενώ είναι λογικό η κυβέρνηση των ΗΠΑ να πάρει άμεσα μέτρα για τον περιορισμό εκείνων για τους οποίους υπάρχουν στοιχεία ότι σκόπευαν να προβούν σε ενέργειες βίας εναντίον

των ΗΠΑ, αυτό δεν συνεπάγεται ότι οι ύποπτοι αυτοί πρέπει να θεωρούνται εκ των προτέρων ένοχοι ή ότι δεν πρέπει να εφαρμόζεται για αυτούς η νόμιμη διαδικασία. Αυτό είναι το επιχείρημα από τη σκοπιά των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Από τη σκοπιά, όμως, της κριτικής της εξουσίας, πρέπει να αντιταχθούμε, πολιτικά, στην απεριόριστη επέκταση της εξουσίας που προοιωνίζεται αυτού του είδους η κράτηση. Αν η κράτηση μπορεί να είναι επ' αόριστον, και αυτού του είδους η κράτηση υποτίθεται ότι δικαιολογείται στη βάση μιας κατάστασης έκτακτης ανάγκης, τότε η κυβέρνηση των ΗΠΑ μπορεί να παρατείνει απεριόριστα την κατάσταση έκτακτης ανάγκης. Θα λέγαμε ότι το κράτος, στην εκτελεστική του λειτουργία, παρατείνει τώρα τις συνθήκες της εθνικής κατάστασης έκτακτης ανάγκης, ώστε να μπορεί να εφαρμόζει τις έκνομες συνθήκες κράτησης και την αναστολή του ισχύοντος δικαίου, εθνικού και διεθνούς, στο προβλέψιμο μέλλον. Έτσι, η επ' αόριστον κράτηση παρατείνει επ' αόριστον και την έκνομη εξουσία. Η επ' αόριστον κράτηση ενός αιχμαλώτου που δεν έχει περάσει από δίκη –ή ενός αιχμαλώτου που έχει δικαστεί από στρατιωτική επιτροπή και έχει παραμείνει υπό κράτηση ανεξάρτητα από το αποτέλεσμα της δίκης– είναι μια πρακτική που προϋποθέτει την επ' αόριστον παράταση του πολέμου ενάντια στην τρομοκρατία. Και αν αυτός ο πόλεμος γίνει μόνιμο εξάρτημα του κρατικού μηχανισμού, μια συνθήκη που δικαιολογεί και επεκτείνει τη λειτουργία στρατιωτικών επιτροπών, τότε η εκτελεστική εξουσία έχει εγκαθιδρύσει, στην πράξη, τη δική της δικαστική λειτουργία, η οποία υπερβαίνει τη διάκριση των εξουσιών, το *habeas corpus* (υπέρβαση την οποία εγγυάται, όπως φαίνεται, η γεωγραφική θέση του Γκουαντάναμο, που βρίσκεται εκτός συνόρων των ΗΠΑ, σε κουβανικό έδαφος αλλά όχι υπό κουβανική κυριαρχία) και το δικαίωμα σε δίκαιη δίκη. Δεν αναστέλλονται επ' αόριστον μόνο οι συνταγματικές εγγυήσεις, αλλά επίσης το κράτος (με την ενισχυμένη του εκτελεστική λειτουργία) αποκτά αυθαίρετα το δικαίωμα να αναστέλλει το σύνταγμα ή

να χειρίζεται τις γεωγραφικές παραμέτρους της κράτησης και της δίκης με τρόπο ώστε να αναστέλλονται στην πράξη τα συνταγματικά και διεθνή δικαιώματα. Το κράτος σφετερίζεται το δικαίωμα να αναστέλλει δικαιώματα και το παραχωρεί στους λειτουργούς του, πράγμα το οποίο σημαίνει ότι, αν η κράτηση μπορεί να είναι επ' αόριστον, δεν διαφαίνεται κάποιο τέλος στην πρακτική να αποφασίζει η εκτελεστική εξουσία (ή το υπουργείο Άμυνας), μονομερώς, πότε και πού θα αναστείλει δικαιώματα που προστατεύονται από το σύνταγμα, δηλαδή να αναστείλει το σύνταγμα και την έννομη τάξη, δημιουργώντας, με την πράξη της αναστολής, μια μορφή κυρίαρχης εξουσίας.

Οι αιχμάλωτοι στο Καμπ Δέλτα (πρώην Καμπ ΕΞ-Ρέι) που βρίσκονται υπό κράτηση επ' αόριστον δεν ονομάζονται καν «αιχμάλωτοι» από το υπουργείο Άμυνας και τη σημερινή κυβέρνηση των ΗΠΑ. Το να ονομάζονται «αιχμάλωτοι» θα υποδήλωνε ότι θα έπρεπε να ισχύουν τα διεθνώς αναγνωρισμένα δικαιώματα που αφορούν τη μεταχείριση αιχμαλώτων πολέμου. Είναι, μάλλον, «κρατούμενοι», δηλαδή κρατούνται εν αναμονή, είναι αυτοί για τους οποίους η αναμονή μπορεί να μην έχει τέλος. Στο βαθμό που το κράτος ορίζει αυτή την προ-νομική κατάσταση ως «επ' αόριστον», βεβαιώνει ότι θα υπάρχουν κάποιοι που θα κρατούνται από την κυβέρνηση και για τους οποίους ο νόμος δεν θα ισχύει, όχι μόνο στο παρόν αλλά και σε ένα αόριστο μέλλον. Με άλλα λόγια, θα υπάρχουν κάποιοι για τους οποίους θα υπάρχει μια επ' αόριστον αναβολή της προστασίας του νόμου. Το κράτος, στο όνομα του δικαιώματός του να προστατεύει τον εαυτό του, και ως εκ τούτου και μέσω της ρητορικής του κυριαρχίας, επεκτείνει την εξουσία του υπερβαίνοντας το νόμο και ψηφά τις διεθνείς συμφωνίες· διότι, αν η κράτηση είναι επ' αόριστον, τότε επ' αόριστον θα ασκείται και η άνομη κρατική κυριαρχία. Με αυτή την έννοια, η επ' αόριστον κράτηση παρέχει τις συνθήκες για την επ' αόριστον άσκηση έκνομης κρατικής εξουσίας. Αν και αυτό που δικαιολογεί τη μη πρόβλεψη δίκης –και των συνακόλουθων

δικαιωμάτων της προβλεπόμενης διαδικασίας, της νομικής υποστήριξης και του δικαιώματος για έφεση— είναι το γεγονός ότι βρισκόμαστε σε κατάσταση έκτακτης ανάγκης, μιας κατάστασης έξω από τα συνηθισμένα, φαίνεται να προκύπτει ότι η κατάσταση έκτακτης ανάγκης δεν είναι περιορισμένη στο χώρο και στο χρόνο, ότι και αυτή επίσης εισέρχεται σε ένα αόριστο μέλλον. Όντως, η κρατική εξουσία αναδομεί την ίδια τη χρονικότητα, αφού το πρόβλημα της τρομοκρατίας δεν είναι πλέον ένα ιστορικά και γεωγραφικά περιορισμένο πρόβλημα: δεν έχει όρια, δεν έχει τέλος, και αυτό σημαίνει ότι και η κατάσταση έκτακτης ανάγκης δυναμικά δεν έχει όρια και τέλος, καθώς και ότι η προοπτική μιας άνομης άσκησης της κρατικής εξουσίας δομεί το μέλλον απεριόριστα. Το μέλλον γίνεται ένα μέλλον άνομο, όχι αναρχικό αλλά παραδομένο στις αυθαίρετες αποφάσεις μιας ομάδας διορισμένων αρχόντων—ένα τέλειο παράδοξο που δείχνει πώς η κυριαρχία αναδύεται μέσα στην κυβερνητικότητα— που δεν λογοδοτούν σε κανέναν και σε τίποτα εκτός από την επιτελεστική εξουσία των ίδιων τους των αποφάσεων. Γίνονται εκτελεστικά όργανα, χρησιμοποιούνται από τακτικές εξουσίες που δεν τις ελέγχουν, αλλά αυτό δεν τους εμποδίζει να χρησιμοποιούν την εξουσία, ιδίως προκειμένου να αναβιώσουν μια κυριαρχία που ο υπό την κυβερνητικότητα αστερισμός της εξουσίας φαινόταν ότι είχε αποκλείσει. Πρόκειται για ασήμαντους κυρίαρχους που αγνοούν, σε ένα βαθμό, αυτό που κάνουν, αλλά οι οποίοι εκτελούν τις πράξεις τους μονομερώς και με τεράστιες συνέπειες. Οι πράξεις τους τελούν σαφώς υπό όρους, αποτελούν όμως κρίσεις που είναι *άνευ όρων*, με την έννοια ότι είναι οριστικές, δεν υπόκεινται σε αναθεώρηση και δεν εφεσιβάλλονται.

Αξίζει να σταθούμε λίγο εδώ, για να κάνουμε ορισμένες διακρίσεις: από τη μια, περιγραφικά, οι πράξεις που διενεργούνται από τον Πρόεδρο, τους δημόσιους λειτουργούς στο Γκουαντάναμο ή στο υπουργείο Εσωτερικών, ή ακόμα και από τους εκπροσώπους της σημερινής κυβέρνησης που μιλούν για την εξωτερική

κή πολιτική, δεν είναι κυριαρχικές με την παραδοσιακή έννοια, στο βαθμό που παρακινούνται από ένα διάχυτο σύνολο πρακτικών και πολιτικών στόχων, που χρησιμοποιούνται στην υπηρεσία της εξουσίας και αποτελούν τμήμα του ευρύτερου πεδίου της κυβερνητικότητας. Ωστόσο, εμφανίζονται κάθε φορά ως κυριαρχικές, ή μάλλον εισάγουν μια μορφή της κυριαρχίας στη σφαίρα του φαίνεσθαι, αναβιώνοντας την ιδέα μιας αυτοκαθοριζόμενης και απροϋπόθετης βάσης για τη λήψη αποφάσεων, που έχει ως πρωτεύοντα στόχο την αυτοσυντήρησή της. Η κυριαρχία που εμφανίζεται σε αυτές τις περιστάσεις συγκαλύπτει το γεγονός ότι η βάση της βρίσκεται στην κυβερνητικότητα, όμως η μορφή με την οποία εμφανίζεται βρίσκεται ακριβώς στην εμπρόθετη δράση των δημόσιων λειτουργιών, και, άρα, στο ίδιο το πεδίο της κυβερνητικότητας. Αυτές οι όψεις της κυριαρχίας—τις οποίες αποκαλώ αναχρονιστικές αναβιώσεις— παίρνουν σύγχρονη μορφή καθώς διαμορφώνονται εντός του πεδίου της κυβερνητικότητας, και μετασχηματίζονται θεμελιωδώς ακριβώς από την εμφάνισή τους σε αυτό το πεδίο. Επιπλέον, το γεγονός ότι τελούν υπό προϋποθέσεις αλλά εμφανίζονται σαν απροϋπόθετες δεν επηρεάζει με κανέναν τρόπο τη σχέση που διατηρούν με την έννομη τάξη. Αυτό που συμβαίνει, για να ακριβολογούμε, δεν είναι ότι μια κυρίαρχη εξουσία αναστέλλει την έννομη τάξη, αλλά ότι η έννομη τάξη, εξαιτίας της αναστολής της, παράγει κυρίαρχη εξουσία, με την ίδια πράξη και ως αποτέλεσμα αυτής. Η «απουσία δυνατότητας καταλογισμού» που χαρακτηρίζει αυτή τη λειτουργία της κυρίαρχης εξουσίας, καθώς και η απουσία νομιμότητας, παράγονται από αυτή την ανεστραμμένη σχέση με το νόμο.

Η διάκριση, λοιπόν, μεταξύ κυβερνητικότητας και κυριαρχίας είναι μια διάκριση σημαντική, που μας βοηθάει να περιγράψουμε με μεγαλύτερη ακρίβεια πώς λειτουργεί η εξουσία και με ποια μέσα. Η διάκριση μεταξύ κυριαρχίας και έννομης τάξης μπορεί επίσης να περιγραφεί αναφορικά με το μηχανισμό μέσω του οποίου αυτοί οι όροι διαρκώς διαχωρίζονται ο ένας από τον

άλλο. Όμως, στα συμφραζόμενα αυτής της ανάλυσης είναι και κανονιστική: η κυριαρχία που παράγεται μέσω της αναστολής (ή της χάλκευσης) της έννομης τάξης επιδιώκει την εγκαθίδρυση μιας ανταγωνιστικής και αντίπαλης μορφής πολιτικής νομιμότητας, η οποία δεν θα περιλαμβάνει δομές καταλογισμού ευθυνών. Παρότι παρακολουθούμε την αναβίωση της κυριαρχίας στις περιπτώσεις της επ' αόριστον κράτησης και των στρατιωτικών επιτροπών, μπορούμε να αντιληφθούμε ότι η κυβέρνηση των ΗΠΑ επικαλέστηκε τη δική της κυριαρχία στις διακηρύξεις που αφορούσαν το δίκαιο χαρακτήρα της στρατιωτικής επίθεσης στο Ιράκ. Οι ΗΠΑ αφήγησαν διεθνείς συμφωνίες, με τον ισχυρισμό ότι το διακύβευμα ήταν η ίδια τους η αυτοπροστασία. Το να μην επιτεθούμε προληπτικά, ισχυρίστηκε ο Μπους, θα ήταν «αυτοκτονικό», και συνέχισε δικαιολογώντας την κατάργηση της κυριαρχίας του Ιράκ (η οποία δεν θεωρείται νόμιμη, επειδή δεν εγκαθιδρύθηκε με γενικές εκλογές) προασπίζοντας την ιερότητα των εκτεταμένων ορίων της κυριαρχίας των ΗΠΑ (την οποία οι ΗΠΑ επεκτείνουν πέρα από κάθε γεωγραφικό περιορισμό, έτσι ώστε να περιλαμβάνει το ευρύτερο δυνατό φάσμα των «συμφερόντων» τους).

Η «επ' αόριστον κράτηση» είναι μια παράνομη άσκηση εξουσίας, αλλά είναι ενδεικτικό ότι αποτελεί τμήμα μιας ευρύτερης στρατηγικής που έχει στόχο την εξουδετέρωση της έννομης τάξης στο όνομα της ασφάλειας. Η «επ' αόριστον κράτηση» δεν σηματοδοτεί μια εξαιρετική περίπτωση, αλλά μάλλον το μέσο με το οποίο η εξαίρεση καθιερώνεται ως κανόνας που υιοθετείται. Μετατρέπεται στην περίπτωση και στο μέσο με το οποίο η έκνομη άσκηση κρατικής εξουσίας δικαιολογεί επ' αόριστον τον εαυτό της, εγκαθιστώντας τον ως δυναμικά μόνιμο στοιχείο της πολιτικής ζωής των ΗΠΑ.

Αυτές οι ενέργειες του κράτους δεν βασίζονται στο νόμο αλλά σε μια άλλη μορφή κρίσης: με αυτή την έννοια, βρίσκονται ήδη εκτός της σφαίρας του νόμου, αφού ο καθορισμός τού πότε

και πού, για παράδειγμα, μια δίκη μπορεί να παραλειφθεί και η κράτηση να θεωρηθεί επ' αόριστον δεν γίνεται μέσα από νομική διαδικασία *per se*. Δεν πρόκειται για αποφάσεις που λαμβάνονται από ένα δικαστή, στον οποίο πρέπει να υποβληθούν στοιχεία με τη μορφή μιας υπόθεσης η οποία οφείλει να συμμορφώνεται με κάποιο συγκεκριμένο πρωτόκολλο σχετικά τα στοιχεία και την επιχειρηματολογία. Ο Αγκάμπεν έχει αναπτύξει τον τρόπο με τον οποίο ορισμένα υποκείμενα υφίστανται αναστολή της οντολογικής τους υπόστασης ως υποκειμένων κάθε φορά που γίνεται επίκληση μιας κατάστασης έκτακτης ανάγκης.⁹ Υποστηρίζει ότι ένα υποκείμενο που στερείται τα πολιτικά του δικαιώματα εισέρχεται σε μια ζώνη αναστολής, δεν είναι ούτε ζωντανό, με την έννοια που είναι ζωντανό ένα πολιτικό ζώο, εντός μιας κοινότητας και οριζόμενο από το νόμο, ούτε νεκρό, και κατά συνέπεια εκτός της καταστατικής συνθήκης της έννομης τάξης. Αυτές οι κοινωνικά καθοριζόμενες συνθήκες της ανεσταλμένης ζωής και του ανεσταλμένου θανάτου αποτελούν χαρακτηριστικό παράδειγμα της διάκρισης που κάνει ο Αγκάμπεν μεταξύ της «γυμνής ζωής» και της ζωής του πολιτικού όντος (*βίος πολιτικός*), όπου αυτή η δεύτερη έννοια του «όντος» εδραιώνεται μόνο στο πλαίσιο μιας πολιτικής κοινότητας. Αν η γυμνή ζωή, η ζωή νοούμενη ως ένα βιολογικό ελάχιστο, γίνεται μια κατάσταση στην οποία μπορούμε όλοι να υποβιβαστούμε, τότε μπορεί να ανακαλύψουμε κάποια οικουμενικότητα σε αυτήν την κατάσταση. «Είμαστε όλοι δυναμικά εκτεθειμένοι σε αυτή την κατάσταση», γράφει ο Αγκάμπεν, δηλαδή η «γυμνή ζωή» εγγυάται για τις πραγματικές πολιτικές ρυθμίσεις βάσει των οποίων ζούμε, προβάλλοντας ως ένα ενδεχόμενο στο οποίο μπορεί να διαλυθεί κάθε πολιτική ρύθμιση. Ωστόσο, τέτοιοι γενικοί ισχυρισμοί δεν μας εξηγούν με ποιον τρόπο αυτή η εξουσία λειτουργεί διαφοροποιητικά, ώστε να στοχοποιήσει και να διαχειριστεί συγκεκριμένους πληθυσμούς, να αποπραγματικοποιήσει την ανθρώπινη φύση υποκειμένων που δυναμικά ανήκουν σε μια κοινότητα η οποία υπάγεται σε κοινώς

αναγνωρισμένους νόμους· και δεν μας εξηγούν με ποιον τρόπο η κυριαρχία, σε αυτή την περίπτωση η κρατική κυριαρχία, λειτουργεί διαφοροποιώντας τους πληθυσμούς βάσει της εθνότητας ή της φυλής, με ποιον τρόπο η συστηματική διαχείριση και αποπραγματικοποίηση πληθυσμών λειτουργεί προς την κατεύθυνση της στήριξης και της επέκτασης των επιδιώξεων μιας κυριαρχίας που δεν είναι υπόλογη στο νόμο· με ποιον τρόπο η κυριαρχία επεκτείνει την εξουσία της ακριβώς μέσω της τακτικής και μόνιμης αναβολής του ίδιου του νόμου. Με άλλα λόγια, η αναστολή της ζωής ενός πολιτικού ζώου, η αναστολή να βρεθεί ενώπιον του νόμου, αποτελεί η ίδια μια άσκηση τακτικής, η οποία πρέπει να γίνει κατανοητή σε σχέση με τους ευρύτερους στόχους της εξουσίας. Το να κρατείται κανείς, για παράδειγμα, επ' αόριστον σημαίνει ακριβώς να μην έχει μια ορισμένη προοπτική επανένταξης στον πολιτικό ιστό της ζωής, ακόμα και τη στιγμή που η κατάσταση του είναι άκρως, αν όχι μοιραία, πολιτικοποιημένη.

Αρχικά, υποτίθεται ότι το μέτρο των στρατιωτικών επιτροπών θα εφαρμοζόταν όχι μόνο σε όσους είχαν συλληφθεί στο έδαφος των ΗΠΑ, αλλά και σε «υψηλόβαθμους» αξιωματούχους των στρατιωτικών δικτύων των Ταλιμπάν ή της Αλ Κάιντα που βρίσκονταν υπό κράτηση στον κόλπο του Γκουαντάναμο. Η *Washington Post* ανέφερε ότι

οι επιτροπές μπορεί να μη χρειαστούν ιδιαίτερα, καθώς η μεγάλη πλειονότητα των 300 αιχμαλώτων [το Μάρτιο του 2002] που κρατούνται στην αμερικανική ναυτική βάση στον κόλπο του Γκουαντάναμο, στην Κούβα, είναι χαμηλόβαθμοι στρατιώτες του πεζικού. Οι διοικητικοί υπάλληλοι έχουν άλλα σχέδια για πολλούς από τους σχετικά νέους αιχμαλώτους που βρίσκονται τώρα στον κόλπο του Γκουαντάναμο: κράτηση επ' αόριστον χωρίς δίκη. Αξιωματούχοι των ΗΠΑ θα προβούν σε αυτήν τη λύση για κρατούμενους που θεωρούν ότι θα μπορούσαν να αποτελέσουν τρομοκρατική απειλή, ακόμα και αν δεν υπάρχουν στοιχεία για προηγούμενα εγκλήματα.

«Θα μπορούσαν να αποτελέσουν τρομοκρατική απειλή»: αυτό σημαίνει ότι η κράτηση βασίζεται σε εικασίες, αλλά επίσης ότι σε εικασίες βασίζεται και η επ' αόριστον κράτηση χωρίς δίκη. Θα μπορούσε κανείς να αντιδράσει στα γεγονότα αυτά λέγοντας απλώς ότι οποιοσδήποτε βρίσκεται υπό κράτηση δικαιούται να δικαστεί, και εγώ πιστεύω πραγματικά ότι αυτό πρέπει να ειπωθεί, και πράγματι το λέω. Αλλά αυτό μόνο δεν είναι αρκετό, γιατί πρέπει να εξετάσουμε τι ακριβώς είναι δίκη για τις νέες στρατιωτικές επιτροπές. Τι είδος δίκης είναι αυτό που ο καθένας δικαιούται; Στις νέες αυτές επιτροπές, τα κριτήρια για τις αποδείξεις θα είναι ιδιαίτερα ασαφή. Για παράδειγμα, θα γίνονται δεκτές ως στοιχεία έμμεσες μαρτυρίες και πληροφορίες από δεύτερο χέρι, ενώ στις κανονικές δίκες, τόσο στο πολιτικό δικαστικό σύστημα όσο και στο επίσημο στρατιωτικό δικαστικό σύστημα, αυτές οι μαρτυρίες απορρίπτονται εκ προοιμίου. Μπορεί ορισμένα διεθνή δικαστήρια ανθρωπίνων δικαιωμάτων να κάνουν δεκτές έμμεσες μαρτυρίες, όμως το κάνουν υπό τέτοιες συνθήκες ώστε να τηρείται η ρήτρα της *μη επαναπροώθησης*, δηλαδή υπό τον όρο ότι οι κρατούμενοι δεν θα εκδοθούν σε χώρες όπου γίνονται βασανιστήρια για την απόσπαση ομολογιών. Πράγματι, αν κανείς αντιλαμβάνεται τη δίκη ως το χώρο όπου μπορούμε να ελέγξουμε εάν κάποιες φήμες είναι αληθείς, όπου οι πληροφορίες από δεύτερο χέρι πρέπει να στοιχειοθετηθούν με πειστικές αποδείξεις αλλιώς να απορριφθούν, τότε το ίδιο το νόημα της δίκης μετασχηματίζεται από την ιδέα μιας διαδικασίας όπου γίνονται απερίφραστα δεκτοί ατεκμηρίωτοι ισχυρισμοί και όπου η αμεροληψία και ο μη καταναγκαστικός χαρακτήρας των μέσων ανάκρισης που χρησιμοποιούνται για τη συλλογή πληροφοριών δεν υπολογίζονται στο αν θα γίνουν δεκτές οι πληροφορίες αυτές στη δίκη.

Αν οι δίκες αυτές αποτελούν παρωδία της ιδέας των αποδείξεων, αν είναι, στην πράξη, τρόποι να παρακαμφθούν επιτήδεια οι συνήθειες νομικές απαιτήσεις σχετικά με τις αποδείξεις, τότε οι δίκες αυτές ακυρώνουν το ίδιο το νόημα της δίκης, και, μάλιστα,

το ακυρώνουν πιο αποτελεσματικά παίρνοντας το όνομα «δίκη». Αν θεωρήσουμε επίσης ότι η δίκη είναι αυτό που κάθε άτομο δικαιούται, αν και όταν κατηγορηθεί για κάποιο αδίκημα από κάποιο φορέα επιβολής του νόμου, τότε οι δίκες αυτές παύουν να είναι δίκες με αυτή την έννοια. Το υπουργείο Άμυνας υποστηρίζει ρητά ότι αυτές οι δίκες έχουν σχεδιαστεί και προγραμματιστεί μόνο για τα σχετικά υψηλόβαθμα στελέχη των Ταλιμπάν και της Αλ Κάιντα, εναντίον των οποίων υπάρχουν πειστικές αποδείξεις για συμμετοχή σε τρομοκρατικές ενέργειες ή σε εγκλήματα πολέμου.¹⁰ Αυτή είναι η γλώσσα που έχει χρησιμοποιήσει το υπουργείο Άμυνας: ας την εξετάσουμε όμως προσεκτικά, γιατί μπορεί κανείς να αντιληφθεί την αυτοδικαιολογητική και αυτοενισχυτική λειτουργία της κυρίαρχης εξουσίας από τον τρόπο με τον οποίο ο νόμος όχι μόνο αναστέλλεται, αλλά και χρησιμοποιείται ως μέσο τακτικής και ως τρόπος διαφοροποίησης μεταξύ υποκειμένων με περισσότερα ή λιγότερα δικαιώματα. Αν οι δίκες προορίζονται για υψηλόβαθμους αξιωματούχους εναντίον των οποίων υπάρχουν πειστικές αποδείξεις, τότε η διατύπωση αυτή υποδηλώνει ότι είτε εκείνοι εναντίον των οποίων δεν υπάρχουν πειστικές αποδείξεις είναι οι σχετικά χαμηλόβαθμοι κρατούμενοι είτε ότι, ακόμα και αν υπάρχουν πειστικές αποδείξεις εναντίον των χαμηλόβαθμων μελών, αυτοί οι κρατούμενοι δεν έχουν το δικαίωμα να τους απαγγελθούν κατηγορίες, να προετοιμάσουν την υπεράσπισή τους ή να εξασφαλίσουν την απελευθέρωση ή την καταδίκη τους μέσω μιας δικαστικής διαδικασίας. Δεδομένου ότι η έννοια των «πειστικών αποδείξεων» έχει, στην ουσία, επανακαθοριστεί, ώστε να περιλαμβάνει αποδείξεις που είναι καθιερωμένες ως μη πειστικές, όπως οι έμμεσες μαρτυρίες και οι πληροφορίες από δεύτερο χέρι –και υπάρχει περίπτωση οι ΗΠΑ να εννοούν ότι δεν υπάρχουν αποδείξεις εναντίον αυτών των μελών που να μπορούν να θεωρηθούν πειστικές από μια στρατιωτική επιτροπή– τότε οι ΗΠΑ παραδέχονται, ουσιαστικά, ότι ούτε οι έμμεσες μαρτυρίες ούτε οι πληροφορίες από δεύτερο χέρι δεν

θα μπορούσαν να αποτελέσουν επαρκή στοιχεία για την καταδίκη αυτών των χαμηλόβαθμων μελών. Δεδομένου, επίσης, ότι πολλά από τα μέλη των Ταλιμπάν και της Αλ Κάιντα που βρίσκονται υπό κράτηση έχουν παραδοθεί στις ΗΠΑ από τη Βόρεια Συμμαχία, είναι σημαντικό να γνωρίζουμε αν η οργάνωση αυτή είχε επαρκή στοιχεία για την αναγνώριση αυτών των αιχμαλώτων πριν οι ΗΠΑ αποφασίσουν να τους θέσουν υπό κράτηση επ' αόριστον. Αν δεν υπάρχουν τέτοια στοιχεία, θα μπορούσε κανείς να αναρωτηθεί για ποιον ακριβώς λόγο βρίσκονται υπό κράτηση. Και αν υπάρχουν στοιχεία, αλλά τα άτομα αυτά δεν περάσουν από δίκη, θα μπορούσε κανείς να αναρωτηθεί πώς εκτιμάται με τέτοιο τρόπο η αξία αυτών των ζώων, ώστε να μη θεωρούνται κατάλληλες για την αναγνώριση των έννομων δικαιωμάτων που εγγυάται η υπάρχουσα νομοθεσία των Ηνωμένων Πολιτειών και η διεθνής νομοθεσία για τα ανθρώπινα δικαιώματα.

Επειδή δεν υπάρχουν πειστικές αποδείξεις, και επειδή δεν υπάρχουν αποδείξεις που θα μπορούσαν να είναι πειστικές ακόμα και όταν επιτρέπουμε στις μη πειστικές αποδείξεις να γίνουν ο κανόνας σε μια δίκη, αυτό σημαίνει ότι, όταν δεν υπάρχουν μη πειστικές αποδείξεις, η κράτηση επ' αόριστον είναι δικαιολογημένη. Ενσωματώνοντας αρχικά τις μη πειστικές αποδείξεις στην έννοια των πειστικών αποδείξεων, το κράτος επιτρέπει στον εαυτό του να χρησιμοποιήσει μια ασάφεια που μπορεί να αυξήσει τα έκνομα προνόμιά του. Για να είμαστε δίκαιοι, έχουν υπάρξει διεθνή προηγούμενα κράτησης επ' αόριστον χωρίς δίκη. Οι ΗΠΑ, λοιπόν, επικαλούνται ευρωπαϊκά δικαστήρια ανθρωπίνων δικαιωμάτων που επέτρεψαν στις βρετανικές αρχές να θέσουν υπό κράτηση Ιρλανδούς αγωνιστές, καθολικούς και προτεστάντες, για μεγάλα χρονικά διαστήματα, εφόσον «είχε εκτιμηθεί ότι είναι επικίνδυνοι, χωρίς απαραίτητα να έχουν καταδικαστεί για κάποιο έγκλημα». Πρέπει να «έχει εκτιμηθεί ότι είναι επικίνδυνοι», όμως η «εκτίμηση», όπως είπαμε νωρίτερα, δεν είναι μια κρίση που υποστηρίζεται από στοιχεία, μια κρίση για την

οποία υπάρχουν κανόνες σχετικά με τα στοιχεία. Πρέπει να έχει εκτιμηθεί ότι είναι «επικίνδυνος», όμως ο κίνδυνος πρέπει να γίνει αντιληπτός ξεκάθαρα ως κίνδυνος στο πλαίσιο μιας εθνικής κατάστασης έκτακτης ανάγκης. Όσον αφορά τις περιπτώσεις τις οποίες επικαλείται η κυβέρνηση Μπους, η κράτηση είχε απεριόριστη διάρκεια, εφόσον «Βρετανοί αξιωματούχοι» –και όχι, σημειωτέον, δικαστήρια– προέβαιναν κατά διαστήματα σε επανεξέταση της υπόθεσης. Πρόκειται, λοιπόν, για διοικητικές επανεξετάσεις, που σημαίνει ότι τις διαχειρίζονται υπάλληλοι που δεν ανήκουν στη δικαστική εξουσία, αλλά είναι φορείς της κυβερνητικότητας, διορισμένοι διοικητικοί υπάλληλοι ή γραφειοκράτες που έχουν αφομοιώσει το δικαστικό προνόμιο από τη δικαστική εξουσία. Παρομοίως, αυτές οι στρατιωτικές επιτροπές ακολουθούν διαδικασίες κατά τις οποίες αναστέλλεται η νόμιμη διαδικασία συλλογής στοιχείων, πράγμα το οποίο σημαίνει ότι μπορεί στις δίκες να γίνουν δεκτά στοιχεία που συγκεντρώθηκαν με παράνομα μέσα. Η διαδικασία της έφεσης είναι αυτόματη, αλλά παραμένει εντός της διαδικασίας της στρατιωτικής επιτροπής, κατά την οποία τον τελικό λόγο στα ζητήματα ενοχής και ποινής τον έχει η εκτελεστική εξουσία και ο Πρόεδρος. Αυτό σημαίνει ότι, όποια και αν είναι η έκβαση της δίκης, μπορεί να αντιστραφεί ή να αναθεωρηθεί από την εκτελεστική εξουσία μέσω μιας απόφασης που δεν δεσμεύεται από άτομα ή κανόνες, μιας διαδικασίας που παραβαίνει στην πράξη το δόγμα της διάκρισης των εξουσιών, αναστέλλοντας για μία ακόμη φορά τη δεσμευτική ισχύ του συντάγματος προς όφελος μιας ανεξέλεγκτης επέκτασης της εκτελεστικής εξουσίας.

Ένα ακόμη επιχείρημα της κυβέρνησης είναι ότι υπάρχει και άλλο νομικό προηγούμενο αυτού του τύπου της κράτησης, χωρίς να έχουν απαγγελθεί κατηγορίες. Ισχυρίζονται ότι αυτό συμβαίνει διαρκώς στην πρακτική της ακούσιας νοσηλείας των ψυχικά ασθενών, οι οποίοι αποτελούν κίνδυνο για τον εαυτό τους και για τους άλλους. Πιστεύω ότι πρέπει να σταθούμε για λίγο σε αυτή την

αναλογία όχι μόνο επειδή, σε ένα πρωτο-φουκοϊκό πνεύμα, θεωρεί ξεκάθαρα ότι η φυλακή διαμορφώνεται στο πρότυπο του ψυχιατρικού ιδρύματος, αλλά και επειδή θέτει μια αναλογία μεταξύ του υπόπτου για τρομοκρατία ή του αιχμάλωτου στρατιώτη με τον ψυχικά ασθενή. Όταν προτείνονται αναλογίες προϋποτίθεται ότι οι όροι της σύγκρισης μπορούν να διαχωριστούν. Όμως, κάθε αναλογία θεωρεί επίσης δεδομένη μια κοινή βάση επί της οποίας γίνεται η σύγκριση, και σε αυτή την περίπτωση η αναλογία λειτουργεί σε έναν ορισμένο βαθμό μέσω μιας μετωπιαίας λειτουργίας. Οι τρομοκράτες είναι σαν τους ψυχικά ασθενείς, επειδή ο τρόπος που λειτουργεί το μυαλό τους είναι ανεξιχνίαστος, γιατί βρίσκονται εκτός της λογικής, γιατί βρίσκονται εκτός του «πολιτισμού», αν αναγνωρίζουμε σε αυτό τον όρο τη λέξη-κλειδί μιας αυτοκαθοριζόμενης δυτικής προοπτικής που θεωρεί τον εαυτό της συνδεδεμένο με συγκεκριμένες εκδοχές της λογικής και τις απαιτήσεις που αυτές εγείρουν. Η ακούσια νοσηλεία σε ίδρυμα είναι σαν την ακούσια κάθειρξη, μόνο εάν δεχτούμε τη λειτουργία εγκλεισμού του ψυχιατρικού ιδρύματος, ή μόνο εάν δεχτούμε ότι συγκεκριμένες πιθανολογούμενες εγκληματικές δραστηριότητες αποτελούν οι ίδιες ενδείξεις ψυχικής διαταραχής. Πράγματι, αναρωτιέται κανείς μήπως δεν πρόκειται απλώς για επιλεγμένες ενέργειες που διαπράττονται από εξτρεμιστές ισλαμιστές, οι οποίοι θεωρούνται εκτός των ορίων της λογικής, όπως καθορίζεται από τον πολιτισμικό λόγο της Δύσης, αλλά όλες ανεξαιρέτως οι πεποιθήσεις και οι πρακτικές που αφορούν το Ισλάμ μετατρέπονται σε τεκμήρια ψυχικής ασθένειας, στο βαθμό που απομακρύνονται από τα ηγεμονικά πρότυπα της δυτικής λογικής.

Εάν οι ΗΠΑ αντιλαμβάνονται την ακούσια νοσηλεία των ψυχικά ασθενών ως κατάλληλο προηγούμενο για την κράτηση επ' αόριστον, αυτό σημαίνει ότι θεωρούν πως και στις δύο περιπτώσεις υπάρχουν συγκεκριμένα πρότυπα πνευματικής λειτουργίας. Σε τελική ανάλυση, ένα άτομο που εμφανώς πάσχει από ψυχική ασθένεια νοσηλεύεται ακούσια, επειδή ακριβώς υφίσταται κάποιο

πρόβλημα βούλησης· το άτομο αυτό δεν θεωρείται ικανό να κρίνει, να επιλέγει και να ενεργεί σύμφωνα με τα πρότυπα της αποδεκτής πνευματικής λειτουργίας. Μπορούμε, άραγε, να πούμε ότι οι κρατούμενοι αναπαρίστανται με αυτόν ακριβώς τον τρόπο;¹¹ Το υπουργείο Άμυνας δημοσίευσε φωτογραφίες κρατουμένων, οι οποίοι είναι σιδηροδέσμιοι και γονατιστοί, τα χέρια τους είναι δεμένα με χειροπέδες, το στόμα τους καλυμμένο με χειρουργική μάσκα και φοράνε στα μάτια γυαλιά ασφαλείας με μαυρισμένους φακούς. Αναφέρεται ότι τους είχαν δοθεί ηρεμιστικά, τους είχαν ξυρίσει το κεφάλι και ότι τα κελιά όπου κρατούνταν στο Καμπ ΕΞ-Ρέι είχαν διαστάσεις περίπου 2,5x2,5 μ. και ύψος 2 μ., ήταν, δηλαδή, μεγαλύτερα από αυτά για τα οποία τους προορίζουν και που, όπως ανέφερε η Διεθνής Αμνηστία τον Απρίλιο του 2002, είναι κατά πολύ μικρότερα από όσο επιτρέπει η διεθνής νομοθεσία. Υπήρχε ένα ζήτημα σχετικά με το αν οι λαμαρίνες που αποκαλούνται «στέγη» προσφέρουν οποιαδήποτε προστασία από τη βροχή και από τον άνεμο που σχετίζονται με τη συγκεκριμένη αρχιτεκτονική λειτουργία.

Οι φωτογραφίες προκάλεσαν τη διεθνή κατακραυγή, επειδή ο εξευτελισμός αυτός –και η δημοσίευσή του– παραβίαζε τη Συνθήκη της Γενεύης, γεγονός το οποίο επισήμανε και ο Διεθνής Ερυθρός Σταυρός, και επειδή τα άτομα αυτά εμφανίζονταν απρόσωπα και εξαθλιωμένα, σαν να ήταν αιχμάλωτα ζώα στο κλουβί. Η γλώσσα που χρησιμοποίησε ο υπουργός Ράμσφελντ σε συνεντεύξεις τύπου φαίνεται όντως να επιβεβαιώνει την άποψη ότι οι κρατούμενοι δεν είναι σαν τους άλλους ανθρώπους που μάχονται σε έναν πόλεμο και ότι, από αυτή την άποψη, δεν είναι «τιμωρητέοι» από το νόμο, αλλά τους αξίζει η επιβολή άμεσου και διαρκούς εγκλεισμού. Όταν ο υπουργός Ράμσφελντ ρωτήθηκε για ποιο λόγο οι κρατούμενοι αυτοί παρέμεναν υπό βίαιο περιορισμό και κρατούνταν χωρίς δίκη, εξήγησε ότι αν δεν τίθονταν υπό περιορισμό θα σκότωναν ξανά. Υπαινίχθηκε ότι η κράτηση είναι το μόνο πράγμα που τους εμποδίζει να σκοτώσουν, ότι είναι

όντα των οποίων η φυσική ροπή είναι ο φόνος· ο φόνος είναι γι' αυτούς κάτι αυτονόητο. Πρόκειται, λοιπόν, για απόλυτες φονικές μηχανές; Αν είναι απόλυτες φονικές μηχανές, τότε δεν είναι άνθρωποι με γνωστικές λειτουργίες που δικαιούνται να δικαστούν, να υποβληθούν στις προβλεπόμενες νομικές διαδικασίες, να γνωρίσουν και να κατανοήσουν την κατηγορία που τους αποδίδεται. Είναι κάτι λιγότερο από άνθρωποι, όμως –με κάποιον τρόπο– έχουν ανθρώπινη μορφή. Αποτελούν, δηλαδή, μια αμφισημία της ανθρώπινης φύσης, πράγμα που αποτελεί τη βάση για κάποιες από τις αμφιβολίες σχετικά με το κατά πόσο μπορούν να εφαρμοστούν στην περίπτωση τους τα δικαιώματα και οι εγγυήσεις που προκύπτουν από το νόμο.

Ο κίνδυνος που ελλοχεύει από αυτούς τους αιχμαλώτους δεν είναι από τους κινδύνους που μπορούν να τεκμηριωθούν σε ένα δικαστήριο και να αντιμετωπιστούν μέσω της τιμωρίας. Στη συνέντευξη τύπου στις 21 Μαρτίου 2002, ο γενικός νομικός σύμβουλος του υπουργείου Άμυνας Χέινς (Haynes) απάντησε στην ερώτηση ενός δημοσιογράφου με τρόπο που επιβεβαιώνει ότι αυτή η αμφισημία υπάρχει στη σκέψη τους. Στη συνέντευξη τύπου, ένας δημοσιογράφος που δεν κατονομάζεται, θέλοντας να μάθει σχετικά με τις στρατιωτικές επιτροπές, ρώτησε: αν κάποιος απαλλαχθεί από τις κατηγορίες από μια τέτοια επιτροπή, θα αφεθεί ελεύθερος; Ο Χέινς απάντησε:

Αν γινόταν μια δίκη αυτήν τη στιγμή, θα υπήρχε η πιθανότητα κάποιος να δικαζόταν και να αθωνόταν, αλλά μπορεί να μην αφηγόταν αυτομάτως ελεύθερος. Οι άνθρωποι που κρατάμε, για παράδειγμα, στον κόλπο Γκουαντάναμο της Κούβας, είναι μαχητές του εχθρού που αιχμαλωτίστηκαν στο πεδίο της μάχης ενώ προσπαθούσαν να βλάψουν στρατιώτες των ΗΠΑ και των συμμάχων, και είναι άνθρωποι επικίνδυνοι. Επί του παρόντος, δεν πρόκειται να αφήσουμε κανέναν τους ελεύθερο, εκτός και εάν διαπιστώσουμε ότι δεν πληροί πλέον αυτά τα κριτήρια. Κάποια στιγμή στο μέλλον...

Στο σημείο αυτό ο δημοσιογράφος τον διέκοψε και είπε: «Αν, όμως, δεν μπορείτε να τους καταδικάσετε, αν δεν μπορείτε να αποδείξετε την ενοχή τους, θα συνεχίσετε να τους βάζετε αυτή την ταμπέλα, ότι σας θεωρούμε επικίνδυνους έστω κι αν δεν μπορούμε να σας καταδικάσουμε, και θα συνεχίσετε να τους κρατάτε φυλακισμένους;». Έπειτα από κάποιες παλινωδίες, ο Χέινς πήρε το μικρόφωνο και εξήγησε ότι «οι άνθρωποι που κρατάμε στο Γκουαντάναμο κρατούνται για συγκεκριμένο λόγο που δεν συνδέεται ρητά με κάποιο συγκεκριμένο έγκλημα. Δεν τους κρατάμε – δεν κρατούνται με βάση ότι είναι αναγκαστικά εγκληματίες». Δεν πρόκειται να απελευθερωθούν εάν οι ΗΠΑ δεν αποφασίσουν ότι «δεν πληρούν πλέον αυτά τα κριτήρια», δεν είναι, όμως, καθόλου σαφές, στο σχόλιο του Χέινς, τι είδους είναι αυτά τα κριτήρια. Εάν τα κριτήρια τίθενται από τις νέες στρατιωτικές επιτροπές, τότε δεν υπάρχει η παραμικρή εγγύηση ότι κάποιος κρατούμενος θα αφηθεί ελεύθερος στην περίπτωση της απαλλαγής του από τις κατηγορίες. Ένας κρατούμενος που αθώθηκε στη δίκη του μπορεί να εξακολουθήσει να «κρίνεται επικίνδυνος», και αυτή η κρίση, η εκτίμηση, δεν θα βασίζεται σε δεδομένα κριτήρια. Η απόδειξη της επικινδυνότητας διαφέρει από την απόδειξη της ενοχής και, σύμφωνα με την άποψη του Χέινς, την οποία, μάλιστα, στη συνέχεια επανέλαβαν διάφοροι διοικητικοί εκπρόσωποι, η ισχύς της εκτελεστικής εξουσίας να κρίνει ότι ένας κρατούμενος είναι επικίνδυνος προκαταλαμβάνει τον καθορισμό αθωότητας ή ενοχής από μια στρατιωτική επιτροπή.

Έπειτα από αυτή την απολύτως αρμόδια προσέγγιση στις νέες στρατιωτικές επιτροπές (που και οι ίδιες θεωρούνται έκνομες), αντιλαμβανόμαστε ότι σε αυτές τις δίκες οι αποδεικτικοί κανόνες απομακρύνονται ριζικά τόσο από τους κανόνες των πολιτικών δικαστηρίων όσο και από το πρωτόκολλο των επίσημων στρατοδικείων, ότι θα χρησιμοποιηθούν για να δικαστούν κάποιοι μόνο από τους κρατούμενους, ότι η απόφαση για το ποιος θα βρεθεί ενώπιον αυτών των επιτροπών θα ανήκει στον Πρόεδρο και ότι

τα ζητήματα αθωότητας και ενοχής εμπίπτουν στην αρμοδιότητα της εκτελεστικής εξουσίας. Αν μια στρατιωτική επιτροπή αθώσει κάποιον, αυτός μπορεί να εξακολουθήσει να κρίνεται επικίνδυνος, πράγμα που σημαίνει ότι η ετυμηγορία της επιτροπής μπορεί να ακυρωθεί από μια έκνομη ετυμηγορία περί επικινδυνότητας. Δεδομένου ότι οι στρατιωτικές επιτροπές είναι και οι ίδιες έκνομες, φαίνεται ότι βρισκόμαστε μπροστά στον αναδιπλασιασμό μιας αρχής για τα προνόμια της κρατικής κυριαρχίας που δεν έχει όρια. Ανά πάσα στιγμή, η εκτελεστική εξουσία αποφασίζει για τη μορφή των επιτροπών, διορίζει τα μέλη τους, καθορίζει ποιοι είναι κατάλληλοι για να δικαστούν, και διατηρεί για τον εαυτό της το δικαίωμα της τελικής απόφασης: επιβάλλει τις δίκες επιλεκτικά· αγνοεί την καθιερωμένη αποδεικτική διαδικασία. Και όλα αυτά τα δικαιολογεί επικαλούμενη μια ετυμηγορία περί «επικινδυνότητας», για την οποία, βέβαια, μόνο η ίδια είναι σε θέση να αποφασίζει. Όταν ένας άνθρωπος ξεπεράσει ένα συγκεκριμένο επίπεδο επικινδυνότητας, τοποθετείται έξω από τα όρια του νόμου, ακόμα και έξω από τα όρια των ίδιων των στρατιωτικών επιτροπών, μετατρέπεται σε κτήμα του κράτους, καθίσταται απεριόριστα «φυλακίσημος». Επικίνδυνο θεωρείται αυτό που κρίνεται ως επικίνδυνο από το κράτος· έτσι, για μία ακόμα φορά, το κράτος διατυπώνει τι είναι επικίνδυνο και, διατυπώνοντάς το, εγκαθιδρύει τις συνθήκες για τη δική του δυνατότητα να προκαταλαμβάνει και να σφετερίζεται το νόμο, μια έννοια του νόμου την οποία έχει ήδη σφετεριστεί μέσω του τραγικού και πιστού αντιγράφου μιας δίκης.

Αν κάποιος απλώς κρίνεται επικίνδυνος, τότε δεν χρειάζεται πλέον να αποφασιστεί εάν έχουν τελεστεί εγκληματικές πράξεις. Για την ακρίβεια, το να «κρίνεται» ότι κάποιος είναι επικίνδυνος αποτελεί ανυπόστατη κρίση που στις περιπτώσεις αυτές έχει ως αποτέλεσμα να προκαταλαμβάνονται οι ετυμηγορίες, για τις οποίες απαιτούνται αποδείξεις. Η εξουσιοδότηση να χαρακτηρίζονται, να κατηγοριοποιούνται και να φυλακίζονται κάποια άτομα βάσει

υποψιών και μόνο, όπως εκφράζεται σε αυτήν τη διαδικασία της «κρίσης», είναι δυνητικά απεριόριστη. Το έχουμε ήδη δει στη σκιαγράφιση ατόμων με βάση φυλετικά χαρακτηριστικά, στη φυλάκιση χιλιάδων Αράβων ή Αραβοαμερικανών πολιτών, κάποιες φορές μόνο και μόνο λόγω του επιθέτου τους· στην ταλαιπωρία αγνώστου αριθμού Αμερικανών και μη πολιτών στα σύνορα, επειδή κάποιος υπάλληλος «αντιλήφθηκε» μια πιθανή δυσκολία· στις επιθέσεις εναντίον ατόμων με καταγωγή από τη Μέση Ανατολή στους δρόμους των ΗΠΑ, και στη στοχοποίηση Αραβοαμερικανών καθηγητών στα πανεπιστήμια. Όταν ο Ράμσφελντ σήμαινε «συναγερμέο» και έσπερνε στις ΗΠΑ τον πανικό, δεν είχε πει στον πληθυσμό ποιο πράγμα θα έπρεπε να προσέχει, παρά μόνο να βρίσκεται σε αυξημένη επαγρύπνηση για ύποπτες δραστηριότητες. Αυτός ο άνευ αντικειμένου πανικός μετατρέπεται γρήγορα σε καχυποψία απέναντι σε όσους έχουν σκούρο δέρμα, ιδίως στους Άραβες, ή σε όσους φαίνονται Άραβες στα μάτια ενός λαού που δεν είναι ιδιαίτερα έμπειρος στις οπτικές διακρίσεις, για παράδειγμα, μεταξύ Σιχ και μουσουλμάνων, ή ακόμα Σεφαραδιτών ή Αράβων Εβραίων και Πακιστανοαμερικανών. Μολονότι, σε αυτή την κουβέντα, να «κρίνεται» κάποιος επικίνδυνος είναι προνόμιο του κράτους, παραχωρεί, ωστόσο, δυνητικά και την άδεια για την προκατάληψη στην πρόσληψη των άλλων, καθώς και, κυριολεκτικά, μια εντολή για την αύξηση του φυλετικοποιημένου τρόπου να βλέπουμε και να κρίνουμε, στο όνομα της εθνικής ασφάλειας. Αυτή η κυβερνητική εντολή αυξημένης επαγρύπνησης έχει στοχοποιήσει τον ισλαμικό πληθυσμό, ή εκείνους που μπορεί να νομίζει κανείς ότι ανήκουν σε ισλαμικούς πληθυσμούς, με αποτέλεσμα ο αραβικός πληθυσμός των ΗΠΑ να στιγματίζεται οπτικά, να αντιμετωπίζεται υποτιμητικά, να παρακολουθείται, να διώκεται και να ελέγχεται από μερίδα πολιτών που αντιλαμβάνονται τους εαυτούς τους σαν στρατιώτες στον πόλεμο κατά της τρομοκρατίας. Τι είδους δημόσια κουλτούρα καλλιεργείται όταν δημιουργείται ένας συγκεκριμένος τύπος «επ' αόριστον περιορισμού»

έξω από τους τοίχους των φυλακών, στον υπόγειο, στα αεροδρόμια, στους δρόμους, στους χώρους εργασίας; Ένα εστιατόριο με φαλάφελ Λιβανέζων χριστιανών που δεν υψώνει την αμερικανική σημαία καθίσταται αυτόματα ύποπτο, λες και το να μην υψώνει τη σημαία κατά τους μήνες μετά την 11η Σεπτεμβρίου 2001 αποτελούσε ένδειξη συμπάθειας προς την Αλ Κάντα, ένα συμπέρασμα χωρίς καμία δικαιολογία, το οποίο, ωστόσο, κυριάρχησε στη δημόσια κουλτούρα –και στα συμφέροντα των επιχειρήσεων– εκείνη την περίοδο.

Αν το άτομο, ή ο λαός, κρίνονται επικίνδυνοι, χωρίς να χρειάζεται να αποδειχθούν οι επικίνδυνες ενέργειες για να θεμελιωθεί αυτή η κρίση ως αληθής, τότε το κράτος συγκροτεί μονομερώς τον υπό περιορισμό πληθυσμό, αποκλείοντάς τον από τη δικαιοδοσία του νόμου, στερώντας του τις νομικές εγγυήσεις που τα υποκείμενα δικαιούνται σύμφωνα με την εθνική και τη διεθνή νομοθεσία. Πρόκειται, προφανώς, για πληθυσμούς που δεν αντιμετωπίζονται ως υποκείμενα, για ανθρώπους που δεν εννοιολογούνται μέσα στο πλαίσιο ενός πολιτικού πολιτισμού στον οποίο οι ανθρώπινες ζωές τελούν υπό την εγγύηση νομικών δικαιωμάτων, του νόμου, και έτσι, τελικά, για ανθρώπους που δεν είναι άνθρωποι.

Είδαμε την απόδειξη αυτής της αποπραγματικοποίησης του ανθρώπου στις φωτογραφίες των αλυσοδεμένων σωμάτων στο Γκουαντάναμο που δημοσίευσε το υπουργείο Άμυνας. Το υπουργείο δεν έκρυψε αυτές τις φωτογραφίες, αλλά τις δημοσίευσε ανοιχτά. Εικάζω ότι δημοσίευσαν αυτές τις φωτογραφίες για να γνωστοποιήσουν ότι είχε επιτευχθεί μια συντριπτική νίκη, είχε επιτευχθεί η αντιστροφή της εθνικής ταπείνωσης, ένα σύμβολο επιτυχημένης δικαίωσης. Αυτές οι φωτογραφίες δεν διέρρευσαν στον τύπο από κάποια οργάνωση για τα ανθρώπινα δικαιώματα, ή από κάποια ευαισθητοποιημένη επιχείρηση μέσω ενημέρωσης. Έτσι, η διεθνής αντίδραση προκάλεσε σίγουρα ανησυχία, αφού πολλοί άνθρωποι, μεταξύ των οποίων Βρετανοί βουλευτές και

Ευρωπαίοι ακτιβιστές για τα ανθρώπινα δικαιώματα, είδαν σε αυτές τις φωτογραφίες αντί για ηθικό θρίαμβο, μεγάλη ηθική αποτυχία. Αντί για δικαίωση, είδαν, αντιθέτως, εκδίκηση, σκληρότητα, καθώς και εθνικιστική και αυτάρεσκη γελοιοποίηση των διεθνών συμβάσεων. Έτσι, πολλές χώρες απαίτησαν να επιστρέψουν οι υπήκοοί τους στην πατρίδα τους για να δικαστούν.

Υπάρχει, όμως, κάτι ακόμα που πρέπει να προσέξουμε σε αυτό τον εξευτελισμό. Παρατηρείται μια αναγωγή αυτών των ανθρώπινων όντων στην κατάσταση του ζώου, όπου το ζώο παρουσιάζεται σαν να είναι εκτός ελέγχου, και σαν ο απόλυτος περιορισμός του να είναι απαραίτητος. Είναι σημαντικό να θυμόμαστε ότι η υποβίβαση του ανθρώπου στο επίπεδο του ζώου, με αυτό τον τρόπο, έχει ελάχιστη, ή και καμία σχέση με τα πραγματικά ζώα, αφού ο άνθρωπος καθορίζεται σε αντιπαράθεση με μια αναπαράσταση του ζώου. Ακόμα και αν, πράγμα που φαίνεται και το πιθανότερο, κάποιοι από αυτούς τους ανθρώπους, ή όλοι, είχαν βίαιες προθέσεις, ενεπλάκησαν σε βίαιες ή δολοφονικές ενέργειες, υπάρχουν τρόποι αντιμετώπισης των δολοφόνων τόσο στο ποινικό όσο και στο διεθνές δίκαιο. Ωστόσο, η γλώσσα με την οποία τα άτομα αυτά περιγράφονται από τις ΗΠΑ υποδηλώνει ότι αποτελούν εξαίρεση, ότι μπορεί να μην πρόκειται καν για άτομα, ότι πρέπει να περιοριστούν για να μην ξανασκοτώσουν, ότι είναι αναγώγιμα, στην πράξη, στην επιθυμία να σκοτώνουν και ότι οι κανονικοί ποινικοί και διεθνείς κώδικες δεν μπορούν να εφαρμοστούν σε τέτοια όντα.

Η μεταχείριση αυτών των κρατουμένων θεωρείται προέκταση του ίδιου του πολέμου, όχι ένα μεταπολεμικό ζήτημα σχετικά με την κατάλληλη δίκη και τιμωρία τους. Η κράτησή τους σταματά τους φόνους. Εάν δεν βρίσκονταν υπό περιορισμό, και μάλιστα βίαια όποτε απαιτείται οποιαδήποτε μετακίνησή τους, θα άρχιζαν, προφανώς, να σκοτώνουν επί τόπου· πρόκειται για όντα που βρίσκονται σε διαρκή και αδιάκοπο πόλεμο. Ίσως κάποια στελέχη της Αλ Κάιντα να μιλούν με αυτό τον τρόπο –κάποιοι σίγουρα το

κάνουν— αυτό, όμως, δεν σημαίνει ότι καθένας από τους κρατούμενους ενσαρκώνει αυτή την άποψη, ή ότι η κύρια έγνοια των κρατουμένων είναι η συνέχιση του πολέμου. Πράγματι, φαίνεται από κάποιες πρόσφατες αναφορές, ακόμα και από την ερευνητική ομάδα στο Γκουαντάναμο, ότι κάποιοι κρατούμενοι μόνο περιφερειακά ή πρόσκαιρα αναμείχθηκαν στον πόλεμο.¹² Άλλες αναφορές, την άνοιξη του 2003, έλεγαν ξεκάθαρα ότι κάποιοι από τους κρατούμενους είναι ανήλικοι, από δεκατριών έως δεκαέξι ετών. Ακόμα και ο στρατηγός Ντανλάβεϊ (Dunlavey), που παραδέχτηκε ότι δεν είναι όλοι οι κρατούμενοι φονιάδες, υποστήριξε, παρ' όλα αυτά, ότι θα ήταν πολύ μεγάλο ρίσκο να απελευθερωθούν αυτοί οι κρατούμενοι. Ο Ράμσφελντ, για να υποστηρίξει το βίαιο περιορισμό, μνημόνευσε τις εξεγέρσεις στις φυλακές του Αφγανιστάν, κατά τις οποίες οι φυλακισμένοι κατάφεραν να προμηθευτούν όπλα και να διεξαγάγουν μια μάχη μέσα στη φυλακή. Με αυτή την έννοια, ο πόλεμος δεν έχει τελειώσει και δεν μπορεί να τελειώσει· υπάρχει η περίπτωση μάχης στη φυλακή, γι' αυτό δικαιολογείται ο σωματικός περιορισμός, και έτσι η μεταπολεμική φυλακή μετατρέπεται σε πεδίο συνέχισης του πολέμου. Φαίνεται ότι οι κανόνες της μάχης εξακολουθούν να ισχύουν, όχι όμως και οι κανόνες για την κατάλληλη μεταχείριση των αιχμαλώτων, ανεξάρτητα από τον ίδιο τον πόλεμο.

Όταν ο γενικός σύμβουλος Χέινς ρωτήθηκε: «Δηλαδή, μπορείτε να κρατήσετε αυτούς τους ανθρώπους εδώ μέσα για χρόνια, χωρίς να τους απαγγείλετε κατηγορίες, απλώς για να μην κυκλοφορούν ελεύθεροι, ακόμα και αν δεν κατηγορούνται;», η απάντηση ήταν: «Δεν έχουμε υπερβεί τα δικαιώματά μας και δεν νομίζω ότι αμφισβητεί κανείς πως μπορούμε να κρατάμε μαχητές του εχθρού για όσο διαρκεί η σύγκρουση. Η σύγκρουση, λοιπόν, συνεχίζεται και αυτή τη στιγμή δεν διαβλέπουμε το τέλος της στο ορατό μέλλον» (η έμφαση δική μου).

Αν ο πόλεμος γίνεται ενάντια στην τρομοκρατία και ο ορισμός της τρομοκρατίας διευρύνεται ώστε να περιλαμβάνει κάθε

αμφισβητούμενη περίπτωση διεθνών δυσχερειών, πώς μπορεί ποτέ να τελειώσει αυτός ο πόλεμος; Μήπως, δεδομένου του ευμετάβλητου των όρων «τρομοκρατία» και «πόλεμος», είναι ένας πόλεμος χωρίς τέλος; Αν και οι φωτογραφίες δημοσιεύτηκαν ως σύμβολο του θριάμβου των ΗΠΑ, υποδηλώνοντας έτσι, προφανώς, την ολοκλήρωση της πολεμικής προσπάθειας, ήταν σαφές την ίδια στιγμή ότι στο Αφγανιστάν συνεχίζονταν οι βομβαρδισμοί και οι ένοπλες συγκρούσεις, ότι ο πόλεμος δεν είχε τελειώσει και ότι ακόμα και οι φωτογραφίες, ο εξευτελισμός και η επ' αόριστον κράτηση ήταν ενέργειες αυτού του συνεχιζόμενου πολέμου. Πράγματι, φαίνεται ότι ο πόλεμος έχει εδραιώσει μια λίγο πολύ μόνιμη κατάσταση εθνικής έκτακτης ανάγκης, και το κυριαρχικό δικαίωμα της αυτοπροστασίας υπερβαίνει όλες ανεξαιρέτως τις προσφυγές στο νόμο.

Η άσκηση της κυρίαρχης εξουσίας περιβάλλεται με την έννομη υπόσταση αυτών των επίσημων ομιλιακών πράξεων [*speech acts*]. Οι πράξεις αυτές γίνονται το μέσο με το οποίο η κυρίαρχη εξουσία επεκτείνει τον εαυτό της· όσο μεγαλύτερη ασάφεια παράγει τόσο πιο αποτελεσματικά μπορεί να αυξάνει την εξουσία της, σαν να ήταν φαινομενικά στην υπηρεσία της δικαιοσύνης. Αυτές οι επίσημες δηλώσεις αποτελούν επίσης παραστάσεις για τα μέσα ενημέρωσης, μια μορφή κρατικού λόγου που εδραιώνει ένα πεδίο επίσημων εκφορών διακριτό από το δικαιοκτικό λόγο. Όταν διάφοροι οργανισμοί και χώρες έθεσαν το ερώτημα αν οι ΗΠΑ σέβονται τα πρωτόκολλα της Συνθήκης της Γενεύης σχετικά με τη μεταχείριση αιχμαλώτων πολέμου, η κυβέρνηση έδωσε μια διφορούμενη απάντηση. Υποστήριξε ότι οι κρατούμενοι στο Γκουαντάναμο έχουν μεταχείριση «συμβατή» με τη Συνθήκη της Γενεύης, δεν είπε ότι θεωρεί πως οι ΗΠΑ είναι υποχρεωμένες να σέβονται αυτήν τη νομοθεσία, ή ότι αυτή η νομοθεσία έχει δεσμευτική ισχύ για τις ΗΠΑ. Τα τελευταία χρόνια η ισχύς της Συνθήκης της Γενεύης έχει αποδειχθεί μη δεσμευτική για τις ΗΠΑ σε διάφορες περιπτώσεις. Η πρώτη τέτοια περίπτωση φαί-

νεται ότι ήταν ο ισχυρισμός ότι οι ΗΠΑ εμφανίζονται να σέβονται τη Συνθήκη, και συγκεκριμένα ότι ενεργούν με τρόπο συμβατό με τη Συνθήκη ή, εναλλακτικά, ότι οι ΗΠΑ ενεργούν στο πνεύμα των Συμβάσεων της Γενεύης. Το να λέμε ότι οι ενέργειες των ΗΠΑ είναι συμβατές με τις Συμβάσεις σημαίνει ότι οι ΗΠΑ ενεργούν με έναν τρόπο που δεν αντιτίθεται στις συμβάσεις, αυτό δεν σημαίνει, όμως, ότι οι ΗΠΑ, ως κράτος που έχει υπογράψει τις συμβάσεις, θεωρούν ότι *δεσμεύονται* από αυτές. Η αναγνώριση αυτής της δέσμευσης θα ισοδυναμούσε με την αναγνώριση των ορίων που επιβάλλουν οι διεθνείς συμβάσεις στις αξιώσεις της εθνικής κυριαρχίας. Το να δρα κανείς «συμβατά» με τις συμβάσεις σημαίνει ότι εξακολουθεί να καθορίζει ο ίδιος τη δράση του και ότι θεωρεί πως αυτή η δράση εναρμονίζεται με τις συμβάσεις, αλλά ότι αρνείται την άποψη πως οι πράξεις του υπόκεινται στις συμβάσεις. Τα πράγματα γίνονται χειρότερα αν δούμε ότι συγκεκριμένα δικαιώματα που προβλέπονται από τις Σύμβασεις της Γενεύης, Άρθρο 3, όπως το δικαίωμα των αιχμαλώτων να έχουν νομική υποστήριξη, το δικαίωμα να γνωρίζουν το έγκλημα για το οποίο κατηγορούνται, το δικαίωμα να εξεταστούν σε εύλογο χρόνο από τακτικό δικαστήριο, το δικαίωμα να κάνουν έφεση και το δικαίωμα να επαναπατριστούν σε εύλογο χρόνο, δεν έχουν γίνει σεβαστά και κάτι τέτοιο μάλλον δεν προβλέπεται να γίνει. Τα πράγματα έγιναν ακόμα πιο δυσάρεστα, αλλά ίσως τελικά πιο ξεκάθαρα, όταν μάθαμε ότι κανείς από τους κρατούμενους στο Γκουαντάναμο δεν θεωρείται αιχμάλωτος πολέμου σύμφωνα με τη Συνθήκη της Γενεύης, αφού κανείς τους δεν ανήκει σε κάποιον «τακτικό στρατό». Κατόπιν πιέσεων, η κυβέρνηση Μπους έκανε την παραχώρηση να δεχτεί ότι οι Ταλιμπάν καλύπτονται από τη Συνθήκη της Γενεύης, επειδή εκπροσωπούσαν την κυβέρνηση του Αφγανιστάν, αλλά ότι εξακολουθούν να μην ανταποκρίνονται στη νομική κατάσταση του αιχμαλώτου πολέμου σύμφωνα με αυτή τη συνθήκη. Τελικά, η κυβέρνηση δήλωσε καθαρά ότι οι Συμβάσεις της Γενεύης δεν προβλέπουν την αντι-

μετώπιση αυτού του είδους πολέμου, και έτσι οι διατάξεις που αφορούν ποιος θα αντιμετωπίζεται ως αιχμάλωτος πολέμου, σε ποιον αναλογούν τα δικαιώματα που προκύπτουν από αυτή την κατάσταση, είναι αναχρονιστικές. Έτσι, η κυβέρνηση απορρίπτει τις συμβάσεις ως αναχρονιστικές, αλλά ισχυρίζεται ότι ενεργεί σύμφωνα με αυτές.

Όταν οι οργισμένες αντιδράσεις για τη δημοσίευση των φωτογραφιών των αλυσοδεμένων σωμάτων στο Γκουαντάναμο πήραν σχετικά μεγάλη έκταση, οι ΗΠΑ φρόντισαν να διαβεβαιώσουν ότι η μεταχείριση των αιχμαλώτων είναι ανθρώπινη. Η λέξη «ανθρώπινη» χρησιμοποιήθηκε πολλές φορές, σε συνδυασμό με τον ισχυρισμό ότι οι ΗΠΑ ενεργούσαν σύμφωνα με τη Συνθήκη της Γενεύης. Είναι σημαντικό να αναγνωρίσουμε ότι ένας από τους σκοπούς της Συνθήκης της Γενεύης είναι να ορίσει τα κριτήρια βάσει των οποίων θα καθορίζεται τι μπορεί να θεωρείται, και τι όχι, ανθρώπινη μεταχείριση των αιχμαλώτων πολέμου. Με άλλα λόγια, ένας από τους σκοπούς της είναι η επιδίωξη να καθιερωθεί ένας κοινώς αποδεκτός ορισμός, σε διεθνές επίπεδο, της «ανθρώπινης μεταχείρισης» και να οριστούν οι συνθήκες που πρέπει να πληρούνται για να μπορούμε να πούμε με βεβαιότητα ότι η μεταχείριση είναι ανθρώπινη. Έτσι, ο όρος «ανθρώπινη μεταχείριση» προσέλαβε νομική διατύπωση, και το αποτέλεσμα ήταν ένα σύνολο όρων που, όταν ικανοποιούνται, συγκροτούν την ανθρώπινη μεταχείριση. Όταν οι ΗΠΑ λένε ότι μεταχειρίζονται τους αιχμαλώτους ανθρώπινα, χρησιμοποιούν τη λέξη με το δικό τους τρόπο και για τους δικούς τους σκοπούς, δεν αναγνωρίζουν, όμως, ότι οι Συμβάσεις της Γενεύης καθορίζουν την ορθή νομική εφαρμογή του όρου.¹³ Στην πράξη, ανακαλούν τη λέξη από τις συμβάσεις τη στιγμή ακριβώς που ισχυρίζονται ότι ενεργούν σύμφωνα με αυτές. Τη στιγμή που οι ΗΠΑ ισχυρίζονται ότι ενεργούν σύμφωνα με τις συμβάσεις, δείχνουν στην πράξη ότι οι συμβάσεις δεν ισχύουν για αυτές. Με τον ίδιο τρόπο, αν οι ΗΠΑ ισχυρίζονται ότι οι Ταλιμπάν πρέπει να αντιμετωπιστούν σύμφω-

να με τη Συνθήκη της Γενεύης, αλλά μετά ισχυρίζονται ότι ακόμα και οι στρατιώτες των Ταλιμπάν δεν δικαιούνται να αναγνωριστούν ως αιχμάλωτοι πολέμου, στην πραγματικότητα αμφισβητούν τη δεσμευτική ισχύ της συμφωνίας. Δεδομένου ότι η συμφωνία ορίζει πως πρέπει να διοριστεί αρμόδια δικαστική επιτροπή, προκειμένου να καθοριστεί ότι κάποιος βρίσκεται σε κατάσταση αιχμαλώτου πολέμου και ότι όλοι οι αιχμάλωτοι πρέπει να αντιμετωπίζονται ως αιχμάλωτοι πολέμου, εκτός εάν η αρμόδια αυτή επιτροπή αποφασίσει διαφορετικά, και δεδομένου ότι οι ΗΠΑ δεν έχουν ορίσει τέτοια επιτροπή και έχουν κάνει αυτό τον καθορισμό μονομερώς, για μία ακόμα φορά οι ΗΠΑ περιφρονούν τους όρους της συμφωνίας. Ως αποτέλεσμα, η «αναγνώριση» ότι οι Ταλιμπάν καλύπτονται από μια σύμβαση την οποία οι ΗΠΑ δεν θεωρούν δεσμευτική είναι στην ουσία άχρηστη, ιδίως αφού επιμένουν να αρνούνται την ιδιότητα του αιχμαλώτου πολέμου σε αυτούς τους οποίους φαινομενικά τους αναγνωρίζουν ως τέτοιους.

Βλέπουμε ότι οι ομιλιακές πράξεις εμφανίζονται ως επίσημες την ίδια στιγμή που ψηφούν το νόμο· οι πράξεις αυτές χρησιμοποιούν το νόμο μόνο για να τον διαστρεβλώσουν και να τον αναστείλουν, ή, ακόμη, χρησιμοποιούν το νόμο αυθαίρετα για να απεργαστούν την άσκηση της κυριαρχίας. Και η κυριαρχία δεν υπάρχει ως κτήση που οι ΗΠΑ «έχουν» ή ως ένα πεδίο που οι ΗΠΑ «καταλαμβάνουν». Εδώ η γραμματική μάς προδίδει. Η κυριαρχία παράγεται με στρατηγικό τρόπο από τον ίδιο το μηχανισμό της αυτο-δικαίωσής της. Και, σε αυτή την περίπτωση, ο μηχανισμός αυτός κατευθύνεται ξανά και ξανά είτε στο να υποβιβάζει το νόμο σε ένα εργαλείο του κράτους, είτε στο να αναστέλλει το νόμο προς όφελος της εκτελεστικής λειτουργίας. Οι ΗΠΑ δείχνουν την περιφρόνησή τους για το ίδιο τους το σύνταγμα και για τα πρωτόκολλα του διεθνούς δικαίου υποβιβάζοντας το νόμο σε εργαλείο του κράτους και αναστέλλοντας το νόμο προς όφελός του. Όταν ένας δημοσιογράφος ρώτησε τους εκπροσώ-

πους του υπουργείου Άμυνας για ποιο λόγο ήταν απαραίτητη η δημιουργία ενός συστήματος στρατιωτικών δικαστικών επιτροπών, τη στιγμή που υπάρχει ήδη σύστημα τόσο πολιτικού όσο και στρατιωτικού δικαίου, αυτοί απάντησαν ότι χρειάζονταν ένα άλλο «εργαλείο» κατάλληλο για τις νέες συνθήκες. Ο νόμος δεν είναι αυτό στο οποίο υπόκειται το κράτος, ή αυτό που παρέχει τη διάκριση μεταξύ έννομων και έκνομων ενεργειών του κράτους, αλλά γίνεται πλέον σαφώς αντιληπτός ως εργαλείο της εξουσίας, που μπορεί να εφαρμόζεται ή να αναστέλλεται κατά βούληση. Η κυριαρχία συνίσταται πλέον στην εναλλακτική εφαρμογή, διαστρέβλωση ή αναστολή του νόμου· στην τρέχουσα μορφή της, είναι μια σχέση με το νόμο: εκμεταλλευτική, εργαλειακή, περιφρονητική, προνομιακή, αυθαίρετη.

Το Φεβρουάριο του 2002, σε εμφάνισή του στο τηλεοπτικό δίκτυο C-SPAN, ο Ράμσφελντ έδειξε να ενοχλείται ιδιαίτερα από τα νομικά ερωτήματα σχετικά με το Γκουαντάναμο, τα οποία εκείνη την εποχή επικεντρώνονταν στην ανθρώπινη μεταχείριση και στην αναγνώριση καθεστώτος αιχμαλώτων πολέμου για τους κρατούμενους. Αντί για αυτό, επικαλέστηκε επανειλημμένως ως ουσιαστικό στόχο, για το στρατό και για το λαό, τη δικαιολόγηση της μεταχείρισης των αιχμαλώτων στην Κούβα. Έσκυψε στο μικρόφωνο και αναφώνησε ότι το μόνο που κάνει είναι ότι προσπαθεί να κρατήσει αυτούς τους ανθρώπους μακριά από τους δρόμους και τα πυρηνικά εργοστάσια, για να μην σκοτώσουν άλλους ανθρώπους – οι άνθρωποι αυτοί πρέπει να βρίσκονται υπό περιορισμό προκειμένου να μην σκοτώνουν. Απαντώντας σε ερώτημα σχετικά με το αν θα απαγγέλλονταν κατηγορίες στους κρατούμενους, αν θα δικάζονταν, απάντησε ότι πιστεύει πως κάτι τέτοιο είναι πιθανό, δεν δεσμεύτηκε, όμως, σε αυτή την κατεύθυνση. Έδειξε πάλι ότι δεν θεωρεί πως το υπουργείο Άμυνας είναι, με οποιοδήποτε τρόπο, υποχρεωμένο να προβεί σε αυτές τις ενέργειες σε εύλογο διάστημα μετά το τέλος μιας σύγκρουσης, ή έστω να δεσμευτεί ότι θα ακολουθήσει τη διεθνή νομοθε-

σία, που θα καθιστούσε αυτή την πορεία αυστηρή υποχρέωση και απόλυτο δικαίωμα. Ήταν «απολύτως λογικό» να τους κρατήσουμε μακριά από τους δρόμους, όπως είπε, για να μην ξανασκοτώσουν. Και έτσι, αυτό που φαίνεται απολύτως λογικό είναι και η βάση για αυτό που κάνει ο ίδιος και η κυβέρνηση· και, βεβαίως, ο «νόμος» υπάρχει για να τον συμβουλευόμαστε, όπως και οι διεθνείς συνθήκες, που αποτελούν ένα είδος προτύπου, αλλά όχι ένα υποχρεωτικό πλαίσιο δράσης. Η δράση είναι αυτόνομη, εκτός νόμου, δίνει σημασία στο νόμο, τον λαμβάνει υπόψη, τον συμβουλευεται, ίσως ενίοτε και να ενεργεί σύμφωνα με αυτόν. Ωστόσο, η δράση καθαυτή είναι έκνομη και θεωρεί ότι δικαιολογείται να είναι έτσι. Στην πραγματικότητα, ο νόμος φάνηκε να τον ενοχλεί. Αντί για απάντηση σε όλα τα ερωτήματα σχετικά με τα νόμιμα δικαιώματα και τις υποχρεώσεις, το σχολίο του ήταν ότι αυτές τις ερωτήσεις τις αφήνει για άλλους που δεν παράτησαν τη Νομική, όπως έκανε αυτός. Κατόπιν γέλασε, σαν να είχε ξαφνικά αποκαλυφθεί μια αξιέπαινη πλευρά του αμερικανικού ανδρισμού του. Αυτή η επίδειξη δύναμης που αδιαφορεί για το νόμο είχε ήδη συνοψιστεί στο σλόγκαν «νεκρός ή ζωντανός», που είχε χρησιμοποιήσει ο Μπους για τον Μπιν Λάντεν και, απ' ό,τι φαίνεται, ο Ράμσφελντ συνεχίζει, σε αυτή την περίπτωση, αυτή την καουμπόικη παράδοση της αυτόκλητης απονομής δικαιοσύνης.

Δεν θα έπρεπε να ανησυχούμε για τις λαμαρίνες που παίζουν το ρόλο της στέγης στα κλουβιά όπου βρίσκονται οι αιχμάλωτοι. Στο κάτω κάτω, είπε με ειλικρίνεια ο Ράμσφελντ, έχω πάει στην Κούβα και ο καιρός εκεί είναι υπέροχος. Και μετά, λες και οι νομικές ερωτήσεις ήταν οι ενοχλητικές μύγες μιας ζεστής μέρας στην Κούβα, είπε, «Δεν είμαι δικηγόρος. Δεν είναι αυτή η δουλειά μου».

Δεν είναι, λοιπόν, αυτή η δουλειά του, αλλά θα μπορούσαμε να πούμε ότι, γενικά, πολλές από τις ενέργειες που έχουν γίνει ανήκουν σε αυτή τη δουλειά. Ο Μπους είχε εκφράσει την άποψη αυτή λίγες μέρες αργότερα, όταν δήλωσε, με έναν αέρα περιφρό-

νησης και ενόκλησης, ότι θα κοίταζε όλα «τα νομικίστικα» πριν πάρει την τελική απόφαση σχετικά με το καθεστώς των αιχμαλώτων. Σε αυτές τις δηλώσεις ενυπάρχει η υπόθεση ότι η κράτηση και η νομική διαδικασία είναι δύο διαχωρισμένες, διακριτές, δραστηριότητες, ότι η κράτηση είναι αντικείμενο του υπουργείου Άμυνας και οι νομικές διαδικασίες κάποιου άλλου. Το ζήτημα, λοιπόν, είναι αν πρόκειται για παράνομους μαχητές, αφού δεν ανήκουν σε τακτική στρατιωτική δύναμη, όπως υποστηρίζουν οι ΗΠΑ, ή για παράνομη κράτηση, όπως φαίνεται να υποστηρίζεται από τη σκοπιά των διεθνών δικαιωμάτων. Είναι λες και ολόκληρη η σύγκρουση λαμβάνει χώρα σε μια σφαίρα πέραν του νόμου, ή, μάλλον, λες και το έκνομο πεδίο στο οποίο λαμβάνουν χώρα οι κρατήσεις και οι αναμενόμενες δίκες να παράγει μια εμπειρία του «ως εάν», που πλήττει την κοινή αντίληψη για το νόμο. Η σύγκυση του Ράμσφελντ –και το ζήτημα εδώ δεν είναι η δική του σύγκυση αλλά η σύγκυση που διατρέχει ολόκληρη τη διαδικασία της κράτησης– είναι αποκαλυπτική: «Λοιπόν, ναι», είπε αφού δίστασε λίγο, «τους έχουν απαγγελθεί κατηγορίες», και μετά, σαν να συνειδητοποίησε ότι ο όρος πιθανόν να έχει κάποιο ειδικό νόημα, αναθεώρησε τον ισχυρισμό του λέγοντας «κρίθηκε ότι πυροβολούσαν ανθρώπους», με έμφαση στη λέξη «κρίθηκε». Φυσικά, δεν «κρίθηκε» με κάποια νομική έννοια, «κρίθηκε» από κάποιον, πιθανότατα από κάποιον εκπρόσωπο της Βόρειας Συμμαχίας που ισχυρίζεται ότι είδε ή ότι ξέρει, και έτσι δημιουργείται αμφισημία ανάμεσα στη νομική και στη μη νομική χρήση του όρου «κρίθηκε». Το γεγονός, ωστόσο, παραμένει ότι αυτοί οι άνθρωποι έχουν τεθεί υπό κράτηση, χωρίς να τους έχουν απαγγελθεί κατηγορίες για κάποιο έγκλημα, χωρίς να έχουν πρόσβαση σε δικηγόρο για να προετοιμάσουν την υπεράσπισή τους. Το γεγονός ότι υπάρχουν κανόνες που καθορίζουν το νόμιμο τρόπο κράτησης των αιχμαλώτων πολέμου δεν φαίνεται σημαντικό. Προφανώς, σημαντικό είναι να αποτρέψουμε τις συνέπειες τού να έχουμε πιθανούς δολοφόνους στους δρόμους. Αν ο νόμος μάς εμποδίζει, αν ο

νόμος ορίζει ότι πρέπει σε δεδομένο χρονικό διάστημα να απαγγελθούν και να στοιχειοθετηθούν κατηγορίες, τότε υπάρχει περίπτωση η συμμόρφωση με το νόμο να σταθεί εμπόδιο στην πραγματοποίηση του στόχου της, λίγο πολύ, μόνιμης κράτησης των «υπόπτων» στο όνομα της εθνικής ασφάλειας.

Αυτοί, λοιπόν, οι αιχμάλωτοι, που δεν είναι αιχμάλωτοι, θα δικαστούν, αν δικαστούν, σύμφωνα με κανόνες που δεν είναι κανόνες τού συνταγματικά καθορισμένου δικαίου, ή οποιουδήποτε άλλου αναγνωρισμένου διεθνούς κώδικα. Σύμφωνα με τη Συνθήκη της Γενεύης, οι αιχμάλωτοι δικαιούνται δίκες, με τις ίδιες συνθήκες που θα ίσχυαν και για τους Αμερικανούς στρατιώτες, σε στρατοδικεία ή σε πολιτικά δικαστήρια, και όχι σε στρατιωτικές δικαστικές επιτροπές, όπως έχει προτείνει η κυβέρνηση Μπους. Οι ισχύοντες κανονισμοί για τις στρατιωτικές επιτροπές προβλέπουν και τη θανατική ποινή, εάν συμφωνούν όλα τα μέλη της επιτροπής. Ωστόσο, ο Πρόεδρος θα μπορεί να αποφασίζει μονομερώς σχετικά με αυτή την ποινή κατά τη διάρκεια του τελικού σταδίου διαβουλεύσεων, στο οποίο θα λαμβάνεται οριστική απόφαση και η υπόθεση θα κλείνει. Έχει, μήπως, τεθεί κάποιο χρονικό όριο μετά το οποίο η συγκεκριμένη αυτή δικαστική λειτουργία θα πάψει να υφίσταται; Απαντώντας σε έναν δημοσιογράφο που ρώτησε μήπως η κυβέρνηση δημιουργεί διαδικασίες που θα υπάρχουν για πάντα, «ως ένα διαρκές επιπρόσθετο δικαστικό σύστημα δημιουργημένο από την εκτελεστική εξουσία», ο γενικός σύμβουλος Χέινς τόνισε ότι «οι κανόνες [για τις επιτροπές]... δεν περιλαμβάνουν πρόβλεψη για την κατάργησή τους... θα παρατηρούσα μόνο ότι πιστεύουμε ότι ο πόλεμος θα κρατήσει για λίγο».

Θα μπορούσε κανείς να καταλήξει με το στιβαρό επιχειρήμα ότι η κυβερνητική πολιτική οφείλει να ακολουθεί τον ισχύοντα νόμο. Και, με έναν ορισμένο τρόπο, αυτό είναι που ζητώ και εγώ. Υπάρχει, όμως, πρόβλημα και με το νόμο, αφού αφήνει ανοιχτό το ενδεχόμενο της ίδιας του της περιστολής και, στην περί-

πτωση της Συνθήκης της Γενεύης, εκτείνει τα «οικουμενικά» δικαιώματα μόνο στους αιχμάλωτους μαχητές που ανήκουν σε «αναγνωρίσιμα» έθνη-κράτη, αλλά όχι σε όλους τους ανθρώπους. Αναγνωρίσιμα έθνη-κράτη είναι εκείνα που έχουν ήδη υπογράψει τη συνθήκη. Αυτό σημαίνει ότι άνθρωποι χωρίς κράτος, ή άνθρωποι που ανήκουν σε νεοπαγή κράτη ή σε «κράτη-ταραξίες», ή γενικά σε μη αναγνωρισμένα κράτη, στερούνται όλες τις εγγυήσεις. Η Συνθήκη της Γενεύης είναι, εν μέρει, ένας πολιτισμικός λόγος, και σε κανένα της σημείο δεν αναγνωρίζει τα δικαιώματα για προστασία ενάντια στον εξευτελισμό και στη βία και τα δικαιώματα για δίκαιη δίκη ως οικουμενικά δικαιώματα. Υπάρχουν σίγουρα άλλα διεθνή σύμφωνα που το κάνουν, και πολλές οργανώσεις για τα ανθρώπινα δικαιώματα έχουν υποστηρίξει ότι η Συνθήκη της Γενεύης θα μπορούσε, και θα έπρεπε, να ερμηνεύεται ως οικουμενικά ισχύουσα. Η Διεθνής Επιτροπή του Ερυθρού Σταυρού το δήλωσε αυτό δημόσια (8 Φεβρουαρίου 2002). Ο Κένεθ Ροθ (Kenneth Roth), διευθυντής του Παρατηρητηρίου για τα Ανθρώπινα Δικαιώματα, υποστήριξε σθεναρά ότι αυτά τα δικαιώματα ισχύουν για τους κρατούμενους του Γκουαντάναμο (28 Ιανουαρίου 2002), και το Υπόμνημα της Διεθνούς Αμνηστίας προς την αμερικανική κυβέρνηση (15 Απριλίου 2002) καθιστά σαφές ότι στα 50 χρόνια διεθνούς νομοθεσίας έχει πλέον καθιερωθεί η υπόθεση της οικουμενικότητας, που κωδικοποιείται ξεκάθαρα στο άρθρο 9 (4) του Διεθνούς Συμφώνου για τα Αστικά και Πολιτικά Δικαιώματα, που επικύρωσαν οι ΗΠΑ το 1992. Αντίστοιχες δηλώσεις έχουν γίνει από τη Διεθνή Επιτροπή Νομικών (7 Φεβρουαρίου 2002), ενώ και η Επιτροπή Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων του Οργανισμού Αμερικανικών Κρατών πρόβαλε τον ίδιο ισχυρισμό (13 Μαρτίου 2002), καθώς και το Κέντρο Συνταγματικών Δικαιωμάτων (10 Ιουνίου 2002). Έτσι, η αποκλειστική αναφορά στη Συνθήκη της Γενεύης, που σχεδιάστηκε το 1949, ως κατευθυντήριο έγγραφο στο πεδίο αυτό είναι καθαυτήν προβληματική. Η έννοια της «οικουμενικότητας», που βρίσκεται

ενσωματωμένη σε αυτό το έγγραφο, είναι περιορισμένης εμβέλειας: θεωρεί υποκείμενα άξια προστασίας μόνο εκείνα που ανήκουν ήδη σε κράτη-έθνη αναγνωρίσιμα σύμφωνα με τους όρους της συνθήκης. Έτσι, με αυτό τον τρόπο, αποστολή της Συνθήκης της Γενεύης είναι να καθορίζει και να εφαρμόζει ένα επιλεκτικό κριτήριο σχετικά με το ποιος μπορεί να απολαμβάνει προστασίας σύμφωνα με τις διατάξεις της και ποιος όχι. Η Συνθήκη της Γενεύης θεωρεί ότι ορισμένοι αιχμάλωτοι μπορεί να μην προστατεύονται από τα θεσπίσματά της. Προσφέροντας αυτό το πρόνομο αποκλειστικά στους αιχμάλωτους από πολέμους μεταξύ αναγνωρίσιμων κρατών, αφήνει απροστάτευτους όσους δεν ανήκουν σε κάποιο τέτοιο κράτος και στερεί σε όσους προέρχονται από μη αναγνωρισμένες πολιτικές οντότητες τα δικαιώματα που η ίδια εγγυάται.

Πράγματι, στο βαθμό που η Συνθήκη της Γενεύης προσφέρει τη βάση για τη διάκριση μεταξύ νόμιμων και παράνομων μαχητών, κάνει διάκριση και μεταξύ νόμιμης και παράνομης βίας. Νόμιμη είναι η βία που ασκείται από αναγνωρίσιμα κράτη, ή «χώρες», όπως το θέτει ο Ράμσφελντ, και παράνομη είναι, ακριβώς, η βία που διαπράττεται από όσους δεν έχουν γη, κράτος, ή που το κράτος τους δεν έχει θεωρηθεί άξιο αναγνώρισης από τα ήδη αναγνωρισμένα κράτη. Στις σημερινές συνθήκες βλέπουμε την ενδυνάμωση αυτής της διατύπωσης, καθώς διάφορα ήδη βίας αποκαλούνται «τρομοκρατία», όχι επειδή υπάρχουν ποιότητες βίας που διακρίνονται η μία από την άλλη, αλλά ως ένας τρόπος να χαρακτηρίζεται η βία που ασκείται από αρχές, ή στο όνομά τους, που θεωρούνται παράνομες από τα εγκαθιδρυμένα κράτη. Το αποτέλεσμα είναι η άρδην απόρριψη από τον Αριέλ Σαρόν της παλαιστινιακής Ιντιφάντα ως «τρομοκρατίας», όταν η κρατική βία που χρησιμοποιεί ο ίδιος, καταστρέφοντας ζωές και σπίτια, είναι σίγουρα ακραία. Έτσι, η χρήση του όρου «τρομοκρατία» επιδιώκει να απονομιμοποιήσει συγκεκριμένες μορφές βίας που διαπράττονται από μη κρατο-κεντρικές πολιτικές οντότητες, ενώ

ταυτόχρονα καθαγιάζει τη βίαιη αντίδραση των εγκαθιδρυμένων κρατών. Προφανώς, πρόκειται για μακρόβια τακτική, καθώς τα αποικιοκρατικά κράτη έχουν επιδιώξει να ελέγξουν και να περιορίσουν τους Παλαιστίνιους και τους καθολικούς Ιρλανδούς, ενώ ίδια ήταν και η περίπτωση του Εθνικού Αφρικανικού Κογκρέσου, στη Νότια Αφρική του Άπαρτχάιντ. Ωστόσο, η νέα μορφή που παίρνει αυτό το επιχείρημα και το νέο καθεστώς που προσλαμβάνει θα εντείνουν τις ανυπολόγιστα καταστροφικές συνέπειες στον αγώνα για αυτοδιάθεση της Παλαιστίνης. Το Ισραήλ, εκμεταλλευόμενο αυτήν τη διατύπωση, δεν αντιλαμβάνεται τον εαυτό του ως υπόλογο στο νόμο, ενώ την ίδια στιγμή θεωρεί τις δικές του πράξεις βίας θεμιτή αυτοάμυνα, επειδή πρόκειται για τις ενέργειες ενός κράτους. Με αυτή την έννοια, το πλαίσιο για την εννοιολόγηση της παγκόσμιας βίας είναι τέτοιο που «η τρομοκρατία» είναι ο όρος που περιγράφει τη βία του μη νομιμοποιημένου, ενώ ο νόμιμος πόλεμος γίνεται προνόμιο όσων έχουν διεθνή αναγνώριση ως νόμιμα κράτη.

Το γεγονός ότι αυτοί οι αιχμάλωτοι αντιμετωπίζονται σαν απλά σκεύη βίας, όπως δήλωσε ο Ράμσφελντ, υποδηλώνει ότι δεν γίνονται βίαιοι για τους ίδιους λόγους με τα υπόλοιπα πολιτικοποιημένα όντα, ότι η βία τους είναι, με κάποιον τρόπο, καταστατική, αδικαιολόγητη και απεριόριστη, αν όχι και έμφυτη. Αν αυτή η βία είναι, στην πραγματικότητα, τρομοκρατία και όχι βία, τότε γίνεται αντιληπτή ως πράξη χωρίς πολιτικό στόχο, η οποία δεν μπορεί να έχει μια πολιτική ανάγνωση. Προκύπτει, όπως λένε, από φανατικούς, εξτρεμιστές, που δεν ασπάζονται καμιά συγκεκριμένη άποψη, αλλά μάλλον η ύπαρξή τους βρίσκεται εκτός της «λογικής» και δεν ανήκουν στην ανθρώπινη κοινότητα. Το γεγονός ότι ο εξτρεμισμός και η τρομοκρατία εμφανίζονται ως στοιχεία ισλαμικά σημαίνει απλώς ότι η αποανθρωποποίηση που επιτελεί ήδη ο οριενταλισμός φτάνει σε ακραίο σημείο, έτσι ώστε η μοναδικότητα και ο εξαιρετικός χαρακτήρας αυτής της μορφής πολέμου να τον κάνει να εξαιρείται από τα τεκμήρια και τις προ-

βλέψεις της οικουμενικότητας και του πολιτισμού. Το γεγονός ότι αμφισβητείται η ίδια η ανθρώπινη φύση των φυλακισμένων αποτελεί ένδειξη ότι χρησιμοποιούμε ένα περιορισμένο πλαίσιο κατανόησης της ανθρώπινης φύσης και ότι δεν έχουμε καταφέρει να επεκτείνουμε την αντίληψή μας για τα ανθρώπινα δικαιώματα ώστε να περιλαμβάνουν και εκείνους που οι αξίες τους μπορεί να βάζουν σε δοκιμασία τα όρια των δικών μας αξιών. Η μορφή του ισλαμικού εξτρεμισμού αποτελεί, στην εποχή μας, μια τεράστια αναγωγή και προδίδει παντελή άγνοια σχετικά με τις διάφορες πολιτικές και κοινωνικές μορφές του Ισλάμ, τις εντάσεις, για παράδειγμα, μεταξύ σουνιτών και σιιτών μουσουλμάνων, όπως και το μεγάλο εύρος θρησκευτικών πρακτικών, που έχουν ελάχιστες, ή και καθόλου, πολιτικές συνέπειες, όπως οι πρακτικές *da'wa* του Κινήματος των τζαμιών¹⁴, ή που έχουν ειρηνιστικές πολιτικές επιδιώξεις.

Αν υποθέσουμε ότι κάθε άνθρωπος κάνει πόλεμο όπως και εμείς, και ότι αυτό είναι ένα από τα χαρακτηριστικά που τον διακρίνουν ως άνθρωπο, ή ότι η βία που διαπράττουμε εμείς είναι βία που εμπίπτει στην κατηγορία του αναγνώρισιμα ανθρώπινου, αλλά η βία που διαπράττουν οι άλλοι δεν είναι αναγνώρισιμη ως ανθρώπινη δραστηριότητα, τότε χρησιμοποιούμε ένα περιορισμένο και περιοριστικό πλαίσιο αναφοράς για να κατανοήσουμε τι θα θεωρείται ανθρώπινο ον. Αυτό δεν σημαίνει ότι πρέπει να καταργήσουμε τον όρο «ανθρώπινο», αλλά είναι ένας λόγος να αναρωτηθούμε πώς λειτουργεί, τι αποκλείει και, κάποιες φορές, τι δυνατότητες προσφέρει. Το να είναι κανείς ανθρώπινο ον υπαινίσσεται πολλά πράγματα, ένα εκ των οποίων είναι ότι είμαστε όντα που ζουν σε περιβάλλον όπου προκύπτουν, και θα προκύπτουν, αξιακές συγκρούσεις, καθώς και ότι αυτές οι συγκρούσεις αποτελούν σημείο τού τι είναι μια ανθρώπινη κοινότητα. Ο τρόπος με τον οποίο χειριζόμαστε αυτές τις συγκρούσεις θα αποτελέσει επίσης σημείο της ανθρώπινης φύσης μας, το οποίο, πράγμα σημαντικό, είναι υπό διαμόρφωση. *Το αν θα συνεχίσουμε να επι-*

βάλουμε μια οικουμενική αντίληψη των ανθρωπίνων δικαιωμάτων σε στιγμές οργής και ασυνεννοησίας, ακριβώς τις στιγμές εκείνες που πιστεύουμε ότι κάποιοι άλλοι έχουν θέσει τον εαυτό τους εκτός ανθρωπίνης κοινότητας όπως την αντιλαμβανόμαστε, είναι δοκιμασία της δικής μας ανθρωπινότητας. Διαπράττουμε σφάλμα, λοιπόν, αν θεωρήσουμε ότι το καθοριστικό χαρακτηριστικό του ανθρώπου είναι ένας συγκεκριμένος ορισμός της ανθρωπίνης φύσης, ή ένα συγκεκριμένο μοντέλο της λογικής, και μετά προβάλουμε αυτή την καθιερωμένη αντίληψη για την ανθρωπινή φύση στις διάφορες πολιτισμικές της εκδοχές. Αυτός ο δρόμος θα μας κάνει να αναρωτηθούμε αν κάποιοι άνθρωποι που δεν είναι υποδείγματα της λογικής και της βίας, με τον τρόπο που εμείς την ορίσαμε, παραμένουν ανθρωπίνα όντα ή αν είναι «εξαιρέσεις» (Χέινς), «μοναδικοί» (Χάστερτ) ή «πολύ κακοί άνθρωποι» (Τσένι), πράγμα που μας φέρνει αντιμέτωπους με μια οριακή περίπτωση της ανθρωπίνης φύσης σε σχέση με την οποία έχουμε ως τώρα αποτύχει. Η αντιμετώπιση αυτού που λειτουργεί, για κάποιους, ως οριακή περίπτωση της ανθρωπίνης φύσης αποτελεί πρόκληση να ξανασκεφτούμε την ανθρωπινή φύση. Και το να ξανασκεφτούμε την ανθρωπινή φύση αποτελεί μέρος της δημοκρατικής πορείας ενός εξελισσόμενου δικαίου των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Δεν θα πρέπει να μας κάνει εντύπωση η διαπίστωση ότι σήμερα το αναγνωρίσιμα ανθρωπίνο συγκροτείται μέσα σε εθνικιστικά και φυλετικά πλαίσια. Μια κριτική λειτουργία κάθε δημοκρατικού πολιτισμού είναι να αμφισβητεί αυτά τα πλαίσια, να επιτρέπει την παρουσία ενός συνόλου ασύμφωνων και αλληλεπικαλυπτόμενων πλαισίων, να αναλαμβάνει την πρόκληση της διαπολιτισμικής μετάφρασης, ειδικά αυτής που προκύπτει όταν βρισκόμαστε κοντά σε κάποιους που οι πεποιθήσεις και οι αξίες τους αποτελούν πρόκληση για τις δικές μας σε επίπεδα θεμελιώδη. Ακόμα πιο σημαντικό είναι το γεγονός ότι ούτε σε «εμάς» υπάρχει μια κοινή αντίληψη για το τι είναι ανθρωπινή φύση, καθώς οι Αμερικανοί συγκροτούνται από πολλές παραδόσεις, συμπεριλαμβανο-

μένου του Ισλάμ σε διάφορες μορφές του, έτσι ώστε κάθε ριζικά δημοκρατική αυτοαντίληψη θα πρέπει να μπορεί να συμβιβαστεί με την ετερογένεια των ανθρωπίνων αξιών. Δεν πρόκειται για σχετικισμό που υπονομεύει τις προσπάθειες για οικουμενικότητα· πρόκειται για τη συνθήκη υπό την οποία θα μπορέσει να αρθρωθεί μια συμπαγής και διευρυμένη σύλληψη του ανθρώπινου, για τον τρόπο με τον οποίο όλες οι περιορισμένες και, υπόρρητα, φυλετικά και θρησκευτικά οριοθετημένες αντιλήψεις του ανθρώπινου θα υποχρεωθούν να υποχωρήσουν μπροστά σε μια ευρύτερη αντίληψη του πώς θεωρούμε τους εαυτούς μας ως παγκόσμια κοινότητα. Δεν κατανοούμε ακόμα όλους αυτούς τους τρόπους και, με αυτή την έννοια, το δίκαιο των ανθρωπίνων δικαιωμάτων δεν έχει ακόμα κατανοήσει το πλήρες νόημα της ανθρωπίνης φύσης. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι ένα διαρκές εγχείρημα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων είναι να συλλαμβάνουν εκ νέου την ανθρωπινή φύση κάθε φορά που διαπιστώνουν ότι η υποθετική τους οικουμενικότητα δεν έχει στην πραγματικότητα οικουμενική διάσταση.

Το ερώτημα για το ποιος θα απολαμβάνει ανθρωπίνης μεταχείρισης προϋποθέτει ότι έχουμε πρώτα λύσει το ζήτημα ποιος θεωρείται άνθρωπος και ποιος όχι. Στο σημείο αυτό, η συζήτηση σχετικά με το δυτικό πολιτισμό και το Ισλάμ παύει να είναι μόνο, ή απλώς, ένα ακαδημαϊκό ζήτημα, μια νόθα επιδίωξη του οριενταλισμού του Μπέρναρντ Λιούις (Bernard Lewis), του Σάμιουελ Χάντινγκτον (Samuel Huntington) και των ομοίων τους, οι οποίοι παράγουν συστηματικά μονολιθικές ερμηνείες της «Ανατολής», αντιπαραβάλλοντας τις αξίες του Ισλάμ στις αξίες του Δυτικού «πολιτισμού». Ο «πολιτισμός», με αυτή την έννοια, είναι ένας όρος που υπονομεύει μια εκτεταμένη αντίληψη του ανθρώπινου, ένας όρος που δεν έχει θέση στα πλαίσια ενός διεθνισμού που παίρνει στα σοβαρά την οικουμενικότητα των δικαιωμάτων. Ο όρος και οι εφαρμογές του «πολιτισμού» επιδιώκουν να παρουσιάσουν το ανθρωπίνο διαφοροποιητικά, παρέχοντας μια πολιτι-

σμικά περιορισμένη νόρμα για το τι πρέπει να είναι το ανθρώπινο. Δεν πρόκειται απλώς για το γεγονός ότι κάποιοι άνθρωποι αντιμετωπίζονται ανθρώπινα ενώ κάποιοι άλλοι αποανθρωποποιούνται· πολύ περισσότερο, η αποανθρωποποίηση μετατρέπεται σε συνθήκη για την παρουσίαση του ανθρώπινου, στο βαθμό που ο «Δυτικός» πολιτισμός ορίζει τον εαυτό του σε αντίθεση με έναν πληθυσμό που τον αντιλαμβάνεται, εξ ορισμού, ως μη νομιμοποιημένο, αν όχι αμφίβολα ανθρώπινο.

Αυτή η κίβδηλη αντίληψη του πολιτισμού παρέχει το μέτρο με το οποίο το ανθρώπινο καθορίζεται, την ίδια στιγμή που ένα σύνολο σχεδόν ανθρώπων, φασματικά ανθρώπινων, αποσυγκροτημένων, παραμένουν υπό κράτηση, αναγκάζονται να ζουν και να πεθαίνουν σε αυτή την εξω-ανθρώπινη και εξω-δικαιική σφαίρα της ζωής. Η ύπαρξη αυτού του πεδίου όντων που θεωρούνται, πολιτικά, ανάξια να απολαμβάνουν των βασικών ανθρώπινων δικαιωμάτων δεν επιβεβαιώνεται μόνο από την απάνθρωπη μεταχείριση των αιχμαλώτων στο Γκουαντάναμο. Υπάρχει, επίσης, σε ορισμένα από τα νομικά πλαίσια μέσω των οποίων μπορεί να αναζητηθεί η ευθύνη για αυτού του είδους την απάνθρωπη μεταχείριση, που είναι τέτοια ώστε η βαρβαρότητα να συνεχίζεται – αναθεωρημένη και μετατοπισμένη – όπως, για παράδειγμα, στο έκνομο διαδικαστικό αντίδοτο στο έγκλημα. Παρακολουθούμε τη λειτουργία μιας παράξενης διαδικαστικότητας εκτός του νόμου, καθώς και την παρουσίαση της φυλακής ως τόπου εντατικοποίησης των διαχειριστικών τακτικών που έχουν αποδεσμευτεί από το νόμο, που δεν έχουν την παραμικρή σχέση με δίκη, με τιμωρία ή με τα δικαιώματα των φυλακισμένων. Παρακολουθούμε, στην πραγματικότητα, την προσπάθεια να δημιουργηθεί ένα δευτερεύον δικαστικό σύστημα και μια σφαίρα μη νόμιμης κράτησης, που, στην πράξη, θα παράγει την ίδια τη φυλακή ως μια έκνομη σφαίρα συντηρούμενη από την εξω-δικαιική εξουσία του κράτους.

Αυτή η νέα διαμόρφωση εξουσίας απαιτεί και ένα νέο θεωρητικό πλαίσιο ή, τουλάχιστον, την αναθεώρηση των μοντέλων που έχουμε στη διάθεσή μας για να στοχαζόμαστε την εξουσία. Το φαινόμενο της έκνομης εξουσίας δεν είναι καινούργιο, όμως ο μηχανισμός με τον οποίο πετυχαίνει τους στόχους της στις παρούσες συνθήκες είναι μοναδικός. Και ίσως η μοναδικότητα αυτή να συνίσταται στον τρόπο με τον οποίο οι «παρούσες συνθήκες» μετατρέπονται σε μια πραγματικότητα απείρως εκτεινόμενη στο μέλλον, που δεν ελέγχει μόνο τις ζωές των αιχμαλώτων και τη μοίρα του συνταγματικού και του διεθνούς δικαίου, αλλά και τους ίδιους τους τρόπους με τους οποίους μπορούμε να σκεφτόμαστε το μέλλον.

Πώς μπορούμε, λοιπόν, να κατανοήσουμε τελικά αυτή την έκνομη λειτουργία της εξουσίας; Υποστήριξα νωρίτερα ότι τα πρωτόκολλα που διέπουν την επ' αόριστον κράτηση και τις νέες στρατιωτικές δικαστικές επιτροπές επανεγκαθιδρύουν μορφές κυρίαρχης εξουσίας τόσο στο εκτελεστικό όσο και στο διοικητικό επίπεδο. Αν η χρονολογική εμφάνιση της σύγχρονης εξουσίας, όπως τη μεταφέρει και την αμφισβητεί ο Φουκό στο δοκίμιό του *Κυβερνητικότητα*, δηλώνει, ότι κατά κύριο λόγο, η κυριαρχία έχει υποσκελιστεί από την κυβερνητικότητα, τότε η σύγχρονη διαμόρφωση της εξουσίας μάς υποχρεώνει να αναθεωρήσουμε τη χρονολογική σειρά που επιβάλει αυτήν τη διάκριση, όπως, άλλωστε, πρότεινε να κάνουμε και ο ίδιος ο Φουκό. Επιπλέον, αν η κρατική εξουσία επιδιώκει να εγκαθιδρύσει μια κυρίαρχη μορφή του εαυτού της μέσω της αναστολής της έκνομης τάξης, αυτό δεν σημαίνει ότι το κράτος έχει πάψει να παράγει δίκαιο. Αντιθέτως, σημαίνει απλώς ότι το δίκαιο που παράγει με τη μορφή των νέων στρατιωτικών επιτροπών θεωρείται ευρύτατα παράνομο από αυτούς που του ασκούν κριτική, τόσο στο εσωτερικό όσο και στο εξωτερικό της χώρας.¹⁵ Έτσι, αυτό που συμβαίνει δεν είναι απλώς ότι η κυβερνητικότητα γίνεται ο καινούργιος τόπος επεξεργασίας της κυριαρχίας, ή ότι τα νέα δικαστήρια

είναι εντελώς παράνομα, αλλά ότι η κυριαρχία υπερβαίνει το καθιερωμένο δίκαιο, και άτομα χωρίς ευθύνες επιφορτίζονται με το καθήκον τής κατά τη διακριτική τους ευχέρεια κατασκευής του νόμου.

Η σύγχρονη αυτή αναβίωση της κυριαρχίας διακρίνεται από τις άλλες ιστορικές της λειτουργίες, αλλά παραμένει συνδεδεμένη μαζί τους με σημαντικούς τρόπους. Ο Φουκό, στην *Κυβερνητικότητα*, διακρίνει μεταξύ της *τέχνης της διακυβέρνησης*, η οποία ασχολείται με το έργο της διαχείρισης και της καλλιέργειας πληθυσμών, αγαθών και οικονομικών ζητημάτων, και του *προβλήματος της κυριαρχίας*, το οποίο, όπως υποστηρίζει, κατά παράδοση διακρίνεται από τη διαχείριση αγαθών και προσώπων και ασχολείται κυρίως με τη διατήρηση της ηγεμονίας και της επικράτειας. Πράγματι, η κυριαρχία, όπως σκιαγραφεί την εξέλιξή της ο Φουκό μετά το 16ο αιώνα, έχει ως απώτατο στόχο τον ίδιο της τον εαυτό. Γράφει ο Φουκό: «Σε κάθε περίπτωση, αυτό που χαρακτηρίζει το σκοπό της κυριαρχίας, αυτό το κοινό και γενικό καλό, δεν είναι τελικά τίποτε άλλο από την υποταγή στην κυριαρχία. Αυτό σημαίνει ότι ο σκοπός της κυριαρχίας είναι κυκλικός: αυτό σημαίνει ότι ο σκοπός της κυριαρχίας είναι η άσκηση της κυριαρχίας» (95). Αυτό ο Φουκό το αποκαλεί «αυτοαναφορική κυκλικότητα της κυριαρχίας», από την οποία συνάγεται ότι ο κύριος στόχος της κυριαρχίας είναι η εδραίωση της ίδιας τής εξουσίας της. Ο απώτατος στόχος της κυριαρχίας είναι να διατηρήσει αυτή την εδραιωμένη εξουσία ισχυρή και αποτελεσματική. Για τον Μακιαβέλι, ισχυρίζεται ο Φουκό, ο κύριος στόχος τού ηγεμόνα είναι η «διατήρηση της ηγεμονίας του» (95). Η σύγχρονη εκδοχή τής κυριαρχίας έχει να κάνει με την αποτελεσματική άσκηση της εξουσίας της, με την εδραίωση του εαυτού της ως κυρίαρχης εξουσίας. Μπορούμε να αντιληφθούμε τα αναβιωμένα ίχνη αυτής της κυριαρχίας στις ενέργειες με τις οποίες αξιωματούχοι «κρίνουν» ότι κάποιος συγκεκριμένος αιχμάλωτος πρέπει να παραμείνει υπό κράτηση επ' αόριστον, ή στις ενέργειες με τις

οποίες η εκτελεστική εξουσία «κρίνει» ότι ένας κρατούμενος αξίζει να δικαστεί, ή στις ενέργειες με τις οποίες ο Πρόεδρος παίρνει την τελική απόφαση για την αθωότητα ή την ενοχή, ή για το πότε πρέπει να εφαρμοστεί η θανατική ποινή.

Ο Φουκό διακρίνει την κυβερνητικότητα από την κυριαρχία, με το επιχείρημα ότι η κυβερνητικότητα είναι μια τέχνη διαχείρισης πραγμάτων και ατόμων, που ασχολείται με τακτικές όχι με νόμους, καθώς και ότι είναι αυτή που χρησιμοποιεί τους νόμους ως μέρος ενός ευρύτερου τακτικού σχεδίου για να πετύχει συγκεκριμένους πολιτικούς στόχους (95). Η κυριαρχία, στην αυτοαναφορικότητά της, παρέχει μια νομιμοποιητική βάση για το νόμο αλλά, για αυτόν το λόγο, δεν ταυτίζεται με το νόμο, τη νομιμοποίηση του οποίου διατείνεται ότι εγγυάται. Αν πάρουμε αυτό το τελευταίο σημείο στα σοβαρά, τότε φαίνεται ότι η κυβερνητικότητα αποδιαιρώνει την κυριαρχία στο βαθμό που εμφανίζει το νόμο ως ένα σύνολο τακτικών. Από την άλλη, η κυριαρχία επιδιώκει η βάση επί της οποίας θεμελιώνεται ο νόμος να μην έχει κανέναν άλλο στόχο εκτός από την επίδειξη ή την άσκηση της αυτοκαθοριζόμενης εξουσίας της ίδιας της κυριαρχίας: ο νόμος θεμελιώνεται σε κάτι άλλο από τον εαυτό του, στην κυριαρχία, αλλά η κυριαρχία θεμελιώνεται αποκλειστικά και μόνο στον εαυτό της.

Επομένως, για τον Φουκό, η κυβερνητικότητα θεωρεί τους νόμους μέσα τακτικής: η λειτουργία τους «δικαιολογείται» από το στόχο τους, και όχι καταφεύγοντας σε κάποιο σύνολο προγενέστερων αρχών ή νομιμοποιητικών λειτουργιών. Οι λειτουργίες αυτές μπορεί να υπάρχουν, όμως δεν είναι αυτές που τελικά δίνουν ζωή στο πεδίο της κυβερνητικότητας. Ιδωμένες με αυτό τον τρόπο, οι λειτουργίες της κυβερνητικότητας είναι, κατά κύριο λόγο, έκνομες χωρίς να είναι παράνομες. Όταν ο νόμος μετατρέπεται σε μέσο τακτικής της κυβερνητικότητας παύει να λειτουργεί ως νομιμοποιητική βάση: η κυβερνητικότητα κάνει απτή την αντίληψη της εξουσίας ως μη αναγώγιμη στο νόμο. Έτσι, η κυβερ-

νητικότητα γίνεται το πεδίο στο οποίο η αναβιωμένη κυριαρχία μπορεί να σηκώσει το αναχρονιστικό της κεφάλι, καθώς η κυριαρχία επίσης δεν θεμελιώνεται στο νόμο. Στην προκειμένη περίπτωση, η κυριαρχία υποδηλώνει μια θεμελιωδώς άνομη εξουσία, η ανομία της οποίας έγκειται στον τρόπο με τον οποίο ο ίδιος ο νόμος κατασκευάζεται ή αναστέλλεται κατά βούληση από ένα διορισμένο υποκείμενο. Η νέα στρατιωτική φυλακή, κυριολεκτικά, διαχειρίζεται πληθυσμούς, και έτσι αποτελεί λειτουργία της κυβερνητικότητας. Ωστόσο, την ίδια στιγμή εκμεταλλεύεται την έκνομη διάσταση της κυβερνητικότητας για να επιβάλλει μια άνομη κυρίαρχη εξουσία ζωής και θανάτου. Με άλλα λόγια, η νέα στρατιωτική φυλακή αποτελεί μια μορφή της κυβερνητικότητας που βρίσκει τη δικαίωση της στον ίδιο της τον εαυτό και επιδιώκει να επεκτείνει αυτή την αυτοδικαιωτική μορφή κυριαρχίας αναβιώνοντας και εφαρμόζοντας την έκνομη διάσταση της κυβερνητικότητας. Σε τελευταία ανάλυση, κάποιοι «αξιωματούχοι» θα κρίνουν ότι οι ύποπτοι τρομοκράτες ή μαχητές είναι «επικίνδυνοι» και κάποιοι «αξιωματούχοι», και όχι αντιπρόσωποι δικαστηρίων που δεσμεύονται από το νόμο, υποτίθεται ότι θα επανεξετάζουν τις υποθέσεις εκείνων που θα βρίσκονται υπό κράτηση επ' αόριστον. Με τον ίδιο τρόπο, τα δικαστήρια θεωρούνται σαφώς «εργαλείο» στην υπηρεσία της εθνικής ασφάλειας, της προστασίας της ηγεμονίας, της συνεχιζόμενης και αυξανόμενης άσκησης της κρατικής κυριαρχίας.

Ο Φουκό θέτει υπό αμφισβήτηση την προοδευτική αντίληψη της ιστορίας σύμφωνα με την οποία, στην πορεία του χρόνου, η κυβερνητικότητα εκτοπίζει την κυριαρχία, και υποστηρίζει σε κάποιο σημείο ότι αυτά τα δύο, μαζί με την πειθαρχία, πρέπει να γίνονται κατανοητά ως σύγχρονα το ένα του άλλου. Όμως, ποια μορφή παίρνει η κυριαρχία όταν έχει πια εγκαθιδρυθεί η κυβερνητικότητα; Σύμφωνα με το Φουκό, η κυβερνητικότητα στηρίζει τη συνέχιση του κράτους με έναν τρόπο που η κυριαρχία δεν μπορεί να το κάνει πια. Λέει, για παράδειγμα, ότι «η τέχνη της

κυβερνητικότητας αναπτύσσεται μόνο όταν το ζήτημα της κυριαρχίας παύει να είναι κεντρικό» (97). Το ζήτημα της κυριαρχίας φαίνεται ότι είναι το ζήτημα της νομιμοποιητικής της λειτουργίας. Όταν αυτό το ζήτημα παύει να τίθεται, πιθανότατα επειδή δεν βρίσκει καμία απάντηση, το πρόβλημα της νομιμοποίησης γίνεται λιγότερο σημαντικό από το πρόβλημα της αποτελεσματικότητας. Το κράτος μπορεί να είναι ή να μην είναι νόμιμο, ή μπορεί να αντλεί τη νομιμοποίησή του από μια αρχή της κυριαρχίας, αλλά συνεχίζει να «επιβιώνει» ως τόπος εξουσίας, χάρη στην κυβερνητικότητα: τη διαχείριση της υγείας, των φυλακών, της εκπαίδευσης, του στρατού, των αγαθών, παράλληλα με την παροχή των λογοθετικών και θεσμικών συνθηκών για την παραγωγή και διατήρηση των πληθυσμών σε σχέση με αυτά. Όταν ο Φουκό λέει ότι «οι τακτικές της κυβερνητικότητας... καθιστούν δυνατό τον καθορισμό και επανακαθορισμό τού τι παραμένει εντός της αρμοδιότητας του κράτους και τι όχι», αναγνωρίζει την εξάρτηση του κράτους –της λειτουργίας του ως αποτελεσματικής εξουσίας– από την κυβερνητικότητα: «το κράτος μπορεί να γίνει κατανοητό, σε σχέση με την επιβίωση και τα όριά του, στη βάση των γενικών τακτικών της κυβερνητικότητας» (103). Για εμάς, λοιπόν, το ερώτημα είναι πώς η παραγωγή ενός χώρου ανεξέλεγκτης προνομιακής εξουσίας λειτουργεί ως τμήμα των γενικών τακτικών της κυβερνητικότητας; Με άλλα λόγια, υπό ποιες συνθήκες παράγει η κυβερνητικότητα άνομη κυριαρχία, ως τμήμα άσκησης της εξουσίας της;

Ο Φουκό υποστηρίζει ότι η έκνομη όψη της κυβερνητικότητας αναδύεται μόνο όταν διαχωριστεί από τα «δικαιώματα της κυριαρχίας». Με αυτή λοιπόν την έννοια, για την κυβερνητικότητα είναι απαραίτητο να μην δεσπόζει πια το «ζήτημα της κυριαρχίας» στο πεδίο της εξουσίας. Ισχυρίζεται ότι «το πρόβλημα της κυριαρχίας ποτέ δεν τέθηκε με περισσότερο σθένος από ό,τι σε αυτή την εποχή, επειδή πλέον δεν περιλαμβάνει... την προσπάθεια να αντληθεί μια τέχνη της διακυβέρνησης από μια θεωρία

της κυριαρχίας» (101). Πράγματι, φαίνεται ότι όταν αναδύεται μια σφαίρα διαχείρισης των πληθυσμών έξω από το νόμο, η κυριαρχία παύει να λειτουργεί σαν μια αρχή που παρέχει τη δικαιολόγηση αυτών των μορφών διαχείρισης πληθυσμού. Σε αυτό το σημείο, σε τι χρησιμεύει η κυριαρχία; Η κυκλική αυτοαναφορικότητα της κυριαρχίας αυξάνεται όταν λάβει χώρα ο διαχωρισμός της κυβερνητικότητας από την κυριαρχία. Παύει να προσφέρει κάποια θεμελίωση, παύει να έχει κάποια θεμελίωση, και έτσι αρχίζει ολοκληρωτικά, αν όχι μανιακά και ταυτολογικά, να αυτο-θεμελιώνεται, σε μια προσπάθεια να διατηρήσει και να επεκτείνει την εξουσία της. Όμως, αν οι στόχοι του κράτους να αυτοσυντηρείται και να αυτοαυξάνεται συνδέονται και πάλι με την «κυριαρχία» (αποσυνδεδεμένη πλέον από το ζήτημα της νομιμοποιητικής λειτουργίας της), τότε αυτή μπορεί να επιστρατευτεί ως μία από τις τακτικές της κυβερνητικότητας για να διαχειρίζεται πληθυσμούς, να συντηρεί το εθνικό κράτος, ενώ ταυτόχρονα αναστέλλει το ζήτημα της νομιμότητας. Η κυριαρχία γίνεται το μέσο με το οποίο το αίτημα της νομιμότητας λειτουργεί ταυτολογικά.

Αν και είναι αδύνατον να εξετάσω τις ποικίλες ιστορικές περιπλοκές του επιχειρήματος του Φουκό στο πλαίσιο της παρούσας ανάλυσης, αντιλαμβάνεται κανείς ότι, στις σημερινές περιστάσεις, η θεωρία του πρέπει να αναθεωρηθεί. Δεν μπορεί να είναι σωστό, όπως ισχυρίζεται, ότι «αν τα προβλήματα της κυβερνητικότητας και οι τεχνικές της διακυβέρνησης έχουν γίνει τα μοναδικά πολιτικά ζητήματα, ο μόνος πραγματικός χώρος για πολιτικό αγώνα και αμφισβήτηση, αυτό συμβαίνει επειδή η κυβερνητικοποίηση του κράτους του έχει επιτρέψει να επιβιώσει» (103). Δεν είναι σαφές σε αυτή τη διατύπωση ποια ακριβώς είναι η σχέση του κράτους με την κυριαρχία και την κυβερνητικότητα, αλλά φαίνεται ξεκάθαρα ότι, όσο εξαρτημένη και αν είναι η κυριαρχία, εξακολουθεί, από κάποιες σημαντικές απόψεις, να κινεί και να ζωογονεί το κράτος. Ίσως να είναι αλήθεια, όπως υποστηρίζει ο Φουκό, ότι η κυβερνητικότητα δεν μπορεί να συναχθεί από την κυριαρχία, ότι οι

αιτιακές συνδέσεις που μπορεί κάποτε να φαίνονταν εύλογες δεν υπάρχουν πια. Αυτό, όμως, δεν αποκλείει την πιθανότητα η κυβερνητικότητα να γίνει ο τόπος για την αναβίωση αυτού του χαμένου εδάφους, ο επανασχηματισμός της κυριαρχίας με διαφορετική μορφή. Αυτό που αντιμετωπίζουμε τώρα είναι η ανάπτυξη της κυριαρχίας ως τακτικής, τακτικής που παρουσιάζει ως στόχο της την ίδια της την αποτελεσματικότητα. Η κυριαρχία γίνεται το εργαλείο της εξουσίας με το οποίο ο νόμος είτε χρησιμοποιείται ως μέσο τακτικής είτε αναστέλλεται, οι πληθυσμοί παρακολουθούνται, περιορίζονται, ρυθμίζονται, επιθεωρούνται, ανακρίνονται, οι πράξεις τους καθίστανται ομοιόμορφες, αποκτούν πλήρως τελετουργικό χαρακτήρα και εκτίθενται στον έλεγχο και στη ρύθμιση στην καθημερινή τους ζωή. Στη φυλακή, οι διαχειριστικές τακτικές της κυβερνητικότητας εμφανίζονται σε ακραία μορφή. Και ενώ περιμένουμε ότι η φυλακή θα συνδέεται με το νόμο –τη δίκη, την τιμωρία, τα δικαιώματα των κρατουμένων– βλέπουμε, επί του παρόντος, την προσπάθεια να δημιουργηθεί ένα δευτερεύον δικαστικό σύστημα και μια σφαίρα έκνομης κράτησης, που στην πράξη παρουσιάζει ως έκνομη σφαίρα την ίδια τη φυλακή. Ακόμα και αν κανείς έμπαινε στον πειρασμό να διακηρύξει ότι η κυριαρχία είναι μια αναχρονιστική μορφή εξουσίας, θα αναγκαζόταν να προσπαθήσει να κατανοήσει με ποια μέσα οι αναχρονισμοί επανακυκλοφορούν στους νέους σχηματισμούς της εξουσίας. Θα μπορούσε κανείς να ισχυριστεί ότι η κυριαρχία ασχολείται αποκλειστικά με την άσκηση της εδραίωσης του εαυτού της και δεν έχει εργαλειακούς στόχους, αλλά τότε θα υποτιμούσε τον τρόπο που η εξουσία της να εδραιώνει τον εαυτό της μπορεί να γίνει εργαλειακή σε ένα ευρύτερο σύνολο τακτικών. Ο στόχος της κυριαρχίας είναι να συνεχίσει να ασκεί και να αυξάνει την εξουσία της να ασκεί τον εαυτό της· σήμερα, ωστόσο, μπορεί να πετύχει αυτόν το στόχο μόνο μέσω της διαχείρισης πληθυσμών εκτός του νόμου. Έτσι, ενώ οι κυβερνητικές τακτικές φέρνουν στο προσκήνιο αυτή την κυριαρχία, τελικά η κυριαρχία λειτουργεί μέσα στο

πεδίο της κυβερνητικότητας: στη διαχείριση πληθυσμών. Τέλος, φαίνεται ότι είναι σημαντικό να αναγνωρίσουμε ότι ένας τρόπος «διαχείρισης» ενός πληθυσμού είναι η συγκρότησή του ως λιγότερο από ανθρώπινου, χωρίς δικαιώματα, μη αναγνωρίσιμου ως ανθρώπινου. Αυτό είναι διαφορετικό από την παραγωγή ενός υποκειμένου που συμμορφώνεται με το νόμο· και είναι διαφορετικό από την παραγωγή του υποκειμένου που θεωρεί τον κανόνα της ανθρωπινότητας καταστατική του αρχή. Το υποκείμενο που δεν είναι υποκείμενο δεν είναι ούτε ζωντανό ούτε νεκρό, ούτε πλήρως συγκροτημένο ως υποκείμενο ούτε πλήρως αποσυγκροτημένο στο θάνατό του. Η «διαχείριση» ενός πληθυσμού δεν είναι, λοιπόν, μόνο διαδικασία μέσω της οποίας μια ρυθμιστική εξουσία παράγει ένα σύνολο υποκειμένων. Είναι επίσης και η διαδικασία της απο-υποκειμενοποίησης, μια διαδικασία με τεράστιες πολιτικές και νομικές συνέπειες.

Μπορεί να φαίνεται ότι οι κανονιστικές συνέπειες της ανάλυσής μου είναι ότι εύχομαι το κράτος να δεσμεύεται από το νόμο, με τέτοιο τρόπο που να μη χρησιμοποιεί το νόμο σαν να ήταν εργαλείο ή κάτι αναλώσιμο. Αυτό είναι αλήθεια. Ωστόσο, δεν ενδιαφέρομαι για την έννομη τάξη *per se*, αλλά μάλλον για τη θέση του νόμου στη διάρθρωση μιας διεθνούς αντίληψης δικαιωμάτων και υποχρεώσεων που οριοθετούν και δεσμεύουν τις αξιώσεις της κρατικής κυριαρχίας. Ενδιαφέρομαι επίσης για την επεξεργασία μιας ερμηνείας της εξουσίας που θα δημιουργήσει αποτελεσματικούς χώρους παρέμβασης στα απο-ανθρωποποιητικά αποτελέσματα της νέας στρατιωτικής φυλακής. Γνωρίζω καλά ότι αυτοί που ασκούν την εξουσία μπορούν να χρησιμοποιήσουν τα διεθνή μοντέλα προς όφελός τους, νομίζω, ωστόσο, ότι ένας νέος διεθνισμός πρέπει να αγωνίζεται για τα δικαιώματα των απάτριδων και για μορφές αυτοδιάθεσης που να μην καταλήγουν σε περίεργες και κυνικές μορφές κρατικής εξουσίας. Υπάρχουν πλεονεκτήματα στην αντίληψη της εξουσίας με τέτοιο τρόπο που να μην επικεντρώνεται στο έθνος-κράτος, αλλά που να μπορεί να

λειτουργεί επίσης μέσω μη κρατικών θεσμών και λόγων, αφού τα σημεία παρέμβασης έχουν πολλαπλασιαστεί και ο στόχος της πολιτικής δεν είναι μόνο, ή απλώς, η ανατροπή του κράτους. Το πεδίο της κυβερνητικότητας διανοίγει ένα ευρύτερο σύνολο τακτικών, συμπεριλαμβανομένων εκείνων που διαμορφώνουν ή παραμορφώνουν την έννοια του «ανθρώπινου».

Είμαι υπέρ της αυτοδιάθεσης, εφόσον είναι σαφές ότι καμία «ατομική υπόσταση», και κανένα εθνικό υποκείμενο, δεν μπορεί να υπάρχει χωρίς έναν διεθνή σύντροφο. Η εύρεση ενός τρόπου αυτοδιάθεσης για οποιονδήποτε λαό, ανεξάρτητα από την τρέχουσα κατάσταση του κράτους του, δεν είναι το ίδιο με την έκνομη άσκηση κυριαρχίας, με σκοπό την αυθαίρετη αναστολή δικαιωμάτων. Ως εκ τούτου, δεν μπορεί να υπάρξει νόμιμη άσκηση του δικαιώματος της αυτοδιάθεσης που να μη ρυθμίζεται και να μην περιορίζεται από μια διεθνή αντίληψη για τα ανθρώπινα δικαιώματα, η οποία θα παρέχει ένα υποχρεωτικό πλαίσιο για την κρατική δράση. Για παράδειγμα, είμαι υπέρ της αυτοδιάθεσης των Παλαιστινίων, και ακόμα υπέρ ενός παλαιστινιακού κράτους, όμως η διαδικασία αυτή θα πρέπει να βασίζεται στα διεθνή ανθρώπινα δικαιώματα και να περιορίζεται από αυτά. Με τον ίδιο τρόπο, επιθυμώ διακαώς να πάψει το Ισραήλ να θεωρεί τη θρησκεία προϋπόθεση για την παραχώρηση πολιτικών δικαιωμάτων, και πιστεύω ότι καμιά σύγχρονη δημοκρατία δεν μπορεί να στηρίζει τη συμμετοχή των πολιτών σε αυτήν σε όρους αποκλεισμού, όπως η θρησκεία. Τα δύο τελευταία χρόνια, η κυβέρνηση Μπους έχει παραβιάσει πολυάριθμες διεθνείς συνθήκες, πολλές εκ των οποίων σχετιζόνταν με τον έλεγχο των εξοπλισμών και το εμπόριο, και πολλές από αυτές τις παραβιάσεις συνέβησαν πριν από τα γεγονότα της 11ης Σεπτεμβρίου. Ακόμα και στην έκκληση των ΗΠΑ για διεθνή συνασπισμό μετά τα γεγονότα αυτά ήταν δεδομένο ότι οι ΗΠΑ θα έθεταν τους όρους, θα είχαν τον ηγετικό ρόλο, θα αποφάσιζαν για τα κριτήρια συμμετοχής και θα ήταν επικεφαλής των συμμάχων τους. Αυτή είναι μια μορφή κυριαρ-

χίας που επιδιώκει να απορροφήσει και να καταστήσει εργαλείο της έναν διεθνή συνασπισμό, αντί να υποβάλει τον εαυτό της σε μια πρακτική αυτοπεριορισμού λόγω των διεθνών της υποχρεώσεων. Αντιστοίχως, η αυτοδιάθεση των Παλαιστινίων θα διασφαλιστεί ως δικαίωμα μόνο αν υπάρξει διεθνής συναίνεση ότι κάποια δικαιώματα θα επιβληθούν, ενώπιον της επηρμένης και βίαιης άσκησης κυριαρχικών προνομίων εκ μέρους του Ισραήλ. Ο φόβος μου είναι ότι η επ' αόριστον κράτηση των αιχμαλώτων του Γκουαντάναμο, για τους οποίους δεν υφίσταται το δικαίωμα της έφεσης στα ομοσπονδιακά δικαστήρια, θα γίνει πρότυπο για τη συγκέντρωση και τη διαχείριση των υποτιθέμενων τρομοκρατών, σε διάφορους τόπους στον κόσμο, όπου θα θεωρείται ότι δεν μπορεί κανείς να επικαλεστεί τα διεθνή δικαιώματα και να απευθυνθεί στα διεθνή δικαστήρια. Αν η επέκταση αυτής την άνομης εξουσίας πραγματοποιηθεί, θα γίνουμε μάρτυρες της αναβίωσης μιας βίαιης και αυτο-επεκτεινόμενης κρατικής κυριαρχίας, σε βάρος οποιασδήποτε δέσμευσης για παγκόσμια συνεργασία που θα μπορούσε να στηρίξει και να αναδιανείμει ριζικά τα δικαιώματα αναγνώρισης που διέπουν ποιος μπορεί να έχει μεταχείριση σύμφωνα με τα πρότυπα που θα όφειλαν να διέπουν τη μεταχείριση ανθρώπων. Φαίνεται ότι δεν έχουμε ακόμα γίνει άνθρωποι, και η προοπτική αυτή μοιάζει να κινδυνεύει ουσιαστικά, αν δεν είναι, για την ώρα, επ' αόριστον αποκλεισμένη.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1 "Detention, Treatment, and Trial of Certain Non-Citizens in the War Against Terrorism", Department of Defense [Υπουργείο Άμυνας], 12 Δεκεμβρίου 2001. Η δήλωση αυτή αποσαφηνίζει τη δήλωση που έκανε στις 13 Νοεμβρίου ο πρόεδρος Μπους και με την οποία ανακοίνωσε τη δημιουργία

στρατιωτικών δικαστικών επιτροπών για μη-αμερικανούς πολίτες (ή μη-πολίτες) που ήταν ύποπτοι για εμπλοκή σε στρατιωτική τρομοκρατία.

2 "Governmentality", στο *The Foucault effect: Studies in Governmentality*, Graham Burchell, Colin Gordon, και Peter Miller (επιμ.), Σικάγο: University of Chicago Press, 1991, σ. 87-104.

3 Ο Φουκώ το λέει ξεκάθαρα αυτό όταν, για παράδειγμα, παρατηρεί ότι «δεν πρέπει να βλέπουμε τα πράγματα σαν να πρόκειται για την αντικατάσταση μιας κοινωνίας της κυριαρχίας από μια πειθαρχική κοινωνία και, στη συνέχεια, την αντικατάσταση της πειθαρχικής κοινωνίας από μια κοινωνία της διακυβέρνησης» στην πραγματικότητα, υπάρχει ένα τρίγωνο, κυριαρχία-πειθαρχία-διακυβέρνηση, του οποίου πρωταρχικός στόχος είναι ο πληθυσμός, και βασικός του τρόπος λειτουργίας είναι οι μηχανισμοί της ασφάλειας». "Governmentality", σ. 102.

4 Walter Benjamin, "Theses on the Philosophy of History", στο *Illuminations: Essays and Reflections*, Hannah Arendt (επιμ.), Νέα Υόρκη: Schocken, 1968, σ. 263 (ελλ. εκδ.: «Θέσεις για τη φιλοσοφία της ιστορίας», μετ.: Γ. Φαράκλα, Α. Μπαλτά, περ. *Ο Πολίτης*, τ. 43, 1997).

5 Ο Τζέφρι Μίλερ έκανε το σχόλιο αυτό σε συνέντευξη που έδωσε στον Ντέιβιντ Ντένι (David Dennie) της *Daily Telegraph*, στις 24 Μαΐου 2003, στην Αυστραλία. Βλ. τις ανταποκρίσεις της 26ης Μαΐου 2003 στο news.com.au.

6 Wendy Brown, "The Governmentality of Tolerance", στο *Regulating Aversion: A Critique of Tolerance in the Age of Identity*, Πρίνστον: Princeton University Press, 2006.

7 Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, Daniel Hellen-Roazen (μετ.), Στάνφορντ: Stanford University Press, 1998 (ελλ. μετ.: *Homo Sacer: Κυρίαρχη εξουσία και γυμνή ζωή*, Scripta, 2005, μετ. Παναγιώτης Τσιαμούρας. Στις αγκύλες οι σελίδες της ελληνικής έκδοσης).

8 Σ.τ.Ε.: Ο όρος *paralegal* αναφέρεται στους υπαλλήλους δικηγορικών γραφείων, εταιρειών, δημόσιων επιχειρήσεων και οργανισμών, οι οποίοι ασχολούνται, κυρίως, με τη διεκπεραίωση των γραφειοκρατικών και διοικητικών εργασιών μιας νομικής υπόθεσης, πάντα υπό την άμεση επίβλεψη του ιθύνοντα δικηγόρου. Οι υπόλοιποι αυτοί έχουν συνήθως νομική κατάρτιση, αλλά δεν επιτρέπεται να δίνουν νομικές συμβουλές, να παρίστανται ως εκπρόσωποι στο δικαστήριο κ.λπ. Ο ρόλος τους είναι καθαρά υποστηρικτικός και βοηθητικός.

9 Για μια πραγμάτευση της «κατάστασης εξαιρέσεως» ως παράδειγμα διακυβέρνησης βλ. Giorgio Agamben, *État d' exception: Homo Sacer, II, I*, Παρίσι: Éditions du Seuil, 2003, σ. 1-55 (ελλ. μετ. *Κατάσταση Εξαιρέσεως*, Πατάκης, 2007,

μετ. Μαρία Οικονομίδου). βλ. επίσης το κεφάλαιο με τίτλο «Ζωή ανάξια να βιωθεί» στο *Homosacer: Κυρίαρχη εξουσία και γυμνή ζωή*, σ. 214-224.

10 Υπουργείο Άμυνας, 21 Μαρτίου 2002.

11 Αν οι φυλακισμένοι παραμένουν υπό κράτηση για να προστατευτούν (τόσο οι ίδιοι όσο και άλλοι) από την κακή πνευματική τους λειτουργία, τότε είναι σίγουρα παράδοξο το γεγονός ότι η ψυχική υγεία των κρατουμένων επιδεινώθηκε υπερβολικά πολύ κατά τον πρώτο ενάμιση χρόνο της κράτησής τους. Αναφέρθηκε ότι περίπου 25 κρατούμενοι αποπειράθηκαν να αυτοκτονήσουν, επιχειρώντας να κρεμαστούν ή να αυτοστραγγαλιστούν, ενώ πολλοί έκαναν απεργία πείνας. Ένας από εκείνους που επιχειρήσαν να αυτοκτονήσουν παραμένει σε κώμα, την ώρα που γράφεται αυτό το κείμενο. Σύμφωνα με τον *Guardian* (20 Ιουλίου 2003), ένας ακόμα πιστεύεται ότι πέθανε κατά τη διάρκεια ανάκρισης, της οποίας οι τακτικές φαίνεται να εμπίπτουν στον ορισμό των βασανιστηρίων.

12 “Some Detainees Held on Guantanamo are Young Foot Soldiers Caught Up in the Afghan War, U.S. Officials Say”, *Associated Press*, 29 Μαρτίου 2002.

13 Για μια εξαιρετική αναφορά σχετικά με τα κριτήρια για τον καθορισμό του τι θεωρείται ανθρώπινο και κατά πόσο έχει εφαρμογή στη φυλακή του Γκουαντάναμο, βλ. *Human Rights Watch Backgrounder*, 29 Ιανουαρίου 2002.

14 Σ.τ.Μ.: *da'wa*: (αραβ.) κάλεσμα, πρόσκληση. Αφορά την υποχρέωση των μουσουλμάνων να καλούν τους άλλους στο Ισλάμ ή να εμβιβάζουν οι ίδιοι στον τρόπο ζωής σύμφωνα με την πίστη.

Κίνημα των τζαμιών: μουσουλμανικό κίνημα με στόχο την είσοδο –όπου είναι απαγορευμένη– και την ισότιμη παρουσία γυναικών στα τζαμιά.

15 Ο Αμερικανικός Δικηγορικός Σύνδεσμος (*American Bar Association*) εξέφρασε την πρόθεσή του (Ιούλιος 2003) να μην ενθαρρύνει κανένα δικηγόρο να αναλάβει την υπεράσπιση έξι κρατουμένων για τους οποίους είχαν οριστεί δίκες, ώστε να μην ερμηνευτεί η συμμετοχή τους ως συμφωνία σχετικά με τη νομιμότητα των στρατιωτικών επιτροπών.

4. Η ΚΑΤΗΓΟΡΙΑ ΓΙΑ ΑΝΤΙΣΗΜΙΤΙΣΜΟ: ΕΒΡΑΙΟΙ, ΙΣΡΑΗΛ ΚΑΙ ΟΙ ΚΙΝΔΥΝΟΙ ΤΗΣ ΔΗΜΟΣΙΑΣ ΚΡΙΤΙΚΗΣ

Απόψεις βαθιά αντι-ισραηλινές βρίσκουν όλο και μεγαλύτερη υποστήριξη σε κοινότητες προοδευτικών διανοουμένων. Άνθρωποι σοβαροί και σκεπτόμενοι υποστηρίζουν ή αναλαμβάνουν δράσεις αντισημιτικές ως προς το αποτέλεσμα, αν όχι και ως προς την πρόθεση.

Λόρενς Σάμερς, Πρόεδρος του Πανεπιστημίου Χάρβαρντ
17 Σεπτεμβρίου 2002

Όταν ο πρόεδρος του Πανεπιστημίου Χάρβαρντ Λόρενς Σάμερς (*Lawrence Summers*) σχολίασε ότι να ασκεί κανείς, αυτή την περίοδο, κριτική στο Ισραήλ και να καλεί τα πανεπιστήμια να προβούν σε αποεπενδύσεις από το Ισραήλ είναι «ενέργειες αντισημιτικές ως προς το αποτέλεσμα, αν όχι και ως προς την πρόθεση»¹, έκανε μια διάκριση μεταξύ εξ αποτελέσματος και εκ προθέσεως αντισημιτισμού, η οποία είναι, στην καλύτερη περίπτωση, αντιφατική. Βέβαια, η ανταπάντηση ήταν ότι, με τη δήλωση αυτή, ο πρόεδρος του Χάρβαρντ κατάφερε ένα πλήγμα στην ακαδημαϊκή ελευθερία εξ αποτελέσματος, αν όχι και εκ προθέσεως. Αν και ο ίδιος έκανε σαφές ότι η ενέργειά του δεν είχε στόχο κανενός είδους λογοκρισία και ότι ο ίδιος υποστηρίζει την «ελεύθερη και πολιτισμένη συζήτηση»² αυτών των απόψεων, τα λόγια του έχουν αποκαρδιωτική επίδραση στον πολιτικό λόγο, υποδαυλίζοντας το φόβο ότι να ασκεί κάποιος κριτική στο Ισραήλ, αυτή την περίοδο, σημαίνει ότι εκτίθεται στο ενδεχόμενο να κατηγορηθεί για αντισημιτισμό. Ο ισχυρισμός του Σάμερς

αφορούσε διάφορες ενέργειες που αποκάλεσε «εξ αποτελέσματος αντισημιτικές», στις οποίες περιλαμβάνονται μπόϊκοτάζ του Ισραήλ από την Ευρώπη, συγκεντρώσεις ενάντια στην παγκοσμιοποίηση, στις οποίες ασκήθηκαν κριτικές για το Ισραήλ, και προσπάθειες να συγκεντρωθούν χρήματα για οργανώσεις «αμφίβολης πολιτικής προέλευσης». Αυτό, όμως, που τον απασχολούσε, σε τοπικό επίπεδο, ήταν μια συγκέντρωση υπογραφών υπέρ της αποεπένδυσης, σχεδιασμένη από καθηγητές του MIT και του Χάρβαρντ οι οποίοι αντιτίθενται στη σημερινή ισραηλινή κατοχή και στη μεταχείριση των Παλαιστίνιων. Υιοθετώντας κριτική στάση απέναντι σε αυτή την πρωτοβουλία, ο Σάμερς αναρωτιέται γιατί το Ισραήλ «διαχωρίζεται [...] από όλες τις άλλες χώρες» ως στόχος μιας εκστρατείας αποεπένδυσης, υπαινισσόμενος ότι αυτός ο διαχωρισμός αποτελεί ένδειξη αντισημιτικών σκοπών. Και ενώ ο Σάμερς υποστήριξε ότι κάποιες πλευρές της ισραηλινής πολιτικής «μπορούν και θα έπρεπε να αμφισβητούνται σθεναρά», δεν έγινε, ωστόσο, σαφές πώς μπορεί να πραγματοποιηθεί αυτή η αμφισβήτηση, χωρίς να ερμηνευτεί, με κάποιον τρόπο, ως αντι-ισραηλινή, καθώς και γιατί αυτά τα ζητήματα εξωτερικής πολιτικής, που περιλαμβάνουν την «κατοχή» και επομένως είναι, δεδομένης της διαφωνίας σχετικά με τα νόμιμα όρια του κράτους, ζητήματα και της εσωτερικής πολιτικής, δεν θα έπρεπε να αμφισβητούνται σθεναρά μέσω μιας εκστρατείας για αποεπένδυση. Φαίνεται ότι η έκκληση για αποεπένδυση διαφέρει από μια νόμιμη «σθεναρή αμφισβήτηση», όμως δεν μας παρέχονται τα κριτήρια με τα οποία θα μπορούσαμε να κρίνουμε τη διαφορά μεταξύ των σθεναρών αμφισβητήσεων που θα έπρεπε να εκφραστούν και εκείνων που εμπεριέχουν την εξ αποτελέσματος ισχύ του αντισημιτισμού.

Φυσικά, ο Σάμερς σωστά εκφράζει την ανησυχία του για την αύξηση του αντισημιτισμού, και κάθε προοδευτικός Εβραίος, όπως και κάθε προοδευτικός άνθρωπος, οφείλει να αντιτίθεται σθεναρά στον αντισημιτισμό οπουδήποτε και αν εμφανίζεται

αυτός, ιδίως δε αν εμφανίζεται στο πλαίσιο κινημάτων που δρουν, εν μέρει ή συνολικά, ενάντια στην κατοχή της γης των Παλαιστίνιων από τους Ισραηλινούς. Φαίνεται, ωστόσο, ότι ιστορικά βρισκόμαστε πλέον στο σημείο όπου οι Εβραίοι δεν μπορούν να θεωρούνται πάντα και μόνο εκ προοιμίου θύματα. Μερικές φορές σίγουρα είμαστε, αλλά κάποιες άλλες σίγουρα όχι. Καμία πολιτική ηθική δεν μπορεί να έχει ως αφετηρία της την υπόθεση ότι οι Εβραίοι μονοπωλούν τη θέση του θύματος.³ Ο όρος «θύμα» είναι τέτοιος που μετατίθεται πολύ γρήγορα και μπορεί να μετατοπίζεται από λεπτό σε λεπτό από τον Εβραίο που σκοτώνεται απάνθρωπα σε μια επίθεση αυτοκτονίας σε λεωφορείο στο Παλαιστίνιο παιδί που σκοτώνεται επίσης απάνθρωπα από πυρά Ισραηλινών. Η δημόσια σφαίρα πρέπει να είναι τέτοια που και τα δύο αυτά είδη βίας να αμφισβητούνται επίμονα και στο όνομα της δικαιοσύνης.

Αν πιστέψουμε, ωστόσο, ότι να ασκούμε κριτική στη βία των Ισραηλινών ή να ζητάμε την εφαρμογή συγκεκριμένων τακτικών που θα ασκήσουν οικονομικές πιέσεις στο κράτος του Ισραήλ, ώστε αυτό να αλλάξει την πολιτική του, σημαίνει ότι ασπαζόμαστε έναν «εξ αποτελέσματος αντισημιτισμό», τότε δεν θα μπορούμε να εκφράσουμε την αντίθεσή μας από φόβο μήπως χαρακτηριστούμε υποστηρικτές ενός αντισημιτικού εγχειρήματος. Δεν υπάρχει χειρότερος χαρακτηρισμός για έναν Εβραίο. Και μόνον η ιδέα θα τρομοκρατούσε κάθε Εβραίο που γνωρίζει ότι, ηθικά και πολιτικά, η μόνη θέση με την οποία θα ήταν απολύτως αδιανόητο να ταυτιστεί είναι αυτή του αντισημίτη. Φέρνει στη μνήμη την εικόνα των Εβραίων συνεργατών των ναζί. Και πρέπει, μάλλον, να πούμε ότι για τους περισσότερους προοδευτικούς Εβραίους που η ψυχική και πολιτική τους διάπλαση φέρει την κληρονομιά της Σοά⁴ το ηθικό πλαίσιο εντός του οποίου λειτουργούμε παίρνει τη μορφή του ακόλουθου ερωτήματος: θα σιωπήσουμε (συναινώντας έτσι με μια εξουσία που ασκεί παράνομη βία) ή θα υψώσουμε τη φωνή μας (και θα ενωθούμε με

αυτούς που έκαναν ό,τι μπορούσαν για να σταματήσουν την παράνομη βία), ακόμα και αν το να μιλήσουμε σημαίνει ότι θέτουμε τον εαυτό μας σε κίνδυνο; Πιστεύω ότι οι προσπάθειες των Εβραίων σήμερα να ασκήσουν κριτική στο Ισραήλ προκύπτει από αυτήν ακριβώς την ηθική. Και ενώ η κριτική παρουσιάζεται συχνά ασυγκίνητη μπροστά στον πόνο των Εβραίων, κατά το παρελθόν και το παρόν, η ηθική της έχει σφυρηλατηθεί από αυτήν ακριβώς την εμπειρία του πόνου, με στόχο κάποτε αυτός ο πόνος να σταματήσει, με στόχο να γίνει κάποτε σεβαστό, αληθινά και με δικαιοσύνη, αυτό που εύλογα μπορούμε να αποκαλούμε *ιερότητα της ζωής*. Το γεγονός τού τεράστιου πόνου δεν δικαιολογεί την εκδίκηση ή τη νομιμοποιημένη βία, αλλά θα έπρεπε να επιστρατεύεται στην υπηρεσία μιας πολιτικής που επιδιώκει να ελαττώσει τον πόνο παγκοσμίως, που επιδιώκει την αναγνώριση της ιερότητας της ζωής, της κάθε ζωής.

Ο Σάμερς επιστρατεύει τη χρήση της κατηγορίας για «αντισημιτισμό», προκειμένου να καταπνίξει τη δημόσια κριτική, ακόμα και αν ο ίδιος αποποιείται ρητά τις αποκάλυπτες λειτουργίες της λογοκρισίας. Λέει, για παράδειγμα, ότι «το μόνο αντίδοτο στις επικίνδυνες απόψεις είναι η σθεναρή υπεράσπιση πειστικών και σοβαρών εναλλακτικών». Πόσο δύσκολο, όμως, είναι να υπερασπιστεί κανείς σθεναρά την άποψη ότι η κατοχή των Ισραηλινών είναι βάρβαρη και άδικη και ότι η αυτοδιάθεση των Παλαιστινίων είναι αναγκαίο καλό, όταν η διατύπωση αυτών των απόψεων επιφέρει την τρομερή κατηγορία για αντισημιτισμό;

Ας εξετάσουμε, λοιπόν, λεπτομερώς τη δήλωσή του Σάμερς, για να καταλάβουμε τι εννοεί, καθώς και τι προκύπτει λογικά από αυτή. Προκειμένου να κατανοήσουμε τον ισχυρισμό του Σάμερς, πρέπει να μπορέσουμε να αντιληφθούμε έναν «εξ αποτελέσματος αντισημιτισμό» που να αφορά συγκεκριμένα είδη ομιλιακών πράξεων, που είτε είναι επακόλουθο ορισμένων διατυπώσεων είτε συγκροτεί αυτές τις διατυπώσεις, ακόμα κι αν δεν εντάσσεται στις συνειδητές προθέσεις εκείνων που προβαίνουν στις δια-

τυπώσεις αυτές. Η άποψη αυτή θεωρεί δεδομένο ότι τέτοιες διατυπώσεις θα εκληφθούν από τους άλλους ως αντισημιτικές, ή ότι θα γίνουν αντιληπτές ως αντισημιτικές μέσα σε συγκεκριμένα συμφραζόμενα. Εάν αυτός ο ισχυρισμός αληθεύει, τότε θα πρέπει ο μοναδικός, ή τουλάχιστον ο επικρατέστερος, τρόπος που μπορεί να γίνουν αντιληπτές αυτές οι διατυπώσεις ή τα επιχειρήματα να είναι ως αντισημιτικά. Φαίνεται, λοιπόν, ότι πρέπει να αναρωτηθούμε ποια είναι τα συμφραζόμενα που έχει κατά νου ο Σάμερς όταν διατυπώνει αυτό τον ισχυρισμό· με άλλα λόγια, ποιος είναι ο κόσμος στον οποίο κάθε κριτική στο Ισραήλ θα εκληφθεί ως αντισημιτική.

Ίσως αυτό που λέει, στην ουσία, ο Σάμερς να είναι ότι, στο πλαίσιο της κοινότητάς μας, εννοώντας, με αυτόν τον όρο, γενικά τη δημόσια σφαίρα των ΗΠΑ, ή ακόμα μια ευρύτερη διεθνή κοινότητα που μπορεί να περιλαμβάνει τμήματα της Ευρώπης και του Ισραήλ, ο μόνος τρόπος που μπορεί να ακουστεί μια κριτική για το Ισραήλ είναι μέσα από ένα ακουστικό πλαίσιο τέτοιο που κάθε κριτική, είτε αφορά τους εποίκους της Δυτικής Όχθης, είτε το κλείσιμο του πανεπιστημίου Μπιρζιτ, την κατεδάφιση κατοικιών στη Ραμάλα ή την Τζενίν, ή ακόμα το θάνατο μεγάλου αριθμού παιδιών και ενηλίκων πολιτών, μπορεί να γίνει αντιληπτή και να ερμηνευτεί αποκλειστικά ως πράξη μίσους ενάντια στους Εβραίους. Εάν φανταστούμε ποιος ακούει και ποιος καταλαβαίνει ότι τα παραπάνω είδη κριτικής έχουν αντισημιτικό χαρακτήρα, ότι, δηλαδή, εκφράζουν μίσος για τους Εβραίους ή ότι ενθαρρύνουν πρακτικές διακρίσεων εις βάρος των Εβραίων, τότε μας ζητείται να επικαλεστούμε έναν ακροατή που αποδίδει στον ομιλητή πρόθεση: ο «τάδε» έκανε μια δημόσια δήλωση εναντίον της κατοχής των παλαιστινιακών εδαφών από τους Ισραηλινούς, οπότε αυτό σημαίνει ότι ο «τάδε», στην πραγματικότητα, μισεί τους Εβραίους ή έχει την πρόθεση να ενθαρρύνει όσους τους μισούν. Έτσι, η κριτική δεν γίνεται κατανοητή γι' αυτό που πραγματικά λέει, αλλά της αποδίδεται ένα κρυφό νόημα, ένα νόημα

που βρίσκεται σε ασυμφωνία με το ρητό της αίτημα. Με τον τρόπο αυτό, το ρητό αίτημα δεν χρειάζεται να ακουστεί, αφού αυτό που καταλαβαίνει κανείς είναι το κρυφό αίτημα, που βρίσκεται πίσω από το φανερό. Η κριτική που καταφέρεται εναντίον του Ισραήλ είναι απλώς ένας μανδύας που κρύβει αυτό το μίσος, ή μια συγκαλυμμένη έκκληση, με αλλαγμένη μορφή, για πρακτικές διακρίσεων εναντίον των Εβραίων.

Έτσι, ενώ ο ίδιος ο Σάμερ εισάγει τη διάκριση μεταξύ εκ προθέσεως και εξ αποτελέσματος αντισημιτισμού, φαίνεται ότι ο εξ αποτελέσματος αντισημιτισμός μπορεί να γίνει κατανοητός μόνο με την επίκληση ενός αρραγούς κόσμου ακροατών και αναγνωστών που θα θεωρήσουν ότι συγκεκριμένες δηλώσεις που ασκούν κριτική στο Ισραήλ έχουν, σιωπηρά ή φανερά, την πρόθεση να είναι εκφράσεις αντισημιτισμού. Ο μόνος τρόπος να κατανοήσουμε τον εξ αποτελέσματος αντισημιτισμό είναι να θεωρήσουμε τον εκ προθέσεως αντισημιτισμό προϋπόθεση. Ο εξ αποτελέσματος αντισημιτισμός κάθε κριτικής στο Ισραήλ θα αποδειχθεί ότι βασίζεται στην πρόθεση του ομιλητή, η οποία του αποδίδεται αναδρομικά από τον αποδέκτη –ακροατή ή αναγνώστη– της κριτικής. Η πρόθεση, λοιπόν, ενός λόγου δεν ανήκει στον ομιλητή, αλλά αποδίδεται αργότερα σε αυτόν από εκείνον που ακούει. Έτσι, η πρόθεση μιας ομιλιακής πράξης καθορίζεται εκ των υστέρων από τον ακροατή.

Βέβαια, ίσως ο Σάμερ να είχε κάτι άλλο στο μυαλό του, και συγκεκριμένα ότι όσοι έχουν αντισημιτικές προθέσεις θα χρησιμοποιήσουν τις δηλώσεις που ασκούν κριτική, ότι αυτού του είδους τις δηλώσεις θα τις εκμεταλλευτούν εκείνοι που δεν θέλουν απλώς την καταστροφή του Ισραήλ, αλλά και τον εξευτελισμό και την απαξίωση του εβραϊκού λαού, γενικότερα. Στην περίπτωση αυτή, λοιπόν, φαίνεται ότι αν επιτρέψουμε στο λόγο καθ'αυτόν να εισέλθει στη δημόσια σφαίρα θα καταληφθεί από εκείνους που σκοπεύουν να τον χρησιμοποιήσουν όχι μόνο για να ασκήσουν κριτική στο Ισραήλ, αλλά και ως μέσο για να βλά-

ψουν τους Εβραίους ή να εκφράσουν το μίσος τους για αυτούς. Πράγματι, πάντα υπάρχει αυτός ο κίνδυνος, ο κίνδυνος, δηλαδή, τα αρνητικά σχόλια για το Ισραηλινό κράτος να ερμηνευτούν λανθασμένα ως αρνητικά σχόλια για τους Εβραίους. Αλλά να ισχυρίζεται κανείς ότι η μοναδική ερμηνεία που μπορεί να δεχτεί αυτού του είδους η κριτική είναι να εκληφθεί ως αρνητικό σχόλιο για τους Εβραίους σημαίνει ότι αποδίδει στη συγκεκριμένη ερμηνεία τεράστια δύναμη να μονοπωλεί το πεδίο πρόσληψης αυτής της κριτικής. Το επιχείρημα ενάντια στο να επιτρέψουμε στις κριτικές για το Ισραήλ να εισέρχονται στη δημόσια σφαίρα θα ήταν ότι δίνουν τροφή σε αυτούς που έχουν αντισημιτικές προθέσεις, καθώς και ότι οι άνθρωποι με τέτοιες προθέσεις θα μπορέσουν να χρησιμοποιήσουν αποτελεσματικά αυτού του είδους τις κριτικές. Εδώ, η διάκριση μεταξύ εκ προθέσεως και εξ αποτελέσματος αντισημιτισμού και πάλι καταρρέει, καθώς ο μόνος τρόπος που μπορεί μια δήλωση να καταστεί εξ αποτελέσματος αντισημιτική είναι αν υπάρχει, κάπου, η πρόθεση να χρησιμοποιηθεί για αντισημιτικούς σκοπούς, μια πρόθεση που γίνεται αντιληπτή ως εξαιρετικά αποτελεσματική στην πραγματοποίηση των σκοπών της. Στην πραγματικότητα, ακόμα και αν κάποιος, όντως, πίστευε ότι κάθε κριτική για το Ισραήλ θα εκληφθεί, σε μεγάλο βαθμό, ως αντισημιτική (από τους Εβραίους, τους αντισημίτες, ή από ανθρώπους που δεν ανήκουν σε καμία από τις δύο κατηγορίες), τότε θα ήταν ευθύνη όλων μας να αλλάξουμε τους όρους πρόσληψης, ώστε το κοινό να μπορέσει να μάθει τη ζωτικής σημασίας πολιτική διάκριση μεταξύ της κριτικής στο Ισραήλ, από τη μια, και του μίσους για τους Εβραίους, από την άλλη.

Στο σημείο αυτό πρέπει να λάβουμε υπόψη κάτι ακόμα, αφού ο ίδιος ο Σάμερ κάνει μια δήλωση, μια ισχυρή δήλωση, ως πρόεδρος ενός ιδρύματος που αντλεί την αξία του εν μέρει και ως σύμβολο ακαδημαϊκού γοήτρου των Ηνωμένων Πολιτειών. Στη δήλωσή του αναφέρει ότι ο ίδιος, ως ακροατής, θα άκουγε οποιαδήποτε κριτική για το Ισραήλ ως εξ αποτελέσματος αντισημιτική.

Μολονότι όταν έκανε αυτά τα σχόλια είχε δηλώσει ότι δεν μιλούσε ως πρόεδρος του πανεπιστημίου αλλά ως «μέλος της κοινότητας», ο λόγος του αποτελούσε προεδρική ομιλία και είχε ιδιαίτερη βαρύτητα στον τύπο, επειδή ακριβώς ασκούσε τη συμβολική εξουσία της θέσης του. Και από αυτή την άποψη, ο ίδιος ο Σάμερς δημιουργεί το πρότυπο του ακροατή ή του αναγνώστη που μας ζητείται να φανταστούμε. Αν αυτός ο ίδιος πληροφορεί το κοινό ότι θα εκλάμβανε οποιαδήποτε κριτική για το Ισραήλ ως αντισημιτική, ότι οποιαδήποτε κριτική για το Ισραήλ θα είχε, *σε εκείνον*, αυτό το αποτέλεσμα, και επομένως θα ήταν εξ αποτελέσματος αντισημιτική, τότε αυτό που λέει είναι ότι ο δημόσιος λόγος πρέπει να περιορίζεται με τέτοιο τρόπο ώστε αυτού του είδους οι δηλώσεις να μην διατυπώνονται. Εάν διατυπωθούν, θα προσληφθούν και θα ερμηνευτούν με τέτοιο τρόπο που θα πρέπει να θεωρηθούν αντισημιτικές. Όσοι διατυπώνουν τέτοια επιχειρήματα θα θεωρείται ότι εκφέρουν αντισημιτικό λόγο, ακόμα και λόγο μίσους. Είναι, όμως, σημαντικό εδώ να κάνουμε τη διάκριση ανάμεσα στον αντισημιτικό λόγο, που, *ας πούμε*, δημιουργεί ένα εχθρικό και απειλητικό περιβάλλον για τους Εβραίους φοιτητές, στο ρατσιστικό λόγο, τον οποίο κάθε επικεφαλής πανεπιστημίου θα ήταν υποχρεωμένος να κατακρίνει και να περιορίσει, και στο λόγο που κάνει κάποιους φοιτητές να αισθάνονται άβολα, σε πολιτικό επίπεδο, επειδή αντιτίθεται σε ένα κράτος ή σε ένα σύνολο πολιτικών ενός κράτους που κάποιοι φοιτητές μπορεί να υποστηρίζουν. Αυτό το τελευταίο αποτελεί πολιτική δημόσια συζήτηση και, αν πούμε ότι η περίπτωση του Ισραήλ είναι διαφορετική επειδή ορισμένοι φοιτητές συναρτούν την ίδια τους την ταυτότητα σε σχέση με αυτό το κράτος, έτσι ώστε κάθε κριτική στο Ισραήλ να θεωρείται επίθεση στους Ισραηλινούς, ή ακόμα στους Εβραίους γενικότερα, τότε είναι σαν να έχουμε «ξεχωρίσει» αυτήν τη μορφή πολιτικής αφοσίωσης από όλες τις άλλες ανά τον κόσμο, που είναι ανοιχτές στη δημόσια αμφισβήτηση, και

να έχουμε εμπλακεί στην πιο εξοργιστική μορφή φίμωσης και «εξ αποτελέσματος» λογοκρισίας.⁵

Μάλιστα, όπως φαίνεται, ο Σάμερς δεν θεωρεί απλώς αυτού του είδους την κριτική αντισημιτική, αλλά, λόγω της κανονιστικής θέσης του λόγου του, συνιστά να τη θεωρούν το ίδιο και οι υπόλοιποι. Ορίζει έναν κανόνα για την αποδεκτή ερμηνεία. Δεν γνωρίζουμε πώς θα χειριζόταν διάφορες υποθέσεις που μπορεί να έφταναν στο γραφείο του, αλλά η συγκεκριμένη διατύπωσή του δίνει συμβολική εξουσία στον ισχυρισμό ότι αυτού του είδους οι διατυπώσεις είναι ανεπίτρεπτες, με τον ίδιο τρόπο που είναι και οι ρατσιστικές διατυπώσεις. Αυτό, ωστόσο, που περιπλέκει τα πράγματα είναι ότι η αντίληψή του για το τι συγκροτεί αντισημιτική ρητορική βασίζεται σε μια πολύ συγκεκριμένη και πολύ αμφισβητήσιμη ανάγνωση του πεδίου πρόσληψης αυτού του λόγου. Φαίνεται, από τη δήλωσή του, ότι περιγράφει την κοινωνιολογική συνθήκη υπό την οποία επιτελούνται και ερμηνεύονται οι ομιλιακές πράξεις, ότι περιγράφει, δηλαδή, το γεγονός πως, καλώς ή κακώς, ζούμε σε έναν κόσμο όπου κάθε κριτική για το Ισραήλ θα γίνεται αντιληπτή ως αντισημιτική. Ωστόσο, μιλάει ως κάποιος που εφαρμόζει αυτό τον τρόπο αντίληψης, και έτσι αποτελεί το πρότυπο του τρόπου αντίληψης τον οποίο περιγράφει. Με αυτή την έννοια, προσφέρει μια συνταγή: γνωρίζει το αποτέλεσμα που έχουν αυτού του είδους οι δηλώσεις, και μας μιλάει για αυτό το αποτέλεσμα: θα εκληφθούν ως αντισημιτικές· ο ίδιος τις εκλαμβάνει ως αντισημιτικές· και έτσι, ρητορικά, προτείνει και στους υπόλοιπους να τις εκλαμβάνουν με τον ίδιο τρόπο.

Το θέμα δεν είναι απλώς ότι η διάκριση μεταξύ εξ αποτελέσματος και εκ προθέσεως αντισημιτισμού δεν ευσταθεί, αλλά ότι ο τρόπος με τον οποίο καταρρέει αυτή η διάκριση στη διατύπωσή του είναι ακριβώς αυτό που δημιουργεί τη συνθήκη υπό την οποία ορισμένες δημόσιες απόψεις εκλαμβάνονται ως λόγοι μίσους ως προς το αποτέλεσμα, αν όχι και ως προς την πρόθεση. Ένα πράγμα που ο Σάμερς δεν είπε είναι πως στιδήποτε και

να κάνει το Ισραήλ στο όνομα της αυτοάμυνάς του είναι απολύτως νόμιμο και δεν θα έπρεπε να αμφισβητείται. Δεν γνωρίζω αν εγκρίνει όλες τις πρακτικές του Ισραήλ, αλλά ας φανταστούμε, για τις ανάγκες της συζήτησης, ότι δεν τις εγκρίνει. Επίσης, δεν γνωρίζω την άποψή του, ας πούμε, για τις καταστροφές σπιτιών και τους θανάτους παιδιών έβρουσι στην Τζενίν, που προσέλευσαν την προσοχή του ΟΗΕ, αλλά δεν ερευνήθηκαν τελικά ως παραβίαση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, καθώς το Ισραήλ αρνήθηκε να δεχτεί τους επιθεωρητές του ΟΗΕ. Ας υποθέσουμε ότι διαφωνεί με αυτές τις πράξεις και με αυτούς τους θανάτους και ότι αυτά συγκαταλέγονται στα ζητήματα «εξωτερικής πολιτικής» που πιστεύει ότι πρέπει να «αμφισβητούνται σθεναρά». Αν αυτό ισχύει, τότε θα ήταν υποχρεωμένος, σύμφωνα με τη διατύπωσή του, να μην εκφράσει την αποδοκimasία του, αφού πιστεύει ότι η έκφραση αποδοκimasίας θα ερμηνευτεί, ως προς το αποτέλεσμα, ως αντισημιτισμός. Αν, από την άλλη, πιστεύει ότι υπάρχει τρόπος να εκφράσει κανείς την αποδοκimasία του, δεν μας έχει δείξει με ποιον τρόπο μπορεί να γίνει αυτό, ώστε να αποφύγει την κατηγορία για αντισημιτισμό.

Αν κανείς αποφάσιζε να μην εκφράσει την κριτική του για αυτούς τους θανάτους από φόβο ότι αυτή η κριτική θα εκλαμβάνονταν ως κριτική για τους Εβραίους σαν λαό, ας πούμε, ή ως λόγος που υποδαυλίζει τις φλόγες του αντισημιτισμού, θα ήταν υποχρεωμένος να επιλέξει μεταξύ τού να εξασκήσει το δικαίωμα, ή μάλλον την υποχρέωση, της δημόσιας κριτικής ενάντια σε μορφές βίαιης αδικίας, από τη μια, και στο να ενθαρρύνει, μέσω της εξάσκησης αυτού του δικαιώματος, το αντισημιτικό αίσθημα, από την άλλη. Άραγε, αν ο Σάμερς διαφωνούσε με αυτού του είδους τις πρακτικές, θα αυτολογοκρινόταν, ζητώντας και από τους άλλους να κάνουνε το ίδιο;

Δεν γνωρίζω την απάντηση σε αυτή την ερώτηση, αλλά η λογική του υποδηλώνει το εξής: με βάση την επιθυμία να αποφύγει την ενίσχυση αντισημιτικών αισθημάτων και πεποιθήσεων, θα

μπορούσε κανείς να φτάσει στο συμπέρασμα ότι ορισμένες πράξεις του κράτους του Ισραήλ –πράξεις βίας, όπως η δολοφονία παιδιών και ενήλικων πολιτών– δεν πρέπει να συναντούν αντιρρήσεις, πρέπει να μένουν ασχολίαστες και χωρίς διαμαρτυρίες εναντίον τους, καθώς και ότι αυτές οι πράξεις βίας πρέπει να επιτρέπεται να συνεχίζονται, χωρίς να εμποδίζονται από τη δημόσια διαμαρτυρία ή οργή, από φόβο ότι οποιαδήποτε διαμαρτυρία εναντίον τους θα είναι ισοδύναμη, ή και ταυτόσημη, με τον αντισημιτισμό.

Τώρα, μπορεί σίγουρα να υποστηρίξει κανείς, πράγμα που κάνω και εγώ, ότι πρέπει να εναντιωνόμαστε σε κάθε μορφή αντισημιτισμού, φαίνεται, όμως, ότι υπάρχει πλέον σοβαρή σύγχυση σχετικά με τις μορφές που παίρνει ο αντισημιτισμός. Μάλιστα, το πραγματικό πρόβλημα του αντισημιτισμού αποσιωπάται εξαιτίας του στρατηγικού τρόπου με τον οποίο λειτουργεί η κατηγορία για αντισημιτισμό, πράγμα που σημαίνει ότι αν και όταν η κατηγορία πρέπει όντως να προσαφθεί, θα είναι λιγότερο ισχυρή λόγω της χρήσης της ως επαπειλούμενης έγκλησης. Πράγματι, αν η κατηγορία για αντισημιτισμό χρησιμοποιείται για την υπεράσπιση, με οποιοδήποτε κόστος, του Ισραήλ, τότε η δύναμή της εναντίον εκείνων που αντιμετωπίζουν υποτιμητικά τους Εβραίους και κάνουν διακρίσεις εναντίον τους, εκείνων που κάνουν βανδαλισμούς σε συναγωγές στην Ευρώπη, που υψώνουν ναζιστικές σημαίες και υποστηρίζουν αντισημιτικές οργανώσεις, αμβλύνεται ριζικά. Πράγματι, πολλοί από αυτούς που ασκούν κριτική στο Ισραήλ απορρίπτουν πλέον κάθε ισχυρισμό περί αντισημιτισμού ως «χαλκευμένο», αφού έχουν εκτεθεί στη χρήση του ισχυρισμού ως μέσου λογοκρισίας του πολιτικού λόγου, και αυτό δημιουργεί έλλειψη ευαισθησίας και άρνηση να παραδεχτούν πολιτικές πραγματικότητες που είναι, στην καλύτερη περίπτωση, ανησυχητικές. Ένας λόγος, λοιπόν, να αντιπαχθούμε στη χρήση της κατηγορίας για αντισημιτισμό ως απειλής και ως τρόπου κατάπιξης της πολιτικής κριτικής είναι ότι πρέπει να κρατήσουμε την

κατηγορία ζωντανή, επειδή αποτελεί απαραίτητο και αποτελεσματικό εργαλείο στη μάχη εναντίον του τωρινού και του μελλοντικού αντισημιτισμού.

Από την άλλη, ο Σάμερς δεν μας εξηγεί γιατί οι εκστρατείες αποεπένδυσης ή ορισμένες άλλες μορφές πολιτικής διαμαρτυρίας είναι αντισημιτικές, αν όντως είναι. Φαίνεται μάλλον ότι ο «αντισημιτισμός» εδώ χρησιμεύει ως κατηγορία που δεν αντιστοιχεί σε κάποιο συγκεκριμένο είδος πράξης ή ομιλίας, αλλά προσάπτεται μονομερώς από εκείνους που φοβούνται τις συνέπειες της φανεράς κριτικής στο Ισραήλ. Σύμφωνα με τον Σάμερς, υπάρχουν κάποιες μορφές αντισημιτισμού που χαρακτηρίζονται ως τέτοιες αναδρομικά, από κάποιους που αποφασίζουν για τη φύση τους. Αυτό σημαίνει ότι δεν πρέπει να διατυπώνεται ή να γίνεται οτιδήποτε που μπορεί να εκληφθεί ως αντισημιτικό από τους άλλους. Τι γίνεται, όμως, αν οι άλλοι που ακούνε κάνουνε λάθος; Αν θεωρήσουμε ότι μια μορφή αντισημιτισμού καθορίζεται αναδρομικά από εκείνους που ακούνε ορισμένες ομιλιακές πράξεις ή που παρακολουθούν ορισμένες διαμαρτυρίες εναντίον του Ισραήλ, τότε πώς μπορεί πια να υπάρξει οποιαδήποτε νόμιμη διαμαρτυρία εναντίον κάποιου κράτους, είτε από τον ίδιο του τον πληθυσμό είτε από όσους ζουν εκτός των συνόρων του; Αν δεχτούμε ότι κάθε φορά που εκφέρεται η λέξη «Ισραήλ», ο ομιλητής στην πραγματικότητα εννοεί «Εβραίοι», έχουμε αποκλείσει τη δυνατότητα ο ομιλητής να εννοούσε όντως «Ισραήλ».

Εάν κάνουμε το διαχωρισμό ανάμεσα στον αντισημιτισμό και στις μορφές διαμαρτυρίας ενάντια στο ισραηλινό κράτος (ή, ακόμα, στους δεξιούς εποίκους που δρουν ορισμένες φορές ανεξάρτητα από το κράτος), αναγνωρίζοντας ότι κάποιες φορές, και με τρόπο ιδιαίτερα ενοχλητικό, αυτά τα δύο συνυπάρχουν, τότε υπάρχει πιθανότητα να κατανοήσουμε ότι ο παγκόσμιος εβραϊκός πληθυσμός δεν ταυτίζεται με το ισραηλινό κράτος στη σημερινή του μορφή και με τις σημερινές του πρακτικές, όπως δεν ταυτίζονται μαζί του ούτε και οι Εβραίοι που ζουν στο Ισραήλ.

Με άλλα λόγια, η πιθανότητα ύπαρξης ενός ουσιαστικού εβραϊκού κινήματος ειρήνης εξαρτάται πρώτον από τη γόνιμη και κριτική απόσταση από το κράτος του Ισραήλ (μια απόσταση που να μπορεί να συνδυάζεται και με μια ουσιαστική επένδυση για τη μελλοντική του πορεία), και δεύτερον από την ξεκάθαρη διάκριση μεταξύ αντισημιτισμού, από τη μια, και μορφών διαμαρτυρίας ενάντια στο ισραηλινό κράτος που θα βασίζονται σε αυτή την κριτική απόσταση, από την άλλη.

Θεωρώ, ωστόσο, ότι η άποψη του Σάμερς βασίζεται στην πλήρη και αρραγή ταύτιση του εβραϊκού πληθυσμού με το κράτος του Ισραήλ, και δεν πρόκειται για μια «ταύτιση» που κάνει ο ίδιος όταν συνδυάζει τα δύο αυτά, αλλά για «ταύτιση» που θεωρεί ότι την υιοθετούν υποκειμενικά και οι ίδιοι οι Εβραίοι. Η άποψή του φαίνεται ότι περιλαμβάνει και έναν ακόμα ισχυρισμό, συγκεκριμένα ότι κάθε κριτική στο Ισραήλ είναι «αντι-ισραηλινή», με την έννοια ότι η κριτική αμφισβητεί το δικαίωμα του Ισραήλ να υπάρχει.⁶

Θα στραφώ σε λίγο στο πρόβλημα της ταύτισης, αλλά ας εξετάσουμε πρώτα το δεύτερο ισχυρισμό. Η άσκηση κριτικής στο Ισραήλ δεν είναι το ίδιο με την αντίθεση στην ύπαρξη του Ισραήλ, ούτε είναι το ίδιο με μια πράξη αντισημιτισμού, αν και καθένας από αυτούς τους ισχυρισμούς θα μπορούσε να λειτουργεί παράλληλα με τους άλλους. Υπάρχουν συνθήκες υπό τις οποίες θα μπορούσαμε να πούμε ότι ο ένας οδηγεί στον άλλο. Η αμφισβήτηση του δικαιώματος του Ισραήλ να υπάρχει μπορεί να ερμηνευτεί ως αμφισβήτηση του δικαιώματος ύπαρξης του εβραϊκού λαού, μόνο αν κανείς πιστεύει ότι αυτό που κρατάει τον εβραϊκό λαό ζωντανό είναι αποκλειστικά το Ισραήλ, ή αν κανείς πιστεύει ότι όλοι οι Εβραίοι έχουν επενδύσει την αίσθηση της συνέχειάς τους στο κράτος του Ισραήλ, στη σημερινή ή στις παραδοσιακές μορφές του. Φαίνεται ότι μόνο αν δεχτεί κανείς αυτές τις υποθέσεις, η κριτική στο Ισραήλ μπορεί να λειτουργεί ως πρόκληση για την ίδια την επιβίωση των Εβραίων. Φυσικά, θα

μπορούσε κανείς να υποστηρίξει ότι η κριτική είναι απαραίτητη για κάθε δημοκρατική πολιτεία, καθώς και ότι τα πολιτεύματα που διασφαλίζουν την ύπαρξη κριτικής έχουν περισσότερες πιθανότητες να επιβιώσουν από τα υπόλοιπα. Ας φανταστούμε, για τις ανάγκες της συζήτησης, ότι κάποιες κριτικές όντως αμφισβητούν τις βασικές προϋποθέσεις του ισραηλινού κράτους, αυτές που παράγουν τις διαφορετικές μορφές υπηκοότητας, ή που διασφαλίζουν το δικαίωμα της επιστροφής για τους Εβραίους, αλλά όχι για τους Παλαιστίνιους, αυτές που συντηρούν τη θρησκευτική βάση του ίδιου του κράτους. Για να αποτελέσει πρόκληση για την επιβίωση των Εβραίων, ή της ίδιας της εβραϊκότητας, μια κριτική στο Ισραήλ, πρέπει να υποθέσουμε όχι μόνο ότι το «Ισραήλ» δεν μπορεί να αλλάξει ανταποκρινόμενο σε μια θεμιτή κριτική, αλλά και ότι η ύπαρξη ενός ριζικά δημοκρατικότερου Ισραήλ θα ήταν κάτι κακό για τους Εβραίους και την εβραϊκότητα. Σύμφωνα με την τελευταία αυτή άποψη, η ίδια η κριτική δεν συμπεριλαμβάνεται στις εβραϊκές αξίες, πράγμα που έρχεται σε έντονη αντίθεση με τις μακραίωνες παραδόσεις των ταλμουδικών διαφωνιών, αλλά και με όλες τις θρησκευτικές και πολιτισμικές πηγές που μαρτυρούν την ανοικτή εναντίωση στην αδικία και στην παράνομη βία, που έχουν αποτελέσει μέρος της εβραϊκής ζωής για αιώνες, πριν από τη διαμόρφωση του σημερινού κράτους του Ισραήλ αλλά και παράλληλα με αυτήν.

Φαίνεται, λοιπόν, ότι το ίδιο το νόημα του τι σημαίνει να είναι κανείς Εβραίος ή, ακόμα, τι είναι η εβραϊκότητα, έχει υποστεί έναν περιορισμό στη διατύπωση του Σάμερς. Ο Σάμερς ταυτίζει τους Εβραίους με το κράτος του Ισραήλ σαν να ήταν ένα ενιαίο όλον, ή υποθέτει ότι, από ψυχολογική και κοινωνιολογική σκοπιά, για κάθε Εβραίο ισχύει μια τέτοια ταύτιση, ότι η ταύτιση αυτή είναι ουσιώδης για την εβραϊκή ταυτότητα, ότι είναι μια ταύτιση χωρίς την οποία αυτή η ταυτότητα δεν μπορεί να υπάρξει. Μόνο, λοιπόν, στη βάση αυτής της υπόθεσης μπορεί να βγει το συμπέρασμα ότι κάθε κριτική στο Ισραήλ πλήττει μια πρωταρχική ταύ-

τιση που θεωρείται ότι έχουν οι Εβραίοι με το κράτος του Ισραήλ. Τι θα κάνουμε, όμως, με τους Εβραίους που δεν ταυτίζονται με το Ισραήλ, ή, τουλάχιστον, με το ισραηλινό κράτος (που δεν είναι το ίδιο με κάθε τμήμα της κουλτούρας του); Ή, με τους Εβραίους που ταυτίζονται με το Ισραήλ (είτε είναι Ισραηλινοί είτε όχι), αλλά δεν παραβλέπουν ορισμένες πρακτικές του, ούτε ταυτίζονται με αυτές. Εδώ υπάρχει τεράστια γκάμα ανθρώπων: εκείνοι που βρίσκονται σιωπηρά σε αμφιθυμία σχετικά με τον τρόπο που το Ισραήλ χειρίζεται τον εαυτό του, εκείνοι που διατυπώνουν δειλά τις αμφιβολίες τους σχετικά με την κατοχή, εκείνοι που είναι κάθετα αντίθετοι στην κατοχή, μέσα όμως σε ένα σιωνιστικό πλαίσιο, εκείνοι που θα επιθυμούσαν να αναθεωρηθεί ή ακόμα και να εγκαταλειφθεί ο σιωνισμός και είτε εκφράζουν είτε δεν εκφράζουν τις απόψεις τους δημόσια. Υπάρχουν Εβραίοι που μπορεί να έχουν οποιαδήποτε από τις παραπάνω απόψεις αλλά να τις λένε μόνο στην οικογένειά τους, ή να μην τις λένε ποτέ στην οικογένειά τους, ή να τις λένε μόνο στους φίλους τους αλλά ποτέ δημόσια, ή να τις λένε δημόσια και να μην μπορούν να ξαναγυρίσουν στο σπίτι τους. Δεδομένου του τεράστιου εύρους της αμφιθυμίας μεταξύ των Εβραίων σε αυτό το ζήτημα, δεν θα πρέπει, άραγε, να αντιμετωπίζουμε με καχυποψία κάθε ρητορική προσπάθεια που θεωρεί δεδομένη την ισοδυναμία Εβραίων και Ισραήλ; Το επιχείρημα ότι όλοι οι Εβραίοι έχουν κάνει βαθιά προσωπική επένδυση στο κράτος του Ισραήλ είναι απλούστατα αναληθές. Κάποιοι έχουν κάνει βαθιά επένδυση στα σάντουιτς με κορν μπιφ, ή σε ορισμένες ιστορίες από το Ταλμούδ, στις αναμνήσεις από τη γιαγιά τους, στη γεύση του μπορς και στους απόηχους του θεάτρου Γίντις. Κάποιοι αγαπούν περισσότερο τα εβραϊκά τραγούδια ή τις θρησκευτικές λειτουργίες και τα τελετουργικά. Κάποιοι έχουν επενδύσει στα ιστορικά και πολιτιστικά αρχεία από την ανατολική Ευρώπη ή από τη Σοά, ή σε μορφές εργασιακού ακτιβισμού που, αν και απολύτως κοσμικές, είναι εβραϊκές με μια ουσιαστική κοινωνική έννοια. Υπάρχουν πηγές

που δείχνουν την ταύτιση, για παράδειγμα, Εβραίων της Αμερικής με τροφές, με θρησκευτικές τελετουργίες, με οργανισμούς κοινωνικών υπηρεσιών, με κοινότητες της διασποράς, με αγώνες για τα πολιτικά δικαιώματα και την κοινωνική δικαιοσύνη που μπορεί να είναι σχετικά ανεξάρτητοι από το ζήτημα της κατάστασης του Ισραήλ.

Τι συμπέρασμα βγάζουμε από τους Εβραίους, συμπεριλαμβανομένης και εμένα της ίδιας, που επενδύουν συναισθηματικά στο κράτος του Ισραήλ, στέκονται κριτικά απέναντι στην τωρινή του μορφή και ζητούν ριζική αναδιαμόρφωση της οικονομικής και δικαιοσύνης του βάσης, λόγω ακριβώς της επένδυσης που έχουν κάνει; Είναι, άραγε, πάντοτε δυνατό να πούμε ότι αυτοί οι Εβραίοι δεν γνωρίζουν το ίδιο τους το συμφέρον, ότι αυτοί οι Εβραίοι στρέφονται εναντίον άλλων Εβραίων, ότι αυτοί οι Εβραίοι στρέφονται εναντίον της ίδιας τους της εβραϊκότητας; Αν, όμως, κάποιος ασκεί κριτική στο ισραηλινό κράτος στο όνομα της εβραϊκότητάς του, στο όνομα της δικαιοσύνης, επειδή ακριβώς αυτή η κριτική φαίνεται όντως να είναι «για το καλό των Εβραίων»; Γιατί δεν θα ήταν πάντα «για το καλό των Εβραίων» να υιοθετούν μορφές ριζικής δημοκρατίας που αναπτύσσουν αυτό που είναι «καλό» για όλους, είτε είναι Εβραίοι είτε όχι; Συμμετείχα κι εγώ σε μια τέτοια συλλογή υπογραφών, την «Ανοιχτή Επιστολή από Εβραίους της Αμερικής», και βρεθήκαμε τελικά 3.700, αναγνωρίσιμα Εβραίοι, που ήμασταν αντίθετοι στην ισραηλινή κατοχή.⁷ Ήταν μια περιορισμένη κριτική, καθώς δεν ζητούσε το τέλος του σιωνισμού *per se*, ούτε την αναδιανομή των καλλιεργήσιμων εδαφών, την αναθεώρηση του εβραϊκού δικαιώματος της επιστροφής ή τη δίκαιη διανομή πόσιμου νερού και φαρμάκων στους Παλαιστίνιους, ούτε ζητούσε την αναδιαμόρφωση του ισραηλινού κράτους σε ριζικά πιο ισότιμη βάση. Ήταν, ωστόσο, μια ανοιχτή κριτική στο Ισραήλ. Ας υποθέσουμε ότι ένας μεγάλος αριθμός από αυτούς που υπέγραψαν την αίτηση αυτή ένιωσαν κάτι που θα μπορούσαμε κάλλιστα να το αποκαλέσουμε *αγωνία*,

τη στιγμή που έπαιρναν δημόσια θέση ενάντια στην πολιτική του Ισραήλ, ότι τα χέρια τους έτρεμαν καθώς έβαζαν την υπογραφή τους στο χαρτί. Η αγωνία προκύπτει από τη σκέψη ότι το Ισραήλ, υποτάσσοντας 3,5 εκατομμύρια Παλαιστίνιους σε στρατιωτική κατοχή, αναπαριστά τους Εβραίους με έναν τρόπο με τον οποίο όσοι συμμετείχαν σε αυτή τη συλλογή υπογραφών δεν διαφωνούν απλώς, αλλά τον βρίσκουν πραγματικά αβάσταχτο, *ως Εβραίοι* ακριβώς *ως Εβραίοι*, ακόμα και στο όνομα ενός διαφορετικού μέλλοντος για τους Εβραίους, κάνουν έκκληση για έναν άλλο τρόπο, διαβεβαιώνουν τη μη ταύτισή τους με αυτή την πολιτική, υποστηρίζουν έναν διαφορετικό δρόμο για την εβραϊκή πολιτική, επιδιώκουν να διευρύνουν το ρήγμα ανάμεσα στο κράτος του Ισραήλ και τον εβραϊκό λαό, προκειμένου να δημιουργηθεί ένα διαφορετικό όραμα. Το ρήγμα αυτό είναι ζωτικής σημασίας για τη διάνοιξη και τη διατήρηση μιας κριτικής σχέσης με το κράτος του Ισραήλ, τη στρατιωτική του ισχύ, τις διαφοροποιητικές του μορφές υπηκοότητας, τις μη καταγεγραμμένες πρακτικές βασανιστηρίων, τις βαρβαρότητές του στα σύνορα και τον κατάφωρο εθνικισμό του.

Θα μπορούσε κανείς να ακολουθήσει την ψυχολογική οδό και να πει ότι αυτοί που υπέγραψαν αυτή την αίτηση υποφέρουν από εσωτερικευμένο αντισημιτισμό, αλλά ο Σάμερς, για να είμαστε δίκαιοι, δεν προβαίνει σε αυτή τη δήλωση αν και, *ως προς το αποτέλεσμα*, η δήλωση φαίνεται να συνάγεται από αυτά που λέει. Αν κάποιος ζητάει από τα πανεπιστήμια να προβούν σε αποεπένδυση από το κράτος του Ισραήλ, όπως έκανα εγώ μαζί με πολλούς άλλους, αυτό δεν σημαίνει ότι εγκρίνει την άποψη ότι το Ισραήλ θα πρέπει «να ριχτεί στη θάλασσα», και κάτι τέτοιο δεν είναι, ως ομιλιακή πράξη, ισοδύναμο με το να ρίξεις το Ισραήλ στη θάλασσα. Η ομιλιακή πράξη καλεί το Ισραήλ να ενσωματώσει ορισμένες δημοκρατικές αρχές, να τερματίσει την κατοχή και, σε κάποιες περιπτώσεις, να απορρίψει τη σιωνιστική βάση του σημερινού κράτους προς όφελος μιας άλλης, περισσότερο εξισωτικής

και δημοκρατικής. Η συλλογή υπογραφών είναι η άσκηση του δημοκρατικού δικαιώματος να εκφράζει κανείς την κριτική του, και επιδίωξη αυτής της πρακτικής είναι να ασκηθούν από τις ΗΠΑ και από άλλες χώρες οικονομικές πιέσεις στο Ισραήλ, προκειμένου να αναγνωρίσει τα δικαιώματα των Παλαιστινίων, που διαφορετικά είναι αποστερημένοι από τις βασικές συνθήκες αυτοδιάθεσης. Η κριτική στο Ισραήλ μπορεί να πάρει πολλές διαφορετικές μορφές ανάλογα αν προέρχεται μέσα από το κράτος ή από το εξωτερικό: κάποιιο επιθυμούν να εφαρμοστούν τα ανθρώπινα δικαιώματα· κάποιιο επιθυμούν να τερματιστεί η κατοχή· κάποιιο ζητούν τη δημιουργία ανεξάρτητου παλαιστινιακού κράτους και κάποιιο ζητούν να επανακαθοριστεί η βάση του ισραηλινού κράτους ανεξάρτητα από τη θρησκεία, έτσι ώστε να υπάρξει η λύση του ενός κράτους που θα παρέχει υπηκοότητα σε ισότιμη βάση σε όλους τους κατοίκους της περιοχής. Σύμφωνα με αυτό το τελευταίο αίτημα, η εβραϊκότητα θα πάψει να αποτελεί τη βάση του κράτους, αλλά θα συνιστά μία πολυσθενή [multivalente] πολιτισμική και θρησκευτική πραγματικότητα του κράτους, που θα προστατεύεται από τους ίδιους νόμους που προστατεύουν τα δικαιώματα της θρησκευτικής έκφρασης και του πολιτισμικού αυτοκαθορισμού όλων των υπόλοιπων λαών που προβάλλουν δικαιώματα σε αυτή την περιοχή.⁸

Είναι σημαντικό να θυμόμαστε ότι η ταύτιση της εβραϊκότητας με το Ισραήλ, όπως υποδηλώνεται από τη διατύπωση αυτή, που υποστηρίζει ότι το να ασκεί κανείς κριτική στο Ισραήλ σημαίνει ότι, στην ουσία, μετέχει σε πράξεις αντισημιτισμού, αποσιωπά την πραγματικότητα ενός μικρού αλλά δυναμικού ειρηνευτικού κινήματος που υπάρχει μέσα στο ίδιο το Ισραήλ. Πώς αντιλαμβανόμαστε εκείνους που βρίσκονται στην αριστερά του κινήματος «Ειρήνη Τώρα», που ανήκουν στο μικρό αλλά σημαντικό μετασιωνιστικό κίνημα του Ισραήλ, όπως οι φιλόσοφοι Αντί Οφίρ (Adi Ophir) και Άνατ Μπιλέτζκι (Anat Biletzki), ο καθηγητής θεάτρου Αβραάμ Οζ (Avraham Oz), ο κοινωνιολόγος Ουρί Ραμ (Uri

Ram) ή ο ποιητής Γιτζάκ Λαόρ (Yitzhak Laor); Θα έπρεπε, άραγε, να πούμε ότι οι Εβραίοι, ή μάλλον, οι Ισραηλινοί που στέκονται κριτικά απέναντι στις πολιτικές του Ισραήλ, ή ακόμα που αμφισβητούν τη δομή και τις πρακτικές νομιμοποίησης του ισραηλινού κράτους, είναι για αυτούς τους λόγους αυτοκαταστροφικοί Εβραίοι που μισούν τον εαυτό τους, ή ότι αδυνατούν να κατανοήσουν τους τρόπους με τους οποίους αυτού του είδους η κριτική μπορεί να τροφοδοτήσει τις φλόγες του αντισημιτισμού; Μήπως, αντιθέτως, η κριτική αυτή προτείνει έναν διαφορετικό δρόμο για το κράτος του Ισραήλ και οι πολιτικές τους, στην πραγματικότητα, προέρχονται από άλλες πηγές πολιτικού οραματισμού, κάποιες από αυτές ξεκάθαρα εβραϊκές, από ό,τι αυτές που τοποθετούνται σήμερα κάτω από το όνομα του σιωνισμού; Πώς πρέπει να κατανοήσουμε την καινούργια οργάνωση Μπριτ Τζεντέκ στις ΗΠΑ, με περίπου 20.000 μέλη σύμφωνα με την τελευταία καταμέτρηση, που επιδιώκει να προσφέρει στους Εβραίους της Αμερικής μια διαφορετική φωνή από αυτή της ΑΙΡΑΚ,⁹ ανατίθεται στη στρατιωτική κατοχή και αγωνίζεται για μια λύση δύο κρατών;¹⁰ Ή, πάλι, τις οργανώσεις «Εβραϊκές Φωνές για την Ειρήνη» και «Εβραίοι Εναντίον της Κατοχής», «Εβραίοι υπέρ της Ειρήνης στη Μέση Ανατολή», «Πανεπιστημιακοί υπέρ της Ειρήνης Ισραηλινών-Παλαιστινίων»,¹¹ «Τικούν», «Εβραίοι υπέρ της Φυλετικής και Οικονομικής Δικαιοσύνης», «Γυναίκες στα Μαύρα» ή, ακόμα, την αποφασιστικής σημασίας αποστολή του Νεβ Σαλόμ-Ουαχάτ αλ-Σαλάμ, του μοναδικού χωριού στο κράτος του Ισραήλ που κυβερνάται συλλογικά από Εβραίους και Άραβες, στο οποίο επίσης βρίσκεται το Σχολείο για την Ειρήνη, που προσφέρει μαθήματα επίλυσης συγκρούσεων και αντιτίθεται στη милитарιστική στρατηγική του Ισραήλ.¹² Πώς πρέπει να κατανοήσουμε το Κέντρο Έρευνας και Πληροφοριών Ισραήλ/Παλαιστίνης στην Ιερουσαλήμ;¹³ Πώς πρέπει να κατανοήσουμε την «Μπ'Τσελέμ», την ισραηλινή οργάνωση για τα ανθρώπινα δικαιώματα, που καταγράφει τις παραβιάσεις ανθρωπίνων

δικαιωμάτων στη Δυτική Όχθη και στη Λωρίδα της Γάζας, ή την «Γκους Σαλόμ»,¹⁴ την ισραηλινή οργάνωση ενάντια στην κατοχή, ή το «Γες Γκβουλ», 2003,¹⁵ τους ισραηλινούς στρατιώτες που αρνήθηκαν να υπηρετήσουν στα κατεχόμενα εδάφη; Και, τέλος, πώς πρέπει να κατανοήσουμε την «Τα'αγιούς» (που στα αραβικά σημαίνει «ζώντας μαζί»); Η τελευταία είναι ένας συνασπισμός που δεν επιζητά μόνο την ειρήνευση στην περιοχή, αλλά, μέσω συνεργατικών δράσεων Εβραίων-Αράβων, αντιτίθεται επίσης στις κρατικές πολιτικές που οδηγούν στην απομόνωση, που έχουν ως αποτέλεσμα την κακή υγειονομική περίθαλψη, τις εφόδους σε σπίτια, την καταστροφή εκπαιδευτικών ιδρυμάτων και την έλλειψη νερού και τροφίμων για τους Παλαιστίνιους που ζουν στα κατεχόμενα. Παραθέτω μια αναφορά αυτής της ομάδας που έλαβα το φθινόπωρο του 2002, από ένα μέλος της, μια νέα κριτικό λογοτεχνίας που ονομάζεται Κάθριν Ρότενμπεργκ (Cathrine Rottenberg):

Πρόκειται για ένα κίνημα λαϊκής βάσης που δημιουργήθηκε μετά τα γεγονότα του Οκτωβρίου 2002 – το ξέσπασμα της δεύτερης ιντιφάντα και τη δολοφονία 13 Αράβων πολιτών μέσα στο Ισραήλ. Το ισραηλινό ειρηνευτικό στρατόπεδο, κυρίως η «Ειρήνη Τώρα», δεν έκανε απολύτως τίποτα για να κατεβάσει τον κόσμο στους δρόμους: στην πραγματικότητα, δεν υπήρξαν παρά μόνο κάποιοι ψίθυροι διαμαρτυρίας. Η αρχή έγινε όταν κάποιοι καθηγητές του Πανεπιστημίου του Τελ Αβίβ και κάποιοι Παλαιστίνιοι πολίτες του Ισραήλ αποφάσισαν ότι χρειαζόμασταν απεγνωσμένα ένα καινούργιο και αληθινό αραβοεβραϊκό κίνημα. Στην αρχή, υπήρχαν μόνο καμιά δεκαριά άτομα. Τώρα, υπάρχουν παραρτήματα της «Τα'αγιούς» σε όλο το Ισραήλ και γύρω στα χίλια ενεργά μέλη.

Ήμασταν πολλοί που είχαμε κουραστεί να κατεβαίνουμε σε διαμαρτυρίες και να στεκόμαστε –για μια ακόμη φορά– με ένα πλακάτ στο χέρι... Αυτό που είχαμε στο μυαλό μας ήταν περισσότερο αντίσταση παρά διαμαρτυρία. Χρησιμοποιούμε κυρίως τη μη-βίαιη πολιτική ανυπακοή για να περάσουμε το μήνυμά μας (το οποίο είναι

παρόμοιο με αυτό των Αμερικανών Εβραίων ακαδημαϊκών [βλ. «Ανοικτή Επιστολή...»] – αλλά πιο ριζοσπαστικό). Στο Ισραήλ είμαστε περισσότερο γνωστοί για τα κομβία αλληλεγγύης και τροφίμων που ψηφούν το στρατιωτικό αποκλεισμό, και τα οποία συχνά έχουν να αντιμετωπίσουν πραγματικά εμπόδια, όχι μόνο ψυχολογικά. Εβραίοι και Παλαιστίνιοι Ισραηλινοί πολίτες σε κομβία από ιδιωτικά αυτοκίνητα (στο τελευταίο υπήρχαν περίπου 100) πηγαίνουμε σε χωριά της Δυτικής Όχθης, όπου έχουμε δημιουργήσει –εκ των προτέρων– ισχυρούς δεσμούς, ύστερα από πολύμηνο διάλογο. Προσπαθούμε να ρίξουμε το τείχη –πραγματικά, ψυχολογικά και πολιτικά– που χωρίζουν τους δύο λαούς και να αποκαλύψουμε τη βαρβαρότητα της κατοχής. Προσφέρουμε ανθρωπιστική βοήθεια, αλλά τη χρησιμοποιούμε περισσότερο σαν πολιτικό μέσο για να σπάμε τον αποκλεισμό παρά για πραγματικά ανθρωπιστικούς λόγους. Δεν είναι καλό για την εικόνα του Ισραήλ στο διεθνή τύπο να εμφανίζεται ότι εμποδίζει την ανθρωπιστική βοήθεια να φτάσει στα χωριά – αν και είναι κάτι που συμβαίνει συνεχώς!

Συνήθως καταφέρνουμε να τραβήξουμε λίγο την προσοχή των μέσων. Έχουμε επίσης βοηθήσει να διοργανωθούν πολλές διαδηλώσεις: αυτό γίνεται πάντα σε συνεργασία με άλλες οργανώσεις (όπως ο Συνασπισμός Γυναικών για μια Δίκαιη Ειρήνη).

Χθες (Αύγουστος 2002), η «Τα'αγιούς» προσπάθησε να φτάσει στη Βηθλεέμ – για να σπάσει την απαγόρευση της κυκλοφορίας και να διαδηλώσει μαζί με τους κατοίκους για τα δρακόντεια μέτρα που έχει πάρει το Ισραήλ. Η αστυνομία δεν μας επέτρεψε, φυσικά, να μπούμε στην πόλη και χρησιμοποίησε δακρυγόνα και αντλίες νερού για να μας διαλύσει. Εμείς, όμως, κάναμε ούτως ή άλλως την πορεία μας, κοντά στο σημείο ελέγχου, έχοντας μιλήσει με τους Παλαιστίνιους συντρόφους μας στη Βηθλεέμ, ώστε να ενημερώσουν τον κόσμο.

Τους τελευταίους μήνες, έχουμε κάνει επίσης αρκετή δουλειά μέσα στο Ισραήλ, προσπαθώντας να αποκαλύψουμε και να σταματήσουμε τις διακρίσεις που γίνονται εις βάρος του παλαιστινιακού πληθυσμού. Την προη-

γούμενη εβδομάδα, διοργανώσαμε μια κατασκήνωση εργασίας σε ένα από τα πολλά μη αναγνωρισμένα χωριά στο βορρά και την επόμενη θα πάμε με ένα κομβίο που θα μεταφέρει νερό σε μη αναγνωρισμένα χωριά βεδουίνων, που εξακολουθούν να μην έχουν τρεχούμενο νερό.

Είμαι ακτιβίστρια εδώ και πολλά χρόνια, όμως η «Τσ'αγιούς» είναι κάτι ξεχωριστό. Είναι μια εκπληκτικά διδακτική εμπειρία – τόσο σχετικά με τη δημοκρατία όσο και σχετικά με τη διαπραγμάτευση ζητημάτων φύλου, τάξης, σεξουαλικότητας και φυλής σε περιόδους κρίσης. Έχουμε όλοι διαφορετικές πολιτικές απόψεις, αλλά, με κάποιον τρόπο, καταφέρνουμε πάντα να κρατάμε ζωντανό το διάλογο και να συνεργαζόμαστε. Δεν υπάρχει ιεραρχία, επίσημες θέσεις, είναι εφαρμοσμένη δημοκρατία και, κατά συνέπεια, υπάρχουν ατελείωτες ώρες συζητήσεων. Έχουμε δημιουργήσει μια πραγματική κοινότητα και, απ' ό,τι μπορώ να καταλάβω, είναι και το μοναδικό φως (έστω και τόσο μικρό) που υπάρχει αυτή τη στιγμή.¹⁶

Τέτοιου είδους οργανώσεις δεν εκφράζουν απλώς αντιλήψεις της «εβραϊκής» συλλογικότητας, αλλά, όπως και το Νεβ Σαλόμ, υποσκάπτουν το εθνικιστικό ήθος προς όφελος της ανάπτυξης μιας καινούργιας πολιτικής βάσης συνύπαρξης. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι αποτελούν στοιχεία της διασποράς που λειτουργούν μαζί με το ίδιο το Ισραήλ, για να εκτοπίσουν τη διάχυτη υιοθέτηση του εθνικισμού. Όπως παρατηρεί ο Γιτζάκ Λαόρ, «να ζήσουμε μαζί σημαίνει να εγκαταλείψουμε κάποια κομμάτια του εθνικού ήθους».¹⁷

Είναι αποφασιστικής σημασίας, όχι μόνο για τους σκοπούς της ακαδημαϊκής ελευθερίας, φυσικά σίγουρα και για αυτούς, να αναλογιστούμε προσεκτικά αυτά τα ζητήματα, καθώς θα ήταν λάθος να εξομοιώσουμε τους Εβραίους με τους σιωνιστές, ή ακόμα περισσότερο την εβραϊκότητα με το σιωνισμό. Υπήρξαν καθ' όλη τη διάρκεια του 19ου αιώνα και των αρχών του 20ού, ακόμα και κατά τη δημιουργία του Ισραήλ, διαφωνίες μεταξύ των Εβραίων σχετικά με το αν ο σιωνισμός είναι θεμιτή πολιτική ιδε-

ολογία, αν θα έπρεπε να αποτελέσει τη βάση ενός κράτους, αν οι Εβραίοι είχαν οποιοδήποτε δικαίωμα, με τη σύγχρονη έννοια, να εγείρουν αξιώσεις σε αυτή τη γη – μια γη στην οποία εδώ και αιώνες κατοικούσαν Παλαιστίνιοι – και σχετικά με το ποιο θα ήταν το μέλλον ενός εβραϊκού πολιτικού προγράμματος που θα είχε βασιστεί στη βίαιη απαλλοτρίωση της γης των Παλαιστινίων, στην εκδίωξη σε μαζική κλίμακα, στη σφαγή και στη διαρκή αναστολή των θεμελιωδών δικαιωμάτων των Παλαιστινίων. Υπήρξαν και εκείνοι που προσπάθησαν να κάνουν το σιωνισμό συμβατό με την ειρηνική συνύπαρξη, και άλλοι που τον χρησιμοποίησαν με στόχο τη στρατιωτική επιθετικότητα, πράγμα που εξακολουθεί να συμβαίνει. Υπήρξαν εκείνοι που πίστευαν, και πιστεύουν ακόμα, ότι ο σιωνισμός δεν είναι θεμιτή βάση για ένα δημοκρατικό κράτος σε μια κατάσταση όπου πρέπει να υποτεθεί ότι υπάρχει ένας ανομοιογενής πληθυσμός με διαφορετικές θρησκευτικές πρακτικές και όπου καμία ομάδα δεν πρέπει να αποκλείεται από οποιαδήποτε πολιτικά δικαιώματα, στη βάση της εθνότητας ή των θρησκευτικών της πεποιθήσεων. Υπάρχουν και εκείνοι που υποστηρίζουν ότι η βίαιη ιδιοποίηση των παλαιστινιακών εδαφών και η μετατόπιση 700.000 Παλαιστινίων την εποχή που ιδρύθηκε το Ισραήλ, αποτέλεσαν μια βίαιη και απάνθρωπη βάση για το συγκεκριμένο κρατικό σχηματισμό, ο οποίος με τον περιορισμό και την απάνθρωπη μεταχείριση των Παλαιστινίων στα κατεχόμενα επαναλαμβάνει την ιδρυτική του χειρονομία. Πράγματι, το νέο τείχος που χτίζεται μεταξύ Ισραήλ και κατεχόμενων εδαφών απειλεί να αφήσει άστεγους 95.000 Παλαιστίνιους. Αυτά τα ερωτήματα και τα ζητήματα σχετικά με το σιωνισμό οφείλουν, αναμφίβολα, να τίθενται δημόσια, και τα πανεπιστήμια είναι ένας χώρος όπου θα μπορούσαμε σίγουρα να περιμένουμε να πραγματοποιείται μια αναστοχαστική κριτική του σιωνισμού. Όμως, αντί να θεωρούμε το ζήτημα του σιωνισμού κάτι για το οποίο αξίζει να συζητάμε δημόσια και με κριτική διάθεση, μας ζητείται, από τον Σάμερς και από άλλους, να αντιμετωπίζουμε κάθε κριτι-

κή προσέγγιση του σιωνισμού ως «εξ αποτελέσματος αντισημιτισμός», και έτσι να την αποκλείουμε ως θεμιτό αντικείμενο συζήτησης και διαφωνίας.

Ποια στιγμή, ωστόσο, θα ήταν καταλληλότερη για να αναρωτηθούμε σχετικά με την ιστορία του σιωνισμού, τις επιπτώσεις από την εφαρμογή του, τις εναλλακτικές προτάσεις που αποκλείστηκαν με την επικράτησή του το 1948, αλλά και νωρίτερα, και για το αν θα πρέπει να έχει μέλλον και ποιο θα είναι αυτό. Υπάρχει ένα σημαντικό κομμάτι της ιστορίας που πρέπει να αποκαλυφθεί και να γίνει αντικείμενο μιας καινούργιας συζήτησης: ποιες ήταν οι αντιρρήσεις της Χάνα Άρεντ για το σιωνισμό, και γιατί ο Μάρτιν Μπούμπερ (Martin Buber) αποκήρυξε τελικά το πρόγραμμά του; Ποια ήταν τα κινήματα εντός της εβραϊκής κοινότητας της Παλαιστίνης που στάθηκαν κριτικά απέναντι στο ισραηλινό κράτος ήδη από την αποδοχή της ιδέας της δημιουργίας του: το Μπ'ριθ Σαλόμ, το κίνημα Μάτζπεν; Στην ακαδημαϊκή κοινότητα θέτουμε τέτοιου είδους ερωτήματα σχετικά με τις παραδοσιακές αμερικανικές πολιτικές πεποιθήσεις και πρακτικές: εξετάζουμε με κριτικό και ανοιχτό τρόπο διάφορες μορφές σοσιαλισμού: και εξετάζουμε, μέσα σε μια μεγάλη ποικιλία συμφραζομένων, το προβληματικό σύμπλεγμα θρησκείας και εθνικισμού. Τι σημαίνει, λοιπόν, να αχρηστεύουμε τις ικανότητές μας για κριτική διερεύνηση και ιστορική έρευνα όποτε έρχεται στο προσκήνιο αυτό το ζήτημα, από φόβο ότι αν εκφράσουμε δημοσίως τις ανησυχίες, την αγωνία, τις διφωνίες ή την οργή μας θα κατηγορηθούμε για «αντισημιτισμό»; Το να λέγεται, στην ουσία, ότι όποιος εκφράζει δημόσια την αγωνία ή την οργή του θα θεωρείται (εκ των υστέρων, από κάποιους παντοδύναμους «ακροατές») αντισημίτης ισοδυναμεί με την προσπάθεια ελέγχου του είδους του λόγου που θα μπορεί να κυκλοφορεί στη δημόσια σφαίρα, με την προσπάθεια τρομοκράτησης με την κατηγορία για αντισημιτισμό και δημιουργίας ενός κλίματος φόβου μέσω της χρήσης μιας μισητής κατηγορίας, με την οποία κανένας προοδευτικός

άνθρωπος δεν θα ήθελε να ταυτιστεί. Αν θάψουμε την κριτική μας από φόβο μη χαρακτηριστούμε αντισημίτες ενισχύουμε εκείνους που θέλουν να περιορίσουν την ελεύθερη έκφραση των πολιτικών πεποιθήσεων. Το να πρέπει κανείς να ζήσει με αυτή την κατηγορία είναι, βέβαια, τρομερό, γίνεται όμως λιγότερο τρομερό όταν γνωρίζεις ότι η κατηγορία δεν είναι αληθινή, και αυτό μπορείς να το γνωρίζεις μόνο αν υπάρχουν και άλλοι που μιλάνε μαζί σου και οι οποίοι μπορούν να στηρίξουν την αίσθηση αυτού που γνωρίζεις.

Όταν, το φθινόπωρο του 2002, ο Ντάνιελ Πάιπς (Daniel Pipes) ίδρυσε το Παρατηρητήριο για τα Πανεπιστήμια (Campus Watch), έδωσε στη δημοσιότητα μια μαύρη λίστα πανεπιστημιακών των μεσανατολικών σπουδών, οι οποίοι, κατά την άποψή του, ήταν γνωστοί για την κριτική τους στάση απέναντι στο Ισραήλ, και έτσι θα έπρεπε να θεωρηθεί ότι είναι αντισημίτες ή ότι υποκινούν τον αντισημιτισμό. Ο Μαρκ Λανς (Mark Lance), φιλόσοφος στο Πανεπιστήμιο της Τζορτζτάουν, ξεκίνησε μια εκστρατεία μέσω ηλεκτρονικού ταχυδρομείου, στην οποία εγγραφήκαμε πολλοί, προκειμένου να διαμαρτυρηθούμε επειδή δεν συμπεριλαμβανόμασταν σε εκείνη τη λίστα. Ο στόχος αυτής της εκστρατείας ήταν να υπονομεύσει την τακτική της μαύρης λίστας ως τακτικής που θυμίζει μακαρθισμό. Οι περισσότεροι από εμάς συμμετείχαμε για να δηλώσουμε ότι αν το να πιστεύεις στην αυτοδιάθεση των Παλαιστίνων είναι αρκετό για να μπει στη λίστα, τότε θα έπρεπε να συμπεριληφθούμε και εμείς. Αν και στη συνέχεια χαρακτηρίστηκα «απολογητής» του αντισημιτισμού και τα ονόματά μας μπήκαν στο διαδίκτυο κάτω από αυτό τον τίτλο, κανένας από όσους πήραν μέρος σε αυτή την εκστρατεία δεν αποδέχτηκε την ιδέα ότι το να ασκείς κριτική στο Ισραήλ ή το να υποστηρίζεις την αυτοδιάθεση των Παλαιστίνων είναι πράξεις αντισημιτισμού. Όταν επικοινωνήσα μαζί μου η Ταμάρ Λιουίν (Tamar Lewin) από τους *New York Times*, ενώ το όνομά μου είχε συνδεθεί με την αρχή αυτής της εκστρατείας, μου είπε ότι έκανε μια έρευνα σχε-

τικά με την άνοδο του αντισημιτισμού στα πανεπιστήμια, υπονοώντας ότι η έκφραση αντίθεσης στον ιστότοπο του Ντάνιελ Πάιπς αποτελούσε απόδειξη αυτής της ανόδου. Της εξήγησα ότι, όπως και πολλοί άλλοι που συμμετείχαν στην εκστρατεία, είμαι προοδευτική Εβραία (καταφέρνοντας να χειριστώ προσωρινά το λόγο της πολιτικής της ταυτότητας) και ότι απορρίπτω την άποψη πως το να υποστηρίζεις την αυτοδιάθεση των Παλαιστίνιων είναι καθαυτό αντισημιτική πράξη. Την παρέπεμψα σε διάφορες εβραϊκές οργανώσεις και αντίστοιχες εκστρατείες που υποστηρίζουν απόψεις σαν τη δική μου και εξέφρασα την άποψη ότι δεν επρόκειτο για μια έρευνα για τον αντισημιτισμό, αλλά για τον τρόπο με τον οποίο η κατηγορία για αντισημιτισμό χρησιμοποιείται με σκοπό να φιμώσει κάποιες πολιτικές απόψεις. Στο άρθρο της Λιούνι στους *New York Times*, «Ιστότοπος τροφοδοτεί τις διαμάχες για τον αντισημιτισμό στα πανεπιστήμια» [Web Site Fuels Debates on Campus Anti-Semitism] (27 Σεπτεμβρίου 2002), είχε διαστρεβλώσει σημαντικά το ζήτημα, αφού δεχόταν την υπόθεση ότι υπάρχουν θέσεις «φιλο-ισραηλινές» και «φιλο-παλαιστινιακές» που δεν συμπίπτουν πουθενά, και απέφυγε να αναφέρει ότι πολλοί από εμάς που αντιταχθήκαμε σε αυτόν τον ιστότοπο και το νεο-μακαρθισμό του είμαστε Εβραίοι. Στην πραγματικότητα, το άρθρο κατάφερε να συνδέσει όσους αντιτέθηκαν στον Πάιπς με τον αντισημιτισμό καθαυτόν, αν και σε συνομιλίες με τη Λιούνι είχαμε κάνει σαφή τη βαθιά μας αποτροπή για τον αντισημιτισμό.

Υπάρχουν πάρα πολλές σημαντικές διαφορές που αποσιωπούνται από τον επίσημο τύπο όταν γίνεται αποδεικτική η υπόθεση ότι υπάρχουν μόνο δύο θέσεις για το Μεσανατολικό, και ότι η μία είναι «φιλο-ισραηλινή» και η άλλη «φιλο-παλαιστινιακή». Λέγεται για πολλούς ανθρώπους ότι έχουν απόψεις που εμπίπτουν στη μία ή στην άλλη κατηγορία και, σύμφωνα με αυτή την υπόθεση, πρόκειται για σαφώς διαχωρισμένες απόψεις, ομοιογενείς στο εσωτερικό τους, χωρίς κοινά σημεία. Οι όροι αυτοί υποδηλώνουν ότι αν

κάποιοι είναι «φιλο-ισραηλινός», τότε ό,τι και να κάνει το Ισραήλ είναι σωστό, ή αν κάποιος είναι «φιλο-παλαιστίνιος» ό,τι και να κάνουν οι Παλαιστίνιοι είναι σωστό. Οι πραγματικές, όμως, απόψεις σε ολόκληρο το πολιτικό φάσμα δεν μπορούν εύκολα να τοποθετηθούν σε αυτά τα άκρα. Με αυτό τον τρόπο, πάρα πολλές πολύπλοκες διατυπώσεις πολιτικών πεποιθήσεων διαγράφονται. Μπορεί κανείς, για παράδειγμα, να είναι υπέρ της αυτοδιάθεσης των Παλαιστίνιων αλλά να καταδικάζει τις βομβιστικές επιθέσεις αυτοκτονίας και, παρ' όλα αυτά, να διαφέρει από άλλους που μοιράζονται και τις δύο απόψεις σχετικά με τη μορφή που μπορεί να παίρνει αυτή η αυτοδιάθεση. Μπορεί κανείς, για παράδειγμα, να είναι υπέρ του δικαιώματος του Ισραήλ να υπάρχει και, παρ' όλα αυτά, να θέτει το ερώτημα, ποια είναι η πιο νόμιμη και δημοκρατική μορφή που θα έπρεπε να πάρει αυτή η ύπαρξη. Αν κάποιος αμφισβητεί τη σημερινή μορφή, αυτό σημαίνει ότι είναι αντι-ισραηλινός; Αν κάποιος προτείνει τη δημιουργία ενός πραγματικά δημοκρατικού κράτους Ισραήλ/Παλαιστίνης, αυτό σημαίνει ότι είναι αντι-ισραηλινός; Ή, μήπως, προσπαθεί να βρει μια καλύτερη μορφή για αυτή την κοινωνία, μια μορφή που μπορεί να περιλαμβάνει διάφορες πιθανότητες: μια αναθεωρημένη εκδοχή του σιωνισμού, ένα μετασιωνιστικό Ισραήλ, την αυτοδιάθεση της Παλαιστίνης, ή τη συγχώνευση του Ισραήλ σε ένα ευρύτερο κράτος Ισραήλ/Παλαιστίνη, όπου όλες οι προϋποθέσεις για την αναγνώριση δικαιωμάτων που βασίζονται στη φυλή και στη θρησκεία θα έχουν καταργηθεί. Αν κάποιος είναι αντίθετος στη σημερινή εκδοχή του σιωνισμού και προβάλλει τους λόγους του για αυτό, λόγους που θα καταργούσαν όλες τις μορφές φυλετικών διακρίσεων, συμπεριλαμβανομένου του αντισημιτισμού, τότε σίγουρα παίρνει μέρος σε μια κριτική του Ισραήλ που δεν μπορεί άμεσα να χαρακτηριστεί αντισημιτική.

Αυτό δεν σημαίνει ότι δεν θα υπάρξουν εκείνοι που θα εκμεταλλευτούν αυτή την κριτική για να εξυπηρετήσουν τους αντισημιτικούς στόχους τους. Κάτι τέτοιο είναι πολύ πιθανό να συμβεί

και έχει σίγουρα συμβεί και στο παρελθόν. Δεν αμφισβητώ αυτή την πιθανότητα ούτε αυτή την πραγματικότητα. Το γεγονός, όμως, ότι υπάρχουν εκείνοι που μπορεί να την εκμεταλλευτούν δεν είναι αρκετό για να φιμώσουμε την κριτική αυτή. Αν αυτή η πιθανότητα της εκμετάλλευσης αποτελεί λόγο να καταπνίγει η πολιτική διαφωνία, τότε έχουμε, στην ουσία, παραδώσει το πεδίο του δημόσιου λόγου σε εκείνους που δέχονται και εφαρμόζουν την άποψη ότι οι κριτικές στο Ισραήλ επιτρέπουν την ύπαρξη του αντισημιτισμού, συμπεριλαμβανομένων και εκείνων που μέσω αυτών των κριτικών επιδιώκουν τη διαιώνιση του αντισημιτισμού και εκείνων που επιδιώκουν να καταπνίξουν αυτές τις κριτικές από φόβο ότι διαιωνίζουν τον αντισημιτισμό. Αν παραμείνουμε βουβοί από φόβο ότι είναι πιθανό ο αντισημιτισμός να ιδιοποιηθεί το λόγο μας, τότε διατηρούμε άθικτη την εξίσωση μεταξύ σιωνισμού και εβραϊκότητας, όταν η διάκριση ακριβώς των δύο θα εγγυόταν τις απαραίτητες συνθήκες για να μπορέσουμε να σκεφτούμε κριτικά το ζήτημα αυτό. Αν κανείς παραμείνει βουβός από το φόβο της αντισημιτικής ιδιοποίησης, την οποία θεωρεί σίγουρη, τότε εγκαταλείπει την πιθανότητα να πολεμήσει τον αντισιωνισμό με άλλα μέσα.

Μου φάνηκε ειρωνικό το γεγονός ότι ο ίδιος ο Σάμερς πραγματοποιεί την εξίσωση του σιωνισμού με τον εβραϊσμό και, όπως φαίνεται, των σιωνιστών με τους Εβραίους, ενώ αυτή ακριβώς είναι η τακτική του αντισημιτισμού. Την ίδια περίοδο που συνέβαιναν αυτά, ήμουν σε μια λίστα ηλεκτρονικού ταχυδρομείου, στην οποία ορισμένοι άνθρωποι που εναντιώνονταν στις τρέχουσες πολιτικές του κράτους του Ισραήλ, και σε κάποιες περιπτώσεις και στον ίδιο το σιωνισμό, άρχισαν να υποπίπτουν σε αυτή τη διολίσθηση, αντιτιθέμενοι άλλοτε σε αυτό που αποκαλούσαν «σιωνισμό» και άλλοτε σε αυτό που αποκαλούσαν «εβραϊκά» συμφέροντα. Κάθε φορά που συνέβαινε η παραπάνω εξίσωση, κάποιοι από εμάς εξέφραζαν τις ενστάσεις τους και αρκετοί βγήκαν από τη λίστα, επειδή δεν άντεχαν άλλο τη διολίσθηση αυτή. Η Μόνα Μπέικερ (Mona

Baker), η αμφιλεγόμενη καθηγήτρια του Πανεπιστημίου του Μάντσεστερ, που απέλυσε δύο Ισραηλινούς συναδέλφους της από τη συντακτική ομάδα του περιοδικού της για τις μεταφραστικές σπουδές, σε μια προσπάθεια μοποικοτάζ των ισραηλινών ιδρυμάτων, πρόβαλε ένα μάλλον ασθενές επιχειρήμα για να υπερασπιστεί την πράξη της, λέγοντας ότι δεν υπάρχει τρόπος να διαχωρίσουμε τα άτομα από τους θεσμούς. Υποστήριξε ότι απέλυσε τους δύο αυτούς ανθρώπους επειδή τους αντιμετώπισε ως σύμβολα του ισραηλινού κράτους, του οποίου είναι υπήκοοι. Όμως οι πολίτες δεν ταυτίζονται με το κράτος τους: η ίδια η πιθανότητα να υπάρξει οποιαδήποτε ουσιαστική διαφωνία εξαρτάται από τη μεταξύ τους διαφορά. Η υπόθεση μιας αρραγούς συνέχειας μεταξύ των πολιτών και του κράτους του Ισραήλ δεν ταυτίζει απλώς όλους τους Ισραηλινούς με τα κρατικά συμφέροντα, αλλά δυσκολεύει ακόμα περισσότερο τους πανεπιστημιακούς που βρίσκονται εκτός του Ισραήλ να συμμαχήσουν με διαφωνούντες εντός του Ισραήλ που προβάλλουν σθεναρή και σημαντική αντίσταση ενάντια στην κατοχή. Τη συγχώνευση μεταξύ κράτους και πολιτών στο λόγο της Μόνα Μπέικερ ακολούθησε η ταύτιση «ισραηλινών» και «εβραϊκών» συμφερόντων. Η απάντησή της στην ευρεία κριτική που δέχτηκε για την πράξη της να απολύσει Ισραηλινούς καθηγητές από το περιοδικό της ήταν να στείλει ηλεκτρονικά μηνύματα στη λίστα «academicsforjustice» [=πανεπιστημιακοί για τη δικαιοσύνη], στα οποία διαμαρτυρόταν για κάποιες «εβραϊκές» εφημερίδες, χαρακτηρίζοντας ως «πίεση» τη δυνατότητα που προσέφεραν κάποιες τέτοιες εφημερίδες να ανοικτεί μια συζήτηση από τις σελίδες τους με εκείνους που είχε απολύσει. Αρνήθηκε να συμμετάσχει σε αυτή τη συζήτηση. Φαίνεται πως, εκείνη τη στιγμή, δεν βρισκόταν σε σύγκρουση μόνο με τις τρέχουσες ισραηλινές πολιτικές, ή με τη δομή και τη βάση της νομιμοποίησης του κράτους του Ισραήλ, αλλά, αιφνιδίως, με τους «Εβραίους», τους οποίους ταυτίζει με ένα λόμπι που ασκεί πίεση στους ανθρώπους, που ασκεί πίεση στην ίδια. Δεν χρησιμοποίησε απλώς καθιερωμένα

αντισημιτικά στερεότυπα, αλλά επέτρεψε να καταρρεύσει η σημαντική διάκριση μεταξύ εβραϊκότητας και σιωνισμού. Προς υπεράσπισή της, η Μπέικερ επισήμανε ότι ένα από τα σιωνιστικά περιοδικά που ζητούσαν τη συμμετοχή της ονομαζόταν *Εβραϊκός Τύπος*, αλλά το πέρασμα από ένα επίσημο όνομα στη γενική οντότητα είναι μάλλον ατυχές. Έτσι, η κριτική που έκανα στον Σάμερ ισχύει και για την Μπέικερ: άλλο πράγμα είναι να αντιτίθεται στο Ισραήλ, στη σημερινή του μορφή, και στις πρακτικές του, ή ακόμα να θέτεις κρίσιμα ερωτήματα για τον ίδιο το σιωνισμό, και εντελώς διαφορετικό να εναντιώνεσαι στους «Εβραίους» ή να φοβάσαι τους «Εβραίους», ή να υποθέτεις ότι όλοι οι «Εβραίοι» έχουν την ίδια άποψη, ότι όλοι υποστηρίζουν το Ισραήλ, ότι ταυτίζονται με το Ισραήλ ή ότι το Ισραήλ τούς εκφράζει. Είναι περίεργο και οδυνηρό, αλλά πρέπει σε αυτό το σημείο να τονιστεί ότι, σε αυτές τις περιπτώσεις, η Μόνα Μπέικερ και ο Λόρενς Σάμερ χρησιμοποιούν μια παρόμοια προκείμενη: οι Εβραίοι ταυτίζονται με το Ισραήλ. Στη μία περίπτωση, η προκείμενη τίθεται στην υπηρεσία ενός επιχειρήματος εναντίον του αντισημιτισμού· στην άλλη, λειτουργεί ως αποτέλεσμα του αντισημιτισμού. Πράγματι, μου φαίνεται ότι μια πλευρά του αντισημιτισμού, ή και κάθε μορφής ρατσισμού, είναι ότι ένας ολόκληρος λαός εξισώνεται, λανθασμένα και συνοπτικά, με μια δεδομένη θέση, άποψη ή προδιάθεση. Το να λέει κανείς ότι όλοι οι Εβραίοι έχουν την ίδια άποψη για το Ισραήλ, ή ότι εκπροσωπούνται επαρκώς από το Ισραήλ, ή, αντίστροφα, ότι οι πράξεις του Ισραήλ, του κράτους, εκπροσωπούν τις πράξεις όλων των Εβραίων, σημαίνει ότι ταυτίζει τους Εβραίους με το Ισραήλ, και έτσι ότι επαναλαμβάνει μια αντισημιτικού χαρακτήρα αναγωγή της εβραϊκότητας. Δυστυχώς, το επιχειρήμα του Σάμερ εναντίον του αντισημιτισμού χρησιμοποιεί αυτή την αντισημιτική προκείμενη (πράγμα που δεν σημαίνει ότι ο ίδιος είναι αντισημίτης). Βλέπουμε τον αντισημιτικό χαρακτήρα της προκείμενης να εκφράζεται φανερά στο σχόλιο της Μόνα Μπέικερ για τον «εβραϊκό» τύπο που υποτίθεται ότι ταυτίζεται με τα κρατικά

συμφέροντα του Ισραήλ (πράγμα που δεν σημαίνει ότι η ίδια λειτουργεί αντισημιτικά).

Όταν υποστηρίζω τη διάκριση μεταξύ Ισραήλ και Εβραίων, αυτό που ζητώ είναι ένας χώρος για την άσκηση κριτικής και μια συνθήκη για την έκφραση διαφωνίας για τους Εβραίους που έχουν να αρθρώσουν κάποια κριτική για το Ισραήλ, ενώ επίσης αντιτίθεται στην αντισημιτική αναγωγή της εβραϊκότητας στα συμφέροντα του Ισραήλ. Ο «Εβραίος» δεν καθορίζεται ούτε από το Ισραήλ ούτε από τους αντισημιτικούς λίβελους. Ο «Εβραίος» ξεπερνάει και τους δύο αυτούς καθορισμούς και μπορεί να βρεθεί, ουσιαστικά, στην περίσσεια της διασποράς, μιας ταυτότητας που αλλάζει ιστορικά και πολιτισμικά και δεν παίρνει μία και μοναδική μορφή ούτε έχει έναν και μοναδικό σκοπό. Όταν γίνει η διάκριση μεταξύ Ισραήλ και Εβραίων, τότε πια μπορεί να αρχίσει μια ουσιαστική συζήτηση τόσο για το σιωνισμό όσο και για τον αντισημιτισμό, μια και είναι εξίσου σημαντικό να κατανοήσουμε κριτικά την κληρονομιά του σιωνισμού και να πραγματευτούμε το μέλλον του, όσο και να αντιταχθούμε στον αντισημιτισμό καθώς διακηρύσσεται σε όλο τον κόσμο. Μια προοδευτική εβραϊκή θέση πρέπει να κινείται και στις δύο κατευθύνσεις και να αρνείται να χαρακτηρίσει αντισημιτική κάθε κριτική παρόρμηση ή να δεχτεί το λόγο του αντισημιτισμού ως θεμιτό υποκατάστατο της κριτικής.

Είναι απαραίτητος ένας δημόσιος χώρος στον οποίο τέτοια ζητήματα θα μπορούν να συζητούνται σοβαρά και όπου οι ακαδημαϊκοί θα υποστηρίζουν τη δέσμευση στην ακαδημαϊκή ελευθερία και στην πνευματική έρευνα που μπορεί να στηρίξει τη σοβαρή εξέταση αυτών των ζητημάτων. Αυτό που αντιμετωπίζουμε δεν είναι μόνο το ερώτημα αν ορισμένες απόψεις και θέσεις θα επιτρέπεται να υπάρχουν στο δημόσιο χώρο, αλλά το πώς ο ίδιος ο δημόσιος χώρος καθορίζεται από συγκεκριμένους αποκλεισμούς, από την ανάδυση ορισμένων προτύπων της λογοκρισίας και της δυνατότητας της εφαρμογής της. Εξέτασα τον τρόπο με

τον οποίο η κατηγορία για αντισημιτισμό εναντίον εκείνων που εκφράζουν την αντίθεσή τους στην πολιτική του Ισραήλ ή στην ιδρυτική του ιδεολογία επιδιώκει να απαξιώσει αυτή την άποψη χαρακτηρίζοντάς την μίσος ή λόγο μίσους, και να αμφισβητήσει το αν θα πρέπει να είναι επιτρεπτή και να προστατεύεται ως λόγος ή, ακόμα, ως πολιτικός σχολιασμός με οποιαδήποτε αξία. Αν κανείς δεν μπορεί να εκφράσει τη διαφωνία του για τη βία που ασκείται από το κράτος του Ισραήλ χωρίς να του επιρριφθεί η κατηγορία για αντισημιτισμό, τότε η κατηγορία θέτει τα όρια του δημοσίως αποδεκτού πεδίου του λόγου. Επίσης, καθιστά τη βία του Ισραήλ άτρωτη στην κριτική, αρνούμενη να αναγνωρίσει την ακεραιότητα των ισχυρισμών που γίνονται εναντίον αυτής της βίας. Η ταμπέλα του «αντισημίτη» υπάρχει ως απειλή με τον ίδιο τρόπο που, μέσα στις ΗΠΑ, όποιος είναι αντίθετος στους πρόσφατους πολέμους των ΗΠΑ αποκτά την ταμπέλα του «προδότη» ή του «υποστηρικτή της τρομοκρατίας» ή, ακόμα του «ενόχου εσχάτης προδοσίας». Οι απειλές αυτές έχουν τεράστιο ψυχολογικό βάρος. Σκοπός τους είναι ο έλεγχος της πολιτικής συμπεριφοράς, με την επιβολή αβάσταχτων, στιγματισμένων τρόπων ταύτισης, που οι περισσότεροι άνθρωποι θα ήθελαν περισσότερο από καθετί άλλο να αποφύγουν. Από φόβο για αυτή την ταύτιση, δεν θα μιλήσουν. Αυτές, όμως, οι απειλές του στιγματισμού μπορούν και πρέπει να ξεπεραστούν, και αυτό μπορεί να γίνει μόνο με την υποστήριξη άλλων δρώντων, άλλων που θα μιλήσουν μαζί σου παρά την απειλή που επιδιώκει να φимώσει τον πολιτικό λόγο. Η απειλή να χαρακτηριστεί κανείς «αντισημίτης» έχει ως στόχο να ελέγξει, στο επίπεδο του υποκειμένου, αυτά που είναι κανείς διατεθειμένος να πει δημόσια, και στο επίπεδο της κοινωνίας γενικά, να καθορίσει τα όρια τού τι επιτρέπεται να λέγεται στη δημόσια σφαίρα. Και, κάτι ακόμα πιο σοβαρό, αυτές οι απειλές οριοθετούν τη δημόσια σφαίρα μέσα από τον καθορισμό τού τι μπορεί να ειπωθεί. Με άλλα λόγια, ο κόσμος του δημόσιου διαλόγου θα είναι ο χώρος και ο χρόνος από όπου έχουν αποκλειστεί αυτές οι κρι-

τικές απόψεις. Ο αποκλεισμός της κριτικής θα καθορίσει, στην πράξη, τα όρια του ίδιου του δημόσιου, και το κοινό θα αρχίσει να αντιλαμβάνεται τον εαυτό του ως κάποιον που δεν μιλάει με κριτική διάθεση, επειδή αντιμετωπίζει μια φανερά και αθέμιτη βία – εκτός, βέβαια, αν επικρατήσει συλλογική γενναιότητα.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1 David Gelles, "Summers Says Anti-Semitism Lurks Locally", *Harvard Crimson*, 19 Σεπτεμβρίου 2003. Ολόκληρο το κείμενο υπάρχει στο www.yucommentator.com/v67i4/israelcorner/address.html.

2 Τα σχόλια αυτά δημοσιεύτηκαν στην *Boston Globe*, 16 Οκτωβρίου 2002.

3 Για μια εκτεταμένη συζήτηση για το πώς ο σιωνισμός έχει φτάσει να βασίζεται και να διαιωνίζει την αντίληψη ότι οι Εβραίοι, και μόνο οι Εβραίοι, μπορούν να είναι θύματα, βλ. Adi Ophir, "The Identity of the Victims and the Victims of Identity: A Critique to Zionist Ideology for a Post-Zionist Age", στο Laurence Silberstein (επιμ.), *Mapping Jewish Identities*, New York University Press, 2000.

4 Shoah (Σοά): στα εβραϊκά σημαίνει καταστροφή. Ιστορικά είναι ο όρος που έχει καθιερωθεί για να δηλώσει τη γενοκτονία των Εβραίων από τους ναζί.

5 Ο Ρόμπερτ Φισκ (Robert Fisk) γράφει: «Ο κατάλληλος για κάθε χρήση, συκοφαντικός χαρακτηρισμός του "αντισημιτισμού" χρησιμοποιείται πλέον με όλο και μεγαλύτερη ασυδοσία εναντίον ανθρώπων που καταδικάζουν την αχρειότητα των βομβιστικών επιθέσεων αυτοκτονίας των Παλαιστινίων ακριβώς όσο και τη σκληρότητα των επανειλημμένων φόνων παιδιών από πλευράς Ισραήλ, σε μια προσπάθεια να τους κάνουν να σωπάσουν [αυτούς τους ανθρώπους]. "How to Shut Up Your Critics With a Single Word", *The Independent*, 21 Οκτωβρίου 2002.

6 Είναι χαρακτηριστικός, στην πλήρη εκδοχή της δήλωσης που παρατίθεται στην αρχή αυτού του κειμένου, ο τρόπος με τον οποίο ο Σάμερς συνδέει τις αντισημιτικές με τις αντι-ισραηλινές απόψεις: «Ενώ ο αντισημιτισμός και οι βαθιά αντι-ισραηλινές [anti-Israel, Israel= Ισραήλ] απόψεις αποτελού-

σαν παραδοσιακά το βασικό οπλοστάσιο των χαμηλής μόρφωσης λαϊκιστών της δεξιάς, απόψεις βαθιά αντι-ισραηλινές [anti-Israeli, Israeli= Ισραηλινοί] βρίσκουν όλο και μεγαλύτερη υποστήριξη σε κοινότητες προοδευτικών διανοουμένων.» Στη δήλωση αυτή, ο Σάμερς ξεκινάει συνδέοντας τον αντισημιτισμό με τις αντι-ισραηλινές απόψεις, χωρίς να λέει ακριβώς ότι ταυτίζονται. Μέχρι να φτάσει στο τέλος της πρότασης, ο αντισημιτισμός έχει απορροφηθεί και ενυπάρχει πλέον στον όρο «αντι-ισραηλινές» (anti-Israeli και όχι anti-Israel, σαν η εναντίωση να απευθύνεται στους ανθρώπους και όχι στον κρατικό μηχανισμό) έτσι ώστε να μας δίνεται να καταλάβουμε ότι στις κοινότητες των προοδευτικών διανοουμένων δεν βρίσκουν υποστήριξη μόνο οι αντι-ισραηλινές απόψεις αλλά και ο ίδιος ο αντισημιτισμός.

7 Η επιστολή και οι υπογραφές υπάρχουν στο www.peacemideast.org

8 Βλ. πώς πραγματεύεται ο Άντι Οφίρ (Adi Ophir) το όραμα του Ούρι Ραμ (Uri Ram) για το μετα-σιωνισμό: «Για τον μετα-σιωνισμό, δεν πρέπει η εθνικότητα να καθορίζει την υπηκοότητα αλλά το αντίστροφο: η υπηκοότητα θα πρέπει να καθορίζει τα όρια του ισραηλινού έθνους. Τότε ο ιουδαϊσμός θα θεωρείται μια θρησκεία, υπόθεση μιας κοινότητας, ή ζήτημα μιας συγκεκριμένης εθνότητας, μίας από τις πολλές». Adi Ophir, "The Identity of the Victims and the Victims of Identity" σελ. 186. Βλ. επίσης τη συμβολή του Ούρι Ραμ, μαζί με άλλα δοκίμια, στο Laurence Silberstein, *The Postzionist Debates: Knowledge and Power in Israeli Culture*, Νέα Υόρκη: Routledge, 1999.

9 Το AIPAC, America Israel Public Affairs Committee [Επιτροπή Δημοσίων Υποθέσεων Αμερικής Ισραήλ] είναι το μεγαλύτερο εβραϊκό λόμπι στις ΗΠΑ και σχεδόν πάντα υποστηρίζει το Ισραήλ στη σημερινή του μορφή και με τις σημερινές του πρακτικές.

10 Βλ. www.britzedek.org

11 Βλ. www.ffipp.org

12 Βλ. <http://oasisofpeace.org>

13 Βλ. www.ipcri.org

14 Βλ. www.btselem.org και www.gush-shalom.org

15 Για πληροφορίες για το Yesh Gvul βλ. www.shministim.org. βλ. επίσης Ronit Chacham, *Breaking Ranks, Refusing to Serve in the West Bank and Gaza*, New York: The Other Press, 2003

16 Βλ. <http://taayush.tripod.com>. Το απόσπασμα παρατίθεται με την άδεια της συγγραφέως.

17 Yitzhak Laor, "Will the Circle Be Unbroken?" *Ha'aretz*, 2 Αυγούστου 2002.

5. ΕΥΛΩΤΗ ΖΩΗ

...το πλεόνασμα κάθε κοινωνικότητας επί κάθε μονακικότητας
Λεβινάς

Σε μια συνάντηση στην οποία βρέθηκα πρόσφατα, ο διευθυντής κάποιων πανεπιστημιακών εκδόσεων διηγήθηκε μια ιστορία. Δεν ήταν σαφές αν ταυτιζόταν με την οπτική της ιστορίας ή αν μετέφερε διστακτικά τα άσχημα νέα. Πάντως, η ιστορία του αφορούσε μια άλλη συνάντηση στην οποία είχε βρεθεί εκείνος, όπου ο πρόεδρος ενός πανεπιστημίου είχε υποστηρίξει ότι κανένας δεν διαβάξει πλέον βιβλία των ανθρωπιστικών επιστημών, ότι οι επιστήμες αυτές δεν έχουν τίποτα άλλο να προσφέρουν, ή, μάλλον, τίποτα να προσφέρουν στην εποχή μας. Δεν είμαι σίγουρη αν έλεγε ότι ο πρόεδρος του πανεπιστημίου εννοούσε ότι οι επιστήμες του ανθρώπου έχουν χάσει το ηθικό τους κύρος, ακουγόταν, πάντως, σαν αυτή να ήταν όντως η άποψη κάποιου και ότι ήταν μια άποψη που θα έπρεπε να την πάρουμε στα σοβαρά. Ακολούθησαν πολλές συζητήσεις στη συνάντηση αυτή, στις οποίες δεν ήταν πάντα εύκολο να καταλάβεις ποια άποψη ανήκε σε ποιον, ή αν στην πραγματικότητα υπήρχε κανείς που να ήταν πρόθυμος να έχει μια δική του άποψη. Η συζήτηση περιστρεφόταν γύρω από το εξής ερώτημα: έχουν οι ανθρωπιστικές επιστήμες αυτοϋπονομευτεί εξαιτίας του σχετικισμού τους, της αμφισβήτησης και της «κριτικής», ή μήπως έχουν υπονομευτεί από όλους εκείνους που αντιτίθενται σε αυτόν το σχετικισμό, την αμφισβήτηση και την «κριτική»; Κάποιος, ή κάποια ομάδα ανθρώ-

πων, έχει υπονομεύσει τις ανθρωπιστικές επιστήμες, αλλά δεν ήταν σαφές ποιος, ούτε και ποιος πίστευε ότι αυτό ήταν αλήθεια. Είχα αρχίσει να αναρωτιέμαι μήπως βρισκόμουν μέσα στο ίδιο το πρόβλημα των ανθρωπιστικών επιστημών, όπου κανένας δεν ξέρει ποιος μιλάει, με ποια φωνή και με ποια πρόθεση. Υπάρχει κανείς που να υποστηρίζει τα λόγια που εκφέρει; Μπορούμε ακόμα να ακολουθήσουμε αντίστροφα την πορεία αυτών των λόγων μέχρι να φτάσουμε σε έναν ομιλητή ή, ακόμα, σε έναν συγγραφέα; Και ποιο ήταν ακριβώς το μήνυμά τους;

Φυσικά, θα ήταν παράδοξο αν άρχιζα τώρα να υποστηρίζω ότι αυτό που χρειαζόμαστε πραγματικά είναι να προσδέσουμε το λόγο στους συγγραφείς και ότι έτσι θα επανεδραιώσουμε τους συγγραφείς και το κύρος τους. Έχω συμβάλει αρκετά, μαζί με πολλούς από εσάς, στην προσπάθεια να κοπεί αυτός ο δεσμός. Αυτό, όμως, που νομίζω ότι λείπει, και το οποίο θα ήθελα να το δω και να το ακούσω να επιστρέφει, είναι ο στοχασμός πάνω στη δομή της ίδιας απεύθυνσης. Επειδή, παρότι δεν ήξερα με τίνος τη φωνή μιλούσε αυτό το πρόσωπο, αν ήταν η δική του φωνή ή όχι, αισθάνθηκα ωστόσο ότι απευθυνόταν σε εμένα, και ότι κάτι που ονομάζεται ανθρωπιστικές επιστήμες γινόταν, από κάποια κατεύθυνση, αντικείμενο κλειασμού. Το να ανταποκριθεί κανείς σε αυτή την απεύθυνση φαίνεται να είναι κάτι σημαντικό στην εποχή μας. Αυτή η υποχρέωση είναι κάτι άλλο από την αποκατάσταση του συγγραφέα-υποκειμένου *per se*. Έχει να κάνει με τον τρόπο της απόκρισης όταν έχουν απευθυνθεί σε εσένα, με μια στάση απέναντι στον Άλλο, όταν ο Άλλος έχει απαιτήσει κάτι από εμένα, με έχει κατηγορήσει για μια αποτυχία ή μου έχει ζητήσει να αναλάβω κάποια ευθύνη. Πρόκειται για μια συναλλαγή που δεν μπορεί να ενσωματωθεί στο σχήμα στο οποίο το υποκείμενο βρίσκεται εδώ ως θέμα αναστοχαστικής διερώτησης και ο Άλλος είναι κάπου εκεί ως θέμα στο οποίο πρέπει να παράσχουμε κάποια υπηρεσία. Η δομή της απεύθυνσης είναι σημαντική για να κατανοήσουμε πώς το ηθικό κύρος εισάγεται και διατηρείται

εφόσον αποδεχτούμε όχι απλώς ότι απευθυνόμαστε σε άλλους όταν μιλάμε, αλλά ότι, με κάποιον τρόπο, υπάρχουμε πραγματικά από τη στιγμή ακριβώς που κάποιος μας απευθύνεται και ότι κάτι σχετικά με την ύπαρξή μας γίνεται επισφαλές όταν αυτή η απεύθυνση αποτυγχάνει. Πιο σημαντικό, ωστόσο, είναι ότι αυτό που μας δεσμεύει ηθικά έχει να κάνει με το πώς μας απευθύνονται οι άλλοι, με τρόπους τους οποίους δεν μπορούμε να αρνηθούμε ούτε μπορούμε να τους αποφύγουμε· η παραβίαση αυτή που δεχόμαστε από την απεύθυνση του άλλου μάς συγκροτεί πρώτα και κύρια ενάντια στη βούλησή μας, ή ίσως, πιο σωστά, πριν ακόμα από τη διαμόρφωση της βούλησής μας. Αν, λοιπόν, σκεφτούμε ότι το ηθικό κύρος έχει να κάνει με το να βρίσκει κανείς τη βούλησή του και να την υπερασπίζεται, αποτυπώνοντας το όνομά του πάνω στη βούληση αυτή, τότε ίσως να μην έχουμε κατανοήσει τον τρόπο με τον οποίο μεταβιβάζονται τα ηθικά αιτήματα. Δηλαδή, να μην έχουμε κατανοήσει την κατάσταση του να σου απευθύνονται, το αίτημα που έρχεται από αλλού, ορισμένες φορές από ένα ανώνυμο αλλού, από το οποίο αρθρώνονται και μας επιβάλλονται οι υποχρεώσεις μας.

Πράγματι, αυτή την αντίληψη τού τι είναι ηθικά δεσμευτικό δεν την παρέχω μόνη μου στον εαυτό μου· δεν προέρχεται από την αυτονομία μου ούτε από την αναστοχαστικότητά μου. Έρχεται σε εμένα από αλλού, απρόσκλητη, απροσδόκητη και απροσχεδίαστη. Στην πραγματικότητα, έχει την τάση να χαλάει τα σχέδιά μου και, αν τα σχέδιά μου όντως χαλάσουν, αυτό μπορεί να είναι ένα σημάδι ότι κάτι με έχει δεσμεύσει ηθικά. Θεωρούμε ότι οι πρόεδροι χειρίζονται τις ομιλιακές πράξεις με εμπρόθετους τρόπους, και έτσι, όταν ένας διευθυντής πανεπιστημιακών εκδόσεων ή ένας πρόεδρος πανεπιστημίου μιλούν, υποθέτουμε ότι ξέρουν τι λένε, σε ποιον απευθύνονται και με ποια πρόθεση. Περιμένουμε ότι η απεύθυνσή τους θα έχει κύρος και, με αυτή την έννοια, ότι θα είναι δεσμευτική. Στις μέρες μας όμως, ο προεδρικός λόγος είναι παράξενος, και θα χρειαζόταν κάποιος πιο

ειδικός από εμένα στη ρητορική για να κατανοήσει τα μυστήριά του. Γιατί, άραγε, το Ιράκ, για παράδειγμα, αποκαλείται απειλή για τον «πολιτισμένο κόσμο», ενώ οι πύραυλοι στη Βόρεια Κορέα, ή, ακόμα, η απόπειρα να τεθούν σε ομηρία σκάφη των ΗΠΑ, αποκαλούνται «τοπικά ζητήματα»; Και αν ο Πρόεδρος των ΗΠΑ δέχεται πιέσεις από μια παγκόσμια πλειοψηφία να αποσύρει τις απειλές του για πόλεμο, γιατί δεν δείχνει να αισθάνεται δεσμευμένος από αυτή την απεύθυνση; Δεδομένης, όμως, της κατάρρευσης του προεδρικού λόγου, ίσως θα έπρεπε να σκεφτούμε πιο σοβαρά τη σχέση ανάμεσα στους τρόπους απεύθυνσης και στο ηθικό κύρος. Αυτό μπορεί να μας βοηθήσει να καταλάβουμε τι έχουν να προσφέρουν οι αξίες των ανθρωπιστικών επιστημών και υπό ποιες συνθήκες του λόγου το ηθικό κύρος γίνεται δεσμευτικό.

Θα ήθελα να εξετάσω το «πρόσωπο», την έννοια που εισήγαγε ο Εμανουέλ Λεβινάς (Emmanuel Levinas), για να εξηγήσω πώς οι άλλοι εγείρουν ηθικές αξιώσεις από εμάς, μας απευθύνουν ηθικά αιτήματα, αιτήματα που δεν τα ζητήσαμε και που δεν μας επιτρέπεται να τα αρνηθούμε. Ο Λεβινάς μου θέτει ένα προκαταρκτικό αίτημα, αλλά, στις μέρες μας, το δικό του αίτημα δεν είναι το μόνο που οφείλω να ικανοποιήσω. Θα σκιαγραφήσω αυτό που νομίζω ότι είναι μια πιθανή εβραϊκή ηθική της μη-βίας. Στη συνέχεια, θα τη συσχετίσω με ορισμένα από τα πιο πιεστικά προβλήματα σχετικά με τη βία και την ηθική που αντιμετωπίζουμε σήμερα. Η λεβινασιανή έννοια του «προσώπου» έχει εδώ και πολύ καιρό δημιουργήσει σημαντική ανησυχία. Φαίνεται ότι το «πρόσωπο» εκείνου που αποκαλεί «Άλλον» μάς απευθύνει ένα ηθικό αίτημα, αλλά δεν ξέρουμε ποιο είναι το αίτημα αυτό. Δεν μπορεί να βρεθεί στο «πρόσωπο» του άλλου ένα κρυφό νόημα και η προσταγή που κομίζει δεν μπορεί να μεταφραστεί άμεσα σε μια οδηγία που να μπορεί να διατυπωθεί γλωσσικά και να εκτελεστεί.

Ο Λεβινάς γράφει:

Η προσέγγιση στο πρόσωπο είναι ο πιο στοιχειώδης τρόπος υπευθυνότητας... Το πρόσωπο δεν βρίσκεται μπροστά μου (*en face de moi*), αλλά πάνω από μένα: είναι ο άλλος ενώπιον του θανάτου, που κοιτάζει μέσα από το θάνατο και τον αποκαλύπτει. Δευτερευόντως, το πρόσωπο είναι ο άλλος που μου ζητάει να μην τον αφήσω να πεθάνει μόνος, σαν αυτό να με έκανε συνεργό στο θάνατό του. Έτσι, το πρόσωπο μου λέει: μην σκοτώσεις. Σε σχέση με το πρόσωπο, αποκαλύπτομαι σαν σφετεριστής της θέσης του άλλου. Το περίφημο «δικαίωμα στην ύπαρξη», που ο Σπινόζα ονόμαζε *conatus essendi* και το όριζε ως τη βασική αρχή του νοητού, αμφισβητείται από τη σχέση με το πρόσωπο. Κατά συνέπεια, το καθήκον μου να ανταποκριθώ στον άλλο αναστέλλει το φυσικό μου δικαίωμα στην επιβίωση, *le droit vitale*. Η ηθική σχέση της αγάπης προς τον άλλο προέρχεται από το γεγονός ότι ο εαυτός δεν μπορεί να επιβιώσει μόνος του, δεν μπορεί να βρει νόημα εντός του δικού του είναι-στον-κόσμο... Όταν εκθέτω τον εαυτό μου στην τρωτότητα του προσώπου θέτω υπό αμφισβήτηση το οντολογικό μου δικαίωμα στην ύπαρξη. Στην ηθική, το δικαίωμα του άλλου στην ύπαρξη υπερέχει έναντι του δικού μου, και η υπεροχή αυτή συναψίζεται στην ηθική προσταγή: μην σκοτώσεις, μη θέσεις σε κίνδυνο τη ζωή του άλλου.¹

Και παρακάτω:

Το πρόσωπο είναι αυτό που δεν μπορούμε να σκοτώσουμε, ή, τουλάχιστον, αυτό που το νόημά του συνίσταται στη διατύπωση «ου φονεύσεις». Είναι αλήθεια πως ο φόνος είναι ένα τετριμμένο γεγονός: ο καθένας μπορεί να σκοτώσει τον Άλλο· η ηθική ανάγκη δεν είναι οντολογική αναγκαιότητα... Εμφανίζεται επίσης στις Γραφές, για τις οποίες η ανθρώπινη υπόσταση του ανθρώπου αποκαλύπτεται μόνο εφόσον παραμένει συνδεδεμένη με τον κόσμο. Όμως, για να πούμε την αλήθεια, η εμφάνιση στο είναι αυτών των «ηθικών παραδοξοτήτων» —της ανθρώπινης υπόστασης του ανθρώπου— αποτελεί μια διάρρηξη

του είναι. Είναι σημαντική ακόμα και αν το είναι αναλαμβάνει και επανακτά τον εαυτό του.²

Έτσι, το πρόσωπο δεν μιλάει, με την αυστηρή έννοια, όμως αυτό που το πρόσωπο εννοεί μεταβιβάζεται, παρ' όλα αυτά, από την εντολή «ου φονεύσεις». Μεταβιβάζει αυτή την εντολή χωρίς ακριβώς να τη διατυπώνει. Φαίνεται ότι θα μπορούσαμε να χρησιμοποιήσουμε αυτή τη βιβλική εντολή για να κατανοήσουμε ένα τμήμα από το νόημα του προσώπου, όμως κάτι λείπει, αφού το πρόσωπο δεν μιλάει, με την έννοια που μιλάει το στόμα· το πρόσωπο δεν μπορεί να αναχθεί στο στόμα, ούτε, ακόμα, και σε οτιδήποτε μπορεί το στόμα να εκφέρει. Κάποιος ή κάτι άλλο μιλάει όταν το πρόσωπο παρομοιάζεται με ένα ορισμένο είδος λόγου· είναι ένας λόγος που δεν προέρχεται από ένα στόμα, ή, ακόμα και αν προέρχεται από εκεί, δεν έχει εκεί την καταγωγή ή το νόημά του. Στην πραγματικότητα, στο δοκίμιό του με τίτλο «Ειρήνη και εγγύτητα», ο Λεβινάς κάνει ξεκάθαρο ότι «το πρόσωπο δεν είναι αποκλειστικά ένα ανθρώπινο πρόσωπο».³ Για να εξηγήσει αυτή την πρόταση, αναφέρεται στο κείμενο του Βασίλι Γκρόσμαν *Ζωή και μοίρα* [Vassili Grossman, *Life and Fate*], το οποίο το περιγράφει ως:

την ιστορία... των οικογενειών, των γυναικών και των γονιών πολιτικών κρατουμένων που πηγαίνουν στη Λουμπιάνκα στη Μόσχα για να μάθουν τα τελευταία νέα. Σχηματίζεται μια ουρά στο γκισέ, μια ουρά στην οποία ο καθένας μπορεί να δει μόνο τις πλάτες των υπολοίπων. Μια γυναίκα περιμένει τη σειρά της· δεν είχε ποτέ της σκεφτεί ότι η ανθρώπινη πλάτη μπορεί να είναι τόσο εκφραστική και ότι μπορεί να εκφράζει καταστάσεις του πνεύματος με έναν τόσο διεισδυτικό τρόπο. Οι άνθρωποι που πλησίαζαν στο γκισέ είχαν έναν ιδιαίτερο τρόπο να τεντώνουν το λαιμό και την πλάτη τους, με τους ώμους σηκωμένους και τις ωμοπλάτες σαν ελατήρια, που ήταν σαν να δακρύζουν, να κλαίνε και να ουρλιάζουν. (ΕΕ, 167)

Εδώ, ο όρος «πρόσωπο» λειτουργεί καταχρηστικά: το «πρόσωπο» περιγράφει την ανθρώπινη πλάτη, το τέντωμα του λαιμού, τις ωμοπλάτες που ανασηκώνονται σαν «ελατήρια». Και λέγεται ότι αυτά τα μέλη, με τη σειρά τους, δακρύζουν και κλαίνε και ουρλιάζουν, σαν να ήταν ένα πρόσωπο ή μάλλον ένα πρόσωπο με στόμα, με λαιμό ή ακόμα μόνο ένα στόμα και ένας λαιμός από τα οποία βγαίνουν ήχοι που δεν σχηματίζουν λέξεις. Το πρόσωπο υπάρχει στην πλάτη και στον αυχένα, όμως δεν είναι ακριβώς πρόσωπο. Οι ήχοι που βγαίνουν από αυτό, ή μέσω αυτού, είναι αγωνιώδεις, μαρτυρικοί. Μπορούμε, λοιπόν, ήδη να δούμε ότι το «πρόσωπο» μοιάζει να αποτελείται από μια σειρά μετατοπίσεων, έτσι ώστε το πρόσωπο να αναπαρίσταται σαν πλάτη, η οποία με τη σειρά της αναπαρίσταται σαν μια σκηνή εναγώνιων φωνήσεων. Και ενώ εδώ υπάρχουν πολλά ονόματα στη σειρά, τελειώνουν με μια αναπαράσταση αυτού που δεν μπορεί να ονομαστεί, μια εκφορά που δεν είναι, με την αυστηρή έννοια, γλωσσική. Έτσι, το πρόσωπο, το όνομα του προσώπου και τα λόγια με τα οποία πρέπει να κατανοήσουμε το νόημά του —«ου φονεύσεις»— δεν αποδίδουν απόλυτα το νόημα του προσώπου, αφού, σε τελική ανάλυση, φαίνεται ότι εδώ τα όρια της γλωσσικής μετάφρασης ορίζονται ακριβώς από τη δίχως λέξεις φωνοποίηση της αγωνίας. Το πρόσωπο, αν πρέπει να εκφράσουμε με λέξεις το νόημά του, είναι αυτό ακριβώς για το οποίο δεν υπάρχουν κατάλληλες λέξεις: το πρόσωπο φαίνεται να είναι ένα είδος ήχου, ο ήχος της γλώσσας καθώς εκκενώνεται από το νόημά της, το ηχηρό υπόστρωμα της φώνησης που προηγείται και οριοθετεί την εκφορά οποιασδήποτε σημασιολογικής έννοιας.

Στο τέλος της περιγραφής του, ο Λεβινάς προσθέτει δύο γραμμές που δεν έχουν μορφή ολοκληρωμένης πρότασης: «Το πρόσωπο ως ακραία επισφάλεια του άλλου. Η ειρήνη ως συνείδηση της επισφάλειας του άλλου» (ΕΕ, 167). Και οι δύο δηλώσεις είναι παρομοιώσεις, και οι δύο αποφεύγουν τη χρήση του ρήματος, ιδιαίτερα του συνδετικού. Δεν λένε ότι το πρόσωπο είναι

αυτή η επισφάλεια, ή ότι η ειρήνη είναι, η κατάσταση συνείδησης της επισφάλειας του Άλλου. Και οι δύο φράσεις είναι υποκαταστάσεις που αρνούνται τη δέσμευση στην τάξη του είναι. Στην ουσία, ο Λεβινάς μάς λέει ότι «η ανθρώπινη υπόσταση είναι μια διάρρηξη του είναι», και στα προηγούμενα σχόλια επιτελεί αυτή την αναστολή και τη διάρρηξη με μια διατύπωση που είναι ταυτόχρονα κάτι λιγότερο και κάτι περισσότερο από πρόταση. Να ανταποκριθούμε στο πρόσωπο, να καταλάβουμε το νόημά του, σημαίνει να έχουμε συνείδηση του στοιχείου που είναι ευάλωτο σε μια άλλη ζωή, ή, μάλλον, της τρωτότητας της ίδιας της ζωής. Αυτό δεν μπορεί να είναι μια κατάσταση συνείδησης, για να χρησιμοποιήσω τα λόγια του, απέναντι στη δική μου ζωή και στη συνέχεια μια επέκταση από την κατανόηση της δικής μου επισφάλειας στην κατανόηση της επισφάλειας της ζωής κάποιου άλλου. Πρέπει να είναι κατανόηση της επισφάλειας του Άλλου. Αυτό κάνει το πρόσωπο να ανήκει στη σφαίρα της ηθικής. Ο Λεβινάς γράφει: «Το πρόσωπο του άλλου, όπως είναι επισφαλές και ανυπεράσπιστο, είναι για μένα ταυτόχρονα ο πειρασμός να σκοτώσω και η έκκληση για ειρήνη, το “Ου φονεύσεις”» (ΕΕ, 167). Το τελευταίο αυτό σχόλιο υποδηλώνει κάτι που είναι με πολλές έννοιες αφοπλιστικό. Γιατί, άραγε, η ίδια η επισφάλεια του άλλου να με βάζει στον πειρασμό να σκοτώσω; Ή γιατί να με βάζει στον πειρασμό να σκοτώσω την ίδια στιγμή που κομίζει ένα αίτημα ειρήνης; Υπάρχει κάτι στο γεγονός ότι αντιλαμβάνομαι την επισφάλεια του Άλλου που με κάνει να θέλω να τον σκοτώσω; Μήπως η τρωτότητα και μόνο του Άλλου μετατρέπεται μέσα μου σε δολοφονικό πειρασμό; Αν ο Άλλος, το πρόσωπο του Άλλου, που σε τελική ανάλυση φέρει το νόημα αυτής της επισφάλειας, με προκαλεί να σκοτώσω και ταυτόχρονα μου το απαγορεύει, τότε η λειτουργία του προσώπου δημιουργεί μέσα μου μια σύγκρουση και εγκαθιδρύει αυτή τη σύγκρουση στην καρδιά της ηθικής. Φαίνεται σαν η φωνή του Θεού να εκπροσωπείται από την ανθρώπινη φωνή, αφού είναι ο Θεός που λέει, μέσω του Μωϋσή,

«Ου φονεύσεις». Το πρόσωπο που κάνει τις διαθέσεις μου δολοφονικές και ταυτόχρονα μου απαγορεύει το φόνο είναι εκείνο που μιλάει με μια φωνή που δεν είναι δική του, που μιλάει με μια φωνή που δεν είναι ανθρώπινη.⁴ Το πρόσωπο, λοιπόν, πραγματοποιεί ταυτόχρονα πολλές διατυπώσεις: αποκαλύπτει μια αγωνία, μια τρωτότητα την ίδια στιγμή που αποκαλύπτει και μια θεϊκή απαγόρευση του φόνου.⁵

Νωρίτερα στο «Ειρήνη και εγγύτητα», ο Λεβινάς εξετάζει την αποστολή της Ευρώπης και αναρωτιέται αν το «Ου φονεύσεις» δεν είναι ακριβώς αυτό που θα έπρεπε να βλέπει κανείς στο ίδιο το νόημα του ευρωπαϊκού πολιτισμού. Δεν είναι ξεκάθαρο πού αρχίζει και πού τελειώνει η Ευρώπη του, αν τα όριά της είναι γεωγραφικά ή αν εμφανίζεται κάθε φορά που διατυπώνεται ή μεταβιβάζεται η εντολή. Πρόκειται ήδη για μια παράξενη Ευρώπη, της οποίας το νόημα εικάζεται ότι συνίσταται στα λόγια του εβραϊκού Θεού, της οποίας το πολιτισμικό status εξαρτάται, σαν να λέμε, από τη μετάδοση θεϊκών απαγορεύσεων από τη Βίβλο. Είναι η Ευρώπη στην οποία ο εβραϊσμός έχει πάρει τη θέση του Ελληνισμού και το Ισλάμ παραμένει ακατονόμαστο. Ίσως ο Λεβινάς να μας λέει ότι η μόνη Ευρώπη που θα έπρεπε να αποκαλείται Ευρώπη είναι εκείνη που εξυψώνει την Παλαιά Διαθήκη πάνω από τον αστικό και τον κοσμικό νόμο. Σε κάθε περίπτωση, ο Λεβινάς φαίνεται να επιστρέφει στην πρωτοκαθεδρία που έχει η απαγόρευση για το νόημα του ίδιου του πολιτισμού. Και αν και θα μπαίναμε ίσως στον πειρασμό να εκλάβουμε την άποψη αυτή σαν έναν ειδικό ευρωκεντρισμό, είναι μάλλον εξίσου σημαντικό να καταλάβουμε ότι από την οπτική του δεν προκύπτει μια αναγνωρίσιμη Ευρώπη. Στην πραγματικότητα, δεν είναι η απαγόρευση του φόνου που κάνει την Ευρώπη Ευρώπη, αλλά η αγωνία και η επιθυμία που παράγει η απαγόρευση. Καθώς συνεχίζει να εξηγεί πώς λειτουργεί αυτή η εντολή, αναφέρεται στη *Γένεση*, κεφάλαιο 32, όπου ο Ιακώβ πληροφορείται την επικείμενη άφιξη του αδελφού και αντιπάλου του Ησαύ. Γράφει ο Λεβινάς: «Ο Ιακώβ προβλη-

ματίζεται όταν μαθαίνει ότι ο αδερφός του ο Ησαύ — φίλος ή εχθρός— έρχεται για να τον συναντήσει “και τετρακόσιοι άνδρες μετ’ αυτού”. Το εδάφιο 7 μάς λέει: “Εφοβήθη δε ο Ιακώβ σφόδρα και ήτο εν αγωνία”. Σε αυτό το σημείο, ο Λεβινάς στρέφεται στο σχολιαστή Ρασί (Rashi) για να καταλάβει «τη διαφορά μεταξύ φόβου και αγωνίας» και συμπεραίνει ότι «[ο Ιακώβ] φοβάται για το θάνατό του, αλλά αγωνιά μήπως αναγκαστεί να σκοτώσει» (ΕΕ, 164).

Φυσικά, εξακολουθεί να μην είναι ξεκάθαρο γιατί ο Λεβινάς θεωρεί ότι μια από τις πρώτες ή τις κύριες αντιδράσεις απέναντι στην επισφάλεια του άλλου είναι η επιθυμία να σκοτώσουμε. Για ποιο λόγο το τίναγμα στις ωμοπλάτες, το τέντωμα του λαιμού και η εναγώνια άρθρωση που μεταφέρουν τον πόνο του άλλου εμπνέουν σε κάποιον την επιθυμία για βία; Πρέπει να φταίει που ο Ησαύ εκεί πέρα, με τους τετρακόσιους άντρες του, απειλεί να με σκοτώσει, ή έτσι φαίνεται, και ότι σε σχέση με αυτόν τον απειλητικό Άλλο, ή, ακόμα, αυτόν που το πρόσωπό του αντιπροσωπεύει την απειλή, πρέπει να υπερασπιστώ τον εαυτό μου για να διατηρήσω τη ζωή μου. Ωστόσο, ο Λεβινάς εξηγεί ότι δεν δικαιολογείται ο φόνος στο όνομα της αυτοσυντήρησης, ότι η αυτοσυντήρηση ποτέ δεν είναι ικανή συνθήκη για την ηθική δικαιολόγηση της βίας. Φαίνεται, λοιπόν, ότι έχουμε να κάνουμε με έναν ακραίο ειρηνισμό, έναν απόλυτο ειρηνισμό, και ίσως να είναι έτσι. Μπορεί να θέλουμε ή να μην θέλουμε να αποδεχτούμε αυτές τις συνέπειες, πρέπει, όμως, να αναλογιστούμε το δίλημμα που μας θέτουν ως καταστατικές της ηθικής αγωνίας: «Φοβάται για τη ζωή του, αλλά αγωνιά μήπως αναγκαστεί να σκοτώσει». Φοβάται κανείς για την επιβίωσή του και έχει αγωνία για το αν πληγώσει τον άλλο, και αυτές οι δύο παρορμήσεις συγκρούονται μεταξύ τους, σαν αδέρφια που μαλώνουν. Πολεμούν, όμως, μεταξύ τους, προκειμένου να μην πολεμήσουν, και αυτό, απ’ ό,τι φαίνεται, είναι το ζήτημα. Γιατί η μη-βία που προτείνει ο Λεβινάς δεν προέρχεται από έναν ειρηνικό τόπο, αλλά από τη συνεχή ένταση ανάμε-

σα στο φόβο του να υποστείς βία και στην αγωνία του να την ασκήσεις. Θα μπορούσα να βάλω τέλος στο φόβο για το θάνατό μου εξολοθρεύοντας τον άλλο, αν και τότε θα έπρεπε να συνεχίσω να εξολοθρεύω, ιδίως αν τον άλλο τον ακολουθούν τετρακόσιοι άντρες και όλοι τους έχουν φίλους και οικογένειες, και ίσως ακόμα ένα ή δύο ολόκληρα έθνη πίσω τους. Θα μπορούσα να δώσω τέλος στην αγωνία μου μήπως γίνω δολοφόνος αν συμπιλιωνόμουν με την ηθική δικαιολόγηση της άσκησης βίας και της θανάτωσης υπό αυτές τις συνθήκες. Θα μπορούσα να χρησιμοποιήσω τον ωφελμιστικό λογισμό, ή να προσφύγω στο φυσικό δικαίωμα των ατόμων να προστατεύουν και να διατηρούν τα δικαιώματά τους. Δεν είναι δύσκολο να φανταστούμε τόσο μια τελεολογική όσο και μια δεοντολογική δικαιολόγηση που θα μου έδινε πολλές ευκαιρίες να ασκήσω δικαιολογημένα βία. Το τελεολογικό επιχείρημα θα μπορούσε να είναι ότι γίνεται για το καλό των πολλών. Το δεοντολογικό θα απευθυνόταν στην εγγενή αξία της δικής μου ζωής. Θα μπορούσαν επίσης να χρησιμοποιηθούν για να αμφισβητήσουν την πρωτοκαθεδρία της απαγόρευσης του φόνου, μιας απαγόρευσης ενώπιον της οποίας εγώ θα εξακολουθούσα να νιώθω αγωνία.

Αν και ο Λεβινάς υποστηρίζει ότι η αυτοσυντήρηση δεν είναι επαρκής δικαιολογία για τη διάπραξη φόνου, υποθέτει επίσης ότι η επιθυμία του φόνου στον άνθρωπο είναι πρωταρχική. Αν η αρχική μας παρόρμηση απέναντι στην τρωτότητα του άλλου είναι η επιθυμία να σκοτώσουμε, η ηθική προσταγή είναι ακριβώς να αντιστρατευτούμε αυτή την αρχική παρόρμηση. Με ψυχαναλυτικούς όρους, αυτό σημαίνει να θέσουμε την επιθυμία μας να σκοτώσουμε στην υπηρεσία μιας εσωτερικής επιθυμίας να καταπνίξουμε την επιθετικότητά μας και την αίσθηση της δικής μας προτεραιότητας. Το αποτέλεσμα θα είναι μάλλον νευρωτικής φύσης, αλλά ίσως εδώ η ψυχανάλυση να φτάνει στα όριά της. Για τον Λεβινάς, μόνο το ηθικό στοιχείο μπορεί να βγάλει κάποιον από το κύκλωμα της κακής συνείδησης, τη λογική διά της οποίας η

απαγόρευση ενάντια στην επιθετικότητα γίνεται ο εσωτερικός αγωγός της ίδιας της επιθετικότητας. Η επιθετικότητα τότε, στρέφεται ενάντια στον εαυτό, υπό τη μορφή της σκληρότητας του υπερ-εγώ. Αν το ηθικό μπορεί να μας φέρει πέρα από την κακή συνείδηση, αυτό συμβαίνει επειδή, σε τελική ανάλυση, η κακή συνείδηση δεν είναι παρά μια αρνητική εκδοχή του ναρκισσισμού και, επομένως, μια μορφή ναρκισσισμού. Το πρόσωπο του Άλλου έρχεται σε εμένα από έξω και διακόπτει το ναρκισσιστικό κύκλωμα. Το πρόσωπο του Άλλου με καλεί να βγω από το ναρκισσισμό και να έρθω προς κάτι τελικά πιο σημαντικό.

Γράφει ο Λεβινάς:

Ο Άλλος είναι το μοναδικό πλάσμα που μπορώ να επιθυμώ να σκοτώσω. Μπορώ να επιθυμώ. Ωστόσο, αυτή η δύναμη είναι ακριβώς το αντίθετο της δύναμης. Ο θρίαμβος αυτής της δύναμης συνίσταται στην ήττα της ως δύναμης. Τη στιγμή που η δύναμή μου να σκοτώσω πραγματοποιείται, ο άλλος μου έχει διαφύγει... Δεν τον έχω κοιτάξει κατά πρόσωπο, δεν έχω συναντήσει το πρόσωπό του. Ο πειρασμός της ολικής άρνησης... αυτή είναι η παρουσία του προσώπου. Το να είσαι πρόσωπο με πρόσωπο σε σχέση με τον άλλο σημαίνει να είσαι ανίκανος να σκοτώσεις. Αποτελεί επίσης την κατάσταση του λόγου.(9)

Αποτελεί επίσης την κατάσταση του λόγου...

...αυτό το τελευταίο δεν είναι ένας ασήμαντος ισχυρισμός. Σε κάποια συνέντευξη, ο Λεβινάς εξηγεί ότι «το πρόσωπο και ο λόγος συνδέονται. Αυτό μιλάει, αυτό καθιστά δυνατό και ξεκινάει κάθε λόγο» (ΗΑ, 87). Εφόσον, λοιπόν, το πρόσωπο λέει «Ου φονεύσεις», φαίνεται ότι ο ίδιος ο λόγος δημιουργείται μέσω αυτής της πρωταρχικής εντολής, ότι, δηλαδή, ο λόγος δημιουργείται για πρώτη φορά ενάντια στο σκηνικό αυτού του πιθανού φόνου. Γενικότερα, ο λόγος μάς δεσμεύει ηθικά, επειδή ακριβώς

πριν ακόμα μιλήσουμε κάποιος μας έχει μιλήσει. Με μια απλή έννοια, ίσως όχι ακριβώς αυτή που είχε στο νου του ο Λεβινάς, πρώτα μας μιλάει, μας απευθύνεται ο Άλλος και μετά αποκτούμε γλώσσα οι ίδιοι. Και μπορούμε άρα να βγάλουμε το συμπέρασμα ότι μόνο υπό την προϋπόθεση ότι κάποιος θα μας απευθυνθεί μπορούμε να κάνουμε χρήση της γλώσσας. Με αυτή την έννοια, ο Άλλος αποτελεί τη συνθήκη του λόγου. Αν ο Άλλος εξολοθρευτεί, το ίδιο θα συμβεί και στη γλώσσα, αφού η γλώσσα δεν μπορεί να επιβιώσει έξω από τη συνθήκη της απεύθυνσης.

Ας θυμηθούμε, όμως, ότι ο Λεβινάς μάς έχει πει ακόμα ότι το πρόσωπο –που είναι το πρόσωπο του Άλλου και, επομένως, η ηθική απαίτηση που διατυπώνει ο Άλλος– είναι η άρθρωση της αγωνίας που δεν είναι ακόμα γλώσσα ή δεν είναι πλέον γλώσσα, εκείνης με την οποία αποκτούμε συνείδηση της επισφάλειας της ζωής του Άλλου, εκείνης που ξυπνά μέσα μας τον πειρασμό να σκοτώσουμε και την απαγόρευσή του. Για ποιο λόγο η αδυναμία να σκοτώσουμε είναι η κατάσταση του λόγου; Μήπως η ένταση ανάμεσα στο φόβο για τη ζωή μας και στην αγωνία να σκοτώσουμε συγκροτεί την αμφιθυμία που αποτελεί την κατάσταση του λόγου; Πρόκειται για μια κατάσταση στην οποία δεχόμαστε μια απεύθυνση, στην οποία ο Άλλος κατευθύνει τη γλώσσα σε εμάς. Η γλώσσα αυτή μεταφέρει την επισφάλεια της ζωής, που εγκαθιδρύει τη διαρκή ένταση μιας ηθικής της μη-βίας. Η κατάσταση του λόγου δεν είναι αυτό που λέγεται, ή ακόμα αυτό που μπορεί να ειπωθεί. Για τον Λεβινάς, η κατάσταση του λόγου συνίσταται στο γεγονός ότι η γλώσσα φτάνει σε εμάς ως απεύθυνση που δεν εξαρτάται από τη βούλησή μας και η οποία, κυριολεκτικά, μας αιχμαλωτίζει ή, για να χρησιμοποιήσουμε τον όρο του Λεβινάς, μας κρατά ομήρους. Υπάρχει, λοιπόν, ήδη μια ορισμένη βία στο γεγονός της απεύθυνσης, στην απόδοση ενός ονόματος, όταν κάποιος υπόκειται σε ένα σύνολο περιορισμών, όταν υποχρεώνεται να ανταποκριθεί σε μια απαιτητική ετερότητα. Κανείς δεν ελέγχει τους όρους με τους οποίους του απευθύνονται, τουλάχιστον

στον όχι με τον πιο ουσιαστικό τρόπο. Το να δέχεται κάποιος μια απεύθυνση σημαίνει, εξ αρχής, να στερείται τη βούλησή του, και αυτή η αποστέρηση να αποτελεί τη βάση της θέσης του εντός του λόγου.

Μέσα στο ηθικό πλαίσιο της θέσης του Λεβινάς ξεκινάμε θεωρώντας δεδομένη μια δυάδα. Όμως, και σύμφωνα με τους δικούς του όρους, στη σφαίρα της πολιτικής υπάρχουν πάντα επί σκηνής περισσότερα από δύο υποκείμενα. Εγώ μπορεί να αποφασίσω να μην επικαλεστώ την επιθυμία μου να προστατεύσω τη ζωή μου ως δικαιολόγηση της βίας, τι γίνεται όμως αν η βία ασκηθεί σε κάποιον που αγαπώ; Τι γίνεται αν υπάρχει ένας Άλλος που ασκεί βία σε έναν άλλο Άλλο; Ηθικά, σε ποιον από τους δύο Άλλους πρέπει να ανταποκριθώ; Ποιον Άλλο θα θέσω ενώπιον του εαυτού μου; Και ποιον θα υποστηρίξω; Ο Ντεριντά ισχυρίζεται ότι η προσπάθεια να ανταποκριθούμε σε όλους τους Άλλους μπορεί να καταλήξει μόνο σε κατάσταση ριζικής ανευθυνότητας. Επίσης, οι σπινοζικοί, οι νιτσεικοί, οι ωφελιμιστές και οι φρούδικοί, όλοι θέτουν το ερώτημα «Μπορώ να επικαλεστώ την προσταγή της διατήρησης της ζωής του Άλλου, ακόμα και αν δεν μπορώ να επικαλεστώ το δικαίωμα της αυτοσυντήρησης για τον εαυτό μου;». Και είναι, άραγε, πραγματικά εφικτό να αποφύγω την αυτοσυντήρηση με τον τρόπο που υπαινίσσεται ο Λεβινάς; Ο Σπινόζα γράφει στην *Ηθική* ότι η επιθυμία να ζήσει κανείς σωστά προϋποθέτει την επιθυμία να ζήσει, να επιμείνει στην ύπαρξή του, υποδηλώνοντας ότι η ηθική πρέπει πάντα να οργανώνει κάποιες παρορμήσεις για ζωή, ακόμα και αν, ως υπερεγωική κατάσταση, η ηθική κινδυνεύει να μετατραπεί σε καθαρή κουλτούρα της παρόρμησης του θανάτου. Είναι δυνατόν, ίσως ακόμα και εύκολο, να διαβάσουμε τον Λεβινάς σαν έναν υψηλό μαζοχιστή, και ίσως δυσκολευτούμε να αποφύγουμε αυτό το συμπέρασμα αν σκεφτούμε ότι όταν ρωτήθηκε τι γνώμη είχε για την ψυχανάλυση λέγεται ότι απάντησε δεν είναι μια μορφή πορνογραφίας;

Ο λόγος, όμως, που έχουμε να σκεφτούμε τον Λεβινάς στο σημερινό συγκείμενο είναι τουλάχιστον διπλός. Καταρχάς, μας προσφέρει ένα τρόπο να εξετάσουμε τη σχέση μεταξύ αναπαράστασης και ανθρωποποίησης, μια σχέση που δεν είναι τόσο ξεκάθαρη όσο μας αρέσει ίσως να νομίζουμε. Αν η κριτική σκέψη έχει κάτι να πει για την, ή στην, σημερινή κατάσταση, αυτό μπορεί να αφορά το πεδίο της αναπαράστασης όπου η ανθρωποποίηση και η αποανθρωποποίηση εμφανίζονται διαρκώς. Δεύτερον, μας προσφέρει, στο πλαίσιο μιας παράδοσης της εβραϊκής φιλοσοφίας, μια θεώρηση της σχέσης μεταξύ βίας και ηθικής που έχει σημαντικές επιπτώσεις στην εξέταση του τι θα μπορούσε να είναι μια ηθική της εβραϊκής μη-βίας. Το ερώτημα αυτό μου φαίνεται επίκαιρο και επείγον για πολλούς από εμάς, ιδίως για εκείνους που υποστηρίζουν ότι έχει εμφανιστεί μέσα στον ιουδαϊσμό η στιγμή του μετα-σιωνισμού. Για την ώρα, θα ήθελα να επανεξετάσω την προβληματική της ανθρωποποίησης προσεγγίζοντάς τη μέσα από τη μορφή του προσώπου.

Όταν εξετάζουμε τους συνηθισμένους τρόπους με τους οποίους σκεφτόμαστε σχετικά με την ανθρωποποίηση και την αποανθρωποποίηση, συναντάμε την υπόθεση ότι όσοι έχουν πρόσβαση στην αναπαράσταση, και κυρίως στην αυτο-αναπαράσταση, έχουν καλύτερες πιθανότητες να ανθρωποποιηθούν, καθώς και ότι εκείνοι που δεν έχουν καμία ευκαιρία να αναπαραστήσουν τους εαυτούς τους διατρέχουν μεγαλύτερο κίνδυνο να τους φερθούν σαν να ήταν λιγότερο από άνθρωποι, να αντιμετωπιστούν σαν να ήταν λιγότερο από άνθρωποι, ή ακόμα να μην ληφθούν καθόλου υπόψη. Έχουμε να κάνουμε με ένα παράδοξο, γιατί ο Λεβινάς έκανε σαφές ότι το πρόσωπο δεν είναι αποκλειστικά ένα ανθρωπινό πρόσωπο, αλλά είναι ωστόσο μια συνθήκη της ανθρωποποίησης.⁶ Από την άλλη, υπάρχει στα ΜΜΕ μια χρήση του προσώπου που αποσκοπεί στην αποανθρωποποίηση. Φαίνεται ότι η προσωποποίηση δεν εξανθρωπίζει πάντα. Για τον Λεβινάς, μπορεί κάποιες φορές να εκκενώνει το πρόσωπο που ανθρωποποιεί: και

ελπίζω να δείξω ότι η προσωποποίηση, ορισμένες φορές, επιτελεί μια δική της αποανθρωποποίηση. Πώς μπορούμε να γνωρίσουμε τη διαφορά ανάμεσα στο μη ανθρώπινο αλλά εξανθρωπιστικό πρόσωπο, για τον Λεβινάς, και στην αποανθρωποποίηση που μπορεί να συμβεί και μέσω του προσώπου;

Ίσως πρέπει να σκεφτούμε διαφορετικούς τρόπους με τους οποίους μπορεί να υπάρξει η βία: ένας από αυτούς είναι ακριβώς μέσα από την παρουσίαση του ίδιου του προσώπου, του προσώπου του Οσάμα μπιν Λάντεν, του προσώπου του Γιάσερ Αραφάτ, του προσώπου του Σαντάμ Χουσεϊν. Τι έχουν κάνει τα ΜΜΕ με αυτά τα πρόσωπα; Είναι σίγουρα κατασκευασμένα, αλλά επίσης ανταποκρίνονται στην κατασκευή τους. Το αποτέλεσμα πάντα εξυπηρετεί κάποια σκοπιμότητα. Πρόκειται για πορτρέτα των ΜΜΕ που συχνά παρατάσσονται στην υπηρεσία του πολέμου, σαν το πρόσωπο του Μπιν Λάντεν να ήταν το πρόσωπο της ίδιας της τρομοκρατίας, σαν ο Αραφάτ να ήταν το πρόσωπο της εξαπάτησης, σαν ο Χουσεϊν να ήταν το πρόσωπο της σύγχρονης τυραννίας. Και από την άλλη, υπάρχει το πρόσωπο του Κόλιν Πάουελ (Colin Powell), όπως κατασκευάζεται και κυκλοφορεί, να κάθεται μπροστά από τον καλυμμένο πίνακα της *Γκερνίκα* του Γκικάσο. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι είναι ένα πρόσωπο που τοποθετείται μπροστά από ένα απρόσωπο σκηνικό. Μετά, υπάρχουν τα πρόσωπα των κοριτσιών από το Αφγανιστάν που πετάνε τη μπούρκα τους, ή την αφήνουν να πέσει. Τον περασμένο χειμώνα, φιλοξενήθηκα για μία εβδομάδα στο σπίτι ενός θεωρητικού της πολιτικής επιστήμης, ο οποίος είχε τοποθετήσει με υπερηφάνεια αυτές τις εικόνες στην πόρτα του ψυγείου του, δίπλα σε κάτι, πολύτιμα προφανώς, κουπόνια του σούπερ μάρκετ, ως σύμβολο της επιτυχίας της δημοκρατίας. Λίγες μέρες αργότερα, παραβρέθηκα σε μια σύσκεψη, όπου παρακολούθησα μια κουβέντα σχετικά με τη σημαντική πολιτισμική σημασία της μπούρκας, τον τρόπο με τον οποίο σηματοδοτεί το ανήκειν σε μια κοινότητα και μια θρησκεία, σε μια οικογένεια· μια εκτεταμένη ιστορία

συγγενικών σχέσεων, την ύπαρξη σεμνότητας και υπερηφάνειας· παρέχει προστασία ενάντια στην ντροπή και λειτουργεί επίσης σαν πέπλο πίσω από το οποίο και μέσω του οποίου μπορεί να λειτουργήσει και λειτουργεί η γυναικεία εμπρόθετη δράση.⁷ Ο ομιλητής εξέφραζε το φόβο ότι η καταστροφή της μπούρκας, σαν να επρόκειτο απλώς για ένα σύμβολο καταπίεσης, καθυστέρησης ή, ακόμα, αντίστασης στην ίδια την πολιτισμική νεωτερικότητα, θα είχε ως αποτέλεσμα ένα σημαντικό αποδεκατισμό της ισλαμικής κουλτούρας και την επέκταση της υιοθέτησης πολιτισμικών χαρακτηριστικών των ΗΠΑ σχετικά με το πώς πρέπει να οργανώνεται και να αναπαρίσταται η σεξουαλικότητα και η εμπρόθετη δράση. Σύμφωνα με τις θριαμβευτικές φωτογραφίες που κυριάρχησαν στα πρωτοσέλιδα των *New York Times*, οι νέες αυτές γυναίκες γύμνωσαν τα πρόσωπά τους ως πράξη απελευθέρωσης, ως πράξη ευγνωμοσύνης προς το στρατό των ΗΠΑ και ως έκφραση μιας απόλαυσης που είχε ξαφνικά γίνει με εκστατικό τρόπο επιτρεπτή. Ο Αμερικανός θεατής ήταν έτοιμος, όπως φάνηκε, να δει το πρόσωπο και, σε τελική ανάλυση, το πρόσωπο γυμνώθηκε μπροστά στην κάμερα και για την κάμερα, που, μέσα σε μια στιγμή, έγινε σύμβολο της επιτυχημένης εξαγωγής αμερικανικής πολιτισμικής προόδου. Εκείνη τη στιγμή γυμνώθηκε σε εμάς και, πραγματικά, είχαμε το πρόσωπο στην κατοχή μας· όχι μόνο το συνέλαβαν οι κάμερές μας, αλλά φροντίσαμε το πρόσωπο να συλλάβει το θρίαμβό μας και να λειτουργήσει ως δικαιολογία για τη βία μας, για την εισβολή της κυριαρχίας, για τους θανάτους των αμάχων. Πού βρίσκεται η απώλεια σε αυτό το πρόσωπο; Πού βρίσκεται ο πόνος του πολέμου; Πραγματικά, το πρόσωπο στη φωτογραφία μοιάζει να αποκρύπτει ή να μετατοπίζει το πρόσωπο με την έννοια του Λεβινάς, αφού μέσα από αυτό το πρόσωπο δεν ακούσαμε ούτε είδαμε την άρθρωση της θλίψης ή της αγωνίας, την αίσθηση της επισφάλειας της ζωής.

Φαίνεται, λοιπόν, ότι χαρτογραφούμε μια ορισμένη αμφιθυμία. Με έναν παράξενο τρόπο, όλα αυτά τα πρόσωπα ανθρωποποιούν τα γεγονότα του τελευταίου ενός περίπου χρόνου· δίνουν ανθρώπινο πρόσωπο στις Αφγανές γυναίκες· δίνουν πρόσωπο στον τρόπο· δίνουν πρόσωπο στο κακό. Άραγε όμως, σε καθεμιά από αυτές τις περιπτώσεις, το πρόσωπο εξανθρωπίζει; Και αν σε κάποιες περιπτώσεις συμβαίνει αυτό, με ποια μορφή εμφανίζεται αυτός ο εξανθρωπισμός, και μήπως επιτελείται παράλληλα και μια αποανθρωποποίηση μέσω του προσώπου; Συναντάμε αυτά τα πρόσωπα με τη λεβινασιανή έννοια, ή μήπως πρόκειται, με διάφορους τρόπους, για εικόνες που μέσω της κατασκευής τους δημιουργούν το υποδειγματικά ανθρώπινο, γίνονται τα πολιτισμικά μέσα διά των οποίων εγκαθιδρύεται το υποδειγματικά ανθρώπινο; Αν και είναι δελεαστική η σκέψη ότι οι ίδιες οι εικόνες εγκαθιδρύουν τον οπτικό κανόνα του ανθρώπινου, αυτόν που θα έπρεπε να προσπαθούμε να φτάσουμε ή να ενσαρκώσουμε, κάτι τέτοιο, ωστόσο, θα ήταν εσφαλμένο, αφού στην περίπτωση του Μπιν Λάντεν ή του Σαντάμ Χουσεϊν το υποδειγματικά ανθρώπινο είναι αυτό που βρίσκεται έξω από την κατασκευή· εδώ έχουμε να κάνουμε με την παραμόρφωση και την ακρότητα του ανθρώπινου προσώπου, όχι με το πρόσωπο με το οποίο καλείσαι να ταυτιστείς. Πράγματι, η μη ταύτιση επιτυγχάνεται μέσα από την υπερβολική απορρόφηση κακού από το ίδιο το πρόσωπο, από τα μάτια. Και αν πρέπει να θεωρήσουμε ότι υπάρχει κάποια έγκληση για εμάς οπουδήποτε σε αυτές τις εικόνες, είναι ακριβώς με την ιδιότητα του θεατή που δεν αναπαρίσταται, εκείνου που κοιτάζει, εκείνου που δεν συλλαμβάνεται σε κάποια εικόνα, αλλά του οποίου ο ρόλος είναι να συλλάβει και να υποτάξει, αν όχι να ακρωτηριάσει, την προσφερόμενη εικόνα. Με τον ίδιο τρόπο, αν και μπορεί να θέλουμε να υπερασπιστούμε τα αιφνιδώς αποκαλυμμένα πρόσωπα των νεαρών Αφγανών γυναικών ως μια υψηλή στιγμή του ανθρώπινου, πρέπει να αναρωτηθούμε στο πλαίσιο ποιας αφηγηματικής λειτουργίας επιστρατεύονται

αυτές οι εικόνες, αν η εισβολή στο Αφγανιστάν έγινε πράγματι στο όνομα του φεμινισμού και ποια μορφή ενδύθηκε όψιμα ο φεμινισμός. Ακόμα σημαντικότερο, όμως, φαίνεται ότι είναι να αναρωτηθούμε ποιες σκηνές πόνου και θλίψης αποκρύπτουν και μετατρέπουν σε μη πραγματικές αυτές οι εικόνες. Πράγματι, όλες αυτές οι εικόνες είναι σαν να αναστέλλουν την επισφάλεια της ζωής· είτε αναπαριστούν το θρίαμβο της Αμερικής είτε παρέχουν την υποκίνηση ενός ακόμα αμερικανικού θριάμβου στο μέλλον. *Είναι είτε τα λάφυρα του πολέμου είτε οι στόχοι του.* Και με αυτή την έννοια, μπορούμε να πούμε ότι το πρόσωπο, σε κάθε τέτοια περίπτωση, αποπροσωποποιείται και ότι αυτή είναι μία από τις αναπαραστασιακές και φιλοσοφικές συνέπειες του ίδιου του πολέμου.

Είναι σημαντικό να κάνουμε το διαχωρισμό μεταξύ των διαφορετικών ειδών της μη αναπαραστασιμότητας. Στην πρώτη περίπτωση, υπάρχει η άποψη του Λεβινάς, σύμφωνα με την οποία υπάρχει ένα «πρόσωπο» που δεν μπορεί να εξαντληθεί σε κανένα πρόσωπο, το πρόσωπο νοούμενο ως ο ανθρώπινος πόνος, η κραυγή του ανθρώπινου πόνου, που δεν μπορεί να αναπαρασταθεί άμεσα. Εδώ το «πρόσωπο» είναι πάντοτε μια απεικόνιση για κάτι που δεν είναι κυριολεκτικά ένα πρόσωπο. Υπάρχουν, ωστόσο, άλλες ανθρώπινες εκφράσεις που φαίνεται ότι μπορούν να απεικονιστούν ως «πρόσωπο», ακόμα και αν δεν είναι πρόσωπα, αλλά ήχοι ή εκφράσεις μιας διαφορετικής τάξης. Η κραυγή που αναπαρίσταται μέσω της μορφής του προσώπου προκαλεί σύγχυση στις αισθήσεις και δημιουργεί μια σαφώς ακατάλληλη σύγκριση: αυτό δεν μπορεί να ισχύει, αφού το πρόσωπο δεν είναι ήχος. Εντούτοις, το πρόσωπο μπορεί να εκπροσωπήσει τον ήχο ακριβώς επειδή δεν είναι ήχος. Με αυτή την έννοια, η απεικόνιση υπογραμμίζει την ασυμμετρία του προσώπου με ό,τι αυτό αναπαριστά. Με την αυστηρή, λοιπόν, έννοια, το πρόσωπο δεν ανα-

παριστά τίποτα, με την έννοια ότι δεν μπορεί να συλλάβει και να κομίσει αυτό στο οποίο αναφέρεται.

Για τον Λεβινάς, λοιπόν, το ανθρώπινο δεν *αναπαρίσταται* από το πρόσωπο. Αυτό που ισχύει, μάλλον, είναι ότι το ανθρώπινο επιβεβαιώνεται έμμεσα από τον ίδιο το διαχωρισμό που κάνει αδύνατη την αναπαράσταση, και αυτός ο διαχωρισμός μεταβιβάζεται στην αδύνατη αναπαράσταση. Προκειμένου να μπορέσει η αναπαράσταση να αποδώσει το ανθρώπινο, η αναπαράσταση δεν αρκεί να αποτύχει, αλλά πρέπει η αποτυχία της να *φανεί*. Υπάρχει κάτι μη αναπαραστάσιμο που προσπαθούμε, ωστόσο, να το αναπαραστήσουμε, και αυτό το παράδοξο πρέπει να διατηρηθεί στην αναπαράστασή μας.

Με αυτή την έννοια, το ανθρώπινο δεν ταυτίζεται με αυτό που αναπαρίσταται, αλλά ούτε και με το μη αναπαραστάσιμο· μάλλον αυτό περιορίζει την επιτυχία κάθε αναπαραστατικής πρακτικής. Το πρόσωπο δεν «αποπροσωποποιείται» με αυτή την αποτυχία της αναπαράστασης, αλλά συγκροτείται μέσα στην ίδια αυτή τη δυνατότητα. Ωστόσο, κάτι εντελώς διαφορετικό συμβαίνει όταν το πρόσωπο λειτουργεί στην υπηρεσία μιας προσωποποίησης που ισχυρίζεται ότι «συλλαμβάνει» το ανθρώπινο ον που μας ενδιαφέρει. Για τον Λεβινάς, το ανθρώπινο δεν μπορεί να συλληφθεί μέσω της αναπαράστασης, και μπορούμε να δούμε ότι όταν «συλλαμβάνεται» από την εικόνα, το ανθρώπινο υφίσταται κάποια απώλεια.⁸

Ένα παράδειγμα τέτοιας «σύλληψης» είναι όταν μέσα από το πρόσωπο προσωποποιείται το κακό. Εμφανίζεται μια ορισμένη ασυμμετρία ανάμεσα σε αυτό το υποτιθέμενο κακό και στο πρόσωπο. Αυτό το πρόσωπο *είναι* το κακό, και το κακό που αυτό το πρόσωπο *είναι* επεκτείνεται στο κακό που ανήκει στους ανθρώπους γενικά ~ γενικευμένο κακό. Προσωποποιούμε αυτό το κακό, ή τον στρατιωτικό θρίαμβο, μέσω ενός προσώπου που υποτίθεται ότι πρέπει να είναι, να συλλαμβάνει, να περιέχει, την ίδια την ιδέα που αναπαριστά. Σε αυτή την περίπτωση, δεν μπο-

ρούμε να καταλάβουμε το πρόσωπο μέσα από το πρόσωπο. Εδώ, το πρόσωπο συγκαλύπτει τους ήχους του ανθρώπινου πόνου και την εγγύτητα που μπορούμε να έχουμε στην τρωτότητα της ίδιας της ζωής.

Το πρόσωπο, ωστόσο, που βρίσκεται εκεί, που το νόημά του απεικονίζεται να έχει συλληφθεί από το κακό, είναι ακριβώς το πρόσωπο που δεν είναι ανθρώπινο, με τη λεβινασιανή έννοια. Το «εγώ» που βλέπει αυτό το πρόσωπο δεν ταυτίζεται μαζί του: το πρόσωπο αναπαριστά αυτό ακριβώς με το οποίο καμιά ταύτιση δεν είναι δυνατή, μια πραγματοποίηση της αποανθρωποποίησης και μια συνθήκη της βίας.

Φυσικά, σε μια πιο πλήρη επεξεργασία αυτού του ζητήματος θα έπρεπε να αναλυθούν οι διάφοροι τρόποι λειτουργίας της αναπαράστασης σε σχέση με τον εξανθρωπισμό και την απόανθρωποποίηση. Ορισμένες φορές, εμφανίζονται θριαμβικές απεικονίσεις που μας δίνουν την ιδέα του ανθρώπινου με το οποίο πρέπει να ταυτιστούμε, για παράδειγμα, ο πατριώτης ήρωας που επεκτείνει εκστατικά τα όρια του εγώ μας, μέχρι να ταυτιστούν με αυτά του έθνους. Δεν μπορεί να υπάρξει κατανόηση της σχέσης μεταξύ της απεικόνισης και του εξανθρωπισμού, χωρίς να ληφθούν υπόψη οι συνθήκες και τα νοήματα της ταύτισης και της αποταύτισης. Αξίζει, ωστόσο, να επισημάνουμε ότι η ταύτιση βασίζεται πάντα σε μια διαφορά την οποία προσπαθεί να υπερνικήσει, και ότι ο στόχος της επιτυγχάνεται μόνο επανεισάγοντας τη διαφορά που ισχυρίζεται ότι έχει εξαλείψει. Αυτός με τον οποίο ταυτίζομαι δεν είναι εγώ, και το ότι «δεν είναι εγώ» αποτελεί τη συνθήκη της ταύτισης. Διαφορετικά, όπως μας υπενθυμίζει και η Ζακλίν Ρόουζ, η ταύτιση μετατρέπεται σε ταυτότητα, που είναι ο θάνατος της ταύτισης.⁹ Αυτή η διαφορά, που είναι εσωτερική στη διαδικασία της ταύτισης, είναι αποφασιστικής σημασίας και, με κάποιον τρόπο, μας δείχνει ότι η αποταύτιση είναι τμήμα της κοινής πρακτικής της ίδιας της ταύτισης. Οι θριαμβικές απεικονίσεις μπορούν να μας μεταφέρουν το αδύνα-

το ξεπέρασμα αυτής της διαφοράς, ένα είδος ταύτισης που πιστεύει ότι έχει υπερνικήσει τη διαφορά που αποτελεί τη συνθήκη της ίδιας της τής δυνατότητας. Η κριτική απεικόνιση, αν μπορούμε να το θέσουμε έτσι, επεξεργάζεται αυτήν τη διαφορά όπως και η απεικόνιση του Λεβινάς· δεν πρέπει απλώς να αποτύχει να συλλάβει αυτό στο οποίο αναφέρεται, πρέπει και να δείξει την αποτυχία της.

Το αίτημα για μια περισσότερο αληθινή απεικόνιση, για περισσότερες εικόνες, για εικόνες που θα αποδίδουν όλη τη φρίκη και την πραγματικότητα του πόνου, έχει τη θέση και τη σημασία του. Η διαγραφή αυτού του πόνου μέσω της απαγόρευσης εικόνων και αναπαραστάσεων, γενικότερα, περιγράφει τη σφαίρα του φαίνεσθαι, τι μπορούμε να βλέπουμε και τι μπορούμε να γνωρίζουμε. Θα ήταν, όμως, λάθος να νομίζουμε ότι αρκεί να βρούμε τις σωστές και αληθινές εικόνες και τότε μια ορισμένη πραγματικότητα θα έχει αποδοθεί. Η πραγματικότητα δεν αποδίδεται από αυτό που αναπαρίσταται εντός της απεικόνισης, αλλά μέσα από την αμφισβήτηση της αναπαράστασης, που φέρνει η ίδια η πραγματικότητα.¹⁰

Ωστόσο, η εκκένωση των ΜΜΕ από το ανθρώπινο μέσω της απεικόνισης πρέπει να γίνει αντιληπτή σε σχέση με το ευρύτερο πρόβλημα ότι τα κανονιστικά πρότυπα του διανοητού καθορίζουν τι θα είναι ανθρώπινο και τι όχι, τι θα αποτελεί μια ζωή άξια να βιωθεί και τι έναν θάνατο άξιο να προκαλέσει οδύνη. Αυτά τα κανονιστικά πρότυπα δεν λειτουργούν μόνο παράγοντας ιδανικές εκδοχές του ανθρώπινου που διαφοροποιούν αυτούς που είναι περισσότερο ανθρώπινοι από αυτούς που είναι λιγότερο ανθρώπινοι. Ορισμένες φορές, απεικονίζουν το λιγότερο από ανθρώπινο, μεταμφιεσμένο σε ανθρώπινο, προκειμένου να μας δείξουν πώς το λιγότερο από ανθρώπινο μεταμφιέζεται απειλώντας να εξαπατήσει εκείνους που μπορεί να νομίζουν ότι αναγνώρισαν σε αυτό το πρόσωπο έναν άλλο άνθρωπο. Ορισμένες φορές όμως, αυτά τα κανονιστικά πρότυπα λειτουργούν ακριβώς με το να μην

προσφέρουν καμιά απεικόνιση, κανένα όνομα, καμιά αφήγηση, έτσι ώστε ποτέ να μην έχει υπάρξει κάποια ζωή και ποτέ να μην έχει υπάρξει κάποιος θάνατος.

Πρόκειται για δύο ξεχωριστές μορφές της κανονιστικής εξουσίας: η λειτουργία της μιας είναι να παράγει μια συμβολική ταύτιση του προσώπου με το μη ανθρώπινο, εμποδίζοντάς μας έτσι να συλλάβουμε το ανθρώπινο σε αυτή τη σκηνή· η άλλη λειτουργεί μέσω της ριζικής εξάλειψης, σαν να μην υπήρξε ποτέ ένας άνθρωπος, να μην υπήρξε ποτέ μια ζωή και, επομένως, να μην συνέβη ποτέ φόνος. Στην πρώτη περίπτωση, πρέπει να αμφισβητηθεί ως αναγνωρίσιμα ανθρώπινο κάτι που έχει ήδη αναδυθεί στο πεδίο του φαίνεσθαι· στη δεύτερη περίπτωση, η δημόσια σφαίρα του φαίνεσθαι συγκροτείται η ίδια στη βάση του αποκλεισμού αυτής της εικόνας. Το ζήτημα εδώ είναι να επιβληθούν τρόποι να βλέπουμε και να ακούμε στο δημόσιο πεδίο που να μπορούν να ανταποκριθούν στην κραυγή του ανθρώπινου μέσα στη σφαίρα του φαίνεσθαι, μια σφαίρα στην οποία το ίχνος της κραυγής είτε έχει διογκωθεί υπερβολικά ούτως ώστε να αιτιολογήσει έναν αδηφάγο εθνικισμό, είτε έχει εξαιρεθεί ολοκληρωτικά, όπου και τα δύο ενδεχόμενα καταλήγουν να είναι το ίδιο. Μπορούμε να το θεωρήσουμε αυτό ως μια από τις φιλοσοφικές και αναπαραστασιακές επιπτώσεις του πολέμου, επειδή η πολιτική –και η εξουσία– λειτουργούν εν μέρει μέσα από τη ρύθμιση αυτού που μπορεί να εμφανιστεί, αυτού που μπορεί να ακουστεί.

Φυσικά, αυτά τα σχήματα του διανοητού επιβάλλονται, είτε σιωπηρά είτε διά της ισχύος, κατά διαταγή των εταιρειών που ελέγχουν τα κυρίαρχα μέσα και που έχουν σημαντικά συμφέροντα στη διατήρηση της στρατιωτικής ισχύος των ΗΠΑ. Η κάλυψη του πολέμου έφερε στο προσκήνιο την ανάγκη μιας ευρείας απομονοπωλιοποίησης των συμφερόντων των ΜΜΕ, η νομοθεσία για την οποία, όπως ήταν αναμενόμενο, έχει συναντήσει έντονες αντιδράσεις στο Κογκρέσο. Έχουμε στο μυαλό μας αυτά τα συμφέροντα σαν να ελέγχουν κάποια δικαιώματα ιδιοκτησίας, αλλά

επίσης αποφασίζουν ταυτοχρόνως τι θα αναγνωρίζεται δημόσια ως πραγματικό. Δεν δείχνουν τη βία, υπάρχει, όμως, βία στην κατασκευή αυτού που δείχνουν. Αυτή η βία είναι ο μηχανισμός μέσω του οποίου ορισμένες ζωές και ορισμένοι θάνατοι παραμένουν μη αναπαραστάσιμοι, ή αναπαρίστανται με τρόπους που επηρεάζουν τη σύλληψή τους (για μία ακόμη φορά) από την πολεμική προσπάθεια. Το πρώτο είναι μια εξάλειψη μέσω του αποκλεισμού· το δεύτερο μια εξάλειψη μέσω της ίδιας της αναπαράστασης.

Ποια είναι η σχέση μεταξύ της βίας από την οποία χάνονται αυτές οι ανάξιες οδύνης ζωές και της απαγόρευσης να είναι άξιες δημόσιου πένθους; Και, άραγε, η απαγόρευση της οδύνης απαιτεί έναν αυστηρό έλεγχο της αναπαραγωγής εικόνων και λόγων; Πώς, τελικά, η απαγόρευση του οδύνης αναδύεται ως ένας καθορισμός των ορίων της αναπαραστασιμότητας, έτσι ώστε η εθνική μας μελαγχολία να εγγράφεται ως το όριο αυτού που μπορούμε να σκεφτούμε; Η αποπραγματικοποίηση της απώλειας – η αναισθησία απέναντι στον ανθρώπινο πόνο και θάνατο – μετατρέπεται στο μηχανισμό μέσω του οποίου επιτυγχάνεται η αποανθρωποποίηση. Αυτή η αποπραγματικοποίηση δεν συμβαίνει ούτε μέσα ούτε έξω από την απεικόνιση, αλλά μέσα από την ίδια την κατασκευή στην οποία περιέχεται η εικόνα.

Στην αρχική καμπάνια για τον πόλεμο εναντίον του Ιράκ, η κυβέρνηση των ΗΠΑ διαφήμιζε τους στρατιωτικούς της άθλους σαν ένα συγκλονιστικό οπτικό φαινόμενο. Το γεγονός ότι η κυβέρνηση και ο στρατός των ΗΠΑ ονόμασαν αυτήν τη στρατηγική «σοκ και δέος» υποδηλώνει ότι δημιουργούσαν ένα οπτικό θέαμα που μουδιάζει τις αισθήσεις και, όπως και το ίδιο το υψηλό, βγάζει εκτός μάχης την ίδια την ικανότητα της σκέψης. Η παραγωγή δεν γίνεται μόνο για τους κατοίκους του Ιράκ που βρίσκονται στο έδαφος, τις αισθήσεις των οποίων υποτίθεται ότι θα εξουθενώσει το θέαμα αυτό, αλλά και για τους «καταναλωτές» του πολέμου που βασίζονται στο CNN ή στο Fox, το δίκτυο που

είχε αναλάβει, ως επί το πλείστον, την κάλυψη του πολέμου στην τηλεόραση, με τον ισχυρισμό ότι είναι η «πιο αξιόπιστη» πηγή ειδήσεων σχετικά με τον πόλεμο. Η στρατηγική «σοκ και δέος» δεν επιδιώκει απλώς να παραγάγει μια αισθητική διάσταση του πολέμου, αλλά να εκμεταλλευτεί και να κάνει εκτελεστικό όργανο την οπτική αισθητική ως τμήμα της ίδιας της στρατηγικής του πολέμου. Το CNN ήταν από τους μεγάλους προμηθευτές αυτής της οπτικής αισθητικής. Και οι *New York Times*, που, όψιμα βέβαια, άρχισαν να τοποθετούνται ενάντια στον πόλεμο, κοσμούσαν και αυτοί σε καθημερινή βάση τις σελίδες τους με ρομαντικές εικόνες στρατιωτικής επιμελητείας με φόντο το ηλιοβασίλεμα στο Ιράκ, ή «βόμβες που εκρήγνυνται στον αέρα» πάνω από τα σπίτια και τους δρόμους της Βαγδάτης (που, όπως είναι αναμενόμενο, έχουν αποκλειστεί από την εικόνα). Φυσικά, το πρώτο πράγμα που δημιούργησε την επίδραση «σοκ και δέος» ήταν η θεαματική καταστροφή του Παγκόσμιου Κέντρου Εμπορίου, και οι ΗΠΑ φρόντισαν να δείξουν σε όλο τον κόσμο ότι μπορούν να είναι, και θα είναι, εξίσου καταστροφικές. Τα ΜΜΕ μαγεύονται από το μεγαλείο της καταστροφής, και κάθε φωνή διαφωνίας ή αντίθεσης πρέπει να βρει τον τρόπο να παρέμβει σε αυτή την ονειρομηχανή της απευαισθητοποίησης, για την οποία η μαζική καταστροφή ζωών και σπιτιών, αποθεμάτων νερού, πηγών ηλεκτρισμού και θερμότητας εμφανίζεται σαν ένα παραληρηματικό σύμβολο της αναγέννησης της στρατιωτικής δύναμης των ΗΠΑ.

Επιπλέον, τα κυρίαρχα μέσα αρνήθηκαν να δημοσιεύσουν τις παραστατικές φωτογραφίες νεκρών και αποκεφαλισμένων Αμερικανών στρατιωτών στο Ιράκ και αργότερα τις φωτογραφίες ακρωτηριασμένων και νεκρών παιδιών από τους αμερικανικούς βομβαρδισμούς, και τις αντικατέστησαν με υλικό τραβηγμένο πάντα από αέρος, μια οπτική γωνία που καθιερώθηκε και διατηρείται από την κρατική εξουσία. Όμως, μόλις αποκαλύφθηκαν τα σώματα των εκτελεσμένων από το καθεστώς του Σαντάμ Χουσεΐν, βρέθηκαν κατευθείαν στην πρώτη σελίδα των *New York*

Times, αφού αυτά τα σώματα πρέπει να τα πενήθσουν. Η οργή για το θάνατό τους κινητοποιεί την πολεμική προσπάθεια, καθώς αυτή προχωράει στη διοικητική της φάση, που διαφέρει ελάχιστα από αυτό που κοινώς αποκαλούμε «κατοχή».

Κατά τραγικό τρόπο, φαίνεται ότι οι ΗΠΑ προσπαθούν να προλάβουν την εναντίον τους βία ασκώντας βία πρώτα αυτές, όμως η βία που φοβούνται είναι η βία που προκαλούν. Δεν εννοώ με αυτό ότι οι ΗΠΑ ευθύνονται με κάποιον αιτιώδη τρόπο για τις επιθέσεις εναντίον των πολιτών τους. Και δεν απαλλάσσω τους Παλαιστίνιους βομβιστές αυτοκτονίας, ανεξάρτητα από τις φρικτές συνθήκες που γεννούν τις δολοφονικές τους πράξεις. Υπάρχει, ωστόσο, κάποια απόσταση ανάμεσα στο να ζεις υπό φρικτές συνθήκες, να υφίστασαι σοβαρά, ακόμα και αβάσταχτα πλήγματα, και στο να καταφεύγεις σε δολοφονικές πράξεις. Ο πρόεδρος Μπους κάλυψε πολύ γρήγορα αυτή την απόσταση, ζητώντας το «τέλος της οδύνης» μετά από δέκα μόλις μέρες επιδεικτικού πένθους. Ο πόνος μπορεί να προσφέρει μια εμπειρία ταπεινότητας, τρωτότητας, ευαισθησίας και εξάρτησης, και όλα αυτά μπορούν να αποτελέσουν σημαντικούς πόρους, αν δεν βιαστούμε να τα «επιλύσουμε»: μπορούν να μας βγάλουν και να μας κάνουν να τοποθετηθούμε ενάντια στη θέση του παρανοϊκού θύματος που αναπαράγει αδιάκοπα τη δικαιολόγηση του πολέμου. Είναι τόσο θέμα μιας ηθικής πάλης ενάντια στις δολοφονικές μας ορμές, ορμές που προσπαθούν να καταπνίξουν έναν ανεξέλεγκτο φόβο, όσο και θέμα κατανόησης του πόνου των άλλων και αντίληψης του πόνου που έχει κανείς προκαλέσει.

Στον Πόλεμο του Βιετνάμ, οι φωτογραφίες των παιδιών που καίγονταν και πέθαιναν από τις βόμβες ναπάλμ προκάλεσαν στο αμερικανικό κοινό σοκ, αγανάκτηση, τύψεις και πένθος. Αυτές ήταν ακριβώς οι φωτογραφίες που δεν θα έπρεπε να έχουμε δει, και διατάραξαν το πεδίο του οπτικού και ολόκληρη την έννοια της δημόσιας ταυτότητας που είχε οικοδομηθεί σε αυτό το πεδίο. Οι εικόνες προσέφεραν μια πραγματικότητα, αλλά επίσης

φανέρωσαν μια πραγματικότητα που διατάραξε το ηγεμονικό πεδίο της ίδιας της αναπαράστασης. Παρά την παραστατική τους αποτελεσματικότητα, οι εικόνες επισήμαιναν και κάτι άλλο, κάτι πέρα από τον εαυτό τους, μια ζωή και μια επισφάλεια που δεν θα μπορούσαν να απεικονίσουν. Χάρη σε αυτή την αντίληψη της τρωτότητας εκείνων των ζώων που είχαμε καταστρέψει, πολλοί πολίτες των ΗΠΑ ανέπτυξαν μια σημαντική και ζωτική κοινή αντίληψη ενάντια στον πόλεμο. Αν, όμως, συνεχίσουμε να υποτιμούμε τα λόγια που μας φέρνουν αυτό το μήνυμα και αν τα μέσα δεν προβάλουν αυτές τις φωτογραφίες, και αν αυτές οι ζωές παραμείνουν μη κατονομάσιμες και μη πενήθσιμες, αν δεν αποκαλυφθούν σε όλη τους την επισφάλεια και την καταστροφή που υφίστανται, δεν θα συγκινηθούμε. Δεν θα επιστρέψουμε στην αίσθηση της ηθικής αγανάκτησης που αφορά, συγκεκριμένα, έναν Άλλο, που υπάρχει στο όνομα ενός Άλλου. Υπό τις σημερινές συνθήκες της αναπαράστασης, δεν μπορούμε να ακούσουμε την αγωνιώδη κραυγή ή να δεχτούμε τον εξαναγκασμό ή την εντολή του προσώπου. Έχουμε αποστραφεί από το πρόσωπο, ορισμένες φορές μέσα από την ίδια την απεικόνιση του προσώπου, μια απεικόνιση που έχει ως στόχο να εκφράσει το μη ανθρώπινο, το ήδη νεκρό, αυτό που δεν είναι πια ευάλωτο, και επομένως δεν μπορεί να σκοτωθεί: ωστόσο, αυτό είναι το πρόσωπο που μας ζητείται να σκοτώσουμε, λες και το να απαλλάξουμε τον κόσμο από αυτό το πρόσωπο θα μας επαναφέρει στο ανθρώπινο αντί να ολοκληρώσει την απανθρωπιά μας. Για να γνωρίσει κανείς το ευάλωτο της ζωής που διακυβεύεται, θα πρέπει να ακούσει το πρόσωπο καθώς μιλάει, σε κάτι που δεν είναι γλώσσα. Ποια μέσα, όμως, θα μας επιτρέψουν να γνωρίσουμε και να νιώσουμε αυτή την αδυναμία, να γνωρίσουμε και να νιώσουμε τα όρια της αναπαράστασης με τον τρόπο που οργανώνεται και συντηρείται σήμερα; Αν οι ανθρωπιστικές επιστήμες έχουν κάποιο μέλλον ως πολιτισμική κριτική, και αν η πολιτισμική κριτική έχει σήμερα ένα καθήκον, αυτό αναμφίβολα είναι να μας επαναφέρουν στο

ανθρώπινο, εκεί όπου δεν περιμένουμε να το βρούμε, στην αδυναμία και στα όρια της δυνατότητάς του να έχει νόημα. Θα πρέπει να διερευνήσουμε την ανάδυση και την εξαφάνιση του ανθρώπινου στα όρια αυτού που μπορούμε να γνωρίσουμε, αυτού που μπορούμε να ακούσουμε, αυτού που μπορούμε να δούμε, αυτού που μπορούμε να νιώσουμε. Αυτό μπορεί να μας παρακινήσει, συναισθηματικά, να αναζωογονήσουμε το διανοητικό έργο της κριτικής, της έρευνας, του να μπορέσουμε να κατανοήσουμε τις δυσκολίες και τις απαιτήσεις της πολιτισμικής μετάφρασης και διαφωνίας και να δημιουργήσουμε μια έννοια του δημόσιου όπου οι φωνές διαφωνίας δεν θα προκαλούν φόβο, δεν θα υποβιβάζονται ούτε θα απορρίπτονται, αλλά θα εκτιμώνται για την παρακίνηση σε μια πιο αισθητή δημοκρατία που περιστασιακά επιτελούν.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1 Emmanuel Levinas και Richard Kearney, "Dialogue with Emmanuel Levinas" στο *Face to Face with Levinas*, Όλμπανι: SUNY Press, 1986, σελ. 23-4. Ο Λεβινάς αναπτύσσει αυτή την έννοια για πρώτη φορά στο *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, μετ. Alphonso Lingis, Πίτσμπουργκ: Duquesne University Press, 1969, σελ. 187-203. (ελλ. μετ. *Ολότητα και άπειρο: Δοκίμιο για την εξωτερικότητα*, Εξάντας, 1989, μετ. Κωστής Παπαγιώργης). Επιλέγω παραθέματα από μεταγενέστερα έργα του γιατί πιστεύω ότι δίνουν πιο ώριμη και διεισδυτική διατύπωση της ιδέας.

2 Emmanuel Levinas, *Ethics and Infinity*, μετ. Richard A. Cohen, Pittsburg: Duquesne University Press, 1985, σελ. 87 (ελλ. μετ. *Ηθική και άπειρο*, Ινδικτος, 2007, μετ. Κωστής Παπαγιώργης. Στο εξής στο κείμενο ΗΑ.)

3 Emmanuel Levinas, "Peace and Proximity" στο *Basic Philosophical Writings*, ed. Adriaan T. Peperzak, Simon Critchley και Robert Bernasconi, Μπλουμγκτόν: Indiana University Press, 1966, σελ. 167. [Στο εξής στο κείμενο ΕΕ (Ειρήνη και Εγγύτητα)]

4 Το θεολογικό ιστορικό αυτής της ιδέας βρίσκεται στην Έξοδο. Ο Θεός εξηγεί στον Μωυσή ότι κανείς δεν μπορεί να δει το πρόσωπο του Θεού, δηλαδή ότι το θεϊκό πρόσωπο δεν προσφέρεται ούτε για θέαση ούτε για αναπαράσταση: «Δεν δύνασαι να ιδής το πρόσωπόν μου· διότι άνθρωπος δεν θέλει με ιδεί, και ζήσει» (33:20). Πιο κάτω, ο Θεός κάνει σαφές ότι η πλάτη είναι κατάλληλη γι' αυτό, και θα υποκαταστήσει το πρόσωπο: «και θέλω σηκώσει την χειρά μου, και θέλεις ιδεί τα οπίσω μου· το δε πρόσωπόν μου δεν θέλεις ιδεί» (33:23). Αργότερα, όταν ο Μωυσής μεταφέρει το λόγο του Θεού υπό τη μορφή των εντολών, γράφει: «Και είδεν ο Ααρών και πάντες οι υιοί Ισραήλ τον Μωυσήν, και ιδού, το δέρμα του προσώπου αυτού έλαμπε· και εφοβήθησαν να πλησιάσωσιν εις αυτόν» (34:30). Όμως, ούτε το πρόσωπο του Μωυσή, που μεταφέρει το θεϊκό λόγο, πρέπει να αναπαρσταθεί. Όταν ο Μωυσής επιστρέφει στην ανθρώπινη θέση του, μπορεί να δείξει το πρόσωπό του: «Και ετελείωσεν ο Μωυσής λαλών προς αυτούς· είχε δε κάλυμμα επί το πρόσωπον αυτού. Και ότε εισήρχετο ο Μωυσής ενώπιον του Κυρίου δια να λαλήσει μετ' αυτού, εσήκονε το κάλυμμα, εωσού εξέλθη. Και εξήρχετο, και ελάλει προς τους υιούς Ισραήλ ό,τι ήτο προσεταγμένον. Και είδον οι υιοί Ισραήλ το πρόσωπον του Μωυσέως, ότι το δέρμα του προσώπου του Μωυσέως έλαμπε· και έβαλε πάλιν ο Μωυσής το κάλυμμα επί το πρόσωπον αυτού, εωσού εισέλθει δια να λαλήσει μετ' αυτού.» (34:33-35). Ευχαριστώ τη Μπάρμπαρα Τζόνσον (Barbara Johnson) που μου επισήμανε αυτά τα εδάφια.

5 Ο Λεβινάς γράφει: «Αλλά αυτό το πρόσωπο που βρίσκεται απέναντί μου, με την έκφρασή του –με τη θνητότητά του– με καλεί, με απαιτεί, με χρειάζεται: σαν ο αόρατος θάνατος που αντιμετωπίζει το πρόσωπο του άλλου... να ήταν δική μου "δουλειά". Λες και το πρόσωπο, παραμένοντας άγνωστο για τον άλλο τον οποίο ήδη, μέσα στη γυμνότητα του προσώπου του, αφορά, με είχε «δει» πριν με αντικρίσει, πριν γίνει ο θάνατος που με κοιτάζει, εμένα, κατά πρόσωπο. Ο θάνατος του άλλου ανθρώπου με υποχρεώνει να επαγρυπνώ, με εγκαλεί, σαν εγώ, με την πιθανή μου αδιαφορία, να γίνομαι συνένοχος σε αυτόν το θάνατο, αόρατος για τον άλλο που είναι εκτεθειμένος σε αυτόν το θάνατο· σαν πριν ακόμα να καταδικαστώ κι εγώ σε αυτόν, να πρέπει να λογοδοτήσω για το θάνατο του άλλου και να μην αφήσω τον άλλο μόνο στη θανάσιμη μοναξιά του», στο Emmanuel Levinas, *Alterity and Transcendence*, Νέα Υόρκη: Columbia University Press, 1999, σελ. 24-5.

6 Ο Λεβινάς διακρίνει, κάποιες φορές, το «παρουσιαστικό», ως το πρόσωπο εντός της αισθητηριακής εμπειρίας, από το «πρόσωπο», που οι συντεταγμένες του υπερβαίνουν το αισθητηριακό πεδίο. Κάποιες φορές μιλάει επίσης για «πλαστικές» αναπαραστάσεις του προσώπου που εξαλείφουν το

πρόσωπο. Προκειμένου να μπορέσει το πρόσωπο να λειτουργήσει ως πρόσωπο, πρέπει να εκφωνήσει ή να γίνει αντιληπτό ως ενέργεια μιας φωνής.

7 Βλ. Lila Abu-Lughod, "Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Others", *American Anthropologist*, 104: 3, σελ. 783-90.

8 Για μια εκτενή πραγμάτευση της σχέσης μεταξύ της μιντιακής εικόνας και του ανθρώπινου πόνου βλ. το προκλητικό έργο της Susan Sontag, *Regarding the Pain of Others*, Νέα Υόρκη: Farrar, Straus and Giroux, 2002 (ελλ. μετ. Σούζαν Σονταγκ, *Παρατηρώντας τον πόνο των άλλων*, Scribta, 2003, μετ. Σεραφείμ Βελέντζας).

9 Για μια πραγμάτευση της «αποτυχίας» ως βασικής για την ψυχαναλυτική αντίληψη της ψυχής βλ. Jacqueline Rose, *Sexuality in the Field of Vision*, Λονδίνο: Verso, 1986, σελ. 91-3.

10 Ο Λεβινάς γράφει: «Μπορεί κανείς να πει ότι το πρόσωπο δεν "βλέπεται". Είναι αυτό που δεν μπορεί να αποτελέσει ένα περιεχόμενο που η σκέψη σου θα μπορεί να αγκαλιάσει: είναι απεριόριστο, μας οδηγεί πέρα» (ΗΑ, σελ. 86-7).

ΕΥΡΕΤΗΡΙΟ

AIDS 68, 86
AIPAC 187
Cavarero, Adriana 103
CNN 226
Mohanty Chandra 101-102
Safire, William 79
Spivak, Gayatri Chakravorty 94, 103

Αγκάμπεν Τζόρτζο
για τη «γυμνή ζωή» 127
για την κυριαρχία 118-120
Αισχύλος 65
ακτιβισμός 103
Αλ Κάιντα 139
κόλπος του Γουαντάναμο και 128, 131, 141
αναπαραστασιμότητα 221
ανθρώπινα δικαιώματα 73-74, 122, 131, 139, 148, 150, 155, 178, 186
ανθρώπινο, το 93, 97, 153-154, 155, 164-165, 220, 222, 229
ανθρωπιστικές επιστήμες 203-204, 229
ανθρωποποίηση 217
«Ανοιχτή Επιστολή από Εβραίους της Αμερικής» 184
Αντιγόνη 88, 101
αντι-διανοουμενισμός 45
αντιρατσιστικοί αγώνες 84
αντισημιτισμός 170, 179, 180
εσωτερικευμένος 185
λογοκρισία και 194
ο Λόρενς Σάμερς για τον 172-173, 174
αποανθρωποποίηση 86, 87, 152, 156, 217-218, 226
Παλαιστίνιοι και 191
αποπραγματικοποίηση 85, 226

- κόλπος του Γκουαντάναμο και 128, 139
 Αραφάτ, Γιασέρ 218
 Άρεντ, Χάνα 192
 Αρόγιο, Γκλόρια Μακαπαγκάλ 57
 Άτα, Μοχάμεντ 49
 αυτονομία 74-77
 Αφγανιστάν, πόλεμος του
 αγριότητες 51
 αντίδραση της αριστεράς στον 47
 μίντια και 88
- Βογδάτη 227
 Βηθλεέμ 189
 βία
 αλληλεξάρτηση και 35
 εναντίον γκέι και λεσβιών 83
 ηθική και 64-66
 μίντια και 228-229
 τρωτότητα και 79
- Βιετνάμ, πόλεμος του 228
 Βόρεια Συμμαχία 51
 Γκουαντάναμο και 131, 148
- Γενεύης, Συνθήκη της 93, 151
 Γκουαντάναμο και 93, 107, 134, 142-143, 144, 149
 Γες Γκβουλ 188
 Γκερνίκα (Πικάσο) 218
 Γκουαντάναμο, κόλπος του 93, 122
 ανθρώπινα δικαιώματα και 114
 διεθνείς επιπτώσεις του 166
 ως νέα στρατιωτική φυλακή 107
 φύση των κρατουμένων 135
 φωτογραφίες στον τύπο 139
- Γκρόσμαν, Βασίλι 208
 Γουόλτζερ, Μάικλ 46
 Γυναίκες στα Μαύρα 101, 187
- δημοσιογραφία 88-91
 Διεθνής Αμνηστία 134, 150

- «δικαιολογάκηδες» 54
 δικαιώματα – βλ. ανθρώπινα δικαιώματα
 Δυτική Όχθη 173, 188, 189
- Εβραϊκές Φωνές για την Ειρήνη 187
 Εβραίοι
 εβραϊκότητα και 182
 Ισραήλ και 180-181, 183, 199
 σιωνισμός και 196
 στην Παλαιστίνη 171
- Εβραίοι Εναντίον της Κατοχής 187
 Εβραίοι υπέρ της Ειρήνης στη Μέση Ανατολή 187
 Εβραίοι υπέρ της Φυλετικής και Οικονομικής Δικαιοσύνης 187
 έθνος 94
 Ειρήνη Τώρα 188
 έκσταση 73
 (Ενδεκάτη) 11η Σεπτεμβρίου
 Αλ-Ουαλίντ μπιν Ταλάλ και η 59
 θεωρίες συνωμοσίας και 55
 λογοκρισία και 47
 Πρώτος Κόσμος και 47
- Ερυθρός Σταυρός 134, 150
- Ηνωμένες Πολιτείες
 μονομέρεια και 53
 υπευθυνότητα και 61
 ως δύναμη «ταραξίας» 114
- Ιντιφάντα 151, 188
 Ιράκ, επίθεση/κατοχή 45, 126, 206, 227
 Ισλάμ 46, 155, 211
 Αλ Κάιντα και 50
 «εξτρεμισμός» και 153
 κόλπος του Γκουαντάναμο και 133
- Ισραήλ 152, 165
 Εβραίοι και 180, 199
- Κάλντορ, Μαίρι 58
 Κέντρο Έρευνας και Πληροφοριών Ισραήλ/Παλαιστίνης στην Ιερουσαλήμ 187

Κίνημα Μάτζπεν 192
 Κόλπος, Πόλεμος του 85
 κυβέρνηση Μπους 165
 κυβερνητικότητα/κυριαρχία 108-119, 120-121, 124-125, 157-163

Λανς, Μαρκ 193
 Λάντεν, Οσάμα μπιν 50, 55, 147, 218, 220
 Αρουντάι Ρόι για τον 57, 62

Λαόρ, Γιτζάκ 187, 190
 Λεβινάς, Εμανουέλ
 για την Ευρώπη 211
 για την ηθική 206, 209
 για το λόγο 214
 για το «πρόσωπο» 207-209, 221
 για την ψυχανάλυση 213

λεσβίες/γκέι 73, 83
 Λιούιν, Ταμάρ 193, 194
 Λιούις, Μπέρναρντ 155
 λογοκρισία
 11η Σεπτεμβρίου και 45
 αντισημιτισμός και 192
 λόγος 214

μετα-σιωνισμός 217
 Μίλερ, Τζέφρι 116
 μιλιταρισμός
 φεμινισμός και 101
 Μίλτον, Τζον 79
 Μπ'ριθ Σαλόμ 192
 Μπ'Τσελέμ 187
 Μπέικερ, Μόνα 196, 197, 198
 Μπένγιαμιν, Βάλτερ 110

Μπούμπερ, Μάρτιν 192
 μπούρκα 102, 219
 Μπους, Τζορτζ Γ. 46, 79, 126, 147, 228
 Μπράουν, Γουέντι 117
 Μπριτ Τζεντέκ 187
 Μωουσής 231

ναρκισσισμός 214
 Νεβ Σαλόμ 190
 νόμος
 αναστολή του 146-147
 Ντανλάβεϊ, Μάικλ 141
 Ντεριντά, Ζακ 216

οδύνη 71-72, 77-81
 ΟΗΕ 52, 178
 Οζ, Αβραάμ 186
 Ουαχάτ αλ-Σαλάμ 187
 Οφίρ, Αντί 186

Παλαιστίνη
 ο Αλ Ουαλίντ μπιν Ταλάλ και η 59
 Ισραηλινή κατοχή της 171, 186
 Εβραίοι στην 171
 δικαιώματα 186, 191
 αυτοδιάθεση 152, 166, 172, 195
 βομβιστές αυτοκτονίας και 228
 Πανεπιστημιακοί υπέρ της Ειρήνης Ισραηλινών-Παλαιστινίων 197
 Γάσουελ, Κόλιν 218
 Παρατηρητήριο για τα Ανθρώπινα Δικαιώματα 150
 πένθος 228
 ο Σίγκμουντ Φρόιντ για το 68
 εξωτερική πολιτική των ΗΠΑ και 93
 Περλ, Ντάνιελ 88-89, 91
 «πόλεμος κατά της τρομοκρατίας» 142
 Γούτιν, Βλαντιμίρ 49
 «πρόσωπο», το
 ο Εμανουέλ Λεβινάς για το 207-209, 221
 Πρώτος Κόσμος 101
 11η Σεπτεμβρίου και 47, 101

Ραμ, Ουρί 186
 Ράμσφελντ, Ντόναλντ 107, 138
 για τις εξεγέρσεις στις φυλακές του Αφγανιστάν 141
 για το Γκουαντάναμο 134, 146, 148
 Ροθ, Κένεθ 150

Ροθστάιν, Έντουαρντ 46
 Ρόι, Αρουντάτι 47, 62
 Ρόουζ, Ζακλίν 223
 Ρότενμπεργκ, Κάθριν 188

Σάμερς, Λόρενς 178
 για το σιωνισμό 191, 196
 για την εβραϊκότητα 169, 170, 182, 198

Σαρόν, Αριέλ 151
 σιωνισμός
 αντισημιτισμός και 195
 Εβραίοι και 191
 ιστορία του 190-191
 ο Λόρενς Σάμερς για τον 196
 Σμιτ, Καρλ 119
 Σοά 171, 183
 Σπινόζα, Μπένεντικτ 216
 ο Εμανουέλ Λεβινάς για τον 207
 Σχολείο για την Ειρήνη 187

Τα'αγιούς («ζώντας μαζί») 188
 Ταλιμπάν 56
 Γκουαντάναμο και 107, 128, 131, 143, 145
 ταύτιση 222
 Τζενίν 173, 178
 Τζουλιάνι, Ρούντολφ 59-61
 Τικούν 187
 τρομοκρατία
 ορισμοί της 48-49
 τρωτότητα 78
 11η Σεπτεμβρίου και 79
 κοινή 81
 Τσένι, Ντικ 46, 154
 Τσετσένοι 49
 Τσόμσκι, Νόαμ 47

«υποκείμενο»
 φεμινισμός και 103
 το έθνος ως 94

φεμινισμός 73
 Πόλεμος του Αφγανιστάν και 94, 221
 αποικιοκρατία και 94-95
 Πρώτος Κόσμος και 101
 εναντίον του милитарισμού 101
 Φουκό, Μισέλ 108, 109, 110, 112, 114, 118, 157-163
 Φρόνιτ, Σίγκμουντ 68

Χάντινγκτον, Σάμιουελ 155
 Χάστερτ, Ντένις Τ. 154
 Χέγκελ, Γκέοργκ Βίλχελμ Φρίντριχ 98
 Χέινς, Γουίλιαμ Τ. 135, 137, 141, 149, 154
 Χουσεΐν Σαντάμ 93, 218, 220, 227

ψυχανάλυση 213
 ψυχική ασθένεια 133-134