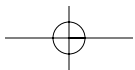
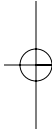
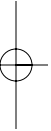


Τρίτη Ετήσια Διάλεξη στη μνήμη του Νίκου Πουλιαντζά



ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΝΗΣΟΣ – 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

Το Ινστιτούτο Νίκος Πουλαντζάς έχει θεσμοθετήσει, από το 2007, την *Ετήσια Διάλεξη στη μνήμη του Νίκου Πουλαντζά*, στην οποία διακεκριμένες προσωπικότητες από διάφορες χώρες αναπτύσσουν διάφορα θέματα του ενδιαφέροντός τους, που συνδέουν τη θεωρία με την, υπό την ευρεία έννοια, πολιτική πρακτική.

Τίτλος πρωτοτύπου: Jubith Butler, *Performative politics and the critique of state violence*

© για την ελληνική έκδοση Ινστιτούτο Νίκος Πουλαντζάς

Διόρθωση: Ελένη Τάκου
Εκτύπωση: Κέντρο Γρήγορης Εκτύπωσης

ISBN 978-960-8392-84-7



Τζούντιθ Μπάτλερ

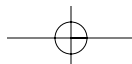
Επιτελεστική πολιτική
και κριτική της κρατικής βίας

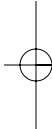
Τρίτη Ετήσια Διάλεξη στη μνήμη
του Νίκου Πουλαντζά
Αθήνα, 16 Δεκεμβρίου 2009

Μετάφραση: Μιχάλης Λαλιώτης

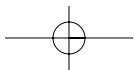
νήσος | Ινστιτούτο Νίκος Πουλαντζάς

ΑΘΗΝΑ 2010





Η Τζούντιθ Μπάτλερ (Judith Butler) είναι καθηγήτρια Ρητορικής και Συγκριτικής Λογοτεχνίας στο Πανεπιστήμιο της Καλιφόρνια, στο Μπέρκλεϊ.



ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Σίσσυ Βελισσαρίου

Αγαπητές φίλες και αγαπητοί φίλοι,

Σας καλωσορίζω και σας ευχαριστώ για την παρουσία σας στην τρίτη Ετήσια Διάλεξη στη μνήμη του Νίκου Πουλαντζά. Αυτή η εκδήλωση είναι για μας ιδιαίτερα σημαντική εφόσον προσκεκλημένη ομιλήτρια είναι η καθηγήτρια Τζούντιθ Μπάτλερ (Judith Butler) – παγκοσμίως γνωστή θεωρητικός, της οποίας το έργο είναι καθοριστικής σημασίας για την εξέλιξη της πολιτικής φιλοσοφίας, της φεμινιστικής και queer θεωρίας και των σπουδών φύλου, καθώς και της ψυχαναλυτικής θεωρίας. Η θεωρητική της προσφορά, πολύτιμη για τη ριζοσπαστική Αριστερά, υλοποιείται σε πολιτική πράξη εφόσον η Μπάτλερ δραστηριοποιείται στο χώρο των δικαιωμάτων των ομοφυλόφιλων ανδρών και γυναικών και των διαφυλικών (transsexual), ενώ είναι μια σημαντική φωνή διαμαρτυρίας κατά της πολιτικής Μπους και υπέρ των δικαιωμάτων των Παλαιστινίων. Η παρουσία της Τζούντιθ Μπάτλερ ανάμεσα μας αποτελεί μεγάλη τιμή τόσο για το Ινστιτούτο Νίκος Πουλαντζάς όσο και για μένα προσωπικά, μιας και μου έχει ανατεθεί να σας παρουσιάσω, εν συντομία, ορισμένες από τις σημαντικότερες πτυχές της ερευνητικής και συγγραφικής της δραστηριότητας. Στην πραγματικότητα είναι πολύ δύσκολο να συνοψίσει κανείς τις απόψεις και το έργο της Μπάτλερ, και ήδη αισθάνθηκα

αυτή την αμηχανία όταν μόλις πριν προσπάθησα να χαρακτηρίσω τη σπουδαία μας προσκεκλημένη.

Η Μπάτλερ δίδαξε αρχικά στα πανεπιστήμια Wesleyan και Johns Hopkins, και είναι τώρα καθηγήτρια Ρητορικής και Συγκριτικής Λογοτεχνίας (Maxine Elliott Professor in Rhetoric and Comparative Literature) στο Πανεπιστήμιο του Μπέρκλεϋ, αν και δεν διδάσκει ακριβώς ούτε ρητορική ούτε συγκριτική λογοτεχνία. Ταυτοχρόνως διατηρεί την έδρα Χάνα Άρεντ στο European Graduate School— ίσως μάλιστα ο τίτλος αυτής της έδρας, που αναφέρεται στη μεγάλη γερμανοεβραία φιλόσοφο, να καταδεικνύει ακριβέστερα την ιδιότητα της Μπάτλερ ως γυναίκα φιλόσοφο, σχήμα οξύμωρο μέχρι πρόσφατα. Η Μπάτλερ ολοκλήρωσε τη διδακτορική της διατριβή στη Φιλοσοφία στο πανεπιστήμιο του Γέιλ, το 1984. Ελάχιστοι θα τη συνέδεαν με τη φιλοσοφία του Χέγκελ, όμως το πρώτο της βιβλίο, μετεξέλιξη της διατριβής της, *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France* (1987), εξετάζει τις αναγνώσεις του Χέγκελ από τους γάλλους φιλοσόφους του 20ού αιώνα.

Το επιστημονικό της έργο είναι πολυσχιδές και πλούσιο, αψηφά και προκαλεί οποιαδήποτε προσπάθεια κατηγοριοποίησης. Με πλήρη συναίσθηση της ειρωνείας, θα δανεισθώ την περιγραφή των επιστημονικών ενδιαφερόντων της από την ιστοσελίδα του Μπέρκλεϋ: πολιτισμική και λογοτεχνική θεωρία, φιλοσοφία, σεξουαλική πολιτική, ψυχανάλυση, φεμινισμός και σύγχρονη πολιτική. Τα κείμενα της Μπάτλερ είναι δύσκολα, ακριβώς όπως και ο ίδιος ο καπιταλισμός, ο οποίος, κατά τη συγγραφέα, είναι ένα εξαιρετικά δύσκολο κείμενο που συνεχώς επιζητά την κοπιαστική ερμηνευτική προσπάθεια του αναγνώστη. Επομένως, τόσο το έργο της, όσο και η γραφή και η ανάγνωσή του, αποτελούν πολιτική άσκηση καθεαυτή, εφόσον εισάγουν την αποστασιοποίηση, τον πνευματικό μόχθο και τη διερώτηση της ίδιας αλλά και



των κριτικά σκεπτόμενων αναγνωστών/τριών πάνω στα όρια των δεδομένων κανόνων και των γλωσσικών τους αποτυπώσεων.

Η επιστημονική παραγωγή της Μπάτλερ είναι εντυπωσιακή, και όχι μόνον ποσοτικά. Η επιρροή της σκέψης της είναι μέγιστη στον παγκόσμιο πανεπιστημιακό χώρο και σε άλλους διανοουμένους που παράγουν ή αναπαράγουν έργο σε ανοιχτό διάλογο με το δικό της. Για την ανατρεπτική σκέψη, και για τη σύγχρονη ριζοσπαστική Αριστερά γενικότερα, το εξαιρετικό πολιτικό ενδιαφέρον του έργου της έγκειται στον μη-τελεολογικό (non-teleological) και ερωτηματικό (interrogative) χαρακτήρα και λειτουργία του. Ιδιαίτερα όμως στην αυτοκριτική και αναστοχαστική τάση της Μπάτλερ, που βρίσκεται σε διαρκή διάλογο με τον Άλλο, σωρεύοντας μέσω αυτής της αναπαραγωγικής σχέσης τη δική της αποσκευή. Οι επιρροές που δέχθηκε είναι πολλές: το φιλοσοφικό έργο των Χέγκελ, Νίτσε και Χάιντεγκερ, η ψυχανάλυση των Φρόυντ και Λακάν, το έργο των Φουκώ, Ντεριντά και Αλτουσέρ, ο γαλλικός φεμινισμός των Ντε Μπωβουάρ, Βιτίγκ (Wittig), Ιριγκαρέ (Irigaray), Κρίστεβα, η γλωσσολογία του Ωστιν (Austin), και η ανθρωπολογία της Ρούμπιν (Rubin). Η Μπάτλερ συνδιαλέγεται με τις ιδέες των άλλων χωρίς οριοθετήσεις αλλά με μέγιστη τόλμη και ακραία νοητική ένταση που στην εποχή μας –του κυρίαρχου αντιδιανοουμενισμού– έχει προκαλέσει δυσφορία ή και ευθεία εχθρότητα. Στο φόβο που εκφράζεται ακόμα και από την Αριστερά ότι η πολιτική πράξη με κάποιο τρόπο ποδηγετείται από τη θεωρία, η απάντηση της Μπάτλερ είναι ότι με κανέναν τρόπο η πολιτική σκέψη δεν είναι ξέχωρη ή, πολύ περισσότερο, δεν προηγείται της πράξης. Με οδηγό τη σύζευξη της ριζοσπαστικής πολιτικής θεωρίας και πράξης, στον πολύ λίγο χρόνο που μένει, θα επιχειρήσω μία περιοδολόγηση του έργου της προσκεκλημένης μας, αναπόφευκτα επιλεκτική.



Από το 1987 έως σήμερα η Μπάτλερ έχει συγγράψει τουλάχιστον δέκα βιβλία, έχει επιμεληθεί και μετάσχει σε συλλογικούς τόμους και έχει δημοσιεύσει πλήθος άρθρων και συνεντεύξεων σε επιστημονικά περιοδικά. Το 1990 δημοσιεύεται η *Αναταραχή φύλου: Ο φεμινισμός και η ανατροπή της ταυτότητας* [*Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*], και το 1993 το *Σώματα με σημασία: Οριοθετήσεις του «φύλου» στο λόγο* [*Bodies that Matter: On the Discursive Limits of 'Sex'*], δυο βιβλία που προκάλεσαν έντονη αναταραχή όχι μόνο στο χώρο της φεμινιστικής θεωρίας και των σπουδών φύλου, αλλά κυρίως στον τρόπο που αντιλαμβανόμαστε την έννοια της ταυτότητας πλέον ως επιτελεστική κατασκευή [performative construction]. Το 1997 δημοσιεύει το έργο *Η ψυχική ζωή της εξουσίας: Θεωρίες Καθυπόταξης* [*The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*], και το *Excitable Speech: A Politics of the Performative*, όπου εξετάζει αν η λογοκρισία ουσιαστικά ισχυροποιεί τη θεσμική επικράτεια του νόμου, επικυρώνοντας τους ρατσιστικούς ή ομοφοβικούς λόγους που (ανα)παράγονται από αυτόν. Διερωτάται μήπως μια πραγματικά ανατρεπτική χειρονομία θα ήταν η ριζοσπαστική ιδιοποίηση των προσβλητικών λόγων. Το 2000 το έργο της *Η διεκδίκηση της Αντιγόνης: Η συγγένεια μεταξύ ζωής και θανάτου* [*Antigone's Claim: Kinship Between Life and Death*] εξετάζει τις συγγενικές δομές στο πλαίσιο της κυρίαρχης ετεροφυλοφιλίας ενώ διατυπώνει εναλλακτικές δομές συγγένειας. Την ίδια χρονιά συν-γράφει με τους Ερνέστο Λακλάου και Σλάβοϊ Ζίζεκ το *Hegemony, Contingency, Universality* [Ηγεμονία, αρχαιότητα, οικουμενικότητα]. Το 2004 δημοσιεύει το *The Judith Butler Reader* [(επιμέλεια Σάρα Σαλίχ), το *Ευάλωτη ζωή: Οι δυνάμεις του πένθους και της βίας* [*Precarious Life: Powers of Violence and Mourning*] – πέντε δοκίμια με αφορμή την 11η Σεπτεμβρίου – και το *Undoing Gender* [Διαλύοντας το φύλο], όπου και εδώ θέτει το κυρίαρχο ερώτημα του τι λογαριάζεται άνθρωπος/ανθρώπινο με



τις λεσβίες, τους gay και τους/τις transexual να λειτουργούν ως ενσώματα διερώτηση της παραπάνω οριοθέτησης. Παράλληλα θέτει ως καθήκον μιας ομοφυλόφιλης πολιτικής την ανασύνθεση της έννοιας της πραγματικότητας. Το 2005 δημοσιεύει το *Λογοδοτώντας για τον εαυτό* [*Giving an Account of Oneself*] και τέλος το *Frames of War: When Is Life Grievable?* [Συμφραζόμενα πολέμου: Πότε η ζωή είναι αξιοθρήνητη;], το 2009.

Το έργο της Μπάτλερ είναι πολύτιμο για τα κοινωνικά κινήματα, που συχνά ταυτίζονται με την πολιτική των ταυτοτήτων, και για τη ριζοσπαστική Αριστερά γενικότερα, που συμμετέχει σε αυτά ενώ ταυτόχρονα στοχάζεται για τη συγκρότηση μιας εναλλακτικής ερμηνευτικής. Στην προβληματική της περί εξουσίας κυριαρχεί ένα πρόταγμα που είναι αντιουσιοκρατικό [anti-essentialist] και στρέφεται κατά της φιλελεύθερης ανθρωπιστικής έννοιας του υποκειμένου ως κύριου της τύχης του. Χωρίς να θεωρεί ότι η εμπρόθετη δράση είναι μασκαράτα, αναδεικνύει ωστόσο το παράδοξο: μπορεί η υποκειμενοποίηση ως υποταγή να είναι προϋπόθεση της εμπρόθετης δράσης (agency) παρόλο η τελευταία υπόκειται σε περιορισμούς; Η απάντηση είναι ναι, διότι και αυτοί οι περιορισμοί υπόκεινται σε αλλαγές και μετατοπίσεις. Η Μπάτλερ προειδοποιεί ότι η επιβεβαίωση, η αναγνώριση και νομιμοποίηση των ταυτοτήτων δεν μπορεί να είναι σκοπός-τέλος της πολιτικής, εφόσον οι ταυτότητες είναι επιτελεστικές κατασκευές και, άρα, δεν παραπέμπουν σε κάποια ανθρώπινη ουσία που πραγματωμένη απελευθερώνεται.

Ο βαθύτατος σκεπτικισμός της περί των πολιτικών απελευθέρωσης διαπλέκεται με αυτόν περί της έννοιας της οικουμενικότητας/καθολικότητας (universality), εφόσον καμία ιδιαίτερη ταυτότητα δεν αναδεικνύεται χωρίς τον αποκλεισμό άλλων [βλ. χαρακτηριστικά το διάλογό της με τους Λακλάου και Ζίζεκ]. Μέγιστο πολιτικό καθήκον είναι η ανασηματοδότηση της καθολι-



κότητας μέσω της μετατροπής της σε ανοιχτό χώρο διαρκούς κρίσης, προκαλούμενης από ό,τι κείται εκτός της.

Τέλος, στην *Ευάλωτη ζωή*, όταν μετά την 11η Σεπτεμβρίου ακόμα και η απλή διαφωνία με την «πατριωτική» πολιτική του Μπους χαρακτηριζόταν εθνική προδοσία, η Μπάτλερ θέτει πολύτιμες παρακαταθήκες για μια πραγματικά ριζοσπαστική σκέψη. Εδώ κορυφώνεται η προβληματική που διατρέχει το έργο της σχετικά με την έννοια και την ανάγκη διεύρυνσης της «βιώσιμης ζωής», το πένθος και τη δημόσια άρνησή του επειδή κάποιες ζωές που χάθηκαν δεν θεωρούνται «άξιες να υπάρχουν», και, τέλος, την ηθική της τρωτότητας. Μιλώντας για το Γκουαντάναμο, θέτει το σημαντικό επιχείρημα ότι «η αναστολή του νόμου είναι πράξη επιτελεστική, που δημιουργεί μια σύγχρονη μορφή κυριαρχίας», ξεμπερδεύοντας με τον «αρχαϊκό» διαχωρισμό των εξουσιών, και μας καλεί πάλι να αναρωτηθούμε για τον όρο «ανθρώπινο», τον οποίο στερήθηκαν οι κρατούμενοι μέσω της επιτελεστικής έγκλησής τους ως «επικίνδυνα άτομα». Περιλαμβάνοντας την αξιακή ετερογένεια σε μία ριζική δημοκρατική αυτοαντίληψη, χωρίς όμως σχετικισμό, μας προκαλεί «να ξανασκεφτούμε την ανθρώπινη φύση» στη βάση «αυτού που λειτουργεί, για κάποιους, ως οριακή περίπτωση της ανθρώπινης φύσης», έχοντας ως συνθήκη την άρθρωση μιας συμπαγούς και διευρυμένης σύλληψης του ανθρώπινου στο πλαίσιο μίας παγκόσμιας κοινωνίας.

Με αυτές τις σκέψεις, και με μεγάλη χαρά, καλωσορίζουμε την Τζούντιθ Μπάτλερ στην τρίτη Ετήσια Διάλεξη προς τιμήν του Νίκου Πουλαντζά, που φέρει τον τίτλο: «Επιτελεστική πολιτική και κριτική της κρατικής βίας».

ΤΖΟΥΝΤΙΘ ΜΠΑΤΛΕΡ

Επιτελεστική πολιτική και κριτική της κρατικής βίας

Είναι τιμή μου που βρίσκομαι σήμερα εδώ για να μιλήσω για τη σχέση ανάμεσα στην επισφάλεια και την κρατική εξουσία. Όπως θα δείτε, δεν θα παρουσιάσω μια θεωρία της κρατικής εξουσίας, αλλά σκοπεύω να εστιάσω σε ορισμένες διαστάσεις της που πιστεύω ότι θα βρείτε ενδιαφέρουσες. Αν και συνήθως θεωρούμε την εξέταση των μέσων ενημέρωσης ως κάτι διακριτό από το ζήτημα της κρατικής βίας, υποστηρίζω ότι οι πρόσφατες προσπάθειες κρατών όπως το δικό μου να ελέγξουν τις οπτικές και αφηγηματικές διαστάσεις του πολέμου δεν έχουν καταλήξει απλώς σε μια προσπάθεια από τη μεριά του κράτους να ελέγξει και να κατασκευάσει τρόπους δημόσιας κατανόησης που εξαρτώνται από το οπτικό και το ακουστικό πεδίο – τι μπορούμε να δούμε, τι μπορούμε να ακούσουμε, αλλά και τι μπορούμε να διαβάσουμε. Από τη μία, όταν το κράτος εκδίδει οδηγίες σχετικά με τον τρόπο που πρέπει να καλύπτεται δημοσιογραφικά ο πόλεμος, ή ακόμα και για το αν θα πρέπει να γίνεται η κάλυψη αυτή, φαίνεται ότι απλώς προσπαθεί να ρυθμίσει την κατανόηση της βίας, ή την εμφάνιση της βίας στο πλαίσιο μιας δημόσιας σφαίρας, η οποία πλέον περιλαμβάνει σαφώς το ίντερνετ και μορφές ψηφιακών μέσων ενημέρωσης. Μπορούμε όμως να αναρωτηθού-

με: μήπως αυτή η ρύθμιση της βίας είναι και η ίδια με κάποιο τρόπο βίαιη; Και αν ναι, πώς μπορούμε να περιγράψουμε αυτή τη βία; Φαίνεται ότι μιλάμε για δύο διαφορετικές προσπάθειες. Η πρώτη επιδιώκει να καταστείλει τη δημόσια αντίληψη για τη βία, η οποία έχει την τάση να αρνείται ότι η βία υπάρχει· η δεύτερη προσπαθεί να κατασκευάσει την εμφάνιση της βίας με τέτοιο τρόπο που η βία να έχει πάντα ήδη ερμηνευθεί, εκλογικευθεί και δικαιολογηθεί.

Επιτρέψτε μου να πω εξ αρχής ότι αν και θα επιχειρήσω να περιγράψω τον τρόπο με τον οποίο λειτουργούν αυτές οι στρατηγικές, γνωρίζω πολύ καλά ότι δεν λειτουργούν πάντα. Για την ακρίβεια, χάρη στους σύγχρονους τρόπους αναπαραγωγής της, η εικόνα είναι σχεδόν αδύνατον να ελεγχθεί. Φτάνει εκεί όπου οι επίδοξοι λογοκρίτες της δεν μπορούν να την αγγίξουν και συχνά εκδικείται εκείνους που νόμιζαν ότι την ελέγχουν – σίγουρα αυτό συνέβη με την κυκλοφορία των φωτογραφιών από το Αμπού Γκράιμπ. Αυτό όμως που θα ήθελα επίσης να υποστηρίξω είναι ότι η προσπάθεια άρνησης της βίας αποτελεί και η ίδια συνέργεια με τη βία. Και η προσπάθεια ελέγχου της ερμηνείας της, που περιλαμβάνει και τη δικαιολόγησή της, είναι και η ίδια ένα είδος βίας. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι οι κρατικές οδηγίες σχετικά με τις πολεμικές ανταποκρίσεις, στις οποίες περιλαμβάνεται και η απαγόρευση παρουσίασης ολόκληρης της συλλογής από τις φωτογραφίες των βασανιστηρίων, η οποία πρόσφατα επικυρώθηκε και από την κυβέρνηση Ομπάμα, δεν είναι το ίδιο πράγμα με τους βομβαρδισμούς ή ακόμα και με τα βασανιστήρια. Αυτό είναι αλήθεια. Είναι απαραίτητο να διακρίνουμε τα διαφορετικά είδη βίας. Ίσως όμως αυτό που θέλω να πω να γίνει σαφέστερο αν αντιστρέψουμε το επιχειρήμα με ένα ερώτημα: Είναι δυνατή η συνέχιση ή, ακόμα, η κλιμάκωση του πολέμου, όπως βλέπουμε να γίνεται σήμερα στο Αφγανιστάν, χωρίς την προηγούμενη προε-



τοίμασία και κατασκευή της δημόσιας αντίληψης για το τι είναι ο πόλεμος και χωρίς την καταστολή κάθε οπτικής, ηχητικής ή αφηγηματικής εκδοχής που θα μπορούσε να οδηγήσει σε μαζική αντίσταση στον πόλεμο;

Ας μην ξεχνάμε ότι το κράτος μπορεί να ασκεί νόμιμη βία, και το κάνει, ως μέθοδο διαχείρισης του προβλήματος της δημοκρατικής αντίστασης στον τρόπο με τον οποίο χρησιμοποιεί την εξουσία του. Θα μπορούσαμε τότε να θεωρήσουμε τους τρόπους λογοκρισίας ή, ακόμα, την υποχρεωτική μορφή των ανταποκρίσεων ως υποτελείς στην κρατική εξουσία; όμως, η κρατική εξουσία θα μπορούσε άραγε να διεξάγει τους πολέμους της χωρίς να προσπαθεί να περιορίσει και να διαμορφώσει τις αισθήσεις στο δημόσιο πεδίο; Δεν είναι άραγε απαραίτητο να υπάρξει ένας πόλεμος ενάντια στις αισθήσεις αυτές, ο οποίος θα επέτρεψε στο κράτος να διατηρήσει την ικανότητά του να διεξάγει πολέμους; Μήπως θα πρέπει να διευρύνουμε την αντίληψή μας σχετικά με το πώς διεξάγονται οι πόλεμοι προκειμένου να κατανοήσουμε πώς η ρύθμιση του οπτικού και ακουστικού πεδίου προσπαθεί να διατηρήσει μια τέτοια δημόσια κατανόηση και συναίνεση που θα επιτρέπει στο κράτος να διεξάγει τους πολέμους του χωρίς να ξεσηκώνεται ο πληθυσμός του; Ας μην ξεχνάμε ότι οι πόλεμοι επικαλούνται το δικαίωμα να υποβιβάζουν τη ζωή σε θάνατο ή σε ζωντανό θάνατο, να απαλλάσσονται από τη ζωή με στρατιωτικά μέσα, να ενσταλάζουν τον τρόπο και να καταστρέφουν τις υποδομές που αποτελούν προϋπόθεση για την καθημερινή ζωή των πληττόμενων πληθυσμών. Με αυτή την έννοια, αυτό που κάνει ο πόλεμος είναι να παράγει και να αναπαράγει την επισφάλεια. Ζωές αυτού του είδους δεν χρειάζεται να εκμηδενιστούν εντελώς για να έχουν υποστεί στην πράξη άσκηση βίας. Στο κάτω κάτω, οι πόλεμοι γίνονται επίσης με στόχο να αποδυναμωθούν και να τεθούν υπό κυριαρχία οι πληθυσμοί που



πρόκειται να γίνουν οι εργάτες για την ανοικοδόμηση της χώρας τους υπό την αιγίδα ξένων δυνάμεων και παγκόσμιων εταιρειών. Έτσι, οι πόλεμοι διεξάγονται εν μέρει με στόχο τη δημιουργία και την εκμετάλλευση ενός απελπισμένου εργατικού δυναμικού που θα εξυπηρετήσει τα οικονομικά συμφέροντα εκείνων που τους διεξάγουν. Διεξάγονται επίσης σε εποχές υψηλής ανεργίας στο εσωτερικό της χώρας, προκειμένου να καταστεί δυνατή η εκμετάλλευση και η επιστράτευση μιας εργαζόμενης τάξης με την υπόσχεση ότι θα της προσφερθούν δεξιότητες και αποζημίωση. Η κρατική εξουσία προφανώς ενισχύεται με τα μέσα αυτά, όπως επίσης και η συμμαχία της με την εταιρική εξουσία. Φυσικά, οι συμμαχίες αυτές δεν αποδίδουν πάντα, αφού εταιρείες όπως η Χαλιμπάρτον καταδικάστηκαν για διαφθορά και έχασαν το μεγαλύτερο μέρος των επιδιωκόμενων επενδύσεών τους στο Ιράκ όπου, καθώς αποδείχθηκε, ο πληθυσμός είναι πολύ λιγότερο πειθήνιος και έτοιμος να δεχτεί την αποικιοκρατία των εταιρειών απ' ό,τι περίμεναν οι ΗΠΑ.

Θα προσπαθήσω σήμερα να προσεγγίσω αυτά τα ερωτήματα μιλώντας για τις φωτογραφίες των βασανιστηρίων στο Ιράκ, την επίθεση στη Γάζα (που ξεκίνησε πριν από έναν περίπου χρόνο) και εξετάζοντας εν συντομία τη νόμιμη βία που χρησιμοποιείται στις διαμάχες σχετικά με τη μετανάστευση στην Ευρώπη. Πριν αρχίσω, όμως, θα ήθελα να πω δυο λόγια για την επισφάλεια, τη ρύθμιση των δημόσιων αισθήσεων και τη σχέση τους με το ερώτημα πώς διεξάγονται οι πόλεμοι σήμερα.

Η άποψη που διατυπώνεται στο *Frames of War*, το τελευταίο μου βιβλίο, είναι ότι τα πλαίσια μέσω των οποίων κατανοούμε τη βία του πολέμου συμμετέχουν και τα ίδια στην παραγωγή και την αναπαραγωγή του πολέμου. Λέγοντας «πλαίσια» δεν εννοώ μόνο τα όρια μιας εικόνας, αλλά και τα όρια του διανοητού. Όταν μια ζωή γίνεται αδιανόητη, ή ακόμα ένας ολόκληρος πληθυσμός, η



κήρυξη του πολέμου γίνεται προφανώς ευκολότερη. Τα ίδια πλαίσια που παρουσιάζουν και φέρνουν στο προσκήνιο ζωές που είναι άξιες να πενθούνται λειτουργούν έτσι ώστε να αποκλείουν κάποιες άλλες ζωές ως ανάξιες πένθους. Και πώς μπορεί μια ζωή να έχει αξία αν δεν μπορεί να πενθηθεί, αν δεν μπορεί να καθεί; Τα πλαίσια που βρίσκονται σε ισχύ στις φυλακίσεις και τα βασανιστήρια, αλλά επίσης και στην πολιτική για τη μετανάστευση, είναι τέτοια που ορισμένες ζωές εκλαμβάνονται ως ζωές, ενώ άλλες, αν και προφανώς ζούνε, δεν καταφέρνουν να αποκτήσουν μια αντιληπτή μορφή ως ζωντανά όντα. Μορφές ρατσισμού που είναι θεσπισμένες και ενεργές στο επίπεδο της αντίληψης παράγουν εικονικές εκδοχές πληθυσμών που αξίζουν κατεξοχήν την οδύνη μας και άλλων που η απώλειά τους δεν είναι απώλεια και παραμένουν ανάξιοι πένθους. Αυτή η άνιση κατανομή της καταλληλότητας για πένθος σε διαφορετικούς πληθυσμούς έχει συνέπειες στο γιατί και πότε θα βιώσουμε συναισθηματικές αντιδράσεις που είναι πολιτικά σημαντικές, όπως ο τρόμος, η ενοχή, ο ενάρτετος σαδισμός, η απώλεια και η αδιαφορία – και πότε δεν θα τις βιώσουμε καθόλου.

Σε αφηρημένο επίπεδο μπορούμε σίγουρα να συμφωνήσουμε με τη γενική πρόταση ότι δεν υπάρχει ζωή χωρίς την ανάγκη για στέγη και τροφή, ούτε χωρίς την εξάρτηση από ευρύτερα δίκτυα κοινωνικότητας και εργασίας, δεν υπάρχει ζωή που να υπερβαίνει το τραύμα¹ και τη θνητότητα, δεν υπάρχει ζωή που να μην εξαρτάται από ένα κατάλληλο και βιώσιμο περιβάλλον. Ωστόσο, ορισμένες στρατηγικές κρατικής βίας, όπως ο πόλεμος, προσπαθούν να εκμαιεύσουν από αυτή τη γενική συνθήκη της επι-

¹ Βλ. ιδίως την πραγμάτευση της δυνατότητας του τραυματισμού στο Jay Bernstein, *Adorno: Disenchantment and Ethics*, Cambridge University Press, Καμπριτζ/Νέα Υόρκη 2001.



σφάλειας διαφορετικές αξίες: είναι ξεκάθαρο ότι ο πόλεμος επιχειρεί να μεγιστοποιήσει την επισφάλεια για τον πληττόμενο πληθυσμό και ταυτόχρονα να την ελαχιστοποιήσει για εκείνους που καταφέρουν τα πλήγματα. Κατά την άποψή μου, αυτή η διαφοροποιημένη κατανομή της επισφάλειας είναι ζήτημα υλικό και αντιληπτικό ταυτόχρονα, καθώς εκείνοι των οποίων οι ζωές δεν «θεωρείται» ότι δυνητικά αξίζει να πενθούνται, και επομένως ότι έχουν κάποια αξία, εξαναγκάζονται να υποστούν το βάρος της πείνας, της έλλειψης καταφυγίου, της υποαπασχόλησης, της στέρησης των νομικών τους δικαιωμάτων και της δυσανάλογης έκθεσης στη βία και το θάνατο.²

Το να αντιλαμβανόμαστε την επισφάλεια ως μια κοινή συνθήκη σημαίνει στην πράξη να εφαρμόζουμε μια αρχή ισότητας όταν διαπραγματευόμαστε το ερώτημα ποιος είναι ο καλύτερος τρόπος να καλύπτουμε τις βασικές μας ανάγκες και να διατηρούμε βιώσιμη τη ζωή. Αν ξεκινήσουμε από την υπόθεση της ισότητας, μπορούν να σχεδιαστούν κοινωνικές πολιτικές που να επιδιώκουν να επικυρώσουν αυτή την αρχή και να οργανώσουν την υποστήριξη των υλικών αναγκών στη βάση της αλληλεξάρτησης. Ωστόσο, η πολιτικά επιβεβλημένη συνθήκη της διαφοροποιημένης αξίας για πένθος προσπαθεί να αρνηθεί ότι είμαστε εξίσου εκτεθειμένοι, ότι είμαστε εξίσου ευάλωτοι στον αφανισμό, μέσα από τη ριζικά άνιση κατανομή του πλούτου και τους διαφορετικούς τρόπους με τους οποίους εκτίθενται σε περισσότερη βία ορισμένοι πληθυσμοί, που εννοιοποιούνται με εθνικούς και φυλετικούς όρους. Η αναγνώριση της κοινής επισφάλειας δημιουργεί ισχυρές κανονιστικές δεσμεύσεις και ωθεί το κίνημα να στηρίξει

² Achille Mbembe, «Necropolitics», μτφρ. Libby Meintjes, στο *Public Culture*, 15:1 (2003), σ. 11-40.

μια πιο σθεναρή καθολίκευση των δικαιωμάτων που επιδιώκουν να καλύψουν τις βασικές ανθρώπινες ανάγκες για τροφή, στέγη και τις υπόλοιπες απαραίτητες για τη διαβίωση και την ανάπτυξη συνθήκες. Θα μπαίναμε ίσως στον πειρασμό να αποκαλέσουμε αυτές τις ανάγκες «υλικές» – και σίγουρα είναι τέτοιες. Εφόσον όμως δεχτούμε ότι τα «πλαίσια» μέσα από τα οποία αναγνωρίζονται ή δεν αναγνωρίζονται αυτές οι ανάγκες καθιστούν δυνατές τις πρακτικές του πολέμου, καταλήγουμε στο συμπέρασμα ότι *τα πλαίσια του πολέμου αποτελούν τμήμα της υλικότητας του πολέμου*. Όπως ακριβώς η «ύλη» των σωμάτων δεν μπορεί να εμφανιστεί χωρίς μια μορφή που να της δίνει ζωή και σχήμα, έτσι και η ύλη του πολέμου δεν μπορεί να εμφανιστεί χωρίς μια μορφή ή ένα πλαίσιο που να την ορίζει και να την προωθεί. Η λειτουργία της κάμερας, όχι μόνο για την καταγραφή και τη διανομή εικόνων βασανιστηρίων, αλλά και ως μέρος του ίδιου του εξοπλισμού που χρησιμοποιείται στους βομβαρδισμούς,³ κάνει σαφές ότι οι αναπαραστάσεις των μέσων ενημέρωσης έχουν ήδη γίνει ένας τρόπος διεξαγωγής του πολέμου. Έτσι, στις σημερινές ιστορικές συνθήκες, δεν υπάρχει τρόπος να διαχωρίσουμε την υλική πραγματικότητα του πολέμου από τα συγκεκριμένα καθεστώτα αναπαράστασης μέσω των οποίων λειτουργεί και τα οποία εξορθολογίζουν τη λειτουργία του. Οι αντιληπτικές πραγματικότητες που παράγονται από πλαίσια αυτού του είδους δεν οδηγούν ακριβώς σε πολεμικές πολιτικές, ούτε και οι πολιτικές αυτές δημιουργούν μονομερώς αντιληπτικά πλαίσια. Η αντίληψη και οι πολιτικές δεν είναι παρά δύο τροπικότητες της ίδιας διαδικασίας, κατά την οποία η οντολογική υπόσταση του πληττόμενου πληθυ-

3 Βλ. το κείμενό μου "The Imperialist Subject" στο *The Journal of Urban and Cultural Studies*, 2:1 (1991), σ. 73-78.

σμού τίθεται υπό αμφισβήτηση και σε αναστολή. Δεν πρόκειται για «γυμνή ζωή», καθώς οι συγκεκριμένες ζωές δεν έχουν τοποθετηθεί έξω από την πόλιν σε μια κατάσταση ριζικής έκθεσης· στην πραγματικότητα υπόκεινται σε σχέσεις εξουσίας, οι οποίες τις δεσμεύουν και τις συγκρατούν σε μια κατάσταση βίαιης έκθεσης. Δεν πρόκειται για την απόσυρση ή την απουσία του νόμου που εκθέτει το σώμα σε μια μεταφυσικά απροστάτευτη «γυμνή ζωή»· η άποψη αυτή δέχεται την υπόθεση ότι η εξουσία ασκείται αποκλειστικά από το νόμο, και κατανοεί το κράτος ως κέντρο αυτής της νόμιμης εξουσίας. Όμως, η ζωή που δεν προστατεύεται από το νόμο παραμένει παγιδευμένη στην εξουσία – στις εξουσίες της κυβερνητικότητας, των εξωδικαστικών δολοφονιών, της ίδιας της απουσίας κράτους. Οι συνθήκες μπορεί να είναι «εκτός του νόμου», αυτό όμως δεν σημαίνει ότι είναι και έξω από την εξουσία. Μπορεί ακόμα και να είναι αποτέλεσμα ενός αθέμιτου νομικού εξαναγκασμού. Η ιδέα της Άρεντ για την πόλιν δεν μπορεί να είχε προβλέψει την έννοια της βιοεξουσίας του Φουκώ, αλλά αυτός είναι ένας από τους λόγους που εκείνοι που στερούνται πολιτικών δικαιωμάτων δεν επιστρέφουν σε ένα μεταφυσικό έδαφος· αντίθετα, βρίσκονται εγκλωβισμένοι σε σχέσεις εξουσίας, ακόμα και σε εκείνες του νόμου, που πασχίζουν να τους κρατήσουν έξω από την πόλιν, ή μέσα της ως εκμεταλλευόμενους και μη αναγνωρισμένους εργάτες της. Η στέρηση των πολιτικών δικαιωμάτων είναι συχνά η αρχή τόσο της ρύθμισης όσο και της πειθάρχησης· δεν είναι το τέλος της εξουσίας. Πώς αλλιώς θα μπορούσαμε να κατανοήσουμε τις συνεχείς επιδρομές σε χώρους εργασίας προκειμένου να εντοπιστούν οι παράνομοι εργάτες; Δεν αργοσβήνουν σε ένα μεταφυσικό αλλού, αλλά υπάρχουν και αναπαράγονται μέσα στην κρατική εξουσία ως οι μονίμως στερούμενοι δικαιωμάτων.



Επιτρέψτε μου λοιπόν να κάνω ορισμένες παρατηρήσεις σχετικά με τις οπτικές αναπαραστάσεις στον πόλεμο, με σκοπό να εξηγήσω την τοποθέτησή μου ότι τα πλαίσια του πολέμου είναι τρόποι διεξαγωγής πολέμου, και στη συνέχεια να στραφώ στην κατάσταση στη Γάζα η οποία, όπως γνωρίζετε, εξακολουθεί να είναι ένας ανθρωπιστικός εφιάλτης. Μετά από 18 χρόνια κατά τα οποία κάθε κάλυψη από τα μέσα ενημέρωσης των απωλειών πολέμου των ΗΠΑ ήταν απαγορευμένη, την περασμένη άνοιξη το Πεντάγωνο αποφάσισε να άρει την απαγόρευση και να επιτρέψει την κυκλοφορία εικόνων από τα φέρετρα που έρχονταν από τον πόλεμο του Ιράκ. Η απαγόρευση είχε θεσπιστεί το 1991, την εποχή του Πολέμου του Κόλπου. Εκείνοι που την υποστήριζαν έλεγαν ότι στόχο είχε την προστασία της ιδιωτικής ζωής των οικογενειών που βρίσκονταν σε πένθος. Εκείνοι που την επέκριναν ισχυρίζονταν ότι στόχος της ήταν η απόκρυψη του ανθρώπινου κόστους του πολέμου. Τώρα φαίνεται ότι οι ίδιες οι οικογένειες θα αποφασίζουν αν θα επιτρέπεται η κάλυψη από τα μέσα ενημέρωσης ή όχι. Άραγε, το κράτος εδώ προσπαθεί να προστατεύσει την οικογένεια; Ή μήπως προσπαθεί να προστατεύσει τον εαυτό του; Με ποιους τρόπους επιδιώκει το κράτος να χρησιμοποιήσει τη διάκριση ανάμεσα στο δημόσιο και το ιδιωτικό προκειμένου να ρυθμίσει τις εικόνες του πολέμου που θα επιτρέπεται να κυκλοφορήσουν στη δημόσια σφαίρα; Ο πληθυσμός της εμπόλεμης χώρας έχει λόγο για το ζήτημα; Υπάρχουν άραγε κάποιοι λόγοι για τους οποίους ένας πληθυσμός μπορεί να χρειάζεται να δει τους νεκρούς του πολέμου, να ξέρει πόσοι είναι και να καταγράψει ένα οπτικό σήμα αυτών των θανάτων, ιδίως όταν ο πόλεμος γίνεται εν ονόματι του λαού;

Νομίζω ότι η απαγόρευση της προβολής των νεκρών του πολέμου είναι μέρος μιας γενικότερης προσπάθειας οπτικής πλαισίωσης του κόστους του πολέμου. Μπορούμε να σκεφτούμε



διάφορες διαμάχες στις οποίες έχει ασκηθεί κρατικός έλεγχος στο οπτικό και το εννοιακό πεδίο: τη διαμάχη για τους ενσωματωμένους δημοσιογράφους, τις φωτογραφίες από φυλακές, συμπεριλαμβανομένων και των φωτογραφιών από βασανιστήρια, τις διαφωνίες σχετικά με τον τρόπο που πρέπει να καταμετράται και να δημοσιεύεται ο αριθμός των νεκρών του πολέμου.

Από μια άποψη πρόκειται για μια κοινότοπη επισήμανση: κάποιος «στοχεύει» τόσο με τη φωτογραφική μηχανή όσο και με το όπλο. Και οι πιο εξελιγμένες μορφές βομβαρδισμού περιλαμβάνουν κάμερες και τηλεσκόπια στους ίδιους τους μηχανισμούς του πυροβολικού. Αυτό όμως που δεν φαίνεται τόσο ξεκάθαρο είναι πώς σχετίζεται αυτό το είδος τηλεσκοπικής στόχευσης που επιτελείται από βόμβες με άλλες οπτικές διαστάσεις της διεξαγωγής του πολέμου, όπως η ενσωματωμένη δημοσιογραφία, η ψηφιακή καταγραφή βασανισμών και η απόκρυψη των νεκρών του πολέμου. Δεν θέλω να πω ότι ο πόλεμος λογοκρίνεται: αυτό που θέλω να πω είναι ότι για τον πόλεμο *κατασκευάζεται ένα συγκεκριμένο πλαίσιο*. Και το ζήτημα δεν είναι να πούμε ότι μπορούμε να γνωρίζουμε μόνο όσα βλέπουμε και ότι οι περιορισμοί του οπτικού πεδίου συνιστούν αθέμιτους περιορισμούς της γνώσης. Προφανώς υπάρχουν και άλλοι τρόποι να γνωρίσουμε κάτι εκτός από το να το δούμε. Αυτό που θέλω να πω είναι ότι αυτού του είδους τα οπτικά και αντιληπτικά πλαίσια αποτελούν τρόπους να κατασκευάζονται και να αφανίζονται πληθυσμοί ως αντικείμενα γνώσης και ως πολεμικοί στόχοι και ότι αυτά τα πλαίσια είναι τα μέσα δια των οποίων μεταβιβάζονται και καθίστανται αποτελεσματικές οι κοινωνικές νόρμες. Με άλλα λόγια, τα πλαίσια αυτά είναι ο τρόπος με τον οποίο οι κοινωνικές νόρμες παράγουν ζωές που θεωρούνται εγγενώς άξιες πένθους και ζωές που θεωρούνται ανάξιες πένθους. Ανάξιες πένθους είναι οι ζωές εκείνες που δεν μπορούν να καθούν και δεν μπορούν να αφανιστούν, επειδή ήδη

ενοικούν μια χαμένη και κατεστραμμένη ζώνη: είναι οντολογικά και εξαρχής ήδη χαμένες και κατεστραμμένες. Το να τις αφανίζει κανείς ενεργητικά μπορεί να φαίνεται σαν πλεονασμός ή απλώς σαν επιβεβαίωση μιας προγενέστερης αλήθειας. Έτσι, τα πλαίσια αυτά δεν λειτουργούν απλώς ως μηχανισμός μέσω του οποίου διαχωρίζονται και διατηρούνται οι ζωντανόι από τους νεκρούς σε καιρό πολέμου. Μάλλον, ο καιρός του πολέμου είναι ακριβώς η στιγμή αυτής της επανάληψης, δηλαδή αυτής της επαναλαμβανόμενης και βίαιης διαφοροποίησης ανάμεσα στους ζωντανούς και τους νεκρούς. Θα μπορούσαμε, μάλιστα, να θεωρήσουμε ότι πρόκειται για έναν οντολογικό τρόπο διαχωρισμού των πληθυσμών σε αυτούς που θα ζήσουν και σε αυτούς που θα πεθάνουν, έναν τρόπο που λειτουργεί εδραιώνοντας ποιοι είναι εκείνοι που συμβολίζουν τους ζωντανούς και ποιοι δεν ζουν πια και δεν ζούσαν ποτέ – οι κοινωνικά νεκροί.

As εξετάσουμε εν συντομία δύο συγκεκριμένες περιπτώσεις: την κυκλοφορία των φωτογραφιών από τα βασανιστήρια στο Αμπό Γκράιμπ και τη δημόσια αντίδραση στις εικόνες των νεκρών του πολέμου κατά την πρόσφατη επίθεση στη Γάζα. Θα μπορούσαμε να σκεφτούμε, για παράδειγμα, ότι η δημοσίευση των εικόνων εξυπηρετεί το σκοπό της αναγνώρισης – και πράγματι προκάλεσαν την ευρύτατη αναγνώριση των βασανιστηρίων. As σκεφτούμε όμως ότι όχι μόνο τα βασανιστήρια ήταν μια παραβίαση της ιδιωτικότητας, αλλά ότι σε ορισμένες περιπτώσεις το ίδιο ήταν και η δημοσίευση των φωτογραφιών. Κατά τη διάρκεια της Ιθετούς απαγόρευσης της απεικόνισης των νεκρών του πολέμου, τα σώματα αυτά δεν έπρεπε να παρουσιάζονται προκειμένου να προστατεύεται η «ιδιωτικότητα» του πένθους των συγγενών. Η υπόθεση που γινόταν ήταν ότι η οδύνη πρέπει να είναι ιδιωτική ή ότι το πένθος είναι καθαυτό μια ιδιωτική δραστηριότητα (αυτό βέβαια αποτελεί μια πολύ ιδιαίτερη πολιτισμική

έπαρση, αφού για πολλούς πολιτισμούς το πένθος είναι μια έντονα κοινωνική περίπτωση, η οποία συχνά λαμβάνει χώρα στο δρόμο, σε θρησκευτικά ιδρύματα και με τη συνοδεία άφθονου φαγητού: μάλιστα, συχνά το σπίτι κατακλύζεται από ολόκληρο το κοινωνικό δίκτυο, προκειμένου να κρατηθεί η πενθούσα οικογένεια σε επαφή με τον ευρύτερο κόσμο και να προφυλαχθεί από την απόσυρση στην ιδιωτικότητα).

Σε σχέση με τις φωτογραφίες του Αμπού Γκράιμπ, το ζήτημα της ιδιωτικότητας εμφανίστηκε με διαφορετικό τρόπο. Σε αυτή την περίπτωση, εκείνοι που είχαν υποστεί τα βασανιστήρια είχαν το δικαίωμα να προστατευτούν από την περαιτέρω δημόσια έκθεση. Στην πραγματικότητα, η δημόσια έκθεση μέσω της φωτογραφικής μηχανής ήταν μέρος του ίδιου του βασανισμού. Έχω υποστηρίξει αλλού ότι η φωτογραφική μηχανή συνέβαλε στη σιγή και ότι ενέτεινε την εμπειρία της ντροπής, της έκθεσης και της απώλειας του ελέγχου για τους βασανιζόμενους φυλακισμένους. Πώς πρέπει λοιπόν να σκεφτούμε το δικαίωμα του κοινού να γνωρίζει ποιος έχει βασανιστεί ή, ακόμα, ποιος έχει σκοτωθεί όταν αυτό το δικαίωμα μοιάζει να έρχεται σε σύγκρουση με τα δικαιώματα των βασανισμένων σε σχέση με την ανεπιθύμητη δημόσια έκθεση; Αν οι φωτογραφίες των βασανιστηρίων είναι απαραίτητες για να αποδειχθεί το γεγονός του βασανισμού σε ένα ποινικό δικαστήριο ή, ακόμα, στο δημόσιο πεδίο γενικότερα, αυτό μπορεί άραγε να συμβεί μόνο μέσα από την επανάληψη του εγκλήματος; Δηλαδή, τα οπτικά μέσα για την απόδειξη του εγκλήματος εμπλέκονται αμετάκλητα με τα οπτικά μέσα της τέλεσής του;

Φυσικά, το πρόβλημα περιπλέκεται από το γεγονός ότι η δημοσίευση του πιο εκτεταμένου συνόλου φωτογραφιών από το Αμπού Γκράιμπ (πάνω από 1.000) από το *Salon* τον Φεβρουάριο και τον Μάρτιο του 2006 περιορίζεται από τον διεθνή νόμο ώστε να προστατευτεί η ιδιωτικότητα των ατόμων που υπήρξαν θύματα

εγκλημάτων πολέμου. Μπορεί το υλικό που έλαβε και δημοσίευσε το *Salon* να ήταν το ίδιο με εκείνο που υπήρξε αντικείμενο νομικών μαχών με το Υπουργείο Αμύνης, αλλά ακόμα κι αν έλειπαν κάποιες εικόνες ο αριθμός παραμένει μεγάλος. Οι φάκελοι, οι οποίοι διέρρευσαν από τη Διεύθυνση Εγκληματολογικών Ερευνών του στρατού των ΗΠΑ, περιλάμβαναν 1.325 φωτογραφίες και 93 βίντεο. Οι εικόνες αυτές δεν αντιπροσωπεύουν το σύνολο των τελεσθέντων βασανισμών και όπως παρατήρησε το 2006 η δημοσιογράφος Τζόαν Ουόλς, «αυτές οι εικόνες από το Αμπού Γκράιμπ δεν είναι παρά ένα στιγμιότυπο μιας τακτικής που οι Ηνωμένες Πολιτείες έχουν χρησιμοποιήσει συστηματικά στα τέσσερα και πλέον χρόνια του πολέμου κατά της τρομοκρατίας».⁴

Το *Salon* ερευνήσε τους «τίτλους» που είχε χρησιμοποιήσει ο στρατός για να χαρακτηρίσει τις διάφορες σκληρές βασανισμούς, στους οποίους είχαν προφανώς εισαχθεί τροποποιήσεις των ονομάτων και ασάφειες στους προσδιορισμούς χρόνου και τόπου, που έπρεπε να αποκατασταθούν. Η «πραγματικότητα» των γεγονότων δεν γινόταν άμεσα φανερή αν βασιζόταν κανείς αποκλειστικά στις εικόνες. Η χρονική σειρά της ιστορίας έπρεπε να αναπλαστεί αναδρομικά για να γίνει αντιληπτή η εξέλιξη και ο συστηματικός χαρακτήρας των ίδιων των βασανιστηρίων. Το ζήτημα της ανάπλασης ή, μάλλον, της αποκατάστασης της «ανθρωπιάς» των θυμάτων δυσχεραίνεται από το γεγονός ότι τα πρόσωπα, όταν δεν ήταν ήδη καλυμμένα ως μέρος του ίδιου του βασανιστηρίου, έπρεπε να επισκιαστούν σκόπιμα για την προστασία της ιδιωτικότητας των θυμάτων. Μας μένουν οι φωτογραφίες ανθρώπων οι οποίοι είναι κατά κύριο λόγο απρόσωποι και ανώνυμοι. Πώς μπο-

⁴ Joan Walsh, "Introduction: The Abu Ghraib Files", http://www.salon.com/news/abu_ghraib/2006/03/14/introduction/index.html.

ρούμε να μιλήσουμε για «ανθρωπιά» σε αυτό το πλαίσιο; Μας μένει μόνο το ίχνος του ανθρώπινου. Δεν χρειάζεται πάντα να βλέπει ή να γνωρίζει κανείς το πρόσωπο και το όνομα, αν και αυτοί είναι σίγουρα συμβατικοί τρόποι να αποδίδεται ανθρώπινη υπόσταση σε μια ζωή. Και θα ήθελα τα κυρίαρχα μέσα ενημέρωσης να παρουσιάζουν τα πρόσωπα, τα ονόματα και τις ιστορίες όσων έχουν σκοτωθεί στους πρόσφατους πολέμους. Ίσως όμως το ίχνος μπορεί να μας θυμίσει ότι δεν υπάρχει ένα αποκλειστικό πρότυπο του ανθρώπινου και πως όταν παραιτηθούμε από την απαίτηση αυτού του αποκλειστικού προτύπου το μόνο που βρίσκουμε είναι σημάδια του ανθρώπινου. Δεν υπάρχει ανθρώπινη ζωή που να συμμορφώνεται πλήρως με οποιοδήποτε πρότυπο του ανθρώπινου· δεν υπάρχει μορφολογία που να εδραιώνει το ανθρώπινο· δεν υπάρχει κάποια διευθέτηση, ή κάποιο φύλο, ή η απόδοση εγγενών χαρακτηριστικών της ορθολογικότητας, καθώς η ορθολογικότητα παίρνει διαφορετικές κοινωνικές μορφές, όπως γνωρίζουμε. Όταν το «ανθρώπινο» προσπαθεί να βάλει σε τάξη τις περιπτώσεις του, εμφανίζεται μια ορισμένη ασυμμετρία ανάμεσα στο πρότυπο του ανθρώπινου και σε καθεμία από τις ζωές που επιδιώκει να οργανώσει. Οι ζωές αυτές είναι πάντα ανθρώπινες και ζωικές και είναι πιθανό να περιλαμβάνουν επίσης μεταλλικά και μηχανικά στοιχεία, ιδιαίτερα σε συνθήκες πολέμου. Έτσι λοιπόν, η έννοια του ανθρώπινου μπορεί να ρυθμίσει τη ζωή μόνο μέχρι ενός σημείου. Ωστόσο, ίσως είναι δυνατόν να πούμε ότι αυτό που συνδέει την ανθρώπινη και τη ζωική ζωή είναι ακριβώς μια ορισμένη επισφάλεια η οποία μας υποχρεώνει να προστατεύουμε τους ευάλωτους και να πενθούμε για όσους χάνονται. Δεν πρόκειται ακριβώς για ένα ανθρώπινο πρότυπο, καθώς τοποθετεί το ανθρώπινο ζώο εν μέσω της επισφάλειας της ζωής.

Σε τόσες φωτογραφίες από βασανιστήρια που εμφανίστηκαν από τους τελευταίους πολέμους των ΗΠΑ δεν μαθαίνουμε ονό-



ματα ούτε βλέπουμε πρόσωπα. Μπορούμε όμως, άραγε, να εξοργιζόμαστε για τη μεταχείριση αυτή; Μπορούμε παρ' όλα αυτά να θρηνούμε για τις απώλειες; Είναι ανάγκη να διαθέτουμε τα ονόματα για να μπορούμε να επιβεβαιώσουμε τη θηριωδία και τον πόνο; Ναι και όχι. Τα ονόματα αυτά είναι και δεν είναι δικά μας ώστε να δικαιούμαστε να τα γνωρίζουμε. Μπορεί να νομίζουμε ότι σύμφωνα με τα πρότυπα με τα οποία αντιλαμβανόμαστε το ανθρώπινο απαιτείται το όνομα ή το πρόσωπο, ίσως όμως η επενέργεια του «προσώπου» να φτάνει σε μας ακριβώς μέσω αυτού ή ως αυτό που το καλύπτει, μέσα σε αυτό και μέσω αυτού δια του οποίου στη συνέχεια κρύβεται. Το πρόσωπο και το όνομα δεν είναι «δικά μας» ώστε να μας επιτρέπεται να τα γνωρίζουμε και ίσως η επιβεβαίωση αυτού του ορίου να είναι ένας τρόπος επιβεβαίωσης της ζωής που έχει διαφύγει από τον οπτικό έλεγχο της φωτογραφίας. Σύμφωνα με τη διεθνή νομοθεσία, είναι παράνομο να επιτείνουμε την έκθεση, να κατονομάσουμε το όνομα, να επιτρέψουμε να υπάρξει πρόσβαση στο θύμα εντός της δημόσιας σφαίρας. Ο λόγος είναι ότι το να εκθέσουμε το θύμα περισσότερο θα είναι μια επανάληψη του εγκλήματος, επομένως ο στόχος είναι η πλήρης τεκμηρίωση των πράξεων των βασανιστών και η πλήρης τεκμηρίωση εκείνων που ήταν υπεύθυνοι για την αποκάλυψη του σκανδάλου – όλα αυτά όμως χωρίς να εντείνεται η «έκθεση» του θύματος, μέσα από το λόγο ή την εικόνα.

Είναι φανερό ότι το κράτος πίστευε ότι μπορούσε να ελέγξει το πλαίσιο, να περιορίσει με επιτυχία την κυκλοφορία των οπτικών διαστάσεων του πολέμου. Ωστόσο, η κυκλοφορία αυτή –μέσω του ίντερνετ και χάρη στην ψηφιακή τεχνολογία– υπερβαίνει τον έλεγχο του κράτους. Τι ευκαιρίες προσφέρει αυτό σε εμάς που θέλουμε να αντιταχθούμε όχι μόνο στον πόλεμο αλλά και στη συναφή λειτουργία της νόμιμης βίας ενάντια στους μετανάστες, ενάντια σε εκείνους που δεν έχουν κράτος; Οι εικόνες των βασαν-



νιστηρίων δεν αποτελούν μόνο αποδείξεις που αμφισβητούν το κατά πόσο ο πόλεμος είναι δίκαιος, αλλά και αποδείξεις ενάντια στη νομιμότητα της μεταχείρισης των αιχμαλώτων πολέμου. Με την έννοια αυτή, οι φωτογραφίες αποτελούσαν απόδειξη εγκλημάτων πολέμου, αλλά επίσης και του γενικότερου εγκλήματος του πολέμου. Η μεταχείριση των αιχμαλώτων ήταν διαφορετική από το βομβαρδισμό χωριών; Δεν πρόκειται, άραγε, ακριβώς για «αμελητέα» ζωή – που δεν αφανίζεται ούτε τραυματίζεται επειδή δεν νοείται ως κάτι που μπορεί να αφανιστεί ή να τραυματιστεί; Και δεν νοείται έτσι επειδή αυτές οι ζωές δεν υπήρξαν ποτέ ζωές, δεν έγιναν ποτέ ικανές να αφανιστούν και επειδή αποτελούν ήδη φθαρμένη ζωή, για να δανειστώ τον όρο από τον Αντόρνο; Δεν είναι ακόμα οι ζωές εκείνες των οποίων η επισφάλεια εγείρει απαιτήσεις απέναντί μας, εδραιώνοντας την αξία τους, την τρωτότητά τους, αλλά επίσης και την αλληλεξάρτησή τους – τη βάση, δηλαδή, της ισότητας και των δικαιωμάτων τους;

Αν και στο πρώτο μέρος της σημερινής μου εισήγησης μίλησα για τα πλαίσια σε σχέση με τα οπτικά μέσα ενημέρωσης, θα ήθελα να στραφώ στο πρόβλημα των αριθμών, μιας και οι αριθμοί, και ιδίως ο αριθμός των νεκρών του πολέμου, δεν κυκλοφορούν μόνο ως μέρος της αναπαράστασης του πολέμου, αλλά ως μέρος ολόκληρου του μηχανισμού διεξαγωγής του πολέμου. Οι αριθμοί είναι ένας τρόπος να τοποθετηθούν σε κάποιο πλαίσιο οι απώλειες του πολέμου, αλλά αυτό δεν σημαίνει ότι γνωρίζουμε αν, τότε ή πώς μετράνε αυτοί οι αριθμοί. Μπορεί να ξέρουμε να μετράμε ή μπορεί να βασιζόμαστε στην αξιοπιστία ορισμένων ανθρωπιστικών οργανώσεων ή οργανώσεων για τα ανθρώπινα δικαιώματα ότι μετράνε σωστά, αλλά αυτό δεν είναι το ίδιο με το να υπολογίζουμε πώς και αν μετράει μια ζωή. Αν και οι αριθμοί δεν μπορούν να μας πουν ακριβώς ποιων οι ζωές και ποιων οι θάνατοι μετράνε, μπορούμε να παρατηρήσουμε με ποιο τρόπο οι



αριθμοί τοποθετούνται εντός και εκτός πλαισίων, ώστε να καταλάβουμε πώς λειτουργούν στα συμφραζόμενα του πολέμου τα πρότυπα που διαφοροποιούν τις ζωές που αξίζουν να βιώνονται και τους θανάτους που αξίζουν να πενθούνται. Με τον ίδιο τρόπο, όταν ξεσπάει μια επίθεση, όπως η περσινή επίθεση του Ισραήλ στη Γάζα, μπορούμε να ξεκινήσουμε με τους αριθμούς, να μετρήσουμε τους τραυματίες και τους νεκρούς ως έναν τρόπο υπολογισμού των απωλειών. Μπορούμε επίσης να πούμε και να διαδώσουμε ιστορίες οι οποίες, μαζί με τους αριθμούς, μας βοηθούν να αρχίσουμε να κατανοούμε τι ακριβώς έχει συμβεί. Την ίδια στιγμή, δεν είμαι σίγουρη ότι οι αριθμοί ή οι ιστορίες, αν και είναι τρόποι να γίνει μια εκτίμηση, μπορούν από μόνοι τους να δώσουν απάντηση στο ερώτημα ποιες ζωές μετράνε και ποιες όχι. Ακόμα κι όταν μπορούμε να τους ξέρουμε, οι αριθμοί μπορεί να μην έχουν καμία σημασία. Με άλλα λόγια, παραδόξως υπάρχουν καταστάσεις όπου είναι σαφές ότι το μέτρημα δεν μετράει. Ορισμένοι άνθρωποι νιώθουν φρίκη όταν μαθαίνουν τον αριθμό των νεκρών του πολέμου, αλλά για άλλους οι αριθμοί αυτοί δεν έχουν σημασία. Επομένως, κάτω από ποιες συνθήκες μετράνε οι αριθμοί, για ποιον και γιατί; Και γιατί κάποιες φορές οι αριθμοί δεν μετράνε καθόλου;

Βέβαια, υπάρχει εδώ κάποιο παράδοξο, καθώς ακούμε συχνά ότι, για παράδειγμα, οι ποσοτικές μέθοδοι είναι οι κυρίαρχες στις κοινωνικές επιστήμες και ότι οι ποιοτικές προσεγγίσεις δεν «μετράνε» και πολύ. Ωστόσο, σε άλλους τομείς της ζωής οι αριθμοί είναι αξιοσημείωτα ανίσχυροι. Αυτό δείχνει ότι υπάρχει η έντονη λειτουργία ορισμένων υπόρρητων συστημάτων εννοιοποίησης, τα οποία οργανώνουν αυτό που αντιλαμβανόμαστε ως πραγματικότητα: λειτουργούν μέσα από τελετουργικές μορφές αποκήρυξης, έτσι που ακόμα και το θετικιστικό κύρος των αριθμών δεν έχει καμία ελπίδα απέναντί τους. Πράγματι, θα μπορού-



σαμε να υποθέσουμε ότι εάν κάποιος, οποιοσδήποτε, ήξερε πόσες γυναίκες και παιδιά έχουν πεθάνει στη Γάζα θα εξοργιζόταν. Αυτή η κατηγορία, «γυναίκες και παιδιά», διαθέτει μια ορισμένη ένταση, απευθύνεται με έναν ιδιαίτερο τρόπο στο συναίσθημα, αφού και οι δύο κατηγορίες χαρακτηρίζουν τμήματα του πληθυσμού που θεωρούνται αθώα. Φυσικά, αυτή η υπόθεση μπορεί να είναι αληθινή αλλά μπορεί και όχι, και δεν γνωρίζουμε με ακρίβεια αν όλοι οι ανήλικοι –κάτω των 18– εμπίπτουν στην κατηγορία του παιδιού. Ας υποθέσουμε όμως ότι υπάρχει, ας πούμε, κάποια γενική τάση να θεωρούμε το θάνατο γυναικών και παιδιών ως μια άδικη και απαράδεκτη μορφή απωλειών αμάχων στον πόλεμο. Πιστεύω ότι είναι ίσως δυνατόν να έχει κανείς αυτή την άποψη, αλλά να αμφιβάλλει αν οι γυναίκες και τα παιδιά θα έπρεπε πράγματι να νοούνται ως γυναίκες και παιδιά, αν ενεργούν με τον τρόπο που ενεργούν οι γυναίκες και τα παιδιά ή, στην πραγματικότητα, θα έπρεπε να αποκαλούνται και να αντιμετωπίζονται εντελώς διαφορετικά. Αν συμβεί αυτό, τότε μπορεί κανείς να συνεχίζει να υποστηρίζει τη γενική άποψη ότι το να σκοτώνονται γυναίκες και παιδιά αποτελεί μια απαράδεκτη όψη του πολέμου, αλλά να πιστεύει, μέσω μιας περίπλοκης μορφής αποκήρυξης και εκλογίκευσης, ότι οι συγκεκριμένοι θάνατοι δεν εμπίπτουν σε αυτή την κατηγορία. Υποστηρίζω ότι αυτού του είδους η λογική ήταν πολύ διαδεδομένη στον ισραηλινό Τύπο μετά από αυτή την επίθεση. Οι αριθμοί ήταν γνωστοί, αλλά δεν μετρούσαν. Και αυτό συνέβαινε επειδή το σώμα που είχε δεχτεί την επίθεση και είχε αφανιστεί γινόταν ήδη αντιληπτό ως ένα καθαρό όργανο του πολέμου.

Σε κάθε περίπτωση, επιτρέψτε μου να παρουσιάσω ορισμένα στατιστικά στοιχεία και να πω εξ αρχής ότι, παρουσιάζοντας αριθμούς, ταυτόχρονα τους τοποθετώ σε πλαίσιο. Οι αριθμοί δεν μιλούν από μόνοι τους. Θέλω να προσφέρω έναν τρόπο καταμέτρησης των νεκρών του πολέμου που να μην είναι μέρος του



πλαisiού του πολέμου – στην πραγματικότητα, προσπαθώ να προσφέρω κάτι που να μην είναι πολεμική πράξη. Το ενδιαφέρον μου καθοδηγείται από την κανονιστική αρχή ότι η ριζική ανισότητα που χαρακτηρίζει τη διαφορά ανάμεσα στις άξιες και τις ανάξιες πένθους ζωές είναι κάτι που θα έπρεπε όλοι να προσπαθούμε να υπερνικήσουμε, στο όνομα ενός κόσμου που βασίζεται στην αλληλεξάρτηση, και στο όνομα μιας πιο ριζικής ισότητας. Έτσι, παρουσιάζω εδώ αυτούς τους αριθμούς σε μια προσπάθεια περιορισμού αυτής της ανισότητας, η οποία διαπερνά τα κυρίαρχα σχήματα της αντίληψης και του συναισθήματος. Επομένως, ναι, υπάρχει ένα κανονιστικό πλαίσιο εντός του οποίου παρουσιάζονται αυτοί οι αριθμοί, αλλά υποστηρίζω ότι αυτό τοποθετείται ενάντια στον πόλεμο και δεν αποτελεί μέρος της πολεμικής προσπάθειας.

Το Παλαιστινιακό Κέντρο για τα Ανθρώπινα Δικαιώματα προσπάθησε να καταμετρήσει τις απώλειες των 23 ημερών του πολέμου. Υποστήριξε ότι σκοτώθηκαν 1.285 κάτοικοι της Γάζας και ότι τραυματίστηκαν 4.336, καθώς και ότι η συντριπτική πλειοψηφία και στις δύο κατηγορίες ήταν άμαχοι. Οι αριθμοί που ανέφερε ο ειδικός εισηγητής των Ηνωμένων Εθνών Ρίτσαρντ Φολκ ήταν λίγο διαφορετικοί: 1.434 Παλαιστίνιοι νεκροί κατά την εισβολή στη Γάζα, εκ των οποίων οι 960 ήταν άμαχοι, και μεταξύ των αμάχων αυτών υπήρχαν 121 γυναίκες και 288 παιδιά. Το Ισραήλ έχει προσπαθήσει να αμφισβητήσει τους αριθμούς αυτούς, κατηγορώντας τη Χαμάς ότι φούσκωσε τον αριθμό των απωλειών των αμάχων και υποστηρίζοντας ότι είναι σε θέση να κατονομάσει πάνω από 700 μαχητές της Χαμάς που σκοτώθηκαν στη μάχη. Ακόμα κι αν δεχτούμε αυτό τον ισχυρισμό, μας μένουν από 500 μέχρι και σχεδόν 1.000 άμαχοι Παλαιστίνιοι νεκροί. Φαίνεται ότι ο αριθμός στον οποίο θα καταλήξουμε εξαρτάται από τον τρόπο με τον οποίο κατανοούμε την κατηγορία των «αμάχων». Και για να κατανοήσου-



με πώς λειτουργεί αυτή η κατηγορία πρέπει να αναρωτηθούμε αν οποιοσδήποτε θεωρείται ότι ανήκει στη Χαμάς μπορεί ωστόσο να θεωρείται άμαχος και, δεύτερον, αν τελικά μπορεί να είναι γνωστό μέσα στην ίδια τη Γάζα ή από εναέρια εικόνα αν κάποιος ανήκει ή όχι στη Χαμάς. Ας μην ξεχνάμε ότι και η ίδια η Χαμάς έχει πολιτική και στρατιωτική πτέρυγα και, επομένως, όταν λέμε ότι οι νεκροί «ανήκαν στη Χαμάς» δεν διευκρινίζουμε σε ποιο τμήμα της Χαμάς, και ίσως αυτό να έχει διαφορά. Αν δεχτούμε ότι η Χαμάς έχει οργανώσει και συντηρήσει την πολιτική κοινωνία στη Γάζα, τότε η Χαμάς δεν μπορεί να αποσυνδεθεί εντελώς από τη ζωή των άμαχων πολιτών. Αυτό σημαίνει ότι ίσως δεν είναι δυνατόν να διακρίνουμε ποιος ανήκει στη Χαμάς και ποιος είναι απλός πολίτης. Στην πραγματικότητα, ένας από τους λόγους που το Ισραήλ διστάζει τόσο να επιτρέψει να φτάσει ανθρωπιστική βοήθεια στη Γάζα είναι ότι δεν θέλει να επικυρωθούν και να νομιμοποιηθούν τα ήδη εδραιωμένα συστήματα διανομής τροφίμων της Χαμάς. Αυτό σημαίνει ότι το Ισραήλ –και εννοώ η κυβέρνηση του Ισραήλ– αναγνωρίζει ότι η Χαμάς είναι συνυφασμένη με την πολιτική κοινωνία και τις υλικές υποδομές της Γάζας. Αν καταλάβουμε ότι μόνο ορισμένα τμήματα της Χαμάς εμπλέκονται στον πόλεμο (και ότι σε ορισμένες περιπτώσεις πρόκειται για αποσχισμένες ομάδες, οι οποίες αντιτίθεται στη Χαμάς) και ότι άλλα τμήματα της Χαμάς ανήκουν στην πολιτική αστυνομία, ενώ άλλα, επίσης, δουλεύουν για την άρδευση, το νερό, τα τρόφιμα, τις μεταφορές και τη στέγαση, τότε τι ακριβώς εννοούμε όταν λέμε ότι κάποιος από τους σκοτωμένους ανήκαν στη «Χαμάς»;

Ορίστε και μερικοί ακόμα αριθμοί, οι οποίοι επίσης δεν έχουν αμφισβητηθεί: πάνω από το 80% του πληθυσμού του 1,5 εκατομμυρίου (σε σύγκριση με το 63% το 2006) εξαρτάται από τη διεθνή βοήθεια σε τρόφιμα, η οποία μειώθηκε δραματικά και τελικά σταμάτησε εντελώς κατά τη διάρκεια της τελευταίας

πολιορκίας. Το ζήτημα της ασιτίας στη Γάζα συζητιέται εδώ και καιρό. Πάνω από ένα χρόνο πριν από την τελευταία επίθεση, το 87% των κατοίκων της Γάζας ζούσαν ήδη κάτω από το όριο της φτώχειας, αριθμός που είχε τριπλασιαστεί από το 2000 και μετά. Μετά την πρόσφατη επίθεση προβλέπεται ότι κάτω από το όριο της φτώχειας θα βρεθεί σχεδόν το 95% του πληθυσμού. Σε μια αναφορά τον Νοέμβριο του 2007, ο Ερυθρός Σταυρός, σε σχέση με τα τρόφιμα που διοχετεύονταν στη Γάζα, έλεγε ότι οι άνθρωποι παίρνουν «αρκετά για να επιβιώσουν, [αλλά] όχι αρκετά για να ζήσουν». Και στα πιο πρόσφατα γεγονότα, γνωρίζουμε αρκετές τεκμηριωμένες ιστορίες για ανθρώπους που πέθαναν λόγω της ανεπάρκειας των τροφίμων, ιδίως ανθρώπους με σοβαρές παθήσεις που δεν μπόρεσαν να αντιμετωπιστούν.

Μπορεί κανείς πάντα να ακούει αυτούς τους αριθμούς και μετά να τους ξεχνάει. Μπορούμε να υποθέσουμε ότι όποιος παρουσιάζει τέτοιους αριθμούς έχει ήδη διαλέξει πλευρά, ότι είναι αντιισραηλινός ή ότι δεν ενδιαφέρεται για ολόκληρη την ιστορία ή ότι δεν βλέπει ολόκληρη την εικόνα. Ας μην ξεχνάμε όμως ότι υπάρχουν εβραϊκές ομάδες που ασκούν ενεργά κριτική στο κράτος του Ισραήλ και στην κατοχή, και ότι ακόμα κι εκείνες που ενδιαφέρονται για το μέλλον του Ισραήλ έχουν σαφώς υποστηρίξει ότι ο μιλιταρισμός του είναι αυτοκαταστροφικός – αυτό μπορούμε να το συζητήσουμε αργότερα. Ας γυρίσουμε στο θέμα μας: Αν αποφασίσει κανείς να μη λάβει υπόψη τους αριθμούς επειδή φοβάται τα πολιτικά συμπεράσματα που μπορεί να στηρίζουν, τότε εθελοτυφλεί απέναντι στους αριθμούς προκειμένου να αποτρέψει και την παραμικρή αμφισβήτηση στις ήδη εδραιωμένες πολιτικές του απόψεις. Φυσικά, μπορεί να εξακολουθεί να διαβάζει ή να ακούει τέτοιες στατιστικές, να μην τις αρνείται αλλά να επιμένει ότι τελικά δεν μετράνε – μπορεί να είναι θέμα αδιαφορίας, ή μπορεί αυτός ο πόνος να θεωρείται δίκαιος, ή ίσως κάτι

άλλο: ένα είδος ενάρκτης ψυχρότητας που καλλιεργείται με τον καιρό μέσα από τις τοπικές και συλλογικές πρακτικές της οικοδόμησης του έθνους, που υποστηρίζεται από τις κυρίαρχες κοινωνικές νόρμες όπως αρθρώνονται από τις δημόσιες πολιτικές, τα κυρίαρχα μέσα ενημέρωσης και τις στρατηγικές του πολέμου. Πρόκειται για τρόπους ακύρωσης ή καταστολής μορφών αγανάκτησης που θα μπορούσαν να μεταφραστούν σε εκκλήσεις για το σταμάτημα της βίας. Όμως, η ενάρκτη ψυχρότητα δεν είναι απλώς αυτό που χρειάζεται για να σκοτώσει κανείς, αλλά και αυτό που απαιτείται ώστε να μπορεί να στενίξει τον αφανισμό της ζωής με ηθική ικανοποίηση, ακόμα και με ηθική υπερηφάνεια.

Θα μπορούσαμε λοιπόν να θεωρήσουμε στην ανάλυσή μας ότι κατά τη διάρκεια της πρόσφατης επίθεσης στη Γάζα –και της επακόλουθης πολιορκίας– ορισμένοι από τους πολιτιστικούς παράγοντες που στηρίζουν τη στρατιωτική εξουσία στο Ισραήλ προσπάθησαν να μεγιστοποιήσουν την επισφάλεια των άλλων, ενώ παράλληλα θα ελαχιστοποιούσαν την επισφάλεια για το Ισραήλ. Αυτή βέβαια η στρατηγική δεν μπορεί να λειτουργήσει πολύ καλά, επειδή προσπαθεί να αρνηθεί την τρωτότητα της μιας μεριάς στη βία, θεμελιώνοντας τον άλλο ως ριζικά, αν όχι και μόνιμα, ευάλωτο. Η γενική συνθήκη που εγκαθιδρύει την ισότητα αποκηρύσσεται προς όφελος μιας άνισης κατανομής της επισφάλειας. Φυσικά, αυτό δεν μπορεί να λειτουργήσει αφού το να αρνηθεί κανείς την επισφάλεια του άλλου θα έχει ορισμένες συνέπειες, δηλαδή και ο άλλος θα επιχειρήσει με τη σειρά του να αρνηθεί την επισφάλεια του πρώτου. Όμως το επιχειρήμά μου δεν έχει ακριβώς να κάνει με τις συνέπειες. Η άρνηση της επισφάλειας επιδιώκει να αρνηθεί την κοινωνική οντολογία σύμφωνα με την οποία είμαστε η καθεμία κι ο καθένας εκτεθειμένοι στον άλλο, και όπου η επισφάλεια αποτελεί γενικευμένη συνθήκη αυτής της κοινωνικής οντολογίας.



Αυτό το είδος δέσμευσης του ενός με τον άλλο στη βάση της επισφάλειας δεν είναι ακριβώς ένας κοινωνικός δεσμός στον οποίο εισέρχεται κανείς μέσω της βούλησης και της απόφασης· προηγείται της σύμβασης και συχνά εξαλείφεται από τις μορφές κοινωνικής σύμβασης που βασίζονται σε μια οντολογία αυτόβουλων ατόμων. Ο δεσμός μας είναι με τον ξένο, εκείνον ή εκείνους που δεν γνωρίσαμε και δεν επιλέξαμε ποτέ. Σκοτώνω τον άλλο σημαίνει αρνούμαι τη ζωή μου, όχι μόνο τη δική μου αλλά αυτή την έννοια της ζωής που είναι εξαρχής και απαρέγκλιτα κοινωνική ζωή. Αυτή η γενική αλήθεια γίνεται απερίφραστα φανερή στη σχέση μεταξύ Ισραήλ (αυτού που ονομάζεται Ισραήλ) και Παλαιστίνης, καθώς τα δύο είναι άλυτα δεμένα, χωρίς σύμβαση, χωρίς κάποια αμοιβαία συμφωνία, αλλά ωστόσο με τρόπο εντελώς αναπόδραστο. Έτσι προκύπτει το ερώτημα: ποιες είναι οι υποχρεώσεις που απορρέουν από αυτή την εξάρτηση, τη συνάφεια και την εγγύτητα που καθορίζει τώρα και τους δύο πληθυσμούς, που εκθέτει και τους δύο στο φόβο της καταστροφής, που προτρέπει στην καταστροφικότητα; Πώς πρέπει να κατανοήσουμε αυτούς τους δεσμούς, χωρίς τους οποίους κανένας από τους δύο πληθυσμούς δεν μπορεί να ζήσει και να επιβιώσει; Και σε ποιες υποχρεώσεις οδηγούν;

Όμως, αυτή η απαραγνώριστη κατάσταση εγγύτητας, αλληλεξάρτησης και τρωτότητας παρ' όλα αυτά παραγνωρίζεται. Ας επιστρέψουμε στην κατηγορία των αμάχων για να καταλάβουμε πώς πραγματοποιείται αυτή η άρνηση. Υπάρχουν στον ισραηλινό Τύπο εκείνοι που λένε ότι αν σκοτώθηκαν άμαχοι, αν σκοτώθηκαν παιδιά, αυτό συνέβη επειδή η Χαμάς κρύβεται σε κέντρα αμάχων, χρησιμοποιεί παιδιά για να προστατευτεί και έτσι δημιουργεί μια κατάσταση όπου το Ισραήλ είναι υποχρεωμένο να σκοτώσει άμαχους και παιδιά προκειμένου να αμυνθεί, πράγμα θεμιτό, ενάντια στη Χαμάς. Η Χαμάς κατηγορείται ότι χρησιμο-



ποιεί «με κυνικό τρόπο» παιδιά και άμαχους για να κρύψει τον οπλισμό της. Υπάρχουν αρκετές πηγές που μπορούν να τεκμηριώσουν την αναλήθεια αυτών των ισχυρισμών, αλλά προς στιγμήν ας εξετάσουμε τον τρόπο με τον οποίο λειτουργεί το επιχείρημα. Αν τα παιδιά των Παλαιστινίων που σκοτώνονται από τους όλμους και τις βόμβες φωσφόρου είναι ανθρώπινες ασπίδες, τότε δεν είναι καθόλου παιδιά, αλλά μάλλον τμήματα οπλισμού, στρατιωτικά όργανα υλικά που βοηθούν και υποκινούν επιθέσεις στο Ισραήλ. Οι Ισραηλινοί, όπως ξέρουμε, έχουν χτυπήσει σχολεία, αυλές, καταυλισμούς του ΟΗΕ, οπότε μέχρι πού μπορεί να φτάσει αυτό το επιχείρημα; Ωστόσο, διατυπώνεται ο υπερ-αμυντικός ισχυρισμός ότι για όλα αυτά φταίει η Χαμάς – η χρήση των παιδιών ως ανθρώπινη ασπίδα– και είχαμε ακούσει το ίδιο επιχείρημα εναντίον της Χεζμπολάχ στο νότιο Λίβανο. Αναρωτιέμαι: είναι όλα τα παιδιά ανθρώπινες ασπίδες; Είναι μόνο μερικά; Πρέπει να αντιλαμβανόμαστε τα παιδιά από την Παλαιστίνη σαν να μην είναι παρά ανθρώπινες ασπίδες; Αν αυτή η άποψη των Ισραηλινών είναι σωστή, τότε τα παιδιά που έχουν σκοτωθεί από τις εκθροπραξίες του ισραηλινού στρατού είχαν ήδη μεταμορφωθεί σε στρατιωτικά όργανα, σε ασπίδες που επέτρεπαν στους επιτιθέμενους να επιτίθενται. Αν κανείς «αγαπάει» τα παιδιά ή, ακόμα, αν θεωρεί ότι τα παιδιά είναι οι ζωές που αφανίζονται άδικα και βάνουσα μέσα σε μια στιγμή, με τερατώδεις και φρικτούς τρόπους, τότε αυτό το «συναίσθημα» πρέπει να παρακαμφθεί από μια ενάρετη και ψυχρή στρατιωτική ορθολογικότητα. Μάλιστα, δεν πρόκειται απλώς για μια ψυχρή στρατιωτική ορθολογικότητα, αλλά για μια ορθολογικότητα που υπερηφανεύεται επειδή το βλέμμα και το συναίσθημά της μπορούν να φτάνουν πέρα από την εικόνα του μαζικού ανθρώπινου πόνου, στο όνομα μιας αέναα επεκτεινόμενης λογικής της αυτοάμυνας. Μας ζητούν να πιστέψουμε ότι τα παιδιά αυτά δεν είναι πραγμα-



τικά παιδιά, ότι δεν είναι πραγματικά ζωντανά, ότι έχουν ήδη μετατραπεί σε μέταλλο, σε ατσάλι, ότι ανήκουν στον εξοπλισμό του βομβαρδισμού, όπου πλέον το παιδικό σώμα γίνεται αντιληπτό σαν να μην είναι τίποτα περισσότερο από στρατιωτικό μέταλλο που προστατεύει τον επιτιθέμενο από τις επιθέσεις. Ο μόνος τρόπος να αμυνθεί κανείς απέναντι σε αυτή την επίθεση είναι, επομένως, να σκοτώσει αυτό το παιδί, όλα τα παιδιά, όλη την ομάδα· και αν τα Ηνωμένα Έθνη θελήσουν να υπερασπιστούν τα δικαιώματά τους, τότε θα πρέπει να καταστραφούν και οι εγκαταστάσεις του ΟΗΕ. Αν κάποιος εννοιοποιούσε το παιδί ως κάτι διαφορετικό από το τμήμα ενός αμυντικού και εκμεταλλεύσιμου πολεμικού μηχανισμού, τότε θα υπήρχε η πιθανότητα να γίνει αντιληπτή αυτή η ζωή ως ζωή άξια να βιωθεί, άξια να προστατευθεί και άξια να πενθηθεί. Όταν όμως έχει μετατραπεί σε ένα ύπουλο θραύσμα, ακόμα και το παιδί των Παλαιστινίων δεν ζει πια, αλλά θεωρείται απειλή για τη ζωή. Για την ακρίβεια, δεν υπάρχει άλλη ζωή εκτός από τη ζωή των Ισραηλινών που να μετράει ως ζωή που θα πρέπει να υπερασπιστεί κανείς με κάθε κόστος. Και, ενώ μπορούμε να μετρήσουμε τους άμαχους Παλαιστίνιους και τα παιδιά που σκοτώθηκαν, δεν μπορούμε να τους μετρήσουμε. Πρέπει να συνεχίσουμε να τους μετράμε ξανά και ξανά. Πρέπει να αρχίσουμε να τους μετράμε σαν να μην είχαμε μάθει ποτέ μας να μετράμε μέχρι τώρα.

Όμως, θα μπορούσε να πει κανείς, τι γίνεται με τους Ισραηλινούς στα χωριά του νότου του Ισραήλ; Αυτές οι ζωές δεν μετράνε; Φυσικά και μετράνε, κι αυτό που λέω είναι ότι όχι μόνο έχουν μετρησει, έχουν αναγνωριστεί, αλλά επίσης ότι έπρεπε να μετρήσουν. Αν και οι αριθμοί μάς δείχνουν ότι οι απώλειες των Παλαιστινίων είναι τεράστιες σε σύγκριση με των Ισραηλινών (που στην τελευταία καταμέτρηση ήταν 15), δεν αρκεί να κάνουμε απλώς μια τέτοια σύγκριση. Το ζητούμενο δεν είναι να επιτευχθεί ισό-



τητα στις απώλειες. Δεν θα ήθελε κανείς να υποστηρίξει ότι θα έπρεπε να υπάρχει άλλη τόση καταστροφή από την πλευρά του Ισραήλ. Το ζήτημα είναι να αντιταχθούμε στην καταστροφή σε όλες της τις μορφές.

Ακόμα κι αν οι Ισραηλινοί που έχουν σκοτωθεί σε αυτή τη σύγκρουση είναι σημαντικά λιγότεροι από τους Παλαιστίνιους, εξακολουθεί να ισχύει, και όχι μόνο για τα ισραηλινά αλλά για όλα τα μέσα ενημέρωσης, ότι η αναπαράσταση της ζωής, του θανάτου και της κράτησης των Ισραηλινών είναι πιο ζωντανή· ανταποκρίνεται στα ήδη καθιερωμένα πρότυπα της ανθρώπινης ζωής, και επομένως είναι περισσότερο ζωή, είναι ζωή, ενώ η ζωή των Παλαιστίνιων είτε δεν είναι ζωή, είναι μια ζωή-σκιά, ή είναι μια απειλή για τη ζωή. Σε αυτή την τελευταία μορφή έχει υποστεί μια πλήρη μεταμόρφωση, έχει πλέον μετατραπεί σε οπλοστάσιο ή σε φάντασμα, σε μια διαρκή απειλή απέναντι στην οποία διαμορφώνεται μια απεριόριστη «άμυνα». Αυτή η άμυνα χωρίς όρια ενσαρκώνει στη συνέχεια τις αρχές της επίθεσης χωρίς όρια (χωρίς ντροπή και χωρίς κανένα σεβασμό για τα ισχύοντα διεθνή πρωτόκολλα σχετικά με τα εγκλήματα πολέμου). Πρόκειται για μια τερατώδη μορφή αμοιβαιότητας, όπου φαντάσματα πολεμούν με φαντάσματα, με θανάσιμες συνέπειες.

[Ακολουθεί μια τελευταία παρουσίαση αριθμών η οποία με φέρνει ακόμα πιο κοντά στο ζήτημα που θέλω να τονίσω. Έχουν δημοσιευτεί από την Μπ' Τσελέμ, το ισραηλινό δίκτυο για τα ανθρώπινα δικαιώματα. Έχουν επίσης αναρτηθεί στον ιστότοπο της ισραηλινής κυβέρνησης. Στα τρία χρόνια που ακολούθησαν την απόσυρση από τη Γάζα το 2005, 11 Ισραηλινοί σκοτώθηκαν από ρουκέτες – ρουκέτες Κασάμ που εκτοξεύονταν από το βόρειο τμήμα της Γάζας στο Ισραήλ. Από την άλλη, μόνο στο διάστημα 2005-07, οι στρατιωτικές δυνάμεις του Ισραήλ σκότωσαν 1.290 Παλαιστίνιους στη Γάζα, μεταξύ των οποίων 222 παιδιά –

πριν βέβαια από τον τελευταίο πόλεμο. Φυσικά εντυπωσιάζεται κανείς από την τεράστια δυσαναλογία, αλλά ας σκεφτούμε επίσης ότι οι αριθμοί –και ο τρόπος με τον οποίο κατανέμονται στους προηγούμενους μήνες– δείχνουν ότι είναι λάθος να νομίζουμε ότι η Χαμάς δεν μπορεί ή δεν θέλει να αφήσει τα όπλα υπό οποιοδήποτε συνθήκες.⁵

Μπορεί όλοι, σε επίπεδο αρχής, να είμαστε αντίθετοι στη σφαγή αθώων αμάχων, να είμαστε αντίθετοι όπου κι αν συμβαίνει, όποιος κι αν την πραγματοποιεί και όποιος κι αν την υφίσταται. Όμως, αυτή η αρχή εφαρμόζεται αποτελεσματικά μόνο αν είμαστε διατεθειμένοι να αποκαλέσουμε «σφαγή» τον αφανισμό παιδιών που παίζουν στην αυλή του σχολείου τους και αν είμαστε ικανοί να αντιληφθούμε τους πληθυσμούς ως ζωές και όχι αποκλειστικά ως θραύσματα στρατιωτικού υλικού. Με άλλα λόγια, αν ορισμένοι πληθυσμοί –και οι Παλαιστίνιοι έχουν σίγουρα εξέχουσα θέση ανάμεσά τους– δεν μετρούν ως ανθρώπινα πλάσματα, αν η ίδια τους η ζωή, τα σώματά τους εκλαμβάνονται ως όργανα πολέμου ή ως απλά εργαλεία επίθεσης, τότε έχουν ήδη στερηθεί τη ζωή πριν ακόμα σκοτωθούν, έχουν μεταμορφωθεί σε αδρανή ύλη ή σε όργανα καταστροφής και έτσι είναι ήδη θαμμένοι πριν καν τους δοθεί η ευκαιρία να ζήσουν, ή τους αξίζει να

5 Η ίδια οργάνωση για τα ανθρώπινα δικαιώματα επισημαίνει ότι το Ισραήλ διέκοψε τις παύσεις των εκθροπραξιών στο 76% των περιπτώσεων, οι Παλαιστίνιοι στο 8% και ότι στο υπόλοιπο 13% η διακοπή έγινε και από τις δύο πλευρές την ίδια ημέρα. Όσο για τις μεγαλύτερες παύσεις, αυτές που θα ονομάζαμε εκκευριές, οι αριθμοί είναι ακόμα πιο αποκαλυπτικοί: στην περίπτωση εκκευριών που κράτησαν περισσότερο από δύο εβδομάδες, το Ισραήλ ήταν υπεύθυνο για το 96% των διακοπών, πράγμα που σημαίνει ότι στο 96% των περιπτώσεων –δηλαδή συνολικά σε 24 περιπτώσεις– η εκκευρία διακόπηκε από μονόπλευρη βία εναντίον των Παλαιστινίων.

καταστραφούν –παραδόξως– στο όνομα της ζωής. Έτσι, το να σκοτώσει κανείς ένα τέτοιο πρόσωπο, ή ακόμα περισσότερο έναν τέτοιο πληθυσμό, επικαλείται ένα ρατσισμό που διαχωρίζει εκ των προτέρων ποιος θα μετράει ως ζωή και ποιος όχι. Συνεπώς, όταν πια προσπαθούμε να εφαρμόσουμε το πρότυπο «ου φονεύσεις», έχουμε ήδη πάψει να βλέπουμε τι και ποιος είναι ζωντανός, έτσι ώστε είναι πια δυνατόν να φανταστούμε ότι η αφαίρεση της ζωής στο όνομα της υπεράσπισης της ζωής είναι κάτι δυνατό ή ακόμα και ενάρετο. Φυσικά, είναι όντως δυνατόν, ή ακόμα και πραγματικό, αλλά αυτό που δεν γίνεται κατανοητό σε αυτή την περίπτωση είναι ότι η ζωή του ενός είναι δεμένη με τη ζωή του άλλου, και ότι η ζωή είναι ακριβώς αυτός ο δεσμός: αξεδιάλυτος και αμετάκλητος.

Πριν ολοκληρώσω, θα ήθελα να κάνω μια ακόμα επισήμανση ή, ίσως, μια ακόμα έκκληση. Τα δύο παραδείγματα που χρησιμοποίησα μπορεί να θεωρηθεί ότι αντλούνται από τον πολυεπίπεδο πόλεμο ενάντια στο Ισλάμ. Σε τελική ανάλυση, οι κρατούμενοι που βασανίστηκαν στο Αμπού Γκράιμπ ήταν ισλαμιστές και ήταν επίσης το ισλαμικό κόμμα, τη Χαμάς, την οποία προσπάθησε να καταστρέψει το Ισραήλ. Και στις δύο αυτές περιπτώσεις αυξήθηκε η επισφάλεια ισλαμικών πληθυσμών. Στο πλαίσιο της ευρωπαϊκής πολιτικής, εσείς παρακολουθείτε ένα διαφορετικό μέτωπο αυτού του πολέμου στη μεταναστευτική πολιτική, το οποίο πολλές φορές έχει πάρει τη μορφή της υπεράσπισης της «Ευρώπης» από τη φυλετική διαφορά, αλλά και από τη φανταστική επίθεση στις πολύτιμες ελευθερίες της, που υποτίθεται ότι απεργάζονται και εκτελούν οι άνθρωποι από μουσουλμανικές χώρες.

Ως μέλος του κούερ (queer) κινήματος εδώ και πολλά χρόνια, είμαι ευαίσθητη απέναντι σε αυτή τη γλώσσα της ελευθερίας και κανείς δεν θέλει να περιορίζεται η σεξουαλική του ελευθερία με θρησκευτικά μέσα. Είμαι όμως επίσης ευαίσθητη στον τρόπο με



τον οποίο οι ισχυρισμοί περί σεξουαλικής ελευθερίας έχουν χρησιμοποιηθεί ψευδεπίγραφα για να περιοριστεί η μετανάστευση, όπως ακριβώς είχαν χρησιμοποιηθεί ψευδεπίγραφες χρήσεις των αρχών του φεμινισμού για να δικαιολογηθεί ο πόλεμος στο Αφγανιστάν. Το κουήρ κίνημα, στην υπερεθνική του διάσταση, έχει επίσης προσπαθήσει να καταπολεμήσει την ομοφοβία, το μισογυνισμό και το ρατσισμό και έχει λειτουργήσει σε συμμαχία με τους αγώνες ενάντια στις διακρίσεις και το μίσος κάθε είδους. Η ανάδυση της κουήρ πολιτικής είχε στόχο να επικυρώσει πόσο σημαντικό είναι να εναντιώνεσαι στην ομοφοβία, όποια κι αν είναι η ταυτότητα και οι σεξουαλικές σου επιλογές. Αλλά είχε επίσης στόχο να σηματοδοτήσει τη σημασία της συμμαχίας, την ευαισθησία στην δημιουργία μειονοτήτων στις διάφορες μορφές της, έναν αγώνα ενάντια στις επισφαλείς συνθήκες, ανεξάρτητα από την «ταυτότητα», και μια μάχη ενάντια στο ρατσισμό και τον κοινωνικό αποκλεισμό.

Η δική μου συγγένεια με το «κουήρ» έχει στόχο να επιβεβαιώσει την πολιτική της συμμαχίας υπεράνω των διαφορών. Για να το θέσω γενικά, μια ισχυρή συμμαχία της αριστεράς απαιτεί, το λιγότερο, μια δέσμευση στην καταπολέμηση τόσο του ρατσισμού όσο και της ομοφοβίας, στην καταπολέμηση τόσο της πολιτικής ενάντια στη μετανάστευση όσο και των διάφορων μορφών μισογυνισμού και επιβαλλόμενης φτώχειας. Για ποιο λόγο θα ήθελε οποιοσδήποτε από εμάς να συμμετάσχει σε μια συμμαχία που δεν θα έδινε προσοχή σε όλες αυτές τις μορφές διακρίσεων και που δεν θα σκόπευε να ασχοληθεί επίσης με όλα τα ζητήματα οικονομικής δικαιοσύνης που πλήττουν τις σεξουαλικές μειονότητες, τις γυναίκες καθώς επίσης και τις φυλετικές και θρησκευτικές μειονότητες; Είναι ίσως σημαντικό να θυμόμαστε τη σημασία που έχει η κριτική του κρατικού εξαναγκασμού και της κρατικής βίας για ένα ακμαίο αριστερό πολιτικό κίνημα, ακόμα



και αν αναγνωρίζουμε ότι οι υπερεθνικοί οικονομικοί θεσμοί, συμπεριλαμβανομένων και των κρατικών θεσμών, είναι υπεύθυνοι για τα άνισα και διαρκώς διευρυνόμενα επίπεδα της φτώχειας.

Φτάνω έτσι στο τελικό μου ερώτημα: Θέλω να επικαλείται το κράτος την υπεράσπιση της σεξουαλικής μου ελευθερίας στην προσπάθειά του να περιορίσει τη μετανάστευση για ρατσιστικούς λόγους; Τι συμβαίνει όταν η προσφυγή στην προστατευτική δράση του κράτους ενισχύει και θωρακίζει, με τη σειρά του, την ίδια την εξουσία του κράτους, και μαζί την εξουσία του να συναρθρώνει μια ρατσιστική εθνική ταυτότητα; Και τι συμβαίνει όταν οι λεσβιακές και οι γκέι ελευθερίες εργαλαιοποιούνται για να παρενοχλούνται θρησκευτικές μειονότητες ή για να εξασφαλίζεται ότι θα απαγορευτεί η είσοδος στους καινούργιους μετανάστες για θρησκευτικούς, εθνοτικούς ή φυλετικούς λόγους; Υπό αυτές τις συνθήκες, ο προοδευτισμός στα ζητήματα του φύλου πρέπει να στέκεται «κριτικά» απέναντι στο κράτος το οποίο εμφανίζεται να υποστηρίζει με τέτοιο ενθουσιασμό τις ελευθερίες μας. Τι κάνει ακριβώς με τις ελευθερίες μας; Είμαστε άραγε πρόθυμοι και πρόθυμες να αφήσουμε τις απαιτήσεις μας για ελευθερία να εργαλαιοποιηθούν για τους σκοπούς της ρατσιστικής αναπαραγωγής της ευρωπαϊκής εθνικής ταυτότητας μέσα από περιοριστικές και εξαναγκαστικές πολιτικές για τη μετανάστευση;

Αν η θωράκιση του κράτους απέναντι σε εδραιωμένες και νέες μεταναστευτικές κοινότητες σημαίνει τη στέρηση της ελευθερίας τους, την αμφισβήτηση των δικαιωμάτων τους στη συνάντηση και την έκφραση, αν το κράτος παρουσιάζει τον ίδιο του τον μουσουλμανικό πληθυσμό ως απειλή για την αξία της ελευθερίας, τότε προστατεύει μια αξίωση για ελευθερία μέσα από την εντατικοποίηση της ανελευθερίας, μέσα από την ενίσχυση των εξαναγκαστικών μηχανισμών του.



Υπάρχουν σίγουρα καλύτερες στρατηγικές από την προσφυγή σε ένα κράτος που χρησιμοποιεί την υπεράσπιση της «ελευθερίας» για να επιβάλει την εθνική του καθαρότητα, τις ρατσιστικές του αντιλήψεις για την κουλτούρα ως προϋπόθεση του ορθού λόγου, της νεωτερικότητας και του πολιτισμού, και για να εμποδίσει τη δημόσια κριτική του τρόπου με τον οποίο αστυνομεύει τα σύνορά του και ελέγχει τους μειονοτικούς τους πληθυσμούς. Ο ρατσιστικός λόγος μπορεί να παρουσιάζει τον εαυτό του ως απαραίτητο θεμέλιο της ηθικότητας, αναδιαμορφώνοντας έτσι το ίδιο του το μίσος σε ηθική αρετή. Ένα σημαντικό μέρος της ελευθερίας είναι να «μιλάμε ανοιχτά», πράγμα που σημαίνει πάντα να μιλάμε ανοιχτά στο πλαίσιο συγκεκριμένων σκηνών απεύθυνσης: να μιλάμε ο ένας μαζί με τον άλλο, και από και προς τον άλλο. Αυτή η υπόρρητη κοινωνικότητα που υπάρχει σε κάθε απεύθυνση απαιτεί την αναγνώριση της ελευθερίας ως συνθήκης της κοινωνικής ζωής, αλλά επίσης, κάτι ιδιαίτερα σημαντικό, συνθήκης της οποίας η πραγματοποίηση εξαρτάται από την ισότητα. Το διακύβευμα είναι να επανεξετάσουμε τις διαδικασίες που μετατρέπουν κάποιους σε μειονότητες στις νέες παγκόσμιες συνθήκες, να αναρωτηθούμε ποιες συμμαχίες είναι εφικτές ανάμεσα σε θρησκευτικές, φυλετικές και σεξουαλικές μειονότητες (όταν οι «θέσεις» αυτές είναι λιγότερο ταυτότητες και περισσότερο τρόποι ζωής σε σχέση με τους άλλους και με κάποια κυρίαρχα ιδανικά). Τότε θα μπορούσαμε ίσως να βρούμε τους αστερισμούς εκείνους όπου η αντίθεση στο ρατσισμό, τις διακρίσεις, την επισφάλεια και την κρατική βία παραμένουν με ευκρίνεια οι στόχοι της πολιτικής κινητοποίησης.



