

Giorgio Agamben

Homo sacer

Κυρίαρχη εξουσία και γυμνή ζωή



ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ: ΠΑΝΑΓΙΩΤΗΣ ΤΣΙΑΜΟΥΡΑΣ
ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ-ΕΠΙΜΕΤΡΟ: ΓΙΑΝΝΗΣ ΣΤΑΥΡΑΚΑΚΗΣ

SCRIPTA



O Giorgio Agamben είναι καθηγητής αισθητικής στο Πανεπιστημιακό Ινστιτούτο Αρχιτεκτονικής της Βενετίας (IUAV). Έχει δημοσιεύσει μεταξύ άλλων τα *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale* (1977)· *Infanzia e storia. Distruzione del tempo e origine della storia* (1978)· *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività* (1982)· *La comunità che viene* (1990)· *Mezzi senza fine. Note sulla politica* (1996)· *Categorie italiane. Studi di poetica* (1996)· *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone* (1998)· *Il tempo che resta. Un commento alla «Lettera ai romani»* (2000)· *L'aperto* (2002). Στα ελληνικά κυκλοφορούν τα βιβλία *Χρόνος και ιστορία. Κριτική του στιγμιαίου και του συνεχούς* (Ίνδικτος 2003)· *Η μορφή-της-ζωής* (Ελευθεριακή Κουλτούρα 2002)· *Τα δικαιώματα του ανθρώπου και η βιοπολιτική. Πού ξεκινά η νέα Έξοδος. Τι είναι ένα στρατόπεδο* (Ελευθεριακή Κουλτούρα 1999).

Homo sacer

Κυρίαρχη εξουσία και γυμνή ζωή

Τίτλος πρωτοτύπου: GIORGIO AGAMBEN

Homo sacer – Il potere sovrano e la nuda vita

Πρώτη έκδοση: 1995, Giulio Einaudi editore s.p.a., Torino

Copyright © Giorgio Agamben

ΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΗ ΘΕΩΡΙΑ – ΚΡΙΤΙΚΗ

GIORGIO AGAMBEN: *Homo sacer – Κυρίαρχη εξουσία
και γυμνή ζωή*

© Για την ελληνική γλώσσα, εκδόσεις SCRIPTA

Ασκληπιού 10, Αθήνα 10680, τηλ.: 210.3616528, fax: 210.3616529

<http://www.scripta.gr> – e-mail: scripta@hellasnet.gr

ISBN 960-7909-65-8

GIORGIO AGAMBEN

HOMO SACER

ΚΥΡΙΑΡΧΗ ΕΞΟΥΣΙΑ
ΚΑΙ ΓΥΜΝΗ ΖΩΗ

Μετάφραση

ΠΑΝΑΓΙΩΤΗΣ ΤΣΙΑΜΟΥΡΑΣ

Επιμέλεια-Επίμετρο

ΓΙΑΝΝΗΣ ΣΤΑΥΡΑΚΑΚΗΣ

ΕΚΔΟΣΕΙΣ SCRIPTA

ΑΘΗΝΑ 2005

Η παρούσα έκδοση πραγματοποιήθηκε με επιχορήγηση
του Υπουργείου Εξωτερικών της Ιταλίας

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Σημείωμα του μεταφραστή	11
Εισαγωγή	17

ΠΡΩΤΟ ΜΕΡΟΣ

Λογική της κυριαρχίας

1. Το παράδοξο της κυριαρχίας	37
2. Νόμος βασιλεύς	59
3. Δύναμις και δίκαιο	73
4. Μορφή νόμου	88
<i>Κατώφλι</i>	108

ΔΕΥΤΕΡΟ ΜΕΡΟΣ

Homo sacer

1. Homo sacer	117
2. Η αμφισημία του ιερού	122
3. Η ιερή ζωή	132
4. Vitae necisque potestas	141
5. Κυρίαρχο σώμα και ιερό σώμα	148
6. Το ανάθεμα και ο λύκος	168
<i>Κατώφλι</i>	181

ΤΡΙΤΟ ΜΕΡΟΣ

Το στρατόπεδο ως βιοπολιτικό παράδειγμα της νεωτερικότητας

1. Η πολιτικοποίηση της ζωής	189
2. Τα δικαιώματα του ανθρώπου και η βιοπολιτική	200
3. Ζωή ανάξια να βιωθεί	214
4. «Πολιτική, δηλαδή να δίνεις μορφή στη ζωή ενός λαού»	225
5. VP (Ανθρώπινα πειραματόζωα)	239

6. Η πολιτικοποίηση του θανάτου	247
7. Το στρατόπεδο ως νόμος της νεωτερικότητας	256
Κατώφλι	276
Επίμετρο του επιμελητή	287
Βιβλιογραφία	309
Ευρετήριο ονομάτων	317

ΣΗΜΕΙΩΜΑ ΤΟΥ ΜΕΤΑΦΡΑΣΤΗ

Αισθάνομαι την ανάγκη να διευκρινίσω ορισμένα ερωτηματικά που ενδεχομένως θα εγερθούν κατά τη διάρκεια της μελέτης του κειμένου. Συνεπώς, τούτο το σημείωμα θα πρέπει να θεωρηθεί και ως ένα σχόλιο πάνω στις υιοθετημένες έννοιες, καθότι πολλές από τις μεταφραστικές λύσεις που δόθηκαν ίσως στην αρχή ξενίσουν και προκαλέσουν έκπληξη, καθώς συχνά διαφοροποιούνται σαφώς από τη συνηθισμένη και επικρατούσα χρήση των λέξεων. Εδώ θα σταθώ σε δύο μόνο, αλλά κεντρικής και θεμελιώδους σημασίας, περιπτώσεις. Η πρώτη σχετίζεται με το *includere* και τα συναφή *inclusione* και *inclusivo*, τα οποία απέδωσα ως «περιλαμβάνω», «περίληψη» και «περιληπτικός», αντίστοιχως. Το νόημα όμως του αρχικού ρήματος προσλαμβάνει μια ευρύτερη, και περισσότερο ιστορική ίσως, προοπτική: (α) αδράχνω, πιάνω· (β) συλλαμβάνω, πιάνω· (γ) αγκαλιάζω· (δ) περιέχω, περικλείω, τυλίγω· (ε) καταλαμβάνω· (ζ) περικυκλώνω.

Κάτι αντίστοιχο θα παρατηρήσει ο προσεκτικός αναγνώστης, και ιδιαιτέρως εκείνος που έχει κάποια εξοικείωση με την ιταλική γλώσσα, με το *bando*, καθώς δεν θα αργήσει να αντιληφθεί πως ο συγγραφέας σε διάφορα σημεία του κειμένου επιχειρεί μια σειρά γλωσσικών και λεκτικών παιχνιδιών με αφορμή την υπόγεια συγγένεια που ενώνει τις ιταλικές λέξεις *bando* (εξορία· καταδίκη· αναγγελία, προκήρυξη· διάταγμα, διαταγή), *band-ire* (εκτοπίζω, εξορίζω· διακηρύσσω, αναγγέλλω· βάζω κατά μέρος· εκδίδω, δημοσιεύω), *ab-bando-po* (εγκατάλειψη), *ab-bando-nare* (εγκαταλείπω), κυρίως με αφορμή την προέλευση του ιταλικού *abbandonare* < γαλλ. *abandonner* < γερμ. *à bandon* < γοθθ. *bandwa* (σήμα, σημάδι). Το όντως γοητευτικό παιχνίδι γίνεται αμέσως κατανοητό στα ιταλικά και στα γαλλικά, αλλά ήδη στα αγγλικά είναι λιγότερο προφανές.

Παρά τις προσπάθειές μου δεν μπόρεσα να το αποδώσω στα ελληνικά, κυρίως γιατί στη γλώσσα μας απουσιάζει η ακριβής αντιστοιχία μιας κατηγορικής δομής του δικαίου –και αναφέρομαι στο *bandum*– η οποία, αν και εν πρώτοις φέρνει στον νου την «εξορία», δεν μπορεί να εκφραστεί απλώς μέσω αυτής. Μια λύση την οποία αρχικά θεωρούσα, έστω εν μέρει, ικανοποιητική ήταν να ανατρέξω στις διάφορες ιστορικές ερμηνείες του ορίζω (εξ-ορίζω): (α) εξορίζω, αναγκάζω κάποιον να απομακρυνθεί· (β) απομακρύνω, εκδιώκω, στέλλω μακράν – άρα και εγκαταλείπω· (γ) προσδιορίζω, ορίζω, καθορίζω τη θέση κάποιου· (δ) έχω υπό την κυριαρχία μου, έχω υπό τις διαταγές μου, άρχω, εξουσιάζω, είμαι κύριος κάποιου· (ε) διατάσσω, προστάζω· (ς) απαγορεύω· και ας μη λησμονούμε βεβαίως ότι το εξ-ορίζω συχνά προσλαμβάνει και τη σημασία τού (ζ) εκθέτω. Με τον τρόπο αυτόν γίνεται κατανοητό ότι οι σχέσεις που συνέχουν αυτές τις ερμηνείες, όσο και αν δεν γίνονται αμέσως αντιληπτές, δεν παύουν να είναι παρούσες. Θεωρώ απαραίτητο, λοιπόν, ο αναγνώστης να έχει πάντοτε κατά νουν αυτές τις ερμηνείες, ώστε σε ορισμένα σημεία να είναι σε θέση να αποσαφηνίσει πληρέστερα το νόημα των αποσπασμάτων. Περιττό ασφαλώς να επισημάνουμε ότι και τα «εγκαταλείπω», «εγκατάλειψη» προσφέρονται για απόπειρες πολλαπλής ερμηνείας. Υπήρχε βέβαια και μια άλλη δυνατότητα: να εγκαταλειφθεί κάθε προσπάθεια ανάλογων λογοπαιγνίων και να ακολουθηθεί ακριβώς το κείμενο και οι ρητές προοπτικές που το ίδιο προσφέρει. Στην περίπτωση αυτή ίσως ο αναγνώστης θα έχανε εντελώς τη γοητεία μιας πολύπλοκης ερμηνείας, αλλά θα κέρδιζε σε σαφήνεια.

Εκείνο όμως που πρέπει να επισημανθεί είναι ότι ο συγγραφέας χρησιμοποιεί, κάτι που τα ιταλικά τού επιτρέπουν να πράξει σε άριστο βαθμό, τη διπλή σημασία της λέξης *bando*, η οποία ενδείκνυται τόσο ως «εξορία» όσο και ως «ανάθεμα» – αλλά αυτό θα το διαπιστώσουμε στη συνέχεια του κειμένου. Το σημείο τομής των δύο όρων, «εξορία» και «ανάθεμα», στη νέα ελληνική θα μπορούσε να αναζητηθεί στο επίπεδο του αποκλεισμού και της απαγόρευσης, άρα και της εγκατάλειψης του

προσώπου ή του πράγματος από το σύνολο της υπόλοιπης κοινότητας. Εξάλλου η αποκλειστική ταύτιση του *bando* με την εξορία και κυρίως με τη στενή πολιτική εκφορά της ενείχε τον κίνδυνο να οδηγηθεί ο αναγνώστης σε εσφαλμένα συμπεράσματα. Εκείνο όμως που παρουσιάζει εξαιρετικό ενδιαφέρον είναι ότι η ελληνική γλώσσα προσφέρει δύο τουλάχιστον περιπτώσεις λέξεων, και μάλιστα καθημερινής χρήσης, των οποίων η κοινή προέλευση εντοπίζεται ακριβώς στο γοτθ. *bandwa*. Ας πάρουμε, για παράδειγμα, τις λέξεις (μ)παντιέρα και μπάντα, και τις συνήθεις εκφράσεις στις οποίες αυτές συναντώνται: (α) *σηκώνω (μ)παντιέρα εξεγείρομαι, επαναστατώ, διαφοροποιούμαι, στασιάζω, απειθαρχώ, γίνομαι ανυπάκουος*: (β) *κάνω κάποιον στην μπάντα, βάζω κάποιον στην μπάντα παραμερίζω, θέτω στο περιθώριο, παραγκωνίζω κάποιον, αποκλείω κάποιον*. Το αξιοσημείωτο είναι πως εκφράσεις ανάλογες με τις προηγούμενες αντανακλούν ακριβώς μια στάση διαφοροποίησης, αποκλεισμού ή εγκατάλειψης και οριοθετούν μια συνθήκη όχι μακρινή από εκείνη του *homo sacer*. Εντούτοις επέλεξα να αποδώσω το *bandum* με το «ανάθεμα» για μια σειρά λόγων. Καταρχάς γιατί ακριβώς ο ίδιος ο Agamben αποδίδει στα ιταλικά το εβραϊκό *herem* (με τον ίδιο όρο (*bando < bandum*)). Εξάλλου το ανάθεμα εκφράζει ακριβώς τη διττή σημασία του αποσυνάγωγου, του αποκλεισμένου από την κοινότητα, αλλά και του καθιερωμένου – στοιχείο που συνιστά και το κύριο χαρακτηριστικό του *homo sacer* (φονεύσιμος, αλλά άθυτος). Από την άλλη πλευρά, η σύγχρονη ελληνική ιστορία μάς προσφέρει ένα ξεκάθαρο παράδειγμα αναθεματίσματος: το «ανάθεμα του Βενιζέλου», που είχε όχι μόνο θρησκευτική, αλλά κυρίως κοινωνική και πολιτική σημασία. Εκτός των άλλων, η σύνδεση της πολιτικής διάστασης του *homo sacer* με τη θρησκευτική διάσταση ήταν ένας από τους λόγους που με ώθησαν στην επιλογή του «αναθέματος».

Ακολουθώντας την εσωτερική («λογική») του ιταλικού κειμένου, επέλεξα να αφήσω αμετάφραστους στο κυρίως σώμα του κειμένου τους λατινικούς όρους, οι οποίοι συχνά δεν έχουν ένα

αντίστοιχο στην ελληνική γλώσσα, επιχειρώντας να τους αποδώσω –σε μια ευρύτερη προοπτική– στις υποσελίδες σημειώσεις.

Η βιβλιογραφία περιέχει μόνο όσα έργα μνημονεύονται στο κείμενο. Όπου αυτή στάθηκε δυνατόν να εντοπιστεί αναφέρεται και η ελληνική μετάφραση. Για τις όποιες αναφορές σε σελίδες ακολούθησα τις εκδόσεις στις οποίες παραπέμπει ο συγγραφέας· όπου χρησιμοποιήθηκαν πιστά και αμέσως οι ελληνικές μεταφράσεις υπάρχουν σχετικές σημειώσεις στο κείμενο και δίνεται η ακριβής παραπομπή. Σε διαφορετική περίπτωση, στη βιβλιογραφία αναφέρεται απλώς η ελληνική έκδοση. Οι δικές μου υποσημειώσεις συνοδεύονται με το χαρακτηριστικό (Σ.τ.μ.). Όροι όπως βίος, ζωή, νόμος, πόλη, φωνή, λόγος κ.ά., όταν εμφανίζονται με πλάγια, βρίσκονται ελληνικά στο πρωτότυπο.

Θα ήθελα και από τη θέση αυτή να εκφράσω τις θερμότερες ευχαριστίες μου στον αγαπητό φίλο Claudio Fabbri, πολύτιμο αρωγό σε κάθε μεταφραστικό εγχείρημά μου, στον συγγραφέα Giorgio Agamben, για την προθυμία με την οποία απάντησε στα όποια ερωτήματά μου, στον επιμελητή Γιάννη Σταυρακάκη και στον Παντελή Μπουκάλα, για την πολύτιμη συνεργασία τους, καθώς και στον Παναγιώτη Καλαμαρά του Εργαστηρίου της Ελευθεριακής Κουλτούρας.

Καλοκαίρι 2004

Παναγιώτης Τσιαμούρας

Das Recht hat kein Dasein für sich, sein Wesen vielmehr ist das Leben der Menschen selbst, von einer besonderen Seite angesehen.

Ο νόμος δεν υφίσταται για τον εαυτό του· κατά μείζονα λόγο, η ουσία του εναπόκειται, από μία ορισμένη άποψη, στην ίδια τη ζωή των ανθρώπων.

FRIEDRICH KARL VON SAVIGNY

Ita in jure civitatis, civiumque officiis investigandis opus est, non quidem ut dissolvatur civitas, sed tamen ut tanquam dissoluta consideretur, id est, ut qualis sit natura humana, quibus rebus ad civitatem compaginandam apta vel inepta sit, et quomodo homines inter se componi debeant, qui coalescere volunt, recte intelligatur.

Για να διερευνήσουμε περισσότερο εμπειριστατωμένα τους νόμους της πολιτείας και τις υποχρεώσεις των πολιτών, είναι απαραίτητο όχι βεβαίως να διαλύεται η πολιτεία, αλλά να θεωρείται ωσει διαλελυμένη, δηλαδή να κατανοήσουμε ορθώς από ποια στοιχεία αποτελείται η ανθρώπινη φύση, για ποια ζητήματα είναι ενδεδειγμένη και για ποια δεν είναι ενδεδειγμένη για την πολιτειακή διακυβέρνηση και με ποιο τρόπο οι άνθρωποι οφείλουν να συμφωνούν μεταξύ τους, αν προσδοκούν να προοδεύουν σε μια στέρεα θεμελιωμένη πολιτεία.

THOMAS HOBBS

καί εύρέθη μοι ἡ ἐντολή ἢ εἰς ζωὴν, αὕτη εἰς θάνατον.

και ανελπίστως η εντολή που όφειλε να με οδηγήσει στη ζωή, αυτή η ίδια με οδήγησε στον θάνατο.

Απόστολος Παύλος, *Προς Ρωμαίους επιστολή*, Ζ' 10

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Οι Έλληνες δεν είχαν έναν μόνο όρο για να εκφράσουν αυτό που εμείς εννοούμε με τη λέξη *ζωή*. Χρησιμοποιούσαν δύο όρους, σημασιολογικά και μορφολογικά διακριτούς, αν και θα μπορούσαν να αναχθούν σε ένα κοινό έτυμο: *ζωή*, που εξέφραζε το απλό γεγονός της ζωής στην οποία μετέχουν όλα τα έμβια (ζώα, άνθρωποι ή θεοί) και *βίος*, που σήμαινε τη μορφή ή τον τρόπο ζωής ενός άτομου ή μιας ομάδας. Αν ο Πλάτων, στον *Φίληβο*, μνημονεύει τρεις τύπους ζωής και ο Αριστοτέλης, στα *Ηθικά Νικομάχεια*, διακρίνει τη θεωρητική και στοχαστική ζωή του φιλόσοφου (*θεωρητικός βίος*) από τη ζωή των απολαύσεων (*απολαυστικός βίος*) και από την πολιτική ζωή (*πολιτικός βίος*), αυτό συμβαίνει γιατί δεν θα μπορούσαν ποτέ να χρησιμοποιήσουν τον όρο *ζωή* (ο οποίος, και τούτο είναι ενδεικτικό, στα αρχαία ελληνικά στερείται πληθυντικού), κάτι που οφείλεται στο απλό γεγονός ότι για αμφοτέρους το ζήτημα σε καμιά περίπτωση δεν αφορούσε την απλή φυσική ζωή, αλλά μια ζωή ποιοτικώς διακριτή, έναν ιδιαίτερο τρόπο ζωής. Ο Αριστοτέλης μπορεί ασφαλώς, όταν αναφέρεται στον Θεό, να κάνει λόγο για μία *ζωή άριστη και αίδιον* ([ζωή άριστη και αιώνια] *Μετά τα Φυσικά*, 1072b, 28), αλλά μόνο όταν προτίθεται να υπογραμμίσει το όχι και τόσο τετριμμένο γεγονός ότι και ο Θεός με τη σειρά του είναι ένα ζωντανό πλάσμα (όπως ακριβώς, στο ίδιο συγκεκριμένο, μετέρχεται τον όρο *ζωή* για να προσδιορίσει, με έναν τρόπο εξίσου μεστό νοήματος, το σκέπτεσθαι)· αλλά δεν θα είχε νόημα να κάνει λόγο για μία *πολιτική ζωή* των πολιτών της Αθήνας. Τούτο βέβαια δεν σημαίνει ότι ο κλασικός κόσμος δεν είχε εξοικειωθεί με την ιδέα ότι η φυσική ζωή, η απλή ζωή ως τέτοια, μπορούσε να είναι *καθαυτή* ένα αγαθό. Αντιθέτως, σε ένα από-

σπασμα των *Πολιτικών* (1278b, 23-31), αφού προηγουμένως υπενθυμίζει ότι ο σκοπός της πόλης είναι το ζην σύμφωνα με το αγαθό, ο Αριστοτέλης εκφράζει με ασύγκριτη διαύγεια αυτή την επίγνωση.

Η ευζωία είναι ο κύριος σκοπός της κοινωνικής ζωής, και για το σύνολο και για τον καθένα ξεχωριστά· αλλά οι άνθρωποι συνέρχονται και διατηρούν την ενότητα της πολιτικής κοινωνίας απλώς και μόνο και γι' αυτή την ίδια τη ζωή· διότι, ίσως και μόνο επειδή κάποιος ζει, αποκομίζει κάποια ευχαρίστηση, εφόσον τα δεινά δεν υπερβαίνουν την αντοχή του. Είναι μάλιστα φανερό ότι οι περισσότεροι άνθρωποι υπομένουν με εγκαρτέρηση πολλά δεινοπαθήματα, εξαιτίας της θερμής αγάπης τους προς τη ζωή τους, επειδή ενυπάρχει φαίνεται σε αυτή κάποια ευχαρίστηση και κάποια φυσική γλυκύτητα.

Στον κλασικό κόσμο, όμως, η απλή φυσική ζωή αποκλείεται από την πόλη με την καθαρή σημασία της και εκτοπίζεται, ως καθαρή αναπαραγωγική ζωή, στη σφαίρα του οίκου (*Πολιτικά* 1252a, 26-35). Στην αρχή των *Πολιτικών* του, ο Αριστοτέλης καταβάλλει κάθε δυνατή προσπάθεια, προκειμένου να καταστήσει απολύτως σαφή τη διάκριση μεταξύ του οικονομού (του επικεφαλής μιας επιχείρησης) και του δεσπότη (του οικοδεσπότη, του επικεφαλής μιας οικογένειας, του κυρίου του οίκου), οι οποίοι καταγίνονται με την αναπαραγωγή της ζωής και τη διατήρησή της, από τον πολιτικό, και χλευάζει όσους φαντάζονται ότι η διαφορά μεταξύ αυτών είναι ποσοτική, αλλά όχι ειδολογική. Και όταν σε ένα απόσπασμα, το οποίο έμελλε να προσλάβει χαρακτήρα κανόνα για την πολιτική παράδοση της Δύσης (1252b, 30), ορίζει τον σκοπό της τέλειαις κοινότητας, το κάνει ακριβώς αντιπαραθέτοντας το απλό γεγονός της ζωής (τὸ ζῆν) στην πολιτικῶς ανώτερη και διακριτῆ ζωῆ (τὸ εὖ ζῆν): γινομένη μὲν οὖν τοῦ ζῆν ἔνεκεν, οὕσα δὲ τοῦ εὖ ζῆν, «γεννήθηκε μεν για τη διασφάλιση της στοιχειώδους ζωής, αλλά υπάρχει για την επίτευξη της ευδαιμονίας» (στη λατινική μετάφραση

του Guillaume de Moerbeke,¹ την οποία τόσο ο Θωμάς ο Ακινάτης όσο και ο Marsilio da Padova [Μαρσίλιος ο εκ Παδούης] είχαν μπροστά τους: *facta quidem igitur vivendi gratia, existens autem gratia bene vivendi*).

Είναι αλήθεια ότι σύμφωνα με ένα περίφημο απόσπασμα του ίδιου έργου ο άνθρωπος συνιστά ένα πολιτικόν ζῶον (1253a, 4): αλλά στο σημείο αυτό (πέρα από το γεγονός ότι στην αττική πρόζα το ρήμα βιώ [-όω] δεν χρησιμοποιείται πρακτικά στον ενεστώτα), ο προσδιορισμός πολιτικός δεν αποτελεί μία ιδιότητα του εμβίου ως τέτοιου, αλλά είναι μία ειδοποιός διαφορά η οποία προσδιορίζει το γένος ζῶον (αμέσως μετά, εξάλλου, η ανθρώπινη πολιτική διακρίνεται από εκείνη των υπόλοιπων έμβιων όντων, γιατί θεμελιώνεται, διαμέσου ενός παραπληρώματος πολιτικότητας (politicità) συνδεδεμένης με τη γλώσσα, σε μία κοινότητα αγαθού και κακού, δικαίου και αδίκου και όχι απλώς ευχάριστου και επώδυνου).

Έχοντας ως σημείο αναφοράς ακριβώς αυτόν τον ορισμό ο Foucault, στις τελευταίες σελίδες του έργου του *Η δίψα της γνώσης*, συνοψίζει τη διαδικασία μέσω της οποίας, στο κατώφλι της νεωτερικής εποχής, η φυσική ζωή αρχίζει, αντιθέτως, να εμπερικλείεται στους μηχανισμούς και στους υπολογισμούς της κρατικής εξουσίας και η πολιτική να μεταμορφώνεται σε βιοπολιτική: «Εδώ και χιλιετίες ο άνθρωπος παρέμεινε αυτό που ήταν για τον Αριστοτέλη: ένα “ζῶον”· και πέραν τούτου ένα “ζῶον” ικανό να έχει και πολιτική υπόσταση· ο νεωτερικός άνθρωπος είναι ένα ζῶο στην πολιτική του οποίου η ζωή του ως έμβιου όντος καθίσταται αντικείμενο διερώτησης».²

1. Guillaume de Moerbeke (Γουλιέλμος της Μουρβέκης ή ο Φλαμανδός, 1215-1286): Δομηνικανός μοναχός που διετέλεσε ακόλουθος του πάπα Κλήμεντος Δ' και του πάπα Γρηγορίου Γ'. Ήταν φίλος του Αλβέρτου του Μεγάλου και του Θωμά του Ακινάτη. Με προτροπή μάλιστα του τελευταίου μετέφρασε στα λατινικά Αριστοτέλη, Ιπποκράτη καθώς και άλλους έλληνες και άραβες συγγραφείς. (Σ.τ.μ.)

2. Michel Foucault, *La volonté de savoir*, Gallimard, Παρίσι 1976, σ. 188.

Κατά τον Foucault, «το κατώφλι της βιολογικής νεωτερικότητας» μιας κοινωνίας κείται στο σημείο όπου το είδος και το άτομο ως απλό ζωντανό σώμα γίνονται το υψηλό διακύβευμα στις πολιτικές στρατηγικές της. Αρχής γενομένης από το 1977, τα μαθήματα στο Collège de France αρχίζουν να εστιάζονται στο πέρασμα από το «εδαφικό κράτος» στο «κράτος πληθυσμού» και στην επακόλουθη ιλιγγιώδη αύξηση της σημασίας της βιολογικής ζωής και της υγείας του έθνους ως προβλήματος της κυρίαρχης εξουσίας, η οποία τώρα πια με τη σειρά της μετατρέπεται προοδευτικά σε «κυβέρνηση των ανθρώπων».³ «Ό,τι προκύπτει είναι ένα είδος αποκτήνωσης του ανθρώπου η οποία συντελείται μέσω των πιο εξεζητημένων πολιτικών τεχνικών. Τότε ξεπροβάλλουν στην ιστορία τόσο η διάδοση των δυνατοτήτων των επιστημών του ανθρώπου και των κοινωνικών επιστημών όσο και η ταυτόχρονη δυνατότητα να προστατεύεται η ζωή και να νομιμοποιείται το ολοκαύτωμα». Ειδικότερα, η ανάπτυξη και ο θρίαμβος του καπιταλισμού δεν θα ήταν εφικτά, από αυτή την άποψη, δίχως τον πειθαρχικό έλεγχο που άσκησε η νέα βιοεξουσία, η οποία δημιούργησε, διαμέσου μιας σειράς κατάλληλων τεχνολογιών, τα «πειθήνια σώματα» που είχε ανάγκη.

Από την άλλη πλευρά, ήδη από τα τέλη της δεκαετίας του '50 (δηλαδή, σχεδόν μία εικοσαετία πριν από το *Η δίψα της γνώσης*), η Η. Arendt είχε αναλύσει διεξοδικά, στο *Η ανθρώπινη κατάσταση*,⁴ τη διαδικασία που οδηγεί τον *homo laborans*⁵ και, μαζί του, τη βιολογική ζωή ως τέτοια, να καταλάβει προοδευτικά το κέντρο της πολιτικής σκηνής της νεωτερικότητας. Η Arendt, μάλιστα, θεωρούσε ότι η μεταμόρφωση και η

3. Michel Foucault, *Dits et écrits*, τόμ. III, Gallimard, Παρίσι 1994, σ. 719.

4. Hannah Arendt, *Η ανθρώπινη κατάσταση (Vita activa)*, μετάφραση: Στέφανος Ροζάνης - Γεράσιμος Λυκιαρδόπουλος, Γνώση, 1986. (Σ.τ.μ.)

5. *άνθρωπο του μόχθου*. (Σ.τ.μ.)

παρακμή του δημόσιου χώρου στις σύγχρονες κοινωνίες οφείλονταν σε τούτη ακριβώς την πρωτοκαθεδρία της φυσικής ζωής έναντι της πολιτικής πράξης. Το γεγονός ότι η έρευνα της Arendt δεν είχε πρακτικά καμία συνέχεια και ότι ο Foucault ξεκίνησε και προχώρησε τις δικές του μελέτες πάνω στη βιοπολιτική δίχως να κάνει την παραμικρή νύξη στις εργασίες της, μαρτυρά τις δυσκολίες και τις αντιστάσεις από τις οποίες η σκέψη ήταν υποχρεωμένη να απαλλαγεί σε τούτο το πεδίο. Σε αυτές ακριβώς τις δυσκολίες οφείλονται πιθανότατα τόσο το γεγονός ότι, στο *Η ανθρώπινη κατάσταση*, η συγγραφέας –περιέργως– δεν συνδέει καθόλου τις έρευνές της με τις διεισδυτικές αναλύσεις που νωρίτερα η ίδια είχε αφιερώσει στην ολοκληρωτική εξουσία (στις οποίες απουσιάζει οποιαδήποτε βιοπολιτική προοπτική), όσο και το εξίσου μοναδικό γεγονός ότι ο Foucault ποτέ δεν μετατόπισε την έρευνά του στα κατεξοχήν πεδία της μοντέρνας βιοπολιτικής: στο στρατόπεδο συγκέντρωσης και στη δομή των μεγάλων ολοκληρωτικών κρατών του 20ού αιώνα.

Ο θάνατος δεν επέτρεψε στον Foucault να εκτυλίξει όλες τις συνεπαγωγές της έννοιας της βιοπολιτικής και να δείξει σε ποια κατεύθυνση θα είχε εμβαθύνει περαιτέρω την έρευνά του· ωστόσο, σε κάθε περίπτωση, η είσοδος της ζωής στη σφαίρα της πόλεως, δηλαδή η πολιτικοποίηση της γυμνής ζωής ως τέτοιας, συνιστά το αποφασιστικό γεγονός της νεωτερικότητας, που σηματοδοτεί μια ριζική μεταβολή των πολιτικοφιλοσοφικών κατηγοριών της κλασικής σκέψης. Είναι πιθανόν, μάλιστα, αν σήμερα επικρατεί η αίσθηση ότι η πολιτική βιώνει μια διαρκή έκλειψη, αυτό να οφείλεται ακριβώς στο γεγονός ότι η ίδια παρέλειψε να αναμετρηθεί με αυτό το θεμελιακό στοιχείο της νεωτερικότητας. Τα «αινίγματα»⁶ που ο αιώνας μας πρόταξε στον ιστορικό λόγο και τα οποία εξακολουθούν να είναι επίκαι-

6. François Furet (επιμέλεια), *L'Allemagne nazi et le génocide juif*, Seuil, Παρίσι 1985, σ. 7.

ρα (ο ναζισμός είναι απλώς το περισσότερο ανησυχητικό από αυτά) θα μπορούσαν να επιλυθούν αποκλειστικά στο έδαφος πάνω στο οποίο διαμορφώθηκαν και εγέρθηκαν· εκείνο της βιοπολιτικής. Πράγματι, μόνο σε έναν βιοπολιτικό ορίζοντα θα μπορούσαμε να αποφασίσουμε αν οι κατηγορίες πάνω στην αντίθεση των οποίων θεμελιώθηκε η νεωτερική πολιτική (Δεξιά/Αριστερά· ιδιωτικό/δημόσιο· απολυταρχία/δημοκρατία κλπ.), που προοδευτικώς ξεθώριασαν, και μάλιστα σε τέτοιο βαθμό ώστε να έχει πλέον καταστεί αδύνατη η όποια μεταξύ τους διάκριση, θα πρέπει να εγκαταλειφθούν οριστικά ή ενδεχομένως να αποκτήσουν εκ νέου το περιεχόμενο και τη σημασία που απώλεσαν σε εκείνον ακριβώς τον ορίζοντα. Μόνο ένας στοχασμός, ο οποίος, αποδεχόμενος τις υποδείξεις του Foucault και του Benjamin, θα προχωρήσει στη θεματική διερεύνηση της σχέσης μεταξύ γυμνής ζωής και πολιτικής, που εξουσιάζει υπογείως τις ιδεολογίες της νεωτερικότητας, οι οποίες φαινομενικώς απέχουν παρασάγγας μεταξύ τους, θα υποχρεώσει το πολιτικό στοιχείο να βγει από την αφάνεια και, συνάμα, θα επαφέρει τη σκέψη στην πρακτική έφεσή της.

Μία από τις σταθερές της εργασίας του Foucault είναι η αποφασιστική εγκατάλειψη της παραδοσιακής προσέγγισης του προβλήματος της εξουσίας, της βασισιμένης σε δικαιο-θεσμικά μοντέλα (προσδιορισμός της κυριαρχίας, θεωρία του κράτους), στην κατεύθυνση μιας απροκατάληπτης ανάλυσης των συγκεκριμένων τρόπων με τους οποίους η εξουσία διεισδύει στο ίδιο το σώμα των υποκειμένων και στις μορφές ζωής τους. Φαίνεται ότι κατά τα τελευταία χρόνια της ζωής του, όπως προκύπτει άλλωστε από ένα σεμινάριο του 1982 στο Πανεπιστήμιο του Βερμόντ, ο Foucault άρχισε να προσανατολίζει αυτή την ανάλυση προς δύο διακριτές ερευνητικές κατευθύνσεις: από τη μια πλευρά, προς τη μελέτη των πολιτικών τεχνικών (όπως η επιστήμη της αστυνομίας), με τις οποίες το κράτος αναλαμβάνει και αφομοιώνει στο εσωτερικό του τη μέριμνα της φυσικής ζωής των ατόμων· από την άλλη, προς τη μελέτη των τεχνο-

λογιών του εαυτού (*technologie del sé*), διαμέσου των οποίων συντελείται η διαδικασία υποκειμενοποίησης, η οποία ωθεί το άτομο να αγκιστρωθεί στην ταυτότητά του και στη συνείδησή του και, ταυτοχρόνως, σε μια εξουσία εξωτερικού ελέγχου. Είναι προφανές ότι αυτές οι δύο κατευθυντήριες γραμμές (οι οποίες, εξάλλου, ακολουθούν δύο τάσεις παρούσες στις πρώτες κιόλας εργασίες του Foucault) συμπλέκονται σε πολλά σημεία και παραπέμπουν σε ένα κοινό κέντρο. Σε ένα από τα ύστερα κείμενά του, ο Foucault διαβεβαιώνει ότι το νεωτερικό δυτικό κράτος αφομοίωσε σε πρωτόγνωρο βαθμό υποκειμενικές τεχνικές εξατομίκευσης και αντικειμενικές πρακτικές ολοποίησης και κάνει λόγο για έναν αληθινό «διπλό πολιτικό δεσμό, ο οποίος συγκροτείται από την εξατομίκευση και από την ταυτόχρονη ολοποίηση των δομών της νεωτερικής εξουσίας».⁷

Εντούτοις το σημείο στο οποίο αυτές οι δύο πλευρές συγκλίνουν έμεινε παραδόξως αδιευκρίνιστο στην έρευνα του Foucault, σε τέτοιο μάλιστα βαθμό ώστε ορισμένοι οδηγήθηκαν στο συμπέρασμα πως ο γάλλος φιλόσοφος αρνήθηκε επιμόνως να επεξεργαστεί μία ενιαία θεωρία της εξουσίας. Αν ο Foucault αμφισβητεί την παραδοσιακή προσέγγιση του ζητήματος της εξουσίας, όταν αυτή η προσέγγιση βασίζεται αποκλειστικώς σε δικαιικά μοντέλα («τι νομιμοποιεί την εξουσία;») ή σε θεσμικά μοντέλα («τι είναι το κράτος;»), και μας προτρέπει να «απελευθερωθούμε από το θεωρητικό προνόμιο της κυριαρχίας» για να συγκροτήσουμε μιαν αναλυτική της εξουσίας, η οποία δεν θα λαμβάνει πλέον ως μοντέλο και ως κώδικα το δίκαιο, πού βρίσκεται λοιπόν, στο σώμα της εξουσίας, η ζώνη αδιαφορίας (*indifferenza*) (ή τουλάχιστον το σημείο τομής) όπου τεχνικές εξατομίκευσης και ολοποιητικές διαδικασίες συγκλίνουν; Και, γενικότερα, υφίσταται ένα ενιαίο κέντρο στο οποίο ο πολιτικός «διπλός δεσμός» να βρίσκει τον λόγο υπαρξής του; Ότι υφίσταται μία υποκειμενική πλευρά στη γέννηση της εξουσίας υπονο-

7. Michel Foucault, *Dits et écrits*, τόμ. IV, Gallimard, Παρίσι 1994, σσ. 229-32.

ούνταν ήδη στην έννοια της *servitude volontaire*⁸ στο έργο του La Boétie⁹: ποιο είναι όμως το σημείο στο οποίο η *servitude volontaire* των ατόμων επικοινωνεί με την αντικειμενική εξουσία; Είναι δυνατόν σε ένα τόσο αποφασιστικό πεδίο δράσης να αρκούμαστε σε ψυχολογικές εξηγήσεις, όπως εκείνη η οποία, μολονότι δεν στερείται υποδηλώσεων, εδραιώνει έναν παραλληλισμό μεταξύ εξωτερικών και εσωτερικών νευρώσεων; Και μπροστά σε φαινόμενα όπως η εξουσία της κοινωνίας του θεάματος, η οποία σήμερα μεταπλάθει παντού τον πολιτικό χώρο, είναι νόμιμο ή και απλώς δυνατό να κρατούμε χωριστές τις υποκειμενικές τεχνολογίες από τις πολιτικές τεχνικές;

Μολονότι η ύπαρξη ενός ανάλογου προσανατολισμού φαίνεται να υπονοείται λογικώς στις έρευνες του Foucault, ο προσανατολισμός αυτός παραμένει ένα σκοτεινό σημείο στο οπτικό πεδίο: ένα σημείο που το μάτι του ερευνητή αδυνατεί να αντιληφθεί, δηλαδή ένα είδος σημείου φυγής το οποίο απομακρύνεται επ' άπειρον, και προς το οποίο οι διαφορετικές γραμμές της έρευνάς του (και, γενικότερα, ολάκερος ο δυτικός στοχασμός σχετικά με την εξουσία) συγκλίνουν, χωρίς όμως ποτέ να το φτάνουν.

8. εθελοδοουλίας. (Σ.τ.μ.)

9. Etienne de La Boétie (1530-1563): Γάλλος ποιητής και ανθρωπιστής. Εξέφρασε τη σκέψη του, επηρεασμένη από τον στωικισμό, κυρίως σε ποιήματα γραμμένα στα λατινικά και τα γαλλικά. Το κείμενο στο οποίο αναφέρεται ο G. Agamben είναι το *Discours de la servitude volontaire* ή *Contr'un* (Ετιέν ντε Λα Μποεσί, *Πραγματεία περί εθελοδοουλίας*, μετάφραση: Παναγιώτης Καλαμαράς, Πανοπτικόν, 2002), που στρεφόταν εναντίον του N. Machiavelli. Η *Πραγματεία περί εθελοδοουλίας*, η οποία εξέθετε το παράδοξο του τυράννου, «ανθρώπου απογυμνωμένου και αποδυναμωμένου» που κατορθώνει να υποδουλώσει έναν λαό μόνο και μόνο επειδή ο τελευταίος υποδουλώνεται πρώτα ο ίδιος, αποτέλεσε κοινό σημείο αναφοράς όλων των επαναστατικών κινημάτων των αιώνων που ακολούθησαν, όχι μόνο στη Γαλλία, αλλά και έξω από αυτή. Η φράση «Αποφασίστε να μην είστε δούλοι και είστε ήδη ελεύθεροι» δεν μπορούσε να μη γοητεύσει προσωπικότητες όπως ο Jean-Paul Marat και ο François-Noël/Gracchus Babeuf. (Σ.τ.μ.)

Η παρούσα έρευνα αφορά ακριβώς αυτό το κεκαλυμμένο σημείο τομής μεταξύ δικαιο-θεσμικού μοντέλου και βιοπολιτικού μοντέλου εξουσίας. Αυτό που όφειλε να καταγράψει μεταξύ των πιθανών συμπερασμάτων της είναι ακριβώς ότι οι δύο αναλύσεις δεν μπορούν να διαχωριστούν, να απομονωθούν η μία από την άλλη, και ότι η περίληψη (inclusion) της γυμνής ζωής στην πολιτική σφαίρα συνιστά τον αρχέγονο πυρήνα –παρότι παραμένει κρυφός– της κυρίαρχης εξουσίας. Η μάλλον θα μπορούσαμε να πούμε ότι η παραγωγή ενός βιοπολιτικού σώματος είναι η πρωταρχική δραστηριότητα της κυρίαρχης εξουσίας. Υπ' αυτή την έννοια η βιοπολιτική είναι αρχαία όσο τουλάχιστον είναι και η κυρίαρχη εξαίρεση. Το νεωτερικό κράτος, θέτοντας στο επίκεντρο των υπολογισμών και των εκτιμήσεών του τη βιολογική ζωή, το μόνο που κάνει είναι να επαναφέρει στο φως τον μυστικό δεσμό που ενώνει την εξουσία με τη γυμνή ζωή, επαναβεβαιώνοντας έτσι τον άρρηκτο δεσμό (σύμφωνα με μια στέρεη αντιστοιχία μεταξύ νεωτερικού και αρχαϊκού που μπορούμε να συναντήσουμε στις πλέον διαφορετικές σφαίρες) μεταξύ της μοντέρνας εξουσίας και του πλέον μακρινού και αμνημόνευτου των *argana imperii*.¹⁰

Αν αυτό αληθεύει, τότε θα χρειαστεί να εξετάσουμε με ανανεωμένη προσοχή το περιεχόμενο του αριστοτελικού ορισμού της πόλης ως αντίθεσης μεταξύ ζήν και εὖ ζήν. Πράγματι, η αντίθεση είναι, κατά τον αυτό βαθμό, μια περίληψη, μια ενσωμάτωση, του πρώτου στο δεύτερο, της γυμνής ζωής στην πολιτικώς διακριτή ζωή. Ό,τι επίσης πρέπει να διερευνηθεί στον αριστοτελικό ορισμό δεν αφορά μόνο, όπως συνέβαινε έως σήμερα, το περιεχόμενο, τους τρόπους και τις δυνατές αρθρώσεις του «εὖ ζήν», της «ευδαιμονίας», ως τέλους του πολιτικού· είναι, μάλλον, απαραίτητο να αναρωτηθούμε γιατί η δυτική πολιτική συγκροτείται κυρίως διαμέσου ενός αποκλεισμού (που είναι, κατά τον αυτό βαθμό, μια περίληψη) της γυμνής ζωής. Ποια είναι η σχέση μεταξύ πολιτικής και ζωής, αν αυτή πα-

10. *μυστηρίων της εξουσίας*. (Σ.τ.μ.)

ρουσιάζεται ως εκείνο που πρέπει να περιληφθεί διαμέσου ενός αποκλεισμού;

Η δομή της εξαίρεσης, που σκιαγραφείται στο πρώτο μέρος του ανά χείρας βιβλίου, φαίνεται να είναι, σε αυτή την προοπτική, ομοούσια με τη δυτική πολιτική και ο ισχυρισμός του Foucault, σύμφωνα με τον οποίο για τον Αριστοτέλη ο άνθρωπος ήταν ένα «ζών» και πέραν τούτου ένα «ζών» ικανό να έχει και πολιτική υπόσταση», θα πρέπει συνεπώς να ολοκληρωθεί, υπό την έννοια ότι προβληματικό είναι, ακριβώς, το νόημα εκείνου του «πέραν τούτου». Η ξεχωριστή διατύπωση «δημιουργήθηκε μεν για τη διασφάλιση των αναγκαίων της ζωής, αλλά υπάρχει για την επίτευξη της ευδαιμονίας» («γινομένη μὲν οὖν τοῦ ζῆν ἔνεκεν, οὕσα δὲ τοῦ εὖ ζῆν», *Πολιτικά* 1252b, 30) μπορεί να διαβαστεί όχι μόνο ως μία συνεπαγωγή της δημιουργίας (γινομένη) στο είναι (οὔσα), αλλά και ως ένας περιληπτικός αποκλεισμός (*esclusione inclusiva*) (μια *exceptio*¹¹) της ζωής στην πόλη, ως εάν η πολιτική να ήταν ο τόπος όπου το ζην πρέπει να μεταμορφωθεί σε ευ ζην και ό,τι θα έπρεπε να πολιτικοποιηθεί να ήταν ανέκαθεν η γυμνή ζωή. Στη δυτική πολιτική, η γυμνή ζωή απολαμβάνει αυτό το μοναδικό προνόμιο: να είναι το στοιχείο πάνω στον αποκλεισμό του οποίου θεμελιώνεται η πόλη των ανθρώπων.

Δεν είναι τυχαίο, λοιπόν, που ένα απόσπασμα των *Πολιτικών* τοποθετεί τον ακριβή τόπο της πόλης στο πέρασμα από τη φωνή στη γλώσσα. Ο δεσμός μεταξύ γυμνής ζωής και πολιτικής είναι ακριβώς εκείνος που ο μεταφυσικός ορισμός του ανθρώπου «ως όντος που διαθέτει τη γλώσσα» αναζητά στην άρθρωση μεταξύ φωνής και λόγου:

Από όλα τα ζώα μόνο ο άνθρωπος έχει το χάρισμα του λόγου. Η μεν φωνή (άναρθρες κραυγές) αποτελεί εκδήλωση του ευχάριστου και του δυσάρεστου, και, για τον λόγο αυτόν, δόθηκε και στα άλλα ζώα (διότι μέχρι εκεί έφτασε η φύση τους, να έχουν δηλαδή

11. *εξαίρεση*. (Σ.τ.μ.)

συναίσθηση του δυσάρεστου και του ευχάριστου και αυτά τα συναισθήματα να τα εκφράζουν μεταξύ τους), ο λόγος όμως δόθηκε για να εκφράζεται το συμφέρον και το επιβλαβές και συνεπώς το δίκαιο και το άδικο· αυτό, μάλιστα είναι και το αποκλειστικό γνώρισμα του ανθρώπου σε σύγκριση με τα υπόλοιπα ζώα, το να έχει μόνος αυτός αντίληψη του αγαθού και του κακού και του δικαίου και του αδικού και των άλλων συναφών αξιών· και αυτοί ακριβώς συνενούμενοι δημιουργούν την οικία (οικογένεια) και την πόλη (1253a, 10-18).

Η ερώτηση «με ποιον τρόπο το έμβιο ον έχει τον λόγο (linguaggio);» αντιστοιχεί ακριβώς στην ερώτηση: «με ποιον τρόπο η γυμνή ζωή κατοικεί (σ)την πόλη;». Το έμβιο ον έχει τον λόγο αποσπώντας και διατηρώντας σε αυτόν τη δική του φωνή, όπως ακριβώς και κατοικεί (σ)την πόλη επιτρέποντας στη γυμνή ζωή του να είναι αποκλεισμένη, ως μια εξαίρεση, εντός αυτής. Η πολιτική παρουσιάζεται λοιπόν ως η καθαυτή θεμελιώδης δομή της δυτικής μεταφυσικής, στον βαθμό που καταλαμβάνει το κατώφλι όπου υλοποιείται η άρθρωση μεταξύ έμβιου όντος και λόγου. Η «πολιτικοποίηση» στη γυμνή ζωή συνιστά το κατεξοχήν μεταφυσικό καθήκον, στο πλαίσιο του οποίου αποφασίζεται η ανθρώπινη φύση του έμβιου ανθρώπου, και, επωμιζόμενη αυτό το καθήκον, η νεωτερικότητα δεν κάνει άλλο παρά να ομολογεί την πίστη της στην ουσιαστική δομή της μεταφυσικής παράδοσης. Το θεμελιώδες κατηγορικό ζεύγος της δυτικής πολιτικής δεν είναι το φίλος-εχθρός, αλλά εκείνο μεταξύ γυμνής ζωής-πολιτικής ύπαρξης, ζωής-βίου, αποκλεισμού-περίληψης. Η πολιτική υφίσταται γιατί ο άνθρωπος είναι το έμβιο ον που στον λόγο, στη «γλώσσα», διαχωρίζει και αντιτάσσει στον ίδιο τον εαυτό του τη γυμνή ζωή του και, ταυτοχρόνως, βρίσκεται σε μια διαρκή σχέση μαζί της, σε έναν περιληπτικό αποκλεισμό.

Πρωταγωνίστρια αυτού του βιβλίου είναι η γυμνή ζωή του *homo sacer*, δηλαδή η φονεύσιμη και άθυτη ζωή (εκείνη που μπορεί να θανατωθεί ατιμωρητί, χωρίς ωστόσο να αποτελεί

άξια θυσιαστήρια προσφορά [*vita uccidibile e insacrificabile*]), της οποίας την ουσιαστική λειτουργία στη νεωτερική πολιτική επιδιώξαμε να διεκδικήσουμε αναδεικνύοντάς την. Μία σκοτεινή φιγούρα του αρχαϊκού ρωμαϊκού δικαίου, όπου η ανθρώπινη ζωή περιλαμβάνεται στην τάξη (*ordinamento*) μονάχα στη μορφή του αποκλεισμού της (δηλαδή της απόλυτης φονευσιμότητάς της), προσέφερε έτσι το κλειδί χάρη στο οποίο όχι μόνο τα ιερά κείμενα της κυριαρχίας, αλλά, γενικότερα, οι ίδιοι οι κώδικες της πολιτικής εξουσίας μπορούν να μας αποκαλύψουν τα μυστήριά τους. Ταυτοχρόνως, όμως, αυτή η πιθανώς παλαιότερη σημασία του όρου *sacer* μάς παρουσιάζει το αίνιγμα μιας φιγούρας του ιερού ένθεν και ένθεν του θρησκευτικού, που συνιστά το πρώτο παράδειγμα του πολιτικού χώρου της Δύσης. Η θέση του Foucault θα πρέπει, λοιπόν, να διορθωθεί, ή έστω να ολοκληρωθεί, υπό την έννοια πως αυτό που χαρακτηρίζει τη νεωτερική πολιτική δεν είναι τόσο η περίληψη της ζωής στην πόλη –καθαυτή αρχαιότατη– ούτε απλώς το γεγονός ότι η ζωή ως τέτοια καθίσταται ένα διακεκριμένο αντικείμενο των υπολογισμών και των προβλέψεων της κρατικής εξουσίας: αντιθέτως, αποφασιστικής σημασίας είναι το γεγονός ότι, όσο προχωρά η διαδικασία ανάδειξης πανταχού της εξαίρεσης σε κανόνα, η σφαίρα της γυμνής ζωής, τοποθετούμενης αρχικά στο περιθώριο της τάξης, ταυτίζεται προοδευτικά με την πολιτική σφαίρα, έτσι ώστε αποκλεισμός (*esclusione*) και περίληψη (*inclusionione*), εξωτερικό και εσωτερικό, βίος και ζωή, δίκαιο και γεγονός εισέρχονται σε μια ζώνη μη αναγωγίμης αδιακρισίας (*irriducibile indistinzione*). Η κατάσταση εξαίρεσης (*stato di eccezione*), στο πλαίσιο της οποίας η γυμνή ζωή ταυτοχρόνως αποκλειόταν και αιχμαλωτιζόταν από την τάξη, συνιστούσε, στην πραγματικότητα, στην ιδιαιτερότητά της, το κρυφό θεμέλιο πάνω στο οποίο στηριζόταν ολόκληρο το πολιτικό σύστημα: όταν τα όριά της ξεθωριάζουν και καθίστανται απροσδιόριστα, η γυμνή ζωή, που εκεί εγκατοικούσε, απελευθερώνεται στην πόλη και καθίσταται συνάμα το υποκείμενο και το αντικείμενο της πολιτικής τάξης και των συγκρούσεών της, ο μόνος τόπος

τόσο της οργάνωσης της πολιτικής εξουσίας όσο και της χειραφέτησης από αυτήν. Όλα λαμβάνουν χώρα ως εάν, παράλληλα και ομοτρόπως προς την πειθαρχική διαδικασία διαμέσου της οποίας η κρατική εξουσία καθιστά τον άνθρωπο ως έμβιον το ειδικό αντικείμενό της, να ετίθεται σε κίνηση μία άλλη διαδικασία, η οποία συμπύκνεται σε αδρές γραμμές με τη γέννηση της νεωτερικής δημοκρατίας, στο πλαίσιο της οποίας ο άνθρωπος ως έμβιον παρουσιάζεται όχι πλέον ως αντικείμενο, αλλά ως υποκείμενο της πολιτικής εξουσίας. Αυτές οι διαδικασίες, εν πολλοίς αντίθετες και (τουλάχιστον επιφανειακώς) σε οξύτατη διαπάλη μεταξύ τους, συγκλίνουν όμως στο γεγονός ότι σε αμφότερες τίθεται υπό διερώτηση η γυμνή ζωή του πολίτη, το νέο βιοπολιτικό σώμα της ανθρωπότητας.

Αν, λοιπόν, υπάρχει κάτι που προσιδιάζει στη νεωτερική δημοκρατία εν σχέσει προς την κλασική είναι ότι αυτή ήδη από τις απαρχές της εμφανίζεται ως διεκδίκηση και ως απελευθέρωση της ζωής, επιδιώκοντας διαρκώς να μετατρέψει την ίδια τη γυμνή ζωή σε μορφή ζωής και να βρει, ούτως ειπείν, τον βίο της ζωής. Από εδώ, επίσης, πηγάζει η ειδική απορία της, που συνίσταται στην επιθυμία να διακυβεύσει ταυτοχρόνως την ελευθερία και την ευτυχία των ανθρώπων σε εκείνη ακριβώς την περιοχή —τη «γυμνή ζωή»— που οριοθετούσε την καθυπόταξή τους. Πίσω από τη μακρά ανταγωνιστική διαδικασία, η οποία οδηγεί στην αναγνώριση των τυπικών δικαιωμάτων και ελευθεριών, συναντάται, για μία φορά ακόμη, το σώμα του ιερού ανθρώπου με τον διττό κυρίαρχό του, την άβυθτο, αλλά, εντούτοις, φονεύσιμη ζωή του. Η συνειδητοποίηση αυτής της απορίας δεν σημαίνει και υποτίμηση των κατακτήσεων και των μεγάλων δοκιμασιών της δημοκρατίας. Οφείλουμε, ωστόσο, να επιχειρήσουμε άπαξ διά παντός να κατανοήσουμε γιατί, την ίδια στιγμή που έδινε την εντύπωση ότι θριάμβευε οριστικά, εξουδετερώνοντας τους αντιπάλους της και φτάνοντας στο απόγειό της, αποδείχτηκε απρόσμενα ανίκανη να διαφυλάξει από μία άνευ προηγουμένου συντριβή εκείνη τη ζωή στην απελευθέρωση και στην ευτυχία της οποίας είχε αφιερώσει όλες τις

προσπάθειές της. Η παρακμή της νεωτερικής δημοκρατίας και η προοδευτική σύγκλισή της με τα ολοκληρωτικά κράτη στις μεταδημοκρατικές κοινωνίες του θεάματος (που αρχίζουν να γίνονται εμφανείς ήδη με τον Tocqueville και βρήκαν στις ανάλυσεις του Debord την οριστική επικύρωσή τους) έχουν, ίσως, τις ρίζες τους σε αυτή την απορία, η οποία σηματοδοτεί την απαρχή της νεωτερικής δημοκρατίας και την ωθεί σε σφιχτό μυστικό εναγκαλισμό με τον πιο λυσσαλέο εχθρό της. Η πολιτική μας δεν γνωρίζει σήμερα άλλη αξία (και, κατά συνέπεια, άλλη απαξία), παρά μόνο τη ζωή, και όσο δεν λύνονται οι αντιθέσεις που αυτό συνεπάγεται, ο ναζισμός και ο φασισμός, οι οποίοι κατέστησαν την απόφαση περί γυμνής ζωής το υπέρτατο πολιτικό κριτήριο, θα εξακολουθούν δυστυχώς να είναι επίκαιροι. Πράγματι, σύμφωνα με τη μαρτυρία του Antelme, αυτό που δίδαξαν τα στρατόπεδα συγκέντρωσης σε όποιον βρισκόταν έγκλειστος εκεί ήταν ακριβώς το γεγονός πως «η αμφισβήτηση της ιδιότητας του ανθρώπου προκαλεί μία σχεδόν βιολογική διεκδίκηση του ανήκειν (appartenenza) στο ανθρώπινο είδος».¹²

Η θέση περί στενής και βαθιάς αλληλεγγύης μεταξύ δημοκρατίας και ολοκληρωτισμού (και στο σημείο αυτό οφείλουμε να προχωρήσουμε, παίρνοντας βεβαίως όλες τις προφυλάξεις) δεν είναι, προφανώς (όπως, εξάλλου, εκείνη του Strauss περί μυστικής σύγκλισης μεταξύ φιλελευθερισμού και κομμουνισμού ως προς τον τελικό σκοπό) μία ιστοριογραφική θέση, η οποία θα δικαιολογούσε, νομιμοποιώντας τες, την εξάλειψη και την ισοπέδωση των τεράστιων διαφορών που χαρακτηρίζουν την ιστορία τους και τον ανταγωνισμό τους: παρ' όλα αυτά στο ιστορικοφιλοσοφικό επίπεδο που της προσιδιάζει θα πρέπει να διατηρηθεί σθεναρά, γιατί μόνο αυτή θα μπορέσει να μας προσανατολίσει ενόψει των νέων πραγματικοτήτων και των απροσδόκητων συγκλίσεων που μας επιφυλάσσει το τέλος της χιλιετίας,¹³ εκκενώνοντας το πεδίο προς

12. Robert Antelme, *L'espèce humaine*, Paris: Gallimard, 1947, σ. 11.

13. Η πρώτη έκδοση του *Homo Sacer* είναι του 1995. (Σ.τ.μ.)

μια νέα πολιτική, την οποία κατά ένα μεγάλο μέρος μένει ακόμη να επινοήσουμε.

Όταν ο Αριστοτέλης, στο προαναφερθέν απόσπασμα, αντέτασσε την *εὐημερία* της απλής ζωής στις «δυσκολίες» του πολιτικού βίου, έδινε στην απορία που αποτελεί το θεμέλιο της δυτικής πολιτικής ίσως την πιο εύστοχη διατύπωση. Οι 24 αιώνες που μεσολάβησαν από τότε δεν προσέφεραν καμιά σταθερή λύση, παρά μόνο κάποιες προσωρινές και αναποτελεσματικές. Η πολιτική, στην εκτέλεση της μεταφυσικής αποστολής που την οδήγησε να προσλάβει ολοένα και περισσότερο τη μορφή μιας βιοπολιτικής, δεν κατόρθωσε να υλοποιήσει τη συνάρθρωση ζωής και βίου, φωνής και λόγου, στοιχείο που θα εξαφάνιζε το ρήγμα και θα επανέφερε τη συνέχεια μεταξύ των δύο όρων. Η γυμνή ζωή παραμένει λοιπόν δέσμια αυτής της λύσης, που λαμβάνει τη μορφή της εξαίρεσης· δηλαδή, διατηρείται ως κάτι το οποίο περιλαμβάνεται μόνο διαμέσου μιας εξαίρεσης. Πώς είναι δυνατόν να «πολιτικοποιήσουμε» τη «φυσική ηδύτητα» της ζωής; Και, προπάντων, έχει πραγματικά η ίδια την ανάγκη να πολιτικοποιηθεί ή μήπως το πολιτικό στοιχείο εμπεριέχεται εντός της ως ο πλέον πολύτιμος πυρήνας της; Η βιοπολιτική του νεωτερικού ολοκληρωτισμού, από τη μια, η κατανάλωτική κοινωνία και ο μαζικός ηδονισμός, από την άλλη, συνιστούν ασφαλώς, το καθένα με τον τρόπο του, μιαν απάντηση σε αυτά τα ερωτήματα. Ωστόσο, μέχρι να εμφανιστεί μια πολιτική εξ ολοκλήρου νέα, δηλαδή όχι πια θεμελιωμένη στην *exceπtio* της γυμνής ζωής, κάθε θεωρία και κάθε πράξη θα παραμένουν αιχμάλωτες σε μια απουσία ζωής, και η «ευημερία» της ζωής θα αποκτά πολιτική ιθαγένεια μόνο διά του αίματος και του θανάτου ή στον απόλυτο παραλογισμό στον οποίο την καταδικάζει η κοινωνία του θεάματος.

Ο ορισμός του Carl Schmitt για την κυριαρχία («κυρίαρχος είναι όποιος αποφασίζει για την κατάσταση εξαίρεσης»¹⁴) έχει

14. «Κυρίαρχος είναι όποιος αποφασίζει για την κατάσταση έκτα-

καταστεί πια κοινοτοπία, πριν ακόμα γίνει αντιληπτό ποιο ακριβώς ήταν το αντικείμενο της συζήτησης, δηλαδή, τίποτα λιγότερο από την έννοια-όριο της θεωρίας του κράτους και του δικαίου, όπου αυτή (καθώς κάθε έννοια-όριο αποτελεί πάντοτε όριο μεταξύ δύο εννοιών) συνορεύει με τη σφαίρα της ζωής και αναμειγνύεται με αυτήν. Όσο ο ορίζοντας της κρατικότητας συνιστούσε τον ευρύτερο κύκλο της ζωής κάθε κοινότητας και οι πολιτικές, θρησκευτικές, δικαιοκτικές και οικονομικές θεωρίες που τον υποστήριζαν ήταν ακόμη στέρεες, αυτή η «έσχατη σφαίρα» δεν μπορούσε να έρθει αληθινά στο φως. Το πρόβλημα της κυριαρχίας αναγόταν λοιπόν στον ακριβή προσδιορισμό της ταυτότητας εκείνου ο οποίος, εντός της ισχύουσας έννομης τάξης, είχε επενδυθεί με ορισμένες εξουσίες, χωρίς ποτέ το ίδιο το κατώφλι της τάξης να τίθεται υπό κρίση. Σήμερα, σε μια στιγμή κατά την οποία οι μεγάλες κρατικές δομές εισήλθαν σε διαδικασία αποσύνθεσης και η κατάσταση έκτακτης ανάγκης, όπως είχε προβλέψει ο Benjamin, έχει γίνει ο κανόνας, οι συνθήκες είναι ώριμες για να θέσουμε εκ νέου και σε μία νέα προοπτική το πρόβλημα των ορίων και της αρχέγονης δομής της κρατικότητας. Δεδομένου ότι η ανεπάρκεια της αναρχικής και της μαρξικής κριτικής του κράτους συνίστατο ακριβώς στο γεγονός ότι δεν είχε ούτε καν διαβλέψει αυτή τη δομή, με συνέπεια να αφήσει βιαστικά κατά μέρος το *arcantum imperii*,¹⁵ ως εάν αυτό να μην είχε άλλη αξία πέρα από εκείνη των ομοιωμάτων και των ιδεολογιών με τα οποία συνδέθηκε για να δικαιολογηθεί η ύπαρξή του. Αλλά όταν πρέπει να αντιμετωπιστεί ένας εχθρός, η δομή του οποίου παραμένει άγνωστη, τότε αργά ή γρήγορα ταυτιζόμαστε μαζί του και η θεωρία του κράτους (και ιδιαίτερα εκείνη της κατάστασης εξαίρεσης, δηλαδή της δικτατορίας του προλεταριάτου ως μεταβατικής φάσης προς

κτης ανάγκης», Carl Schmitt, *Πολιτική θεολογία. Τέσσερα κεφάλαια γύρω από τη διδασκαλία περί κυριαρχίας*, μετάφραση-σημειώσεις-επιλεγόμενα: Παναγιώτης Κονδύλης, Λεβιάθαν, 1994, σ. 17. (Σ.τ.μ.)

15. μυστήριο της εξουσίας. (Σ.τ.μ.)

μια κοινωνία χωρίς κράτος) είναι ακριβώς ο σκόπελος πάνω στον οποίο οι επαναστάσεις του 20ού αιώνα μοιραίως ναυάγησαν.

Στο ανά χείρας βιβλίο, η αρχική σύλληψη του οποίου ήθελε να αποτελεί απάντηση στον αιματοβαφή φανακισμό μιας νέας πλανητικής τάξης, βρεθήκαμε αντιμέτωποι με προβλήματα –πρώτο μεταξύ όλων εκείνο της ιερότητας της ζωής– τα οποία προηγουμένως δεν υπολογίζαμε. Αλλά στην πορεία της έρευνάς μας, κατέστη σαφές ότι, σε μια τέτοια σφαίρα, δεν ήταν δυνατόν να αποδεχτούμε ως εγγυημένη καμιά από τις έννοιες που οι επιστήμες του ανθρώπου (από τη νομική μέχρι την ανθρωπολογία) πίστεψαν ότι είχαν ορίσει ή προϋπέθεταν ως προφανείς και ότι, αντιθέτως, πολλές από αυτές απαιτούσαν –υπό την απειλή της επικείμενης καταστροφής– μία εκ βάθρων αναθεώρηση.

ΠΡΩΤΟ ΜΕΡΟΣ

Λογική της κυριαρχίας

ΤΟ ΠΑΡΑΔΟΞΟ ΤΗΣ ΚΥΡΙΑΡΧΙΑΣ

1.1. Το παράδοξο της κυριαρχίας συνίσταται στο γεγονός ότι «ο κυρίαρχος βρίσκεται την ίδια στιγμή εντός και εκτός της έννομης τάξης». Αν, πράγματι, κυρίαρχος είναι αυτός στον οποίο η έννομη τάξη αναγνωρίζει την εξουσία να κηρύσσει την κατάσταση εξαίρεσης και να αίρει, με αυτόν τον τρόπο, την ισχύ της τάξης, τότε «ο ίδιος βρίσκεται έξω από την κανονικά ισχύουσα έννομη τάξη και ωστόσο ανήκει σ' αυτήν, εφόσον είναι αρμόδιος για τη λήψη της απόφασης αν η ισχύς του συντάγματος μπορεί να ανασταλεί *in toto* [εξ ολοκλήρου]».¹ Η έκφραση «την ίδια στιγμή» αποτελεί μια απαραίτητη αποσαφήνιση, και κάθε άλλο παρά ως κοινότοπη ή περιττή θα πρέπει να εκληφθεί: ο κυρίαρχος, έχοντας τη νόμιμη εξουσία να αναστέλλει την ισχύ του νόμου, τίθεται νομίμως εκτός νόμου. Τούτο σημαίνει ότι το παράδοξο μπορεί να διατυπωθεί και ως εξής: «ο νόμος βρίσκεται έξω από τον ίδιο τον εαυτό του», με άλλα λόγια: «εγώ, ο κυρίαρχος, που βρίσκομαι εκτός νόμου, δηλώνω πως δεν υφίσταται τίποτε εκτός του νόμου».

Αξίζει να εξετάσουμε διεξοδικά την τοπολογία που λανθάνει στο παράδοξο αυτό, γιατί μόνο αν κατανοηθεί η δομή του θα καταστεί σαφές σε ποιο βαθμό η κυριαρχία οροθετεί (με τη διττή έννοια του σκοπού και της αρχής) την έννομη τάξη. Ο Schmitt παρουσιάζει αυτή τη δομή ως εκείνη της εξαίρεσης (*Ausnahme*):

Η εξαίρεση δεν μπορεί να γίνει αντικείμενο νομικής υπαγωγής:

1. Πολιτική θεολογία, ό.π., σσ. 19-20.

δεν επιδέχεται γενική σύλληψη, συνάμα όμως αποκαλύπτει σε απόλυτη καθαρότητα ένα ειδοποιό νομικό τυπολογικό στοιχείο: την απόφαση. Στην απόλυτη μορφή της η κατάσταση έκτακτης ανάγκης [εξαίρεσης] έχει ανακύψει τότε μόνον, όταν πρέπει να δημιουργηθεί εξαρχής η κατάσταση εκείνη μέσα στην οποία ισχύουν κανόνες δικαίου. Κάθε γενικός κανόνας απαιτεί μια κανονική διαμόρφωση των βιοτικών συνθηκών, οι οποίες θα υπαχθούν ως πραγματικά περιστατικά υπό τη νομοτυπική μορφή του και τις οποίες υποτάσσει στην κανονιστική του ρύθμιση. Ο κανόνας χρειάζεται ομοιογενή αγωγή. Τούτη η απτά δεδομένη κανονικότητα δεν αποτελεί απλώς μια «εξωτερική προϋπόθεση» που ο νομικός μπορεί και να την αγνοήσει απεναντίας, συμφύεται με την εγγενή ισχύ του κανόνα. Δεν υπάρχει κανόνας που θα μπορούσε να εφαρμοστεί σ' ένα χάος. Για να έχει νόημα η έννομη τάξη πρέπει να έχει αποκατασταθεί η τάξη. Πρέπει να δημιουργηθεί μια κανονική κατάσταση, και κυρίαρχος είναι όποιος αποφασίζει τελεσίδικα αν πράγματι επικρατεί αυτή η κανονική κατάσταση. Κάθε δίκαιο είναι «δίκαιο ορισμένης κατάστασης». Ο κυρίαρχος δημιουργεί και εγγυάται την κατάσταση ως σύνολο και στην ολότητά της. Έχει το μονοπώλιο τούτης της έσχατης απόφασης. Εδώ έγκειται η ουσία της κρατικής κυριαρχίας, η οποία επομένως από νομική άποψη πρέπει να οριστεί ορθά όχι ως μονοπώλιο του καταναγκασμού ή της εξουσίας, αλλά ως μονοπώλιο της απόφασης (η λέξη «απόφαση» χρησιμοποιείται εδώ με τη γενική έννοια που θ' αναπτύξουμε παρακάτω). Η περίπτωση έκτακτης ανάγκης [εξαίρεσης] αποκαλύπτει εναργέστερα απ' οτιδήποτε άλλο την ουσία της κρατικής εξουσίας. Εδώ διαχωρίζεται η απόφαση από τον κανόνα δικαίου και (για να το διατυπώσουμε παραδοξολογικά) η εξουσία αποδεικνύει ότι για να δημιουργήσει δίκαιο δεν χρειάζεται να 'χει δίκιο... Η εξαίρεση είναι πιο ενδιαφέρουσα από την κανονική περίπτωση. Το κανονικό δεν αποδεικνύει τίποτε, η εξαίρεση αποδεικνύει τα πάντα. Δεν επιβεβαιώνει απλώς τον κανόνα, παρά ο κανόνας ζει από την εξαίρεση και μόνο... Ένας προτεστάντης θεολόγος, ο οποίος απέδειξε πόση ζωτική ένταση είναι ικανός να 'χει ο θεολογικός στοχασμός ακόμα και στον 19ο αι., το είπε: «Η εξαίρεση εξηγεί το γενικό και τον εαυτό της. Κι αν θέλει κανείς να μελετήσει σωστά το γενικό, χρειάζεται απλώς ν' αναζητήσει μια πραγματική

εξαιρέση. Αυτή τα φανερώνει όλα πολύ πιο ξεκάθαρα απ' ό,τι το ίδιο το γενικό. Τελικά αηδιάζει κανείς με την ασταμάτητη φλυαρία για το γενικό. Υπάρχουν εξαιρέσεις. Αν δεν μπορούμε να τις εξηγήσουμε, τότε δεν μπορούμε να εξηγήσουμε ούτε το γενικό. Συνήθως δεν παρατηρούμε τη δυσκολία, γιατί το γενικό ούτε καν το στοχαζόμαστε με πάθος, παρά με μια βολική επιφανειακότητα. Αντίθετα, η εξαιρέση στοχάζεται το γενικό με ενεργό πάθος».²

Δεν είναι τυχαίο ότι ο Schmitt, για να δώσει τον ορισμό της εξαιρέσης, αναφέρεται στο έργο ενός θεολόγου (που δεν είναι άλλος από τον Søren Kierkegaard). Ο Vico είχε υποστηρίξει με όχι και πολύ διαφορετικούς όρους την ανωτερότητα της εξαιρέσης, ως «έσχατης διαμόρφωσης των γεγονότων», επί του θετικού δικαίου: «Indidem jurisprudentia non censetur, qui beata memoria jus theticum sive summum et generale regularum tenet; sed qui acri iudicio videt in caussis ultimas factorum peristases seu circumstantias, quae aequitatem sive exceptionem, quibus lege universali eximantur, promereant».³ Ωστόσο δεν υφίσταται, στη σφαίρα των νομικών σπουδών, θεωρία της εξαιρέσης, η οποία να της αναγνωρίζει μια τόσο περίοπτη θέση. Και τούτο γιατί εκείνο που διακυβεύεται, σύμφωνα με τον Schmitt, στην κυρίαρχη εξαιρέση είναι η ίδια η συνθήκη δυνατότητας της εγκυρότητας του δικαιικού κανόνα και, μαζί με αυτήν, το ίδιο το νόημα της κρατικής αρχής. Ο κυρίαρχος μέσω της κατάστασης εξαιρέσης «δημιουργεί και εγγυάται την κατάσταση», την οποία το δίκαιο χρειάζεται για τη δική

2. Πολιτική θεολογία, ό.π., σσ. 28-32. Οι αγκύλες δεν υπάρχουν στο πρωτότυπο.

3. «Ένας αξιοσέβαστος νομικός είναι, επομένως, όχι εκείνος που με τη βοήθεια αγαθής μνήμης κατέχει το θετικό δίκαιο (ή ένα γενικό πλέγμα νόμων), αλλά μάλλον κάποιος που με κοφτερή κρίση γνωρίζει πώς να διεισδύει στις διάφορες περιπτώσεις και να διακρίνει τις βαθύτερες περιστάσεις των γεγονότων· εκείνες που αξίζουν μια σύμφωνη προς τις αρχές του δικαίου εξέταση, αλλά και τις εξαιρέσεις από τους γενικούς κανόνες» (*De antiquissima*, κεφ. II). (Σ.τ.μ.)

του ισχύ. Τι είναι όμως αυτή η «κατάσταση», ποια είναι η δομή της, από τη στιγμή που δεν έγκειται παρά μόνο στην αναστολή του νόμου;

Κ Η βικιανή αντίθεση μεταξύ θετικού δικαίου (*jus theticum*) και εξαίρεσης εκφράζει εύστοχα το ιδιόμορφο καθεστώς που διέπει την εξαίρεση. Στο δίκαιο, η εξαίρεση συνιστά ένα στοιχείο που υπερβαίνει το θετικό δίκαιο, υπό τη μορφή της αναστολής του. Η σχέση της προς το θετικό δίκαιο είναι ανάλογη με εκείνη της αποφαιτικής θεολογίας προς την καταφατική. Πράγματι, ενώ η καταφατική κηρύττει και διαβεβαιώνει ότι ο Θεός διαθέτει ορισμένες ιδιότητες, η αποφαιτική (ή μυστική) θεολογία, με το δικό της μήτε... μήτε... απορρίπτει και αναστέλλει την απόδοση στον θεό οποιουδήποτε κατηγορήματος. Ωστόσο δεν κείται εκτός της θεολογίας, αλλά λειτουργεί, αν το καλοεξετάσουμε, ως η αρχή που θεμελιώνει τη γενικότερη δυνατότητα ενός πράγματος, όπως μία θεολογία. Μόνο επειδή η θεότητα προϋποτέθηκε αποφαιτικώς ως αυτό που υφίσταται έξω από κάθε δυνατό κατηγορήμα, μπορεί να γίνει υποκείμενο μιας απόφασης. Με ανάλογο τρόπο, μόνο επειδή η ισχύς του θετικού δικαίου αναστέλλεται στο καθεστώς εξαίρεσης, μπορεί αυτό να ορίσει την κανονική περίπτωση ως σφαίρα της εγκυρότητάς του.⁴

1.2. Η εξαίρεση είναι ένα είδος αποκλεισμού· αποτελεί μια ξεχωριστή περίπτωση, η οποία αποκλείεται από τον γενικό κανόνα. Εκείνο όμως που χαρακτηρίζει ακριβώς την εξαίρεση είναι πως ό,τι αποκλείεται δεν στερείται, για τον λόγο αυτόν, κάθε σχέσης με τον κανόνα· αντιθέτως, ο κανόνας εξακολουθεί να διατηρεί τη σχέση του με την εξαίρεση υπό τη μορφή της αναστολής. Ο κανόνας εφαρμόζεται στην εξαίρεση απεφαρμοζόμε-

4. Αρκετές παράγραφοι κεντρικής σημασίας, όπως και η προηγούμενη, του έργου του G. Agamben εισάγονται με το πρώτο γράμμα του εβραϊκού αλφάβητου, το περίφημο Άλεφ (א), το οποίο συμβολίζει το ον, το πνεύμα, τόσο τον άνθρωπο όσο και τον θεό, τη μητέρα όλων των αριθμών και την πρώτη ουσία, το καταληπτό αντικείμενο και τη μονάδα. (Σ.τ.μ.)

νος, δηλαδή μέσω της μη τήρησής του, της ανάκλησής του από αυτήν. Συνεπώς, η κατάσταση εξαίρεσης δεν είναι το χάος που προηγείται της τάξης, αλλά η κατάσταση που προκύπτει από την αναστολή της. Πράγματι, υπό αυτή την έννοια, σύμφωνα και με το έτυμο, η εξαίρεση βγαίνει έξω, εκβάλλεται (*ex-carere*)⁵ και δεν είναι απλώς αποκλεισμένη.

Έχει συχνά επισημανθεί ότι η δικαιο-πολιτική οργάνωση έχει τη δομή μιας περίληψης εκείνου που ταυτοχρόνως απωθείται προς τα έξω. Έτσι ο Deleuze μπόρεσε να γράψει ότι «η κυριαρχία δεν βασιλεύει παρά μόνο πάνω σε ό,τι είναι σε θέση να εσωτερικεύσει».⁶ Σχετικά μάλιστα με τον *grand enfermement*,⁷ που ο Foucault περιέγραψε στο έργο του *Η ιστορία της τρέλας*,⁸ ο Blanchot έκανε λόγο για μια απόπειρα «εγκλεισμού του έξω» (*enfermer le dehors*) από μέρους της κοινωνίας, δηλαδή συγκρότησής του «σε μια εσωτερικότητα προσμονής ή εξαίρεσης». Αντιμέτωπο με μια περίσσεια, το σύστημα εσωτερικοποιεί μέσω μιας απαγόρευσης ό,τι το υπερβαίνει και, με αυτόν τον τρόπο, «προσδιορίζεται ως εξωτερικό προς τον εαυτό του».⁹ Εντούτοις η εξαίρεση που προσδιορίζει τη δομή της κυριαρχίας είναι ακόμα πιο πολύπλοκη. Εκείνο που βρίσκεται εκτός εδώ περιλαμβάνεται όχι απλώς μέσω μιας απαγόρευσης ή ενός εγκλεισμού, αλλά αναστέλλοντας την εγκυρότητα της έννομης τάξης, επιτρέποντάς της έτσι να αποσυρθεί από την

5. Κάτι ανάλογο συμβαίνει και με την ετυμολογία του ελληνικού όρου: εξαίρεση (βγάλισμο έξω) < εξ+αιρώ. (Σ.τ.μ.)

6. Gilles Deleuze – Félix Guattari, *Mille plateaux*, Minuit, Παρίσι 1980, σ. 445.

7. μεγάλο εγκλεισμό. Βλ. εξάλλου και Μισέλ Φουκώ, *Ο μεγάλος εγκλεισμός. Το πείραμα της ομάδας πληροφόρησης για τις φυλακές*, μετάφραση: Σπύρος Παντελάκης, Μαύρη Λίστα, 1999. (Σ.τ.μ.)

8. Μισέλ Φουκώ, *Η ιστορία της τρέλας*, μετάφραση: Φραγκίσκη Αμπατζοπούλου, Ηριδανός, χ.χ. (Σ.τ.μ.)

9. Maurice Blanchot, *L'entretien infini*, Gallimard, Παρίσι 1969, σ. 292.

εξαίρεση, να την εγκαταλείψει. Δεν είναι η εξαίρεση που δεν επιδέχεται τον κανόνα, αλλά ο κανόνας που, καθώς αναστέλλεται, δίνει χώρο στην εξαίρεση και μόνο με αυτόν τον τρόπο συγκροτείται ως κανόνας, διατηρώντας τη σχέση του με εκείνη. Η ιδιαίτερη «ισχύς» του νόμου συνίσταται σε αυτή την ικανότητά του να διατηρείται σε σχέση με μια εξωτερικότητα. Αποκαλούμε σχέση εξαίρεσης αυτή την ακραία μορφή της σχέσης η οποία περιλαμβάνει κάτι μόνο μέσω του αποκλεισμού του.

Ως εκ τούτου η κατάσταση που δημιουργείται στην εξαίρεση έχει αυτό ακριβώς το ξεχωριστό στοιχείο, ότι δεν μπορεί να οριστεί ούτε ως μια κατάσταση εκ των πραγμάτων (*situazione di fatto*) ούτε ως μια κατάσταση εκ του νόμου (*situazione di diritto*), αλλά θεσπίζει μεταξύ αυτών ένα παράδοξο κατώφλι αδιαφορίας (*soglia di indifferenza*). Δεν είναι ένα γεγονός, γιατί δημιουργήθηκε μόνο από την αναστολή του κανόνα: για τον ίδιο λόγο, όμως, δεν είναι ούτε και ένα δικαιοκώ παράδειγμα εν προκειμένω, μολονότι προσφέρει τη δυνατότητα ισχύος του νόμου. Αυτό είναι το έσχατο νόημα του παραδόξου που διατύπωσε ο Schmitt, επισημαίνοντας ότι η κυρίαρχη απόφαση «αποδεικνύει ότι για να δημιουργήσει δίκαιο δεν χρειάζεται να 'χει δίκιο». Πράγματι, στην περίπτωση της κυρίαρχης εξαίρεσης το ζητούμενο δεν είναι τόσο ο έλεγχος ή η εξουδετέρωση μιας περίπτωσης, όσο, πρωτίστως, η δημιουργία και ο καθορισμός του ίδιου του χώρου εντός του οποίου μπορεί να έχει ισχύ η δικαιοπολιτική τάξη. Υπό αυτή την έννοια, η κυρίαρχη εξαίρεση είναι η θεμελιώδης εν-τοπιολογική/τοποθέτηση (*Ortung* [*localizzazione*]), η οποία δεν περιορίζεται στη διάκριση μεταξύ εκείνου που βρίσκεται εντός και εκείνου που βρίσκεται εκτός, της κανονικής κατάστασης και του χάους, αλλά χαράσσει μεταξύ αυτών ένα κατώφλι (την κατάσταση εξαίρεσης), εκκινώντας από την οποία εσωτερικό και εξωτερικό εισέρχονται σε εκείνες τις πολύπλοκες τοπολογικές σχέσεις οι οποίες καθιστούν δυνατή την εγκυρότητα της ισχύουσας τάξης.

Επομένως, η «τακτοποίηση του χώρου», στην οποία συνίσταται για τον Schmitt ο κυρίαρχος Νόμος, δεν είναι μόνο

«πάρσιμο της γης» (*Landnahme*), παγίωση μιας δικαιοκίης (ταξι-θέτηση) (*Ordnung*) και εδαφικής (τοπο-θέτηση) (*Ortung*) τάξης, αλλά πρωτίστως «πάρσιμο του έξω», εξαίρεση (*Ausnahme*).

Κ Δεδομένου ότι «δεν υφίσταται κανένας κανόνας που να μπορεί να εφαρμοστεί στο χάος», αυτό θα πρέπει πρώτα να περιληφθεί στην ισχύουσα τάξη μέσω της δημιουργίας μιας ζώνης αδιαφορίας μεταξύ εξωτερικού και εσωτερικού, χάους και φυσιολογικής κατάστασης: της κατάστασης εξαίρεσης. Πράγματι, ένας κανόνας, για να αναφέρεται σε κάτι, πρέπει να προϋποθέτει αυτό που βρίσκεται έξω από τη σχέση (το ασχέτιστο, εκείνο που δεν έχει κανενός είδους σχέση με οτιδήποτε άλλο) και, παρ' όλα αυτά, να οικοδομεί έτσι μια σχέση μαζί του. Με τον τρόπο αυτόν η σχέση εξαίρεσης εκφράζει απλώς την αρχέγονη τυπική δομή της δικαιοκίης σχέσης. Η κυρίαρχη απόφαση περί εξαίρεσης είναι, υπ' αυτή την έννοια, η αρχέγονη πολιτικο-δικαιοκίη δομή, και μόνο εκκινώντας από αυτήν εκείνο που περιλαμβάνεται στην τάξη και εκείνο που αποκλείεται από αυτήν αποκτούν το νόημά τους. Στην αρχετυπική της μορφή, λοιπόν, η κατάσταση εξαίρεσης είναι η αρχή κάθε δικαιοκίης εντοπιολογικής/τοποθέτησης, γιατί μόνο αυτή διανοίγει τον χώρο στον οποίο καθίσταται για πρώτη φορά δυνατή η παγίωση μιας τάξης και μιας σαφώς προσδιορισμένης εδαφικής επικράτειας. Ως τέτοια όμως, αυτή η ίδια είναι ουσιωδώς μη εντοπιολογική, δεν υπόκειται δηλαδή σε τοποθέτηση (μολονότι από καιρού εις καιρόν μπορεί να της αποδοθούν καθορισμένα χωρο-χρονικά όρια).

Ο δεσμός μεταξύ εντοπιολογικής/τοποθέτησης (*Ortung*) και ταξι-θέτησης (*Ordnung*), που συγκροτεί τον «νόμο της γης»¹⁰ είναι, λοιπόν, ακόμα πιο πολύπλοκος από όσο τον περιγράφει ο Schmitt και στο εσωτερικό του εμπεριέχει μια θεμελιώδη ασάφεια, μια μη εντοπιολογική ζώνη αδιαφορίας ή εξαίρεσης, η οποία, σε τελική ανάλυση, καταλήγει αναγκαστικά να ενεργεί εναντίον του ως μια αρχή άπειρης εκτόπισης και απεντοπιολογικής. Σύμφωνα με μία από τις θέσεις που υποστηρίζονται στην παρούσα διερεύνηση, στην εποχή μας, η κατάσταση εξαίρεσης, ως θεμελιώδης πολιτική δομή, ανα-

10. Carl Schmitt, *Das Nomos von der Erde*, Duncker & Humboldt, Βερολίνο 1974, σ. 48.

δεικνύεται όλο και περισσότερο σε πρώτο πλάνο και τείνει να καταστεί τελικά ο κανόνας. Κάθε φορά που η εποχή μας αποπειράθηκε να δώσει μια ορατή διαρκή εντοπιολογία/τοπο-θέτηση σε αυτό το μη εντοπιολογίσιμο, το αποτέλεσμα ήταν το στρατόπεδο συγκέντρωσης. Πράγματι, το στρατόπεδο, και όχι η φυλακή, είναι ο χώρος που αντιστοιχεί σε αυτή την αρχέγονη δομή του νόμου. Αυτό φαίνεται μεταξύ άλλων και στο γεγονός ότι, ενώ το σωφρονιστικό δίκαιο δεν βρίσκεται έξω από την κανονική τάξη, αλλά συνιστά μονάχα μια ξεχωριστή σφαίρα του ποινικού δικαίου, ο δικαιοκός αστερισμός που κατευθύνει το στρατόπεδο συγκέντρωσης είναι, όπως θα διαπιστώσουμε στη συνέχεια, ο στρατιωτικός νόμος ή η κατάσταση πολιορκίας. Γι' αυτόν ακριβώς τον λόγο δεν είναι δυνατόν στην ανάλυση του στρατοπέδου συγκέντρωσης να ακολουθήσουμε κατά γράμμα τις εργασίες του Foucault, από την *Ιστορία της σεξουαλικότητας* μέχρι το *Επιτήρηση και τιμωρία*.¹¹ Ως απόλυτος χώρος εξαίρεσης, το στρατόπεδο είναι τοπολογικώς διαφορετικό από μια απλή ειρκτή. Και είναι αυτός ο χώρος εξαίρεσης, εντός του οποίου ο δεσμός μεταξύ εντοπιολογίας/τοπο-θέτησης και ταξι-θέτησης διαρρηγνύεται οριστικώς, που προκάλεσε την κρίση του παλαιού «νόμου της γης».

1.3. Η εγκυρότητα ενός δικαιοκός κανόνα δεν συμπίπτει με την εφαρμογή του στη μεμονωμένη περίπτωση, για παράδειγμα, σε μια δίκη ή σε μια εκτελεστική πράξη: αντιθέτως, ο κανόνας, ακριβώς στον βαθμό που είναι γενικός, πρέπει να ισχύει ανεξαρτήτως της μεμονωμένης περίπτωσης. Στο σημείο αυτό η σφαίρα του δικαίου αποκαλύπτει την ουσιαστική εγγύτητά της με εκείνη της γλώσσας. Όπως μια λέξη αποκτά τη δύναμη να δηλώσει ένα τμήμα της πραγματικότητας, αναλόγως των απαιτήσεων μιας ενεργείας ομιλίας, μόνο στον βαθμό που αυτή έχει νόημα ακόμη και τη στιγμή που δεν δηλώνει (δηλαδή ως *langue*¹² διακριτή από την *parole*¹³: ως όρος εξεταζόμενος στην

11. Μισέλ Φουκώ, *Επιτήρηση και τιμωρία. Η γέννηση της φυλακής*, μετάφραση: Καίτη Χατζημήτρου, Ράππας, 1976. (Σ.τ.μ.)

12. γλώσσα. (Σ.τ.μ.)

13. φωνούμενος λόγος, ομιλία. (Σ.τ.μ.)

καθαρή λεξικολογική βαρύτητά του, ανεξαρτήτως της συγκεκριμένης χρήσης του στην ομιλία), έτσι και ο κανόνας μπορεί να αναφέρεται στη μεμονωμένη περίπτωση μόνο επειδή, στην κυρίαρχη εξαίρεση, ισχύει ως καθαρή δύναμη, καθώς αναστέλλεται κάθε πραγματική αναφορά. Και όπως η γλώσσα προϋποθέτει το μη γλωσσικό ως αυτό με το οποίο πρέπει να μπορεί να διατηρηθεί σε δυνητική σχέση (στη μορφή μιας *langue*, ή, ακριβέστερα, ενός γραμματικού παιχνιδιού, δηλαδή μιας ομιλίας, η ενεργεία δήλωση της οποίας διατηρείται απροσδιορίστως σε εκκρεμότητα), ώστε να μπορέσει εν συνεχεία να τη φανερώσει στην ενεργεία ομιλία, έτσι και ο νόμος προϋποθέτει το μη δικαίκο (για παράδειγμα, την καθαρή βία ως φυσική κατάσταση) ως αυτό με το οποίο ο ίδιος παραμένει σε μια δυναμική σχέση στην κατάσταση εξαίρεσης. Η κυρίαρχη εξαίρεση (ως ζώνη αδιαφορίας μεταξύ φύσης και δικαίου) αποτελεί την προϋπόθεση της δικαιοκτικής αναφοράς υπό τη μορφή της αναστολής της. Σε κάθε κανόνα που επιβάλλει ή απαγορεύει οτιδήποτε (για παράδειγμα, στον κανόνα που απαγορεύει την ανθρωποκτονία) εγγράφεται, ως προϋποτιθέμενη εξαίρεση, η καθαρή και ανεπικύρωτη μορφή του συγκεκριμένου αδικήματος που, σε μια κανονική περίπτωση, θαπραγμάτωνε την ίδια την υπέρβασή του (στο παράδειγμα, ο φόνος ενός ανθρώπου όχι ως φυσική βία, αλλά ως κυρίαρχη βία στην κατάσταση εξαίρεσης).

Ν Πρώτος ο Hegel κατανόησε σε βάθος αυτή την προϋποθέτουσα δομή της γλώσσας, χάρη στην οποία τίθεται, ταυτοχρόνως, εκτός και εντός του εαυτού της, ενώ το άμεσο (το μη γλωσσικό) αποκαλύπτεται ότι δεν αποτελεί παρά μια προϋπόθεση της γλώσσας. «Το τέλειο στοιχείο», έγραψε στη *Φαινομενολογία του πνεύματος*, «στο οποίο η εσωτερικότητα είναι εξίσου εξωτερική όσο η εξωτερικότητα είναι εσωτερική, είναι η γλώσσα».¹⁴ Όπως μόνο η κυρίαρχη απόφαση περί της κα-

14. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, «Phänomenologie des Geistes», σε G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, τόμ. 3, Suhrkamp, Φρανκφούρτη 1971, σσ. 527-9.

τάστασης εξαίρεσης ανοίγει τον χώρο όπου μπορούν να χαραχτούν σύνορα μεταξύ του εσωτερικού και του εξωτερικού και συγκεκριμένοι κανόνες μπορούν να κατανεμηθούν σε συγκεκριμένες εδαφικές περιοχές, έτσι μόνο η γλώσσα ως καθαρή δύναμη σήμανσης εγκαταλείπει κάθε συγκεκριμένη στιγμή ομιλίας, διαχωρίζει το γλωσσικό από το μη γλωσσικό και επιτρέπει το άνοιγμα διαφορετικών σημαινουσών σφαιρών λόγου, όπου σε συγκεκριμένους όρους αντιστοιχούν συγκεκριμένες καταδηλώσεις. Η γλώσσα είναι ο κυρίαρχος που, σε διαρκή κατάσταση εξαίρεσης, διακηρύττει πως δεν υφίσταται τίποτε εκτός γλώσσας, ότι βρίσκεται πάντοτε πέραν του εαυτού της. Η ιδιαίτερη δομή του δικαίου θεμελιώνεται σε αυτή την προϋποθέτουσα δομή της ανθρώπινης γλώσσας. Αυτή εκφράζει τον δεσμό του περιληπτικού αποκλεισμού, του αποκλεισμού που εμπεικλείει, στον οποίο υπόκειται ένα πράγμα, επειδή βρίσκεται εντός της γλώσσας, επειδή κατονομάζεται. Υπ' αυτή την έννοια να λες είναι πάντοτε *jus dicere*.¹⁵

1.4. Στην προοπτική αυτή, η εξαίρεση τοποθετείται σε συμμετρική θέση προς το παράδειγμα, με το οποίο δημιουργεί σύστημα. Εξαίρεση και παράδειγμα συνιστούν τους δύο τρόπους μέσω των οποίων ένα σύνολο επιζητά να θεμελιώσει και να διατηρήσει τη συνοχή του. Αλλά ενώ η εξαίρεση είναι, από την άποψη που εξετάσαμε, ένας περιληπτικός αποκλεισμός, ένας αποκλεισμός που περιλαμβάνει (*esclusione inclusiva*), (που χρησιμοποιείται, δηλαδή, για να περιλάβει αυτό που αποβάλλεται), το παράδειγμα λειτουργεί ακριβώς ως περιλήψη που αποκλείει (*inclusione esclusiva*). Ας πάρουμε την περίπτωση του γραμματικού παραδείγματος¹⁶: εδώ το παράδοξο συνίσταται στο γεγονός ότι μια ενική απόφαση, η οποία δεν διακρίνεται σε τίποτα από άλλες περιπτώσεις του ίδιου γένους, απομονώνεται από αυτές ακριβώς στον βαθμό που ανήκει στον αριθμό τους. Αν, για να δώσουμε το παράδειγμα ενός επιτελεστικού ομιλια-

15. *δικαιοδοτείν, δικάζειν.* (Σ.τ.μ.)

16. Jean-Claude Milner, «L'exemple et la fiction», σε Tibor Papp – Pierre Pira (επιμέλεια), *Transparence et opacité*, Cerf, Παρίσι 1988, σ. 176.

κού ενεργήματος (*atto di discorso*), προφέρεται το σύνταγμα «σ' αγαπών»: από τη μια πλευρά, αυτό δεν μπορεί να εννοηθεί ως εάν να βρίσκεται εντός ενός κανονικού συγχείμενου, αλλά, από την άλλη, για να μπορέσει να λειτουργήσει ως παράδειγμα, θα πρέπει να το πραγματευτούμε ως πραγματική απόφαση. Αυτό που δείχνει το παράδειγμα είναι το γεγονός πως το σύνταγμα ανήκει σε μια τάξη, αλλά ακριβώς γι' αυτόν τον λόγο η παραδειγματική περίπτωση εξέρχεται από αυτή την τάξη την ίδια στιγμή που την επιδεικνύει και την οριοθετεί (έτσι, στην περίπτωση ενός γλωσσικού συντάγματος, αυτό καταδεικνύει τη σήμανσή του και με τον ίδιο τρόπο αναστέλλει το νόημά του). Στην περίπτωση, τώρα, που διερωτηθούμε αν ο κανόνας εφαρμόζεται στο παράδειγμα, η απάντηση δεν είναι εύκολη, γιατί αυτός εφαρμόζεται στο παράδειγμα μόνο ως κανονική περίπτωση και όχι, προφανώς, ως παράδειγμα. Δηλαδή, το παράδειγμα αποκλείεται από την κανονική περίπτωση όχι γιατί δεν συνιστά τμήμα της, αλλά, αντιθέτως, γιατί αποκαλύπτει ότι ανήκει σε αυτήν. Συνιστά, λοιπόν, ένα πραγματικό παράδειγμα με την ετυμολογική σημασία του όρου: εκείνο που «δείχεται στο πλάι» (παρά+δείκνυμι), και μια τάξη μπορεί να περιέχει τα πάντα, αλλά όχι το παράδειγμά της.

Ο μηχανισμός της εξαίρεσης είναι διαφορετικός. Αν το παράδειγμα αποκλείεται από το σύνολο καθόσον ανήκει σε αυτό, η εξαίρεση περιλαμβάνεται στην κανονική περίπτωση, ακριβώς γιατί δεν συνιστά μέρος της. Κι όπως το ανήκειν σε μια τάξη μπορεί να αποδειχτεί μόνο από ένα παράδειγμα, δηλαδή έξω από εκείνη, έτσι και το μη ανήκειν μπορεί να αποδειχτεί μόνο στο εσωτερικό της, δηλαδή με μια εξαίρεση. Σε κάθε περίπτωση (όπως φανερώνει και η έριδα μεταξύ ανωμαλικών και αναλογικών στους κόλπους των αρχαίων γραμματικών),¹⁷ εξαίρεση

17. Οι αναλογικοί γραμματικοί, που ανήκαν στη φιλολογική σχολή της Αλεξάνδρειας, υποστήριζαν πως η αναλογία μεταξύ λέξης και έννοιας ήταν απαράβατος κανόνας, σε αντίθεση προς τους ανωμαλικούς, δηλαδή τους οπαδούς της σχολής της Περγάμου. (Σ.τ.μ.)

και παράδειγμα είναι έννοιες συσχετιζόμενες μεταξύ τους, που τείνουν, οριακά, να αναμειχτούν και παρεμβαίνουν κάθε φορά που χρειάζεται να προσδιορίσουμε το ίδιο το νόημα του ανήκειν των ατόμων, της αίσθησης ότι αποτελούν μέρος μιας κοινότητας. Σε κάθε λογικό σύστημα, όπως και σε κάθε κοινωνικό σύστημα, η σχέση μεταξύ του εντός και του εκτός, της αλλοτριότητας και της οικειότητας είναι εξίσου πολύπλοκη.

Ἡ *exceptio*¹⁸ του ρωμαϊκού δικονομικού δικαίου αποδεικνύει καθαρά αυτή την ξεχωριστή δομή της εξαίρεσης. Για τον εναγόμενο συνιστά ένα εργαλείο υπεράσπισης, που αποσκοπεί στην εξουδετέρωση των αιτιάσεων και των συμπερασμάτων που υποστήριξε ο ενάγων, στην περίπτωση που η κανονική εφαρμογή του *jus civile*¹⁹ αποδεικνυόταν άνηση ή άδικη. Οι Ρωμαίοι θεωρούσαν την *exceptio* μια μορφή αποκλεισμού στρεφόμενη εναντίον της εφαρμογής του *jus civile* (Πανδέκται 44.1.2.: Ulpianus [Ουλπιανός] 74: «*Exceptio dicta est quasi quaedam exclusio, quae opponi actioni solet ad excludendum id, quod in intentionem condemnationemve deductum est*»²⁰). Υπ' αυτή την έννοια η *exceptio* δεν είναι καθόλου κάτι που βρίσκεται εκτός του δικαίου, αλλά, αντιθέτως, αποκαλύπτει μια σύγκρουση μεταξύ δύο δικαιοκίων απαιτήσεων, η οποία στο ρωμαϊκό δίκαιο παραπέμπει στην αντιπαράθεση μεταξύ *jus civile* και *jus honorarium*, δηλαδή του δικαίου που εισήγαγε ο πραιτωρας για να μετριάσει την υπερβολική γενικότητα των κανόνων του αστικού δικαίου.

Στην τεχνική της έκφραση, στο ρωμαϊκό δικονομικό σύστημα η *exceptio* λαμβάνει έτσι τη μορφή μιας υπό όρους αρνητικής ρήτρας η οποία παρεντίθεται μεταξύ της *intentio* και της *condemnatio*, μέσω της οποίας η κατάδικη του εναγόμενου εξαρτάται από την ανυ-

18. εξαίρεση. (Σ.τ.μ.)

19. αστικό δίκαιο, το δίκαιο του άστεως (δημόσιο και ιδιωτικό). (Σ.τ.μ.)

20. «Αποκαλείται εξαίρεση (*exceptio*), γιατί συνιστά σχεδόν μια μορφή αποκλεισμού, ένα είδος αποκλεισμού το οποίο συνήθως αντετίθεται στη δίκη με σκοπό να αποκλείσει όσα υποστηρίζονταν στην αίτηση (*intentio*) και στην κατάκριση (*condemnatio*)». (Σ.τ.μ.)

παρξία της υπεράσπισης, εξαιρουμένης από αμφότερες (για παράδειγμα: *si in ea re nihil malo A. Agerii factum sit neque fiat*, δηλαδή, αν δεν υπήρξε δόλος). Η περίπτωση εξαίρεσης αποκλείεται έτσι από την εφαρμογή του *jus civile*, χωρίς όμως τούτο να σημαίνει ότι αμφισβητείται το γεγονός πως η σχετική περίπτωση ανήκει στην κανονιστική πρόβλεψη. Η κυρίαρχη εξαίρεση αντιπροσωπεύει ένα περαιτέρω κατώφλι: μετατοπίζει τη σύγκρουση μεταξύ των δύο δικαιοκτών απαιτήσεων σε μια σχέση-όριο μεταξύ εκείνου που βρίσκεται εντός και εκείνου που βρίσκεται εκτός του δικαίου.

Ίσως να φαίνεται άστοχο να επιδιώκουμε να ορίσουμε τη δομή της κυρίαρχης εξουσίας με όλες τις οδυνηρές πραγματολογικές συνεπαγωγές της, διαμέσου δύο ακίνδυνων γραμματικών κατηγοριών. Κι όμως υφίσταται μια περίπτωση στην οποία ο αποφασιστικός χαρακτήρας του γλωσσικού παραδείγματος και η οριακή αδυναμία διάκρισής του από την εξαίρεση, μαρτυρούν μια προφανή ανάμειξη με την εξουσία σε ζητήματα ζωής και θανάτου. Πρόκειται για το επεισόδιο των Κριτών 12: 5-6 όπου οι Γαλααδίτες αναγνωρίζουν τους Εφραιμίτες οι οποίοι προσπαθούν να διαφύγουν πέρα από τον Ιορδάνη ποταμό ζητώντας τους να προφέρουν τη λέξη Στάχης, την οποία αυτοί δεν ήταν σε θέση να προφέρουν (ακαί εἶπαν αὐτοῖς οἱ ἄνδρες Γαλααδῶν· μὴ Ἐφραιθίτης εἶ; καὶ εἶπεν οὐ· καὶ εἶπαν αὐτῶν· εἶπον δὲ Στάχης· καὶ οὐ κατηύθυνε τοῦ λαλήσαι οὕτως· καὶ ἐπελάβοντο αὐτοῦ, καὶ ἔθυσαν αὐτὸν πρὸς τὰς διαβάσεις τοῦ Ἰορδάνου)).²¹ Στο «Στάχης» παράδειγμα

21. Το απόσπασμα παρατίθεται από τη μετάφραση της Παλαιάς Διαθήκης στην κοινή ελληνιστική των Εβδομήκοντα. Αν επιχειρούσαμε μια απόδοση στη νεοελληνική, θα ήταν κάπως έτσι: «Οι Γαλααδίτες ρωτούσαν τον καθένα τους: “Μήπως είσαι Εφραιμίτης;” Εκείνος απαντούσε: “Όχι”. Οι Γαλααδίτες τού έλεγαν: “Πες τη λέξη: Στάχης”. Κανείς από τους Εφραιμίτες δεν την πρόφερε ορθώς. Έτσι οι Γαλααδίτες φρουροί συλλάμβαναν κάθε Εφραιμίτη και τον φόνευαν στα περάσματα του Ιορδάνη». Αυτό συνέβαινε γιατί οι Εφραιμίτες αδυνατούσαν να προφέρουν το γράμμα *ch* και γινόταν αμέσως αντιληπτό ότι ήταν Εφραιμίτες. Οφείλουμε ωστόσο να κάνουμε μια επισήμανση, γιατί ο έλληνας αναγνώστης πιθανόν να δυσκολεύεται να κάνει ορισμένες αντιστοιχίες. Ο συγγραφέας, χρησιμοποιώντας τη λατινική απόδοση («Dicebant ei Galaaditae: numquid Ephrataeus es? Quo dicente: non sum, interro-

και εξαίρεση δεν μπορούν να διακριθούν και συγχωνεύονται. Πρόκειται για μια παραδειγματική εξαίρεση ή για ένα παράδειγμα που λειτουργεί ως εξαίρεση. (Υπ' αυτή την έννοια δεν προκαλεί έκπληξη το γεγονός ότι σε μια κατάσταση εξαίρεσης προτιμώνται οι παραδειγματικές τιμωρίες.)

1.5. Η θεωρία των συνόλων προχωρεί σε μια σημαντική διάκριση: όταν ένας όρος ανήκει σε ένα σύνολο, τούτο δεν σημαίνει ότι ταυτοχρόνως περιλαμβάνεται σε αυτό. Η περίληψη παρατηρείται όταν ένας όρος αποτελεί τμήμα ενός συνόλου, με την έννοια ότι όλα τα στοιχεία του είναι ταυτοχρόνως και στοιχεία εκείνου του συνόλου (τότε λέμε ότι το b αποτελεί υποσύνολο του a , και η σχέση τους γράφεται: $b \subset a$). Αλλά ένας όρος μπορεί και να ανήκει σε ένα σύνολο χωρίς να περιλαμβάνεται σε αυτό (η έννοια του ανήκειν είναι σε τελική ανάλυση η πρωταρχική έννοια της θεωρίας των συνόλων και γράφεται $b \in a$), ή, αντιστρόφως, μπορεί να περιλαμβάνεται σε ένα σύνολο δίχως να ανήκει σε αυτό. Σε ένα βιβλίο που εξέδωσε στα τέλη της δεκαετίας του 1980, ο Alain Badiou πραγματεύεται και αναπτύσσει αυτή τη διάκριση για να τη μεταφράσει σε πολιτικούς όρους. Για τον Badiou η έννοια του ανήκειν αντιστοιχεί στην παράσταση και εκείνη της περίληψης στην αναπαράσταση (ανα-παράσταση). Έτσι λέμε ότι ένας όρος ανήκει σε μια κατάσταση (είναι μέλος της), αν αυτός παρίσταται και υπολογί-

gabant eum: die ergo Scibbolet, quod interpretatur spica. Qui respondebat: sibbolet, eadem littera spicam exprimere non valens. Statimque apprehensum jugulabant in ipso Jordanis transitu»), αντί του «Στάχυς», δίνει «Schibboleth», την οποία οι Εφραϊμίτες πρόφεραν «Sibbolet», και με τον τρόπο αυτόν καθιστά πιο ευκρινή την εικόνα. Έχει ενδιαφέρον να μνημονεύσουμε πως κάτι αντίστοιχο είχε συμβεί και κατά τη διάρκεια της σικελικής εξέγερσης εναντίον του γαλλικού Οίκου της Ανδεγαυίας (Ανζού), που έμεινε γνωστή στην ιστορία ως Σικελικός Εσπερινός (30 Μαρτίου 1282), όταν οι Ιταλοί επέβαλλαν στους Γάλλους να προφέρουν τη λέξη *ciceri*, την οποία όμως οι τελευταίοι δεν μπορούσαν να προφέρουν όπως οι Ιταλοί. (Σ.τ.μ.)

ζεται ως μονάδα σε αυτή την κατάσταση (και για να χρησιμοποιήσουμε πολιτικούς όρους, τα άτομα στην ενικότητά τους στον βαθμό που ανήκουν σε μια κοινωνία). Αντιθέτως, θα πούμε ότι ένας όρος περιλαμβάνεται σε μια κατάσταση αν αναπαρίσταται στη μεταδομή (το κράτος), στην οποία με τη σειρά της η δομή της κατάστασης υπολογίζεται ως μονάδα (τα άτομα, στον βαθμό που ανακωδικοποιούνται από το κράτος σε τάξεις, για παράδειγμα ως «εκλογείς»). Ο Badiou θεωρεί κανονικό έναν όρο ο οποίος παρίσταται και αναπαρίσταται ταυτοχρόνως (δηλαδή ανήκει και περιλαμβάνεται), έκφυμα έναν όρο ο οποίος αναπαρίσταται, αλλά δεν παρίσταται (ο οποίος, δηλαδή, περιλαμβάνεται σε μια κατάσταση χωρίς να ανήκει σε αυτή), ενικό έναν όρο ο οποίος παρίσταται, αλλά δεν αναπαρίσταται (που ανήκει, χωρίς να περιλαμβάνεται).²²

Ποια είναι η θέση της κυρίαρχης εξαίρεσης σε αυτό το σχήμα; Με μια πρώτη ματιά θα μπορούσαμε να σκεφτούμε πως εντάσσεται στην τρίτη περίπτωση, ότι δηλαδή η εξαίρεση προβάλλει ως μορφή που ανήκει χωρίς να περιλαμβάνεται. Και ασφαλώς έτσι είναι από την οπτική γωνία που υιοθετεί ο Badiou. Εκείνο όμως που προσδιορίζει τον χαρακτήρα της κυρίαρχης αξίωσης είναι ακριβώς το γεγονός ότι εφαρμόζεται στην εξαίρεση παύοντας να εφαρμόζεται, απεφαρμολογούμενη: ότι περιλαμβάνει αυτό που βρίσκεται έξω από αυτήν. Δηλαδή, η κυρίαρχη εξαίρεση είναι η φιγούρα στην οποία η ενικότητα αναπαρίσταται ως τέτοια, δηλαδή ως μη αναπαράστασιμη. Ότι δεν μπορεί να περιληφθεί σε κάποια περίπτωση, εμπερικλείεται στη μορφή της εξαίρεσης. Στο σχήμα του Badiou η εξαίρεση εισάγει μια τέταρτη φιγούρα, ένα κατώφλι αδιαφορίας μεταξύ εκφύματος (αναπαράστασης άνευ παράστασης) και ενικότητας (παράστασης άνευ αναπαράστασης), κάτι σαν μια παράδοξη περίληψη του ίδιου του ανήκειν. Αποτελεί, λοιπόν, το στοιχείο εκείνο το οποίο δεν μπορεί να περιληφθεί στην ολότητα στην

22. Alain Badiou, *L'être et l'événement*, Seuil, Παρίσι 1988, σσ. 95-115.

οποία ανήκει και δεν μπορεί να ανήκει στο σύνολο στο οποίο πάντοτε ήδη περιλαμβάνεται. Αυτό που αναδεικνύεται σε τούτη την οριακή φιγούρα είναι η ριζική κρίση κάθε δυνατότητας να διακρίνουμε με σαφήνεια μεταξύ ανήκειν και περίληψης, δηλαδή μεταξύ εκείνου που βρίσκεται εκτός και εκείνου που βρίσκεται εντός, μεταξύ εξαίρεσης και κανόνα.

Στην προοπτική αυτή η σκέψη του Badiou είναι μια αυστηρή σκέψη της εξαίρεσης. Πράγματι, η κεντρική κατηγορία της, εκείνη του συμβάντος, αντιστοιχεί στη δομή της εξαίρεσης. Ο Badiou ορίζει το συμβάν ως στοιχείο μιας κατάστασης τέτοιας που είναι αδύνατο να αποφασίσουμε αν, από την οπτική γωνία της κατάστασης, ανήκει σε αυτήν. Για τον λόγο αυτόν στο κράτος το συμβάν προβάλλει αναπόφευκτα ως έκφυμα. Συν τοις άλλοις, σύμφωνα με τον Badiou, η σχέση μεταξύ ανήκειν και περίληψης σημαδεύεται από μια θεμελιώδη ανεπάρκεια, εξαιτίας της οποίας η περίληψη υπερβαίνει πάντοτε το ανήκειν (θεώρημα του σημείου περισσειας). Η εξαίρεση εκφράζει ακριβώς αυτή την αδυναμία ενός συστήματος να κάνει να συμπέσουν περίληψη και ανήκειν, να συνενώσει όλα τα μέρη του.

Σε γλωσσικό επίπεδο, είναι δυνατόν να εξομοιώσουμε την περίληψη με το νόημα και το ανήκειν με την καταδήλωση. Τότε στο θεώρημα του σημείου περισσειας θα αντιστοιχήσει το γεγονός ότι μια λέξη έχει πάντοτε περισσότερο νόημα από όσο πραγματικά μπορεί να δηλώσει και μεταξύ νοήματος και δήλωσης υφίσταται πάντοτε μια ανυπέρβλητη διάσταση. Και ακριβώς αυτή η διάζευξη βρίσκεται υπό εξέταση τόσο στη θεωρία του Claude Lévi-Strauss περί συστατικού επιπολασμού του σημαίνοντος προς το σημαινόμμενο («σε κάθε περίπτωση υφίσταται ένα έλλειμμα ισοδυναμίας μεταξύ των δύο, το οποίο μπορεί να λύσει μόνο μια θεϊκή διάνοια, και το οποίο καταλήγει στην ύπαρξη περισσειας του σημαίνοντος ως προς τα σημαινόμμενα επί των οποίων εδράζεται»²³) όσο και στη θεωρία του Émile

23. Claude Lévi-Strauss, «Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss», σε Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Presses Universitaires de France, Παρίσι 1950, σ. XLIX. Γαλλικά στο πρωτότυπο.

Benveniste περί μη αναγώγιμης αντίθεσης μεταξύ σημειωτικού και σημαντικού. Η σχέση της εποχής μας, σε κάθε σφαίρα της, καλείται να αναμετρηθεί με τη δομή της εξαίρεσης. Η αξίωση απόλυτης κυριαρχίας της γλώσσας θα συνίσταται λοιπόν στην απόπειρα να κάνει να συμπέσουν νόημα και καταδήλωση, να δημιουργήσει μεταξύ των δύο μια ζώνη αδιακρίσιας, όπου θα διατηρείται σε σχέση με τα *denotata*²⁴ της εγκαταλείποντάς τα και αποσυρόμενη από αυτά σε μια καθαρή *langue* (η γλωσσική «κατάσταση εξαίρεσης»). Αυτό είναι που πράττει η αποδόμηση, θέτοντας τα μη αποφασίσιμα σε μιαν άπειρη περίσσια αναφορικά με κάθε πραγματική δυνατότητα νόηματος.

1.6. Για τον λόγο αυτόν στον Schmitt η κυριαρχία παρουσιάζεται με τη μορφή μιας απόφασης επί της εξαίρεσης. Εδώ η απόφαση δεν είναι η έκφραση της θέλησης ενός προσώπου ιεραρχικώς ανώτερου από κάθε άλλον, αλλά αντιπροσωπεύει την εγγραφή, στο σώμα του νόμου, της εξωτερικότητας που το ζωοδοτεί και το νοσηματοδοτεί. Ο κυρίαρχος δεν αποφασίζει το έννομο και το έκνομο, αλλά την πρωταρχική συνεπαγωγή του ζωντανού όντος στη σφαίρα του δικαίου, ή, για να ακολουθήσουμε τα λόγια του Schmitt, «την κανονική δόμηση των σχέσεων ζωής», την οποία χρειάζεται ο νόμος. Η απόφαση δεν αφορά ούτε ένα *quaestio juris*²⁵ ούτε ένα *quaestio facti*,²⁶ αλλά την ίδια τη σχέση μεταξύ δικαίου και γεγονότος. Στο σημείο αυτό δεν έχουμε μόνο, όπως φαίνεται να υποδεικνύει ο Schmitt, την εισόρμηση της «πραγματικής ζωής», που, στην εξαίρεση, «διαρρηγνύει την κρούστα ενός μηχανισμού που έχει καταστεί άκαμπτος, εξαιτίας της επανάληψης», αλλά ενός πράγματος που αφορά την ίδια την ενδότερη φύση του νόμου. Το δίκαιο έχει κανονιστικό χαρακτήρα, είναι «κανόνας» (ακριβώς με την έννοια του «γνώμονα»), όχι γιατί κελεύει και επιτάσσει, αλλά στον βαθμό που οφείλει πρωτίστως να δημιουργήσει τη σφαίρα

24. καταδηλώσεις. (Σ.τ.μ.)

25. ζήτημα που αφορά το δίκαιο. (Σ.τ.μ.)

26. ζήτημα που αφορά το γεγονός. (Σ.τ.μ.)

της αναφοράς του στην πραγματική ζωή, να την κανονικοποιήσει. Για τούτο –στον βαθμό, δηλαδή, που παγιώνει τις συνθήκες αυτής της αναφοράς, και συνάμα τις προϋποθέτει– η πρωταρχική δομή του κανόνα είναι πάντοτε του τύπου: «Αν (στη συγκεκριμένη περίπτωση, λόγου χάριν: *si membrum rupsit*²⁷), τότε (νομική συνέπεια, λόγου χάριν: *talio esto*²⁸)», όπου ένα γεγονός περιλαμβάνεται στη δικαιική τάξη διαμέσου του αποκλεισμού του και η παράβαση φαίνεται να προηγείται και να καθορίζει την έννομη περίπτωση. Το γεγονός ότι ο νόμος έχει αρχικώς τη μορφή ενός *lex talionis* (*talio*, ίσως από το *talis*, πάει να πει: το αυτό πράγμα) σημαίνει ότι η δικαιική τάξη καταρχάς δεν εμφανίζεται απλώς ως κύρωση της παραβατικής πράξης, αλλά, μάλλον, ότι συγκροτείται, διαμέσου της επανάληψης της ίδιας πράξης δίχως κάποια κύρωση, δηλαδή ως περίπτωση εξαίρεσης. Αυτή δεν είναι μια τιμωρία της πρώτης πράξης, αλλά αντιπροσωπεύει την περίληψή της στη δικαιική τάξη, τη βία ως πρωτογενές δικαιικό γεγονός (*permittit enim lex parem vindictam*,²⁹ Pompeius Festus, *De verborum significatione* 496, 15). Υπ' αυτή την έννοια, η εξαίρεση είναι η αρχέγονη μορφή του δικαίου.

Απόρροια αυτής της αιχμαλώτισης της ζωής στο δίκαιο δεν είναι η κύρωση (η οποία δεν αποτελεί καθόλου αποκλειστικό γνώρισμα του δικαιικού κανόνα), αλλά η ενοχή (όχι με την τεχνική σημασία που αυτή η έννοια έχει στο ποινικό δίκαιο, αλλά με την αρχέγονη, εκείνη που φανερώνει μια κατάσταση, ένα

27. εάν ένα μέλος (του σώματος: ένα χέρι, ένα πόδι κλπ.) έσπασε. (Σ.τ.μ.)

28. να εφαρμοστεί ο *lex talionis* (= ο νόμος της ίσης ανταπόδοσης). Πρόκειται για τον εβραϊκό νόμο της ίσης ανταπόδοσης κακού: «Κάνένα δεν θα λυπάστε. Θα ανταποδίδετε ζωή αντί ζωής, οφθαλμόν αντί οφθαλμού, οδόντα αντί οδόντος, χέρι αντί χεριού και πόδι αντί ποδιού» (Δευτερονόμιον 19.21). (Σ.τ.μ.)

29. πράγματι ο νόμος επιτρέπει μια εκδίκηση με πρόκληση της ίδιας βλάβης. (Σ.τ.μ.)

είμαι-σε-χρέος· πάει να πει, να-είμαι-ένοχος: *in culpa esse*)· δηλαδή, ακριβώς, ότι ένα πράγμα περιλαμβάνεται μέσω ενός αποκλεισμού, ότι βρίσκεται σε σχέση με κάτι από το οποίο αποκλείεται ή το οποίο δεν μπορεί να αναληφθεί πλήρως. Η ενοχή δεν αναφέρεται στην παράβαση, δηλαδή στον προσδιορισμό του ένομου και του έκνομου, αλλά στην καθαρή ισχύ του νόμου, στην απλή αναφορά του σε κάτι. Αυτό είναι το απώτατο θεμέλιο της δικαιοκλής αρχής –ξένης προς κάθε ηθική– σύμφωνα με την οποία η άγνοια του νόμου δεν εξαλείφει την ενοχή. Σε αυτή την αδυναμία να αποφασίσουμε αν είναι η ενοχή που θεμελιώνει τον κανόνα ή ο κανόνας που θέτει την ενοχή, έρχεται στο φως και η αδιακρισία μεταξύ εξωτερικού και εσωτερικού, μεταξύ ζωής και δικαίου που χαρακτηρίζει την κυρίαρχη απόφαση περί της εξαίρεσης. Η «κυρίαρχη» δομή του νόμου, η ιδιαίτερη και πρωτότυπη «ισχύς» του έχει τη μορφή μιας κατάστασης εξαίρεσης, όπου γεγονός και δίκαιο δεν μπορούν να διακριθούν (μολονότι θα πρέπει να αποφασιστούν). Η ζωή, η οποία βρίσκεται έτσι υπό-χρέος, μπορεί σε τελευταία ανάλυση να υπαχθεί στη σφαίρα του δικαίου μόνο προϋποθέτοντας τον περιληπτικό αποκλεισμό της, μόνο σε μια *excerptio*. Υφίσταται μια φιγούρα-όριο, μια οριακή μορφή, της ζωής, ένα κατώφλι όπου αυτή είναι, ταυτοχρόνως, εντός και εκτός της δικαιοκλής τάξης, και αυτό το κατώφλι είναι ο τόπος της κυριαρχίας.

Επομένως η δήλωση σύμφωνα με την οποία «ο νόμος θρέφεται μόνο με την εξαίρεση» θα πρέπει να ερμηνευτεί κατά γράμμα. Το δίκαιο δεν έχει άλλη ζωή παρά μόνο εκείνη που επιτυγχάνει να αιχμαλωτίσει εντός του μέσω του περιληπτικού αποκλεισμού της *excerptio*: θρέφεται με αυτή, και δίχως αυτή μένει νεκρό γράμμα. Υπό αυτή την έννοια πράγματι το δίκαιο «στερείται καθαυτό οιασδήποτε ύπαρξης, αλλά η ίδια η ζωή των ανθρώπων αποτελεί το είναι του». Η κυρίαρχη απόφαση χαράσσει και από καιρού εις καιρόν ανανεώνει αυτό το κατώφλι αδιαφορίας μεταξύ εξωτερικού και εσωτερικού, αποκλεισμού και περιλήψης, νόμου και φύσης, όπου η ζωή βρίσκεται

αρχικώς εξαιρούμενη στο δίκαιο. Η απόφασή του είναι η θέση ενός μη αποφασίσιμου.

Ή Δεν είναι τυχαίο που η πρώτη εργασία του Schmitt είναι ολοκληρωτικώς αφιερωμένη στον προσδιορισμό της δικαιοκτικής έννοιας της ενοχής. Εκείνο που προκαλεί αμέσως εντύπωση σε αυτή τη μελέτη είναι η απόφαση με την οποία ο συγγραφέας απορρίπτει κάθε τεχνικοτυπικό προσδιορισμό της έννοιας της ενοχής, για να την περιγράψει αντιθέτως με όρους οι οποίοι εν πρώτοις φαίνονται μάλλον ηθικοί παρά νομικοί. Πράγματι, εδώ (σε αντίθεση με το αρχαίο δικαιοκτικό ρητό που υποστηρίζει ειρωνικά ότι «δεν υπάρχει ενοχή δίχως κακόνονα») η ενοχή είναι πρωτίστως μια «διαδικασία της εσωτερικής ζωής» (*Vorgang des Innerlebens*), κάτι ουσιωδώς «ενδοϋποκειμενικό» (*Innersubjektives*),³⁰ που θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως μια αληθινή «κακή θέληση» (*bösen Willen*), η οποία συνίσταται σε «μια ενσυνείδητη θέση σκοπών αντίθετων προς τους σκοπούς της δικαιοκτικής τάξης».³¹

Δεν είμαστε σε θέση να συμπεράνουμε αν ο Benjamin γνώριζε αυτό το κείμενο, όταν έγραφε τα *Schicksal und charakter* και *Για μια κριτική της βίας* είναι όμως βέβαιο ότι ο ορισμός που δίνει ο ίδιος για την ενοχή ως αρχέγονη δικαιοκτική έννοια, η οποία καταχρηστικώς χρησιμοποιείται στην ηθικο-θρησκευτική σφαίρα, συνάδει απολύτως προς τη θέση του Schmitt – μολονότι κινείται προς μια διαμετρικώς αντίθετη κατεύθυνση. Ενώ για τον Benjamin το ακριβές ζητούμενο είναι να ξεπεραστεί η κατάσταση δαιμονιακής ύπαρξης, της οποίας το δίκαιο είναι ένα υπόλειμμα, και να απελευθερωθεί ο άνθρωπος από την ενοχή (η οποία δεν είναι άλλο από την εγγραφή της φυσικής ζωής στην τάξη του δικαίου και του πεπρωμένου), στον πυρήνα του ισχυρισμού του C. Schmitt, περί του δικαιοκτικού χαρακτήρα και της κεντρικότητας της έννοιας της ενοχής, δεν τοποθετείται η ελευθερία του ηθικού ανθρώπου, παρά η κατασταλτική εξουσία του κυρίαρχου (κατέχων), που, στην καλύτερη των περι-

30. Carl Schmitt, *Über Schuld und Schuldarten. Eine terminologische Untersuchung*, Schletter, Μπρεσλάου 1910, σσ. 18-24.

31. *Über Schuld und Schuldarten. Eine terminologische Untersuchung*, ό.π., σ. 92.

πτώσεων, μπορεί μόνο να επιβραδύνει την κυριαρχία του Αντίχριστου.

Μία ανάλογη σύμπλευση σημειώνεται και σχετικά με την έννοια του χαρακτήρα. Τόσο ο Schmitt όσο και ο Benjamin προχωρούν στην ευκρινή διάκριση μεταξύ χαρακτήρα και ενοχής («η έννοια της ενοχής» γράφει ο Schmitt, «έχει να κάνει με ένα *operari*³² και όχι με ένα *esse*³³»).³⁴ Εντούτοις στον Benjamin είναι αυτό ακριβώς το στοιχείο (ο χαρακτήρας στον βαθμό που διαφεύγει από κάθε ενσυνείδητη θέληση), που παρουσιάζεται ως αρχή ικανή να απαλλάξει τον άνθρωπο από την ενοχή και να επιβεβαιώσει τη φυσική αθωότητά του.

1.7. Αν η εξαίρεση είναι η δομή της κυριαρχίας, τότε η κυριαρχία δεν αποτελεί ούτε μια έννοια αποκλειστικώς πολιτική ούτε μια κατηγορία αποκλειστικώς δικαιοκή ούτε μια δύναμη εξωτερική προς το δίκαιο (Schmitt) ούτε τον υπέρτατο κανόνα της δικαιοκής τάξης (Kelsen): αυτή είναι η αρχέγονη δομή όπου το δίκαιο αναφέρεται στη ζωή και την περιλαμβάνει εντός του μέσω της αναστολής του. Επιστρατεύοντας μια υπόδειξη του Jean-Luc Nancy, θα αποκαλέσουμε *ανάθεμα* ([*bandō*], από τον αρχαίο γερμανικό όρο που απεικονίζει τόσο τον αποκλεισμό από την κοινότητα όσο και το διακριτικό γνώρισμα του κυρίαρχου), αυτή τη δύναμη (ακριβώς με την έννοια της αριστοτελικής δύναμης, η οποία είναι πάντοτε *δύναμις μὴ ἐνεργεῖν*, δυνατότητα να μη μετουσιώνεται σε πράξη) του νόμου να διατηρείται στη στέρησή του, να εφαρμόζεται απεφαρμοζόμενος, μέσω της μη τήρησής του. Η σχέση εξαίρεσης είναι μια σχέση αναθέματος. Πράγματι, αυτός που αναθεματίστηκε δεν βρίσκεται απλώς εκτός νόμου ούτε είναι αδιάφορος προς αυτόν, αλλά είναι *εγκαταλελειμμένος* από αυτόν, δηλαδή εκτίθεται και διακυβεύεται στο κατώφλι όπου ζωή και δίκαιο, εξωτερικό και

32. *τελείν, πράττειν, αλλά και ιερουργείν.* (Σ.τ.μ.)

33. *είναι.* (Σ.τ.μ.)

34. *Über Schuld und Schuldarten. Eine terminologische Untersuchung*, ό.π., σ. 46.

εσωτερικό συγγέονται. Γι' αυτόν δεν μπορούμε κυριολεκτικώς να αποκριθούμε αν βρίσκεται εντός ή εκτός της δικαιοκίης τάξης (αυτός είναι και ο λόγος για τον οποίο αρχικώς είμαι «αναθεματισμένος» [in bando, a bandono] στα ιταλικά σήμαινε τόσο είμαι «στο έλεος κάποιου» όσο και «θεληματικά, εκουσία, ελεύθερα», είμαι «αποκλεισμένος», αλλά και «ανοικτός σε όλους, ελεύθερος», όπως και «στρωμένο τραπέζι, έτοιμο για γεύμα»). Και είναι υπ' αυτή την έννοια που το παράδοξο της κυριαρχίας μπορεί να προσλάβει τη μορφή: «δεν υφίσταται τίποτε εκτός του νόμου». Η αρχέγονη σχέση του νόμου με τη ζωή δεν είναι η τήρηση, αλλά η Εγκατάλειψη. Η αζεπέραστη δυνατότητα του νόμου, η αρχέγονή του «ισχύς νόμου», είναι αυτό που κρατά τη ζωή στο ανάθεμά της, εγκαταλείποντάς την. Και αυτήν ακριβώς τη δομή του αναθέματος οφείλουμε στο σημείο αυτό να κατανοήσουμε, για να μπορέσουμε, αν χρειαστεί, να την ανακαλέσουμε και να τη θέσουμε εκ νέου υπό διερώτηση.

✕ Το ανάθεμα είναι μια μορφή σχέσης. Αλλά τι είδους σχέση ακριβώς είναι αυτή, από τη στιγμή που το ανάθεμα δεν έχει κάποιο θετικό περιεχόμενο και οι όροι της σχέσης φαίνεται να αλληλοαποκλείονται (και, συνάμα, να αλληλοπεριλαμβάνονται); Ποια είναι η μορφή του νόμου που εκφράζεται μέσα σε αυτή; Το ανάθεμα είναι η καθαρή μορφή αναφοράς σε κάτι γενικότερα, δηλαδή η απλή θέση μιας σχέσης με το ασχέτιστο, με εκείνο που δεν επιδέχεται κανενός είδους σχέση. Υπ' αυτή την έννοια, ταυτίζεται με την οριακή μορφή της σχέσης. Μία κριτική του αναθέματος θα πρέπει λοιπόν απαραίτητως να θέσει υπό εξέτασή την ίδια τη μορφή της σχέσης και να διερωτηθεί αν το πολιτικό γεγονός δεν είναι ενδεχομένως νοητό επέκεινα της σχέσης, δηλαδή όχι πλέον υπό τη μορφή μιας σχέσης.

ΝΟΜΟΣ ΒΑΣΙΛΕΥΣ

2.1. Η αρχή σύμφωνα με την οποία η κυριαρχία ανήκει στον νόμο, η οποία σήμερα φαίνεται αδιάσπαστα συνδεδεμένη με τη δική μας αντίληψη για τη δημοκρατία και το κράτος δικαίου, με κανέναν τρόπο δεν μπορεί να εξαλείψει το παράδοξο της κυριαρχίας: αντιθέτως, το ωθεί στα έσχατα άκρα του. Πράγματι, ήδη από την αρχαιότερη κληροδοτημένη διατύπωση αυτής της αρχής, το απόσπασμα 169 του Πίνδαρου, η κυριαρχία του νόμου τοποθετείται σε μια διάσταση τόσο σκοτεινή και διφορούμενη, ώστε δικαιολογημένα κάποιοι έφτασαν στο σημείο να υποστηρίξουν ότι βρισκόμαστε ενώπιον ενός «αινίγματος».¹ Ιδού το κείμενο του αποσπάσματος, την αποκατάσταση του οποίου οφείλουμε στον August Boëckh (Αύγουστος Μπαϊχ/Βοϊκχίος [1785-1867]):

νόμος ὁ πάντων βασιλεὺς
θνατῶν τε καὶ ἀθανάτων
ἄγει δικαίων τὸ βιαιότατον
ὑπερτάτα χειρὶ· τεκμαίρομαι
ἔργοισιν Ἡρακλέος

ο νόμος των όλων βασιλέας
των θνητῶν και των αθανάτων
δικαιώνει το πιο βίαιο έργο
με το πανίσχυρο χέρι του· τούτο συμπεραίνω
από του Ηρακλή τα έργα.

1. Victor Ehrenberg, *Rechtsidee im frühen Griechentum*, S. Hirzel, Λειψία 1921, σ. 119.

Εδώ το αίνιγμα δεν συνίσταται τόσο στο γεγονός ότι το απόσπασμα επιδέχεται περισσότερες ερμηνείες από μία· εκείνο που βαραίνει αποφασιστικά είναι μάλλον το γεγονός ότι, όπως εξάλλου η αναφορά στην κλοπή του Ηρακλή μάς επιτρέπει να αντιληφθούμε πέρα από κάθε αμφιβολία, ο ποιητής ορίζει την κυριαρχία του νόμου μέσω μιας δικαίωσης της βίας. Δηλαδή, το νόημα του αποσπάσματος αποσαφηνίζεται μόνο αν κατανοήσουμε ότι στο κέντρο του βρίσκεται μια σκανδαλώδης σύνθεση εκείνων των δύο κατεξοχήν αντιθετικών αρχών, που είναι, για τους Έλληνες, η *Βία* και η *Δίκη*, η βία και η δικαιοσύνη. Νόμος είναι η εξουσία που πραγματοποιεί «με το πανίσχυρο χέρι της» την παράδοξη ένωση αυτών των δύο αντιθέτων (κατ' αυτή την έννοια, αν εννοούμε ως αίνιγμα, σύμφωνα με τον αριστοτελικό ορισμό, τη «σύζευξη των αντιθέτων», τότε το απόσπασμα περιέχει πράγματι ένα αίνιγμα).

Εάν στο απόσπασμα 24 του Σόλωνα θα πρέπει να διαβάσουμε (όπως κάνει η πλειονότητα των μελετητών) *κράτει νόμου*, ήδη τον 6ο αιώνα π.Χ. η ειδοποιός «ισχύς» του νόμου εντοπιζόταν ακριβώς σε μια σύζευξη βίας και δικαιοσύνης (*κράτει/νόμου βίαν τε και δίκην συναρμόσας*, «και αυτό το κατόρθωσα με τη δύναμη του νόμου, ενώνοντας τον καταναγκασμό και τη δικαιοσύνη»: αλλά ακόμα και αν διαβάσουμε (*κράτει*) *όμοῦ* αντί για (*κράτει*) *νόμου* (με τη δύναμη του ανθρώπου), η κεντρική ιδέα παραμένει η ίδια, από τη στιγμή που ο Σόλωνας αναφέρεται στη δραστηριότητά που ανέπτυξε ως νομοθέτης.² Επίσης, ένα κομμάτι από το *Έργα και Ημέραι* του Ησίοδου –το οποίο ο Πίνδαρος πιθανόν να είχε κατά νουν– επιφύλασσε στον νόμο μια αποφασιστική θέση στο πλαίσιο της σχέσης μεταξύ βίας και δικαίου.

2. Jacqueline De Romilly, *Ο νόμος στην αρχαία ελληνική σκέψη. Από τις απαρχές στον Αριστοτέλη*, μετάφραση: Μπάμπης Αθανασίου – Κατερίνα Μηλιαρέση, πρόλογος: Αριστόβουλος Μάνεσης, Το άστυ, 1997, σ. 25.

ᾠ Πέρση, σὺ δὲ ταῦτα μετὰ φρεσὶ βάλλεο σῆσιν
καί νυ δίκης ἐπάκουε, βίης δ' ἐπιλήθεο πάμπαν.
τόνδε γάρ ἀνθρώποισι νόμος διέταξε Κρονίων,
ἰχθύσι μὲν καὶ θηρσί καὶ οἰωνοῖς πετεηνοῖς
ἔσθειν ἀλλήλους, ἐπεὶ οὐ δίκη ἐστὶ μετ' αὐτοῖς·
ἀνθρώποισι δ' ἔδωκε δίκην, ἣ πολλὸν ἀρίστη γίνεται.

Πέρση, εσύ στο νου σου βάλ' τα αυτά,
δώσε στο δίκαιο προσοχή και ξέγνα ολότελα τη βία.
Αφού ο γιος του Κρόνου τούτο το νόμο στους ανθρώπους όρισε:
από τη μια τα ψάρια και τ' αγρίμια και τα πετούμενα πουλιά
να τρων το ένα τ' άλλο, μια και δικαιοσύνη ανάμεσά τους δεν υπάρχει.
Μα στους ανθρώπους έδωσε το δίκαιο που είναι άριστο πολύ.³

Ωστόσο, ενώ στον Ησίοδο ο νόμος είναι η εξουσία που διαχωρίζει τη βία από το δίκαιο, τον κόσμο των άγριων ζώων από τον κόσμο των ανθρώπων και, στον Σόλωνα, η «σύζευξη» Βίας και Δίκης δεν εμπεριέχει ούτε διαφορούμενα ούτε ειρωνεία, στον Πίνδαρο –κι αυτός είναι ο κόμβος που άφησε κληρονομιά στη δυτική πολιτική σκέψη, και ο οποίος τον καθιστά, υπό μια έννοια, τον πρώτο μεγάλο στοχαστή της κυριαρχίας– ο κυρίαρχος νόμος είναι η αρχή που, συζευγνύοντας δίκαιο και βία, τα εκθέτει στον κίνδυνο της αδιακρισίας. Υπό αυτή την έννοια, το απόσπασμα του Πινδάρου που αναφέρεται στον νόμο βασιλέα εμπεριέχει το κρύφιο παράδειγμα που κατευθύνει όλους τους μεταγενέστερους ορισμούς της κυριαρχίας: ο κυρίαρχος είναι το σημείο αδιαφορίας μεταξύ βίας και δικαίου, το κατώφλι στο οποίο η βία διεισδύει στο δίκαιο και το δίκαιο στη βία.

Κ Στην δική του σχολιασμένη εκδοχή των αποσπασμάτων του Πινδάρου (που σύμφωνα με τον Friedrich Beißner χρονολογούνται στο 1803) ο Friedrich Hölderlin (ο οποίος κατά πάσα πιθανότητα είχε

3. Ησίοδου Έργα και ημέρες. Θεογονία. Η ασπίδα του Ηρακλή, εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια: Σταύρος Γκιργκένης, εκδόσεις Ζήτηρος, 2001.

μπροστά του ένα κείμενο τροποποιημένο σύμφωνα με την πλατωνική μνεία στον Γοργία: *βιαιῶν τὸν δικαιοτάτον*) μεταφράζει το απόσπασμα ως εξής:

Das Höchste

Das Gesetz,
Von allen der König, Sterblichen und
Unsterblichen; das führt eben
Darum gewaltig
Das gerechteste Recht mit allerhöchster Hand⁴

Στο όνομα της συστατικής ανωτερότητας του νόμου πάνω στον νόμο (*Gesetz*, με την έννοια της συμβατικής θέσης), ο Schmitt ασκεί κριτική στην ερμηνεία του κειμένου από τον Hölderlin. «Και ο Hölderlin», γράφει, «αστοχεί στη δική του μετάφραση του σπαράγματος (Hellgrath, V, σ. 277) αποδίδοντας στα γερμανικά τον όρο νόμος με το *Gesetz* και αφήνοντας τον εαυτό του να παρασυρθεί από αυτή την ατυχέστατη λέξη, αν και γνωρίζει ότι ο νόμος είναι αυστηρή εμμεσότητα. Αντιθέτως, ο νόμος στην αρχέγονή του σημασία είναι η καθαρή αμεσότητα μιας δικαιοκίνης δύναμης (*Rechtskraft*), η οποία δεν μεσολαβείται από τον νόμο· αυτός είναι ένα συντακτικό ιστορικό γεγονός, μια πράξη της νομιμότητας, η οποία είναι και η μόνη που σε γενικές γραμμές καθιστά μεστή νοήματος τη νομιμότητα του νέου νόμου».⁵

Στο σημείο αυτό ο Schmitt παρανοεί εντελώς την πρόθεση του ποιητή, η οποία στρέφεται ακριβώς εναντίον κάθε άμεσης αρχής. Πράγματι, στο σχόλιό του, ο Hölderlin ορίζει τον νόμο (τον οποίο διακρίνει από το δίκαιο) ως αυστηρή εμμεσότητα

4. Ο υπέρτατος Ο Νόμος, / ο κυρίαρχος όλων, θνητών και / αθανάτων· αυτός ακριβώς είναι ο λόγος / για τον οποίον άγει, βιαίως, / το πιο ορθό δίκαιο με το πανίσχυρο χέρι του. (Σε υποσελίδια σημείωση ο συγγραφέας παραθέτει την ιταλική απόδοση του αποσπάσματος). (Σ.τ.μ.)

5. *Das Nomos von der Erde*, ό.π., σ. 42.

(*strenge Mittelbarkeit*): «Το άμεσο», γράφει ο Hölderlin, «νοούμενο με την αυστηρή έννοιά του είναι αδύνατο, τόσο για τους θνητούς όσο και για τους αθάνατους: ο θεός πρέπει να διακρίνει διαφορετικούς κόσμους, σύμφωνα με τη φύση του, γιατί τα ουράνια αγαθά οφείλουν να είναι ιερά για τον εαυτό τους, χωρίς προσμείξεις. Ο άνθρωπος, ως γιγνώσκον υποκείμενο, οφείλει και αυτός με τη σειρά του να διακρίνει διαφορετικούς κόσμους, καθόσον η γνώση είναι επικτητή μόνο μέσω της αντίθεσης».⁶ Αν, από τη μια πλευρά, ο Hölderlin (όπως άλλωστε και ο Schmitt) βλέπει στον νόμο βασιλέα μιαν αρχή ανώτερη του απλού δικαίου, από την άλλη φροντίζει να ξεκαθαρίσει ότι ο όρος «κυρίαρχος» εδώ δεν αναφέρεται σε μια «υπέρτατη εξουσία» (*höchste Macht*) αλλά «στο ανώτερο γνωστικό θεμέλιο».⁷ Με μια από εκείνες τις τόσο χαρακτηριστικές διορθώσεις των τελευταίων μεταφράσεών του, ο Hölderlin μεταθέτει με τον τρόπο αυτόν ένα δικαιο-πολιτικό ζήτημα (η κυριαρχία του νόμου ως αδιακρισία δικαίου και βίας) στη σφαίρα της γνωσιοθεωρίας (η εμμεσότητα ως δύναμη διάκρισης). Εκείνο που είναι περισσότερο πρωτότυπο και ισχυρότερο από το δίκαιο δεν είναι (όπως ήθελε ο Schmitt) ο νόμος ως κυρίαρχη αρχή, αλλά η εμμεσότητα που θεμελιώνει τη γνώση.

2.2. Είναι ακριβώς υπό αυτό το φως που πρέπει να ερμηνεύσουμε την πλατωνική μνεία στον Γοργία (484b, 1-10) που, προσποιούμενη μια αβλεψία της στιγμής, αλλοιώνει συνειδητά το κείμενο του Πινδάρου:

Μου φαίνεται πως και ο Πίνδαρος υπογραμμίζει αυτά που πιστεύω εγώ σε εκείνο το άσμα του που λέει ότι:

6. Friedrich Hölderlin, *Sämtliche Werke* (επιμέλεια: Friedrich Beißner), τόμ. V, J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger, Στουτγάρδη 1954, σ. 309.

7. *Sämtliche Werke*, ό.π.

ο νόμος των όλων κυρίαρχος
θνητών και αθανάτων

και νά πώς συνεχίζει το πλατωνικό κείμενο:

άγει με το πανίσχυρο χέρι του
βιάζοντας τον πιο δίκαιο.

Μόνο μια *conjunctivitis professoria*⁸ μπόρεσε να ωθήσει τους φιλόλογους (και ιδιαιτέρως τον επιμελητή της ξεπερασμένης τώρα πια οξφορδιανής κριτικής έκδοσης του Πλάτωνα) να διορθώσουν το *βιαιῶν τὸ δικαιότατον* των πιο αξιόπιστων κωδίκων για να αποκαταστήσουν το πινδαρικό γράμμα (*δικαιῶν τὸ βιαιότατον*). Όπως πολύ ορθά παρατήρησε ο Wilamowitz,⁹ *βιαιῶν* είναι όρος πολύ σπάνιος στα ελληνικά ώστε να μπορούσε να εξηγηθεί με ένα *lapsus memoriae*¹⁰ (και ακόμα λιγότερο με ένα *lapsus calami*¹¹) και το νόημα του πλατωνικού λογοπαίγνιου είναι απολύτως σαφές: «η δικαίωση της βίας» είναι εδώ, και στον ίδιο βαθμό, ένα «βιάζω τον πιο δίκαιο» και σε αυτό και μόνο συνίσταται η «κυριαρχία» του νόμου για την οποία κάνει λόγο ο Πίνδαρος.¹²

8. *Καθηγητική επιπεφυκίτιδα*. Πρόκειται για ειρωνική έκφραση του Giorgio Pasquali, που εκφράζει ακριβώς την κοντόφθαλμη και περιορισμένη αντίληψη των συντηρητικών καθηγητών και φιλόλογων, οι οποίοι αδυνατούν να κατανοήσουν την ουσία του προβλήματος. (Σ.τ.μ.)

9. Ulrich von Wilamowitz-Möllendorf, *Platon*, Weidmann, Βερολίνο 1919, σσ. 95-7.

10. *αμάρτημα μνήμης, λάθος εκ παραδρομής της μνήμης*. (Σ.τ.μ.)

11. *αμάρτημα καλάμου, λάθος εκ παραδρομής της γραφίδος και όχι εξ αγνοίας*. (Σ.τ.μ.)

12. Το απόσπασμα του Πινδάρου, που αναφέρεται στην αρπαγή των βοδιών του γίγαντα Γηρυόνη από τον Ηρακλή, απαντά και στους *Νόμους* (690b, 715a) του Πλάτωνα. Ο Καλλικλής είχε ήδη αναφέρει τον στίχο ως εξής: «νόμος άγει βιαιῶν τὸ δικαιότατον», δηλαδή «ο νόμος ασκεί βία εις βάρος του πιο δίκαιου πράγματος». Στις άλλες εκδόσεις

Μία ανάλογη πρόθεση καθοδηγεί τόσο την άρρητη αναφορά που ο Πλάτων, στον *Πρωταγόρα* (337d), βάζει στο στόμα του Ιππία:

Ἄνδρες, εσείς οι παρευρισκόμενοι, σας θεωρώ όλους συγγενείς, δικούς μου ανθρώπους και συμπολίτες – σύμφωνα με τη φύση και όχι σύμφωνα με τον νόμο. Ἐκ φύσεως το ὅμοιο συγγενεῦει με το ὅμοιό του, ἐνῶ ὁ νόμος, τύραννος [τύραννος και ὄχι βασιλεύς] των ανθρώπων, σε πολλές περιπτώσεις βιάζει τη φύση.

ὅσο και τη ρητή αναφορά στους *Νόμους* (690 b-d):

ΑΘ. Νομίζω, τέλος, ὅτι το πέμπτο αξίωμα εἶναι ἐκεῖνο που ἐπιβάλλει να κυβερνά ὁ ἰσχυρός και να υπακοῦει ὁ ἀδύνατος.

ΚΛ. Αὐτή η ἀρχή εἶναι, ἀσφαλῶς, πολὺ τυραννική.

ΑΘ. Ναι, ἀλλὰ εἶναι και πολὺ διαδεδομένη στη ζωικὸ βασιλειο – νόμος της φύσης, ὅπως την ὀνόμασε κάποτε ὁ Ἰθθαίος Πίνδαρος. Φαίνεται ὅμως ὅτι το πιο σημαντικό αξίωμα εἶναι το ἕκτο, σύμφωνα με το ὁποῖο ὁ ἀμαθής οφείλει να ἀκολουθεῖ τον σοφὸ και να υπακοῦει στα λόγια του. Ὅμως, σοφότερα Πίνδαρε, αὐτὸ που ἐσύ ὀνόμασες νόμο της φύσης εἶναι, στην πραγματικότητα, μια ἐκούσια και πολὺ φυσικὴ ὑποταγή των ἀτόμων στον νόμο. Και κάτι τέτοιο δεν μπορῶ να το θεωρήσω ἀντίθετο προς τη φύση.

Σε ἀμφότερες τις περιπτώσεις ἐκεῖνο που ἐνδιαφέρει τον Πλάτωνα δεν εἶναι τόσο η ἀντίθεση μεταξύ φύσης και νόμου, η ὁποία βρισκόταν στο ἐπίκεντρο της σοφιστικῆς συζήτησης,¹³ ὅσο η σύμπτωση βίας και δικαίου που συγκροτεῖ την κυριαρχία. Στο προ-

το ἀπόσπασμα διορθώθηκε σε «ἄγει δικαίων τὸ βιαιότατον», δηλαδή «δικαιώνει το πιο βίαιο ἔργο». Βλ. σχετικά, Πλάτωνος *Γοργίας ἢ περὶ ρητορικῆς*, εἰσαγωγή-μετάφραση-σχόλια: Φιλολογικὴ ομάδα Κάκτου, ἐπιμέλεια: Βασίλειος Μανδηλαράς, Κάκτος, 1993. (Σ.τ.μ.)

13. H. E. Stier, «Nomos basileus», *Philologus*, LXXXII, 1928, σσ. 245-6.

αναφερθέν απόσπασμα των *Νόμων*, η ισχύς του νόμου ορίζεται ως σύμφωνη προς τη φύση (κατά φύσιν) και ουσιαστικώς μη βίαιη, διότι αυτό που έχει σημασία για τον Πλάτωνα είναι ακριβώς η εξουδετέρωση της αντίθεσης η οποία, τόσο στην περίπτωση των σοφιστών όσο (με διαφορετικό τρόπο) και σε εκείνη του Πινδάρου, δικαιολογούσε την «κυρίαρχη» σύγχυση Βίας και Δίκης.

Ολόκληρη η πραγμάτευση του προβλήματος της σχέσης μεταξύ φύσης και νόμου στο βιβλίο I των *Νόμων* αποσκοπεί στην αχρήστευση της σοφιστικής κατασκευής της αντίθεσης, όπως επίσης και της θέσης σύμφωνα με την οποία η φύση είναι προγενέστερη του νόμου. Ο Πλάτων εξουδετερώνει και τις δύο υποστηρίζοντας τον αρχέγονο χαρακτήρα της ψυχής και «όλων εκείνων που ανήκουν στο γένος της ψυχής» («τα ψυχής συγγενή», νους, τέχνη και νόμος) εν σχέσει προς τα σώματα και τα στοιχεία «που εσφαλμένα λέμε ότι είναι σύμφωνα προς τη φύση» (892b). Συνεπώς, όταν ο Πλάτων (και μαζί του όλοι οι εκφραστές εκείνου που ο Leo Strauss αποκαλεί «κλασικό φυσικό δίκαιο») υποστηρίζει ότι «ο νόμος πρέπει να βασιλεύει επί των ανθρώπων και όχι οι άνθρωποι επί του νόμου», δεν προτίθεται να επικυρώσει την κυριαρχία του νόμου επί της φύσης, αλλά, απεναντίας, να προβάλλει τον «φυσικό», δηλαδή μη βίαιο, χαρακτήρα του. Ενώ δηλαδή, στον Πλάτωνα, ο «νόμος της φύσης» γεννιέται για να υποσκάψει τη σοφιστική αντίθεση μεταξύ φύσης και νόμου και να αποκλείσει την κυρίαρχη σύγχυση βίας και δικαίου, στους σοφιστές η αντίθεση χρησιμοποιείται ακριβώς για να θεμελιώσει την αρχή της κυριαρχίας, την ένωση Βίας και Δίκης.

2.3. Στο σημείο αυτό θα πρέπει να ιδωθεί υπό μια νέα οπτική το ίδιο το περιεχόμενο αυτής της αντιπαράθεσης, η οποία έμελλε να διαποτίσει τόσο καταλυτικά και μακροχρόνια τη δυτική πολιτική κουλτούρα. Η σοφιστική πολεμική εναντίον του νόμου και υπέρ της φύσης (η οποία εκδηλώνεται με όλο και οξύτερους τόνους στη διάρκεια του 4ου αιώνα) θα μπορούσε να θεωρηθεί

η αναγκαία προκείμενη της αντίθεσης μεταξύ «φυσικής κατάστασης» και *commonwealth*,¹⁴ πάνω στην οποία ο Hobbes θεμελιώνει τη δική του αντίληψη περί κυριαρχίας. Αν, για τους σοφιστές, η προτεραιότητα της φύσης δικαιολογεί, σε τελική ανάλυση, τη βία του ισχυρότερου, για τον Hobbes είναι ακριβώς αυτή η ίδια η ταυτότητα φυσικής κατάστασης και βίας (*homo hominis lupus*¹⁵) που δικαιώνει την απόλυτη εξουσία του κυρίαρχου. Σε αμφότερες τις περιπτώσεις, μολονότι φαινομενικά προς αντίθετες κατευθύνσεις, η αντινομία φύσις/νόμος συνιστά την προϋπόθεση που νομιμοποιεί την αρχή της κυριαρχίας, την αδιακρισία δικαίου και βίας (στον ισχυρό άνδρα των σοφιστών ή στον κυρίαρχο του Hobbes). Πράγματι, είναι σημαντικό να σημειώσουμε ότι, στον Hobbes, η φυσική κατάσταση επιβιώνει στο ίδιο το πρόσωπο του κυρίαρχου, ο οποίος είναι και ο μόνος που διατηρεί το φυσικό του *jus contra omnes*.¹⁶ Με άλλα λόγια, η κυριαρχία παρουσιάζεται ως μια ενσωμάτωση της φυσικής κατάστασης στην κοινωνία, ή, αν θέλετε, ως ένα κατώφλι αδιαφορίας μεταξύ φύσης και κουλτούρας, μεταξύ βίας και νόμου, και ακριβώς αυτή η αδιακρισία συνιστά την ειδοποιό κυρίαρχη βία. Για τον λόγο αυτόν η φυσική κατάσταση δεν είναι όντως εξωτερική στον νόμο, αλλά εμπεριέχει τη δυνητικότητά του. Αυτή (χωρίς την παραμικρή αμφιβολία στη νεωτερική εποχή, αλλά πιθανότατα ήδη και στην εποχή των σοφιστών) αποτελεί το είναι-δυνάμει-του δικαίου, την «αυτοπροϋπόθεση» του δικαίου ως «φυσικού δικαίου». Εξάλλου, όπως υπογράμμισε ο Strauss, ο Hobbes είχε πλήρη επίγνωση του γεγονότος πως η φυσική κατάσταση δεν έπρεπε να θεωρείται απαραίτητως ως μια πραγματική εποχή, αλλά μάλλον ως μια αρχή εσωτερική στην πολιτεία, που αποκαλύπτεται τη στιγμή κατά την οποία αυτή θεωρείται «ωσει διαλελυμένη» («ut tan-

14. πολιτική κοινότητα, κοινοπολιτεία, πολιτεία, κράτος. (Σ.τ.μ.)

15. ο άνθρωπος είναι λύκος για τον άνθρωπο. (Σ.τ.μ.)

16. δίκαιο εναντίον όλων. (Σ.τ.μ.)

quam dissoluta consideretur, id est, ut qualis sit natura humana... recte intelligatur»¹⁷). Η εξωτερικότητα –το φυσικό δίκαιο και η αρχή της διατήρησης της ζωής καθενός– συνιστά στην πραγματικότητα τον ενδότερο πυρήνα του πολιτικού συστήματος από τον οποίο αυτό θρέφεται, όπως ακριβώς, κατά τον Schmitt, ο κανόνας θρέφεται με την εξαίρεση.

2.4. Στην προοπτική αυτή δεν προκαλεί έκπληξη το γεγονός ότι ο Schmitt θεμελιώνει ακριβώς πάνω στο απόσπασμα του Πίνδαρου τη δική του θεωρία για την αρχέγονη φύση του «νόμου της γης» και μολαταύτα δεν κάνει τον παραμικρό υπαινιγμό στη θέση του περί κυριαρχίας ως απόφασης περί της κατάστασης εξαίρεσης. Στο σημείο αυτό εκείνο που επιθυμεί να διασφαλίσει πάση θυσία είναι η ανωτερότητα του κυρίαρχου νόμου ως συστατικού συμβάντος του δικαίου εν σχέσει προς κάθε θετικιστική αντίληψη του νόμου ως απλής θέσης και σύμβασης (*Gesetz*).¹⁸ Για τον λόγο αυτόν, ο Schmitt, παρόλο που μνημονεύει τον «κυρίαρχο νόμο», οφείλει να αφήσει στη σκιά την ουσιώδη εγγύτητα μεταξύ νόμου και κατάστασης εξαίρεσης. Εντούτοις, μια πιο διεξοδική προσέγγιση αποκαλύπτει πως αυτή η εγγύτητα είναι σαφέστατα παρούσα. Πράγματι, λίγο παρακάτω, στο κεφάλαιο που αφιερώνει στις «Κύριες παγκόσμιες γραμμές», αποδεικνύει με ποιο τρόπο ο δεσμός μεταξύ εντοπιότητας/τοπο-θέτησης και ταξι-θέτησης, στον οποίο συνίσταται ο νόμος της γης, ενέχει πάντοτε μια ζώνη αποκλεισμένη από το δίκαιο, η οποία διαμορφώνει έναν «χώρο ελεύθερο και δικαιοκώς κενό», όπου η κυρίαρχη εξουσία δεν γνωρίζει πλέον τα όρια που καθορίζει ο νόμος ως εδαφική τάξη. Αυτή η

17. «αλλά να θεωρείται ωσει διαλελυμένη, δηλαδή να κατανοήσουμε ορθώς από ποια στοιχεία αποτελείται η ανθρώπινη φύση... σε μια στέρεα θεμελιωμένη πολιτεία». (Σ.τ.μ.) Thomas Hobbes, *De cive* (έκδοση στα λατινικά, επιμέλεια: Howard Warrender), Clarendon Press, Οξφόρδη 1983, σσ. 79-80.

18. *Νόμος*. (Σ.τ.μ.)

ζώνη, στην κλασική εποχή του *jus publicum Europaeum*,¹⁹ αντιστοιχεί στον νέο κόσμο, ο οποίος ταυτίζεται με τη φυσική κατάσταση, όπου όλα είναι έννομα (Locke: «In the beginning, all world was America»²⁰). Ο ίδιος ο Schmitt εξομοιώνει αυτή τη ζώνη *beyond the line*²¹ με την κατάσταση εξαίρεσης, η οποία «εδράζεται με τρόπο προφανώς ανάλογο στην ιδέα ενός οροθετημένου χώρου, ελεύθερου και κενού», νοούμενου ως «χρονικής και χωρικής σφαίρας της αναστολής κάθε δικαίου».

Αυτό ήταν όμως, οροθετημένο εν σχέσει προς την κανονική δικαιοσύνη τάξη: εν τω χρόνω μέσω της κήρυξης, αρχικώς, της κατάστασης πολέμου και, τέλος, μέσω μιας επανορθωτικής ενέργειας· εν τω χώρω, από μια ακριβή ένδειξη της σφαίρας εγκυρότητάς του. Στο εσωτερικό αυτής της χωρικής και χρονικής σφαίρας μπορούσε να συμβεί οτιδήποτε θεωρούνταν εκ των πραγμάτων αναγκαίο κατά τις περιστάσεις. Για να δειχθεί αυτή η κατάσταση, υπήρχε ένα αρχαίο και εμφανές σύμβολο, στο οποίο αναφέρεται και ο Montesquieu: το άγαλμα της ελευθερίας ή εκείνο της δικαιοσύνης καλύπτονταν με πέπλο για ορισμένο χρονικό διάστημα.²²

Σαν κυρίαρχος, ο νόμος συνδέεται απαραίτητως τόσο με τη φυσική κατάσταση όσο και με την κατάσταση εξαίρεσης. Αυτή η τελευταία (με την απαραίτητη αδιακρισία Βίας και Δίκης) δεν είναι απλώς εξωτερική προς αυτόν, αλλά, παρ' όλη την ξεκάθαρη οροθέτησή της, εμπεριέχεται σε αυτόν ως στιγμή υπό κάθε έννοια θεμελιώδης. Δηλαδή, ο δεσμός μεταξύ εντοπιοποίησης/τοπο-θέτησης και ταξι-θέτησης εμπεριέχει ήδη πάντοτε στους κόλπους του την ίδια δυναμική διάρρηξη με τη μορφή μιας «αναστολής κάθε δικαίου». Ωστόσο στην περίπτωση αυτή,

19. δημόσιο ευρωπαϊκό δίκαιο. (Σ.τ.μ.)

20. «Εν αρχή, όλος ο κόσμος ήταν Αμερική». (Σ.τ.μ.)

21. *επέκεινα της γραμμής*. (Σ.τ.μ.)

22. *Das Nomos von der Erde*, ό.π., σ. 67.

ό,τι ξεπροβάλλει (στο σημείο όπου η κοινωνία θεωρείται *tanquam dissoluta*²³), στην πραγματικότητα, δεν είναι η φυσική κατάσταση (ως στάδιο προγενέστερο στο οποίο οι άνθρωποι θα ξαναέπεφταν), αλλά η κατάσταση εξαίρεσης. Φυσική κατάσταση και κατάσταση εξαίρεσης αποτελούν μόνο τις δύο όψεις μίας και μοναδικής τυπολογικής διαδικασίας στην οποία, όπως σε μια ταινία του Möbius²⁴ ή σε μια λουγδουνική λάγγνο²⁵ αυτό που προϋπετίθετο ως εξωτερικό (η φυσική κατάσταση) επανεμφανίζεται τώρα στο εσωτερικό (ως κατάσταση εξαίρεσης). Η κυρίαρχη εξουσία είναι ακριβώς αυτή η αδυνατότητα να διακριθούν εξωτερικό και εσωτερικό, φύση και εξαίρεση, φύση και νόμος. Με άλλα λόγια, η κατάσταση εξαίρεσης δεν συνιστά τόσο μια χωροχρονική αναστολή όσο μια πολύπλοκη τοπολογική φιγούρα, όπου όχι μόνο η εξαίρεση και ο κανόνας, αλλά και η φυσική κατάσταση και το δίκαιο, το εκτός και το εντός, περνούν το ένα στο άλλο. Και είναι ακριβώς σε τούτη την τοπολογική ζώνη αδιακρισίας, η οποία έπρεπε να παραμείνει μακριά από τα μάτια της δικαιοσύνης, που εμείς, αντιθέτως, οφείλουμε να επιχειρήσουμε να προσηλώσουμε το βλέμμα μας. Η διαδικασία (που ο Schmitt την περιέγραψε με κάθε λεπτομέρεια και την οποία εμείς σήμερα βιώνουμε) μέσω της οποίας, με ξεκά-

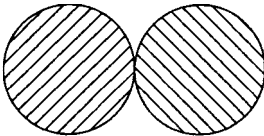
23. *ωσεί διαλελυμένη*. (Σ.τ.μ.)

24. Επιφάνεια που σχηματίζεται αν περιστραφεί το ένα άκρο μίας ταινίας κατά 180° και στη συνέχεια ενωθούν οι δύο απέναντι πλευρές της. Η ταινία, που οφείλει το όνομά της στον επινοητή της, τον γερμανό μαθηματικό και αστρονόμο August Ferdinand Möbius (1790-1868), παρουσιάζει ενδιαφέρουσες ιδιότητες, καθώς, μολονότι για κάθε σημείο της υπάρχουν δύο πλευρές, η εμπρός και η πίσω, στην πραγματικότητα είναι μίας όψεως. (Σ.τ.μ.)

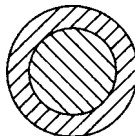
25. Είδος ηλεκτρικού πυκνωτή, που επινοήθηκε το 1745 στην ολλανδική πόλη Λέιντεν, στη διάρκεια πειραμάτων τα οποία αφορούσαν την ηλέκτριση του νερού που περιεχόταν σε μια γυάλινη φιάλη. Οι λουγδουνικές λάγγνοι μπορεί να συνδεθούν μεταξύ τους και να σχηματίσουν συστοιχίες, όπως συμβαίνει και με τη σύνδεση πυκνωτών. (Σ.τ.μ.)

θαρο τρόπο, αρχής γενομένης ήδη από τον Α' Παγκόσμιο πόλεμο, διαρρηγνύεται ο συστατικός δεσμός μεταξύ εντοπιοποίησης και τάξης του αρχαίου νόμου της γης, παρασύροντας στην καταστροφή ολόκληρο το σύστημα των αμοιβαίων περιορισμών και των κανόνων του *jus publicum Europaeum*,²⁶ έχει στην κυρίαρχη εξαίρεση το κεκαλυμμένο θεμέλιό της. Αυτό που συντελέστηκε και εξακολουθεί να συντελείται ενώπιόν μας είναι ότι ο «δικαιικώς κενός» χώρος της κατάστασης εξαίρεσης (όπου ο νόμος εδραιώνει την ισχύ του μέσα από τη μορφή –δηλαδή ετυμολογικώς τη μυθοπλασία– της διάλυσής του, και όπου ως εκ τούτου ήταν δυνατόν να συμβεί οτιδήποτε ο κυρίαρχος θεωρούσε εκ των πραγμάτων επιβεβλημένο) διέρρηξε τα χωροχρονικά σύνορα και άρχισε να επεκτείνεται εκτός των συνόρων, με αποτέλεσμα να τείνει πλέον να συμπέσει παντού με την κανονική κατάσταση, εντός της οποίας τα πάντα καθίστανται εκ νέου εφικτά.

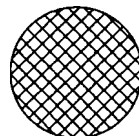
✠ Αν θα θέλαμε να απεικονίσουμε σχηματικά τη σχέση μεταξύ φυσικής κατάστασης και κατάστασης δικαίου, όπως αυτή διαμορφώνεται στην κατάσταση εξαίρεσης, θα μπορούσαμε να ανατρέξουμε σε δύο κύκλους, οι οποίοι αρχικώς παρουσιάζονται ως διακριτοί (εικ. 1) και στη συνέχεια στην κατάσταση εξαίρεσης μας αποκαλύπτουν πως στην πραγματικότητα βρίσκονται ο ένας μέσα στον άλλον (εικ. 2). Όταν η εξαίρεση τείνει να καταστεί ο κανόνας οι δύο κύκλοι συμπίπτουν σε απόλυτη αδιακρισία (εικ. 3):



Εικόνα 1



Εικόνα 2



Εικόνα 3

26. δημόσιο ευρωπαϊκό δίκαιο. (Σ.τ.μ.)

Στην προοπτική αυτή, όλα εκείνα που συμβαίνουν στην πρώην Γιουγκοσλαβία και γενικότερα οι διαδικασίες διάλυσης των παραδοσιακών κρατικών οργανισμών στην Ανατολική Ευρώπη δεν θα πρέπει να ερμηνευτούν ως μια νέα ανάδυση της φυσικής κατάστασης του αγώνα όλων εναντίον όλων, που συνιστά το προανάκρουσμα νέων κοινωνικών συμβολαίων και νέων εθνικοκρατικών εντοπιολογιών, όσο, απεναντίας, ως η εμφάνιση στο προσκήνιο της κατάστασης εξαίρεσης ως διαρκούς δομής δικαιοπολιτικής απο-εντοπιολογίας και εκτόπισης. Δεν πρόκειται όμως για ένα πισωγύρισμα της πολιτικής οργάνωσης προς ξεπερασμένες μορφές, αλλά για γεγονότα που προαναγγέλλουν, ως αιματηροί μαντατοφόροι, τον νέο νόμο της γης, ο οποίος (αν η αρχή πάνω στη οποία εδράζεται δεν τεθεί εν αμφιβόλω) θα τείνει να εξαπλωθεί σε ολόκληρο τον πλανήτη.

ΔΥΝΑΜΙΣ ΚΑΙ ΔΙΚΑΙΟ

3.1. Δεν υφίσταται ίσως σημείο στο οποίο το παράδοξο της κυριαρχίας να φωτίζεται τόσο άπλετα όσο στο ζήτημα της συντακτικής εξουσίας και της σχέσης της με τη συντεταγμένη εξουσία. Τόσο η θεωρία όσοι και οι θετικές νομοθεσίες συνάντησαν πάντοτε δυσκολίες στη διατύπωση και στη διατήρηση αυτής της διάκρισης με όλη τη σημασία της. Σύμφωνα με όσα διαβάζουμε σε ένα εγχειρίδιο πολιτικής επιστήμης,

ο λόγος για τον οποίο συμβαίνει αυτό είναι γιατί, αν προτιθέμεθα να αποδώσουμε το πραγματικό νόημά της στη διάκριση μεταξύ συντακτικής εξουσίας και συντεταγμένης εξουσίας, είμαστε υποχρεωμένοι να τις τοποθετήσουμε σε δύο διαφορετικά επίπεδα. Οι συντεταγμένες εξουσίες υφίστανται μόνο μέσα στο κράτος: δεδομένου ότι δεν μπορούν να διαχωριστούν από μια προκαθορισμένη συνταγματική τάξη, χρειάζονται ένα κρατικό πλαίσιο του οποίου την πραγματικότητα καταδεικνύουν. Αντιθέτως, η συντακτική εξουσία τοποθετείται έξω από το κράτος: δεν του οφείλει απολύτως τίποτα, υπάρχει και δίχως αυτό, είναι η ακένωτη πηγή.¹

Από εδώ προκύπτει και η αδυναμία να οικοδομηθεί με αρμονικό τρόπο η σχέση μεταξύ των δύο εξουσιών, η οποία εκδηλώνεται, ιδιαιτέρως, όχι μόνο όταν πρόκειται να κατανοήσουμε τη δικαιοκή φύση της δικτατορίας και της κατάστασης εξαίρεσης, αλλά και σχετικά με την αναθεωρητική εξουσία, η οποία συχνά

1. Georges Burdeau, *Traité de science politique*, τόμ. IV, Librairie générale du droit et de jurisprudence, Παρίσι 1984, σ. 173.

προβλέπεται και από το ίδιο το κείμενο των συνταγμάτων. Σε αντίθεση με τη θέση που υποστηρίζει τον αρχέγονο και μη αναγώγιμο χαρακτήρα της συντακτικής εξουσίας, η οποία επ' ουδενί τρόπω δεν μπορεί να εξαρτάται ή να εξαναγκάζεται από μια καθορισμένη δικαιοκή τάξη και που παραμένει απαραίτητως εξωτερική προς κάθε συντεταγμένη εξουσία, στις ημέρες μας συναντά όλο και μεγαλύτερη συναίνεση και εντονότερες επιδοκιμασίες (στη σφαίρα της γενικότερης σύγχρονης τάσης να ρυθμίζονται τα πάντα μέσω κανόνων) η αντίστροφη άποψη, η οποία αποσκοπεί να αναγάγει τη συντακτική εξουσία στην αναθεωρητική εξουσία, όπως προβλέπεται από το σύνταγμα, και η οποία θέτει κατά μέρος ως προδικαιική ή καθαρά πραγματολογική την εξουσία από την οποία προήλθε το σύνταγμα.

Ήδη από την επαύριον του Α' Παγκοσμίου πολέμου, ο Benjamin, χρησιμοποιώντας λόγια τα οποία μέχρι σήμερα δεν έχουν απολέσει στο ελάχιστο την επικαιρότητά τους, ασκεί κριτική σε αυτή την τάση, παρουσιάζοντας τη σχέση μεταξύ συντακτικής εξουσίας και συντεταγμένης εξουσίας ως σχέση μεταξύ βίας που θέτει το δίκαιο και βίας που το συντηρεί:

Όσο μειώνεται η συνειδητοποίηση της λανθάνουσας παρουσίας της βίας εντός ενός νομικού θεσμού τόσο αυτός παρακμάζει. Ένα τέτοιο παράδειγμα αποτελούν σήμερα τα κοινοβούλια. Παρουσιάζουν τους γνωστούς αξιολύπητους θεατρινισμούς γιατί δεν διατήρησαν τη συνείδηση των επαναστατικών δυνάμεων στις οποίες οφείλουν την ύπαρξή τους... Κι αυτό γιατί τους λείπει η αίσθηση της νομοθετικής βίας που εμπεριέχουν. Είναι επόμενο, λοιπόν, να μην παίρνουν αποφάσεις αντάξιες τέτοιας βίας, αλλά, μέσα σε συμβιβαστικά πλαίσια, να χειρίζονται μ' ένα δήθεν μη βίαιο τρόπο, τις πολιτικές υποθέσεις.²

Αλλά η άλλη θέση (εκείνη της δημοκρατικο-επαναστατικής παράδοσης) η οποία προσδοκά να διατηρήσει τη συντακτική

2. Walter Benjamin, *Για μια κριτική της βίας*, μετάφραση: Λεωνίδας Μαρσιανός, *Ελευθεριακή Κουλτούρα*, 2002, σσ. 16-17.

εξουσία στην κυρίαρχη υπέρβασή της εν σχέσει προς κάθε συντεταγμένη τάξη, κινδυνεύει εξίσου να παραμείνει δέσμια στο παράδοξο που επιχειρήσαμε να περιγράψουμε μέχρι εδώ. Καθότι, αν η συντακτική εξουσία, ως βία που θέτει το δίκαιο, είναι ασφαλώς πιο ευγενής από εκείνη που το συντηρεί, δεν κατέχει, εντούτοις, η ίδια κανέναν τίτλο που να μπορεί να νομιμοποιεί την ετερότητα· απεναντίας, διατηρεί πάντα με τη συντεταγμένη εξουσία μια διαφορούμενη και ανεξάλειπτη σχέση.

Από τη σκοπιά αυτή η περίφημη θέση του Sieyès, σύμφωνα με την οποία «το σύνταγμα υποθέτει πρωτίστως μια συντακτική εξουσία», δεν αποτελεί απλώς, όπως παρατήρησαν ορισμένοι, μια αυταπόδεικτη αλήθεια: αυτή θα πρέπει να γίνει αντιληπτή μάλλον με την έννοια ότι το σύνταγμα προϋποτίθεται ως συντακτική εξουσία και, υπό αυτή τη μορφή, εκφράζει με τον πλέον πολύσημο τρόπο το παράδοξο της κυριαρχίας. Όπως η κυρίαρχη εξουσία προϋποτίθεται ως φυσική κατάσταση, η οποία διατηρείται σε σχέση αναθέματος με το κράτος δικαίου, έτσι και διασπάται σε συντακτική εξουσία και σε συντεταγμένη εξουσία και σχετίζεται με αμφοότερες, τοποθετούμενη στο σημείο αδιακρισίας τους. Από την πλευρά του ο Sieyès είχε απόλυτη επίγνωση αυτής της συνεπαγωγής, γι' αυτό και τοποθετούσε τη συντακτική εξουσία (την οποία αναγνώριζε στο «έθνος»), σε μια φυσική κατάσταση εκτός του κοινωνικού δεσμού: «Οφείλουμε να αντιλαμβανόμαστε τα έθνη της γης ως άτομα, εκτός κοινωνικού δεσμού... εντός της φυσικής κατάστασης».³

3.2. Η Η. Arendt, που μνημονεύει αυτό το απόσπασμα στο δικό της *On revolution*, περιγράφει την ανάδυση μιας μορφής κυριαρχίας κατά τη διάρκεια των επαναστατικών διαδικασιών ως απαίτηση μιας απόλυτης αρχής ικανής να θεμελιώσει τη νομοθετική πράξη της συντακτικής εξουσίας και καταδεικνύει με

3. Emmanuel-Joseph Sieyès, *Qu'est-ce que le Tiers État?*, Παρίσι 1789, σ. 83. Γαλλικά στο πρωτότυπο.

ποιο τρόπο αυτή η απαίτηση (παρούσα ακόμα και στην ιδέα του Υπέρτατου Όντος του Robespierre) καταλήγει να περιπλακεί σε έναν φαύλο κύκλο:

Εκείνο από το οποίο αυτός [ο Robespierre] είχε ανάγκη δεν ήταν μόνο ένα «Υπέρτατο Όν», όρος που δεν ήταν δικός του· αλλά, απεναντίας, ό,τι ο ίδιος αποκαλούσε «Αθάνατο Νομοθέτη», και που, σε ένα διαφορετικό συγκείμενο, αποκάλεσε επίσης «μια διαρκή έκκληση στη Δικαιοσύνη». Με όρους της Γαλλικής Επανάστασης, είχε ανάγκη μιας πανταχού παρούσας υπερβατικής πηγής αυθεντίας, η οποία δεν μπορούσε να ταυτιστεί με τη γενική θέληση ούτε του έθνους ούτε της ίδιας της επανάστασης, έτσι ώστε μια «απόλυτη κυριαρχία» – η «δεσποτική εξουσία» του Blackstone – να μπορούσε να παράσχει κυριαρχία στο έθνος και μια απόλυτη αθανασία να μπορούσε να εγγραφεί, αν όχι την αθανασία, τουλάχιστον κάποια διάρκεια και μια σχετική σταθερότητα στη δημοκρατία.⁴

Στην προκειμένη περίπτωση το θεμελιώδες πρόβλημα δεν αφορά τόσο τον τρόπο με τον οποίο θα πρέπει να αντιλαμβανόμαστε μια συντακτική εξουσία η οποία δεν εξαντλείται ποτέ σε συντεταγμένη εξουσία (πρόβλημα όχι εύκολο, αλλά τουλάχιστον επιλύσιμο σε θεωρητικό επίπεδο), όσο τον τρόπο με τον οποίο θα ήταν εφικτό να διακριθεί με σαφήνεια η συντακτική εξουσία από την κυρίαρχη εξουσία (και αυτό είναι ζήτημα πολύ πιο δυσεπίλυτο). Στην εποχή μας δεν έλειψαν ασφαλώς οι απόπειρες στοχασμού και εμβάθυνσης της διατήρησης της συντακτικής εξουσίας, οι οποίες μάλιστα μας έγιναν οικείες χάρη στην τροτσκιστική έννοια της «διαρκούς επανάστασης» και την αντίστοιχη μαοϊκή της «συνεχούς, αδιάκοπης επανάστασης». Σε μια ανάλογη προοπτική ακόμη και η εξουσία των συμβουλίων (που τίποτα δεν μας εμποδίζει να την αντιλαμβανόμαστε ως σταθερή, μολονότι στην πραγματικότητα οι συντεταγμένες

4. Hannah Arendt, *On revolution*, Harcourt & Brace, Νέα Υόρκη 1963, σ. 185.

επαναστατικές εξουσίες έκαναν τα πάντα για να την εξαλείψουν) θα μπορούσε να θεωρηθεί ως μια επιβίωση της συντακτικής εξουσίας στη συντεταγμένη εξουσία. Αλλά και οι δύο μεγάλοι ενταφιαστές των αυθόρμητων συμβουλιών, το λενινιστικό κόμμα και το ναζιστικό κόμμα, εμφανίζονται κατά κάποιον τρόπο ως η διατήρηση ενός συντακτικού αιτήματος πλάι στη συντεταγμένη εξουσία. Η χαρακτηριστική δυϊκή δομή των μεγάλων ολοκληρωτικών κρατών του 20ού αιώνα (Σοβιετική Ένωση και ναζιστική Γερμανία), που τόσο πολύ δυσκόλεψε και προβλημάτισε τους ιστορικούς του δημοσίου δικαίου, επειδή σε αυτήν το Κόμμα-κράτος παρουσιάζεται ως αντίγραφο της κρατικής οργάνωσης, θα μπορούσε να θεωρηθεί, από αυτή την οπτική, ως μια ενδιαφέρουσα, αν και παράδοξη, τεχνικο-δικαική λύση του προβλήματος της διατήρησης της συντακτικής εξουσίας. Παρ' όλα αυτά είναι εξίσου βέβαιο πως και στις δύο περιπτώσεις η συντακτική εξουσία ή παρουσιάζεται ως έκφραση μιας κυρίαρχης εξουσίας ή δεν μας επιτρέπει να την απομονώσουμε εύκολα από την κυρίαρχη εξουσία. Η αναλογία μεταξύ Σοβιετικής Ένωσης και ναζιστικής Γερμανίας είναι εξαιρετικά στενή, στον βαθμό που και στις δύο περιπτώσεις το ερώτημα «πού;» είναι ουσιαστικής σημασίας, από τη στιγμή που ούτε η συντακτική εξουσία ούτε ο κυρίαρχος μπορούν να τοποθετηθούν εξ ολοκλήρου εντός ή εξ ολοκλήρου εκτός της συντεταγμένης τάξης.

Κ Ο Schmitt θεωρεί τη συντακτική εξουσία ως «μια λαϊκή θέληση», η οποία είναι σε θέση να «λάβει τη θεμελιώδη συγκεκριμένη απόφαση περί του είδους και της μορφής της ίδιας πολιτικής υπόστασης». Σαν τέτοια, βρίσκεται «πριν και υπεράνω κάθε συνταγματικής νομοθετικής διαδικασίας», δεν μπορεί να αναχθεί στο επίπεδο των κανόνων και θεωρητικώς διακρίνεται από την κυρίαρχη εξουσία.⁵ Αλλά αν, όπως συμβαίνει (σύμφωνα με τον ίδιο τον Schmitt) αρχής

5. Carl Schmitt, *Verfassungslehre*, Duncker & Humboldt, Μόναχο-Λειψία 1928, σσ. 75-6.

γενομένης ήδη από τον Sieyès, η συντακτική εξουσία ταυτίζεται με τη συντακτική θέληση του λαού ή του έθνους, τότε δεν είναι σαφές το κριτήριο που επιτρέπει να τη διακρίνουμε από τη λαϊκή ή εθνική κυριαρχία και, έτσι, συντακτικό υποκείμενο και κυρίαρχο υποκείμενο τείνουν να συγχέονται. Ο Schmitt ασκεί κριτική στη φιλελεύθερη απόπειρα να «περικλειστεί και να περιοριστεί πλήρως μέσω γραπτών νόμων η άσκηση της κρατικής εξουσίας», υποστηρίζοντας την κυριαρχία του συντάγματος ή της θεμελιώδους *charte*⁶: οι κατάλληλοι όροι για την αναθεώρηση του συντάγματος «δεν καθίστανται συνεπεία αυτής της καταλληλότητας κυρίαρχοι ούτε τιτλούχοι-κάτοχοι μιας συντακτικής εξουσίας», και η αναπόφευκτη συνέπεια είναι η παραγωγή «απόκρυφων πράξεων κυριαρχίας». ⁷ Σε αυτή την προοπτική, συντακτική εξουσία και κυρίαρχη εξουσία υπερβαίνουν αμφότερες το επίπεδο του κανόνα (ακόμη και αν πρόκειται για τον θεμελιώδη κανόνα), αλλά η συμμετρία αυτής της περίσσειας μαρτυρά μια εγγύτητα η οποία μπορεί να καταλήξει και στην απόλυτη ταύτιση.

Ο Antonio Negri, σε ένα πρόσφατο βιβλίο του, ανέλαβε να δείξει τη μη αναγωγιμότητα της συντακτικής εξουσίας (οριζόμενης ως «πράξης μιας συστατικής ενέργειας, ανανεούμενης στην ελευθερία, που οργανώνεται στη συνέχεια ενός ελεύθερου πράττειν») σε οποιαδήποτε μορφή συντεταγμένης τάξης και, ταυτοχρόνως, να απορρίψει τη θέση ότι μπορεί να αναχθεί στην αρχή της κυριαρχίας. «Η αλήθεια της συντακτικής εξουσίας», γράφει ο Negri, «δεν είναι εκείνη που (με οποιονδήποτε τρόπο) μπορεί να της αποδοθεί από την έννοια της κυριαρχίας. Δεν είναι αυτή, γιατί η συντακτική εξουσία όχι μόνο δεν εκπορεύεται (όπως είναι προφανές) από τη συντεταγμένη εξουσία, αλλά δεν είναι ούτε και η καθιέρωση της συντεταγμένης εξουσίας: συνιστά την ενέργεια της επιλογής, τον ακριβή προσδιορισμό που διανοίγει έναν ορίζοντα, τον ριζικό μηχανισμό εκείνου που δεν υφίσταται ακόμα και του οποίου οι συνθήκες ύπαρξης προβλέπουν ότι η ιδρυτική και δημιουργική πράξη δεν θα απολέσει τα χαρακτηριστικά γνωρίσματά της στη δημιουργία. Όταν η συντακτική εξουσία θέτει σε πράξη τη συντακτική διαδικασία, κάθε προσδιορισμός είναι ελεύθερος και ελεύθερος παραμένει. Απεναντίας, η κυ-

6. *χάρτας*. (Σ.τ.μ.)

7. *Verfassungslehre*, ό.π., σσ. 107-8.

ριαρχία παρουσιάζεται ως παγίωση της συντακτικής εξουσίας, συνεπώς ως λήξη αυτής, ως φθίση της ελευθερίας της οποίας είναι φορέας.⁸ Το πρόβλημα της διάκρισης συντακτικής εξουσίας και κυρίαρχης εξουσίας είναι, ασφαλώς, ουσιώδες· αλλά το γεγονός ότι η συντακτική εξουσία δεν απορρέει από τη συντεταγμένη τάξη ούτε περιορίζεται να τη θεσπίσει και ότι, από την άλλη πλευρά, συνιστά ελεύθερη πράξη, δεν σημαίνει ακόμα τίποτε όσον αφορά την ετερότητά της εν σχέσει προς την κυρίαρχη εξουσία. Αν η ανάλυσή μας της αρχέγονης δομής της κυριαρχίας ως αναθεματισμού και εγκατάλειψης είναι ακριβής, τότε, πράγματι, αυτά τα γνωρίσματα προσιδάζουν και στην κυρίαρχη εξουσία, και ο Negri, στη διεξοδικότατη ανάλυσή του της ιστορικής φαινομενολογίας της συντακτικής εξουσίας, δεν μπορεί να αντλήσει από πουθενά το κριτήριο που επιτρέπει να την απομονώσουμε από την κυρίαρχη εξουσία.

Θα λέγαμε μάλλον ότι το ενδιαφέρον του βιβλίου του Negri έγκειται στην τελική προοπτική που αυτό διανοίγει, στον βαθμό που δείχνει ότι η συντακτική εξουσία, από τη στιγμή που θα την εννοήσουμε σε όλη τη ριζοσπαστικότητά της, παύει να είναι ένας πολιτικός όρος με τη στενή έννοια και προβάλλει αναπόφευκτα ως μια κατηγορία της οντολογίας. Το πρόβλημα της συντακτικής εξουσίας καθίσταται τότε το πρόβλημα «της σύστασης της δύναμης» (*costituzione della potenza*)⁹ και η άλυτη διαλεκτική μεταξύ συντακτικής εξουσίας και συντεταγμένης εξουσίας παραχωρεί τη θέση της σε μια νέα άρθρωση της σχέσης μεταξύ δύναμης και ενέργειας, κάτι που απαιτεί ούτε λίγο ούτε πολύ μια επανεξέταση των οντολογικών κατηγοριών της τροπικότητας στο σύνολό τους. Έτσι το πρόβλημα μετατοπίζεται από την πολιτική φιλοσοφία στην πρώτη φιλοσοφία (ή, αν θέλετε, η πολιτική εντάσσεται εκ νέου στο οντολογικό πλαίσιο της). Πράγματι, μόνο μια εξ ολοκλήρου νέα σύζευξη δυνατότητας και πραγματικότητας, ενδεχομενικότητας και αναγκαιότητας και όλων των άλλων *παθών του όντος*, θα μας επιτρέψει να αποκόψουμε τον δεσμό που ενώνει κυριαρχία και συντακτική εξουσία: και μόνο αν κατορθώσουμε να στοχαστούμε υπό μια νέα οπτική τη σχέση μετα-

8. Antonio Negri, *Il potere costituente*, SugarCo, Μιλάνο 1992, σ. 31.

9. *Il potere costituente*, ό.π., σ. 383.

ξύ δύναμης και ενέργειας και, ακόμα περισσότερο, να σκεφτούμε επέκεινα αυτής της σχέσης, θα καταστεί δυνατό να συλλάβουμε μια συντακτική εξουσία εξ ολοκλήρου απαλλαγμένη από το κυρίαρχο ανάθεμα. Όσο μια καινούργια και συνεπής οντολογία της δύναμης (πέρα από τα βήματα που υλοποίησαν προς αυτή την κατεύθυνση οι Spinoza, Schelling, Nietzsche και Heidegger) δεν αντικαθιστά την οντολογία που θεμελιώνεται στην πρωτοκαθεδρία της ενέργειας και στη σχέση της με τη δύναμη, θα παραμένει αδιανόητη μια πολιτική θεωρία απαλλαγμένη από τις απορίες της κυριαρχίας.

3.3. Η σχέση μεταξύ συντακτικής εξουσίας και συντεταγμένης εξουσίας είναι εξίσου πολύπλοκη με εκείνη που ο Αριστοτέλης εισάγει μεταξύ *δυνάμεως* και *ἐνεργείας*, και, σε τελευταία ανά-λυση, εξαρτάται (όπως, ίσως, κάθε αυθεντική κατανόηση της κυριαρχίας) από τον τρόπο με τον οποίο στοχαζόμαστε την ύπαρξη και την αυτονομία της δύναμης. Πράγματι, στη σκέψη του Αριστοτέλη, από τη μια πλευρά, η δύναμη προηγείται της ενέργειας και την καθορίζει, από την άλλη δίνει την εντύπωση πως ουσιαστικά υποτάσσεται σε αυτή. Αντίθετα από τους με-γαρικούς, οι οποίοι (όπως και όσοι σημερινοί πολιτικοί επιδιώ-κουν να αναγάγουν τη συντακτική εξουσία σε συντεταγμένη εξουσία) υποστηρίζουν ότι η δύναμη υφίσταται μόνο στην ἐνέρ-γεια (*ἐνεργῆ μόνον δύνασθαι*), ο Αριστοτέλης παρ' όλα αυτά φρον-τίζει να επιβεβαιώνει κάθε φορά την αυτόνομη ύπαρξη της δύ-ναμης, το προφανές για τον ίδιο γεγονός ότι ο κιθαρωδός δια-τηρεί ακέραιη τη δύναμή του να κιθαρωδεί (δηλαδή, παραμένει κιθαρωδός), ακόμα και όταν δεν κιθαρωδεί, και ο αρχιτέκτονας τη δύναμή του να οικοδομεί, ακόμα και όταν δεν οικοδομεί. Ότι ο ίδιος προτίθεται να στοχαστεί στο βιβλίο Θ' του έργου του *Μετά τα Φυσικά* δεν είναι, με άλλα λόγια, η δύναμη ως καθαρή λογική πιθανότητα, αλλά οι συγκεκριμένοι πραγματι-κοί τρόποι ύπαρξής της. Για τον λόγο αυτό, επειδή, δηλαδή, η δύναμη δεν πρέπει να χάνεται αμέσως στην ενέργεια, αλλά πρέπει να διαθέτει μια ξεχωριστή ιδιοσυστασία, είναι απαραί-τητο να είναι σε θέση να μην περνά στην ενέργεια, δηλαδή να

αποτελεί συστατικώς δύναμη να μην (κάνει ή είναι), ή, όπως λέει ο Αριστοτέλης, να είναι επίσης αδυναμία. Ο Αριστοτέλης διατυπώνει με αποφασιστικότητα αυτή την αρχή – η οποία, υπό μια έννοια, αποτελεί τον άξονα γύρω από τον οποίο περιστρέφεται ολόκληρη η αριστοτελική θεωρία της δύναμης– σε μια επιγραμματική φόρμουλα: «έτσι ώστε κάθε δύναμη του ίδιου πράγματος και ως προς την ίδια αναφορά αντιστοιχεί σε μια αδυναμία» («τοῦ αὐτοῦ καὶ κατὰ τὸ αὐτὸ πᾶσα δύναμις ἀδυναμία»), *Μετά τα Φυσικά*, 1046a, 32). Ή, ακόμα πιο ρητά:

«Αυτό, επομένως, που είναι δυνατόν να είναι, ενδέχεται και να είναι και να μην είναι· συνεπώς το ίδιο πράγμα είναι δυνατόν τόσο να είναι όσο και να μην είναι (“τὸ δυνατόν ἐνδέχεται εἶναι καὶ μὴ εἶναι”»)» (*Μετά τα Φυσικά*, 1050b, 10)¹⁰.

Η δύναμη που υφίσταται είναι ακριβώς αυτή η ίδια δύναμη που μπορεί να μην περάσει στην ενέργεια (αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο ο Αβικέννας –ακολουθώντας πιστά, στο σημείο αυτό, την αριστοτελική πρόθεση– την αποκαλεί «τέλεια δύναμη» και, στην προσπάθειά του να την καταστήσει κατανοητή χρησιμοποιεί σαν παράδειγμα τη φιγούρα ενός γραφέα τη στιγμή που δεν γράφει). Αυτή διατηρείται σε σχέση με την ενέργεια στη μορφή της αναστολής της, δύναται την ενέργεια δυναμένη να μην την πραγματοποιήσει, δύναται κυριαρχικώς την αδυναμία της. Αλλά σε μια τέτοια προοπτική πώς μπορούμε να στοχαστούμε το πέρασμα στην πράξη; Αν κάθε δύναμη (να είναι ή να κάνει) είναι επίσης, πρωταρχικώς, δύναμη να μην (είναι ή κάνει), πώς καθίσταται εφικτή η υλοποίηση μιας ενέργειας;

Η απάντηση του Αριστοτέλη εμπεριέχεται σε έναν ορισμό που συνιστά μια από τις οξυδερκέστερες επιδόσεις της φιλοσοφικής μεγαλοφυΐας του και, ως τέτοια, συχνά παρερμηνεύτηκε:

10. Αριστοτέλους *Μετά τα Φυσικά*, 1047a, 24-26, μετάφραση: Αναστασία-Μαρία Καρασάθη, εποπτεία: Η. Π. Νικολούδης, Κάκτος, 1993. Τα πλάγια είναι του Giorgio Agamben.

ἔστι δὲ δυνατὸν τοῦτο ὧ̄ ἐὰν ὑπάρξῃ ἡ ἐνέργεια οὗ̄ λέγεται ἔχειν τὴν δύναμιν, οὐθὲν ἔσται ἀδύνατον.

Δυνατόν, λοιπόν, εἶναι αὐτό στο οποίο αν υπάρξει η ενέργεια εκείνου του οποίου λέγεται ότι έχει τη δύναμη, δεν θα είναι καθόλου αδύνατον.¹¹

Οι τρεις τελευταίες λέξεις του ορισμού (οὐθὲν ἔσται ἀδύνατον)¹² δεν σημαίνουν, όπως υποστηρίζει η κοινή ερμηνεία που καθιστά τον ορισμό εντελώς αγοραίο, «δεν υπάρχει τίποτα το αδύνατον» (δηλαδή: εἶναι δυνατόν αὐτό που δεν εἶναι αδύνατον)· αντιθέτως, θεσπίζουν τη συνθήκη στην οποία η δύναμη, που εἶναι σε θέση τόσο να εἶναι όσο και να μην εἶναι, δύναται να υλοποιηθεί. Ὅ,τι εἶναι δυνάμει μπορεί να περάσει στην ενέργεια μόνο στο σημείο στο οποίο αποθέτει τη δυνατότητα να μην εἶναι (την ἀδυναμία του). Αὐτή η ἀπόθεση της ἀδυναμίας δεν σημαίνει την καταστροφή της, ἀλλά, απεναντίας την ολοκλήρωσή της, την περιστροφή της δυνάμεις γύρω από τον εαυτό της, ὥστε να δοθεί στον εαυτό της, να συντελεστεί εντός του ὄντος. Σε ένα ἀπόσπασμα του *Περὶ ψυχῆς* (417b, 2-10), όπου ο Ἀριστοτέλης ἐκφράζει ἴσως με τον πληρέστερο τρόπο τη φύση της τέλει δυνάμεις, περιγράφει το πέρασμα στην ἐνέργεια (στην περίπτωση των τεχνῶν και των ἀνθρώπινων γνώσεων, που βρίσκονται και στο κέντρο του βιβλίου Θ' του *Μετά τα Φυσικά*) ὄχι ως ἀλλοίωση ἢ ως καταστροφή της δυνάμεις στην ἐνέργεια, ἀλλά ως διατήρηση και ως «δόσιμο στον εαυτό της» της δυνάμεις:

Ούτε και το πάθος, ὁμως, ἔχει μία μόνο σημασία· ἀλλά, τη μια, σημαίνει κάποια φθορά που προκαλεῖται ἀπό το ἀντίθετο, ἐνώ την ἄλλη εἶναι, μάλλον, διατήρηση (σωτηρία) του ὄντος που βρίσκεται σε κατάσταση δυνατότητας ἀπό ἐκεῖνο που εἶναι σε εντε-

11. Ἀριστοτέλους *Μετά τα φυσικά*, 1047a, 24-26, ὁ.π. Τα πλάγια εἶναι του Giorgio Agamben.

12. Στο ἀριστοτελικό κείμενο, ἐλάχιστες ἀράδες παρακάτω συναντάται και ο ἰσοδύναμος τύπος «οὐδὲν ἔσται ἀδύνατον». (Σ.τ.μ.)

λέχεια και όμοια με το πρώτο, με τον ίδιο τρόπο που σχετίζεται η δυνατότητα με την εντελέχεια· γιατί, με την άσκηση της γνώσης γίνεται σοφό το ον που κατέχει τη γνώση, πράγμα το οποίο είτε δεν είναι αλλοίωση (γιατί η πρόοδος συντελείται μέσα σε εκείνο και με στόχο την εντελέχειά του [*εἰς αὐτὸ γὰρ ἢ ἐπίδοσις καὶ εἰς ἐντελέχειαν*]) είτε πρόκειται για άλλο γένος αλλοίωσης.¹³

Στην πραγματικότητα, περιγράφοντας με αυτόν τον τρόπο την αυθεντικότερη φύση της δύναμης, ο Αριστοτέλης προσέφερε στη δυτική φιλοσοφία το παράδειγμα της κυριαρχίας. Δεδομένου ότι στη δομή της δύναμης, η οποία διατηρείται σε σχέση με την ενέργεια ακριβώς μέσω της δυνατότητάς της να μην είναι, αντιστοιχεί η δομή του κυρίαρχου αναθέματος, το οποίο εφαρμόζεται στην εξαίρεση απεφαρμοζόμενο, παύοντας δηλαδή να τηρείται. Η δύναμη (στη διττή όψη δύναμης να και δύναμης να μην) είναι ο τρόπος διαμέσου του οποίου το είναι θεμελιώνεται κυριαρχικώς, δηλαδή δίχως να προηγείται κάτι άλλο, δίχως να υπόκειται σε κάτι άλλο και δίχως να καθορίζεται από κάτι άλλο (η αρχή του *superiorem non recogno-*

13. Αριστοτέλους *Περί ψυχής*, εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια: Ι. Σ. Χριστοδούλου, εκδόσεις Ζήτρος, 2003. Τα πλάγια είναι του Giorgio Agamben. Ο προσεκτικός αναγνώστης θα παρατηρήσει ότι η «ενέργεια», που χρησιμοποιούσαμε μέχρι τώρα στο συγκεκριμένο απόσπασμα παραχώρησε τη θέση της στην «εντελέχεια». Στην αριστοτελική φιλοσοφία ο νεολογισμός «εντελέχεια» (μαζί με την «ενέργεια») υποδηλώνει την «ενεργεία πραγματικότητα» του αντικειμένου, ή της πράξης, σε διάκριση από τη «δυνάμει» πραγματικότητα, τη δυνατότητα της ύπαρξής του. Μολονότι στα *Μετά τα φυσικά* «ενέργεια» και «εντελέχεια» διαχωρίζονται, καθώς η πρώτη δηλώνει τη δράση, τη μεταβίβαση από τη δυνατότητα στην πραγματικότητα, τη δραστηριότητα που μετατρέπει το δυνατό σε πραγματικό, και η δεύτερη την εντελή πραγματικότητα, το τελικό αποτέλεσμα αυτής, την οριστική εκπλήρωσή της, συχνά οι δύο όροι δεν διακρίνονται ή χρησιμοποιούνται ως συνώνυμα. Αυτός είναι εξάλλου και ο λόγος για τον οποίο η ελληνική μετάφραση διατηρήθηκε αυτούσια. (Σ.τ.μ.)

scens),¹⁴ εκτός από την ίδια τη δυνατότητά του να είναι. Και κυρίαρχη είναι εκείνη η ενέργεια που υλοποιείται απλώς αίροντας τη δυνατότητά της να μην είναι, που αφήνεται να είναι, προσφερόμενη στον εαυτό της.

Από εδώ έλκει την προέλευσή της η συστατική αμφισημία της αριστοτελικής θεωρίας της *δυνάμεως-ἐνεργείας*: αν για έναν αναγνώστη που διεξέρχεται το βιβλίο Θ' του *Μετά τα Φυσικά* με νου ελεύθερο από προκαταλήψεις κληροδοτημένες από την παράδοση δεν είναι ποτέ εντελώς ξεκάθαρο αν την πρωτοκαθεδρία την κατέχει όντως η ενέργεια ή, αντιθέτως, η δύναμη, αυτό δεν οφείλεται σε αναποφασιστικότητα ή, ακόμα χειρότερο, σε μια αντίφαση της σκέψης του φιλοσόφου, αλλά στο γεγονός ότι δύναμη και ενέργεια δεν συνιστούν παρά τις δύο όψεις της διαδικασίας αυτοθεμελίωσης του είναι. Η κυριαρχία είναι πάντοτε διττή, γιατί το είναι αυτοαναστέλλεται διατηρούμενο, ως δύναμη, σε σχέση αναθέματος (ή εγκατάλειψης) με τον εαυτό του, για να υλοποιηθεί εν συνεχεία ως απόλυτη ενέργεια (που δεν προϋποθέτει, δηλαδή, τίποτα άλλο παρά αυτή καθαυτή τη δύναμή του). Οριακά, καθαρή δύναμη και καθαρή ενέργεια είναι αδιάκριτα και ακριβώς αυτή η ζώνη αδιακρισίας είναι ο κυρίαρχος (στο *Μετά τα Φυσικά* του Αριστοτέλη, αυτό αντιστοιχεί στη μορφή της «σκέψης της σκέψης», δηλαδή μιας σκέψης που σκέφτεται ενεργεία μόνο τη δυνατότητά της να σκέφτεται).

Αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο είναι εξαιρετικά παρακινδυνευμένο να στοχαζόμαστε μια «σύσταση της δύναμης» πλήρως χειραφετημένη από την αρχή της κυριαρχίας και μια συντακτική εξουσία η οποία θα έχει οριστικώς διαρρήξει το ανάθεμα (*bando*) που τη δένει στην κατεστημένη εξουσία. Πράγματι, δεν αρκεί η συντακτική εξουσία να μην εξαντλείται ποτέ σε συντεταγμένη εξουσία: ακόμα και η κυρίαρχη εξουσία μπορεί να διατηρείται επ' αόριστον ως τέτοια, χωρίς να περνά πο-

14. ανώτερό του δεν αναγνωρίζει, μη αναγνωρίζοντας ανώτερό του. (Σ.τ.μ.)

τέ στην ενέργεια (και προβοκάτορας είναι ακριβώς εκείνος που αποπειράται να την εξαναγκάσει να μεταφραστεί σε ενέργεια). Οφείλουμε μάλλον να στοχαζόμαστε την ύπαρξη της δύναμης δίχως καμιά σχέση με το ενεργεία ον –ούτε ακόμα και στην ακραία μορφή του αναθέματος και της δύναμης να μην είναι– και την ενέργεια όχι πλέον ως περάτωση και εκδήλωση της δύναμης – ούτε και στη μορφή του δοσίματος του εαυτού και της παραχώρησης να είναι. Ωστόσο κάτι τέτοιο θα συνεπαγόταν ούτε λίγο ούτε πολύ να αντιλαμβανόμαστε την οντολογία και την πολιτική πέρα από κάθε τύπο σχέσης, ακόμα και όταν πρόκειται για μια σχέση-όριο όπως είναι το κυρίαρχο ανάθεμα: αλλά αυτό ακριβώς είναι εκείνο που πολλοί σήμερα δεν δέχονται ούτε την ελάχιστη διάθεση να πράξουν.

Κ' Έχει ήδη υπογραμμιστεί πως η αρχή της δύναμης είναι σύμφυτη σε κάθε ορισμό της κυριαρχίας. Κατ' αυτή την έννοια ο Mairet παρατήρησε ότι το κυρίαρχο κράτος θεμελιώνεται πάνω σε μια «ιδεολογία της δύναμης», η οποία συνίσταται στο «να οδηγηθούν σε ενότητα τα δύο στοιχεία της κάθε εξουσίας... η αρχή της δύναμης και η μορφή της άσκησης της».¹⁵ Εδώ η κεντρική ιδέα είναι ότι «η δύναμη υφίσταται πριν ακόμη ασκηθεί, και ότι η υπακοή προηγείται των θεσμών που την καθιστούν εφικτή».¹⁶ Ότι αυτή η ιδεολογία έχει στην πραγματικότητα μυθολογικό χαρακτήρα μάς το υποδεικνύει ο ίδιος συγγραφέας: «πρόκειται για αληθινό μύθο, στα μυστικά του οποίου δεν κτηροθώσαμε μέχρι σήμερα να διεισδύσουμε· εντούτοις το στοιχείο αυτό συνιστά ίσως το μυστικό κάθε εξουσίας». Μετερχόμενοι τη μορφή της σχέσης εγκατάλειψης και «δύναμης να μην», επιδιώξαμε να φέρουμε στην επιφάνεια ακριβώς τη δομή αυτού του μυστηρίου· αλλά στο σημείο αυτό προσκρούουμε όχι τόσο σε ένα μυθολόγημα αυτό καθαυτό, αλλά στην οντολογική ρίζα κάθε πολιτικής εξουσίας (για τον Αριστοτέλη, δύναμη και ενέργεια συνιστούν πρω-

15. Gérard Mairet, *Histoire des idéologies*, υπό τη διεύθυνση των François Châtelet και Gérard Mairet, τόμ. III, Hachette, Παρίσι 1978, σ. 289.

16. *Histoire des idéologies*, ό.π., σ. 311.

τίσως δύο κατηγορίες της οντολογίας, δύο τρόπους με τους οποίους το «είναι λέγεται»).

Στη νεωτερική σκέψη μπορούμε να εντοπίσουμε σπάνιες, αλλά ενδεικτικές απόπειρες στοχασμού και θεώρησης του είναι επέκεινα της αρχής της κυριαρχίας. Ο Schelling, στη *Philosophie der Offenbarung* (Φιλοσοφία της αποκάλυψης), στοχάζεται μια απόλυτη οντότητα η οποία δεν προϋποθέτει κάποια δύναμη και δεν υφίσταται ποτέ *per transitum de potentia ad actum*.¹⁷ Στα έργα του ύστερου Nietzsche η αιώνια επιστροφή του ίδιου δίνει μορφή στην αδυνατότητα διάκρισης της δύναμης από την ενέργεια, έτσι όπως η *Amor fati*¹⁸ καταλήγει στην αδυνατότητα να διακρίνουμε την ενδεχομενικότητα από την αναγκαιότητα. Παρομοίως, στον Heidegger, στην εγκατάλειψη και στο *Ereignis*,¹⁹ φαίνεται ότι το ίδιο το είναι έχει απογυμνωθεί και έχει παραιτηθεί από κάθε κυριαρχία. Ο Bataille, ο οποίος παραμένει ένας στοχαστής της κυριαρχίας, στην αρνητικότητα άνευ δέσμευσης και στην *desauvrement*²⁰ συνέλαβε μια οριακή διάσταση όπου η «δύναμη να μην» δεν φαίνεται πλέον να μπορεί να υπαχθεί στη δομή του κυρίαρχου αναθέματος. Εντούτοις η εντονότε-

17. *διά της μετάβασης της δύναμης σε ενέργεια.* (Σ.τ.μ.)

18. *Αγάπη της μοίρας:* Σύμφωνα με τον νιτσεικό αφορισμό «*Amor fati*: ας είναι αυτή η αγάπη μου από εδώ και πέρα! Δεν θέλω να κηρύξω πόλεμο εναντίον αυτού που είναι άσχημο. Δεν θέλω να κατηγορώ· δεν θέλω να κατηγορώ ούτε εκείνους που κατηγορούν. Να κοιτάω μακριά: αυτή θα 'ναι η μόνη μου άρνηση. Και άπαξ διά παντός θέλω να γίνω κάποτε ένας άνθρωπος που λέει Ναι» (*Χαρούμενη επιστήμη*, τόμ. Β': *Εμείς οι απάτριδες*, μετάφραση: Ζήσης Σαρίκας, Εκδοτική Θεσσαλονίκης, χ.χ., σ. 79). Αυτή η τόσο σημαντική, τουλάχιστον στο έργο του Nietzsche, έννοια, η οποία συνιστά την πρώτη προσέγγιση στη σκέψη της αιώνιας επιστροφής, αναλύεται επίσης στα *Έτσι μίλησε ο Ζαρατούστρα* και *Ecce Homo*. Ενδεικτικά, Friedrich Nietzsche: *Έτσι μίλησεν ο Ζαρατούστρα*, εισαγωγές-μετάφραση: Άρης Δικταίος, Δωδώνη, 1983· *Ecce Homo (Ιδού ο άνθρωπος)*, μετάφραση-εισαγωγή: Θωμάς Μπαμπάλης, Ατραπός, 2003· *Ecce Homo (Ιδε ο άνθρωπος)*, μετάφραση-επιμέλεια: Ζήσης Σαρίκας, Νησίδες, 2000. (Σ.τ.μ.)

19. *συμβάν.* (Σ.τ.μ.)

20. *αεργία, αργία, απραξία.* (Σ.τ.μ.)

ρη ένσταση εναντίον της αρχής της κυριαρχίας εμπεριέχεται σε έναν ήρωα του Melville, τον Μπάρτλεμπυ, τον γραφιά που, με το δικό του ξεχωριστό «θα προτιμούσα όχι», «θα προτιμούσα να μην», ανθίσταται σε κάθε δυνατότητα απόφασης μεταξύ δύναμης να και δύναμης να μην.²¹ Αυτές οι μορφές ωθούν στα όρια την απορία της κυριαρχίας, αλλά, παρ' όλα αυτά, δεν κατορθώνουν να απαλλαγούν παντελώς από το ανάθεμά της. Αποδεικνύουν πως η λύση του αναθέματος, όπως και εκείνη του γόρδιου δεσμού, δεν ομοιάζει τόσο με τη λύση ενός λογικού ή μαθηματικού προβλήματος όσο με εκείνη ενός αινίγματος. Στο σημείο αυτό η μεταφυσική απορία αποκαλύπτει την πολιτική φύση της.

21. Χέρμαν Μέλβιλ, «Μπάρτλεμπυ ο γραφιάς», στο βιβλίο *Μπίλλυ Μπαντ και άλλες ιστορίες*, μετάφραση: Νινίλα Παπαγιάννη, Εστία, 1993. Με την περίπτωση Μπάρτλεμπυ ο Giorgio Agamben, σε συνεργασία με τον Gilles Deleuze, καταπιάστηκε και στο *Bartleby. La formula della creazione*, Quodlibet, 1993. (Σ.τ.μ.)

ΜΟΡΦΗ ΝΟΜΟΥ

4.1. Στον μύθο *Ενώπιον του νόμου*¹ ο Kafka αναπαρέστησε σε μια υποδειγματική μικρογραφία τη δομή του κυρίαρχου αναθέματος.

Τίποτα –και ασφαλώς ακόμα λιγότερο η άρνηση του φύλακα– δεν εμποδίζει τον χωρικό να εισέλθει στην πύλη του νόμου, ει μη μόνον το γεγονός ότι αυτή η πόρτα είναι πάντοτε ανοιχτή και ότι ο νόμος δεν επιτάσσει τίποτα. Οι δύο πιο πρόσφατοι ερμηνευτές του μύθου, ο Jacques Derrida και ο Massimo Cacciari, επιμένουν αμφότεροι, αν και με διαφορετικό τρόπο, σε αυτό το σημείο: «Ο Νόμος», γράφει ο Derrida, «φυλάσσεται δίχως να φυλάσσει, φυλασσόμενος από έναν φύλακα ο οποίος δεν φυλάσσει τίποτα, καθώς η πύλη παραμένει ανοιχτή και ανοιχτή στο τίποτα».² Και ο Cacciari υπογραμμίζει με ακόμη μεγαλύτερη αποφασιστικότητα ότι η ισχύς του Νόμου εντοπίζεται ακριβώς στην αδυναμία εισόδου στο ήδη ανοιχτό, προ-

1. Πρόκειται για την ιστορία που διηγείται ο ιερέας στον Γιόζεφ Κ., κεντρικό πρόσωπο της *Δίκης*. Βλ. Φραντς Κάφκα, *Η Δίκη*, μετάφραση: Γιάννης Βαλούρδος, Γράμματα, 1991. Από τη μετάφραση αυτή προέρχονται και τα αποσπάσματα που χρησιμοποιήσαμε σε διάφορα σημεία του παρόντος κεφαλαίου (σσ. 219-29). Πιο πρόσφατη ελληνική έκδοση του καφκικού έργου είναι εκείνη σε μετάφραση Δημήτρη Δήμου, Ροές, 2002. Δίχως να ξεχάναμε ασφαλώς εκείνη των εκδόσεων Θεμέλιο σε μετάφραση της Τέας Ανεμογιάννη, Αθήνα 1984. (Σ.τ.μ.)

2. Jacques Derrida, «Préjugés», σε *Spiegel und Gleichnis*, Festschrift für J. Taubes, Königshausen und Neuman, Würzburg 1983, σ. 356. Γαλλικά στο πρωτότυπο.

σπέλασης ενός τόπου στον οποίο κάποιος ήδη βρίσκεται: «Πώς μπορούμε να ευελπιστούμε να “ανοίξουμε” την πόρτα αν η πόρτα είναι ήδη ανοιχτή; Πώς μπορούμε να ευελπιστούμε να εισέλθουμε-στο-ήδη-ανοιχτό; Στο ανοιχτό πεδίο είμαστε, τα πράγματα προσφέρονται, δεν εισερχόμαστε... Μπορούμε να εισέλθουμε μόνο εκεί όπου μπορούμε να ανοίξουμε. Το ήδη-ανοιχτό πεδίο ακινητοποιεί... Ο χωρικός δεν δύναται να εισέλθει, γιατί οντολογικώς είναι αδύνατο να εισέλθουμε στο ήδη ανοιχτό πεδίο».³

Ιδωμένος υπό αυτή την προοπτική ο καφκικός μύθος εκθέτει την καθαρή μορφή του νόμου: επιβεβαιώνεται με ακόμη μεγαλύτερη έμφαση στο σημείο ακριβώς όπου τίποτα πλέον δεν επιτάσσει, δηλαδή ως καθαρό ανάθεμα. Ο άνθρωπος από την επαρχία παραδίδεται στη δύναμη του νόμου, γιατί ο νόμος δεν απαιτεί τίποτα από αυτόν, δεν του επιβάλλει άλλο από την ανοιχτότητά του. Σύμφωνα με το σχήμα της κυρίαρχης εξαίρεσης, ο νόμος εφαρμόζεται πάνω του απεφαρμοζόμενος· παύοντας δηλαδή να τηρείται, τον κρατά στο ανάθεμά του εγκαταλείποντάς τον έξω από τον εαυτό του. Η ανοιχτή πόρτα, η οποία προορίζεται μόνο για τον ίδιο, τον περιλαμβάνει αποκλείοντάς τον και τον αποκλείει περιλαμβάνοντάς τον. Και αυτή ακριβώς είναι η κορύφωση, η υπέρτατη πληρότητα και η πρωταρχική ρίζα κάθε νόμου. Όταν ο ιερέας, στη *Δίκη*, συνοψίζει την ουσία του δικαστηρίου στη φόρμουλα: «Το δικαστήριο δεν θέλει τίποτα από σένα. Σε δέχεται, όταν έρχεσαι, και σ' αφήνει να φύγεις ό,τι ώρα θέλεις», δεν κάνει άλλο παρά μόνο να διατυπώνει με αυτά τα λόγια την αρχέγονη δομή του νόμου.

¶ Με ανάλογο τρόπο και η γλώσσα (linguaggio) κρατά τον άνθρωπο στο ανάθεμά της, γιατί ως ομιλών, βρίσκεται πάντα εντός της· εισέρχεται εντός της δίχως να μπορεί να το αντιληφθεί. Ό,τι προϋποτίθεται στη γλώσσα (στις μορφές του μη γλωσσικού, του άφατου

3. Massimo Cacciari, *Icone della legge*, Adelphi, Μιλάνο 1985, Cacciari, σ. 69.

κλπ.) δεν είναι παρά μόνο μια προϋπόθεσή της, που, ως τέτοια, διατηρείται σε σχέση με αυτόν, ακριβώς στον βαθμό που αποκλείεται. Ο Mallarmé εκφράζει αυτή την αυτοπροϋποθέτουσα φύση της γλώσσας γράφοντας, μετερχόμενος μάλιστα μια εγελιανή διατύπωση, ότι «ο λόγος είναι μια αρχή η οποία εκτυλίσσεται μέσω της άρνησης κάθε αρχής». Πράγματι, σαν καθαρή μορφή της σχέσης, η γλώσσα (όπως και το κυρίαρχο ανάθεμα) προϋποθέτει ήδη τον εαυτό της στον τύπο ενός ασχέτιστου (*irrelato*), και δεν είναι επικτό να συνάψει σχέση ή να εξέλθει από τη σχέση με ό,τι ανήκει στην ίδια τη μορφή της σχέσης. Τούτο δεν σημαίνει πως το μη γλωσσικό είναι απροσπέλαστο στον άνθρωπο, αλλά απλώς ότι αυτός δεν μπορεί ποτέ να το πλησιάσει στη μορφή μιας μη σχεσιακής και άφατης προϋπόθεσης, παρά μόνον μέσα στην ίδια τη γλώσσα (ακολουθώντας τα λόγια του Benjamin, μόνο η «κρυστάλλινη εξάλειψη του άφατου στη γλώσσα» μπορεί να οδηγήσει σε «ό,τι παρασιωπάται από την ομιλία»⁴).

4.2. Τίθεται, ωστόσο, το ερώτημα: αυτή η ερμηνεία της δομής του νόμου εξαντλεί πράγματι την πρόθεση του Kafka; Σε μια επιστολή της 20ής Σεπτεμβρίου προς τον Benjamin, ο Scholem ορίζει τη σχέση με τον νόμο που περιγράφει ο Kafka στη *Δίκη*, ως το «Μηδέν της Αποκάλυψης» (*Nichts der Offenbarung*), εννοώντας με αυτή την έκφραση «ένα στάδιο κατά το οποίο ο νόμος (η Αποκάλυψη) επιβεβαιώνει ακόμα την ύπαρξή του, εκ του γεγονότος ότι ισχύει (*gilt*), αλλά δεν σημαίνει (*bedeutet*). Όπου ο πλούτος του νοήματος φθίνει και ό,τι εμφανίζεται, εξωθείται, ούτως ειπείν, στο σημείο μηδέν του περιεχομένου του, ωστόσο δεν εξαφανίζεται (και η Αποκάλυψη είναι κάτι που εμφανίζεται), εκεί αναδύεται το Μηδέν».⁵ Κατά τον Scholem, ένας νόμος ο οποίος βρίσκεται σε μια ανάλογη κατάσταση δεν είναι απλώς απών, αλλά, μάλλον, παρουσιάζεται με

4. Walter Benjamin, «Briefe», σε Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, τόμ. I, Suhrkamp, Φρανκφούρτη 1966, σ. 127.

5. Walter Benjamin – Gerschom Scholem, *Briefwechsel 1933-1940*, Suhrkamp, Φρανκφούρτη 1988, σ. 163.

τη μορφή του ανέφικτού του. «Οι σπουδαστές για τους οποίους κάνεις λόγο», αντιτείνει στον φίλο του, «δεν είναι σπουδαστές οι οποίοι απώλεσαν τη Γραφή... αλλά σπουδαστές που δεν είναι σε θέση να την αποκωδικοποιήσουν».⁶

Ισχύς άνευ σημασίας (Geltung ohne Bedeutung): τίποτα δεν ορίζει καλύτερα από αυτή τη διατύπωση, με την οποία ο Scholem χαρακτηρίζει την κατάσταση του νόμου στο μυθιστόρημα του Kafka, το ανάθεμα που η εποχή μας δεν δύναται να επιλύσει. Πράγματι, ποια είναι η δομή του κυρίαρχου αναθέματος, αν όχι εκείνη ενός νόμου που ισχύει δίχως να σημαίνει; Σήμερα, σε όλα τα μέρη της γης οι άνθρωποι ζουν στο ανάθεμα ενός νόμου και μιας παράδοσης που διατηρούνται μόνο ως «σημείο μηδέν» του περιεχομένου τους, περιλαμβάνοντάς τους σε μια καθαρή σχέση εγκατάλειψης. Στη σημερινή εποχή όλες οι κοινωνίες και όλες οι κουλτούρες (αδιάφορο αν πρόκειται για δημοκρατικές ή ολοκληρωτικές, για συντηρητικές ή προοδευτικές) έχουν περιέλθει σε μια κρίση νομιμότητας, όπου ο νόμος (και με αυτόν τον όρο εννοείται το πλήρες κείμενο της παράδοσης στην κανονιστική μορφή του, είτε πρόκειται για την εβραϊκή *Τορά* ή για την ισλαμική *Σαρία*, είτε πρόκειται για το χριστιανικό δόγμα ή για τον κοσμικό νόμο) ισχύει ως καθαρό «Μηδέν της Αποκάλυψης», αλλά αυτή ακριβώς είναι η αρχέγονη δομή της κυρίαρχης σχέσης, και σε αυτή την προοπτική ο μηδενισμός στον οποίο ζούμε δεν είναι άλλο παρά η ανάδυση στο φως αυτής της σχέσης ως τέτοιας.

4.3. Όσον αφορά τη νεωτερικότητα, η καθαρή μορφή του νόμου ως «ισχύς άνευ σημασίας» πρωτοεμφανίστηκε στον Kant. Πράγματι, ό,τι ο ίδιος αποκαλεί, στην *Κριτική του πρακτικού λόγου*, «απλή μορφή του νόμου» (*die bloß Form des Gesetzes*) αποτελεί έναν νόμο εξωθημένο στο σημείο μηδέν του περιεχομένου του και ο οποίος, ωστόσο, ισχύει ως τέτοιος.⁷ «Αλλά, από έναν νόμο»,

6. *Briefwechsel 1933-1940*, ό.π., σ. 147.

7. Immanuel Kant, «*Kritik der praktischen Vernunft*», στο *Ge-*

γράφει, «εάν αποχωρίσει κανείς από αυτόν κάθε ύλη, δηλαδή κάθε αντικείμενο της θέλησης (ως καθοριστικό λόγο), δεν απομένει τίποτα άλλο από τη μορφή και μόνο μιας καθολικής νομοθεσίας».⁸ Μία καθαρή θέληση, δηλαδή καθορισμένη μόνο μέσω μιας τέτοιας μορφής του νόμου, δεν είναι «ούτε ελεύθερη ούτε μη ελεύθερη», όπως ακριβώς και ο χωρικός του Kafka.

Το όριο και, την ίδια στιγμή, ο πλούτος της καντιανής ηθικής συνίσταται ακριβώς στο γεγονός ότι επέτρεψε να ισχύει η μορφή του νόμου ως κενή αρχή. Σε αυτή την ισχύ άνευ σημασίας στη σφαίρα της ηθικής αντιστοιχεί, στη σφαίρα της γνώσης, το υπερβατολογικό αντικείμενο. Πράγματι, το υπερβατολογικό αντικείμενο δεν συνιστά ένα πραγματικό αντικείμενο, αλλά «μια καθαρή ιδέα της σχέσης» (*bloß eine Idee des Verhältnisse*), η οποία εκφράζει μόνο τη σχέση που υφίσταται μεταξύ της σκέψης και ενός απολύτως απροσδιόριστου νοούμενου, ενός απολύτως απροσδιόριστου αντικειμένου της.⁹

Αλλά τι είναι ακριβώς μια τέτοια «μορφή νόμου»; Και, κυρίως, πώς πρέπει να συμπεριφερθούμε απέναντί της, από τη στιγμή που η θέληση εδώ δεν καθορίζεται από κάποιο ιδιαίτερο περιεχόμενο; Δηλαδή, ποια είναι η μορφή της ζωής που αντιστοιχεί στη μορφή του νόμου; Ο ηθικός νόμος δεν καταντά έτσι «ανεξιχνίαστη δυνατότητα»; Ο Kant αποκαλεί «σεβασμό» (*Achtung*, ύψιστη προσοχή που προέρχεται από σεβασμό) την κατάσταση που βιώνει όποιος βρίσκεται κάτω από έναν νόμο που ισχύει αλλά δεν σημαίνει, δίχως, δηλαδή, να επιτάσσει ή να απαγορεύει έναν καθορισμένο σκοπό. «Η παρακίνηση που μπορεί να έχει ένας άνθρωπος, πριν του προταθεί ένας καθορισμένος σκοπός, δεν μπορεί προφανώς να είναι άλλη ει μη μόνο ο ίδιος ο νόμος μέσω του σε-

sammelte Schriften, Akademieausgabe, τόμ. V, G. Reimer, Βερολίνο 1913, σ. 28. Ελλην. μτφρ. Κ. Ανδρουλιδάκης, Εστία, 2004.

8. Immanuel Kant, *Κριτική του πρακτικού λόγου*, μτφρ.-σημειώσεις-επιλεγόμενα Κώστας Ανδρουλιδάκης, Εστία, σ. 47.

9. Immanuel Kant, *Kant's opus postumum* (επιμέλεια: Adickes), Reuther & Reichard, Βερολίνο 1920, σ. 671.

βασμού που εμπνέει (δίχως να ορίζεται ποιοι σκοποί μπορούν να αποκτηθούν ή να επιτευχθούν υπακούοντας σε αυτόν). Γιατί ο νόμος, ως προς το τυπικό στοιχείο της αυτεξούσιας θέλησης, είναι το μόνο πράγμα που μένει, από τη στιγμή που εξάλειψε την ύλη, το περιεχόμενο, της αυτεξούσιας θέλησης».¹⁰

Είναι εκπληκτικός ο τρόπος με τον οποίο ο Kant περιέγραψε κοντά δύο αιώνες νωρίτερα και με όρους ενός υψηλού «ηθικού συναισθήματος», μια κατάσταση η οποία, αρχής γενομένης από τον Α΄ Παγκόσμιο πόλεμο, κατέστη οικεία στις μαζικές κοινωνίες και στα μεγάλα ολοκληρωτικά κράτη της εποχής μας. Καθώς η ζωή υπό έναν νόμο ο οποίος ισχύει δίχως να σημαίνει μοιάζει με τη ζωή στην κατάσταση εξαίρεσης, όπου και η πιο αθώα χειρονομία ή η ελάχιστη παράλειψη μπορούν να επιφέρουν τις πιο ακραίες συνέπειες. Και ο Kafka περιγράφει ακριβώς μια ζωή αυτού του είδους, στην οποία ο νόμος, καθώς στερείται εντελώς περιεχομένου, όλο και περισσότερο διαχέεται και ένα απρόσεκτο χτύπημα σε μια πύλη μπορεί να αποτελέσει απαρχή μιας ανεξέλεγκτης δίκης. Όπως ο καθαρώς τυπικός χαρακτήρας του ηθικού νόμου εδραιώνει, κατά τον Kant, την καθολική αξίωση πρακτικής εφαρμογής σε κάθε περίπτωση, έτσι και στο καφκικό χωριό η κενή δύναμη του νόμου ισχύει σε τέτοιο σημείο ώστε να μην μπορεί να διακριθεί από τη ζωή. Στο τέλος, η ύπαρξη και το ίδιο το σώμα του Γιόζεφ Κ. συμπιπτούν με τη Δίκη, είναι η Δίκη. Αυτό ακριβώς διαβλέπει με σαφήνεια ο Benjamin, όταν, στην αντίληψη του Scholem περί ισχύος άνευ σημασίας, αντιτάσσει ότι ένας νόμος που στερείται πλέον περιεχομένου παύει να υφίσταται ως τέτοιος και συγχέεται με τη ζωή: «Στο τέλος τέλος, αν οι σπουδαστές απώλεσαν τη Γραφή ή δεν είναι πλέον σε θέση να την αποκωδικοποιήσουν είναι ένα και το αυτό, καθότι μια Γραφή δίχως το κλειδί

10. Immanuel Kant, «Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis», στο *Gesammelte Schriften*, Akademieausgabe, τόμ. VIII, G. Reimer, Βερολίνο 1914, σ. 282.

της δεν είναι πλέον μια Γραφή, αλλά ζωή, ζωή όπως βιώνεται στο χωριό που βρίσκεται στις υπώρειες του βουνού πάνω στο οποίο υψώνεται ο πύργος». ¹¹ Με ακόμη μεγαλύτερη έμφαση ο Scholem (ο οποίος δεν αντιλαμβάνεται πως ο φίλος του έχει συλλάβει πλήρως τη διαφορά) επιμένει πως δεν μπορεί να συμμεριστεί την άποψη «σύμφωνα με την οποία είναι ένα και το αυτό αν οι μαθητές απώλεσαν τη Γραφή ή δεν είναι πλέον σε θέση να την αποκωδικοποιήσουν και ότι, αντιθέτως, έχω την εντύπωση πως αυτό είναι το μεγαλύτερο σφάλμα στο οποίο μπορεί κάποιος να υποπέσει. Σε αυτή ακριβώς τη διαφορά μεταξύ των δύο σταδίων αναφέρομαι όταν κάνω λόγο για το “Μηδέν της Αποκάλυψης”». ¹²

Αν, σύμφωνα με τις προηγούμενες αναλύσεις μας, βλέπουμε στην αδυναμία να διακρίνουμε τον νόμο από τη ζωή –δηλαδή, στη ζωή όπως βιώνεται κάτω από τον πύργο– τον ουσιώδη χαρακτήρα της κατάστασης εξαίρεσης, τότε εδώ αντιπαρατίθενται δύο διαφορετικές ερμηνείες αυτής της κατάστασης: από τη μια πλευρά βρίσκεται εκείνη (πρόκειται για τη θέση του Scholem) που βλέπει σε αυτή μια ισχύ άνευ σημασίας, μια διαιώνιση της καθαρής μορφής του νόμου επέκεινα του περιεχομένου του· από την άλλη, έχουμε τη στάση του Benjamin, για τον οποίο η κατάσταση εξαίρεσης, από τη στιγμή που θα μετουσιωθεί σε νόμο, σηματοδοτεί την εκπλήρωση του νόμου και το γεγονός ότι δεν μπορεί πλέον να διαχωριστεί από τη ζωή, την οποία όφειλε να ρυθμίζει. Σε έναν ατελή μηδενισμό, ο οποίος επιτρέπει να υφίσταται το Μηδέν στη μορφή μιας ισχύος άνευ σημασίας, αντιτίθεται ο μεσσιανικός μηδενισμός του Benjamin, που ακυρώνει ακόμη και το Μηδέν και δεν επιτρέπει στη μορφή του νόμου να ισχύει πέρα από το περιεχόμενό του.

Όποια και αν είναι η ακριβής σημασία αυτών των δύο θέσεων, όπως επίσης η καταλληλότητα και η συνάφειά τους εν σχέσει προς την ερμηνεία του καφκικού κειμένου, είναι βέβαιο

11. *Briefwechsel 1933-1940*, ό.π., σ. 155.

12. *Briefwechsel 1933-1940*, ό.π., σ. 163.

ότι κάθε έρευνα που αφορά τη σχέση μεταξύ ζωής και δικαίου στην εποχή μας οφείλει σήμερα να αναμετρηθεί μαζί τους.

Χ Η εμπειρία μιας ισχύος άνευ σημασίας (*vigenza senza significato*) βρίσκεται στη βάση ενός κάθε άλλο παρά ασήμαντου ρεύματος της εποχής μας. Το κύρος που απολαύει η αποδόμηση στην εποχή μας συνίσταται ακριβώς στο γεγονός ότι συνέλαβε το πλήρες κείμενο της παράδοσης ως κάτι που ισχύει άνευ σημασίας, το οποίο ισχύει ουσιωδώς στη μη αποφασισιμότητά του, και στο γεγονός ότι κατέδειξε πως μια ανάλογη ισχύς είναι απολύτως ανυπέρβλητη, όπως ακριβώς και η πύλη του νόμου στην καφκική παραβολή. Ωστόσο είναι ακριβώς αναφορικά με το νόημα αυτής της ισχύος (και της κατάστασης εξαίρεσης που αυτή εγκαινιάζει) που δίστανται οι θέσεις. Πράγματι, η εποχή μας στέκεται ενώπιον του λόγου όπως, στην παραβολή, ο χωρικός στέκεται μπροστά στην πύλη του Νόμου. Στο σημείο αυτό ο κίνδυνος που διατρέχει η σκέψη είναι να καταδικαστεί σε μian ατελεύτητη και ανεπίλυτη διαπραγματεύση με τον φύλακα ή, ακόμα χειρότερα, να καταλήξει να μετατραπεί αυτή η ίδια σε φύλακα, ο οποίος, δίχως στην πραγματικότητα να εμποδίζει την είσοδο, φυλά το τίποτα στο οποίο οδηγεί η πόρτα. Σύμφωνα με την ευαγγελική νοηθεία, την οποία παραθέτει ο Ωριγένης σχετικά με την ερμηνεία της Αγίας Γραφής: «Αλίμονο σε εσάς, άνθρωποι του νόμου, γιατί αφαιρέσατε το κλειδί της γνώσης: εσείς οι ίδιοι δεν εισήλθατε ούτε και επιτρέψατε να εισέλθουν όλοι όσοι πλησίαζαν» (που θα μπορούσε να αναδιατυπωθεί ως εξής: «Αλίμονο σε εσάς, οι οποίοι δεν θελήσατε να εισέλθετε στην πύλη του Νόμου, αλλά ούτε και επιτρέψατε να είναι κλειστή»).

4.4. Σε τούτη ακριβώς την προοπτική οφείλουμε να ερμηνεύσουμε τόσο τη μοναδική «αναστροφή» που ο Benjamin αντιτάσσει, στο δοκίμιό του για τον Kafka, στην ισχύ άνευ σημασίας, όσο και, στην όγδοη θέση *Über den Begriff der Geschichte* (Περί της εννοίας της ιστορίας), στον αινιγματικό υπαινιγμό για μια «πραγματική» κατάσταση εξαίρεσης. Πράγματι, σε μια Τορά, της οποίας έχει απολεστεί το κλειδί και που, γι' αυτόν ακριβώς τον λόγο, τείνει να μην μπορεί να δια-

κριθεί από τη ζωή, ο Benjamin αντιστοιχίζει μια ζωή η οποία μεταβάλλεται ολοκληρωτικά σε Γραφή: «Στην απόπειρα να μετατραπεί η ζωή σε Γραφή διαβλέπω το νόημα της αναστροφής στην οποία αποσκοπούν πολυάριθμες καφκικές αλληγορίες». ¹³ Με μια ανάλογη κίνηση, η όγδοη θέση αντιτάσσει στην κατάσταση εξαίρεσης στην οποία ζούμε, και που έγινε ο κανόνας, μια «πραγματική» (*wirklich*) κατάσταση εξαίρεσης, την οποία είναι χρέος μας να υλοποιήσουμε: «Η παράδοση των καταπιεσμένων μάς διδάσκει ότι “η κατάσταση εξαίρεσης” στην οποία ζούμε αποτελεί τον κανόνα. Οφείλουμε να καταλήξουμε σε μια έννοια της ιστορίας η οποία να ανταποκρίνεται σε αυτό το γεγονός. Τότε θα έχουμε απέναντί μας, ως καθήκον, τη δημιουργία μιας πραγματικής κατάστασης εξαίρεσης». ¹⁴

Είδαμε υπό ποία έννοια ο νόμος, έχοντας καταστεί καθαρή μορφή νόμου, τίποτα παραπάνω από ισχύ άνευ σημασίας, τείνει να ταυτιστεί με τη ζωή. Στον βαθμό όμως που στην κατάσταση δυνητικής εξαίρεσης διατηρείται ακόμη ως καθαρή μορφή, επιτρέπει να υφίσταται απέναντί του η γυμνή ζωή (η ζωή του Γιόζεφ Κ. ή εκείνη που βιώνεται στο χωριό στα πόδια του πύργου). Αντιθέτως, στην κατάσταση πραγματικής εξαίρεσης, στον νόμο που έχει καταστεί αδιάκριτος από τη ζωή συνάδει μια ζωή η οποία, με μια συμμετρική, αλλά ανάστροφη, κίνηση, μετατρέπεται ολοκληρωτικά σε νόμο. Στο διαπέραστο μιας Γραφής, η οποία, όντας ανεπίδεκτη αποκρυπτογράφησης, παρουσιάζεται τώρα ως ζωή, αντιστοιχεί η απόλυτη αντιληπτικότητα μιας ζωής η οποία αναλύεται ολόκληρη σε Γραφή. Μόνο σε αυτό το σημείο οι δύο όροι, τους οποίους η σχέση αναθέματος διέκρινε και διατηρούσε ενωμένους (η γυμνή ζωή και η μορφή νόμου), αλληλοακυρώνονται και εισέρχονται σε νέα διάσταση.

4.5. Είναι ενδεικτικό πως όλοι οι ερμηνευτές διαβάζουν σε τελική ανάλυση τον μύθο ως τον απόλογο μιας ήττας, της ανε-

13. *Briefwechsel 1933-1940*, ό.π., σ. 155.

14. «Über den Begriff der Geschichte», ό.π., σ. 697.

πανόρθωτης αποτυχίας του χωρικού απέναντι στο ανεπίτευκτο έργο που του επέβαλλε ο νόμος. Είναι θεμιτό όμως να αναρωτηθούμε αν το καφκικό κείμενο επιτρέπει ή όχι και μια διαφορετική ανάγνωση. Πράγματι, φαίνεται ότι οι διάφοροι ερμηνευτές λησμονούν τα λόγια με τα οποία καταλήγει η ιστορία: «Κανείς άλλος δεν μπορούσε να περάσει τούτη την πόρτα. Ήταν προορισμένη μόνο για σένα. Τώρα θα την κλείσω (*ich gehe jetzt und schliesse ihn*)». Αν αληθεύει ότι ακριβώς το άνοιγμα συνιστούσε, όπως είδαμε, την ακατανίκητη δύναμη του νόμου, το ειδικό «κράτος» του, μπορούμε τότε να φανταστούμε ότι ολοκληρη η στάση του χωρικού δεν ήταν παρά μια πολύπλοκη και υπομονετική στρατηγική για να επιτύχει το κλείσιμο, για να διακόψει την ισχύ του. Και, τέλος, αν και αυτό θα μπορούσε να του στοιχίσει ίσως τη ζωή (η ιστορία δεν λέει αν αυτός είναι πραγματικά νεκρός, λέει μόνο ότι «είναι πια στα τελευταία του»), ο χωρικός επιτυγχάνει όντως τον σκοπό του, κατορθώνει να κάνει να κλείσει για πάντα η πόρτα του νόμου (πράγματι, αυτή ήταν ανοιχτή «μόνο για τον ίδιο»). Στη δική του ερμηνεία του μύθου, ο Kurt Weinberg προτείνει να δούμε στο πρόσωπο του ντροπαλού αλλά πεισματάρη χωρικού τη φιγούρα ενός «ματαιωμένου χριστιανού μεσσία».¹⁵ Η υπόδειξη θα μπορούσε και να γίνει αποδεκτή, αρκεί μόνο να μη λησμονούμε ότι ο Μεσσίας είναι η φιγούρα με την οποία οι μεγάλες μονοθεϊστικές θρησκείες επιχειρήσαν να επιλύσουν το πρόβλημα του νόμου, και ότι η έλευσή του σημαίνει, τόσο στον εβραϊσμό όσο και στον χριστιανισμό ή στον σιτιτικό ισλαμισμό, την πλήρωση και την ολοκληρωτική εκπλήρωση του νόμου. Με άλλα λόγια, ο μεσσιανισμός, στον μονοθεϊσμό, δεν είναι απλώς μια κατηγορία μεταξύ των άλλων κατηγοριών της θρησκευτικής εμπειρίας, αλλά συνιστά την έννοια-όριο της, το σημείο στο οποίο υπερβαίνει τον εαυτό της και τον θέτει υπό αμφισβήτηση ως νόμο (από εδώ προκύπτουν και οι μεσσιανικές απορίες

15. Kurt Weinberg, *Kafkas Dichtungen. Die Travestien des Mythos*, Francke, Βέρνη 1963, σσ. 130-1.

σχετικά με τον νόμο, των οποίων έκφραση αποτελούν τόσο η επιστολή του Παύλου προς Ρωμαίους όσο και το σαββαϊτικό δόγμα σύμφωνα με το οποίο η εκπλήρωση της *Τορά* είναι η παρβασιάς της). Αν όμως κάτι τέτοιο αληθεύει, τι πρέπει να κάνει ένας μεσσίας, ο οποίος, όπως και ο χωρικός, βρίσκεται απέναντι από έναν νόμο σε κατάσταση ισχύος άνευ σημασίας; Δεν θα είναι ασφαλώς σε θέση να εκπληρώσει έναν νόμο που βρίσκεται ήδη σε κατάσταση αόριστης αναστολής ούτε ακόμη λιγότερο να τον αντικαταστήσει απλώς με έναν άλλον (η εκπλήρωση του νόμου δεν είναι ένας καινούργιος νόμος).

Μια μινιατούρα σε ένα εβραϊκό χειρόγραφο του 15ου αιώνα, που περιέχει τη *Χαγκαδά*¹⁶ σχετικά με «Αυτόν που έρχεται», δείχνει την έλευση του Μεσσία στην Ιερουσαλήμ. Ο Μεσσίας έφιππος (σύμφωνα με την παράδοση, όμως, το ζώο είναι ένα γαϊδουράκι) παρουσιάζεται ενώπιον της διάπλατα ανοιγμένης πόρτας της ιερής πόλης, πίσω από την οποία ένα παράθυρο επιτρέπει να διακρίνουμε μια μορφή που θα μπορούσε να είναι και φύλακας. Μπροστά στον Μεσσία στέκεται όρθιος ένας νέος, σε απόσταση ενός βήματος από την ανοιχτή πόρτα, δείχνοντας προς την κατεύθυνσή της. Οποιοδήποτε και αν αναπαριστά αυτή η φιγούρα (θα μπορούσε να είναι και ο προφήτης Ηλίας), θα ήταν δυνατό να τον παρομοιάσουμε με τον χωρικό της καφκικής παραβολής. Αποστολή του φαίνεται να είναι να προετοιμάσει και να διευκο-

16. *Χαγκαδά*: Λατρευτικό έθιμο που τελείται το πρώτο βράδυ του Πάσχα, αλλά και ομώνυμο λατρευτικό κείμενο που απαγγέλλεται κατά την κατ' οίκον εθιμική διαδικασία εκείνης της ημέρας. Η πρώτη *Χαγκαδά* περιλάμβανε την αφήγηση της Εξόδου των Ισραηλιτών από την Αίγυπτο, προσευχές και ευχαριστίες στον θεό, ψαλμούς και σχολιασμό του *Midrash* (υπόμνημα της Παλαιάς Διαθήκης). Με το πέρασμα του χρόνου καινούργιοι ύμνοι, προσευχές και επεξηγήσεις προστέθηκαν στη *Χαγκαδά*, ενώ δεν έλειψαν και οι διάφορες αποδόσεις και τροποποιήσεις εκ μέρους των μεταρρυθμιστικών κινήματων. Περαιτέρω στοιχεία στο *Θρησκευολογικό λεξικό*, επιμέλεια: Μάριος Μπέγζος, Ελληνικά Γράμματα, 2000, σ. 557. (Σ.τ.μ.)

λύνει την είσοδο του Μεσσία – παράδοξη ασφαλώς αποστολή από τη στιγμή που η πόρτα είναι διάπλατη. Αν η στρατηγική που υποχρεώνει τη δύναμη του νόμου να μεταφραστεί σε πράξη αποκαλείται πρόκληση, εδώ βρισκόμαστε μπροστά σε μια παράδοξη μορφή πρόκλησης, τη μόνη πρόσφορη για έναν νόμο που ισχύει δίχως να σημαίνει, για μια πόρτα που δεν επιτρέπει την είσοδο, γιατί είναι ορθάνοιχτη. Το μεσσιανικό καθήκον του χωρικού (και του νέου που στη μικρογραφία στέκεται μπροστά στην πόρτα) θα μπορούσε λοιπόν να είναι να καταστήσει πραγματική μια κατάσταση δυνητικής εξαίρεσης, να υποχρεώσει τον φύλακα να κλείσει την πόρτα του νόμου (την πόρτα της Ιερουσαλήμ). Γιατί ο Μεσσίας θα μπορέσει να εισέλθει μόνο μετά το κλείσιμο της πόρτας, αφού, δηλαδή, παύσει η ισχύς άνευ σημασίας του νόμου. Αυτό είναι το νόημα του αινιγματικού αποσπάσματος στα *Μπλε τετράδια*¹⁷ του Kafka, όπου διαβάζουμε πως «ο Μεσσίας θα έρθει τότε, που δεν θα χρειάζεται πια, θα έρθει μια μέρα ύστερα από την άφιξή του, δεν θα έρθει την τελευταία ημέρα, αλλά την όλο τελευταία».¹⁸ Το κεντρικό νόημα του μύθου, λοιπόν, δεν αφορά, σύμφωνα με τα λόγια του Derrida, «ένα γεγονός που κατορθώνει να μη λαμβάνει χώρα» (ή που συμβαίνει δίχως να συμβαίνει: «un événement qui arrive à ne pas arriver»¹⁹). Αντιθέτως, η ιστορία αφηγείται πώς κάτι συνέβη πραγματικά, δίνοντας την εντύπωση ότι δεν συμβαίνει, και οι μεσσιανικές απορίες του χωρικού εκφράζουν ακριβώς τη δυσκολία που συναντά η εποχή μας στην απόπειρά της να φτάσει στην ουσία του κυρίαρχου αναθέματος, ώστε να την τιθασει.

17. Φραντς Κάφκα, *Τα μπλε τετράδια*, μετάφραση: Γιώργος Βαμβαλής, Επίκουρος, 1982. Ο αναγνώστης που θα επιθυμούσε περαιτέρω εξέταση ορισμένων πτυχών των καίριων ζητημάτων που θίγει ο Giorgio Agamben στο παρόν κεφάλαιο (για παράδειγμα, «Η σιωπή των Σειρήνων» και «Ο νέος δικηγόρος»), θα μπορούσε να ανατρέξει στα *Μπλε τετράδια*. (Σ.τ.μ.)

18. *Τα μπλε τετράδια*, ό.π., σ. 37.

19. «Préjugés», ό.π., σ. 359.

Κ Σύμφωνα με ένα από τα παράδοξα της κατάστασης εξαίρεσης, σε αυτή δεν μπορούμε να ξεχωρίσουμε την παράβαση του νόμου από την εκτέλεσή του, με συνέπεια αυτό που είναι σύμφωνο προς τον κανόνα και αυτό που τον παραβιάζει να ταυτίζονται σε αυτή δίχως κανένα υπόλειμμα (όποιος κάνει περίπατο κατά τη διάρκεια της απαγόρευσης της κυκλοφορίας δεν παραβαίνει τον νόμο περισσότερο από ό,τι τον εφαρμόζει ο στρατιώτης, ο οποίος ενδεχομένως τον σκοτώνει). Αυτή ακριβώς είναι η κατάσταση που, στην εβραϊκή παράδοση (και, στην πραγματικότητα, σε κάθε γνήσια μεσσιανική παράδοση), συντελείται με την έλευση του Μεσσία. Πράγματι, η πρώτη συνέπεια αυτής της έλευσης είναι η πλήρωση και η ολοκληρωτική εκπλήρωση του νόμου (σύμφωνα με τους καββαλιστές της *Τορά* της Μπεριά, δηλαδή του νόμου που ισχύει από τη δημιουργία του ανθρώπου μέχρι τις ημέρες του Μεσσία). Αυτή η πλήρωση δεν σημαίνει όμως ότι ο παλαιός νόμος έχει αντικατασταθεί απλώς από έναν νέο, ομόλογο του προηγούμενου, αλλά με διαφορετικές επιταγές και διαφορετικές απαγορεύσεις (η *Τορά* της Ατσιλά,²⁰ ο αρχέγονος νόμος που, κατά τους καββαλιστές, ο Μεσσίας θα πρέπει να εγκαθιδρύσει δεν περιέχει εντολές και περιορισμούς, αλλά μόνο ένα συνονθύλευμα επιστολών δίχως καμία τάξη). Για την ακρίβεια αυτό συνεπάγεται ότι η πλήρωση της *Τορά* συμπίπτει τώρα με την παραβίασή της. Αυτό ακριβώς επιβεβαιώνουν χωρίς υπεκφυγές και τα ριζοσπαστικότερα μεσσιανικά κινήματα, όπως εκείνο του Σαββατάι Τσεβί²¹ (του

20. *Ατσιλά* και *Μπεριά* είναι δύο από τους τέσσερις κόσμους, ή διαβαθμίσεις, των καββαλιστών – οι άλλοι δύο κόσμοι είναι η *Γετσιρά* και η *Ασιγιά*. Η *Ατσιλά* (απόρροια, απορροή), από την οποία εκπορεύτηκαν διαδοχικώς οι υπόλοιποι τρεις κόσμοι, είναι ο υψηλότερος και πιο αφηρημένος κόσμος, εκείνος των αρχετύπων. Η *Μπεριά* (δημιουργία) συμβολίζει τον πνευματικό κόσμο και περιλαμβάνει τα στοιχεία του χρόνου και του χώρου. Στην *Μπεριά* βρίσκεται ο θρόνος του θεού και εκεί κατοικούν οι αρχάγγελοι και τα διάφορα πνεύματα. Ο απόστολος Παύλος την αποκαλεί και «τρίτο παράδεισο». (Σ.τ.μ.)

21. *Σαββατάι Τσεβί* (1626-1676): Ιδρυτής του μεσσιανικού κινήματος του σαββαϊτισμού. Γεννήθηκε στη Σμύρνη, αλλά η εκκεντρική συμπεριφορά και οι περίεργες φαντασιώσεις του θορύβησαν τους ραβίνους της πόλης και τους γονείς του και τον υποχρέωσαν να εγκαταλείψει την

οποίου το μότο ήταν: «η εκπλήρωση της *Τορά* είναι η παράβασή της»).

Από πολιτικο-δικαιική άποψη, ο μεσσιανισμός είναι, λοιπόν, μια θεωρία της κατάστασης εξαίρεσης: μόνο που δεν την κηρύσσει η κρατούσα αρχή, αλλά ο Μεσσίας, που καταλύει την εξουσία.

Σ' Ένα από τα ιδιάζοντα χαρακτηριστικά των καφκικών αλληγοριών είναι ότι στο τέλος τέλος εμπεριέχουν μια δυνατότητα ανατροπής ικανής να αναποδογυρίσει ολοκληρωτικά το νόημά τους. Έτσι το πείσμα του χωρικού παρουσιάζει ορισμένες αναλογίες με την επινοτικότητα που επιτρέπει στον Οδυσσέα να αντισταθεί και να μην υποκύψει στο γοητευτικό τραγούδι των Σειρήνων. Όπως, ακριβώς, στον απόλογο περί του νόμου, ο νόμος είναι ανυπέρβλητος, ακριβώς επειδή δεν προγράφει κάτι, έτσι κι εδώ το πιο τρομερό όπλο των Σειρήνων δεν είναι το τραγούδι, αλλά η σιωπή (αποτέ δε συνέβη αυτό, ίσως όμως δεν θα ήταν και τελείως αδιανόητο, κάποιος να σωθεί από το τραγούδι τους, αλλά ασφαλώς ποτέ από τη σιωπή τους) και η σχεδόν υπεράνθρωπη πολυμηχανία του Οδυσσέα συνίσταται ακριβώς στο γεγονός πως αντελήφθη ότι οι Σειρήνες σιωπούσαν και πως αντέταξε σε αυτές «μόνο εν είδει ασπίδας» το τέχνασμά του, όπως ακριβώς πράττει και ο χωρικός προς τον φύλακα του νόμου. Όπως οι «πύλες της Ινδίας», στον *Νέο δικηγόρο*,²² έτσι και η πύλη του νό-

Τουρκία. Κατέφυγε στην Παλαιστίνη, όπου δημιούργησε γύρω του έναν κύκλο οπαδών και υιοθέτησε νέες τελετουργίες, το κύριο χαρακτηριστικό των οποίων ήταν η εσκεμμένη παράβαση του εβραϊκού νόμου. Οι οθωμανικές αρχές τον φυλάκισαν στην Καλλίπολη, αλλά η φήμη του είχε αρχίσει να εξαπλώνεται. Μολονότι στη φυλακή ζούσε σαν βασιλιάς, ασπάστηκε τον μουσουλμανισμό. Το διπλό παιχνίδι που έπαιζε στη συνέχεια όμως υποχρέωσε τις αρχές να τον εξορίσουν στην Αλβανία, όπου και πέθανε. (Σ.τ.μ.)

22. Στον *Νέο δικηγόρο* (*Der neue Advokat*) του Franz Kafka η παράδοση γίνεται μύθος. Ο Kafka φαντάζεται τον Βουκεφάλα (ή Μπουκέφαλος), το άλογο του Μεγάλου Αλεξάνδρου, να μετατρέπεται σε στρατηλάτη δικαστικών αγώνων. Βρισκόμαστε ενώπιον μιας μεταμόρφωσης, από την αντίστροφη όμως, καθώς εδώ το άλογο μεταμορφώνεται σε άνθρωπο. Όχι, όμως, σε έναν οποιονδήποτε άνθρωπο, αλλά σε

μου μπορεί να ιδωθεί ως ένα σύμβολο εκείνων των μυθικών δυνάμεων τις οποίες ο άνθρωπος, όπως και ο Βουκεφάλας, το άλογο, πρέπει πάση θυσία να μπορέσει να τιθαसेύσει.

4.6. Ο Jean-Luc Nancy είναι ο φιλόσοφος που διερεύνησε με τη μεγαλύτερη αυστηρότητα την εμπειρία του Νόμου που λανθάνει στην ισχύ άνευ σημασίας. Σε ένα εξαιρετικά πυκνό κείμενο, προσδιορίζει την οντολογική δομή του ως εγκατάλειψη και αποπειράται ακολούθως να στοχαστεί όχι μόνο την εποχή μας, αλλά ολόκληρη την ιστορία της Δύσης ως «εποχή της εγκατάλειψης». Εντούτοις η δομή που περιγράφει παραμένει εντός της μορφής του νόμου και η εγκατάλειψη νοείται ως εγκατάλειψη στο κυρίαρχο ανάθεμα, χωρίς να διανοίγεται κάποια διέξοδος πέραν τούτου:

Εγκαταλείπω σημαίνει παραιτούμαι, αναθέτω, εμπιστεύομαι ή εναποθέτω σε μια κυρίαρχη εξουσία, και αναθέτω, εμπιστεύομαι ή εναποθέτω στο ανάθεμά της, δηλαδή στη διακήρυξή της, στη σύγκλησή της, στην τελική απόφασή της. Εγκαταλείπομαστε πάντα ως προς έναν νόμο. Η στέρηση του εγκαταλελειμμένου μετρίεται με την άνευ ορίων αυστηρότητα του νόμου στον οποίο εκτίθεται. Η εγκατάλειψη δεν συνιστά μια κλήτευση για να παρυσιαστούμε σε εκείνο ή το άλλο δικαστήριο. Είναι ένας καταναγκασμός να εμφανιστούμε απολύτως ενώπιον του νόμου, ενώπιον του νόμου ως τέτοιου στην ολότητά του. Με τον ίδιο τρόπο είμαι αναθεματισμένος δεν σημαίνει υπόκειμαι σε κάποια διάταξη του νόμου, αλλά υπόκειμαι σε ολόκληρο τον νόμο. Παραδομένος στο απόλυτο του νόμου, ο αναθεματισμένος εγκαταλείπεται επίσης εκτός κάθε δικαιοδοσίας... Η εγκατάλειψη σέβεται τον νόμο, δεν δύναται να πράξει διαφορετικά.²³

έναν δικηγόρο, σε έναν πολεμιστή που κραδαίνει λέξεις και λόγους, αντί για δόρυ. (Σ.τ.μ.)

23. Jean-Luc Nancy, *L'impératif catégorique*, Flammarion, Παρίσι 1983, σσ. 149-50.

Το καθήκον που η εποχή μας επιβάλλει στη σκέψη δεν μπορεί να συνίσταται απλώς στην αναγνώριση της ακραίας και αξεπέ-
ραστης μορφής του νόμου ως ισχύος άνευ σημασίας. Κάθε σκέ-
ψη που περιορίζεται αποκλειστικώς σε αυτό επαναλαμβάνει
απλώς και μόνο την οντολογική δομή που αποκαλέσαμε παρά-
δοξο της κυριαρχίας (ή κυρίαρχο ανάθεμα). Πράγματι, η κυ-
ριαρχία είναι ακριβώς αυτός ο «νόμος πέραν του νόμου στον
οποίο έχουμε εγκαταλειφθεί», δηλαδή η αυτοπροϋποθέτουσα
δυνατότητα του νόμου, και μόνο αν κατορθώσουμε να στοχα-
στούμε το είναι της εγκατάλειψης πέρα από κάθε ιδέα νόμου
(ακόμη και αν πρόκειται για την κενή μορφή μιας ισχύος άνευ
σημασίας), θα μπορέσουμε να πούμε ότι σταθήκαμε ικανοί να
εξέλθουμε από το παράδοξο της κυριαρχίας προς μια πολιτική
απαλλαγμένη από κάθε ανάθεμα. Μία καθαρή μορφή νόμου εί-
ναι μόνο η κενή μορφή της σχέσης· όμως η κενή μορφή της
σχέσης δεν είναι πλέον ένας νόμος, αλλά, αντιθέτως, μία ζώνη
απαραλλαξίας, όπου είναι αδύνατον να διακρίνουμε τον νόμο
από τη ζωή, δηλαδή μια κατάσταση εξαίρεσης.

Εδώ το πρόβλημα είναι το ίδιο με εκείνο που αντιμετωπίζει
ο Μ. Heidegger, στο *Beiträge zur Philosophie*, υπό τον τίτλο
της *Seinverlassenheit*, της εγκατάλειψης του όντος από την
πλευρά τού είναι, δηλαδή τίποτα λιγότερο από το πρόβλημα
της ενότητας-διαφοράς μεταξύ Είναι και όντος την εποχή της
πλήρωσης της μεταφυσικής. Πράγματι, σε αυτή την εγκατά-
λειψη το ζήτημα δεν είναι ότι κάτι (το Είναι) εγκαταλείπει και
απορρίπτει κάτι άλλο (το ον), δηλαδή παραιτείται από αυτό.
Αντιθέτως: το Είναι δεν είναι εδώ παρά το εγκαταλελειμμένο
και επανατοποθετημένο στο αυτό καθαυτό είναι του όντος, το
Είναι δεν είναι παρά το ανάθεμα του όντος:

Τι εγκαταλείπεται από ποιον; Το ον από το Είναι που του ανή-
κει και δεν ανήκει παρά σε αυτό. Το ον προβάλλει συνεπώς ώδε,
προβάλλει ως αντικείμενο και ως Είναι ελεύθερο, ως εάν το Εί-
ναι να μην υπήρχε... Τότε δεικνύεται τούτο: το γεγονός ότι το
Είναι εγκαταλείπει το ον σημαίνει: ότι το Είναι αποκρύπτεται

στην εκδήλωση του όντος. Και το καθαυτό Είναι καθορίζεται ουσιαστικά ως αυτή η αποχωρούσα αυτοαπόκρυψη... Εγκατάλειψη του Είναι: ότι το Είναι εγκαταλείπει το ον, ότι αφήνεται στον εαυτό του και γίνεται αντικείμενο υπολογισμών. Αυτή δεν είναι απλώς μια «πτώση», αλλά η πρώτη ιστορία του ίδιου του Είναι.²⁴

Αν το Είναι, υπ' αυτή την έννοια, δεν είναι παρά το Είναι *a bandono* (εις το ανάθεμα) του όντος, τότε εδώ η οντολογική δομή της κυριαρχίας αποκαλύπτει το παράδοξό της σε όλη τη γύμνια του. Έφτασε λοιπόν η στιγμή να στοχαστούμε υπό μια νέα οπτική τη σχέση εγκατάλειψης. Να ερμηνεύσουμε αυτή τη σχέση ως ισχύ άνευ σημασίας, δηλαδή ως εγκατάλειψη σε και από έναν νόμο που δεν επιτάσσει τίποτα παρά μόνο τον εαυτό του, σημαίνει να παραμείνουμε εντός του μηδενισμού, δηλαδή να μην ωθήσουμε στα άκρα την εμπειρία της εγκατάλειψης. Μόνο όπου η εγκατάλειψη απαλλάσσεται από κάθε ιδέα νόμου και πεπρωμένου (συμπεριλαμβανομένων της καντιανής ιδέας του νόμου και της ισχύος άνευ σημασίας) η εγκατάλειψη βιώνεται όντως ως τέτοια. Αυτός είναι και ο λόγος για τον οποίο χρειάζεται να παραμείνουμε ανοιχτοί στην ιδέα ότι η σχέση εγκατάλειψης δεν είναι μια σχέση, ότι η *συνύπαρξη του Είναι και του όντος δεν έχει τη μορφή της σχέσης*. Αυτό δεν σημαίνει ότι αυτά τα δύο πηγαίνουν πότε εδώ και πότε εκεί το καθένα για λογαριασμό του: αντιθέτως διατελούν άνευ σχέσης. Αυτό όμως συνεπάγεται, αν μη τι άλλο, να αποπειραθούμε να στοχαστούμε το πολιτικοκοινωνικό *factum*²⁵ όχι πλέον με τη μορφή μιας σχέσης.

✕ Οι θέσεις του Alexandre Kojève²⁶ περί του τέλους της ιστορίας

24. Martin Heidegger, «Beiträge zur Philosophie», σε Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, τόμ. 65, Vittorio Klostermann, Φρανκφούρτη 1989, σ. 115.

25. γεγονός. (Σ.τ.μ.)

26. Alexandre Kojève (1900-1968): Γάλλος φιλόσοφος, ρωσικής κα-

και περί της συνακόλουθης εγκαθίδρυσης ενός νέου ομοιογενούς, καθολικού, συμπαντικού, κράτους παρουσιάζουν πολλές αναλογίες με τη συγκεκριμένη κοσμοϊστορική κατάσταση που περιγράψαμε ως ισχύ άνευ σημασίας (αυτό εξηγεί και τις σημερινές απόπειρες να ξανάρθει στην επικαιρότητα ο Κοζένε, αλλά σε μια φιλελευθερο-καπιταλιστική κατεύθυνση). Πράγματι, τι είναι ένα κράτος το οποίο επιβιώνει της ιστορίας, μια κρατική κυριαρχία η οποία διατηρείται ζωντανή ακόμα και μετά την επίτευξη του ιστορικού τέλους της, αν όχι ένας νόμος που ισχύει δίχως να σημαίνει; Είναι εξίσου αδύνατο να συλλάβουμε τόσο μια πλήρωση της ιστορίας όπου εξακολουθεί να υφίσταται η κενή μορφή της κυριαρχίας όσο και την εξάλειψη του κράτους χωρίς την πλήρωση των ιστορικών τύπων του, επειδή η κενή μορφή του κράτους τείνει να παραγάγει κοσμοϊστορικά περιεχόμενα και αυτά με τη σειρά τους αναζητούν μια κρατική μορφή η οποία έχει πλέον καταστεί αδύνατη (αυτό ακριβώς συντελείται στην πρώην Σοβιετική Ένωση και στην πρώην Γιουγκοσλαβία).

Στο ύψος αυτής της αποστολής θα μπορούσε να σταθεί μόνο μια σκέψη ικανή να στοχαστεί ταυτοχρόνως το τέλος του κράτους και το τέλος της ιστορίας, και να κινητοποιήσει το ένα εναντίον του άλλου.

Σε αυτή την κατεύθυνση φαίνεται να κινείται –μολονότι με ανεπαρκή ακόμη τρόπο– ο ύστερος Heidegger, με την ιδέα ενός συμβάντος ή μιας οριστικής ιδιοποίησης (*Ereignis*), όπου αυτό που ιδιοποιείται είναι το καθαυτό είναι, δηλαδή η αρχή που μέχρι τώρα είχε προορίσει τα όντα στις διάφορες ιστορικές εποχές και μορφές. Αυτό σημαίνει ότι με το *Ereignis* (όπως με το εγγελιανό Απόλυτο στην ερμηνεία του Κοζένε), η «ιστορία τού Είναι φτάνει στο τέλος»²⁷ και, συνεπώς, η σχέση μεταξύ είναι και όντος βρίσκει την «άφεσή» της. Για τον λόγο αυτόν ο Heidegger μπορεί να γράψει ότι στο συμβάν

ταγωγής. Συνέβαλε, με τον Jean Wahl και τον Jean Hyppolite, στην αναγέννηση των εγγελιανών μελετών στη Γαλλία. Τα σεμινάρια του πάνω στη *Φαινομενολογία του πνεύματος* του Hegel (1936-1939) είχαν ευρύτατη απήχηση τόσο σε φιλοσοφικό επίπεδο (τα παρακολούθησαν ο R. Aron και ο M. Merleau-Ponty) όσο και σε λογοτεχνικό και ψυχαναλυτικό (P. Klossowski, G. Bataille, J. Lacan). (Σ.τ.μ.)

27. Martin Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer, Tübingen 1976, σ. 44.

(*Ereignis*) επιδιώκει να στοχαστεί το «είναι ανεξάρτητα από το ον», πράγμα που ούτε λίγο ούτε πολύ ισοδυναμεί με την προσπάθεια να συλλάβει την οντολογική διαφορά όχι πια ως μια σχέση, το είναι και το ον πέρα από κάθε δυνατή σχέση.

Σε αυτή την προοπτική θα πρέπει να τεθεί η συζήτηση μεταξύ Bataille και Κοζένε, όπου το διακύβευμα είναι ακριβώς η μορφή κυριαρχίας στην εποχή της περάτωσης της ανθρώπινης ιστορίας. Στο σημείο αυτό ποικίλα σενάρια είναι δυνατά. Στη σημείωση που πρόσθεσε στη δεύτερη εισαγωγή του έργου του *Introduction to the reading of Hegel (Intro a la lecture de Hegel, 1947)* ο Κοζένε παίρνει αποστάσεις από τη θέση που είχε διατυπώσει στην πρώτη έκδοση, σύμφωνα με την οποία το τέλος της ιστορίας συμπίπτει απλώς με την επιστροφή του ανθρώπου στη ζωώδη κατάσταση, με την εξαφάνισή του ως ανθρώπου με την ακριβή σημασία του όρου (δηλαδή ως υποκειμένου της πράξης της άρνησης). Στη διάρκεια ενός ταξιδιού του στην Ιαπωνία, το 1959, είχε διαπιστώσει τη δυνατότητα μιας μεταϊστορικής κουλτούρας, στο πλαίσιο της οποίας οι άνθρωποι, αν και θα εγκατέλειπαν ακόμη και την καθαυτό πράξη της άρνησης, θα εξακολουθούσαν να διαχωρίζουν τις μορφές από τα περιεχόμενά τους, όχι για να μεταβάλουν ενεργώς αυτά τα τελευταία, αλλά για να επιδοθούν σε ένα είδος «σνομπισμού στην καθαρή μορφή του» (τελετές του τσαγιού κλπ.). Από την άλλη πλευρά, στην κριτική των μυθιστορημάτων του Raymond Queneau, βλέπει στους ήρωες του *Dimanche de vie*, και ιδιαίτερα στον *voyou desœuvré*,²⁸ την υλοποιημένη μορφή του ικανοποιημένου σοφού στο τέλος της ιστορίας.²⁹ Αντιθέτως, ο Bataille, στον ικανοποιημένο και με πλήρη συναίσθηση του εαυτού του εγγελιανό σοφό και στον *voyou desœuvré* (τον οποίο αποκαλεί περιφρονητικά *homo quenellensis*), αντιπαράθετε τη μορφή μιας κυριαρχίας η οποία εκπληρώνεται εντελώς τη στιγμή («le seule innocence possible: celle de l'instant»)³⁰ που ταυτίζεται με «τις μορφές στις οποίες ο άνθρωπος προσφέρεται στον εαυτό του... το γέλιο, τον ερωτισμό, την πάλη, την τρυφή».

28. *έργο, αργόσχολο*. (Σ.τ.μ.)

29. Alexandre Kojève, «Les romans de la sagesse», *Critique*, 60, 1952, σ. 391.

30. «η μόνη δυνατή αθωότητα: η της στιγμής». (Σ.τ.μ.)

Το θέμα της *desœuvrement*,³¹ της αργίας ως μορφής της πληρότητας του ανθρώπου στο τέλος της ιστορίας, που κάνει την εμφάνισή του για πρώτη φορά στην κριτική που ασκεί ο Kojève στον Queneau, επανήλθε στο προσκήνιο από τον Blanchot και από τον J.-L. Nancy, ο οποίος μάλιστα το έθεσε στο επίκεντρο του βιβλίου για την *Αργόσχολη κοινότητα*.³² Στο σημείο αυτό τα πάντα εξαρτώνται από το περιεχόμενο που αποδίδουμε στον όρο «αεργία», «απραξία». Αυτή δεν μπορεί να σημαίνει ούτε την απλή απουσία έργου ούτε (όπως στον Bataille) μια κυρίαρχη, άχρηστη και άνευ παραμικρής προσφοράς μορφή της αρνητικότητας. Ο μόνος συνεπής τρόπος ερμηνείας της θα ήταν να την αντιλαμβανόμαστε ως έναν τρόπο γενικής ύπαρξης της δύναμης, που δεν εξαντλείται (όπως η ατομική πράξη ή η συλλογική πράξη, νοούμενη ως το άθροισμα των ατομικών πράξεων) σε μια *transitus de potentia ad actum*.³³

31. αεργίας, αργίας, απραξίας. (Σ.τ.μ.)

32. Jean-Luc Nancy, *La communauté désœuvrée*, Christian Bourgois, Παρίσι 1986. (Σ.τ.μ.)

33. μετάβαση της δύναμης σε ενέργεια. (Σ.τ.μ.)

ΚΑΤΩΦΛΙ

Το γεγονός ότι εξέθεσε χωρίς επιφυλάξεις τον άρρηκτο δεσμό που ενώνει βία και δίκαιο καθιστά την *Κριτική της βίας* του Benjamin την απαραίτητη και μέχρι σήμερα αξεπέραστη προκείμενη κάθε έρευνας σχετικά με την κυριαρχία. Στην ανάλυση του Benjamin, αυτός ο κρίκος εμφανίζεται ως μια διαλεκτική ταλάντευση μεταξύ βίας που θεσπίζει το δίκαιο και βίας που το συντηρεί. Από εδώ προκύπτει και η ανάγκη μιας τρίτης μορφής, η οποία θραύει την κυκλική διαλεκτική μεταξύ αυτών των δυο μορφών βίας:

Αυτός ο νόμος της ταλάντωσής τους (μεταξύ βίας που θεσπίζει και βίας που συντηρεί το δίκαιο) βασίζεται στο ότι κάθε βία που συντηρεί το δίκαιο αποδυναμώνει (μακροπρόθεσμα) έμμεσα (μέσω της καταστολής των αντίπαλων δυνάμεων) τη νομοθετική βία που εκπροσωπείται εντός της... αυτό διαρκεί μέχρις ότου είτε νέες μορφές βίας είτε αυτές που προηγουμένως καταπιέζονταν νικήσουν την έως τώρα νομοθετική βία και έτσι εδραιώσουν ένα νέο δίκαιο, προορισμένο με τη σειρά του να παρακμάσει. Η ρήξη με αυτόν τον μαγικό κύκλο των μυθικών μορφών του δικαίου, η αναστολή του δικαίου μαζί με όλες τις μορφές βίας που στηρίζει και το στηρίζουν, (και) τελικά, λοιπόν, η κατάρρευση της κρατικής εξουσίας θα εγκαινιάσουν μια νέα ιστορική περίοδο.¹

Ο καθορισμός αυτής της τρίτης μορφής, την οποία ο Benjamin αποκαλεί θείκη βία, συνιστά το κεντρικό πρόβλημα κάθε ερμηνείας αυτού του δοκιμίου. Πράγματι, ο Benjamin δεν υποδει-

1. Walter Benjamin, *Για μια κριτική της βίας*, μετάφραση: Λεωνίδα Μαρσιανός, *Ελευθεριακή Κουλτούρα*, 2002, σ. 29. Οι παρενθέσεις δεν υπάρχουν στην ελληνική έκδοση.

κνύει κάποιο θετικό κριτήριο για τον ακριβή προσδιορισμό της ταυτότητάς της· και όχι μόνο αυτό: απορρίπτει ακόμη και τη δυνατότητα να την αναγνωρίσουμε σε κάθε συγκεκριμένη περίπτωση. Το μόνο βέβαιο είναι πως αυτή ούτε θέτει ούτε διατηρεί το δίκαιο, αλλά το απο-θέτει (*entsetzt*). Αυτός είναι και ο λόγος για τον οποίο μπορεί να οδηγήσει και στις πλέον κρίσιμες και επικίνδυνες πλάνες (των οποίων απόδειξη συνιστά η αυστηρότητα και η ανησυχία με τις οποίες ο Derrida, στη δική του ερμηνεία του δοκιμίου, μας προειδοποιεί να την αντιμετωπίσουμε, παρομοιάζοντάς την –υποπίπτοντας έτσι σε μια ιδιόρρυθμη παρανόηση– με την «τελική λύση» των ναζί.²

Το 1920, ενώ ήταν ακόμα απασχολημένος με το γράψιμο της *Κριτικής*, ο Benjamin κατά πάσα πιθανότητα δεν είχε ακόμα διαβάσει την *Πολιτική θεολογία* του Schmitt, του οποίου τον ορισμό της κυριαρχίας θα αναφέρει πέντε χρόνια αργότερα στο βιβλίο που αφιέρωσε στο δράμα *μπαρόκ*³· εξάλλου η κυριαρχία και η κατάσταση εξαίρεσης που αυτή εγκαθιδρύει δεν εμφανίζονται στο δοκίμιο αυτό και δεν είναι εύκολο να πούμε σε ποιο σημείο θα έπρεπε να τοποθετηθούν εν σχέσει προς τη βία που θεσπίζει το δίκαιο και προς εκείνη που το διατηρεί. Ίσως θα έπρεπε να αναζητήσουμε τη ρίζα της αμφισημίας της θεϊκής βίας σε αυτήν ακριβώς την απουσία. Πράγματι, καθίσταται προφανές ότι η βία που ασκείται στην κατάσταση εξαίρεσης δεν συντηρεί ούτε απλώς θέτει το δίκαιο, αλλά το συντηρεί αναστέλλοντάς το και το θέτει εξαιρούμενη αυτή καθαυτή από το δίκαιο. Υπό αυτή την έννοια η κυρίαρχη βία, όπως και η θεϊκή βία, δεν μας επιτρέπει να την αναγάγουμε εντελώς

2. Jacques Derrida, «Force of Law», σε *Cardozo Law Review*, 11, 1990, σσ. 1044-45.

3. Πρόκειται για το *Ursprung des deutschen Trauerspiels* (*Η καταγωγή του γερμανικού δράματος* – αλλά η απόδοση του τίτλου σε άλλες γλώσσες αποτέλεσε συχνά μείζον φιλολογικό ζήτημα, κυρίως λόγω της «παροιμιώδους αδυναμίας να αποδοθούν ο όρος “Trauerspiels” και η έννοια “Ursprung”»), 1928. (Σ.τ.μ.)

σε καμία από τις δύο μορφές βίας, τη διαλεκτική της οποίας το δοκίμιο φιλοδοξούσε να προσδιορίσει. Κάτι τέτοιο δεν σημαίνει ασφαλώς πως θα πρέπει να τη συγχέουμε με τη θεϊκή βία. Απεναντίας, ο προσδιορισμός της θεϊκής βίας καθίσταται ακόμη πιο ευχερής, αν τη συσχετίσουμε με την κατάσταση εξαίρεσης. Η κυρίαρχη βία διανοίγει μια ζώνη αδιακρίσιας μεταξύ νόμου και φύσης, εξωτερικού και εσωτερικού, βίας και δικαίου· συν τοις άλλοις, ο κυρίαρχος είναι ακριβώς εκείνος που διατηρεί τη δυνατότητα να αποφαίνεται περί αυτών των δύο όρων στον ίδιο βαθμό που τους συγχέει, καθιστώντας αδιάκριτο τον έναν από τον άλλον. Όσο η κατάσταση εξαίρεσης θα διακρίνεται από τη φυσιολογική περίπτωση, η διαλεκτική μεταξύ βίας που θεσπίζει το δίκαιο και βίας που το συντηρεί δεν θραύεται πραγματικά και η κυρίαρχη απόφαση προβάλλει απλώς ως το μέσο όπου συντελείται το πέρασμα από τη μια στην άλλη (υπό αυτή την έννοια, μπορούμε να πούμε ότι η κυρίαρχη βία θέτει το δίκαιο, καθώς επιβεβαιώνει το θεμιτό μιας πράξης που σε διαφορετική περίπτωση θα ήταν αθέμιτη, και συνάμα το συντηρεί, καθώς το περιεχόμενο του νέου δικαίου δεν είναι παρά η συντήρηση του παλαιού). Σε κάθε περίπτωση ο δεσμός μεταξύ βίας και δικαίου διατηρείται αμετάκλητος, ακόμα και μέσα στην αδιαφορία τους.

Αντιθέτως, η βία την οποία ο Benjamin χαρακτηρίζει θεϊκή, τοποθετείται σε μια ζώνη όπου δεν είναι πλέον δυνατό να διακρίνουμε την εξαίρεση από τον κανόνα. Η σχέση της με την κυρίαρχη εξουσία είναι ανάλογη της σχέσης, όπως διατυπώνεται στην όγδοη θέση, μεταξύ πραγματικής και δυνητικής κατάστασης εξαίρεσης. Για τον λόγο αυτόν (στον βαθμό, δηλαδή, που δεν αποτελεί ένα ακόμα είδος βίας πλάι σε άλλα, αλλά μόνο τη λύση του δεσμού μεταξύ βίας και δικαίου), ο Benjamin δικαιούται να υποστηρίξει ότι η θεϊκή βία ούτε θέτει ούτε συντηρεί το δίκαιο, αλλά το αποθέτει. Καταδεικνύει τη σύζευξη μεταξύ των δύο ειδών βίας –και, κατά μείζονα λόγο, εκείνη μεταξύ βίας και δικαίου– ως το μοναδικό πραγματικό περιεχόμενο του δικαίου. «Η λειτουργία της βίας στη νομοθεσία», γράφει

ο Benjamin στο μοναδικό σημείο του δοκιμίου όπου φαίνεται να προσεγγίζει έναν ορισμό της κυρίαρχης βίας, «είναι διττή, με την έννοια ότι η νομοθεσία επιδιώκει ως σκοπό της, με τη βία ως μέσο, αυτό που θα εδραιωθεί ως δίκαιο, όμως την ίδια στιγμή της εφαρμογής του η βία δεν απορρίπτεται: αλλά ακριβώς τη στιγμή της νομοθέτησης, θεσπίζεται συγκεκριμένα ως νόμος όχι ένας σκοπός ανεξάρτητος από τη βία, αλλά ένας αναγκαστικά και στενά συνδεδεμένος μαζί της, στο όνομα της εξουσίας».⁴ Για τούτο λοιπόν δεν είναι τυχαίο που ο Benjamin, αντί να προσδιορίσει τη θεϊκή βία, με μια φαινομενικώς απότομη κίνηση επικεντρώνεται αντιθέτως στον φορέα του δεσμού μεταξύ βίας και δικαίου, τον οποίο ο ίδιος αποκαλεί «γυμνή ζωή» (*bloß Leben*). Η ανάλυση αυτής της φηγούρας, της οποίας η αποφασιστική λειτουργία στην οικονομία του δοκιμίου δεν είχε απασχολήσει μέχρι σήμερα, παγιώνει έναν ουσιώδη δεσμό μεταξύ της γυμνής ζωής και της δικαιοκούς βίας. Όχι μόνο η κυριαρχία του δικαίου επί του ζώντος εκτείνεται εκ παραλλήλου προς τη γυμνή ζωή και παύει με αυτή, αλλά και η διάλυση της δικαιοκούς βίας, που υπό κάποια έννοια συνιστά και τον σκοπό του δοκιμίου, «ανάγεται... στην ενοχοποίηση της γυμνής φυσικής ζωής, η οποία μεταβιβάζει στους ζωντανούς, αθώους και δυστυχείς, την τιμωρία η οποία “εξιλεώνει” (*sühnt*) την ενοχή της γυμνής ζωής και επιπλέον λυτρώνει (*entsühnt*) τους ενόχους, όχι όμως από την ενοχή, αλλά από το δίκαιο».⁵

Στις σελίδες που ακολουθούν θα προσπαθήσουμε να αναπτύξουμε περαιτέρω αυτές τις κατευθύνσεις και να αναλύσουμε τη σχέση που συνδέει στενά γυμνή ζωή και κυρίαρχη εξουσία. Κατά τον Benjamin, στην αποσαφήνιση αυτής της σχέσης, όπως και σε κάθε εγχείρημα να τεθεί υπό συζήτηση η κυριαρχία του δικαίου επί του ζώντος, δεν έχει την οιαδήποτε χρησιμότητα η αρχή της ιερότητας της ζωής, που η εποχή μας προσδίδει στην

4. Για μια κριτική της βίας, ό.π., σ. 24.

5. Για μια κριτική της βίας, ό.π., σ. 26. Οι παρενθέσεις δεν υπάρχουν στην ελληνική έκδοση.

ανθρώπινη ζωή, όπως επίσης και γενικότερα στη ζωή όλων των έμβιων όντων. Υποπτο είναι, κατά τον Benjamin, το γεγονός πως ό,τι εδώ ανακηρύσσεται ιερό είναι ακριβώς αυτό που στη μυθική σκέψη αποκαλείται «ο στιγματισμένος φορέας ενοχής: η γυμνή ζωή», ως εάν ένα είδος μυστικής συνενοχής να αναπτυσσόταν μεταξύ της ιερότητας της ζωής και της ισχύος του δικαίου. «Θα άξιζε τον κόπο», γράφει, «μία μελέτη της προέλευσης του δόγματος της ιερότητας της ζωής. Πάντως, είναι σχετικά πρόσφατη η τελευταία πλανημένη προσπάθεια της αποδυναμωμένης παράδοσης της Εσπερίας να αναζητήσει τη χαμένη αγιότητα στην κοσμολογική αδιαπερατότητα».⁶

Αυτήν ακριβώς την προέλευση θα αρχίσουμε να ερευνούμε. Η αρχή της ιερότητας της ζωής μάς έχει γίνει πλέον τόσο οικεία, ώστε φαίνεται να λησμονούμε ότι η κλασική Ελλάδα, στην οποία οφείλουμε την πλειονότητα των ηθικοπολιτικών εννοιών μας, όχι μόνο αγνοούσε αυτή την αρχή, αλλά δεν διέθετε κανέναν όρο που να εκφράζει σε όλη την πολυπλοκότητά της τη σημαντική σφαίρα που εμείς εννοούμε με τον μοναδικό όρο «ζωή». Η αντίθεση μεταξύ ζωής και βίου, μεταξύ ζῆν και εὖ ζῆν (δηλαδή μεταξύ της ζωής γενικότερα και ενός τρόπου ζωής ποιοτικώς ανώτερου που αποτελεί ίδιον του ανθρώπου), μολονότι είναι αποφασιστική για την προέλευση της δυτικής πολιτικής, δεν εμπεριέχει τίποτα που θα μπορούσε να μας ωθήσει να αποδώσουμε προνομιακή θέση ή ιερότητα στη ζωή ως τέτοια: αντιθέτως, ο Έλληνας της ομηρικής περιόδου δεν γνωρίζει ούτε έναν όρο για να περιγράψει το έμβιο σώμα. Ο όρος *σῶμα*, ο οποίος σε μεταγενέστερες εποχές παρουσιάζεται ως ένα καλό ισοδύναμο του δικού μας σώματος, αρχικώς σήμαινε μόνο «πτῶμα, λείψανο, κουφάρι», ως εάν η ζωή καθαυτή, η οποία για τους Έλληνες κατέληγε σε μια πολλαπλότητα όψεων και στοιχείων, να παρουσιάζόταν ως ενότητα μόνο μετά τον θάνατο. Εξάλλου, ακόμα και σε εκείνες τις κοινωνίες που, όπως και η κλασική Ελλάδα, τελούσαν θυσίες ζώων και, περιστασια-

6. Για μια κριτική της βίας, ό.π., σ. 28.

κώς, θυσίαζαν ανθρώπους, η ζωή καθαυτή δεν θεωρούνταν ιερή· γινόταν ιερή μόνο μέσω μιας σειράς τελετουργιών, σκοπός των οποίων ήταν ακριβώς να τη διαχωρίσουν από το βέβηλο συγκείμενό της. Σύμφωνα με τα λόγια του Benveniste, για να καταστεί ιερό το θύμα, είναι απαραίτητο να το «αποσπάσουμε από τον κόσμο των ζωντανών, χρειάζεται να διασχίσει το κατώφλι που χωρίζει τα δύο σύμπαντα: αυτός είναι ο σκοπός της θανάτωσης».⁷

Αν αυτό αληθεύει, τότε και με ποιο τρόπο μια ανθρώπινη ζωή θεωρήθηκε για πρώτη φορά ιερή αυτή καθαυτή; Μέχρι τώρα μας απασχόλησε η σκιαγράφηση της τοπολογικής και λογικής δομής, αλλά τι εξαιρείται και τι αιχμαλωτίζεται σε αυτή, ποιος είναι ο φορέας του κυρίαρχου αναθέματος; Τόσο ο Benjamin όσο και ο Schmitt, αν και με διαφορετικό τρόπο, υποδεικνύουν τη ζωή (τη «γυμνή ζωή» στην περίπτωση του Benjamin και, σε εκείνη του Schmitt, την «πραγματική ζωή» που «διαρρηγνύει την κρούστα ενός μηχανισμού ο οποίος, εξαιτίας της επανάληψης, έχει καταστεί άκαμπτος») ως στοιχείο που, στην εξαίρεση, βρίσκεται στην πλέον βαθιά σχέση με την κυριαρχία. Και αυτή ακριβώς τη σχέση πρόκειται να διαλευκάνουμε αμέσως τώρα.

7. Émile Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, τόμ. II, Minuit, Παρίσι 1969, σ. 188.

ΔΕΥΤΕΡΟ ΜΕΡΟΣ

Homo sacer

HOMO SACER

1. Ο ρωμαίος λεξικογράφος Sextus Pompeius Festus (Σέξτος Φομπήσιος Φήστος) στο λήμμα *sacer mons*¹ της πραγματείας του *De verborum significatu*² διέσωσε από τη λήθη μια μορφή του αρχαϊκού ρωμαϊκού δικαίου όπου η ιερότητα συνδέεται για πρώτη φορά με μια ανθρώπινη ζωή ως τέτοια. Αφού πρώτα προσδιορίζει το Ιερό Όρος, που οι πληβείοι είχαν αφιερώσει στον θεό Δία, αμέσως μετά προσθέτει:

At homo sacer is est, quem populus iudicavit ob maleficium; neque fas est eum immolari, sed qui occidit, parricidi non damnatur; nam lege tribunicia prima cavetur «si quis eum, qui eo plebei scito sacer sit, occiderit, parricida ne sit». Ex quo quivis homo malus atque improbus sacer appellari solet.³

Η ολόκληρη συζήτηση αναπτύχθηκε γύρω από το νόημα αυτής της νομικιστικής φιγούρας, στην οποία ορισμένοι θέλησαν να διακρίνουν «την αρχαιότερη ποινή του ρωμαϊκού ποινικού δι-

1. Ιερό όρος. (Σ.τ.μ.)

2. Περί της σημασίας των λέξεων. (Σ.τ.μ.)

3. Ιερός άνθρωπος είναι, όμως, εκείνος που ο λαός τον έκρινε ένοχο κλήματος και δεν είναι θεμιτό να θυσιαστεί, αλλά όποιος τού αφαιρεί τη ζωή δεν θα καταδικαστεί για μαιιοκτονία. Πράγματι, στον κάτω δημαρχικό νόμο επισημαίνεται πως «αν κάποιος φονεύσει εκείνον που για τον λαό είναι ιερός, δεν θα θεωρηθεί μαιιοκτόνος». Αυτός και ο λόγος που ένας δόλιος και μιαρός άνθρωπος συνηθίζεται να τοκαλείται ιερός.

καίου»,⁴ της οποίας ωστόσο η ερμηνεία περιπλέκεται από το γεγονός ότι συγκεντρώνει στοιχεία εκ πρώτης όψεως αντιφατικά μεταξύ τους. Ήδη ο H. Bennett, σε ένα δοκίμιο του 1930, παρατηρούσε ότι ο ορισμός του Festus «φαίνεται να απορρίπτει ό,τι υπονοείται στον όρο»⁵ γιατί, ενώ επιβεβαιώνει την ιερότητα ενός προσώπου, εγκρίνει (ή, για την ακρίβεια, καθιστά μη κολάσιμο) τον φόνο του (οποιαδήποτε ετυμολογία και αν δεχτούμε για τον όρο *rarricidium*, αυτός αρχικά σήμαινε τη δολοφονία ενός ελεύθερου ανθρώπου). Η αντίθεση καθίσταται ακόμη πιο εμφανής, αν ληφθεί υπόψη ότι εκείνος τον οποίο οποιοσδήποτε μπορούσε να φονεύσει ατιμωρητί, δεν μπορούσε εντούτοις να θανατωθεί σύμφωνα με τις τελετουργικές πρακτικές (*neque fas est eum immolari: immolari* δηλώνει την πράξη της επίπασης του θύματος με τη *mola salsa*,⁶ πριν να το θυσιάσουν).

Σε τι συνίσταται λοιπόν η ιερότητα του ιερού ανθρώπου, τι σημαίνει η έκφραση *sacer esto*,⁷ που εμφανίζεται συχνά στους βασιλικούς νόμους και συναντάται ακόμη και στην αρχαϊκή επιγραφή στην ορθογώνια στήλη της αγοράς, αν συνεπάγεται ταυτοχρόνως τον *imprune occidi*⁸ και τον αποκλεισμό από τη θυσία; Το γεγονός ότι αυτή η έκφραση ήταν δυσνόητη και σκοτεινή ακόμη και για τους Ρωμαίους αποδεικνύεται χωρίς την παραμικρή αμφιβολία και από ένα απόσπασμα των *Saturnali* (III, 7, 3-8), όπου ο Macrobius,⁹ αφού όρισε ως *sacrum* αυτό

4. H. Bennett, «Sacer esto», σε *Transactions of the American Philological Association*, 61, 1930, σ. 5.

5. «Sacer esto», ό.π., σ. 7.

6. ολαιί, ολαιί, χοντροαλεσμένο κριθάρι με το οποίο πασπάλιζαν το κεφάλι του θύματος πριν από τη θυσία. (Σ.τ.μ.)

7. *ιερός έστω*. (Σ.τ.μ.)

8. *φονευθέντα ατιμωρητί*. (Σ.τ.μ.)

9. *Ambrosius Theodosius Macrobius* (Αμβρόσιος Θεοδοσίος Μακρόβιος): Επιφανής λόγιος του τέλους του 4ου και των αρχών του 5ου μ.Χ. αιώνα. Τα σπουδαιότερα συγγράμματά του ήταν: *Commentarium*

που προορίζεται για τους θεούς, προσθέτει: «Σε αυτό το σημείο δεν φαίνεται εκτός τόπου να πραγματευτώ την κατάσταση εκείνων των ανθρώπων στους οποίους ο νόμος επιβάλλει να είναι ιεροί, δηλαδή να αφιερώνονται σε ορισμένες θεότητες, γιατί δεν αγνωώ ότι σε κάποιους φαντάζει παράξενο (*mirum videri*) το γεγονός ότι, ενώ απαγορεύεται να παραβιάσουμε οποιοδήποτε ιερό πράγμα, αντιθέτως είναι νόμιμο να φονεύσουμε έναν ιερό άνθρωπο». Όποια και να είναι η αξία της ερμηνείας που ο Macrobius πιστεύει ότι δύναται να παράσχει σε αυτό το σημείο, είναι βέβαιο ότι στα δικά του μάτια η ιερότητα πρόβαλλε ως κάτι το αρκετά προβληματικό, το οποίο έχρηζε εξήγησης.

1.2. Στην αμυχανία των *antiqui auctores*¹⁰ αντιστοιχεί η διάσταση μεταξύ των σύγχρονων ερμηνειών. Εδώ το πεδίο χωρίζεται μεταξύ εκείνων (όπως οι Mommsen, Lange, Bennett, Strachan-Davidson) που θεωρούν τη *sacratio*¹¹ ένα εξασθενημένο και εκκοσμικευμένο κατάλοιπο μιας αρχαϊκής φάσης, στο πλαίσιο της οποίας το θρησκευτικό και το ποινικό δίκαιο δεν ήταν ακόμη διακριτά και η καταδίκη σε θάνατο παρουσιαζόταν ως μια θυσία στη θεότητα, και σε όσους (όπως ο Kerényi και ο Fowler) διακρίνουν σε αυτή μια αρχετυπική μορφή του ιερού, την καθιέρωση στους χθόνιους θεούς, κάτι ανάλογο, στην αμφισημία του, με την εθνολογική έννοια του ταμπού: σεπτό και καταραμένο, άξιο σεβασμού και φρικαλέο. Αν οι πρώτοι πετυχαίνουν να δικαιολογήσουν έτσι το *impune occidi* (όπως κάνει, για παράδειγμα, ο Mommsen, με όρους εκτέλεσης από τον λαό ή τον βικάριο μιας καταδίκης σε θάνατο), δεν μπορούν, ωστόσο, να εξηγήσουν με πειστικό τρόπο την απαγόρευση της θυ-

in somnium Scipionis (2 βιβλία), *Conviviorum primi dei saturnaliorum* (7 βιβλία), *De differentiis et societatibus graeci latinique verbi*. (Σ.τ.μ.)

10. αρχαίων συγγραφέων. (Σ.τ.μ.)

11. αφιέρωση, καθιέρωση, καθαγιασμός, καθαγιασία. (Σ.τ.μ.)

σίας· αντιστρόφως, στην προοπτική των δευτέρων, αν το *peque fas est eum immolari* γίνεται κατανοητό («ο *homo sacer*», γράφει ο Kerényi, «δεν μπορεί να είναι αντικείμενο θυσίας, ενός *sacrificium*, για κανέναν άλλο λόγο παρά μόνο γι' αυτόν τον πολύ απλό: ό,τι είναι *sacer* βρίσκεται ήδη στην κατοχή των θεών και είναι πρωταρχικώς και ιδιαιτέρως κτήμα των χθόνιων θεών. Συνεπώς δεν είναι απαραίτητο να καταστεί τέτοιος με μια νέα πράξη»¹²), δεν μπορεί όμως να γίνει καθόλου αντιληπτό γιατί ο *homo sacer* μπορεί να φονευθεί από οποιονδήποτε χωρίς αυτός να κριθεί ένοχος ιεροσυλίας (από εδώ προκύπτει και η παράταιρη εξήγηση του Macrobius, σύμφωνα με την οποία, επειδή οι ψυχές των *hominess sacri*¹³ ήταν *diis debitae*,¹⁴ προσπαθούσαν να τις στείλουν στον ουρανό όσο το δυνατόν συντομότερα).

Αμφότερες οι θέσεις δεν κατορθώνουν να δικαιολογήσουν επαρκώς και ταυτοχρόνως τα δύο στοιχεία των οποίων η παράθεση συνιστά ακριβώς, στον ορισμό του Festus, την ιδιαιτερότητα του *homo sacer*: την ατιμωρησία που συνόδευε τη θανάτωσή του και την απαγόρευση της θυσίας του. Πράγματι, εξ όσων γνωρίζουμε σχετικά με τη ρωμαϊκή θρησκευτική και δικαιοκτική οργάνωση (τόσο όσον αφορά το *jus divinum*¹⁵ όσο και αναφορικά με το *jus humanum*¹⁶), φαίνεται δύσκολο να συμβιβαστούν τα δύο αυτά χαρακτηριστικά: αν ο *homo sacer* ήταν μαρός (Fowler: *taboo*) ή κτήμα των θεών (Kerényi), γιατί λοιπόν μπορούσε ο οποιοσδήποτε να τον φονεύσει δίχως να μιανθεί ή να διαπράξει ιεροσυλία; Και αν, από την άλλη πλευρά, ήταν στην πραγματικότητα το θύμα μιας αρχαϊκής θυσίας ή ένας καταδικασμένος σε θάνατο, γιατί δεν ήταν *fas*¹⁷ να θανα-

12. Károly Kerényi, *La religione antica nelle sue linee fondamentali*, Astrolabio, Ρώμη 1952, σ. 76.

13. ιερών ανθρώπων. (Σ.τ.μ.)

14. είχαν προσφερθεί, ήταν χρεωμένες, στους θεούς. (Σ.τ.μ.)

15. θεϊκό δίκαιο. (Σ.τ.μ.)

16. ανθρώπινο δίκαιο. (Σ.τ.μ.)

17. θεμιτό, όσιο. (Σ.τ.μ.)

τωθεί σύμφωνα με τις θεσπισμένες μορφές εκτέλεσης; Τι είναι λοιπόν η ζωή του *homo sacer*, αν τοποθετείται στο σημείο τής μεταξύ φονευσιμότητας και αθυτότητας –δηλαδή, εκεί όπου τέμνονται η δυνατότητα θανάτωσής του και η απαγόρευση της θυσίας του– το οποίο κείται πέραν τόσο του ανθρώπινου δικαίου όσο και του θεϊκού;

Όλα όσα επισημάνθηκαν προηγουμένως μας κάνουν να πιστεύουμε ότι στο σημείο αυτό βρισκόμαστε ενώπιον μιας έννοιας-ορίου της ρωμαϊκής κοινωνικής οργάνωσης, που, όντας τέτοια, δύσκολα μπορεί να εξηγηθεί με ικανοποιητικό τρόπο, όσο παραμένουμε στο εσωτερικό του *jus divinum* και του *jus humanum*, αλλά η οποία, ίσως, μπορεί να μας επιτρέψει να φωτίσουμε τα αμοιβαία όριά τους. Αντί να προσπαθούμε να ξεδιπλώνουμε το ζήτημα της ειδικής φύσης του *homo sacer*, όπως πολύ συχνά συνέβη μέχρι σήμερα, στην κατεύθυνση μιας υποτιθέμενης αρχέγονης ασάφειας του ιερού, επικαλούμενοι την εθνολογική έννοια του ταμπού, και ακολουθώντας το παράδειγμά της, θα επιχειρήσουμε καλύτερα να ερμηνεύσουμε τη *sacratio* ως μια αυτόνομη φιγούρα και θα διερευνήσουμε το ενδεχόμενο να μας επιτρέπει να φωτίσουμε μια αρχέγονη πολιτική δομή, η οποία τοποθετείται σε μια ζώνη που προηγείται της διάκρισης μεταξύ ιερού και βέβηλου, μεταξύ θρησκευτικού και δικαίου. Αλλά, για να προσπελάσουμε αυτή τη ζώνη, είναι απαραίτητο πρώτα να ελευθερώσουμε το πεδίο από μια παρανόηση.

Η ΑΜΦΙΣΗΜΙΑ ΤΟΥ ΙΕΡΟΥ

2.1. Στην ερμηνεία των κοινωνικών φαινομένων και, ιδιαιτέρως, του προβλήματος της προέλευσης της κυριαρχίας, βαραινεί ακόμη ένα επιστημονικό μυθολόγημα το οποίο διαμορφώθηκε την περίοδο μεταξύ του τέλους του 19ου και των πρώτων δεκαετιών του 20ού αιώνα και οδήγησε για μεγάλο χρονικό διάστημα σε λαθεμένο δρόμο τις έρευνες των επιστημών του ανθρώπου σε έναν εξαιρετικά ευαίσθητο τομέα. Αυτό το μυθολόγημα, το οποίο στο σημείο αυτό θα μπορούσαμε να το αποκαλέσουμε προσωρινώς «θεωρία της αμφισημίας του ιερού», έλαβε σάρκα και οστά στην ανθρωπολογία της ύστερης βικτωριανής περιόδου και γνώρισε αμέσως ευρύτατη αποδοχή στη γαλλική κοινωνιολογία· η επιρροή του δε στον χρόνο και η διάδοσή του σε άλλες επιστημονικές πειθαρχίες στάθηκαν τόσο ανθεκτικές και έντονες, ώστε, αφού πρώτα έθεσε σε κίνδυνο τις έρευνες του Bataille σχετικά με την κυριαρχία, εξακολουθεί να είναι παρόν σε ένα αριστούργημα της γλωσσολογίας του 20ού αιώνα, όπως το *Vocabulaire des institutions indo-européennes* του Émile Benveniste. Το γεγονός ότι την πρώτη διατύπωσή του τη συναντάμε στα *Lectures on the religion of the Semites* του Robertson Smith (1889) –δηλαδή στο βιβλίο που έμελλε να ασκήσει καθοριστική επίδραση στη σύνθεση του *Τοτέμ και ταμπού*¹ του S. Freud (όταν το διαβάζεις είναι σαν να γλιστράς στο νερό πάνω σε μια γόνδολα)– δεν προκαλεί καμιά έκπληξη, αν ληφθεί υπόψη ότι τα *Lectures* συμπίπτουν με τη στιγ-

1. Σίγχιμουντ Φρόντ, *Τοτέμ και ταμπού*, μετάφραση: Χρήστος Αντωνίου, Επίκουρος, 1978. (Σ.τ.μ.)

μή κατά την οποία μια κοινωνία, που είχε πλέον απολέσει κάθε σχέση με τη θρησκευτική παράδοσή της, άρχιζε να αποκαλύπτει την αμηχανία και την ανησυχία της. Πράγματι, σε αυτό ακριβώς το βιβλίο η εθνολογική έννοια του ταμπού εγκαταλείπει για πρώτη φορά τον χώρο των πρωτόγονων πολιτισμών και ριζώνει βαθιά στη μελέτη της βιβλικής θρησκείας, σηματοδύοντας αμετάκλητα με την αμφισημία της τη δυτική εμπειρία του ιερού. Γράφει ο Robertson Smith στο VI μάθημα:

Πλάι στα ταμπού που αντιστοιχούν ακριβώς σε κανόνες ιερότητας και που προστατεύουν το απαραβίαστο των ειδώλων, των ιερών και θυσιαστηρίων, των ιερέων, των ταγών και, γενικότερα, των προσώπων και των πραγμάτων που ανήκουν στους θεούς και στη λατρεία τους, συναντάμε ένα άλλο είδος ταμπού που, στον σημιτικό χώρο, έχει το παράλληλό του στους κανόνες μιαιρότητας. Οι γυναίκες μετά τον τοκετό, ο άνθρωπος που άγγιξε ένα πτώμα κλπ. αποτελούν προσωρινώς ταμπού και αποκόπτονται από την ανθρώπινη κοινωνία έτσι όπως, στις σημιτικές θρησκείες, αυτά τα ίδια πρόσωπα θεωρούνται μιαιρά. Σε αυτές τις περιπτώσεις, το πρόσωπο ταμπού δεν θεωρείται ιερό, γιατί απομονώνεται τόσο από τον ιερό τόπο όσο και από κάθε επαφή με τους ανθρώπους... Σε πολλές πρωτόγονες κοινωνίες, μεταξύ των δύο ειδών ταμπού δεν υφίσταται ξεκάθαρη διαχωριστική γραμμή· αλλά και σε λαούς πιο προοδευμένους η έννοια της ιερότητας και εκείνη της μιαιρότητας συχνά εφάπτονται.²

Σε μια σημείωση με τον τίτλο *Holyness, uncleanness and taboo*, που προσέθεσε στη δεύτερη έκδοση των *Lectures* (1894), ο Robertson Smith, αφού πρώτα απαριθμεί μια ακόμη σειρά παραδειγμάτων αμφισημίας (μεταξύ των οποίων συγκαταλεγόταν η απαγόρευση του χοιρινού κρέατος, η οποία «στις σημιτικές θρησκείες ανήκει σε ένα είδος ουδέτερης ζώνης [terra di nessuno] μεταξύ του μιαιρού και του ιερού»), ομολογεί την αδυ-

2. William Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites*, A&C Black, Λονδίνο 1894, σσ. 152-3.

ναμία «να διαχωρίσουμε το σημειτικό δόγμα του ιερού και της μιαρότητας από το σύστημα του ταμπού».³

Είναι ενδεικτικό ότι, μεταξύ των τόσων μαρτυριών αυτής της αμφίσημης δύναμης του ιερού, ο Robertson Smith συγκαταλέγει εδώ και εκείνη του χέρεμ (ανάθεμα, αποκλεισμός από την κοινότητα)⁴:

Ένα ακόμη αξιοσημείωτο εβραϊκό έθιμο είναι το ανάθεμα (*herem*), με το οποίο ένας ασεβής αμαρτωλός ή οι εχθροί της κοινότητας και του Θεού της καταδικάζονταν σε ολοκληρωτική καταστροφή (αναθεματίζονταν). Το ανάθεμα [*banda*] είναι μια μορφή αναθήματος στη θεότητα, και για τον λόγο αυτόν το ρήμα «αναθεματίζω» αποδίδεται μερικές φορές με το «καθιερώνω» (Μιχαίας 4.13) ή «αφιερώνω» (Λευιτικόν 27.28). Όμως, σε αρχαιότερες περιόδους του εβραϊσμού, συνεπαγόταν την πλήρη καταστροφή όχι μόνο του προσώπου, αλλά και όλων των περιουσιακών του στοιχείων... μόνο τα μέταλλα, αφού πρώτα χύνονταν στην πυρά, μπορούσαν να ενσωματωθούν στον υπόλοιπο θησαυρό του ιερού (Ιησούς του Ναυή 6.24). Ούτε και τα ζώα θυσιάζονταν, αλλά απλώς θανατώνονταν, και η καθιερωμένη πόλη δεν έπρεπε να ανοικοδομηθεί (Δευτερονόμιον 13.16· Ιησούς του Ναυή 6.26). Ένα ανάθεμα αυτού του είδους συνιστά ένα ταμπού, που καθίσταται αποτελεσματικό από τον φόβο υπερφυσικών ποινών και τιμωριών (Βασιλειών Γ' 16.34) και, όπως στο ταμπού, ο ενδεχόμενος κίνδυνος είναι μεταδοτικός (Δευτερονόμιον 7.26)· όποιος μεταφέρει στο σπίτι του ένα καθιερωμένο πράγμα εκτίθεται στο αυτό ανάθεμα.⁵

3. *Lectures on the Religion of the Semites*, ό.π., σ. 452.

4. Είναι χαρακτηριστικό, όπως διαπιστώνουμε αμέσως παρακάτω, ότι και αυτή η έννοια «ανάθεμα» απαντούσε αρχικώς με την αμφίσημη σημασία του αφιερώματος στον θεό (συνήθως με σφαγές, θυσίες και καταστροφές των πόλεων του εχθρού ως προσφορές στον σύμμαχο θεό) και του κακού, του καταραμένου και του αποτρόπαιου, εκείνου που έχει απολέσει τα υλικά αγαθά και αποκλείεται από την κοινωνία των πιστών, δηλαδή του αποκεχωρισμένου, του αποσυνάγωγου, του καταδικασμένου στην αυστηρότατη ποινή και στην καταστροφή. (Σ.τ.μ.)

5. *Lectures on the Religion of the Semites*, ό.π., σσ. 453-4.

Η ανάλυση του αναθέματος –που εξομοιώνεται με το ταμπού– διαδραματίζει από την αρχική κίβλας στιγμή καθοριστικό ρόλο στη γέννηση της θεωρίας της αμφισημίας του ιερού: η αμφισημία του πρώτου, το οποίο αποκλείει περιλαμβάνοντας, συνεπάγεται την αμφισημία του δεύτερου.

2.2. Από τη στιγμή που διατυπώθηκε, η θεωρία της αμφισημίας του ιερού, ως εάν η ευρωπαϊκή κουλτούρα για πρώτη φορά να την αντιλαμβάνονταν, διαδίδεται χωρίς να συναντά αντίσταση στη σφαίρα των επιστημών του ανθρώπου. Μία δεκαετία μετά τα *Lectures*, ένα κλασικό έργο της γαλλικής ανθρωπολογίας, το *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice* των Mauss και Hubert (1899), ανοίγει επικαλούμενο ακριβώς «τον αμφίσημο χαρακτήρα των ιερών πραγμάτων, που ο Robertson Smith με τόσο αξιοθαύμαστο τρόπο έφερε στο φως».⁶ Έξι χρόνια αργότερα, στον δεύτερο τόμο της *Völkerpsychologie* του Wilhelm Max Wundt, η έννοια του ταμπού εκφράζει ακριβώς την αρχέγονη αδιαφορία μεταξύ ιερού και μιαιού που θα χαρακτήριζε την πιο αρχαϊκή φάση της ανθρώπινης ιστορίας, εκείνο το αμάλγαμα ευσέβειας και φρίκης που ο Wundt, με μια διατύπωση η οποία έμελλε να έχει εξαιρετική απήχηση, περιέγραψε ως «ιερή φρίκη». Μόνο σε μια μεταγενέστερη φάση, όταν, σύμφωνα με τον Wundt, οι πιο αρχαίες δαιμονικές δυνάμεις αντικαταστάθηκαν από τους θεούς, η αρχέγονη αμφισημία παραχώρησε τη θέση της στην αντίθεση μεταξύ ιερού και μιαιού.

Το 1912, ο θεός του Mauss, ο Émile Durkheim, δημοσιεύει τις *Formes élémentaires de la vie religieuse*, όπου ένα ολόκληρο κεφάλαιο είναι αφιερωμένο στην «αμφισημία της έννοιας του ιερού». Ο Durkheim ταξινομεί τις «θρησκευτικές δυνάμεις»

6. Marcel Mauss – H. Hubert, «Essai sur la nature et la fonction du sacrifice», σε Marcel Mauss *Œuvres*, τόμ. I, Gallimard, Παρίσι 1968, σ. 195. Γαλλικά στο πρωτότυπο.

σε δύο αντιτιθέμενες κατηγορίες, τις αίσιες (*fas*) και τις απαίσιες (*nefas*):⁷

Δεν υπάρχει αμφιβολία πως τα συναισθήματα που εμπνέουν οι μεν και οι δε δεν είναι ταυτόσημα: άλλο είναι ο σεβασμός και άλλο η αποστροφή και η φρίκη. Εντούτοις, δεδομένου ότι οι πράξεις είναι οι ίδιες σε αμφοτέρες τις περιπτώσεις, τα εκφραζόμενα συναισθήματα δεν πρέπει να διαφέρουν εκ φύσεως. Πράγματι, υπάρχει μια σχετική φρίκη στον θρησκευτικό σεβασμό, κυρίως όταν είναι πολύ έντονος, και ο φόβος που εμπνέουν οι δαιμονικές δυνάμεις δεν στερείται σε γενικές γραμμές ευλάβειας... Το άσπιλο και το μιαρό δεν αποτελούν δύο χωρισμένα γένη, αλλά δύο ποικιλίες του αυτού γένους που περιλαμβάνει τα ιερά πράγματα. Υφίστανται δύο είδη ιερού, το αίσιο και το απαίσιο· και όχι μόνο δεν υπάρχει λύση της συνέχειας μεταξύ των δύο μορφών, αλλά ένα οποιοδήποτε πράγμα μπορεί να περάσει από τη μια στην άλλη δίχως να μεταβάλλει τη φύση του. Από το άσπιλο δημιουργείται το μιαρό και αντιστρόφως: η αμφισημία του ιερού έγκειται στη δυνατότητα αυτού του μετασχηματισμού.⁸

Με αυτές τις σελίδες αρχίζει να τίθεται σε εφαρμογή η διαδικασία ψυχολογικοποίησης της θρησκευτικής εμπειρίας (η

7. Οι λατινικοί όροι *fas* και *nefas* θα μπορούσαν να αποδοθούν επίσης και ως ευοίωνες/ευμενείς/όσιες και δυσοίωνες/δυσμενείς/ανόσιες. Το σημαντικό όμως είναι να υπογραμμίσουμε ότι για τους αρχαίους Ρωμαίους η διάκριση μεταξύ *fas* και *nefas* σχετιζόταν επίσης με τη διεξαγωγή δικών. Για παράδειγμα, *dies fastus* ήταν και η ένδικος ημέρα, η ημέρα κατά την οποία οι Ρωμαίοι μπορούσαν να διαπραγματευτούν ή να κλείσουν συμφωνίες και δουλειές χωρίς να υπόκεινται σε θρησκευτικές απαγορεύσεις και περιορισμούς. Εξάλλου *fas* σημαίνει «άδεια ή εντολή εκ μέρους του θεού». Από την άλλη, το *dies nefas* μπορεί να αποδοθεί και ως «αποφράδα ημέρα». Γνωρίζουμε μάλιστα πως οι Ρωμαίοι είχαν αποφράδες ημέρες, που ήταν αφιερωμένες σε μερικούς θεούς ή και στους νεκρούς. Και ήταν συνολικά 109 καθ' όλη τη χρονιά. (Σ.τ.μ.)

8. Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, F. Alcan, Παρίσι 1912, σσ. 446-8.

«αποστροφή» και η «φρίκη» με την οποία η καλλιεργημένη ευρωπαϊκή αστική τάξη προδίδει την ενόχλησή της απέναντι στο θρησκευτικό γεγονός), που θα ολοκληρωθεί μερικά χρόνια αργότερα στη σφαίρα της θεολογίας με τη σχολή του Μαρβούργου και το έργο του Rudolph Otto για το ιερό (*Das Heilige*, 1917). Εδώ, μια θεολογία η οποία είχε απολέσει κάθε εμπειρία του εξ αποκαλύψεως λόγου και μια φιλοσοφία που είχε εγκαταλείψει κάθε νηφαλιότητα απέναντι στο συναίσθημα, εκθειάζουν την ένωσή τους σε μια έννοια του ιερού η οποία έρχεται πλέον να ταυτιστεί απολύτως με εκείνα του σκοτεινού και του απροσπέλαστου. Το γεγονός ότι το θρησκευτικό στοιχείο ανήκει ολοκληρωτικώς στη σφαίρα του ψυχολογικού συναισθήματος, ότι ουσιαστικώς σχετίζεται με τα ρίγη και με την ανατριχίλα, αυτή είναι η τετριμμένη αλήθεια που ο νεολογισμός *numinosum*⁹ θα επενδύσει με μια επίφαση επιστημονικότητας.

Γίνεται λοιπόν κατανοητό πως, όταν, μερικά χρόνια αργότερα, ο Freud επιχειρεί τη σύνθεση του *Τοτέμ και ταμπού*, το έδαφος ήταν επαρκώς προετοιμασμένο. Εντούτοις μόνο με αυτό το βιβλίο έρχεται στο φως μια αληθινή γενική θεωρία της αμφισημίας, πάνω σε βάσεις όχι μόνο ανθρωπολογικές και ψυχολογικές, αλλά και γλωσσολογικές. Το 1910, ο Freud είχε διαβάσει το δοκίμιο ενός γλωσσολόγου σήμερα απαξιωμένου, του Karl Abel, που είχε τον τίτλο *Über den Gegensinn der Urworte* (*Περί του αντιφατικού νοήματος των αρχέγονων λέξεων*), και το είχε υποβάλει σε κριτική παρουσίαση μέσα από τις

9. «Για να περιγράψει το αντικειμενικό σύστοιχο του βιώματος του ιερού προσφεύγει (ο Otto) σε μια παλιά λατινική λέξη, *numen* (που σημαίνει “πνεύμα” σε κάπως αρχαϊκά και ανιμιστικά συμφραζόμενα), απ’ όπου κατασκευάζει ένα νεολογισμό: το *Numinosum*. Αυτή την τελευταία αινιγματική έννοια αναλύει σε δύο στοιχεία, το *mysterium tremendum* (τρομερό ή τρομακτικό μυστήριο) και το *mysterium fascinans* (θελκτικό ή γοητευτικό μυστήριο)», Φώτης Τερζάκης «Το ιερό» στο *Θρησκευτολογικό λεξικό*, επιμέλεια: Μάριος Μπέγζος, Ελληνικά Γράμματα, 2000, σ. 263. (Σ.τ.μ.)

σελίδες της επιθεώρησης *Imago*, συνδέοντάς το με τη δική του θεωρία της απουσίας της αρχής της αντίφασης στα όνειρα. Μεταξύ των λέξεων με αντίθετο νόημα που ο Abel απαριθμούσε στο παράρτημα, συγκαταλεγόταν, όπως δεν παρέλειψε να επισημάνει ο Freud, ο λατινικός όρος *sacer*, «άγιος και καταραμένος». Κατά περίεργο τρόπο, οι ανθρωπολόγοι, που ήταν οι πρώτοι που ανέπτυξαν τη θεωρία της αμφισημίας του ιερού, δεν είχαν κάνει μνεία στη λατινική *sacratio*. Το 1911, όμως, έκανε την εμφάνισή του το δοκίμιο του Fowler «The original meaning of the word *sacer*», στο επίκεντρο του οποίου βρίσκεται ακριβώς μια ερμηνεία του *homo sacer*, που γνώρισε άμεση απήχηση μεταξύ των μελετητών των επιστημών της θρησκείας. Εδώ ακριβώς η λανθάνουσα αμφισημία στον ορισμό του Festus επιτρέπει στον μελετητή (εκκινώντας από μια υπόδειξη του Robert Marett, και επεκτείνοντάς την) να συνδέσει το λατινικό *sacer* με την κατηγορία του ταμπού («*Sacer esto* είναι ουσιαστικώς μια κατάρα· και ο *homo sacer* επί του οποίου ρίχνεται αυτή η κατάρα είναι ένας παρίας, ένας άνθρωπος αναθεματισμένος, απαγορευμένος [ένας άνθρωπος ταμπού], ένας επικίνδυνος... υπάρχει το ενδεχόμενο αρχικά η λέξη να σήμαινε απλώς ταμπού, ειδικότερα τον αποπεμφθέντα από την περιοχή του κοσμικού, δίχως ειδική αναφορά σε κάποια θεότητα, αλλά τον «ιερό» ή καταραμένο αναλόγως των περιστάσεων»¹⁰).

Η Huguette Fugier, σε μια καλά τεκμηριωμένη μελέτη της, κατέδειξε με ποιο τρόπο η θεωρία της αμφισημίας του ιερού διεισδύει στη σφαίρα της επιστήμης της γλωσσολογίας και καταλήγει να εδραιώσει το οχυρό της.¹¹ Σε αυτή τη διαδικασία αποφασιστικό ρόλο διαδραματίζει ακριβώς ο *homo sacer*. Πράγματι, ενώ στη δεύτερη έκδοση του *Lateinisches etymologisches Wörterbuch* του Alois Walde (1910) δεν υπάρχει ίχνος

10. Ward W. Fowler, *Roman Essays and Interpretation*, Clarendon Press, Οξφόρδη 1920, σσ. 17-23. Αγγλικά στο πρωτότυπο.

11. Huguette Fugier, *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, Les Belles Lettres, Παρίσι 1963, σσ. 238-40.

της θεωρίας της αμφισημίας, το λήμμα *sacer* του *Dictionnaire étymologique de la langue latine* του Alfred Ernout-Milliet (1932) επικυρώνει πλέον «το διττό νόημα» του όρου, επικαλούμενο ακριβώς τον *homo sacer*: «Ιερό χαρακτηρίζεται ένα πρόσωπο ή ένα πράγμα που κανείς δεν μπορεί να το αγγίξει χωρίς να μianθεί ο ίδιος ή χωρίς να μianει. Όθεν προκύπτει και η διπλή σημασία του “ιερού” ή “καταραμένου” (κατά προσέγγιση). Ένας ένοχος που αφιερώνεται στους χθόνιους θεούς είναι ιερός (*sacer esto*: πρβλ. ελλ. *ιερός, άγιος*)».¹²

Ν Παρουσιάζει ενδιαφέρον να ακολουθήσουμε, μέσα από την εργασία της Fugier, την ιστορία των ανταλλαγών μεταξύ ανθρωπολογίας, γλωσσολογίας και κοινωνιολογίας γύρω από το ζήτημα του ιερού. Στο διάστημα που μεσολάβησε μεταξύ της δεύτερης έκδοσης του λεξικού του Walde και της πρώτης έκδοσης εκείνου του Ernout-Meillet, είχε εμφανιστεί στη *Real-Enzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, των August Pauly – Georg Wissowa, το άρθρο «Sacer», με την υπογραφή του Richard Ganschietz (1920) που κατέγραφε καταλεπτώς τη θεωρία της αμφισημίας του Durkheim (όπως είχε ήδη κάνει και ο Fowler με τον Robertson Smith). Όσο αφορά τον Meillet, η Fugier ενθυμίζει τις σχέσεις που διατηρούσε ο γλωσσολόγος με την κοινωνιολογική σχολή του Παρισιού (και ιδιαιτέρως με τον Mauss και τον Durkheim). Έτσι, όταν, το 1939, ο Roger Caillois δημοσίευσε το *L'homme et le sacré*, ήταν σε θέση να ξεκινήσει στηριζόμενος κατευθείαν σε ένα λεξιλογικό δεδομένο που μπορούσε να θεωρηθεί στέρεο και ασφαλές: «Γνωρίζουμε καλά, ακολουθώντας τον ορισμό του Ernout-Meillet, ότι στη Ρώμη η λέξη *sacer* μπορούσε να αποδοθεί σε εκείνο το πρόσωπο ή σε εκείνο το πράγμα που κανείς δεν μπορούσε να το αγγίξει χωρίς να μianθεί ο ίδιος ή χωρίς να μianει».¹³

2.3. Μια αινιγματική φιγούρα του αρχαϊκού ρωμαϊκού δικαίου,

12. Γαλλικά στο πρωτότυπο.

13. Roger Caillois, *L'homme et le sacré*, Presses Universitaires de France, Παρίσι 1939, σ. 22. Γαλλικά στο πρωτότυπο.

η οποία φαίνεται να συγκεντρώνει και να συνθέτει πάνω της αντιθετικά χαρακτηριστικά και συνεπώς γι' αυτόν τον λόγο απαιτούσε και η ίδια μια εξήγηση, αντηχεί στη θρησκευτική κατηγορία του ιερού τη στιγμή που διατρέχει για λογαριασμό της μια διαδικασία αμετάκλητης αποσημασιοδότησης, όταν δηλαδή χάνει οριστικά τη σημασία της και προσλαμβάνει αντιθετικά νοήματα. Αυτή η αμφισημία, αν συσχετιστεί με την εθνογραφική έννοια του ταμπού, μπορεί με τη σειρά της να χρησιμοποιηθεί για να εξηγήσει, σε μια σχέση τέλειας κυκλικότητας, τη μορφή του *homo sacer*. Στη ζωή των εννοιών υφίσταται μια στιγμή κατά την οποία χάνουν την άμεση σαφήνιά τους και, όπως συμβαίνει με κάθε κενό όρο, μπορούν να προσλάβουν αντιθετικά νοήματα. Για το θρησκευτικό φαινόμενο, αυτή η στιγμή συμπίπτει με τη γέννηση της σύγχρονης ανθρωπολογίας, στα τέλη του 19ου αιώνα, στο κέντρο της οποίας, και όχι τυχαία, βρίσκονται αμφίσημες έννοιες, όπως το μάννα και το ταμπού. Ο Claude Lévi-Strauss έδειξε ότι ο όρος μάννα λειτουργεί ως επιπολάζον σημαίνον,¹⁴ η μοναδική σημασία του οποίου είναι να αποτυπώνει την περίσσεια της σημαίνουσας λειτουργίας επί των σημαινομένων. Ανάλογες θεωρήσεις κατά κάποιο τρόπο θα μπορούσαν να αρθρωθούν και για την έννοια του ταμπού, όπως και για εκείνη του ιερού, αναφορικά με τη χρήση τους και τη λειτουργία τους στον λόγο των επιστη-

14. Ο χαρακτηρισμός «significant flottant» του Claude Lévi-Strauss για το μάννα έχει αποδοθεί στα ελληνικά μεταξύ άλλων και ως «ρέον σημαίνον» ή «κυμαινόμενο σημαίνον». Ακολουθήσαμε τον Θεόδωρο Παραδέλλη (*Θρησκευσιολογικό λεξικό*, ό.π., σσ. 354-5) στην επιλογή του, αν μη τι άλλο γιατί θεωρούμε ότι ανταποκρίνεται πληρέστερα στις απαιτήσεις του παρόντος κειμένου. Σε κάθε περίπτωση, ό,τι θα πρέπει να κρατήσουμε για την ώρα είναι το γεγονός ότι για τον γάλλο ανθρωπολόγο το μάννα συνιστά ένα καθαρό σύμβολο κενό νοήματος, άρα επιδέχεται οποιοδήποτε συμβολικό νόημα και μπορεί να εφαρμοστεί σε κάθε αντικείμενο και άτομο, καθώς δηλώνει περισσότερα από όσα εκφράζει. (Σ.τ.μ.)

μών των ανθρώπου μεταξύ 1890 και 1940. Μια υποτιθέμενη και αμφίβολη αμφισημία της γενικής θρησκευτικής κατηγορίας του ιερού δεν είναι σε θέση να εξηγήσει το πολιτικο-δικαιικό φαινόμενο στο οποίο αναφέρεται το αρχαιότερο εννοιολογικό περιεχόμενο του όρου *sacer*. Αντιθέτως, μόνο μια επισταμένη και απροκατάληπτη οριοθέτηση των αντίστοιχων σφαιρών του πολιτικού και του θρησκευτικού μπορεί να καταστήσει εφικτή την κατανόηση της ιστορίας της συνύφανσής τους και των πολύπλοκων σχέσεων που αναπτύσσονται μεταξύ τους. Σε κάθε περίπτωση είναι σημαντικό η αρχέγονη δικαιο-πολιτική διάσταση που αποτυπώνεται στον *homo sacer* να μην αποκρύπτεται από ένα επιστημονικό μυθολόγημα, το οποίο καθαυτό όχι μόνο δεν μπορεί να εξηγήσει τίποτε, αλλά χρήζει και το ίδιο εξήγησης.

Η ΙΕΡΗ ΖΩΗ

3.1. Η δομή της *sacratio* προκύπτει, τόσο στις πηγές όσο και σύμφωνα με την ομόθυμη γνώμη των μελετητών, από τη σύζευξη δύο στοιχείων: της ατιμωρησίας του φόνου και του αποκλεισμού από τη θυσία. Πρωτίστως το *impune occidi* συγκροτεί μια μορφή εξαίρεσης από το *jus humanum*¹, στον βαθμό που αναστέλλει την εφαρμογή του νόμου σχετικά με τον φόνο, που αποδιδόταν στον Numa Pompilius² (*si quis hominem liberum dolo sciens morti duit, parricidas esto*).³ Η ίδια διατύπωση, την οποία μας δίνει ο Festus (*qui occidit, parricidi non damnatur*) συνιστά κατά κάποιον τρόπο μια αληθινή *exceptio* με την τεχνική σημασία της λέξης: δηλαδή, ο φονιάς, στην περίπτωση που προσεπικαλούνταν, θα μπορούσε να αντικρούσει την κατηγορία επικαλούμενος την ιερότητα του θύματος. Αλλά μια

1. ανθρώπινο δίκαιο. (Σ.τ.μ.)

2. *Numa Pompilius* (Νουμάς Πομπίλιος) (8ος-7ος αι.): Ο δεύτερος βασιλιάς της Ρώμης. Οι Ρωμαίοι τον θεωρούσαν τον σοφότερο από τους επτά βασιλείς τους, οι οποίοι, σύμφωνα με τη ρωμαϊκή παράδοση, κυβέρνησαν την πόλη πριν την εγκαθίδρυση της Δημοκρατίας (509 π.Χ.). Στον Νουμά αποδίδονται η απαρχή της νομισματοκοπίας, η καθιέρωση των πρώτων θρησκευτικών θεσμών και η δημιουργία του θρησκευτικού ημερολογίου, ο ορισμός των εργασίμων ημερών και η θεσμοθέτηση του αξιώματος του *pontifex maximus*. Κύριο γνώρισμα των ιερών νόμων του Νουμά θεωρούνταν η κατάργηση της ανθρωποθυσίας και η αντικατάστασή της από θυσίες ανθρώπινων ομοιωμάτων. (Σ.τ.μ.)

3. σε περίπτωση που κάποιος με δόλο φονεύσει έναν ελεύθερο άνθρωπο, να είναι μαιφόνος. (Σ.τ.μ.)

προσεχτικότερη ματιά μάς επιτρέπει να διαπιστώσουμε ότι και το *neque fas est eum immolari*⁴ συγκροτεί μια εξαίρεση, αυτή τη φορά από το *jus divinum*⁵ και από κάθε μορφή τελετουργικής θανάτωσης. Οι αρχαιότερες μορφές θανατικής καταδίκης που γνωρίζουμε (η στυγερή *roepa cullei*,⁶ κατά την οποία ο καταδικασμένος, με το κεφάλι σκεπασμένο με λυκοτόμαρο, κλεινόταν σε ένα τσουβάλι με μερικά φίδια, ένα σκυλί και έναν πετεινό και στη συνέχεια τον πετούσαν στο νερό ή τον γκρέμιζαν από τον Ταρπήιο βράχο⁷) είναι, στην πραγματικότητα, μάλλον τελετές κάθαρσης παρά θανατικές ποινές με τη σημερινή σημασία του όρου: το *neque fas est eum immolari* χρησίμευε ακριβώς για να διακρίνεται η θανάτωση του *homo sacer* από τις καθαρτήριες τελετές και απέκλειε κατηγορηματικά τη *sacratio* από τη θρησκευτική σφαίρα με τη στενή έννοια.

Πολλοί παρατήρησαν ότι ενώ η *consecratio*⁸ κανονικά οδηγεί ένα αντικείμενο από το *jus humanum* στο θεϊκό δίκαιο, από το βέβηλο στο ιερό,⁹ στην περίπτωση του *homo sacer* ένα πρόσωπο τίθεται απλώς έξω από την ανθρώπινη δικαιοδοσία, δίχως ωστόσο να περάσει στη θεϊκή. Πράγματι, δεν είναι μόνο η απαγόρευση της επίπασης του θύματος με τη *mola salsa*, πριν να το θυσιάσουν, που αποκλείει κάθε ισοδυναμία μεταξύ του *homo sacer* και ενός καθιερωμένου θύματος, αλλά, όπως παρατηρεί ο Macrobius, αναφερόμενος στον Trebatius,¹⁰ το θεμιτό της θα-

4. δεν επιτρέπεται από τον νόμο να τον θυσιάσουν. (Σ.τ.μ.)

5. θεϊκό δίκαιο. (Σ.τ.μ.)

6. ποινή του Σακίου. (Σ.τ.μ.)

7. Ταρπήιος βράχος ή Ταρπήια πέτρα: Απότομος γκρεμός στο νοτιοδυτικό τμήμα του Καπιτωλίου, από τον οποίο ρίπτονταν οι ένοχοι βαρέων αδικημάτων, και μάλιστα οι ελεύθεροι πολίτες, οι καταδικασμένοι για προδοσία, για δολοφονία και ψευδομαρτυρία, για μαγεία ή ασέβεια εις βάρος των δημάρχων ή άλλων αρχόντων. (Σ.τ.μ.)

8. καθιέρωση, αφιέρωση. (Σ.τ.μ.)

9. *Roman Essays and Interpretation*, ό.π., σ. 18.

10. *Gajus Trebatius Testa* (Γάιος Τρεβάτιος Τέστας): Λατίνος νο-

νάτωσης, δηλαδή το γεγονός ότι κάποιος μπορούσε να τον φονεύσει, συνεπαγόταν ότι η βία που είχε ασκηθεί εναντίον του *homo sacer* δεν συνιστούσε ιεροσυλία, όπως συνέβαινε στην περίπτωση των *res sacrae*¹¹ (*cum cetera sacra violari nefas sit, hominem sacrum jus fuerit occidi*).¹²

Αν αυτό αληθεύει, η *sacratio* διαμορφώνει μια διπλή εξαίρεση, τόσο από το *jus humanum* όσο και από το *jus divinum*, τόσο από την κοσμική σφαίρα όσο και από τη θρησκευτική. Η τοπολογική δομή, που χαράσσει αυτή η διπλή εξαίρεση, είναι εκείνη ενός διττού αποκλεισμού και μιας διττής σύλληψης, που συνιστά κάτι παραπάνω από μια απλή αναλογία με τη δομή της κυρίαρχης εξαίρεσης. (Εξού και η συνάφεια της θέσης όσων μελετητών, όπως ο Giuliano Crifò, ερμηνεύουν τη *sacratio* σε ουσιαστική συνέχεια με τον αποκλεισμό από την κοινότητα¹³). Όπως, πράγματι, στην κυρίαρχη εξαίρεση, ο νόμος εφαρμόζεται στην εξαιρετική περίπτωση με τη μη τήρησή του, εφαρμόζεται απεφαρμοζόμενος, αποσυρόμενος από αυτήν, έτσι και ο *homo sacer* ανήκει στον Θεό με τη μορφή της μη θυσιμότητάς του και ταυτοχρόνως περιλαμβάνεται στην κοινότητα με τη μορφή της φονευσιμότητάς του. *Η άθυτη και, ωστόσο, φονεύσιμη, ζωή είναι η ιερή ζωή: δηλαδή η ζωή που δεν μπορεί να θυσιαστεί και μολαταύτα μπορεί να αφαιρεθεί, είναι ιερή ζωή.*

3.2. Συνεπώς εκείνο που προσδιορίζει την κατάσταση του *homo sacer* δεν είναι τόσο η αρχέγονη αμφισημία της ιερότητας που

μομαθής του 1ου αι. π.Χ. Έγραψε τα *De jure civile* και *De religionibus*. (Σ.τ.μ.)

11. *ιερών πραγμάτων*. (Σ.τ.μ.)

12. *μολονότι απαγορευόταν να βεβηλώσουν τα άλλα ιερά πράγματα, επιτρεπόταν να φονεύσουν έναν ιερό άνθρωπο*. (Σ.τ.μ.)

13. Giuliano Crifò, «*Exilica causa, quae adversus exulem agitur*», σε *Du châtement dans le cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique*, L'École française de Rome, Ρώμη 1984, σσ. 460-5.

του είναι σύμφυτη, όσο, αντιθέτως, ο ιδιαίτερος χαρακτήρας του διπλού αποκλεισμού στον οποίο βρίσκεται εγκλωβισμένος και της βίας στην οποία εκτίθεται. Αυτή η βία – η μη εγκεκριμένη θανάτωση την οποία μπορεί να διαπράξει οποιοσδήποτε – δεν μπορεί να ταξινομηθεί ούτε ως θυσία ούτε ως δολοφονία, ούτε ως εκτέλεση μιας καταδίκης ούτε ως ιεροσυλία. Μακριά από τις θεσπισμένες μορφές του ανθρώπινου και του θεϊκού δικαίου, διανοίγει μια σφαίρα του ανθρώπινου πράττειν που δεν είναι ούτε εκείνη του *sacrum facere*¹⁴ ούτε εκείνη της κοσμικής πράξης και την οποία στο σημείο αυτό θα πρέπει να αποπειραθούμε να κατανοήσουμε.

Συναντήσαμε ήδη μια σφαίρα-όριο του ανθρώπινου πράττειν που εντοπίζεται μόνο σε μια σχέση εξαίρεσης. Πρόκειται για τη σφαίρα της κυρίαρχης απόφασης, η οποία αναστέλλει τον νόμο στην κατάσταση της εξαίρεσης και ενέχει με τον τρόπο αυτόν τη γυμνή ζωή. Συνεπώς, οφείλουμε να αναρωτηθούμε αν η δομή της κυριαρχίας και εκείνη της *sacratio* δεν συνδέονται κατά κάποιον τρόπο μεταξύ τους και αν, στο πλαίσιο αυτής της σύνδεσης, δεν μπορούν να φωτίσουν η μια την άλλη. Μπορούμε εν προκειμένω να υποβάλουμε, μάλιστα, μια πρώτη υπόθεση: αν τον επαναφέραμε στον τόπο που του προσιδιάζει, εκείθεν τόσο του ποινικού δικαίου όσο και της θυσίας, ο *homo sacer* θα παρουσίαζε την αρχέγονη μορφή μιας ζωής εγκλωβισμένης στο κυρίαρχο ανάθεμα και θα διατηρούσε τη θύμηση του αρχέγονου αποκλεισμού μέσω του οποίου συγκροτήθηκε η πολιτική διάσταση. Με άλλα λόγια, ο πολιτικός χώρος της κυριαρχίας συγκροτήθηκε μέσω μιας διττής εξαίρεσης, ως ένα έκφυμα του κοσμικού στο θρησκευτικό και του θρησκευτικού στο κοσμικό, που διαμορφώνει μια ζώνη αδιαφορίας μεταξύ θυσίας και ανθρωποκτονίας. Η σφαίρα της κυριαρχίας είναι εκείνη εντός της οποίας κάποιος μπορεί να φονεύσει δίχως να διαπράξει ανθρωποκτονία και χωρίς να τελεστεί θυσία, και ιερή, δη-

14. τα ιερά επιτελείν, ιερουργείν, θύειν. (Σ.τ.μ.)

λαδή φονεύσιμη και άθυτη, είναι η ζωή που αιχμαλωτίστηκε σε αυτή τη σφαίρα.

Είμαστε σε θέση λοιπόν να δώσουμε μια πρώτη απάντηση στην ερώτηση που θέσαμε, όταν σκιαγραφήσαμε την τυπική δομή της εξαίρεσης. Ότι βρίσκεται δέσμιο στο κυρίαρχο ανάθεμα είναι η φονεύσιμη και άθυτη ανθρώπινη ζωή: ο *homo sacer*. Αποκαλώντας γυμνή ζωή ή ιερή ζωή αυτή τη ζωή, που συνιστά το αρχικό περιεχόμενο της κυρίαρχης εξουσίας, αρχίζουμε επίσης να σχηματοποιούμε μια απάντηση στο κεντρικό πρόβλημα που είχε θέσει ο Benjamin σχετικά με «την προέλευση του δόγματος της ιερότητας της ζωής». Ζωή πιασμένη στο κυρίαρχο ανάθεμα είναι η ζωή που είναι αρχικώς ιερή –φονεύσιμη και άθυτη· τούτο σημαίνει πως μπορεί να αφαιρεθεί, αλλά δεν μπορεί να θυσιαστεί– και, υπ’ αυτή την έννοια, η παραγωγή της γυμνής ζωής είναι η πρωταρχική επίδοση της κυριαρχίας. Η ιερότητα της ζωής, την οποία σήμερα επικαλούνται και επιθυμούν να επιβάλουν έναντι της κυρίαρχης εξουσίας ως ένα, υπό κάθε έννοια, θεμελιώδες ανθρώπινο δικαίωμα, εκφράζει, αντιθέτως, στην αρχική της μορφή, ακριβώς την υποταγή της ζωής σε μια εξουσία θανάτου και την ανεπανόρθωτη έκθεσή της στη σχέση εγκατάλειψης.

Κ Ο δεσμός μεταξύ της συγκρότησης μιας πολιτικής εξουσίας και της *sacratio* πιστοποιείται επίσης από την *potestas sacrosancta*,¹⁵ της οποίας στη Ρώμη απολαύουν οι δήμαρχοι των πληβείων. Πράγματι, το απαραβίαστο του δημάρχου θεμελιώνεται μόνο στο γεγονός ότι, τη στιγμή της πρώτης ομαδικής αποχώρησής τους από την πόλη, οι πληβείοι ορκίστηκαν να εκδικηθούν για τις προσβολές που είχε υποστεί ο εκπρόσωπός τους, θεωρώντας τον ένοχο ως έναν *homo sacer*. Ο όρος *lex sacrata*,¹⁶ που καταχρηστικά χαρακτηρίζει

15. άσυλον αρχήν. (Σ.τ.μ.)

16. ιερός νόμος Έτσι ονομάζονταν μερικοί ρωμαϊκοί νόμοι, τους οποίους όσοι παραβίαζαν θεωρούνταν εξάγιστοι. Μεταξύ των Σαμνιτών μάλιστα –και το στοιχείο αυτό θα μπορούσε να συνδεθεί με τη «*charté jurée*», για την οποία γίνεται λόγος στη συνέχεια– ο *lex sacrata* συνο-

κώς τα δημοψηφίσματα διακρίνονταν από τους *leges*¹⁷⁾ εκείνη που στην πραγματικότητα δεν ήταν παρά μόνο η «*charté jurée*»¹⁸⁾ των εξεγερμένων πληβείων κατά την πρώτη περίοδο, δεν είχε άλλο νόημα παρά μόνο τον προσδιορισμό μιας φονεύσιμης ζωής, μιας ζωής που μπορούσε να αφαιρεθεί. Ωστόσο, για τον ίδιο ακριβώς λόγο, θεμελιώνει μια πολιτική εξουσία η οποία, κατά κάποιο τρόπο, αντιστάθμιζε την κυρίαρχη εξουσία. Συνεπώς τίποτα δεν αποκαλύπτει πληρέστερα το τέλος της παλαιάς δημοκρατικής συγκρότησης και τη γέννηση της νέας απόλυτης εξουσίας, όσο η στιγμή κατά την οποία ο Αύγουστος συγκεντρώνει στα χέρια του την *potestas tribunicia*¹⁹⁾ και καθίσταται με τον τρόπο αυτόν *sacrosanctus*²⁰⁾ (*Sacrosanctus in perpetuum ut essem* –διακηρύσσει το *Res gestae Divi Augusti*²¹⁾– *et quoad viverem tribunicia potestas mihi tribuetur*).²²⁾

3.3. Στο σημείο αυτό η δομική αναλογία μεταξύ της κυρίαρχης εξαίρεσης και της *sacratio* αποκαλύπτει όλο το νόημά της. Στα δύο ακραία όρια της έννομης τάξης, κυρίαρχος και *homo sacer* παρουσιάζουν δύο συμμετρικές φιγούρες, που έχουν την αυτή δομή και συσχετίζονται, με την έννοια ότι κυρίαρχος είναι αυτός εν σχέσει προς τον οποίο όλοι οι άνθρωποι είναι δυνάμει *homines sacri*, και *homo sacer* είναι εκείνος εν σχέσει προς τον οποίο όλοι οι άνθρωποι ενεργούν ως κυρίαρχοι.

δευτόταν από μια τελετή η οποία δέσμευε τους άνδρες να πραγματοποιήσουν μια συγκεκριμένη ενέργεια, αφιερώνοντάς μαζί με τις οικογένειές τους και τα αγαθά τους σε μια θεότητα. Η εν λόγω πρακτική ήταν κοινή σε όλους τους ιταλικούς λαούς, αλλά ήταν κυρίως οι Σαμνίτες εκείνοι που ανέδειξαν τις αξίες της. (Σ.τ.μ.)

17. νόμους. (Σ.τ.μ.)

18. André Magdelain, *La loi de Rome. Histoire d'un concept*, Les Belles Lettres, Παρίσι 1978, σ. 57.

19. *δημαρχική εξουσία*. (Σ.τ.μ.)

20. *άσυλος*. (Σ.τ.μ.)

21. *Πεπραγμένα του Θείου Αυγούστου*. (Σ.τ.μ.)

22. *Έτσι ώστε να είμαι για πάντα άσυλος και το αξίωμα της δημαρχίας να μπορεί να μου απονεμηθεί για όλη μου τη ζωή*. (Σ.τ.μ.)

Αμφότεροι επικοινωνούν στη μορφή ενός πράττειν το οποίο, εξαιρούμενο τόσο από το ανθρώπινο δίκαιο όσο και από το θεϊκό, τόσο από τον νόμο όσο και από τη φύση, οριοθετεί, εντούτοις, υπό μια έννοια τον πρώτο καθαυτό πολιτικό χώρο, ο οποίος διακρίνεται τόσο από τη θρησκευτική σφαίρα όσο και από την κοσμική, τόσο από τη φυσική τάξη όσο και από την κανονική έννομη τάξη.

Αυτή η συμμετρία μεταξύ *sacratio* και κυριαρχίας ρίχνει νέο φως στην κατηγορία του ιερού, η αμφισημία της οποίας με τόσο επίμονο και έντονο τρόπο προσανατόλισε όχι μόνο τις νεωτερικές μελέτες πάνω στη θρησκευτική φαινομενολογία, αλλά και τις ακόμη πιο πρόσφατες έρευνες πάνω στην κυριαρχία. Η εγγύτητα μεταξύ της σφαίρας της κυριαρχίας και της σφαίρας του ιερού, η οποία πολλάκις επισημάνθηκε και ποικιλοτρόπως αιτιολογήθηκε, δεν αποτελεί απλώς ένα εκκοσμικευμένο κατάλοιπο του αρχέγονου θρησκευτικού χαρακτήρα κάθε πολιτικής εξουσίας, ούτε απλώς μια απόπειρα να αποδώσουμε στην τελευταία το γόητρο μιας θεολογικής επισφράγισης. Από την άλλη, όμως, εξίσου ελάχιστα συνιστά συνέπεια ενός «ιερού» χαρακτήρα, δηλαδή σεπτού και καταραμένου, που ανεξήγητα θα προσιδίαζε στη ζωή ως τέτοια. Αν η υπόθεσή μας είναι ορθή, η ιερότητα είναι, μάλλον, η αρχέγονη μορφή της συνεπαγωγής της γυμνής ζωής στη δικαιο-πολιτική τάξη και το σύνταγμα *homo sacer* ονοματίζει κάτι σαν την αρχέγονη «πολιτική» σχέση, δηλαδή τη ζωή στον βαθμό που, στον αποκλεισμό που περιλαμβάνει, λειτουργεί ως αναφορά και σημασία της κυρίαρχης απόφασης. Η ζωή είναι ιερή μόνο στον βαθμό που βρίσκεται εγκλωβισμένη στην κυρίαρχη εξαίρεση και το γεγονός ότι παρερμηνεύσαμε ένα δικαιο-πολιτικό φαινόμενο (την αθυσίαστη φονευσιμότητα του *homo sacer*) και την εκλάβαμε ως φαινόμενο καθαρώς θρησκευτικό αποτελεί τη ρίζα των παρανοήσεων που σημάδεψαν στην εποχή μας τόσο τις μελέτες σχετικά με το ιερό όσο και εκείνες που αφορούν την κυριαρχία. *Sacer esto* δεν είναι μια φόρμουλα θρησκευτικού αναθεματισμού, που επικυρώνει και θεσπίζει τον un-

*heimlich*²³ χαρακτήρα, δηλαδή ταυτοχρόνως σεπτού και επονεϊδιστού, ενός οποιοδήποτε πράγματος: αντιθέτως, πρόκειται για την αρχέγονη πολιτική διατύπωση της επιβολής του κυρίαρχου δεσμού.

Τα παραπτώματα που, κατά τις πηγές, επισύρουν τη *sacratio* (όπως η κατάργηση των συνόρων [*terminum exarare*], η άσκηση βίας εις βάρος του γονέα από την πλευρά του παιδιού [*verberatio parentis*] ή ο δόλος του πάτρωνα εις βάρος του πελάτη) δεν έχουν συνεπώς τον χαρακτήρα παράβασης ενός νόμου, της οποίας έπεται η σχετική κύρωση: απεναντίας, συνιστούν την αρχέγονη εξαίρεση, στο πλαίσιο της οποίας η ανθρώπινη ζωή, εκτεθειμένη σε μια άνευ όρων φονευσιμότητα, περιλαμβάνεται στην πολιτική τάξη. Όχι η χάραξη συνόρων, αλλά η κατάργησή τους ή η απόρριψή τους (όπως, εξάλλου, με τον τρόπο του, αποκαλύπτει και ο μύθος της ίδρυσης της Ρώμης, και μάλιστα με απόλυτη σαφήνεια) συνιστά την ιδρυτική πράξη της πόλης. Ο νόμος του Νουμά περί ανθρωποκτονίας (*parricidas esto*) δημιουργεί ένα πλήρες σύστημα με τη φονευσιμότητα του *homo sacer* (*parricidi non damnatur*)²⁴ και δεν μπορεί να διαχωριστεί από αυτήν. Σε τέτοιο βαθμό είναι περίπλοκη η αρχέγονη δομή πάνω στην οποία θεμελιώνεται η κυρίαρχη εξουσία.

Ν Άς εξετάσουμε διεξοδικότερα τη σφαίρα νοήματος του όρου *sacer*, όπως προκύπτει από την ανάλυσή μας. Δεν εμπεριέχει κανένα αντιφατικό νόημα, με την έννοια που του απέδιδε ο Abel, ούτε κάποια γενική αμφισημία, με την έννοια που του απέδιδε ο Durkheim: αντιθέτως, δηλώνει μια απολύτως φονεύσιμη ζωή, αντικείμενο μιας βίας η οποία υπερβαίνει τόσο τη σφαίρα του δικαίου όσο και εκείνη της θυσίας. Αυτή η διττή υπέρβαση ανοίγει μεταξύ του κοσμικού και του θρησκευτικού και πέραν αυτών μια ζώνη αδιακρισίας, το νόημα της οποίας αποπειραθήκαμε μέχρι εδώ να προσδιορίσουμε. Σε αυτή την προοπτική, πολλές από τις φαινομενικές αντιφάσεις του όρου «ιερός»

23. ανοίκειο. (Σ.τ.μ.)

24. μη καταδικαστέα ανθρωποκτονία. (Σ.τ.μ.)

ξεδιאלώνονται. Έτσι οι Λατίνοι αποκαλούσαν *puri*²⁵ τα χοιρίδια που, δέκα ημέρες μετά τη γέννησή τους, θεωρούνταν κατάλληλα για θυσία. Αλλά ο Varro²⁶ (*De re rustica*, II, 4, 16) επιβεβαιώνει ότι σε παλαιότερες εποχές τα χοιρίδια που θεωρούνταν κατάλληλα για να θυσιαστούν αποκαλούνταν *sacres*. Δίχως την ελάχιστη πρόθεση να αμφισβητηθεί η μη θυσιμότητα, δηλαδή η απαγόρευση της θυσίας που προσιδιάζει στον *homo sacer*, στο σημείο αυτό ο όρος νεύει προς μια αρχέγονη ζώνη αδιακρισίας, όπου *sacer* σήμαινε απλώς μια ζωή φονεύσιμη (πριν από τη θυσία, το χοιρίδιο δεν ήταν ακόμη «ιερό» με την έννοια του «αφιερωμένου στους θεούς», αλλά μόνο φονεύσιμο). Όταν οι λατίνοι ποιητές χαρακτηρίζουν *sacri* τους εραστές (*sacros qui ledat amantes*,²⁷ Sextus Aurelius Propertius [Προπέρτιος Σέξτος, 3.6.II]· *quisque amore teneatur, eat tutusque sacerque*,²⁸ Albius Tibullus [Τίβουλλος Άλβιος I.2.27]), αυτό δεν συμβαίνει γιατί καθιερώθηκαν στους θεούς ή είναι καταραμένοι, αλλά γιατί διαχωρίστηκαν από τους άλλους ανθρώπους και απομονώθηκαν σε μια σφαίρα η οποία βρίσκεται επέκεινα τόσο του θεικού όσο και του ανθρώπινου δικαίου. Αρχικώς αυτή η σφαίρα ήταν εκείνη που δημιουργούνταν από τη διπλή εξαίρεση στην οποία ήταν εκτεθειμένη η ιερή ζωή.

25. άχραντα, αμίαντα, αγνά ιερά. (Σ.τ.μ.)

26. Marcus Terentius Varro (Μάρκος Τερέντιος Βάρρων ή Ουάρρων ή Ρεατίνος): Ρωμαίος πολιτικός και συγγραφέας του 1ου π.Χ. αιώνα (116-27). Για πολλούς υπήρξε ο μεγαλύτερος ρωμαίος λόγιος και πολυίστορας. Η συγγραφική του δραστηριότητα καλύπτει όλα τα πεδία της γνώσης: από τη γραμματική μέχρι την αστρονομία, και από τη γεωμετρία μέχρι την ιστορία των διαλέκτων. Δυστυχώς τα σωζόμενα έργα του είναι μόνο δύο: ένα για τη γεωργία (*De re rustica* ή *De rerum rusticarum libri III*) και ένα για τη γλώσσα (*De lingua latina*). Από τα υπόλοιπα συγγράμματά του, το *Antiquitatum rerum humanarum et divinarum libri XLI* (έργο φιλοσοφικού χαρακτήρα που καταπιανόταν με τις θεικές και ανθρώπινες υποθέσεις) και το *Hebdomades vel de imaginibus* (βιογραφία 700 περίπου επιφανών ρωμαίων και ελλήνων ανδρών) εξακολουθούν να θεωρούνται από τα σημαντικότερα κείμενα του αρχαίου κόσμου. (Σ.τ.μ.)

27. όποιος βλέπτει τους ιερούς εραστές. (Σ.τ.μ.)

28. είθε όποιος είναι ερωτευμένος να σώζεται και να καθιερώνεται. (Σ.τ.μ.)

VITAE NECISQUE POTESTAS

4.1. «Για μεγάλο χρονικό διάστημα ένα από τα χαρακτηριστικά προνόμια της κυρίαρχης εξουσίας ήταν το δικαίωμα ζωής και θανάτου». Αυτή η δήλωση του M. Foucault, που βρίσκεται στο τέλος του πρώτου τόμου της *Ιστορίας της σεξουαλικότητας*,¹ ηχεί εντελώς κοινότοπη: στην ιστορία του δικαίου την έκφραση «δικαίωμα ζωής και θανάτου» τη συναντάμε για πρώτη φορά στη διατύπωση *vitae necisque potestas*,² η οποία σε καμιά περίπτωση δεν προσδιορίζει την κυρίαρχη εξουσία, αλλά την άνευ όρων κυριότητα του *pater* επί των αρσενικών τέκνων του. Στο ρωμαϊκό δίκαιο, η *vita* (ζωή) δεν συνιστά μια δικαιοκή έννοια, αλλά υποδηλώνει, όπως συμβαίνει και στην κοινή λατινική χρήση της, το απλό γεγονός του ζην ή έναν ιδιαίτερο τρόπο ζωής (τα λατινικά ενοποιούν σε έναν και μοναδικό όρο τα σημαινόμενα τόσο της ζωής όσο και του βίου). Η μόνη περίπτωση κατά την οποία η λέξη *vita* αποκτά ένα ειδικώς δικαιοκικό νόημα, που τη μεταμορφώνει σε πραγματικό *terminus technicus*,³ εντοπίζεται ακριβώς στην έκφραση *vitae necisque potestas*. Σε μια υποδειγματική μελέτη ο Yan Thomas κατέδειξε ότι σε αυτή τη διατύπωση το *que* δεν έχει διαζευκτική αξία και ότι δεν είναι παρά απότοκος του *nec*, της εξουσίας να

1. *La volonté de savoir*, ό.π., σ. 119.

2. Το *Λατινοελληνικόν λεξικόν* του Στέφανου Κουμανούδη την αποδίδει ως «κύριος ἐστὶ τῆς τε ζωῆς καὶ τοῦ θανάτου τινός», εκδόσεις Γρηγόρη, Αθήνα 1972, σ. 685. (Σ.τ.μ.)

3. *τεχνικό όρο*. (Σ.τ.μ.)

αφαιρείς τη ζωή κάποιου.⁴ Έτσι λοιπόν, σε αυτή τη διατύπωση, η ζωή εμφανίζεται αρχικώς στο ρωμαϊκό δίκαιο ως αντίδικος μιας εξουσίας που απειλεί με θάνατο (ακριβέστερα με τον αναίμακτο θάνατο, γιατί αυτό ακριβώς είναι το νόημα του ρήματος *pecare* σε αντίθεση με το ρήμα *mactare*). Αυτή η εξουσία είναι απόλυτη και δεν εννοείται ούτε ως επισφράγιση μιας ενοχής ούτε ως έκφραση της γενικότερης εξουσίας που υπάγεται στη σφαίρα της δικαιοδοσίας του *pater* ως επικεφαλής του *domus*⁵: εκπορεύεται κατευθείαν και αποκλειστικά από τη σχέση πατέρα-γιου (τη στιγμή που ο πατέρας αναγνωρίζει το αρσενικό τέκνο ανυψώνοντάς το από το έδαφος αποκτά πάνω του το δικαίωμα ζωής και θανάτου) και για τον λόγο αυτό δεν θα πρέπει να συγχέεται με την εξουσία να αφαιρείται η ζωή κάποιου, την οποία μπορεί να διαθέτει ο σύζυγος ή ο πατέρας πάνω στη σύζυγο ή στην κόρη, όταν αυτές συλλαμβάνονται επ' αυτοφώρω να διαπράττουν μοιχεία, και ακόμη λιγότερο θα πρέπει να συγχέεται με την εξουσία του *dominus*⁶ επί των δούλων του. Μολονότι και οι δύο αυτές εξουσίες εμπίπτουν στην οικογενειακή δικαιοδοσία του επικεφαλής της οικογένειας, και συνεπώς κατά κάποιο τρόπο παραμένουν στη σφαίρα του *domus*, η *vitae necisque potestas*, αφ' ης στιγμής γεννιέται, περιβάλλει κάθε άρρενα ελεύθερο πολίτη και φαίνεται έτσι να καθορίζει γενικότερα το ίδιο το μοντέλο πολιτικής εξουσίας. Όχι η απλή φυσική ζωή, αλλά η ζωή η εκτεθειμένη στον θάνατο (η γυμνή ζωή ή ιερή ζωή) συνιστά το αρχέγονο πολιτικό στοιχείο.

Πράγματι οι Ρωμαίοι αισθάνονταν μια ουσιώδη συγγένεια μεταξύ της *vitae necisque potestas* του πατέρα και της *impe-*

4. Yan Thomas, «Vita necisque potestas. Le père, la cité, la mort», σε *Du châtement dans le cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique*, Roma: L'École française de Rome, 1984, σσ. 508-9.

5. οίκου, εστίας. (Σ.τ.μ.)

6. κυρίου, οικοδεσπότη. (Σ.τ.μ.)

*rium*⁷ του άρχοντα, σε τέτοιο μάλιστα βαθμό που το ρέγιτρον του *jus patrium*⁸ και εκείνο της κυρίαρχης εξουσίας συμπλέκονται άρρηκτα μεταξύ τους. Το ζήτημα του *pater imperiosus*, που συγκεντρώνει στο πρόσωπό του την ιδιότητα του πατέρα και το αξίωμα του μαγίστρου, δηλαδή του άρχοντα, και, όπως ο Brutus (Βρούτος)⁹ και ο Manlius Torquatus (Μάνλιος Τουρκουάτος),¹⁰ δεν διστάζει να καταδικάσει σε θάνατο τον γιο του, που είχε στιγματιστεί ως προδότης, διαδραματίζει σημαντική λειτουργία στην ανεκδοτολογία και στη μυθολογία της εξουσίας. Εξίσου αποφασιστική είναι όμως και η αντίστροφη φιγούρα, δηλαδή εκείνη του πατέρα που ασκεί τη δική του *vitae necisque potestas* πάνω στον μάγιστρο γιο του, όπως παρατηρούμε στην περίπτωση του υπάτου Spurius Cassius Vecellinus (Σπούριος/Σπόριος Κάσσιος Βεκελίνος) και του δημάρχου Caius Flaminius (Γάιος Φλαμίνιος). Είναι ενδεικτικό ότι ο Maximus Valerius (Μάξιμος Βαλέριος), μνημονεύοντας την ιστορία του Φλαμίνιου, τον οποίο ο πατέρας του σέρνει κάτω από το βήμα, ενώ αποπειράται να καταχραστεί την εξουσία της Γερουσίας,

7. εξουσίας, υπέρτατης αρχής. (Σ.τ.μ.)

8. πατρικού δικαίου. (Σ.τ.μ.)

9. *Lucius Junius Brutus* (Λεύκιος Ιούνιος Βρούτος): Πρόσωπο μάλλον θρυλικό, για το οποίο λέγεται ότι έζησε τον 6ο αιώνα π.Χ. και ότι έτρεφε άσβεστο μίσος εναντίον των βασιλιάδων της Ρώμης. Το 510 π.Χ. ξεσήκωσε τον λαό και προκάλεσε την κατάλυση της βασιλείας και την εξορία της βασιλικής οικογένειας. Οι δύο γιοι του έλαβαν μέρος σε συνωμοσία για την επαναφορά των Ταρκυνίων, αλλά τους κατήγγειλαν και τους καταδίκασαν σε θάνατο. Ο Brutus επέβλεψε προσωπικά την εκτέλεσή τους. (Σ.τ.μ.)

10. *Titus Manlius Torquatus* (Τίτος Μάνλιος Τουρκουάτος): Η ζωή του βρίθει μύθων και ανεκδότων. Χρημάτισε τρεις φορές ύπατος και μία φορά δικτάτορας. Σύμφωνα με την παράδοση, φόνευσε τον γιο του, διότι ο τελευταίος μονομάχησε παρά την απαγόρευσή του. Για τον λόγο αυτό και θεωρούνταν άτεγχος τιμωρός των εχθρών του Imperium. Ο Manlius Torquatus είχε μάλιστα πάρει και τον τίτλο του imperiosus. (Σ.τ.μ.)

χαρακτηρίζει *imperium privatum*¹¹ την *potestas* του πατέρα. Ο Yan Thomas, που ανέλυσε επισταμένως αυτά τα επεισόδια, εξήγαγε το συμπέρασμα ότι στη Ρώμη αντιλαμβάνονταν την *patria potestas*¹² ως ένα είδος δημόσιου αξιώματος και, κατά κάποιο τρόπο, ως μια «υπολειμματική και ακατάλυτη εξουσία».¹³ Και όταν, σε μια ύστερη πηγή, διαβάζουμε ότι ο Brutus, καταδικάζοντας σε θάνατο τα παιδιά του, «υιοθέτησε στη θέση τους τον ρωμαϊκό λαό», είναι ακριβώς η ίδια εξουσία θανάτου που, μέσω της μεταφοράς και της εικόνας της υιοθέτησης, μεταβιβάζεται τώρα σε όλο τον λαό, αποδίδοντας εκ νέου το αρχέγονο δυσόϊωνο νόημα στον αγιογραφικό προσδιορισμό του «πατέρα της πατρίδας», που σε όλες τις περιόδους επιφυλασσόταν για τους αρχηγούς οι οποίοι περιβάλλονταν την κυρίαρχη εξουσία. Ό,τι λοιπόν αναδεικνύει εκείνη η πηγή είναι ένα είδος γενεαλογικού μύθου της κυρίαρχης εξουσίας: η *imperium* του μαγίστρου δεν είναι παρά η *vita necisque potestas* του πατέρα, διευρυμένη όμως σε τέτοιο βαθμό, ώστε να αγκαλιάζει όλους τους πολίτες. Δεν θα μπορούσε να ειπωθεί με περισσότερο ξεκάθαρο τρόπο ότι το κύριο θεμέλιο της πολιτικής εξουσίας είναι μια ζωή απολύτως φονεύσιμη, η οποία πολιτικοποιείται μέσω της ίδιας της αληθινής ικανότητάς της να μπορεί να αφαιρεθεί, δηλαδή της φονευσιμότητάς της.

4.2. Στην προοπτική αυτή, λοιπόν, καθίσταται κατανοητό το νόημα του αρχαίου ρωμαϊκού εθίμου, που μνημονεύει ο Maximus Valerius, σύμφωνα με το οποίο μόνο το άνηβο αρσενικό τέκνο μπορούσε να παρεμβληθεί μεταξύ ενός μαγίστρου περιβεβλημένου την *imperium* και του ραβδούχου που προπορεύεται. Η φυσική εγγύτητα μεταξύ του μαγίστρου και των ραβδούχων του, οι οποίοι τον συνοδεύουν πάντοτε και φέρουν τα

11. ιδιωτική εξουσία. (Σ.τ.μ.)

12. εξουσία του πατρός. (Σ.τ.μ.)

13. «Vita necisque potestas. Le père, la cité, la mort», ό.π., σ. 528.

τρομακτικά εμβλήματα της εξουσίας (τις *fascēs formidulosi*¹⁴ και τους *saevae securēs*¹⁵), καταδεικνύει πέρα από κάθε αμφιβολία ότι η *imperium* συνδέεται αναπόσπαστα με μια εξουσία θανάτου. Αν το αρσενικό τέκνο δύναται να παρεμβληθεί μεταξύ του μαγίστρου και του ραβδούχου, ο λόγος είναι ότι υπόκειται ήδη από την πρώτη στιγμή σε μια εξουσία ζωής και θανάτου εν σχέσει προς τον πατέρα του. Ο *puer*¹⁶ επικυρώνει συμβολικά αυτό ακριβώς το ομοούσιο της *vitae necisque potestas* με την κυρίαρχη εξουσία.

Έτσι, στο σημείο όπου αυτά τα δύο στοιχεία φαίνεται να συμπίπτουν έρχεται στο φως το ξεχωριστό γεγονός (το οποίο, στην πραγματικότητα, μετά από όσα προηγήθηκαν δεν θα πρέπει να φαίνεται πλέον και τόσο ξεχωριστό), εξαιτίας του οποίου κάθε αρσενικό τέκνο (που, ως τέτοιο, μπορεί να συμμετέχει στον δημόσιο βίο) βρίσκεται κατευθείαν σε μια κατάσταση δυνητικής φονευσιμότητας και κατά κάποιο τρόπο είναι *sacer* εν σχέσει προς τον πατέρα του. Οι Ρωμαίοι αντιλαμβάνονταν στην εντέλεια τον απορητικό χαρακτήρα αυτής της εξουσίας, η οποία, σε ολοφάνερη αντίθεση προς την αρχή των 12 Πινάκων των ρωμαϊκών νόμων, σύμφωνα με την οποία ένας ελεύθερος πολίτης δεν μπορούσε να θανατωθεί χωρίς δίκη (*indemnatus*), διαμόρφωνε ένα πλαίσιο απεριόριστης εξουσιοδότησης διάπραξης φόνου (*lex indemnatorum interficiendum*). Και δεν είναι μόνο αυτό· αλλά και το άλλο χαρακτηριστικό που ορίζει την εξαιρετικότητα της ιερής ζωής, η αδυνατότητα να θανατωθεί σύμφωνα με τις θεσπισμένες τελετουργικές πρακτικές, απαντά εκ νέου στη *vitae necisque potestas*. Ο Yan Thomas αναφέρει την περίπτωση, την οποία ο Calpurnius Flaccus (Καλπούρνιος Φλάχκος) επικαλείται ως ένα είδος ρητορικής άσκησης, ενός πατέρα ο οποίος στη βάση της *potestas* του παραδίδει τον γιο του στον δήμιο για να τον θανατώσει· ο γιος εναντιώνεται και

14. φοβερές δέσμες. (Σ.τ.μ.)

15. φρικαλέους πελέκεις. (Σ.τ.μ.)

16. παιδίσκος. (Σ.τ.μ.)

αξιώνει δικαίως να τον θανατώσει ο πατέρας του (*vult manu patris interfici*).¹⁷ Η *vitae necisque potestas* περιβάλλει αμέσως τη γυμνή ζωή του άρρενος τέκνου και η *impune occidi* που απορρέει από αυτή δεν μπορεί σε καμιά περίπτωση να εξομοιωθεί με την τελετουργική θανάτωση, η οποία έπεται μιας θανατικής καταδίκης.

4.3. Αναφορικά με τη *vitae necisque potestas* ο Yan Thomas διερωτάται σε κάποιο σημείο: «Τι είναι αυτός ο απαράβλητος δεσμός, για τον οποίο το ρωμαϊκό δίκαιο δεν είναι σε θέση να βρει άλλη έκφραση παρά μόνο τον θάνατο;»¹⁸ Η μόνη απάντηση που μπορεί να δοθεί είναι πως αυτό που τίθεται υπό συζήτηση σε αυτόν τον «απαράβλητο δεσμό» είναι η περίληψη της γυμνής ζωής στη δικαιο-πολιτική τάξη. Όλα συμβαίνουν ως εάν οι άρρενες ελεύθεροι πολίτες να όφειλαν να αποπληρώσουν τη συμμετοχή τους στον δημόσιο βίο με την άνευ όρων υποταγή σε μια εξουσία θανάτου, και η ζωή να μπορούσε να εισέλθει στην πόλη μόνο με τη μορφή της διπλής εξαίρεσης της φονευσιμότητας και της αθυτότητας. Από εδώ προκύπτει και η κατάσταση της *patria potestas* στο όριο τόσο του *domus* όσο και της πόλης: αν η κλασική πολιτική γεννιέται μέσω του διαχωρισμού αυτών των δύο σφαιρών, η φονεύσιμη και άθυτη ζωή συνιστά τον αρμό που τις αρθρώνει και το κατώφλι στο οποίο αυτές επικοινωνούν μεταξύ τους και τα μεταξύ τους όρια καθίστανται απροσδιόριστα. Ούτε πολιτικός βίος ούτε φυσική ζωή, η ιερή ζωή αποτελεί τη ζώνη αδιακρισίας, όπου, εμπερικλείοντας και αποκλείοντας το ένα το άλλο, αυτά συγκροτούνται αμοιβαίως.

Πολύ εύστοχα επισημάνθηκε ότι το κράτος δεν θεμελιώνεται σε έναν κοινωνικό δεσμό, έκφραση του οποίου θα ήταν, αλλά στη λύση (*déliasion*), που απαγορεύει.¹⁹ Μπορούμε τώρα να

17. «*Vita necisque potestas. Le père, la cité, la mort*», ό.π., σ. 540.

18. «*Vita necisque potestas. Le père, la cité, la mort*», ό.π., σ. 510.

19. *L'être et l'événement*, ό.π., σ. 125.

δώσουμε ένα περαιτέρω νόημα σε αυτή τη θέση. Η *déliaison* δεν πρέπει να εννοείται ως λύση ενός προϋπάρχοντος δεσμού (που θα μπορούσε να έχει τη μορφή μιας συμφωνίας ή μιας σύμβασης): απεναντίας, ο ίδιος ο δεσμός έχει εξαρχής τη μορφή μιας λύσης ή μιας εξαίρεσης, στην οποία αυτό που συλλαμβάνεται ταυτοχρόνως αποκλείεται και η ανθρώπινη ζωή πολιτικοποιείται μόνο μέσω της εγκατάλειψης σε μια απεριόριστη εξουσία θανάτου. Ο κυρίαρχος δεσμός είναι περισσότερο αρχέγονος από τον θετικό κανόνα ή από την κοινωνική συμφωνία δέσμευσης: αλλά, στην πραγματικότητα, ο κυρίαρχος δεσμός είναι μόνο μια λύση: και ό,τι αυτή η λύση συνεπάγεται και παράγει –τη γυμνή ζωή, που κατοικεί στην ουδέτερη ζώνη, μεταξύ του οίκου και της πόλης– είναι, από την έποψη της κυριαρχίας, το αρχέγονο πολιτικό στοιχείο.

ΚΥΡΙΑΡΧΟ ΣΩΜΑ ΚΑΙ ΙΕΡΟ ΣΩΜΑ

5.1. Όταν, προς τα τέλη της δεκαετίας του '50, ο Ernst Kantorowicz δημοσίευσε στις Ηνωμένες Πολιτείες το *The King's two bodies: A Study in Mediaeval Political Theology*, το βιβλίο έγινε δεκτό με ευνοϊκά σχόλια και χωρίς να διατυπωθούν επιφυλάξεις, όχι μόνο και όχι τόσο από τους μεσαιωνολόγους, αλλά επίσης και πρωτίστως από τους ιστορικούς της σύγχρονης εποχής και από τους μελετητές της πολιτικής και της θεωρίας του κράτους. Δεν χωράει αμφιβολία ότι το έργο αυτό, στο είδος του, αποτελούσε ένα πραγματικό αριστούργημα και η έννοια ενός «πολιτικού» ή «μυστικού σώματος» του κυρίαρχου, που επανέφερε στο προσκήνιο, συνιστούσε ασφαλώς (όπως παρατηρούσε χρόνια αργότερα ο πιο λαμπρός μαθητής του Kantorowicz, ο Ralph E. Giesey) «έναν σημαντικό σταθμό στην ιστορία της εξέλιξης του νεωτερικού κράτους»¹· αλλά αυτή η ιδιαίτερη ομόφωνη εύνοια σε ένα τόσο ευαίσθητο πεδίο χρήζει διεξοδικότερης εξέτασης.

Ο ίδιος ο Kantorowicz, στον πρόλόγό του, προειδοποιεί ότι το βιβλίο, γεννημένο ως έρευνα πάνω στα μεσαιωνικά προηγούμενα της δικαιοκτικής θεωρίας των δύο σωμάτων του βασιλιά, είχε υπερβεί κατά πολύ τις αρχικές προθέσεις, ώστε κατέληξε να μετατραπεί, όπως ξεκαθαρίζει ρητώς ο υπότιτλος, σε «μια μελέτη περί της μεσαιωνικής πολιτικής θεολογίας». Ο συγγραφέας ο οποίος, στις αρχές της δεκαετίας του '20, είχε βιώσει έντονα και σε πρώτο πρόσωπο τις πολιτικές εξελίξεις που συν-

1. Ralph E. Giesey, *Cérémonial et puissance souveraine*, A. Colin, Παρίσι 1987, σ. 9.

τελούνταν στη Γερμανία, πολεμώντας, στις τάξεις των εθνικιστών, εναντίον της εξέγερσης των σπαρτακιστών στο Βερολίνο και της δημοκρατίας των συμβουλίων στο Μόναχο, δεν μπορούσε να μην είχε σταθμίσει τον υπαινιγμό στην «πολιτική θεολογία», υπό το λάβαρο της οποίας ο Carl Schmitt είχε θέσει το 1922 τη δική του θεωρία περί κυριαρχίας. Τριάντα πέντε χρόνια αργότερα, και αφού προηγουμένως ο ναζισμός είχε σημαδέψει ανεξίτηλα τη ζωή του ως αφομοιωμένου Εβραίου, προκαλώντας σε αυτήν μια ανεπανόρθωτη ρήξη, ο Kantorowicz επανερχόταν στον «μύθο του κράτους», τον οποίο στα νεανικά του χρόνια τόσο ένθερμα είχε συμμαριστεί· διερευνώντας τον όμως τη φορά αυτή σε εντελώς διαφορετική προοπτική. Πράγματι, με μια ενδεικτική στάση απάρνησης, ο πρόλογος προειδοποιεί πως «αν θεωρηθεί ότι ο συγγραφέας υπέκυψε στον πειρασμό να ερευνήσει την ανάδειξη ορισμένων ειδώλων των σύγχρονων πολιτικών θεολογιών μόνο εξαιτίας των τρομακτικών εμπειριών της εποχής μας, όπου ολόκληρα έθνη, από τα μεγαλύτερα μέχρι τα μικρότερα, έγιναν λεία των πλέον ανορθολογικών δογμάτων και στην οποία οι πολιτικοί θεολογισμοί μετατράπηκαν σε αληθινές ιδεοληψίες, τούτο θα σήμαινε την επιθυμία να υπερβούμε κατά πολύ τις αρχικές προθέσεις στην εξαγωγή συμπερασμάτων»² και με αυτή ακριβώς την εύγλωττη σεμνότητα ο συγγραφέας αποποιείται την αξίωση ότι «εξέθεσε με μια σχετική πληρότητα το ζήτημα που απεκλήθη “ο μύθος του κράτους”».³

Είναι υπ' αυτή την έννοια που στάθηκε δυνατόν το βιβλίο να ερμηνευτεί, όχι αδίκως, ως ένα από το μεγάλα κριτικά κείμενα της εποχής μας περί της συναίνεσης προς το κράτος και τις τεχνικές της εξουσίας. Όποιος όμως ακολουθεί την κοπιαστική

2. Ernst Hartwig Kantorowicz, *The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton University Press, Πρίνστον 1957, σ. VIII.

3. *The King's Two Bodies*, ό.π., σ. IX.

αναλυτική εργασία που, πηγαίνοντας προς τα πίσω, από τα *Reports* του E. Plowden⁴ και από τη μακάβρια ειρωνεία του Ριχάρδου Β', καταλήγει στην ανασύνθεση της διαδικασίας διαμόρφωσης, στη μεσαιωνική νομική και στη μεσαιωνική θεολογία, της θεωρίας των δύο σωμάτων του βασιλιά, δεν μπορεί να μην αναρωτηθεί αν το βιβλίο μπορεί να διαβαστεί μόνο ως αποφανακισμός της πολιτικής θεολογίας. Γεγονός είναι ότι, ενώ η πολιτική θεολογία που επικαλούνταν ο C. Schmitt πλαισίωνε ουσιαδώς μια μελέτη του απόλυτου χαρακτήρα της κυρίαρχης εξουσίας, αντιθέτως, το *The King's two bodies* καταγίνεται αποκλειστικώς με την άλλη και περισσότερο ακίνδυνη όψη που, σύμφωνα με τον ορισμό του Jean Bodin, χαρακτηρίζει την κυριαρχία (*puissance absolute et perpétuelle*),⁵ δηλαδή, με τη διηγετική φύση της, χάρη στην οποία το βασιλικό *dignitas*⁶ επιβιώνει του φυσικού προσώπου του φορέα της (*le roi ne meurt jamais*).⁷ Εδώ η «χριστιανική πολιτική θεολογία» αποσκοπούσε αποκλειστικώς και μόνο, μέσω της αναλογίας με το μυστικό σώμα του Ιησού, στη διασφάλιση της συνέχειας του *corpus morale et politicum*⁸ του κράτους, δίχως το οποίο καμία σταθερή και στέρεη πολιτική οργάνωση δεν μπορούσε να νοηθεί. Και είναι υπό αυτή την έννοια που, «παρ' όλες τις αναλογίες με κάποιες σκόρπιες παγανιστικές αντιλήψεις, θα πρέπει να θεωρήσουμε ότι η θεωρία των δύο σωμάτων του βασιλιά βλάστησε στη χριστιανική θεολογική σκέψη και τίθεται συνεπώς ως ένα κομβικό σημείο της χριστιανικής πολιτικής θεολογίας».⁹

4. Ο δικηγόρος Edmund Plowden (1518-1585) έγραψε τα *Reports* το 1571 με αφορμή μια διαμάχη σχετικά με τα δικαιώματα της μοναρχίας. Το κείμενο εκείνο αποτέλεσε έναν από τους κεντρικούς άξονες αναφοράς τού *The King's Two Bodies*. (Σ.τ.μ.)

5. απόλυτη και διηγετική εξουσία. (Σ.τ.μ.)

6. αξίωμα. (Σ.τ.μ.)

7. ο Βασιλέας δεν πεθαίνει ποτέ. (Σ.τ.μ.)

8. ηθικού και πολιτικού σώματος. (Σ.τ.μ.)

9. *The King's Two Bodies*, ό.π., σ. 434.

5.2. Προβάλλοντας με αποφασιστικότητα αυτή την καταληκτική θέση, ο Kantorowicz επικαλείται, για να το θέσει ευθύς αμέσως μετά κατά μέρος, το στοιχείο ακριβώς που θα μπορούσε να προσανατολίσει τη γενεαλογία της θεωρίας των δύο σωμάτων σε μια κατεύθυνση λιγότερο εφησυχαστική, συνδέοντάς τη με το έτερο και περισσότερο σκοτεινό μυστήριο της κυρίαρχης εξουσίας: *la puissance absolue*.¹⁰ Στο κεφάλαιο VII, περιγράφοντας τις επικήδειες τελετές των γάλλων βασιλιάδων, όπου το κέρινο ομοίωμα του ηγεμόνα καταλάμβανε σημαντική θέση, εκτεθειμένο πάνω σε μια *lit d'honneur*,¹¹ και όλοι, μηδενός εξαιρουμένου και σε κάθε περίπτωση, του συμπεριφέρονταν σαν να επρόκειτο για τον βασιλιά εν ζωή, ο Kantorowicz δείχνει πως αυτές οι τελετές αντλούν πιθανότατα την προέλευσή τους από την αποθέωση των ρωμαίων αυτοκρατόρων. Και σε εκείνες τις περιπτώσεις, μετά τον θάνατο του ηγεμόνα, το κέρινο *imago*¹² του, «το οποίο φρόντιζαν όπως φροντίζουν έναν άρρωστο, κειτόταν στο κρεβάτι· ματρόνες και γερουσιαστές στέκονταν παραταγμένοι στη σειρά και στις δύο πλευρές, οι γιατροί προσποιούνταν ότι έπαιρναν τον σφυγμό του ομοιώματος και ότι το περιποιούνταν, μέχρις ότου, ύστερα από επτά ημέρες, το ομοίωμα “απεβίωνε”».¹³ Όμως, σύμφωνα με τον Kantorowicz, το ειδωλολατρικό προηγούμενο, μολονότι έμοιαζε πολύ, δεν είχε επηρεάσει άμεσα το γαλλικό επικήδειο τελετουργικό και, σε κάθε περίπτωση, ήταν βέβαιο ότι η παρουσία του ομοιώματος θα έπρεπε, για μια ακόμη φορά, να σχετιστεί με το αδιάλειπτο του βασιλικού αξιώματος, «το οποίο δεν πεθαίνει ποτέ».

Ότι ο αποκλεισμός του ρωμαϊκού προηγούμενου δεν αποτελούσε καρπό αμέλειας ή υποτίμησης αποδεικνύεται από την προσοχή που ο R. E. Giesey, με την πλήρη επιδοκιμασία του

10. την απόλυτη εξουσία. (Σ.τ.μ.)

11. τιμητική κλίνη. (Σ.τ.μ.)

12. ομοίωμα. (Σ.τ.μ.)

13. *The King's Two Bodies*, ό.π., σ. 427.

δασκάλου, θα του αφιέρωνε στο βιβλίο που μπορεί να θεωρηθεί ως η ιδανική ολοκλήρωση του *The King's two bodies: A Study in Mediaeval Political Theology*. Πρόκειται ασφαλώς για το *The Royal Funeral Ceremony in Renaissance France* (1960). Ο R. E. Giesey δεν μπορούσε να αγνοεί ότι εξέχοντες μελετητές, σαν τον Julius Schlosser, και άλλοι λιγότερο γνωστοί, όπως ο Elias Bickermann, είχαν τεκμηριώσει τη γενετική συνάφεια μεταξύ της αυτοκρατορικής *consacratio* των Ρωμαίων και της γαλλικής τελετής· παραδόξως, όμως, διστάζει και μεταθέτει για αργότερα τη λήψη μιας απόφασης σχετικά με το ζήτημα («όσο με αφορά», γράφει, «προτιμώ να μην επιλέξω καμία από τις δύο λύσεις»¹⁴) και, αντιθέτως, επικροτεί χωρίς διασταγμούς την ερμηνεία του δασκάλου του για τον δεσμό μεταξύ του ομοιώματος και του διηνεκούς χαρακτήρα της κυριαρχίας. Πίσω από τη συγκεκριμένη επιλογή υπήρχε ένας προφανής λόγος: αν γινόταν αποδεκτή η υπόθεση της παγανιστικής προέλευσης του τελετουργικού του ομοιώματος, η θέση του Kantorowicz περί «χριστιανικής πολιτικής θεολογίας» υποχρεωτικά θα εξέπιπτε ή θα όφειλε, αν μη τι άλλο, να επαναδιατυπωθεί με μεγαλύτερη περίσκεψη. Αλλά υπήρχε και ένας ακόμη –περισσότερο συγκεκριμένος– λόγος: δεν υπήρχε τίποτα στη ρωμαϊκή *consacratio* που να επέτρεπε να συσχετιστεί το ομοίωμα του αυτοκράτορα με την πιο φωτεινή πτυχή της κυριαρχίας, που είναι ο διηνεκής χαρακτήρας της· καλύτερα, η μακάβρια και γκροτέσκα τελετή, κατά την οποία μεταχειρίζονταν ένα ομοίωμα σαν να επρόκειτο για ζωντανό πρόσωπο και στη συνέχεια το έκαιγαν με κάθε επισημότητα, στρέφει την προσοχή μας προς μια περισσότερο σκοτεινή και αβέβαιη ζώνη, την οποία στο σημείο αυτό θα ερευνήσουμε, όπου το πολιτικό σώμα του βασιλιά φαίνεται να προσεγγίζει, σε τέτοιο βαθμό μάλιστα που να καταλήγει να συγχέεται με αυτό, το φονεύσιμο και άθυτο σώμα του *homo sacer*.

14. Ralph E. Giesey, *The Royal Funeral Ceremony in Renaissance France*, E. Droz, Γενεύη 1960, σ. 128.

5.3. Το 1929, ένας νεαρός μελετητής της κλασικής αρχαιότητας, ο Elias Bickermann, δημοσίευε στο *Archiv für Religionswissenschaft* ένα άρθρο για τη «ρωμαϊκή αυτοκρατορική αποθέωση», που σε ένα μικρής έκτασης, αλλά λεπτομερές, παράρτημα, συσχέτιζε ρητώς την παγανιστική τελετή του ομοιώματος (*funus imaginarium*)¹⁵ με τις επικήδειες τελετές των άγγλων και γάλλων ηγεμόνων. Τόσο ο Kantorowicz όσο και ο Gieseey μνημονεύουν αυτή τη μελέτη. Ο Gieseey μάλιστα ομολογεί ρητώς ότι η ανάγνωση εκείνου του κειμένου αποτέλεσε την απαρχή και την αιτία της εργασίας του¹⁶. εντούτοις αμφότεροι αποσιωπούν ακριβώς το κεντρικό σημείο της ανάλυσης του Bickermann.

Ανασυνθέτοντας με κάθε επιμέλεια και διεξοδικά, τόσο με τη βοήθεια των γραπτών πηγών όσο και μέσω νομισμάτων, την τελετή της αυτοκρατορικής καθιέρωσης, ο Bickermann είχε πραγματικά εντοπίσει με ευκρίνεια την ιδιαίτερη απορία που εμπεριεχόταν σε αυτή «την κηδεία διά ομοιώματος», αν και χωρίς να αντιληφθεί όλες τις συνέπειές της:

Κάθε άνθρωπος θάπτεται μόνο μία φορά, όπως και μία και μοναδική φορά πεθαίνει. Αντιθέτως, την εποχή των Αντωνίνων ο καθιερωμένος αυτοκράτορας καιγόταν στην πυρά δύο φορές, μία πρώτη φορά *in corpore*¹⁷ και μία δεύτερη *in effigie*¹⁸... Το πτώμα του ηγεμόνα καίγεται με μεγαλοπρεπή αλλά όχι τυπικό τρόπο, και στη συνέχεια τα λείψανά του αποτίθενται στο μαυσωλείο. Συνήθως στο σημείο αυτό ολοκληρώνεται και τερματίζεται το δημόσιο πένθος... Ωστόσο στην κηδεία του Antoninus Pius (Αντωνίνου του Ευσεβούς) τα πάντα εξελίχτηκαν με τρόπο αντίθετο

15. φανταστική κηδεία, κηδεία διά ομοιώματος, αλλά και κηδεία του ομοιώματος. (Σ.τ.μ.)

16. *The Royal Funeral Ceremony in Renaissance France*, ό.π., σ. 232.

17. εν σώματι. (Σ.τ.μ.)

18. εν ειδώλω, διά ειδώλου. (Σ.τ.μ.)

προς τον συνηθισμένο. Το *justitium*¹⁹ αρχίζει εδώ μόνο μετά την ταφή των οστών και η ιεροπρεπής νεκρική πομπή ξεκινά όταν τα λείψανα του πτώματος έχουν πλέον τοποθετηθεί στη γη. Και αυτή η *funus publicum*²⁰ αφορά (όπως μαθαίνουμε από τις αφηγήσεις του Cassius Dio Cocceianus [Κάσσιος Δίων Κοκκηγιανός] και του Ηρωδιανού, το κέρινο ομοίωμα που αναπαράγει τα εξωτερικά χαρακτηριστικά του εκλιπόντος... Αυτό το ομοίωμα αντιμετωπίζεται από όλους σαν να επρόκειτο για ένα αληθινό σώμα.

19. *επίσημο πένθος*, αλλά και *δικαιοστάσιο*. Ο Άκης Γαβριηλίδης σε ένα ενδιαφέρον άρθρο του αφιερωμένο κυρίως, αλλά όχι μόνο, στον Billy Wilder («Η [αυτο]κριτική του χολιγουντιανού θεάματος στο έργο του Μπίλλυ Ουάιλντερ», *Θέσεις*, τεύχη: 84 [2003] και 86 [2004]) κάνει εκτενείς αναφορές στο *Homo Sacer*, όπως και σε άλλα κείμενα του Agamben, μεταξύ των οποίων συγκαταλέγεται και ένα άρθρο του τελευταίου στην εφημ. *Monde* της 12.12.2002, όπου αναλύεται ακριβώς ο ρωμαϊκός θεσμός του *justitium*: «Το ίδιο της εξαιρετικής κατάστασης (της κατάστασης εξαίρεσης) εμφανίζεται με καθαρότητα μέσα από την εξέταση ενός μέτρου του ρωμαϊκού δικαίου που μπορεί να θεωρηθεί το πραγματικό αρχέτυπό της, του *justitium*. Όποτε η ρωμαϊκή Σύγκλητος διαπίστωνε την ύπαρξη μιας κατάστασης που φαινόταν να απειλεί ή να θέτει σε κίνδυνο την πολιτεία εξέδιδε *senatus consultum ultimum* (ύστατο δόγμα Συγκλήτου), με το οποίο ζητούσε από τους υπάτους (από τους αναπληρωτές τους, από κάθε πολίτη) να λάβουν κάθε δυνατό μέτρο για να διασώσουν την ασφάλεια του κράτους. (...) Ο όρος *justitium* –που παράγεται ακριβώς όπως το *sol-stitium* [ηλιοστάσιο]– σημαίνει κατά λέξη “σταμάτημα, αναστολή του *jus*, της έννομης τάξης”». ... «Η δομική γειννίαση μεταξύ δικαίου και ανομίας, μεταξύ της καθαρής βίας και της εξαιρετικής κατάστασης (κατάστασης εξαίρεσης), έχει επίσης, όπως συμβαίνει συχνά, μια αντεστραμμένη φιγούρα. Οι ιστορικοί, οι εθνολόγοι και οι λαογράφοι είναι εξοικειωμένοι με αυτές τις ανομικές γιορτές όπως τα ρωμαϊκά Σατουρνάλια, τα *charivari* και το καρναβάλι του Μεσαίωνα, που αναστέλλουν και αντιστρέφουν τις νομικές και κοινωνικές σχέσεις και ορίζουν την κανονική τάξη», *Θέσεις*, τ. 84, Ιούλιος-Αύγουστος 2003, σσ. 92-3 (οι παρενθέσεις με πλάγια γράμματα δεν υπάρχουν στο πρωτότυπο). (Σ.τ.μ.)

20. *δημόσια κηδεία*. (Σ.τ.μ.)

Ο Cassius Dio Cocceianus, ως αυτόπτης μάρτυρας, αναφέρει ότι ένας σκλάβος απομάκρυνε με τη βεντάλια του τις μύγες από το πρόσωπο του ανδρείκελου. Στη συνέχεια ο Septimus Severus (Σεπτίμιος Σεβήρος) του δίνει, πάνω στη νεκρική στήλη, τον τελευταίο ασπασμό. Ο Ηρωδιανός προσθέτει ότι στο παλάτι, για επτά ημέρες όλοι μεταχειρίζονταν το ομοίωμα του Septimus Severus σαν να επρόκειτο για έναν άρρωστο, με ιατρικές επισκέψεις, ιατρικά ανακοινωθέντα και διαγνώσεις του θανάτου. Αυτή η είδηση δεν επιτρέπει την παραμικρή αμφιβολία: το κέρινο είδωλο, που «ομοιάζει απολύτως» στον νεκρό, και κείται πάνω στο ανάκλιτρο της στρατιωτικής πομπής φορώντας τα ενδύματα του νεκρού άνδρα, είναι ο ίδιος ο αυτοκράτορας, η ζωή του οποίου, μέσω αυτής και άλλων μαγικών τελετών, μεταβιβάστηκε στο κέρινο ομοίωμα.²¹

Όμως, για την κατανόηση ολόκληρου του τελετουργικού, αποφασιστικής σημασίας είναι ακριβώς η λειτουργία και η φύση του ομοιώματος. Πράγματι, σε αυτό το σημείο ο Bickermann υποβάλλει έναν πολύτιμο παραλληλισμό, ο οποίος επιτρέπει να τοποθετήσουμε την τελετουργία σε καινούργια προοπτική:

Αντίστοιχα φαινόμενα σχετικά με μια παρόμοια μαγεία του ομοιώματος είναι πολυάριθμα και απαντούν παντού. Εδώ αρκεί να αναφέρουμε ένα ιταλικό παράδειγμα του έτους 136 μ.Χ. Ένα τέταρτο του αιώνα πριν από την κηδεία του ομοιώματος του Antoninus Pius, ο *lex collegii cultorum Dianae et Antinoi*²² κήρυξε: *quisquis ex hoc collegio servus defunctus fuerit et corpus ejus a domino iniquo sepulturae datum non... fuerit... ei funus imaginarium fiet.*²³ Συναντάμε εδώ την ίδια έκφραση

21. Elias Bickermann, «Die römische Kaiserapotheose», σε *Archive für Religionswissenschaft*, 27, 1929, σσ. 4-6.

22. νόμος εκείνων που λατρεύουν την Αρτέμιδα και την Αντινόη. (Σ.τ.μ.)

23. αν ένας δούλος αυτού του συλλόγου εκμετρήσει τον βίον και ένας ανευλαβής κύριος δεν ενταφιάσει το σώμα, είναι επιτρεπτό να επιτελεστεί μια κηδεία διά ομοιώματος (*funus imaginarium*). (Σ.τ.μ.)

funus imaginarium, την οποία μετέρχεται και η «*Historia Augusta*», για να περιγράψει τη νεκρική τελετουργία του κέρινου ομοιώματος του Publius Helvius Pertinax (Περτίνιαξ), στην οποία ο Cassius Dio Cocceianus ήταν παρών. Όμως, στον *Lex collegii*, όπως και σε άλλες παράλληλες περιπτώσεις, το ομοίωμα χρησιμοποιείται για να αντικαταστήσει το πτώμα που απουσιάζει απεναντίας, στην περίπτωση της αυτοκρατορικής τελετής αυτό εμφανίζεται πλάι στο πτώμα, το αντιγράφει και το καθιστά διπλό, αλλά δεν το υποκαθιστά.²⁴

Το 1972, επανερχόμενος στο ίδιο ζήτημα μετά από σαράντα και πλέον χρόνια, ο Bickermann συσχετίζει τη φανταστική αυτοκρατορική νεκρική τελετή με την τελετή που πρέπει να τελεστεί για εκείνον που πριν από μια μάχη αφιερώθηκε με ιεροπρέπεια στους θεούς Μάνες²⁵ και δεν έχασε τη ζωή του στη μάχη.²⁶ Εδώ είναι που το σώμα του κυρίαρχου και εκείνο του *homo sacer* εισέρχονται σε μια ζώνη αδιακρισίας όπου φαίνεται να συγχέονται.

5.4. Εδώ και πολύ καιρό οι μελετητές παρέβαλαν τη φιγούρα του *homo sacer* με εκείνη του *devotus*, ο οποίος αφιερώνει τη ζωή του στους χθόνιους θεούς για να διασώσει την πόλη του από έναν κίνδυνο. Ο Titus Livius (Τίτος Λίβιος) μας άφησε μια ζωηρή, λεπτομερή και εκτεταμένη περιγραφή μιας *devotio*²⁷ που έλαβε χώρα το 340 π.Χ., κατά τη διάρκεια της μάχης της Βεζένια (Βεζέρις), κοντά στον Βεζούβιο. Η ήττα του ρωμαϊκού

24. «Die römische Kaiserapothese», ό.π., σσ. 6-7.

25. Επρόκειτο για τις ψυχές των νεκρών που ανάγονταν σε θεότητες και, για να εξευμενιστούν, ονομάζονταν *manes* (οι καλοί). Οι ταφικές τελετές συνέπιπταν με τη λατρεία αυτών των θεοτήτων, υπό την προστασία των οποίων βρίσκονταν και οι τάφοι – εξού και η φράση *Dis Manibus* (DM) που αναγράφεται στις επιτύμβιες πλάκες. (Σ.τ.μ.)

26. Elias Bickermann, *Consecratio. Le culte des souverains dans l'empire romain*, Entretiens Hardt, XIX, Γενεύη 1972, σ. 22.

27. αφιέρωση, καθιέρωση. (Σ.τ.μ.)

στρατού ήταν επικείμενη, όταν ο ύπατος Publius Decius Mus (Πόμπλιος Δέκιος ο Μυς), ο οποίος διοικούσε τις λεγεώνες μαζί με τον συναδέλφό του Titus Manlius Torquatus (Τίτος Μάνλιος Τορκουάτος), ζήτησε από τον ποντίφικα να του παρασταθεί, ώστε να φέρει σε πέρας την τελετή:

Ο ποντίφικας τον προστάζει να ενδυθεί την πραιτέξτα, την περιπόρφυρη τήβεννο, και, ενώ ο ύπατος στέκει όρθιος πάνω σε ένα δόρυ τοποθετημένο κάτω από τα πόδια του, με το κεφάλι καλυμμένο και το ένα χέρι προτεταμένο κάτω από την τήβεννο να αγγίζει το σαγόνι, του λέει να προσφέρει τα όσα ακολουθούν: «Ω Ιανέ, ω Δία, ω πατέρα Άρη, ω Κουιρίνε [Κυρίνε],²⁸ Μπελλόνα,²⁹ Λάρητες,³⁰ ω Επακτοί Θεοί [Dēi Novensili], ω Πατρώοι Θεοί [Dēi Indigites], εσείς που έχετε υπό την εξουσία σας τους εχθρούς μας, ω Μάνες, σας παρακαλώ και σας καθικετεύω ώστε να δώσετε στον ρωμαϊκό λαό των Κουιριτών τη δύναμη και τη νίκη και να σκορπίσετε τον θάνατο και τον τρόμο στους εχθρούς του ρωμαϊκού λαού των Κουιριτών. Έτσι όπως πρόφερα με ιεροπρέπεια αυτά τα λόγια, έτσι για λογαριασμό της δημοκρατίας του ρωμαϊκού λαού των Κουιριτών, του στρατού, των λεγεώνων και των συμμάχων του ρωμαϊκού στρατού, παραδίδω και αφιερώνω (*devoneo*) τις εχθρικές λεγεώνες και τους συμμάχους τους μα-

28. Κυρίνος (Κουιρίνος, *Quirinus*): Ρωμαϊκός θεός που σχετιζόταν με τον Δία και τον Άρη. Κατά την τελευταία περίοδο της δημοκρατίας ταυτίστηκε με τον Ρωμύλο. (Σ.τ.μ.)

29. Μπελλόνα (*Bellona*): Ρωμαϊκή θεά του πολέμου, που ταυτίστηκε άλλοτε με την Ενούα και άλλοτε με την αδελφή ή σύζυγο του Άρη, τη Νέριο. Ο ναός της βρισκόταν στο Πεδίο του Άρεως (*Campus Martius*), όπου ήταν και η *columna bellica*, στην οποία οι ιερείς της θεάς κήρυσσαν τον πόλεμο. (Σ.τ.μ.)

30. Λάρητες (*Lares*): Πολυάριθμες θεότητες της ρωμαϊκής θρησκείας. Υπήρχαν οι Λάρητες κάθε οικογένειας (που λατρεύονταν στα σταυροδρόμια, εκεί όπου ο κλήρος της οικογένειας συναντούσε τις ιδιοκτησίες άλλων), οι δημόσιοι Λάρητες της επίσημης λατρείας (που προστάτευαν τα σταυροδρόμια και τις γειτονικές τους περιοχές) και οι Λάρητες του κράτους (προστάτες και πάτρωνες της πόλης). (Σ.τ.μ.)

ζί με εμένα τον ίδιο στους Μάνες και στη Γαία»... Στη συνέχεια φοράντας την τήβεννο με τον γαβίνιο τρόπο³¹ πηδά οπλισμένος στο άλογο και ρίχνεται στην καρδιά των εχθρών, φαντάζοντας σε αμφοτέρους τους σχηματισμούς περισσότερο σαν θεός παρά σαν άνθρωπος, σάμπως να επρόκειτο για ένα εξιλαστήριο θύμα σταλμένο από τον ουρανό για να εξευμενίσει τη θεϊκή οργή.³²

Στο σημείο αυτό η αναλογία μεταξύ *devotus* και *homo sacer* δεν φαίνεται να πηγαίνει πέρα από το γεγονός ότι αμφοτέροι κατά κάποιο τρόπο είναι αφιερωμένοι στον θάνατο και ανήκουν στους θεούς, αν και (παρά τη σύγκριση που αποπειράται ο Titus Livius) όχι υπό την τεχνική μορφή της θυσίας. Ωστόσο ο Titus Livius εξετάζει μια υπόθεση η οποία ρίχνει ένα ξεχωριστό φως σε αυτόν τον θεσμό και επιτρέπει να εξομοιώσουμε ακόμη περισσότερο και στενότερα τη ζωή του *devotus* με τη ζωή του *homo sacer*:

Σε αυτό θα πρέπει να προστεθεί ότι ο ύπατος, ο δικτάτορας ή ο πραιτορας που καθιερώνει τις εχθρικές λεγεώνες, δύναται να καθιερώσει όχι μόνο τον εαυτό του, αλλά και οποιονδήποτε άλλον πολίτη αποτελεί μέλος της ρωμαϊκής λεγεώνας. Στην περίπτωση που ο καθιερωμένος άνθρωπος πεθάνει, αυτό κρίνεται σύμφωνο προς όσα όφειλαν να γίνουν· αν όμως δεν πεθάνει, τότε είναι απαραίτητο να θάψουν ένα ομοίωμα (*signum*) επτά πόδια ψηλό και να θυσιάσουν ένα θύμα προς εξιλασμό· και ο ρωμαίος μάγιστρος δεν μπορεί να περπατήσει πάνω στο σημείο όπου έθαψαν το ομοίωμα. Αντιθέτως, αν καθιέρωσε τον εαυτό του, όπως συνέβη

31. Πρόκειται για έναν ειδικό τρόπο ένδυσης και σφιξίματος της τηβέννου, ο οποίος είχε εισαχθεί από την πόλη Γάβιοι, και συνηθιζόταν κατά τις θρησκευτικές τελετές: ανασήκωναν τις άκρες της τηβέννου, τις έριχναν στον αριστερό ώμο, τις περνούσαν κάτω από το δεξί μπράτσο και στη συνέχεια τις έδεναν στο στήθος. Με τη μία άκρη, τέλος, σκέπαζαν το κεφάλι. (Σ.τ.μ.)

32. Titus Livius, *Ab urbe condita libri*, τόμ. IV, Loeb Classical Library, Harvard University Press, Καίμπριτζ, Μασαχουσέτη 1948, 8.9.4 κ.έ.

στην περίπτωση του Decius, και δεν πεθάνει, τότε δεν έχει δικαίωμα να επιτελέσει καμιά τελετή, ούτε δημόσια ούτε ιδιωτική...³³

Γιατί όμως η επιβίωση του καθιερωμένου προσώπου συνιστά για την κοινότητα μια τόσο ενοχλητική κατάσταση, ώστε να την υποχρεώνει να προχωρήσει στην επιτέλεση ενός πολύπλοκου τελετουργικού το νόημα του οποίου καλούμαστε ακριβώς να κατανοήσουμε; Ποιο είναι το καθεστώς που διέπει αυτό το ζων σώμα, το οποίο δεν φαίνεται να ανήκει πλέον στον κόσμο των ζωντανών; Σε μια υποδειγματική μελέτη του ο Robert Schilling παρατήρησε ότι αν ο καθιερωμένος άνθρωπος που επέζησε αποκλείεται τόσο από την κοσμική σφαίρα όσο και από την ιερή, «κάτι τέτοιο συμβαίνει γιατί αυτός ο άνθρωπος είναι *sacer*. Σε καμιά περίπτωση δεν μπορεί να δοθεί εκ νέου στην κοσμική σφαίρα, γιατί ακριβώς χάρη στην καθιέρωσή του ολόκληρη η κοινότητα μπόρεσε να διαφύγει της οργής των θεών».³⁴ Και ακριβώς σε αυτή την προοπτική οφείλουμε να ερμηνεύσουμε τη λειτουργία του αγάλματος, που συναντήσαμε ήδη στο *funus imaginarium* του αυτοκράτορα και που φαίνεται να ενώνει σε έναν μοναδικό αστερισμό τόσο το σώμα του κυρίαρχου όσο και εκείνο του καθιερωμένου.

Γνωρίζουμε πως το *signum*, επτά πόδια υψηλό, στο οποίο κάνει μνεία ο Titus Livius, δεν είναι παρά ο «κολοσσός» του καθιερωμένου, δηλαδή ο «σωσίας» του, που παίρνει τη θέση του απόντος πτώματος σε ένα είδος κηδείας *per imaginem*,³⁵ ή, ακριβέστερα, σε μια αναπληρωτική εκτέλεση της ανεκπλήρωτης αφιέρωσης. Ο Jean-Pierre Vernant και ο Émile Benveniste έδειξαν ποια ήταν, σε αδρές γραμμές, η λειτουργία του κολοσσού: ελκύοντας και διατηρώντας σταθερά εντός του έναν «αναδιπλασιασμό» υπό μη φυσιολογικές συνθήκες, «βοηθά να απο-

33. *Ab urbe condita libri*, ό.π., 8.9.13.

34. Robert Schilling, «Sacrum et profanum. Essais d'interprétation», *Latomus*, 30, 1971, σ. 956.

35. *διά εικόνας, διά ειδώλου, διά ομοιώματος*. (Σ.τ.μ.)

κατασταθούν και πάλι σωστές σχέσεις ανάμεσα στον κόσμο των νεκρών και στον κόσμο των ζωντανών». ³⁶ Πράγματι, η πρώτιστη συνέπεια του θανάτου είναι η απελευθέρωση ενός ακαθόριστου και απειλητικού όντος (πρόκειται για τη *Iarva*³⁷ των Λατίνων, την ψυχή, το εἶδωλον ή το φάσμα των Ελλήνων), που επιστρέφει με την όψη του εκλιπόντος στους τόπους όπου αυτός σύχναζε και το οποίο δεν ανήκει για την ακρίβεια ούτε στον κόσμο των ζωντανών ούτε στον κόσμο των νεκρών. Σκοπός των νεκρικών τελετών είναι να εξασφαλίσουν τη μεταμόρφωση αυτού του ενοχλητικού και αβέβαιου όντος σε έναν φιλικό και ισχυρό πρόγονο, που ανήκει ακλόνητα στον κόσμο των νεκρών και με τον οποίο διατηρούνται σαφώς προσδιορισμένες τελετουργικές σχέσεις. Όμως, η απουσία του πτώματος (ή, σε ορισμένες περιπτώσεις, ο ακρωτηριασμός του) είναι πιθανό να μην επιτρέπει την εκπλήρωση της νεκρικής τελετής σύμφωνα με όλους τους τύπους· σε αυτές τις περιπτώσεις, ένας κολοσσός μπορεί, υπό καθορισμένες συνθήκες, να πάρει τη θέση του πτώματος και να επιτρέψει τη διεξαγωγή μιας αναπληρωτικής νεκρώσιμης τελετής.

Τι συμβαίνει όμως όταν επιζήσει το πρόσωπο που έχει καθιερωθεί; Στην περίπτωση αυτή δεν μπορεί να γίνει λόγος για καθαυτό απουσία πτώματος, από τη στιγμή που δεν υπήρξε ούτε θάνατος. Παρ' όλα αυτά μια επιγραφή που βρέθηκε στην Κυρήνη μάς πληροφορεί ότι ένας κολοσσός μπορούσε να κατασκευαστεί ακόμη και όταν το πρόσωπο που επρόκειτο να αντικαταστήσει ήταν ακόμη εν ζωή. Η επιγραφή περιέχει το κείμενο του όρκου που όφειλαν να δίνουν στη Θήρα, ως εγγύηση αμοιβαίων υποχρεώσεων, οι άποικοι που αναχωρούσαν για την Αφρική και οι συμπολίτες τους που έμεναν στην πατρίδα. Τη στιγμή που πρόφεραν τον όρκο κατασκευάζονταν κέρνιοι κολοσσοί, οι οποίοι ρίχνονταν στις φλόγες με τα παρακάτω λόγια:

36. Jean-Pierre Vernant, *Μύθος και σκέψη στην αρχαία Ελλάδα. Μελέτες ιστορικής ψυχολογίας*, μετάφραση: Στέλλα Γεωργούδη, Ολκός, 1975, σ. 315.

37. *Μορμώ, μορμόνα, φάσμα, μορμούκειον*. (Σ.τ.μ.)

«Όποιος πατήσει αυτόν τον όρκο, ας λιώσει και ας χαθεί σαν τους κολοσσούς, κι αυτός και η γενιά του και τ' αγαθά του».³⁸ Συνεπώς ο κολοσσός δεν είναι ένα απλό υποκατάστατο του πτώματος. Απεναντίας, στο πλαίσιο του πολύπλοκου συστήματος που ρυθμίζει στον κλασικό κόσμο τη σχέση μεταξύ ζωντανών και νεκρών, αντιπροσωπεύει, κατά παρεμφερή, αλλά περισσότερο άμεσο και γενικό, τρόπο εν σχέσει προς το πτώμα, εκείνο το μέρος του ζώντος προσώπου που έχει καθιερωθεί στον θάνατο και το οποίο, δεδομένου ότι καταλαμβάνει απειλητικές το κατώφλι μεταξύ των δύο κόσμων, θα πρέπει να διαχωριστεί από το φυσιολογικό συγκείμενο των ζωντανών. Αυτός ο διαχωρισμός λαμβάνει χώρα, συνήθως, τη στιγμή του θανάτου, μέσω των νεκρικών τελετών, που ανασυνθέτουν την ορθή σχέση μεταξύ ζωντανών και νεκρών την οποία διατάραξε η αποβίωση· εντούτοις σε καθορισμένες περιπτώσεις δεν είναι ο θάνατος που διαταράσσει αυτή την τάξη, αλλά η απουσία του, και η κατασκευή του κολοσσού καθίσταται απαραίτητη για την αποκατάστασή της.

Έως ότου επιτελεστεί αυτή η τελετή (η οποία, όπως έδειξε ο Versnel, δεν είναι τόσο μια αναπληρωτική κηδεία, όσο η διά υποκατάστασης εκπλήρωση της αφιέρωσης³⁹), ο επιζήσας καθιερωμένος είναι ένα παράδοξο ον που, ενώ δίνει την εντύπωση ότι διάγει μια φαινομενικώς φυσιολογική ζωή, στην πραγματικότητα κινείται σε ένα κατώφλι το οποίο δεν ανήκει ούτε στον κόσμο των ζωντανών ούτε και σε εκείνο των νεκρών· είναι ένας ζωντανός νεκρός ή ένας ζωντανός που, στην πραγματικότητα, είναι μια *Iatna*, και ο κολοσσός αντιπροσωπεύει ακριβώς αυτή την καθιερωμένη ζωή, η οποία δυνητικώς διαχωρίστηκε από τον ίδιο κατά τη στιγμή του τάματος.

38. *Μύθος και σκέψη στην αρχαία Ελλάδα. Μελέτες ιστορικής ψυχολογίας*, ό.π., σ. 309.

39. H. S. Versnel, «Self-Sacrifice, Compensation, and the Anonymous God», σε *Les sacrifices dans l'antiquité*, Entretiens Hardt, XXVII, Γενεύη 1981, σ. 157.

5.5. Αν τώρα επανεξετάσουμε υπό την οπτική αυτή τη ζωή του *homo sacer*, διαπιστώνουμε πως μπορούμε να εξομοιώσουμε την κατάστασή του με εκείνη ενός επιζήσαντος καθιερωμένου προσώπου, για το οποίο δεν είναι πλέον εφικτός ο αναπληρωτικός εξιλασμός ούτε η αντικατάστασή του από έναν κολοσσό. Το ίδιο το σώμα του *homo sacer*, στη φονεύσιμη αθυτότητά του, αποτελεί τη ζωντανή υποθήκη της καθυπόταξής του σε μια εξουσία θανάτου, που δεν είναι, όμως, η εκπλήρωση μιας αφιέρωσης, αλλά απόλυτη και άνευ όρων. Η ιερή ζωή είναι ζωή καθιερωμένη δίχως να είναι εφικτή κάποια θυσία και πέρα από κάθε εκπλήρωση. Δεν είναι λοιπόν τυχαίο που ο Macrobius, σε ένα κείμενο το οποίο επί μακρόν οι μελετητές θεωρούσαν σκοτεινό και παραφθαρμένο (*Saturnalia*, 3.7.6), εξομοιώνει τον *homo sacer* με τα αγάλματα (*Ζάνες*) που στην Ελλάδα αφιερώνονταν στον Δία και τα οποία κατασκευάζονταν με τα πρόστιμα που επέβαλλαν οι ελλανοδίκες στους επίορκους αθλητές. Οι Ζάνες δεν ήταν παρά οι κολοσσοί όσων είχαν παραβιάσει τον ολυμπιακό όρκο και οι οποίοι παραδίδονταν έτσι αναπληρωτικώς στη θεία δίκη (*animas... sacratorum hominum, quos zanas Graeci vocant*⁴⁰). Στον βαθμό που στο πρόσωπό του ενσαρκώνει εκείνα τα στοιχεία που συνήθως είναι διακριτά από τον θάνατο, ο *homo sacer* είναι ούτως ειπείν ένα ζωντανό άγαλμα, ο «σωσίας» ή ο κολοσσός του εαυτού του. Τόσο στο σώμα του επιζήσαντος καθιερωμένου όσο, με τρόπο ακόμη πιο απαρέγκλιτο, σε εκείνο του *homo sacer*, ο αρχαίος κόσμος βρίσκεται για πρώτη φορά ενώπιον μιας ζωής η οποία, εξαιρούμενη αυτή καθαυτή σε έναν διπλό αποκλεισμό από το πραγματικό συγκείμενο τόσο των κοσμικών όσο και των θρησκευτικών μορφών ζωής, προσδιορίζεται μόνο λόγω του γεγονότος ότι εισέρχεται σε βαθιά συμβίωση με τον θάνατο, δίχως όμως να ανήκει ακόμη στον κόσμο των τεθνεώτων. Και είναι στη μορ-

40. ψυχές... των ιερών ανθρώπων που οι Έλληνες αποκαλούν Ζάνες. (Σ.τ.μ.)

φή αυτής της «ιερής ζωής» που κάνει την εμφάνισή του στον δυτικό κόσμο κάτι σαν τη γυμνή ζωή. Αποφασιστικής σημασίας είναι όμως το γεγονός ότι αυτή η ιερή ζωή είχε ήδη από την πρώτη στιγμή μια εξόχως πολιτική φύση και επιδεικνύει έναν ουσιαστικό δεσμό με το έδαφος πάνω στο οποίο θεμελιώνεται η κυρίαρχη εξουσία.

5.6. Υπό αυτό ακριβώς το φως οφείλουμε να προσπελάσουμε την τελετή του ομοιώματος στη ρωμαϊκή αποθέωση του αυτοκράτορα. Αν ο κολοσσός αντιπροσωπεύει πάντοτε, υπό την έννοια που είδαμε, μια ζωή καθιερωμένη στον θάνατο, αυτό σημαίνει ότι ο θάνατος του αυτοκράτορα (παρά την παρουσία του πτώματος, τα λείψανα του οποίου ενταφιάζονται) απελευθερώνει ένα συμπλήρωμα ιερής ζωής το οποίο, όπως συμβαίνει και στην περίπτωση εκείνου που επέζησε της καθιέρωσης, είναι απαραίτητο να εξουδετερωθεί μέσω ενός κολοσσού. Όλα, δηλαδή, συμβαίνουν ως εάν ο αυτοκράτορας να είχε εν εαυτώ όχι δύο σώματα, αλλά δύο ζωές σε ένα μόνο σώμα: μια φυσική και μια ιερή ζωή, η οποία, παρά την ταχτική-ρυθμιστική νεκρική τελετή, επιβιώνει της πρώτης και μόνο μετά το *funus imaginarium* μπορεί να αναληφθεί στον ουρανό και να θεοποιηθεί. Ότι ενώνει τον καθιερωμένο επιζήσαντα, τον *homo sacer* και τον κυρίαρχο σε ένα και μοναδικό παράδειγμα, είναι το γεγονός ότι κάθε φορά βρισκόμαστε ενώπιον μιας γυμνής ζωής η οποία έχει διαχωριστεί από το συγκείμενό της και η οποία, έχοντας επιβιώσει ούτως ειπείν του θανάτου της, είναι γι' αυτόν ακριβώς τον λόγο ασυμφιλίωτη με τον ανθρώπινο κόσμο. Η ιερή ζωή δεν μπορεί σε καμία περίπτωση να κατοικεί στην πόλη των ανθρώπων: για τον επιζήσαντα καθιερωμένο η φαντασική νεκρώσιμη τελετή λειτουργεί ως αναπληρωτική εκπλήρωση του τάματος, που αποδίδει εκ νέου το άτομο στη φυσιολογική ζωή: για τον αυτοκράτορα, η διπλή νεκρώσιμη τελετή επιτρέπει να παγιωθεί η ιερή ζωή που είναι απαραίτητο να συναχθεί και να θεοποιηθεί κατά την αποθέωση: τέλος, στον *homo sacer*, βρισκόμαστε ενώπιον μιας υπολειμματικής και μη

αναγώγιμης γυμνής ζωής, η οποία πρέπει να αποκλειστεί και να εκτεθεί στον θάνατο ως τέτοια, δίχως κάποια τελετή και κάποιας μορφής θυσία να μπορούν να τη λυτρώσουν.

Και στις τρεις περιπτώσεις η ιερή ζωή συνδέεται κατά κάποιον τρόπο με μια πολιτική λειτουργία. Όλα συντελούνται ως εάν η υπέρτατη εξουσία –η οποία, όπως διαπιστώσαμε, είναι πάντοτε *vitae necisque potestas*, θεμελιωνόταν πάντοτε στην απομόνωση μιας φονεύσιμης και άθυτης ζωής– να συνεπαγόταν, εξαιτίας μιας εντυπωσιακής συμμετρίας, την ανάληψή της από το ίδιο το πρόσωπο εκείνου που την κατέχει. Και αν για τον ευσεβή επιζήσαντα της αφιέρωσής του είναι ο ελλείπων θάνατος που απελευθερώνει αυτή την ιερή ζωή, αντιθέτως, για τον κυρίαρχο, είναι ο θάνατος που αποκαλύπτει αυτό το περίσσειμα που φαίνεται να είναι συμφυές ως τέτοιο στην κυρίαρχη εξουσία, σαν αυτή να μην ήταν άλλο, σε τελική ανάλυση, από την ικανότητα συγκρότησης της ίδιας και των άλλων ως φονεύσιμης και άθυτης ζωής.

Εν σχέσει προς την ερμηνεία του Kantorowicz και του Giese, η θεωρία των δύο σωμάτων του βασιλιά φωτίζεται, συνεπώς, από διαφορετική γωνία και αποδεικνύεται λιγότερο ακίνδυνη. Αν η σχέση της με την παγανιστική αυτοκρατορική καθιέρωση δεν μπορεί πλέον να τίθεται σε παρένθεση, το ίδιο το περιεχόμενο της θεωρίας μεταβάλλεται ριζικά. Το πολιτικό σώμα του βασιλιά (το οποίο, με τα λόγια του Plowden, «δεν μπορεί ούτε να ιδωθεί ούτε να ψαυστεί» και «στερούμενο παιδικής ηλικίας και γηρατειών και όλων των άλλων ατελειών, στις οποίες υπόκειται το φυσικό σώμα», μεγαλώνει το φθαρτό σώμα συνδεδεμένο με αυτό) εκπορεύεται, σε τελευταία ανάλυση, από τον κολοσό του αυτοκράτορα: εντούτοις, ακριβώς για τον ίδιο λόγο, δεν είναι σε θέση να αντιπροσωπεύει απλώς (όπως εκτιμούσαν ο Kantorowicz και ο Giese) τη συνέχεια της κυρίαρχης εξουσίας, αλλά επίσης και πρωτίστως το περίσσειμα ιερής ζωής του αυτοκράτορα που, μέσω του ομοιώματος, απομονώνεται και αναλαμβάνεται στον ουρανό, στο ρωμαϊκό τελετουργικό, ή μεταδίδεται στον διάδοχο, στο αγγλικό και στο

γαλλικό. Αλλά, με αυτόν τον τρόπο, το νόημα της μεταφοράς του πολιτικού σώματος μεταβάλλεται, και από σύμβολο του αδιάλειπτου της *dignitas* καθίσταται κρυπτογράφημα του απόλυτου και μη ανθρώπινου χαρακτήρα της κυριαρχίας. Οι φόρμουλες *le mort saisit le vif*⁴¹ και *le Roi ne meurt jamais*⁴² εννοούνται με τρόπο περισσότερο κυριολεκτικό από ό,τι συνήθως πιστεύεται: με τον θάνατο του κυρίαρχου είναι η ιερή ζωή, πάνω στην οποία θεμελιωνόταν η εξουσία του, που περιβάλλει το πρόσωπο του διαδόχου. Οι δύο φόρμουλες σημαίνουν τη συνέχεια της κυριαρχίας εξουσίας μόνο στο μέτρο που εκφράζουν, μέσω του σκοτεινού δεσμού με μια φονεύσιμη και άθυτη ζωή, την απολυτότητα.

Για τον λόγο αυτόν ο Jean Bodin, ο πλέον οξύνους θεωρητικός της νεωτερικής κυριαρχίας, είναι σε θέση να ερμηνεύσει το αξίωμα που, σύμφωνα με τον Kantorowicz, εκφράζει το αδιάλειπτο της πολιτικής εξουσίας, αναφορικός με την απόλυτη φύση της: «Αυτός είναι ο λόγος», γράφει στο τελευταίο βιβλίο του *Les six livres de la République*, «για τον οποίο λέγεται σε αυτό το βασίλειο ότι ο βασιλέας ποτέ δεν πεθαίνει: υπάρχει μάλιστα ένα αρχαίο γνωμικό που καταδεικνύει ότι η βασιλεία δεν μπορεί ποτέ να είναι αιρετή και ότι ο βασιλέας κατέχει το σκήπτρο του όχι από τον Πάπα ούτε από τον Αρχιεπίσκοπο της Ρενς ούτε από τον λαό, αλλά κατά μείζονα λόγο μόνο από τον Θεό».⁴³

5.7. Αν η συμμετρία μεταξύ του σώματος του κυρίαρχου και εκείνου του *homo sacer*, την οποία μέχρι το σημείο αυτό επιχειρήσαμε να ιστορήσουμε, ανταποκρίνεται στην αλήθεια, τότε θα πρέπει να μπορούν να εντοπιστούν αναλογίες και αντιστοιχίες στο δικαιο-πολιτικό καθεστώς αυτών των δύο σωματών

41. ο νεκρός καταλαμβάνει τον ζωντανό. (Σ.τ.μ.)

42. ο Βασιλέας δεν πεθαίνει ποτέ. (Σ.τ.μ.)

43. Jean Bodin, *Les six livres de la République*, Παρίσι 1583, σ. 985. Γαλλικά στο πρωτότυπο. (Σ.τ.μ.)

που φαινομενικώς απέχουν το ένα από το άλλο. Μια πρώτη και άμεση επιβεβαίωση μας προσφέρει η κύρωση που επισύρει η φόνευση του κυρίαρχου. Γνωρίζουμε ότι η φόνευση του *homo sacer* δεν συνιστά ανθρωποκτονία (*parricidi non damnatur*).⁴⁴ Ομοίως: δεν υφίσταται δικαιο-πολιτική τάξη (ακόμη και μεταξύ εκείνων στις οποίες ο φόνος τιμωρείται πάντοτε με τη θανατική ποινή) όπου η φόνευση του κυρίαρχου να καταγράφτηκε απλώς ως ανθρωποκτονία. Απεναντίας, συνιστά πάντοτε ένα ειδικό έγκλημα, το οποίο (από τη στιγμή που, αρχής γενομένης από τον Αύγουστο, η έννοια της *majestas*⁴⁵ συνδέεται όλο και πιο στενά με το πρόσωπο του αυτοκράτορα) προσδιορίζεται ως *crimen lesae majestatis*.⁴⁶ Από τη δική μας σκοπιά δεν έχει σημασία αν η θανάτωση του *homo sacer* δεν μπορεί να θεωρηθεί ανθρωποκτονία, αλλά η φόνευση του κυρίαρχου θεωρείται κάτι σοβαρότερο από ανθρωποκτονία: το ουσιώδες είναι πως και στις δύο περιπτώσεις η δολοφονία ενός ανθρώπου δεν συνιστά ανθρωποκτονία. Όταν, ακόμη και στον καταστατικό χάρτη του βασιλιά Κάρολου Αλβέρτου της Σαρδηνίας (1798-1849), διαβάζουμε ότι «το πρόσωπο που ανώτατου άρχοντα είναι ιερό και απαραβίαστο», είναι απαραίτητο να διακρίνουμε στα επίθετα που η διατύπωση επικαλείται τον απόηχο της ιερότητας της φονευσίμης ζωής του *homo sacer*.

Εντούτοις και το έτερο προσδιοριστικό χαρακτηριστικό της ύπαρξης του *homo sacer*, η αθυτότητά του, δηλαδή το γεγονός ότι δεν μπορεί να θυσιαστεί σύμφωνα με τις μορφές που προβλέπει το τελετουργικό ή ο νόμος, θεμελιώνεται ομοίως εν σχέσει προς το πρόσωπο του κυρίαρχου. Ο Michael Walzer έχει

44. μη καταδικαστέα μαιφονία. Στην πραγματικότητα, σύμφωνα με το ρωμαϊκό δίκαιο, «parricida» –που εδώ αποδώσαμε ως «μαιοφόνος», θέλοντας ακριβώς να διατηρήσουμε την αρνητική σημασία της βεβήλωσης, της μίανσης που συνοδεύει την πράξη– θεωρούνταν όποιος με δόλο και εσκεμμένα φόνευε έναν ελεύθερο πολίτη. (Σ.τ.μ.)

45. μεγαλειότητας. (Σ.τ.μ.)

46. έγκλημα καθοσιώσεως, έγκλημα εσχάτης προδοσίας. (Σ.τ.μ.)

παρατηρήσει ότι, στα μάτια των συγχρόνων, η τεράστια ρήξη που σηματοδοτούσε η καρατόμηση του Λουδοβίκου ΙΣΤ', την 21η Ιανουαρίου 1793, δεν συνίστατο τόσο στο γεγονός ότι φονευόταν ένας μονάρχης, όσο στο γεγονός ότι οδηγήθηκε στη λαϊμητόμο, αφού προηγουμένως όμως είχε υποβληθεί σε δίκη και είχε καταδικαστεί σε θάνατο.⁴⁷ Ακόμη και στα σύγχρονα συντάγματα, ένα εκκοσμικευμένο ίχνος της αθυτότητας της ζωής του κυρίαρχου επιβιώνει στην αρχή σύμφωνα με την οποία ο αρχηγός του κράτους δεν μπορεί να υποβληθεί σε τακτική δίκη. Για παράδειγμα, στο σύνταγμα των Ηνωμένων Πολιτειών η *impeachment*⁴⁸ συνεπάγεται μια ειδική συνεδρίαση και απόφαση της Γερουσίας υπό την προεδρία του *Chief justice*,⁴⁹ η οποία μπορεί να συγκληθεί μόνο για «high crimes and misdemeanors»,⁵⁰ και της οποίας συνέπεια μπορεί να είναι μόνο η έκπτωση από το αξίωμα, αλλά όχι μια δικαστική ποινή. Οι Ιακωβίνοι που, το 1792, κατά τη διάρκεια των συζητήσεων στη Συμβατική, επιθυμούσαν να θανατωθεί ο βασιλιάς απλώς χωρίς δίκη, ωθούσαν μέχρι τα άκρα, μολονότι πιθανώς δίχως να το αντιλαμβάνονται, την πίστη στην αρχή της αθυτότητας της ιερής ζωής, την οποία οποιοσδήποτε μπορεί να θανατώσει δίχως να διαπράξει ανθρωποκτονία, αλλά η οποία δεν μπορεί να υποβληθεί στις θεσπισμένες μορφές εκτέλεσης.

47. Michael Walzer, «The King's Trial and the Political Culture of Revolution», σε Lucas Colin (επιμέλεια), *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture*, τόμ. II, Pergamon, Οξφόρδη 1988, σσ. 184-5.

48. μομφή. (Σ.τ.μ.)

49. Πρόεδρος Ανωτάτου Δικαστηρίου. (Σ.τ.μ.)

50. «υψηλά εγκλήματα και παραπτώματα». (Σ.τ.μ.)

ΤΟ ΑΝΑΘΕΜΑ ΚΑΙ Ο ΛΥΚΟΣ

6.1. «Όλα τα χαρακτηριστικά του *sacer esse*¹ αποδεικνύουν ότι δεν γεννήθηκε πάνω στο έδαφος μιας συντεταγμένης έννομης τάξης, αλλά, αντιθέτως, ανάγεται στην προκοινωνική ζωή. Αποτελεί ένα θράυσμα της πρωτόγονης ζωής των ινδοευρωπαϊκών λαών... Η γερμανική και σκανδιναβική αρχαιότητα μας προσφέρουν πέρα από κάθε αμφιβολία έναν αδερφό του *homo sacer* στον μπαντίδο² και στον εκτός νόμου (*wargus, vargr*, ο

1. *ιερός είναι.* (Σ.τ.μ.)

2. Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι η λέξη *μπαντίδος*, ειδικά όταν ακολουθείται από την έκφραση «εκτός νόμου», φέρνει κατευθείαν στο μυαλό μας τον παραδοσιακό ληστή, τον λήσταρχο και γενικότερα το ληστρικό φαινόμενο, όπου έχουμε ξεκάθαρες περιπτώσεις αποκλεισμού και εξαίρεσης. Εδώ όμως θα ήθελα να επισημάνω μια διαφορετική περίπτωση «αποκλεισμού» που, κατά την άποψή μου, θα έπρεπε ίσως –και ως κρατήσουμε τον υποθετικό τόνο της πρότασης– να διερευνηθεί σε μεγαλύτερο βάθος από κοινωνιολόγους και ανθρωπολόγους. *Μπαντίδοι* (και ο όρος φαίνεται να υποδηλώνει μια μακρινή σύνδεση με το *bandum*) αποκαλούνταν και μια τάξη λαϊκών τύπων που έζησαν στα Ιωάννινα μέχρι τα τέλη του 19ου αιώνα, λίγο πολύ στο περιθώριο της τοπικής κοινωνίας. Οι μπαντίδοι ασκούσαν συγκεκριμένα επαγγέλματα, φορούσαν χαρακτηριστική ομοιόμορφη ενδυμασία, στα χέρια τους έφεραν διάστικτες επιγραφές και στο μέτωπο σταυρό. Αυτή η κοινωνική ομάδα, για την προέλευση της οποίας ελάχιστα γνωρίζουμε, συγκρουόταν συχνά με την τουρκική αστυνομία, χαρακτηριζόταν από το φιλελεύθερο και ευσυνείδητο πνεύμα της, από τη λιτότητα του βίου και τον σεβασμό της οικογενειακής τιμής. Στην κατεύθυνση αυτή, δεν υπάρχει αμφιβολία πως η σχετική εργασία του Δημήτρη Σαλαμάγκα (*Μπαντίδοι*

λύκος και, με θρησκευτική σημασία, ο ιερός λύκος, *vargr y veum*)... Αυτό που στη ρωμαϊκή αρχαιότητα θεωρείται αδύνατον – η θανάτωση του προγραμμαμένου, εκείνου που είχε τεθεί εκτός μιας κρίσης και του νόμου–, στη γερμανική αρχαιότητα υπήρξε μια αδιαμφισβήτητη πραγματικότητα».³

Ο Rodolphe Jhering στάθηκε ο πρώτος που προσέγγισε με αυτά τα λόγια τη μορφή του *homo sacer* στον *wargus*, τον άνθρωπο-λύκο, και στον *friedlos*, τον «ανειρήνευτο άνθρωπο» του αρχαίου γερμανικού δικαίου. Έτσι ενέτασσε τη *sacratio* στο συγκείμενο της θεωρίας της *Friedlosigkeit*, που είχε επεξεργαστεί προς τα μέσα του 19ου αιώνα ο γερμανός νομομαθής Wilhelm Eduard Wilda (1800-1856), σύμφωνα με την οποία το αρχαίο γερμανικό δίκαιο θεμελιωνόταν στην έννοια της ειρήνης (*Fried*) και στον αντίστοιχο αποκλεισμό από την κοινότητα του καχοεργού στοιχείου, που για τον λόγο αυτόν καθίστατο *friedlos*, άνευ ειρήνης, και συνεπώς, ως τέτοιο, μπορούσε να φονευθεί από οποιονδήποτε δίχως ο τελευταίος να διαπράττει ανθρωποκτονία, δηλαδή χωρίς η πράξη αυτή να θεωρείται ανθρωποκτονία. Και το μεσαιωνικό ανάθεμα παρουσιάζει ανάλογα χαρακτηριστικά: ο αναθεματισμένος μπορούσε να φονευθεί (*bannire idem est quod dicere quilibet possit eum offendere*⁴) ή ούτε λίγο ούτε πολύ να θεωρείται ήδη νεκρός (*exbannitus ad mortem de sua civitate debet haberi pro mortuo*⁵).

και *καραιμπέρηδες*, 1957) θα πρέπει να αποτελέσει τον βασικό όρο μιας βαθύτερης προσέγγισης. Ευχαριστώ και από αυτή τη θέση τη Βάσω Ρόκκου (Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων) που μου έδωσε την ευκαιρία να γνωρίσω το έργο του Γιαννιώτη μελετητή. (Σ.τ.μ.)

3. Rodolphe Jhering, *L'esprit du droit romain dans les diverses phases de son développement*, τόμ. 1, Paris: Marescq, 1886, σ. 282.

4. να αναθεματίσεις κάποιον σήμαινε ότι οποιοσδήποτε μπορούσε ενδεχομένως να τον βλάψει. (Σ.τ.μ.) Desiderio Cavalca, *Il bando nella prassi e nella dottrina medievale*, A. Giuffra, Μιλάνο 1978, σ. 42.

5. όποιος έχει αναθεματιστεί από την πόλη του επί ποινή θανάτου θα πρέπει να θεωρείται νεκρός. (Σ.τ.μ.) *Il bando nella prassi e nella dottrina medievale*, ό.π., σ. 50.

Γερμανικές και αγγλοσαξονικές πηγές υπογραμμίζουν αυτή την κατάσταση-όριο του αναθεματισμένου χαρακτηρίζοντάς τον άνθρωπο-λύκο (*wargus*, *werwolf*, λατινικά: *garulphus*, από όπου προέρχεται ο γαλλικός τύπος *loup garou*, λυκάνθρωπος): έτσι ο σαλικός νόμος⁶ και ο ριπουάριος νόμος χρησιμοποιούν τη διατύπωση *wargus sit, hoc est expulsus*⁷ με ένα νόημα που θυμίζει το *sacer esto*, το οποίο με τη σειρά του επικύρωνε τη φονευσιμότητα του ιερού ανθρώπου, και οι νόμοι του Εδουάρδου του Εξομολογητή (1030-35) ορίζουν τον αναθεματισμένο ως *wulfesheud* (κυριολεκτικώς: κεφάλι λύκου) και τον εξομοιώνουν με έναν λυκάνθρωπο (*lupinum enim gerit caput a die utlagationis suae, quod ab anglis wulfesheud vocatur*⁸). Κατά συνέπεια

6. σαλικός (σάλιος) νόμος: Ποινικός και δικονομικός κώδικας των Σάλιων Φράγκων· ο σπουδαιότερος από όλους τους τευτονικούς κώδικες νόμων, που εκδόθηκε για πρώτη φορά μεταξύ 507 και 511. Ο de Sade, ο οποίος στη *Philosophie dans le boudoir* αναφέρεται τόσο στον σαλικό όσο και στον ριπουάριο νόμο, για τον οποίο γίνεται λόγος στη συνέχεια, επισημαίνει χαρακτηριστικά ότι ο σαλικός νόμος τιμωρούσε τον φόνο με την επιβολή μικρού προστίμου. Μάλιστα ο βασιλιάς της Αυστρασίας (Ανατολική Γαλατία) Γιδελβέρτος καθιέρωσε τη θανατική ποινή όχι για τον δολοφόνο, αλλά για εκείνον που αρνιόταν να πληρώσει το πρόστιμο που επιβαλλόταν για τη δολοφονία. Ο ριπουάριος νόμος, από την άλλη πλευρά, τιμωρούσε τον φόνο με την επιβολή προστίμου ανάλογα όμως με την αξία, δηλαδή το αξίωμα και την κοινωνική θέση, του θύματος. Ο de Sade, με το σαρκαστικό πνεύμα που τον διέκρινε, σημειώνει ότι οι πιο ακριβοί ήταν οι παπάδες, γιατί κόβανε στα μέτρα του δολοφόνου ένα κομμάτι χιτώνα από μολύβι και ο δολοφόνος ήταν υποχρεωμένος να πληρώσει το βάρος του σε χρυσάφι· στην περίπτωση που δεν μπορούσε να πληρώσει το πρόστιμο, αυτός και η οικογένειά του παρέμεναν σκλάβοι της εκκλησίας. Βλ. *Η φιλοσοφία στο μπουντουάρ*, μετάφραση: Βασίλης Καλλιπολίτης, Εξάντας, 1979, σ. 195. (Σ.τ.μ.)

7. λυκάνθρωπος να είναι όποιος έχει αποβληθεί. (Σ.τ.μ.)

8. φέρει κεφάλι λύκου από την ημέρα της εκδίωξής του και ο Εγγλέζος τον αποκαλεί *wulfesheud*. (Σ.τ.μ.)

ό,τι θα έπρεπε να μείνει στο συλλογικό ασυνείδητο ως ένα τερατόμορφο υβρίδιο μεταξύ του ανθρώπινου και του ζώωδους, διηρημένο μεταξύ πόλης και δάσους –ο λυκάνθρωπος– είναι αρχικώς η μορφή εκείνου ο οποίος αναθεματίστηκε, εκδιώχθηκε, από την κοινότητα. Το γεγονός ότι αυτός αποκαλείται άνθρωπος-λύκος και όχι απλώς λύκος (η έκφραση *caput lupinum*⁹ έχει τη μορφή ενός νομικού καθεστώτος) είναι εδώ αποφασιστικής σημασίας. Η ζωή του αναθεματισμένου –όπως και εκείνη του ιερού ανθρώπου– δεν είναι απλώς και μόνο ένα κομμάτι ζώωδους φύσης που στερείται οποιασδήποτε σχέσης με το δίκαιο και την Πολιτεία· απεναντίας, συνιστά ένα κατώφλι αδιαφορίας και περάσματος μεταξύ του ζώου και του ανθρώπου, της φύσης και του νόμου, του αποκλεισμού και της περίληψης: δηλαδή, ακριβώς έναν *loup garou*, έναν λυκάνθρωπο· ούτε άνθρωπο ούτε θηρίο, που παραδόξως κατοικεί σε αμφότερους τους κόσμους χωρίς όμως να ανήκει σε κανέναν.

6.2. Και είναι μόνο υπό αυτό το φως που το μυθολόγημα του Hobbes περί φυσικής κατάστασης αποκτά το αληθινό νόημά του. Διαπιστώσαμε ότι η φυσική κατάσταση δεν είναι μια πραγματική εποχή, η οποία προηγείται χρονολογικά της θεμελίωσης της Πολιτείας, αλλά μια αρχή εσωτερική σε αυτή, που προβάλλει κατά τη στιγμή στην οποία η Πολιτεία θεωρείται *tanquam dissoluta*¹⁰ (άρα κάτι ανάλογο με μια κατάσταση εξαίρεσης). Ομοίως, όταν ο Hobbes θεμελιώνει την κυριαρχία μέσω της παραπομπής στο *homo hominis lupus*,¹¹ θα πρέπει να διακρίνουμε στη λέξη «λύκος» έναν απόηχο του *wargus* και του *caput lupinum* των νόμων του Εδουάρδου του Εξομολογητή: δεν σημαίνει απλώς *fera bestia*¹² και φυσική ζωή, αλλά μάλλον

9. λύκεια κεφαλή. (Σ.τ.μ.)

10. ωσεί διαλελυμένη. (Σ.τ.μ.)

11. ο άνθρωπος είναι λύκος για τον άνθρωπο. (Σ.τ.μ.)

12. άγριο ζώο, θηρίο. (Σ.τ.μ.)

μια ζώνη αδιακρισίας ανάμεσα στο ανθρώπινο και στο ζώδες, τον λυκάνθρωπο, τον άνθρωπο που μεταμορφώνεται σε λύκο και τον λύκο που γίνεται άνθρωπος: δηλαδή τον αναθεματισμένο, τον *homo sacer*. Η χομπσιανή φυσική κατάσταση δεν είναι μια προδικαικική συνθήκη εντελώς αδιάφορη προς το δίκαιο της Πολιτείας, αλλά η εξαίρεση και το κατώφλι που το συγκροτούν και το κατοικούν· δεν συνιστά τόσο έναν πόλεμο όλων εναντίον όλων, όσο, ακριβέστερα, μια συνθήκη στην οποία ο καθένας είναι για τον άλλον γυμνή ζωή και *homo sacer*, δηλαδή ο καθένας είναι *wargus, gerit caput lupinum*. Αυτή η μετατροπή του ανθρώπου σε λύκο και του λύκου σε άνθρωπο είναι εφικτή ανά πάσα στιγμή στην κατάσταση εξαίρεσης, στην *dissolutio civitatis*.¹³ Μόνο αυτό το κατώφλι, το οποίο δεν είναι ούτε η απλή φυσική ζωή ούτε η κοινωνική ζωή, αλλά η γυμνή ή ιερή ζωή, αποτελεί την πανταχού παρούσα και ενεργή προϋπόθεση της κυριαρχίας.

Αντίθετα με ό,τι εμείς οι νεωτερικοί έχουμε συνηθίσει να αντιλαμβανόμαστε και να αναπαριστούμε ως σφαίρα της πολιτικής με όρους των δικαιωμάτων του πολίτη, ελεύθερης βούλησης και κοινωνικού συμβολαίου, από την οπτική γωνία της κυριαρχίας αυθεντικώς πολιτική είναι μόνο η γυμνή ζωή. Γι' αυτό στον Hobbes το θεμέλιο της κυρίαρχης εξουσίας δεν θα πρέπει να αναζητηθεί στην ελεύθερη αποποίηση, από την πλευρά των υπηκόων, του φυσικού δικαιώματός τους, όσο μάλλον στη διατήρηση, από την πλευρά του κυρίαρχου, του δικαιώματός του να πράττει οτιδήποτε απέναντι σε οποιονδήποτε, το οποίο τώρα εμφανίζεται ως δικαίωμα επιβολής τιμωριών, ως δικαίωμα να τιμωρεί. «Αυτός είναι ο θεμέλιος λίθος», γράφει ο Hobbes, «εκείνου του δικαιώματος κολασμού που ασκείται σε κάθε κράτος, καθότι οι υπήκοοι δεν έδωσαν αυτό το δικαίωμα στον κυρίαρχο, αλλά μόνο, εγκαταλείποντας τα δικά τους, του έδωσαν την εξουσία να χρησιμοποιεί το δικό του με όποιο τρόπο αυτός κρίνει κατάλληλο για τη διαφύλαξη όλων· επομένως εκείνο το

13. διάλυση, κατάλυση της Πολιτείας. (Σ.τ.μ.)

δικαίωμα δεν δόθηκε, αλλά εκχωρήθηκε σε αυτόν, και μόνο σε αυτόν και –αποκλείοντας τα όρια που θέτει το φυσικό δικαίωμα έναν τόσο απόλυτο τρόπο, όπως στην καθαρή κατάσταση της φύσης και του πολέμου του καθενός εναντίον του πλησίον του».¹⁴

Σε αυτό το ειδικό καθεστώς του *jus puniendi*,¹⁵ το οποίο ξεπροβάλλει ως ένα κατάλοιπο της φυσικής κατάστασης ακριβώς στην καρδιά του κράτους, αντιστοιχεί στους υπηκόους το δικαίωμα όχι της απείθειας, αλλά της αντίστασης στη βία που ασκείται εις βάρος του προσώπου τους, «γιατί υποτίθεται ότι κανένας άνθρωπος δεν είναι υποχρεωμένος κατά συνθήκη να μην αντιστέκεται στη βία και, κατά συνέπεια, δεν είναι δυνατόν να υποθέσουμε ότι αυτός δίδει στους άλλους το δικαίωμα να ασκήσουν βία εναντίον του προσώπου του».¹⁶ Στην πραγματικότητα, η κυρίαρχη βία δεν εδραιώνεται πάνω σε μια συνθήκη, αλλά στην αποκλειστική περίληψη (*inclusiones esclusiva*) της γυμνής ζωής στο κράτος. Και όπως πρωταρχικό και άμεσο σημείο αναφοράς της κυρίαρχης εξουσίας είναι, υπό αυτή την έννοια, εκείνη η φονεύσιμη και άθυτη ζωή που βρίσκει στον *homo sacer* το παράδειγμά της, έτσι, στο πρόσωπο του κυρίαρχου, ο λυκάνθρωπος, ο άνθρωπος-λύκος του ανθρώπου, ενοικεί μόνιμα στην πόλη.

¶ Στο *Bisclavret*, ένα από τα πιο όμορφα λάι¹⁷ της Μαρί ντε Φρανς, η ιδιαίτερη φύση του λυκάνθρωπου, ως κατωφλιού περάσματος με-

14. Thomas Hobbes, *Leviathan* (επιμέλεια: R. Tuck), Cambridge University Press, Καίμπριτζ 1991, σ. 214.

15. *δικαίωματος του κολάζειν*. (Σ.τ.μ.)

16. *Leviathan*, ό.π.

17. Λάι ή λαι (*laid*): ποιητικό είδος που Μεσαίωνα, σαξονικής προέλευσης. Τα πρώτα λάι τα έφεραν στην Ευρώπη οι βρετόνοι γελωτοποιοί του 12ου αι. Τα αριστουργήματα της πρώτης περιόδου τα οφείλουμε ακριβώς στη Μαρί ντε Φρανς (τέλη 12ου αι.). Αναπτύχθηκε σε δύο μορφές: την αφηγηματική και τη λυρική (με τη συνοδεία λύρας). Εξεφανίστηκε ουσιαστικά κατά τον 16ο αιώνα. (Σ.τ.μ.)

ταξύ φύσης και πολιτικής, ζωικού και ανθρώπινου κόσμου, και, ταυτοχρόνως, ο στενός δεσμός με τον κυρίαρχο, εκτίθενται με εξαιρετική ζωντάνια. Το λάι μιλά για έναν βαρόνο που βρίσκεται πολύ κοντά στον βασιλιά του (*de sun seinur esteit privez*, στίχος 19), αλλά ο οποίος κάθε εβδομάδα, αφού πρώτα κρύψει τα ρούχα του κάτω από μια πέτρα, μεταμορφώνεται για τρεις μέρες σε λυκάνθρωπο (*bisclavret*) και ζει στο δάσος κλέβοντας και θηρεύοντας (*al plus espés de la gaudine / s'i vif de preie e de ravine*). Η γυναίκα του, η οποία υποψιάζεται κάτι, τον υποχρεώνει να ομολογήσει την αλήθεια και του αποσπά έτσι το μυστικό αυτής της κρυφής ζωής. Τον πείθει μάλιστα να της αποκαλύψει πού κρύβει τα ρούχα του, μολονότι αυτός γνωρίζει πολύ καλά ότι θα έμενε για πάντα λύκος, αν κάποιος τα έκλεβε ή τον έβλεπε να τα φορά (*kar si jes eusse perduz / e de ceo feusse aparceuz / bisclavret sereie a tuz jours*). Με τη βοήθεια ενός συνεργού, ο οποίος στη συνέχεια θα γίνει εραστής της, η γυναίκα κλέβει τα ρούχα από την κρυψώνα και έτσι ο βαρόνος μένει για όλη την υπόλοιπη ζωή του λυκάνθρωπος.

Υπάρχει εδώ μια ουσιαστική λεπτομέρεια, την οποία ήδη ο Πλίνιος είχε επισημάνει, στον θρύλο του Antus (*Naturalis Historia*, VIII), σχετικά με τον προσωρινό χαρακτήρα της μεταμόρφωσης, που συνδέεται με τη δυνατότητα να εγκαταλειφθεί και να ανακτηθεί εκ νέου η ανθρώπινη μορφή του, αρκεί αυτό να συμβεί μακριά από τα ανθρώπινα βλέμματα. Η μεταμόρφωση σε λυκάνθρωπο αντιστοιχεί πλήρως στην κατάσταση εξαίρεσης, για όλη τη διάρκεια της οποίας (αναγκαστικά περιορισμένη) η πόλη είναι ωσεί διαλελυμένη και οι άνθρωποι εισέρχονται σε μια ζώνη αδιαφορίας, όπου δεν διαφοροποιούνται σε τίποτα από τα θηρία. Εκτός των άλλων στην ιστορία συναντάμε και πάλι την ανάγκη ορισμένων ιδιαίτερων τυπικών στοιχείων που αποτυπώνουν την είσοδο στη –ή την έξοδο από τη– ζώνη αδιαφορίας μεταξύ του ζωικού και του ανθρώπινου (που αντιστοιχεί στη σαφή κήρυξη της κατάστασης εξαίρεσης, η οποία τυπικώς διακρίνεται από τον κανόνα). Ακόμη και στο σύγχρονο φολκλόρ αυτή η ανάγκη μαρτυρείται στα τρία χτυπήματα που ο λυκάνθρωπος, κατά τη διάρκεια της μεταμόρφωσής του σε άνθρωπο, πρέπει να δώσει στην είσοδο του σπιτιού, πριν του ανοίξουν και του επιτρέψουν να μπει («Όταν χτυπούν την πόρτα για πρώτη φορά, η γυναίκα τους δεν πρέπει να ανοίξει. Αν άνοιγε θα έβλεπε τον σύζυγό της ακόμη λύκο και

αυτός θα την καταβρόχθιζε και μετά θα χανόταν για πάντα μες στο δάσος. Αλλά ούτε και τη δεύτερη φορά που χτυπούν η γυναίκα δεν πρέπει να ανοίξει: θα τον αντίκριζε με σώμα ανθρώπου, αλλά με κεφάλι λύκου. Μόνο όταν χτυπούν την πόρτα για τρίτη φορά θα πρέπει να ανοίξουν: γιατί τότε έχουν μεταμορφωθεί εντελώς, και, αφού εξαφανίστηκε ο λύκος, ξανάγιναν και πάλι άνθρωποι»¹⁸).

Ακόμη και η ιδιαίτερη εγγύτητα μεταξύ λυκάνθρωπου και κυρίαρχου αναπτύσσεται περαιτέρω στην ιστορία. Μια μέρα (έτσι αφηγείται το λάι) ο βασιλιάς πηγαίνει για κυνήγι στο δάσος όπου ζει ο Bisclanret και τα αμολημένα σκυλιά ξετροπώνουν αμέσως τον άνθρωπο-λύκο. Μόλις όμως ο Bisclanret αντικρίζει τον βασιλιά, τρέχει αμέσως προς το μέρος του και πιάνεται από τον αναβολέα του, γλείφοντάς του τη γάμπα και τα πόδια του σαν να του ζητά οίκτο. Ο βασιλιάς, ενεός με τα ανθρώπινα στοιχεία που φανέρωνε το θηρίο («αυτό το ζώο έχει φρόνηση και νοημοσύνη / ...Θα το αφήσω ήσυχο / δεν θα κυνηγήσω άλλο σήμερα»), το παίρνει για να ζήσει μαζί του στην αυλή, όπου γίνονται αχώριστοι. Ακολουθεί η άφευκτη συνάντηση με την πρώην σύζυγο και η τιμωρία της γυναίκας. Αλλά το σημαντικότερο όλων είναι ότι η τελική μεταμόρφωση του Bisclanret εκ νέου σε άνθρωπο λαμβάνει χώρα στο ίδιο το κρεβάτι του άρχοντα.

Την εγγύτητα μεταξύ τυράννου και ανθρώπου-λύκου τη συναντάμε όμως και στην Πολιτεία του Πλάτωνα (565d), όπου η μεταμόρφωση του προστάτη σε τύραννο παραβάλλεται στον αρκαδικό μύθο του Λυκαίου Δία:

Πώς θ' αρχίσει λοιπόν η μεταβολή από τον προστάτη στον τύραννο; Ή είναι φανερό πως γίνεται αυτό, όταν αρχίσει ο προστάτης να κάνει τα ίδια με αυτό τον άνθρωπο στον μύθο, που λέγεται σχετικά με τον ναό του Λυκαίου Δία στην Αρκαδία;

Ποιος μύθος; είπε.

Πως τάχα αυτός που θα δοκιμάσει ανθρώπινο σπλάχνο από έναν άνθρωπο κατακομματιασμένο ανάμεσα στ' άλλα σφάγια, θα μεταμορφωθεί οπωσδήποτε σε λύκο. Ή μήπως δεν έχεις ακούσει τον μύθο;

18. Carlo Levi, *Cristo si è fermato a Empoli*, Einaudi, Τορίνο 1946, σσ. 104-5.

Βέβαια.

Επομένως, (όταν) και αυτός που είναι προστάτης του λαού, αν αποκτήσει έναν όχλο εντελώς πειθήνιο, δεν κρατηθεί μακριά από τον εμφύλιο σπαραγμό, αλλά κατηγορώντας άδικα, πράγμα συνηθισμένο, τον σέρνει στα δικαστήρια, μολύνεται από τον φόνο, επειδή σκότωσε άνθρωπο, και επειδή με τη γλώσσα και το στόμα του γεύεται ανόσιο αίμα συγγενών, εξορίζει και σκοτώνει και υπόσχεται άφεση χρεών και αναδασμό της γης, μετά από αυτά ένας τέτοιος προστάτης κατ' ανάγκη δεν είναι καταδικασμένος από τη μοίρα του ή να σκοτωθεί από τους εχθρούς ή να γίνει τύραννος και να μεταμορφωθεί από άνθρωπος σε λύκο;¹⁹

6.3. Για όλους τους παραπάνω λόγους έφτασε λοιπόν η στιγμή να διαβάσουμε εκ νέου εξαρχής ολόκληρο τον μύθο της ίδρυσης της σύγχρονης πόλης, από τον Hobbes μέχρι τον Rousseau. Στην πραγματικότητα η φυσική κατάσταση αποτελεί μια κατάσταση εξαίρεσης, όπου η πόλη για βραχύ χρονικό διάστημα (που είναι, συνάμα, χρονολογικό διάλειμμα και μη χρονική στιγμή) παρουσιάζεται *tanquam dissoluta*. Δηλαδή, η ίδρυση δεν είναι ένα συμβάν τετελεσμένο άπαξ και διά παντός *in illo tempore*²⁰ αλλά είναι διαρκώς ενεργή στο πολιτικό κράτος με τη μορφή της κυρίαρχης απόφασης. Από την πλευρά της, η τελευταία αναφέρεται αμέσως στη ζωή (και όχι στην ελεύθερη θέληση) των πολιτών, η οποία με τον τρόπο αυτόν προβάλλει ως το αρχέγονο πολιτικό στοιχείο, το *Urp̄hänomenon* της πο-

19. Πλάτωνος *Πολιτεία*, 565d-565e, εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια: Φιλολογική ομάδα Κάκτου, Κάκτος, 1992, σσ. 188-91. Σύμφωνα με τον μύθο για τον οποίο γίνεται λόγος στο απόσπασμα, «όποιος από τα κρέατα πολλών σφαγίων έτρωγε κομμάτι που ανήκει σε άνθρωπο γινόταν λύκος. Ο Πανυσανίας (VIII, 2.6) αναφέρει πως όποιος θυσίαζε στον Λύκαιο Δία γινόταν λύκος, όχι όμως για όλη του τη ζωή: αν όσο ήταν θηρίο δεν ξανάτρωγε ανθρώπινο κρέας, γινόταν πάλι άνθρωπος στον δέκατο χρόνο· αν όμως έτρωγε, παρέμενε για πάντα λύκος», σ. 219. (Σ.τ.μ.)

20. *ἐν τῷ καιρῷ ἐκείνῳ*. (Σ.τ.μ.)

λιτικής: αλλά αυτή η ζωή δεν είναι απλώς η φυσική αναπαραγωγική ζωή, η ζωή των Ελλήνων, ούτε ο βίος, μια ανώτερη ποιοτικώς μορφή ζωής: απεναντίας, είναι η γυμνή ζωή του *homo sacer* και του *wargus*, ζώνη αδιαφορίας και διαρκούς διάβασης μεταξύ του ανθρώπου και του άγριου θηρίου, της φύσης και της κουλτούρας.

Γι' αυτό η θέση, που εξετάθη σε λογικο-τυπικό επίπεδο στο τέλος του πρώτου μέρους, σύμφωνα με την οποία η αρχέγονη δικαιο-πολιτική σχέση είναι το ανάθεμα, δεν αποτελεί μόνο μια θέση περί της τυπικής δομής της κυριαρχίας, αλλά έχει ουσιαστικό χαρακτήρα, γιατί το ανάθεμα διατηρεί τη συνοχή μεταξύ γυμνής ζωής και κυρίαρχης εξουσίας. Είναι απαραίτητο να αφήσουμε πίσω μας χωρίς καμία επιφύλαξη όλες τις αναπαραστάσεις της αρχέγονης πολιτικής πράξης ως ενός συμβολαίου ή μιας σύμβασης, η οποία οριοθετεί με τρόπο διακριτό και αμετάκλητο το πέρασμα από τη φύση στο κράτος. Αντιθέτως, υπάρχει εδώ μια πολύ περισσότερο περίπλοκη ζώνη αδιακρισίας μεταξύ νόμου και φύσης, όπου ο κρατικός δεσμός, έχοντας τη μορφή του αναθέματος, είναι όντως πάντα και μη κρατικότητα και ψευδοφύση, και η φύση εμφανίζεται όντως πάντοτε ως νόμος και κατάσταση εξαίρεσης. Αυτή η παρανόηση του χομπσιανού μυθολογήματος με όρους συμβολαίου αντί αναθέματος καταδίκασε τη δημοκρατία σε αδυναμία κάθε φορά που επρόκειτο να αντιμετωπίσει το πρόβλημα της κυρίαρχης εξουσίας και, ταυτοχρόνως, την κατέστησε συστατικώς ανήμπορη να στοχαστεί αληθινά στη νεωτερικότητα μια πολιτική χειραφετημένη από τη μορφή του κράτους, μια μη κρατική πολιτική που σημαίνει, μια πολιτική αποδεσμευμένη από τη μορφή του κράτους.

Πράγματι, η σχέση εγκατάλειψης είναι τόσο ασαφής, ώστε δεν υπάρχει τίποτα δυσκολότερο από το να απαλλαγούμε από αυτή. Το ανάθεμα είναι ουσιαστικώς η εξουσία να επανατοποθετήσουμε κάτι στον εαυτό του, δηλαδή η εξουσία να διατηρηθούμε αυτοί καθαυτούς σε σχέση με κάτι που προϋποτίθεται ως μη σχετιζόμενο. Ό,τι έχει αναθεματιστεί επανατοποθετείται

στην ίδια τη χάρισή του και, ταυτοχρόνως, παραδίδεται στο έλεος εκείνου που το εγκαταλείπει, συνάμα αποκλεισμένο και περιλαμβανόμενο, αποδιωγμένο και, την ίδια στιγμή, αιχμαλωτισμένο. Η χρονίζουσα συζήτηση, στον χώρο της δικαιοκλής ιστοριογραφίας, μεταξύ εκείνων οι οποίοι αντιλαμβάνονται την εξορία (*esilio*) ως μια ποινή και εκείνων που τη θεωρούν απεναντίας ένα δικαίωμα και ένα καταφύγιο (ήδη στο τέλος της δημοκρατίας ο Κικέρων αντιπαραθέτει την εξορία στην ποινή: *exilium enim non supplicium est, sed perfugium portusque supplicii*²¹ (*Pro Caecina* [Υπέρ του Καικίνια], 34), έχει τις ρίζες της σε αυτή την αμφισημία του κυρίαρχου αναθέματος. Τόσο στην Ελλάδα όσο και στη Ρώμη, οι αρχαιότερες μαρτυρίες δείχνουν ότι πιο αρχέγονη και από την αντίθεση μεταξύ δικαιώματος και ποινής είναι η κατάσταση «την οποία δεν θα μπορούσαμε να κατατάξουμε ούτε ως άσκηση ενός δικαιώματος ούτε ως μια ποινική κατάσταση»²² εκείνου που πηγαίνει στην εξορία, επειδή διέπραξε ανθρωποκτονία, ή εκείνου που παύει να θεωρείται πολίτης, γιατί γίνεται πολίτης μιας *civitas foederata*²³ που απολαμβάνει το *jus exilii*.²⁴

Αυτή η ζώνη αδιαφορίας όπου η ζωή του εξόριστου ή του *aqua et igni interdictus*²⁵ γειτνιάζει με εκείνη του φονευσίμου και άθυτου *homo sacer*, οριοθετεί την αρχέγονη πολιτική σχέση. Αυτή η σχέση είναι ακόμη πιο πρωτότυπη από την κατά Schmitt αντίθεση μεταξύ φίλου και εχθρού, μεταξύ συμπολίτη και επήλυδος. Αν δεχτούμε ότι η ξενικότητα του *extrarius* (δηλαδή εκείνου που βρίσκεται στο κυρίαρχο ανάθεμα, *qui extra*

21. η εξορία δεν είναι μια ποινή, αλλά ένα καταφύγιο και ένα λιμάνι σωτηρίας από την ποινή. (Σ.τ.μ.)

22. Giuliano Crifò, *L'esclusione dalla città. Altri studi sull'exilium romano*, Università di Perugia, Περούτζια 1985, σ. 11.

23. ομόσπονδη πολιτεία. (Σ.τ.μ.)

24. δίκαιο εξορίας, δίκαιο φυγαδείας. (Σ.τ.μ.)

25. ὕδωρ καὶ πῦρ ἀπειργμένα. (Σ.τ.μ.)

*locum sacramentum jusque sit*²⁶) είναι περισσότερο ριζωμένη και πρωταρχική από εκείνη του *extraneus*, πάει να πει του *ex altera terra, quasi extraneus*,²⁷ τότε νομιμοποιούμαστε να ερμηνεύσουμε με αυτόν τον τρόπο την αντίθεση που ο Festus διακριβώνει μεταξύ *extrarius* και *extraneus*.

Καθίσταται έτσι κατανοητή η σημαντική αμφισημία την οποία ήδη σημειώσαμε, εξαιτίας της οποίας αρχικώς είμαι «εις το ανάθεμα» (*in bando, a bandono*) στα ιταλικά σήμαινε τόσο είμαι «στο έλεος κάποιου» όσο και «θεληματικά, εκούσια, ελεύθερα», είμαι «αποκλεισμένος», αλλά και «ανοιχτός σε όλους, ελεύθερος», όπως και «στρωμένο τραπέζι, έτοιμο για γεύμα». Το ανάθεμα είναι ταυτοχρόνως ελκτική και απωθητική δύναμη, η οποία συνδέει άρρηκτα τους δύο πόλους της κυρίαρχης εξαίρεσης. Και είναι μόνο γι' αυτόν τον λόγο που το ανάθεμα (*bando*) δύναται να συμβολίζει αμφότερα: τόσο το έμβλημα της κυριαρχίας (*Bandum, quod postea appellatus fuit Standardum, Guntfanonum, italice Confalone*²⁸) όσο και την αποπομπή από την κοινότητα.

Αυτή ακριβώς τη δομή αναθέματος οφείλουμε να αναγνωρίζουμε στις πολιτικές σχέσεις και στους δημόσιους χώρους στους οποίους ζούμε και σήμερα. Στην πόλη το ανάθεμα (ο απαγορευμένος τόπος) της ιερής ζωής είναι πιο εσωτερικό από κάθε εσωτερικότητα και πιο εξωτερικό από κάθε εξωτερικότητα. Είναι ο κυρίαρχος νόμος που καθορίζει κάθε άλλον κανόνα, η αρχέγονη χωροποίηση που καθιστά εφικτή και κυβερνά κάθε εντοπιολογία και κάθε εδαφικοποίηση. Και αν, στη νεωτερι-

26. του προσώπου που βρίσκεται εκτός εστίας, μυστηρίου και νόμου. (Σ.τ.μ.)

27. του ετερόχθονος, σχεδόν του ξένου δηλαδή του αλλοδαπού, του προσώπου που έρχεται από άλλη γη. (Σ.τ.μ.)

28. *Bandum* (ανάθεμα), που στη συνέχεια ονομάστηκε λάβαρο, *Guntfanonum*, στα ιταλικά *Confalone*. Ludovico Antonio Muratori, *Antiquitates italicae Medii Aevi*, τόμ. II, Mediolani, Μιλάνο 1739, σ. 442.

κότητα, η ζωή τοποθετείται όλο και πιο ξεκάθαρα στο κέντρο της κρατικής πολιτικής (η οποία, χρησιμοποιώντας τους όρους του Foucault, έχει μετατραπεί σε βιοπολιτική), αν, στην εποχή μας, υπό μια ιδιαίτερη αλλά εντελώς πραγματική έννοια, όλοι οι πολίτες παρουσιάζονται δυνητικώς ως *homines sacri*, αυτό είναι δυνατόν μόνο και μόνο γιατί η σχέση αναθέματος ήδη στις απαρχές της συνιστούσε την ξεχωριστή δομή της κυρίαρχης εξουσίας.

ΚΑΤΩΦΛΙ

Αν το αρχέγονο πολιτικό στοιχείο είναι η ιερή ζωή, στο σημείο αυτό καθίσταται κατανοητό γιατί ο Bataille αναζήτησε την εκπληρωμένη μορφή της κυριαρχίας στη ζωή που βιώνεται στην έσχατη εμπειρία του θανάτου, του ερωτισμού, του ιερού, της τρυφής, και, ταυτοχρόνως, γιατί αμέλησε να εξετάσει τον ουσιώδη δεσμό που τη συνδέει με την κυρίαρχη εξουσία («Η κυριαρχία περί της οποίας κάνω λόγο» γράφει στο ομώνυμο βιβλίο, το οποίο είχε συλλάβει ως το τρίτο μέρος του *Part maudite* (Καταραμένου αποθέματος¹) «έχει ελάχιστα να κάνει με εκείνη των κρατών»²). Είναι προφανές ότι αυτό που ο Bataille αποπειράται να στοχαστεί εδώ είναι η ίδια η γυμνή ζωή (ή ιερή ζωή), η οποία στη σχέση αναθέματος συνιστά το άμεσο αντικείμενο αναφοράς της κυριαρχίας· παρ' όλα αυτά, το στοιχείο που καθιστά υποδειγματικό το εγχείρημά του είναι η διεκδίκηση της ριζικής εμπειρίας. Ακολουθώντας, σε αυτό, χωρίς να το συνειδητοποιεί, την κίνηση που ωθεί τη νεωτερικότητα να καταστήσει τη ζωή ως τέτοια το διακύβευμα στους πολιτικούς αγώνες, ο Bataille επιχείρησε να αναδειξεί τη γυμνή ζωή ως κυρίαρχη φιγούρα. Έντούτοις, αντί να αναγνωρίσει τον κατεξοχήν πολιτικό (καλύτερα: βιοπολιτικό) χαρακτήρα της, εγγράφει την εμπειρία, από τη μια πλευρά, στη σφαίρα του ιερού, το οποίο παρανοεί, σύμφωνα με τα ερμηνευτικά σχήματα που κυριαρχούσαν στην ανθρωπολογία του καιρού του και τα οποία

1. Georges Bataille, *Το καταραμένο απόθεμα*, μετάφραση: Λένα Λυμπεροπούλου, Praxis, 1985.

2. Georges Bataille, «La souveraineté», σε Georges Bataille, *Œuvres complètes*, τόμ. VIII, Gallimard, Παρίσι 1976, σ. 247. Γαλλικά στο πρωτότυπο.

υιοθέτησε ο φίλος του Caillois, ως πρωτογενώς αμφίσημο, αγνό και μιαρό, απεχθές και σαγηνευτικό. Από την άλλη πλευρά, την εγγράφει στην εσωτερικότητα του υποκειμένου, στο οποίο η εμπειρία αυτής της ζωής προσφέρεται κάθε φορά σε προνομιούχες και θαυματουργές στιγμές. Σε αμφοτέρως τις περιπτώσεις, στην τελετουργική θυσία, όπως και στην ατομική υπερβολή, η κυρίαρχη ζωή ορίζεται, για τον Bataille, μέσω της στιγμιαίας παράβασης της απαγόρευσης του φόνου.

Έτσι ο Bataille αντιπραγματεύεται αμέσως το πολιτικό σώμα του ιερού ανθρώπου, πλήρως φονεύσιμου και απολύτως άθυτου, το οποίο εγγράφεται στη λογική της εξαίρεσης, με το κύρος του θυσιαστήριου σώματος, το οποίο αντιθέτως προσδιορίζεται από τη λογική της παράβασης. Αν οφείλουμε να αναγνωρίσουμε στον Bataille το γεγονός ότι χάρη σε αυτόν, μολονότι δίχως ο ίδιος να το αντιλαμβάνεται, επανήλθε στο φως ο δεσμός μεταξύ γυμνής ζωής και κυριαρχίας, από την άλλη στη σκέψη του η ζωή εξακολουθεί να μην μπορεί να αποδεσμευτεί από τη σαγήνη που ασκεί ο αμφίσημος κύκλος του ιερού. Ακολουθώντας αυτόν τον δρόμο δεν υπήρχε άλλη δυνατότητα ούτε και διανοιγόταν άλλη προοπτική από την επανάληψη, πραγματική ή φαρσοειδή, του κυρίαρχου αναθέματος, σε τέτοιο μάλιστα βαθμό που καθίστανται κατανοητοί οι λόγοι για τους οποίους ο Benjamin στιγμάτισε (σύμφωνα με τη μαρτυρία του Pierre Klossowski) την έρευνα της ομάδας *Acéphale* με μια κατηγορηματική διατύπωση: *Δουλεύετε για τον φασισμό*.³

Αυτό ασφαλώς δεν σημαίνει ότι ο Bataille δεν αντιλαμβάνεται την ανεπάρκεια της θυσίας, καθώς και το γεγονός ότι, σε τελική ανάλυση, δεν συνιστά παρά μια «κωμωδία» («στη θυσία ο θυσιαζόμενος ταυτίζεται με το ζώο που χτυπιέται από τον θάνατο. Κατ' αυτόν τον τρόπο πεθαίνει παρατηρώντας τον εαυτό του να πεθαίνει, κατά κάποιο τρόπο με τη θέλησή του, εν ειρήνη με το όπλο της θυσίας. Αλλά αυτό είναι μια κωμω-

3. Γαλλικά στο πρωτότυπο: *Vous travaillez pour le fascisme*. (Σ.τ.μ.)

διά!»⁴). ό,τι όμως δεν είναι σε θέση να τιθασεύει είναι ακριβώς (όπως αποδεικνύεται και από τη γοητεία που ασκούσαν πάνω του οι εικόνες του βασανιζόμενου νεαρού Κινέζου, που πραγματεύτηκε διεξοδικώς στο *Les larmes d'Eros* [*Τα δάκρυα του έρωτα*⁵]) η γυμνή ζωή του *homo sacer*, την οποία η εννοιολογική σκευή της θυσίας και του ερωτισμού δεν επιτυγχάνει να εξαντλήσει.

Τα εύσημα πηγαίνουν στον Jean-Luc Nancy που κατέδειξε την ασάφεια της σκέψης του Bataille περί της θυσίας και που με έμφαση επιβεβαίωσε, ενάντια σε κάθε θυσιαστήριο πειρασμό, την έννοια μιας «άθυτης ύπαρξης». Αν, ωστόσο, η δική μας ανάλυση του *homo sacer* είναι εύστοχη, όπως ο ορισμός του Bataille περί κυριαρχίας μέσω της υπέρβασης ήταν ακατάλληλος εν σχέσει προς την πραγματικότητα της φονεύσιμης ζωής στο κυρίαρχο ανάθεμα, έτσι και η έννοια του «άθυτου» δεν επαρκεί για να συλλάβουμε τη βία που διακυβεύεται στη νεωτερική βιοπολιτική. Πράγματι, ο *homo sacer* είναι άθυτος· μολαταύτα οποιοσδήποτε μπορεί να τον φονεύσει. Η διάσταση της γυμνής ζωής, που συγκροτεί το αντικείμενο αναφοράς της κυρίαρχης βίας, είναι περισσότερο πρωτογενής της αντίθεσης θύσιμου/άθυτου και νεύει προς μια ιδέα της ιερότητας η οποία δεν μπορεί πλέον να οριστεί μέσω του ζεύγους (το οποίο, στις κοινωνίες που γνώριζαν τη θυσία, δεν είχε απολύτως τίποτα το σκοτεινό) καταλληλότητα για θυσία/θυσία και επίταση προς θυσία σύμφωνα με όσα προγράφει το τελετουργικό. Στη νεωτερικότητα η αρχή της ιερότητας της ζωής έχει, δηλαδή, χειραφετηθεί πλήρως από τη θυσιαστήρια ιδεολογία και το περιεχόμενο του όρου ιερός στον πολιτισμό μας συνεχίζει τη σημασιολογική ιστορία του *homo sacer* και όχι εκείνη της θυσίας (αυτή είναι η αιτία λόγω της οποίας οι σημερινοί προτεινόμενοι

4. Georges Bataille, «Hegel, la mort et le sacrifice», σε Georges Bataille, *Œuvres complètes*, τόμ. XII, Gallimard, Παρίσι 1988, σ. 336.

5. Georges Bataille, *Τα δάκρυα του έρωτα*, μετάφραση: Ιουλία Φωτοπούλου, Νεφέλη, 1981. (Σ.τ.μ.)

από διάφορες πλευρές αποφανατισμοί της θυσιαστήριας ιδεολογίας, μολονότι ορθοί, παραμένουν ανεπαρκείς). Πράγματι, εκείνο που έχουμε σήμερα μπροστά στα μάτια μας είναι μια ζωή εκτεθειμένη ως τέτοια σε μια άνευ προηγουμένων βία, αλλά ακριβώς στις πλέον κοσμικές και αγοραίες εκφάνσεις της. Η δική μας είναι μια εποχή στην οποία μέσα σε ένα εορταστικό Σαββατοκύριακο έχουμε περισσότερους νεκρούς στους ευρωπαϊκούς αυτοκινητόδρομους από όσους σημειώνονται σε μια πολεμική εκστρατεία· αλλά να μιλάμε επ' αυτού για μια «ιερότητα του προστατευτικού κιγκλιδώματος» δεν είναι προφανώς παρά ένας αντιφραστικός ορισμός.⁶

Υπ' αυτή την οπτική γωνία, η απόπειρα να προσδεθεί στην εξολόθρευση των Εβραίων μια θυσιαστήρια αύρα μέσω του όρου «ολοκαύτωμα» αποτελεί ανεύθυνη ιστοριογραφική τύφλωση. Ο Εβραίος που ζει υπό ναζιστικό καθεστώς είναι ένα προνομιακό αρνητικό αναφερόμενο της νέας βιοπολιτικής κυριαρχίας και, ως τέτοιο, μια πασιδήλη περίπτωση *homo sacer*, υπό την έννοια της φονεύσιμης και άθυτης ζωής. Για τον λόγο αυτόν η φόνευσή του δεν συνιστά, όπως θα δούμε στη συνέχεια, ούτε την εκτέλεση της εσχάτης των ποινών ούτε θυσία, αλλά μόνο την πραγμάτωση μιας καθαρής «φονευσιμότητας» συμφυούς με την κατάσταση του Εβραίου ως τέτοιου. Οφείλουμε να έχουμε το θάρρος να μην καλύψουμε με θυσιαστήρια πέπλα μια αλήθεια που τα ίδια τα θύματα δυσκολεύονται να την αποδεχτούν: οι Εβραίοι δεν εξολοθρεύτηκαν στη διάρκεια ενός παράλογου και γιγαντιαίου ολοκαυτώματος, αλλά κυριολεκτικά, όπως ο Hitler είχε αναγγείλει, «σαν τις ψείρες», δηλαδή σαν γυμνή ζωή. Το πλαίσιο στο οποίο η εξολόθρευσή τους έλαβε χώρα δεν είναι ούτε η θρησκεία ούτε το δίκαιο, αλλά η βιοπολιτική.

Αν αληθεύει ότι η μορφή που μας προτείνει η εποχή μας είναι εκείνη μιας άθυτης ζωής, η οποία ωστόσο κατέστη φονεύ-

6. Franco La Cecla, *Mente locale. Per un'antropologia dell'abitare*, Eleuthra, Μιλάνο 1993, σ. 115.

σιμη σε ανήκουστο βαθμό, τότε η γυμνή ζωή του *homo sacer* μάς ενδιαφέρει ιδιαιτέρως. Η ιερότητα συνιστά μια γραμμή φυγής η οποία είναι ακόμη και σήμερα παρούσα στη σύγχρονη πολιτική και, ως τέτοια, μετακινείται συνεχώς προς ολοένα και πιο ευρείες και πιο σκοτεινές περιοχές, μέχρι να ταυτιστεί με την ίδια τη βιολογική ζωή των πολιτών. Αν σήμερα δεν υφίσταται πλέον μια εκ των προτέρων προσδιορίσιμη φιγούρα του *homo sacer* είναι, ίσως, γιατί είμαστε όλοι ανεξαιρέτως δυνάμει *homines sacri*.

ΤΡΙΤΟ ΜΕΡΟΣ

*Το στρατόπεδο ως βιοπολιτικό παράδειγμα
της νεωτερικότητας*

Η ΠΟΛΙΤΙΚΟΠΟΙΗΣΗ ΤΗΣ ΖΩΗΣ

1.1. Τα τελευταία χρόνια της ζωής του, ενώ εργαζόταν πάνω στην ιστορία της σεξουαλικότητας και ξεσκεπάζε, και σε αυτό το πεδίο, τους μηχανισμούς της εξουσίας, ο Michel Foucault άρχισε να προσανατολίζει με ολοένα και μεγαλύτερη επιμονή τις έρευνές του πάνω σε ό,τι ο ίδιος αποκαλούσε βιο-πολιτική, δηλαδή στην κλιμακούμενη ενσωμάτωση και υπαγωγή της φυσικής ζωής του ανθρώπου στους μηχανισμούς, στους υπολογισμούς και στα σχέδια της εξουσίας. Όπως ήδη σημειώσαμε, στο τέλος τού *Η δίψα της γνώσης* συνοψίζει τη διαδικασία διαμέσου της οποίας, στο κατώφλι της νεωτερικής εποχής, η ζωή καθίσταται το διακύβευμα της πολιτικής με μια υποδειγματική διατύπωση: «Εδώ και χιλιετίες ο άνθρωπος παρέμεινε αυτό που ήταν για τον Αριστοτέλη: ένα “ζώον”· και πέραν τούτου ένα “ζώον” ικανό να έχει και πολιτική υπόσταση· ο νεωτερικός άνθρωπος είναι ένα ζώο στην πολιτική του οποίου η ζωή του ως έμβριου όντος καθίσταται αντικείμενο διερώτησης».¹ Εντούτοις ο Foucault συνέχισε πεισματικά μέχρι το τέλος να διερευνά «τις διαδικασίες υποκειμενοποίησης», οι οποίες, στο πέρασμα μεταξύ του αρχαίου και του νεωτερικού κόσμου, ωθούν το μεμονωμένο άτομο να αντικειμενοποιήσει τον εαυτό του και να συγκροτηθεί ως υποκείμενο, περιοριζόμενο, ταυτοχρόνως, από μια εξωτερική ελεγκτική εξουσία, και δεν μετέθεσε το οπλοστάσιό του και το ερευνητικό του πεδίο, όπως εξάλλου θα νομιμοποιούνταν να πράξει, σε ό,τι θα μπορούσε να εμφανιστεί ως το κατεξοχήν πεδίο της νεωτερικής βιοπολιτικής: την πολιτική των

1. *La volonté de savoir*, ό.π., σ. 188.

μεγάλων ολοκληρωτικών καθεστώτων του 20ού αιώνα. Η έρευνα, την οποία είχε ξεκινήσει με την ανασύνθεση του *grand enfermement* στα νοσοκομεία και στις φυλακές, δεν ολοκληρώθηκε με μια ανάλυση του στρατοπέδου.

Από την άλλη πλευρά, αν οι διεισδυτικές έρευνες που η Hannah Arendt αφιέρωσε κατά τη δεύτερη μεταπολεμική εποχή στη δομή των ολοκληρωτικών καθεστώτων έχουν ένα όριο, αυτό είναι ακριβώς η απουσία οποιασδήποτε βιοπολιτικής προοπτικής. Η Arendt διακρίνει με σαφήνεια τον δεσμό μεταξύ της ολοκληρωτικής κυριαρχίας και της ιδιάζουσας κατάστασης που συνιστά το στρατόπεδο («Ο απώτατος στόχος των ολοκληρωτικών κυβερνήσεων», γράφει σε ένα ερευνητικό σχέδιο για τα στρατόπεδα συγκέντρωσης, το οποίο δυστυχώς δεν είχε συνέχεια, «είναι... η απόπειρα ολικής κυριαρχίας στον άνθρωπο. Τα στρατόπεδα συγκέντρωσης αποτελούν εργαστήρια πειραματισμού για την ολοκληρωτική κυριαρχία, διότι, καθώς η ανθρώπινη φύση είναι αυτό που είναι, ο εν λόγω στόχος μόνο κάτω από τις ακραίες συνθήκες μιας κόλασης φτιαγμένης από ανθρώπους μπορεί να πραγματοποιηθεί»²). της διαφεύγει όμως το γεγονός ότι η διαδικασία είναι, κατά κάποιον τρόπο, ανάστροφη, και ότι αυτή ακριβώς η ριζική μεταμόρφωση της πολιτικής σε χώρο της γυμνής ζωής (δηλαδή σε ένα στρατόπεδο) νομιμοποίησε και κατέστησε απαραίτητη την ολοκληρωτική κυριαρχία. Μόνο επειδή στην εποχή μας η πολιτική κατέστη εξ ολοκλήρου βιοπολιτική, μπόρεσε να συγκροτηθεί ως ολοκληρωτική πολιτική και μάλιστα σε πρωτοφανή βαθμό.

Το γεγονός ότι οι δύο μελετητές που στοχάστηκαν με τη μεγαλύτερη ίσως διαύγεια το πολιτικό ζήτημα του καιρού μας δεν μπόρεσαν να διασταυρώσουν τις οπτικές τους αποτελεί ένδειξη των δυσκολιών που ενέχει αυτό το ζήτημα. Η έννοια της «γυμνής ζωής», ή της «ιερής ζωής», αποτελεί την εστία μέσα

2. Hannah Arendt, «Οι τεχνικές των κοινωνικών επιστημών και η μελέτη των στρατοπέδων συγκέντρωσης», μετάφραση: Βίκυ Ιακώβου, *Σύγχρονα Θέματα*, τ. 83, Δεκέμβριος 2003, σ. 48.

από την οποία εμείς θα αποπειραθούμε να επιτύχουμε τη σύγκλιση αυτών των δύο οπτικών γωνιών. Σε αυτήν η συνύφανση πολιτικής και ζωής έχει εδραιωθεί σε τέτοιο βαθμό που δεν μας επιτρέπει να την αναλύσουμε ευχερώς. Στη γυμνή ζωή και στους *avatar*³ της στη νεωτερικότητα (τη βιολογική ζωή, τη σεξουαλικότητα κλπ.) είναι συμφυής μια αδιαφάνεια, την οποία θα καταφέρουμε να αφαιρέσουμε μόνο αποκτώντας επίγνωση του πολιτικού χαρακτήρα τους· αλλά και, αντιστρόφως, η νεωτερική πολιτική, από τη στιγμή που εισέρχεται σε μια κατάσταση στενής συμβίωσης με τη γυμνή ζωή, απολλύει την καταληπτικότητα που εμείς θεωρούμε ότι εξακολουθεί ακόμη να χαρακτηρίζει το δικαιο-πολιτικό οικοδόμημα της κλασικής πολιτικής.

1.2. Ο Karl Löwith στάθηκε ο πρώτος που όρισε ως «πολιτικοποίηση της ζωής» τον θεμελιώδη χαρακτήρα της πολιτικής των ολοκληρωτικών κρατών, επισημαίνοντας ταυτοχρόνως, από αυτή την έποψη, την ιδιότυπη σχέση συγγένειας μεταξύ δημοκρατίας και ολοκληρωτισμού.

Αυτή η εξουδετέρωση των πολιτικώς σημαντικών διαφορών και η μετακύλιση της απόφασης σχετικά με αυτές αναπτύχθηκαν ξεκι-

3. *αβατάρα* (από το σανσκριτικό *avatāra* = κάθοδος, κατάβαση· ιδιαίτερα θείων όντων στη γη). Στον ινδουισμό πρόκειται για την ενσάρκωση μιας θεότητας με μορφή ζώου ή ανθρώπου, η οποία αποσκοπεί στην καταπολέμηση ενός συγκεκριμένου κακού στον κόσμο. Συνήθως ο όρος αναφέρεται στις δέκα εμφανίσεις του Βισνού, αλλά συχνά απαντούν και μεγαλύτεροι αριθμοί, ενώ και οι ιδιότητές τους μπορεί να παραλλάσσουν ανάλογα με τις εκάστοτε τοπικές παραδόσεις. Εκείνο που ενδιαφέρει εδώ είναι το γεγονός ότι η «θεωρία των καταβάσεων» αποτελεί ένα από τα στοιχεία των θρησκειών στις οποίες δεν είναι εφικτή καμία γραμμή απόλυτης διάκρισης του θείου από το ανθρώπινο, του ουράνιου από το επίγειο. Επιχειρώντας μια γενικότερη ερμηνευτική προσέγγιση θα μπορούσαμε να αποδώσουμε στον όρο τη σημασία του «πυλώνα», του «στηρίγματος» και κυρίως της «μορφής» ή «μορφοποίησης» που λαμβάνει κάτι. (Σ.τ.μ.)

νώντας από τη χειραφέτηση της τρίτης τάξης⁴ και από τη διαμόρφωση της αστικής δημοκρατίας και τη μετατροπή της σε βιομηχανική μαζική δημοκρατία μέχρι το σημείο καμψής, όπου οδήγησαν στο αντίθετό τους: σε μια πλήρη πολιτικοποίηση (*totale Politisierung*) των πάντων, ακόμη και των φαινομενικώς ουδέτερων ζωτικών σφαιρών. Έτσι στη μαρξιστική Ρωσία έκανε την εμφάνισή του ένα κράτος εργατών το οποίο είναι περισσότερο κρατικοκατευθυνόμενο από όσο δεν συνέβη ποτέ μέχρι σήμερα σε καμία απόλυτη μοναρχία: στη φασιστική Ιταλία ένα κορπορατιστικό κράτος, που ρυθμίζει κανονιστικά όχι μόνο την εθνική εργασία, αλλά και τον *Dopolavoro*⁵ καθώς και όλη την πνευματική ζωή: και στην εθνικοσοσιαλιστική Γερμανία ένα πλήρως συγκεντροποιημένο κράτος, που πολιτικοποιεί μέσω των φυλετικών νόμων ακόμη και τη μέχρι σήμερα ιδιωτική ζωή.⁶

Ωστόσο η συγγένεια που συνδέει μαζική δημοκρατία και ολοκληρωτικά κράτη δεν έχει (όπως φαίνεται να θεωρεί ο Löwith, ακολουθώντας τα χνάρια του Schmitt) τη μορφή μιας αιφνίδιας αντιστροφής: πριν ακόμη κάνει ορμητικώς την εμφάνισή του στο προσκήνιο του αιώνα μας, το ποτάμι της βιοπολιτικής, που σέρνει μαζί του τη ζωή του *homo sacer*, ρέει υπογείως, αλλά δίχως σταματημό. Ως εάν, αρχίζοντας από ένα ορισμένο σημείο, κάθε αποφασιστικό πολιτικό συμβάν να είχε πάντοτε δύο όψεις: οι χώροι, οι ελευθερίες και τα δικαιώματα που τα άτομα κατακτούν στη σύγκρουσή τους με τις κεντρικές εξουσίες προετοιμάζουν κάθε φορά ταυτοχρόνως μια σιωπηρή, αλλά αυξανόμενη

4. *τρίτη τάξη (Tiers État)*: Στην προεπαναστατική Γαλλία, η αστική τάξη, η κοινωνική τάξη που θεωρούνταν κατώτερη από τον κλήρο και την αριστοκρατία. (Σ.τ.μ.)

5. *Ο χρόνος μετά το πέρας της εργασίας*: Εδώ γίνεται αναφορά στη δράση οργανισμών ή συλλόγων που «φροντίζουν» για τον ελεύθερο χρόνο των εργαζομένων, με ψυχαγωγικές και πολιτιστικές εκδηλώσεις. (Σ.τ.μ.)

6. Karl Löwith, «Der okkasionelle Dezisionismus von Karl Schmitt», σε *Sämtliche Schriften*, τόμ. VIII, Metzler, Στουτγάρδη 1984, σ. 33.

εγγραφή της ζωής τους στην κρατική τάξη, προσφέροντας έτσι ένα νέο και ακόμη πιο τρομακτικό έρεισμα στην κυρίαρχη εξουσία από την οποία επιθυμούσαν να απελευθερωθούν. «Το “δικαίωμα” στη ζωή», έγραψε ο Foucault, για να εξηγήσει τη σημασία που προσλαμβάνει το σεξ ως θέμα πολιτικής διαπάλης, «στο σώμα, στην υγεία, στην ευτυχία, στην ικανοποίηση των αναγκών, το “δικαίωμα” να ξαναβρείς, πέρα από κάθε καταπίεση ή αλλοτρίωση, αυτό που είσαι και ό,τι μπορείς να είσαι, αυτό το τόσο ακατανόητο για το κλασικό δικαιοκτικό σύστημα “δικαίωμα”, στάθηκε η πολιτική απάντηση σε όλες αυτές τις καινούργιες μεθοδεύσεις και πρακτικές της εξουσίας».⁷ Το γεγονός είναι πως αυτή η ίδια η διεκδίκηση της γυμνής ζωής οδηγεί, εντός των αστικών δημοκρατιών, στην πρωτοκαθεδρία του ιδιωτικού επί του δημόσιου και των ατομικών ελευθεριών επί των συλλογικών υποχρεώσεων, ενώ, αντιθέτως, εντός των ολοκληρωτικών κρατών καθίσταται το αποφασιστικό πολιτικό κριτήριο και ο κατεξοχήν τόπος των κυρίαρχων αποφάσεων. Και μόνο επειδή η βιολογική ζωή με τις ανάγκες της έχει καταστεί παντού το πολιτικώς αποφασιστικό γεγονός, είναι δυνατόν να κατανοήσουμε την ταχύτητα, που σε διαφορετική περίπτωση παραμένει δυσεξήγητη, με την οποία στον 20ό αιώνα οι κοινοβουλευτικές δημοκρατίες αντιστράφηκαν σε ολοκληρωτικά κράτη και τα ολοκληρωτικά κράτη μπόρεσαν να μετατραπούν, σχεδόν δίχως την παραμικρή λύση συνεχείας, σε κοινοβουλευτικές δημοκρατίες. Σε αμφότερες τις περιπτώσεις, αυτές οι αντιστροφές συντελέστηκαν σε ένα συγκείμενο όπου η πολιτική είχε από καιρό μετατραπεί σε βιοπολιτική και όπου το διακύβευμα συνίστατο πλέον μόνο στον καθορισμό της πιο αποτελεσματικής μορφής οργάνωσης για την προστασία της υγείας, τη διασφάλιση του ελέγχου και της απόλαυσης της γυμνής ζωής. Οι παραδοσιακές πολιτικές διακρίσεις (όπως εκείνες μεταξύ Δεξιάς και Αριστεράς, φιλελευθερισμού και ολοκληρωτισμού,

7. *La volonté de savoir*, ό.π., σ. 191.

ιδιωτικού και δημόσιου) χάνουν την ευκρίνειά τους και την καταληπτότητά τους και εισέρχονται σε μια ζώνη απροσδιοριστίας από τη στιγμή που αντικείμενο αναφοράς τους γίνεται η γυμνή ζωή. Ακόμη και η απότομη ολίσθηση των πρώην κομμουνιστικών ιθυνουσών τάξεων στον πιο ακραίο ρατσισμό (όπως συνέβη στη Σερβία με το πρόγραμμα «εθνοκάθαρσης») και η αναβίωση με νέες μορφές του φασισμού στην Ευρώπη εδώ βρίσκουν τη ρίζα τους.

Πράγματι, παράλληλα με την παγίωση της βιοπολιτικής γινόμαστε μάρτυρες μιας μετατόπισης και μιας προοδευτικής διεύρυνσης επέκεινα των ορίων της κατάστασης εξαίρεσης της απόφασης περί της γυμνής ζωής στην οποία συνίστατο η κυριαρχία. Αν, σε κάθε νεωτερικό κράτος, υπάρχει μια γραμμή η οποία οριοθετεί το σημείο στο οποίο η απόφαση περί της ζωής μετασχηματίζεται σε απόφαση περί του θανάτου και η βιοπολιτική δύναται έτσι να αντιστραφεί σε θανατοπολιτική, αυτή η γραμμή δεν εμφανίζεται πλέον σήμερα ως ένα σταθερό σύνορο που διαιρεί δύο σαφώς διακριτές περιοχές: πρόκειται μάλλον για μια κινούμενη γραμμή η οποία μετατοπίζεται σε ολοένα και περισσότερο εκτεταμένες περιοχές της κοινωνικής ζωής, στις οποίες ο κυρίαρχος ενεργεί σε ολοένα και στενότερη συμβίωση όχι μόνο με τον νομικό, αλλά και με τον γιατρό, τον επιστήμονα, τον πραγματογνώμονα και τον ιερέα. Στις σελίδες που ακολουθούν θα επιχειρήσουμε να καταδείξουμε ότι ορισμένα θεμελιώδη πολιτικά συμβάντα της πολιτικής ιστορίας της νεωτερικότητας (όπως η διακήρυξη των δικαιωμάτων) και άλλα που φαίνεται αντιθέτως να αντιπροσωπεύουν μια ακατανόητη παρείσδυση των βιολογικών αρχών στην πολιτική τάξη (όπως η εθνικοσοσιαλιστική ευγονική, με την εξάλειψη της «ζωής που δεν αξίζει να ζει κανείς» ή η σημερινή συζήτηση για τον κανονιστικό καθορισμό των κριτηρίων του θανάτου) αποκτούν το πραγματικό νόημά τους μόνο αν επανατοποθετηθούν στο κοινό βιοπολιτικό (ή θανατοπολιτικό) συγκείμενο στο οποίο ανήκουν. Στην προοπτική αυτή, το στρατόπεδο, ως καθαρός, απόλυτος και αξεπέραστος βιοπολιτικός χώρος (και ως τέτοιος

θεμελιωμένος αποκλειστικώς στην κατάσταση εξαίρεσης), θα προβάλλει ως το κρύφιο παράδειγμα του πολιτικού πεδίου της νεωτερικότητας, του οποίου τις μεταμορφώσεις, τα προσώπια και τις μεταμφιέσεις είμαστε υποχρεωμένοι να μάθουμε να αναγνωρίζουμε.

1.3. Η πρώτη καταγραφή της γυμνής ζωής ως νέου πολιτικού υποκειμένου υπονοείται ήδη στο ντοκουμέντο που ομοφώνως τίθεται στη βάση της νεωτερικής δημοκρατίας: το *writ*⁸ του *Habeas corpus* του 1679. Όποια και αν είναι η προέλευση αυτής της διατύπωσης, η οποία απαντά ήδη από τον 13ο αιώνα, για να διασφαλίσει τη φυσική παρουσία ενός προσώπου ενώπιον του δικαστηρίου, είναι ενδεικτικό ότι στο επίκεντρό της δεν βρίσκεται ούτε το παλιό υποκείμενο των φεουδαλικών σχέσεων και ελευθεριών ούτε ο μελλοντικός *citoyen*,⁹ αλλά το καθαρό και απλό *corpus*.¹⁰ Όταν, το 1215, ο βασιλιάς της Αγγλίας Ιωάννης ο Ακτήμων (1167-1216) παραχώρησε στους υπηκόους του τη *Magna Carta*,¹¹ απευθύνθηκε στους «αρχιεπισκόπους, στους επισκόπους, στους αβάρδες, στους κόμητες, στους βαρόνους, στους υποκόμητες, πρωθιερείς, δημόσιους λειτουργούς, αξιωματούχους, βαίλους», «στις πόλεις, στις κωμοπόλεις, στα χωριά» και, γενικότερα «στους ελεύθερους ανθρώπους του βασιλείου μας», για να δύνανται να απολαμβάνουν «τις αρχαίες ελευθερίες και τα ελεύθερα ήθη», όπως και όλα εκείνα τα οποία αυτός τώρα ειδικώς και επακριβώς αναγνωρίζει. Σύμφωνα με το άρθρο 29, που έχει ως αποστολή του να εγγυηθεί τη φυσική ελευθερία των υπηκόων, «κανείς ελεύθερος άνθρωπος (*homo liber*) δεν πρέπει να συλλαμβάνεται, να φυλακίζεται, να στερείται των αγαθών του ούτε να τίθεται εκτός νόμου (*utlagetur*) ή να κα-

8. ένταγμα, κλήτευση. (Σ.τ.μ.)

9. πολίτης. (Σ.τ.μ.)

10. σώμα. (Σ.τ.μ.)

11. Μέγας Χάρτης, Καταστατικός χάρτης των ελευθεριών και των δικαιωμάτων. (Σ.τ.μ.)

κοποιείται με οποιονδήποτε τρόπο· εμείς ούτε θα θέσουμε το χέρι μας ούτε θα επιτρέψουμε σε κανέναν να θέσει τα δικά του πάνω σε αυτόν (*nec super eum ibimis, nec super eum mittimus*), ει μη μόνο κατόπιν μιας δικαστικής απόφασης που θα έχει ληφθεί από τους ομοίους του και συμφώνως προς τους νόμους της χώρας». Κατά τρόπο ανάλογο, ένα αρχαίο writ που προηγείται του *habeas corpus*, και το οποίο είχε ως στόχο να εγγυηθεί την παρουσία του κατηγορούμενου σε μια δίκη, φέρει τον τίτλο *de homine replegiando* (ή *repigliando*).

Ας εξετάσουμε, όμως, καλύτερα τη φόρμουλα του writ, την οποία η πράξη του 1679 γενικεύει και μετατρέπει σε νόμο: *Praecipimus tibi quod Corpus X, in custodia vestra detentum, ut dicitur, una cum causa captionis et detentionis, quodcumque nomine idem X censeatur in eadem, habeas coram nobis, apud Westminster, ad subjiciendum...*¹² Δεν υπάρχει τίποτα καλύτερο από αυτή τη διατύπωση που να μας επιτρέπει να υπολογίσουμε τη διαφορά μεταξύ της αρχαίας και της μεσαιωνικής ελευθερίας και αυτή βρίσκεται στη βάση της νεωτερικής δημοκρατίας: όχι ο ελεύθερος άνθρωπος, με τα πρόνόμιά του, με τα καταστατικά και τα θεσπίσματά του, ούτε απλώς *homo*, αλλά *corpus* είναι το νέο υποκείμενο της πολιτικής, και η νεωτερική δημοκρατία γεννιέται ακριβώς ως διεκδίκηση και έκθεση αυτού του «σώματος»: *habeas corpus ad subjiciendum* σημαίνει να έχεις ένα σώμα το οποίο να μπορείς να δείχνεις.

Το γεγονός ότι ακριβώς το *Habeas corpus*, μεταξύ των διαφόρων δικαιοδοτικών διαδικασιών και κανονισμών που στόχευαν στην προστασία των ατομικών ελευθεριών, θα λάμβανε μορφή νόμου και θα γινόταν έτσι στοιχείο αδιάσπαστο της ιστορίας της δυτικής δημοκρατίας οφείλεται ασφαλώς σε τυχαία περι-

12. Σε προστάζουμε να προσκομίσεις ενώπιόν μας, εις Γουέστμινστερ, αυτό το σώμα X, οποιονδήποτε όνομα και αν αποδίδεται σε αυτό, που βρίσκεται στη φύλαξή σου, όπως λέγεται, μαζί και την αιτία της σύλληψης και της κράτησης, για να υποβληθεί... (Σ.τ.μ.)

στατικά: αλλά είναι εξίσου βέβαιο ότι, με τον τρόπο αυτό, η νεότοκη ευρωπαϊκή δημοκρατία έθετε στο κέντρο του αγώνα της εναντίον της απολυταρχίας όχι τον βίο, την αναβαθμισμένη ποιολογικά ζωή του πολίτη, αλλά τη ζωή, τη γυμνή ζωή στην ανωνυμία της, δέσμια, ως τέτοια, του κυρίαρχου αναθέματος (πάντα σύμφωνα με μια νεωτερική διατύπωση του *writ*, διαβάζουμε: *the body of being taken... by whatsoever name he may be called there in*¹³).

Ό,τι έρχεται στο φως δραπετεύοντας από τα υπόγεια απομονωτήρια, για να εκτεθεί *apud Westminster*¹⁴ είναι για μια φορά ακόμη το σώμα του *homo sacer*, είναι για μια φορά ακόμη μια γυμνή ζωή. Αυτή είναι η δύναμη και συνάμα η βαθύτερη εσωτερική αντίφαση της νεωτερικής δημοκρατίας: δεν καταργεί την ιερή ζωή, αλλά τη συνθλίβει και τη διασπείρει σε κάθε ατομικό σώμα, μετατρέποντάς τη σε διακύβευμα της πολιτικής σύγκρουσης. Και εδώ βρίσκεται η ρίζα της κρύφιας βιοπολιτικής έφεσής της: εκείνος που αργότερα θα παρουσιαστεί ως φορέας των δικαιωμάτων και, με ένα περίεργο οξύμωρο, ως το νέο κυρίαρχο υποκείμενο (*subiectus superaneus*, αυτό που βρίσκεται υπό, αλλά και πιο ψηλά) δύναται να συγκροτηθεί ως τέτοιος μόνο μέσω της επανάληψης της κυρίαρχης εξαίρεσης και της απομόνωσης του *corpus*, της γυμνής ζωής, εν τω εαυτώ. Αν αληθεύει ότι ο νόμος, για να μπορεί να ισχύσει, έχει ανάγκη ενός σώματος, αν μπορούμε να κάνουμε λόγο, υπό αυτή την έννοια, για «την επιθυμία του νόμου να έχει ένα σώμα», η δημοκρατία αποκρίνεται στην επιθυμία του υποχρεώνοντας τον νόμο να αναλάβει τη μέριμνα αυτού του σώματος. Αυτό το αμφίσημο (ή πολικό) χαρακτηριστικό της δημοκρατίας είναι ακόμη περισσότερο εμφανές στο *Habeas corpus*, εξαιτίας του γεγονότος ότι, ενώ αυτό αρχικώς αποσκοπούσε στη διασφάλιση της παρουσίας του κατηγορουμένου στη δίκη και, συνεπώς, επι-

13. το σώμα του πιασμένου προσώπου... με οποιοδήποτε όνομα μπορεί να αποκαλείται. (Σ.τ.μ.)

14. εις Γουέστμινστερ. (Σ.τ.μ.)

δίωκε να εξαλείψει την πιθανότητα αποφυγής της δικαστικής απόφασης, στη νέα και οριστική μορφή του αντιστρέφεται και μετατρέπεται σε υποχρέωση του σερίφη να επιδείξει το σώμα του κατηγορουμένου και να αιτιολογήσει την κράτησή του. Το *corpus* είναι μια διπρόσωπη ύπαρξη, φορέας τόσο της καθυπόταξης στην κυρίαρχη εξουσία όσο και των ατομικών ελευθεριών.

Αυτή η νέα κεντρικότητα του «σώματος» στον χώρο της πολιτικο-δικαιικής ορολογίας κατέληξε έτσι να ταυτιστεί με τη γενικότερη διαδικασία η οποία αποδίδει στο *corpus* μια θέση ιδιαίτερος προνομίου στη φιλοσοφία και στην επιστήμη της εποχής του μπαρόκ, από τον Descartes μέχρι τον Newton, και από τον Leibniz μέχρι τον Spinoza: ωστόσο, στο πλαίσιο του πολιτικού στοχασμού, το *corpus*, ακόμη και όταν γίνεται, όπως στον *Leviathan* ή στο *Κοινωνικό συμβόλαιο*, η κεντρική μεταφορά της πολιτικής κοινότητας, διατηρεί πάντοτε έναν στενό δεσμό με τη γυμνή ζωή. Από την άποψη αυτή, είναι διαφωτιστική η χρήση του όρου από τον Hobbes. Αν αληθεύει ότι στο *De homine* διακρίνει ένα φυσικό σώμα και ένα πολιτικό σώμα (*homo enim non modo corpus naturale est, sed etiam civitatis, id est, ut ita loquar, corporis politici pars*¹⁵), στο *De cive* είναι ακριβώς η φονευσιμότητα του σώματος που θεμελιώνει τόσο τη φυσική ισότητα των ανθρώπων όσο και την αναγκαιότητα της *Commonwealth*:

Πράγματι, αν κοιτάξουμε τους ενήλικους και λάβουμε υπόψη πόσο εύθραυστη είναι η ενότητα του ανθρώπινου σώματος (του οποίου ο μαρasmus συμπαρασύρει κάθε δύναμη, κάθε ικμάδα, κάθε γνώση) και με πόση ευκολία ένας εξαιρετικώς αδύναμος άνθρωπος δύναται να φονεύσει έναν πολύ δυνατότερο, δεν υφίσταται

15. ο άνθρωπος δεν είναι μόνο ένα φυσικό σώμα, αλλά επίσης και ένα σώμα της πόλης, δηλαδή, του αποκαλούμενου και πολιτικού μέρους. (Σ.τ.μ.) Thomas Hobbes, «De homine», σε *Opera philosophica quae latine scripsit omnia in unum corpus*, τόμ. II, Apud J. Bohn, Λονδίνο 1983, σ. 1.

κανένας λόγος για τον οποίο κάποιος, έχοντας υπερβολική εμπιστοσύνη στις δυνάμεις του, να θεωρεί ότι είναι ανώτερος από τους άλλους εκ φύσεως. Είναι όμοιοι εκείνοι που μπορούν να πράξουν όμοια πράγματα ο ένας στον άλλον. Αλλά εκείνοι που δύνανται να προβούν στην υπέρτατη πράξη, δηλαδή να φονεύσουν, είναι εκ φύσεως όμοιοι μεταξύ τους.¹⁶

Η σπουδαία μεταφορά του *Λεβιάθαν*, το σώμα του οποίου αποτελείται από όλα τα σώματα των μεμονωμένων ατόμων, θα πρέπει να ιδωθεί υπό αυτή την οπτική γωνία. Το νέο πολιτικό σώμα της Δύσης συγκροτείται από τα απολύτως φονεύσιμα σώματα των υπηκόων.

16. *De cive*, ό.π., σ. 93.

ΤΑ ΔΙΚΑΙΩΜΑΤΑ ΤΟΥ ΑΝΘΡΩΠΟΥ ΚΑΙ Η ΒΙΟΠΟΛΙΤΙΚΗ

2.1. Η Hannah Arendt έβαλε τον τίτλο «Η παρακμή του έθνους-κράτους και το τέλος των δικαιωμάτων του ανθρώπου» στο πέμπτο κεφάλαιο του βιβλίου της για τον ιμπεριαλισμό, που είναι αφιερωμένο στο πρόβλημα των προσφύγων. Αυτή η μοναδική διατύπωση, που συνδέει τις τύχες των δικαιωμάτων του ανθρώπου με εκείνες του έθνους-κράτους, φαίνεται να υπαινίσσεται την ιδέα μιας βαθιάς όσο και απαραίτητης διασύνδεσής τους, την οποία όμως η συγγραφέας αφήνει σε εκκρεμότητα. Εδώ η Η. Arendt εκκινεί από το παράδοξο ότι η φιγούρα –ο πρόσφυγας– η οποία θα έπρεπε να ενσαρκώνει κατεξοχήν τον άνθρωπο των δικαιωμάτων, σηματοδοτεί, αντιθέτως, τη ριζική κρίση αυτής της έννοιας. «Η αντίληψη των δικαιωμάτων του ανθρώπου», γράφει η Arendt, «η οποία θεμελιώνεται πάνω στην υποτιθέμενη ύπαρξη ενός καθαυτού ανθρώπινου όντος, καταρρέει αμέσως μόλις εκείνοι που την επαγγέλλονταν βρουν για πρώτη φορά απέναντί τους ανθρώπους οι οποίοι έχασαν κάθε άλλη ιδιότητα και ειδική σχέση – εκτός από το καθαρό δεδομένο ότι είναι άνθρωποι».¹ Αποδεικνύεται ότι, στο σύστημα του έθνους-κράτους, τα λεγόμενα ιερά και αναπαλλοτρίωτα δικαιώματα του ανθρώπου στερούνται οποιασδήποτε προστασίας και οποιασδήποτε πραγματικής ύπαρξης, τη στιγμή κατά την οποία δεν είναι εφικτό να λάβουν τη μορφή δικαιωμάτων που

1. Hannah Arendt, *The origins of totalitarianism*, Harcourt Brace Jovanovich, Νέα Υόρκη 1979, σ. 299.

προσιδιάζουν στους πολίτες ενός κράτους. Αν το σκεφτούμε καλύτερα, αυτό υπονοείται στην αμφισημία του ίδιου του τίτλου της Διακήρυξης του 1789: *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*,² όπου δεν είναι ξεκάθαρο αν οι δύο όροι αναφέρονται σε δύο αυτόνομες πραγματικότητες ή αν, αντιθέτως, σχηματίζουν ενιαίο σύστημα, εντός του οποίου ο πρώτος εμπεριέχεται και υποκρύπτεται πάντοτε στον δεύτερο· και σε αυτή την περίπτωση δεν είναι επίσης ξεκάθαρο τι είδους σχέσεις υφίστανται μεταξύ αυτών. Στην προοπτική αυτή το *boutade*³ του Edmund Burke (1729-1797), σύμφωνα με το οποίο ο ίδιος προτιμούσε πολύ περισσότερο τα δικά του «Δικαιώματα ενός Άγγλου» (*Rights of an Englishman*), προσλαμβάνει μια απροσδόκητη βαθύτητα.

Η Η. Arendt αρέστηκε σε κάποιες ουσιώδεις νύξεις σχετικά με τον δεσμό μεταξύ δικαιωμάτων του ανθρώπου και έθνους-κράτους και έτσι η υπόδειξή της δεν είχε καμία συνέχεια. Μετά τον Β' Παγκόσμιο πόλεμο, η εργαλειακή έμφαση που δόθηκε στα δικαιώματα του ανθρώπου και ο πολλαπλασιασμός των διακηρύξεων και των συμφωνιών στον χώρο των υπερεθνικών οργανισμών ακύρωσαν τελικώς κάθε αυθεντική κατανόηση του ιστορικού νοήματος του φαινομένου. Ήγγικεν η ώρα να παύσουμε να θεωρούμε τις διακηρύξεις των δικαιωμάτων ως ανέξοδες εξαγγελίες αιώνιων μεταδικαιικών αξιών, που τείνουν (και μάλιστα δίχως μεγάλη επιτυχία) να δεσμεύουν τον νομοθέτη να σέβεται αιώνιες ηθικές αρχές, έτσι ώστε να τις εξετάσουμε σύμφωνα με την πραγματική ιστορική λειτουργία τους στη διαμόρφωση του νεωτερικού έθνους-κράτους. Οι διακηρύξεις των δικαιωμάτων αντιπροσωπεύουν την αρχέγονη μορφή της εγγραφής της φυσικής ζωής στη δικαιο-πολιτική τάξη του έθνους-κράτους. Εκείνη η φυσική γυμνή ζωή που, στο παλαιό καθεστώς, ήταν πολιτικώς αδιάφορη και υπαγόταν ως ζωή

2. Διακήρυξη των δικαιωμάτων του ανθρώπου και του πολίτη. (Σ.τ.μ.)

3. ευφυολόγημα. (Σ.τ.μ.)

δημιουργηματική (creaturale) στον Θεό και, στον κλασικό κόσμο, διακρινόταν σαφέστατα (τουλάχιστον φαινομενικώς) ως ζωή από τον πολιτικό βίο, εισέρχεται τώρα στο υψηλότερο επίπεδο της δομής του κράτους και καθίσταται μάλιστα το επίγειο θεμέλιο της νομιμότητας και της κυριαρχίας του.

Πράγματι, μια απλή εξέταση του κειμένου της Διακήρυξης του 1789 αποδεικνύει πως είναι ακριβώς η φυσική γυμνή ζωή, δηλαδή το καθαρό γεγονός της γέννησης, που παρουσιάζεται ως πηγή και φορέας των δικαιωμάτων. «Οι άνθρωποι», διακηρύσσει το άρθρο 1, «γεννιούνται και παραμένουν ελεύθεροι και ίσοι ως προς τα δικαιώματα»⁴ (από αυτή την έποψη, πιο αυστηρή και ρητή είναι η διατύπωση του προγράμματος που επεξεργάστηκε ο La Fayette, τον Ιούλιο του 1789: «κάθε άνθρωπος γεννιέται με αναπαλλοτρίωτα και अपαραγράφτα δικαιώματα»⁵). Από την άλλη πλευρά, όμως, η φυσική ζωή η οποία, εγκαινιάζοντας τη βιοπολιτική της νεωτερικότητας, τίθεται με τον τρόπο αυτό στη βάση της τάξης, διασκορπίζεται κατευθείαν στη φιγούρα του πολίτη, όπου τα δικαιώματα είναι «διαφυλαγμένα» (σύμφωνα με το άρθρο 2: «επιδίωξη κάθε πολιτικής ένωσης είναι η διαφύλαξη των φυσικών και απαραγράφτων δικαιωμάτων του ανθρώπου»⁶). Και στο σημείο αυτό η Διακήρυξη, επειδή ακριβώς ενέγραψε το στοιχείο της γέννησης στην ίδια την καρδιά της πολιτικής κοινότητας, δύναται να αποδώσει την κυριαρχία στο «έθνος» (κατά το άρθρο 3: «η αρχή κάθε κυριαρχίας ανήκει κατ' ουσίαν στο έθνος»⁷). Το έθνος (natione), που ετυμολογικώς προέρχεται από το γεννιέμαι (nasce-re),⁸ κλείνει με τον τρόπο αυτόν τον κύκλο που άνοιξε η γέννηση του ανθρώπου.

4. Γαλλικά στο πρωτότυπο

5. Γαλλικά στο πρωτότυπο.

6. Γαλλικά στο πρωτότυπο.

7. Γαλλικά στο πρωτότυπο.

8. Ο G. Agamben στο σημείο αυτό συνδέει το *na-tion*, *na-zione* (=έθνος) με το ρήμα *na-scere*, *na-sci* (=γεννιέμαι). (Σ.τ.μ.)

2.2. Ο διακηρύξεις των δικαιωμάτων θα πρέπει συνεπώς να ιδωθούν ως ο τόπος όπου λαμβάνει χώρα η μετάβαση από τη βασιλική κυριαρχία της θεικής προέλευσης στην εθνική κυριαρχία. Αυτές εξασφαλίζουν την *exceptio* της ζωής στην καινούργια κρατική τάξη, η οποία θα πρέπει να εγκαθιδρυθεί μετά την πτώση του *ancien régime*.⁹ Το γεγονός ότι μέσω αυτών ο «υπήκοος» μεταμορφώνεται, όπως ήδη σημειώθηκε, σε «πολίτη» σημαίνει πως η γέννηση –δηλαδή η φυσική γυμνή ζωή ως τέτοια– καθίσταται εδώ για πρώτη φορά (με μια μεταμόρφωση της οποίας τις βιοπολιτικές συνέπειες μόνο σήμερα είμαστε σε θέση να υπολογίσουμε) ο άμεσος φορέας της κυριαρχίας. Η αρχή της γέννησης (ιθαγένειας) και η αρχή της κυριαρχίας, οι οποίες ήταν διαχωρισμένες στο παλαιό καθεστώς (όπου η γέννηση άφηνε χώρο μόνο για τον *sujet*, τον υπήκοο), τώρα ενώνονται αμετακλήτως στο σώμα του «κυρίαρχου υποκειμένου», για να συγκροτήσουν το θεμέλιο του νέου έθνους-κράτους. Δεν είναι δυνατόν να κατανοήσουμε την «εθνική» και βιοπολιτική εξέλιξη και τάση του νεωτερικού κράτους κατά τον 19ο και τον 20ό αιώνα, αν δεν λάβουμε υπόψη ότι ως θεμέλιό του δεν έχει τον άνθρωπο ως ελεύθερο και ενσυνείδητο πολιτικό υποκείμενο, αλλά, κατά κύριο λόγο, τη γυμνή ζωή του, την απλή γέννηση, η οποία, κατά τη μετάβασή του από υπήκοο σε πολίτη, επενδύεται ως τέτοια με την αρχή της κυριαρχίας. Η μυθοπλασία που λανθάνει στο σημείο αυτό είναι ότι η γέννηση (*nascita*) καθίσταται αμέσως έθνος (*nazione*), με τέτοιο μάλιστα τρόπο ώστε μεταξύ των δύο όρων δεν δύναται να υπάρχει καμιά απόσταση. Τα δικαιώματα αποδίδονται στον άνθρωπο (ή εκπορεύονται από τον ίδιο), μόνο στο μέτρο που εκείνος συνιστά το αμέσως εξαφανιζόμενο θεμέλιο (και το οποίο, μάλιστα, δεν πρέπει να έρθει ποτέ στο φως ως τέτοιο) του πολίτη.

Μόνο αν κατανοήσουμε πλήρως αυτή την ουσιαστική ιστορική λειτουργία των διακηρύξεων των δικαιωμάτων, θα γίνει

9. παλαιού καθεστώτος. (Σ.τ.μ.)

δυνατό να αντιληφθούμε την εξέλιξη και μεταμόρφωση που γνώρισαν κατά τον 20ό αιώνα. Μετά την αναστάτωση, την ερήμωση και τις ριζικές μεταβολές που επέφερε ο Α΄ Παγκόσμιος πόλεμος στη γεωπολιτική τάξη, η απωθημένη διαφορά μεταξύ γέννησης και έθνους αναδύεται ως τέτοια στο φως και το έθνος-κράτος εισέρχεται σε φάση μακροχρόνιας κρίσης. Τότε εμφανίζονται ο φασισμός και ο ναζισμός, τουτέστιν δύο κινήματα βιοπολιτικά με την κυριολεκτική σημασία του όρου, που αναδεικνύουν δηλαδή τη φυσική ζωή σε κατεξοχήν τόπο της κυρίαρχης απόφασης. Είμαστε συνηθισμένοι να συγκεφαλαιώνουμε στο σύνταγμα «γη και αίμα» (*Blut und Boden*) την ουσία της εθνικοσοσιαλιστικής ιδεολογίας. Πράγματι, όταν ο Alfred Rosenberg επιθυμεί να εκφράσει σε μια απλή φόρμουλα την κοσμοαντίληψη του κόμματός του καταφεύγει σε αυτό το ρητορικό σχήμα λόγου («εν διά δυοίν»): «Η εθνικοσοσιαλιστική άποψη του κόσμου», γράφει ο Rosenberg, «εκπηγάξει από την πεποίθηση ότι γη και αίμα συνιστούν την πρωταρχική ουσία της Γερμανικότητας και ότι, ως εκ τούτου, μια πολιτιστική και κρατική πολιτική θα πρέπει να προσανατολιστεί σε αναφορά προς αυτά τα δύο δεδομένα».¹⁰ Πολύ συχνά λησμονήθηκε όμως ότι αυτή η διατύπωση ορισμένη πολιτικώς με αυτόν τον φορτισμένο τρόπο, έχει, στην πραγματικότητα, μια ανώδυνη δικαιοική προέλευση: δεν είναι παρά η συνοπτική έκφραση των δύο κριτηρίων που, αρχής γενομένης ήδη από το ρωμαϊκό δίκαιο, χρησιμοποιούνται για τον σαφή προσδιορισμό και την αναγνώριση της ιδιότητας του πολίτη¹¹ (δηλαδή της πρωτογενούς εγγραφής της ζωής στην κρατική τάξη): του *jus soli*¹² (της γέννησης εντός μιας εδαφικής επικράτειας, σε έναν συγ-

10. Alfred Rosenberg, *Blut und Ehre. Ein Kampf für deutsches Wiedergeburt. Reden und Aufsätze 1919-1933*, F. Eher nachf., Μόναχο 1936, σ. 242.

11. *cittadinanza* (*citizenship, citoyenté*): Ο όρος τελευταίως αποδίδεται και με τον νεολογισμό «πολιτ(ε)ιότητα». (Σ.τ.μ.)

12. *δίκαιο του εδάφους*. (Σ.τ.μ.)

κεκριμένο τόπο) και του *jus sanguinis*¹³ (της γέννησης από γονείς που είναι πολίτες). Αυτά τα δύο παραδοσιακά δικαιοκρίτηρια, που στο παλαιό καθεστώς δεν κατείχαν ένα ουσιώδες πολιτικό περιεχόμενο, γιατί εξέφραζαν μόνο μια σχέση υπηκοότητας, αποκτούν, από τη Γαλλική Επανάσταση κιόλας, μια νέα και αποφασιστική σημασία. Η ιδιότητα του πολίτη δεν ταυτίζεται πλέον απλώς με μια γενική και αόριστη υποταγή στη βασιλική εξουσία ή σε ένα καθορισμένο σύστημα νόμων, ούτε ενσαρκώνει απλώς (όπως πιστεύει ο Charlier, όταν, στις 23 Σεπτεμβρίου 1792, προτείνει στη Συμβατική Εθνοσυνέλευση ο τίτλος του πολίτη να αντικαθιστά σε κάθε δημόσια πράξη τον παραδοσιακό *monsieur* ή *sieur*) τη νέα εξισωτική αρχή: αναγορεύει το νέο καθεστώς της ζωής ως καταγωγή και θεμέλιο της κυριαρχίας και συνεπώς προσδιορίζει και αναγνωρίζει κυριολεκτικώς, σύμφωνα με τα λόγια του Jean-Denis Lanjuinais προς τη Συμβατική, τα *les membres du souverain*.¹⁴ Από εδώ απορρέει και η κεντρικότητα (όπως και η αμφισημία) της έννοιας της «ιδιότητας του πολίτη» στη νεωτερική πολιτική σκέψη, η οποία ωθεί τον Rousseau να υποστηρίξει πως «κανείς συγγραφέας στη Γαλλία... δεν κατανόησε το πραγματικό νόημα του όρου “πολίτης”»: από εδώ επίσης, όμως, ήδη κατά τη διάρκεια της Επανάστασης, πηγάζει και ο πολλαπλασιασμός των κανονιστικών διατάξεων που αποσκοπούσαν να προσδιορίσουν επακριβώς ποιος άνθρωπος ήταν πολίτης και ποιος όχι, να αρθρώσουν και σταδιακώς να περιορίσουν τους κύκλους του *jus soli* και του *jus sanguinis*. Ό,τι δεν είχε αποτελέσει μέχρι την εποχή εκείνη πολιτικό ζήτημα («Τι είναι Γάλλος; Τι είναι Γερμανός;»), αλλά μόνο ένα μεταξύ πολλών άλλων θεμάτων που συζητιόνταν στο πλαίσιο των φιλοσοφικών ανθρωπολογιών, αρχίζει τώρα πια να αναδεικνύεται σε ουσιώδες πολιτικό ζήτημα, υποκειμένο, ως τέτοιο, σε μια διαρκή προσπάθεια επαναπροσδιορισμού, μέχρι που, με την έλευση του εθνικοσοσιαλισμού, η

13. δίκαιο του αίματος. (Σ.τ.μ.)

14. τα μέλη της κυριαρχίας. (Σ.τ.μ.)

απάντηση στο ερώτημα «Ποιος είναι Γερμανός και τι είναι γερμανικό;» (και συνεπώς και το ερώτημα: «Ποιος δεν είναι Γερμανός και τι δεν είναι γερμανικό;») συμπίπτει αμέσως με το υπέρτατο πολιτικό καθήκον. Ναζισμός και φασισμός συνιστούν πρωτίστως έναν επαναπροσδιορισμό των σχέσεων μεταξύ του ανθρώπου και του πολίτη και, όσο και αν μπορεί να φανεί παράδοξο, καθίστανται πλήρως καταληπτοί μόνο αν τοποθετηθούν στο βιοπολιτικό πλαίσιο που εγκαινίασαν η εθνική κυριαρχία και οι διακηρύξεις των δικαιωμάτων.

Μόνο αυτός ο δεσμός μεταξύ των δικαιωμάτων του πολίτη και του νέου βιοπολιτικού προσδιορισμού της κυριαρχίας μάς επιτρέπει να κατανοήσουμε ορθώς το μοναδικό φαινόμενο, το οποίο επανειλημμένως επισημάνθηκε από τους ιστορικούς της Γαλλικής Επανάστασης, που οδήγησε, σε άμεση συνάφεια με τη διακήρυξη των φυσικών, αναπαλλοτριώτων και απαράγραπτων δικαιωμάτων, στην εν γένει διάκριση των δικαιωμάτων του ανθρώπου σε ενεργητικά και παθητικά. Ήδη ο Emmanuel-Joseph Sieyès στο έργο του *Préliminaires de la constitution* δηλώνει χωρίς περιστροφές ότι

τα φυσικά και αστικά (civils) δικαιώματα είναι αυτά τα δικαιώματα για τη διατήρηση των οποίων έχει συγκροτηθεί η κοινωνία και πολιτικά (politiques) δικαιώματα είναι αυτά τα δικαιώματα διά των οποίων η κοινωνία συγκροτείται. Χάριν σαφήνειας, θα ήταν προτιμότερο να αποκαλούμε τα πρώτα παθητικά δικαιώματα και τα δεύτερα ενεργητικά δικαιώματα... Όλοι οι κάτοικοι μιας χώρας θα πρέπει να απολαύουν των δικαιωμάτων του παθητικού πολίτη... δεν είναι όλοι ενεργοί πολίτες. Οι γυναίκες, τουλάχιστον όπως έχει η σημερινή πολιτική κατάσταση, τα παιδιά, οι ξένοι και ακόμη όλοι αυτοί που δεν συμβάλλουν καθόλου στη δημόσια τάξη δεν πρέπει να επηρεάζουν ενεργώς καθόλου τα δημόσια πράγματα.¹⁵

15. Emmanuel-Joseph Sieyès *Écrits politiques*, Éditions des Archives contemporaines, Παρίσι 1985, σσ. 189-206. Γαλλικά στο πρωτότυπο.

Και το προαναφερθέν απόσπασμα του Lanjuinais, αφού πρώτα έδωσε τον ορισμό των *members du souverain*, συνεχίζει ως εξής: «Κατά συνέπεια, τα παιδιά, οι παράφρονες, οι γυναίκες, αυτοί που καταδικάστηκαν με σωματική ή ατιμωτική ποινή (*peine afflictive ou infamante*)... δεν θα μπορούν να είναι πολίτες».¹⁶

Στις προηγούμενες διακρίσεις αντί να βλέπουμε έναν απλό περιορισμό της δημοκρατικής και εξισωτικής αρχής, σε ολοφάνερη αντίθεση με το πνεύμα και το γράμμα των διακηρύξεων, θα πρέπει να είμαστε σε θέση να συλλάβουμε πρωτίστως ένα συναφές βιοπολιτικό νόημα. Ένα από τα ουσιώδη χαρακτηριστικά της νεωτερικής βιοπολιτικής (το οποίο στη διάρκεια του 20ού αιώνα θα εξυνθεί ανησυχητικά) είναι η διαρκής ανάγκη της να επαναπροσδιορίζει στη ζωή το κατώφλι που αρθρώνει και διαχωρίζει ό,τι είναι εντός και ό,τι είναι εκτός. Από τη στιγμή που η απολιτική φυσική ζωή, το θεμέλιο της κυριαρχίας, διαβαίνει τους τοίχους του οίκου και διεισδύει όλο και βαθύτερα στην πόλη, μετατρέπεται ταυτοχρόνως σε μια γραμμή εν κινήσει, η οποία πρέπει αδιαλείπτως να επαναχαράσσεται. Στη ζωή, την οποία οι διακηρύξεις έχουν πολιτικοποιήσει, είναι ανάγκη να προσδιοριστούν εκ νέου οι αρθρώσεις, οι διακρίσεις και τα κατώφλια που θα επιτρέψουν την απομόνωση μιας ιερής ζωής. Και όταν, όπως πλέον συνέβη στις ημέρες μας, η φυσική ζωή περιληφθεί ολοκληρωτικώς στην πόλη, αυτά τα κατώφλια θα μετατοπιστούν, όπως θα διαπιστώσουμε, εκείθεν των σκοτεινών συνόρων που διαχωρίζουν τη ζωή από τον θάνατο, για να εντοπίσουν και να αναγνωρίσουν έναν νέο ζωντανό νεκρό, έναν νέο ιερό άνθρωπο.

16. William H. Sewell, «Le citoyen/La citoyenne: Activity, Passivity, and the Revolutionary Concept of Citizenship», σε Lucas Colin (επιμέλεια), *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture*, τόμ. II, Pergamon, Οξφόρδη 1988, σ. 105. Γαλλικά στο πρωτότυπο.

2.3. Αν οι πρόσφυγες (ο αριθμός των οποίων στη διάρκεια του 20ού αιώνα δεν σταμάτησε στιγμή να αυξάνεται, μέχρι του σημείου να περιλαμβάνει σήμερα ένα καθόλου αμελητέο τμήμα της ανθρωπότητας) αντιπροσωπεύουν, στην οργάνωση του νεωτερικού έθνους-κράτους, ένα τόσο ανησυχητικό στοιχείο, είναι πρωτίστως γιατί, διαρρηγνύοντας τη συνέχεια μεταξύ κράτους και πολίτη, μεταξύ γέννησης (ιθαγένειας) και εθνικότητας, θέτουν σε κρίση το αρχέγονο επινόημα της νεωτερικής κυριαρχίας. Εκθέτοντας στο άπλετο φως την απόσταση που υφίσταται μεταξύ γέννησης και έθνους, ο πρόσφυγας φέρνει για μια στιγμή στο πολιτικό προσκήνιο τη γυμνή ζωή, που συνιστά τη μυστική προϋπόθεσή του. Υπό αυτή την έννοια, είναι πραγματικά, όπως υποδεικνύει η Η. Arendt, «ο άνθρωπος των δικαιωμάτων», η πρώτη και μοναδική πραγματική εμφάνισή του έξω από το προσώπειο του πολίτη που μονίμως τον καλύπτει. Ακριβώς, όμως, γι' αυτόν τον λόγο και η μορφή του είναι τόσο δύσκολο να οριστεί με πολιτικούς όρους.

Πράγματι, αρχής γενομένης από τον Α' Παγκόσμιο πόλεμο, ο δεσμός μεταξύ γέννησης και έθνους δεν είναι πλέον σε θέση να επιτελέσει τη νομιμοποιητική λειτουργία του στο εσωτερικό του έθνους-κράτους, και οι δύο όροι αρχίζουν να δείχνουν το μεταξύ τους αγεφύρωτο χάσμα, δηλαδή ότι η διαδικασία απόσπασης του ενός από τον άλλον είναι μη αναστρέψιμη. Ταυτοχρόνως, με το πλημμύρισμα της ευρωπαϊκής σκηνής από τους πρόσφυγες και τους απόλιδες (σε βραχύ χρονικό διάστημα μετακινούνται από τη χώρα καταγωγής τους 1.500.000 Λευκορώσοι, 700.000 Αρμένιοι, 500.000 Βούλγαροι, 1.000.000 Έλληνες και εκατοντάδες χιλιάδες Γερμανοί, Ούγγροι και Ρουμάνοι), το πιο ενδεικτικό φαινόμενο στην προοπτική αυτή είναι η σύγχρονη εισαγωγή στη δικαίική οργάνωση πολλών ευρωπαϊκών κρατών κανόνων που επιτρέπουν τη μαζική αποπολιτογράφηση και αποεθνικοποίηση των πολιτών τους. Η πρώτη συντελέστηκε, το 1915, στη Γαλλία σε σχέση με τους πολιτογραφημένους πολίτες «εχθρικής» καταγωγής· το παράδειγμα το ακολούθησε, το 1922, το Βέλγιο, που ανακάλεσε την πολιτογράφηση πολιτών

οι οποίοι στη διάρκεια του πολέμου είχαν διαπράξει «αντεθνικές πράξεις»: το 1926, το ιταλικό φασιστικό καθεστώς εξέδωσε έναν ανάλογο νόμο για όσους πολίτες είχαν φανεί «ανάξιοι της ιδιότητας του ιταλού πολίτη»: το 1933 ήταν η σειρά της Αυστρίας και πάει λέγοντας, έως ότου οι νόμοι της Νυρεμβέργης για την «ιδιότητα του πολίτη του Ράιχ» και για την «προστασία του γερμανικού αίματος και της γερμανικής τιμής», ώθησαν στα άκρα αυτή τη διαδικασία, χωρίζοντας τους γερμανούς πολίτες σε πολίτες που απέλαυαν πλήρων δικαιωμάτων και πολίτες δεύτερης κατηγορίας, εισάγοντας μάλιστα την αρχή σύμφωνα με την οποία η ιδιότητα του πολίτη ήταν κάτι για το οποίο έπρεπε να αποδειχτούν αντάξιοι και που, συνεπώς, μπορούσε ανά πάσα στιγμή να τεθεί υπό αίρεση και υπό αμφισβήτηση. Και μάλιστα ένας από τους ελάχιστους κανόνες που οι ναζί τήρησαν πιστά και σταθερά σε όλη τη διάρκεια της «τελικής λύσης», ήταν εκείνος σύμφωνα με τον οποίο οι Εβραίοι θα μπορούσαν να οδηγηθούν στα στρατόπεδα εξόντωσης, μόνο, όμως, αφού πρώτα θα είχαν αποεθνικοποιηθεί πλήρως (θα έπρεπε να στερηθούν ακόμη και της υπολειμματικής ιδιότητας του πολίτη που τους είχε απομείνει μετά τους νόμους της Νυρεμβέργης).

Αυτά τα δύο φαινόμενα, τα οποία εξάλλου είναι άρρηκτα και βαθιά συνδεδεμένα μεταξύ τους, αποδεικνύουν ότι ο δεσμός γέννησης-έθνους, πάνω στον οποίο η διακήρυξη του 1789 είχε θεμελιώσει την εθνική κυριαρχία, είχε απολέσει πλέον τόσο τον αυτοματισμό της όσο και την αυτορρυθμιστική ισχύ της. Από τη μια πλευρά, τα έθνη-κράτη διεξάγουν μια τεράστιων διαστάσεων επανεπένδυση της φυσικής ζωής, διακρίνοντας στους κόλπους της μια ζωή ούτως ειπείν αυθεντική και μια γυμνή ζωή που στερείται κάθε πολιτικής αξίας (ο ρατσισμός και η ναζιστική ευγονική κατανοούνται εντελώς μόνο αν ενταχθούν σε αυτό το συγκεκριμένο): από την άλλη, τα δικαιώματα του ανθρώπου, τα οποία είχαν νόημα μόνο στο μέτρο που συνιστούσαν προϋπόθεση των δικαιωμάτων του πολίτη, διαχωρίζονται προοδευτικά από αυτά και χρησιμοποιούνται έξω από το συγκεκριμέ-

νο της ιδιότητας του πολίτη, χάριν της υποτιθέμενης αντιπροσώπευσης και προστασίας μιας γυμνής ζωής, η οποία ολοένα και περισσότερο και με αυξανόμενους ρυθμούς οδηγείται στο περιθώριο των εθνών-κρατών, ώστε, στη συνέχεια, να επανακωδικοποιηθεί περαιτέρω σε μια καινούργια εθνική ταυτότητα. Ο αντιφατικός χαρακτήρας αυτών των διαδικασιών είναι ασφαλώς μια από τις αιτίες που επηρέασαν καθοριστικά την ανεπιτυχή έκβαση των προσπαθειών των διαφόρων επιτροπών και οργανισμών, μέσω των οποίων τα κράτη, η Κοινωνία των Εθνών και, αργότερα, ο Οργανισμός Ηνωμένων Εθνών επιχείρησαν να αντιμετωπίσουν το πρόβλημα των προσφύγων και της περιφρούρησης των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, από το Bureau Nansen¹⁷ (1922) μέχρι τη σημερινή Υπατη Αρμοστεία του ΟΗΕ για τους Πρόσφυγες (1951), η δραστηριότητα της οποίας, σύμφωνα με το καταστατικό της, δεν μπορεί να έχει χαρακτήρα πολιτικό, αλλά «αποκλειστικά ανθρωπιστικό και κοινωνικό». Σε κάθε περίπτωση, όμως, το ουσιαστικό είναι ότι κάθε φορά που οι πρόσφυγες δεν αντιπροσωπεύουν μεμονωμένες ατομικές περιπτώσεις, αλλά, όπως συμβαίνει πλέον με όλο και μεγαλύτερη συχνότητα, ένα μαζικό φαινόμενο, τόσο αυτές οι οργανώσεις όσο και τα μεμονωμένα κράτη, παρ' όλες τις επίσημες βαρύνουσες επικλήσεις των «ιερών και αναπαλλοτρίωτων» δικαιωμάτων του ανθρώπου, αποδεικνύονται ολωσδιόλου ανίκανα όχι μόνο να επιλύσουν το πρόβλημα, αλλά ακόμη και να το αντιμετωπίσουν απλώς με τον προσήκοντα τρόπο.

2.4. Ο διαχωρισμός μεταξύ ανθρωπιστικού και πολιτικού, τον οποίο βιώνουμε σήμερα, αποτελεί το έσχατο στάδιο της ρήξης μεταξύ δικαιωμάτων του ανθρώπου και δικαιωμάτων του πολίτη. Ωστόσο, οι ανθρωπιστικές οργανώσεις, οι οποίες σήμερα με αυξητική τάση τίθενται στο πλευρό των υπερεθνικών οργανισμών, δεν μπορούν, σε τελική ανάλυση, παρά να αντιλαμβάνον-

17. Διεθνές Γραφείο Νάνσεν για τους Πρόσφυγες. (Σ.τ.μ.)

ται την ανθρώπινη ζωή με τη μορφή της γυμνής ζωής ή της ιερής ζωής και για τον λόγο αυτό διατηρούν, παρά τη θέλησή τους, μια μουσική αλληλεγγύη με τις δυνάμεις που θα όφειλαν να μάχονται. Αρκεί μια ματιά στις πρόσφατες διαφημιστικές καμπάνιες για τη συλλογή πόρων υπέρ των προσφύγων της Ρουάντα, για να συνειδητοποιήσουμε πως εδώ η ανθρώπινη ζωή εκλαμβάνεται (και υπάρχουν ασφαλώς πολλοί και ικανοποιητικοί λόγοι γι' αυτό) αποκλειστικά ως ιερή ζωή, δηλαδή ως φονεύσιμη και άθυτη, και μόνο ως τέτοια αναδεικνύεται σε αντικείμενο αρωγής και προστασίας. Τα «παρακλητικά μάτια» του μικρού παιδιού από τη Ρουάντα, του οποίου η φωτογραφία χρησιμοποιείται για τη συγκέντρωση χρημάτων, και το οποίο όμως «σήμερα καθίσταται δύσκολο να βρεθεί ζωντανό», είναι ίσως ο πλέον εντυπωσιακός και αποτελεσματικός κώδικας της γυμνής ζωή στον καιρό μας – ένας κώδικας τον οποίο οι ανθρωπιστικές οργανώσεις έχουν ανάγκη σε βαθμό απολύτως συμμετρικό με την κρατική εξουσία. Το ανθρωπιστικό ξέχωρα από το πολιτικό δεν μπορεί παρά να αναπαράγει την απομόνωση της ιερής ζωής πάνω στην οποία θεμελιώνεται η κυριαρχία: και το στρατόπεδο, δηλαδή ο καθαρός χώρος της εξαίρεσης, αποτελεί το βιοπολιτικό παράδειγμα που δεν κατορθώνει να τιθασει.

Είναι απαραίτητο η έννοια του πρόσφυγα (και η φιγούρα ζωής που αυτός αντιπροσωπεύει) να αποδεσμευτεί χωρίς δισταγμούς από εκείνη των ανθρώπινων δικαιωμάτων και να ληφθεί σοβαρά υπόψη η θέση της Arendt, η οποία συνέδεε τις τύχες των δικαιωμάτων με εκείνες του νεωτερικού έθνους-κράτους, έτσι ώστε η δύση και η κρίση του τελευταίου να καθιστούν απαρχαιωμένα και τα πρώτα. Ο πρόσφυγας θα πρέπει να ιδωθεί όπως ακριβώς είναι: δηλαδή τίποτα λιγότερο από μια έννοια-όριο η οποία θέτει σε ριζική κρίση τις θεμελιώδεις κατηγορίες του έθνους-κράτους, από τον δεσμό γέννησης-έθνους μέχρι και τον δεσμό ανθρώπου-πολίτη, καθιστώντας με τον τρόπο αυτόν εφικτή την εκκένωση του πεδίου χάριν μιας ανυπέρθετης πλέον κατηγορικής ανανέωσης, ενόψει μιας πολιτικής όπου η γυμνή ζωή δεν θα είναι πια διαχωρισμένη και εξαιρού-

μενη στην κρατική οργάνωση, ούτε ακόμη και μέσω της φιγούρας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων.

Κ Η παμφλέτα *Français, encore un effort si vous voulez être républicains*¹⁸, που διαβάζει ο ελευθέριος Ντολμανσέ στο *H φιλοσοφία στο μπουντουάρ*¹⁹ του μαρκήσιου de Sade είναι το πρώτο και ίσως το πλέον ριζοσπαστικό βιοπολιτικό μανιφέστο της νεωτερικότητας. Ακριβώς τη στιγμή που η επανάσταση αναδεικνύει τη γέννηση –δηλαδή τη γυμνή ζωή– σε θεμέλιο της κυριαρχίας και των δικαιωμάτων, ο Sade φέρνει στο προσκήνιο (σε όλο το έργο του, και ιδιαίτερα στο *120 μέρες των Σοδόμων*²⁰) το *theatrum politicum*²¹ ως θέατρο της γυμνής ζωής, όπου, μέσω της σεξουαλικότητας, η ίδια η φυσιολογική ζωή των σωμάτων προβάλλει ως καθαρό πολιτικό στοιχείο. Αλλά σε κανένα άλλο έργο η διεκδίκηση του πολιτικού νόηματος του εγχειρήματός του δεν είναι τόσο ξεκάθαρη και κατηγορηματική όσο σε εκείνη την παμφλέτα, στην οποία κατεξοχήν πολιτικός τόπος καθίστανται τα *maisons*,²² όπου κάθε πολίτης δύναται να κλητεύσει δημοσίως οποιονδήποτε άλλον για να τον υποχρεώσει να ικανοποιήσει τις επιθυμίες του. Όχι μόνο η φιλοσοφία,²³ αλλά ακόμη και πρωτίστως η πολιτική υπόκειται εδώ στην κρησάρα του *boudoir* πράγματι, στο εγχείρημα του Ντολμανσέ, το *boudoir* αντικαθιστά πλήρως τη *cité*, σε μια διάσταση όπου το δημόσιο και το ιδιωτικό, η γυμνή ζωή και η πολιτική υπόσταση ανταλλάσσουν τους ρόλους τους.

18. Γάλλοι, κάντε μία προσπάθεια ακόμη, αν θέλετε να είστε δημοκράτες. (Σ.τ.μ.)

19. Βλ. Μαρκήσιος ντε Σαντ, μετάφραση: Βασίλης Καλλιπολίτης, Εξάντας, 1979. Το κείμενο της σχετικής παμφλέτας, με τον τίτλο «Άλλη μία προσπάθεια, Γάλλοι, για να γίνετε δημοκράτες», βρίσκεται στις σσ. 143-98. (Σ.τ.μ.)

20. Μαρκήσιος ντε Σαντ, μετάφραση: Πέτρος Παπαδόπουλος – Τάκης Θεοδωρόπουλος, Εξάντας, 1997. (Σ.τ.μ.)

21. πολιτικό θέατρο. (Σ.τ.μ.)

22. οίκος, οίκος ανοχής. (Σ.τ.μ.)

23. Claude Lefort, *Écrire à l'épreuve du politique*, Calmann-Levy, Παρίσι 1992, σσ. 100-1.

Η αυξανόμενη σημασία του σαδομαζοχισμού στη νεωτερικότητα έχει τη ρίζα της σε αυτήν ακριβώς την ανταλλαγή· καθότι ο σαδομαζοχισμός είναι ακριβώς εκείνη η τεχνική της σεξουαλικότητας που συνίσταται στην ανάδυση της γυμνής ζωής του σεξουαλικού *part-per*.²⁴ Και ο Sade δεν επικαλείται συνειδητά μόνο την αναλογία με την υπέρτατη εξουσία («δεν υπάρχει άνδρας», γράφει, «που να μην επιθυμεί να είναι ένας δεσπότης, όταν έχει στύση»²⁵); εδώ μπορούμε ακόμη να εντοπίσουμε και τη συμμετρία μεταξύ *homo sacer* και κυρίαρχου, στη σχέση συνενοχής που συνδέει τον μαζοχιστή με τον σαδιστή, το θύμα με τον θύτη.

Η επικαιρότητα του Sade δεν συνίσταται τόσο στο γεγονός ότι προανήγγειλε την απολιτική πρωτοκαθεδρία της σεξουαλικότητας στον απολιτικό κόσμο μας· αντιθέτως, η νεωτερικότητά του εντοπίζεται στο γεγονός ότι εξέθεσε με απaráμιλλο τρόπο το πλήρως πολιτικό (δηλαδή, βιοπολιτικό) νόημα της σεξουαλικότητας και της ίδιας της φυσιολογικής ζωής. Όπως τα στρατόπεδα συγκέντρωσης του 20ού αιώνα, έτσι και ο ολοκληρωτικός χαρακτήρας της οργάνωσης της ζωής στον πύργο του Σίλινγκ, με τους λεπτομερέστατους και σχολαστικότεστους κανονισμούς που τον διέπουν και οι οποίοι δεν αφήνουν εκτός καμία πτυχή της φυσιολογικής ζωής (ούτε και αυτή τη λειτουργία της πέψης, η οποία κωδικοποιείται μέχρις ιδεοληψίας και καθίσταται δημόσιο γεγονός), έχει τη ρίζα του στο γεγονός πως εδώ συλλαμβάνεται για πρώτη φορά μια κανονική και συλλογική (και συνεπώς, πολιτική) οργάνωση της ανθρώπινης ζωής, θεμελιωμένη αποκλειστικώς και μόνο στη γυμνή ζωή.

24. συντρόφου. (Σ.τ.μ.)

25. Γαλλικά στο πρωτότυπο.

ΖΩΗ ΑΝΑΞΙΑ ΝΑ ΒΙΩΘΕΙ

3.1. Το 1920, ο Felix Meiner, ήδη την εποχή εκείνη ένας από τους πλέον έγκριτους εκδότες των φιλοσοφικών επιστημών, δημοσίευσε ένα γκριζογάλαζο *plaque*¹ που έφερε τον τίτλο: *Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens* (Η εξουσιοδότηση αφανισμού της ζωής που είναι ανάξια να βιωθεί). Συγγραφείς ήταν ο Karl Binding, ένας αξιοσέβαστος ειδικός του ποινικού δικαίου (ένα ένθετο κολλημένο την τελευταία στιγμή στο εξώφυλλο πληροφορούσε τους αναγνώστες πως, δεδομένου ότι ο *doct. jur. et phil.* K.B. είχε αποβιώσει στη διάρκεια της εκτύπωσης, εκείνη η έκδοση θα μπορούσε να θεωρηθεί ως «η τελευταία πράξη του για το καλό της ανθρωπότητας») και ο Alfred Hoche, ένας καθηγητής ιατρικής ο οποίος είχε ασχοληθεί με ζητήματα που σχετίζονταν με την ηθική του επαγγέλματος.

Εδώ το εν λόγω βιβλίο μάς ενδιαφέρει για δύο λόγους. Ο πρώτος έχει να κάνει με το γεγονός ότι, για να εξηγήσει τον μη κολάσιμο χαρακτήρα της αυτοκτονίας, ο Binding οδηγείται να τον συλλάβει ως έκφραση κυριαρχίας του ζώντος ανθρώπου επί της ύπαρξέως του. Δεδομένου ότι η αυτοκτονία, υποστηρίζει εκθέτοντας τα επιχειρήματά του, δεν μας επιτρέπει να την κατανοήσουμε ούτε ως έγκλημα (για παράδειγμα, ως παραβίαση κάποιας δέσμευσης απέναντι στον εαυτό μας) και δεδομένου ότι, από την άλλη πλευρά, δεν μπορεί ούτε και να θεωρηθεί ως πράξη δικαιοκώς αδιάφορη, «δεν απομένει στο δίκαιο άλ-

1. τομίδιο. (Σ.τ.μ.)

λη δυνατότητα παρά να θεωρεί τον ζωντανό άνθρωπο ως κυρίαρχο της ίδιας της ύπαρξής του» (*als Souverän über sein Dasein*).² Η κυριαρχία του ζωντανού επί του εαυτού του, όπως εξάλλου συμβαίνει και στην περίπτωση της κυρίαρχης απόφασης επί της καταστάσεως εξαίρεσης, λαμβάνει τη μορφή ενός κατωφλιού παραλλαξίας μεταξύ εξωτερικότητας και εσωτερικότητας, που η δικαιοκή τάξη, ως εκ τούτου, δεν δύναται ούτε να αποκλείει ούτε να περιλαμβάνει, ούτε να απαγορεύει ούτε να επιτρέπει («Η δικαιοκή τάξη», γράφει ο Binding, «ανέχεται την πράξη παρ' όλες τις αισθητές συνέπειες που κάτι τέτοιο έχει πάνω στην ίδια. Δεν θεωρεί ότι έχει την εξουσία να την απαγορεύσει».)³

Εντούτοις, από αυτή την ιδιαίτερη κυριαρχία του ανθρώπου επί της υπάρξεώς του, πηγάζει, για τον Binding –και αυτός είναι ο δεύτερος και πιο πειστικός λόγος του ενδιαφέροντός μας για το συγκεκριμένο κείμενο– η ανάγκη να εξουσιοδοτούμε «τον αφανισμό της ζωής που είναι ανάξια βίωσης». Το γεγονός ότι ο ίδιος με αυτή την ανησυχητική έκφραση περιχαράσσει απλώς το πρόβλημα της νομιμότητας της ευθανασίας δεν θα πρέπει να μας κάνει να υποτιμούμε την καινοτομία και την αποφασιστική σημασία της έννοιας η οποία με τον τρόπο αυτό κάνει την εμφάνισή της στη σκηνή του ευρωπαϊκού δικαίου: η ζωή που δεν αξίζει να βιωθεί (ή να βιώσουμε, σύμφωνα με το πιθανό κυριολεκτικό νόημα της γερμανικής έκφρασης *lebensunwerten Leben*), μαζί με το υπόρρητο και περισσότερο οικείο συσχετικό του: ζωή άξια να βιωθεί (ή να βιώσουμε). Η θεμελιώδης βιοπολιτική δομή της νεωτερικότητας –η απόφαση περί της αξίας (ή της απαξίας) της ζωής ως τέτοιας– βρίσκει λοιπόν την πρώτη δικαιοκή άρθρωσή της σε μια παμφλέτα αγαθών προθέσεων υπέρ της ευθανασίας.

2. Karl Binding – Alfred Hoche, *Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens*, F. Meiner, Λειψία 1920, σ. 14.

3. *Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens*, ό.π.

Ν Δεν εκπλήσσει το γεγονός ότι το δοκίμιο του Binding ερέθισε την περιέργεια του Schmitt, που το μνημονεύει στη δική του *Theorie des Partisanen*, στο συγκείμενο μιας κριτικής στην εισαγωγή της έννοιας της αξίας στο δίκαιο. «Όποιος θέτει μια αξία», γράφει, «καθορίζει *eo ipso* πάντοτε μια μη αξία. Το νόημα αυτού του καθορισμού μιας μη αξίας είναι η εξολόθρευση της μη αξίας».⁴ Στις θεωρίες του Binding περί ζωής που δεν αξίζει να βιωθεί παραβάλλει τη θέση του Rickert, σύμφωνα με την οποία «η αναφορά σε μια άρνηση είναι το κριτήριο για να αποφασιστεί αν κάτι εντάσσεται στη σφαίρα των αξιών» και «η καθαυτό πράξη αξιολόγησής του είναι η άρνηση». Ο Schmitt δεν φαίνεται να αντιλαμβάνεται εδώ σε ποιο βαθμό η λογική της αξίας, επί της οποίας ο ίδιος ασκεί κριτική, ομοιάζει με εκείνη της δικής του θεωρίας περί κυριαρχίας, όπου η πραγματική ζωή του κανόνα είναι η εξαίρεση.

3.2. Κατά τον Binding, η έννοια της «ζωής ανάξιας να βιωθεί» είναι ουσιώδης, γιατί του επιτρέπει να βρει μια απάντηση στο δικαίωμα ερώτημα που προτίθεται να θέσει: «Η ατιμωρησία, δηλαδή ο μη κολάσιμος χαρακτήρας, του αφανισμού της ζωής θα πρέπει να παραμείνει περιορισμένη στην αυτοκτονία, όπως συμβαίνει στο ισχύον δίκαιο (με εξαίρεση την κατάσταση ανάγκης), ή θα πρέπει να επεκταθεί και στη θανάτωση τρίτων;» Πράγματι, σύμφωνα με τον Binding, η επίλυση του προβλήματος εξαρτάται από την απάντηση που δίνεται στο ερώτημα: «Υφίστανται ανθρώπινες ζωές, οι οποίες έχουν απολέσει σε τέτοιο βαθμό την ιδιότητα του δικαίου αγαθού, ώστε η συνέχισή τους, τόσο για τον φορέα της ζωής όσο και για την κοινωνία, να έχει χάσει πλέον διά παντός κάθε αξία;» Συνεχίζει ο Binding:

Όποιος θέτει σοβαρά αυτό το ερώτημα αντιλαμβάνεται με πικρία πόσο ανεύθυνα συνηθίζουμε να καταγινόμαστε με τις ζωές που εί-

4. Carl Schmitt, *Theorie des Partisanen. Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen*, Duncker & Humboldt, Βερολίνο 1963, σ. 80, σημ. 49.

ναι περισσότερο έμπλεες αξίας (*wertvollsten Leben*) και πλήρεις της πλέον σφοδρής βούλησης και ζωτικής δύναμης, και, αντιθέτως, με πόσες – συχνά ανώφελες – φροντίδες, με πόση υπομονή και ενέργεια επιδιδόμαστε να διατηρήσουμε ζωές οι οποίες δεν είναι πλέον άξιες να βιωθούν, μέχρις ότου η ίδια η φύση, συχνά με άσπλαχνη καθυστέρηση, αφαιρεί από αυτές τη δυνατότητα περαιτέρω επιβίωσης. Φανταστείτε ένα πεδίο μάχης σκεπασμένο με άψυχα νεανικά κορμιά, ή ένα ανθρακωρυχείο όπου μια καταστροφή προκάλεσε τον θάνατο εκατοντάδων φιλόπονων εργατών και την ίδια στιγμή φέρτε στο μυαλό σας την εικόνα των ιδρυμάτων μας για νοητικώς υστερούντες (*Idioteninstituten*) και τις φροντίδες που αυτά απλόχερα παρέχουν στους ασθενείς τους – και τότε δεν μπορεί να μην ταραχτείτε από αυτή τη δυσάρεστη σύγκρουση μεταξύ της θυσίας του πιο πολύτιμου ανθρώπινου αγαθού από τη μια πλευρά και της τεράστιας φροντίδας που παρέχεται για υπάρξεις οι οποίες όχι μόνο δεν έχουν καμία απολύτως αξία (*wertlosen*), αλλά και οι οποίες, απεναντίας, θα πρέπει να εκτιμηθούν αρνητικώς.⁵

Η έννοια της «ζωής άνευ αξίας» (ή «ανάξιας να βιωθεί») εφαρμόζεται πρωτίστως σε άτομα τα οποία θα πρέπει να θεωρηθούν «αθεραπεύτως απολεσθέντα», έπειτα από μια ασθένεια ή έναν τραυματισμό, και τα οποία, έχοντας πλήρη συνείδηση της κατάστασής τους, επιθυμούν πάση θυσία την «απελευθέρωση» (ο *Binding* μετέρχεται τον όρο *Erlösung*, ο οποίος ανήκει στο θρησκευτικό λεξιλόγιο και σημαίνει, μεταξύ άλλων, «λύτρωση») και που εξέφρασαν αυτή την επιθυμία τους με έναν οποιοδήποτε τρόπο. Περισσότερο προβληματική είναι η κατάσταση της δεύτερης ομάδας, η οποία απαρτίζεται από «ανίατους νοητικώς υστερούντες, είτε ήρθαν στον κόσμο ως τέτοιοι είτε –όπως συμβαίνει, για παράδειγμα, στην περίπτωση εκείνων που πάσχουν από προοδευτική παράλυση– έγιναν τέτοιοι στην τελευταία φάση της ζωής τους». «Αυτοί οι άνθρωποι», γράφει ο *Binding*, «δεν έχουν ούτε τη θέληση να ζήσουν ούτε τη θέληση να πε-

5. *Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens*, σσ. 27-9.

θάνουν. Από τη μια πλευρά, δεν υφίσταται οποιαδήποτε διαπιστώσιμη συναίνεση στον θάνατο: από την άλλη, η θανάτωσή τους δεν έρχεται σε σύγκρουση με κάποια θέληση για ζωή, η οποία θα πρέπει να ξεπεραστεί. Η ζωή τους είναι ολωσδιόλου άνευ σκοπού, αλλά αυτοί δεν τη βιώνουν ως κάτι το ανυπόφορο». Και σε αυτή την περίπτωση ο Binding δεν διακρίνει κανένα λόγο «ούτε δικαιοκί ούτε κοινωνικό ούτε θρησκευτικό για να μην εξουσιοδοτηθεί η θανάτωση αυτών των ανθρώπων, οι οποίοι δεν είναι άλλο παρά η αποτρόπαιη αντεστραμμένη εικόνα (*Gegenbild*) της αυθεντικής ανθρώπινης φύσης». ⁶ Όσον αφορά το ζήτημα ποιος είναι αρμόδιος να λάβει την απόφαση για τον αφανισμό αυτών των ανθρώπων, ο Binding προτείνει η πρωτοβουλία του αιτήματος να απόκειται στον ίδιο τον ασθενή (στην περίπτωση που αυτός δύναται να το πράξει), ή σε έναν ιατρό ή έναν στενό συγγενή, και η έσχατη απόφαση να υπόκειται στην αρμοδιότητα μιας κρατικής επιτροπής, η οποία θα συντίθεται από έναν ιατρό, έναν ψυχίατρο και έναν νομομαθή.

3.3. Δεν έχουμε την πρόθεση να πάρουμε εδώ θέση πάνω στο δύσκολο ηθικό πρόβλημα της ευθανασίας, το οποίο ακόμη και σήμερα προκαλεί διχογνωμίες και που, σε ορισμένες χώρες, καταλαμβάνει ξεχωριστή θέση τόσο στον ιατρικό χώρο όσο και στο επίπεδο των μέσων μαζικής επικοινωνίας, ούτε και μας ενδιαφέρει η ριζοσπαστικότητα με την οποία ο Binding παίρνει θέση υπέρ της γενικευμένης αποδοχής της ευθανασίας. Στην οπτική μας, μεγαλύτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει το γεγονός ότι στην κυριαρχία του ζωντανού ανθρώπου επί της ζωής του αντιστοιχεί αμέσως ο καθορισμός ενός καταφλιού επέκεινα του οποίου η ζωή παύει να έχει δικαιοκί αξία και, ως εκ τούτου, μπορεί να αφαιρεθεί δίχως να διαπράττεται ανθρωποκτονία. Η νεόπλαστη δικαιοκί κατηγορία της «ζωής άνευ αξίας» (ή «ανά-

6. *Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens*, ό.π., σσ. 31-32.

ξιας να βιωθεί») αντιστοιχεί επακριβώς, μολονότι σε μια κατεύθυνση τουλάχιστον φαινομενικώς διάφορη, στη γυμνή ζωή του *homo sacer* και δύναται να εκταθεί πολύ πέραν των ορίων που είχε φανταστεί ο Binding.

Ως εάν κάθε ανάδειξη, κάθε αξιοποίηση και κάθε «πολιτικοποίηση» της ζωής (η οποία, κατά βάθος, λανθάνει στην κυριαρχία του ατόμου επί της υπάρξεώς του) να συνεπαγόταν απαραίτητως μια νέα απόφαση επί του κατωφλιού επέκεινα του οποίου η ζωή παύει να είναι πολιτικώς σημαίνουσα, είναι πλέον μόνο «ιερή ζωή» και, ως τέτοια, μπορεί ατιμωρητί να εξαλειφθεί. Κάθε κοινωνία εδραιώνει αυτό το όριο, κάθε κοινωνία –ακόμη και η πλέον νεωτερική– αποφασίζει ποιοι είναι οι δικοί της «ιεροί άνθρωποι». Ακόμη καλύτερα, είναι δυνατόν αυτό το όριο, από το οποίο εξαρτάται η πολιτικοποίηση και η *exceptio* της φυσικής ζωής στην κρατική δικαιοκίνη τάξη, να μην έκανε τίποτα άλλο παρά να επεκτείνεται στην ιστορία της Δύσης και σήμερα –στον νέο βιοπολιτικό ορίζοντα των κρατών εθνικής κυριαρχίας– να εισχωρεί απαραίτητως στο εσωτερικό κάθε ανθρώπινης ζωής και κάθε πολίτη. Η γυμνή ζωή δεν είναι πλέον εκτοπισμένη σε έναν ιδιαίτερο και απομονωμένο τόπο ούτε και περιορίζεται σε μια συγκεκριμένη κατηγορία, αλλά κατοικεί στο βιολογικό σώμα κάθε έμβιου όντος.

3.4. Κατά τη διάρκεια της δίκης των ιατρών στη Νυρεμβέργη, ένας μάρτυρας, ο δόκτωρ Fritz Mennecke, ανέφερε ότι άκουσε, στη διάρκεια μιας εμπιστευτικής συνάντησης που πραγματοποιήθηκε στο Βερολίνο τον Φεβρουάριο του 1940, τους δόκτορες Hevelmann, Bahnen και Brack να γνωστοποιούν ότι η κυβέρνηση του Ράιχ μόλις είχε εκδώσει μια απόφαση με την οποία εξουσιοδοτούσε «την εξάλειψη της ζωής που είναι ανάξια να βιωθεί», κάνοντας μάλιστα ξεχωριστή μνεία στους ανίατους νοητικώς υστερούντες. Η πληροφορία δεν ήταν απολύτως ακριβής, γιατί ο Hitler είχε επιλέξει, για ποικίλους λόγους, να μη δώσει ρητή νομική μορφή στο πρόγραμμα ευθανασίας που προώθουσε· ωστόσο είναι βέβαιο ότι η επανεμφάνιση της φόρμου-

λας που είχε πλάσει ο Binding για να περιβληθεί με δικαυικό κύρος «ο ελεήμων θάνατος» ή «ο θάνατος από έλεος» (*Gnadentod*, σύμφωνα με τον τρέχοντα ευφημισμό των υγειονομικών λειτουργών του καθεστώτος) συμπίπτει με μια αποφασιστικής σημασίας καμπή στη βιοπολιτική του εθνικοσοσιαλισμού.

Δεν υπάρχει αιτία που να μας κάνει να αμφιβάλλουμε ότι οι «ανθρωπιστικοί» λόγοι που ώθησαν τον Hitler και τον Himmler να επεξεργαστούν αμέσως μετά την κατάληψη της εξουσίας ένα πρόγραμμα ευθανασίας ήταν καλοπροαίρετοι, όπως με καλή πίστη ενεργούσαν ασφαλώς από τη δική τους άποψη ο Binding και ο Hocke, όταν πρότειναν την έννοια μιας «ζωής ανάξιας να βιωθεί». Για ποικίλους λόγους, μεταξύ των οποίων συγκαταλέγεται και η δεδομένη αντίθεση των εκκλησιαστικών κύκλων, το πρόγραμμα είχε ελλιπή εφαρμογή, και μόνο στις αρχές του 1940 ο Hitler έκρινε ότι δεν μπορούσε να καθυστερήσει άλλο. Η υλοποίηση του *Euthanasie-Programm für unheilbaren Kranken*⁷ συντελέστηκε λοιπόν σε συνθήκες –όπως η οικονομία πολέμου και ο πολλαπλασιασμός των στρατοπέδων συγκέντρωσης για Εβραίους και άλλους ανεπιθύμητους– οι οποίες θα μπορούσαν να ευνοήσουν λάθη και αυθαιρεσίες· εντούτοις η άμεση μεταμόρφωση (στο διάστημα των δεκαπέντε μηνών που αυτό διήρκεσε, μέχρι τον Αύγουστο του 1941, όταν ο Hitler αποφάσισε να το εγκαταλείψει, εξαιτίας των αυξανόμενων διαμαρτυριών των επισκόπων και των οικείων) ενός θεωρητικώς ανθρωπιστικού προγράμματος σε μια επιχείρηση μαζικής εξόντωσης ουδόλως εξαρτήθηκε μόνον από τις περιστάσεις. Το όνομα του Γκράφενεκ, της μικρής πόλης της Βυρτεμβέργης όπου είχε δραστηριοποιηθεί ένα από τα κυριότερα κέντρα, συνδέθηκε δυστυχώς με αυτή τη θλιβερή ιστορία· ωστόσο ανάλογα ιδρύματα υπήρχαν στο Χάνταμερ (Έσση), στο Χάρτχέιμ (κοντά στο Λιντς της Αυστρίας) και σε άλλες τοποθεσίες του Ράιχ. Οι καταθέσεις των κατηγορουμένων και των μαρτύρων στη δίκη

7. Πρόγραμμα ευθανασίας για ανιάτους ασθενείς. (Σ.τ.μ.)

της Νυρεμβέργης μάς παρέχουν επαρκείς και ακριβείς πληροφορίες γύρω από την οργάνωση του προγράμματος στο Γκράφενεκ. Το ίδρυμα δεχόταν καθημερινώς περίπου 70 άτομα (η ηλικία τους κυμαινόταν μεταξύ των 6 και των 93 ετών), τα οποία είχαν επιλεγεί μεταξύ των ανιάτων νοητικώς υστερούντων που ήταν διασκορπισμένοι στα διάφορα γερμανικά ψυχιατρεία. Οι δόκτορες Schumann και Baumhardt, οι υπεύθυνοι του προγράμματος στο Γκράφενεκ, υπέβαλλαν τους ασθενείς σε συνοπτική εξέταση και στη συνέχεια αποφάσιζαν αν παρουσίαζαν τα χαρακτηριστικά και τις προϋποθέσεις που απαιτούσε το πρόγραμμα. Στην πλειονότητα των περιπτώσεων οι ασθενείς θανατώνονταν εντός του πρώτου εικοσιτετραώρου από την άφιξή τους στο Γκράφενεκ· πρώτα τους χορηγούνταν μια δόση 2 εκ. μορφίνης-σκοπολαμίνης και στη συνέχεια εισάγονταν σε έναν θάλαμο αερίων. Σε άλλα ιδρύματα (για παράδειγμα, στο Χάνταμερ), οι ασθενείς θανατώνονταν με μια ισχυρή δόση λουμινάλης, βερονάλ και μορφίνης. Υπολογίζεται πως με αυτόν τον τρόπο εξολοθρεύτηκαν περίπου 60.000 άνθρωποι.

3.5. Ορισμένοι κατέφυγαν στις ευγονικές αρχές που καθοδηγούσαν την εθνικοσοσιαλιστική βιοπολιτική για να εξηγήσουν το πείσμα με το οποίο ο Hitler επιδίωξε την υλοποίηση του δικού του *Euthanasie-Programm*⁸ σε μια τόσο δυσμενή συγκυρία. Εντούτοις από καθαρά ευγονική άποψη, η ευθανασία δεν ήταν απολύτως απαραίτητη: όχι μόνο γιατί οι νόμοι για την πρόληψη των κληρονομικών ασθενειών και την προστασία της κληρονομικής ευεξίας του γερμανικού λαού αντιπροσώπευαν ήδη έναν επαρκή όρο άμυνας εναντίον των γενετικών ψυχικών νοσημάτων, αλλά πρωτίστως γιατί οι ανιάτοι ασθενείς που υποβάλλονταν στο πρόγραμμα, κυρίως παιδιά και γέροι, δεν ήταν ούτως ή άλλως σε θέση να αναπαραχθούν (από ευγονική άποψη, σημαντική δεν είναι προφανώς η εξάλειψη του φαινοτύπου, αλλά μόνο εκείνη του γενετικού υλικού που κληρονομείται).

8. Προγράμματος ευθανασίας. (Σ.τ.μ.)

Από την άλλη, δεν υπάρχουν αποδείξεις πως το πρόγραμμα συνδεόταν με οικονομικούς λόγους και παράγοντες απεναντίας, αποτέλεσε ένα όχι αμελητέο οργανωτικό βάρος και μάλιστα σε μια στιγμή που όλος ο δημόσιος και κρατικός μηχανισμός ήταν εξ ολοκλήρου στραμμένος στην ικανοποίηση των απαιτήσεων του πολέμου. Γιατί, λοιπόν, ο Hitler, μολονότι είχε απόλυτη επίγνωση της αντιδημοτικότητας του προγράμματος, επιδίωξε πάση θυσία την υλοποίησή του;

Δεν απομένει άλλη εξήγηση παρά εκείνη σύμφωνα με την οποία, κάτω από την επίφαση ενός ανθρωπιστικού προβλήματος, στο πλαίσιο του προγράμματος, στοίχημα και ζητούμενο ταυτοχρόνως ήταν η δυνατότητα, στον ορίζοντα της νέας βιοπολιτικής τάσης του εθνικοσοσιαλιστικού κράτους, της κυρίαρχης εξουσίας να αποφασίζει περί της γυμνής ζωής. Είναι προφανές ότι η «ζωή ανάξια να βιωθεί» δεν είναι μια ηθική έννοια που αφορά τις προσδοκίες και τις εύλογες επιθυμίες του ατόμου στην ενικότητά του απεναντίας, είναι μια πολιτική έννοια, όπου τίθεται υπό συζήτηση η ακραία μεταμόρφωση της φονεύσιμης και άθυτης ζωής του *homo sacer*, επί του οποίου θεμελιώνεται η κυρίαρχη εξουσία. Αν η ευθανασία προσφέρεται σε αυτή την ανταλλαγή, τούτο συμβαίνει γιατί σε αυτήν ο άνθρωπος υποχρεώνεται να διαχωρίσει σε έναν άλλο άνθρωπο τη ζωή από τον βίο και να απομονώσει σε αυτόν ένα είδος γυμνής ζωής, μια φονεύσιμη ζωή. Αλλά, στην προοπτική της νεωτερικής βιοπολιτικής, η ευθανασία τοποθετείται στο σημείο συνάντησης ανάμεσα στην κυρίαρχη απόφαση επί της φονεύσιμης ζωής και την ανάληψη της μέριμνας του βιολογικού σώματος του έθνους, και οριοθετεί το σημείο στο οποίο η βιοπολιτική αντιστρέφεται υποχρεωτικώς σε θανατοπολιτική.

Στο σημείο αυτό μπορεί να γίνει αντιληπτό πώς το εγχείρημα του Binding να μεταμορφώσει την ευθανασία σε μια δικαιο-πολιτική έννοια (στη «ζωή ανάξια να βιωθεί») έθιγε ένα κρίσιμης σημασίας ζήτημα. Αν σε κάθε εποχή εναπόκειται στον κυρίαρχο, στον βαθμό που αποφασίζει για την κατάσταση εξαίρεσης, να αποφασίζει ποια ζωή μπορεί να θανατωθεί δίχως

να διαπράττεται ανθρωποκτονία, στην εποχή της βιοπολιτικής αυτή η εξουσία τείνει να χειραφετηθεί από την κατάσταση εξαίρεσης για να μεταμορφωθεί σε εξουσία απόφασης περί του σημείου στο οποίο η ζωή παύει να είναι πολιτικώς υπολογίσιμη. Όταν η ζωή καθίσταται η υπέρτατη πολιτική αξία, δεν τίθεται μόνο το ζήτημα της μη αξίας της ζωής, όπως υποδεικνύει ο Schmitt, αλλά επιπροσθέτως τα πάντα συντελούνται ως εάν σε τούτη την απόφαση να διακυβευόταν το ύστατο έρεισμα της κυρίαρχης εξουσίας. Στη νεωτερική βιοπολιτική κυρίαρχος είναι εκείνος που αποφασίζει για την αξία ή τη μη αξία της ζωής ως τέτοιας, δηλαδή για το αν η ζωή ως τέτοια έχει ή δεν έχει αξία. Η ζωή, η οποία με τις διακηρύξεις των δικαιωμάτων είχε περιβληθεί ως τέτοια την αρχή της κυριαρχίας, καθίσταται τώρα αυτή η ίδια ο τόπος της κυρίαρχης απόφασης. Ο *Führer* αντιπροσωπεύει ακριβώς αυτή καθαυτή τη ζωή, στο μέτρο που αποφασίζει για την αληθινή βιοπολιτική βαρύτητα και πληρότητα της ζωής. Για τούτο και ο λόγος του, σύμφωνα με μια θεωρία ιδιαίτερος προσφιλή στους ναζιστές νομικούς, στην οποία θα έχουμε την ευκαιρία να επιστρέψουμε, ανυψώνεται αμέσως στο επίπεδο του νόμου, είναι αμέσως νόμος. Για τον ίδιο λόγο και το ζήτημα της ευθανασίας συνιστά ένα απολύτως νεωτερικό ζήτημα, το οποίο ο ναζισμός, ως πρώτο εκ βάθρων βιοπολιτικό κράτος, δεν μπορούσε να μη θέσει· και γι' αυτό επίσης ορισμένες φαινομενικές συγχύσεις και παρεκτροπές και αντιφάσεις του *Euthanasie-Programm* μπορούν να εξηγηθούν μόνο στο βιοπολιτικό συγκείμενο εντός του οποίου το τελευταίο εντασσόταν.

Οι ιατροί Karl Brand και Viktor Brack, οι οποίοι, ως υπεύθυνοι του προγράμματος, καταδικάστηκαν σε θάνατο στη Νυρεμβέργη, δήλωσαν μετά την καταδίκη τους πως δεν αισθάνονταν καθόλου ένοχοι, διότι το ζήτημα της ευθανασίας θα επανερχόταν στο προσκήνιο. Η ακρίβεια της πρόβλεψης ήταν προεξοφλημένη· εντούτοις το σημαντικότερο είναι να διερωτηθούμε για ποιο λόγο, όταν οι επίσκοποι γνωστοποίησαν το πρόγραμμα στην κοινή γνώμη, δεν υπήρξαν διαμαρτυρίες από την πλευ-

ρά των ιατρικών οργανώσεων. Και όμως, το πρόγραμμα όχι μόνο ήταν αντίθετο προς εκείνο το απόσπασμα του όρκου του Ιπποκράτη που αναφέρει «οὐ δώσω δὲ οὐδὲ φάρμακον οὐδενὶ αἰτηθεὶς θανάσιμον» («οὔτε θα δίνω θανατηφόρο φάρμακο σε κάποιον που θα μου το ζητήσει»), αλλά, καθώς δεν είχε εκδοθεί κάποιο νομοθετικό μέτρο που να διασφαλίζει την ατιμωρησία, οι ιατροί που συμμετείχαν μπορούσαν να βρεθούν σε λεπτή νομική θέση (πράγματι, αυτό έδωσε την αφορμή για διαμαρτυρίες εκ μέρους των νομικών και των δικηγόρων). Το γεγονός είναι πως το εθνικοσοσιαλιστικό Ράιχ σηματοδοτεί τη στιγμή στην οποία η ενοποίηση ιατρικής και πολιτικής, που αποτελεί ένα από τα ουσιώδη χαρακτηριστικά της νεωτερικής βιοπολιτικής, αρχίζει να προσλαμβάνει την ολοκληρωμένη μορφή της. Το στοιχείο αυτό συνεπάγεται ότι η κυρίαρχη απόφαση περί γυμνής ζωής μετατοπίζεται από στενά πολιτικές επιταγές και σφαίρες σε ένα περισσότερο ασαφές πεδίο, όπου ο ιατρός και ο κυρίαρχος φαίνεται να ανταλλάσσουν ρόλους.

«ΠΟΛΙΤΙΚΗ, ΔΗΛΑΔΗ ΝΑ ΔΙΝΕΙΣ ΜΟΡΦΗ ΣΤΗ ΖΩΗ ΕΝΟΣ ΛΑΟΥ»

4.1. Το 1942 το *Institute Allemand* του Παρισιού αποφάσισε να κυκλοφορήσει μια έκδοση με σκοπό να ενημερώσει τους γάλλους φίλους και συμμάχους σχετικά με τον χαρακτήρα και τις αρετές της εθνικοσοσιαλιστικής πολιτικής σε ζητήματα υγείας και ευγονικής. Το βιβλίο, που αποτελούσε μια συλλογή παρεμβάσεων των πλέον έγκυρων γερμανών εμπειρογνομόνων σε σχετικά ζητήματα (όπως ο Eugen Fischer και ο Ottmar von Verschuer) και των πιο υψηλόβαθμων υπεύθυνων της υγειονομικής πολιτικής του Ράιχ (όπως ο Libero Conti και ο Hans Reiter) φέρει τον εμφαντικό τίτλο *État et santé* (Κράτος και υγεία). Μεταξύ όλων των επίσημων και ημιεπίσημων εκδόσεων του καθεστώτος αυτή ίσως είναι η έκδοση όπου η πολιτικοποίηση (ή η πολιτική αξία) της βιολογικής ζωής και η μεταμόρφωση ολόκληρου του πολιτικού ορίζοντα που αυτή συνεπάγεται θεματοποιούνται και αναδεικνύονται σε κεντρικά θέματα, με τον περισσότερο ρητό και σαφή τρόπο. Ο Reiter γράφει ότι

στους αιώνες που προηγήθηκαν, οι μεγάλες συγκρούσεις μεταξύ των λαών προκλήθηκαν σε μικρότερο ή μεγαλύτερο βαθμό από την ανάγκη να διασφαλιστούν οι κτήσεις του κράτους (εδώ με τη λέξη «κτησεις» εννοούμε όχι μόνο το έδαφος της χώρας, αλλά και τα υλικά αγαθά που περιέχονται σε αυτή). Έτσι ο φόβος ότι τα γειτονικά κράτη μπορούσαν να επεκτείνουν τα εδάφη τους στάθηκε συχνά η αιτία αυτών των συγκρούσεων, στις οποίες δεν λαμβάνονταν καθόλου υπόψη τους τα άτομα, τα οποία θεωρούνταν, ούτως ειπείν, περίπου ως μέσα για την επίτευξη των επιδιωκόμενων σκοπών.

Μόνο στις αρχές του αιώνα μας καταλήξαμε, στη Γερμανία, βασιζόμενοι αρχικώς σε θεωρίες σαφώς φιλελεύθερης φύσης, να λαμβάνουμε υπόψη την αξία των ανθρώπων και να την προσδιορίζουμε – και ο προσδιορισμός αυτός δεν μπορούσε ασφαλώς να γίνει την εποχή εκείνη παρά στη βάση των φιλελεύθερων μορφών και αρχών που επικρατούσαν στην οικονομία... Έτσι, ενώ ο Helferich εκτίμησε σε 310 δισεκατομμύρια μάρκα τον εθνικό γερμανικό πλούτο, ο Zahn επισήμανε ότι σε αυτόν τον εθνικό πλούτο θα έπρεπε να προστεθεί ένας «ζωντανός πλούτος», το ύψος του οποίου υπολογιζόταν σε 1.061 δισεκατομμύρια μάρκα.¹

Κατά τον Reiter, η μεγάλη καινοτομία του εθνικοσοσιαλισμού συνίσταται στο γεγονός ότι είναι ακριβώς σε αυτή τη ζώσα κληρονομιά που εστιάζονται το ενδιαφέρον και οι υπολογισμοί του Ράιχ και η οποία καθίσταται η βάση μιας νέας πολιτικής, που ξεκινά πρωτίστως ορίζοντας «τον ισολογισμό των ζωντανών αξιών ενός λαού»² και προτίθεται να αναλάβει τη μέριμνα του «βιολογικού σώματος του έθνους».³

Βρισκόμαστε πολύ κοντά σε μια λογική σύνθεση της βιολογίας και της οικονομίας... η πολιτική οφείλει να είναι σε θέση να φέρει σε πέρας με τρόπο ολοένα και πιο βαθύ αυτή τη σύνθεση, η οποία σήμερα κάνει ακόμη τα πρώτα βήματά της, αλλά που ήδη μας επιτρέπει να αναγνωρίσουμε ως αναπότρεπτο γεγονός την αλληλεξάρτηση αυτών των δύο δυνάμεων.⁴

Από εδώ προκύπτει ένας ριζικός μετασχηματισμός του νοήματος και των καθηκόντων της ιατρικής, η οποία ολοένα και περισσότερο ενσωματώνεται στις λειτουργίες και στα όργανα του κράτους:

1. Otmar Freiherr von Verschuer (επιμέλεια), *État et santé*, Cahiers de l'Institut Allemand, F. Sorlot, Παρίσι 1942, σ. 31.

2. *État et santé*, ό.π., σ. 34.

3. *État et santé*, ό.π., σ. 51.

4. *État et santé*, ό.π., σ. 48.

Όπως ο οικονομολόγος και ο έμπορος είναι υπεύθυνοι για την οικονομία των υλικών αξιών, έτσι και ο ιατρός είναι υπεύθυνος για την οικονομία των ανθρωπίνων αξιών... Είναι απολύτως απαραίτητο ο ιατρός να συμβάλει σε μια ορθολογικοποιημένη ανθρώπινη οικονομία, η οποία αναγνωρίζει στο επίπεδο της υγείας του λαού τη συνθήκη της ευμάρειας... Οι ταλαντεύσεις της βιολογικής ουσίας και εκείνες του υλικού ισολογισμού είναι συνήθως παράλληλες.⁵

Οι αρχές αυτής της νέας βιοπολιτικής υπαγορεύτηκαν από την ευγονική, νοούμενη ως επιστήμη της γενετικής κληρονομιάς ενός λαού. Ο Foucault ερεύνησε την αυξανόμενη σημασία που άρχισε να προσλαμβάνει, από τον 18ο αιώνα, η επιστήμη της αστυνομίας, που, με τον De Lamare, τον Frank και τον von Justi, έθεσε ως ξεκάθαρο στόχο τη μείριμα του πληθυσμού σε όλες τις πλευρές του.⁶ Αρχής γενομένης από τα τέλη του 19ου αιώνα, το έργο του Galton παρέχει το θεωρητικό πλαίσιο εντός του οποίου καλείται να εργαστεί η επιστήμη της αστυνομίας, η οποία εν τω μεταξύ έχει καταστεί βιοπολιτική. Είναι σημαντικό να παρατηρήσουμε στο σημείο αυτό πως, αντίθετα με μια διαδεδομένη προκατάληψη, ο ναζισμός δεν περιορίστηκε απλώς να χρησιμοποιήσει και να διαστρεβλώσει προς όφελος των δικών του πολιτικών βλέψεων τις επιστημονικές έννοιες που είχε ανάγκη· η σχέση μεταξύ εθνικοσοσιαλιστικής ιδεολογίας και ανάπτυξης των κοινωνικών και βιολογικών επιστημών του καιρού εκείνου, ιδιαιτέρως της γενετικής, είναι περισσότερο μύχια και πολύπλοκη και, συνάμα, περισσότερο ανησυχητική. Μια ματιά στις παρεμβάσεις του Verschuer (ο οποίος, όσο και αν αυτό μάς ξαφνιάζει, συνέχισε να διδάσκει γενετική και ανθρωπολογία στο Πανεπιστήμιο της Φρανκφούρτης, ακόμη και μετά την πτώση του Τρίτου Ράιχ) και του Fischer (διευθυντή τού

5. *État et santé*, ό.π., σ. 40.

6. Michel Foucault, *Dits et écrits*, τόμ. IV, Gallimard, Παρίσι 1994, σσ. 150-61.

Ινστιτούτου Ανθρωπολογίας Kaiser Wilhelm του Βερολίνου) αποδεικνύει πέρα από κάθε αμφιβολία πως η έρευνα στον χώρο της γενετικής της εποχής, με τον πρόσφατο εντοπισμό των γονιδίων στα χρωμοσώματα (εκείνων των γονιδίων που, όπως γράφει ο Fischer, «είναι διατεταγμένα στα χρωμοσώματα όπως τα μαργαριτάρια σε ένα περιδέραιο») προσέφερε την εννοιολογική δομή αναφοράς για την εθνικοσοσιαλιστική βιοπολιτική. «Η φυλή», υπογραμμίζει ο Fischer, «δεν προσδιορίζεται από τη συναρμολόγηση αυτού ή εκείνου του χαρακτηριστικού το οποίο μπορούμε να μετρήσουμε, για παράδειγμα με τη βοήθεια μιας χρωματικής κλίμακας... Η φυλή είναι γενετική κληρονομιά και τίποτα άλλο από κληρονομιά».⁷ Δεν εκπλήσσει, λοιπόν, το γεγονός ότι οι μελέτες που αποτελούν σημεία αναφοράς τόσο για τον Fischer όσο και για τον Vershuer είναι τα πειράματα των Morgan και Haldane πάνω στη δροσόφιλα και γενικότερα εκείνες οι εργασίες της αγγλοσαξονικής γενετικής που οδήγησαν, την ίδια περίοδο, στη δημιουργία του πρώτου χάρτη του χρωματοσώματος X στον άνθρωπο και στην πρώτη ασφαλή ταυτοποίηση των κληρονομικών παθολογικών προδιαθέσεων.

Ωστόσο το νέο στοιχείο είναι ότι αυτές οι έννοιες δεν χρησιμοποιούνται ως εξωτερικά (αν και δεσμευτικά) κριτήρια μιας πολιτικής απόφασης: απεναντίας, είναι καθαυτά αμέσως πολιτικά. Έτσι η έννοια της φυλής ορίζεται, σε απόλυτη συμφωνία με τις γενετικές θεωρίες της εποχής, ως «μία ομάδα ανθρώπινων υπάρξεων που εμφανίζουν έναν συγκεκριμένο συνδυασμό ομοζυγωτικών γονιδίων που απουσιάζουν από άλλες ομάδες».⁸ Τόσο ο Fischer όσο και ο Vershuer γνωρίζουν όμως πως μια καθαρή φυλή, σύμφωνα με αυτόν τον ορισμό, είναι πρακτικώς αδύνατον να ταυτοποιηθεί (ειδικότερα, ούτε οι Εβραίοι ούτε οι Γερμανοί –ο Hitler έχει πλήρη επίγνωση αυτού του πράγματος, τόσο όταν γράφει το *Mein Kampf* όσο και τη στιγμή που αποφασίζει την τελική λύση– συνιστούν μια φυλή με τη στενή

7. *État et santé*, ό.π., σ. 84.

8. *État et santé*, ό.π., σ. 88.

έννοια). Επομένως, ο όρος φυλετισμός (=ρατσισμός) (αν ως φυλή εννοείται μια στενά βιολογική έννοια) δεν είναι ο πλέον ενδεδειγμένος χαρακτηρισμός για τη βιοπολιτική του Τρίτου Ράιχ: αντιθέτως, αυτή κινείται σε έναν ορίζοντα όπου η «μέριμνα της ζωής», που κληρονομήθηκε από την επιστήμη της αστυνομίας του 18ου αιώνα, απολυτοποιείται και συγχωνεύεται με ανησυχίες κυριολεκτικώς ευγονικής τάξης. Προχωρώντας στη διάκριση μεταξύ πολιτικής (*Politik*) και πολιτίσας (*Politizei*)⁹ ο von Justi ανέθετε στην πρώτη ένα αμιγώς αρνητικό έργο (τον αγώνα εναντίον των εξωτερικών και εσωτερικών εχθρών του κράτους) και στη δεύτερη ένα θετικό έργο (την επιμέλεια και την ανάπτυξη της ζωής των πολιτών). Η εθνικοσοσιαλιστική βιοπολιτική (και, μαζί με αυτή, μεγάλο κομμάτι της νεωτερικής πολιτικής, ακόμη και έξω από το Τρίτο Ράιχ) δεν μπορεί να κατανοηθεί, αν δεν γίνει αντιληπτό ότι συνεπάγεται την εξάλειψη της διάκρισης μεταξύ των δύο εννοιών: τώρα η πολιτίσας καθίσταται πολιτική και η μέριμνα της ζωής συμπίπτει με τον αγώνα εναντίον του εχθρού. «Η εθνικοσοσιαλιστική επανάσταση», διαβάζουμε στην εισαγωγή του *État et santé*, «επιθυμεί να κάνει έκκληση στις δυνάμεις που αγωνίζονται για τον αποκλεισμό όλων των παραγόντων βιολογικού εκφυλισμού και για τη διατήρηση της κληρονομικής υγείας του λαού. Με άλλα λόγια, αποσκοπεί στην οχύρωση της υγείας του συνόλου του λαού και στην εξάλειψη των επιρροών που υπονομεύουν τη βιολογική ανάπτυξη του έθνους. Τα προβλήματα που πραγματευόμαστε σε αυτό το βιβλίο δεν αφορούν έναν μόνο λαό: το βιβλίο μας ανακινεί προβλήματα ζωτικής σημασίας για ολόκληρο τον ευρωπαϊκό πολιτισμό». Μόνο σε αυτή την προοπτική αποκτά όλο το νόημά της η εξόντωση των Εβραίων,

9. Ενδιαφέρον παρουσιάζει το γεγονός πως το αντιδάνειο «πολιτίσας» (< ιταλ. *politizia* < λατ. *politia*) προέρχεται από την ελληνική «πολιτεία» και έτσι η οργανική σύνδεση μεταξύ «πολιτικής» και «πολιτίσας» («αστυνομίας»), την οποία υπογραμμίζει ο G. Agamben, καθίσταται ακόμη πιο ξεκάθαρη. (Σ.τ.μ.)

όπου πολιτσία και πολιτική, ζητήματα ευγονικής και ζητήματα ιδεολογίας, μέριμνα για την υγεία και αγώνας εναντίον του εχθρού καθίστανται πλέον απαραίλλαχτα.

4.2. Μερικά χρόνια νωρίτερα, ο Vershuer είχε δημοσιεύσει ένα βιβλιαράκι, όπου η εθνικοσοσιαλιστική ιδεολογία βρίσκει, ίσως, την αυστηρότερη βιοπολιτική διατύπωσή της.

«Το νέο κράτος δεν αναγνωρίζει άλλο καθήκον παρά μόνο την υλοποίηση των συνθηκών που είναι αναγκαίες για τη συντήρηση του λαού». Αυτά τα λόγια του Führer σημαίνουν πως κάθε πολιτική πράξη του εθνικοσοσιαλιστικού κράτους είναι προς όφελος της ζωής του λαού... Σήμερα γνωρίζουμε ότι η ζωή ενός λαού διασφαλίζεται μόνο αν διατηρούνται οι φυλετικές αρετές και η κληρονομική υγεία του σώματος του λαού (*Volkskörper*).¹⁰

Ο δεσμός που αυτές οι λέξεις συγκροτούν μεταξύ πολιτικής και ζωής δεν είναι (όπως πρεσβεύει μια διαδεδομένη, αλλά ολωσδιόλου ανεπαρκής και ακατάλληλη ερμηνεία του ρατσισμού) μια καθαρώς εργαλειακή σχέση, ως εάν η φυλή να ήταν ένα απλό φυσικό δεδομένο το οποίο θα έπρεπε αποκλειστικώς και μόνο να διαφυλαχθεί. Πράγματι, η καινοτομία της νεωτερικής βιοπολιτικής συνίσταται στο γεγονός ότι το βιολογικό δεδομένο είναι, ως τέτοιο, αμέσως πολιτικό και αντιστρόφως. «Πολιτική», γράφει ο Vershuer, «δηλαδή, να δίνεις μορφή στη ζωή του λαού (*Politik, das heißt die Gestaltung des Lebens des Volkes*)».¹¹ Η ζωή, που με τις διακηρύξεις των δικαιωμάτων είχε καταστεί το θεμέλιο της κυριαρχίας, γίνεται τώρα το υποκείμενο-αντικείμενο της κρατικής πολιτικής (η οποία ως εκ τούτου παρουσιάζεται ολόενα και περισσότερο ως «πολιτσία»): αλλά μόνο ένα κράτος στέρεα και ουσιαστικώς θεμελιωμένο

10. Otmar Freiherr von Vershuer, *Rassenhygiene als Wissenschaft und Staatsaufgabe*, Φρανκφούρτη 1936, σ. 5.

11. *Rassenhygiene als Wissenschaft und Staatsaufgabe*, ό.π., σ. 8.

πάνω στην ίδια τη ζωή του έθνους θα μπορούσε να αναγνωρίσει ως ίδια κυρίαρχη κλήση τη διαμόρφωση και τη μέριμνα του «σώματος του λαού».

Εξού η φαινομενική αντίφαση σύμφωνα με την οποία ένα φυσικό δεδομένο τείνει να παρουσιαστεί ως πολιτικό καθήκον. «Η βιολογική κληρονομιά», συνεχίζει ο Verschuer, «συνιστά ασφαλώς ένα πεπρωμένο: ας δείξουμε λοιπόν ότι διαφεντεύουμε αυτό το πεπρωμένο, δεδομένου ότι θεωρούμε τη βιολογική κληρονομιά ως το καθήκον που μας ανατέθηκε και το οποίο πρέπει να φέρουμε εις πέρας». Τίποτα δεν εκφράζει καλύτερα από αυτή τη μετατροπή της φυσικής κληρονομιάς σε πολιτικό καθήκον το παράδοξο της ναζιστικής βιοπολιτικής και την ανάγκη που τη δεσμεύει να υποβάλλει αυτή καθαυτήν τη ζωή σε μια αδιάλειπτη κινητοποίηση. Ο ολοκληρωτισμός του καιρού μας θεμελιώνεται σε αυτή τη δυναμική ταυτότητα ζωής και πολιτικής και, δίχως αυτή, παραμένει ακατανόητος. Αν ο ναζισμός εξακολουθεί να προβάλλει στα μάτια μας ως ένα αίνιγμα και αν η συγγένειά του με τον σταλινισμό (ως προς την οποία η H. Arendt τόσο πολύ επέμενε) παραμένει μέχρι σήμερα ανεξήγητη, αυτό οφείλεται στο γεγονός ότι παραλείψαμε να τοποθετήσουμε το φαινόμενο του ολοκληρωτισμού στο σύνολό του στον ορίζοντα της βιοπολιτικής. Όταν ζωή και πολιτική, διαχωρισμένες αρχικώς και αρθρωμένες μεταξύ τους μέσω της ουδέτερης ζώνης της κατάστασης εξαίρεσης, όπου κατοικεί η γυμνή ζωή, τείνουν να ταυτιστούν, τότε ολόκληρη η ζωή καθίσταται ιερή και ολόκληρη η πολιτική καθίσταται εξαίρεση.

4.3. Μόνο σε αυτή την προοπτική γίνεται κατανοητό γιατί μεταξύ των πρώτων νόμων που εξέδωσε το εθνικοσοσιαλιστικό καθεστώς συγκαταλέγονται ακριβώς και εκείνοι που αφορούν την ευγονική. Στις 14 Ιουλίου 1933, λίγες εβδομάδες μετά την άνοδο του Hitler στην εξουσία, δημοσιεύτηκε ο νόμος για την «πρόληψη της κληρονομικώς ασθενούς καταγωγής», που όριζε πως «εκείνος ο οποίος είναι προσβεβλημένος από μια κληρονομική ασθένεια μπορεί να στερηθεί με μια χειρουργική επέμ-

βαση, αν υπάρχει υψηλή πιθανότητα, σύμφωνα με την εμπειρία της ιατρικής επιστήμης, οι κατιόντες του να προσβληθούν από σοβαρές κληρονομικές σωματικές ή διανοητικές διαταραχές». Στις 18 Οκτωβρίου 1933 δημοσιεύτηκε ο νόμος για την «προστασία της κληρονομικής υγείας του γερμανικού λαού», που επεξεργάστηκε την ευγονική νομοθεσία στον γάμο. Σύμφωνα με τα όσα επέβαλλε ο νόμος:

Κανένας γάμος δεν μπορεί να συναφθεί: 1) όταν ένας από τους μνηστευμένους πάσχει από κάποια μεταδοτική ασθένεια η οποία μπορεί να βλάψει σοβαρά την υγεία του συντρόφου ή των κατιόντων· 2) όταν ένας από τους μνηστευμένους βρίσκεται υπό απαγόρευση ή προσωρινώς υπό επιτροπεία· 3) όταν ένας από τους μνηστευμένους, χωρίς να βρίσκεται υπό απαγόρευση, πάσχει από κάποια διανοητική ασθένεια, η οποία ενδεχομένως να καθιστά τον γάμο ανεπιθύμητο για την εθνική κοινότητα· 4) όταν ένας από τους μνηστευμένους πάσχει από μια από τις κληρονομικές ασθένειες που προβλέπει ο νόμος της 14ης Ιουλίου 1933.

Δεν μπορούμε να κατανοήσουμε πλήρως το νόημα αυτών των νόμων και την ταχύτητα με την οποία εκδόθηκαν αν τους περιορίσουμε στο πεδίο της ευγονικής. Είναι αποφασιστικής σημασίας το γεγονός ότι για τους ναζί αυτοί οι νόμοι είχαν αμέσως πολιτικό χαρακτήρα. Ως τέτοιοι είναι αδιαχώριστοι από τους νόμους της Νυρεμβέργης περί «ιδιότητας του πολίτη του Ράιχ» και περί «προστασίας του γερμανικού αίματος και της γερμανικής τιμής», με τους οποίους το καθεστώς μετέτρεψε τους Εβραίους σε πολίτες δεύτερης κατηγορίας, απαγορεύοντας, μεταξύ άλλων, τον γάμο μεταξύ Εβραίων και όσων απέλαυαν πλήρως της ιδιότητας του πολίτη και ορίζοντας πέραν τούτου ότι και οι πολίτες άριας καταγωγής όφειλαν να αποδείξουν ότι ήταν άξιοι της γερμανικής τιμής (αφήνοντας να επικρέμαται σαν δαμόκλειος σπάθη πάνω από τον καθέναν η απειλή της αποεθνικοποίησης). Οι νόμοι που αφορούσαν τις διακρίσεις εις βάρος των Εβραίων μονοπώλησαν σχεδόν αποκλειστικώς την προσοχή των μελετητών της φυλετικής πολιτικής του Τρίτου

Ράιχ· και όμως η πλήρης κατανόησή τους είναι εφικτή μόνο αν ενταχθούν εκ νέου στο γενικό συγκείμενο της βιοπολιτικής νομοθεσίας και πρακτικής του εθνικοσοσιαλισμού. Αυτές δεν εξαπλώνονται ούτε με τους νόμους της Νυρεμβέργης ούτε με την εκτόπιση στα στρατόπεδα συγκέντρωσης ούτε επίσης με την «τελική λύση»: τα αποφασιστικά συμβάντα του 20ού αιώνα θεμελιώνονται στην άνευ όρων ανάληψη μιας βιοπολιτικής αποστολής, όπου ζωή και πολιτική ταυτίζονται («Πολιτική, δηλαδή να δίνεις μορφή στη ζωή του λαού»)· και μόνο αν τα εντάξουμε στο «ανθρωπιστικό» συγκείμενό τους είναι δυνατόν να σταθμίσουμε τον απάνθρωπο χαρακτήρα τους.

Μέχρι ποίου σημείου ήταν αποφασισμένο να φτάσει το ναζιστικό Ράιχ εν σχέσει προς όλους τους πολίτες του, όταν το βιοπολιτικό πρόγραμμά του έδειξε το θανατοπολιτικό πρόσωπό του, καταδεικνύεται από ένα εκ των σχεδίων που πρότεινε ο Hitler τα τελευταία χρόνια του πολέμου:

Μετά από μια εθνική ακτινολογική εξέταση, θα δοθεί στον Führer μια λίστα με τα ονόματα όλων των ασθενών προσώπων, ιδιαιτέρως εκείνων που πάσχουν από νεφροπάθειες και καρδιοπάθειες. Στη βάση του νέου νόμου που αφορά την υγεία του Ράιχ, οι οικογένειες αυτών των ατόμων δεν θα μπορούν πλέον να διάγουν έναν κοινωνικό δημόσιο βίο και δεν θα τους επιτρέπεται η τεκνοποίηση. Το τι θα συμβεί ακόμη σε αυτές τις οικογένειες θα αποτελέσει αντικείμενο περαιτέρω αποφάσεων εκ μέρους του Führer.¹²

Ν Ακριβώς αυτή η άμεση ενότητα πολιτικής και ζωής μάς επιτρέπει να ρίξουμε φως πάνω στο σκάνδαλο της φιλοσοφίας του 20ού αιώνα: τη σχέση μεταξύ του Heidegger και του ναζισμού. Μόνο αν την τοποθετήσουμε στην προοπτική της νεωτερικής βιοπολιτικής (πράγμα που τόσο οι κατήγοροι όσο και οι απολογητές αμέλησαν να πράξουν), αυτή η σχέση προσλαμβάνει το πραγματικό νόημά της. Καθότι η μεγάλη καινοτομία της σκέψης του Heidegger (που στο

12. *The Origins of Totalitarianism*, ό.π., σ. 416.

Νταβός δεν διέλαθε της προσοχής των πιο άξιων παρατηρητών, όπως του Rosenzweig και του Lévinas) ήταν ότι ρίζωνε με αποφασιστικότητα στη γεγονότητα. Όπως έδειξε πλέον η δημοσίευση των παραδόσεων των αρχών της δεκαετίας του '20, η οντολογία ήδη από την αρχή παρουσιάζεται στον Heidegger ως μια ερμηνευτική της γεγονικής ζωής (*faktisches Leben*). Η κυκλική δομή του *Dasein*¹³ δεν είναι παρά η μορφοποίηση της ουσιώδους εμπειρίας της γεγονικής ζωής, όπου είναι αδύνατον να διακρίνουμε μεταξύ της ζωής και της πραγματικής κατάστασής της, μεταξύ του Είναι και των τρόπων του Είναι, και όπου όλες οι διακρίσεις της παραδοσιακής ανθρωπολογίας (όπως εκείνες μεταξύ πνεύματος και σώματος, αίσθησης και συνείδησης, εγώ και κόσμος, υποκειμένου και ιδιοτήτων) εξαλείφονται. Πράγματι, για τον Heidegger, η κεντρική κατηγορία της γεγονότητας δεν είναι (όπως αντιθέτως εξακολουθούσε να είναι ακόμη για τον Husserl) η *Zufälligkeit* (η ενδεχομενικότητα), εξαιτίας της οποίας κάτι είναι με κάποιο τρόπο και σε κάποιο τόπο, αλλά θα μπορούσε να βρισκείται αλλού και αλλιώς, αλλά η *Verfallenheit* (πτώση, καταπεπτωκότητα), η οποία χαρακτηρίζει ένα ον που είναι και το οποίο έχει τους προσιδιους τρόπους του Είναι. Η γεγονότητα δεν σημαίνει απλώς να είσαι τυχαίως με κάποιο τρόπο ή σε κάποια κατάσταση, αλλά την αποφασιστική ανάληψη αυτού του τρόπου και αυτής της κατάστασης, όπου ό,τι συνιστούσε *Hingabe* (χάρισμα, προσφορά), θα πρέπει να μετατραπεί σε *Aufgabe* (καθήκον, χρέος, δέον). Το *Dasein*, το Ώδε-Είναι που είναι το δικό του Ώδε, τοποθετείται με τον τρόπο αυτόν σε μια ζώνη απαραλλαξίας εν σχέσει προς όλους τους παραδοσιακούς καθορισμούς του ανθρώπου, των οποίων σηματοδοτεί την οριστική κατάρρευση.

Πρώτος ο Lévinas, σε ένα κείμενο του 1934, το οποίο συνιστά ίσως ακόμη και σήμερα την πιο πολύτιμη συνεισφορά για την κατανόηση του εθνικοσοσιαλισμού (*Quelques réflexions sur la philosophie de l'Hitlérisme*), τόνισε τις αναλογίες που υφίστανται μεταξύ αυτού

13. Η απόδοση του *Dasein* στην ελληνική γλώσσα αποτελεί μέχρι σήμερα δυσεπίλυτο φιλοσοφικό αντικείμενο και αγκάθι. Ασφαλώς δεν έλειψαν οι απόπειρες και εδώ σημειώνονται μόνο ορισμένες εξ αυτών: *εδωνά-Είναι* (Γιάννης Τζαβάρας), *πάρεμι* (Χρήστος Μαλεβίτσης), *Ώδε-Είναι* (Γιώργος Σηροπαΐδης). (Σ.τ.μ.)

του νέου οντολογικού καθορισμού του ανθρώπου και ορισμένων χαρακτηριστικών της υπόρρητης φιλοσοφίας του χιτλερισμού. Ενώ η ιουδαϊκο-χριστιανική και η φιλελεύθερη σκέψη προσδιορίζονται μέσω της ασκητικής απελευθέρωσης του πνεύματος από τα δεσμά της αισθητής και ιστορικοκοινωνικής κατάστασης στην οποία αυτό από καιρού εις καιρόν είναι ριγμένο, καταλήγοντας έτσι να διακρίνουν στον άνθρωπο και στον κόσμο του ένα βασίλειο του λόγου διαχωρισμένο από εκείνο του σώματος, ως προς το οποίο παραμένει ακατάλυτα ξένο, αντιθέτως, κατά τον Λένινας, η χιτλερική φιλοσοφία (και στο σημείο αυτό συγγενεύει με τον μαρξισμό) θεμελιώνεται σε μια άνευ όρων και άνευ επιφυλάξεων ανάληψη της ιστορικής, φυσικής και υλικής κατάστασης, θεωρούμενης ως αδιάρρηκτης συνεκτικότητας πνεύματος και σώματος, φύσης και κουλτούρας. «Το σώμα δεν είναι μόνο ένα ευτυχές ή δυστυχές συμβεβηκός που μας σχετίζει με τον αδυσώπητο κόσμο της ύλης – η πρόσφυσή του στο Εγώ έχει αξία αυτή καθαυτή. Πρόκειται για μια πρόσφυση από την οποία είναι αδύνατον να διαφύγουμε και την οποία καμία μεταφορά δεν θα μπορούσε να συγγεί με την παρουσία ενός εξωτερικού αντικειμένου· είναι μια ένωση της οποίας την τραγική γεύση του τελεσίδικου τίποτα δεν θα μπορούσε να αλλοιώσει. Συνεπώς μια ανάλογη ταυτότητα μεταξύ του εγώ και του σώματος –η οποία, εννοείται, δεν έχει τίποτα το κοινό με τον χυδαίο υλισμό– δεν θα επιτρέψει ποτέ σε όποιον ξεκινά από αυτή να βρει εκ νέου στο βάθος αυτής της ενότητας τη δυαδικότητα ενός ελεύθερου πνεύματος το οποίο μάχεται εναντίον του σώματος στο οποίο είναι αλυσοδεμένο. Αντιθέτως, γι' αυτούς τους ανθρώπους ολάκερη η ουσία του πνεύματος συνίσταται ακριβώς σε αυτό το αλυσοδέμα στο σώμα. Να το διαχωρίσουμε από τις συγκεκριμένες μορφές στις οποίες ανέκαθεν ενεχόταν σημαίνει να προδώσουμε τη μοναδικότητα του ίδιου του αισθήματος από το οποίο θα ήταν πρόσφορο να ξεκινήσουμε. Η σημασία που αποδίδεται στο αίσθημα του σώματος, στο οποίο το δυτικό πνεύμα δεν θέλησε ποτέ να αρκεστεί, βρίσκεται στη βάση μιας νέας αντίληψης του ανθρώπου. Το βιολογικό, με την έννοια του αναπόδραστου που συνεπιφέρει, καθίσταται κάτι πολύ περισσότερο από ένα αντικείμενο της πνευματικής ζωής, γίνεται η ίδια η καρδιά της. Οι μυστηριώδεις φωνές του αίματος, οι επικλήσεις της κληρονομικότητας και του παρελθόντος των οποίων το σώμα είναι ο αινιγματικός φορέας, χάνουν τον χαρα-

κτήρα των προβλημάτων που υπόκεινται στη λύση ενός Εγώ κυριαρχικώς ελεύθερου. Συνεπώς, το Εγώ δεν διαθέτει, για να τα επιλύσει, παρά μόνο κάποια άγνωστα στοιχεία αυτών των ίδιων προβλημάτων. Το Εγώ συγχροτείται δι' αυτών των στοιχείων. Η ουσία του ανθρώπου δεν βρίσκεται πια στην ελευθερία, αλλά σε ένα είδος αλυσοδέματος... Αλυσοδεμένος στο ίδιο του το σώμα ο άνθρωπος βλέπει να του αποστερείται η δυνατότητα να ξεφύγει από τον εαυτό του. Γι' αυτόν η αλήθεια δεν είναι πλέον μια θέαση ενός εξωτερικού θεάματος – έγκειται σε ένα δράμα πρωταγωνιστής και δημιουργός του οποίου είναι ο ίδιος ο άνθρωπος. Ακριβώς υπό το βάρος όλης της ύπαρξής του –που εμπεριέχει ορισμένα δεδομένα στα οποία δεν είναι πλέον δυνατόν να επιστρέψει– ο άνθρωπος θα πει το δικό του ναί ή το δικό του όχι.¹⁴

Σε ολόκληρο το κείμενο, το οποίο συν τοις άλλοις γράφτηκε σε μια στιγμή κατά την οποία η προσχώρηση στον ναζισμό του δασκάλου του στη Φράιμπουργκ αποτελούσε ακόμη ένα καυτό ζήτημα, το όνομα του Heidegger δεν μνημονεύεται καθόλου. Αλλά η σημείωση που προστέθηκε το 1991, όταν το κείμενο αναδημοσιεύτηκε στα *Cahiers De l'Hermes*, δεν επιτρέπει την παραμικρή αμφιβολία σχετικά με τη θέση, την οποία πάντως ο προσεκτικός αναγνώστης θα έπρεπε να είχε ήδη εντοπίσει ανάμεσα στις γραμμές, ότι δηλαδή ο ναζισμός, ως «στοιχειακό κακό», έχει τη συνθήκη δυνατότητάς του στην ίδια τη δυτική φιλοσοφία και ιδιαιτέρως στη χαϊντεγκεριανή οντολογία: «μία δυνατότητα η οποία εγγράφεται στην οντολογία του Είναι το οποίο μεριμνά να Είναι – για το ον¹⁵ “dem es in seinem Sein um dieses Sein selbst geht”¹⁶».¹⁷

Δεν υπάρχει πιο ξεκάθαρος τρόπος να ειπωθεί ότι ο ναζισμός ριζώνει σε εκείνη την εμπειρία της γεγονόττητας από την οποία αφορμάται η σκέψη του Heidegger και την οποία ο φιλόσοφος, στον

14. Emmanuel Lévinas, «Quelques réflexions sur la philosophie de l'Hitlerisme», *Esprit*, 26, 1934, σσ. 205-7. Γαλλικά στο πρωτότυπο.

15. Γαλλικά στο κείμενο.

16. «για ένα Ον το οποίο να μεριμνά για τον ίδιο τον εαυτό του». (Σ.τ.μ.)

17. Emmanuel Lévinas, «Reflections on the Philosophy of Hitlerism», *Critical Inquiry*, 17, 1990, σ. 62.

Πρωτανικό λόγο του, είχε συνοψίσει στη φόρμουλα: «να θέλεις ή να μη θέλεις το προσίδιο Dasein». Μόνο αυτή η αρχέγονη εγγύτητα μπορεί να καταστήσει κατανοητό πώς ο Heidegger μπόρεσε να γράψει, το 1935, στην *Εισαγωγή στη μεταφυσική* (*Einführung in die Metaphysik*) αυτά τα αποκαλυπτικά λόγια: «ότι, σήμερα κυκλοφορεί ως φιλοσοφία του εθνικοσοσιαλισμού... δεν έχει την παραμικρή σχέση με την εσωτερική αλήθεια και το μεγαλείο αυτού του κινήματος (δηλαδή, τη συνάντηση μεταξύ της πλανητικώς καθορισμένης τεχνικής και του νεωτερικού ανθρώπου) απεναντίας, με όλα αυτά τα έργα ψαρεύουμε στα θολά νερά των “αξιών” και των “ολοτήτων”».¹⁸

Ως εκ τούτου, στην οπτική του Heidegger, το λάθος του εθνικοσοσιαλισμού, που πρόδωσε την «εσωτερική αλήθεια του», συνίσταται στο γεγονός ότι μετέτρεψε τη γεγονική ζωή σε μια βιολογική «αξία» (από εδώ πηγάζει και η αποστροφή με την οποία ο Heidegger αναφέρεται συχνά στον βιολογισμό του Rosenberg). Μολονότι το σπουδαιότερο και ξεχωριστό επίτευγμα της φιλοσοφικής μεγαλοφυΐας του Heidegger συνίστατο ακριβώς στο γεγονός ότι είχε επεξεργαστεί τις εννοιολογικές κατηγορίες που εμπόδιζαν τη γεγονότητα να εμφανίζεται ως ένα γεγονός, ο ναζισμός κατέληξε να εγκλωβίσει τη γεγονική ζωή σε έναν αντικειμενικό φυλετικό καθορισμό και με τον τρόπο αυτόν εγκατέλειψε την πρωτότυπη έμπνευσή του.

Αλλά, πέρα από αυτές τις διαφορές, στην προοπτική που εδώ μας ενδιαφέρει, ποιο είναι το πολιτικό νόημα της εμπειρίας της γεγονότητας; Σε αμφότερες τις περιπτώσεις, δηλαδή τόσο για τον Heidegger όσο και για τον εθνικοσοσιαλισμό, η ζωή δεν έχει ανάγκη να αναλάβει «αξίες» εξωτερικές προς αυτή για να καταστεί πολιτική: είναι πολιτική αμέσως, στην ίδια τη γεγονότητά της. Ο άνθρωπος δεν είναι ένα «ζώον» που πρέπει να ακυρώσει ή να υπερβεί τον εαυτό του για να καταστεί άνθρωπος, δεν είναι μια δυαδικότητα πνεύματος και σώματος, φύσης και πολιτικής, ζωής και λόγου αλλά τοποθετείται αποφασιστικά στην αδιαφορία τους. Ο άνθρωπος δεν είναι πλέον ένα «ανθρωπόμορφο» ζώο, το οποίο οφείλει να υπερβεί τον εαυτό του, για να παραχωρήσει χώρο στην ανθρώπινη ύπαρξη: το γεγονικό είναι του εμπεριέχει ήδη την κίνηση, η οποία, αν

18. Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Max Niemeyer, Tübingen 1952, σ. 152.

αδραχτεί, τον συγχροτεί ως *Dasein* και, συνεπώς, ως πολιτική ύπαρξη («*Πόλις* σημαίνει τον τόπο, το *Ώδε* [Da] εντός του οποίου και χάριν του οποίου το *Ώδε-είναι* [Da-sein, η ανθρώπινη ύπαρξη] είναι ιστορικό»¹⁹). Αυτό σημαίνει, όμως, ότι η εμπειρία της γεγονόττητας ισοδυναμεί με μια άνευ προηγουμένου ριζοσπαστικοποίηση της κατάστασης εξαίρεσης (με τη δική της αδιαφορία μεταξύ φύσης και πολιτικής, εξωτερικού και εσωτερικού, αποκλεισμού και περιλήψης), σε μια διάσταση στην οποία η κατάσταση εξαίρεσης τείνει να γίνει ο κανόνας. Ως εάν η γυμνή ζωή του *homo sacer*, στον αποκλεισμό του οποίου θεμελιωνόταν η κυρίαρχη εξουσία, να καθίσταται τώρα, αναλαμβάνοντας τον ίδιο τον εαυτό της ως καθήκον, ρητώς και αμέσως πολιτική. Αλλά αυτό είναι ακριβώς εκείνο που χαρακτηρίζει τη βιοπολιτική καμπή της νεωτερικότητας, δηλαδή την κατάσταση στην οποία ακόμη και σήμερα βρισκόμαστε. Και είναι σε αυτό το σημείο που ο ναζισμός και η σκέψη του Heidegger αποκλίνουν ριζικά. Ο ναζισμός θα προσδιορίσει τη γυμνή ζωή του *homo sacer* σε μια βιολογική και ευγονική προοπτική, δηλαδή με βιολογικό και ευγονικό τρόπο, μετατρέποντάς τη σε τόπο μιας ατελεύτητης απόφασης περί αξίας και μη αξίας, όπου η βιοπολιτική αναστρέφεται διαρκώς σε θανατοπολιτική και το στρατόπεδο αναδεικνύεται συνεπώς στον κατεξοχόν πολιτικό χώρο. Από την άλλη πλευρά, στον Heidegger, ο *homo sacer*, η ζωή του οποίου τίθεται εν αμφιβόλω σε κάθε πράξη του, γίνεται το *Dasein*, «για το οποίο, στο *Είναι* του, συνιστά ένα ζήτημα του ίδιου του *Είναι* του», αδιαίρετη ενότητα του *Είναι* και των τρόπων του *Είναι*, υποκείμενο και ιδιότητες, ζωή και κόσμος. Αν στη νεωτερική βιοπολιτική η ζωή είναι αμέσως πολιτική, εδώ αυτή η ενότητα, η οποία έχει αυτή η ίδια τη μορφή μιας ανέκκλητης απόφασης, δεν επιδέχεται καμία εξωτερική απόφαση και παρουσιάζεται ως αδιάρρηκτη συνεκτικότητα, όπου είναι αδύνατον να απομονώσουμε κάτι της τάξεως της γυμνής ζωής. Στην κατάσταση εξαίρεσης που έγινε κανόνας, η ζωή του *homo sacer*, η οποία αποτελούσε την αντιστοιχία (*controparte*) της κυρίαρχης εξουσίας, αντιστρέφεται σε μια ύπαρξη επί της οποίας η εξουσία δεν φαίνεται ότι είναι σε θέση να ασκήσει πλέον καμιά επιρροή.

19. *Einführung in die Metaphysik*, ό.π., σ. 117.

(ΑΝΘΡΩΠΙΝΑ ΠΕΙΡΑΜΑΤΟΖΩΑ)

5.1. Στις 15 Μαΐου 1941, ο δόκτωρ Roscher, ο οποίος διεξήγαγε από καιρό έρευνες σχετικά με επιχειρήσεις διάσωσης σε μεγάλα ύψη, έγραψε στον Himmler για να του ζητήσει αν, δεδομένης της σημασίας που είχαν τα πειράματά του για τη ζωή των γερμανών αεροπόρων και τον υψηλό κίνδυνο θανάτου που συνεπαγόταν για τα VP (*Versuchepersonen*, ανθρώπινα πειραματόζωα), και λαμβάνοντας υπόψη, από την άλλη πλευρά, ότι εκτελώντας πειράματα με ζώα δεν θα ήταν δυνατόν να εξαχθούν ωφέλιμα συμπεράσματα, θα μπορούσε να έχει στη διάθεσή του «δυο-τρεις επαγγελματίες εγκληματίες», για να συνεχίσει το έργο του. Ο αεροπορικός πόλεμος είχε εισέλθει πλέον στη φάση των πτήσεων σε μεγάλη ύψη και αν, υπό αυτές τις συνθήκες, ο θάλαμος ρυθμισμένης πίεσης παρουσίαζε κάποια βλάβη, ή ο πιλότος υποχρεωνόταν να χρησιμοποιήσει το αλεξίπτωτο, ο κίνδυνος θανάτου ήταν πολύ υψηλός. Η απόληξη αυτής της ανταλλαγής επιστολών μεταξύ Roscher και Himmler (η οποία έχει διασωθεί εξ ολοκλήρου) ήταν η εγκατάσταση στο Νταχάου ενός θαλάμου συμπίεσης, ώστε τα πειράματα να συνεχιστούν σε ένα μέρος όπου ήταν εξαιρετικώς εύκολο να βρεθούν VP. Έχουμε στην κατοχή μας το πρωτόκολλο (εμπλουτισμένο με φωτογραφίες) του πειράματος που πραγματοποιήθηκε σε έναν τριανταεπτάχρονο VP εβραϊκής καταγωγής, με καλή υγεία, σε συνθήκες πίεσης που ισοδυναμούσαν σε υψόμετρο 12.000 μέτρων. «Μετά από 4 λεπτά», διαβάζουμε, «το VP άρχισε να ιδρώνει και να κουνά πέρα δώθε το κεφάλι. Μετά από 5 λεπτά παρουσίασε σπασμούς, μεταξύ 6 και 10 λεπτών η αναπνοή του επιταχύνθη-

κε και το VP έχασε τις αισθήσεις του· μεταξύ 10 και 30 λεπτών η αναπνοή του επιβραδύνθηκε μέχρι που έφτασε στις τρεις εισπνοές το λεπτό, για να σταματήσει εντελώς στη συνέχεια. Ταυτοχρόνως το χρώμα του προσώπου του έγινε βαθιά κυανωτικό και εμφανίστηκε σάλιο γύρω από τα χείλη». Ακολουθεί η λεπτομερής καταγραφή της νεκροτομής του πτώματος, για να διαπιστωθούν ενδεχόμενες οργανικές βλάβες.

Στη δίκη της Νυρεμβέργης, τα πειράματα που εκτελέστηκαν από γερμανούς γιατρούς και ερευνητές στα στρατόπεδα συγκέντρωσης θεωρήθηκαν ομοφώνως ως ένα από τα πλέον επονείδιστα κεφάλαια στην ιστορία του εθνικοσοσιαλιστικού καθεστώτος. Εκτός από εκείνα που σχετίζονταν με τη διάσωση σε μεγάλα ύψη, στο Νταχάου είχαν διεξαχθεί πειράματα που σχετίζονταν με τη δυνατότητα επιβίωσης σε παγωμένο νερό και την ποσιμότητα του θαλασσινού νερού (τα οποία και αυτά με τη σειρά τους αποσκοπούσαν να καταστήσουν εφικτή τη διάσωση γερμανών ναυτικών και των αεροπόρων που είχαν πέσει στη θάλασσα). Στην πρώτη περίπτωση, τα VP βυθίζονταν σε μεγάλες λεκάνες με παγωμένο νερό μέχρι να χάσουν τις αισθήσεις τους, ενώ οι ερευνητές ανέλυναν με επιμέλεια τις διακυμάνσεις της θερμοκρασίας του σώματος και τις πιθανότητες να τα επαναφέρουν στη ζωή. Ιδιαίτέρως γκροτέσκο ήταν εκείνο το πείραμα που αποκαλούνταν ανάνηψη «διά ζωικής θερμότητας», στο οποίο τα VP τοποθετούνταν σε ένα αχυρόστρωμα μεταξύ δύο γυμνών γυναικών, που ήταν επίσης εβραίες κρατούμενες που προέρχονταν από τα στρατόπεδα· είναι επιβεβαιωμένο ότι, σε μια περίπτωση, το VP μπόρεσε να έχει σεξουαλική επαφή, γεγονός που διευκόλυνε τη διαδικασία της ανάκτησης. Αντιθέτως, τα πειράματα που αφορούσαν την ποσιμότητα του θαλασσινού νερού πραγματοποιήθηκαν πάνω σε VP που είχαν επιλεγεί μεταξύ κρατούμενων με το μαύρο τρίγωνο (δηλαδή Τσιγγάνους· είναι δίκαιο, πλάι στο χίτρινο αστέρι, να θυμόμαστε και αυτό το σύμβολο της γενοκτονίας ενός ανυπεράσπιστου λαού). Αυτοί είχαν χωριστεί σε τρεις ομάδες: μια πρώτη που απλώς δεν έπρεπε να πίνει νερό· μια άλλη η οποία έπινε μόνο

θαλασσινό νερό και μια τρίτη η οποία έπινε θαλασσινό νερό στο οποίο είχαν προσθέσει *Berkazusatz*, μια χημική ουσία η οποία θα έπρεπε, σύμφωνα με τους ερευνητές, να μετριάξει τις αρνητικές συνέπειες του θαλασσινού νερού.

Ένας άλλος σημαντικός τομέας πειραματισμού αφορούσε τον εμβολιασμό βακτηρίων του πετεχικού πυρετού και ιών της *Hepatitis endemica*, με την προσδοκία να δημιουργηθούν εμβόλια εναντίον δύο νόσων που, στα μέτωπα όπου οι συνθήκες ζωής ήταν περισσότερο σκληρές, απειλούσαν ιδιαιτέρως την υγεία των στρατιωτών του Ράιχ. Πέραν τούτου, εξαιρετικά σκληρός και επίπονος για τους ασθενείς ήταν ο πειραματισμός που αφορούσε τη μη χειρουργική στείρωση, με τη χρήση χημικών ουσιών ή ακτινοβολιών, η οποία προοριζόταν να μπει στην υπηρεσία της ευγονικής πολιτικής του καθεστώτος: περισσότερο ευκαιριακό χαρακτήρα και μικρότερες διαστάσεις προσέλαβαν τα πειράματα που αφορούσαν τη μεταμόσχευση των νεφρών, τις κυτταρικές φλεγμονές κλπ.

5.2. Η ανάγνωση των μαρτυριών των VP που επέζησαν και των ίδιων των κατηγορουμένων και, σε ορισμένες περιπτώσεις, των πρωτοκόλλων που διασώθηκαν, είναι μια τόσο φρικτή και οδυνηρή εμπειρία ώστε είναι αρκετά ισχυρός ο πειρασμός να θεωρήσουμε αυτά τα πειράματα αποκλειστικώς και μόνο ως σαδιστικο-εγκληματικές πράξεις, οι οποίες ελάχιστα έχουν να κάνουν με την επιστημονική έρευνα. Δυστυχώς κάτι τέτοιο δεν είναι εφικτό. Καταρχάς γιατί μεταξύ των γιατρών που είχαν διεξαγάγει τα πειράματα συγκαταλέγονταν ερευνητές ιδιαιτέρως γνωστοί στην επιστημονική κοινότητα: για παράδειγμα, ο καθηγητής Clauberg, υπεύθυνος του προγράμματος στείρωσης, ήταν, μεταξύ άλλων, ο εμπνευστής του *test* (για τον λόγο αυτόν αποκαλούνταν και «τεστ του Clauberg») για τη δράση της προγεστερόνης, το οποίο μέχρι και πριν από λίγα χρόνια χρησιμοποιούνταν ακόμη στη γυναικολογία: οι καθηγητές Schröder, Becker-Freyting και Bergblöck, οι οποίοι διηύθυναν τα πειράματα σχετικά με την ποσιμότητα του θαλασσινού νερού, απέ-

λαυαν τόσο καλής επιστημονικής φήμης, ώστε το 1948, μετά την καταδίκη τους, μια ομάδα επιστημόνων διαφόρων χωρών απηύθυνε σε ένα διεθνές συνέδριο ιατρικής το αίτημα «να μη συγχέονται αυτοί με άλλους εγκληματίες ιατρούς που καταδικάστηκαν στη Νυρεμβέργη» και κατά τη διάρκεια της δίκης ο καθηγητής Vollhardt, καθηγητής ιατρικής χημείας στο Πανεπιστήμιο της Φρανκφούρτης, για τον οποίο δεν υπήρχαν υποψίες πως έτρεφε συμπάθεια για το ναζιστικό καθεστώς, κατέθεσε ενώπιον του δικαστηρίου ότι «από επιστημονική άποψη, η προετοιμασία αυτών των πειραμάτων ήταν λαμπρή» περίεργο επίθετο, αν αναλογιστεί κανείς ότι, στη διάρκεια του πειράματος, τα VP έφτασαν σε τέτοιο βαθμό εξευτελισμού που δύο φορές αποπειράθηκαν να ρουφήξουν γλυκό νερό από ένα κουρέλι για τα πατώματα.

Ακόμη πιο ενοχλητικό και ανησυχητικό είναι το γεγονός (που δεν επιδέχεται καμία αμφισβήτηση, όπως διαπιστώνεται και από την επιστημονική βιβλιογραφία που προσκόμισε η υπεράσπιση και επιβεβαιώθηκε από τους εμπειρογνώμονες του δικαστηρίου) ότι πειράματα πάνω σε κρατούμενους και καταδικασμένους σε θάνατο είχαν διεξαχθεί επανειλημμένως και σε ευρεία κλίμακα στη διάρκεια του 20ού αιώνα, και μάλιστα ιδιαίτερα στις ίδιες τις Ηνωμένες Πολιτείες (τη χώρα από την οποία προερχόταν η πλειονότητα των δικαστών της Νυρεμβέργης). Έτσι, στη διάρκεια της δεκαετίας του 1920, 800 κρατούμενοι στις φυλακές των Ηνωμένων Πολιτειών είχαν μολυνθεί με το πλασμάδιο της μαλάριας στην προσπάθεια να βρεθεί ένα αντίδοτο στην ελονοσία. Υποδειγματικά θεωρήθηκαν, στην επιστημονική βιβλιογραφία που αφορούσε την πελάγρα, τα πειράματα που πραγματοποίησε, στις ΗΠΑ, ο Goldberg πάνω σε 12 κρατούμενους καταδικασμένους σε θάνατο, στους οποίους είχε δοθεί η υπόσχεση ότι, αν επιζούσαν, θα τους χαριζόταν το υπόλοιπο της ποινής. Εκτός Ηνωμένων Πολιτειών, οι πρώτες έρευνες με καλλιέργειες του βακίλου του μπέρι μπέρι είχαν διεξαχθεί από τον Strong στη Μανίλα πάνω σε θανατοποινίτες (τα πρωτόκολλα των πειραμάτων δεν αναφέρουν αν επρόκειτο ή όχι

για εθελοντές). Η υπεράσπιση ανέφερε συν τοις άλλοις την περίπτωση του καταδικασμένου σε θάνατο Κεανυ (Χαβάη), ο οποίος είχε μολυνθεί με λέπρα με την υπόσχεση ότι θα του χαριστεί η ποινή, και που απεβίωσε συνεπεία του πειράματος.

Αντιμέτωποι με μια τόσο ξεκάθαρη τεκμηρίωση, οι δικαστές υποχρεώθηκαν να επιδοθούν σε ατέρμονες συζητήσεις αφιερωμένες στην ταυτοποίηση των κριτηρίων που θα μπορούσαν να καταστήσουν αποδεκτά τα επιστημονικά πειράματα σε ανθρώπινα πειραματόζωα. Το οριστικό κριτήριο, που έτυχε της γενικής αποδοχής, ήταν η ανάγκη μιας ρητής και εκούσιας συναίνεσης εκ μέρους του υποκειμένου που θα έπρεπε να υποβληθεί στο πείραμα. Πράγματι, σύμφωνα με την πρακτική που ακολουθούσαν με συνέπεια στις Ηνωμένες Πολιτείες (όπως προέκυψε από ένα έντυπο που χρησιμοποιούνταν στην Πολιτεία του Ιλινόις και το οποίο επιδειχτήκε στους δικαστές), ο καταδικασμένος όφειλε να υπογράψει μια δήλωση όπου μεταξύ άλλων διαβεβαιώνονταν τα εξής:

Αναλαμβάνω όλους τους κινδύνους αυτού του πειράματος και δηλώνω ότι απαλλάσσω, ακόμη και εν σχέσει προς τους κληρονόμους μου και τους εκπροσώπους μου, από κάθε ευθύνη το Πανεπιστήμιο του Σικάγου και όλους τους τεχνικούς και τους ερευνητές που λαμβάνουν μέρος στο πείραμα, καθώς επίσης την κυβέρνηση του Ιλινόις, τον διευθυντή του σωφρονιστικού καταστήματος της Πολιτείας και κάθε άλλο λειτουργό. Κατά συνέπεια παραιτούμαι από κάθε αξίωση για οποιαδήποτε βλάβη ή ασθένεια, ακόμη και θανατηφόρα, που μπορεί να προκαλέσει το πείραμα.

Η εξόφθαλμη υποκρισία ανάλογων τεκμηρίων δεν μπορεί να μη μας αφήνει αμήχανους. Είναι, αν μη τι άλλο, αμφίβολο κατά πόσο μπορούμε να κάνουμε λόγο για ελεύθερη θέληση και εκούσια συναίνεση στην περίπτωση ενός καταδικασμένου σε θάνατο ή ενός κρατούμενου που εκτίει βαριές ποινές και είναι βέβαιο πως, ακόμη και αν είχαν βρεθεί ανάλογες δηλώσεις υπογεγραμμένες από κρατούμενους των στρατοπέδων, κάτι τέτοιο δεν θα σήμαινε ότι τα πειράματα θα έπρεπε να θεωρηθούν απο-

δεκτά από ηθική άποψη. Αυτό που η καθωσπρέπει έμφαση περί ελεύθερης θέλησης του υποκειμένου αρνείται να δει στο συγκεκριμένο σημείο είναι ότι η έννοια «εκούσια συναίνεση» για έναν έγκλειστο στο Νταχάου, ο οποίος έστω και για μια στιγμή θα μπορούσε να ελπίζει σε κάποια βελτίωση των συνθηκών διαβίωσής του, ήταν απλώς άνευ νοήματος, και ότι, συνεπώς, από αυτή την άποψη, ο απάνθρωπος χαρακτήρας των πειραμάτων ήταν, σε αμφότερες τις περιπτώσεις, ουσιαστικώς ισοδύναμος.

Ούτε και ήταν δυνατόν, για να αποτιμήσουμε τις διαφορετικές και ειδικές ευθύνες των εν λόγω περιπτώσεων, να επικαλεστούμε τη διαφορετική φύση των σκοπών. Μια παρατήρηση του A. Mitscherlich, του ιατρού που, με τον F. Mielke, δημοσίευσε και σχολίασε το 1947 τα πρώτα πρακτικά της δίχης των ιατρών της Νυρεμβέργης, καταδεικνύει πόσο οδυνηρό ήταν να παραδεχτεί κάποιος ότι τα πειράματα στα στρατόπεδα συγκέντρωσης δεν ήταν άνευ προηγουμένου στην ιατρικο-επιστημονική πρακτική. Ο καθηγητής Rose, ο οποίος κατηγορούνταν για τα πειράματα σχετικά με το εμβόλιο εναντίον του πετεχικού πυρετού (που οδήγησαν στον θάνατο 97 VP σε σύνολο 392) υπερασπίστηκε τον εαυτό του επικαλούμενος τα ανάλογα πειράματα του Strong στη Μανίλα με θανατοποινίτες και συνέκρινε τους γερμανούς στρατιώτες που πέθαιναν από πετεχικό πυρετό με τους αρρώστους από μπέρι μπέρι, στη θεραπεία των οποίων ήταν στραμμένες οι έρευνες του R. P. Strong. Ο A. Mitscherlich, ο οποίος μάλιστα διακρίνεται για τη νηφαλιότητα των σχολίων του, αντιτείνει σε αυτό το σημείο: «Ενώ ο Strong αγωνιζόταν να καταπολεμήσει την αθλιότητα και τον θάνατο που προκαλούσε μια μάλιστα φυσικής τάξης, ερευνητές όπως ο κατηγορούμενος Rose ενεργούσαν στο πλέγμα των απάνθρωπων μεθόδων μιας δικτατορίας, με σκοπό τη διαιώνιση και τη δικαιολόγηση του παραλογισμού».¹ Ως ιστορικοπολιτική

1. Alexander Mitscherlich – F. Mielke, *Wissenschaft ohne Menschlichkeit. Medizinische und Eugenische Irrwege unter Diktatur, Burokratie und Krieg*, Schneider, Χαϊδελβέργη 1949, σσ. 11-2.

κρίση, η παρατήρηση είναι ορθή: είναι σαφές όμως ότι η ηθικο-δικαιική αποδοχή των πειραμάτων σε καμία περίπτωση δεν θα μπορούσε να εξαρτηθεί από την εθνικότητα των ανθρώπων για τους οποίους προοριζόταν το εμβόλιο ούτε από τις συνθήκες εντός των οποίων είχαν προσβληθεί από την ασθένεια.

Η μόνη ηθικώς ορθή τοποθέτηση θα ήταν να αναγνωρίσουμε ότι τα προηγούμενα που προσκόμισε η υπεράσπιση ήταν συναφή προς το ζήτημα, αλλά δεν μετρίαζαν στο ελάχιστο στις ευθύνες των κατηγορούμενων. Αυτό, όμως, θα έριχνε μια ζοφερή σκιά στις τρέχουσες πρακτικές της σύγχρονης ιατρικής έρευνας (από τότε έχουν έρθει στο φως και έχουν επιβεβαιωθεί ακόμη πιο συγκλονιστικές περιπτώσεις μαζικών πειραμάτων που διεξήχθησαν σε αμερικανούς πολίτες, εν αγνοία τους, όπως, για παράδειγμα, για τη μελέτη των επιπτώσεων των πυρηνικών ακτινοβολιών). Πράγματι, αν ήταν θεωρητικώς κατανοητό παρόμοια πειράματα να μην είχαν εγείρει ηθικά προβλήματα στους ερευνητές και στους λειτουργούς στους κόλπους ενός ολοκληρωτικού καθεστώτος, το οποίο κινούνταν κατά τρόπο έκδηλο και δεδηλωμένο σε έναν βιοπολιτικό ορίζοντα, πώς θα ήταν δυνατόν να διεξαχθούν πειράματα μέχρι ενός βαθμού ανάλογα σε μια δημοκρατική χώρα;

Η μοναδική δυνατή απάντηση είναι ότι, σε αμφότερες τις περιπτώσεις, καταλυτικό ρόλο διαδραμάτισε η ιδιαίτερη θέση των VP (καταδικασμένων σε θάνατο ή κρατούμενων σε ένα στρατόπεδο συγκέντρωσης – θα πρέπει να υπενθυμίσουμε ότι η είσοδος στο στρατόπεδο σήμαινε τον οριστικό αποκλεισμό από την πολιτική κοινότητα). Επειδή ακριβώς επρόκειτο για ανθρώπους που στερούνταν όλων σχεδόν των δικαιωμάτων και όλων των προσδοκιών που συνηθίζουμε να αποδίδουμε στην ανθρώπινη ύπαρξη, και, παρά τούτα, ακόμη ζωντανούς σε βιολογικό επίπεδο, τοποθετούνταν σε μια ζώνη-όριο μεταξύ ζωής και θανάτου, μεταξύ εσωτερικού και εξωτερικού, όπου δεν αποτελούσαν πλέον παρά μόνο γυμνή ζωή. Με άλλα λόγια, καταδικασμένοι σε θάνατο και κάτοικοι των στρατοπέδων εξομοιώνονται ασυνείδητα με τους *homines sacri*, με μια ζωή η οποία

μπορεί να αφαιρεθεί δίχως να διαπραχθεί ανθρωποκτονία. Ο χρόνος που μεσολαβεί μεταξύ της καταδίκης σε θάνατο και της εκτέλεσης, όπως ο περίφρακτος χώρος του στρατοπέδου, οριοθετεί ένα εξωχρονικό και εξωεδαφικό κατώφλι, όπου το ανθρώπινο σώμα διαχωρίζεται από το φυσιολογικό πολιτικό καθεστώς του, δηλαδή από τη φυσιολογική πολιτική υπόστασή του, και, σε κατάσταση εξαίρεσης, εγκαταλείπεται στα πιο ακραία δεινά, όπου το πείραμα, ως μια τελετή εξιλασμού, μπορεί να το επαναφέρει στη ζωή (θα πρέπει να ενθυμούμαστε ότι χάρη, αναστολή ή μετριασμός του υπόλοιπου της ποινής συνιστούν εκφάνσεις της κυρίαρχης εξουσίας ζωής και θανάτου) ή να το παραδώσει οριστικά και αμετάκλητα στον θάνατο στον οποίο ήδη ανήκει. Εκείνο όμως που μας ενδιαφέρει εδώ είναι ότι, στον βιοπολιτικό ορίζοντα που χαρακτηρίζει τη νεωτερικότητα, ο ιατρός και ο επιστήμονας κινούνται σε εκείνη την ουδέτερη ζώνη όπου, κάποτε, μόνο ο κυρίαρχος μπορούσε να εισδύσει.

Η ΠΟΛΙΤΙΚΟΠΟΙΗΣΗ ΤΟΥ ΘΑΝΑΤΟΥ

6.1. Το 1959 δύο γάλλοι νευροφυσιολόγοι, ο P. Mollaret και ο M. Goulon, δημοσίευσαν στη *Revue neurologique* μια σύντομη μελέτη όπου προσέθεταν στη μέχρι την εποχή εκείνη γνωστή φαινομενολογία του κώματος και μια καινούργια και ακραία μορφή – την οποία οι ίδιοι αποκαλούσαν *coma dépassé* (θα μπορούσαμε να την αποδώσουμε ως «υπερβαθέν κώμα»/«μη αναστρέψιμο κώμα»¹). Πλάι στο κλασικό κώμα, το οποίο χαρακτηρίζεται από την απώλεια των λειτουργιών της σχεσιακής ζωής, των λειτουργιών σχέσης του ατόμου (συνείδηση, κινητικότητα, αισθητικότητα, ευαισθησία, αντανακλαστικά) και από τη διατήρηση των φυτικών λειτουργιών της ζωής (αναπνοή, κυκλοφορία, θερμορρύθμιση), η ιατρική φιλολογία εκείνων των χρόνων διέκρινε, πράγματι, ένα άγρυπνο κώμα, όπου η απώλεια των λειτουργιών σχέσης δεν ήταν πλήρης, και ένα κώμα *carus*,² όπου η διατήρηση των λειτουργιών της φυτικής ζωής χαρακτηριζόταν από σοβαρές διαταραχές. «Σε αυτούς τους τρεις παραδοσιακούς βαθμούς κώματος», έγραφαν προκλητικά ο Mollaret και ο Goulon, «εμείς προτείνουμε να προστεθεί και ένας τέταρτος βαθμός, το *coma dépassé*..., δηλαδή το κώμα όπου στην πλήρη ακύρωση των λειτουργιών της σχεσιακής ζωής αντιστοιχεί μια εξίσου ολοκληρωτική ακύρωση των λειτουργιών της φυτικής ζωής».³

1. Ουσιαστικά πρόκειται για τον γνωστότερο ως «κλινικό θάνατο». (Σ.τ.μ.)

2. *βαθύ κώμα, κάρος*. (Σ.τ.μ.)

3. P. Mollaret – M. Goulon, «Le coma dépassé», σε *Revue neurologique*, 101, 1959, σ. 4.

Η ηθελημένα παράδοξη διατύπωση (ένα στάδιο της ζωής επέκεινα της παύσης όλων των ζωτικών λειτουργιών) υπαινίσεται ότι το «υπερβαθέν κώμα» αποτελούσε έναν αναπόσπαστο καρπό (*γαρσον* το αποκαλούν οι συγγραφείς, χρησιμοποιώντας έναν όρο ο οποίος δηλώνει τα λύτρα, την υπερβολική τιμή που καταβάλλεται για ένα πράγμα) των νέων τεχνολογικών μέσων διατήρησης της ζωής και ανάνηψης (τεχνητή αναπνοή, διατήρηση της καρδιακής κυκλοφορίας μέσω ενδοφλέβιας έγχυσης αδρεναλίνης, τεχνικές ελέγχου της θερμοκρασίας του σώματος κλπ.). Πράγματι, η επιβίωση του ασθενούς που βρισκόταν σε «υπερβαθέν κώμα» έπαυε αυτομάτως μόλις διακόπτονταν οι τεχνικές και τα συστήματα τεχνητής διατήρησης της ζωής και ανάνηψης: τότε, την πλήρη απουσία αντίδρασης στα ερεθίσματα που χαρακτηρίζει το βαθύ κώμα την ακολουθούσε το άμεσο καρδιαγγειακό κολάπσους και η παύση οποιασδήποτε αναπνευστικής κίνησης. Αν, παρ' όλα αυτά, τα συστήματα τεχνητής διατήρησης της ζωής και ανάνηψης εξακολουθούσαν να λειτουργούν, η επιβίωση του ασθενούς μπορούσε να επιμηκυνθεί, για όσο καιρό το μυοκάρδιο, ανεξάρτητο πλέον από κάθε νευρικό προσαγωγό, ήταν ακόμη σε θέση να συστέλλεται με επαρκή ρυθμό και με αρκετή ενέργεια ώστε να εξασφαλίζει την αγγείωση των άλλων σπλαχνικών αρτηριών (σε γενικές γραμμές, όχι για περισσότερες από μερικές ημέρες). Επρόκειτο όμως για πραγματική «επιβίωση»; Τι ήταν στα αλήθεια εκείνη η ζώνη της ζωής που κειτόταν επέκεινα του κώματος; Ποιος είναι ή τι είναι ο άνθρωπος που βρίσκεται σε κατάσταση «μη αναστρέψιμου κώματος»; «Μπροστά σε αυτούς τους δυστυχημένους ανθρώπους», υπογραμμίζουν οι συγγραφείς, «οι οποίοι ενσαρκώνουν τις καταστάσεις που ορίσαμε ως *coma dépassé*, όταν η καρδιά συνεχίζει να χτυπά, μέρα με την ημέρα, χωρίς να σημειώνεται η παραμικρή αφύπνιση και επαναδραστικοποίηση των λειτουργιών της ζωής, η απελπισία καταλήγει να επικρατήσει του οίκτου και ο πειρασμός να πατήσεις τον λυτρωτικό διακόπτη γίνεται οξύτατος».⁴

4. «Le coma dépassé», ό.π., σ. 14.

6.2. Ο Mollaret και ο Goulon αντιλήφθηκαν αμέσως ότι το ενδιαφέρον που παρουσίαζε το *coma dépassé* πήγαινε πολύ πέρα από το τεχνικο-επιστημονικό ζήτημα της διατήρησης της ζωής και της ανάνηψης με τεχνητά μέσα: ούτε λίγο ούτε πολύ, το διακύβευμα ήταν ο ίδιος ο προσδιορισμός του θανάτου. Πράγματι, έως τότε η διάγνωση του θανάτου ήταν αποκλειστικά έργο του ιατρού, ο οποίος τον διαπίστωνε ακολουθώντας παραδοσιακά κριτήρια που για πολλούς αιώνες είχαν παραμείνει ουσιαστικά αμετάβλητα: το σταμάτημα των χτύπων της καρδιάς και τη διακοπή της αναπνοής. Το «υπερβαθέν κώμα» καθιστούσε σαθρά αυτά τα δύο αρχαιότατα κριτήρια διαπίστωσης του θανάτου, και, διανοίγοντας μια ουδέτερη ζώνη μεταξύ κώματος και αποβίωσης, καθιστούσε αναγκαία την ταυτοποίηση νέων κριτηρίων και την καθιέρωση νέων ορισμών. Όπως παρατηρούσαν οι δύο νευροφυσιολόγοι, το πρόβλημα επεκτεινόταν «μέχρι του σημείου να θέτει υπό συζήτηση τα έσχατα σύνορα της ζωής και, ακόμη παραπέρα, μέχρι τη θέσπιση ενός δικαίου που θα προσδιορίζει επακριβώς την ώρα του επίσημου θανάτου».⁵

Το ζήτημα είχε προσλάβει ακόμη πιο επείγοντα χαρακτήρα και είχε καταστεί ακόμη πιο περίπλοκο, καθώς, εξαιτίας μιας από εκείνες τις ιστορικές συμπτώσεις που δεν είμαστε σε θέση να κατανοήσουμε αν είναι τυχαίες ή όχι, οι πρόοδοι των τεχνικών διατήρησης της ζωής και ανάνηψης, οι οποίες είχαν επιτρέψει την εμφάνιση του *coma dépassé*, σημειώθηκαν ταυτοχρόνως με την ανάπτυξη και την τελειοποίηση των τεχνολογιών μεταμόσχευσης. Η κατάσταση του προσώπου που βρισκόταν σε «υπερβαθέν κώμα» ήταν η ιδανική συνθήκη για την αφαίρεση των οργάνων, αλλά αυτό συνεπαγόταν και προϋπέθετε ότι πρώτα θα είχε προσδιοριστεί με απόλυτη ακρίβεια και βεβαιότητα η στιγμή του θανάτου, ώστε να μην υπάρχει ο κίνδυνος να κατηγορηθεί για ανθρωποκτονία ο χειρουργός που πραγματοποιούσε τη μεταμόσχευση. Το 1968, μια ειδική επιτροπή του Πανεπιστημίου του Χάρβαρντ («The Ad Hoc Com-

5. «Le coma dépassé», ό.π., σ. 4.

mittee of the Harvard Medical School») καθόρισε τα κριτήρια της αποβίωσης και εγκαινίασε την έννοια του «εγκεφαλικού θανάτου» (*brain death*), η οποία, από εκείνη τη στιγμή, έμελλε να επιβληθεί βαθμηδόν (μολονότι αυτό δεν συνέβη άνευ πολεμικών και αντιπαραθέσεων) στη διεθνή επιστημονική κοινότητα, μέχρι που κατέληξε να διεισδύσει στη νομοθεσία πολλών αμερικανικών και ευρωπαϊκών κρατών. Η σκοτεινή ζώνη, επέκεινα του κώματος, την οποία ο Mollaret και ο Goulon άφηναν να αιωρείται μετέωρη μεταξύ της ζωής και του θανάτου, παρέχει σήμερα ακριβώς το νέο κριτήριο του θανάτου («ο κύριος στόχος μας», διακηρύσσει ήδη από τις πρώτες της αράδες η αναφορά του Χάρβαρντ, «είναι να προσδιορίσουμε το μη αναστρέψιμο κώμα ως το νέο κριτήριο θανάτου»⁶). Από τη στιγμή που τα κατάλληλα ιατρικά τεστ θα επιβεβαίωναν τον θάνατο ολόκληρου του εγκεφάλου (όχι μόνο του *neocortex*,⁷ αλλά και του *brain stem*⁸), ο ασθενής θα έπρεπε να θεωρείται νεκρός, ακόμη και αν, χάρη στα συστήματα τεχνητής διατήρησης της ζωής και ανάνηψης, εξακολουθούσε να αναπνέει.

6.3. Είναι προφανές ότι δεν έχουμε την πρόθεση να υπεισεέλθουμε στην επιστημονική συζήτηση γύρω από τον εγκεφαλικό θάνατο, αν, δηλαδή, αυτός συνιστά ή όχι το απαραίτητο και επαρκές κριτήριο για τη διαπίστωση του θανάτου ή αν η τελευταία λέξη θα πρέπει να αφήνεται στα παραδοσιακά κριτήρια. Δημιουργείται ωστόσο αναπόφευκτα η εντύπωση ότι ολόκληρη η συζήτηση περιέρχεται σε αξεδιάλυτες λογικές αντιφάσεις και ότι η έννοια «θάνατος» όχι μόνο δεν έχει καταστεί περισσότερο ακριβής, αλλά ταλαντεύεται από τον έναν πόλο στον άλλον με τη μεγαλύτερη δυνατή αοριστία, περιγράφοντας έναν φαύλο κύκλο ούτε λίγο ούτε πολύ παραδειγματικό. Πράγματι,

6. Harvard Report (Harvard University Medical School), «A Definition of Irreversible Coma», σε *JAMA*, 205, 1968, σ. 85.

7. νεοφλοιού. (Σ.τ.μ.)

8. εγκεφαλικό στέλεχος. (Σ.τ.μ.)

από την άλλη πλευρά, ο εγκεφαλικός θάνατος αντικαθιστά ως μοναδικό αυστηρό κριτήριο τον συστημικό (sistemico) ή σωματικό θάνατο, ο οποίος θεωρείται πλέον ανεπαρκής· από την άλλη, όμως, είναι ακόμη ο τελευταίος που, λίγο πολύ συνειδητά, καλείται να παράσχει το αποφασιστικό κριτήριο. Για τον λόγο αυτό προκαλεί έκπληξη το γεγονός ότι οι θιασώτες του εγκεφαλικού θανάτου μπορούν να γράφουν με κάθε ειλικρίνεια και παρρησία ότι «...(ο εγκεφαλικός θάνατος) οδηγεί αναπόδραστα σε βραχύ χρονικό διάστημα στον θάνατο»,⁹ ή (όπως κάνει και η αναφορά της Φιλανδικής Υπηρεσίας Υγείας) ότι «αυτοί οι ασθενείς (των οποίων διαγνώστηκε ο εγκεφαλικός θάνατος, και οι οποίοι, συνεπώς, ήταν ήδη νεκροί) πέθαναν εντός ενός εικοσιτετραώρου».¹⁰ Ο David Lamb, ένας ένθερμος συνήγορος του εγκεφαλικού θανάτου, ο οποίος μάλιστα είχε επισημάνει αυτές τις αντιφάσεις, γράφει από την πλευρά του, έχοντας πρώτα μνημονεύσει μια σειρά μελετών που αποδεικνύουν ότι η καρδιακή ανακοπή ακολουθεί εντός ολίγων ημερών από τη διάγνωση του εγκεφαλικού θανάτου: «Σε πολλές από αυτές τις μελέτες σημειώνονται διακυμάνσεις στις κλινικές εξετάσεις, όλες τους εντούτοις αποδεικνύουν ότι ο σωματικός θάνατος ακολουθεί αναπόφευκτα τον εγκεφαλικό θάνατο».¹¹ Με καταφανή λογική ασυνέπεια, η καρδιακή ανακοπή –η οποία πριν από λίγο είχε απορριφθεί ως έγκυρο κριτήριο θανάτου– επανεμφανίζεται για να αποδείξει την ακρίβεια του κριτηρίου που έπρεπε να την αντικαταστήσει.

Αυτός ο μετεωρισμός του θανάτου στη σκιερή ζώνη επέκεινα του κώματος αντικατοπτρίζεται και σε μια ανάλογη ταλάντευση μεταξύ ιατρικής και δικαίου, μεταξύ ιατρικής απόφασης και νομικής απόφασης. Το 1974, ο συνήγορος υπεράσπισης του

9. Douglas N. Walton, *Brain death. Ethical Considerations*, Purdue University Press, West Lafayette, Ιντιάνα 1980, σ. 51.

10. David Lamb, *Death, Brain Death and Ethics*, State University of New York Press, Ωλμπανυ 1985, σ. 56.

11. *Death, Brain Death and Ethics*, ό.π., σ. 63.

Andrew D. Lyons, ο οποίος κατηγορούνταν ενώπιον ενός δικαστηρίου της Καλιφόρνιας ότι είχε πυροβολήσει και φονεύσει έναν άνθρωπο, αντέταξε ότι η αιτία του θανάτου του θύματος δεν ήταν η σφαίρα που έριξε ο πελάτης του, αλλά η αφαίρεση της καρδιάς σε κατάσταση εγκεφαλικού θανάτου που διενήργησε ο χειρουργός Norman Shumway, για να πραγματοποιήσει μια μεταμόσχευση. Δεν ασκήθηκε δίωξη εναντίον του δόκτορα Shumway· είναι αδύνατον όμως να διαβάσουμε χωρίς να αισθανθούμε κάποια δυσφορία τη δήλωση με την οποία ο ίδιος έπεισε το δικαστήριο για την αθωότητά του: «Εγώ διαβεβαιώνω ότι ένας άνθρωπος του οποίου ο εγκέφαλος έχει πάψει να λειτουργεί είναι νεκρός. Αυτό είναι το μόνο κριτήριο που μπορεί να εφαρμοστεί καθολικά, γιατί ο εγκέφαλος είναι το μόνο όργανο που δεν μπορεί να μεταμοσχευτεί».¹² Σύμφωνα με κάθε αγαθή λογική, αυτό θα συνεπαγόταν ότι, όπως ο καρδιακός θάνατος έπαψε να παρέχει ένα έγκυρο κριτήριο, όταν επινοήθηκαν οι τεχνικές τεχνητής διατήρησης της ζωής και εκείνες της μεταμόσχευσης, έτσι και ο εγκεφαλικός θάνατος θα έπαυε να είναι τέτοιος, την ημέρα που θα λάμβανε χώρα, καθ' υπόθεση, η πρώτη μεταμόσχευση εγκεφάλου. Με τον τρόπο αυτό ο θάνατος καθίσταται ένα επιφαναινόμενο της τεχνολογίας της μεταμόσχευσης.

Ένα τέλειο παράδειγμα αυτής της ταλάντευσης του θανάτου αποτελεί η περίπτωση της Karen Quinlan, του κοριτσιού από τις ΗΠΑ που έπεσε σε βαθύ κώμα και διατηρήθηκε στη ζωή για πολλά χρόνια με τη βοήθεια των συστημάτων της τεχνητής αναπνοής και λήψης τροφής. Έπειτα από απαίτηση των γονιών, ένα δικαστήριο επέτρεψε τελικά τη διακοπή της τεχνητής αναπνοής, ώστε το κορίτσι να θεωρείται πλέον νεκρό. Στο σημείο αυτό η Karen, αν και σε κώμα, άρχισε να αναπνέει εκ νέου φυσιολογικά και «επέζησε» σε συνθήκες τεχνητής λήψης τροφής μέχρι το 1985, έτος του φυσικού «θανάτου» της. Είναι προφανές ότι το σώμα της Karen Quinlan είχε εισέλθει στην πραγματικότητα σε μια ζώνη απροσδιοριστίας, όπου οι λέξεις

12. *Death, Brain Death and Ethics*, ό.π., σ. 75.

«ζωή» και «θάνατος» είχαν χάσει το νόημά τους και η οποία, τουλάχιστον από αυτή την άποψη, δεν διαφέρει και ιδιαιτέρως από τον χώρο εξαίρεσης στον οποίο κατοικεί η γυμνή ζωή.

6.4. Όλα τα προηγούμενα σημαίνουν ότι σήμερα (όπως υπονοεί και η επισήμανση του Peter Medawar, κατά τον οποίο «στη βιολογία, οι αντιπαραθέσεις σχετικά με το νόημα των λέξεων “ζωή” και “θάνατος” είναι δείκτης μιας συζήτησης χαμηλού επιπέδου») ζωή και θάνατος δεν αποτελούν κυριολεκτικώς επιστημονικές έννοιες, αλλά πολιτικές έννοιες, που, ως τέτοιες, αποκτούν ένα ακριβές νόημα μόνο διαμέσου μιας απόφασης. Τα «οδυνηρώς και ακαταπαύστως μετατιθέμενα σύνορα», για τα οποία έκαναν λόγο ο Mollaret και ο Goulon, είναι σύνορα κινητά, δηλαδή μεταβλητά, γιατί είναι σύνορα βιοπολιτικά, και το γεγονός ότι σήμερα βρίσκεται σε εξέλιξη μια ευρεία διαδικασία, όπου το διακύβευμα είναι ακριβώς ο επαναπροσδιορισμός τους, καταδεικνύει ότι η άσκηση της κυρίαρχης εξουσίας περνά περισσότερο από κάθε άλλη στιγμή μέσα από αυτά και, για άλλη μια φορά, διατρέχει τις ιατρικές και βιολογικές επιστήμες.

Σε ένα ευφύες άρθρο του, ο Willard Gaylin επικαλέστηκε το φάσμα σωμάτων –που ο ίδιος αποκαλεί *neomorts*¹³– τα οποία θα είχαν το νομικό καθεστώς των πτωμάτων, αλλά θα μπορούσαν να διατηρήσουν, ενόψει ενδεχόμενων μεταμοσχεύσεων, κάποια χαρακτηριστικά της ζωής: «θα ήταν ζεστά, παλλόμενα και διουρούνται».¹⁴ Σε ένα αντίθετο πεδίο, ένας θιασώτης του εγκεφαλικού θανάτου χαρακτήρισε ως έναν *faux vivant*¹⁵ το σώμα που διατηρείται ζωντανό με τεχνητά μέσα, υποστηρίζοντας ότι είναι θεμιτή οποιαδήποτε παρέμβαση πάνω του δίχως καμία επιφύλαξη.¹⁶

13. νεονεκροί, νέοι νεκροί. (Σ.τ.μ.)

14. Willard Gaylin, «Harvesting the Dead», σε *Harper's*, 23 Σεπτεμβρίου 1974, σ. 30.

15. ψευδοζωντανό. (Σ.τ.μ.)

16. François Dagognet, *Le maîtrise du vivant*, Hachette, Παρίσι 1988, σ. 189.

Η νοσοκομειακή αίθουσα ανάνηψης –όπου ταλαντεύονται μεταξύ ζωής και θανάτου ο *neomort*, το πρόσωπο που βρίσκεται σε «υπερβαθέν κώμα» και ο *faux vivant*– οροθετεί έναν χώρο εξαίρεσης όπου προβάλλει σε καθαρή μορφή μια γυμνή ζωή για πρώτη φορά πλήρως ελεγχόμενη από τον άνθρωπο και την τεχνολογία του. Και επειδή ακριβώς πρόκειται όχι για ένα φυσικό σώμα, αλλά για μια ακραία ενσάρκωση του *homo sacer* (ορισμένοι έφτασαν στο σημείο να αποκαλέσουν το πρόσωπο που βρίσκεται σε «υπερβαθέν κώμα» ως «μια ενδιάμεση ύπαρξη μεταξύ του ανθρώπου και του ζώου»), το διακύβευμα είναι, για ακόμη μια φορά, ο ορισμός μιας ζωής η οποία μπορεί να αφαιρεθεί δίχως να διαπραχθεί ανθρωποκτονία (και η οποία, όπως ο *homo sacer*, είναι «άθυτη», με την έννοια ότι δεν θα μπορούσε προφανώς να θανατωθεί συνεπεία μιας θανατικής ποινής).

Ως εκ τούτου δεν εκπλήσσει το γεγονός ότι μεταξύ των περισσότερο ένθερμων υποστηρικτών του εγκεφαλικού θανάτου και της νεωτερικής βιοπολιτικής συγκαταλέγονται και εκείνοι οι οποίοι επικαλούνται την παρέμβαση του κράτους, το οποίο, αποφασίζοντας τη στιγμή του θανάτου, θα επιτρέπει την ακώλυτη παρέμβαση πάνω στον «ψευδοζωντανό», όσο αυτός βρίσκεται στην αίθουσα ανάνηψης.

Είναι λοιπόν απαραίτητο να προσδιορίσουμε με ακρίβεια τη στιγμή του τέλους και να μην επιμένουμε πλέον, όπως έκαναν κάποτε παθητικά, στη νεκρική ακαμψία και, ακόμη λιγότερο, στα συμπτώματα σήψης, αλλά να στηριχτούμε μόνο στον εγκεφαλικό θάνατο... Από εδώ έπεται και η δυνατότητα να παρέμβουμε στον ψευδοζωντανό... Μόνο το κράτος είναι σε θέση να το κάνει και οφείλει να το κάνει... Οι οργανισμοί ανήκουν στη δημόσια εξουσία: το σώμα εθνικοποιείται (*les organismes appartiennent à la puissance publique: on nationalise le corps*).¹⁷

17. *Le maîtrise du vivant*, ό.π., σ. 189.

Ούτε ο Reiter ούτε ο Verschuer είχαν εκφράσει ποτέ τόσο τολμηρές προτάσεις αναφορικά με το ζήτημα της πολιτικοποίησης της γυμνής ζωής· αλλά (και αυτό συνιστά ένα σαφές σημάδι ότι η βιοπολιτική έχει υπερβεί ένα νέο κατώφλι) στις νεωτερικές δημοκρατίες είναι δυνατόν να υποστηρίξουμε δημοσίως αυτό που οι ναζιστές βιοπολιτικοί δεν τολμούσαν να πουν.

ΤΟ ΣΤΡΑΤΟΠΕΔΟ ΩΣ ΝΟΜΟΣ ΤΗΣ ΝΕΩΤΕΡΙΚΟΤΗΤΑΣ

7.1. Αυτό που συνέβη στα στρατόπεδα συγκέντρωσης υπερβαίνει σε τέτοιο βαθμό τη δικαιοκή έννοια του εγκλήματος, ώστε συχνά παραλείφθηκε απλώς να ληφθεί υπόψη η ειδική δικαιο-πολιτική δομή εντός της οποίας έλαβαν χώρα αυτά τα γεγονότα. Το στρατόπεδο είναι μόνο ο τόπος όπου συντελέστηκε η πιο απόλυτη *conditio inhumana*¹ που εμφανίστηκε ποτέ πάνω στη γη: σε τελική ανάλυση, αυτό είναι που μετρά τόσο για τα θύματα όσο και για τους μεταγενέστερους. Εμείς εδώ θα ακολουθήσουμε σκοπίμως και με αποφασιστικότητα την αντίστροφη κατεύθυνση. Δεν θα συναγάγουμε τον ορισμό του στρατοπέδου από τα γεγονότα που συνέβησαν εντός του, αλλά, απεναντίας, θα θέσουμε μάλλον ερωτήματα, όπως: τι είναι ένα στρατόπεδο, ποια είναι η δικαιο-πολιτική δομή του, γιατί κατέστη εφικτό να λάβουν χώρα εντός του παρόμοια γεγονότα; Αυτό θα μας οδηγήσει να αντιμετωπίσουμε το στρατόπεδο όχι ως ένα ιστορικό γεγονός και ως μια ανωμαλία που ανήκει στο παρελθόν (αν και, ενδεχομένως, ακόμη και σήμερα αυτό επιβεβαιώνεται), αλλά, κατά κάποιο τρόπο, ως μια κρυφή μήτρα και νόμο του πολιτικού χώρου εντός του οποίου εξακολουθούμε να ζούμε.

Οι ιστορικοί διερωτώνται αν η πρώτη εμφάνιση των στρατοπέδων θα πρέπει να εντοπιστεί στα *campos de concentraciones* που δημιούργησαν οι Ισπανοί στην Κούβα το 1896, για να καταστείλουν την εξέγερση του πληθυσμού της αποικίας, ή

1. απάνθρωπη κατάσταση. (Σ.τ.μ.)

στα *concentration camps* στα οποία οι Άγγλοι στις αρχές του 20ού αιώνα στοίβαζαν τους Μπόερς τον έναν πάνω στον άλλον· εκείνο που μας ενδιαφέρει εδώ είναι ότι, σε αμφότερες τις περιπτώσεις, έχουμε να κάνουμε με μια επέκταση σε ολόκληρο τον πληθυσμό των πολιτών μιας κατάστασης εξαίρεσης η οποία συνδεόταν με έναν αποικιακό πόλεμο. Με άλλα λόγια, τα στρατόπεδα γεννιούνται όχι από το τακτικό δίκαιο (και ασφαλώς σε καμία περίπτωση, όπως ίσως κάποιος θα μπορούσε να πιστέψει, δεν γεννιούνται από έναν μετασχηματισμό και μια εξέλιξη του σωφρονιστικού δικαίου), αλλά από την κατάσταση εξαίρεσης και από τον στρατιωτικό νόμο. Αυτό γίνεται πιο προφανές στα ναζιστικά στρατόπεδα, για την προέλευση και το δικαίωμα καθεστώ των οποίων έχουμε στη διάθεσή μας πλήθος τεκμηρίων. Είναι γνωστό πως η δικαιοκή βάση του εγκλεισμού στα στρατόπεδα συγκέντρωσης δεν ήταν το κοινό δίκαιο, αλλά η *Schutzhaft* (κυριολεκτικώς: προστατευτική φύλαξη), ένας δικαιοκός θεσμός πρωσικής προέλευσης, τον οποίο οι γερμανοί νομικοί ταξινομούν μερικές φορές ως ένα προληπτικό αστυνομικό μέτρο, καθότι επέτρεπε να «τίθενται υπό φύλαξη» άτομα, ανεξαρτήτως οποιασδήποτε επιλήψιμης διαγωγής, αποκλειστικά και μόνο με σκοπό να αποτραπεί ένας κίνδυνος για την ασφάλεια του κράτους. Αλλά η προέλευση της *Schutzhaft* βρίσκεται στον πρωσικό νόμο της 4ης Ιουνίου 1851 για την κατάσταση πολιορκίας, που το 1871 επεκτάθηκε σε ολόκληρη τη Γερμανία (με εξαίρεση τη Βαυαρία), και ακόμη νωρίτερα στον πρωσικό νόμο για «την προστασία της προσωπικής ελευθερίας» (*Schutz der persönlichen Freiheit*) της 12ης Φεβρουαρίου 1850. Αυτοί οι νόμοι γνώρισαν ευρύτατη εφαρμογή στη διάρκεια του Α΄ Παγκοσμίου πολέμου και των ταραχών που σημειώθηκαν στη Γερμανία μετά τη συνθήκη ειρήνης. Δεν πρέπει να λησμονούμε πως τα πρώτα στρατόπεδα συγκέντρωσης επί γερμανικού εδάφους δεν ήταν έργο του ναζιστικού καθεστώτος, αλλά των σοσιαλδημοκρατικών κυβερνήσεων, οι οποίες όχι μόνο το 1923, μετά την κήρυξη της κατάστασης εξαίρεσης, έκλεισαν σε στρατόπεδα βάσει της *Schutzhaft* χιλιάδες στρατευμένους κομμουνιστές.

νιστές, αλλά δημιούργησαν και στο Κότμπους-Ζήλοβ ένα *Konzentrationslager für Ausländer*² που φιλοξενούσε ως επί το πλείστον εβραίους πρόσφυγες των ανατολικών χωρών, και το οποίο, ως εκ τούτου, μπορεί να θεωρηθεί το πρώτο στρατόπεδο συγκέντρωσης για Εβραίους του 20ού αιώνα (αν και, προφανώς, δεν επρόκειτο για στρατόπεδο εξολόθρευσης).

Το δικαιϊκό θεμέλιο της *Schutzhaft* ήταν η κήρυξη της κατάστασης πολιορκίας ή της κατάστασης εξαίρεσης, με την αντίστοιχη αναστολή της ισχύος των άρθρων του γερμανικού συντάγματος που εγγυόταν τις προσωπικές ελευθερίες. Πράγματι, σύμφωνα με το άρθρο 48 του συντάγματος της Βαϊμάρης: «Ο πρόεδρος του Ράιχ δύναται, όταν η δημόσια ασφάλεια και η τάξη διαταράσσονται σοβαρώς ή απειλούνται, να λάβει τις αναγκαίες αποφάσεις για την αποκατάσταση της δημόσιας ασφάλειας, εν ανάγκη με τη βοήθεια των ενόπλων δυνάμεων. Προς τούτο δύναται να αναστείλει προσωρινώς (*ausser Kraft setzen*) τα θεμελιώδη δικαιώματα που εμπεριέχονται στα άρθρα 114, 115, 117, 118, 123, 124 και 153». Από το 1919 μέχρι το 1924, οι κυβερνήσεις της Βαϊμάρης κήρυξαν επανειλημμένως την κατάσταση εξαίρεσης, η οποία σε ορισμένες περιπτώσεις διήρκεσε μέχρι και 5 μήνες (για παράδειγμα, από τον Σεπτέμβριο του 1923 μέχρι τον Φεβρουάριο του 1924). Όταν οι ναζί κατέλαβαν την εξουσία και, στις 28 Φεβρουαρίου 1933, εξέδωσαν το *Verordnung zum Schutz von Volk und Staat*,³ το οποίο ανέστειλε επ' αόριστον τα άρθρα του συντάγματος που αφορούσαν την προσωπική ελευθερία, την ελευθερία της έκφρασης και του συναθροίζεσθαι, το απαραβίαστο της οικογενειακής εστίας και το απόρρητο της αλληλογραφίας και των τηλεφωνικών συνδιαλέξεων, υπ' αυτή την έννοια, δεν ακολουθούσαν παρά μια πρακτική η οποία είχε παγιωθεί από τις προηγούμενες κυβερνήσεις.

2. Στρατόπεδα συγκέντρωσης για αλλοδαπούς. (Σ.τ.μ.)

3. Διάταγμα για την προστασία του λαού και του κράτους. (Σ.τ.μ.)

Εντούτοις, υπήρχε μια σημαντική καινοτομία. Το κείμενο του διατάγματος που, από δικαιική άποψη, θεμελιωνόταν υπορρήτως στο άρθρο 48 του έως και τότε ισχύοντος συντάγματος και αναμφιβόλως ισοδυναμούσε με κήρυξη της κατάστασης εξαίρεσης («Τα άρθρα 114, 115, 117, 118, 123, 124 και 153 του συντάγματος του γερμανικού Ράιχ», διαβάζουμε στην πρώτη παράγραφο, «αναστέλλονται μέχρι νεωτέρας διαταγής») δεν περιείχε, όμως, σε κανένα σημείο την έκφραση *Ausnahmezustand* (κατάσταση εξαίρεσης). Πράγματι, το διάταγμα έμεινε σε ισχύ μέχρι το τέλος του Τρίτου Ράιχ, το οποίο, υπό αυτήν την έννοια, πολύ εύστοχα χαρακτηρίστηκε ως «μια νύχτα του Αγίου Βαρθολομαίου που διήρκεσε 12 χρόνια».⁴ Ως εκ τούτου η κατάσταση εξαίρεσης παύει να αναφέρεται σε μια εξωτερική και προσωρινή κατάσταση πραγματολογικού κινδύνου και τείνει να ταυτιστεί με τον ίδιο τον κανόνα. Οι εθνικοσοσιαλιστές νομικοί είχαν σε τέτοιο βαθμό επίγνωση της ιδιαίτερης φύσης της κατάστασης, ώστε, καταφεύγοντας σε μια κάπως παράδοξη έκφραση, την ορίζουν ως «μια ηθελημένη κατάσταση εξαίρεσης» (*einen gewollten Ausnahmezustand*). «Μέσω της αναστολής των θεμελιωδών δικαιωμάτων», γράφει ο Werner Spohr, ένας νομικός που βρισκόταν κοντά στο καθεστώς, «το διάταγμα δίνει σάρκα και οστά σε μια ηθελημένη κατάσταση εξαίρεσης ενόψει της εγκαθίδρυσης του εθνικοσοσιαλιστικού κράτους».⁵

7.2. Η σημασία αυτού του συστατικού δεσμού μεταξύ κατάστασης εξαίρεσης και στρατοπέδου συγκέντρωσης δεν θα πρέπει να υποτιμηθεί για μια ορθή κατανόηση της φύσης του στρατοπέδου. Η «προστασία» της ελευθερίας, που τίθεται υπό αμφισβήτηση στη *Schutzhaft*, είναι, κατά ειρωνεία της τύχης, προστασία εναντίον της αναστολής του νόμου που χαρακτηρίζει την κατάσταση έκτακτης ανάγκης. Η καινοτομία σε σχέση με

4. Klaus Drobish – Günter Wieland, *System der NS-Konzentrationslager 1933-39*, Akademie Verlag, Βερολίνο 1993, σ. 26.

5. *System der NS-Konzentrationslager 1933-39*, ό.π., σ. 28.

το παρελθόν έγκειται στο γεγονός ότι αυτός ο θεσμός αποσυνδέεται από την κατάσταση εξαίρεσης πάνω στην οποία θεμελιωνόταν και αφήνεται σε ισχύ στη φυσιολογική κατάσταση. Το στρατόπεδο είναι ο χώρος που ανοίγεται, όταν η κατάσταση εξαίρεσης αρχίζει να καθίσταται ο κανόνας. Σε αυτό, η κατάσταση εξαίρεσης, που ήταν ουσιαστικά μια πρόσκαιρη αναστολή της έννομης τάξης βάσει μιας πραγματολογικής κατάστασης κινδύνου, αποκτά τώρα πια μόνιμη χωρική δομή, η οποία όμως, ως τέτοια, παραμένει σταθερά εκτός της κανονικής τάξης. Όταν, τον Μάρτιο του 1933, ταυτοχρόνως με τους εορτασμούς για την εκλογική νίκη του Hitler στην καγκελαρία του Ράιχ, ο Himmler αποφάσισε να δημιουργήσει στο Νταχάου ένα «στρατόπεδο συγκέντρωσης για πολιτικούς κρατούμενους», η διεύθυνσή του ανατέθηκε αμέσως στα SS και, μέσω της *Schutzhaft*, ετέθη εκτός των κανόνων του ποινικού και σωφρονιστικού δικαίου, με τα οποία ούτε τότε ούτε και ποτέ άλλοτε στη συνέχεια είχε σχέσεις. Παρά την πληθώρα, συχνά αντιφατικών μεταξύ τους, εγκυκλίων, οδηγιών και τηλεγραφημάτων, διά των οποίων, μετά το διάταγμα της 28ης Φεβρουαρίου, τόσο οι κεντρικές αρχές του Ράιχ όσο και εκείνες των μεμονωμένων *Länder* φρόντισαν επιμελώς να διατηρήσουν την εκτέλεση της *Schutzhaft* στη μεγαλύτερη δυνατή αοριστία, η απόλυτη ανεξαρτησία της από κάθε δικαστικό έλεγχο και από κάθε αναφορά στη φυσιολογική δικαιοκή τάξη επαναβεβαιωνόταν και διαφυλασσόταν αδιαλείπτως. Σύμφωνα με τις νέες αντιλήψεις των εθνικοσοσιαλιστών νομικών και συνταγματολόγων (στην πρώτη γραμμή των οποίων συναντάμε τον Carl Schmitt), οι οποίες θεωρούσαν ότι η πρωταρχική και άμεση απαρχή του δικαίου βρισκόταν στην ηγεσία και στην εντολή του *Führer*, η *Schutzhaft*, κατά τα άλλα, δεν έχρηζε δικαιοκής θεμελίωσης στους ισχύοντες θεσμούς και νόμους, αλλά αποτελούσε «άμεση συνέπεια της εθνικοσοσιαλιστικής επανάστασης».⁶ Για τον λόγο αυτό, στον βαθμό δηλαδή που τα στρατόπεδα δημιουργούνταν σε

6. *System der NS-Konzentrationslager 1933-39*, ό.π., σ. 27.

έναν ανάλογο ιδιάζοντα χώρο εξαίρεσης, ο αρχηγός της *Ge-stapo* Diels μπορούσε να διαβεβαιώνει: «Δεν υπάρχει καμία εντολή ούτε κάποια οδηγία σχετικά με την προέλευση των στρατοπέδων: αυτά δεν ιδρύθηκαν ούτε θεσπίστηκαν, απλώς μια μέρα αναφύησαν (*sie wurden nicht gegründet, sie waren eines Tages da*)».⁷

Το Νταχάου, όπως και τα άλλα στρατόπεδα που ευθύς αμέσως ήρθαν να το πλαισιώσουν (Σαξενχάουζεν, Μπούχενβαλντ, Λίχτενμπεργκ), παρέμειναν δυνητικώς πάντα σε λειτουργία: εκείνο που μεταβαλλόταν ήταν μόνο το μέγεθος του πληθυσμού τους (που, σε ορισμένες περιόδους, ιδιαίτέρως το διάστημα μεταξύ 1935 και 1937, πριν αρχίσει ο εκτοπισμός των Εβραίων, είχε συρρικνωθεί στα 7.500 άτομα): αλλά το στρατόπεδο ως τέτοιο έγινε στη Γερμανία μια διαρκής πραγματικότητα.

7.3. Είναι απαραίτητο να προχωρήσουμε σε κάποιους συλλογισμούς σχετικά με το παράδοξο καθεστώς του στρατοπέδου ως χώρου εξαίρεσης: το στρατόπεδο είναι ένα τμήμα εδάφους το οποίο τίθεται εκτός της κανονικής δικαιοκίνης τάξης, αλλά δεν είναι, για τούτο, απλώς ένας εξωτερικός χώρος. Ότι σε αυτό αποκλείεται είναι, σύμφωνα με την ετυμολογική σημασία του όρου εξαίρεση, *πιασμένο έξω (preso fuori)*, περιλαμβάνεται διά του ίδιου του αποκλεισμού του. Αλλά, με τον τρόπο αυτό, ότι πρωτίστως συλλαμβάνεται στην τάξη είναι η ίδια η κατάσταση εξαίρεσης. Πράγματι, δεδομένου ότι η κατάσταση εξαίρεσης είναι «ηθελημένη», εγκαινιάζει ένα νέο δικαιο-πολιτικό παράδειγμα, όπου δεν είναι εφικτό να διαχωρίσουμε τον κανόνα από την εξαίρεση. Δηλαδή, το στρατόπεδο είναι η δομή όπου η κατάσταση εξαίρεσης –στην πιθανή απόφαση επί της οποίας θεμελιώνεται η κυρίαρχη εξουσία– υλοποιείται κανονικώς. Ο κυρίαρχος δεν περιορίζεται πλέον να αποφασίζει επί της εξαίρεσης, κάτι που ήταν σύμφωνο προς το πνεύμα του συντάγματος της Βαϊμάρης, βάσει της αναγνώρισης μιας δεδομένης πραγμα-

7. *System der NS-Konzentrationslager 1933-39*, ό.π., σ. 30.

τολογικής κατάστασης (του κινδύνου για τη δημόσια ασφάλεια): αποκαλύπτοντας ολόγυμνη τη βαθύτερη και μύχια δομή του αναθέματος που χαρακτηρίζει την εξουσία του, τώρα δημιουργεί την *de facto* κατάσταση ως συνέπεια της απόφασης περί της εξαίρεσης. Ως εκ τούτου, αν το εξετάσουμε καλύτερα, στο στρατόπεδο το *quaestio juris*⁸ δεν είναι πλέον απολύτως διακριτό από το *quaestio facti*⁹ και, υπό αυτή την έννοια, κάθε ερώτημα που αφορά τη νομιμότητα ή τη μη νομιμότητα των όσων διαδραματίζονται εντός του απλώς στερείται νοήματος. Το στρατόπεδο είναι ένα υβρίδιο δικαίου και γεγονότος, όπου οι δύο όροι έχουν καταστεί απαράλλαχτοι μεταξύ τους.

Η Hannah Arendt παρατήρησε κάποτε ότι στα στρατόπεδα έρχεται πλήρως στο φως η αρχή που στηρίζει την ολοκληρωτική εξουσία και την οποία ο κοινός νους αρνείται πεισματικά να παραδεχτεί, δηλαδή η αρχή σύμφωνα με την οποία «όλα είναι δυνατά». Μόνο επειδή τα στρατόπεδα συνιστούν, υπό την έννοια που είδαμε, έναν χώρο εξαίρεσης, όπου όχι μόνο ο νόμος έχει καθ' ολοκληρίαν ανασταλεί, αλλά, επιπλέον, πραγματικότητα, γεγονός και δίκαιο συγχέονται δίχως υπολείμματα, όλα είναι δυνατά σε αυτά. Αν δεν γίνει αντιληπτή αυτή η ιδιαίτερη δικαιοπολιτική δομή των στρατοπέδων, η τάση των οποίων είναι ακριβώς η διαρκής δημιουργία της εξαίρεσης, όλα τα απίστευτα γεγονότα που συνέβησαν σε αυτά παραμένουν εντελώς ακατανόητα. Όποιοι εισερχόταν στο στρατόπεδο κινούνταν σε μια ζώνη αδιακρισίας μεταξύ εξωτερικού και εσωτερικού, εξαίρεσης και κανόνα, έννομου και έκνομου, όπου οι ίδιες οι έννοιες του προσωπικού δικαίου και της δικαιοκίνησης προστασίας δεν είχαν πλέον νόημα· επιπροσθέτως, αν ήταν Εβραίος, τότε σύμφωνα με τους νόμους της Νυρεμβέργης, ήταν ήδη απογυμνωμένος από τα δικαιώματα του πολίτη, και, ακολούθως, τη στιγμή της «τελικής λύσης», ήταν εντελώς αποεθνικοποιημένος. Δεδομένου λοιπόν ότι οι κάτοικοί του απογυμνώνονται από κά-

8. ζήτημα που αφορά το δίκαιο. (Σ.τ.μ.)

9. ζήτημα που αφορά το γεγονός. (Σ.τ.μ.)

θε πολιτική υπόσταση και ανάγονται καθ' ολοκληρίαν σε γυμνή ζωή, το στρατόπεδο συνιστά επίσης και τον πλέον απόλυτο βιοπολιτικό χώρο που έλαβε ποτέ σάρκα και οστά, και όπου η εξουσία δεν έχει απέναντί της παρά μόνο την καθαρή ζωή δίχως κάποια διαμεσολάβηση. Για τον λόγο αυτό το στρατόπεδο είναι το καθαυτό παράδειγμα του πολιτικού χώρου στο σημείο όπου η πολιτική καθίσταται βιοπολιτική και ο *homo sacer* συγχέεται δυνητικώς με τον πολίτη. Ως εκ τούτου η ορθή ερώτηση σχετικά με τις φρικαλεότητες που διαπράχθηκαν στα στρατόπεδα δεν είναι εκείνη η οποία υποκριτικά διερωτάται πώς στάθηκε δυνατόν να διαπραχθούν τόσο αποτρόπαια εγκλήματα εις βάρος ανθρώπινων υπάρξεων· πιο έντιμο και κυρίως περισσότερο επωφελές θα ήταν να ερευνήσουμε με προσοχή διαμέσου ποιων δικαιοκτών διαδικασιών και ποιων πολιτικών μηχανισμών στάθηκε εφικτό ανθρώπινες υπάρξεις να στερηθούν τελείως τα δικαιώματα και τα προνόμιά τους, φτάνοντας μάλιστα στο σημείο να διαπράττεται εις βάρος τους οτιδήποτε χωρίς να προβάλλει πλέον ως έγκλημα (πράγματι, στο σημείο αυτό τα πάντα είχαν καταστεί δυνατά).

7.4. Παρ' όλα αυτά, η γυμνή ζωή, στην οποία αυτές οι ανθρώπινες υπάρξεις είχαν μεταμορφωθεί, δεν είναι ένα φυσικό εξωπολιτικό γεγονός, που το δίκαιο δεν μπορεί παρά να βεβαιώσει ή να αναγνωρίσει· απεναντίας, αποτελεί, υπό την έννοια που είδαμε, ένα κατώφλι όπου το δίκαιο διαπερνά κάθε φορά στο γεγονός και το γεγονός σε δίκαιο, και όπου τα δύο επίπεδα τείνουν να καταστούν απaráλλαχτα μεταξύ τους. Δεν μπορεί να κατανοηθεί η ιδιαίτερη φύση της εθνικοσοσιαλιστικής έννοιας της φυλής –και ταυτοχρόνως η εξαιρετική ασάφεια και ανακολουθία που τη χαρακτηρίζουν– αν λησμονηθεί ότι το βιοπολιτικό σώμα, που συνιστά το νέο θεμελιώδες πολιτικό υποκείμενο, δεν είναι ούτε ένα *quaestio facti* (για παράδειγμα, η ταυτοποίηση ενός συγκεκριμένου βιολογικού σώματος) ούτε ένα *quaestio juris* (η ταυτοποίηση ενός συγκεκριμένου νέου κανόνα που πρέπει να εφαρμοστεί), αλλά ο τόπος μιας κυρίαρχης πο-

λιτικής απόφασης, η οποία ενεργεί εκεί όπου γεγονός και δικαιοπαύουν εντελώς να διακρίνονται.

Αυτή την ιδιάζουσα φύση των νέων θεμελιωδών βιοπολιτικών κατηγοριών κανείς δεν την εξέφρασε με σαφήνεια μεγαλύτερη από εκείνη του Schmitt, ο οποίος, το 1933, στο *Staat, Bewegung, Volk* συνδέει την έννοια της φυλής, άνευ της οποίας «το εθνικοσοσιαλιστικό κράτος δεν θα μπορούσε να υπάρξει ούτε και η δικαιοκή ζωή του θα ήταν νοητή», με εκείνες «τις γενικές και απροσδιόριστες ρήτρες» οι οποίες διείσδυαν όλο και βαθύτερα στη γερμανική και ευρωπαϊκή νομοθεσία του 20ού αιώνα. Σύμφωνα με τα όσα επισημαίνει ο Schmitt, έννοιες όπως «χρηστά ήθη», «πρέπουσα πρωτοβουλία», «εξέχουσα αιτία» «ασφάλεια και δημόσια τάξη», «κατάσταση κινδύνου», «κατάσταση ανάγκης», οι οποίες δεν παραπέμπουν σε έναν κανόνα, αλλά σε μια κατάσταση, εισβάλλοντας στον κανόνα, κατέστησαν πλέον απαρχαιωμένη την ψευδαίσθηση ενός νόμου ικανού να ρυθμίζει a priori όλες τις περιπτώσεις και όλες τις καταστάσεις και τον οποίο ο δικαστής θα όφειλε απλώς να εφαρμόζει. Υπό την επίδραση αυτών των ρητρών, οι οποίες μεταθέτουν τη βεβαιότητα και την υπολογισιμότητα εκτός του κανόνα, όλες οι δικαιοκές έννοιες καθίστανται απροσδιόριστες. Ο Schmitt, ανυποψίαστος για τους καφκικούς τόνους που μετέρχεται, γράφει:

Υπό αυτή την έποψη, σήμερα υπάρχουν πια μόνο «απροσδιόριστες» δικαιοκές έννοιες... Έτσι ολόκληρη η εφαρμογή του νόμου βρίσκεται μεταξύ Σκύλλας και Χάρυβδης. Ο δρόμος που διανοίγεται μπροστά μας φαίνεται να μας καταδικάζει σε μια θάλασσα δίχως ακτές και μας απομακρύνει ολοένα και περισσότερο από το στέρεο έδαφος της δικαιοκής βεβαιότητας και της προσκόλλησης στον νόμο, που συνιστά ταυτοχρόνως το έδαφος της ανεξαρτησίας των δικαστών: ο δρόμος προς τα πίσω ωθεί προς μια φορμαλιστική πρόληψη του νόμου, που αναγνωρίζουμε ότι στερείται νοήματος, ότι ιστορικά έχει ξεπεραστεί εδώ και πολύ καιρό, και την οποία δεν αξίζει πλέον να λαμβάνουμε σοβαρά υπόψη μας.¹⁰

10. Carl Schmitt, «Staat, Bewegung, Volk», σε Carl Schmitt, *Die*

Η εθνικοσοσιαλιστική έννοια της φυλής (ή, σύμφωνα με τα λόγια του Schmitt, «η ισότητα του γένους») λειτουργεί ως μια γενική ρήτρα (ανάλογη με την «κατάσταση κινδύνου» ή τα «χρηστά ήθη») που δεν παραπέμπει όμως σε μια εξωτερική διαμορφωμένη κατάσταση, αλλά πραγματοποιεί μια άμεση ταύτιση γεγονότος και δικαίου. Ο δικαστής και ο λειτουργός, ή οποιοσδήποτε άλλος οφείλει να αναμετρηθεί με αυτή, δεν προσανατολίζονται πλέον σύμφωνα με τον κανόνα ή σύμφωνα με τη διαμορφωμένη κατάσταση, αλλά δεσμεύονται αποκλειστικώς στη βάση της κοινότητας της φυλής με τον γερμανικό λαό και με τον *Führer*, και κινούνται σε μια ζώνη όπου η διάκριση μεταξύ ζωής και πολιτικής, μεταξύ *quaestio facti* και *quaestio juris* δεν μπορεί πια να έχει κυριολεκτικώς κανένα νόημα.

7.5. Μόνο υπό αυτή την οπτική η εθνικοσοσιαλιστική θεωρία, η οποία θέτει στον λόγο του *Führer* την άμεση και εν εαυτή τέλεια πηγή του νόμου, αποκτά το πλήρες νόημά της. Όπως ο λόγος του *Führer* δεν είναι μια πραγματολογική κατάσταση η οποία ακολούθως μεταμορφώνεται σε κανόνα, αλλά είναι αυτή καθαυτή, ως ζωντανή φωνή, κανόνας, έτσι και το βιοπολιτικό σώμα (στη διττή υπόστασή του ως εβραϊκό σώμα και ως γερμανικό σώμα, ως ζωή ανάξια να βιωθεί και ως πλήρης ζωή) δεν είναι μια αδρανής βιολογική προϋπόθεση στην οποία παραπέμπει ο κανόνας, αλλά είναι την ίδια στιγμή κανόνας και κριτήριο της εφαρμογής του, κανόνας που αποφασίζει το γεγονός που αποφασίζει την εφαρμογή του.

Η ριζική καινοτομία που λανθάνει σε αυτή την αντίληψη δεν μελετήθηκε επαρκώς από τους ιστορικούς του δικαίου. Δεν είναι μόνο ότι ο νόμος που εκπορεύεται από τον *Führer* δεν μπορεί να οριστεί ούτε ως κανόνας ούτε ως εξαίρεση, ούτε ως δίκαιο ούτε ως γεγονός· προχωρώντας ακόμη παραπέρα: σε αυτόν τον νόμο ο ορισμός, η εφαρμογή και η εκτέλεση ενός κα-

νόνα, η παραγωγή του δικαίου και η εφαρμογή του δικαίου δεν συνιστούν κατά κανέναν τρόπο διακριτές στιγμές. (Κάτι που ο Benjamin το είχε αντιληφθεί προβάλλοντας τη θεωρία του Schmitt περί κυριαρχίας πάνω στον μπαρόκ μονάρχη, όπου «το νεύμα της εκτέλεσης» καθίσταται συστατικό· ο μονάρχης, υποχρεωμένος να αποφασίσει περί της εξαίρεσης, βρίσκεται εγκλωβισμένος, αδυνατώντας να λάβει μια απόφαση.¹¹) Ο *Führer* είναι όντως, σύμφωνα με τον πυθαγόρειο ορισμό του κυρίαρχου, ένας νόμος έμψυχος.¹² (Για τον λόγο αυτόν, μολονότι τυπικώς παραμένει σε ισχύ, η διάκριση των εξουσιών που χαρακτηρίζει το φιλελεύθερο-δημοκρατικό κράτος χάνει εδώ το νόημά της. Εξού και η δυσκολία να κριθούν σύμφωνα με τα συνηθισμένα δικαιοκρίτηρια εκείνοι οι λειτουργοί οι οποίοι, όπως ο Eichmann, δεν έκαναν τίποτε άλλο παρά να ακολουθούν σαν νόμο τον λόγο του *Führer*.)

Αυτό είναι το απώτερο νόημα της θέσης του Schmitt σύμφωνα με την οποία η αρχή της *Führung*¹³ «είναι μια έννοια του άμεσου παρόντος και της πραγματικής παρουσίας».¹⁴ Αυτός επίσης είναι ο λόγος για τον οποίο ο ίδιος μπορεί να ισχυρίζεται, δίχως να υποπίπτει σε κάποια αντίφαση, πως «είναι μια θεμελιώδης γνώση της σύγχρονης ενεργής γερμανικής πολιτικής γενιάς ότι ακριβώς η απόφαση σχετικά με το αν ένα γεγονός ή ένα είδος πραγμάτων είναι απολιτικό, αποτελεί μια ειδικώς πολιτική απόφαση».¹⁵ Τώρα η πολιτική είναι κυριολεκτικά η απόφαση αναφορικά με το απολιτικό (δηλαδή τη γυμνή ζωή).

11. «Ursprung der deutschen Trauerspiel», ό.π., σσ. 249-50.

12. Ο συγγραφέας δανείζεται την έκφραση από την αρχαία ελληνική γραμματεία. Βλ. σχετικά Jesper Svenbro, *Phrasikleia, anthropologie de la lecture en Grèce ancienne*, Paris 1988 (*Φρασίκληια. Ανθρωπολογία της ανάγνωσης στην αρχαία Ελλάδα*, μετάφραση: Στέφανος Οικονόμου, Πατάκης, 2002, κυρίως σ. 192).

13. ηγεσία, αρχηγία, διεύθυνση. (Σ.τ.μ.)

14. «Staat, Bewegung, Volk», ό.π., σ. 42.

15. «Staat, Bewegung, Volk», ό.π., σ. 17.

Το στρατόπεδο είναι ο χώρος αυτής της απόλυτης αδυνατότητας να αποφανθούμε και να επιλέξουμε μεταξύ γεγονότος και δικαίου, μεταξύ νόρμας και εφαρμογής, μεταξύ εξαίρεσης και κανόνα, που εντούτοις αποφασίζει ακατάπαυστα γι' αυτά. Ό,τι έχουν απέναντί τους ο φύλακας ή ο αξιωματούχος του στρατοπέδου δεν είναι ένα εξωδικαιικό γεγονός (ένα υποκείμενο το οποίο βιολογικώς ανήκει στην εβραϊκή φυλή) πάνω στο οποίο θα πρέπει να εφαρμόσουν τη διάκριση που επιβάλλει η εθνικοσοσιαλιστική νόρμα· αντιθέτως, κάθε χειρονομία, οτιδήποτε συμβαίνει στο στρατόπεδο, από το πλέον συνηθισμένο μέχρι το πιο εξαιρετικό, επιτελεί την απόφαση περί γυμνής ζωής, μέσω της οποίας πραγματώνεται το γερμανικό βιοπολιτικό σώμα. Ο διαχωρισμός του εβραϊκού σώματος συνιστά την άμεση παραγωγή του ίδιου του γερμανικού σώματος, όπως ακριβώς και η εφαρμογή της νόρμας είναι η παραγωγή του.

7.6. Αν αυτό αληθεύει, αν η ουσία του στρατοπέδου συνίσταται στην υλοποίηση της κατάστασης εξαίρεσης και στην επακόλουθη δημιουργία ενός χώρου όπου η γυμνή ζωή και ο κανόνας εισέρχονται σε ένα κατώφλι αδιακρίσιας, τότε οφείλουμε να παραδεχτούμε ότι βρισκόμαστε δυναμικώς παρουσία ενός στρατοπέδου κάθε φορά που δημιουργείται μια ανάλογη δομή, ανεξαρτήτως της σπουδαιότητας των εγκλημάτων που διαπράττονται και οποιαδήποτε αν είναι η ονομασία και η ειδική τοπογραφία της. Στρατόπεδο θα είναι είτε πρόκειται για το στάδιο του Μπάρι, όπου το 1991 η ιταλική αστυνομία στοίβαξε προσωρινά τους αλβανούς λαθρομετανάστες, πριν τους ξαναστείλει στην πατρίδα τους, είτε πρόκειται για το χειμερινό ποδηλατοδρόμιο όπου οι αρχές του καθεστώτος του Βισύ συγκέντρωσαν τους Εβραίους, πριν τους παραδώσουν στους Γερμανούς· είτε έχουμε να κάνουμε με το *Konzentrationslager für Ausländer* στο Κότμπους-Ζήλοβ, όπου η κυβέρνηση της Βαϊμάρης συγκέντρωσε τους εβραίους πρόσφυγες από τις ανατολικές χώρες, είτε με τις *zones d'attente*¹⁶ των διε-

16. ζώνες αναμονής. (Σ.τ.μ.)

θών γαλλικών αερολιμένων, όπου κρατούνται οι ξένοι που ζητούν να τους αναγνωριστεί η ιδιότητα του πρόσφυγα. Σε όλες αυτές τις περιπτώσεις, ένας τόπος φαινομενικώς ανώδυνος (όπως, για παράδειγμα, το Hôtel Arcade στο Ρουασί) οριοθετεί στην πραγματικότητα έναν χώρο όπου η κανονική τάξη αναστέλλεται εκ των πραγμάτων και όπου το γεγονός πως διαπράττονται ή όχι φρικαλεότητες δεν εξαρτάται από το δίκαιο, αλλά μόνο από τον πολιτισμό και το ηθικό αίσθημα της αστυνομίας η οποία ενεργεί προσωρινά ως κυρίαρχη (για παράδειγμα, στη διάρκεια των τεσσάρων ημερών που οι αλλοδαποί μπορούν να κρατηθούν στις *zones d'attente*, πριν παρέμβουν οι δικαστικές αρχές).

7.7. Υπό αυτή την οπτική, λοιπόν, η γέννηση του στρατοπέδου στην εποχή μας προβάλλει ως ένα συμβάν που σημαδεύει με καθοριστικό τρόπο τον πολιτικό χώρο της ίδιας της νεωτερικότητας. Λαμβάνει χώρα στο σημείο όπου το πολιτικό σύστημα του νεωτερικού έθνους-κράτους, το οποίο θεμελιωνόταν πάνω στον λειτουργικό δεσμό μεταξύ μιας καθορισμένης εντοπισοποίησης (το έδαφος) και μιας καθορισμένης τάξης (το κράτος), με τη μεσολάβηση αυτόματων κανόνων εγγραφής της ζωής (τη γέννηση ή το έθνος), εισέρχεται σε διαρκή κρίση και το ίδιο το κράτος αποφασίζει να αναλάβει απευθείας μεταξύ των καθηκόντων του και εκείνο της μέριμνας της βιολογικής ζωής του έθνους. Δηλαδή, αν η δομή του έθνους-κράτους καθορίζεται από τα τρία στοιχεία έδαφος, τάξη, γέννηση, η διάρρηξη του παλιού νόμου δεν συντελείται στις δύο πλευρές, που, σύμφωνα με τον Schmitt, το συγκροτούσαν (την εντοπισοποίηση, τοποθέτηση [*Ortung*] και την ταξιθέτηση [*Ordnung*]), αλλά στο σημείο που χαράσσει στο εσωτερικό τους την εγγραφή της γυμνής ζωής (τη γέννηση που, με τον τρόπο αυτό, καθίσταται έθνος). Υπάρχει κάτι που δεν μπορεί πλέον να λειτουργήσει στους παραδοσιακούς μηχανισμούς ρύθμισης αυτής της εγγραφής και το στρατόπεδο είναι ο νέος κρυφός ρυθμιστής της εγγραφής της ζωής στην τάξη – ή, μάλλον, η ένδειξη της αδυναμίας του συ-

στήματος να λειτουργήσει χωρίς να μεταμορφωθεί σε φονική μηχανή. Είναι ενδεικτικό ότι τα στρατόπεδα κάνουν την εμφάνισή τους μαζί με τους νέους νόμους περί ιδιότητας του πολίτη και περί αποεθνικοποίησης των πολιτών (δεν αναφερόμαστε μόνο στους νόμους της Νυρεμβέργης περί της ιδιότητας του πολίτη του Ράιχ, αλλά και στους νόμους περί αποεθνικοποίησης των πολιτών που εξέδωσαν όλα σχεδόν τα ευρωπαϊκά κράτη την περίοδο μεταξύ 1915 και 1933). Η κατάσταση εξαίρεσης, η οποία ουσιαστικώς αποτελούσε μια πρόσκαιρη αναστολή της τάξης, καθίσταται τώρα μια νέα και σταθερή χωρική δομή, όπου κατοικεί εκείνη η γυμνή ζωή που, με αυξανόμενο ρυθμό, δεν μπορεί πλέον να εγγράφεται στην τάξη. Η αυξανόμενη αποσύνδεση μεταξύ της γέννησης (της γυμνής ζωής) και του έθνους-κράτους είναι το καινοφανές γεγονός της πολιτικής του καιρού μας και ό,τι αποκαλούμε στρατόπεδο δεν είναι παρά αυτή η απόκλιση. Σε μια τάξη άνευ εντοπιοποίησης (στην κατάσταση εξαίρεσης, όπου ο νόμος αναστέλλεται) αντιστοιχεί τώρα μια εντοπιοποίηση άνευ τάξης (το στρατόπεδο, ως διαρκής χώρος εξαίρεσης). Το πολιτικό σύστημα δεν επιβάλλει πλέον μορφές ζωής και δικαιικούς κανόνες σε έναν καθορισμένο χώρο, αλλά στο εσωτερικό του εμπεριέχει μια *εκτοπίζουσα εντοπιοποίηση* (*localizzazione dislocante*) η οποία το υπερβαίνει, όπου οποιαδήποτε μορφή ζωής και οποιοσδήποτε κανόνας μπορούν δυνητικώς να αδραχτούν. Το στρατόπεδο ως εκτοπίζουσα εντοπιοποίηση είναι η κρυφία μήτρα της πολιτικής εντός της οποίας ακόμα ζούμε, την οποία οφείλουμε να μάθουμε να αναγνωρίζουμε διαμέσου όλων των μεταμορφώσεών της, στις *zones d'attente* των αεροδρομίων μας όπως και σε ορισμένες περιφέρειες των πόλεων μας. Πρόκειται λοιπόν για το τέταρτο αναπόσπαστο στοιχείο που προστέθηκε, διαρρηγνύοντάς τη, στην παλαιά τριάδα κράτος-έθνος (γέννηση)-έδαφος.

Είναι σε τούτη την προοπτική που είμαστε υποχρεωμένοι να εξετάσουμε την επανεμφάνιση των στρατοπέδων σε μια μορφή, υπό μια έννοια, ακόμη πιο ακραία, στα εδάφη της πρώην Γιουγκοσλαβίας. Αυτό που συμβαίνει εκεί δεν είναι καθόλου, όπως

ιδιοτελείς παρατηρητές έσπευσαν να δηλώσουν, ένας επαναπροσδιορισμός του παλαιού πολιτικού συστήματος σύμφωνα με νέες εθνικές και εδαφικές κατατάξεις, δηλαδή μια απλή επανάληψη των διαδικασιών που οδήγησαν στη συγκρότηση των ευρωπαϊκών εθνών-κρατών. Απεναντίας, συντελείται μια ανεπούλωτη ρήξη του παλαιού νόμου και μια εκτόπιση των πληθυσμών και της ανθρώπινης ζωής σύμφωνα με γραμμές διαφυγής εντελώς καινοφανείς. Εξού και η αποφασιστική σημασία των στρατοπέδων εθνοβιασμού, δηλαδή βάσει της εθνικότητας. Αν οι ναζί δεν σκέφτηκαν ποτέ να πραγματοποιήσουν την «τελική λύση» καθιστώντας εγκύους τις Εβραίες, αυτό συνέβη γιατί η αρχή της γέννησης, η οποία διασφάλιζε την εγγραφή της ζωής στην τάξη του έθνους-κράτους, παρέμενε κατά κάποιο τρόπο λειτουργική, αν και βαθύτατα μεταμορφωμένη. Τώρα αυτή η αρχή εισέρχεται σε διαδικασία εκτόπισης, παρέκκλισης και κατάρρευσης όπου η λειτουργία της καθίσταται προδήλως αδύνατη και όπου θα πρέπει να αναμένουμε όχι μόνο την εμφάνιση νέων στρατοπέδων, αλλά και ολοένα πιο καινοφανείς και παραληρηματικούς κανονιστικούς ορισμούς της εγγραφής της ζωής στην Πόλη. Το στρατόπεδο, που τώρα πια έχει εγκατασταθεί σταθερά στο εσωτερικό της, είναι ο νέος βιοπολιτικός νόμος του πλανήτη.

Κάθε ερμηνεία της πολιτικής σημασίας του όρου «λαός» οφείλει να εκκινεί από το μοναδικό γεγονός ότι, στις σύγχρονες ευρωπαϊκές γλώσσες, υποδηλώνει πάντα και τους φτωχούς, τους απόκληρους, τους αποκλεισμένους. Δηλαδή, ο ίδιος όρος προσδιορίζει τόσο το στατικό πολιτικό υποκείμενο όσο και την τάξη η οποία, εκ των πραγμάτων, αν όχι εκ του νόμου, αποκλείεται από την πολιτική.

Ο ιταλικός *popolo*, ο γαλλικός *peuple*, ο ισπανικός *pueblo* (όπως και τα αντίστοιχα επίθετα «popolare», «populaire», «popular» και τα υστερολατινικά *populus* και *popularis* από τα οποία προέρχονται όλα τα προηγούμενα) απεικονίζουν, τόσο στην κοινή γλώσσα όσο και στο πολιτικό λεξιλόγιο, είτε το σύνολο των πολιτών ως ενιαίο πολιτικό σώμα (όπως στις εκφράσεις «ιταλικός λαός» ή «λαϊκός δικαστής») είτε όσους ανήκουν στις κατώτερες τάξεις (όπως στις εκφρά-

σεις *homme du peuple*,¹⁷ λαϊκή συνοικία, *fronte populaire*¹⁸). Ακόμη και ο αγγλικός *people*, που δεν έχει τόσο διαφοροποιημένη έννοια, διατηρεί ωστόσο τη σημασία του *ordinary people*¹⁹ σε αντίθεση με τους πλούσιους και τους ευγενείς. Έτσι στο σύνταγμα των Ηνωμένων Πολιτειών της Αμερικής διαβάζουμε χωρίς διακρίσεις «We the people of the United States...»²⁰: αλλά, όταν ο Lincoln, στην ομιλία του στην Γκέτισμπεργκ, επικαλείται μια «Government of the people by the people for the people»,²¹ η επανάληψη αντιπαραθέτει υπαινικτικώς στον πρώτο λαό έναν άλλο. Πόσο ουσιώδης στάθηκε αυτή η αμφισημία και κατά τη διάρκεια της Γαλλικής Επανάστασης (δηλαδή, ακριβώς τη στιγμή κατά την οποία προβάλλει ως διεκδίκηση η αρχή της λαϊκής κυριαρχίας) το μαρτυρά η αποφασιστική λειτουργία που επιτέλεσε η συμπόνια για τον λαό νοούμενο ως αποκλεισμένη τάξη. Η Η. Arendt υπενθύμισε ότι «η ίδια η σημασία του όρου προέρχεται από τη συμπόνια και η λέξη έγινε συνώνυμη της ατυχίας και της δυστυχίας – *le peuple, les malheureux m'applaudissent*,²² συνήθιζε να λέει ο Robespierre: *le peuple toujours malheureux*,²³ όπως εκφραζόταν ακόμα και ο Sieyès, μια από τις λιγότερο συναισθηματικές και πιο φωτεινές μορφές της Επανάστασης».²⁴ Αλλά ήδη στον Bodin, με ένα αντίθετο νόημα, στο κεφάλαιο της *République*, όπου ορίζεται η Δημοκρατία, ή *État populaire*,²⁵ η έννοια είναι διττή: στον *people en corps*,²⁶ ως κάτοχο της κυριαρχίας, αντιπαραβάλλεται ο *menu peuple*,²⁷ που η φρόνηση συμβουλεύει να αποκλείεται από την πολιτική εξουσία.

Μια σημαντική αμφισημία τόσο διάχυτη και σταθερή δεν μπορεί

17. *άνθρωπος του λαού*. (Σ.τ.μ.)

18. *λαϊκό μέτωπο*. (Σ.τ.μ.)

19. *κοινοί άνθρωποι*. (Σ.τ.μ.)

20. «Εμείς ο λαός των Ηνωμένων Πολιτειών...» (Σ.τ.μ.)

21. «Κυβέρνηση του λαού από τον λαό για τον λαό» (Σ.τ.μ.)

22. «ο λαός, αυτοί οι δυστυχισμένοι με χειροκροτούν». (Σ.τ.μ.)

23. «ο λαός πάντοτε δυστυχισμένος». (Σ.τ.μ.)

24. *On revolution*, ό.π., σ. 70.

25. *Λαϊκό κράτος*. (Σ.τ.μ.)

26. *λαό εν σώματι*. (Σ.τ.μ.)

27. *κατώτερος λαός, ταπεινός λαός*. (Σ.τ.μ.)

να είναι τυχαία: πρέπει να αντικατοπτρίζει μια αμφιβολία εγγενή στη φύση και στη λειτουργία της έννοιας «λαός» στη δυτική πολιτική. Δηλαδή, όλα συμβαίνουν ως εάν αυτό που αποκαλούμε «λαό» να μην είναι στην πραγματικότητα ενιαίο υποκείμενο, αλλά η διαλεκτική ταλάντευση μεταξύ δύο αντιτιθέμενων πόλων: από τη μια πλευρά, το σύνολο «Λαός» ως ακέραιο πολιτικό σώμα· από την άλλη, το υποσύνολο «λαός» ως θραυσματική πολλαπλότητα άπορων και αποκλεισμένων σωμάτων· εκεί μια περίληψη που διατείνεται ότι είναι δίχως υπολείμματα· εδώ ένας αποκλεισμός καταφανώς δίχως ελπίδα. Στο ένα άκρο, το ολικό κράτος των ενσωματωμένων και κυρίαρχων πολιτών· στο άλλο, ο απαγορευμένος τόπος –αυλή των θαυμάτων ή στρατόπεδο συγκέντρωσης– των αθλίων, των καταπιεσμένων, των ηττημένων. Υπ’ αυτή την έννοια δεν υπάρχει πουθενά μια μοναδική και στέρεη σημασία του όρου «λαός»: όπως πολλές θεμελιώδεις πολιτικές έννοιες (παρεμφερείς, ως προς αυτό, με τα *Urworte* των Abel και Freud και τις ιεραρχικές σχέσεις του Dumont) ο «λαός» είναι μια πολωτική έννοια, η οποία υποδηλώνει μια διπλή κίνηση και μια σύνθετη σχέση μεταξύ δύο άκρων. Αυτό όμως σημαίνει, επίσης, ότι η σύσταση του ανθρώπινου είδους σε ένα πολιτικό σώμα περνά διαμέσου μιας θεμελιώδους διάσπασης και ότι, στην έννοια «λαός», μπορούμε να αναγνωρίσουμε άνευ δυσκολίας τα κατηγορικά ζεύγη που είδαμε να ορίζουν την πρωταρχική πολιτική δομή: γυμνή ζωή (λαός) και πολιτική υπόσταση (Λαός), αποκλεισμός και περίληψη, ζωή και βίος. Δηλαδή, ο «λαός» φέρει ήδη πάντοτε εντός του το θεμελιώδες βιοπολιτικό ρήγμα. Είναι συνεπώς αυτό που δεν μπορεί να περιληφθεί στο όλο του οποίου αποτελεί μέρος και που δεν μπορεί να ανήκει στο σύνολο στο οποίο ήδη πάντοτε περιλαμβάνεται. Εξού και οι αντιφάσεις και οι απορίες τις οποίες η έννοια «λαός» γεννά κάθε φορά που κάποιος την επικαλείται και την εισάγει στην πολιτική σκηνή. Ο «λαός» είναι αυτό που πάντοτε υπάρχει και που, ωστόσο, οφείλει να πραγματώνεται· είναι η καθαρή πηγή κάθε ταυτότητας και όμως οφείλει συνεχώς να επαναπροσδιορίζεται και να αποκαθαίρεται μέσω του αποκλεισμού, της γλώσσας, του αίματος, του εδάφους. Δηλαδή, στον αντίθετο πόλο, αυτός είναι ό,τι κατ’ ουσίαν λείπει σε αυτόν καθαυτόν και, ως εκ τούτου, η πραγμάτωσή του συμπίπτει με την κατάργησή του· είναι αυτό το οποίο, προκειμένου να υπάρξει, οφείλει να αρνηθεί, μέσω του αντιθέτου του, τον εαυτό

του (από εδώ προκύπτουν οι ειδικές απορίες του εργατικού κινήματος, που απευθύνεται στον λαό και, ταυτοχρόνως, τείνει στην κατάργησή του). Από καιρού εις καιρόν αιματηρό λάβαρο της αντίδρασης και αμφίβολη σημαία των επαναστάσεων και των λαϊκών μετώπων, ο λαός εμπεριέχει σε κάθε περίπτωση έναν διχασμό πολύ πιο αρχέγονο από εκείνον του φίλου-εχθρού, έναν ακατάπαυστο εμφύλιο πόλεμο που τον διαιρεί πιο ριζικά από κάθε σύγκρουση και, ταυτοχρόνως, τον κρατά ενωμένο και τον συγκροτεί πιο σταθερά από οποιαδήποτε ταυτότητα. Μια προσεκτική ματιά μάς επιτρέπει να διαπιστώσουμε ότι ακόμα και αυτό που ο Marx αποκαλεί πάλη των τάξεων και το οποίο, μολονότι παραμένει κατ' ουσίαν κάτι το απροσδιόριστο, καταλαμβάνει μια θέση τόσο κεντρική στη σκέψη του, δεν είναι τίποτα άλλο από αυτόν τον εσωτερικό πόλεμο που διαιρεί κάθε λαό και που θα τελειώσει μόνο όταν, στην αταξική κοινωνία ή στο μεσσιανικό βασίλειο, Λαός και λαός θα συμπέσουν και δεν θα υπάρχει πλέον όντως κανένας λαός.

Αν κάτι τέτοιο αληθεύει, αν ο λαός εμπεριέχει απαραίτητως στο εσωτερικό του το θεμελιώδες βιοπολιτικό ρήγμα, καθίσταται τότε επικτό να ιδωθούν και να εξεταστούν υπό νέα οπτική ορισμένες αποφασιστικής σημασίας σελίδες της ιστορίας του 20ού αιώνα. Αν και η πάλη μεταξύ των δύο «λαών» υπήρχε ασφαλώς ανέκαθεν, στην εποχή μας έχει υποστεί μια έσχατη μέχρι παροξυσμού επιτάχυνση. Στη Ρώμη, η εσωτερική διάσπαση του λαού ήταν επικυρωμένη δικαίως στην ξεκάθαρη διάκριση μεταξύ *populus*²⁸ και *plebs*,²⁹ με το κάθε μέρος να έχει τους δικούς του θεσμούς και τους δικούς του μαγίστρους, όπως ακριβώς, στον Μεσαίωνα, η διάκριση μεταξύ κατώτερου λαού (*popolo minuto*) και ανώτερου λαού (*popolo grasso*) αντιστοιχούσε σε μια ακριβή άρθρωση διαφόρων τεχνών και επαγγελμάτων³⁰.

28. *δήμος, λαός, οι πολίτες.* (Σ.τ.μ.)

29. *πλέμπα, κατώτερος όχλος, χυδαίος όχλος, ειδωλολατρικός σурφετός.* (Σ.τ.μ.)

30. Κατά τον 13ο αιώνα, την εποχή των δήμων, αλλά και αργότερα, στη Φλωρεντία, όχι όμως μόνο εκεί, οι όροι *popolo grasso* και *popolo minuto* αναφέρονταν, αντιστοίχως, στην «αστική τάξη» (έμποροι και αστοί) και στο «προλεταριάτο» (τεχνίτες και βιοτέχνες) – βεβαίως, με τους όρους της εποχής εκείνης. (Σ.τ.μ.)

όταν, όμως, αρχής γενομένης από τη Γαλλική Επανάσταση, ο Λαός καθίσταται ο μοναδικός θεματοφύλακας της κυριαρχίας, ο λαός μεταβάλλεται σε μια ενοχλητική παρουσία και τότε η εξαθλίωση και ο αποκλεισμός εμφανίζονται για πρώτη φορά ως ένα σκάνδαλο, με κάθε έννοια, αφόρητο. Στη νεωτερική εποχή, η εξαθλίωση και ο αποκλεισμός δεν συνιστούν μόνο οικονομικές και κοινωνικές έννοιες, αλλά αποτελούν κυρίως δεσπόμενες πολιτικές κατηγορίες (ολόκληρος ο οικονομισμός και ο «σοσιαλισμός» που φαίνεται να κυριαρχούν στη νεωτερική πολιτική έχουν, στην πραγματικότητα, μια πολιτική σημασία· ή, καλύτερα, μια βιοπολιτική σημασία).

Υπό αυτή την έννοια, η εποχή μας δεν είναι άλλο παρά η απόπειρα –αδυσώπητη και μεθοδική– να πληρωθεί το ρήγμα που διαιρεί τον λαό εξοβελίζοντας ριζικώς τον λαό των αποκλεισμένων. Αυτή η απόπειρα συνδέει, σύμφωνα με διαφορετικές τροπικότητες και διαφορετικούς ορίζοντες, Δεξιά και Αριστερά, καπιταλιστικές χώρες και σοσιαλιστικές χώρες, όλες ενωμένες στο σχέδιο –σε τελική ανάλυση μάταιο, μολονότι εν μέρει υλοποιήθηκε σε όλες τις εκβιομηχανισμένες χώρες– παραγωγής ενός μοναδικού και αδιαίρετου λαού. Η ιδεοληψία της ανάπτυξης έχει τόσο μεγάλη αποτελεσματικότητα στην εποχή μας, γιατί συμπίπτει με το βιοπολιτικό εγχείρημα παραγωγής ενός λαού άνευ ρήγματος.

Υπό αυτή την οπτική γωνία, η εξόντωση των Εβραίων στη ναζιστική Γερμανία προσλαμβάνει ένα ριζικώς νέο περιεχόμενο. Σαν λαός που αρνείται να ενσωματωθεί στο εθνικό πολιτικό σώμα (τωνόντι, υποτίθεται ότι κάθε αφομοίωσή του δεν είναι παρά προσποιητή), οι Εβραίοι είναι οι κατεξοχήν εκπρόσωποι και σχεδόν το ζωντανό σύμβολο του λαού, εκείνης της γυμνής ζωής που η νεωτερικότητα δημιουργεί αναγκαστικώς στο εσωτερικό της, την παρουσία της οποίας, ωστόσο, δεν δύναται με κανέναν τρόπο να ανεχθεί. Και στη διαυγή μανία με την οποία ο γερμανικός *Volk*, κατεξοχήν εκπρόσωπος του λαού ως ακέραιου πολιτικού σώματος, αποπειράται να εξαφανίσει διά παντός τους Εβραίους, θα πρέπει να διακρίνουμε την ακραία φάση της εσωτερικής πάλης που διαιρεί «Λαό» και «λαό». Με την τελική λύση (η οποία, όχι τυχαίως, συμπεριλαμβάνει επίσης τους Τσιγγάνους και άλλους μη ενσωματώσιμους), ο ναζισμός προσπαθεί σκοτεινά και ανωφελώς να απαλλάξει την πολιτική σκηνή της Δύσης από αυτή την ανυπόφορη σκιά, για να δημιουργήσει επιτέλους τον γερ-

μανικό *Volk*, ως λαό που πλήρωσε την αρχική βιοπολιτική ρήξη (για τούτο και οι ναζί ηγέτες επαναλαμβάνουν με τόσο πείσμα ότι, εξαφανίζοντας Εβραίους και Τσιγγάνους, στην πραγματικότητα ερμιάζονται και για τους άλλους ευρωπαϊκούς λαούς).

Παραφράζοντας το φρουδικό αξίωμα για τη σχέση μεταξύ *Es*³¹ και *Ich*,³² θα μπορούσαμε να πούμε ότι η νεωτερική βιοπολιτική διέπεται από την αρχή σύμφωνα με την οποία «όπου υπάρχει γυμνή ζωή, θα πρέπει να υπάρχει ένας Λαός»: υπό τον όρο, όμως, πως θα προσθέσουμε αμέσως ότι αυτή η αρχή ισχύει και στην αντίστροφη διατύπωσή της, που θέλει «όπου υπάρχει ένας Λαός, εκεί να υπάρχει και η γυμνή ζωή». Το ρήγμα, που πίστευαν ότι είχε πληρωθεί με την εξαφάνιση του λαού (του οποίου οι Εβραίοι είναι απλώς το σύμβολο), αναπαράγεται έτσι εκ νέου μεταβάλλοντας ολόκληρο τον γερμανικό λαό σε ιερή ζωή αφιερωμένη στον θάνατο και σε βιολογικό σώμα το οποίο θα πρέπει να αποκαθαίρεται επ' άπειρον (εξαφανίζοντας ψυχικά αρρώστους και φορείς κληρονομικών ασθενειών). Και με διαφορετικό, αλλά ανάλογο, τρόπο σήμερα το δημοκρατικο-καπιταλιστικό σχέδιο εξαφάνισης, μέσω της ανάπτυξης, των φτωχών τάξεων, όχι μόνο αναπαράγει στο εσωτερικό του τον λαό των αποκλεισμένων, αλλά μετασχηματίζει σε γυμνή ζωή όλους τους πληθυσμούς του Τρίτου Κόσμου. Μόνο μια πολιτική η οποία θα είναι σε θέση να λογαριαστεί με τη θεμελιώδη βιοπολιτική διάσπαση της Δύσης θα μπορέσει να συλλάβει και να αναχαιτίσει αυτή την ταλάντευση και να θέσει τέρμα στον εμφύλιο πόλεμο που διαιρεί τους λαούς και τις πόλεις της γης.

31. *Εκείνο*. (Σ.τ.μ.)

32. *Εγώ*. (Σ.τ.μ.)

ΚΑΤΩΦΛΙ

Στη διάρκεια της παρούσας έρευνας τρεις θέσεις αναδύθηκαν ως προσωρινά πορίσματα:

- 1) Η αρχέγονη πολιτική σχέση είναι το ανάθεμα (η κατάσταση εξαίρεσης ως ζώνη αδιακρισίας μεταξύ εξωτερικού και εσωτερικού, αποκλεισμού και περιίληψης).
- 2) Το θεμελιώδες έργο της κυρίαρχης εξουσίας είναι η παραγωγή της γυμνής ζωής ως αρχικού πολιτικού στοιχείου και ως κατωφλιού άρθρωσης μεταξύ φύσης και κουλτούρας, ζωής και βίου.
- 3) Το στρατόπεδο συγκέντρωσης και όχι η πόλη αποτελεί σήμερα το βιοπολιτικό παράδειγμα της Δύσης.

Η πρώτη εκ των τριών θέσεων θέτει υπό αμφισβήτηση κάθε θεωρία περί συμβολαιακής προέλευσης της κρατικής εξουσίας και, συνάμα, κάθε δυνατότητα να θέσουμε στη βάση των πολιτικών κοινοτήτων κάτι όπως ένα «ανήκειν» (είτε αυτό θεμελιώνεται είτε όχι σε μια λαϊκή, εθνική, θρησκευτική ή οποιασδήποτε άλλης μορφής ταυτότητα). Η δεύτερη συνεπάγεται ότι η δυτική πολιτική είναι ήδη από τις απαρχές της μια βιοπολιτική και, με τον τρόπο αυτό, ματαιώνει κάθε απόπειρα θεμελίωσης των πολιτικών ελευθεριών στα δικαιώματα του πολίτη. Η τρίτη, τέλος, ρίχνει μια ζοφερή σκιά στα μοντέλα μέσω των οποίων οι επιστήμες του ανθρώπου, η κοινωνιολογία, η πολεοδομία, η αρχιτεκτονική προσπαθούν στις ημέρες μας να στοχαστούν και να οργανώσουν τον δημόσιο χώρο των πόλεων του κόσμου, δίχως ωστόσο να έχουν σαφή επίγνωση ότι στο κέντρο τους (μολονότι μετασχηματισμένη και φαινομενικώς πιο ανθρώπινη) εξακολουθεί να βρίσκεται πάντοτε εκείνη η γυμνή ζωή που καθόριζε τη βιοπολιτική των μεγάλων ολοκληρωτικών κρατών του 20ού αιώνα.

Ο όρος «γυμνή», στο σύνταγμα «γυμνή ζωή», αντιστοιχεί στον ελληνικό όρο *ἀπλῶς*, με τον οποίο η πρώτη φιλοσοφία προσδιορίζει το καθαρό είναι. Πράγματι, η απομόνωση της σφαίρας του καθαρού είναι, που συνιστά το θεμελιώδες έργο της δυτικής μεταφυσικής, δεν στερείται αναλογιών με την απομόνωση της γυμνής ζωής στη σφαίρα της δυτικής πολιτικής. Σε ό,τι συγκροτεί, από τη μια πλευρά, τον άνθρωπο ως σκεπτόμενο ζώο προσιδιάζει ακριβώς, από την άλλη, ό,τι τον συγκροτεί ως πολιτικό ζώο. Στη μια περίπτωση, θα πρέπει να απομονώσουμε από τις πολλαπλές σημασίες του όρου «είναι» (που, κατά τον Αριστοτέλη, «λέγεται με πολλούς τρόπους») το καθαρό είναι (*ὄν ἀπλῶς*): στην άλλη περίπτωση, το διακύβευμα είναι ο διαχωρισμός της γυμνής ζωής από τις πολλαπλές συγκεκριμένες μορφές ζωής. Το καθαρό είναι, η γυμνή ζωή – τι εμπεριέχεται σε αυτές τις δύο έννοιες, ώστε τόσο η δυτική μεταφυσική όσο και η δυτική πολιτική να βρίσκουν σε αυτές και μόνο σε αυτές τη θεμελίωση και το νόημά τους; Ποιος είναι ο δεσμός μεταξύ αυτών των δύο συστατικών διαδικασιών, όπου μεταφυσική και πολιτική, απομονώνοντας το προσίδιο στοιχείο τους, φαίνονται, ταυτοχρόνως, να προσκρούουν σε ένα αδιανόητο όριο; Γιατί, ασφαλώς, η γυμνή ζωή είναι εξίσου απροσδιόριστη και αδιαπέραστη με το *ἀπλῶς* είναι και, όπως και γι' αυτό το τελευταίο, έτσι θα μπορούσαμε να πούμε και για την ίδια ότι ο λόγος δεν μπορεί να τη συλλάβει ει μη μόνο στο σάστισμα και στην *ἐκπληξη* (*οιοινεί ἐκπληκτος*, Schelling).

Και όμως αυτές ακριβώς οι δύο κενές και απροσδιόριστες έννοιες φαίνεται να φυλούν γερά τα κλειδιά του ιστορικοπολιτικού πεπρωμένου της Δύσης· και, ίσως, μόνο αν μπορέσουμε να αποκωδικοποιήσουμε την πολιτική σημασία του καθαρού είναι να καταφέρουμε να καταδαμάσουμε τη γυμνή ζωή, η οποία εκφράζει τη δική μας υπόταξη στην πολιτική εξουσία, όπως, αντιστροφώς, μόνο αν κατανοήσουμε τις θεωρητικές συνεπαγωγές της γυμνής ζωής θα μπορέσουμε να επιλύσουμε το αίνιγμα της οντολογίας. Φτάνοντας στο όριο του καθαρού είναι, η μεταφυσική (η σκέψη) περνά στην πολιτική (στην πραγματικότητα),

έτσι ακριβώς όπως στο κατώφλι της γυμνής ζωής η πολιτική παρέρχεται σε θεωρία.

Ο Dumézil και ο Kerényi περιέγραψαν τη ζωή του *Flamen Diale*,¹ ενός εκ των σημαντικότερων υψηλόβαθμων ιερέων της κλασικής Ρώμης. Η ζωή του έχει αυτό το ιδιαίτερο στοιχείο: είναι σε κάθε στιγμή της αεχώριστη από τα τελεστικά καθήκοντά που ο *Flamen Diale* επιτελεί. Για τον λόγο αυτό οι Λατίνοι έλεγαν ότι ο *Flamen Diale* είναι *quotidie feriatuus* και *assiduus sacerdos*, δηλαδή ότι σε κάθε στιγμή ιερουργεί αδιάκοπα. Κατά συνέπεια δεν υφίσταται χειρονομία, στάση ή λεπτομέρεια της ζωής του, του τρόπου με τον οποίο ντύνεται ή περπατά που να μην έχει ένα ακριβές νόημα ή να μην υπόκειται σε μια σειρά δεσμεύσεων ή επιπτώσεων, οι οποίες με τη σειρά τους είναι καταλεπτώς καταλογογραφημένες. Προς επίρρωση αυτής της «ενδελείχειας» της ιερατικής λειτουργίας, υπενθυμίζεται ότι ο *Flamen Diale* δεν μπορεί να γδυθεί και να βγάλει εντελώς τα διακριτικά εμβλήματα του, ακόμη και όταν πρόκειται να κατακλιθεί για να κοιμηθεί: τα κομμένα μαλλιά του και τα κομμένα νύχια του πρέπει να θάβονται αμέσως κάτω από ένα *arbor felix* (δηλαδή, ένα δέντρο το οποίο δεν έχει καθιερωθεί στους χθόνιους θεούς): στα ενδύματά του δεν πρέπει να υπάρχουν κόμποι ή κλειστοί κρίκοι και ο ίδιος δεν μπορεί να εκφωνήσει όρκους: αν στο διάβα του συναντήσει σιδηροδέσμιο φυλακισμένο, τα δεσμά του τελευταίου πρέπει αμέσως να λυθούν: δεν μπορεί να εισέλθει σε πέργκολα, όταν κρέμονται

1. Ο ιερέας του Γιούπιτερ (του Δία των Ρωμαίων). Στα όσα μνημονεύει στη συνέχεια ο Giorgio Agamben θα προσθέταμε μόνο πως ορισμένα από τα ταμπού (έπρεπε επίσης να αποφεύγει ακόμη και τη θέα ενός ακάθαρτου αντικειμένου) και τα καθήκοντα που χαρακτήριζαν τον *Flamen Dialis* ανάγονταν στην εποχή του χαλκού και εξαιτίας τους η πλήρωση αυτής της θέσης κατέστη δυσχερής κατά τους ιστορικούς χρόνους – μάλιστα, κατά το τέλος της δημοκρατικής περιόδου η θέση χήρευε για 75 ολόκληρα χρόνια. (Σ.τ.μ.)

κλήματα με σταφύλια, πρέπει να απέχει από το ωμό κρέας και από κάθε είδος ψωμιού με προζύμι και να αποφεύγει επιμελώς τα κουκιά, τα σκυλιά, τις αίγες, τον κισσό...

Στη ζωή του *Flamen Diale* δεν είναι δυνατόν να απομονώσουμε κάτι ανάλογο με τη γυμνή ζωή: ολόκληρη η ζωή του έχει καταστεί βίος, ιδιωτική ζωή και δημόσια λειτουργία ταυτίζονται άνευ υπολειμμάτων. Αυτός είναι και ο λόγος για τον οποίο ο Πλούταρχος (με μια διατύπωση που θυμίζει τον ελληνικό και μεσαιωνικό ορισμό του κυρίαρχου ως *lex animata*²) υποστηρίζει γι' αυτόν ότι είναι *ὡσπερ ἔμψυχον καὶ ἱερόν ἄγαλμα*.

Ας εξετάσουμε στο σημείο αυτό τη ζωή του *homo sacer*, ή εκείνες, από πολλές πλευρές όμοιες, του μπαντίδου, του *Friedlos*, του *aquae et igni interdictus*. Έχει αποκλειστεί από τη θρησκευτική κοινότητα και από κάθε πολιτική ζωή: δεν μπορεί να συμμετέχει στις τελετές του *gens*³ του, ούτε (στην περίπτωση που έχει κηρυχτεί *infamis et intestabilis*⁴) να επιτελέσει οποιαδήποτε έγκυρη νομική πράξη. Εκτός των άλλων, καθότι οποιοσδήποτε δύναται να τον φονεύσει δίχως να διαπράξει ανθρωποκτονία, ολόκληρη η ύπαρξή του καταντά μια γυμνή ζωή, μια ζωή απογυμνωμένη από κάθε δικαίωμα, την οποία ο ίδιος μπορεί να διασώσει μόνο με τη διαρκή φυγή ή καταφεύγοντας σε μια ξένη χώρα. Ωστόσο, ακριβώς στον βαθμό που ανά πάσα στιγμή είναι εκτεθειμένος σε μια άνευ όρων απειλή θανάτου, βρίσκεται σε μια αδιάλειπτη σχέση με την εξουσία που τον αναθεμάτισε. Συνιστά καθαρή ζωή, αλλά η ζωή του ως τέτοια είναι εγκλωβισμένη στο κυρίαρχο ανάθεμα και για τον λόγο αυτό οφείλει κάθε λεπτό να λογαριάζεται μαζί του, να βρίσκει τον τρόπο να του ξεγλιστρά ή να το ξεγελά. Υπό αυτή την έννοια, όπως πολύ καλά γνωρίζουν οι εξόριστοι, οι προγραμμένοι και οι αναθεματισμένοι, καμία ζωή δεν είναι περισσότερο «πολιτική» από τη δική του.

2. *έμψυχου νόμου*. (Σ.τ.μ.)

3. *γένους*. (Σ.τ.μ.)

4. *δύσφημος και άνευ δικαιώματος να κάνει διαθήκη*. (Σ.τ.μ.)

Ας θέσουμε τώρα στο επίκεντρο της ανάλυσής μας το πρόσωπο του *Führer* στο Τρίτο Ράιχ. Αντιπροσωπεύει την ενότητα και τη φυλετική ισότητα του γερμανικού λαού.⁵ Η αρχή του δεν είναι εκείνη ενός απόλυτου δεσπότη ή ενός δικτάτορα, η οποία επιβάλλεται έξωθεν στη θέληση και στα πρόσωπα των υπηκόων⁶ απεναντίας, όσο αυτός ταυτίζεται με την ίδια τη βιοπολιτική ζωή του γερμανικού λαού τόσο πιο απεριόριστη καθίσταται η εξουσία του. Δυνάμει αυτή της ταυτότητας, κάθε λόγος του είναι αμέσως νόμος (*Führerworte haben Gesetzeskraft*,⁷ όπως ο Adolf Eichmann δεν κουραζόταν να επαναλαμβάνει κατά τη διάρκεια της δίκης του στην Ιερουσαλήμ) και αναγνωρίζεται αμέσως στην ίδια την εντολή του (*zu seinem Befehl sich beknennenden*⁸). Μπορεί ασφαλώς να έχει ιδιωτική ζωή, αλλά εκείνο που τον καθορίζει ως *Führer* είναι το γεγονός ότι η ύπαρξή του έχει, ως τέτοια, αμέσως πολιτικό χαρακτήρα. Ως εκ τούτου, ενώ το αξίωμα του καγκελάρου του Ράιχ είναι ένα δημόσιο *dignitas* το οποίο ο ίδιος αναλαμβάνει βάσει των διαδικασιών και των πρακτικών που προβλέπονται από το σύνταγμα της Βαϊμάρης, εκείνο του *Führer* δεν είναι πλέον ένα αξίωμα με την έννοια του παραδοσιακού δημοσίου δικαίου, αλλά κάτι που απορρέει άνευ μεσολαβήσεων από το πρόσωπό του, δεδομένου ότι συμπίπτει με τη ζωή του γερμανικού λαού. Ο *Führer* είναι η πολιτική μορφή αυτής της ζωής: για τούτο ο λόγος του είναι νόμος, για τούτο δεν απαιτεί πλέον από τον γερμανικό λαό τίποτα άλλο παρά μόνο ό,τι στην πραγματικότητα ήδη είναι.

Εδώ η παραδοσιακή διάκριση μεταξύ πολιτικού σώματος και φυσικού σώματος του κυρίαρχου (τη γενεαλογία της οποίας

5. «Staat, Bewegung, Volk», ό.π., σ. 42.

6. «Staat, Bewegung, Volk», ό.π., σσ. 41-42.

7. Ο λόγος του *Führer* έχει ισχύ νόμου. (Σ.τ.μ.)

8. ο ίδιος ταυτίζεται με τις προσταγές του. (Σ.τ.μ.) Carl Schmitt, «Führertum als Grundbegriff des nationalsozialistischen Recht», *Europäische Revue*, IX, 1933, σ. 679.

ο Kantorowicz υπομονετικώς ανασυνέθεσε) αμβλύνεται και τα δύο σώματα συστέλλονται δραστηκώς το ένα πάνω στο άλλο. Ούτως ειπείν, ο *Führer* έχει ένα ακέραιο σώμα, ούτε δημόσιο ούτε ιδιωτικό, η ζωή του οποίου αυτή καθαυτή είναι κατ' απόλυτο τρόπο πολιτική. Με άλλα λόγια, το σώμα του *Führer* τοποθετείται στο σημείο όπου συμπύκνουν ζωή και βίος, βιολογικό σώμα και πολιτικό σώμα. Στο πρόσωπό του αυτά μεταβαίνουν ακατάπαυστα το ένα στο άλλο.

Ας φανταστούμε τώρα τον κάτοικο του στρατοπέδου συγκέντρωσης στην πιο ακραία μορφή του. Ο Primo Levi, στο *Se questo è un uomo*,⁹ περιέγραψε εκείνον που, στην αρχή του στρατοπέδου, αποκαλούνταν «ο μουσουλμάνος», μια ύπαρξη από την οποία ο εξευτελισμός, ο τρόμος και ο φόβος είχαν αποκόψει κάθε συνείδηση και κάθε προσωπικότητα, οδηγώντας τη στην πλέον απόλυτη απάθεια (αυτός είναι και ο λόγος για τον οποίο του είχαν δώσει αυτόν τον ειρωνικό χαρακτηρισμό). Όχι μόνο ήταν αποκλεισμένος, όπως εξάλλου και οι σύντροφοί του, από το πολιτικό και κοινωνικό συγκείμενο στο οποίο κάποτε ανήκε· όχι μόνο, ως εβραϊκή ζωή η οποία δεν ήταν άξια να βιωθεί, ήταν αφιερωμένος σε ένα μέλλον λίγο πολύ κοντινό στον θάνατο· αλλά, συν τοις άλλοις, δεν αποτελούσε πλέον καθ' οιονδήποτε τρόπο μέρος του κόσμου των ανθρώπων, ούτε ακόμη και εκείνου, του συνεχώς απειλούμενου και επισφαλούς, των κατοίκων του στρατοπέδου, οι οποίοι από την πρώτη στιγμή κιόλας τον είχαν ξεχάσει. Άλαλος και απολύτως μόνος, ο μουσουλμάνος περνά σε έναν άλλο κόσμο, δίχως μνήμη και δίχως θλίψη ή πένθος. Γι' αυτόν ισχύει κατά γράμμα η δήλωση του Friedrich Hölderlin, σύμφωνα με την οποία «στο έσχατο όριο του πόνου δεν υφίστανται παρά μόνο οι συνθήκες του χρόνου και του χώρου».

9. Βλ. Primo Levi, *Εάν αυτό είναι ο άνθρωπος*, μετάφραση: Χαρά Σαρλικιώτη, Άγρα, 1997.

Τι είναι η ζωή του μουσουλμάνου; Μπορούμε να ισχυριστούμε ότι πρόκειται για καθαρή ζωή; Μα σε αυτόν δεν υπάρχει πλέον τίποτα το «φυσικό» και το «κοινό», τίποτα το ενστικτώδες ή το ζωικό. Μαζί με το λογικό του έχουν εξαλειφθεί και τα ένστικτά του. Ο Antelme μας αναφέρει ότι ο κάτοικος του στρατοπέδου δεν ήταν πλέον σε θέση να διακρίνει τις σουβλιές του κρύου από τη θηριωδία των SS. Αν εφαρμόσουμε πάνω του κατά γράμμα αυτή τη δήλωση («το κρύο, τα SS»), μπορούμε να πούμε πως ο μουσουλμάνος κινείται σε μια απόλυτη αδιακρίσια μεταξύ γεγονότος και δικαίου, ζωής και κανόνα, φύσης και πολιτικής. Γι' αυτόν ακριβώς τον λόγο συχνά, απέναντί του, ο δεσμοφύλακας δείχνει ξαφνικά ανήμπορος. Για μια στιγμή έχει την υποψία ότι η συμπεριφορά του μουσουλμάνου –ο οποίος δεν ξεχωρίζει μια διαταγή από το κρύο– συνιστά μια ανήκουστη μορφή αντίστασης. Ένας νόμος που αξιώνει να μετατραπεί καθ' ολοκληρίαν σε ζωή βρίσκεται εδώ ενώπιον μιας ζωής η οποία συγγέεται σε κάθε σημείο της με τον κανόνα και ακριβώς αυτή η απαραλλαξία απειλεί τον *lex animata* του στρατοπέδου συγγέντρωσης.

Ο Paul Rabinow μνημονεύει την περίπτωση του βιολόγου Wilson ο οποίος, όταν ανακάλυψε ότι πάσχει από λευχαιμία, αποφάσισε να μετατρέψει το ίδιο το σώμα του και την ίδια τη ζωή του σε ένα εργαστήριο έρευνας και πειραματισμού άνευ ορίων. Καθώς αυτός δεν λογοδοτεί παρά μόνο στον εαυτό του, οι φραγμοί της ηθικής και του δικαίου εξαφανίζονται και η επιστημονική έρευνα μπορεί απρόσκοπτα και πλήρως να ταυτιστεί με τη βιογραφία. Το σώμα του δεν είναι πλέον ιδιωτικό, γιατί έχει μετατραπεί σε ένα εργαστήριο· δεν είναι όμως ούτε και δημόσιο, γιατί μόνο στον βαθμό που είναι το δικό του σώμα δύναται να υπερβεί και να παραβεί τα όρια που η ηθική και ο νόμος επιβάλλουν στον πειραματισμό. *Experimental life*, πειραματική ζωή, είναι ο όρος με τον οποίο ο Rabinow προσδιορίζει τη ζωή του Wilson. Δεν είναι δύσκολο να διακρίνουμε ότι η *experimental life* είναι ένας βίος, ο οποίος υπό μια πολύ ιδιαί-

τερη έννοια εστιάστηκε και συμπυκνώθηκε σε τέτοιο βαθμό στην ίδια τη ζωή, ώστε να μην μπορεί πλέον να διακριθεί από αυτήν.

Στο σημείο αυτό, ας εισέλθουμε στον θάλαμο της εντατικής, εκεί όπου κείται και διατηρείται στη ζωή με τεχνητά μέσα το σώμα της Karen Quinlan ή εκείνο του προσώπου σε «υπερβαθέν κώμα»/«μη αναστρέψιμο κώμα» ή του *vegetative* εν αναμονή της αφαίρεσης των οργάνων του. Η βιολογική ζωή, την οποία οι μηχανές διατηρούν σε λειτουργία με τεχνητή αναπνοή ή διοχετεύοντας αίμα στις αρτηρίες και ρυθμίζοντας τη θερμοκρασία του σώματος, εδώ έχει διαχωριστεί εντελώς από τη μορφή ζωής που έφερε το όνομα Karen Quinlan: είναι (ή, τουλάχιστον, έτσι δείχνει να είναι) καθαρή ζωή. Όταν, προς τα μέσα του 17ου αιώνα, η φυσιολογία έκανε την εμφάνισή της στην ιστορία των ιατρικών επιστημών, προσδιορίστηκε εν σχέσει προς την ανατομία, η οποία είχε κυριαρχήσει στη γέννηση και στην ανάπτυξη της σύγχρονης ιατρικής: αν η ανατομία (η οποία θεμελιωνόταν στην ανατομή του πτώματος) είναι η περιγραφή των ανενεργών οργάνων, η φυσιολογία είναι «μια κινούμενη ανατομία», η εξήγηση της λειτουργίας αυτών των οργάνων στο έμψυχο σώμα. Πράγματι, το σώμα της Karen Quinlan είναι μόνο μια ανατομία εν κινήσει, ένα σύνολο λειτουργιών ο σκοπός των οποίων δεν είναι πλέον η ζωή ενός οργανισμού. Η ζωή της διατηρείται αποκλειστικά και μόνο χάρη στα συστήματα και στις τεχνικές ανάνηψης βάσει μιας δικαιικής απόφασης: δεν είναι πλέον ζωή, αλλά θάνατος εν κινήσει. Αλλά από τη στιγμή που, όπως είδαμε, ζωή και θάνατος τώρα πια είναι μόνο βιοπολιτικές έννοιες, το σώμα της Karen Quinlan, το οποίο αμφιρρέπει μεταξύ της ζωής και του θανάτου σύμφωνα με την πρόοδο της ιατρικής και τις διακυμάνσεις και μεταβολές των δικαιικών αποφάσεων, συνιστά στον ίδιο βαθμό τόσο μια δικαιική ύπαρξη όσο και μια βιολογική ύπαρξη. Ένα δίκαιο το οποίο αξιώνει να λαμβάνει αποφάσεις περί ζωής, παίρνει σάρκα και οστά σε μια ζωή η οποία ταυτίζεται με τον θάνατο.

Η επιλογή αυτής της σύντομης σειράς «ζώων» μπορεί να φαίνεται ακραία, αν όχι αυθαίρετη. Ωστόσο αυτός ο κατάλογος θα μπορούσε εύκολα να συνεχιστεί και να μεγαλώσει ακόμη περισσότερο απαριθμώντας περιπτώσεις όχι λιγότερο ακραίες και, εντούτοις, τώρα πια περισσότερο οικείες, όπως το σώμα της Βόσνιας στην Ομάρσκα, τέλειο κατώφλι αδιαφορίας μεταξύ βιολογίας και πολιτικής, ή, υπό μια έννοια φαινομενικώς αντίθετη, αλλά ουσιαστικώς ανάλογη, οι στρατιωτικές επεμβάσεις για ανθρωπιστικούς λόγους, όπου οι πολεμικές επιχειρήσεις προτάσσουν βιολογικούς σκοπούς, όπως η καταπολέμηση της πείνας, η διατροφή του πληθυσμού ή η αντιμετώπιση των επιδημιών – ένα εξίσου καταφανές παράδειγμα μη αποφασισιμότητας μεταξύ πολιτικής και βιολογίας.

Εκκινώντας, λοιπόν, από αυτά τα ασταθή, αβέβαια και άνευ ονόματος πεδία, από αυτές τις άβολες ζώνες αδιαφορίας, θα πρέπει να στοχαστούμε και να επινοήσουμε τους τρόπους και τις μορφές μιας νέας πολιτικής. Στο τέλος του πρώτου τόμου της *Ιστορίας της σεξουαλικότητας*, αφού παίρνει πρώτα τις αποστάσεις του από το σεξ και τη σεξουαλικότητα, όπου η νεωτερικότητα πίστεψε ότι βρήκε το μυστικό της και την απελευθέρωσή της, ενώ ουσιαστικώς δεν έσφιγγε στα χέρια της παρά έναν μηχανισμό της εξουσίας, ο Foucault μνημονεύει μια «άλλη οικονομία των σωμάτων και των απολαύσεων» ως δυνατό ορίζοντα μιας διαφορετικής πολιτικής. Τα συμπεράσματα της έρευνάς μας όμως επιβάλλουν ορισμένες περαιτέρω επιφυλάξεις. Όπως ακριβώς συμβαίνει με τις έννοιες του σεξ και της σεξουαλικότητας, έτσι και η έννοια του «σώματος» εγκλείεται πάντοτε σε έναν μηχανισμό της εξουσίας. Είναι, μάλλον, πάντοτε βιοπολιτικό σώμα και γυμνή ζωή, και τίποτα σε αυτό και στην οικονομία της απόλαυσής του δεν φαίνεται να μας προσφέρει ένα σταθερό έδαφος ενάντια στις αξιώσεις της κυρίαρχης εξουσίας. Απεναντίας, στην ακραία μορφή του το βιοπολιτικό σώμα της Δύσης (η πιο πρόσφατη ενσάρκωση της ζωής του *homo sacer*) παρουσιάζεται ως ένα κατώφλι απόλυτης αδιακρισίας μεταξύ δικαίου και γεγονότος, κανόνα και βιολογι-

κής ζωής. Στο πρόσωπο του *Führer* η γυμνή ζωή περνά αμέσως σε δίκαιο, έτσι όπως σε εκείνη του κατοίκου του στρατοπέδου (ή του *neomort*) το δίκαιο δεν μπορεί πλέον να διακριθεί από τη βιολογική ζωή. Ένας νόμος ο οποίος αξιώνει να μετασηματιστεί καθ' ολοκληρίαν σε ζωή βρίσκεται σήμερα όλο και πιο συχνά υποχρεωμένος να αναμετρηθεί με μια ζωή την οποία απονεκρώνει σε δικαιοκικό κανόνα. Κάθε απόπειρα να στοχαστούμε εκ νέου τον πολιτικό χώρο της Δύσης οφείλει να εκκινεί από τη σαφή επίγνωση ότι δεν γνωρίζουμε πλέον τίποτα όσον αφορά την κλασική διάκριση μεταξύ ζωής και βίου, μεταξύ ιδιωτικής ζωής και πολιτικής ύπαρξης, μεταξύ του ανθρώπου ως απλού όντος, το οποίο έχει τον τόπο του στον οίκο, και του ανθρώπου ως πολιτικού υποκειμένου, το οποίο έχει τον τόπο του στον δήμο (την πόλη). Για τον λόγο αυτό και δεν μπορεί να έχει παρά μόνο κριτικό νόημα η επαναφορά και αποκατάσταση των κλασικών πολιτικών κατηγοριών που προτείνουν ο Leo Strauss και, σε διαφορετική κατεύθυνση, η Hanna Arendt. Από τα στρατόπεδα συγκέντρωσης δεν υπάρχει επιστροφή προς την κλασική πολιτική. Στα στρατόπεδα δήμος και οίκος κατέστησαν απaráλλαχτοι, αφαιρώντας μας μια για πάντα τη δυνατότητα να διακρίνουμε ανάμεσα στο βιολογικό και το πολιτικό σώμα μας, ανάμεσα σε αυτό που είναι αμετάδοτο (δηλαδή, που δεν είμαστε σε θέση να μεταδώσουμε, να επικοινωνήσουμε) και άφωνο και σε ό,τι είναι μεταδόσιμο και λεκτό. Και εμείς δεν είμαστε μόνο, σύμφωνα με τα λόγια του Foucault, ζώα των οποίων η ζωή ως ζωντανών όντων βρίσκεται υπό αμφισβήτηση στην ίδια την πολιτική τους, αλλά επίσης, αντιστρόφως, και πολίτες των οποίων αυτή η ίδια η πολιτική τους διακυβεύεται στο φυσικό τους σώμα.

Όπως δεν είναι δυνατόν απλώς να αποδοθεί πίσω στη φυσική ζωή του στον οἶκο, έτσι το βιοπολιτικό σώμα της Δύσης δεν μπορεί ούτε και να ξεπεραστεί προς ένα άλλο σώμα, ένα τεχνικό ή ένα πλήρως πολιτικό ή ένα περικληές σώμα, στο οποίο μια διαφορετική οικονομία των απολαύσεων και των ζωτικών λειτουργιών θα έλυνε άπαξ διά παντός τη συνύφανση ζωής και

βίου, που φαίνεται να καθορίζει το πολιτικό πεπρωμένο της Δύσης. Απεναντίας, είναι απαραίτητο να καταστήσουμε αυτό το ίδιο το βιοπολιτικό σώμα, αυτή την ίδια τη γυμνή ζωή, τον τόπο όπου συγκροτείται και εγκαθίσταται μια μορφή ζωής η οποία εκχύνεται ολόκληρη στη γυμνή ζωή και ένας βίος που είναι μόνο αυτή ίδια η ζωή του. Και στο σημείο αυτό θα ήταν ωφέλιμο να σημειώσουμε με προσοχή τις αναλογίες που η πολιτική παρουσιάζει με την ιστορική κατάσταση της μεταφυσικής. Σήμερα ο βίος κείται στη ζωή ακριβώς όπως, στον χαϊντεγκεριανό ορισμό του *Dasein*, η ουσία κείται (*liegt*) στην ύπαρξη. Ο Shelling εξέφραζε την ακραία μορφή της σκέψης του στην ιδέα ενός όντος το οποίο είναι μόνο το καθαρώς υπαρκτό. Αλλά με ποιον τρόπο ένας βίος δύναται να είναι μόνο η ζωή του; Πώς μπορεί μια μορφή ζωής να συλλάβει εκείνο το απλώς το οποίο συνιστά ταυτοχρόνως το καθήκον και το αίνιγμα της δυτικής μεταφυσικής; Αν αποκαλέσουμε μορφή-ζωής αυτό το ον το οποίο είναι μόνο η γυμνή ύπαρξή του, αυτή τη ζωή που είναι αυτή η ίδια η μορφή της και παραμένει αναπόσπαστη από αυτή, τότε θα δούμε να διανοίγεται ένα πεδίο έρευνας το οποίο κείται επέκεινα του πεδίου που ορίζεται από την τομή πολιτικής και φιλοσοφίας, ιατρικών-βιολογικών επιστημών και νομικής. Αλλά καταρχάς θα πρέπει να διακριβώσουμε πώς, στο εσωτερικό των συνόρων αυτών των πειθαρχιών, στάθηκε εφικτό να επινοηθεί κάτι όπως η γυμνή ζωή και με ποιο τρόπο, στην ιστορική εξέλιξή τους, αυτές κατέληξαν να προσκρούσουν σε ένα όριο πέρα από το οποίο δεν μπορούν να προχωρήσουν, χωρίς να οδηγήσουν σε μια άνευ προηγουμένου βιοπολιτική καταστροφή.

ΕΠΙΜΕΤΡΟ ΤΟΥ ΕΠΙΜΕΛΗΤΗ

Το βιβλίο του ιταλού φιλοσόφου Giorgio Agamben (γεν. 1942) *Homo Sacer: Κυρίαρχη εξουσία και γυμνή ζωή*, κυκλοφόρησε στα ιταλικά το 1995, ενώ πολύ γρήγορα, το 1998, εκδόθηκε η αγγλική του μετάφραση. Δεν υπήρξε φυσικά το πρώτο βιβλίο του Agamben. Ιδιαίτερη αίσθηση είχαν κάνει πριν από αυτό, μεταξύ άλλων, *Το γλωσσικό ιδίωμα και ο θάνατος: Σεμινάριο πάνω στον τόπο της αρνητικότητας* (1982), αλλά και *Η ερχόμενη κοινότητα* (1990), ενώ ο συγγραφέας τους είχε κερδίσει την αναγνώριση ως επιμελητής της έκδοσης των Απάντων του Walter Benjamin στα ιταλικά. Ακολούθηθηκε δε από άλλες σημαντικότερες δημοσιεύσεις, όπως *Ο χρόνος που μένει: Σχόλιο για την Προς Ρωμαίους επιστολή* (2000) και *Η κατάσταση εξαίρεσης* (2003).¹ Εντούτοις, το *Homo Sacer* αποτέλεσε αναμφίβολα την καμπή στη φιλοσοφική πορεία του Agamben και συνετέλεσε τα μέγιστα στη διεθνή του καθιέρωση. Πολύ λίγα είναι τα παραδείγματα τέτοιων σύνθετων επιχειρημάτων που τόσο γρήγορα έκαναν παρόμοια αίσθηση. Λιγότερα ακόμα είναι όσα άξιζαν μια τέτοια τύχη πέρα για πέρα. Πρόκειται για ένα από εκείνα τα βιβλία που συνεπαίρνουν τον αναγνώστη με τη φρεσκάδα και το βάθος της επιχειρηματολογίας τους, για

1. Στα ελληνικά, εκτός από δύο προσούρες των εκδόσεων Ελευθεριακή Κουλτούρα που συγκεντρώνουν λίγα σύντομα κείμενα και κάποια αποσπάσματα από το ανά χείρας βιβλίο, κυκλοφορεί μονάχα το *Χρόνος και ιστορία: Κριτική του στιγμιαίου και του συνεχούς*, μτφρ., πρλ. Δημήτρης Αρμάος, επίμετρο: δύο παρεμβάσεις από τον Ηρακλή Λογοθέτη και τον Ανδρέα Χριστινίδη, Αθήνα, Ίνδικτος, 2003 (πρόκειται για μελέτη που περιλαμβάνεται στο βιβλίο του Agamben, *Infanzia e storia: Distruzione del tempo e origine della storia*, Einaudi, Τορίνο 1978).

μια σύνθεση με πραγματικά εντυπωσιακό εύρος και συνεπαγωγές.

Πολύ σχηματικά –αφού είναι αδύνατον να διατρέξουμε τον πλούτο του πολυεπίπεδου αυτού κειμένου σε ένα ολιγοσέλιδο επίμετρο– θα λέγαμε ότι βασικό του θέμα αποτελεί ο τρόπος με τον οποίο εμφανίζεται και εδραιώνεται η βιοπολιτική, δηλαδή η πολιτικοποίηση της ζωής στο απλούστερο βιολογικό της επίπεδο, η αυξανόμενη συμπερίληψη της φυσικής γυμνής ζωής του ανθρώπου στους μηχανισμούς και τους υπολογισμούς της εξουσίας. Στο σημείο αυτό ο Agamben διαλέγεται με την παράδοση της φουκωικής ανάλυσης της εξουσίας, όπως αναπτύσσεται στο ύστερο έργο του Foucault, ιδίως στην *Ιστορία της σεξουαλικότητας*. Όπως είναι γνωστό, στο βιβλίο αυτό δίνεται στον Foucault η ευκαιρία να διευρύνει αποφασιστικά το πεδίο εννοιολόγησης της εξουσίας. Πέρα από τη γνωστή και αυτονόητη σύλληψη της εξουσίας ως ενέργειας κατασταλτικής,² ο Foucault καταγράφει και ανατέμνει και μια εξουσία παραγωγική, μια εξουσία που παράγει λόγους, γνώση, ηδονές. Η κλασική σύλληψη της εξουσίας, βασισμένη στο κατασταλτικό/νομικό πρότυπο, του φαίνεται παράξενα περιοριστική. Είναι μια εξουσία «φτωχή στις συλλήψεις της, φειδωλή στις μεθόδους της, μονότονη στις πρακτικές που χρησιμοποιεί, ανίκανη για νέες ιδέες... ανήμπορη να παράγει, ικανή μόνο να θέτει όρια... [κεντροθετημένη] μόνο στη διατύπωση του νόμου και στη λειτουργία της απαγόρευσης».³ Ο Foucault μας καλεί να απαγκιστρωθούμε από αυτήν τη συγκεκριμένη εικόνα της εξουσίας-νόμου, της εξουσίας-κυριαρχίας, και «να προχωρήσουμε σιγά σιγά προς μια νέα αντίληψη της εξουσίας».⁴ Δεν είναι βέβαια εδώ ο κατάλληλος χώρος για να αναλύσουμε όλες τις παραμέτρους αυτής της νέας

2. Michel Foucault, *Ιστορία της σεξουαλικότητας*, τόμ. 1, *Η δίψα της γνώσης*, μτφρ. Γκλόρυ Ροζάκη, επιμ. Γιάν. Κρητικός, Αθήνα, Ράππας, 1978, σ. 92.

3. *Ibid.*, σ. 107.

4. *Ibid.*, σ. 112.

σύλληψης της εξουσίας. Αρκεί να αναφερθεί ότι πρόκειται τελικά για το όνομα που αποδίδουμε σε μια πολυσύνθετη κατάσταση που ενυπάρχει σε μια σειρά από κοινωνικές σχέσεις, στην παραγωγή των οποίων παίζει καταστατικό ρόλο. Η εξουσία είναι πανταχού παρούσα, εγγενής και εσωτερική ως προς τους λόγους και τις πρακτικές που συνέχουν κάθε κοινωνικό δεσμό.⁵ Δεν πρέπει λοιπόν να προκαλεί έκπληξη το γεγονός ότι –επιπλέον– «η εξουσία ρίχνει τα πλοκάμια της μέσα στη ζωή και σ' όλη τη διάρκεια της ανάπτυξής της».⁶ Ο Foucault εντοπίζει στον 17ο αιώνα την εδραίωση αυτού του τύπου εξουσίας, που λαμβάνει μια σειρά από μορφές –μεταξύ των οποίων και εκείνη της «βιο-πολιτική[ς] του πληθυσμού»– και εγκαινιάζει έτσι την εποχή της «βιο-εξουσίας»,⁷ μια εποχή στην οποία το βιολογικό αντανακλάται στο πολιτικό και «το είδος υπεισέρχεται ως ζητούμενο μέσα στις ίδιες του τις πολιτικές στρατηγικές».⁸

Ενώ όμως ο Foucault, από τον οποίο αντλεί ο Agamben, αντιδιαστέλλει τη βιοπολιτική –ως καθαρά νεωτερικό φαινόμενο– από τις παραδοσιακές εξουσιαστικές σχέσεις που επικεντρώνονται στους θεσμούς και το κράτος, δηλαδή εν γένει από το κυριαρχικό/δικαιϊκό μοντέλο εξουσίας, σκοπός του Agamben είναι να ανιχνεύσει την τομή και τις αρθρώσεις των δύο αυτών πεδίων έτσι ώστε να διατυπώσει μια συνθετική εννοιολόγηση της εξουσίας και της κυριαρχίας. Σύμφωνα με αυτήν την οπτική, «η παραγωγή ενός βιοπολιτικού σώματος είναι η πρωταρχική δραστηριότητα της κυρίαρχης εξουσίας» ήδη από τις απαρχές του δυτικού πολιτισμού (σ. 25). Για να διαυγάσει την προβληματική του εξουσιαστικού φαινομένου, ο Agamben ξεκινά από μια οξυδερκή συζήτηση της λογικής της κυριαρχίας και των παραδόξων που αυτή ενέχει –μεταξύ τους τα πάντοτε δυσδιάκριτα όρια ανάμεσα στο νόμο και τη βία (σ. 61)– όπως ανα-

5. Ibid., σσ. 115-9.

6. Ibid., σ. 159.

7. Ibid., σ. 171.

8. Ibid., σ. 175.

πτύχθηκε από την αρχαιότητα μέχρι και τις αναλύσεις του Schmitt, της Hanna Arendt και του Derrida. Αυτή η προκαταρκτική πραγμάτευση της λογικής της κυριαρχίας δίνει, στο δεύτερο μέρος του τόμου, τη θέση της στην ανάλυση της ίδιας της έννοιας του homo sacer που προσφέρει και τον τίτλο του βιβλίου.

Είναι ξεκάθαρος ο ρόλος του homo sacer όπως και η σημασία του για τη δόμηση της κυριαρχίας και της βιοπολιτικής. Πρόκειται για μια φιγούρα, έναν χαρακτήρα του ρωμαϊκού δικαίου, στην οποία αποτυπώνεται για πρώτη φορά η παράδοση σχέση εξουσίας/κυριαρχίας και απλής βιολογικής ζωής. Γιατί αυτός ο χαρακτήρας παρουσιάζει τόσο ενδιαφέρον; Μα γιατί πρόκειται για κάποιον που ενώ η κοινότητα τον έχει κρίνει για κάποιο έγκλημα, εντούτοις δεν τον καταδικάζει με τους συνηθισμένους τρόπους, αλλά του αποδίδει μια ιερότητα που απαγορεύει μεν τη θυσία του, επιτρέπει όμως σε οποιοδήποτε άλλο μέλος της κοινότητας να τον σκοτώσει χωρίς τον κίνδυνο τιμωρίας. Πρόκειται επομένως για μια ζωή στο όριο, ή καλύτερα για μια παράδοση ύπαρξη που ανοίγεται στην ανυπαρξία, για το ίδιο το μεταίχιμιο μεταξύ ζωής και θανάτου.

Στο σημείο αυτό ακριβώς εντοπίζει ο Agamben την πρώτη άρθρωση της κυριαρχίας με την βιολογική, γυμνή ζωή: «*Η σφαίρα της κυριαρχίας είναι εκείνη εντός της οποίας κάποιος μπορεί να φονεύσει δίχως να διαπράξει ανθρωποκτονία και χωρίς να τελεστεί θυσία, και ιερή, δηλαδή φονεύσιμη και άθυτη, είναι η ζωή που αιχμαλωτίστηκε σε αυτή τη σφαίρα*» (σ. 135). Υπό την έννοια αυτή ο homo sacer καθίσταται το πρωτότυπο όχι απλώς της φυσικής ζωής, αλλά μιας ζωής που είναι εκτεθειμένη στον θάνατο (σ. 142), και η οποία θεμελιώνει το παράδοξο της κυριαρχίας συναρθρώνοντας κυρίαρχη εξουσία και βιοπολιτική. Στο υπόλοιπο τούτου του δεύτερου μέρους του βιβλίου –αλλά και στην αρχή του τρίτου– ο συγγραφέας παρακολουθεί την προοδευτική πολιτικοποίηση της απλής, γυμνής ζωής από τη νοσηματοδότηση του σώματος του μονάρχη μέχρι και την πολιτική φιλοσοφία του Hobbes, και από τη λογική του

habeas corpus μέχρι τον λόγο των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Υπό την έννοια αυτή η φιγούρα του homo sacer λειτουργεί ως σημείο εκκίνησης και ως πρώτη αποκρυστάλλωση της διαπλοκής κυρίαρχης εξουσίας και γυμνής ζωής, εγκαινιάζοντας μια μακρά πορεία εδραίωσης αυτού του σχήματος, πορεία ιδιοποίησης όλο και ευρύτερων πεδίων της κοινωνικής ζωής και της πολιτικής τάξης.

Το τρίτο μέρος –ίσως το πιο συγκλονιστικό του βιβλίου– επιφυλάσσει στον αναγνώστη μια ρηξικέλευθη παρέμβαση στη συνεχιζόμενη συζήτηση σχετικά με τα στρατόπεδα συγκεντρώσεως και τον χαρακτήρα του ολοκληρωτισμού. Εδώ η λογική του homo sacer αποκτά τη διάσταση ενός γενικευμένου παραδείγματος, καθίσταται ο «νόμος» του μοντέρνου. Όπως παρατηρεί ο συγγραφέας, ο ολοκληρωτισμός που σημάδεψε τον 20ό αιώνα έχει τη ρίζα του στην ταύτιση της ζωής και της πολιτικής, με άλλα λόγια στον ορίζοντα της βιοπολιτικής: «ο Εβραίος που ζει υπό ναζιστικό καθεστώς είναι ένα προνομιακό αρνητικό αναφερόμενο της νέας βιοπολιτικής κυριαρχίας και, ως τέτοιο, μια πασιδήλη περίπτωση homo sacer, υπό την έννοια της φονεύσιμης και άθυτης ζωής... Το πλαίσιο στο οποίο η εξολοθρευση τους έλαβε χώρα δεν είναι ούτε η θρησκεία ούτε το δίκαιο, αλλά η βιοπολιτική» (σ. 184). Στο σημείο αυτό, μπορεί κανείς να διακρίνει την επιρροή της Hannah Arendt, η οποία είχε οξυδερκώς διακρίνει τη σημασία των στρατοπέδων ως υποδείγματος μιας συγκεκριμένης κυριαρχικής δομής: «ο απώτατος στόχος των ολοκληρωτικών κυβερνήσεων δεν είναι μόνον η αβίαστα αναγνωρισμένη, μακροπρόθεσμη φιλοδοξία για παγκόσμια εξουσία αλλά επίσης η ποτέ αναγνωρισμένη αλλά άμεσα πραγματοποιημένη απόπειρα ολικής κυριαρχίας στον άνθρωπο [της οποίας τα στρατόπεδα υπήρξαν το “εργαστήριο πειραματισμού”]».⁹ Φυσικά ο Agamben προσεγγίζει τα στρατόπεδα από

9. Hannah Arendt, «Οι τεχνικές των κοινωνικών επιστημών και η μελέτη των στρατοπέδων συγκέντρωσης», μτφρ. Βίκυ Ιακώβου, *Σύγχρονα Θέματα*, τ. 83, 2003, σ. 48. Βλ. επίσης σ. 190 του ανά χείρας βιβλίου.

τη σκοπιά της βιοπολιτικής, πράγμα που του δίνει την ευκαιρία να αναπτύξει σε νέες κατευθύνσεις την παρατήρηση της Arendt, και να αναγάγει το στρατόπεδο σε παράδειγμα της πολιτικής νεωτερικότητας, καθιστώντας το την αποφασιστική μετεξέλιξη της λογικής του homo sacer.

Και βέβαια η σημασία αυτού του παραδείγματος, η κυριαρχία της βιοπολιτικής, δεν σταματά με το τέλος του Β' Παγκοσμίου πολέμου. Μήπως σήμερα οι εξελίξεις στη βιοτεχνολογία και αλλού –από την είσοδό μας σε ό,τι έχει μάλλον εύστοχα ονομαστεί «κοινωνία του ρίσκου» μέχρι τις επίκαιρες συζητήσεις περί γενετικού ντόπινγκ– δεν επεκτείνουν το πεδίο της βιοπολιτικής στις πλέον απρόβλεπτες και δυνητικά επικίνδυνες ατραπούς; Αλλά και ο πόλεμος κατά της τρομοκρατίας δεν εγκαινιάζει μια άνευ προηγουμένου παρείσφρηση του κράτους στο ίδιο το σώμα των πολιτών, από τη σταδιακή εισαγωγή του ελέγχου της ίριδας των ματιών μέχρι την αρχειοθέτηση των πληροφοριών για την υγεία, τη διατροφή και τα βιομετρικά χαρακτηριστικά των ταξιδιωτών; Μήπως τελικά ο Agamben έχει δίκιο ότι σήμερα «είμαστε όλοι ανεξαιρέτως δυνάμει homines sacri»; (σ. 185). Αυτή η φράση αποτελεί και την πιο ανησυχητική συνεπαγωγή της επιχειρηματολογίας του Agamben. Εδώ ακριβώς η λογική του homo sacer συναντά το δυνητικό της τέλος, και το φιλοσοφικό επιχείρημα την πραγματικότητα των αρχών του 21ου αιώνα. Αποκαλύπτεται λοιπόν –αναδρομικά– η σημασία του όλου επιχειρήματος. Το συχνά επίπονο ταξίδι διαμέσου του ρωμαϊκού δικαίου, της αρχαίας αλλά και της κλασικής πολιτικής θεωρίας, της σύγχρονης φιλοσοφίας, και άλλων πεδίων και θεματικών, καταλήγει σε μια αποκαλυπτική ανατομία της σύγχρονης συγκυρίας. Υπό την έννοια αυτή, αν και το βιβλίο του Agamben είναι αναμφισβήτητα ένα βιβλίο απαιτητικό, μια αυθεντική παρέμβαση από αυτές που σπανίζουν στον χώρο της πολιτικής φιλοσοφίας, αρθρώνει εντούτοις έναν φιλοσοφικό λόγο ανοιχτό στον κόσμο και στους κομβικούς μετασχηματισμούς του, έναν λόγο που αγκαλιάζει τη ζωή και την ιστορία και παράγει επιχείρημα συγκροτημένο, βαθιά κριτικό και συγχλονιστικά επίκαιρο.

Η επικαιρότητα της επιχειρηματολογίας του Agamben γίνεται περισσότερο κατανοητή, αν διαβάσουμε το *Homo Sacer* μαζί με ορισμένες μεταγενέστερες παρεμβάσεις του, στις οποίες θα ήθελα να αναφερθώ συνοπτικά. Η πρώτη έχει να κάνει με την άρνησή του να επισκεφθεί ξανά τις ΗΠΑ από τη στιγμή που η είσοδος στη χώρα αυτή προϋποθέτει τον έλεγχο και την ηλεκτρονική αρχειοθέτηση μιας σειράς βιομετρικών δεδομένων. Την απόφασή του αυτή εκθέτει και θεμελιώνει σε άρθρο του στη γαλλική εφημερίδα *Le Monde*, το οποίο έχει μεταφραστεί και στα ελληνικά.¹⁰ Ποιο είναι ακριβώς το διακύβευμα της πράξης αυτής; Για τον Agamben, το πρόβλημα αφορά το ίδιο «το νομοκοινοτικό (ίσως θα ήταν πιο απλό να πούμε βιοπολιτικό) καθεστώς των πολιτών στα υποτιθέμενα δημοκρατικά κράτη στα οποία ζούμε», και έχει να κάνει με την προσπάθεια των κρατικών αρχών να επιβάλλουν «ως ανθρώπινες και κανονικές διαστάσεις της ύπαρξής μας ορισμένες πρακτικές ελέγχου που πάντοτε χαρακτηρίζονταν ως εξαίρεση»: «Αυτό που διακυβεύεται εδώ δεν είναι τίποτε άλλο από τη νέα “κανονική” βιοπολιτική σχέση μεταξύ των πολιτών και του κράτους». Κάθε σώμα θεωρείται δυνητικά επικίνδυνο και έτσι καθίσταται αντικείμενο βιοπολιτικού ελέγχου με τεχνικές που άλλοτε θα θεωρούνταν αδιανόητες. Το επιχείρημα είναι σαφές: ο πόλεμος ενάντια στην τρομοκρατία σηματοδοτεί την εδραίωση της νέας βιοπολιτικής εποχής. Επικεντρώνοντας την προσοχή της στον έλεγχο της γυμνής ζωής μέσω της τελευταίας διαθέσιμης τεχνολογίας (ηλεκτρονική καταγραφή βιομετρικών δεδομένων κλπ.), η λεγόμενη νέα παγκόσμια τάξη πραγμάτων μοιάζει να επιβεβαιώνει τη διαπίστωση του Agamben ότι πλέον είμαστε όλοι *homines sacri*. Μήπως λοιπόν η λογική του homo

10. Giorgio Agamben, «Όχι στο βιοπολιτικό τατουάζ», μτφρ. Βαγγέλης Μπιτσώρης, *Σύγχρονα Θέματα*, τ. 84, 2004, σελ. 15 (επίσης «Όχι στο βιοπολιτικό τατουάζ», *Διάλογοι*, επιμ. Θανάσης Γιαλιέτσος, *Κυριακάτικη Ελευθεροτυπία*, 4 Απριλίου 2004, σ. 51 [πρώτη δημοσίευση: *Le Monde*, 11 Ιανουαρίου 2004]).

sacer, που πρωτοεμφανίζεται στο ρωμαϊκό δίκαιο και αποκτά παραδειγματικό status με τα στρατόπεδα συγκέντρωσης, αγγίζει πλέον την καθημερινότητα καθενός από εμάς;

Στο επιχείρημα του Agamben, αυτή η εδραίωση και άνευ προηγουμένου επέκταση της βιοπολιτικής συνδέεται άμεσα με την «κανονικοποίηση» εκείνου που εμφανίστηκε αρχικά ως κατάσταση εξαίρεσης, κατάσταση εκτάκτου ανάγκης. Αυτή η εξέλιξη, που σκιαγραφείται ήδη στο *Homo Sacer*, αναλύεται διεξοδικά στο τελευταίο βιβλίο του Agamben, αλλά και σε ένα συντομότερο κείμενο με τον ίδιο τίτλο.¹¹ Η δομή του επιχειρήματος παρουσιάζει μορφολογικές αλλά και πραγματολογικές ομοιότητες με την επιχειρηματολογία του *Homo Sacer*. Η κατάγωγή της κατάστασης εκτάκτου ανάγκης εντοπίζεται και πάλι στο ρωμαϊκό δίκαιο, στην έννοια του *iustitium* (δικαιοστάσιο), ενώ η αποφασιστική καμπή της εδραίωσής της ως κατάστασης εν τέλει διαρκούς έρχεται και πάλι με το ναζιστικό καθεστώς:

Ας εξετάσουμε την περίπτωση της ναζιστικής Γερμανίας. Μόλις ο Hitler αναρριχήθηκε στην εξουσία (ή, για να είμαστε ακριβέστεροι, μόλις του προσφέρθηκε η εξουσία) εξέδωσε, στις 28 Φεβρουαρίου του 1933, το Διάταγμα για την Προστασία του Λαού και του Κράτους. Το διάταγμα αυτό καταργούσε όλα τα άρθρα του Συντάγματος της Βαϊμάρης που εξασφάλιζαν τις ατομικές ελευθερίες. Καθώς δε το διάταγμα δεν ανακλήθηκε ποτέ, μπορούμε να πούμε πως, από νομική άποψη, ολόκληρο το Τρίτο Ράιχ ήταν μια δωδεκαετής κατάσταση εκτάκτου ανάγκης. Και υπ' αυτήν την έννοια μπορούμε να ορίσουμε τον σύγχρονο ολοκληρωτισμό ως τη θέσμιση, μέσω της κατάστασης εκτάκτου ανάγκης, ενός κατά νόμον εμφυλίου πολέμου που επιτρέπει την εξολόθρευ-

11. Βλ. Giorgio Agamben, *Stato di eccezione*, Τορίνο: Bollati Boringhieri, 2003, αλλά και Giorgio Agamben, «Κατάσταση εκτάκτου ανάγκης», μτφρ. Θεόφιλος Τραμπούλης, *Σύγχρονα Θέματα*, τ. 85, 2004, σσ. 5-9. Τα παραθέματα που ακολουθούν προέρχονται από το δεύτερο κείμενο.

ση όχι μόνον των πολιτικών αντιπάλων, αλλά ολόκληρων κατηγοριών του πληθυσμού που δίνουν την εντύπωση ότι αδυνατούν να ενσωματωθούν στο πολιτικό σύστημα. Έκτοτε η σκόπιμη δημιουργία μιας διαρκούς κατάστασης εκτάκτου ανάγκης έχει γίνει ένα από τα σημαντικότερα μέτρα των σύγχρονων Κρατών, των δημοκρατιών συμπεριλαμβανομένων. Εξάλλου, δεν είναι απαραίτητο η κατάσταση εκτάκτου ανάγκης να κηρύσσεται με την τεχνική σημασία του όρου.¹²

Έτσι –όπως ακριβώς, μας λέει ο Agamben, είχε ήδη προδιαγράψει ο Walter Benjamin στην όγδοη θέση του για την έννοια της ιστορίας¹³– όλα καταλήγουν στη σημερινή της εξέλιξη: «Σήμερα, ενώπιον της προϊούσας εξέλιξης εκείνου που θα μπορούσε να οριστεί ως “παγκόσμιος εμφύλιος πόλεμος”, η κατάσταση εκτάκτου ανάγκης τείνει όλο και περισσότερο να παρουσιάζεται ως το δεσπόζον παράδειγμα διακυβέρνησης της σύγχρονης πολιτικής». Εξέχον παράδειγμα αυτού του μετασχηματισμού αποτελεί για τον Agamben η *Πατριωτική Νομοθετική Πράξη (Patriot Act)* που εισήγαγε ο αμερικανός Πρόεδρος:

Η θεμελιώδης σημασία της κατάστασης εκτάκτου ανάγκης ως αρχετυπικής δομής διά της οποίας το δίκαιο περιβάλλει το έμβιον –και τούτο αναστέλλοντας τον εαυτό του– αναδύθηκε πλήρως με τη στρατιωτική διαταγή [military order] που εξέδωσε ο Πρόεδρος των Ηνωμένων Πολιτειών στις 13 Νοεμβρίου του 2001. Σύμφωνα με την εν λόγω διαταγή, οι μη-πολίτες [non-citizens] που ήταν ύποπτοι για τρομοκρατική δραστηριότητα υπάγονταν σε ειδική δικαιοδοσία που περιελάμβανε την «αόριστη κράτηση» [indefinite detention] και τα στρατοδικεία. Η Πατριωτική Νομοθετική Πράξη της 26ης Οκτωβρίου 2001 εξουσιοδοτεί τον Γενικό Εισαγγελέα να θέτει υπό κράτησιν όποιον αλλοδαπό [alien] κρίνεται ύποπτος ότι εκθέτει την εθνική ασφάλεια σε κίνδυνο.

12. Ibid., σ. 5.

13. Βλ. Walter Benjamin, «Über den Begriff der Geschichte», *Gesammelte Schriften*, τόμ. I.2, Suhrkamp, Φρανκφούρτη 1974.

Ωστόσο, θα έπρεπε μέσα σε επτά μέρες ο κρατούμενος αυτός είτε να απελαθεί είτε να του απαγγελθούν κατηγορίες για παραβίαση του μεταναστευτικού νόμου ή για κάποιο άλλο έγκλημα. Η καινοτομία του διατάγματος Μπους ήταν πως απογύμνωνε τα άτομα αυτά από κάθε νομική υπόσταση και παρήγαγε ως εκ τούτου οντότητες τις οποίες ο νόμος δεν μπορούσε να κατονομάσει ή να ταξινομήσει. Οι Ταλιμπάν που συνελήφθησαν στο Αφγανιστάν όχι μόνο εξαιρούνται από την κατάσταση αιχμαλωσίας πολέμου που ορίζουν οι Συμβάσεις της Γενεύης, αλλά επιπλέον δεν εμπίπτουν σε καμία περίπτωση καταλογισμού ενοχής προβλεπόμενη από τους αμερικανικούς νόμους: ούτε αιχμάλωτοι ούτε κατηγορούμενοι, είναι απλώς κρατούμενοι [simple detainees] και υπάγονται σε μια καθάρη *de facto* κυριαρχία – σε μια κράτηση που είναι αόριστη όχι μόνον με τη χρονική σημασία του όρου, αλλά και από την ίδια της τη φύση, καθώς εξαιρείται εντελώς από τον νόμο και από κάθε μορφή δικαιοκτικού ελέγχου. Με τους *detainees* του Γκουαντανάμο η γυμνή ζωή επιστρέφει στην πιο ακραία της απροσδιοριστία.¹⁴

Το συμπέρασμα που εξάγεται είναι διαυγές: «Η δημοκρατία σήμερα δεν είναι πλέον κοινοβουλευτική. Είναι κυβερνητική. Κυβερνητική και βιοπολιτική. Έχουμε έτσι να κάνουμε με μια ασφυκτική συρρίκνωση του πεδίου της πολιτικής. Όπως παρατηρεί ο Antonio Negri σε μια βιβλιοκριτική για το βιβλίο του Agamben: «Το τελευταίο βιβλίο του Giorgio Agamben είναι αφιερωμένο στην Κατάσταση Εξάιρεσης, που τώρα ενυπάρχει σε κάθε εξουσιαστική δομή και ριζικά αναιρεί κάθε εμπειρία και ορισμό της δημοκρατίας».¹⁵ Υπό την έννοια αυτή, η επιχειρηματολογία του Agamben, όπως αναπτύσσεται στο *Homo Sacer* και εξειδικεύεται στο πιο πρόσφατο έργο του, τον εντάσσει στη χορεία των στοχαστών που επισημαίνουν τη μετα-πολιτική με-

14. Agamben, *op. cit.*, 2004, σ. 6.

15. Antonio Negri, «The Ripe Fruit of Redemption», <http://www.generation-online.org/t/negriagamben.htm> (αγγλική μετάφραση άρθρου που δημοσιεύθηκε αρχικά στην εφημερίδα *Il Manifesto*, 26 Ιουλίου 2003).

τάλλαξη των σύγχρονων δημοκρατιών. Με τα λόγια του Žižek: «Η πλέον στοιχειώδης, “μηδενική” θέση μας είναι εκείνη ενός αντικειμένου της βιοπολιτικής, και [...] τα πιθανά δικαιώματα, τα πολιτικά και όσα αφορούν την ιδιότητα του πολίτη, μας παραχωρούνται εν είδει μιας δευτερεύουσας χειρονομίας, σύμφωνα με βιοπολιτικές στρατηγικές ανησυχίες και υπολογισμούς. Μήπως είναι αυτή η απώτερη συνέπεια της ιδέας της “μετα-πολιτικής”»¹⁶ Θα μπορούσε μάλιστα κανείς να υποστηρίξει ότι η ανάλυση του Agamben προσθέτει μια ακόμη ουσιώδη διάσταση –εκείνην του βιοπολιτικού ελέγχου– στη συζήτηση περί μετα-δημοκρατίας που είχε μέχρι σήμερα επικεντρωθεί στις μετα-πολιτικές παρενέργειες του παγκοσμιοποιημένου καπιταλισμού. Πράγματι, η διάγνωση περί μετα-δημοκρατικής μετάλλαξης των φιλελεύθερων δημοκρατιών τού χθες είχε βασιστεί σε «συμπτώματα» όπως η υποχώρηση της συλλογικής ρύθμισης και του ελέγχου της αγοράς, η επικράτηση «ουδέτερων» τεχνοκρατικών μηχανισμών και ιδεολογιών, η απαξίωση της πολιτικής συμμετοχής, ο κυνισμός και η πολιτική αποξένωση.¹⁷ Στοχαστές όπως ο κοινωνιολόγος Colin Crouch, αλλά και ο Γάλλος πολιτικός φιλόσοφος Jacques Ranciere, είχαν επισημάνει ότι έχουμε ήδη περάσει σε ένα «μετα-δημοκρατικό» πεδίο όπου η πολιτική μετατρέπεται σε ένα αυστηρά ελεγχόμενο θέαμα υπαγόμενο στη λογική του καταναλωτισμού, σε ένα θέατρο σκιών πίσω από το οποίο οι πραγματικές αποφάσεις λαμβάνονται μέσα από τη «διαπλοκή» κυβερνήσεων και μεγάλων συμφερόντων.¹⁸ Η αρχι-

16. Slavoj Žižek, *Καλωσορίσατε στην έρημο του πραγματικού!*, μτφρ. Βίκυ Ιακώβου, Scripta, Αθήνα 2003, σ. 130.

17. Βλ. Peter Gowan, «Watchdogs of a Liberal Peace», *New Left Review*, τ. 11, 2001, σσ. 79-93.

18. Βλ. Colin Crouch, *Coping with Post-democracy*, The Fabian Society, Λονδίνο 2000· του ίδιου, *Post-democracy*, Cambridge: Polity, 2004· και Jacques Ranciere, «Post-democracy, Politics and Philosophy: An Interview with Jacques Ranciere», *Angelaki*, τ. 1, αρ. 3, 1995, σσ. 171-178.

κή «διάγνωση» περί περάσματος σε ένα μετα-δημοκρατικό πεδίο είχε λοιπόν βασιστεί στην υποχώρηση της μιας από τις δύο ουσιώδεις συνιστώσες των φιλελεύθερων δημοκρατιών, εκείνης που βασιζόταν στην παράδοση της λαϊκής κυριαρχίας, στο ιδεώδες της ισότητας. Μήπως τελικά, σήμερα, ο πόλεμος κατά της τρομοκρατίας λειτουργεί ως καταλύτης για την περαιτέρω εδραίωση της μετα-δημοκρατικής τάξης πραγμάτων, απειλώντας και τον δεύτερο πυλώνα των φιλελεύθερων δημοκρατιών, εκείνον της φιλελεύθερης παράδοσης των δικαιωμάτων και των ελευθεριών; Γιατί σήμερα, όπως παρατηρεί ο Richard Rorty, εκείνο που απειλείται δεν είναι μόνον ο δημοκρατικός έλεγχος των κυβερνήσεων, αλλά και το ίδιο το κράτος δικαίου, η ελευθερία της έκφρασης, η διάκριση των εξουσιών, κλπ. Μήπως τελικά δεν είναι υπερβολική η θέση του Rorty ότι στο άμεσο μέλλον προβάλλει η αντικατάσταση της δημοκρατίας –όσο ελπιπή και αν τη γνωρίσαμε– από κάποια μορφή δεσποτισμού;¹⁹ Ούτως ή άλλως, η παρούσα συγκυρία μοιάζει να μας φέρνει αντιμέτωπους με τη σταδιακή υποχώρηση –τη μετάλλαξη– και των δύο συνιστωσών της φιλελεύθερης δημοκρατίας, η παράδοξη ανταγωνιστική ισορροπία των οποίων συνιστά την πολιτική παράδοση που μας κληροδότησε η νεωτερικότητα.²⁰ Το επιχείρημα του Agamben προσθέτει την ουσιώδη βιοπολιτική διάσταση του περάσματος στη μετα-δημοκρατική εποχή και συγχρόνως φωτίζει την «καταγωγή» των επιμέρους χαρακτηριστικών της – αναδεικνύοντας επίσης και τα, ας πούμε «μετα-δημοκρατικά», αμφίσημα και ενδεχομένως αντιφατικά συστατικά που ενυπήρχαν ήδη από τις απαρχές του στο ίδιο το δημοκρατικό μοντέλο (βλ. π.χ. σ. 177).²¹

19. Richard Rorty, «Post-Democracy», *London Review of Books*, 1η Απριλίου 2004, σ. 10.

20. Στο σημείο αυτό υιοθετώ το επιχείρημα περί δημοκρατικού παρადόξου που αναπτύσσει η Chantal Mouffe στο *Δημοκρατικό παράδοξο*, Πόλις, Αθήνα 2004.

21. Παραμένει βέβαια η ανάγκη για τη θεωρητική και αναλυτική

Στο σημείο αυτό βεβαίως ανακύπτει ένα σημαντικό ζήτημα αναφορικά με το status αυτής της μετα-πολιτικής, μετα-δημοκρατικής, βιοπολιτικής τάξης. Το ζήτημα έχει να κάνει με τη σύλληψη του χρόνου και της ιστορίας που υποβόσκει στην αφήγηση του Agamben, τόσο στο *Homo Sacer* όσο και στη μελέτη του για την κατάσταση εκτάκτου ανάγκης, και έχει επισημανθεί από πολλούς σχολιαστές. Το κομβικό ερώτημα που τίθεται από την κριτική είναι λίγο πολύ το εξής: μήπως η αναμφίβολα μεγαλειώδης και εντυπωσιακή σύνθεση που μας παρουσιάζει ο ιταλός φιλόσοφος, σύνθεση που εντοπίζει την απαρχή της βιο-κυριαρχίας στη φιγούρα του homo sacer εντός του ρωμαϊκού δικαίου και παρακολουθεί την αναπόδραστη επέκταση και εδραίωσή της μέχρι τις μέρες μας (το ίδιο ισχύει και με την αφήγησή του σχετικά με την εξέλιξη της κατάστασης εκτάκτου ανάγκης) τελικά εδράζεται σε μια οιονεί φιλοσοφία της ιστορίας που δεν μπορεί να γίνεται άκριτα αποδεκτή; – τη στιγμή μάλιστα που η σύγχρονη ριζοσπαστική σκέψη έχει εντάξει παρόμοιες συλλήψεις στο πεδίο της ανυποληψίας. Παράδοξως, όπως παρατηρεί σχετικά ο Ανδρέας Καλύβας, «δεν υπάρχει χώρος για την ετερότητα και το συμβάν στην ιστορική ανακατασκευή από τον Agamben της κυρίαρχης εξουσίας ... [ο Agamben] επικεντρώνει την προσοχή του στον τρόπο με τον οποίο το νεωτερικό συνάγεται από το αρχαίο και το παρόν από το παρελθόν. Προτείνει μια θεωρία της ιστορίας που δεν επι-

συνάρθρωση της οικονομικής διάστασης του παγκοσμιοποιημένου καπιταλισμού με τη βιοπολιτική λογική που ανατέμνει ο Agamben. Ας σημειωθεί στο σημείο αυτό ότι ο ίδιος ο Foucault όταν εισάγει την ιδέα της βιοπολιτικής τη συνδέει άμεσα με τον καπιταλισμό. Όπως αναφέρει στην *Ιστορία της σεξουαλικότητας*: «Η βιο-εξουσία υπήρξε αναμφίβολα ένα στοιχείο απαραίτητο για την ανάπτυξη του καπιταλισμού, ο οποίος δεν μπόρεσε να σιγουρευτεί παρά μόνο με τίμημα την ελεγχόμενη είσοδο των σωμάτων μέσα στον παραγωγικό μηχανισμό και με μια προσαρμογή των πληθυσμιακών φαινομένων στις οικονομικές διαδικασίες» (Foucault, op. cit., σ. 172).

τρέπει τίποτε καινούργιο... Δυστυχώς, το *Homo Sacer* μας επιστρέφει σε μια αναπαράσταση του χρόνου –του χρόνου της κυριαρχίας– ομοιογενή, μονοσήμαντη και γραμμική». ²²

Ασφαλώς ο Agamben δεν αρθρώνει *expressis verbis* αυτήν τη θεώρηση της ιστορίας. Αυτή όμως δεν παύει να υποβόσκει στην ανάλυσή του και να αναδύεται στην επιφάνεια εδώ και εκεί (βλ. ιδίως τη μεταφορά του υπόγειου, αλλά ασταμάτητου ποταμιού της βιοπολιτικής στη σ. 192· τη σχέση τυχαιότητας και βιοπολιτικής εξέλιξης όπως αναπτύσσεται στις σσ. 196-7· τέλος, την αναφορά στη διαρκή επέκταση του βιοπολιτικού ορίου στην ιστορία της Δύσης, στη σ. 219). Όπως επισημαίνει ο Slavoj Žižek: «ο τρόπος με τον οποίο ο Αγκάμπεν αναπτύσσει την έννοια του *Homo Sacer* καθίσταται προβληματικός λόγω της εγγραφής του στην παράδοση της “διαλεκτικής του διαφωτισμού” του Αντόρνο και του Χορκχάιμερ, ή της πειθαρχικής εξουσίας και βιοεξουσίας του Μισέλ Φουκώ: θέματα όπως τα ανθρώπινα δικαιώματα, η δημοκρατία, το κράτος δικαίου, και ούτω καθεξής, τελικώς ανάγονται σε ένα απατηλό προσωπείο των πειθαρχικών μηχανισμών της “βιοεξουσίας” που βρήκαν την ύστατη έκφρασή τους στα στρατόπεδα συγκέντρωσης του εικοστού αιώνα». ²³ Πρόκειται για την πιο απαισιόδοξη, αλλά οπωσδήποτε μια από τις πλέον δόκιμες ερμηνείες του επιχειρήματος του Agamben, σύμφωνα με την οποία στον «διοικούμενο κόσμο» του ύστερου καπιταλισμού ο έλεγχος και η διοίκηση της γυμνής ζωής «αναγνωρίζονται και επιβάλλονται απευθείας ως ουσία της ίδιας της πολιτικής» οδηγώντας μια μακρά όσο και αναπόδραστη ιστορική πορεία στο «τελικό της κλείσιμο». ²⁴ Εκείνο βέβαια που λείπει από μια τέτοια θεώρηση είναι

22. Andreas Kalyvas, «The Sovereign Weaver: Beyond the Camp», στο Andrew Norris (επιμ.), *Politics, Metaphysics, and Death: Essays on Giorgio Agamben's Homo Sacer*, Duke University Press, Durham, υπό έκδοση, σ. 397.

23. Žižek, *op. cit.*, σ. 130.

24. *Ibid.*, σ. 131.

κάθε αναφορά στους «λόγους, τις δυνάμεις, τα συμφέροντα, τους αγώνες, τα κινήματα, τις στρατηγικές και τους δρώντες που ήταν και παραμένουν εμπλεκόμενοι στην εκδίπλωση της πολιτικής της βιο-κυριαρχίας». Με λίγα λόγια, σύμφωνα με αυτόν τον άξονα κριτικής αποτίμησης, το σχήμα του Agamben φαίνεται πως αδυνατεί να λάβει υπόψη την ενδεχομενικότητα των κοινωνικών και πολιτικών αγώνων.²⁵

Το γεγονός αυτό καθίσταται ακόμα πιο παράδοξο αν λάβουμε υπόψη μας την απόρριψη μιας τέτοιας θεώρησης της χρονικότητας που αρθρώνει ο ίδιος ο Agamben σε προγενέστερα έργα του, όπου και χαρακτηρίζει «χονδροειδή» την παράσταση του χρόνου ως ενός σημειακού και ομοιογενούς continuum.²⁶ Κάθε αντίληψη αυτού του είδους «αλλοτριώνει κατ' ανάγκην τον άνθρωπο ως προς την κύρια διάστασή του και παρακωλύει την πρόσβαση στην αυθεντική ιστορικότητα».²⁷ Το 1978 ο Agamben αντιπαραθέτει σε αυτές τις αντιλήψεις την αντίληψη του Benjamin, η οποία, παρά τις μεσσιανικές της υπερβολές, δεν παύει να καταδικάζει την υποδούλωση του ανθρώπου στον συνεχή γραμμικό χρόνο, και να προτάσσει την ιδέα της απελευθερωτικής πράξης: «χρόνος της ιστορίας είναι ο καιρός όπου η πρωτοβουλία του ανθρώπου αδράχνει την ευνοϊκή ευκαιρία κι αποφασίζει παραχρήμα για την ελευθερία του».²⁸ Πού εντοπίζεται σήμερα αυτή η δυνατότητα αντίστασης από τη στιγμή που, σύμφωνα με ερμηνείες που αναμφίβολα επιτρέπει το πρόσφατο έργο του Agamben, εκείνο που είναι ήδη ανέκαθεν παρόν είναι το σπέρμα του βιοπολιτικού ελέγχου το οποίο δεν σταματά να θεριεύει και να καταλαμβάνει όλο και περισσότερες περιοχές της κοινωνικοπολιτικής τάξης, αλλά και της ίδιας της γυμνής ζωής; Εκείνο επομένως που μοιάζει να λείπει –χωρίς αυτό να

25. Kalyvas, op. cit., σ. 398.

26. Giorgio Agamben, *Χρόνος και ιστορία, κριτική του στιγμιαίου και του συνεχούς*, μτφρ. Δημήτρης Αρμάος, Αθήνα: Ίνδικτος, 2003, σ. 14.

27. Ibid., σ. 25.

28. Ibid., σ. 42.

αναιρεί τη σημασία της πλειονότητας των παρατηρήσεων του Agamben— είναι μια προσέγγιση της ιστορίας της βιοπολιτικής που θα ελάμβανε περισσότερο υπόψη τις ενδεχομενικές και ασυνεχείς περιπλοκές που συνοδεύουν την εδραίωσή της.

Μια ανασύσταση της επιχειρηματολογίας του Agamben στην κατεύθυνση αυτή θα μπορούσε να γίνει με αναφορές στη λακανική ψυχανάλυση.²⁹ Υποψιάζομαι όμως πως μια γενεαλογική προσέγγιση αλα Foucault —και Νίτσε— θα ήταν πιο κοντά στο πνεύμα του Agamben — αφού μάλιστα, ήδη για τον Foucault, η γενεαλογία σχετίζεται με ό,τι ο Agamben περιγράφει ως γυμνή ζωή, μιας και εγκαθίσταται «στο σημείο όπου το σώμα και η ιστορία συναρθρώνονται».³⁰ Είναι μάλιστα απορίας άξιον ότι από τη μεγαλειώδη ιστορική/φιλοσοφική του σύνθεση απουσιάζει κάθε αναφορά στη γενεαλογία. Γιατί η γενεαλογία, όπως την προτάσσει ο Foucault —αν και δεν ξεφεύγει οριστικά από μια οπτική της ιστορικής εμμένειας— αντιστέκεται σε κάθε τελεολογική, μετα-ιστορική αντίληψη και επικεντρώνει την προσοχή μας στην ενικότητα και την ενδεχομενικότητα των συμβάντων: «Μέλημά της δεν είναι να δείξει πως το παρελθόν είναι ακόμη εδώ, ζωντανό στο παρόν, εμπυχνώνοντάς το μυστικά, αφού πρώτα επέβαλλε σε όλα τα απρόοπτα της διαδρομής μια προσχεδιασμένη μορφή ... [αλλά να επισημαίνει] τα ατυχήματα, τις απειροελάχιστες αποκλίσεις —ή, αντιθέτως, τις πλήρεις αντιστροφές—, τα σφάλματα, τις λανθασμένες εκτιμήσεις, τους κακούς υπολογισμούς που γέννησαν ό,τι υπάρχει και έχει αξία για εμάς».³¹ Πέρα από ολόκλητες και εξελικτισμούς, η

29. Βλ. για παράδειγμα, Joan Copjec, *Read my Desire: Lacan Against the Historicists*, Cambridge: The MIT Press, 1994, και Yannis Stavrakakis, «Lacan and History», *Journal for the Psychoanalysis of Culture and Society*, τόμ. 4, αρ. 1, 1999.

30. Michel Foucault, «Ο Νίτσε, η γενεαλογία, η ιστορία», *Τρία κείμενα για τον Νίτσε*, επίμετρο Gilles Deleuze, μτφρ. Δημήτρης Γκινοσάτης, επιμ. Πολυτίμη Γκέκα, Πλέθρον, Αθήνα 2003, σελ. 57.

31. *Ibid.*, σσ. 52-3.

γενεαλογία αναδεικνύει το «τυχαίο της πάλης»,³² και «επιχειρεί να φέρει στο φως όλες εκείνες τις ασυνέχειες που μας συγκροτούν και μας διασχίζουν».³³ Επιπλέον, η γενεαλογική προσέγγιση είναι συνάμα και προσέγγιση αυτο-κριτική, συνιστά ένα εγχείρημα που αποδέχεται και αποκαλύπτει την –αναπόφευκτα «μεροληπτική»– οπτική γωνία από την οποία προσεγγίζει το αντικείμενό της. Κάθε γενεαλογία, όπως τονίζει ο Foucault, είναι και «γενεαλογία του ίδιου του εαυτού της».³⁴ Σε κάθε περίπτωση, μια γενεαλογική ανα-συνάρθρωση της επιχειρηματολογίας του Agamben θα απελευθέρωνε το εγχείρημά του από κάθε υποψία τελεολογικής «φιλοσοφίας της ιστορίας» και θα διευκόλυνε την άρθρωση της θεώρησής του με το πολιτικό πράττειν.

Στην πραγματικότητα ο ίδιος ο Agamben μοιάζει να έχει συνείδηση των δυσκολιών αυτής της άρθρωσης, όταν καταλήγει στο κείμενό του περί κατάστασης εκτάκτου ανάγκης με το ακόλουθο ερώτημα: «τι σημαίνει να δρα κανείς πολιτικά;» Εντούτοις, πολύ δύσκολα θα εντοπίσει κανείς στο φιλοσοφικό έργο του μια ολοκληρωμένη απάντηση στο ερώτημα αυτό – ή έστω και το περίγραμμά της. Τελευταία ο Agamben μιλά για την ανάγκη «επιστροφής στην πολιτική». Εκείνο όμως που παραμένει μάλλον ασαφές είναι η μορφή αυτής της επιστροφής. Υπάρχει όντως δυνατότητα αντίστασης στην –οιονεί αναπόδραστη– πορεία που καταγράφει; Και ποια μορφή θα μπορούσε να λάβει η αντίσταση αυτή; Θα επιχειρεί, για παράδειγμα, μια νέα άρθρωση της πολιτικής με τη γυμνή ζωή ή μήπως θα εγκαινιάζει μια πολιτική πέρα από την ίδια τη γυμνή ζωή;³⁵ Ο κίνδυνος που ενέχει αυτή η ασάφεια είναι η διολίσθηση σε μια πολιτική της εμμένειας, όπως αυτή που προωθούν ο Hardt και ο Negri.³⁶ Σε ένα τέτοιο πλαίσιο, απέναντι σε ένα τόσο παντοδύ-

32. Ibid., σ. 71.

33. Ibid., σ. 87.

34. Ibid., σ. 76.

35. Kalyvas, op. cit, σσ. 399-400.

36. Βλ. Michael Hardt και Antonio Negri, *Αυτοκρατορία*, μτφρ.

ναμο σύστημα –σε μια σημαδεμένη τράπουλα, στο τζίνι της βιοπολιτικής που έχει βγει πλέον από το μπουκάλι– η δυνατότητα αντίστασης καταλήγει να αποκτά οιονεί θρησκευτικό/μεταφυσικό χαρακτήρα: μπορεί να υπάρξει μόνον αν ενταχθεί σε μια λογική της εμμένειας που εξασφαλίζει την αυτόματη παραγωγή της, όπως ακριβώς και η παντοδύναμη αυτοκρατορία του Hardt και του Negri μοιάζει να παράγει απευθείας και χωρίς καμιά πολιτική διαμεσολάβηση το πλήθος που θα την ανατρέψει. Γι' αυτό ίσως και ο Tony Negri, ο κυριότερος σήμερα εκπρόσωπος της λογικής της εμμένειας στην πολιτική θεωρία, αναγνωρίζει στο έργο του Agamben έναν σύμμαχο και συνοδοιπόρο. Όπως γράφει, η ανάλυση του Agamben «δείχνει πως η εμμένεια μπορεί να είναι ρεαλιστική και επαναστατική».³⁷

Εκείνο που διαφοροποιεί κάπως τα πράγματα είναι ότι στο επίπεδο του πράττειν ο Agamben μοιάζει να ψηλαφεί έναν δρόμο υπέρβασης αυτού του θεωρητικο-πολιτικού αδιεξόδου. Κι αυτό μέσα από την απόφασή του να αντιδράσει –με όποιον τρόπο αισθάνεται ότι διαθέτει και ανεξαρτήτως αν κανείς συμφωνεί ή διαφωνεί μαζί του– στη σημερινή επέκταση της βιοπολιτικής. Γράφει στο πρόσφατο κείμενό του στον *Monde*: «εφεξής, όποιος θελήσει να ταξιδεύσει στις Ηνωμένες Πολιτείες με βίζα θα φακελώνεται και θα πρέπει να αφήνει τα δακτυλικά του αποτυπώματα με την είσοδό του στη χώρα. Προσωπικά, δεν έχω καμιά πρόθεση να υποκύψω σε τέτοιες μεθο-

Νεκτάριος Καλαϊτζής, *Scripta*, Αθήνα 2002. Τη λογική της εμμένειας δεν αποφεύγει βέβαια και το εγχείρημα του Foucault, αν και σε μια διαφορετική μορφή.

37. Negri, *op. cit.*, σ. 3. Για μια καταλυτική κριτική της μάλλον απλοϊκής αυτής άποψης βλ. Ernesto Laclau, «Είναι δυνατόν να εξηγηθούν οι κοινωνικοί αγώνες εμμενώς;», μτφρ. Γρηγόρης Ανανιάδης, *Σύγχρονα Θέματα*, τ. 82, 2003 (ανατύπωση στο περιοδικό *Ο Πολίτης*, τ. 113, 2003, σσ. 21-28).

δεύσεις, και γι' αυτό ακύρωσα άνευ χρονοτριβής τα μαθήματα που όφειλα να διδάξω τον Μάρτιο στο Πανεπιστήμιο της Νέας Υόρκης». ³⁸ Η απόφαση αυτή προβάλλεται από τον Agamben όχι ως κάτι επιδερμικό, αλλά ως «αναγκαία και αμετάκλητη» πράξη αντίδρασης/αντίστασης η οποία ενέχει και μια διάσταση προτύπου που καλούνται να ακολουθήσουν «και άλλοι Ευρωπαίοι διανοούμενοι και διδάσκοντες». Εδώ, τα πράγματα φαίνεται να ξεκαθαρίζουν κάπως. Η νέα τάξη πραγμάτων παρουσιάζεται ως μια εξέλιξη που οδηγεί «σε ό,τι ο Michel Foucault αποκαλούσε προοδευτική ζωοποίηση του ανθρώπου». Ως εκ τούτου, η απάντηση δεν μπορεί παρά να είναι η εξής: «Το βιοπολιτικό τατουάζ, που μας επιβάλλουν τώρα οι ΗΠΑ για να εισέλθουμε στην εδαφική τους επικράτεια, θα μπορούσε πράγματι να είναι το προανάκρουσμα εκείνου του πράγματος που θα μας ζητήσουν αργότερα να αποδεχτούμε ως την κανονική εγγραφή της ταυτότητας του καλού πολίτη μέσα στους μηχανι-

38. Ένα ερώτημα που ανακύπτει βέβαια στο σημείο αυτό είναι η πραγματική απόσταση που χωρίζει την Ευρώπη από τις ΗΠΑ στους τομείς αυτούς, απόσταση που είναι συχνά μικρότερη απ' όσο νομίζουμε (με την Ευρώπη να ακολουθεί απλώς με κάποια καθυστέρηση την αμερικανική πρωτοπορία!). Υπό την έννοια αυτή, η πρώτη μέριμνα ενός Ευρωπαίου, ο πρώτος στόχος της διαμαρτυρίας του, θα έπρεπε να είναι μάλλον η ίδια η Ευρώπη, με απώτερο σκοπό τη χάραξη ενός διαφορετικού δρόμου, ενός ξεχωριστού παγκόσμιου παραδείγματος. Εξάλλου, η συγκεκριμένη κίνηση του Agamben συνεπάγεται επίσης την απομόνωση μιας σημαντικής μερίδας της αμερικανικής διάνοησης και της ευρύτερης κοινής γνώμης που αντιστέκονται στη νέα βιοπολιτική τάξη και τους άξονες της ιδεολογικής της νομιμοποίησης. [Τη στιγμή που το ανά χείρας βιβλίο βρίσκεται ήδη στο στάδιο της τυπογραφικής διόρθωσης, δύο περίπου μήνες μετά τη συγγραφή τούτου του επιμέτρου, η απόφαση του Συμβουλίου Υπουργών της Ευρωπαϊκής Ένωσης της 26ης Οκτωβρίου 2004 περί υποχρεωτικής συμπερίληψης του ψηφιακού δακτυλικού αποτυπώματος στα νέα διαβατήρια έρχεται να επιβεβαιώσει μάλλον τον προβληματισμό μας.]

σμούς και στα γρανάζια του κράτους. Γι' αυτό και πρέπει να αντιταχθούμε σε τούτη τη διαδικασία». Πρόκειται μάλιστα για μια απάντηση που διαφεύγει τη λογική της εμμένειας και λαμβάνει σοβαρά υπόψη τους όρους του ηγεμονικού παιχνιδιού που λαμβάνει χώρα σήμερα, ενός παιχνιδιού του οποίου η κατάληξη δεν είναι φυσικά προδιαγεγραμμένη – αλλιώς το νόημα θα είχε οποιαδήποτε αντίσταση;

Τελειώνοντας, θα ήθελα να ξεκαθαρίσω άλλο ένα σημείο όπου η οπτική του Agamben είναι δυνατόν να γίνει αντικείμενο βιαστικών αναγνώσεων που μάλλον θα αδικούσαν το έργο του. Πρόκειται για το ιδιαίτερα επίκαιρο ζήτημα της ασφάλειας. Είναι γεγονός ότι με βάση όσα έχουν προηγηθεί, είναι δυνατόν να υποθέσει κανείς ότι για τον Agamben η προβληματική της ασφάλειας δεν μπορεί παρά να είναι η ιδεολογική φενάκη της επερχόμενης βιο-πολιτικής, μετα-δημοκρατικής τάξης. Κάτι τέτοιο όμως θα αποτελούσε υπαραπλούστευση που θα ενέτασσε τον ιταλό φιλόσοφο στο χώρο ενός μάλλον απλοϊκού αναρχισμού. Τα πράγματα είναι λοιπόν περισσότερο περίπλοκα. Ο Agamben γνωρίζει φυσικά ότι η ασφάλεια αποτελεί βασικό πυλώνα κάθε πολιτικής κοινωνίας και συνιστά ένα από τα θεμέλια της πολιτικής και του κράτους στη νεωτερικότητα: «Η ασφάλεια ως βασική αρχή της κρατικής πολιτικής ανάγεται στη γένεση του σύγχρονου κράτους. Τη μνημονεύει ήδη ο Hobbes ως το αντίθετο του φόβου που εξαναγκάζει τους ανθρώπους να ενσωματωθούν και να συγκροτήσουν από κοινού την κοινωνία».³⁹ Το πρόβλημα, με άλλα λόγια, δεν είναι η πολιτική σημασία που αποδίδεται στην ασφάλεια καθεαυτή, αλλά οι συγκεκριμένοι ιστορικοί μετασχηματισμοί του παραδείγματος της ασφάλειας. Πρόκειται για ένα παράδειγμα που αναπτύσσεται πλήρως κατά τον 19ο αιώνα. Είναι όμως σήμερα που «βρισκόμαστε αντιμέτωποι με την πλέον ακραία και επικίνδυ-

39. Giorgio Agamben, «Ασφάλεια και τρόμος», μτφρ. Γρηγόρης Ανασιάδης, *Σύγχρονα Θέματα*, τ. 80, 2002, σ. 5.

νη μετεξέλιξη του παραδείγματος αυτού». ⁴⁰ Για τον Agamben η επικινδυνότητα αυτή συνδέεται με τη σταδιακή εξουδετέρωση της πολιτικής (απο-πολιτικοποίηση) και την υποχώρηση του κρατικού θεσμού. Η ασφάλεια ανάγεται σε βασική αρχή της κρατικής δραστηριότητας και οι άλλες αξίες, πρόνοιες και διαφέροντα των δημοκρατικών πολιτευμάτων συρρικνώνονται: «Επειδή απαιτούν τη διαρκή επίκληση μιας εκτάκτου καταστάσεως, τα μέτρα ασφαλείας συντείνουν προς την προϊούσα αποπολιτικοποίηση της κοινωνίας. Μακροπρόθεσμα, είναι ασύμβατα με τη δημοκρατία». ⁴¹ Επιπλέον, το κράτος που κρίνεται και νομιμοποιείται με βάση το μοναδικό κριτήριο της ασφαλείας καθίσταται ιδιαίτερα ευάλωτο: «μπορεί ανά πάσα στιγμή να προκληθεί από την τρομοκρατία ούτως ώστε να καταστεί το ίδιο τρομοκρατικό». Ο κίνδυνος είναι προφανής: «Μπορεί εν τέλει να οδηγηθούμε σε μια κατάσταση πραγμάτων κατά την οποία η ασφάλεια και η τρομοκρατία θα συναποτελούν ένα ενιαίο θανάσιμο σύστημα, στα πλαίσια του οποίου η μία θα δικαιολογεί και θα νομιμοποιεί τις ενέργειες της άλλης». ⁴² Υπό την έννοια αυτή η αναθεώρηση της κεντρικής θέσης που καταλαμβάνει η ασφάλεια –όχι όμως και η αγνόησή της⁴³– αποτελεί σήμερα το σημαντικότερο ίσως επίδικο αντικείμενο των πολιτικών αγώνων. Βέβαια, «τούτο δεν σημαίνει ότι οι δημοκρατίες θα έπρεπε να παύσουν να αμύνονται, η προάσπιση όμως της δημοκρατίας απαιτεί σήμερα την αλλαγή των πολιτικών παραδειγμάτων και όχι έναν παγκόσμιο εμφύλιο πόλεμο που δεν είναι παρά η θεσμοποίηση του τρό-

40. Ibid.

41. Ibid.

42. Ibid.

43. Αναφορικά με την ανάγκη επεξεργασίας ενός «βιώσιμου προτύπου συλλογικής ασφαλείας» βλ. και Etienne Balibar, *Η Ευρώπη, η Αμερική, ο πόλεμος*, μτφρ. Γιάννης Στρίγκος, Δαρδανός, Αθήνα 2004, σ. 51.

μου». Συγκεκριμένα, απαιτεί «να αγωνιστούμε για την αποτροπή της αταξίας και της καταστροφής, αντί να προσπαθούμε να τις ελέγξουμε... Χρέος της δημοκρατικής πολιτικής είναι να αποτρέπει τη διαμόρφωση των συνθηκών εκείνων που οδηγούν στο μίσος, τον τρόμο και την καταστροφή – και όχι να εξαντλείται σε προσπάθειες να τα ελέγξει αφού εκδηλωθούν».⁴⁴

ΓΙΑΝΝΗΣ ΣΤΑΥΡΑΚΑΚΗΣ

44. Agamben, *op. cit.*, 2002, σ. 5.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Abel, Karl, *Sprachwissenschaftliche Abhandlungen*, W. Friedrich, Λειψία 1885.
- Antelme, Robert, *L'espèce humaine*, Gallimard, Παρίσι 1947.
- Arendt, Hannah, *On revolution*, Harcourt & Brace, Νέα Υόρκη 1963.
- Arendt, Hannah, *Essays in understanding 1930-1954*, Viking, Νέα Υόρκη 1994.
- Arendt, Hannah, *The origins of totalitarianism*, Harcourt Brace Jovanovich, Νέα Υόρκη 1979 (το τρίτο μέρος του έργου έχει μεταφραστεί στα ελληνικά: *Το ολοκληρωτικό σύστημα*, μετάφραση: Γ. Λάμπρας, Ευρύαλος, Αθήνα 1988).
- Badiou, Alain, *L'être et l'événement*, Seuil, Παρίσι 1988.
- Bataille, Georges, *Œuvres complètes*, Gallimard, Παρίσι 1970-1988, τόμ. I-XII.
- Bataille, Georges, «La souveraineté», στο Georges Bataille, *Œuvres complètes*, τόμ. VIII, Gallimard, Παρίσι 1976.
- Bataille, Georges, «Hegel, la mort et le sacrifice», στο Georges Bataille *Œuvres complètes*, τόμ. XII, Gallimard, Παρίσι 1988.
- Benjamin, Walter, «Zür Kritik der Gewalt», στο Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, τόμ. II, 1 (1977), Suhrkamp, Φρανκφούρτη 1974-1989 (ελλ. μτφρ. Walter Benjamin, *Για μια κριτική της βίας*, μετάφραση: Λεωνίδας Μαρσιανός, Ελευθεριακή Κουλτούρα, Αθήνα 2002).
- Benjamin, Walter, «Briefe», στο Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, τόμ. I, Suhrkamp, Φρανκφούρτη 1966.
- Benjamin, Walter, «Über den Begriff der Geschichte», στο Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, τόμ. I, 2 (1974), Suhrkamp, Φρανκφούρτη 1966.
- Benjamin, Walter, «Ursprung der deutschen Trauerspiel», στο Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, τόμ. I, 1 (1974), Suhrkamp, Φρανκφούρτη 1966.
- Benjamin, Walter – Scholem, Gerschom, *Briefwechsel 1933-1940*, Suhrkamp, Φρανκφούρτη 1988.

- Bennett, H., «Sacer esto», στο *Transactions of the American Philological Association*, 61, 1930.
- Benveniste, Émile, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, τόμ. II, Minuit, Παρίσι 1969.
- Bickermann, Elias, «Die römische Kaiserapotheose», στο *Archive für Religionswissenschaft*, 27, 1929.
- Bickermann, Elias, *Consecratio. Le culte des souverains dans l'empire romain*, Entretiens Hardt, XIX, Γενεύη 1972.
- Binding, Karl – Hoche, Alfred, *Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens*, F. Meiner, Λειψία 1920.
- Blanchot, Maurice, *L'entretien infini*, Gallimard, Παρίσι 1969.
- Bodin, Jean, *Les six livres de la République*, Παρίσι 1583.
- Burdeau, Georges, *Traité de science politique*, τόμ. IV, Librairie générale du droit et de jurisprudence, Παρίσι 1984.
- Cacciari, Massimo, *Icone della legge*, Adelphi, Μιλάνο 1985.
- Caillois, Roger, *L'homme et le sacré*, Presses Universitaires de France, Παρίσι 1939.
- Cavalca, Desiderio, *Il bando nella prassi e nella dottrina medievale*, A. Giuffra, Μιλάνο 1978.
- Crifò, Giuliano, «Exilica causa, quae adversus exulem agitur», στο *Du châtement dans le cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique*, L'École française de Rome, Πώμη 1984.
- Crifò, Giuliano, *L'esclusione dalla città. Altri studi sull'exilium romano*, Università di Perugia, Περούτζια 1985.
- Dagognet, François, *Le maîtrise du vivant*, Παρίσι Hachette, 1988.
- Deleuze, Gilles – Guattari, Félix, *Mille plateaux*, Minuit, Παρίσι 1980.
- De Romilly, Jacqueline, *La loi dans la pensée grecque des origines à Aristote*, Les Belles Lettres, Παρίσι 1971 (ελλ. μτφρ. *Ο νόμος στην αρχαία ελληνική σκέψη. Από τις απαρχές στον Αριστοτέλη*, μετάφραση: Μπάμπης Αθανασίου – Κατερίνα Μηλιαρέση, πρόλογος: Αριστόβουλος Μάνεσης, Το άστυ, Αθήνα 1997).
- Derrida, Jacques, «Préjugés», στο *Spiegel und Gleichnis*, Festschrift für J. Taubes, Königshausen und Neuman, Würzburg 1983.
- Derrida, Jacques, «Force of Law», στο *Cardozo Law Review*, 11, 1990.

- Drobish, Klaus – Wieland, Günter, *System der NS-Konzentrationslager 1933-39*, Akademie Verlag, Βερολίνο 1993.
- Durkheim, Émile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, F. Alcan, Παρίσι 1912.
- Ehrenberg, Victor, *Rechtsidee im frühen Griechentum*, S. Hirzel, Λειψία 1921.
- Foucault, Michel, *La volonté de savoir*, Παρίσι Gallimard 1976 (ελλ. μτφρ. *Ιστορία της σεξουαλικότητας*, τόμ. 1: *Η δίψα της γνώσης*, μετάφραση: Γκλόρυ Ροζάκη, επιμέλεια: Γιάννης Κρητικός, Ράππας, Αθήνα 1978).
- Foucault, Michel, *Dits et écrits*, τόμ. III, Gallimard, Παρίσι 1994.
- Foucault, Michel, *Dits et écrits*, τόμ. IV, Gallimard, Παρίσι 1994.
- Fowler, Ward W., *Roman Essays and Interpretation*, Clarendon Press, Οξφόρδη 1920.
- Freud, Sigmund, «Über den Gegensinn der Urworte», στο *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschung*, II, 1910.
- Fugier, Huguette, *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, Les Belles Lettres, Παρίσι 1963.
- Furet, François (επιμέλεια), *L'Allemagne nazi et le génocide juif*, Seuil, Παρίσι 1985.
- Gaylin, Willard, «Harvesting the Dead», στο *Harper's*, 23 Σεπτεμβρίου 1974.
- Giesey, Ralph E., *Cérémonial et puissance souveraine*, A. Colin, Παρίσι 1987.
- Giesey, Ralph E., *The Royal Funeral Ceremony in Renaissance France*, E. Droz, Γενεύη 1960.
- Harvard Report (Harvard University Medical School), «A Definition of Irreversible Coma», στο *JAMA*, 205, 1968.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, «Phänomenologie des Geistes», στο G. W. F. Hegel *Werke in zwanzig Bänden*, τόμ. 3, Suhrkamp, Φρανκφούρτη 1971 (ελλ. μτφρ. Γκέοργκ Χέγκελ, *Φαινομενολογία του πνεύματος*, εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια: Δημήτρης Τζωρτζόπουλος, Δωδώνη, Αθήνα-Γιάννινα 1983).
- Heidegger, Martin, «Beiträge zur Philosophie», στο Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, τόμ. 65, Vittorio Klostermann, Φρανκφούρτη 1989.
- Heidegger, Martin, *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer, Tübingen 1976.

- Heidegger, Martin, *Einführung in die Metaphysik*, Max Niemeyer, Tübingen 1952 (ελλ. μτφρ. Μάρτιν Χάιντεγκερ, *Εισαγωγή στη μεταφυσική, εισαγωγή-μετάφραση-επιλεγόμενα: Χρήστος Μαλεβίτσης, Δωδώνη, Αθήνα-Γιάννινα 1973*).
- Hobbes, Thomas, *De cive* (έκδοση στα λατινικά, επιμέλεια: Howard Warrender), Clarendon Press, Οξφόρδη 1983.
- Hobbes, Thomas, *Leviathan* (επιμέλεια: R. Tuck), Cambridge University Press, Καίμπριτζ 1991 (ελλ. μτφρ. Τόμας Χομπς, *Λεβιάθαν. Η ύλη, μορφή και εξουσία μιας εκκλησιαστικής και λαϊκής πολιτικής κοινότητας, μετάφραση: Γρηγόρης Πασχαλίδης – Αιμίλιος Μεταξόπουλος, εισαγωγή: Αιμίλιος Μεταξόπουλος, Γνώση, Αθήνα 1989*).
- Hobbes, Thomas, «De homine», στο *Opera philosophica quae latine scripsit omnia in unum corpus*, τόμ. II, Apud J. Bohn, Λονδίνο 1983.
- Hölderlin, Friedrich, *Sämtliche Werke* (επιμέλεια: Friedrich Beißner), τόμ. V, J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger, Στουτγάρδη 1954.
- Jhering, Rodolphe, *L'esprit du droit romain dans les diverses phases de son développement*, τόμ. 1, Marescq, Παρίσι 1886.
- Kafka, Franz, «Hochzeitsvorbereitung auf dem Lande und andere Prosa aus dem Nachlass», στο *Gesammelte Werke* (επιμέλεια: M. Brod), S. Fischer Verlag, Φρανκφούρτη 1983.
- Kant, Immanuel, «Kritik der praktischen Vernunft», στο *Kant's Gesammelte Schriften*, Akademieausgabe, τόμ. V, G. Reimer, Βερολίνο 1913 (ελλ. μτφρ. *Κριτική του πρακτικού λόγου, μτφρ.-σημειώσεις-επιλεγόμενα: Κώστας Ανδρουλιδάκης, Εστία, Αθήνα 2004*).
- Kant, Immanuel, *Kant's opus postumum* (επιμέλεια: Adickes), Reuther & Reichard, Βερολίνο 1920.
- Kant, Immanuel, «Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis», στο *Kant's Gesammelte Schriften*, Akademieausgabe, τόμ. VIII, G. Reimer, Βερολίνο 1914.
- Kantorowicz, Ernst Hartwig, *The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton University Press, Πρίνστον, Νιου Τζέρσεϋ 1957.
- Kerényi, Károly, *La religione antica nelle sue linee fondamentali*, Astrolabio, Ρώμη 1952.

- Kojève, Alexandre, «Les romans de la sagesse», στο *Critique*, 60, 1952.
- La Cecla, Franco, *Mente locale. Per un'antropologia dell'abitare*, Eleuthra, Μιλάνο 1993.
- Lamb, David, *Death, Brain Death and Ethics*, State University of New York Press, Ωλμπαν 1985.
- Lange, Ludwig, «De consecratione capitis», στο Ludwig Lange, *Kleine Schriften aus dem Gebiete der Classischen*, τόμ. II, Vandenhoeck & Ruprecht, Γκαίτινγκεν 1887.
- Lefort, Claude, *Écrire à l'épreuve du politique*, Calmann-Levy, Παρίσι 1992.
- Levi, Carlo, *Cristo si è fermato a Empoli*, Einaudi Torino: 1946 (ελλ. μτφρ. Carlo Levi, *Ο Χριστός σταμάτησε στο Έμπολι*, μετάφραση: Φωτεινή Ζερβού, Πατάκης, Αθήνα 2000).
- Lévinas, Emmanuel, «Quelques réflexions sur la philosophie de l'Hitlerisme», *Esprit*, 26, 1934.
- Lévinas, Emmanuel, «Reflections on the Philosophy of Hitlerism», *Critical Inquiry*, 17, 1990.
- Lévi-Strauss, Claude, «Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss», στο Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Presses Universitaires de France, Παρίσι 1950.
- Livius, Titus, *Ab urbe condita libri*, τόμ. IV, Loeb Classical Library, Harvard University Press, Κάιμπριτζ, Μασαχουσέτη 1948.
- Löwith, Karl, «Der okkasionelle Dezisionismus von Karl Schmitt», στο *Sämtliche Schriften*, τόμ. VIII, Metzler, Στουτγάρδη 1984.
- Magdelain, André, *La loi à Rome. Histoire d'un concept*, Les Belles Lettres, Παρίσι 1978.
- Mairet, Gérard, *Histoire des idéologies*, υπό τη διεύθυνση των François Châtelet και Gérard Mairet, τόμ. III, Hachette, Παρίσι 1978.
- Mauss, Marcel – Hubert, H., «Essai sur la nature et la fonction du sacrifice», στο Marcel Mauss, *Œuvres*, τόμ. I, Gallimard, Παρίσι 1968.
- Milner, Jean-Claude, «L'exemple et la fiction», στο Tibor Papp – Pierre Pira (επιμέλεια), *Transparence et opacité*, Cerf, Παρίσι 1988.
- Mitscherlich, Alexander – Mielke, F. (επιμέλεια), *Medizin ohne*

- Menschlichkeit. Dokumente des Nürnberger Ärzteprozesses*, Φρανκφούρτη 1949 (*Wissenschaft ohne Menschlichkeit. Medizinische und Eugenische Irrwege unter Diktatur, Bürokratie und Krieg*, Schneider, Χαϊδελεβέργη 1949).
- Mollaret, P. – Goulon, M., «Le coma dépassé», στο *Revue neurologique*, 101, 1959.
- Mommsen, Theodor, *Römisches Strafrecht*, Duncker & Humbolt, Λειψία 1889.
- Muratorì, Lodovico Antonio, *Antiquitates italicae Medii Aevi*, τόμ. II, Mediolani, Μιλάνο 1739.
- Nancy, Jean-Luc, *L'impératif catégorique*, Flammarion, Παρίσι 1983.
- Negri, Antonio, *Il potere costituente*, SugarCo, Μιλάνο 1992.
- Otto, Rudolph, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Trewendt und Granier, Μπρεσλάου 1917.
- Rosenberg, Alfred, *Blut und Ehre. Ein Kampf für deutsches Wiedergeburt. Reden und Aufsätze 1919-1933*, F. Eher nachf., Μόναχο 1936.
- Schilling, Robert, «Sacrum et profanum. Essais d'interprétation», *Latomus*, 30, 1971.
- Schmitt, Carl, *Politische Theologie. Vier Kapitel zue Lehre von der Souveränität*, Duncker & Humbolt Μόναχο-Λειψία 1922 (ελλ. μτφρ. Carl Schmitt, *Πολιτική θεολογία. Τέσσερα κεφάλαια γύρω από τη διδασκαλία περί κυριαρχίας, μετάφραση-σημειώσεις-επιλεγόμενα: Παναγιώτης Κονδύλης, Λεβιάθαν, Αθήνα 1994).*
- Schmitt, Carl, *Das Nomos von der Erde*, Duncker & Humbolt, Βερολίνο 1974.
- Schmitt, Carl, *Über Schuld und Schuldarten. Eine terminologische Untersuchung*, Schletter, Μπρεσλάου 1910.
- Schmitt, Carl, *Verfassungslehre*, Duncker & Humbolt, Μόναχο-Λειψία 1928.
- Schmitt, Carl, *Theorie des Partisanen. Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen*, Duncker & Humbolt Βερολίνο 1963 (ελλ. μτφρ. Carl Schmitt, *Η θεωρία του αντάρτη. Παρεμβολή στην έννοια του πολιτικού, μετάφραση: Σίσιου Χασιώτη, επιμέλεια: Κώστας Καλφόπουλος, Πλέθρον, Αθήνα 1990).*
- Schmitt, Carl, «Staat, Bewegung, Volk», στο Carl Schmitt, *Die*

- Dreigliederung der politischen Einheit*, Hanseatische Verlagsanstalt, Αμβούργο 1933.
- Schmitt, Carl, «Führertum als Grundbegriff des nationalsozialistischen Rechts», *Europäische Revue*, IX, 1933.
- Sewell, William H., «Le citoyen/La citoyenne: Activity, Passivity, and the Revolutionary Concept of Citizenship», στο Lucas Colin (επιμέλεια), *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture*, τόμ. II, Pergamon, Οξφόρδη 1988.
- Sieyès, Emmanuel-Joseph, *Qu'est-ce que le Tiers État?*, Παρίσι 1789.
- Sieyès, Emmanuel-Joseph, *Écrits politiques*, Éditions des Archives contemporaines, Παρίσι 1985.
- Smith, William Robertson, *Lectures on the Religion of the Semites*, A&C Black, Λονδίνο 1894.
- Stier, H. E., «Nomos basileus», *Philologus*, LXXXII, 1928.
- Strachan-Davidson, James Leigh, *Problems of the roman criminal Law*, τόμ. I, Clarendon, Οξφόρδη 1912.
- Svenbro, Jesper, *Phrasicleia. Anthropologie de la lecture en Grèce ancienne*, La Découverte Παρίσι 1988 (ελλ. μτφρ. Jesper Svenbro, *Φρασίκληια. Ανθρωπολογία της ανάγνωσης στην αρχαία Ελλάδα*, μετάφραση: Στέφανος Οικονόμου, Πατάκης, Αθήνα 2002).
- Thomas, Yan, «Vita necisque potestas. Le père, la cité, la mort», στο *Du châtement dans le cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique*, L'École française de Rome, Ρώμη 1984.
- Vernant, Jean-Pierre, *Mythe et pensée chez les Grecs*, François Maspero, Παρίσι 1965 (ελλ. μτφρ. Jean-Pierre Vernant, *Μύθος και σκέψη στην αρχαία Ελλάδα. Μελέτες ιστορικής ψυχολογίας*, μετάφραση: Στέλλα Γεωργούδη, Ολκός, Αθήνα 1975).
- Verschuer, Otmar Freiherr von (επιμέλεια), *État et santé*, Cahiers de l'Institut Allemand, F. Sorlot, Παρίσι 1942.
- Verschuer, Otmar Freiherr von, *Rassenhygiene als Wissenschaft und Staatsaufgabe*, Φρανκφούρτη 1936.
- Versnel, H. S., «Self-Sacrifice, Compensation, and the Anonymous God», στο *Les sacrifices dans l'antiquité*, Entretiens Hardt, XXVII, Γενεύη 1981.
- Walton, Douglas N., *Brain death. Ethical Considerations*, Purdue University Press, Ιντιάνα 1980.

- Walzer, Michael, «The King's Trial and the Political Culture of Revolution», στο Lucas Colin (επιμέλεια), *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture*, τόμ. II, Pergamon, Οξφόρδη 1988.
- Weinberg, Kurt, *Kafkas Dichtungen. Die Travestien des Mythos*, Francke, Βέρνη 1963.
- Wilamowitz-Möllendorf, Ulrich von, *Platon*, Weidmann, Βερολίνο 1919.
- Wilda, Wilhelm Eduard, *Das Strafrecht der Germanen*, C. A. Schwetschke, Halle 1942.
- Wundt, Wilhelm Max, *Völkerpsychologie*, W. Engelmann, Λειψία 1905.

ΕΥΡΕΤΗΡΙΟ ΟΝΟΜΑΤΩΝ

A

Abel, Karl 127, 128, 139, 272, 309
 Antelme, Robert 30, 282, 309
 Antoninus Pius (Αντωνίνος ο Ευ-
 σεβής) 153, 155
 Arendt, Hannah 20, 21, 75, 190,
 200, 201, 208, 211, 231, 262,
 285, 290, 291, 292, 309
 Aron, Raymond 105
 Augustus, Gajus Julius Caesar
 Octavianus (Γάιος Οκτάβιος
 Ιούλιος Κάισαρ Αύγουστος) 137

B

Babeuf, François-Noël/Gracchus
 24
 Badiou, Alain 50, 51, 52, 309
 Bahnen, Dr. 219
 Bataille, Georges 86, 106, 107,
 122, 181, 182, 183, 309
 Baumhardt, Dr. 221
 Becker-Freyting, Prof. 241
 Beißner, Friedrich 61, 63, 312
 Benjamin, Walter 74, 90, 108, 295
 Bennett, H. 118, 119, 310
 Benveniste, Émile 53, 113, 122,
 159, 310
 Bergblöck, Prof. 241
 Bickermann, Elias 152, 153, 155,
 156, 310
 Binding, Karl 214, 215, 216, 217,
 218, 219, 220, 222, 310
 Blackstone, William 76
 Blanchot, Maurice 41, 107, 210
 Bodin, Jean 150, 165, 271, 310

Boëckh, August (Μπαϊκ, Αύγου-
 στος / Βοϊκχιος) 59
 Brack, Viktor 219, 223
 Brand, Karl 223
 Brutus, Lucius Junius (Λεύκιος
 Ιούνιος Βρούτος) 143, 144
 Burdeau, G. 73
 Burke, Edmund 201

C

Cacciari, Massimo 88, 89, 310
 Caillois, Roger 129, 182, 310
 Calpurnius, Flaccus (Καλπούρ-
 νιος, Φλάκκος) 145
 Cassius, Spurius 143, 154, 155,
 156
 Cavalca, Desiderio 169, 310
 Charlier 205
 Clauberg, Prof. 241
 Conti, Libero 225
 Crifò, Giuliano 134, 178, 310

D

Dagognet, Françoise 253, 310
 De Lamare, Nicolas 227
 De Romilly, Jacqueline 60, 310
 Debord, Guy 30
 Decius Mus, Publius (Πόμπλιος
 Δέκιος ο Μυς) 157, 159
 Deleuze, Gilles 41, 87, 300, 310
 Derrida, Jacques 88, 99, 109, 290,
 310
 Descartes, René 198
 Diels 261
 Dio, Cassio Cocceiano (Κάσσιος

Δίων Κοκκηριανός) 154, 155, 156
 Drobish, Klaus 259, 311
 Dumézil, Georges 278
 Dumont, Luis 272
 Durkheim, Émile 125, 126, 129,
 139, 311

E

Ehrenberg, Victor 59, 311
 Eichmann, Adolf 266, 280
 Ernout-Meillet, Alfred 129

F

Festus, Sextus Pompeius (Σέξτος
 Πομπήσιος Φήστος) 54, 117, 118,
 120, 128, 132, 179
 Fischer, Eugen 225, 227, 228, 312
 Flaminius, Gajus (Γάιος Φλαμί-
 νιος) 143
 Foucault, Michel 19, 20, 21, 22, 23,
 24, 26, 28, 41, 44, 141, 180, 189,
 193, 227, 284, 285, 288, 289,
 299, 302, 303, 304, 305, 311
 Fowler, Ward W. 119, 120, 128,
 129, 311
 Franc, Johan Peter 227
 Freud, Sigmund 122, 127, 128,
 272, 311
 Fugier, Huguette 128, 129, 311
 Furet, François 21, 311

G

Galton, Francis 227
 Ganschinietz, R. 129
 Gaylin, Willard 253, 311
 Gieseey, Ralph E. 148, 151, 152,
 153, 164, 311
 Goldberg, Dr. 242
 Goulon, M. 247, 249, 250, 253,
 314

Guattari, Félix 40, 310
 Guillaume de Moerbeke (Γουλιέλ-
 μος της Μουρβέκης, ο Φλαμαν-
 δός) 19

H

Haldane, John Burdon Sanderson
 228
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich
 45, 105, 106, 309, 311
 Heidegger, Martin 80, 86, 103,
 104, 105, 233, 234, 236, 237,
 238, 311, 312
 Hevelmann, Dr. 219
 Himmler, Heinrich 220, 239, 260
 Hitler, Adolf 184, 219, 220, 221,
 222, 228, 231, 233, 260, 294
 Hobbes, Thomas 67, 68, 171, 172,
 173, 176, 198, 290, 306, 312
 Hoche, Alfred 214, 215, 310
 Hölderlin, Friedrich 61, 62, 63,
 281, 312
 Hubert, H. 125, 313
 Husserl, Edmund 234
 Hyppolite, Jean 105

J

Jhering, Rodolphe 169, 312
 Justi, J. H. G. Von 227, 229

K

Kafka, Frantz 88, 90, 91, 92, 93,
 95, 99, 101, 312
 Kant, Immanuel 91, 92, 93, 312
 Kantorowicz, Ernst Hartwig 148,
 149, 151, 152, 153, 164, 165,
 312
 Keanu 243
 Kelsen, Hans 57
 Kerényi, Károly 119, 120, 278, 312

Kierkegaard, Søren 39
 Klossowski, Pierre 105, 182
 Kojève, Alexandre 104, 106, 313

L

La Boétie, Étienne 24
 La Cecla, Franco 184, 313
 La Fayette, Marie-Joseph de Motier 202
 Lamb, David 251, 313
 Lange, Ludwig 119, 313
 Lanjuinais, Jean-Denis 205, 207
 Lefort, Claude 212, 313
 Leibniz, Gottfried Wilhelm 198
 Levi, Carlo 175, 313
 Lévinas, Emmanuel 236, 313
 Lévi-Strauss, Claude 52, 130, 313
 Lincoln, Abraham 271
 Livius, Titus 156, 158, 159, 313
 Locke, John 69
 Löwith, Karl 191, 192, 313
 Lyons, Andrew D. 252

M

Macrobius, Ambrosius Theodosius (Αμβρόσιος Θεοδοσίος Μακρόβιος) 118, 119, 120, 162
 Magdelain, André 137, 313
 Mairet, Gérard 85, 313
 Mallarmé, Stéphane 90
 Manlius Torquatus, Titus (Τίτος Μάνλιος Τορκουάτος) 143, 157
 Marat, Jean-Paul 24
 Maret, Robert Ranulph 128
 Marsilio da Padova (Μαρσίλιος ο εκ Παδούης) 19
 Marx, Karl 273
 Mauss, Marcel 52, 125, 129, 313
 Medawar, Peter Brian 253
 Meillet, Antoine 129

Meiner, Felix 214, 215, 310
 Melville, Herman 87
 Mennecke, Fritz 219
 Merleau-Ponty, Maurice 105
 Mielke, F. 244, 313
 Milner, Jean-Claude 46, 313
 Mitscherlich, Alexander 244, 313
 Möbius, August Ferdinand 70
 Mollaret, P. 247, 249, 250, 253, 314
 Mommsen, Theodor 119, 314
 Montesquieu, Charles-Louis de Secondat de La Bréde et de 69
 Morgan, Thomas Hunt 228
 Muratori, Ludovico Antonio 179, 314

N

Nancy, Jean-Luc 57, 102, 107, 183, 314
 Negri, Antonio 78, 79, 296, 303, 304, 314
 Newton, Isaac 198
 Nietzsche, Friedrich 80, 86
 Numa Pompilius (Νουμάς Πομπίλιος) 132

O

Otto, Rudolph 127, 314

P

Pasquali, Giorgio 64
 Pertinax, Publius Helvius (Περτίναξ) 156
 Plowden, Edmund 150, 164
 Propertius, Sextus Aurelius (Προπέρτιος Σέξτος) 140

Q

Queneau, Raymond 106, 107

Quinlan, Karen 252, 283

R

Rabinow, Paul 282

Reiter, Hans 225, 226, 255

Rickert, Heinrich 216

Robespierre, Maximilien de 76,
271

Roscher, Dr. 239

Rose, Prof. 244

Rosenberg, Alfred 204, 237, 314

Rosenzweig, Franz 234

Rousseau, Jean-Jacques 176, 205

S

Sade, Donatien-Alphonse-François de 170, 212, 213

Schelling, Friedrich Wilhelm
Joseph 80, 86, 277

Schilling, Robert 159, 314

Schlosser, Julius von 152

Schmitt, Carl 31, 32, 37, 39, 42,
43, 53, 56, 57, 62, 63, 68, 69, 70,
77, 78, 109, 113, 149, 150, 178,
192, 216, 223, 260, 264, 265,
266, 268, 280, 290, 313, 314, 315

Scholem, Gerschom 90, 91, 93, 94,
309

Schröder, Prof. 241

Schumann, Dr. 221

Severus, Septimus (Σεπτίμιος Σε-
βήρος) 155

Sewell, William H. 207, 315

Shumway, Norman 252

Sieyès, Emmanuel-Joseph 75, 78,
206, 271, 315

Smith, William Robertson 122,
123, 124, 125, 129, 315

Spinoza, Baruch 80, 198

Spohr, Werner 259

Spurius, Cassius Vecellinus (Σπού-
ριος/Σπόριος Κάσσιος Βεκελί-
νος) 143

Stier, H. E. 65, 315

Strachan-Davidson, James Leigh
119, 315

Strauss, Leo 30, 66, 67, 285

Strong, R. P. 242, 244

Svenbro, Jesper 266, 315

T

Thomas, Yan 141, 142, 144, 145,
146, 315

Tibullus, Albius (Τίβουλλος Άλ-
βιος) 140

Tocqueville, Alexis de 30

Trebatius, Gajus Testa (Γάιος Τρε-
βάτιος Τέστας) 133

U

Ulpianus, Domitius (Ουλπιανός)
48

V

Valerius Maximus (Μάξιμος Βα-
λέριος) 143, 144

Varro, Marcus Terentius (Μάρ-
κος Τερέντιος Βάρρων ή Ουάρ-
ρων ή Ρεατίνος) 140

Vernant, Jean-Pierre 159, 160,
315

Verschuer, Otmar Freiherr von
225, 226, 227, 228, 230, 231,
255, 315

Versnel, H. S. 161, 315

Vico, Giambattista 39

Vollhardt 242

W

Wahl, Jean 105

Walde, A. 128, 129
 Walton, Douglas N. 251, 315
 Walzer, Michael 166, 167, 316
 Ward, W. 128, 311
 Weinberg, Kurt 97, 316
 Wieland, Günter 259, 311
 Wilamowitz-Möllendorf, Ulrich
 von 64, 316
 Wilda, Wilhelm Eduard 169, 316
 Wilder, Billy 169, 316
 Wilson 282
 Wissowa, Georg 129
 Wundt, Wilhelm Max 125, 316

Α

Αβικέννας 81
 Αλβέρτος ο Μέγας 19
 Αριστοτέλης 17, 18, 19, 26, 31, 80,
 81, 82, 83, 84, 85, 189, 277

Γ

Γαβριηλίδης, Άκης 154
 Γηρυόνης 64
 Γρηγόριος Ι', πάπας 19

Ε

Εδουάρδος ο Απολογητής (Edward
 the Confessor) 170, 171

Η

Ηλίας 98
 Ηρακλής 59, 60
 Ηρωδιανός 154, 155
 Ησίοδος 60, 61

Θ

Θωμάς ο Ακινάτης 19

Ι

Ιππίας 65
 Ιωάννης ο Ακτήμενος (John the
 Landless) 195

Κ

Κάρολος Αλβέρτος της Σαρδηνίας
 166
 Καρτέσιος (βλ. Descartes, René)
 Κικέρων 178
 Κλήμης Δ', πάπας 19

Λ

Λουδοβίκος ΙΣΤ' 167

Μ

Μαρί ντε Φρανς 173

Π

Παραδέλλης, Θεόδωρος 130
 Παύλος, απόστολος 100
 Πίνδαρος 59, 60, 61, 63, 64, 65, 68
 Πλάτων 17, 64, 65, 66, 175, 176
 Πλίνιος 174

Σ

Σόλων 60, 61

Τ

Τσεβί, Σαββατάι 100

Ω

Ωριγένης 95

ΤΟ ΒΙΒΛΙΟ ΤΟΥ GIORGIO AGAMBen
HOMO SACER – ΚΥΡΙΑΡΧΗ ΕΞΟΥΣΙΑ
ΚΑΙ ΓΥΜΝΗ ΖΩΗ
ΣΕ ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ ΠΑΝΑΓΙΩΤΗ ΤΣΙΑΜΟΥΡΑ
ΣΤΟΙΧΕΙΟΘΕΤΗΘΗΚΕ ΚΑΙ ΣΕΛΙΔΟ-
ΠΟΙΗΘΗΚΕ ΑΠΟ ΤΟΝ ΠΑΝΑΓ. ΚΑΠΕΝΗ.
ΤΙΣ ΔΙΟΡΘΩΣΕΙΣ ΕΚΑΝΕ Ο ΠΑΝΤΕΛΗΣ ΜΠΟΥΚΑΛΑΣ.
ΤΑ ΦΙΛΜ ΚΑΙ ΤΟ ΜΟΝΤΑΖ ΕΓΙΝΑΝ ΣΤΟ «ΦΑΣΜΑ».
ΤΥΠΩΘΗΚΕ ΑΠΟ ΤΟΝ ΠΑΝΑΓΙΩΤΗ ΓΚΟΝΗ
ΚΑΙ ΒΙΒΛΙΟΔΕΤΗΘΗΚΕ ΑΠΟ ΤΟΥΣ
Θ. ΗΛΙΟΠΟΥΛΟ ΚΑΙ Π. ΡΟΔΟΠΟΥΛΟ,
ΣΕ ΔΥΟ ΧΙΛΙΑΔΕΣ ΑΝΤΙΤΥΠΑ, ΓΙΑ
ΛΟΓΑΡΙΑΣΜΟ ΤΩΝ ΕΚΔΟΣΕΩΝ SCRIPTA,
ΑΣΚΛΗΠΙΟΥ 10, ΑΘΗΝΑ 106 80,
ΤΗΛ. 210.3616528, ΦΑΞ 210.3616529

Στη σειρά «Πολιτισμική θεωρία-Κριτική»
των εκδόσεων SCRIPTA κυκλοφορούν επίσης:

1. Canetti Elias, *Η άλλη δίκη*
2. Chomsky Noam, *Αμερικανική ισχύς και νέοι μανδάρινοι*
3. Chomsky Noam, *Η χειραγώγηση των μαζών*
4. Chomsky Noam, *Μια νέα γενιά χαράζει τα όρια*
5. Chomsky Noam, *Ο νέος στρατιωτικός ανθρωπισμός*
6. Chomsky Noam, *Το κοινό καλό*
7. Enderlin Charles, *Μεσανατολικό 1995-2002: Οι ισραηλινο-παλαιστινιακές διαπραγματεύσεις*
8. Enzensberger Hans Magnus, *Πολιτική και πολιτισμός*
9. Habermas Jürgen, *Το μέλλον της ανθρώπινης φύσης*
10. Hardt Michael-Negri Antonio, *Αυτοκρατορία*
11. Kristeva Julia, *Ξένοι μέσα στον εαυτό μας*
12. Lamy Pascal, *Η Ευρώπη στην πρώτη γραμμή*
13. Lévy Bernard-Henry, *Σκέψεις για τον πόλεμο: Το κακό και το τέλος της ιστορίας*
14. Λεοντή Άρτεμις, *Τοπογραφίες Ελληνισμού: Χαρτογραφώντας την πατρίδα*
15. Milza Pierre, *Οι μελανοχίτωνες της Ευρώπης*
16. Nussbaum C. Martha, *Υπερ πατρίδος, Πατριωτισμός ή κοσμοπολιτισμός*
17. Πολυχρονίου Χρόνης, *Λόγος περί παγκοσμιοποίησης και δημοκρατίας*
18. Said W. Edward, *Διανοούμενοι και εξουσία*
19. Said W. Edward, *Ο κόσμος, το κείμενο και ο κριτικός*
20. Sloterdijk Peter, *Κανόνες για το ανθρωποπάροχο*
21. Sontag Susan, *Παρατηρώντας τον πόνο των άλλων*
22. Steiner George-Spire Antoine, *Η βαρβαρότητα της άγνοιας*
23. Steiner George, *Μετά τη Βαβέλ*
24. Steiner George, *Στον πύργο του κυανοπώγωνα*
25. Vidal Gore, *Όνειρα πολέμου*

26. Vidal Gore, *Διαρκής πόλεμος για διαρκή ειρήνη*
27. Woolf Virginia, *Δοκίμια*
28. Zinn Howard, *Τρομοκρατία και πόλεμος*
29. Žižek Slavoj, *Καλωσορίσατε στην έρημο του πραγματικού!*
30. Žižek Slavoj, *Μίλησε κανείς για ολοκληρωτισμό;*

Στο αρχαϊκό ρωμαϊκό δίκαιο είναι ξεκάθαρος ο ρόλος του *homo sacer* όπως και η σημασία του για τη δόμηση της κυριαρχίας και της βιοπολιτικής. Πρόκειται για μια φιγούρα στην οποία αποτυπώνεται για πρώτη φορά η παράδοση σχέση εξουσίας/κυριαρχίας και απλής βιολογικής ζωής. Γιατί αυτός ο χαρακτήρας παρουσιάζει τόσο ενδιαφέρον; Μα γιατί πρόκειται για κάποιον που ενώ η κοινότητα τον έχει κρίνει για κάποιο έγκλημα, εντούτοις δεν τον καταδικάζει με τους συνηθισμένους τρόπους, αλλά του αποδίδει μια ιερότητα που απαγορεύει μεν τη θυσία του, επιτρέπει όμως σε οποιοδήποτε άλλο μέλος της κοινότητας να τον σκοτώσει χωρίς τον κίνδυνο τιμωρίας. Πρόκειται επομένως για μια ζωή στο όριο, ή καλύτερα για μια παράδοση ύπαρξη που ανοίγεται στην ανυπαρξία, για το ίδιο το μεταίχμιο μεταξύ ζωής και θανάτου.

Πολύ σχηματικά θα λέγαμε ότι βασικό θέμα του βιβλίου αποτελεί ο τρόπος με τον οποίο εμφανίζεται και εδραιώνεται η βιοπολιτική, δηλαδή η πολιτικοποίηση της ζωής στο απλούστερο βιολογικό της επίπεδο, η αυξανόμενη συμπερίληψη της φυσικής γυμνής ζωής του ανθρώπου στους μηχανισμούς και τους υπολογισμούς της εξουσίας. Ακολουθώντας το νήμα της συστατικής σχέσης μεταξύ γυμνής ζωής και κυρίαρχης εξουσίας, από τον Αριστοτέλη μέχρι το Άουσβιτς, από το *Habeas corpus* μέχρι τις διακηρύξεις των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, με το *Homo sacer* ο Αγκάμπεν προσπαθεί να αποκωδικοποιήσει τα αινίγματα –πρώτα απ’ όλα τον φασισμό και τον ναζισμό– που ο 20ός αιώνας έθεσε στον ιστορικό λόγο.



ISBN 960-7909-65-8