

ΔΙΑΒΑΣΕΙΣ ΚΑΙ ΕΞΑΙΡΕΣΕΙΣ:

ΑΝΤΙΝΟΜΙΕΣ ΤΗΣ ΔΙΕΘΝΙΚΟΤΗΤΑΣ ΣΤΙΣ ΠΑΡΥΦΕΣ ΤΟΥ ΚΟΣΜΟΠΟΛΙΤΙΚΟΥ

ΑΘΗΝΑ ΑΘΑΝΑΣΙΟΥ



Στα επιστημολογικά συμφραζόμενα της κοινωνικής ανθρωπολογίας, των μετααποικιακών σπουδών και της πολιτισμικής κριτικής πληθαίνουν τελευταία οι ανανεωτικές επεξεργασίες του κοσμοπολιτισμού, οι οποίες εστιάζουν στην ανίχνευση κριτικών και εναλλακτικών πεδίων στοχασμού και πράξης πέραν του έθνους. Αντιμετωπίζοντας κριτικά τις οικουμενιστικές αξιώσεις του παραδοσιακού κοσμοπολιτισμού, καθώς και τη σχέση του με τον εθνικισμό, οι θεωρήσεις αυτές διερευνούν τις προοπτικές ενός κοσμοπολιτισμού που όχι μόνο δεν εκκινεί από προνομιακές πολιτικές θέσεις υποκειμένου ή από α-πολιτικούς ισχυρισμούς κοινωνικής απεμπλοκής, αλλά, αντιθέτως, αναδύεται μέσα από συγκεκριμένα ιστορικο-κοινωνικά συγκείμενα του πολιτικού πράττειν. Αυτή την εννόηση του κοσμοπολιτισμού ως πεδίου κριτικής ανασήμανσης και πολιτικής αντιδικίας υποδηλώνει ο νεολογισμός «κοσμοπολιτική» (*cosmopolitics*).¹

Οποιαδήποτε απόπειρα αναστοχαστικής πραγμάτευσης της προβληματικής της κοσμοπολιτικής δεν μπορεί παρά να αναμετρηθεί τόσο με τον ορθολογικό κοσμοπολιτισμό και τον οικουμενισμό του Διαφωτισμού, όσο και με την εμβληματική στιγμή υπέρτατης απαξίωσης

Η Αθηνά Αθανασίου είναι επίκουρη καθηγήτρια στο Τμήμα Κοινωνικής Ανθρωπολογίας του Παντείου Πανεπιστημίου Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών.

και θρυμματισμού του κοσμοπολιτικού ιδεώδους: στο εθνικοσοσιαλιστικό δικαϊκό σύστημα, Εβραίοι κυρίως, αλλά και Τσιγγάνοι, ομοφυλόφιλοι, διανοούμενοι και κομμουνιστές ήταν οι στερεοτυπικές ενσαρκώσεις του απαξιωτικού χαρακτηρισμού του «κοσμοπολίτη». Ως τέτοιοι θεωρούνταν ανάξιοι να φέρουν τη γερμανική ιδιότητα του πολίτη και εκτοπίζονταν στον απόλυτο τόπο της νεωτερικής βιοπολιτικής: στο ναζιστικό στρατόπεδο εξόντωσης, όπου η «κατάσταση εξαίρεσης» επεκτείνεται, εδραιώνεται και μετατρέπεται σε διαρκή γνώμονα ή κανόνα – κανονικοποιείται και φυσικοποιείται. Κατά την «τελική λύση», αυτή τη στιγμή της ύστατης μετατροπής της πολιτικής σε βιοπολιτική, Εβραίοι και Τσιγγάνοι στέλνονταν στα στρατόπεδα εξόντωσης αφού προηγουμένως τους αφαιρούνταν η –ήδη απαξιωμένη και υποβιβασμένη– «ιδιότητα του πολίτη»– στην οποία είχαν περιέλθει μετά τους Νόμους της Νυρεμβέργης περί «υπηκοότητας στο Ράιχ» και περί «προστασίας του γερμανικού αίματος και της γερμανικής τιμής». Έτσι, στερημένοι από κάθε πολιτικό δικαίωμα και μειωμένοι στο απλούστερο βιολογικό επίπεδο, εξοντώνονταν όχι ως πολιτικά υποκείμενα, αλλά ως «γυμνή ζωή» (*vita nuda*), σύμφωνα με τον όρο του Giorgio Agamben, δηλαδή ζωή απογυμνωμένη από κάθε πολιτική διαμεσολάβηση ή διακύβευση.²

Βασιζόμενος σε θεωρητικές επεξεργασίες του Michel Foucault και του Walter Benjamin, ο Agamben εξετάζει τις αρθρώσεις του κυριαρχικού/δικαιικού μοντέλου εξουσίας με τη βιοπολιτική: αναπτύσσει τη θέση ότι η δυτική πολιτική θεμελιώνεται στην πολιτική απόφα(ν)ση περί της συμπερίληψης της «γυμνής ζωής» στην/ και την εξαίρεσή της από την επικράτεια του πολιτικού βίου και των εξουσιαστικών του μηχανισμών. Απηχώντας τη διατύπωση της Hannah Arendt «η αφηρημένη γύμνια που δεν είναι τίποτε άλλο από ένας άνθρωπος»,³ αλλά και τη διατύπωση «γυμνή ζωή» (*bloßes Leben*)⁴ που ο Benjamin επινοεί για να περιγράψει τον φορέα της συστοιχίας μεταξύ βίας και δικαίου, η «γυμνή ζωή» του Agamben δηλώνει όχι απλώς τη συνάρθρωση σώματος και ιστορίας αλλά την έκθεση της απλής, φυσικής, βιολογικής ζωής στην κυριαρχική απόφαση επί της ζωής και του θανάτου. Ο Agamben ανιχνεύει την απαρχή της «γυμνής ζωής» –και των ανεξάλειπτων διαπλοκών της με την κυρίαρχη εξουσία– στην εμβληματική μορφή (*figure*) του «ιερού ανθρώπου» (*homo sacer*), μιας αμφίσημης όσο και αινιγματικής μορφής του ρωμαϊκού δικαίου, η οποία σηματοδοτεί την «άθυτη αλλά, ωστόσο, φονεύσιμη ζωή». Στο πλαίσιο του ναζιστικού στρατοπέδου εξόντωσης, αυτή η μορφή βρίσκει την απώτερη και παραδειγματική αποκρυστάλλωσή της: όχι μόνο δεν δηλώνει ένα ιστορικό ατύχημα –ή μια εκφορά «ανομίας»– της νεωτερικής εξουσίας, αλλά συνιστά τον Νόμο –το υπολανθάνον και γενικευμένο παράδειγμα (*paradigm*)– της πολιτικής νεωτερικότητας.⁵

Το ναζιστικό στρατόπεδο συγκέντρωσης συνιστά, για τον Agamben, την λανθάνουσα παραδειγματική δομή του πολιτικού χώρου της νεωτερικότητας. Η έννοια της «γυμνής ζωής» αναδύεται ως κρίσιμη ιστορική και ανθρωπολογική «έννοια-όριο» που εγκαθιδρύει το πεδίο αναγνωρισιμότητας του ανθρώπινου στην ύστερη δυτική νεωτερικότητα. Η δυτική εννοιολόγηση του Πολιτικού εγκαθιδρύεται στη βάση του αποκλεισμού –ακριβέστερα, της περίκλεισης μέσω του αποκλεισμού– της «γυμνής ζωής». Η «γυμνή ζωή» είναι η ζωή ο αποκλεισμός της οποίας εγκαθιδρύει τον ίδιο το νόμο του δυτικού πολιτικού συστήματος: περιλαμβάνεται στη δικαϊκή και πολιτική τάξη μόνο στη

μορφή της κατάστασης εξαίρεσης. Στο πλαίσιο της κατάστασης εξαίρεσης, η «γυμνή ζωή» ταυτόχρονα αποκλείεται και περιλαμβάνεται από την πολιτική τάξη. Καθώς όμως η εξαίρεση μετατρέπεται σε κανόνα, η σφαίρα της «γυμνής ζωής» αρχίζει να συμπίπτει με το πεδίο του Πολιτικού. Το δοκίμιο αυτό επιχειρεί να δείξει ότι αυτός ο δεσμός μη αναγώγιμης αδιακρισίας μεταξύ «γυμνής ζωής» και πολιτικής εξουσίας (ή, βίου και ζωής, αλλά και βίας και δικαίου) είναι σήμερα ο κατεξοχήν τόπος οργάνωσης της διεθνικότητας. Η διεθνικότητα, με άλλα λόγια, αναδύεται ως πεδίο παραγωγής και διακύβευσης του «νέου βιοπολιτικού σώματος της ανθρωπότητας».⁶

Η «γυμνή ζωή» στον ορίζοντα της βιοπολιτικής και της κυβερνητικότητας

Στο επίκεντρο αυτής της αρένας κυριαρχικής παραγωγής του «νέου βιοπολιτικού σώματος της ανθρωπότητας» βρίσκονται σήμερα οι εκτοπισμένοι της παγκόσμιας τάξης –μετανάστες, εξόριστοι, πρόσφυγες, μη-πολίτες, αιτούντες άσυλο και εργάτες με το κομμάτι– που «μετακινούνται (ή τους μετακινούν) από το ένα μέρος στο άλλο αλλά ωστόσο ακινητοποιούνται στην κινητική τους κατάσταση εξαιτίας της πλήρους έλλειψης κοινωνικών δικαιωμάτων και προστασίας, της συχνά βάνουσης κακοποίησης ή εκμετάλλευσής τους».⁷ Στα συμφραζόμενα της σημερινής Ευρώπης, εμβληματικά αναφερόμενα της μορφής του «ξένου», της ριζικής αυτής πολιτισμικής ετερότητας που τοποθετείται στο μεταίχμιο ανθρώπου και πολίτη και ως τέτοια απειλεί τα σύνορα, είναι οι «λαθρομετανάστες», οι *sans papiers*, αλλά και οι αποδέκτες «ανθρωπιστικής βοήθειας», οι «φιλοξενούμενοι» σε κέντρα υποδοχής και καταυλισμούς προσφύγων: με άλλα λόγια, αυτοί και αυτές των οποίων την άρση της υποκειμενικότητας επισείει η κήρυξη ή η επίκληση (ακήρυκτων) καταστάσεων «έκτακτης ανάγκης». Εξαιρούνται από το πολιτικό πεδίο της ζωής, παρόλο που η κατάστασή τους είναι απολύτως πολιτική: καθίστανται υποκείμενα τη στιγμή, ακριβώς, της απο-υποκειμενοποίησής τους. Στερημένοι/ες την ιδιότητα του πολίτη και το δημοκρατικό πολιτικό δικαίωμα της θέσμησης που απορρέει από αυτήν, η ύπαρξή τους περιστέλλεται στη σφαίρα της φιλελεύθερης «κυβερνητικότητας» όπου κυριαρχεί η διακύβευση (στέρψη, διεκδίκηση, ή και επίκληση προστασίας) των ατομικών τους δικαιωμάτων. Εισέρχονται, έτσι, σε μια ζώνη εκκρεμότητας – μεταξύ της «γυμνής ζωής» και του «πολιτικού βίου». Όπως το θέτει η Judith Butler: «Το υποκείμενο που δεν είναι υποκείμενο δεν είναι ούτε ζωντανό ούτε νεκρό, ούτε εντελώς συγκροτημένο ως υποκείμενο ούτε εντελώς απο-συγκροτημένο στο θάνατο».⁸ Ας θυμηθούμε εδώ ότι ο Primo Levi, στο *Se questo è un uomo*, είχε μιλήσει για την μεταίχμιακή μορφή αυτού του νεκροζώντανου έγκλειστου της ναζιστικής βιοπολιτικής που στην ιδιόλεκτο του στρατοπέδου συγκέντρωσης ονομαζόταν *Muselmann*, ως παράδοση μορφή μαρτυρίας (αυτού που ως μη-άνθρωπος δεν είναι σε θέση να μαρτυρήσει, αλλά ταυτόχρονα, ακριβώς εξαιτίας της μη-δυνατότητάς του να μαρτυρήσει, είναι ο πραγματικός μάρτυρας) που καθιστά αδύνατη τη διάκριση μεταξύ ανθρώπου και μη-ανθρώπου. Για τον Agamben, το Άουσβιτς –εκτός από στρατόπεδο συστηματικού πολιτικού θανάτου– υπήρξε ένας τόπος «πειράματος», όπου «ο Εβραίος» μετατρέπεται σε *Muselmann* και το ανθρώπινο σε μη-ανθρώπινο. Αυτό που ορίζει την οριακή μορφή του *Muselmann* ως απόλυτου μάρτυρα είναι όχι τόσο ότι η ζωή

του δεν λογίζεται πια ως ζωή, αλλά ότι ο θάνατός του δεν είναι πια θάνατος: «Αυτό –ότι ο θάνατος ενός ανθρώπινου όντος δεν μπορεί πια να αποκαλείται θάνατος [...]– είναι ο ιδιαίτερος τρόμος που ο *Muselman* φέρνει στο στρατόπεδο και που το στρατόπεδο φέρνει στον κόσμο».⁹

Πώς όμως αρθρώνεται η σχέση μεταξύ της «γυμνής ζωής» και του «πολιτικού βίου» σε συνθήκες φιλελεύθερης «κυβερνητικότητας»; Η θεματική της «κυβερνητικότητας», άμεσα συνδεδεμένη με την προβληματική της «βιοεξουσίας», κατέχει κεντρική θέση στην ύστερη φιλοσοφική σκέψη του Michel Foucault (1976-1984). Η πολιτική ορθολογικότητα που ο Foucault αποκαλεί «κυβερνητικότητα» (*gouvernementalité*) αναφέρεται σε μια σύγχρονη τεχνολογία εξουσίας που συνυφαίνεται ιστορικά με την πειθαρχία (αυτή την τεχνολογία εξουσίας που ασκείται στο σώμα μέσω μηχανισμών κατανομής στο χώρο και επιτήρησης) και επιχειρεί να ρυθμίσει τη ζωή και την κατανομή των πληθυσμών μέσω μηχανισμών στατιστικής, πολιτικής οικονομίας, ασφάλειας, ασφάλισης και διαχείρισης της διακινδύνευσης. Αν και ο Foucault προτείνει μια αναλυτική διάκριση μεταξύ κυριαρχίας και κυβερνητικότητας, και παρόλο που θεωρητικοποιεί τη δεύτερη ως μεταγενέστερη ιστορικά μορφή εξουσίας, δεν αποκλείει τη συνύπαρξή τους. Προειδοποιώντας μάλιστα εναντίον της πρόσληψης των διαφορετικών μορφών εξουσίας με όρους χρονολογικής διαδοχής, αναφέρεται στην τριγωνική συνάρθρωση κυριαρχίας, πειθαρχίας και κυβερνητικότητας.¹⁰ Άλλωστε, στο πεδίο της μορφής εξουσίας που ο Foucault αποκαλεί «πειθαρχία», συναρθρώνονται εκφορές της κυβερνητικότητας, που επιστρατεύει τακτικές διοικητικής, νομικής και θεσμικής ρύθμισης, και της κυριαρχίας, που χαρακτηρίζεται από την προνομιακή δυνατότητα της αναστολής του νόμου (προνόμιο που συμπυκνώνεται στο αξίωμα «κάνε να πεθάνουν και άφησε να ζήσουν»). Μη υιοθετώντας τη σχέση χρονολογικής συνέχειας μεταξύ «προγενέστερης» κυριαρχίας και «μεταγενέστερης» κυβερνητικότητας, ο Giorgio Agamben ενδιαφέρεται για τη διασταύρωση ανάμεσα σε δικαιο-θεσμικές/κυριαρχικές και βιοπολιτικές μορφές εξουσίας. Ιδιαίτερα σημαντική θεωρώ την ανάγνωση της υπό συζήτηση διάκρισης από την Judith Butler, η οποία δείχνει πώς διαδικασίες της κυβερνητικότητας επιστρατεύονται προκειμένου να επεκτείνουν και να ενισχύσουν μορφές κυριαρχίας. Αν και –ή επειδή– η τρέχουσα ιστορική στιγμή διέπεται από τους όρους της κυβερνητικότητας, υποστηρίζει οξυδερκώς η Butler, η «απώλεια» της κυριαρχίας εξισορροπείται μέσω της επιτελεστικής ανάταξης του φάσματος της κυριαρχίας μέσα στην επικράτεια της κυβερνητικότητας. Ακολουθώντας τη φουκωική έμφαση στη νόρμα αντί του νόμου, η Butler υποστηρίζει εύστοχα ότι ούτε η κυριαρχία ούτε η κυβερνητικότητα είναι αναγώγιμες στο νόμο: μάλιστα, η αναστολή του νόμου είναι ακριβώς εκεί που συγκλίνουν αυτές οι μορφές εξουσίας.¹¹

Ως συνάρθρωση πειθαρχίας και ρύθμισης, η κυβερνητικότητα σήμερα είναι βιοπολιτική: καθιστά, με άλλα λόγια, τη διαχείριση της ζωής αντικείμενο συστηματικού πολιτικού υπολογισμού, επιτήρησης και παρέμβασης, και επιτελείται μέσω των δεσμών βιολογικής και πολιτικής ύπαρξης, κοινωνίας και σεξουαλικότητας, «σώματος» και «πληθυσμού», εθνικής πολιτικής και αναπαραγωγικής συμπεριφοράς των κοινωνικών υποκειμένων. Αυτή την κατάσταση ζωής-σε-εκκρεμότητα απεικονίζει η Yael Navaro-Yashin, σε μια εθνογραφία των περιθωριακών/εξα-

θλιωμένων χώρων (*abjected spaces*) που τοποθετούνται έξω από την αναγνωρισμένη επικράτεια του διεθνούς συστήματος, και παρόλα αυτά αποτελούν μια κρίσιμη συστατική όψη της «κανονικής» διεθνούς τάξης πραγμάτων. Μιλώντας ως κάτοικοι ενός διεθνώς απομονωμένου μορφώματος αλλά και ως πολιτικά αντιφρονούντες, οι Τουρκοκύπριοι/ες συνομιλητές/τριες της ανθρωπολόγου –υπο-κείμενα του αυταρχικού και στρατοκρατικού καθεστώτος της Βόρειας Κύπρου– αναφέρονται στο αίσθημα καθήλωσης που τους προκαλεί αυτή η οριακή και περιθωριακή τους τοποθέτηση, ως «θάνατο εν ζωή». Η ανθρωπολογική ανάγνωση της ζωής και της υποκειμενικότητας ανάμεσα στους κανονιστικούς λόγους του εθνικισμού και της διεθνικότητας που προτείνει η Navaro-Yashin αποτελεί έναν κριτικό σχολιασμό εκείνων των ανθρωπολογιών της παγκοσμιοποίησης και της διεθνικότητας που έχουν την τάση να πραγματοποιούν την «κινητικότητα» και την «ευελιξία», ενώ μοιάζουν να περιφρονούν τις πολιτικές εμπειρίες και τις υποκειμενικότητες περιχαράκωσης και καθήλωσης που παράγονται από τις περιστάσεις της παγκόσμιας κανονικότητας –«η ζωή είναι νεκρή εδώ», όπως το διατυπώνουν οι συνομιλητές/τριες της Navaro-Yashin. Αν και ενδέχεται να εκκινούν από ανανεωτική διάθεση κριτικής στις συμβατικές ανθρωπολογικές προσλήψεις του «πολιτισμού» με χωρικούς όρους στατικής και περιχαρακωμένης τοπικότητας, αυτές οι εθνογραφίες της διεθνικότητας διέπονται, σύμφωνα με την Navaro-Yashin, από έναν κανονιστικό α-πολιτικό λόγο, ο οποίος δεν λαμβάνει υπόψη τις πολλαπλές «εξαιρέσεις» ακινητοποίησης, καθήλωσης και εγκλεισμού.¹²

Η σημερινή συνθήκη διεθνικότητας φέρνει στο προσκήνιο το συστατικό δεσμό μεταξύ εν-τοπιοποίησης και εκ-τόπισης: ο Ιταλός πρωθυπουργός Silvio Berlusconi και ο Βρετανός πρωθυπουργός Tony Blair έχουν προτείνει την ίδρυση στρατοπέδων (των λεγόμενων «Transit Processing Centers») στα «περίχωρα της Ευρώπης» για να στεγάζουν τους ανεπιθύμητους πληθυσμούς προσφύγων και μεταναστών, θέτοντας έτσι εκ νέου, χωρίς περιστροφές, το ζήτημα της σχέσης της Δύσης με τους «ξένους» της. Ο ανθρωπολόγος John Borneman έγραψε για την εσωτερική παρουσία της «Μέσης Ανατολής» –μέσω της εισροής αραβικών «ξένων σωμάτων»– στο πολιτικό και κοινωνικό σώμα της Ευρώπης: «Ο Άραβας/Μουσουλμάνος τώρα ενοικεί το πεδίο της τρομοκρατίας –μια ακόμη εκδοχή του εσωτερικευμένου εχθρικού Άλλου που παλιότερα ενσάρκωνε ο 'αφομοιωμένος Εβραίος'».¹³ Στο στερεότυπο του «Άραβα/Μουσουλμάνου» (αν και η συντριπτική πλειονότητα των μουσουλμάνων δεν είναι Άραβες), συμπυκνώνεται παραδειγματικά η ριζική και απαραιμείωτη ετερότητα ως προς τις «οικουμενικές» αξίες του ορθού λόγου και της φιλελεύθερης δημοκρατίας. Τη στερεότυπη μορφή του «εχθρού» πραγματεύεται και ο Gil Anidjar θέτοντας τα ερωτήματα: πώς κατασκευάστηκε ο «Άραβας» ως εξωτερικός (και πολιτικός) εχθρός της Ευρώπης και ο «Εβραίος» ως εσωτερικός (και θεολογικός) εχθρός; Πώς «Άραβες» και «Εβραίοι», τόσο διαφορετικά –ή, πολωτικά– τοποθετημένοι στο πολιτικό, θρησκευτικό και συμβολικό στερέωμα της σημερινής Ευρώπης, ενσαρκώνουν την παγίωση των ορίων και των συνόρων της Ευρώπης;¹⁴ Τα ερωτήματα αυτά αποκτούν ειδική βαρύτητα, αν ληφθεί υπόψη ότι το παρελθόν του συνόρου ανάγεται στη διασπορά του «έθνους-κράτους», ως καταστατικής αρχής της γεωπολιτικής, μέσω ιστοριών ευρωπαϊκής κατάκτησης, αποικιοκρα-

τίας και μετααποικιακής κυριαρχίας. «Η Ευρώπη είναι το μέρος του κόσμου», όπως γράφει ο Etienne Balibar, «όπου οι συννοριακές γραμμές τέθηκαν για πρώτη φορά για να χαραχθούν σε ολόκληρο τον κόσμο, [...] είναι η γενέτειρα της ίδιας της αναπαράστασης του συνόρου ως αυτού του αισθητού και υπεραισθητού 'πράγματος' που πρέπει να είναι ή να μην είναι, να είναι εδώ ή εκεί, λίγο πιο πέρα ή πιο κάτω από την ιδεατή του 'θέση', αλλά πάντοτε κάπου».¹⁵

Βιοπολιτικός ανθρωπισμός ή ο κοσμοπολιτισμός ως απορία

Ο λόγος και οι πρακτικές της «ανθρωπιστικής βοήθειας» και της «ανθρωπιστικής παρέμβασης» αποτελούν στη σημερινή συγκυρία σημαίνουσα εκφορά του «νέου βιοπολιτικού σώματος της ανθρωπότητας». Οι διεθνείς και υπερεθνικοί οργανισμοί που δρουν στο πεδίο της επείγουσας ανθρωπιστικής επιχείρησης λειτουργούν ως «μετακινούμενες κυριαρχίες», οι οποίες «συνθέτουν ένα δίκτυο διακυβέρνησης που χαρακτηρίζεται από πολύπλοκες στρατηγικές απο- και ανα-εδαφοποίησης».¹⁶ Η αμφίλογη και ασύμμετρη συνάφεια της διάβασης με την καθήλωση –της διαπερατότητας των συνόρων με το συρματοπλέγμα, αλλά και της συμπόνιας με τη θεαματοποίηση και τη γραφειοκρατική διαχείριση της ανθρώπινης οδύνης– βρίσκεται στην καρδιά αυτού του φαινομένου που θα μπορούσαμε να το ονομάσουμε «βιοπολιτικό ανθρωπισμό». Η ρητορική της παγκοσμιοποίησης που αποδίδει έμφαση στη διαπερατότητα των συνόρων και τη διεθνική επικοινωνία επισκιάζει το γεγονός ότι τα σύνορα είναι τόποι απαγόρευσης, οικονομικής ανισότητας, οστρακισμού, διωγμού ή απέλασης, αλλά και βίαιης αμφισβήτησης της αυτοδιάθεσης εθνών-κρατών, και μάλιστα υπό τη νομιμοποιητική σημαία της ανθρωπιστικής επέμβασης από ισχυρότερα ιμπεριαλιστικά κυρίαρχα κράτη. Αυτές οι αντινομίες του συνόρου και των διαβάσεων του φέρνουν στο προσκήνιο την αναγκαιότητα μιας αποδομητικής πραγμάτευσης του κοσμοπολιτισμού. Ο Jacques Derrida έχει προτείνει μια διττή θεώρηση: αφενός επικροτεί μια ορισμένη διεθνικότητα επιβεβαιώνοντας εκ νέου τις θετικές όψεις της κληρονομιάς του κοσμοπολιτισμού, αφετέρου οραματίζεται μια νέα δημοκρατική Διεθνή που οδηγεί ακόμη και πέραν του κοσμοπολιτισμού και των συμβατικών προϋποθέσεων του – της εθνικής ιδιότητας του πολίτη, της ιδιότητας του πολίτη του κόσμου και της κυριαρχίας του έθνους-κράτους.¹⁷

Οι έννοιες «κόσμος», «παγκόσμιο», «κοσμοπολιτισμός» και «οικουμενικότητα» είναι έννοιες προβληματικές: ως νοητικές κατηγορίες παραμένουν διάστικτες από απορητικές αντινομίες, αλλά και ως ιστορικο-κοινωνικές περιστάσεις σηματοδοτούν δικαίκες και πολιτικές επικράτειες, οι οποίες αποκρυσταλλώνονται διαμέσου της κανονιστικής οριοθέτησης του «ανθρώπινου». Πώς προσδιορίζεται το ίδιο του ανθρώπου σε συνθήκες διακύβευσης των «δικαιωμάτων του ανθρώπου» και κυριαρχίας της λογικής της «ανθρωπιστικής επέμβασης»; Πώς ορίζεται η ιδιότητα του πολίτη, η ιδιότητα του ανθρώπου, το ανήκειν (και το μη ανήκειν) σε μια νομικοπολιτική, εθνικο-κρατική ή άλλη θεσμική τάξη, πώς ορίζεται η κατηγορία του «ξένου» και πώς αυτή του «φιλοξενούμενου», πώς ορίζονται και περι-ορίζονται τα ανθρώπινα δικαιώματα αλλά και το δικαίωμα να έχεις δικαιώματα; Ποιες μορφές ζωής αναγνωρίζονται ως βιώσιμες και ποιος θάνατος αξίζει το πένθος της απώλειας;¹⁸ Η κοσμοπολιτική είναι, πάνω απ' όλα, βιοπολιτική. Είναι, δηλαδή, πολιτική διαχείριση της ζωής στο

όριο· πολιτική που επιτελείται εκεί που η ζωή αγγίζει τα όριά της – τόσο τον επισφαλή και ευάλωτο χαρακτήρα της, όσο και την (επισφαλή και ευάλωτη) ζωή της οριακής μορφής του Άλλου.¹⁹

Τόσο ως προς το εννοιολογικό-θεωρητικό της φάσμα όσο και ως προς το υλικό-πολιτικό της αναφερόμενο, η σύγχρονη παγκόσμια βιοπολιτική συνιστά ένα πεδίο φαινομενικού αναχρονισμού όπου συμφύρονται οι θεσμοί και λόγοι της κυριαρχίας (*souveraineté*) με τους θεσμούς και λόγους της κυβερνητικότητας (*gouvernementalité*). Στο πεδίο αυτό είναι που εκτυλίσσεται σήμερα το δράμα της ρύθμισης και του ελέγχου των πληθυσμών, της παραγωγής και σήμανσης βιώσιμων και αναγνωρίσιμων υποκειμενικοτήτων, της παραγωγής και σήμανσης α-σήμαντων ζώων (και θανάτων). Υπό το φως της οδύνης και της απώλειας –στα συμφραζόμενα της βίας, της φτώχειας, του ρατσισμού, της νεοαποικιακής ανισότητας, της πολεμικής σύγκρουσης και της «ανθρωπιστικής» καταστροφής– «εγκαθιδρυόμαστε πολιτικά εν μέρει δυνάμει της κοινωνικής τρωτότητας των σωμάτων μας», των δικών μας όσο και των άλλων.²⁰

Προς μια κριτική ανασπράγμатеυση του κοσμοπολιτικού

Πώς, όμως, αυτές οι γεωπολιτικές ασυμμετρίες και ιεραρχίες της βιοπολιτικής –η ασύμμετρη διευθέτηση της σωματικής τρωτότητας σε διαφορετικά πολιτικά συγκείμενα της παγκόσμιας συνθήκης– διαμορφώνουν τα σύγχρονα καθεστώτα και ιδιώματα διεθνικότητας; Το ερώτημα αυτό δεν μπορεί να προσεγγιστεί παρά μόνο μέσα από την ανάδειξη των πολλαπλών αντινομιών που διέπουν την κανονιστική φυσικοποίηση της «ανθρωπότητας» και της «ανθρωπινότητας» (της «ιδιότητας του ανθρώπου») στο πρότυπο της δυτικής ιμπεριαλιστικής ηγεμονίας. Για παράδειγμα, η εννοιολόγηση της «μετακίνησης», ως σημαίνουσας όψης της σημερινής διεθνικότητας, συνδέεται άρρηκτα με τους λόγους και τις σχέσεις εξουσίας που διαμορφώνουν και αποδιαρθρώνουν αυτό που αποκαλούμε «οικουμενικότητα»: κάποιοι από «εμάς» απολαμβάνουν την ελεύθερη μετακίνηση «χωρίς χαρτιά» στο υπερεδαφικό περιβάλλον του πρώτου κόσμου, ενώ, την ίδια στιγμή, εντείνονται για κάποιους «άλλους» οι μεταναστευτικοί έλεγχοι, αλλά και η καταναγκαστική «λαθραία» μετακίνηση, ο εκτοπισμός ή η καθήλωση στην τοπικότητα. Γι' αυτό, εκείνο που σήμερα αναδύεται ως επιτακτική ανάγκη είναι να μετατοπιστεί η προβληματική σχετικά με τις αντινομίες της διεθνικότητας από τον υποστασιοποιημένο δυισμό «παγκοσμιότητα»-«τοπικότητα» στην ανίχνευση των ίδιων των λογοθετικών και πειθαρχικών διαδικασιών που καθιστούν τον κοσμοπολιτισμό πεδίο διακύβευσης των ορίων της πολιτισμικά διανοητής, αναγνωρίσιμης και αναπαραστάσιμης ανθρωπινότητας.

Αναπόφευκτα, η απόπειρα κατανόησης της θεωρίας, της ιστορίας και της πολιτικής του κοσμοπολιτισμού έρχεται αντιμέτωπη με το παλιό ανθρωπιστικό ιδεώδες του κοσμοπολιτισμού, ενός κοσμοπολιτισμού στον ενικό αριθμό, που η τυπική γενεαλογία του συμπυκνώνεται στη φιλοσοφία των Στωικών, στην επανεπινοήσή του από τον Immanuel Kant και το όραμα της αιώνιας οικουμενικής ειρήνης, στον ηθικο-φιλοσοφικό ουνιβερσαλισμό κάποιων εκφορών του ευρωπαϊκού Διαφωτισμού, στη φιλοξενία του παύλειου χριστιανισμού, αλλά και στην παγκόσμια προλεταριακή επανάσταση που οραματίστηκε ο Karl Marx. Η μακρο-αφήγηση των γεω-ιστορικών συντεταγμένων της κοσμοπολιτικής συμπληρώνεται με την ιστορική επικράτεια κοσμοπολιτικών ηγεμονιών που, από την

ρωμαϊκή αυτοκρατορία, την ευρωπαϊκή αποικιοκρατία και τις εκχριστιανιστικές ιεραποστολές ως τις σύγχρονες νεοφιλελεύθερες μορφές παγκοσμιοποίησης, έχουν αποτελέσει αρχειακές περιστάσεις ενός βίαιου και επεκτατικού δυτικοκεντρισμού.

Η έννοια του κοσμοπολιτικού έχει συνδέσει την ιστορία της με μακρο-αφηγήσεις οικουμενικών (θρησκευτικών ή ορθολογιστικών) ιδεωδών, με τις αφηγήσεις του Ανθρωπισμού, του Διαφωτισμού, με νεο-Καντιανές προσλήψεις, αλλά και με τον αποικιοκρατικό και μετααποικιακό επεκτατισμό. Παραμένει ωστόσο η ανάγκη να επανεπινοήσουμε, ανθρωπολογικά και ιστορικά, την εμβέλεια του κοσμοπολιτικού από την άποψη των σύγχρονων μετα-ψυχροπολεμικών δικτύων διεθνικότητας και των αναδυσόμενων συνθηκών κυριαρχίας, όπως είναι τα νέα και ανανεούμενα εγχειρήματα ελέγχου και κυβερνητικότητας, το δόγμα του «στρατιωτικού ανθρωπισμού», η φαινομενικά παράδοξη διαπλοκή πειθάρχησης και ανθρωπισμού (ή: στρατιωτικής επέμβασης και ανθρωπιστικής βοήθειας), οι γραφειοκρατικοί ανθρωπισμοί των μη-κυβερνητικών οργανώσεων, μετατοπιζόμενες εμπειρίες τόπου και αρθρώσεις του εδαφικού με το μη-εδαφικό, νέες μορφές μετακίνησης αλλά και καθήλωσης στο πλαίσιο της ιδεολογίας της αγοράς (π.χ. μεταναστευτική εργασία αλλά επίσης και επέκταση του φαινομένου της γυναικείας οικιακής εργασίας με το κομμάτι στις σημερινές συνθήκες μετα-φορδικής καπιταλιστικής αναδιάρθρωσης), και τέλος, νέες μορφές κινητικότητας αλλά και νέες στρατηγικές παρεμπόδισης των διεθνικών ροών, όπως, π.χ. ενδιάμεσες ζώνες προσωρινής κράτησης, αλλά και βιομετρικές τεχνολογίες επιτήρησης των συνοριακών διαβάσεων.²¹

Το ερώτημα που θέτουν στο επίκεντρο πρόσφατες χειρονομίες επανεπινοήσης του κοσμοπολιτικού και των αμφισημιών του είναι αν και πώς επεκτείνεται το φάσμα της ενδεχομενικότητάς του σε μη-προνομιακές ή επιβεβλημένες μετααποικιακές διεθνικές εμπειρίες –όπως είναι ο εκτοπισμός και η εξορία ή η ανθρωπιστική «φιλοξενία» σε κέντρα υποδοχής–, αλλά και σε εκφορές πολιτικά ετερόδοξες ως προς την μονολιθική, προνομιακή θέση της δυτικής αποικιοκρατικής ιστορίας –όπως είναι τα νέα κοινωνικά κινήματα διεθνιστικής αλληλεγγύης. Μπορεί, δηλαδή, το φάσμα των σύγχρονων περιστάσεων του κοσμοπολιτικού να είναι ένα παράδειγμα αυτού που ο Derrida ονομάζει *παλαιωνυμία*, δηλαδή της «περιστασιακής διατήρησης ενός παλιού ονόματος προκειμένου να εγκαινιαστεί μια νέα έννοια»;²² Μια τέτοια αποδομητική αναθεώρηση του κοσμοπολιτικού –ή, θεώρηση του «πέραν του κοσμοπολιτισμού»– δεν μπορεί παρά να εκκινεί από την κριτική επανεξέταση των δυτικοκεντρικών και εθνοκεντρικών προϋποτιθέμενων που συγκροτούν ιστορικά το κοσμοπολιτικό.

Πρόκειται άλλωστε για μια ευέλικτη έννοια που χρησιμοποιείται για ένα φάσμα ασύμμετρα και ιεραρχικά τοποθετημένων περιστάσεων: από την ρευστή οριακότητα των εθνοτικών γκέτο στις δυτικές μητροπόλεις, την «παράνομη» και ριψοκίνδυνη διάσχιση των κρατικών συνόρων, ή την κοσμοπολιτική των κινημάτων («ένας άλλος κόσμος είναι εφικτός») ως τον ευφορικό νομαδισμό των κοσμοπολιτικών ελίτ, την κινητικότητα των υπερ-τοπικών πολυεθνικών κεφαλαίων, τη διασπορά του τεχνολογικού οπτιμισμού και τις αξιώσεις οικουμενικής ισχύος που προβάλλει η φιλελεύθερη οικονομία της αγοράς. Ωστόσο, απλουστευτικές αφηγήσεις που είτε εξιδανικεύουν τον κοσμοπολιτισμό ως δήθεν χειραφετική υπέρβαση της εθνο-κρατικής περιχαράκωσης είτε τον δαιμονοποιούν εξισώνοντάς τον με τον «πολιτισμικό ιμπεριαλισμό»

του «τρόπου ζωής» (*lifestyle*) και την κινητικότητα των προνομίων του δυτικού φιλελευθερισμού παραμένουν εγκλωβισμένες στην αναγωγική διάζευξη ουτοπία/δυστοπία. Οι πολύπλοκες αντινομίες της κοσμοπολιτικής δεν συμποούνται μονομερώς ούτε απλώς στην ελιτίστικη αισθητική της κατανάλωσης και του τουρισμού, από τη μια, ούτε απλώς και μόνο στη συγκαταβατική υποστασιοποίηση του εκτοπισμού ή του εγκλεισμού, από την άλλη.²³ Η λογική των διπολικών αντιθέσεων «προνόμιο»-«επιβολή» ή «ελεύθερη βούληση»-«θυματοποίηση» που επιστρατεύονται συχνά για να απεικονίσουν μια στερεοτυπική διάκριση μεταξύ «κοσμοπολιτών περιηγητών» και «εδραίων ιθαγενών» αποδεικνύεται προβληματική όταν αναμετρείται με τον πολυσθενή χαρακτήρα των σύγχρονων διεθνικών φαινομένων: για να το πούμε απλά, η «επιλογή» της μετακίνησης είναι συνήθως απόρροια περιορισμών αν όχι εξαναγκασμών, ενώ μια «επιβεβλημένη» μετακίνηση ενδέχεται να οδηγήσει σε εκούσια παράταση της εξορίας, οι μετανάστες έχουν υπάρξει συχνά πρόσφυγες, ενώ κάποιες διασπορές έχουν συχνά σχηματιστεί στην κατάσταση της ακούσιας εξορίας.

Η ίδια η αποκαλούμενη δημόσια σφαίρα της παγκοσμιοτητας συγκροτείται στη βάση του αποκλεισμού ή της διάκλεισης της ετερότητας. Υπό αυτή την έννοια, είναι καίριο το κριτικό ερώτημα που θέτει η Butler σχετικά με το αξίωμα του Habermas περί μιας –ελεύθερης από βία– επικοινωνιακής ορθολογικότητας, το οποίο επιστρατεύουν κάποιοι θιασώτες του νεο-καντιανού διεθνισμού και της συμβολαιικής διαβούλευσης:²⁴ Αν το ζητούμενο είναι η πιθανότητα μιας κοινότητας βασισμένης σε κανόνες ορθολογικής διαβούλευσης, αμοιβαίας κατανόησης και συναίνεσης, αυτές οι έννοιες του «κοινού» και της «κοινότητας» δεν εγκαθιδρύονται ακριβώς μέσω της παραγωγής αυτού που είναι μη-κοινό (τόσο με την έννοια του μη-ανήκοντος όσο και με την έννοια του μη-οικείου), αυτού που δεν εξουσιοδοτείται, που εξαιρείται από το κοινό και μένει έξω από αυτό –ως αθέμιτη, αβίωτη, αλλά και απειλητική ετερότητα;²⁵ Με άλλα λόγια: δεν αποτελεί κάθε «συναίνεση» μια συγκυριακή συμπύκνωση σχέσεων εξουσίας;

Η θεωρία της μετααποικιακότητας και η φεμινιστική θεωρία μας έχουν βοηθήσει να στοχαστούμε τις καταστατικές εκείνες μερικότητες και ιεραρχίες που δομούν το «οικουμενικό» στο μοντέλο της δυτικής και ανδροκεντρικής ηγεμονίας. Τα κριτικά αυτά ιδιώματα σκέψης έχουν εισφέρει αποδομητικές αναγνώσεις των αντιφάσεων από τις οποίες είναι διάστικτη όχι μόνο η «ιδιότητα του πολίτη», αλλά και η «ιδιότητα του πολίτη του κόσμου», συμβάλλοντας έτσι στην κριτική εξέταση της ιεραρχικής και επιλεκτικής διάρθρωσης αυτής της νοητικής κατηγορίας στο πρότυπο του λευκού, αστού, υγιούς, ετεροφυλόφιλου άνδρα. Έχουν, έτσι, προβληματοποιήσει το πολιτικό οικοδόμημα του οικουμενικού και ανθρωπιστικού συνανήκειν, αυτού που εμπεδώνεται κανονιστικά μέσω του κανόνα της παραγωγής ομοιογενών, ετεροπροσδιορισμένων και απαξιωμένων εξαιρέσεων που απειλούν να μολύνουν την παραδειγματική μεταφυσική της ανθρωπίνης οικουμενικότητας. Συνομιλώντας με σύγχρονα ιδιώματα κριτικού στοχασμού και πολιτισμικής μετάφρασης, με τοπικά και διεθνικά φεμινιστικά κινήματα, με την μετααποικιακή κριτική και με πολιτικοθεωρητικές προτάσεις για τη ριζοσπαστικοποίηση της υπαρκτής δημοκρατίας, ο κριτικός στον αφηρημένο ανθρωπισμό λόγος αντιστέκεται στο να εκλάβει το «ανθρώπινο» ως οικουμενικό δεδομένο που ορίζεται τυπικά με όρους δυτικής ορθολογιστικής

λογι(στι)κής και, αντιθέτως, επιμένει να το θεωρητικοποιεί κριτικά ως μια πολιτική ενδεχομενικότητα που ολοένα διαρθρώνεται με βάση «τοπικότητες», μερικότητες και **περιχαράκωσεις**, αλλά και αποδιαρθρώνεται μέσα από απαραμείωτες διεργασίες κοινωνικού αγωνισμού. Ας σημειωθεί εδώ ότι ο Foucault χρησιμοποιεί την έννοια «αγωνισμός» προκειμένου να αναλύσει την εξουσία όχι ως ένα κλειστό και παγιωμένο καθεστώς που ακυρώνει την υποκειμενικότητα, αλλά, αντιθέτως, με όρους ενός ατελείωτου (και ατελούς) ανοιχτού στρατηγικού παιχνιδιού στο οποίο η υποκειμενικότητα διαδραματίζει σημαντικό ρόλο: «Αντί να μιλάμε για ουσιαστική ελευθερία, θα ήταν προτιμότερο να μιλάμε για 'αγωνισμό' –για μια σχέση που είναι ταυτόχρονα αμοιβαία υπαγωγή και αγώνας· λιγότερο μια μετωπική αναμέτρηση που παραλύει και τις δυο πλευρές και περισσότερο μια διαρκής πρόκληση».²⁶ Σύμφωνα με τον Foucault, η βιοπολιτική –αυτή η μορφή εξουσίας που εστιάζει στη διαχείριση των υποκειμένων ως έμβιων και ενσώματων όντων και μελών ενός εθνικού πληθυσμού– είναι το κατεξοχήν πεδίο πολιτικού αγωνισμού.

Το ζητούμενο της συζήτησης και αναζήτησης περί εναλλακτικών κοσμοπολιτικών αρθρώσεων είναι μια κοσμοπολιτική που, ως πεδίο αγωνισμού, δεν παραπέμπει σε έναν απατηλό ηθικολογικό οικουμενισμό απαλλαγμένο, δήθεν, από σχέσεις εξουσίας, δεν είναι αφομοιώσιμη από την τεχνοκρατική διαχείριση της ιδιότητας του πολίτη και της αρχής του ανήκειν σε ένα έθνος-κράτος και, τέλος, αντιστέκεται ταυτόχρονα και παράλληλα στις επικράτειες του εθνικισμού και του ιμπεριαλισμού. Είναι δυνατό να ανιχνευτούν κριτικές και αναστοχαστικές εκφορές του κοσμοπολιτικού πέρα από τους υπαρκτούς ηγεμονικούς και αυτοκρατορικούς κοσμοπολιτισμούς, αλλά και πέρα από τις φιλελεύθερες εκδοχές της πολυπολιτισμικής πολιτικής της αναγνώρισης²⁷ και των ανθρωπιστικών επικλήσεων για συμπερίληψη του Άλλου;²⁸ Για να το θέσω διαφορετικά: πώς αποδομούμε το παγκοσμιοποιημένο βιοπολιτικό και μετα-δημοκρατικό πρόταγμα του «τέλους της πολιτικής» χάριν μιας ριζοσπαστικής-δημοκρατικής αναπραγμάτευσης της κοσμοπολιτικής;

Είναι αναπόδραστη η προοδευτική εκδίπλωση και εδραίωση των πειθαρχικών μηχανισμών της βιοεξουσίας; Το ερώτημα είναι περισσότερο καίριο από την απάντησή του· η αναμέτρηση με την πρόκληση που αυτό θέτει, απαιτεί την ανθρωπολογική και θεωρητικοπολιτική ανίχνευση των τομών και ασυνεχειών που επιχειρούν νέες αρθρώσεις του πολιτικού με το σώμα, την ανθρωπινή ιδιότητα, τη γυμνή ζωή. Ένα παράδειγμα αναζήτησης του «επερχόμενου» των κριτικών και αναστοχαστικών δυνατοτήτων του κοσμοπολιτικού στη σημερινή παγκόσμια κοινωνικο-πολιτική σκηνή αποτελεί ο τρόπος με τον οποίο το διεθνικό κίνημα *Γυναίκες στα Μαύρα* μεταπλάθει την πολιτική του πένθους σε μια εναλλακτική κοσμοπολιτική ετεροδοξία. Η φεμινιστική αντιμilitarιστική και αντι-εθνικιστική οργάνωση *Γυναίκες στα Μαύρα* πρωτοεμφάνιστηκε τον Ιανουάριο του 1988, ένα μήνα μετά την πρώτη παλαιστινιακή Ιντιφάντα, όταν μια μικρή ομάδα γυναικών από το Ισραήλ άρχισαν να βαδίζουν προς τη Δυτική Όχθη για να διαμαρτυρηθούν εναντίον της ισραηλινής επιθετικότητας. Η πράξη αυτή διάσχισης των ορίων του έθνους σε ένδειξη αλληλεγγύης με τον Άλλο του έθνους σήμανε την απαρχή μιας πολιτικής που κεντρικό χαρακτηριστικό της είναι η συμβολική παρουσία σε δημόσιους χώρους, με μαύρη ενδυμασία, η αλληλεγγύη με τον «εχθρό» και η σιωπηλή τελετή πένθους και διαμαρτυρίας για τους ιμπεριαλιστικούς πολέμους και τον εθνικισμό. Οι *Γυναίκες στα*

Μαύρα της Σερβίας άρχισαν το 1991 να στέκονται σε δημόσιους χώρους στο Βελιγράδι διαμαρτυρόμενες εναντίον του σερβικού милитарισμού και της εθνικιστικής επιθετικότητας. Σήμερα, το κίνημα των *Γυναικών στα Μαύρα*, έχοντας εξαπλωθεί πολύ πέρα από το Ισραήλ και τη Σερβία, οργανώνει κινητοποιήσεις εναντίον της πολιτικής του милитарισμού, της εθνικιστικής υπεροχής και του σεξισμού σε όλο τον κόσμο. Όπως το θέτει η Staša Zajonić, επικεφαλής των *Γυναικών στα Μαύρα* της Σερβίας, βασική αρχή του κινήματος είναι η διάσχιση των εθνικών τειχών και συνόρων, ακόμη και η αποδοχή της κατηγορίας της προδοσίας, σε ένδειξη αντι-πατριωτικής στάσης αλληλεγγύης με τον «Άλλο».²⁹

Οι *Γυναίκες στα Μαύρα* ιδιοποιούνται πολιτικά και ποιητικά το πολιτισμικό ιδίωμα του πένθους, υπονομεύοντας τις κανονιστικές συνδηλώσεις του – κυρίως, την εθνικιστική και ετεροσεξιστική στερεότυπη εικόνα της «μητέρας του έθνους». Επανενσωματώνοντας την αμφισβησία του πένθους έξω από τα θεσπισμένα όρια του οίκου, του έθνους, αλλά και του αξιακού συστήματος της θηλυκότητας, επιτελούν μια φεμινιστική πολιτική εθνικής απείθειας. Στο λόγο και την πρακτική των *Γυναικών στα Μαύρα*, η «παγκοσμιότητα» δεν έχει προδιαγεγραμμένη τροχιά· αντίθετα, παραμένει ένα πεδίο μόνιμης πολιτικής αντιδικίας και ανασύστασης, ανοιχτό –όπως θα το έθετε η Judith Butler– σε πρακτικές και συμβάντα ριζικής παρ-ιδιοποίησης (mis-appropriation). Η εμβέλεια ενός τέτοιου πολιτικοθεωρητικού εγχειρήματος υπερβαίνει τα όρια και τους όρους της ορθολογιστικής και εργαλειακής συμπερίληψης των εμπειρικών «διαφορών» σε μια πιο περιεκτική και φιλόξενη «παγκοσμιότητα». Ζητούμενο παραμένει, ίσως, το διαρκές πολιτικό όραμα της αποδομητικής επανεπινόησης ενός επερχόμενου, ενδεχομένως μέχρι τώρα αδιανόητου, «άλλου κόσμου».

Ευχαριστίες

Ευχαριστώ τις επιμελήτριες του αφιερώματος που με προσκάλεσαν να συμμετάσχω στο σεμινάριο της Σύρου το καλοκαίρι του 2004, καθώς και για τα χρήσιμα σχόλιά τους πάνω στο κείμενο. Για ενδιαφέρουσες συζητήσεις επί του θέματος, ευχαριστώ θερμά την Έφη Βουτυρά, τον Κώστα Γιαννακόπουλο, την Ιωάννα Λαλιώτου, τον Αντώνη Λιάκο, την Mariella Pandolfi και την Ελένη Παπαγαρουφάλη.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Pheng Cheah και Bruce Robbins (επιμ.), *Cosmopolitics: Thinking and Feeling Beyond the Nation*, University of Minnesota Press, Μιννεάπολις 1998.
2. Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, μτφρ. Daniel Heller-Roazen, Stanford University Press, Στάνφορντ 1998, σελ. 9 και σποράδην. Ελληνική έκδοση *Homo Sacer: Κυρίαρχη εξουσία και γυμνή ζωή*, μτφρ. Π. Τσιαμούρας, επίμετρο Γ. Σταυρακάκης, Scripta, Αθήνα 2005, σελ. 29 και σποράδην.
3. Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism. The Imperialism*, Harcourt Brace Jovanovich, Νέα Υόρκη 1979, σελ. 299.
4. Walter Benjamin, *Για μια κριτική της βίας*, μτφρ. Λ. Μαρσιανός, Ελευθεριακή Κουλτούρα, Αθήνα 2002, σελ. 26 και σποράδην.
5. Για μια προσεχτική ανάγνωση της σκέψης του Agamben, βλ. το ιδιαίτερο χρήσιμο επίμετρο του Γιάννη Σταυρακάκη στην ελληνική έκδοση του βιβλίου *Homo Sacer: Κυρίαρχη εξουσία και γυμνή ζωή*, ό.π., σελ. 287-308.
6. Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, ό.π., σελ. 9. Ελληνική έκδοση, ό.π., σελ. 29.
7. Mary Layoun, *Wedded to the Land?: Gender, Boundaries, and Nationalism in Crisis*, Duke University Press, Durham 2001, σελ. 175.

8. Judith Butler, *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*, Verso, Λονδίνο 2004, σελ. 98.
9. Στο ιδίωμα του ναζιστικού στρατοπέδου, *Muselmann* είναι οι έγκλειστοι που έχουν χάσει ή έχουν παραιτηθεί από κάθε μορφής συνείδηση ή θέληση, διατηρώντας μόνο τα φυσικά αντανάκλαστικά και τις βιολογικές τους λειτουργίες. Στη χαρακτηριστική τους εμφάνιση, εμφάνιση ανθρώπων σε κατάσταση προχωρημένου υποσιτισμού και μυϊκής ατροφίας, που βάδιζαν και ανέπνεαν με δυσκολία, χωρίς βλέμμα αλλά και αποτρέποντας το βλέμμα των άλλων, οφείλεται η περιγραφή τους ως «νεκροζώντανων». Αν και οι συνδηλώσεις του όρου *Muselmann* κινούνται μεταξύ ιατρικής, ηθικής και πολιτικής, ο όρος πιθανώς συνδέεται με το κυριολεκτικό νόημα της αραβικής λέξης «μουσουλμάνος»: αυτός-ή που έχει υποταχθεί πλήρως στο θέλημα του Θεού. Βλ. Giorgio Agamben, *Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive*, μτφρ. Daniel Heller-Roazen, Zone Books, Νέα Υόρκη 1999, σελ. 70.
10. Michel Foucault, «Governmentality» στο Graham Burchell, Colin Gordon και Peter Miller (επιμ.), *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, University of Chicago Press, Σικάγο 1991, σελ. 102.
11. Judith Butler, *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*, ό.π.
12. Yael Navaro-Yashin, «'Life is dead here': Sensing the political in 'no man's land'», *Anthropological Theory* 3, 1, 2003, σελ. 107-125. Σύμφωνα με την Navaro-Yashin, χαρακτηριστική περίπτωση εξυμνητικής θεώρησης της μετα-εθνικής «μετακίνησης» αποτελεί το έργο του Arjun Appadurai (ιδίως: *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, University of Minnesota Press, Μιννεάπολις 1996). Σχετική με τη συζήτηση αυτή είναι και η κριτική που ασκεί ο Khachig Tölölyan στην άκριτη πρόσληψη της έννοιας της «διασποράς» ως μιας έννοιας γοητευτικής λόγω της υποτιθέμενης αντιπαράθεσής της προς το έθνος-κράτος (Βλ. Khachig Tölölyan, «Rethinking Diaspora(s): Stateless Power in the Transnational Moment», *Diaspora* 5, 1, 1996, σελ. 16-17). Πάντως, η κριτική θεώρηση της Navaro-Yashin φέρνει στο προσκήνιο το γεγονός ότι η «τοπικότητα» έχει πάψει προ πολλού να αποτελεί κοινό τόπο στην Κοινωνική Ανθρωπολογία, καθώς εμπεδώνεται πια η ερευνητική και αναλυτική μετατόπιση από την πρόσληψη της τοπικότητας με όρους αυτονόητης φαινομενολογικής υπόθεσης της εθνογραφικής έρευνας και του πεδίου (field) της στη διερεύνηση και προβληματοποίηση των (τοπικών, εθνικών και διεθνικών) διαδικασιών παραγωγής των λόγων και των πολιτικών της «τοπικότητας».
13. John Borneman, «Is the United States Europe's Other?», *American Ethnologist* 30, 4, Νοέμβριος 2003, σελ. 487-492, και rejoinder "Someone won the war!," σελ. 504-507, σελ. 505.
14. Gil Anidjar, *The Jew, the Arab: A History of the Enemy*, Stanford University Press, Στάνφορντ 2003.
15. Etienne Balibar, «The Borders of Europe» στο Pheng Cheah και Bruce Robbins (επιμ.), *Cosmopolitics: Thinking and Feeling Beyond the Nation*, ό.π., σελ. 216-229, σελ. 216-7.
16. Mariella Pandolfi, «'Moral Entrepreneurs', Κινούμενες Κυριαρχίες και Συρματοπλέγματα: Το βιοπολιτικό στα μετακομμουνιστικά Βαλκάνια», *Σύγχρονα Θέματα*, τχ. 82, Ιούνιος 2003, σελ. 19-32, σελ. 22.
17. Jacques Derrida, *Πέραν του Κοσμοπολιτισμού*, μτφρ. Βαγγέλης Μπιτσώρης, Κριτική, Αθήνα 2003, σελ. 185-187.
18. Για τη διερεύνηση του τελευταίου αυτού ερωτήματος, βλ. Judith Butler, *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*, ό.π.
19. Athena Athanasiou, «Technologies of Humanness, Aporias of Biopolitics, and the Cut Body of Humanity», *differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 14, 1, 2003, σελ. 125-162.
20. Judith Butler, *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*, ό.π., σελ. 20.
21. Giorgio Agamben, «Όχι στο βιοπολιτικό τατουάζ», μτφρ. Βαγγέλης Μπιτσώρης, *Σύγχρονα Θέματα*, τ. 84, 2004, σελ. 15 (πρώτη δημοσίευση: *Le Monde*, 11 Ιανουαρίου 2004).
22. Jacques Derrida, *Positions*, μτφρ. Alan Bass, University of Chicago Press, Σικάγο 1972, σελ. 71.
23. Για μια κριτική αναπραγμάτευση της έντασης μεταξύ ελιτισμού και ισονομίας/δικαιοσύνης στο πλαίσιο του κοσμοπολιτισμού, βλ. Bruce Robbins, *Secular Vocations: Intellectuals, Professionalism, Culture*, Verso, Λονδίνο 1993. Ο Robbins επικαλείται την έννοια της «κοσμικής κριτικής» του Edward Said, καθώς και την έννοια των «αποκλινόντων κοσμοπολιτισμών» του James Clifford, προκειμένου να αρθρώσει ένα ιδεώδες που τοποθετείται κριτικά απέναντι στον οικουμενικό ανθρωπισμό του Διαφωτισμού.
24. Jürgen Habermas, *The Inclusion of the Other*, μτφρ. C. Cronin και P. De Greiff, MIT Press, Κέμπριτζ 1998.
25. Judith Butler, *Undoing Gender*, Routledge, Νέα Υόρκη 2004, σελ. 221.
26. Michel Foucault, «The subject and power», στο Hubert Dreyfus και Paul Rabinow (επιμ.), *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Μπράιτον 1982, σελ. 221-222.
27. Βλ. Charles Taylor, *Multiculturalism and 'the Politics of Recognition': An Essay*, Princeton University Press, Πρίνστον 1992.
28. Χαρακτηριστικό παράδειγμα της θεώρησης αυτής είναι ο οικουμενισμός της επικοινωνιακής ηθικής που εκπροσωπούν θεωρητικοί της Σχολής της Φραγκφούρτης, όπως ο Jürgen Habermas και ο Axel Honneth. Σε ανάλογο μήκος κύματος κινείται ο «διαδραστικός οικουμενισμός» (interactive universalism) της Seyla Benhabib, η οποία υποστηρίζει τη συγκρότηση μια κανονιστικής ορθολογικής σφαίρας πάνω στην οποία μπορεί να βασιστεί η θεωρητική επεξεργασία της ηθικής και οι αξιώσεις εγκυρότητας της διακειμενικής επικοινωνίας. Βλ. *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Routledge, Νέα Υόρκη 1992.
29. Staša Zajović, «Ten Years of Women in Black», στο *Women in Peace*, Βελιγράδι 2003, σελ. 10-11.