

ΠΑΝΤΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ
ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

ΔΙΑΤΜΗΜΑΤΙΚΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

«ΦΥΛΟ, ΚΟΙΝΩΝΙΑ, ΠΟΛΙΤΙΚΗ»

Διπλωματική Εργασία:

**Η εμπρόθετη δράση, η επιτέλεση του πολιτικού και το ερώτημα της ελευθερίας στη
σύγχρονη φεμινιστική και κουήρ θεωρία.**

Μελίνα Αικατερίνη Καλφαντή (5315M020)

Τριμελής Εξεταστική Επιτροπή:

Αναπληρώτρια Καθηγήτρια Αθηνά Αθανασίου (Επιβλέπουσα)

Καθηγήτρια Ελένη Παπαγαρουφάλη

Λέκτορας Χαρά Καραγιαννοπούλου

Αθήνα 2017

Περιεχόμενα

Εισαγωγή	3
Πρώτο κεφάλαιο: Η κληρονομία του φιλελευθερισμού	11
Δεύτερο κεφάλαιο: Η συνεισφορά των Arendt και Foucault. Υποκειμενοποίηση, εξουσία και εμπρόθετη δράση	19
Τρίτο κεφάλαιο: Ενσωματότητα και σχεσιακότητα - δύο πυλώνες της συζήτησης	30
Τέταρτο κεφάλαιο : Ο μετα-ανθρωπισμός ως δυνατότητα	47
Πέμπτο κεφάλαιο: Πρακτικές ελευθερίας	64
Έκτο κεφάλαιο: Ένα παράδειγμα πολιτικής επιτέλεσης	81
Έβδομο κεφάλαιο: Συμπερασματικές σκέψεις	91
Αντί epilόγου - αναπάντητα ερωτήματα	94
Βιβλιογραφία	96
Παράρτημα	101

Εισαγωγή

Στη μελέτη αυτή, θα αποπειραθώ να θέσω το ερώτημα της ελευθερίας, της εμπρόθετης δράσης και της επιτέλεσης του πολιτικού στο πλαίσιο της σύγχρονης φεμινιστικής θεωρίας και κουήρ θεωρίας. Κεντρικά ζητήματα που δημιουργούν το έδαφος αυτής της πραγμάτευσης είναι η κατανόηση της εξουσίας ως συγκροτητικής του υποκειμένου και η κριτική στο αυτόνομο υποκείμενο που μπορεί να βρεθεί με τη θέλησή του “πέρα από τις σχέσεις εξουσίας”. Αυτή η κριτική μπορεί να θεωρηθεί ως “κοινός τόπος” στη σύγχρονη μεταδομιστική θεωρία, εντός της οποίας μία συζήτηση για την ελευθερία φαίνεται αρχικά παράδοξη, ή ξεπερασμένη. Προσδοκία μου με την ακόλουθη μελέτη είναι να εξετάσω το χώρο που μπορεί να διεκδικήσει το ερώτημα της ελευθερίας μέσα σε αυτό το σώμα θεωρίας, αλλά και να δείξω τους λόγους για τους οποίους θεωρώ πως αυτό το ερώτημα αξίζει να τεθεί. Όχημα που κινεί τη σκέψη μου σε αυτήν την απόπειρα είναι ένας προβληματισμός για το γιατί το ζήτημα της ελευθερίας δεν φαίνεται να αποτελεί κεντρικό ζήτημα συζήτησης εντός του συγκεκριμένου σώματος θεωριών, δεδομένης της διαπίστωσης ότι βρισκόμαστε σε μία μετα-απελευθερωτική εποχή (Butler, 2009: 30).

Προκειμένου να διαπραγματευτώ τον προβληματισμό αυτό, θα επιχειρήσω να στοχαστώ επί των άρρητων παραδοχών και των κυρίαρχων λόγων που υποστηρίζουν μία αντίληψη της ελευθερίας που την θέλει ασύμβατη με την κριτική στο αυτόνομο υποκείμενο. Γι’ αυτό το σκοπό, θα στραφώ στην κληρονομιά του κλασικού φιλελευθερισμού, όπως αυτή ξεκινάει από τη φιλοσοφία του 18ου αιώνα και κυρίως τον Immanuel Kant και τον John Locke,

και επιβιώνει μεταγεγραμμένη στην κυριαρχία -με οικονομικούς αλλά και λογοθετικούς όρους- μίας νεοφιλελεύθερης λογικής, πιο ισχυρής από ποτέ στο συγκεκριμένο που συγγράφεται αυτή η εργασία. Η επιστράτευση των επιχειρημάτων του (νεο)φιλελευθερισμού και η προσπάθεια για εντοπισμό των προβληματικών τους στοιχείων, κρίνεται απαραίτητη ως βάση από την οποία μπορώ να στοχαστώ ποια άλλη κατανόηση της ελευθερίας μπορεί να γίνει διανοητή, αντλώντας υλικό από την πλούσια βιβλιογραφία της σύγχρονης φεμινιστικής και κουήρ θεωρίας. Μου είναι, δηλαδή, συλλογιστικά απαραίτητη μία αφετηρία, που συνίσταται στο ποια νοηματοδότηση της ελευθερίας είναι αυτή που έχει επικρατήσει ως κυρίαρχη. Ο λόγος που θα ακολουθήσω αυτόν τον συλλογισμό είναι για να επιχειρήσω να δείξω πως αυτή η νοηματοδότηση είναι ακριβώς *μία* νοηματοδότηση, ιστορικά και λογοθετικά κατασκευασμένη ως κυρίαρχη. Δεν είναι η *ουσία* της έννοιας, ένας ορισμός της α-ιστορικός και σταθερός στο χρόνο, αλλά μία νοηματοδότηση που διεκδίκησε την θέση της απόλυτης αλήθειας, και ίσως εν πολλοίς την κέρδισε. Αυτή την προσέγγιση δεν την επιστρατεύω προκειμένου να αμφισβητήσω την ισχύ αυτής της νοηματοδότησης, αλλά με επίγνωση της ισχύος να προσπαθήσω να εξετάσω πώς μπορεί να νοηματοδοτηθεί αλλιώς. Γι' αυτήν την αντι-ουσιοκρατική χειρονομία θα αξιοποιήσω τα διανοητικά εργαλεία που προσφέρει η σύγχρονη μεταδομιστική θεωρία, και πιο συγκεκριμένα, η φεμινιστική και κουήρ θεωρία.

Ενώ μέχρι τώρα, έχω μείνει στο ερώτημα της ελευθερίας ως κεντρικό διακύβευμα της εργασίας, αυτό θα τεθεί υπό διερεύνηση μαζί με τις έννοιες της εμπρόθετης δράσης και της επιτέλεσης του πολιτικού. Οι τρεις έννοιες δεν θα χρησιμοποιηθούν εναλλακτικά ή μία προς

την άλλη, ως ταυτόσημες, αλλά θα τεθούν υπό διερεύνηση μαζί, γιατί στην προσέγγιση που θα επιχειρήσω, έχουν ένα κοινό πεδίο άσκησης -το πεδίο του πολιτικού. Ακολουθώντας την Hannah Arendt:

“Το πεδίο όπου η ελευθερία ήταν ανέκαθεν γνωστή, όχι ως ένα πρόβλημα μα ως ένα γεγονός της καθημερινής ζωής, είναι η πολιτική σφαίρα. Ακόμη και σήμερα, είτε το ξέρουμε είτε όχι, το ζήτημα της πολιτικής και το γεγονός ότι ο άνθρωπος είναι μία ύπαρξη προικισμένη με το χάρισμα της πράξης, θα ανακαλούνται πάντοτε στον νου όταν εξετάζουμε το πρόβλημα της ελευθερίας· γιατί η πράξη και η πολιτική, ανάμεσα σ' όλες τις ικανότητες και τις δυνατότητες της ανθρώπινης ζωής, είναι τα μόνα πράγματα τα οποία δεν μπορούμε καν να τα συλλάβουμε νοερώς εάν δεν υποθέσουμε, τουλάχιστον, ότι υπάρχει ελευθερία· [...] η ελευθερία, που μόνον σπανίως -σε εποχές κρίσης ή επανάστασης- γίνεται άμεσος σκοπός της πολιτικής πράξης, είναι κατ' ουσίαν ο λόγος για τον οποίο οι άνθρωποι συμβιώνουν με βάση μία πολιτική οργάνωση. Δίχως αυτήν, η πολιτική ζωή ως τέτοια θα ήταν άνευ νοήματος. Η *raison d' etre* της πολιτικής είναι η ελευθερία, και το πεδίο της εμπειρίας της είναι η πράξη” (Arendt, 2012: 13-14).

Αυτό το απόσπασμα δεν παρατίθεται επειδή θα ακολουθηθεί η λογική του άκριτα, ως δεδομένη, αλλά επειδή θεωρώ ότι το απόσπασμα αυτό αναδεικνύει τη σύνδεση ανάμεσα στις έννοιες που αποτελούν το αντικείμενο της μελέτης μου. Η εμπρόθετη δράση και η επιτέλεση του πολιτικού είναι ζητήματα που στη διαπραγμάτευσή τους δημιουργούν την ανάγκη να

συζητηθεί η έννοια της ελευθερίας, μία έννοια τόσο δυσνόητη, ευρεία και δύσκολη να περιοριστεί μέσα σε έναν ορισμό, που στο πλαίσιο της δικής μου μελέτης, δεν είναι εύκολο να προσεγγιστεί εκτός του “εφαρμοσμένου” πεδίου της πολιτικής. Οι λόγοι που συνδέονται αυτές οι έννοιες θα γίνουν πιο σαφείς όσο αναπτύσσω τους προβληματισμούς μου.

Το πεδίο όπου θα εστιάσω την εργασία αυτή είναι η σύγχρονη φεμινιστική και κουήρ θεωρία. Αυτή η επιλογή γίνεται όχι γιατί τα ζητήματα που θα τεθούν αφορούν *αποκλειστικά* αυτό το σώμα θεωρίας· αντιθέτως, πολλές από τις αναφορές από όπου θα αντλήσω δεν εντάσσονται σε αυτό το σώμα θεωρίας, και τα ζητήματα αυτά έχουν συζητηθεί σε δουλειές που δεν έχουν καμία σύνδεση με τη φεμινιστική και κουήρ θεωρία. Για παράδειγμα, η Hannah Arendt, και ο Michel Foucault, που ανήκουν στους θεωρητικούς των οποίων το έργο θέλω να αξιοποιήσω, όχι μόνο δεν έχουν σχέση με τη φεμινιστική και κουήρ θεωρία, αλλά συχνά, έχουν υποστεί κριτική από αυτήν, αν και βέβαια την έχουν επίσης εμπνεύσει και επηρεάσει. Το πεδίο λοιπόν αυτό επιλέγεται γιατί αποτελεί ένα *πυκνό παράδειγμα* επεξεργασίας/ ανάλυσης των τρόπων με τους οποίους τα υποκείμενα συγκροτούνται εντός των σχέσεων εξουσίας, χωρίς να τους εξαντλεί. Το διπολικό σύστημα φύλων είναι ένας κατεξοχήν εξουσιαστικός μηχανισμός που παράγει υποκείμενα ως έμφυλα, και η ιδέα πως ένα υποκείμενο μπορεί με τη θέλησή του να βρεθεί εκτός του μηχανισμού αυτού και να είναι ελεύθερο από αυτόν, θεωρείται ανεδαφική, από το ισχύον καθεστώς αλήθειας. Εντός όμως του συγκεκριμένου πλαισίου, έχει ενδιαφέρον να διερευνηθεί η δυνατότητα της εμπρόθετης δράσης, ο τρόπος που επιτελούν το πολιτικό τα υποκείμενα που παράγονται εντός του

συστήματος αυτού, και η νοηματοδότηση που μπορεί να πάρει η έννοια της ελευθερίας εντός και όχι πέρα από αυτό.

Από τη σημασία του φύλου ως πυκνό παράδειγμα, συνάγεται το γεγονός ότι η πραγμάτευση αυτών των ζητημάτων με “όχημα” την φεμινιστική και κουήρ θεωρία προσφέρει ένα έδαφος γι’ αυτήν να γειωθεί. Σε ένα αντικείμενο έρευνας που έχει τον κίνδυνο να γίνει υπερβολικά ευρύ ή αόριστο, ο εντοπισμός του σε ένα πεδίο θα βοηθήσει τη συζήτηση να είναι συνεκτική και στοχευμένη. Από αυτό το πεδίο, ένα στοιχείο που έχει μεγάλη αξία για την προσέγγισή μου είναι το στοιχείο της ενσωματότητας. Το σώμα, η επιθυμία, η *συν-κίνηση* (affect) είναι ζητήματα τα οποία η φεμινιστική και κουήρ θεωρία θέτει στο επίκεντρο της πολιτικής και όχι σε ένα περιχαρακωμένο πεδίο “ιδιωτικής”, *α-πολιτικής* ζωής. Αυτήν την προσέγγιση θα χρησιμοποιήσω ως θεμέλιο, προκειμένου η μελέτη μου να επικεντρώνεται σε, και να μην είναι πέρα από, το ζήτημα του σώματος.

Μέχρι αυτό το σημείο, η φεμινιστική και κουήρ θεωρία αναφέρονται πάντα μαζί. Αυτό δεν συμβαίνει τυχαία, αλλά επειδή, για τους σκοπούς της μελέτης μου, ένας πάγιος, αυστηρός διαχωρισμός μεταξύ της φεμινιστικής, που ασχολείται με το φύλο, και της κουήρ θεωρίας, που ασχολείται με τη σεξουαλικότητα, δεν κρίνεται χρηστικός. Η διάκριση μεταξύ του φύλου και της σεξουαλικότητας ως δύο ξεχωριστά συστήματα και κατ’ επέκταση πεδία κριτικής διαπραγμάτευσης, τίθεται υπό αμφισβήτηση, καθώς ακολουθώντας την δουλειά της Judith Butler, γίνονται κατανοητοί οι τρόποι που “η κανονιστική αναπαραγωγή του φύλου υποστηρίζει και καθιστά δυνατή την ρύθμιση της σεξουαλικότητας” (Jagose, 2009: 167, η

μετάφραση δική μου). Ακόμα, ενώ η κουήρ θεωρία είναι ίσως αυτή στην οποία αποδίδεται η θεωρητικοποίηση της αντι-ταυτοτικής, αντι-κανονιστικής κριτικής θεωρίας, αυτά δεν είναι χαρακτηριστικά που λείπουν από τη φεμινιστική θεωρία, ιδιαίτερα στα κείμενα αυτά που εντάσσονται σε ένα σύγχρονο ρεύμα της, που θα μπορούσε να χαρακτηριστεί σχηματικά ως σύγχρονη μεταδομιστική φεμινιστική θεωρία. Ακολουθώντας την Αθηνά Αθανασίου, κατανοώ πως:

“Αυτό που δείχνει η έννοια queer είναι ακριβώς η θεωρητική μετατόπιση από την ταυτότητα στην επιτελεστικότητα- μία μετατόπιση με σημαντικές θεωρητικές επιπτώσεις, τόσο ως προς την κατανόηση της σεξουαλικότητας με όρους ιστορικών και κοινωνικών συνθηκών λόγου και εξουσίας, όσο και ως προς την κατανόηση των δυνατοτήτων και των ορίων της εμπρόθετης δράσης” (Αθανασίου, 2008: 22).

Τα κείμενα της φεμινιστικής θεωρίας που θα φέρω εδώ στη συζήτηση, αλλά και άλλα θεμελιώδη κείμενα της σύγχρονης φεμινιστικής θεωρίας, συνομιλούν με και δεν αντιτίθενται σε αυτήν την “θεωρητική μετατόπιση”, με τους όρους της Αθανασίου. Παραδείγματος χάριν, το κείμενο “Am I that name? Feminism and the category of “Women” in history” της Denise Riley (1988) είναι εμβληματικός εκπρόσωπος αυτής της “στροφής”, και μπορεί να συνομιλήσει άριστα με την κριτική διάθεση των εκπροσώπων της κουήρ θεωρίας. Επομένως, ενώ δεν προσδοκώ να υπερασπιστώ μία εξομοιωτική ανάγνωση των δύο θεωριών που μένει τυφλή

στις διαφορές τους, για τους σκοπούς μου εδώ, αυτές δεν είναι τόσο σημαντικές όσο οι δυνατότητες διαλόγου τους.

Στόχος, ή προσδοκία, με τη συγγραφή αυτής της εργασίας, είναι από τη μία να εξερευνήσω τη δυνατότητα να συζητήσουμε τις έννοιες της ελευθερίας και της εμπρόθετης δράσης χωρίς να αναπαράγουμε τους κυρίαρχους λόγους του φιλελευθερισμού και του ατομικισμού, αλλά και να τις συζητήσουμε πέρα από το πρόταγμα της “απελευθερωτικής” πολιτικής, που μπορεί να ιδωθεί ως παγίδα, ή “εύκολη λύση”, για λόγους που θα αναδειχθούν στη συνέχεια. Σε αυτήν την διαδικασία, θα επιχειρήσω “να ενοικήσω”, τις έννοιες αυτές, “κριτικά, ούτε σε εορτασμό ούτε σε καταδίκη, αλλά σε ένα πνεύμα ειρωνικής οικειοποίησης” (Haraway, 2003: 4, η μετάφραση δική μου) - όχι ως υπέρτατες αξίες, αλλά ως έννοιες που αξίζει να διεκδικήσουμε, να μην τις θεωρήσουμε ως ξεπερασμένες, ή ως έννοιες που ανήκουν σε ένα άλλο πολιτικό λεξιλόγιο.

Η χρήση του πρώτου ενικού προσώπου είναι συνειδητή, και μαζί με τις βιωματικές επιρροές και την ενδεχόμενη συναισθηματική φόρτιση σε κάποιες στιγμές, σκιαγραφούν το γεγονός πως δεν στοχεύω σε μία αποστασιοποιημένη, απρόσωπη επεξεργασία του θέματος, αλλά μία επεξεργασία σαφώς επηρεασμένη από την προσωπική μου ενσώματη θέση, πιστή στην θεωρία των “τοποθετημένων γνώσεων” της Donna Haraway (2014). Η επιστημολογία της Haraway προτείνει έναν τρόπο να διασώσουμε την αντικειμενικότητα από την φεμινιστική, μεταδομιστική κριτική στο θετικισμό, μένοντας πιστές στην ηθική στάση που εκπορεύεται από αυτήν την κριτική, και αμυνόμενες ταυτόχρονα απέναντι στον κίνδυνο του σχετικισμού. Αυτή η

επιστημολογία συνίσταται στην έννοια των *τοποθετημένων γνώσεων*. Τοποθετημένες γνώσεις σημαίνει ότι η ερευνήτρια δεν μπορεί να παράξει καθολική γνώση, ανεπηρέαστη από τη θέση υποκειμένου της: η οπτική της πάντα είναι μερική, ενσώματη και εν-τοπισμένη. Για τη Haraway, μόνο αυτή η οπτική, σε αντίθεση με τον παραδοσιακό φαλλοκρατικό, θετικιστικό λόγο, μπορεί να αξιώνει αντικειμενικότητα. «Η γνώση από τη σκοπιά του ασημάδευτου είναι αληθινά φανταστική, στρεβλή και επομένως ανορθολογική. Η σκοπιά του κυρίου, του Ανθρώπου, του Ενός και Μοναδικού Θεού [...] είναι η μοναδική θέση από την οποία είναι ολότελα αδύνατον να ασκηθεί και να γίνει σεβαστή η αντικειμενικότητα». (Haraway, 2014: 287). Από αυτήν την οπτική προσπαθώ να ενημερώνομαι καθ' όλη τη διαδικασία παραγωγής αυτής της εργασίας.

Πρώτο κεφάλαιο: Η κληρονομία του φιλελευθερισμού

“Who, after all, dares to argue against freedom?” (Winnubst, 2006: 2)

Στις πρώτες μου αναμετρήσεις με το θέμα αυτής της εργασίας, είχα την τύχη να συζητήσω, ή, περισσότερο, να “αγωνιστώ” στη συζήτηση με μία ακαδημαϊκό που εργάζεται στον τομέα της λογικής και των μαθηματικών. Η συζήτηση την οδήγησε να θυμηθεί ένα απόφθεγμα του Georg Cantor, Γερμανού μαθηματικού, που είχε δηλώσει πως “Η ουσία των μαθηματικών βρίσκεται στην ελευθερία τους”. Ενώ αυτή η φράση αναφέρθηκε σε μία προσπάθεια συγκρότησης μίας “κοινής συζήτησης”, προσπάθησα να προκαλέσω τη συνομιλήτριά μου να μου εξηγήσει τι σημαίνει στη συγκεκριμένη φράση η έννοια της ελευθερίας. Το συμπέρασμα της συζήτησης ήταν πως το κύριο χαρακτηριστικό των μαθηματικών είναι ότι είναι ένα σύστημα αυτοαναφορικό: δεν χρειάζεται να έχει σύνδεση με τίποτα άλλο έξω από τον εαυτό του, είναι επομένως εντελώς *αυτόνομο*.

Ήδη από αυτή τη συζήτηση, αποκρυσταλλώθηκε μία από τις βασικές έννοιες που αναδεικνύεται ως βασικό συστατικό της ελευθερίας, όπως τείνουμε να την καταλαβαίνουμε. Η θέση της αυτονομίας στην αντίληψη για την ελευθερία που έχει επικρατήσει ως κυρίαρχη είναι από τις σαφέστερες επιρροές του κλασικού φιλελευθερισμού στη συγκρότηση της έννοιας. Μαζί με αυτήν, άλλες έννοιες που συνθέτουν τα θεμέλια αυτής της αντίληψης είναι ο ατομικισμός, η ιδιοκτησία, και τελικά, η δυνατότητα “πρόσβασης” στην ελευθερία μέσω της “απελευθέρωσης” από τους περιορισμούς. Αυτά είναι στοιχεία των οποίων τη σύνδεση με την

ελευθερία ελπίζουμε να αποδομήσουμε, αξιοποιώντας τη μεταδομιστική θεωρία και την κουήρ κριτική.

Τα χαρακτηριστικά αυτά είναι αλληλένδετα και συνθέτουν μία αντίληψη της ελευθερίας που είναι, όπως θα δείξει στη συνέχεια η συνάντηση με τα έργα των Arendt και Foucault, τόσο ανεδαφική όσο και επικίνδυνη. Φέρνοντας στη συζήτηση εδώ σημεία της θεωρίας του κλασικού φιλελευθερισμού δεν προσδοκώ να κάνω μία εξαντλητική παρουσίαση των θέσεων της θεωρίας -πράγμα που θα ήταν τόσο αδύνατο, όσο και άσκοπο- αλλά πρώτον, να αναδείξω τα στοιχεία αυτά που έχουν τη μεγαλύτερη σημασία για τη δική μου μελέτη, και δεύτερον, να κατανοήσω για ποιους λόγους αυτά συγκρούονται με την επιστημολογική και πολιτική θέση από την οποία εγώ εκπονώ τη μελέτη μου, και να εξερευνήσω πού οδηγούν.

Ο ατομικισμός του φιλελευθερισμού είναι το πρώτο τέτοιο σημείο σύγκρουσης. Η φιλελεύθερη ιδεολογία, όχι μόνο δίνει έμφαση στο άτομο και του αναγνωρίζει μία αναντίρρητη προτεραιότητα σε σύγκριση με την κοινωνία (Butler, 2015: 4-5), αλλά και προϋποθέτει το άτομο λογικά, προκειμένου να δομήσει τη θεωρία. Αυτό το άτομο χαρακτηρίζεται από μία “θεμελιώδη και φυσική ουδετερότητα” (Winnubst, 2006: 26, η μετάφραση δική μου), ουδετερότητα την οποία η φεμινιστική -και όχι μόνο- κριτική έχει αναδείξει ως κατασκευή που αποκρύπτει τους έμφυλους, φυλετικούς, ταξικούς και άλλους διαχωρισμούς που προκύπτουν από τις σύνθετες σχέσεις εξουσίας του κοινωνικού πεδίου. Αυτό είναι το άτομο που, με τη διεκδίκηση της θέσης του καθολικού και του ουδέτερου, αποτέλεσε το πρόσωπο της ανθρωπότητας, με τον τρόπο που την αντιλαμβάνεται η Haraway,

γράφοντας: “Η ανθρωπότητα είναι νεωτερική μορφή· το πρόσωπό της είναι γενικό, το περίγραμμά της καθολικό. Μέχρι τώρα η ανθρωπότητα έχει πρόσωπο ανδρικό”. (Haraway, 2006: 423). Η ελευθερία που επαγγέλλεται ο κλασικός φιλελευθερισμός, είναι σχεδιασμένη γι’ αυτό ακριβώς το άτομο.

Αυτό το άτομο χαρακτηρίζεται από την αυτονομία του, ή, μάλλον, με την αυτονομία του ταυτίζεται η ελευθερία του. Σε αυτήν την διεκδίκηση της αυτονομίας, πρώτο βήμα και απαραίτητο θεμέλιο είναι η προσπάθεια να ξεπεράσει ο άνθρωπος την επιρροή της φύσης, που αντιμετωπίζεται ως περιορισμός, και, διαμέσου της εργασίας πάνω της, τελικά να την καταστήσει αντικείμενο ιδιοκτησίας του. Η αυτονόμηση από τη φύση σημαίνει, βέβαια, και την αυτονόμηση από το σώμα, το οποίο το άτομο κατέχει, δεν υποτάσσεται στις ανάγκες του. “Επειδή το σώμα κάποιου είναι οριοθετημένο, αυτός το κατέχει ως περιουσία” (Winnubst, 2006: 29). Η αναγωγή του σώματος σε αντικείμενο ιδιοποίησης επιτρέπει και την εννοιολογική οικοδόμηση της ιδιοκτησίας ως δικαιώματος.

Την σύνδεση αυτή αναδεινύει ο Charles Mills, στο έργο του *The Racial Contract* (1997), φέρνοντας το παράδειγμα της αποικιοποίησης της αμερικανικής ηπείρου· στην περίπτωση αυτή, αυτή η ικανότητα των Ευρωπαίων, που ως “πολιτισμένοι” είχαν ξεπεράσει το καθεστώς της φύσης και μπορούσαν να τη θέσουν υπό την ιδιοκτησία τους, ήταν αυτό που νομιμοποίησε την γενοκτονία των γηγενών Αμερικανών, που έθεσε έπειτα τις βάσεις για τη δημιουργία του κράτους των Ηνωμένων Πολιτειών. Οι γηγενείς Αμερικάνοι, μην έχοντας αναπτύξει την ικανότητα να ιδιοποιούνται τη γη με τον τρόπο που αντιλαμβάνονταν την

έννοια της ιδιοκτησίας οι Ευρωπαίοι, δεν είχαν, στην αντίληψη των κατακτητών, δικαίωμα πάνω της. “Αυτή η αποτυχία επιβεβαιώνει την κατώτερη ηθική και λογική τους κατάσταση: έχουν αποτύχει στην εντολή του Θεού να εξασκούν την ορθολογικότητα και να υποβάλλουν την άγρια φύση στην ανθρώπινη χρησιμότητα” (Winnubst, :27, η μετάφραση δική μου). Η αυστηρή διάκριση ανάμεσα σε φύση και πολιτισμό που υποστηρίζει λογικά την αυτονόμηση του πολιτισμού και του “πολιτισμένου ανθρώπου” επηρεάζει τον τρόπο που εννοιολογείται η ελευθερία.

Η ιδιοκτησία που έχει δικαιωματικά ο άνθρωπος επί του σώματός του, και επί της φύσης, γίνεται μία από τις κυρίαρχες αξίες της φιλελεύθερης ιδεολογίας, και απαραίτητη προϋπόθεση για να λογίζεται κανείς ως *πλήρως* άνθρωπος. Τελικά, η ιδιοκτησία είναι το εννοιολογικό σχήμα που επιτρέπει την κατανόηση της ελευθερίας. Ακόμα και η ελευθερία μπορεί να γίνει αντικείμενο ιδιοκτησίας, μόνο όμως από πολύ συγκεκριμένες “κατηγορίες” υποκειμένων, αυτών που είναι ήδη ιδιοκτήτες, το οποίο κατά κύριο λόγο σημαίνει πως είναι επίσης και λευκοί, άνδρες, “πολιτισμένοι” Δυτικοί¹.

Η χρήση αυτού του λογικού σχήματος για την κατηγοριοποίηση πολιτισμών ως “απολίτιστων” -το λεξιλογικό παιχνίδι εδώ έχει από μόνο του ενδιαφέρον- και ανελεύθερων, δεν έχει χάσει την ισχύ του ως όχημα για την νομιμοποίηση αποικιοκρατικών και ιμπεριαλιστικών πρακτικών, ακόμα κι αν έχει αλλάξει μορφή από όταν χρησιμοποιήθηκε για

¹ Η έννοια “Δυτικός” (κόσμος, άνθρωπος, πολιτισμός) δεν χρησιμοποιείται εδώ για να γίνει αποδεκτή ως δεδομένη σημασία, αλλά για να υπογραμμιστεί η εννοιολογική κυριαρχία της που είναι αλληλένδετη με την επικράτηση της φιλελεύθερης ιδεολογίας. Αυτή η κυριαρχία ευελπιστώ εδώ να τεθεί υπό αμφισβήτηση και να αναδειχθεί ως κατασκευασμένη.

την εδραίωση του “ελεύθερου κόσμου” πάνω στην γενοκτονία των ιθαγενών του. Η έμφαση σε αυτήν την πρακτική νομιμοποίησης είναι σημαντική εδώ γιατί συνδέεται ακριβώς με την εννοιολόγηση της ελευθερίας, σχετικά με την οποία προσπαθώ να στοχαστώ, αναγνωρίζοντας τη βία που ενέχει. Αυτή η ελευθερία είναι που “προσφέρει” ο δυτικός κόσμος στους απολίτιστους Άλλους και δικαιολογεί την διαιώνιση της κυριαρχίας του.

Το άτομο λοιπόν που σκιαγραφείται στη θεωρία του κλασικού φιλελευθερισμού είναι ένα άτομο αυτόνομο, ορθολογικό, κάτοχος ιδιοκτησίας και δικαιωμάτων, και ως τέτοιο τελικά μπορεί να έχει πρόσβαση στην ελευθερία. Όπως το τοποθετεί η Shannon Winnubst:

“Ο σύγχρονος, ορθολογικός εαυτός είναι ριζοσπαστικά αυτο-οριοθετημένος.

Είναι ένας κυρίαρχος εαυτός, ανεπηρέαστος και ανεξάρτητος από οποιοδήποτε πράγμα ή δύναμη εξωτερική σε αυτόν, είτε υλικότητα, είτε τον Άλλο.

Υποθέτοντας ότι εξασκεί κατάλληλα την ορθολογικότητα, ο εαυτός είναι ριζοσπαστικά αυτόνομος, επιλέγοντας τη δική του θέση στον κόσμο” (ό.π.: 40, η μετάφραση δική μου).

Εξερευνώντας και η ίδια την προοπτική μίας κουήρ αποδόμησης του κλασικού φιλελευθερισμού, η Winnubst στο βιβλίο της *Queering Freedom* δίνει ιδιαίτερη έμφαση στην κατασκευή των ταυτοτικών κατηγοριών του φύλου, της φυλής, της τάξης, της σεξουαλικότητας και όχι μόνο, και τον τρόπο που αυτές γίνονται αντικείμενο οικειοποίησης από τη (νεο)φιλελεύθερη λογική, αιτιολογώντας έτσι γιατί γυρίζουμε στην κληρονομιά του κλασικού φιλελευθερισμού, προκειμένου να βρούμε τρόπους να κατανοήσουμε και να αγωνιστούμε στο

παρόν. Προτείνοντας την έννοια της “φαλλοποιημένης λευκότητας” για να εξηγήσει τους αποκλεισμούς επί των οποίων δομείται η ψευδής ουδετερότητα του ατόμου, αναδεικνύει τη σημασία της αναγνώρισης των έμφυλων, φυλετικών, ταξικών και άλλων διαφορών μεταξύ των ανθρώπων, επιμένοντας παράλληλα στην αποδόμηση της ισχύος των ταυτοτήτων και των πολιτικών που βασίζονται σε αυτές. Εξηγεί:

“Οι κατηγορίες της ταυτότητας στενεύουν το πεδίο της όρασής μας, και κατ’ επέκταση τα πεδία αντίστασής μας. Περιορίζουν τις εμπειρίες μας σε παραμέτρους [...]. Να κάνουμε κουήρ την ελευθερία σημαίνει να εμβαθύνουμε στην κατανόηση της ιστορικότητας αυτών των κατηγοριών. [...] Πρέπει να γυρίσουμε σε αυτές τις ρίζες του κλασικού φιλελευθερισμού και να σκιαγραφήσουμε την ανεπαίσθητη πρόσδοση αξίας αυτών των χαρακτηριστικών [ενν.: συγκεκριμένων σωμάτων, συγκεκριμένων ταυτοτήτων], αν πρόκειται να ιστοριοποιήσουμε τις κατηγορίες της ταυτότητας που έχουν γίνει από τότε κάποια από τα καλύτερα εργαλεία του” (ό.π.: 17).

Τη σχέση του κλασικού φιλελευθερισμού με τη φαλλοποιημένη λευκότητα, την εξηγεί στη συνέχεια ως εξής:

“Ένα είδος λογικής που δένει τον κλασικό φιλελευθερισμό με τη φαλλοποιημένη λευκότητα, μέσω της κοινής αξίας του ατομικισμού -έναν ακρογωνιαίο λίθο, με τη σειρά του, του προηγμένου καπιταλισμού. Ο ατομικισμός ταυτόχρονα απαιτεί δύο φαινομενικά αντικρουόμενες χειρονομίες: 1) ότι ξεπερνάμε τις

υλικές διαφορές και καταλαβαίνουμε τους εαυτούς μας ως “απλώς ανθρώπους” και 2) ότι αντιλαμβανόμαστε τους εαυτούς μας μέσα από άκαμπτες κατηγορίες ταυτότητας που μας κλειδώνουν σε φυλετικοποιημένα, εμφυλοποιημένα, ταξικοποιημένα (και πάει λέγοντας) άτομα” (ό.π. 18).

Η έμφαση σε αυτά τα σημεία είναι σημαντική, για την προσπάθεια να αναπτύξω μία κατανόηση της ελευθερίας ενημερωμένη από την κουήρ κριτική, και να φανταστώ πώς μπορεί να εννοιολογηθεί η πολιτική δράση και σκέψη με αυτήν την κριτική για οδηγό. Σε αυτά τα σημεία θα επιστρέψω στο τελευταίο κεφάλαιο της παρούσας μελέτης.

Ολοκληρώνοντας την αναφορά στον κλασικό φιλελευθερισμό, κρίνω απαραίτητο να γίνει μία σημείωση. Γυρνάω στη θεωρία αυτή όχι με σκοπό να αιτιολογήσω μία άκριτη απόρριψη του συνόλου της θεωρίας, που θα έβαινε προς την ακύρωσή της. Αντιλαμβάνομαι ότι μία τέτοια χειρονομία θα ισοδυναμούσε με ιστορικό αναχρονισμό. Η έμφαση του κλασικού φιλελευθερισμού στην αυτονομία του ατόμου ως θεμελίωση της δυνατότητας ελευθερίας προς την οποία στέκομαι κριτικά, προκύπτει, στην ιστορική εποχή που διατυπώνεται, ως αναγκαιότητα. Έχει δηλαδή νόημα ως πρόταγμα στα συμφραζόμενα της εποχής, με τρόπο που δεν μπορούμε τώρα να κρίνουμε απόλυτα. Σήμερα, έχοντας διανύσει τρεις αιώνες από τότε και έχοντας εμπεδώσει, πρώτον, την αυτονομία και εγκυρότητα της επιστημονικής και φιλοσοφικής σκέψης σε σχέση με τη θρησκευτική κοσμοαντίληψη, και δεύτερον, την αρχή της δημοκρατίας που περιορίζει την καθολική ισχύ του ηγεμόνα ως ανώτερου συστήματος διακυβέρνησης, οφείλουμε να ξανασκεφτούμε και να επαναδιατυπώσουμε το τι σημαίνει, και

πώς ασκείται, η ελευθερία. Όχι, ωστόσο, για να ακυρώσουμε τον κλασικό φιλελευθερισμό, αλλά για να θέσουμε νέα ερωτήματα που προκύπτουν από τη διαδρομή που έχουμε διανύσει, και από τις αλλαγές που έχουν συντελεστεί από τότε.

Φέρνοντας αυτά τα στοιχεία στη συζήτηση, αυτό που προσδοκώ να θέσω υπό κριτική είναι κυρίως η ισχύς του λογοθετικού καθεστώτος που αναπτύχθηκε από τον και λόγω του κλασικού φιλελευθερισμού και επιβιώνει, μέσω της εδραίωσης του καπιταλιστικού οικονομικού συστήματος, μέχρι και την εποχή της συγγραφής της παρούσας μελέτης. Επιβιώνει, μάλιστα, στη θέση της απόλυτης αλήθειας, στη θέση του συστήματος που επιβεβαιώνει το δόγμα ΤΙΝΑ (There is no alternative, δηλαδή, δεν υπάρχει εναλλακτική). Ο στόχος μου εδώ, επομένως, είναι να τεθεί υπό αμφισβήτηση αυτή η θέση της απόλυτης αλήθειας και όχι οι ίδιες οι καταβολές της.

Δεύτερο κεφάλαιο: Η συνεισφορά των Arendt και Foucault. Υποκειμενοποίηση, εξουσία και εμπρόθετη δράση

Προσπάθησα να δείξω τα πιο σημαντικά, για τη δική μου ανάγνωση, στοιχεία της αντίληψης για την ελευθερία και το άτομο που έχει πρόσβαση σε αυτήν, γυρνώντας στη θεωρία του κλασικού φιλελευθερισμού και τις σημερινές συνδηλώσεις της, για δύο λόγους. Ο πρώτος είναι για να δείξω ότι, κατά την άποψή μου, ο τρόπος που ορίζεται στη θεωρία αυτή το άτομο και η ελευθερία που αυτό μπορεί να “κατακτήσει”, πρακτικά την καθιστά ανέφικτη. Ο δεύτερος λόγος είναι πως τα στοιχεία που ανάγονται σε αξίες ή σκοπούς της θεωρίας αυτής, τελικά πέρα από ανέφικτα, γίνονται στην προσπάθεια διεκδίκησής τους επικίνδυνα.

Απαραίτητο θεμέλιο για την ανάπτυξη των δύο αυτών συλλογιστικών είναι το έργο δύο στοχαστών που δεν εντάσσονται στη φεμινιστική θεωρία και συχνά έχουν υποστεί κριτική από αυτήν· η Hannah Arendt και ο Michel Foucault προσφέρουν, στην κοινή τους ανάγνωση, ένα πολύτιμο έδαφος για τη δική μου μελέτη. Παρόλο που οι διαφορές ανάμεσα στους δύο στοχαστές δείχνουν στην πρώτη ματιά τόσο μεγάλες που δεν μπορούν να τεθούν παράλληλα υπό εξέταση τα έργα τους, ωστόσο μελέτες που τους έχουν φέρει σε διάλογο έχουν αναδείξει πολύ ενδιαφέρουσες συνδέσεις (Allen, 2002, Braun, 2007). Τα πιο σημαντικά σημεία που θα αξιοποιήσω εγώ είναι η κατανόηση της εξουσίας ως “σχεσιακής, επιτελεστικής και συγκροτητικής” (Braun, 2007: 6, η μετάφραση δική μου) και η σύνδεση ανάμεσα στις έννοιες της εξουσίας, της υποκειμενικότητας και της εμπρόθετης δράσης (Allen, 2002).

Αντλώ δηλαδή από τα έργα των δύο τη συστηματική κριτική στην μονοσήμαντη ανάλυση της εξουσίας ως απλώς κυριαρχίας, και στη θεμελίωση της κατανόησής της ως αυτής που συγκροτεί τα υποκείμενα. Η αντι-ουσιοκρατική επεξεργασία της υποκειμενικότητας, η κατανόησή της ως επιτελεστικό προϊόν των σχέσεων εξουσίας, και η αντίληψη της εξουσίας ως διάχυτης στο κοινωνικό πεδίο αρχικά αναδεικνύονται ως προβληματικό έδαφος επί του οποίου μπορεί να αναπτυχθεί μία συζήτηση για το ερώτημα της ελευθερίας. Η κατάρριψη της αντίληψης της εξουσίας αποκλειστικά ως κυριαρχίας καθιστά αδύνατη την “εύκολη λύση” της ελευθερίας που κατακτιέται απλώς ξεφεύγοντας από την εξουσία. Είναι δηλαδή η θεωρητική θεμελίωση του ανέφικτου της ελευθερίας -και του ίδιου του ατόμου- όπως ορίζεται από τη θεωρία του κλασικού φιλελευθερισμού. Ακόμα, από το έργο και των δύο στοχαστών μπορούμε να αντλήσουμε μία κατανόηση των τρόπων με τους οποίους η πρωτοφανής ολοκληρωτική βία που παρατήρησαν και οι δύο στα γεγονότα του 20ου αιώνα έχουν τις ρίζες τους στη νεωτερικότητα και σε αυτήν ακριβώς την πολιτική ορθολογικότητα που στηρίζει την κυριαρχία της στη φιλελεύθερη ιδεολογία.

Για να φέρω εδώ σε διάλογο τα σημεία που θεωρώ σημαντικά για τη μελέτη μου, θα εξεταστεί αρχικά το έργο του καθενός μόνο του, και στη συνέχεια θα επιχειρήσω να φέρω τα στοιχεία που αναφέρθηκαν παραπάνω σε διάλογο. Ξεκινώντας από το έργο της Hannah Arendt, θέτω καταρχάς ένα ερώτημα. Γιατί γυρίζω στην Arendt; Ενώ συχνά η προσέγγισή της έχει αναγνωσθεί ως αντίθετη στα φεμινιστικά προτάγματα, θεωρώ πως οι συμβολές της, αν ληφθούν υπ’ όψιν με κριτική ματιά, μπορεί να είναι εξαιρετικά χρήσιμες για το εγχείρημα της

συγκεκριμένης μελέτης. Η θεωρητικοποίηση της ανθρώπινης πράξης ως συγκροτητικής του πολιτικού, και του πολιτικού ως συγκροτητικού της ανθρώπινης πράξης, έχει μεγάλη αξία ως βάση για μία συζήτηση γύρω από την επιτελεσματικότητα στο πολιτικό, με τρόπο που θα επιχειρήσω να δείξω παρακάτω. Ακόμα και μερικοί από τους λόγους για τους οποίους έχει υποστεί κριτική από εκπροσώπους της φεμινιστικής θεωρίας, θεωρώ πως τελικά εξυπηρετούν αυτήν την πλευρά της φεμινιστικής και κούηρ θεωρίας από την οποία αντλώ το υλικό μου και με την οποία ευελπιστώ να συμβαδίζω· τη θεωρία που προσανατολίζεται στην αποδόμηση της ουσιοκρατίας του φύλου. Τέλος, η διεκδίκηση από μέρους της μίας έννοιας της ελευθερίας που αντιτίθεται στην κυριαρχία ως αξία, είναι από τους βασικούς άξονες που οδηγούν τη σκέψη μου σε αυτή την εργασία.

Ο τρόπος που αναλύεται η έννοια της πράξης στο έργο *Ανθρώπινη κατάσταση* (1986) θεωρώ πως συμβαδίζει με μία αντι-ουσιοκρατική, επιτελεσματική κατανόηση της υποκειμενικότητας. Ακόμα κι αν η ίδια δεν χρησιμοποιεί την έννοια της επιτελεσματικότητας με τον τρόπο που την αντιλαμβανόμαστε σήμερα, αντλώντας από τη δουλειά της Judith Butler, ωστόσο νομίζω πως δεν είναι προσεγγίσεις αντικρουόμενες, αλλά μπορούν να έρθουν σε διάλογο.

Η αντίληψη πως το υποκείμενο δεν είναι "ριζοσπαστικά αυτόνομο", όπως θεωρεί η Winnubst ότι το αντιλαμβάνεται η φιλελεύθερη θεωρία (βλ. εδώ, σ. 13) εμφανίζεται στην διατύπωση της Arendt πως:

“Μολονότι καθένας άρχισε την ζωή του μπαίνοντας στον ανθρώπινο κόσμο μέσω της πράξης και της ομιλίας, κανείς δεν είναι δημιουργός ή παραγωγός της ιστορίας της ζωής του. Μ’ άλλα λόγια, οι ιστορίες, τα προϊόντα της πράξης και του λόγου, αποκαλύπτουν έναν πρωταγωνιστή, αλλά αυτός δεν είναι ο συγγραφέας ή παραγωγός. Κάποιος άρχισε την ιστορία, και είναι το υποκείμενό της με τη διπλή σημασία της λέξης, δηλαδή αυτός που την ασκεί και συγχρόνως την υφίσταται, αλλά κανείς δεν είναι συγγραφέας της” (Άρεντ, 1986: 253).

Ήδη από αυτό το σημείο η κλασική φιλελεύθερη αντίληψη για το άτομο και για τον τρόπο που αυτό μπορεί να έχει πρόσβαση στην ελευθερία καθίσταται προβληματική. Από εδώ αντλείται ένα ψήγμα της κατανόησης των σχέσεων εξουσίας που διαφεύγουν του ελέγχου του υποκειμένου και το συγκροτούν, επηρεάζοντας τις πράξεις του.

Βασικό σημείο σύγκρουσης της θεωρίας της Arendt με την φεμινιστική θεωρία και με τη θέση που εγώ επιδιώκω εδώ να υποστηρίξω είναι η διάκριση ανάμεσα σε ιδιωτική και δημόσια σφαίρα, που στο έργο της στοχάστριας είναι πάγια. Στην πρώτη ανάγνωση του έργου της είναι φανερό πως το σώμα, και οι ιδιωτικές υποθέσεις, τίθενται εκτός της σφαίρας της πολιτικής. Ο πολλαπλός, πράττων εαυτός σε αντίθεση με το μοναδικό, αδιαφοροποίητο σώμα, είναι μία βασική διανοητική διχοτόμηση, που ακολουθεί την αμετακίνητη διχοτόμηση μεταξύ δημόσιας και ιδιωτικής σφαίρας. Τι δυνατότητες διαλόγου επιτρέπει αυτή η φαινομενικά πάγια διάκριση;

Παρά τη σταθερή διάκριση, ο “χώρος της δημόσιας εμφάνισης”, δηλαδή ο χώρος όπου είναι δυνατόν να συγκροτηθεί η δημόσια σφαίρα, για την Arendt δεν φαίνεται να είναι προϋπάρχων και σταθερός, αλλά να συγκροτείται *κάθε φορά* που άνθρωποι *πράττουν ή έρχονται μαζί*:

“Ο χώρος της δημόσιας εμφάνισης γεννιέται εκεί όπου οι άνθρωποι συνευρίσκονται διαμέσου της ομιλίας και της πράξης, και συνεπώς προηγείται και προπορεύεται κάθε τυπικής συγκρότησης της δημόσιας σφαίρας [...] Η ιδιορρυθμία του είναι ότι [...] δεν επιβιώνει της δραστηριότητας που τον γεννά. [...] Βρίσκεται δυνητικά εκεί όπου συναθροίζονται οι άνθρωποι, αλλά μόνο δυνητικά, ποτέ αναγκαία και ποτέ για πάντα”. (Άρεντ, 1986: 272-273).

Αυτή η επιτελεστική, και όχι ουσιοκρατική, κατανόηση της έννοιας του δημόσιου χώρου, θεωρώ πως αφήνει τα περιθώρια για αποσταθεροποίηση αυτής της προβληματικής διάκρισης, ακόμα και αν η ίδια η Arendt ίσως να διαφωνούσε με μία τέτοια ανάγνωση της θεωρίας της. Για την εξερεύνηση αυτής της δυνατότητας, αξιοποιώ τη ριζοσπαστική ανάγνωση που προτείνει επί του έργου της η Bonnie Honig (1992).

Η Honig προτείνει μία οπτική επί του έργου της Arendt που δεν αποθαρρύνεται από την αμφιλεγόμενη διάκριση ιδιωτικού/δημόσιου και τη διάκριση ανάμεσα στον εαυτό που πράττει και το σώμα, αλλά βασίζεται σε αυτήν για να θεωρητικοποιήσει μία απόπειρα *αγωνιστικής φεμινιστικής πολιτικής*. Διαβάζοντας την θεωρία της για την πολιτική πράξη μέσω του φακού της επιτελεστικότητας, η Honig δίνει έμφαση στο γεγονός πως αυτή η έννοια της

πράξης, που μπορούμε να την καταλάβουμε ως την πολιτική δράση, στη θεωρητικοποίηση της Arendt τελικά δεν μένει τόσο αυστηρά περιορισμένη στο δημόσιο χώρο και εκτός του ιδιωτικού. Αυτό συμβαίνει γιατί ένα πολύ σημαντικό χαρακτηριστικό της είναι η ενδεχομενικότητα και ο μη προβλέψιμος χαρακτήρας της πράξης:

"Συχνά, η πολιτική πράξη έρχεται σε μας, μας εμπλέκει με τρόπους που δεν είναι εσκεμμένοι, σκόπιμοι, ή εμπρόθετοι. Η πράξη παράγει τους δρώντες της· επεισοδιακά, προσωρινά, είμαστε το αγωνιστικό της επίτευγμα. [...] Τι θα συνέβαινε αν αντιμετωπίζαμε την έννοια του δημόσιου χώρου της Arendt όχι ως ένα συγκεκριμένο τόπο, όπως ο αγώνας, αλλά ως μία μεταφορά για την ποικιλία των (αγωνιστικών) χώρων, τόσο τοπογραφικών όσο και εννοιολογικών, που ενδεχομένως να επιφέρει την πράξη". (ό.π.: 223-224, η μετάφραση και η έμφαση δικές μου).

Αποσταθεροποιώντας την έννοια της δημόσιας σφαίρας, με υλικά που η ίδια η Arendt προσφέρει, η Honig αιτιολογεί γιατί στη θεωρία αυτή τελικά τίποτα δεν είναι "υποχρεωτικά, φυσικά ή οντολογικά μη πολιτικό" (ό.π.: 225). Έτσι, αυτοί ακριβώς οι διαχωρισμοί που κάνει η Arendt αρνούμενη να ακολουθήσει μία πολιτική της ταυτότητας -ακόμα και της ταυτότητάς της ως γυναίκα- μπορούν να ιδωθούν όχι ως άρνηση μίας φεμινιστικής πολιτικής επειδή το ζήτημα του φύλου ανήκει στον ιδιωτικό χώρο, αλλά ως διάνοιξη της δυνατότητας μίας αντισυσιοκρατικής πολιτικής, που δεν βασίζεται στο ταυτοτικό, αυτόνομο υποκείμενο. Στην Arendt, η αυτονομία του υποκειμένου είναι μια επιβεβλημένη κατασκευή, είναι η επιβολή της

υποχρέωσης να κυριαρχήσει κάποια επί του εαυτού της και να ελέγξει τους άλλους. Το ότι ο εαυτός δεν είναι ένας, ενιαίος, σταθερός, είναι για την Arendt ακριβώς η συνθήκη δυνατότητας της επιτελεστικής πράξης.

Μαζί με την Arendt, η σκέψη του Michel Foucault προσφέρει απαραίτητα θεμέλια για την ανάπτυξη της παρούσας μελέτης, ιδίως λόγω της διεξοδικής ανάλυσης της έννοιας της εξουσίας που εντοπίζεται σε αυτήν. Τα σημεία του έργου του στα οποία θα σταθώ κυρίως είναι η κατανόηση της επιρροής της εξουσίας στη συγκρότηση του υποκειμένου, και η θεωρία της βιοπολιτικής. Ο Foucault θέτει τις βάσεις για την διεξοδική κατανόηση της σχέσης εξουσίας/υποκειμένου, που από τη μία δείχνει γιατί η φιλελεύθερη κατανόηση της ελευθερίας είναι προβληματική, από την άλλη δίνει έμφαση στο πώς αυτή η συγκεκριμένη πολιτική ορθολογικότητα που είναι κυρίαρχη, είναι και επικίνδυνη. “Ο φασισμός και ο σταλινισμός [που παραπάνω έχουν χαρακτηριστεί ως οι “αρρώστιες της εξουσίας”] χρησιμοποίησαν και επέκτειναν μηχανισμούς ήδη παρόντες στην πλειονότητα των άλλων κοινωνιών. Κι όχι μόνο αυτό αλλά, παρ’ όλη την εσωτερική τρέλα τους, έχουν χρησιμοποιήσει σε ευρεία κλίμακα τις ιδέες και τις μεθόδους της πολιτικής μας ορθολογικότητας” (Φουκό, 1991: 77).

Αυτή η μορφή εξουσίας στην οποία εστιάζει το έργο του είναι αυτή που “μετασχηματίζει τα άτομα σε υποκείμενα” (ό.π.: 81). Η ανάλυση της εξουσίας που επιδρά κατευθείαν στις ζωές των υποκειμένων, στο σώμα, στον πληθυσμό μίας πολιτικής κοινότητας - κυρίως του κράτους- γίνεται συστηματική στο πλαίσιο της φουκωικής θεωρίας της βιοπολιτικής. Σε αυτήν, κεντρικά σημεία ενδιαφέροντος για μένα είναι η έμφαση στην

κανονικοποιητική λειτουργία της κοινωνίας, η ανάλυση του ρατσισμού ως μηχανισμό της εξουσίας που ασκείται από τα σύγχρονα κράτη, και η ανάδειξη της σημασίας της σεξουαλικότητας ως σημείο συνάντησης των διαφορετικών μηχανισμών εξουσίας. Αντιλαμβανόμενος την βιοεξουσία ως την εξουσία που *ελέγχει τον πληθυσμό διατηρώντας τον στη ζωή*, ο στοχαστής εντοπίζει ένα φαινομενικό παράδοξο παρατηρώντας πως η λειτουργία του κυρίαρχου κρατικού μηχανισμού να *σκοτώνει* δεν έχει τελικά εκλείψει. Η συναρμογή των δύο διαφορετικών τύπων εξουσίας γίνεται μέσω της λειτουργίας του ρατσισμού. Η εργαλειοποίησή του, επιτρέπει την εισαγωγή μίας τομής στον τομέα της ζωής, μίας τομής ανάμεσα σε αυτόν που πρέπει να ζήσει και σε αυτόν που πρέπει να πεθάνει. “Σε μία κανονικοποιητική κοινωνία, η φυλή ή ο ρατσισμός είναι η προϋπόθεση που κάνει τη δολοφονία αποδεκτή” (Foucault, 2003: 256, η μετάφραση δική μου).

Θεωρώ πως αξίζει να εξεταστεί, αντλώντας από αυτήν την κριτική, ποιες άλλες τεχνικές διακυβέρνησης εξυπηρετούν έναν ανάλογο σκοπό. Αν αντιληφθούμε το ρατσισμό ως μία διαιρετική πρακτική, ως δηλαδή ένα σύστημα διαχωρισμού ανάμεσα στον εαυτό και τον Άλλο, που εν προκειμένω είναι φυλετικά άλλος, μπορούμε να προτείνουμε πως δεν είναι μόνο ο ρατσισμός που έχει μία τέτοια λειτουργία, αλλά αυτήν τη λειτουργία μπορούν να την επιτελούν εξίσου ο σεξισμός ή η ετεροκανονικότητα. Σε αυτό το πλαίσιο, διαπιστώνοντας ότι ως υποκείμενα παραγόμαστε από την βιοπολιτική του σεξισμού, του ρατσισμού και της ετεροκανονικότητας, το ερώτημα μένει: τι περιθώρια αφήνει η παραγωγή αυτή; Αν γνωρίζουμε πώς “το να κυβερνάς σημαίνει να δομείς το ενδεχόμενο πεδίο δράσης των άλλων”

(Φουκό, 1991: 93), πώς επιτελείται το πολιτικό εντός αυτού του δομημένου πεδίου δράσης; Τα ερωτήματα αυτά στο συγκεκριμένο που συγγράφεται η συγκεκριμένη εργασία είναι πιο σημαντικά από ποτέ, καθώς θεωρώ πως ακριβώς αυτού του είδους τη βιοπολιτική διακυβέρνηση μπορούμε να διαγνώσουμε και σήμερα, σε διαφορετικές περιστάσεις της καθημερινής εμπειρίας μας, όπως, για παράδειγμα τη διαχείριση των προσφυγικών ροών από τον κρατικό μηχανισμό.

Θεωρώ πως διαβάζοντας μαζί τους δύο στοχαστές, πέρα από τη σφαιρική κατανόηση της λειτουργίας της εξουσίας στην συγκρότηση του υποκειμένου, αξίζει να δώσουμε έμφαση στον τρόπο που δεν “αφήνουν” τη διεκδίκηση των όρων όπως η εμπρόθετη δράση ή η ελευθερία. Όσο και οι δύο “προσπαθούν να κόψουν το κεφάλι του Βασιλιά” (Allen, 2002: 132, η μετάφραση δική μου) και προβληματοποιούν απλοϊκές κατανοήσεις της ελευθερίας και της εμπρόθετης δράσης, τόσο δημιουργούν τις βάσεις για να στοχαστούμε τις έννοιες ακολουθώντας την απόρριψη των θεμελιοκρατικών επιστημολογιών που οι ίδιοι εισηγούνται. Ο ίδιος ο Foucault είναι πολύ σαφής για τον τρόπο που αντιλαμβάνεται τις βάσεις αυτές:

“Δεν υπάρχει λοιπόν ένα πρόσωπο- με- πρόσωπο εξουσίας και ελευθερίας, με μία *σχέση αποκλεισμού* ανάμεσά τους (παντού όπου ασκείται η εξουσία, η ελευθερία εξαφανίζεται) αλλά ένα παιχνίδι πολύ πολύπλοκο: σε αυτό το παιχνίδι η ελευθερία τείνει να εμφανίζεται ως συνθήκη ύπαρξης της ελευθερίας [...]. Η σχέση εξουσίας και η ανυποταξία της ελευθερίας δεν μπορεί λοιπόν να χωρίζονται. [...] Αντί για ουσιώδη “ανταγωνισμό”, θα άξιζε περισσότερο να

μιλάμε για “αγωνισμό” [...] Αντί για μία αντίθεση όρου προς όρο, που τους μπλοκάρει και τους δύο, θα άξιζε περισσότερο να μιλάμε για μία διαρκή πρόκληση. (Φουκό, 1991: 93-94, η έμφαση δική μου).

Η Arendt, από την άλλη μεριά, στο δοκίμιό της “Τι είναι η ελευθερία;” (2012) προσφέρει μια συστηματική παρουσίαση των κύριων σημείων κριτικής στην κυρίαρχη έννοια της ελευθερίας, που έχω προσπαθήσει ως τώρα να αναδείξω εδώ. Απορρίπτοντας το φιλελεύθερο δόγμα “όσο λιγότερη πολιτική, τόσο περισσότερη ελευθερία”, η Arendt προσπαθεί να στοχαστεί πάνω σε μία φιλοσοφική κατανόηση της ελευθερίας που δεν την εξομοιώνει με την ελεύθερη βούληση, καταλαβαίνοντας “τις ολέθριες συνέπειες που έχει για την πολιτική θεωρία αυτή η εξομοίωση” (ό.π.: 40). Η πιο επικίνδυνη συνέπεια από αυτές είναι η ταύτιση ελευθερίας και κυριαρχίας, που οδηγεί σε δύο εξίσου επικίνδυνα συμπεράσματα: Είτε πως ο άνθρωπος δεν μπορεί να είναι ελεύθερος, καθώς ποτέ δεν είναι κυρίαρχος, είτε πως η ελευθερία μπορεί να επιτευχθεί με τίμημα την ελευθερία των άλλων, δηλαδή με κυριαρχία πάνω τους (ό.π.: 43).

Αναλύοντας αυτές τις αντιφάσεις, τα διακυβεύματα που θέτουν για την θεωρία τους οι δύο στοχαστές είναι πολύ κοντά με αυτά προς τα οποία θα ήθελα εγώ να κινηθώ. Παραθέτω εδώ δύο αποσπάσματα που θεωρώ ότι σκιαγραφούν άριστα αυτήν την προσδοκία, για να λειτουργήσουν ως αφετηρία και οδηγός για την ανάλυση του κεντρικού συλλογισμού μου, που ακολουθεί. Για την Arendt, “Εάν οι άνθρωποι επιθυμούν να είναι ελεύθεροι, τότε είναι σίγουρο ότι πρέπει να αποκηρύξουν την κυριαρχία”, ενώ ο Foucault, από την άλλη, προτείνει:

“Πιθανώς ο κύριος αντικειμενικός σκοπός σήμερα δεν είναι να ανακαλύψουμε *αλλά να αρνηθούμε αυτό που είμαστε*. Πρέπει να φανταστούμε και να κατασκευάσουμε αυτό που θα μπορούσαμε να είμαστε για να απαλλαχτούμε απ’ αυτό το είδος του “διπλού” πολιτικού “εξαναγκασμού”, που είναι η ταυτόχρονη εξατομίκευση και ολοποίηση, των δομών της νεωτερικής εξουσίας.

Συμπερασματικά, θα μπορούσαμε να πούμε ότι το συγχρόνως πολιτικό, ηθικό, φιλοσοφικό και κοινωνικό πρόβλημα που τίθεται σε μας σήμερα δεν είναι να προσπαθήσουμε να ελευθερώσουμε το άτομο από το κράτος και τους θεσμούς του, αλλά να ελευθερωθούμε *εμείς* [σημ.: η συγκεκριμένη έμφαση βρίσκεται στο πρωτότυπο] από το κράτος και από τον *τύπο εξατομίκευσης* που συνδέεται με αυτό. Πρέπει να προωθήσουμε νέες μορφές *υποκειμενικότητας*, απορρίπτοντας τον τύπο της *ατομικότητας* που μας επιβλήθηκε εδώ και πολλούς αιώνες” (Φουκό, 1991, 86, η έμφαση δική μου).

Οι στόχοι που θέτουν οι δυο στοχαστές, ακόμα κι αν μοιάζουν δυσπρόσιτοι, αναφέρονται εδώ γιατί λειτουργούν ως πολύτιμοι οδηγοί στη δική μου μελέτη.

Τρίτο κεφάλαιο: Ενσωματότητα και σχεσιακότητα - δύο πυλώνες της συζήτησης

Βασίζοντας τη συζήτηση στην παραδοχή πως είναι προβληματική η αυτονομία του υποκειμένου και η αναγωγή του σώματος, του εαυτού και κατ' επέκταση της ελευθερίας σε αντικείμενα ιδιοκτησίας, νιώθω πως βρίσκομαι ήδη σε ένα επικίνδυνο έδαφος. Ασκώντας κριτική στην κεντρική θέση της ιδιοκτησίας ως πολιτικής διεκδίκησης, πώς μπορώ να σταθώ απέναντι στο σύνθημα που ηχεί σε μία φεμινιστική πορεία ενάντια στην κουλτούρα του βιασμού, που δηλώνει πως *“Το σώμα μου μου ανήκει!”*; Ο κίνδυνος να παγιδευτώ σε μία θεωρητική διερεύνηση που δεν έχει τίποτα να “πει” στην πολιτική πράξη είναι γι’ αυτόν, και όχι μόνο, το λόγο ισχυρός, όμως προσπαθώ με επίγνωσή του να στοχαστώ, ελπίζοντας να τον ξεπεράσω. Αυτός ο κίνδυνος είναι φανερός, στην περίπτωση που κατέληγα σε ένα απλοϊκό συμπέρασμα πως αυτό το σύνθημα είναι προβληματικό, μη ριζοσπαστικό, όχι “αρκετά κουήρ”. Το παράδειγμα αυτό, ως προβληματισμός, θα διατρέξει την ανάπτυξη αυτού του κεφαλαίου, και θα επανέρχεται χωρίς ίσως να μπορεί πραγματικά να “λυθεί”.

Σε αυτό το κεφάλαιο, θα δοθεί έμφαση σε δύο παράγοντες που θεωρώ πως είναι θεμελιώδεις, στη προσπάθεια να συζητήσω τις έννοιες της ελευθερίας, της εμπρόθετης δράσης και της πολιτικής επιτελεσματικότητας εντός του πλαισίου που έχω θέσει. Αυτοί οι παράγοντες είναι η ενσωματότητα και η σχεσιακότητα, ως συγκροτητικά στοιχεία του

υποκειμένου και θεμελιώδη χαρακτηριστικά του πολιτικού, με τον τρόπο που το αντιλαμβάνομαι στην παρούσα μελέτη.

Η διεκδίκηση του σώματος ως ιδιοκτησίας έρχεται ως αντίδραση στην πατριαρχική βία που καθιστά τα γυναικεία σώματα αντικείμενο ιδιοκτησίας και ηδονής, επιβολής και διαχείρισης των ανδρών. Σε αυτό το έμφυλο καθεστώς εξουσίας, ένα υποκείμενο που κοινωνικοποιείται ως γυναίκα μπορεί συχνά να νιώθει πως δεν έχει δικαίωμα επί του σώματός της, και δηλώνοντας σθεναρά πως “Το σώμα μου μού ανήκει!” επιχειρεί μία επανοικειοποίηση του σώματος του οποίου την κυριότητα με βία έχει απολέσει. Για να εξετάσω κριτικά αυτό το σύνθημα, χωρίς να καταλήξω σε ένα εύκολο συμπέρασμα απορριπτικό της συγκεκριμένης πολιτικής δράσης, θα στραφώ σε ένα ενδιαφέρον σημείο συνάντησης.

Αυτή είναι η συνάντηση της φαινομενολογίας με την κουήρ θεωρία, γυρνώντας στην οποία προσδοκώ να κατανοήσω πώς τα σώματα διαμορφώνονται ακολουθώντας “γραμμές”, που επιβάλλονται από μία συγκεκριμένη τάξη πραγμάτων, μια τάξη πραγμάτων πατριαρχική, αποικιοκρατική, ετεροκανονική. Ακολουθώντας την δουλειά της Sara Ahmed (2006), αντλώ τη σημασία της φαινομενολογίας στη συζήτηση που κάνω εδώ, για την κατανόηση της “σημασίας της βιωμένης εμπειρίας [...] και το ρόλο των επαναλαμβανόμενων και βγαλμένων από τη συνήθεια πράξεων στο σχηματισμό των σωμάτων και των κόσμων” (ό.π.: 2, η μετάφραση δική μου). Υιοθετώντας μια φαινομενολογική προσέγγιση στη συζήτηση, μου δίνεται η ευκαιρία να φέρω το σώμα στο κέντρο της, χωρίς να το ουσιοποιήσω, αλλά και χωρίς να το περιορίσω στη

σφαίρα του “απλώς βιολογικού”, ή του “απλώς κάτι”, όπως τείνει να το αντιμετωπίζει η Arendt (αναφέρεται στο: Honig, 1992: 218, η μετάφραση δική μου).

Στη δουλειά της Ahmed αναδύονται ψήγματα των λόγων που επιλέγω να γειώσω τη διερεύνηση για την ελευθερία, την εμπρόθετη δράση και την επιτέλεση του πολιτικού στη φεμινιστική και κουήρ θεωρία. Τα σώματα διαμορφώνονται και κανονικοποιούνται -και διαμορφώνουν κόσμους κανονικοποιημένους, που κανονικοποιούν- επαναλαμβάνοντας κάποιες κινήσεις, ακολουθώντας κάποιες γραμμές, περισσότερο από άλλες. “Το κανονιστικό μπορεί να θεωρηθεί ως το αποτέλεσμα της επανάληψης των σωματικών πράξεων μέσα στο χρόνο, το οποίο παράγει αυτό που μπορούμε να ονομάσουμε ενσώματο ορίζοντα, *ένα χώρο για πράξη* (Ahmed, 2006: 66, η μετάφραση και η έμφαση δικές μου). Η Ahmed για να δομήσει αυτή τη θεωρία οφείλει πολλά στην θεωρία της επιτελεστικότητας της Butler (1990) και τη φέρνει σε αυτή τη συζήτηση με έναν πολύ ενδιαφέροντα τρόπο. “Οι γραμμές που μας οδηγούν, ως γραμμές σκέψης όπως και ως γραμμές κίνησης, είναι με αυτόν τον τρόπο επιτελεστικές: εξαρτώνται από την επανάληψη των νορμών και των συμβάσεων, των διαδρομών και των μονοπατιών που ακολουθούνται, αλλά παράγονται επίσης ως αποτέλεσμα αυτής της επανάληψης” (Ahmed, 2006: 16).

Αντιλαμβανόμενη την ετεροκανονική πατριαρχική δομή ως μία τέτοια γραμμή, αλλά όχι ως τη μόνη τέτοια γραμμή -με τον ίδιο τρόπο αντιλαμβάνεται την παραγωγή της “λευκότητας ως ευθείας γραμμής” (ό.π.: 121)- η ίδια προτείνει την εμπειρία του από-προσανατολισμένου σώματος, του σώματος που δεν έχει τη δυνατότητα να ακολουθήσει

αυτές τις γραμμές, ως πιθανή αφετηρία για την πολιτική πράξη. Ιδιαίτερη σημασία έχει σε αυτήν την ανάλυση πως δεν ανάγει την εμπειρία του από- προσανατολισμού σε ριζοσπαστική εμπειρία, ή εμπειρία που οδηγεί αιτιοκρατικά και ουσιωδώς στην ριζοσπαστική πολιτική (ό.π.: 158). Δεν είναι ο στόχος της πολιτικής για την οποία συζητάει, ούτε μία προϋπάρχουσα αιτία που οδηγεί εμπρόθετα σε μία πράξη: “Ο από- προσανατολισμός, τότε, δεν θα ήταν μία πολιτική της *βούλησης*, αλλά ένα αποτέλεσμα του πώς κάνουμε πολιτική, το οποίο με τη σειρά του διαμορφώνεται από το προηγούμενο θέμα του απλώς πώς ζούμε” (ό.π.: 177, η μετάφραση και η έμφαση δικές μου).

Έχοντας αυτά τα σημεία υπ’ όψιν, η σημασία αυτή του από- προσανατολισμού για την πολιτική αντιμετωπίζεται ως “πολιτικό δώρο” (ό.π.). Θεωρώ αυτήν την προσέγγιση πολύ χρήσιμη, έτσι όπως την πλαισιώνει η Ahmed, για την περίπτωση των συνθημάτων στη φεμινιστική πορεία ενάντια στην κουλτούρα του βιασμού, που αναφέρθηκε προηγουμένως. Η εμπειρία της πατριαρχικής βίας αξίζει να ιδωθεί ακριβώς ως μια εμπειρία από- προσανατολισμού, καθώς “περιλαμβάνει το να γίνεται [ενν.: το σώμα] αντικείμενο” (ό.π. 159), αντικείμενο του πατριαρχικού βλέμματος και της πατριαρχικής εξουσίας και βίας. “Ο από- προσανατολισμός μπορεί να είναι το σωματικό συναίσθημα του να χάνει καμία τη θέση της, και το αποτέλεσμα της απώλειας μίας θέσης: μπορεί να είναι ένα βίαιο συναίσθημα, και ένα συναίσθημα που επηρεάζεται από τη βία, ή διαμορφώνεται από τη βία που κατευθύνεται στο σώμα” (ό.π.: 160). Στο ζήτημα του από- προσανατολισμού θα επανέλθω στο τελευταίο

κεφάλαιο της παρούσας μελέτης, επιχειρώντας να τον συζητήσω ως πιθανή πρακτική ελευθερίας.

Μένοντας στο παράδειγμα της φεμινιστικής πορείας, που δεν περιλάμβανε μόνο γυναίκες αλλά και πληθώρα άλλων μη κανονιστικών υποκειμενοτήτων των οποίων η ζωή δεν προστατεύεται ως αξιοβίωτη στο βίαιο πατριαρχικό σύστημα, μπορούμε να κατανοήσουμε με ποιο τρόπο ο από-προσανατολισμός, το επιβεβλημένο συναίσθημα του να μην “ανήκει” καμία στο χώρο που βρίσκεται, μπορεί να είναι αφορμή, όχημα κινητοποίησης για την πολιτική πράξη, και συγκεκριμένα για την πολιτική πράξη που θέτει το σώμα στο κέντρο της συζήτησης και δεν το περιχαράκνει στη σφαίρα του ιδιωτικού ή απλώς βιολογικού. Σε αυτήν την πολιτική πράξη, τα υποκείμενα που πολιτικοποιούνται ως φεμινίστριες ή/και κουήρ υποκείμενα είναι ακριβώς αυτά που την επιτελούν, και θέτουν υπό αμφισβήτηση τη διάκριση αυτή που υπερασπίζεται η Arendt, που θα τα περιόριζε στο *απλώς βιολογικό*. Σε αντιπαράθεση με την διαπίστωση της ίδιας πως “στην πολιτική, όχι η ζωή, αλλά ο κόσμος είναι το διακύβευμα” (αναφέρεται στο: Honig, 1992: 221, η μετάφραση δική μου), σε αυτού του είδους την πολιτική που είναι το προνομιακό πεδίο για τη δική μου συζήτηση, το διακύβευμα είναι ακριβώς η ζωή και το σώμα, που σύμφωνα με την Ahmed διαμορφώνουν τον κόσμο όσο διαμορφώνονται από αυτόν. Ακολουθώντας τη φαινομενολογική, βαθιά αντιουσιακρατική προσέγγιση της Ahmed, αυτού του είδους ο διαχωρισμός της Arendt ανάμεσα στον κόσμο και την ενσώματη ζωή δεν μπορεί να μείνει σταθερός.

Φέρνοντας την Arendt στα κουήρ όριά της, και αμφισβητώντας τις πάγιες αυτές διακρίσεις που περιορίζουν το έργο της, αναδεικνύονται οι λόγοι που η συνομιλία της με την κουήρ και φεμινιστική θεωρία είναι πολύτιμη. Μια τέτοια πρόκληση θεωρώ πως θέτει στο έργο της και η Judith Butler, συζητώντας περιπτώσεις διαδηλώσεων ή εξεγερσιακών επεισοδίων υπό το φως της έννοιας του “χώρου της εμφάνισης” κατά Arendt (αναφέρεται στο: Butler, 2011: 2, η μετάφραση δική μου). Στη συζήτηση αυτή που αναπτύσσει η στοχάστρια, κοινό νήμα με τα προηγούμενα παραμένει η τοποθέτηση του σώματος ως κεντρικού διακυβεύματος της πολιτικής, αλλά και η έμφαση στον τρόπο με τον οποίο τόσο στην Ahmed, στην Arendt, όσο και στην ίδια την Butler, ο δημόσιος χώρος, ο “χώρος της εμφάνισης”, συγκροτείται όταν τα σώματα έρχονται μαζί, και δεν αποτελεί μία προϋπάρχουσα οντότητα.

Όταν το σώμα τίθεται, όπως κάνει η Butler, υπό συζήτηση στο χώρο του πολιτικού, εντοπίζεται μία ριζοσπαστική αντίθεση προς την αντίληψη του σώματος ως ιδιοκτησίας. Αν ο φιλελευθερισμός βασίζεται στην “κατανόηση του σώματος κάποιου ως ιδιοκτησίας του” (Winnubst, 2006: 27, η μετάφραση δική μου), τότε στη Butler, το σώμα, ακριβώς επειδή δεν είναι “δικό” μου, επιτρέπει την επιτέλεση του πολιτικού. “Το σώμα, ορισμένο πολιτικά, είναι οργανωμένο ακριβώς από μία αντίληψη που δεν είναι δική του και είναι, με αυτήν την έννοια, ήδη αλλού, για κάποιον άλλο, και έτσι σε φυγή από τον εαυτό του” (Butler, 2011: 5). Το σώμα μου προσφέρεται στον άλλο, στην άλλη, στο δημόσιο χώρο, τον δημιουργεί μέσω αυτής της προσφοράς, και μόνο έτσι επιτρέπει τη συγκρότηση του χώρου όπου μπορεί να γίνει δυνατή η επιτέλεση του πολιτικού. Το σώμα έχει τη δυνατότητα να θέσει υπό πρόκληση τους κανόνες

του τι είναι νομιμοποιημένο ως δικαίωμα· διεκδικώντας χώρο, δεν βασίζεται ούτε σε κάποιο φυσικό νόμο, ούτε σε κάποια μεταφυσική προϋπόθεση, αλλά στην υλικότητά του που αποκτάει νόημα ακριβώς με την άρνησή της να διαγραφεί. Μπορεί αυτή η διεκδίκηση του χώρου να απαντιέται με βία, να μην αναγνωρίζεται βάσει ενός προϋπάρχοντος έννομου δικαιώματος, όμως αυτό δεν μπορεί να τη σταματήσει οριστικά. Γι' αυτό το λόγο, η ενσωματότητα της πολιτικής δράσης έχει επιτελεστική και όχι ουσιώδη ισχύ. "Το σώμα για να υφίσταται πολιτικά πρέπει να αποκτήσει μία κοινωνική διάσταση" (Butler, 2011: 9). Ακόμα κι αν ένα υποκείμενο στο δημόσιο χώρο δηλώνει πως *"Το σώμα μου μού ανήκει!"*, αυτό το σώμα βρίσκεται εκεί για να προσφερθεί στα υπόλοιπα σώματα που έχουν βρεθεί εκεί μαζί, για να δώσει, το καθένα, τη δυνατότητα σε όλα τα άλλα να είναι μαζί, και να αντλήσει ταυτόχρονα από αυτά την ίδια τη δυνατότητα. Το να δηλώσει μία συμμετέχουσα στην πορεία *"Το σώμα μου μού ανήκει!"* λειτουργεί για να αντισταθεί στην βίαιη απ-αλλοτρίωση του σώματος της από όσους διεκδικούν την κυριότητά του και εξασκούν πάνω του την εξουσία του φύλου τους. Με όσες όμως το ίδιο αυτό υποκείμενο σχηματίζει συμμαχίες, οι όροι αυτής της απ-αλλοτρίωσης, που κανένα υποκείμενο δεν έχει την εξουσία να αλλάξει βολонταριστικά, αντιμετωπίζονται ως *"πολιτικό δώρο"*, τίθενται υπό επαναδιαπραγμάτευση.

Το ίδιο ζήτημα γίνεται πιο ενδιαφέρον φέρνοντας ξανά στη συζήτηση τη διάκριση μεταξύ ενσώματης ζωής και πολιτικής δράσης που εντοπίζεται στο έργο της Arendt. Αυτή η διαφοροποίηση μεταξύ σώματος και πράξης, σώματος που απλώς υπάρχει και πολιτικής πράξης που αρθρώνεται -ή, καλύτερα, για να υπάρξει πρέπει να αρθρωθεί- δεν αρκεί για να

μιλήσουμε για μία πολιτική επιτέλεση όπως αυτή που παρατηρείται στην πορεία ενάντια στη σεξιστική βία. Αν η με αρεντιανούς όρους πράξη, είναι *μόνο* αυτή που επιτελεί το σώμα που αρθρώνει το σύνθημα αυτό, ωστόσο η άρθρωση αυτή προϋποθέτει το σώμα που στέκεται δίπλα σιωπηλό, απλώς(!) εκεί: το σώμα που είναι απλώς εκεί δημιουργεί το χώρο όπου το δρων σώμα εμφανίζεται και όπου μπορεί να δράσει και να φωνάξει.

Η Butler αναρωτιέται ποιου είδους πολιτική επιτρέπει αυτήν τη διαφοροποίηση, ανάμεσα στο σώμα που ζει και το σώμα που δρα, ή, περισσότερο, αν είναι δύο πραγματικά διαφορετικά σώματα (Butler, 2011: 11). Θεωρώ ότι το σιωπηλό σώμα που όμως δρα - προκαλώντας τις νόρμες του τι νοείται ως δράση-, κατέχει ενδιαφέρουσα θέση εντός του ίδιου προβληματισμού. Μία αφίσα που δημιουργήθηκε για την πορεία της 6ης Δεκεμβρίου 2016, στην επέτειο της δολοφονίας του Αλέξανδρου Γρηγορόπουλου, έθεσε το εξής ενδιαφέρον διακύβευμα: “ΜΕΧΡΙ Ο ΔΡΟΜΟΣ ΝΑ ΜΑΣ ΧΩΡΑΕΙ ΟΛ@**”, όπου ο αστερίσκος επεξηγούνταν ως εξής: “τους γκέι, τις τρανς, τις χοντρές, τις *ανάπηρες*, τις μετανάστριες, *τους πιο δειλούς*, τις λιγότερο έμπειρες, *τους λιγότερο μάτσο*” (εικόνα στο Παράρτημα 1, η έμφαση δική μου). Στην αφίσα αυτή, θεωρώ ότι έχει ιδιαίτερο ενδιαφέρον η αναφορά στα σημεία που τονίζω με έμφαση: τόσο στα άτομα που για τον ένα ή τον άλλο λόγο δεν έχουν τη φυσική ικανότητα να αρθρώσουν λόγο στο χώρο όπου επιτελείται το πολιτικό, ή δεν έχουν καν τη δυνατότητα να έχουν την πρόσβασή τους σε αυτόν ανεμπόδιστη (“*τις ανάπηρες*”)- εξίσου, όμως, στα άτομα για λόγους που δεν είναι γνωστοί, ή μάλλον, που δεν θα έπρεπε να έχουν σημασία ως τέτοιοι,

ως απαίτηση να αιτιολογηθεί και νομιμοποιηθεί ένα γιατί, δεν μπορούν ή δεν θέλουν να “δρουν” με τον ίδιο τρόπο που μπορούν ή θέλουν οι άλλοι.

Μελετώντας ένα τέτοιο πρόταγμα το εξής ερώτημα προκύπτει- ποια κανονικότητα αναπαράγει η προϋπόθεση της φωνής, της ομιλίας, της δυναμικής παρουσίας ως μόνης δυνατής πολιτικής πράξης που συμβαίνει στο δρόμο; Το κάλεσμα που συνοδεύει την αφίσσα, υπογεγραμμένη από τα “μπάσταρδα στα οδοφράγματα - το μπλοκ των Άλλων”, δίνει την δική του οπτική:

“[...] Έτσι λοιπόν, δημιουργούμε ένα μπλοκ διαφορετικό, των Άλλων, για να γίνουν *ορατά τα σώματα μας στο δρόμο*. Οι όροι μπαίνουν πλέον από μας και για εμάς. Με τη συλλογική επινοητικότητα στοχεύουμε στο να γίνει ορατή *η μη-αρρενωπή βία, όχι σαν αυτή που θα ανταγωνίζεται την αρρενωπή, αλλά σαν αυτή που θα την ακυρώνει*. Βάζουμε μπροστά τις *επιθυμίες, τα βιώματα και τους στόχους μας*, διαλύοντας έτσι την ουσιοκρατική αντίληψη περί βίας. Διαχωρίζουμε τη θέση μας από την πασιφιστική στάση, που αντιλαμβάνεται τη βία μόνο ως κρατική και πατριαρχική, αλλά και από τη στάση που θέλει την κινηματική βία να πραγματώνεται μέσα από την ανδρική τιμή, τις αρρενωπές επιτελέσεις «ένας προς έναν» και την ανάδειξη της μυϊκής δύναμης. Αφήνουμε τις/τους *εαυτές /εαυτούς μας να αλληλεπιδράσουν με συντρόφισσες/συντρόφους και να νιώσουν ασφάλεια και εμπιστοσύνη μεταξύ τους*.

Ως μπάσταρδα, απεχθανόμαστε την καθαρότητα που προτάσσεται από το έθνος και τον καταπιεστικό θεσμό της οικογένειας. Ως μπάσταρδα στα οδοφράγματα, θα κατέβουμε στις 6 Δεκέμβρη για να καταλάβουμε τους μάτσο δρόμους, τις μάτσο συγκρούσεις και να τοποθετήσουμε τα σώματά μας πλάι πλάι.” (μπάσταρδα στα οδοφράγματα, 2016, η έμφαση δική μου)

Το κάλεσμα αυτό τονίζει εμφατικά τον αρρενωπό χαρακτήρα που έχει συνήθως η στερεοτυπική δράση στο δρόμο. Το “μπλοκ των Άλλων” προτείνει έναν τρόπο επιτέλεσης του πολιτικού που γίνεται ακριβώς από τα σώματα που είναι επισφαλή και απ-αλλοτριωμένα, και που δεν έχουν ούτε το θεσμικό “δικαίωμα να έχουν δικαιώματα”, ως μετανάστριες, τρανς, και με όλους τους τρόπους μη- πλήρως- υποκείμενα, αλλά ούτε το άγραφο δικαίωμα/δυνατότητα να διεκδικούν χώρο στις διαδηλώσεις, δυνατότητα που περιορίζεται στους γενναίους, τις δυναμικές, τους μυώδεις, αυτούς που μπορούν να φωνάξουν δυνατά -αυτούς δηλαδή για τους οποίους προορίζεται μία συμβατική αντίληψη της πολιτικής δράσης. Τα υποκείμενα αυτά που δεν επιτυγχάνουν το καθεστώς του πλήρως ανθρώπινου, είναι αυτά που δεν έχουν άλλη επιλογή από την αλληλεξάρτηση και την αποδοχή της επισφάλειας, όμως αυτή τη συνθήκη την αντιλαμβάνονται ως ευκαιρία για μία συγκεκριμένη μορφή συνύπαρξης: “Αφήνουμε τις/τους εαυτές /εαυτούς μας να αλληλεπιδράσουν με συντρόφισσες/συντρόφους και να νιώσουν ασφάλεια και εμπιστοσύνη μεταξύ τους”.

Με τον ίδιο τρόπο, στην πορεία της 25ης Νοέμβρη, όταν ακούγεται η φράση “Καμία μόνη της στην πατριαρχία!”, η αλληλεξάρτηση αρθρώνεται ως αίτημα και ως προϋπόθεση για

την επιβίωση αυτών των σωμάτων που ποτέ δεν είχαν τη θέση του κυρίαρχου, δεν είχαν ποτέ τη δυνατότητα να μην εξαρτώνται, διεκδικούν όμως να επανοικειοποιηθούν αυτήν την εξάρτηση. Το σύνθημα μπορεί να αναγνωσθεί εξίσου ως “καμία δεν *μπορεί* να είναι μόνη της στην πατριαρχία”, αλλά και “καμία δεν *θα έπρεπε να νιώθει ή να είναι* μόνη της”. Αυτές και αυτοί μπορούν να ονομαστούν “οι υποταγμένοι και ενδυναμωμένοι δρώντες” για τους οποίους μιλάει η Butler (2011: 9, η μετάφραση δική μου), των οποίων η μη προνομιούχα θέση γίνεται ταυτόχρονα και έδαφος ενδυνάμωσης.

Αναφερόμενη εδώ στην αλληλεξάρτηση των σωμάτων, οφείλω να κάνω μία παρατήρηση. Μέχρι αυτό το σημείο, θέτοντας περισσότερο το ζήτημα του σώματος, συζητάω τη σχεσιακότητα και την ενσωματότητα ξεχωριστά, καθώς για την ανάπτυξη του συλλογισμού μου μου είναι απαραίτητος ένας διαχωρισμός και μία επί μέρους αντιμετώπιση του κάθε ζητήματος. Είναι όμως σημαντικό να σημειώσω πως αυτός ο διαχωρισμός δεν έχει κάποια εννοιολογική ισχύ, ούτε εντοπίζω μία χρονική ή αιτιακή σχέση στην εμφάνιση των δύο εννοιών. Με άλλα λόγια, δεν προσδοκώ να μιλήσω για ένα σώμα που *προηγείται* και *επί* του οποίου αναπτύσσεται μία σχεσιακότητα. Οι δύο έννοιες είναι για μένα άρρηκτα συνδεδεμένες, με τρόπο που μου δημιουργούν μία αγωνία και μία πρόσκληση ως προς τον τρόπο με τον οποίο θα συζητηθούν ξεχωριστά. Σε αυτό το συλλογισμό, αντιλαμβάνομαι τη σχεσιακότητα όχι μόνο ως επιτελούμενη πολιτικά, από το σώμα που εμφανίζεται για τους άλλους του και μόνο μέσω αυτών συγκροτεί το χώρο της εμφάνισης, αλλά και ως προϋπόθεση για την ίδια την εμφάνιση και την ενσώματη ύπαρξη, καθώς “δεν μπορεί να υπάρξει ενσώματη

ζωή χωρίς κοινωνική και θεσμική υποστήριξη, χωρίς συνεχή εργασία, χωρίς δίκτυα αλληλεξάρτησης και φροντίδας” (Butler, 2011).

Η Butler προσφέρει μία διεξοδική ανάλυση του τρόπου με τον οποίο αυτή η έννοια της εξάρτησης εντοπίζεται ήδη σε μία ιδρυτική στιγμή της συγκρότησης του υποκειμένου, την οποία θεωρητικοποιεί φέρνοντας σε διάλογο στοχαστές όπως ο Hegel, ο Nietzsche, ο Freud, ο Foucault και ο Althusser, στο έργο της *Η ψυχική ζωή της εξουσίας: Θεωρίες καθυπόταξης* (2009). Σε αυτή τη σύνθετη μελέτη, την οποία δεν είναι ούτε δυνατό ούτε σκόπιμο να παρουσιάσω εδώ διεξοδικά, η έννοια της εξάρτησης δεν περιορίζεται στις υλικές προϋποθέσεις της πολιτικής δράσης, ούτε στα κοινωνικά δίκτυα που προσφέρουν υποστήριξη, αλληλεγγύη και φροντίδα, και χωρίς τα οποία η ζωή ίσως δεν μπορεί πραγματικά να βιωθεί. Η εξάρτηση για την οποία μιλάει υπερβαίνει τον τρόπο με τον οποίο τη συζητάει στο κείμενο *Σώματα σε συμμαχία και οι πολιτικές του δρόμου* (2011). Περισσότερο, η έμφαση της στοχάστριάς είναι στη λειτουργία της εξάρτησης στην ίδια τη συγκρότηση του υποκειμένου, στη σχέση κοινωνικού και ψυχισμού, στις σύνθετες διαδικασίες της καθυπόταξης/υποκειμενοποίησης, της λειτουργίας της συνείδησης και της πειθάρχησης του σώματος. Αυτή η μελέτη, έρχεται εδώ στη συζήτηση, συμπληρωματικά προς όσα αναλύθηκαν παραπάνω σχετικά με τις θέσεις των Foucault και Arendt για την εξουσία ως συγκροτητική του υποκειμένου. Αυτό γίνεται για δύο λόγους: πρώτον, η Butler θέτει αυτόν τον προβληματισμό στο ίδιο πλαίσιο που κινούμαι κι εγώ, προτείνοντας το ερώτημα: “Με ποιον τρόπο θα μπορούσαμε να χρησιμοποιήσουμε μία τέτοια έννοια υποκειμένου ως βάση για την πολιτική

δράση στη μετα-απελευθερωτική εποχή μας;" (Butler, 2009: 30, η έμφαση δική μου), αρθρώνοντας ευθέως το φαινομενικό παράδοξο που διατρέχει τη μελέτη μου. Ο δεύτερος λόγος είναι πως η στοχάστρια γειώνει αυτή την σύνθετη θεωρητική δοκιμασία τελικά στην πειθαρχική διαμόρφωση του ίδιου του συστήματος του φύλου, και θέτει επίμονα το ζήτημα της πειθάρχησης του σώματος, με τρόπο που προσφέρει το έδαφος πάνω στο οποίο προσπαθώ κι εγώ να κινηθώ.

Φέρνοντας αυτή τη μελέτη στη συζήτηση εδώ, και προσπαθώντας, στη συνέχεια, να δείξω τα σημεία συνομιλίας της με τη συζήτηση της ίδιας με την Αθηνά Αθανασίου με τίτλο *Απ- αλλοτρίωση: η επιτελεστικότητα στο πολιτικό* (2016), προσδοκώ να φέρω τις λεπτές ισορροπίες που διατρέχουν αυτές τις συζητήσεις, αυτές τις στιγμές *απορίας* που θέτουν ταυτόχρονα διαρκείς προκλήσεις στην διεξαγωγή της παρούσας πραγμάτευσης, αλλά και εξίσου προσφέρουν τα αναλυτικά εργαλεία που την καθιστούν δυνατή. Η *απορία* έγκειται ακριβώς στην προσέγγιση της έννοιας της εξάρτησης και σχεσιακότητας, τόποθετημένης αδιαχώριστα στο πεδίο της συγκρότησης του υποκειμένου και του πολιτικού, που μου είναι απαραίτητη προκειμένου να συνεχίσω το συλλογισμό μου.

Αυτή η θεμελιώδης αμφισημία στην *Ψυχική ζωή της εξουσίας* συνοψίζεται ως εξής: "Κανένα άτομο δεν γίνεται υποκείμενο αν δεν έχει πρώτα καθυποταχτεί ή αν δεν έχει υποστεί "υποκειμενοποίηση" (Butler, 2009: 21) και αυτό οδηγεί στο παράδοξο πως "η ικανότητα δράσης του υποκειμένου μοιάζει να είναι αποτέλεσμα της υποταγής του" (ό.π.: 22), η οποία νοείται όμως ως "αποστέρηση της ικανότητας για δράση" (ό.π.: 21). Στην Butler, αυτή η

υποταγή, η εξάρτηση του υποκειμένου από την εξουσία, είναι κάτι που το υποκείμενο πρέπει να αρνηθεί (και να αρνείται πάντοτε) προκειμένου να αναδυθεί το εγώ και να μην απειλείται με αποδιοργάνωση (ο.π.: 20). Αυτή η άρνηση που ποτέ δεν είναι επιλογή του υποκειμένου, τελικά καταλήγει στο “αντίθετο” αποτέλεσμα: “Αυτό σημαίνει ασφαλώς ότι βασιζόμενο σ’ αυτό που δεν δέχεται να γνωρίζει διαχωρίζεται από τον εαυτό του και δεν μπορεί ποτέ να γίνει ή να παραμείνει εντελώς ο εαυτός του” (ό.π.). Ενώ η στοχάστρια δεν εξηγεί ακριβώς τι σημαίνει άλλωστε να “είναι κανείς ο εαυτός του”, θεωρώ πως σε αυτό το σημείο αναδεικνύεται το γιατί ο τρόπος με τον οποίο ορίζεται το άτομο από το φιλελευθερισμό, με έμφαση στην ιδέα της αυτονομίας του ατόμου, τελικά καταδικάζει όλα τα υποκείμενα στο να αποτυγχάνουν να επιτελέσουν σωστά το καθεστώς του “πλήρως ατόμου”. Παρ’ ότι είναι σαφές πως δεν τίθεται εδώ θέμα επιλογής ή βολонταριστικής αποδοχής, προτάσσοντας να “αποδεχτούμε” αυτές τις “παθιασμένες προσκολλήσεις” μας, ωστόσο θεωρώ πως η κατανόηση της λειτουργίας αυτών των προσκολλήσεων θα μπορούσε να είναι δυνάμει ανατρεπτική.

Η *Απ-αλλοτρίωση* προσφέρει πολύτιμες αναγνώσεις στο πώς και γιατί μπορεί να συμβαίνει αυτό· η ίδια η Butler εκεί προτείνει: “Για μένα η κατανόηση της αλληλεξάρτησης, της έκθεσης και της επισφάλειας αποτελεί προϋπόθεση για να επεξεργαστούμε τρόπους με τους οποίους μπορούμε να αντιμετωπίσουμε τη βίαιη καταστολή και την κατοχή” (Μπάτλερ στο: Αθανασίου και Μπάτλερ, 2016: 140). Ακόμα, δουλεύοντας με τη διαπίστωση του πειθαρχικού καθεστώτος του σώματος και κατ’ επέκταση της πειθαρχικής παραγωγής του

φύλου, που εξηγεί στο έργο της (Butler, 2009: 103), η δήλωση πως *“Το σώμα μου μού ανήκει!”* μπορεί να αναγνωσθεί ως ριζοσπαστική δήλωση, γιατί αντιτάσσεται σε αυτή τη διαπίστωση.

Η μελέτη της Butler για την ψυχική ζωή της εξουσίας θεωρώ πως τελικά επιτρέπει να φανταστούμε κάποια μικρά σημεία “φυγής” από την εξουσία της υποκειμενοποίησης -με τους όρους της ίδιας, μπορούμε να συζητήσουμε το ενδεχόμενο μίας “κριτικής αποϋποκειμενοποίησης” (ό.π.: 155). Αυτό θα διερευνήσω στη συνέχεια, στο καταληκτικό κεφάλαιο αυτής της μελέτης, σε συνομιλία με την έννοια του “απο-προσαναλοτισμού” (disorientation) της Sara Ahmed (2006) και της “απο-ταύτισης” (disidentification) του Jose Esteban Muñoz (1999). Πριν όμως φτάσω σε αυτό το σημείο, θέλω να επιμείνω σε κάποια σημεία της “Απ-αλλοτρίωσης”, που αναδεικνύουν τη σημασία αυτής της εξάρτησης στο πεδίο του πολιτικού και να στραφώ σε ένα πεδίο που συνθέτει τις διαφορετικές έννοιες που έχω επεξεργαστεί υπό μία διαφορετική σκοπιά, και αξίζει να έρθει στη συζήτηση, ακόμα κι αν φαινομενικά μεταθέτει το πλαίσιο της συζήτησης αυτής: πρόκειται για το πεδίο του μετα-ανθρωπισμού, και συγκεκριμένα, τον τρόπο με τον οποίο διαπραγματεύεται αυτό το πεδίο η Donna Haraway στο έργο της με τίτλο *“The Companion Species Manifesto”* (2003). Η σύνδεση, που πιστεύω πως θα αιτιολογηθεί στην ανάπτυξη του συλλογισμού, εντοπίζεται αρχικά ήδη μέσα στο κείμενο της “Απ-αλλοτρίωσης”, αλλά δεν περιορίζεται εκεί.

Ένα πολύ σημαντικό στοιχείο έμφασης της “Απ-αλλοτρίωσης”, που δεν έχει αναδειχθεί ως τώρα, γυρίζει στο ζήτημα των σωμάτων, δουλεύοντας με την πρόκληση να τα συζητήσει χωρίς να τα ουσιοποιεί, και εμμένοντας στη σύνδεση με τη σχεσιακότητά τους. Έχοντας πάντα

υπ' όψιν το ενδιαφέρον παράδειγμα με το σύνθημα *“Το σώμα μου μου ανήκει!”* στη φεμινιστική πορεία, ο διάλογος αυτός δείχνει μία πιθανή δίοδο να το συζητήσουμε, μία δίοδο που είναι συνεπής προς τις αντιφάσεις που έχουν συζητηθεί ως τώρα:

“Αν και τα σύγχρονα σχήματα της πολιτικής του δρόμου εμπλέκουν το σώμα, τα τραύματα και τις καινοτομίες του, εντούτοις *δεν το παίρνουν ως δεδομένο*. Αντιθέτως, λαμβάνουν υπόψη -και ταυτόχρονα εξηγούν- τους πολλαπλούς τρόπους με τους οποίους τα σώματα είναι “εκτός εαυτού”, απ-αλλοτριωμένα. Οι δημόσιες συναθροίσεις επιτρέπουν και πραγματώνουν μία επιτελεστικότητα της ενσώματης δράσης, με την οποία κατέχουμε τα σώματά μας και *αγωνιζόμαστε για το δικαίωμα να τα διεκδικούμε ως “δικά μας”* (όταν ζητάμε, για παράδειγμα, από το κράτος να μείνει μακριά από τα σώματά μας). Ωστόσο, η διεκδίκησή μας δεν αναφέρεται μόνο σε ατομικά, αυτόρρη και αυτοκυρίαρχα σώματα, αλλά κυρίως στη *σχεσιακότητα* αυτών των σωμάτων” (Αθανασίου στο: Αθανασίου και Μπάτλερ, 2016: 251, η έμφαση δική μου).

Το σώμα, υπό το φως αυτής της προσέγγισης, μπορεί να αντιμετωπιστεί ως “το επιτελεστικό προϊόν, και όχι η εκφραστική προϋπόθεση ή ουσία της δράσης” (Honig, 1992: 227, η μετάφραση δική μου), ώστε να μένει στο επίκεντρο της διερεύνησης χωρίς να λαμβάνεται ως προ- πολιτικό δεδομένο. Αυτό το σώμα χαρακτηρίζεται από την τρωτότητά του, τρωτότητα που εδώ αντιμετωπίζεται ως έδαφος για την διερεύνηση της δυνατότητας μίας διαφορετικής οντολογίας, μίας οντολογίας που καταλαβαίνει τους περιορισμούς,

αποκλεισμούς και κινδύνους που δημιουργεί το οντολογικά δεδομένο άτομο του φιλελευθερισμού, και ταυτόχρονα που δεν διεκδικεί τη θέση της απόλυτης αλήθειας. Μια τέτοια κατεύθυνση προτείνει η Butler λέγοντας: “Κατά την άποψή μου, μία διαφορετική κοινωνική οντολογία θα έπρεπε να ξεκινήσει από την υπόθεση πως υπάρχει μία κοινή κατάσταση επισφάλειας που εντοπίζει τις πολιτικές μας ζωές” (Butler, 2011: 19). Μία τέτοια οντολογία έχω προσπαθήσει ως εδώ να κατανοήσω, και είναι αυτή που θέτει τα επίμονα ερωτήματα που κινούν αυτή τη μελέτη, και αρθρώνονται μέσα από την διερώτηση της Αθανασίου:

“Πώς θα μπορούσε, λοιπόν, η ιδέα της σωματικής τρωτότητας να συνυφανθεί με τις στρατηγικές των κοινωνικών κινημάτων και τα πολιτικά αιτήματα για σωματική αυτονομία και αυτοπροσδιορισμό; Πώς αγωνιζόμαστε για το δικαίωμα να υπάρχουμε και να έχουμε σημασία σωματικά, όταν τα σώματά μας αποτελούν πεδία μάχης που δεν είναι ποτέ μόνο δικά μας - δεν είναι ποτέ πλήρως υπό τον ατομικό μας έλεγχο;” (Αθανασίου στο: Αθανασίου και Μπάτλερ, 2016: 145).

Σε αυτά τα ερωτήματα θα προσπαθήσω να απαντήσω στο τελευταίο μέρος αυτής της μελέτης, αφού προτείνω μία ενδιαφέρουσα παράκαμψη, που μπορεί ίσως να ενημερώσει τη συζήτηση.

Τέταρτο κεφάλαιο : Ο μετα-ανθρωπισμός ως δυνατότητα

Ο λόγος που η μετα-ανθρωπιστική διάσταση εισάγεται εδώ είναι πως στοιχεία της μπορούν να διαβαστούν ως στιγμές της σύγχρονης φεμινιστικής θεωρίας, κατά τις οποίες το αντικείμενο μελέτης παύει να είναι –τουλάχιστον ρητά- το φύλο ή η σεξουαλικότητα, και η εστίαση μετατοπίζεται στο ζήτημα της αμφισβήτησης του ανθρωποκεντρισμού, το οποίο είναι μία χειρονομία που θεωρώ πως μπορεί να ευεργετική για την κατανόηση του πολιτικού που επιτρέπει. Ενδιαφέρομαι, δηλαδή, για κείμενα της φεμινιστικής θεωρίας στα οποία τελείται μία αναμέτρηση με τα όρια του ανθρώπινου και η έμφαση δίνεται σε μορφές που βρίσκονται εκτός αυτών, ή τείνουν να τα διασχίζουν. Η πιο ισχυρή, κατά την άποψή μου, προσπάθεια να αποσταθεροποιηθεί το πρόταγμα και ταυτόχρονα το δεδομένο του αυτόνομου και κυρίαρχου υποκειμένου έρχεται από το μετα- ανθρωπιστικό ρεύμα σκέψης. Τα λίγα κείμενα στα οποία επιλέγω να αναφερθώ, από το σύνολο της μετα- ανθρωπιστικής βιβλιογραφίας, θα σκιαγραφήσουν τον τρόπο που θέλω να κατανοώ το ζήτημα της αλληλεξάρτησης στη συγκρότηση του υποκειμένου και, κατ' επέκταση, στην πολιτική επιτελεστικότητα.

Την αναγκαιότητα της μετα- ανθρωπιστικής προσέγγισης ως διάστασης της συζήτησης ήδη προτείνουν οι Αθανασίου και Butler στο μεταξύ τους διάλογο, παρόλο που οι ίδιες δεν επιμένουν τόσο σε αυτή. Εκεί, η Butler προτείνει: “Για να μελετήσουμε αυτά τα ζητήματα πιστεύω ότι πρέπει να αγωνιστούμε ενάντια σε εκείνες τις εκδοχές του ανθρώπινου που θεωρούν ότι το ζώο είναι το αντίθετό του, και να αντιπροτείνουμε μία θέση που δέχεται την ανθρώπινη

ζωικότητα. [...] Αν κινούμαστε προς μία σχεσιακή αντίληψη, τότε θα λέγαμε ότι το ανθρώπινο δεν έχει απλώς μια σχέση με τα ζώα (νοούμενα ως ο άλλος), αλλά είναι συνυφασμένο το ίδιο με τη δική του ζωικότητα”. (Μπάτλερ στο Αθανασίου και Μπάτλερ, 2016: 61). Στο ίδιο πλαίσιο, τη σκέψη της αναπτύσσει περαιτέρω η Αθανασίου: “Το γεγονός ότι βρισκόμαστε πάντα σε κοινότητες με άλλες μορφές ζωής, σε κοινωνικές σφαίρες συνυφασμένων και διαφορετικά ενσαρκωμένων σωμάτων, λειτουργεί εξ αρχής ως ένας παράγοντας που κλονίζει τη φαντασίωση του αυτόνομου ανθρώπινου υποκειμένου- προσφέρει, επίσης, ένα αναγκαίο μέσο για να κατανοήσουμε την ύπαρξη- από- κοινού, πέρα από τον κοινοτισμό και τον ανθρωπομορφισμό, ως μια προϋπόθεση για να υπάρξουν νέες δυνατότητες στην πολιτική -μια πολιτική που εμπεριέχει την αναμέτρηση με την παρούσα βιοπολιτική συνθήκη, ενώ επίσης επανεξετάζει κριτικά τις ανθρωπιστικές προκειμένες του βιοπολιτικού” (Αθανασίου στο Αθανασίου και Μπάτλερ, 2016: 64). Από την αφετηρία που συνθέτουν οι δύο στοχάστριες, γυρίζω την προσοχή μου πιο διεξοδικά στο ζήτημα του μετα-ανθρωπισμού, προκειμένου να εξετάσω τη χρησιμότητά του εντός της μελέτης μου.

Η εισαγωγή στο ζήτημα του μετα-ανθρωπισμού αντλείται κυρίως από την μελέτη της Rosi Braidotti με τίτλο *The Posthuman* (Braidotti, 2013) και από το άρθρο της Donna Haraway «Ecce homo, Ain't I a woman: Ο άνθρωπος στο μετα-ανθρωπιστικό τοπίο» (Haraway, 2006). Το κοινό σημείο έναρξης των θεωριών που εντάσσονται στο ρεύμα του μετα-ανθρωπισμού είναι η αμφισβήτηση του διπόλου φύση/πολιτισμός και η αντιμετώπιση της φύσης και του πολιτισμού ως ένα συνεχές (“nature-culture continuum”, Braidotti, 2013: 2) Επειδή όμως δεν

είναι εδώ ο κατάλληλος χώρος για να αναπτυχθεί εξαντλητικά αυτό το πεδίο, θα επικεντρωθώ σε ένα μόνο κείμενο που ανήκει σε αυτό το ρεύμα. Αυτό το κείμενο είναι το *The Companion Species Manifesto. Dogs, People and Significant Otherness* της Donna Haraway (2003). Η κύρια φιγούρα, δηλαδή, στην οποία θα επικεντρωθεί η ανάλυσή μου, που βρίσκεται εκτός των ορίων του Ανθρώπου, είναι η φιγούρα του σκύλου, όπως την πραγματεύεται η δουλειά της Haraway. Η ανάγνωσή μου επί του συγκεκριμένου κειμένου θα ενημερωθεί επίσης από το κείμενο της Rosi Braidotti, *Σημάδια θαύματος και ίχνη αμφιβολίας: Περί τερατολογίας και σωματοποιημένων διαφορών* (Braidotti, 2004). Τέλος, η ανάγνωση αυτών των κειμένων θα συνδεθεί με την *Ψυχική ζωή της εξουσίας* της Butler, παρόλο που το κείμενο αυτό δεν σχετίζεται άμεσα με την μετα-ανθρωπιστική σκέψη.

Επιλέγω να πραγματευτώ αυτά τα κείμενα εντός της μελέτης εν είδει πρόκλησης, προκειμένου να απαντήσω σε ένα επίμονο γιατί. Γιατί, δηλαδή, τέτοιες διαπραγματεύσεις με τα όρια του ανθρώπινου, κείμενα που ασχολούνται με τη φιγούρα του σκύλου (Haraway, 2003) ή την έννοια του τέρατος (Braidotti, 2004) προσφέρουν κάτι σε αυτήν την διερεύνηση μίας φεμινιστικής οπτικής της πολιτικής; Θεωρώ πως ανάλογο διακύβευμα για να ασχοληθεί με το πεδίο αυτό θέτει και η ίδια η Braidotti, στην εισαγωγή της στο βιβλίο *The Posthuman*:

«Η ερώτηση του τι είδους πολιτική ανάλυση και ποια προοδευτική πολιτική υποστηρίζεται από την προσέγγιση που βασίζεται στο συνεχές φύσης-πολιτισμ ού,

είναι κεντρική στην ατζέντα της μετα-ανθρωπιστικής πρόκλησης²» (Braidotti, 2013:

3, η μετάφραση δική μου)

Και από την προσέγγιση της Braidotti, επομένως, αναγνωρίζεται η ενασχόληση με τη μετα-ανθρωπιστική θεωρία ως πολιτική πρόκληση και, προσθέτω εγώ, μία φεμινιστική πρόκληση. Η απόρριψη της διάκρισης φύσης/πολιτισμού, διάκρισης που επικρατεί στη θεωρία του κλασικού φιλελευθερισμού, έχει ήδη αναδειχθεί ως απαραίτητη σε μία πολιτική και επιστημολογική προσέγγιση που θέτει ως διακύβευμα το υποκείμενο στην, και όχι παρά την, ενσωματότητά του -που δεν διαφοροποιεί, με άλλα λόγια, το λογικό, αυτόνομο, κυρίαρχο, υπό έλεγχο άτομο από το απλώς βιολογικό, βασισμένο στα ένστικτά του, κυριαρχούμενο σώμα. Με την περαιτέρω έμφαση στην μετα-ανθρωπιστική διάσταση, θα εμμείνω στο τι σημαίνει για το ζήτημα της σχεσιακότητας η αντίληψη του κόσμου βάσει του συνεχούς, και όχι της διάκρισης, φύσης πολιτισμού. Με αυτόν τον τρόπο, ευελπιστώ να καταλάβω πώς μία τέτοια κατανόηση της συγχρονικής μας κοινωνίας μπορεί να προσφέρει εργαλεία ώστε να “εξερευνήσουμε τρόπους για να συσχετιστούμε καταφατικά με το παρόν” (ό.π.: 5), και, όπως θα δείξει η ενασχόληση με το σκυλίσιο κόσμο της Haraway, να “ξανασκεφτούμε τα βασικά αξιώματα της συναναστροφής μας με τους ανθρώπινους και τους μη-ανθρώπινους παράγοντες σε μία πλανητική κλίμακα” (ό.π.: 6).

Η διαπραγμάτευση του μετα-ανθρωπισμού ξεκινάει όταν διαπιστώνεται πως αυτό που στις “ανθρωπιστικές” επιστήμες λειτουργούσε ως η βασική μονάδα κοινής αναφοράς, ο

² Μεταφράζω ως πρόκληση τον όρο “predicament” στο πρωτότυπο.

Άνθρωπος, είναι μία έννοια που διατρέχεται από αποκλεισμούς, συνδεδεμένους στενά με τον προβληματικό τρόπο που έχει αναλυθεί παραπάνω πως ορίζεται το άτομο στον λόγο του Διαφωτισμού και του φιλελευθερισμού: “Το καρτεσιανό υποκείμενο της σκέψης (cogito), την καντιανή «κοινότητα των λογικών όντων», ή, με πιο κοινωνιολογικούς όρους, το υποκείμενο ως πολίτη, κάτοχο δικαιωμάτων, ιδιοκτήτη περιουσίας, και πάει λέγοντας” (Wolfe, 2010, η μετάφραση δική μου).

Η κριτική προς αυτό το υποκείμενο θέτει σε αμφισβήτηση τα κοινά στοιχεία της ταυτότητας που μοιραζόμαστε ως άνθρωποι (Braidotti, 2013: 2) και έτσι αμφισβητεί το διπολικό διαχωρισμό ανάμεσα στο “εμείς” που είναι οι Άνθρωποι, και σε όλες τις οριακές μορφές ετερότητας που συμβιώνουν μαζί μας. Η προσπάθεια, δηλαδή, να αποσταθεροποιήσουμε την αντίληψη ότι *υπάρχει* κάποια κοινή ουσία ή γενικευτική ιδιότητα που μας ενώνει ως *ανθρώπους* και επομένως συγκροτεί αυτήν την κοινότητα, το “εμείς” που αποκλείει όσους τη στερούνται ως *μη- ανθρώπους*, ίσως να έχει τη δυνατότητα να κατασκευάσει νέους δρόμους για τη συνύπαρξή μας με όλους αυτούς τους ανώνυμους “άλλους”, και έτσι να κατασκευάσει ζωές πιο αξιοβίωτες, όταν ο αποκλεισμός της ετερότητας πάψει να είναι το κυρίαρχο παράδειγμα. Το πώς μπορεί να προσφέρει τέτοια εργαλεία η μετα-ανθρωπιστική θεωρία, θα επιχειρήσω να το δείξω στη συνέχεια, στη διαπραγμάτευση του *The Companion Species Manifesto* (Haraway, 2003).

Η ίδια η Haraway τοποθετείται απέναντι στο ζήτημα του μετα-ανθρωπισμού με ανάλογο τρόπο με την Braidotti. Εξηγεί πως το “μετα-ανθρωπιστικό πεδίο” διαμορφώνεται από τη διαπίστωση της καθολικής έννοιας την οποία ιστορικά έχει αποκτήσει η ανθρωπότητα (βλ. εδώ, σ. 13). Η συμβολή της, όμως, σε αυτή την προσέγγιση έγκειται στο γεγονός πως, παρόλο που αντιλαμβάνεται αυτήν την ολοποιητική διάσταση της ανθρωπότητας, δεν επιθυμεί να την εγκαταλείψει ως έννοια, να μην διεκδικήσει μία φεμινιστική επαναδιαπραγμάτευσή της. “Η φεμινιστική ανθρωπότητα πρέπει να έχει ένα διαφορετικό περίγραμμα, άλλα νεύματα· πιστεύω όμως ότι πρέπει να έχουμε φεμινιστικές μορφές της ανθρωπότητας” (ό.π.). Για να το επιτύχει αυτό, δεν την ενδιαφέρει να μείνει στις φιγούρες του ανθρώπου που περιγράφηκαν παραπάνω, “τις μορφές του Διαφωτισμού, [...], τις αυθεντίες της θεωρίας, [...] τον Άνθρωπο, με δυο λόγια, όπως τελικά τον γνωρίσαμε και τον αγαπήσαμε στις κριτικές περί θανάτου του υποκειμένου”. Το ενδιαφέρον της είναι, αντίθετα, η ανθρωπότητα που έχει καταστραφεί, σπάσει, που με κάποιον οξύμωρο τρόπο, συμβολίζει για εκείνη μίαν ελπίδα. Μια τέτοια ανθρωπότητα, θα δείξω παρακάτω, ίσως μπορούμε να συζητήσουμε βασίζοντας τη συζήτηση στα υποκείμενα που βρίσκονται στο περιθώριο των ετεροκανονικών, σεξιστικών συστημάτων λευκής ανωτερότητας και σωματικής αρτιμέλειας.

Ωστόσο, είναι σημαντική μία παρατήρηση εδώ, καθώς ως τώρα προτείνεται μία θετική ανάγνωση του μετα-ανθρωπιστικού πεδίου. Αν υπάρχει κάτι συνεκτικό και σαφώς ορισμένο που ονομάζεται “μετα-ανθρωπιστική κατάσταση”, τότε δεν προτείνω εδώ ότι είναι μία αμιγώς θετική κατάσταση. Η μετα-ανθρωπιστική κατάσταση δεν συνδέεται μόνο με την

αποδιάρθρωση της κυριαρχίας του Ανθρώπου- Άνδρα· συνδέεται επίσης με μία απόρριψη της θεωρίας προς όφελος της πολιτικής πράξης –σαν η θεωρία να ήταν ποτέ απλώς θεωρία- μία “αντι-θεωρητική στροφή” (Braidotti, 2013: 4), που υποστηρίζεται από την επέλαση της ελεύθερης αγοράς και έχει τον ισχυρότερο αντίκτυπο στις θεωρητικές, ανθρωπιστικές επιστήμες, καθώς είναι αυτές που δεν μπορούν να προσφέρουν τεκμήρια για την οικονομική τους ωφελιμότητα. Ακόμα, συνδέεται με “εκμεταλλευτική και προσανατολισμένη στο κέρδος αναζήτηση γενετικού και νευρικού κεφαλαίου” (ό.π.: 2) και με μία εκμετάλλευση του ανθρώπινου σώματος για τους σκοπούς της οικονομικής ανάπτυξης –με στοιχεία, εν ολίγοις, που δεν μπορούν να παρουσιαστούν ως θετικά. Στην εκπόνηση της παρούσας μελέτης, είναι σημαντικό να δίνεται σημασία στους κινδύνους αυτούς, ώστε να μην καταλήξουμε σε μία άκριτη υπεράσπιση της μετα-ανθρωπιστικής κατάστασης. Περισσότερο, ο στόχος είναι να αντιμετωπίσουμε αυτήν την κατάσταση ως ένα όχημα να κατανοήσουμε το παρόν, και να διερευνήσουμε τρόπους να ζήσουμε εντός του όσο το δυνατόν καταφάσκοντας αυτές τις διαστάσεις του. Τέλος, είναι να κατανοήσουμε το είδος των υποκειμενικότητων που είναι οι μετα-ανθρωπιστικές υποκειμενικότητες (ό.π. 2). Αυτό, ελπίζω, θα προσφέρει η αναμέτρηση με τον κόσμο των σκύλων.

Η κύρια έμφαση θα δοθεί στο συγκεκριμένο μανιφέστο της Haraway, γιατί θεωρώ πως συνοψίζει και καλύπτει πλήρως όλα τα ζητήματα που έθεσα ως στόχους μου στην ως τώρα εισαγωγή του ζητήματος. Ακόμα, γιατί, υπό την επιστημολογική οπτική των *τοποθετημένων γνώσεων*, που ανέφερα στην αρχή αυτής της μελέτης (βλ. εδώ, σ. 8) η ενσώματη και μερική

οπτική από την οποία την εκπονώ, είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με ακριβώς το είδος της συμβίωσης που πραγματεύεται και θέτει ως διακύβευμα η Haraway. Η συμβίωση με τη δική μου σημαίνουσα ετερότητα, την τετράποδη σύντροφό μου, είναι μία συμβίωση την οποία επιδιώκω να δω ακριβώς όπως τη βλέπει η Haraway: ως αγωνιστική πολιτική συμβίωση, ως ιστορία συν-συγκρότησης, και σίγουρα, ως συμβίωση που κάνει τη ζωή πιο αξιοβίωτη. Έτσι, όπως το Μανιφέστο είναι για εκείνη ένα “προσωπικό έγγραφο” (Haraway, 2003: 3, η μετάφραση δική μου), έτσι και αυτή η εργασία για εμένα δεν μπορεί να είναι κάτι άλλο παρά προσωπική, και να αφορά “κάποιες ιστορίες για τις οποίες νοιάζομαι πολύ, ως ακαδημαϊκός και ως άνθρωπος, στο δικό μου χρόνο και μέρος” (ό.π.).

Τα κύρια σημεία που επαναφέρει το κείμενο της Haraway από την παραπάνω συζήτηση είναι η έμφαση στο γεγονός πως το “σκυλίσιο γράψιμο είναι ένας κλάδος φεμινιστικής θεωρίας” (Haraway, 2003: 3), πως η μετα-ανθρωπιστική κατάσταση δεν μπορεί να αντιμετωπιστεί αξιολογικά ή μονοσήμαντα, αλλά μόνο κριτικά, είτε το επίκεντρο του ενδιαφέροντος είναι τα cyborg (Haraway, 1985), είτε οι σκύλοι: “Προσπάθησα να ενοικήσω τα cyborg κριτικά· δηλαδή ούτε σε εορτασμό, ούτε καταδίκη, αλλά σε ένα πνεύμα ειρωνικής οικειοποίησης” (ό.π. 4). Ακόμα, το κύριο διακύβευμά της είναι να αντλήσουμε από τις σκυλίσιες ιστορίες τρόπους να συγκροτήσουμε βιώσιμες πολιτικές, βιώσιμες συμβιώσεις και να τις αντιληφθούμε ως ιστορίες *συγκρότησης* συγκεκριμένων υποκειμενικοτήτων· ίσως ανάλογων υποκειμενικοτήτων με αυτές που διεκδικούσε η Braidotti γράφοντας για τη “μετα-ανθρωπιστική υποκειμενικότητα”.

Το σκυλίσιο γράψιμο, επιδιώκει να αποδείξει η Haraway, είναι κλάδος φεμινιστικής θεωρίας, “ή το ανάποδο” (ό.π. 3)! Ακολουθώντας την, θεωρώ πως η αντιμετώπιση τέτοιου είδους κειμένων ως φεμινιστικών διεργασιών φέρνει τη φεμινιστική θεωρία σε μία πολύ δημιουργική πρόκληση με τον εαυτό της και την παραδοσιακή προσέγγισή της. Σε αυτά, δεν έχει σημασία μόνο “η πιθανότητα μιας σοβαρής από-κέντρωσης του Άνδρα, του πρότερου μέτρου όλων των πραγμάτων” (Braidotti, 2013: 2, η μετάφραση δική μου) που έχει σημασία για τη φεμινιστική πολιτική (και) θεωρία, με τρόπο αρκετά προφανή, καθώς είναι ακριβώς το μέτρο που τις έχει ιστορικά αποκλείσει από την θεωρία, την ανάλυση, την βιωμένη πραγματικότητα. Η προσέγγιση της Haraway, αλλά και η συμβολή που μπορεί να έχει σε αυτή τη συζήτηση η θεωρία περί τερατολογίας της Braidotti (2004) είναι μία προσέγγιση ακόμα πιο δημιουργική.

Στη δική μου ανάγνωση, το κύριο στοιχείο που ενώνει αυτά τα δύο κείμενα είναι η αναμέτρηση με την *ετερότητα*. Και τα δύο θέτουν ως κύριο ενδιαφέρον φιγούρες που είναι διαφορετικές “από τη διαμόρφωση της ανθρώπινης υποκειμενικότητας”, όμως με την ανάλυσή τους γίνονται και οι δύο κατανοητές ως απολύτως απαραίτητες για τη συγκρότησή της. Η Braidotti, μιλώντας για το τέρας και εξηγώντας γιατί μας ενδιαφέρει όταν κάνουμε φεμινιστική θεωρία, περιγράφει αυτή τη λειτουργία εξαιρετικά:

“Η ιδιαιτερότητα ενός οργανικού τέρατος έγκειται στο ότι είναι ταυτόχρονα ίδιος/-α και Άλλος/-η. Το τέρας δεν είναι ούτε κάτι εντελώς ξένο, ούτε εντελώς οικείο·

υπάρχει σε μία ενδιάμεση ζώνη. Θα εκφράσω το γεγονός αυτό ως ένα παράδοξο: το τερατώδες άλλο είναι τόσο οριακό όσο και δομικά κεντρικό στην αντίληψή μας για τη φυσιολογική ανθρώπινη υποκειμενικότητα. Το τέρας μας βοηθάει να κατανοήσουμε το παράδοξο της «διαφοράς» ως ένα απανταχού παρόν αλλά αιωνίως αρνητικό μέλημα. Αυτός ο μηχανισμός της “οικείας ξενικότητας”, χαρακτηριστικό παράδειγμα του οποίου είναι το τέρας, βρίσκει τα πλησιέστερα ανάλογά του σε μηχανισμούς όπως ο σεξισμός και ο ρατσισμός. Η γυναίκα, ο εβραίος, ο Μαύρος ή ο ομοφυλόφιλος είναι ασφαλώς “διαφορετικοί” από τη διαμόρφωση της ανθρώπινης υποκειμενικότητας που βασίζεται στην αρρενωπότητα, στο λευκό χρώμα, στην ετεροφυλοφιλία και τις χριστιανικές αξίες, και η οποία κυριαρχεί στην επιστημονική μας σκέψη”. (ό.π.: 164-165)

Αυτή η σύνοψη του ζητήματος αναδεικνύει ακριβώς γιατί έχει σημασία να ασχολείται μία φεμινίστρια με αυτά τα θέματα. Δείχνει, ακόμα, το πώς η αποδόμηση της ιδέας πως υπάρχει μία ενική “φυσιολογική ανθρώπινη υποκειμενικότητα”, αποδόμηση που επιτελείται εντός της μετα-ανθρωπιστικής σκέψης, μπορεί να είναι ευεργετική για όλα αυτά τα υποκείμενα που έχουν ιστορικά αποκλειστεί από αυτήν την αντίληψη περί φυσιολογικής υποκειμενικότητας.

Για να συνδεθεί όμως αυτό το απόσπασμα με το κύριο θέμα που διαπραγματεύομαι, το Companion Species Manifesto, θέλω να υπογραμμίσω μία άλλη πρόταση, που θεωρώ πως

είναι ιδιαίτερα σημαντική. “Το τέρας μας βοηθάει να κατανοήσουμε το παράδοξο της διαφοράς ως ένα απανταχού παρόν αλλά αιωνίως *αρνητικό μέλημα*” (η έμφαση δική μου). Η Braidotti παίρνει μία *αρνητικά φορτισμένη* φιγούρα, το τέρας, και αναλύοντάς την δείχνει πως λειτουργεί *αρνητικά* η έννοια της διαφοράς. Ενώ η ανάλυσή της είναι εξαιρετικά πολύτιμη, ίσως είναι χρήσιμο να δούμε επίσης πώς μπορεί να ανατραπεί αυτή η διάχυτη αρνητικότητα γύρω από τη διαπραγμάτευση της ετερότητας, και να επινοήσουμε τρόπους να τη δούμε και *αλλιώς*.

Θεωρώ πως αυτό προσφέρει η θεωρία περί σκύλων. Η Haraway παίρνει ως αφετηρία ανάλυσης μία φιγούρα η οποία, για όσους ανθρώπους τουλάχιστον συμβιώνουν με σκυλιά, ή δεν είναι “σκυλοφοβικοί”, όπως τους ονομάζει η ίδια, είναι μία φιγούρα συνδεδεμένη μόνο με θετικά στοιχεία: συντροφικότητα, αγάπη, φιλία. Αυτού του είδους την ετερότητα που είναι τα σκυλιά, την ανάγει στη συνέχεια σε συγκροτησιακό στοιχείο της ανθρώπινης υποκειμενικότητας, στοιχείο αναπόφευκτο, αλλά όχι αρνητικό· όχι προς καταδίκη, ούτε προς εορτασμό. Χρησιμοποιεί τους σκύλους για να μιλήσει για τη *σχεσιακή συγκρότηση* των υποκειμένων ως αναπόφευκτη και να δείξει ακριβώς πώς μπορούμε να την ενοικήσουμε, αντί να της αντιστεκόμαστε προσδοκώντας μία αυτόνομη ύπαρξη.

“Με το να φτάνουν το ένα στο άλλο, μέσα από τις «συλλήψεις» ή τα αρπάγματά τους, τα όντα συγκροτούν το ένα το άλλο και τους εαυτούς τους. Τα όντα δεν προϋπάρχουν του συσχετισμού τους. [...] Τα υποκείμενα, αντικείμενα, είδη, φυλές,

γέννη, ύψη και φύλα είναι τα προϊόντα του συσχετισμού τους. Κανένα κομμάτι από αυτή του δουλειά [ενν. αυτό το είδος φεμινιστικής θεωρίας που απορρίπτει τους σχετικισμούς και τους οικουμενισμούς] δεν αφορά το να βρούμε γλυκούς και καλούς –«θηλυκούς»- κόσμους και γνώσεις ελεύθερες από τις καταστροφές και τις παραγωγικότητες της εξουσίας. Περισσότερο, η φεμινιστική διερώτηση αφορά το να καταλαβαίνουμε *πώς λειτουργούν τα πράγματα*, ποιος/ποια δρα, τι μπορεί να είναι δυνατόν και πώς μπορούν οι κοσμικοί δρώντες να είναι *υπόλογοι σε* και να *αγαπούν* ο ένας τον άλλο λιγότερο βίαια” (Haraway, 2003: 6-7, η μετάφραση και η έμφαση δικές μου).

Από αυτό το απόσπασμα σκιαγραφείται μία κατανόηση της φεμινιστικής θεωρίας όχι ως θεωρίας που ασχολείται μόνο με έμφυλα ζητήματα, αλλά ως εργαλείου για να κατανοούμε τον κόσμο, τη συγκρότησή μας εντός του και τη συμβίωση με όλους τους «άλλους», τους σημαίνοντες και μη, ως πολιτικά διακυβεύματα. Αυτό είναι το εργαλείο που έχει τη δυνατότητα να οδηγήσει σε αυτό που ίσως να μπορούσε να εντοπιστεί ως ο τελικός στόχος της παρούσας μελέτης: να βρούμε *χώρους* και *χρόνους* βιώσιμους και ελεύθερους, που όμως δεν εντοπίζονται σε ένα ουτοπικό *πέρα ή μετά* από τις “καταστροφές και τις παραγωγικότητες της εξουσίας” (ό.π.).

Ενώ η Haraway, ως άνθρωπος των σκύλων, μιλάει γι’ αυτά από μία θέση αγάπης και επιθυμίας για συμβίωση, ωστόσο η ιστορία της συνύπαρξης σκύλων και ανθρώπων πάνω στον

πλανήτη δεν είναι μία ιστορία στρωμένη με ροδοπέταλα. Είναι μία ιστορία που ενέχει και βία, κακοποίηση και σύγκρουση, πέρα από χαρά ή αγάπη. Γι' αυτό είναι όμως σημαντικό να μιλήσει κανείς γι' αυτά: γιατί είναι το είδος που βρίσκεται σε "υποχρεωτική, συγκροτητική, ιστορική, πρωτεϊκή σχέση με τον άνθρωπο" (ό.π.: 12). Το μανιφέστο της Haraway δεν είναι μόνο ένα κείμενο για το πώς ζούμε μαζί με τους άλλους. Είναι για το πώς η συμβίωσή μας αυτή είναι παραπάνω από αναπόφευκτη· η συμβίωση είναι η συγκρότησή μας, συγκρότηση πάντοτε που τελείται μέσα από τη σχεσιακότητα.

Η Judith Butler, εξερευνώντας το περίπλοκο ζήτημα της συγκρότησης του υποκειμένου μέσα στην/ από την εξουσία, φτάνει σε ανάλογες διαπιστώσεις σχετικά με τη σχεσιακότητα. Εξηγεί:

“Τι σημαίνει για κάποιον να αποδέχεται τη μορφή εξουσίας (ρύθμιση, απαγόρευση, καταστολή) που τον απειλεί με διάλυση καθώς προσπαθεί να εμμένει στην ίδια του την ύπαρξη; Δεν σημαίνει απλώς ότι έχει ανάγκη την αναγνώριση του άλλου και ότι μία μορφή αναγνώρισης παρέχεται ακριβώς μέσω της υποταγής, αλλά ότι η διαμόρφωσή μας εξαρτάται από την εξουσία, ότι *αυτή η διαμόρφωση είναι αδύνατη χωρίς εξάρτηση*, και ότι η θέση που χαρακτηρίζει το ενήλικο υποκείμενο συνίσταται ακριβώς στην άρνηση και την επανενεργοποίηση αυτής της εξάρτησης” (Butler, 2009: 20, η έμφαση δική μου).

Η μελέτη αυτή της Butler βρίσκεται αρκετά μακριά, ως ύφος ή αντικείμενο ανάλυσης, από το Μανιφέστο της Haraway. Προτείνω όμως ότι υπάρχει αληθινή χρησιμότητα στο να τα διαβάσουμε μαζί. Τόσο η μία όσο και η άλλη αντιλαμβάνονται την *εξάρτηση* του υποκειμένου ως αναπόφευκτη, ως συγκροτησιακό στοιχείο του. Η Butler εξηγεί πως η άρνηση αυτής της εξάρτησης απειλεί με αποδιοργάνωση το “εγώ” του υποκειμένου, όπως έχει ήδη εξηγηθεί παραπάνω (βλ. εδώ, σ. 38-39): είναι κάτι που το υποκείμενο “όχι μόνο δεν δέχεται αλλά δεν μπορεί να δει, αν θέλει να παραμείνει ο εαυτός του” (Butler, 2009: 20). Από αυτά, μπορεί να κατανοήσει κανείς πως η εξάρτηση αυτή αντιμετωπίζεται ως αρνητικό στοιχείο και μάλιστα, ως στοιχείο με το οποίο συγκρούεται διαρκώς το υποκείμενο και εξαιτίας του «δεν μπορεί ποτέ να γίνει ή να παραμείνει εντελώς ο εαυτός του» (ό.π.).

Προσεγγίζοντας αυτό το κείμενο υπό μια μετα-ανθρωπιστική, σκυλίσια οπτική, είναι μία “πολιτική πράξη ελπίδας” (Haraway, 2003: 3) να αλλάξει η αξιολογική πρόσληψη της εξάρτησης. Είναι, δηλαδή, το διακύβευμα, αυτή η εξάρτηση, παρ’ ό,τι γίνεται αντιληπτή ως αναπόφευκτη, να μην προσλαμβάνεται αποκλειστικά ως αρνητική, κι αυτή η πρόσληψη είναι μία πολιτική πράξη. Δεν υποστηρίζω εδώ ότι η Butler είναι αντίθετη σε μία τέτοια προσέγγιση. Απλώς η Haraway με το ρητά διατυπωμένο πολιτικό της λόγο, κάνει πιο σαφές το πώς κάτι τέτοιο είναι δυνατόν. Αυτή η εξάρτηση είναι αρνητική σε ένα λογοθετικό καθεστώς που αντιλαμβάνεται ως πλήρες υποκείμενο μόνο “τις μορφές του Διαφωτισμού, τις μορφές με τη συνεκτική και κυριαρχική υποκειμενικότητα”. Το λογοθετικό καθεστώς αυτό είναι ακριβώς ο παραδοσιακός, κυρίαρχος Δυτικός ανθρωπισμός και η Haraway δεν έχει καμία αυταπάτη για

εκείνον: αντιλαμβάνεται ρητά την “ανθρωπιστική ιδεολογία ως κακό οδηγό στην ηθική και την πολιτική” (ό.π.: 8).

Τα είδη συντροφιάς μπορούν να εξυπηρετήσουν ιδανικά αυτό το εγχείρημα, αυτήν την υποστήριξη της σχεσιακότητας και της αλληλεξάρτησης, με τρόπο που δεν τοποθετεί τους ανθρώπους σε ιεραρχική σχέση απέναντι στους σκύλους, αλλά τους αντιμετωπίζει ως ένα συνεχές. “Αν έχω ένα σκύλο, τότε ο σκύλος μου έχει έναν άνθρωπο” (ό.π.) λέει με τρόπο που θέτει σε αμφισβήτηση παγιωμένες αντιλήψεις περί ιδιοκτησίας μεν, και ανθρώπινης ανωτερότητας δε. Οι άνθρωποι είναι είδη συντροφιάς ακριβώς όπως και οι σκύλοι.

«Δεν μπορεί να υπάρξει ένα είδος συντροφιάς· πρέπει να υπάρχουν τουλάχιστον δύο για να φτιάξουν ένα. Είναι στη σύνταξη· είναι στη σάρκα. Οι σκύλοι αφορούν την αναπόδραστη, αντιφατική ιστορία των σχέσεων – συν-συγκροτητικές σχέσεις στις οποίες κανένα από τους δύο συντρόφους δεν προϋπάρχουν της συσχέτισης, και η συσχέτιση δεν ολοκληρώνεται ποτέ για πάντα (ό.π.: 12) [...]. Η σχέση είναι η μικρότερη μονάδα ανάλυσης, και η σχέση αφορά τη σημαίνουσα ετερότητα σε κάθε διάσταση. Αυτό είναι η ηθική, ή ίσως καλύτερα, ο τρόπος της προσοχής, με την οποία πρέπει να προσεγγίσουμε τη μακρά συμβίωση ανθρώπων και σκύλων».

(ό.π. 24)

Θεωρώ πως ο τρόπος που αντιλαμβάνεται η Haraway τη θεμελιώδη εξάρτηση μεταξύ των “ειδών συντροφιάς” βρίσκεται σε συνομιλία με τη θέση που έχουν οι διαπροσωπικοί

δεσμοί στη συγκρότηση του υποκειμένου, όπως τους παρουσιάζει η Αθανασίου στην *Απ-αλλοτρίωση*. Γράφει: “Για παράδειγμα, όταν χάνω κάποιον, διαπιστώνω ότι έχω χάσει ένα άλλο πρόσωπο και ταυτόχρονα ότι έχω χάσει κάτι μέσα μου. Χάνω ανεπίστρεπτα ένα δεσμό που είναι θεμελιώδης για το ποια είμαι. Ποια είμαι χωρίς σένα; Ποια είμαι μετά από σένα; Διαπιστώνω ότι έχω αποστερηθεί μια σχέση ανταπόκρισης, έχω αποστερηθεί μια γλώσσα απεύθυνσης, έχω αποστερηθεί την ικανότητα (ίσως και την επιθυμία) να σε επηρεάζω και να επηρεάζομαι από σένα” (Αθανασίου στο Αθανασίου και Μπάτλερ, 2016: 172-173. Ακόμα κι αν η ίδια η στοχάστρια δεν προσδιορίζει στο κείμενο αν το “άλλο πρόσωπο” που χάνεται είναι πρόσωπο ανθρώπινο ή όχι, θεωρώ πως κάθε άνθρωπος που έχει νιώσει το βάρος της απώλειας ενός τετράποδου συντρόφου, γνωρίζει πως ο δεσμός που χάνεται δεν μπορεί να επαναδημιουργηθεί -γνωρίζει, με άλλα λόγια, ότι με αυτές τις σημαίνουσες ετερότητες δημιουργείται *κάθε φορά* μία συναρπαστική σχέση ανταπόκρισης, μία γλώσσα απεύθυνσης που δεν έχει σημασία που δεν είναι γλώσσα “ανθρώπινη”.

Έκανα μια απόπειρα να εξηγήσω γιατί θεωρώ τη μετα-ανθρωπιστική θεωρία ένα χρήσιμο πολιτικό όχημα, μέσα στο οποίο ίσως να μπορούμε να κατασκευάσουμε θεωρίες και κόσμους πιο βιώσιμους, κατανοώντας τις εξαρτήσεις και καταφάσκοντας τις αναπόφευκτες σχέσεις μας με όλους αυτούς τους οριακούς, διαφορετικούς, ατελείς άλλους. Φέρνοντας αυτή τη σκοπιά σε μία συζήτηση για την πολιτική επιτελεσματικότητα είναι ο δικός μου τρόπος να κατανοήσω αυτές τις θεμελιώδεις εξαρτήσεις που μας συγκροτούν ως υποκείμενα και να κατανοήσω τι είδους πολιτικές μπορούμε να οικοδομήσουμε εντός και μαζί τους. Η

προσπάθειά μου είναι περισσότερο να πάρω το υλικό της δικής μου συμβίωσης με τη σημαίνουσα ετερότητά μου και να σκιαγραφήσω, ακολουθώντας την, μία ελπιδοφόρα πολιτική κατανόηση του δικού μου παρόντος και του κόσμου στον οποίο ζω.

Θεωρώ ότι φέρνοντας αυτόν τον παράγοντα εδώ είναι δυνατόν πια να συζητηθεί το ζήτημα της ελευθερίας πέρα από την έμφαση στον ατομισμό: αυτή τη φορά, θέτοντας αυτήν την τόσο αναπόδραστη, όσο και επιθυμητή σχεσιακότητα, που μας διδάσκουν οι σκύλοι, στο κέντρο της συζήτησης.

Πέμπτο κεφάλαιο: Πρακτικές ελευθερίας

Ως τώρα, έχω συζητήσει τα στοιχεία αυτά που σύμφωνα με την υποκειμενική μου αντίληψη είναι θεμελιώδη χαρακτηριστικά μιας προσέγγισης του πολιτικού που φιλοδοξεί να ανθίσταται στην ηγεμονία της (νεο)φιλελεύθερης λογικής. Το ερώτημα όμως που κινεί όλη μου τη μελέτη “παραμένει πεισματικά αναπάντητο” (Αθανασίου, 2008: 20), και μάλλον έτσι θα παραμείνει, καθώς δεν επιδέχεται βέβαιων, αλάνθαστων ή σταθερών στο χρόνο απαντήσεων. Το ερώτημα είναι ακόμα: πώς μπορεί να μοιάζει αυτή η ελευθερία που η σύγχρονη φεμινιστική και κουήρ ελευθερία επιτρέπει να φανταστούμε;

Στην απόπειρα να καταλήξω σε μια απάντηση γι’ αυτό το ερώτημα, εκκινώ με την δουλειά της Shannon Winnubst, και το βιβλίο της *Queering Freedom*. Εκεί, η Winnubst αποδεικνύει τη συστατική σύνδεση στη θεωρία του φιλελευθερισμού ανάμεσα στην ελευθερία, την εργασία και την κυριαρχία: ο άνθρωπος είναι ελεύθερος γιατί εργάζεται και διά της εργασίας κυριαρχεί πάνω στη φύση και την υποτάσσει στις ανάγκες του. Δίνοντας έμφαση στο πού οδήγησε αυτή η σύνδεση- στην πιο ακραία της μορφή, στην διάσημη επιγραφή στην είσοδο του Άουσβιτς, “Arbeit Macht Frei”, δηλαδή, “Η εργασία απελευθερώνει”, εκκινεί τη θεωρητικοποίηση μίας κουήρ ελευθερίας από την αποδόμηση αυτής της σύνδεσης. Ριζικά αντίθετη σε αυτήν την προσέγγιση, προτείνει το πεδίο της σεξουαλικότητας ως το πιο εύφορο επί του οποίου μπορεί να γίνει κατανοητή μία έννοια ελευθερίας που δεν ακολουθεί τα φιλελεύθερα προτάγματα.

Ωστόσο, μιλώντας για σεξουαλικότητα, η Winnubst δεν υπερασπίζεται άκριτα κάθε πολιτική που σχετίζεται με το πεδίο αυτό. Δίνει μεγάλη έμφαση στους σύνθετους τρόπους με τους οποίους η ομοφυλοφιλική ταυτότητα παράγεται ώστε να εξυπηρετήσει το σύστημα του ετεροσεξισμού και την κυρίαρχη κουλτούρα αυτού που ονομάζει “φαλλοποιημένη λευκότητα” (βλ. εδώ, σ. 14)· κάνοντας αυτές τις παρατηρήσεις, καταφέρνει να επιστήσει την προσοχή στο ποιες πολιτικές που βασίζονται στην σεξουαλικότητα μπορούν να αντιμετωπιστούν ως δυνάμει διεκδικήσεις ελευθερίας. Εξηγεί:

“Δεδομένης της ιστορικής και επιστημολογικής έντασης μεταξύ της λευκότητας και της ετεροφυλοφιλίας [...], η σεξουαλικότητα είναι η αχίλλειος πτέρνα στην κυριαρχία της φαλλοποιημένης λευκότητας στο κοινωνικό πεδίο. Το πεδίο της σεξουαλικότητας είναι επομένως ο πιο αποτελεσματικός τόπος στο ιστορικό μας παρόν της ύστερης νεωτερικότητας για παρέμβαση στις παγιωμένες έννοιες της υποκειμενικότητας και της ελευθερίας. Αλλά δεν μπορούμε να περιορίσουμε αυτήν την οπτική σε μία διεκδίκηση περί ταυτότητας.

Τα προγράμματα της γκέι/λεσβιακής απελευθέρωσης έχουν μειονεκτήσει στην αντίληψή τους για τις αντιστασιακές πολιτικές ως ακόμα έναν τύπο πολιτικών της ταυτότητας. Η ανάδυση της “ταυτότητας του ομοφυλόφιλου” και οι ταυτοτικές πολιτικές είναι τελικά ακόμα ένα έξυπνο εργαλείο της φαλλοποιημένης λευκότητας. Για να κάνουμε κουήρ την ελευθερία, πρέπει επομένως να αποφύγουμε αυτό το λάθος της ταυτοποίησης,

ενώ ασπαζόμαστε ταυτόχρονα στο πεδίο της σεξουαλικότητας ως το πιο αποτελεσματικό τόπο παρέμβασης σε σύγχρονα συστήματα κυριαρχίας”.

(Winnubst, 2006: 19, η μετάφραση δική μου).

Μιλώντας για τους κινδύνους που ενυπάρχουν στις πολιτικές των γκέι και λεσβιακών ταυτοτήτων, η Winnubst αναδεικνύει, ακολουθώντας τη σκέψη του Michel Foucault, τη διαφορά ανάμεσα σε απελευθέρωση (liberation) και ελευθερία (freedom). “Το να απελευθερωθεί κάποιος”, εξηγεί, “είναι το να παραμείνει εντός της αντίληψης της εξουσίας ως κυριαρχίας, της αντίληψης της εξουσίας ως απαγόρευσης” (ό.π.: 133). Αναγνωρίζοντας τις κατακτήσεις των κινημάτων αυτών της λεσβιακής και γκέι απελευθέρωσης, χωρίς τις οποίες ούτε εκείνη, αλλά ούτε εγώ, θα μπορούσαμε να γράφουμε για την κουήρ κριτική τους, μία κουήρ αντίληψη της ελευθερίας οφείλει να προχωρήσει πέρα από αυτές. Αυτή η αντίληψη της εξουσίας ως κυριαρχίας, που αναφέρει η Winnubst, είναι ακριβώς αυτή που, αντλώντας από το έργο των Foucault, Arendt και Butler, έχει εξηγηθεί πως δεν αρκεί για να περιγράψει τους κόσμους εντός των οποίων ζούμε, και εντός των οποίων επιχειρώ εδώ να φανταστώ πώς μπορεί να μοιάζει η ελευθερία.

Χωρίς να αποκλείει το ζήτημα της ταυτότητας από τον προβληματισμό της, εξηγεί πώς διαφοροποιείται το κουήρ πρόταγμα από οποιοδήποτε ταυτοτικό πολιτικό πρόταγμα, για να προλάβει τον κίνδυνο να αντιμετωπίζεται η έννοια “κουήρ” ως μία ακόμη ταυτότητα. “Το να είναι καμία κουήρ είναι το να μην ξέρει ποια ή πώς “είναι”. Είναι το να έχει μπερδέψει τις κατηγορίες της ταυτότητας τόσο βαθιά που δεν προσφέρουν πια έναν χώρο διαμονής με

νόημα” (ό.π.: 134). Για να εξηγήσει τη συσχέτιση των ταυτοτήτων, της κουήρ αποδόμησής τους και της πολιτικής που μπορεί να βασίζεται σε αυτήν την χειρονομία αποδόμησης, η στοχάστρια γυρνάει σε μία απόπειρα οπτικοποίησης αυτών των σύνθετων εννοιών, την οποία αντλεί από τη δουλειά της María Lugones με όνομα *Pilgrimages/Peregrinajes* (ό.π.: 186), δηλαδή Προσκυνήματα. Αυτό το παράδειγμα οπτικοποίησης είναι ένας χάρτης: ένας “κοινωνικός χάρτης της εξουσίας” (ό.π.). Σε αυτόν, χαρτογραφούνται οι σχέσεις εξουσίας που συγκροτούν, καθορίζουν και από τις οποίες υπεκφεύγουν τα υποκείμενα. Είναι ένας χάρτης που ορίζει τα μέρη που “μπορεί, πρέπει ή απαγορεύεται να καταλάβει” (Lugones, 2003: 8, παρατίθεται στην Winnubst, 2006: 186) το κάθε υποκείμενο. Αν αυτός ο χάρτης διαμορφώνεται κυρίως, αλλά όχι μόνο, από ισχυρά συστήματα εξουσίας όπως είναι το φύλο, η σεξουαλικότητα, η φυλή, η τάξη, η εθνικότητα και η θρησκεία, είναι φανερό πως το κάθε υποκείμενο παίρνει ταυτόχρονα διαφορετικές, ίσως αντικρουόμενες, και απρόβλεπτες θέσεις πάνω στο χάρτη.

Πάνω στο χάρτη αυτό, η Winnubst προτείνει τρόπους να φανταστούμε διαδρομές ελευθέριας και αντίστασης, διαδρομές που επιτρέπουν να γίνει ο χάρτης, ή να γίνουμε εμείς πάνω του, λίγο πιο “κουήρ”. Εξηγεί:

[...] αν ο χάρτης κατασκευάζει αυτό το αφηρημένο “εγώ” στο οποίο λέγεται να πάει σε συγκεκριμένα μέρη, να επιθυμεί συγκεκριμένα πράγματα, να διδάσκει συγκεκριμένα μαθήματα, να γράφει συγκεκριμένα άρθρα, να αγαπάει συγκεκριμένα σώματα, τότε ένας από τους τρόπους που μπορεί να αντισταθώ

στο χάρτη είναι να δράσω διαφορετικά. *Διαφορετικά, όχι αντίθετα*: η λογική της απαγόρευσης και της υπέρβασης μπορεί να μας παραπλανήσει εδώ, αλλά αυτός δεν είναι ο μόνος τρόπος να γίνει αντιληπτή η αντίσταση. Το να αντισταθώ στο χάρτη δεν είναι απλώς να αρνηθώ να κάνω αυτό που μου λένε [...]. Παρόλο που αυτού του είδους οι αντιδραστικές πράξεις ίσως να αρχίζουν να τραβάνε την προσοχή στον αφηρημένο κοινωνικό χάρτη της εξουσίας, δεν πρόκειται ποτέ να αναποδογυρίσουν το χάρτη- αυτές οι υπερβάσεις ενάντια στις απαιτήσεις του χάρτη πρόκειται μόνο να *επιβεβαιώσουν την συγκεντρωτική δύναμη του ίδιου του χάρτη*.

Το να δράσει καμία “διαφορετικά” θα περιλαμβάνει πράξεις που δεν μπορούν να γίνουν διανοητές στο χάρτη: ηδονές που δεν μπορούν να αναχθούν στον οριστικό χαρακτήρα της αναπαραγωγής ή στη μονογαμία· ταξίδια που επιτυγχάνουν μία αποκεντρωτική μεταμόρφωση· παρατεταμένες δραστηριότητες που ποτέ δεν παράγουν ή καταναλώνουν για την οικονομία της αγοράς. Η δυνατότητα να φανταστώ τέτοιες πράξεις μπορεί να προκύψει από την *ασυμβατότητα ανάμεσα στο σενάριο του χάρτη για το σώμα μου και την προσωπική μου αντίληψη για αυτό το χαρτογραφημένο σενάριο*. Αυτή η ασυμβατότητα αποφέρει ένα πλεόνασμα που δεν χαρτογραφείται, προσφέροντας δυνατότητες και πράξεις και απολαύσεις που δεν είναι διανοητές πάνω στο χάρτη. Μας προσφέρει πρόσβαση σε αυτούς τους κούρη χώρους όπου

τα νοήματα αμφισβητούνται και όπου οι λόγοι κατασκευάζονται” (Winnubst, 2006: 187, η μετάφραση και η έμφαση δικές μου).

Θεωρώ πως αυτό το απόσπασμα είναι πολύτιμο να αναφερθεί, γιατί εισάγει έναν σημαντικό, κατά την άποψή μου, παράγοντα στη συζήτηση και επαναφέρει έναν δεύτερο. Ο παράγοντας που εισάγεται είναι αυτή η δυσκολία να οριστεί μία πράξη ελευθερίας στο δεδομένο πλαίσιο, καθώς οι “έτοιμες λύσεις” της αντιδραστικής συμπεριφοράς δεν αρκούν πια, αν αρκούσαν ποτέ, για να προσφέρουν έναν τέτοιο ορισμό. Αυτός ο παράγοντας είναι ένας στον οποίο θα επιμείνω πολύ στη συνέχεια, συζητώντας τα διάφορα σημεία που προκύπτουν στη βιβλιογραφία ως πιθανά σημεία φυγής. Ο δεύτερος παράγοντας για τον οποίο φέρνω το παραπάνω απόσπασμα εδώ είναι η σκιαγράφηση του λόγου για τον οποίο η οπτική γωνία των υποκειμένων που αποκλείονται από τα λογοθετικά καθεστώτα εξουσίας της υποχρεωτικής ετεροφυλοφιλίας, της πατριαρχίας, της λευκής ανωτερότητας και του καπιταλισμού είναι το πιο πρόσφορο έδαφος για να γίνει κατανοητή αυτή η διερεύνηση του πολιτικού. Αυτά είναι τα υποκείμενα στα οποία προκύπτει η *ασυμβατότητα*, για την οποία μιλάει η Winnubst, ανάμεσα στις επιταγές του χάρτη της εξουσίας και την αντίληψη για τους εαυτούς τους, τα σώματά τους και τις επιθυμίες τους. Σε αυτές τις στιγμές ασυμβατότητας, που στην πραγματικότητα είναι τις περισσότερες φορές στιγμές βίας, η λειτουργία του χάρτη γίνεται αντιληπτή από την εξουσία που ασκεί πάνω στα σώματα των υποκειμένων, και από αυτές τις στιγμές μπορεί κανείς να ξεκινήσει, για να προσπαθήσει, με τα λόγια της Winnubst, να τον αναποδογυρίσει.

Εξερευνώντας τις πιθανότητες εντοπισμού αντιστάσεων ή χώρων ελευθερίας, στη διαδρομή που κινείται και η Winnubst και τα υπόλοιπα κείμενα που πυροδοτούν τις σκέψεις μου σε αυτή τη μελέτη, προκύπτουν μερικοί όροι που έχει ενδιαφέρον να εξεταστούν μαζί: από- υποκειμενοποίηση, από- προσανατολισμός, από- ταύτιση. Οι διαφορετικοί τρόποι που προτείνονται ως πιθανά σημεία φυγής εντός της εξουσίας της υποκειμενοποίησης, ως πιθανές πρακτικές ελευθερίας, δεν είναι τυχαίο πως έχουν κοινά λεξιλογικά χαρακτηριστικά. Αρχίζοντας με την πρόθεση από-, οι όροι αυτοί φορτίζονται με μία συγκεκριμένη εννοιολόγηση. Η απόπειρα να φανταστούμε πως μοιάζουν τέτοιες *πρακτικές ελευθερίας*, έχοντας σαφές πια το πλαίσιο της αποδόμησης της φιλελεύθερης λογικής, δεν θα μπορούσε να οδηγήσει σε έναν εντοπισμό τους σε κάποιο αόριστο *τόπο ή χρόνο* που βρίσκεται κάπου *πέρα ή μετά* από τις σχέσεις εξουσίας· αντίθετα, αυτό που μπορώ εδώ να αναγνώσω ως τέτοια πρακτική πάντα βρίσκεται σε σχέση με το μηχανισμό που βαίνει προς το να την αποκλείσει: από- υποκειμενοποίηση εντός των μηχανισμών υποκειμενοποίησης· από- προσανατολισμός μέσα και ενάντια στην απαίτηση να είμαστε πάντοτε “προσανατολισμένα”· από- ταύτιση σε σχέση με τις ταυτότητες που παράγουν και περιορίζουν τα υποκείμενα που είναι διανοητά. Οι πρακτικές που συζητώ είναι σημεία πιθανής επιτελεστικής φυγής -φυγής δηλαδή που δεν μπορεί να είναι ολοκληρωτική, που δεν μπορεί ποτέ να επιτευχθεί μια για πάντα.

Είναι όμως, εξίσου σημαντικό, πως η πρόθεση από την οποία ξεκινούν οι όροι αυτοί είναι το *από-* και όχι το *αντί-*. Εμμένω σε αυτό γιατί οι όροι αυτοί ως σύνθετοι δηλώνουν μια ιδιαίτερη εννοιολογική σχέση με το δεύτερο συνθετικό τους: όχι απλώς ή ευθέως αντίθεση,

αλλά σημείο αναφοράς, από όπου ξεκινάει μία διαφορετική, *όχι αντιθετική*, διαδρομή της έννοιας: ως πρώτο συνθετικό μιας σύνθετης λέξης, το από- δηλώνει απομάκρυνση, και όχι άρνηση ή αντίθεση, όπως το αντί-³. Αυτή η στάση διαφοροποίησης και όχι ευθείας αντίθεσης προς τους σχηματισμούς της εξουσίας απηχεί ακριβώς την προσέγγιση της Winnubst για τις πράξεις ελευθερίας πάνω στον κοινωνικό χάρτη της εξουσίας, που δεν είναι ποτέ πράξεις *αντιθετικές* προς τις επιταγές του, αλλά διαφορετικές.

Από τις τρεις αυτές έννοιες, της από- υποκειμενοποίησης, του από- προσανατολισμού και της από- ταύτισης, θα επιμείνω περισσότερο στην τελευταία, που εισάγεται από τον José Esteban Muñoz, καθώς θεωρώ πως προσφέρει εύφορο έδαφος για την ολοκλήρωση της συζήτησης που έχει αναπτυχθεί ως τώρα. Προτού όμως φτάσει η συζήτηση σε αυτήν, οι έννοιες της από- υποκειμενοποίησης και του από- προσανατολισμού είναι σημαντικό να έρθουν στη συζήτηση, καθώς την φωτίζουν με διαφορετικούς τρόπους.

Η έννοια της από- υποκειμενοποίησης εντοπίζεται ως ένα πιθανό σημείο φυγής στη σύνθετη λειτουργία της υποκειμενοποίησης/καθυπόταξης, στην οποία εστιάζει η Butler στην *Ψυχική Ζωή της Εξουσίας* (2009). Η “κριτική αποϋποκειμενοποίηση” (ό.π.: 155) είναι μία στρατηγική που, κατά έναν παράδοξο τρόπο, κινείται από την επιθυμία επιβίωσης του υποκειμένου ενώ ταυτόχρονα η ίδια ρισκάρει την περιχαράκωσή του στη σφαίρα της “μη ύπαρξης” (ό.π.). Σύμφωνα με την Butler, μια τέτοιου είδους από- υποκειμενοποίηση έχει ανάγκη από ένα υποκείμενο το οποίο θα αναστοχάζεται κριτικά την ύπαρξή του και,

³ http://www.greek-language.gr/greekLang/modern_greek/tools/lexica/triantafyllides/index.html

αντιστεκόμενο στο μηχανισμό της καθυπόταξής του, θα αρνείται να περιχαρακωθεί σε μια ταυτότητα. Είναι η επιθυμία επιβίωσης του υποκειμένου, που διαφεύγει την καθυπόταξή του· ένα *περίσσευμα* επιθυμίας το οποίο μεν κινητοποιεί τη διαδικασία συγκρότησης και καθυπόταξης, αλλά δεν ταυτίζεται με το μηχανισμό που καθυποτάσσει το υποκείμενο⁴. Καθώς η στοχάστρια στο συγκεκριμένο έργο δεν αναλύει περισσότερο αυτήν την έννοια, μπορούμε εδώ να συμπεράνουμε πως αυτή η στρατηγική δεν έχει κάποιο σίγουρο τρόπο επίτευξης, ούτε ένα τελικό αποτέλεσμα απόδρασης από την εξουσία της υποκειμενοποίησης. Πιθανοί τρόποι επιτέλεσης αυτής της στρατηγικής μπορούν να γίνουν αντικείμενο διερεύνησης, γυρνώντας στις προσεγγίσεις των Ahmed και Muñoz.

Η έννοια του από- προσανατολισμού, της Sara Ahmed, έχει ήδη αναφερθεί παραπάνω (βλ. εδώ, σ. 32-33). Εκεί, αναφέρθηκε ως τρόπος να γίνει κατανοητή η θέση του κούηρ υποκειμένου ως αφετηρία για την πολιτική, και να αντληθεί από την φαινομενολογική σκέψη ένας τρόπος να τεθεί η ενσωματότητα στο επίκεντρο της συζήτησης, χωρίς να οδηγείται αυτή στην ουσιοποίηση του σώματος. Με τα λόγια της Ahmed, ο από- προσανατολισμός είναι η κατάσταση στην οποία περιέρχονται τα σώματα που δεν χωράνε στον κόσμο που “σχηματίζεται από τις κατευθύνσεις που παίρνουν κάποια σώματα περισσότερο από άλλα” (Ahmed, 2006: 159). Αυτή η εμπειρία του από- προσανατολισμού, της αίσθησης δηλαδή ότι κάποια δεν ανήκει στο χώρο όπου βρίσκεται, η εμπειρία του να υφίσταται καμία βία, έχει τη δυνατότητα να γίνει αντιληπτή ως *πολιτικό δώρο*. “Αν δούμε αυτήν την αποτυχία να

⁴ Οφείλω την κατανόηση αυτής της θέσης στην Αθηνά Παπαναγιώτου και σε μεταξύ μας συζητήσεις.

βυθιστούμε στις καρέκλες των συμβάσεων ως πολιτικό δώρο, τότε άλλα πράγματα μπορεί να συμβούν” (ό.π.: 177, η μετάφραση δική μου).

Αυτό που δεν έχει εξεταστεί ακόμη, είναι το ποια είναι ακριβώς τα πράγματα που μπορούν να συμβούν- με άλλα λόγια, τι δυνατότητες προσφέρει ο από- προσανατολισμός; Σύμφωνα με την ίδια την Ahmed, ο από- προσανατολισμός, εμπειρία των κουήρ σωμάτων, ή μάλλον εμπειρία που καθιστά τα σώματα κουήρ, ακόμα κι αν δεν είναι εκούσια επιλογή, μπορεί να γίνει το αποτέλεσμα του πώς κάνουμε πολιτική. Ίσως δηλαδή, υπάρχει ο χώρος να μεταστρέψουμε αυτήν την ακούσια βίαιη “στιγμή αποτυχίας” (ό.π.: 160) σε στόχο: να στοχεύσουμε στο να “κάνουμε τα πράγματα κουήρ” (ό.π.: 161) το οποίο σημαίνει “να διαταράξουμε την τάξη των πραγμάτων” (ό.π.). Έτσι, στόχος αλλά και πρακτική μίας κουήρ επιτέλεσης του πολιτικού γίνεται να “πειραχθεί” ακριβώς αυτή η τάξη, η οργάνωση των πραγμάτων και των κοινωνικών σχέσεων που κάνει κάποιες ζωές αβίωτες. Τέτοιες πρακτικές προκύπτουν από την παρέκκλιση από την σεξουαλική ή άλλη κανονικότητα, και αποσταθεροποιούν το τι γίνεται αντιληπτό ως κανονικότητα, ακόμα κι αν δεν έχουν αυτομάτως την δυνατότητα να την καταργήσουν. Τέτοιες πρακτικές βασίζονται σε σημεία επαφής μεταξύ των σωμάτων: καθιστούν την εγγύτητα των σωμάτων δυνάμει πολιτική επιτέλεση, δείχνουν δηλαδή:

“την προοπτική τέτοιων υποστηρικτικών εγγυτήτων να προκαλέσουν τις γραμμές που ακολουθούνται σαν δεδομένες καταστάσεις. Εστιάζοντας εκ νέου την προσοχή μας στην εγγύτητα, στα χέρια που διασταυρώνονται με άλλα χέρια,

μας υπενθυμίζεται πώς το κουήρ δημιουργεί στιγμές επαφής· πώς ερχόμαστε σε επαφή με άλλα σώματα για να υποστηρίξουμε την πράξη του να ακολουθούμε μονοπάτια που δεν έχουν ανοιχθεί. Πρέπει ακόμα να ακολουθήσουμε άλλους στη διαδικασία της δημιουργίας τέτοιων μονοπατιών. Το κουήρ σώμα δεν είναι μόνο- το κουήρ δεν διαμένει σε ένα σώμα ή ένα αντικείμενο, αλλά εξαρτάται από την αμοιβαιότητα της στήριξης” (ό.π.: 170).

Έτσι, η πρακτική που προκαλεί, προκαλείται ή επιτελεί τον από- προσανατολισμό είναι η δίοδος που η Ahmed φαντάζεται ως δυνάμει αποσταθεροποίηση των γραμμών που διαμορφώνουν επιτελεστικά τα σώματα και τους κόσμους. Τέτοιες στιγμές γίνονται δυνατές μόνο σχεσιακά, ακριβώς επειδή δεν είμαστε αυτόνομα και οριοθετημένα υποκείμενα, και ακριβώς τις στιγμές που πρέπει να υποστούμε τη βία της εξουσίας που ασκείται πάνω στα σώματά μας και δεν τους επιτρέπει να είναι αυτόνομα. Στην επαφή αυτών των σωμάτων που ίσως μπορούν να γεννήσουν στιγμές δυνατότητας, εντοπίζουμε ένα χώρο και χρόνο να φανταστούμε πώς μοιάζουν οι στιγμές ελευθερίας.

Η δουλειά του Muñoz έρχεται τελευταία στη συζήτηση, γιατί θεωρώ πως συνθέτει τα πιο ενδιαφέροντα σημεία από τη δουλειά των στοχαστριών που αναλύθηκε έως εδώ. Συνομιλεί με ενδιαφέροντα τρόπο με την Winnubst, ακόμα κι αν, στο βαθμό που γνωρίζω εγώ τουλάχιστον, δεν αναφέρονται ευθέως η μία στον άλλον. Το κείμενο που ενημερώνει τη μελέτη μου είναι αυτό που πραγματεύεται σε εξαιρετικό βάθος την έννοια της *από- ταύτισης* (Muñoz, 1999). Η προσέγγισή του συνομιλεί με την Winnubst λόγω της σημασίας που δίνουν

και οι δύο στην επιρροή των ταυτοτήτων στη συγκρότηση των υποκειμένων. Το έργο του Muñoz αντιστέκεται στην ουσιοκρατία της ταυτότητας χωρίς να παραβλέπει την ισχύ της. Ενδιαφέρεται περισσότερο για τα υποκείμενά αυτά που αποτυγχάνουν να ενσαρκώσουν σωστά ή/και πλήρως τις ταυτότητες που τους αποδίδονται, και τις επιταγές που τις συνοδεύουν. Επιχειρεί, με τα λόγια του ίδιου, “να χαρτογραφήσει τους τρόπους με τους οποίους η ταυτότητα ενσαρκώνεται από μειονοτικά υποκείμενα που πρέπει να δουλέψουν με/αντισταθούν στους όρους της (α-) δυνατότητας που παράγει η κυρίαρχη κουλτούρα” (ό.π.: 6, η μετάφραση δική μου). Η προσέγγισή του επικεντρώνεται κατά κύριο λόγο σε καλλιτεχνικές περφόρμανς, στις οποίες όμως διαγιγνώσκει μία ιδιαίτερη πολιτική βαρύτητα, και έτσι η μελέτη του είναι εξίσου χρήσιμη και για θέματα που δεν περιορίζονται αμιγώς στον καλλιτεχνικό χώρο, αλλά μεταφράζουν αυτές τις τεχνικές παραστασιακής επιτέλεσης και στο χώρο του πολιτικού. Σε αυτή τη μετάφραση έγκειται η αξία της δουλειάς του Muñoz για την παρούσα μελέτη.

Η απόπειρα να εξηγηθούν βιώματα και εμπειρίες ενσώματων υποκειμένων μέσα από μία κλειστή ταυτοτική κατηγορία είναι καταδικασμένη να αποτυγχάνει. Οι πρακτικές από-ταύτισης που συζητάει ο Muñoz ενοικούν αυτήν την αποτυχία, ακριβώς επειδή δεν παραβλέπουν την αδυναμία του υποκειμένου απλώς να αρνηθεί αυτήν την έγκληση σε μία ταυτότητα. Με φανερές επιρροές από το έργο του Louis Althusser για την θεωρία της έγκλησης του υποκειμένου από τους ιδεολογικούς μηχανισμούς του κράτους, η έννοια αυτή της έγκλησης είναι κεντρική στον προβληματισμό του Muñoz. Ακολουθώντας την ανάγνωση του

Γάλλου γλωσσολόγου Michel Pecheux επί του έργου του Athusser, εξηγεί την από- ταύτιση ως τον τρίτο διαθέσιμο στο υποκείμενο τρόπο να αντιμετωπίσει την έγκληση της κυρίαρχης ιδεολογίας. Ο Pecheux εισάγει την έννοια της από- ταύτισης για να εξηγήσει πως οι τρόποι που τα υποκείμενα μπορούν να διαχειριστούν την έγκληση αυτή μπορούν να κατηγοριοποιηθούν σε τρία σύνολα. Το “Καλό Υποκείμενο” ταυτίζεται, και επομένως επιτελεί σωστά, την ταυτότητα στην όποια εγκαλείται. Το “Κακό Υποκείμενο” αντιδρά, επαναστατεί και απορρίπτει την έγκληση, προβαίνοντας στην “αντί- ταύτιση” (counteridentification), η οποία όμως ενέχει τον κίνδυνο να ενισχύσει την κυριαρχία της ιδεολογίας που το εγκαλεί, καθώς λειτουργεί εντός της και επαν-επικυρώνει επιτελεστικά τη δομή, που έχει ως κύριο σημείο αναφοράς την ιδεολογία. Ανάμεσα στο “Καλό” και το “Κακό” υποκείμενο, η πρακτική της από-ταύτισης αναδύεται ως η τρίτη επιλογή, η οποία εξηγείται ως εξής:

“Η από- ταύτιση είναι ο τρίτος τρόπος αντιμετώπισης της κυρίαρχης ιδεολογίας, ένας που ούτε επιλέγει να αφομοιωθεί με μία τέτοια δομή ούτε της αντιτίθεται αυστηρά. Περισσότερο, η από- ταύτιση είναι μία στρατηγική που δουλεύει επί και εναντίον της κυρίαρχης ιδεολογίας. Αντί να υποκύπτει στις πιέσεις της κυρίαρχης ιδεολογίας (ταύτιση, αφομοίωση) ή να προσπαθεί να δραπετεύσει από την αναπόδραστη σφαίρα της (αντί- ταύτιση, ουτοπισμός) αυτό το “να δουλεύει επί και εναντίον” είναι μία στρατηγική που προσπαθεί να αλλάξει μία πολιτισμική λογική από το εσωτερικό της, πάντα δουλεύοντας σκληρά για να

θεσπίσει μόνιμη δομική αλλαγή, ενώ ταυτόχρονα δίνει αξία στη σημασία των τοπικών ή καθημερινών αγώνων για αντίσταση” (ό.π.: 11-12).

Ως τρόπος διαχείρισης της έγκλησης σε μία ταυτότητα, η πρακτική της από- ταύτισης είναι μία ατομική πρακτική. Προτείνοντάς την ως μία πρακτική ελευθερίας, ο Muñoz ακολουθεί την προσέγγιση του Foucault για τη “Φροντίδα του εαυτού ως πρακτική ελευθερίας” (Foucault, 1994: 281). Αυτή η προσέγγιση όμως δεν πρέπει να αναγνωσθεί ως μία χειρονομία προς την αναγωγή του ατομικισμού σε ριζοσπαστική στρατηγική. Το αντίθετο, μάλλον: είναι περισσότερο μια στρατηγική που υλοποιεί, ή βαίνει προς το να υλοποιήσει, το πρόταγμα που έθεσε ο ίδιος ο Foucault και παρατέθηκε παραπάνω, ότι το ζήτημα τώρα είναι να αρνηθούμε αυτό που είμαστε, τον “τύπο της ατομικότητας που μας έχει επιβληθεί” (βλ. εδώ, σ. 29). Ο ίδιος εξηγεί αυτή τη λεπτή ισορροπία ως εξής:

“Ο εαυτός της από- ταύτισης είναι στην ουσία ένας μη- προσωπικός εαυτός [...] αυτός ο εαυτός, κατασκευασμένος μέσα από στρατηγικές από- ταυτίσεις με κυρίαρχους λόγους περί “εαυτότητας”, παρουσιάζει την προοπτική τελικά να “καλλιεργήσει κανείς εκείνο το κομμάτι του εαυτού που οδηγεί πέρα από τον εαυτό, που υπερβαίνει τον εαυτό” [Halperin, παρατίθεται στο: Muñoz, 1999].

Αυτή η στιγμή της υπέρβασης είναι η στιγμή στην οποία τα αντί- κοινά⁵ γίνονται διανοητά- είναι μία στιγμή που ξεχειλίζει από την πιθανότητα των μετασχηματιστικών πολιτικών” (Muñoz, 1999: 178- 179).

⁵ Μεταφράζω ως “αντί- κοινά” τον όρο “counterpublics”, ελλείψει καταλληλότερης μετάφρασης, παρόλο που έτσι χάνεται το λεξιλογικό παιχνίδι μεταξύ του όρου και τη διάκριση δημόσιο/ ιδιωτικό.

Ενώ, λοιπόν, είναι πρακτικές που επιτελεί το κάθε υποκείμενο, αποσταθεροποιούν τελικά σε ένα βαθμό τους όρους με τους οποίους γίνονται διανοητά όλα τα υποκείμενα που εγκαλούνται στις ίδιες ταυτότητες, από τους ίδιους ιδεολογικούς μηχανισμούς. Ακόμα, είναι πρακτικές που έχουν ανάγκη το *χώρο της εμφάνισης*, που έχει αναλυθεί παραπάνω, γιατί ως επιτελέσεις, έχουν νόημα όταν γίνονται ορατές: εξαρτώνται από τη δημοσιότητά τους, με τρόπο όμως που δεν επιβεβαιώνει τη διάκριση μεταξύ δημόσιου και ιδιωτικού χώρου, προτείνοντας ως πολιτικό μόνο ό,τι είναι δημόσιο, αλλά την απορρυθμίζει, κάνοντας δημόσιες τις επιτελέσεις της από- ταύτισης με ταυτότητες που θα έπρεπε να είναι “ιδιωτικές”. Σε τέτοιες πρακτικές, αναδεικνύεται ακριβώς πως ο εαυτός, ενώ γίνεται αντιληπτός ως ιδιωτική οντότητα, συγκροτείται *κάθε φορά* από, μαζί και για τους άλλους του, με τρόπο που δείχνει ότι τελικά το *απλώς ιδιωτικό* είναι αμφίβολο αν υπάρχει ως τέτοιο.

Οι επιτελέσεις της από- ταύτισης είναι σε αυτήν την ανάγνωση στρατηγικές επιβίωσης, που επιστρατεύονται από υποκείμενα για τα οποία οι όροι με τους οποίους εγκαλούνται στη ζωή δεν είναι βιώσιμοι, και επιτελεστικά αναδεικνύουν τη βία που ενυπάρχει σε αυτούς. Είναι σημαντικό πως ο Μιñοz προλαβαίνει μία τάση που είναι εύκολο να ακολουθήσει καμία, πραγματευόμενη το ζήτημα αυτό. Αυτή είναι μια “προ- κριτική πανηγυρική αύρα” (ό.π.: 161), που ο συγγραφέας διαγιγνώσκει ως κίνδυνο στη διαπραγμάτευση και άλλων όρων αυτής της συζήτησης, όπως για παράδειγμα η έννοια “κουήρ”. Ο κίνδυνος έγκειται στο να προσεγγιστούν αυτοί οι όροι ως οντολογικά ριζοσπαστικοί ή άκριτα θετικοί, ως έτοιμες λύσεις ή σίγουρα μοντέλα, καταλήγοντας σε μία απλούστευση που δεν είναι συνεπής προς την

ενδεχομενικότητα και τη συνθετότητα που χαρακτηρίζει αυτή τη συζήτηση. Απέναντι σε αυτήν την τάση, ο στοχαστής προειδοποιεί πως η από- ταύτιση δεν είναι πάντα ικανή λύση ή διαθέσιμη στρατηγική. Εξηγεί:

“Ας είμαι σαφής για ένα πράγμα: η από- ταύτιση αφορά στην πολιτισμική, υλική και ψυχική επιβίωση. Είναι μία απάντηση στους κρατικούς και παγκόσμιους μηχανισμούς εξουσίας που εφαρμόζουν συστήματα φυλετικής, σεξουαλικής και εθνικής καθυπόταξης. Αυτά τα επαναλαμβανόμενα πρωτόκολλα της καθυπόταξης είναι βίαια και επίπονα. Η από- ταύτιση αφορά στη διαχείριση και την διαπραγμάτευση του ιστορικού τραύματος και της συστηματικής βίας. [...]. Το από- ταυτιζόμενο υποκείμενο δεν είναι ένα πτηνό που ξεφεύγει από το ατμοσφαιρικό πεδίο ισχύος της ιδεολογίας. Ούτε είναι μία φιγούρα φαρσέρ που βγαίνει από πάνω χωρίς προσπάθεια κάθε φορά. Κάποιες φορές, η από- ταύτιση είναι ανεπαρκής” (ό.π.: 161- 162).

Ακόμα, ο Muñoz φροντίζει να δείξει και στις περιπτώσεις που η από- ταύτιση είναι διαθέσιμη ή επαρκής στρατηγική, δεν οδηγεί με κάποιο μαγικό ή αυτόματο τρόπο στην κατάρρευση της κυρίαρχης ιδεολογίας και στην ανάδυση των αντί- κοινών. Η αξία της όμως ως πρακτική έγκειται στο ότι επιτρέπει να φανταστούμε πώς θα μπορούσε να μοιάζει μία τέτοια κατάρρευση, ακόμα κι αν δεν μπορούμε να την σκεφτούμε τη δεδομένη στιγμή ως εφικτή. Με αυτήν την έννοια, υπάρχει μία διάσταση ουτοπισμού στη συζήτηση αυτή, μία αντίληψη ότι εξετάζουμε κάτι που είναι ανέφικτο. Ο Muñoz όμως αναγνωρίζοντας αυτό το ανέφικτο της

στρατηγικής που προτείνει, ή, μάλλον, το ανέφικτο του τελικού αποτελέσματος όπου αυτή θα στόχευε, δεν θεωρεί ότι χάνει κάτι από την αξία της -αντίθετα, υποστηρίζει τον ουτοπισμό ως -δυνάμει- χρήσιμη και δημιουργική διάσταση της θεωρίας.

“Από- ταυτοτικές παραστασιακές επιτελέσεις και αναγνώσεις προϋποθέτουν έναν ενεργό πυρήνα ουτοπικής προοπτικής. Αν και ο ουτοπισμός έχει γίνει το κακό αντικείμενο πολλής σύγχρονης πολιτικής σκέψης, εμείς παρ’ όλ’ αυτά οφείλουμε να κρατηθούμε πάνω σε και ακόμα και να ρισκάρουμε τον ουτοπισμό, αν πρόκειται να εμπλακούμε στην εργασία να κατασκευάσουμε έναν κουήρ κόσμο” (ό.π.: 25).

Έκτο κεφάλαιο: Ένα παράδειγμα πολιτικής επιτέλεσης

Έχοντας αυτά υπ' όψιν, θεωρώ ότι μπορούμε να προσεγγίσουμε ως πρακτική από- ταύτισης, με αυτούς τους όρους, ένα περιστατικό που συνέβη στην Παρέλαση Υπερηφάνειας της Κωνσταντινούπολης το καλοκαίρι του 2016, ή μάλλον, αυτό που συνέβη στις δράσεις διαμαρτυρίας, όταν η αίτηση άδειας για να γίνει Παρέλαση δεν έγινε αποδεκτή. Οι δράσεις αυτές περιλάμβαναν διάχυση στους δρόμους της πόλης, με τρόπο που να πραγματοποιούν ακριβώς αυτό που η Butler ονόμαζε επιτελεστική κατάληψη του δημόσιου χώρου, γράφοντας:

“Παρόλο που τα σώματα πάνω στο δρόμο αρθρώνουν την εναντίωσή τους στη νομιμότητα του κράτους, επίσης, εξαιτίας της κατάληψης του χώρου, επαναλαμβάνουν εκείνη την κατάληψη του χώρου, και επιμένουν σε αυτήν την κατάληψη του χώρου, θέτοντας την πρόκληση με ενσώματους όρους, το οποίο σημαίνει ότι, όταν το σώμα "μιλάει" πολιτικά, δεν είναι μόνο σε αρθρωμένη ή γραπτή γλώσσα”. (Butler, 2011: 7)

Τα υποκείμενα που συμμετείχαν στις δράσεις φορούσαν χαρακτηριστικά χρώματα του ουράνιου τόξου και πετούσαν πολύχρωμα κομφετί, ενώ διάβαζαν σε διαφορετικά σημεία της πόλης το δελτίο τύπου τους, όπου κατήγγειλαν την απαγόρευση πορείας. Σε αυτό το καταγγελτικό κείμενο, δήλωναν τι προσδοκούσαν να επιτύχουν, κάνοντας αυτές τις δράσεις: “Δείχνουμε πως ένας διαφορετικός κόσμος, σεξουαλικότητα, σώμα και ζωή είναι δυνατή” (βλ. Παράρτημα 3, η μετάφραση δική μου). Πραγματοποιώντας τις δράσεις παρά την απαγόρευση, επιτέλεσαν αυτό που ήθελαν να δείξουν, έφεραν αυτήν την διαφορετική ζωή στο προσκήνιο

της πολιτικής επιτελώντας την. Έτσι, οι δράσεις αυτές από μόνες τους είχαν ενδιαφέρον, καθώς ήταν μία περίπτωση που, παρά τις απαγορεύσεις που επιβάλλονται, τα σώματα εκτίθενται στο δρόμο, στο ενδεχόμενο -που έγινε γρήγορα πραγματικότητα- να υποστούν την αστυνομική βία. Εκτιθέμενα, διεκδίκησαν το δικαίωμα να διαδηλώνουν ελεύθερα, ακόμα κι αν αυτό το δικαίωμα είχε ήδη αφαιρεθεί, ή, περισσότερο, τελώντας σε ένα καθεστώς όπου τα LGBT άτομα δεν αναγνωρίζονται ως πολιτικά υποκείμενα, το δικαίωμά τους να έχουν δικαιώματα είχε απορριφθεί, πριν το αιτηθούν, δεν ήταν διανοητό. Αυτή η πράξη τους μπορεί να αναγνωστεί ως *επιτελεστική αντίφαση*· πρόκειται για τον τρόπο με τον οποίο η ύπαρξη ενός δικαιώματος ξεκινά με την άσκηση του από αυτούς που δεν το έχουν, κι είναι ανεξάρτητη από το αν αυτό το δικαίωμα τελικά θα κατοχυρωθεί νομικά ή όχι. Με την άσκηση αυτού του δικαιώματος στο δημόσιο χώρο, μετασχηματίζεται και ο ίδιος ο δημόσιος χώρος, αφού διανοίγεται η διανοητότητα του τι είναι και τι αξίζει να είναι δημόσιο. Μέρος αυτής της αντίφασης συνιστά το γεγονός πως κάποια υποκείμενα περνούν στην “παρανομία”, προκειμένου να διεκδικήσουν την νομική αναγνώριση ή υπόσταση. (για περισσότερα, βλ. Μπάτλερ και Σπίβακ, 2015). Αυτό το δικαίωμα στο οποίο εντοπίζεται η επιτελεστική αντίφαση, τελικά ασκείται με τον τρόπο που περιγράφει η Butler στο απόσπασμα που ακολουθεί:

“Όταν η νομιμότητα του κράτους τίθεται υπό αμφισβήτηση ακριβώς από τον τρόπο που εμφανίζεται στο δημόσιο χώρο, το ίδιο το σώμα ασκεί ένα δικαίωμα που δεν είναι δικαίωμα [...] Είναι, στην πραγματικότητα, το δικαίωμα να έχει δικαιώματα, όχι ως φυσικός νόμος ή μεταφυσική προϋπόθεση, αλλά ως η

επιμονή του σώματος ενάντια σε αυτές τις δυνάμεις που αναζητούν να μονοπωλήσουν τη νομιμότητα” (ό.π.: 8).

Αν ήδη το σύνολο της περίπτωσης της συγκεκριμένης Παρέλασης Υπερηφάνειας είναι σημαντικό, γιατί επιδεικνύει την επιτελεστική ισχύ της ενσωματότητας στο πολιτικό, τότε θεωρώ ότι ιδιαίτερη σημασία πρέπει να δοθεί σε μία συγκεκριμένη δράση που συνέβη στο πλαίσιο της, που μπορεί να αναγνωσθεί ως πρακτική από- ταύτισης⁶. Αυτή η δράση ήταν η “περφόρμανς”, με τα λόγια της πληροφορήτριάς μου, ενός υποκειμένου⁷ που συμμετείχε στην πορεία, το οποίο έχοντας τα φυσικά/βιολογικά χαρακτηριστικά που αποδίδονται στο ανδρικό φύλο, συμμετείχε στις δράσεις φορώντας στερεοτυπικά γυναικεία ρούχα, όπως “μία φούστα, ψηλά ροζ τακούνια, μία προκλητική μπλούζα κι ένα καπέλο” (βλ. Παράρτημα 3, “Απομαγνητοφώνηση”, η μετάφραση δική μου). Με αυτήν την εμφάνιση, και μία μπλούζα που έγραφε χαρακτηριστικά “100% gorgeous”, η περφόρμανς του περιλάμβανε το να βαδίζει από την αρχή της Λεωφόρου Istiklal, στην πλατεία Taksim, μέχρι το τέλος της, την πλατεία Tünel, που είναι το τέλος της ίδιας λεωφόρου. Η επιλογή της τοποθεσίας είναι σημαντική, καθώς η πεζοδρομημένη αυτή λεωφόρος, είναι ο μεγαλύτερος εμπορικός δρόμος της Κωνσταντινούπολης, και είναι εξαιρετικά πολυσύχναστος- έτσι, το κοινό της περφόρμανς του,

⁶ Οι πληροφορίες που έχω για τη συγκεκριμένη δράση και βασισμένη στις οποίες αναπτύσσω την προσωπική μου ερμηνεία πάνω της, αντλούνται από την αφήγηση μίας συμμετέχουσας στην διοργάνωση και την εκτέλεση των δράσεων διαμαρτυρίας, που παρακολούθησε τη συγκεκριμένη δράση, και από φωτογραφικό υλικό που η ίδια συμμετέχουσα μου έδωσε. Η πλήρης απομαγνητοφωνημένη αφήγηση και το φωτογραφικό υλικό βρίσκονται στο Παράρτημα.

⁷ Παρά την αμηχανία που αυτό προκαλεί στην ελληνική γλώσσα, θα προσπαθήσω να περιγράψω και να αναλύσω το περιστατικό αυτό αποφεύγοντας έμφυλα φορτισμένες λέξεις, καθώς δεν γνωρίζω πώς αυτοπροσδιορίζεται το ίδιο το υποκείμενο.

τόσο εκούσιο όσο και ακούσιο, ήταν πολυποίκιλο, δεν απευθυνόταν “μόνο σε αυτές και αυτούς στους οποίους άνηκε ήδη” (παράφραση από Μπάτλερ στο: Αθανασίου και Μπάτλερ, 2016: 169). Η περφόρμανς του δεν ολοκληρώθηκε, καθώς δεν κατάφερε να φτάσει στον τελικό του στόχο, αλλά προσήχθη από αστυνομικές δυνάμεις στο ύψος του Λυκείου Galatasaray, στο μέσον της διαδρομής (βλ. Παράρτημα 2).

Θεωρώ ότι η περφόρμανς του και το αντίκτυπο που είχε μπορεί να αναγνωσθεί ως πρακτική από- ταύτισης. Αυτή η ανάγνωσή μου βασίζεται κυρίως στην αντίδραση που είχαν στην περφόρμανς οι αστυνομικοί. Σύμφωνα με τα λόγια της πληροφορήτριάς μου, οι αστυνομικοί “αρχικά δεν μπορούσαν να καταλάβουν το θέμα, και ποια ήταν η κατάστασή του, οπότε μπόρεσε να ξεφύγει από το πρώτο σημείο ελέγχου” (Παράρτημα 3, “Απομαγνητοφώνηση”). Αυτό, με τους όρους του Muñoz, δείχνει κατά τη γνώμη μου πως η πρακτική αυτή δεν αντιτάχθηκε απλά στην κυρίαρχη ιδεολογία, διατηρώντας την ως σημείο αναφοράς και νοηματοδότησης- δεν ήταν δηλαδή αυτό που ο ίδιος ο στοχαστής ονομάζει “αντί- ταύτιση” και δείχνει τους περιορισμούς της ως πρακτικής. Με τους όρους της κυρίαρχης ιδεολογίας, που στη συγκεκριμένη περίπτωση μπορούμε να θεωρήσουμε πως οι αστυνομικοί την περιφρουρούν από τις πρακτικές που τη θέτουν σε κίνδυνο, και επομένως συντάσσονται με αυτήν και την εκπροσωπούν, η πρακτική του συγκεκριμένου υποκειμένου *δεν έβγαζε νόημα*. Με τα λόγια του ίδιου του υποκειμένου, στόχος του ήταν να “σαμποτάρει το φύλο” (Παράρτημα 3, “Απομαγνητοφώνηση”), ενσαρκώνοντας μία επιτέλεση που με τα λόγια της Winnubst, δεν μπορεί να χαρτογραφηθεί (παρατίθεται εδώ, σ. 62)- στόχος του, δηλαδή, δεν

ήταν να βρεθεί εκτός της εξουσίας του συστήματος του φύλου, αλλά να δουλέψει “επί και εναντίον της κυρίαρχης ιδεολογίας [...] προσπαθώντας να αλλάξει μία πολιτισμική λογική από το εσωτερικό της” (Muñoz, 199: 11-12).

Ακόμα, έχει ιδιαίτερο ενδιαφέρον πως τελικά τον προσήγαγαν, σύμφωνα με την πληροφορήτριά μου, επειδή “ήμασταν εμείς τριγύρω και παρακολουθούσαμε” (“Απομαγνητοφώνηση”). Από αυτή τη λεπτομέρεια, σκιαγραφείται αυτή η διάσταση των πρακτικών από- ταύτισης, που προϋποθέτουν για να πραγματοποιηθούν, το *χώρο της εμφάνισης*. Για να γίνει αντιληπτή η κίνηση του συγκεκριμένου υποκειμένου ως πολιτική επιτέλεση, χρειάστηκε να γίνει ορατή, και όχι απλώς ορατή από οποιονδήποτε, σαν ο χώρος της εμφάνισης, ο δημόσιος χώρος, να είναι δεδομένα εκεί, επειδή το υποκείμενο αυτό βάδισε σε μία κεντρική λεωφόρο- αντίθετα, ο χώρος της εμφάνισης συγκροτήθηκε τη στιγμή που τα συγκεκριμένα άτομα ήρθαν μαζί και έδωσαν τη συγκεκριμένη νοηματοδότηση στο βάδισμα του ενός. Σε αυτήν την πράξη, φαίνεται ότι ακόμα κι αν πρόκειται για το βάδισμα ενός συγκεκριμένου ατόμου, η σημασία της υπερβαίνει το άτομο αυτό, το άτομο στην πραγματικότητα δεν είναι αυτόνομο και οριοθετημένο απέναντι στους άλλους, όταν βαδίζει εκεί. Την ιδιαίτερη βαρύτητα που έχει η πράξη του μπορούμε να καταλάβουμε και μέσα από τα λόγια της Butler, ακόμα κι αν γράφει πριν αυτή η συγκεκριμένη πράξη τελεστεί.

“Το να περπατάς στο δρόμο χωρίς αστυνομική παρέμβαση είναι κάτι διαφορετικό από το να συγκεντρώνεσαι εκεί μαζικά. Και όμως, όταν ένα τρανς άτομο περπατάει εκεί, το δικαίωμα που ασκείται σε ενσώματη μορφή δεν

ανήκει μόνο σε εκείνο το ένα άτομο. Υπάρχει μία ομάδα, αν όχι μία συμμαχία, που περπατάει εκεί επίσης, είτε είναι είτε όχι ορατή. Ίσως μπορούμε να ονομάσουμε "επιτελεστική" και αυτήν την άσκηση του φύλου και το ενσώματο πολιτικό αίτημα για ίση μεταχείριση, για να προστατεύεται καμία από τη βία, και να μπορείτε να κινηθεί με και εντός αυτής της κοινωνικής κατηγορίας στο δημόσιο χώρο. Το να περπατήσει είναι να πει πως αυτός είναι δημόσιος χώρος όπου τρανς άτομα μπορούν να περπατούν...".

Αυτή η ανάγνωση της Butler που συνδέεται άμεσα με την περφόρμανς του συγκεκριμένου υποκειμένου, προτείνει την πολιτική επιτελεστική ισχύ που μπορεί να έχει μία πράξη που σε άλλα συγκείμενα θεωρείται δεδομένη, ή άνευ σημασίας. Αντίστοιχη ισχύ θεωρώ πως έχει και το σύνθημα που κυριαρχούσε επίσης στην Πορεία ενάντια στην κουλτούρα του βιασμού (βλ. εδώ, σ. 29): «Στο δρόμο για το σπίτι, θέλω να είμαι ελεύθερη, όχι γενναία». Η ελευθερία εδώ δεν είναι κάτι το δεδομένο· είναι ένα επιτελεστικό αίτημα, που αφορά κάτι τόσο τετριμμένο, την δυνατότητα ενός ατόμου να επιστρέφει στο σπίτι του, και όμως αποκτά στα συγκεκριμένα συμφραζόμενα, πολιτική ισχύ. Έτσι, πρόκειται για μία περίπτωση που αναδεικνύει πως η αντίσταση και η υπόσχεση της ελευθερίας μπορεί να κρύβεται στην επικράτεια του δεδομένου.

Ως πρακτική, το βάδισμά του και τα συγκεκριμένα ρούχα που συνέθεσαν την εικόνα του, ήταν μία από- ταύτιση με την ταυτότητα του Τούρκου άνδρα, ταυτότητα η οποία όμως δεν είναι μονοσήμαντη ή με σταθερό εννοιολογικό περιεχόμενο. Επιδέχεται διαφορετικών

νοηματοδοτήσεων: είναι η νοηματοδότηση που έχει η ταυτότητα εντός της χώρας του, αλλά είναι και μία δεύτερη νοηματοδότηση που αυτή παίρνει όταν η εικόνα του ταξιδεύει εκτός των εθνικών της συνόρων, και φτάνει, για παράδειγμα, σε “δυτικά” μάτια. Αν η νοηματοδότηση εντός της χώρας του σημαίνει πως άνδρας σημαίνει υποχρεωτικά ετεροφυλόφιλος, που ντύνεται, φέρεται, στέκεται και κινείται με έναν συγκεκριμένο τρόπο, τότε επίσης μία κυρίαρχη “δυτική” ανάγνωση επί του σώματος αυτού του υποκειμένου θα μπορούσε να υποστηρίξει πως η αμφισβήτηση του διπολικού συστήματος φύλου είναι υπόθεση αποκλειστικά δυτική· με άλλα λόγια, πως μία διαφορετική έκφραση φύλου είναι ασύμβατη με την εικόνα της μουσουλμανικής κοινωνίας. Τα τεχνολογικά μέσα, κυρίως η φωτογραφία και το διαδίκτυο, επεκτείνουν το χώρο της εμφάνισης όπου η πράξη του συγκεκριμένου υποκειμένου επιτελείται. Έτσι, επεκτείνουν τόσο το πολιτικό αντίκτυπο της πράξης του, όσο όμως και την πρόσβαση που έχουν στο σώμα του διαφορετικά λογοθετικά καθεστώτα, που διεκδικούν να το οικειοποιηθούν, και ασκούν πάνω του την εξουσία τους. Ακόμα κι αν ο τουρκικός λαός δεν ανήκει στους αραβικούς, έχει ενδιαφέρον να κοιτάξουμε τον τρόπο που σκιαγραφείται η συνθετότητα αυτής της θέσης, στο κείμενο του Άραβα συγγραφέα Saleem Haddad, *Σε ποιον ανήκουν τα κουήρ αραβικά σώματα;* (2016). Εκεί, ο συγγραφέας αρθρώνει τον προβληματισμό του ως εξής:

“Ποιος κατέχει τα κουήρ αραβικά σώματα; Είναι τα απολυταρχικά καθεστώτα που ποδοπατάνε τα κουήρ σώματα για ηθική νομιμοποίηση, οι τζιχαντιστές που γυαλίζουν τα θρησκευτικά τους διαπιστευτήρια πετώντας αυτά τα σώματα από

τους ψηλότερους πύργους, οι δυτικές ομάδες ανθρωπίνων δικαιωμάτων που εφαρμόζουν τα δικά τους αφηγήματα για να “σώσουν” αυτά τα σώματα, οι αντι-ιμπεριαλιστές ακαδημαϊκοί που επιχειρηματολογούν πως αυτά τα σώματα υιοθετούν αφελώς αποικιοκρατικούς λόγους, οι νεο-συντηρητικοί που κουνάνε νεκρά κουήρ σώματα μπροστά στους ψηφοφόρους τους για να δικαιολογήσουν πολέμους και κατοχές, ή οι πλούσιοι που ορίζουν τη γραμμή που διαχωρίζει τη σεξουαλική ελευθερία από την δημόσια ηθική;

Ως κουήρ άτομο στον Αραβικό κόσμο, όπου κι αν γυρίσεις κάποιος θέλει να χρησιμοποιήσει το σώμα σου, την ιστορία σου ή τη ζωή σου για τους δικούς του σκοπούς” (Haddad, 2016).

Η εικόνα αυτού του υποκειμένου, λοιπόν, που ταξιδεύει, μέσω της τεχνολογίας, επιτρέπει τη σύνθεση πολλαπλών πεδίων εξουσίας και λόγου που δρουν ταυτόχρονα, όταν επιχειρεί κάποια να την θέσει υπό συζήτηση. Η αξιοποίηση αυτής της περίπτωσης για τους σκοπούς της παρούσας μελέτης δεν ξεφεύγει από αυτόν τον κανόνα· κι εγώ χρησιμοποιώ εδώ το σώμα και την ιστορία του συγκεκριμένου υποκειμένου για προσωπικούς μου σκοπούς. Αντλώντας όμως από την επιστημολογία των *τοποθετημένων γνώσεων* της Haraway, επιλέγω να χρησιμοποιήσω το παράδειγμα ως μία προσπάθεια για “δίκτυα συνδέσεων, τα οποία στην πολιτική ονομάζονται αλληλεγγύη και στην επιστημολογία κοινές συζητήσεις” (Haraway, 2014: 284). Εδώ, στόχος είναι εξίσου η αλληλεγγύη και οι κοινές συζητήσεις. Έτσι, η προσδοκία ήταν να συζητηθεί αυτό το παράδειγμα όχι με σκοπό να εφαρμόσω πάνω του το δικό μου αφήγημα,

αλλά να καταλάβω κάτι από αυτό, δίνοντας πάντα έμφαση στο ότι “[ενν. ο εαυτός] πάντοτε είναι κατασκευασμένος, ατελώς συγκολλημένος, και κατά συνέπεια είναι ικανός να συνδεθεί με κάποιον άλλο, χωρίς να ισχυρίζεται ότι είναι άλλος” (ό.π.: 286). από αυτήν την θέση του ατελώς συγκολλημένου εαυτού συζητιέται αυτό το παράδειγμα, με προσδοκία να πάψω κι εγώ να συνδέομαι μόνο με όσους συνδέομαι ήδη.

Η περφόρμανς του συγκεκριμένου υποκειμένου είναι προφανές πως δεν οδήγησε με κάποιο αυτόματο τρόπο στην κατάρρευση της κυρίαρχης ιδεολογίας και στην ανάδυση των αντί- κοινών· όμως, μέσα από αυτήν, και μέσα από κάθε τέτοια πρακτική, τα αντί-κοινά “προτείνονται, προβάρονται, αρθρώνονται” (Muñoz, 1999: 179). Το βάδισμα αυτού του υποκειμένου επιτρέπει να φανταστούμε πώς θα είναι η “ανακατασκευασμένη δημόσια σφαίρα”, που φαντάζεται ο Muñoz, “όπου τα μάτια του μειονοτικού υποκειμένου δεν είναι πια περιθωριακά. Σε αυτό το φαντασιακό εθνο-τοπίο, ο κόσμος έχει ξαναγραφτεί μέσα από την από- ταυτιζόμενη επιθυμία” (ό.π.: 23). με άλλα λόγια, το βάδισμα αυτό μας επιτρέπει να φανταστούμε πώς θα έμοιαζε ένας κόσμος όπου ένα άτομο του οποίου η έκφραση φύλου αποσταθεροποιεί το διπολικό σύστημα μπορεί να περπατήσει, χωρίς να γίνει αντιληπτό ως κάτι που οφείλει να σταματηθεί.

Η ελευθερία που εξασκούσε το συγκεκριμένο υποκείμενο, από- ταυτιζόμενο με πολλαπλούς τρόπους με την ταυτότητα του Τούρκου άνδρα, καταστάληκε τελικά βίαια, μέσω της προσαγωγής του, από την εξουσία που πήρε την κυριαρχική της διάσταση, της απαγόρευσης, και ενσαρκώθηκε από τους αστυνομικούς. Η προσαγωγή του ίσως έρχεται να

νομιμοποιήσει τον “δυτικό” κυρίαρχο λόγο που βασίζει την ανωτερότητα του δυτικού πολιτισμού στην *ελευθερία* που λείπει από τους “Άλλους”, και επαν-επικυρώνει το λογοθετικό καθεστώς που διαγιγνώσκει ο Edward Said στις σχέσεις “Ανατολής” και “Δύσης”, όταν γράφει το 1978 το βιβλίο του *Οριενταλισμός*, και επιβιώνει εξίσου ισχυρό μέχρι σήμερα. Αυτή η πολιτική οπτική της πραγματικότητας που βασίζεται στην διαφορά ανάμεσα σε εμάς και τους “άλλους” μπορεί να επαναφερθεί νομιμοποιημένη από αυτό το παράδειγμα. Αυτή όμως η οπτική είναι ακριβώς αυτή που επιμένει να αγνοεί το ότι καμία διαφορά δεν αποδεικνύεται εν τέλει εδώ, καθώς η ανάγκη να διεκδικηθεί ένας χώρος, όπως έκανε αυτό το υποκείμενο, όπου η ταυτότητα και η έκφραση φύλου δεν ρυθμίζεται ή καταστέλλεται, τόσο διά της φυσικής βίας, όσο και διά της λογοθετικής βίας, είναι εξίσου επιτακτική, και στον “Ανατολικό” κόσμο, και στον “Δυτικό”.

Η σημασία της κίνησης λοιπόν, ακόμα κι αν διακόπηκε, παραμένει, και μεταφέρεται μέσω των τεχνικών μέσων και των προσωπικών αφηγήσεων, ώστε τελικά να μπορεί να συζητηθεί εδώ. Έτσι, θεωρώ ότι ως παράδειγμα, αποκρυσταλλώνει τη συνθετότητα της όλης συζήτησης που έχει αναπτυχθεί έως τώρα, και γι’ αυτό το λόγο αξιοποιείται, στο σημείο που αυτή η συζήτηση βαίνει προς το να ολοκληρωθεί -τουλάχιστον, προς το παρόν.

Έβδομο κεφάλαιο: Συμπερασματικές σκέψεις

Στην έκταση αυτής της μελέτης, επιχείρησα να διερευνήσω ενδεχόμενα πεδία ελευθερίας που προκύπτουν στις συζητήσεις της σύγχρονης φεμινιστικής και κουήρ θεωρίας, και εργάζονται με την διαπίστωση των σχέσεων εξουσίας που υποκειμενοποιούν, καθυποτάσσουν και καθιστούν δυνατή την ύπαρξη των υποκειμένων. Οι πρακτικές όλες που προέκυψαν ως τέτοια πεδία βασίζονται στο πώς ζούμε - στις θέσεις όπου βίαια εγκαλούμαστε ως υποκείμενα και σε ορισμένες περιπτώσεις, μπορούμε να τις χρησιμοποιήσουμε ως αφετηρία για την επιτέλεση του πολιτικού και την διεκδίκηση μίας έννοιας ελευθερίας.

Σε όλα τα έργα που συνεισέφεραν στο να γραφτεί αυτή η μελέτη, ένα κοινό χαρακτηριστικό που μπορεί να αναγνωσθεί είναι μία απαισιοδοξία, ή μία “αποτυχία”. Αυτό είναι πως δεν δόθηκε μία τελική, σίγουρη, ασφαλής απάντηση στα ερωτήματα που την κίνησαν εξ αρχής. Αυτή η μελέτη, με άλλα λόγια, δεν κατέληξε σε μία συνεκτική θεωρία του τι είναι η ελευθερία, ή σε έναν νέο ορισμό· δεν ήταν αυτός ο στόχος, και ίσως να ήταν προβληματικός, καθώς θα απαιτούσε να επιστρέψουμε σε μία “σίγουρη λύση”, σε μία νέα οντολογία, σε ένα δεδομένο μοντέλο. Περισσότερο, αυτό που συζητήθηκε ήταν πιθανότητες, δυνατότητες και πρακτικές ελευθερίας, που δεν είναι πάντα διαθέσιμες, δεν γνωρίζει ποτέ κανείς αν αρκούν ως στρατηγικές ύπαρξης, και δεν έχουν δεδομένα “αποτελέσματα”. Αυτό το σημείο τελικά δεν το διαβάζω ως απαισιοδοξία, αλλά ως το μόνο διαθέσιμο τρόπο να *συσχετιστώ καταφατικά με το παρόν*, μένοντας πιστή στο πλαίσιο που έκανε δυνατή αυτήν την

μελέτη. Μιλώντας για πράξεις που “δεν είναι διανοητές πάνω στο χάρτη” (Winnubst, 2006: 187), θα έπρεπε να κατασκευάσω έναν νέο χάρτη, προκειμένου να καταλήξω σε δεδομένες απαντήσεις.

Επομένως, η μόνη ελευθερία για την οποία διεκδικώ το χώρο να μιλήσω είναι ένας τρόπος συν-ύπαρξης, που “κατακτιέται” επιτελεστικά, ποτέ για πάντα, ποτέ ολοκληρωτικά, ποτέ προβλέψιμα. Δεν είναι μία αναπαλλοτρίωτη ελευθερία ως υποκείμενα της οποίας εγκαλούμαστε (βλ. Αθανασίου και Μπάτλερ, 2016). Περισσότερο, ίσως είναι κοντά σε αυτό για το οποίο μιλάει η Αθανασίου, στο κείμενό της *Who is that name?* όπου αναπτύσσει πολλά σημεία του προβληματισμού που έχει αναδειχθεί εδώ, γράφοντας:

“Μία τέτοια οπτική της κριτικής εμπρόθετης δράσης προβληματοποιεί την διαμόρφωση της ελευθερίας ως μίας αναπαλλοτρίωτης μορφής ιδιωτικής ιδιοκτησίας και εξωθεί σε μία μετατόπιση προς το να ενσαρκώνεις την ελευθερία με άλλους, διαμέσου της προοπτικής των σωματικών υλικοτήτων και της σχεσιακής συν-κινησιακότητας” (Athanasίου, 2012: 204, η μετάφραση και η έμφαση δικές μου).

Μία τέτοια έννοια της ελευθερίας προσπάθησα να προσεγγίσω, με εργαλείο την έννοια της επιτελεστικότητας στο πολιτικό, που καθιστά προβληματική την αντίληψη της ελευθερίας ως αντικείμενο ιδιοκτησίας. Οι πρακτικές όλες που συζητήθηκαν είναι διαστάσεις της πολιτικής επιτελεστικότητας, γιατί αυτή καθιστά δυνατή τη συζήτηση που αναπτύχθηκε, παρόλο που δεν ήταν το κέντρο της. Ο “φακός” της επιτελεστικότητας, επιτρέπει την

κατανόηση της διαμόρφωσης των σωμάτων από την πατριαρχία, την αποικιοκρατία, τον καπιταλισμό και τόσα άλλα συγκοινωνούνται “δοχεία εξουσίας”, διαμόρφωση που απαιτεί την επαναλαμβανόμενη συμμόρφωση με τις γραμμές που ορίζουν αυτά τα συστήματα εξουσίας (βλ. Ahmed, 2006). Έτσι, ο φακός αυτός βάζει το σώμα ως διακύβευμα, και όχι δεδομένο, της πολιτικής, και διανοίγει την πιθανότητα να αποσταθεροποιηθούν οι όροι της επανάληψης.

Το ζήτημα της εμπρόθετης δράσης δεν συζητήθηκε τόσο αναλυτικά, αλλά αφέθηκε να προκύψει. Αυτό συνέβη γιατί εμπρόθετη δράση θεωρώ πως είναι αυτό που προκύπτει ως κινητήριο μηχανισμός σε εκείνα τα μικρά σημεία φυγής από τους σύνθετους μηχανισμούς της εξουσίας. Είναι αυτή που χαρακτηρίζει το υποκείμενο που αναστοχάζεται κριτικά την ύπαρξή του και επιδιώκει να επιτελέσει μία κριτική από-υποκειμενοποίηση κατά Butler (2009). Είναι αυτή που ωθεί ένα από-προσανατολισμένο υποκείμενο, που δεν οδηγείται αιτιοκρατικά στη ριζοσπαστική δράση, να κινηθεί προς το να μετουσιώσει την βία του από-προσανατολισμού σε *πολιτικό δώρο*. Είναι, τέλος, αυτή που επιτρέπει το υποκείμενο που εγκαλείται από μία ταυτότητα να τη χρησιμοποιήσει επιτελεστικά για να ενσαρκώσει μία από-ταύτιση. Με αυτήν την έννοια, εμπρόθετη δράση δεν είναι ένα βολονταριστικό πεδίο απεριόριστης δυνατότητας του υποκειμένου, αλλά ίσως ένα “περίσσευμα επιθυμίας” που διαφεύγει της χαρτογράφησης από τις σχέσεις εξουσίας. Σε αυτό το περίσσευμα, βρίσκεται ο χώρος που αρθρώνεται μία δύναμη αντίστασης.

Αντί επιλόγου - αναπάντητα ερωτήματα

Σε αυτήν την εργασία, ενδιαφέρθηκα κυρίως για το πώς παράγονται τα υποκείμενα και πώς μπορεί να επιτελείται το πολιτικό και να προσεγγίζεται ως έννοια η ελευθερία, εντός, επί και ενάντια της λογοθετικής κυριαρχίας του φιλελευθερισμού. Περισσότερο, μάλιστα, ενδιαφέρθηκα συγκεκριμένα για τα υποκείμενα αυτά που παράγονται ως μη-πλήρως υποκείμενα από το σύστημα αυτό, και τα υποκείμενα αυτά τα εξέτασα ως πρόσφορο έδαφος για την ανάπτυξη της συγκεκριμένης συζήτησης. Ωστόσο, η δική μου ανάπτυξη εδώ σε καμία περίπτωση δεν εξαντλεί μία σχετική συζήτηση, μία συζήτηση που μάλλον είναι καταδικασμένη να είναι ανεξάντλητη. Συγκεκριμένα, ένα ερώτημα που παραμένει επίμονο για μένα είναι το εξής: γίνεται να φανταστούμε τους μηχανισμούς υποκειμενοποίησης και τις δυνατότητες ελευθερίας εντός τους σε ένα σύστημα που δεν χαρακτηρίζεται από την κυριαρχία του φιλελευθερισμού;

Η τελεολογική διαπίστωση ότι ο φιλελευθερισμός είναι αυτό που δεν μπορούμε να μην θέλουμε, ενώ είναι τρομακτικά ισχυρή, είναι μία διαπίστωση που δεν θέλω να αποδεχτώ. Η αδυναμία μου σε αυτήν την μελέτη να συζητήσω κάτι πέρα από τη διαμόρφωση του υποκειμένου στο πλαίσιο του φιλελευθερισμού, είναι ένας σχεδόν αναπόφευκτος δυτικοκεντρισμός, που έχει να κάνει και με το πεδίο της εμπειρίας μου, αλλά και με το χώρο και το βάθος αυτής της μελέτης. Έτσι, το πεδίο αυτού του προβληματισμού παραμένει ανοικτό και περιμένει, ελπίζω, να εξερευνηθεί.

Για την διερεύνηση αυτών των ζητημάτων, τελικά γύρισα προς τη φεμινιστική και κουήρ θεωρία γιατί είναι ο φακός μέσα από τον οποίο μπορώ εγώ να καταλάβω τον κόσμο, να αποκτήσω συναίσθηση του δικού μου χάρτη, κατά την Winnubst: είναι αυτό το πεδίο όπου εγώ κατάλαβα αυτήν την ασυμβατότητα ανάμεσα στις επιταγές του χάρτη και τις δικές μου επιθυμίες, και έτσι από εκεί ξεκίνησα. Αλλά κυρίως, με αφετηρία αυτό -και όχι με σκοπό να περιοριστώ σε αυτόν- επιδιώκω να εξετάσω πώς μπορώ να συνδεθώ όχι *μόνο* με αυτούς με τους οποίους συνδέομαι ήδη, αλλά να κατανοήσω τον κόσμο όπου ζω: την “ιμπεριαλιστική καπιταλιστική πατριαρχική κουλτούρα λευκής ανωτερότητας” (hooks, 2016) εντός της οποίας ένας περιορισμός στο ζήτημα του φύλου ίσως τελικά δεν αρκεί για την προσπάθεια να γίνει αυτός ο κόσμος λίγο πιο βιώσιμος. Αυτή η διάνοιξη του προβληματισμού πέρα από το πεδίο του φύλου, που το κρατάει όμως ως κέντρο και θεμελιώδες εργαλείο, δεν έγινε δυνατή εδώ. Θεωρώ όμως ότι είναι κρίσιμο να γίνει, κρατώντας στο μυαλό την διαπίστωση της Audre Lorde το 1984, που ισχύει εξίσου και σήμερα:

“Δεν μπορούν να υπάρχουν μονοθεματικοί αγώνες, γιατί δεν ζούμε μονοθεματικές ζωές”.

Βιβλιογραφία

Ξενόγλωσσοι τίτλοι

Ahmed, S. (2006). *Queer Phenomenology*. Durham and London: Duke University Press.

Allen, A. (2002). *Power, Subjectivity, and Agency: Between Arendt and Foucault*, International Journal of Philosophical Studies, 10:2, 131-149.

Athanasiou, A. (2012). 'WHO' IS THAT NAME?. European Journal of English Studies, 16:3, 199-213.

Braidotti, R. (2013). *The Posthuman*. Cambridge: Polity Press.

Braun, K. (2007). *Biopolitics and Temporality in Arendt and Foucault*. Time & Society, 16:5, 5-23.

Butler, E. (2015). *Classical Liberalism. A Primer*. Λονδίνο: The Institute of Economic Affairs.

Butler, J. (2011). *Bodies in Alliance and the Politics of the street*. Κείμενο που παρουσιάστηκε στη σειρά ομιλιών "The State of things", που οργανώθηκε από το Office of Contemporary Art Norway (OCA), Βενετία, 7 Σεπτεμβρίου 2011.

Foucault, M. (2003 [1997]). *Society must be defended*. (μετάφραση: David Macey).
Νέα Υόρκη: Picador.

Foucault, M. (1994). *The ethics of the Concern of Self as a Practice of Freedom*. Στο:
Paul Rabinow (επιμ.). *The essential works of Michel Foucault vol. 1* (μετάφραση: Robert
Hurley), σσ. 281-302. Νέα Υόρκη: The New Press.

Haddad, S. (2016). *Who owns queer arab bodies?* Ανακτήθηκε στις 15/11/2016,
από: <http://www.saleemhaddad.com/non-fiction/#/women-and-the-revolution-in-yemen/>

Haraway, D. (2003). *The Companion Species Manifesto. Dogs, People and
Significant Otherness*. Σικάγο: Prickly Paradigm Press.

Honig, B. (1992). *Towards an Agonistic Feminism: Hannah Arendt and the Politics
of Identity*. Στο: Butler, J. και Scott, J. *Feminists theorize the political* (σσ.215-238). Νέα
Υόρκη: Routledge.

hooks, b. (2014). *How do we define feminist liberation?* Ομιλία στο New School, 7
Μαΐου 2014, Νέα Υόρκη. Ανακτήθηκε στις 15/12/2016 από:
<https://www.youtube.com/watch?v=k9l9zqv2wB4>

Jagose, A.M. (2009). *Feminism's Queer Theory*. *Feminism & Psychology*, 19:2, 157-
174.

Lorde, Audre (1984). *Sister Outsider*. Berkeley: Crossing Press.

Mills, C. (1997). *The Racial Contract*. Ithaca: Cornell University Press.

Muñoz, J. (1999). *Disidentifications. Queers of Color and the Performance of Politics*. Minneapolis: Minnesota University Press.

Riley, D. (1989). *Am I that name? Feminism and the Category of "Women" in History*. Στο: MacCabe, C., Heath, S και Riley, D. (επιμ) (2004). *The Language, Discourse, Society Reader* (σσ. 138-156). Αγγλία: Palgrave Macmillan.

Winnubst, S. (2006). *Queering Freedom*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

Ελληνόγλωσσοι τίτλοι

Αθανασίου, Α. (2008). *Η πολιτική της ευάλωτης ζωής και το αίτημα της κριτικής*. Εισαγωγή στο: Μπάτλερ, Τ.: *Ευάλωτη Ζωή*. Αθήνα: νήσος.

----- (2008). *Εισαγωγή*. Στο: Μπάτλερ, Τ.: *Σώματα με σημασία*. Αθήνα: Εκκρεμές.

Αθανασίου, Α. & Μπάτλερ, Τ. (2016 [2013]). *Απ-αλλοτρίωση. Η επιτελεστικότητα στο πολιτικό*. (μετάφραση: Αλέξανδρος Κιουπκιολής). Αθήνα: Εκδόσεις Τόπος.

Arendt, H. (2012). *Ελευθερία, αλήθεια και πολιτική*. Αθήνα: Στάσει Εκπίπτοντες.

----- . (1986 [1958]). *Η Ανθρώπινη κατάσταση - Vita activa*. (μετάφραση: Στέφανος Ροζάνης, Γεράσιμος Λυκιαρδόπουλος). Αθήνα: Γνώση.

Braidotti, R. (2004 [1996]). *Σημάδια τέρατος και ίχνη αμφιβολίας. Περί τερατολογίας και σωματοποιημένων διαφορών* (μετάφραση: Κώστας Αθανασίου). Στο: Μακρυνιώτη, Δ. (επιμ.). *Τα όρια του σώματος/ Διεπιστημονικές προσεγγίσεις* Αθήνα: Νήσος.

Haraway, D. (2014 [1991]). *Ανθρωποειδή, Κυβόργια, Γυναίκες: Η επανεπινόηση της φύσης* (μετάφραση: Πελαγία Μαρκέτου). Αθήνα: Αλεξάνδρεια.

----- . (2006 [1992]). *Ecce homo, ain't (ar'n't) I am woman, και ανίδιες/ανιδιοποιημένες άλλες: Ο άνθρωπος στο μετα-ανθρωπιστικό τοπίο*. (μετάφραση: Πελαγία Μαρκέτου). Στο: Αθανασίου, Α. (επιμ.). *Φεμινιστική θεωρία και πολιτισμική κριτική*. Αθήνα: νήσος.

μπάσταρδα στα οδοφράγματα (2016). *Κάλεσμα για την 6η Δεκέμβρη*. Ανακτήθηκε στις 10/12/2016, από: <https://athens.indymedia.org/post/1566065/>

Μπάτλερ, Τ. (2009 [2006]). *Ευάλωτη ζωή. Δυνάμεις του πένθους και της βίας*. (μετάφραση: Μιχάλης Λαλιώτης, Κώστας Αθανασίου). Αθήνα: νήσος.

----- . (2009 [1997]). *Η Ψυχική ζωή της εξουσίας. Θεωρίες καθυπόταξης*
(μετάφραση: Τάσος Μπέτζελος). Αθήνα: Πλέθρον.

Μπάτλερ, Τ. και Σπίβακ, Τ. (2015 [2007]). *Τραγουδώντας τον εθνικό ύμνο*.
(μετάφραση: Βασιλική Κάση, Άννα Μαγγίνα, Αιμιλία Παπαδοπούλου, Βάσια Τζανακάρη,
Ουρανία Τσιάκαλου). Αθήνα: Εκδόσεις Τόπος.

Φουκό, Μ. (1991). *Η μικροφυσική της εξουσίας*. Αθήνα: Ύψιλον.

Παράρτημα



1.

Εικόνα 1 Αφίσα για την πορεία στις 6/12/2016. Ανακτήθηκε από: <https://athens.indymedia.org/post/1566065/>



2.

Εικόνα 2 Η προσαγωγή του υποκευμένου στην Κωνσταντινούπολη. Ανακτήθηκε από: <http://kaosgl.org/sayfa.php?id=21962>



Εικόνα 3 Άλλο περιστατικό προσαγωγής από τις διαδηλώσεις της Κωνσταντινούπολης.

3. Απομαγνητοφώνηση

Lara Guney Ozlen, συνέντευξη μέσω διαδικτύου, 26/12/2016

“This person, a non-binary queer person in their own terms, wanted to make a performance regarding the march For the banning of our march, and so on. So he was wearing a skirt, high heels, kinky shirt and hat, one of our friends was shooting, and he walked until Galatasaray, where he got into custody. His plan was to walk from Taksim square, all the way down Istiklal avenue, until Tünel square. He could get away at the first check point, because at first they couldn’t understand the issue, they didn’t know what was his deal. But they got him when he tried to move on. I guess they got him because we were around and watching! The spectacle of the performance, you see! After he was let out again, he claimed that the aim was to sabotage gender...”