

Διπλωματική Εργασία



Η (βιο)πολιτική διαχείριση του φόβου στην εποχή της πανδημίας

Αμίνα Μαχμούντ Αμπντού

Αριθμός Μητρώου: 19511

Μεταπτυχιακό πρόγραμμα Σπουδών: Πολιτική Επιστήμη & Κοινωνιολογία

Κατεύθυνση: Κοινωνική θεωρία & Έρευνα

Μέλη τριμελούς επιτροπής: Δοξιάδης Κύρκος (επιβλέπων)

Σαγκριώτης Γεώργιος

Σπουρδαλάκης Μιχάλης

Ευχαριστίες...

Η περίοδος της πανδημίας και της έξαρσης ενός παγκόσμιου θανατηφόρου ιού με βρήκε να εκπονώ το μεταπτυχιακό μου δίπλωμα, ως συνέχεια ενός προπτυχιακού προγράμματος που με έκανε να ερωτευθώ τις κοινωνικές επιστήμες. Αφενός η απαιτητικότητα του προγράμματος με γέμιζε ανασφάλεια για το μέλλον, ταυτόχρονα όμως η ενασχόληση με ζητήματα και προβληματικές περί εξουσίας, κράτους, ανθρώπινης αλληλόδρασης στάθηκε για εμένα καταλυτικός παράγοντας για να ανταπεξέλθω ψυχολογικά στη πίεση του εγκλεισμού.

Ένα μεγάλο ευχαριστώ στους καθηγητές μου που φρόντιζαν καθημερινά να μου μεταφέρουν τροφή για σκέψη και υλικό για συγκέντρωση, όταν οι πηγές της γνώσης λιγότευαν συνεχώς. Ιδιαίτερα στον Κο Δοξιάδη, που η αγάπη και η πολύχρονη ενασχόληση του με το ζήτημα της βιοπολιτικής, με ενέπνευσαν να ασχοληθώ με τη σειρά μου και εγώ με το ζήτημα αυτό, φέρνοντας το ένα βήμα πιο κόντα μου, και παρουσιάζοντας τους προβληματισμούς σχετικά με την πανδημία. Δε θα μπορούσα να παραλείψω τον Κο Σαγκριώτη, ο οποίος φρόντισε να με καθοδηγήσει και να εκμαιεύσει τη προσωπική μου άποψη για ζητήματα που απασχολούσαν το μάθημα και τις εργασίες που αναλάμβανα. Ξεχωριστή ευχαριστία, στον Κο Σπουρδαλάκη, τον οποίο δεν είχα την τύχη να τον έχω καθηγητή, όμως χωρίς δισταγμό, δέχθηκε να ενταχθεί στην ομάδα της επιτροπής. Η αγάπη μου και το τεράστιο ευχαριστώ ωστόσο οφείλονται στην μητέρα μου, η οποία φρόντισε όσο κανένας να με αναθρέψει με τέτοιο τρόπο ώστε να μην εγκαταλείπω την προσπάθεια και με στήριξε οικονομικά, ψυχολογικά, σα φίλη, σα μητέρα... Προφανώς, δε μπορούσα να παραλείψω τους δύο αδερφούς μου. Δημήτρη και Στέφανο. Η στήριξη τους και η αγάπη τους με έφερε στο σημείο που βρίσκομαι τώρα.

Η εργασία αυτή είναι αφιερωμένη στη πολυαγαπημένη μου γιαγιά, Παναγιώτα, που ονειρευόταν να με δεί να πραγματοποιώ τα όνειρα μου, όπως και το λατρεμένο μου σκυλάκι, που ήταν η συντροφιά μου στα πολύωρα διαβάσματα και το διάλλειμα μου όταν το άγχος με κυρίευε.

ΠΡΟΛΟΓΟΣ [5]

ΜΕΡΟΣ ΠΡΩΤΟ

ΒΙΟΠΟΛΙΤΙΚΗ

1. ΙΣΤΟΡΙΚΗ ΑΝΑΣΚΟΠΗΣΗ ΤΗΣ ΣΧΕΤΙΚΗΣ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑΣ [8]

2. ΕΞΟΥΣΙΑ, ΓΝΩΣΗ, ΥΠΟΚΕΙΜΕΝΟ

3. Η ΦΟΥΚΩΙΚΗ ΕΝΝΟΙΑ ΤΗΣ ΒΙΟΠΟΛΙΤΙΚΗΣ

4. ΑΠΟ ΤΗΝ ΑΝΑΤΟΜΟΠΟΛΙΤΙΚΗ ΤΩΝ ΣΩΜΑΤΩΝ ΣΤΗ ΒΙΟΠΟΛΙΤΙΚΗ ΤΩΝ ΠΛΗΘΥΣΜΩΝ

5. Η ΒΙΟΠΟΛΙΤΙΚΗ ΩΣ ΝΕΩΤΕΡΙΚΟ ΦΑΙΝΟΜΕΝΟ

6. ΔΥΟ ΦΟΥΚΩΙΚΑ ΠΑΡΑΔΕΙΓΜΑΤΑ ΒΙΟΠΟΛΙΤΙΚΗΣ: ΣΕΞΟΥΑΛΙΚΟΤΗΤΑ & ΝΕΟΦΙΛΕΛΕΥΘΕΡΙΣΜΟΣ

7. FOUCAULT ΚΑΙ ΒΙΟΠΟΛΙΤΙΚΗ ΤΟΥ ΦΟΒΟΥ

ΜΕΡΟΣ ΔΕΥΤΕΡΟ

ΠΑΝΔΗΜΙΑ

8. Η ΠΑΝΔΗΜΙΑ Ως ΕΝΑ ΑΚΟΜΑ ΒΙΟΠΟΛΙΤΙΚΟ ΠΑΡΑΔΕΙΓΜΑ [65]

9. ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΑΠΟΣΤΑΣΙΟΠΟΙΗΣΗ

10. Η ΑΤΜΟΣΦΑΙΡΑ ΤΟΥ ΦΟΒΟΥ

ΑΝΤΙ ΕΠΙΛΟΓΟΥ [75]

Πρόλογος

Τον Φεβρουάριο του έτους 2020, η πανδημία του κορονοϊού εισβάλλει στις καθημερινές ζωές μας και τα μέτρα έκτακτης ανάγκης που υιοθέτησαν όλες οι κυβερνήσεις για την προστασία από τον θανατηφόρο ιό του SARS COVID-19, επιβάλλουν την αυστηρότερη δυνατή πειθάρχηση της συμπεριφοράς και εκτεταμένο έλεγχο όλων των πλευρών της ζωής. Απαγορεύσεις, περιορισμοί και αναστολή των περισσότερων πλευρών της κοινωνικής μας ζωής αποτελούν πλέον την νέα πραγματικότητα. Η άσκηση της εξουσίας εντατικοποιείται σε πρωτοφανή βαθμό. Η βιοεξουσία είναι εδώ και επιτελείται μέσω των στρατηγικών της βιοπολιτικής.

Η βιοπολιτική, ως συστατικό μέρος της βιοεξουσίας, αποτελεί τον γενικό τρόπο άσκησης της εξουσίας στον ύστερο καπιταλισμό. Την περίοδο της επιδημίας η άσκηση της εξουσίας επί της ζωής γίνεται ολοφάνερη. Η θεωρία περί βιοπολιτικής και βιοεξουσίας εισήχθη από τον Michel Foucault. Την ανέπτυξαν μεταξύ άλλων ο Gilles Deleuze, ο Michael Hardt και ο Antonio Negri, ο Giorgio Agamben και ο Roberto Esposito.

Στην παρούσα εργασία, ακολουθείται η αναλυτική πορεία της βιοπολιτικής κατά τον Foucault, με σκοπό την εφαρμογή της στο καινοφανές ιστορικό συγκείμενο της πανδημίας. Στο πρώτο μέρος, επιχειρείται μια διεξοδική ανάλυση της έννοιας της βιοπολιτικής. Με παρόμοιο τρόπο με τη γενεαλογία του Γάλλου στοχαστή, ιχνηλατείται ιστορικά η απαρχή της νέας πολιτικής τεχνολογίας της εξουσίας και οι συνέπειες που ενέχει στην παραγωγή των υποκειμενικοτήτων. Στόχος της βιοπολιτικής είναι να διαμορφώσει το σώμα, τις κινήσεις και τις συμπεριφορές και να καταστήσει τα άτομα οικονομικά παραγωγικά και κοινωνικά πειθήνια, έτοιμα να στελεχώσουν τα εργοστάσια και τους στρατούς, τα δύο μεγάλα εργαλεία της νεωτερικής κυριαρχίας¹. Η εξουσία μέσω της παρατήρησης και κατηγοριοποίησης των υποκειμένων δημιουργεί νέα αντικείμενα

¹ (Δουζίνας, 2020, σ. 137)

γνώσης όπως η σεξουαλικότητα και η παραβατικότητα. Τα νέα υποκείμενα που αναδύονται ύστερα από την επένδυση της βιοεξουσίας είναι το ετεροφυλοφιλικό ζευγάρι και ο homo economicus. Επιπροσθέτως, η βιοπολιτική του φόβου αναδύεται ως εκείνη η στρατηγική προστασίας των υποκειμένων από εξωτερικούς εχθρούς. Η προστασία του πληθυσμού γίνεται το όπλο για την επιβολή της ζωής ή του θανάτου.

Στο δεύτερο μέρος, η εργασία ιχνηλατεί την θεωρητική συζήτηση που διεξήχθη από τον Giorgio Agamben και τον Roberto Esposito σχετικά με τα πανδημική εποχή, τα μέσα που χρησιμοποιήθηκαν από τις εκάστοτε εξουσίες για τη πειθάρχηση των πληθυσμών και την ανάδυση ενός νέου υποκειμένου, του πανδημικού υποκειμένου.

Σκοπός της εργασίας υπήρξε η κριτική, υπό την φουκωική έννοια, διερώτηση της ιστορικής αυτής συγκυρίας. Κριτική διαδικασία για τον Γάλλο διανοούμενο είναι «να καθιστάς δύσκολη μια εύκολη χειρονομία». Η προσπάθεια έγκειται στην αναθεώρηση όλων όσων θεωρήθηκαν ως αυτονόητα κατά την περίοδο της πανδημίας και η κριτική ματιά στα μέτρα και τους περιορισμούς που εφαρμόστηκαν.

ΒΙΟΠΟΛΙΤΙΚΗ

1. *ΙΣΤΟΡΙΚΗ ΑΝΑΣΚΟΠΗΣΗ ΤΗΣ ΣΧΕΤΙΚΗΣ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑΣ*

Η έκρηξη της πανδημίας του κορονοϊού έφερε στο επίκεντρο της πολιτικής και όχι μόνο, συζήτησης ζητήματα περί ζωής και θανάτου, επαναδιαπραγματευόμενη για άλλη μια φορά τη βιοπολιτική και εκείνη τη λεπτή γραμμή ανάμεσα στις πολιτικές παρεμβάσεις και τη βιολογική ζωή των πληθυσμών. Ο Μισέλ Φουκώ επανάφερε την έννοια της βιοπολιτικής στη διεθνή θεωρητική συζήτηση τη δεκαετία του 1970 με τις διαλέξεις στο Ecole de France, της απέδωσε συστηματική μορφή, ενώ παράλληλα έκανε ρητή τη σχέση της με την ιστορία και την επιστημολογία². Οι έννοιες του νόμου (law), της κυριαρχίας (sovereignty) και της δημοκρατίας (democracy) αναμοχλεύονται συνεχώς και επανατοποθετούνται, για αυτό όπως προτείνει και ο Roberto Esposito θα πρέπει να βρίσκονται διαρκώς στην αναλυτικό μας εργαστήριο. Μολονότι, ο ορισμός της έννοιας της βιοπολιτικής μπορεί να φαίνεται απλός ενδεχομένως σε ορισμένους, στην πραγματικότητα είναι μια δύσκαμπτη έννοια. Η βιοπολιτική είναι εκτεθειμένη σε μια ερμηνευτικούς υποκειμενισμούς, η οποία την καθιστά όχι μόνο εργαλείο αλλά και αντικείμενο ενός φιλοσοφικού – πολιτικού διαξιφισμού για την μέλλον της ύστερης νεωτερικότητας³.

Ας ξεκινήσουμε όμως την ανάλυση αυτής της έννοιας με μια ιστορική αναδρομή στις εκφάνσεις της και τις νοηματοδοτήσεις που έλαβε με την πάροδο του χρόνου. Θα ήταν μονομερές να μείνουμε μόνο στις παρατηρήσεις του Φουκώ. Σε αυτό το σημείο, θα επιχειρήσω να κάνω ένα άλμα στο παρελθόν και θα αναφερθώ σε συγγραφείς απο τους οποίους άντλησε τροφή για σκέψη ο εν λόγω στοχαστής. Σημειώνω εδώ ότι ακολουθώ τον χρονικό διαμοιρασμό που προτείνει ο Roberto Esposito στο έργο *Bios: Biopolitics and Philosophy* για την καλύτερη κατανόηση του αινίγματος, όπως το ονομάζει, της βιοπολιτικής. Η ταξινόμηση αυτή χωρίζεται

² (Esposito, *Bios: Biopolitics and Philosophy*, 2008)

³ (Esposito, 2008)

σε τρία χρονικά και χωρικά σύνολα που χαρακτηρίζονται είτε από την οργανική προσέγγιση, την ανθρωπιστική και τη νατουραλιστική προσέγγιση⁴.

- 1ο κύμα βιοπολιτικών αναλύσεων

Ξεκινώντας την ιστορική αναδρομή των αναλύσεων, η βιβλιογραφία ξεχωρίζει μια σειρά από κείμενα, κυρίως γερμανικά, με αφετηρία την έλευση του 20ου αι., που ασχολούνται με τη βιολογική υπόσταση του κράτους. Επί παραδείγματι: *Zum Werden und Leben der Staaten* (Karl Binding, 1920), *Der Staat als lebendiger Organismus* (Eberhard Dennert, 1920), *Der Staat, ein Lebewesen* (Edward Hahn, 1926), *The Great Powers, The state as form of life (Staten som livsform) & Outline for a political system* (Rudolf Kjellen, 1905, 1916). Ο Kjellen μάλιστα θεωρείται και ο πρωτοπόρος στη διατύπωση του όρου «βιοπολιτική»⁵. Ο Kjellen είχε οργανική άποψη για το κράτος. Για αυτόν οι διάφορες κοινωνικές ομάδες και τάξεις πρέπει να παλέψουν για να διατυπώσουν τα συμφέροντα και τις ιδέες τους, μετατρέποντας έτσι το κράτος σε μια «μορφή ζωής» που προηγείται των ατόμων και των επιλογών τους⁶. Στο έργο «*The Great Powers*», ο Σουηδός στοχαστής ιχνηλατεί τους λόγους για την ολοένα αυξανόμενη ανάγκη των κρατών με περιορισμένη εδαφική επικυριαρχία, να επεκτείνουν τα σύνορά τους μέσω της κατάκτησης ή της αποικιοποίησης ξένων εδαφών. Συμπληρωματικά, στο έργο του 1916, φαίνεται να συνδέει αυτή την γεωπολιτική ανάγκη με την οργανιστική προσέγγιση που υιοθετεί και ο φιλελευθερισμός. Ιδωμένο το κράτος ως απότοκο της ελεύθερης επιλογής των ατόμων, το ίδιο γίνεται αντιληπτό ως μια «μορφή ζωής» (als *Lebensform*) που κυριαρχείται από φυσικά ένστικτα και σκοπούς⁷. Στο έργο «*Outline for a Political System*», ο Kjellen συγκεντρώνει τις απόψεις του έτσι όπως εκφράστηκαν στα προαναφερθέντα έργα και καταλήγει στον ορισμό της βιοπολιτικής:

⁴ (Esposito, *Bios: Biopolitics and Philosophy*, 2008)

⁵ (Esposito, 2008)

⁶ (Liesen, 2012)

⁷ (Esposito, 2008)

«Αυτή η τάση είναι το χαρακτηριστικό της ίδιας της ζωής... [που] με έσπρωξε να ονομασώ αυτό το πεδίο βιοπολιτική, η οποία είναι ανάλογη της βιολογίας.» (μτφρ. Δική μου)

Εν συνεχεία, η ιστορική ανάλυση δε θα μπορούσε να παραλείψει το κείμενο του Baron Jakob von Uexkull με τίτλο «Staatsbiologie» (1920). Παρόμοια με τον Kjellen, το διακύβευμα σε αυτό το κείμενο περιστρέφεται γύρω από τη βιολογική υπόσταση του κράτους, ενός σώματος που συντίθεται από τις αρμονικές σχέσεις μεταξύ των οργάνων, αλλά ενέχει δύο μετατοπίσεις. Αρχικά, ο συγγραφέας αναφέρεται εξειδικευμένα στο παράδειγμα του Γερμανικού κράτους με τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά του και τις ιδιότυπες ανάγκες του. Αυτό που κάνει τη διαφορά όμως, είναι η έμφαση που δίδεται στην παθολογία. Σε αυτό το λεπτό σημείο, μπορεί να δεί κανείς τα πρώτα θεωρητικά ψήγματα που έμελλαν να είναι ο προάγγελος μιας μελάνης σελίδας στην ιστορία της ανθρωπότητας. Για τον εν λόγω συγγραφέα, μια σειρά από ασθένειες απειλούν το γερμανικό σώμα όπως τα ανατρεπτικά εργατικά συνδικάτα, τη κοινοβουλευτική δημοκρατία, και το δικαίωμα του απεργείν. «Αποστήματα» που αναπτύσσονται στους ιστούς του κράτους, δημιουργώντας αναρχία και τελικά την κατάλυση του κράτους. Εκτός από τα εσωτερικά αποστήματα που αναπτύσσονται, εμφανίζονται και τα «παράσιτα», τα οποία έχοντας εισχωρήσει στο πολιτικό σώμα, αυτοοργανώνονται εἰς βάρος των υπόλοιπων πολιτών. Αυτά είναι διαχωρισμένα σε «συμβιωτικά» από διαφορετικές φυλές που υπό συγκεκριμένες συνθήκες μπορεί να αποδειχθούν ωφέλιμα για το κράτος, και τα «πραγματικά παράσιτα» που επιβαρύνουν το κράτος και τρέφονται από αυτό. Η μαύρη προφητεία αποτελεί το συμπέρασμα του Uexkull ότι δηλαδή το κράτος πρέπει να δημιουργήσει μια τάξη, μια ομάδα «γιατρών» προς αντιμετώπιση αυτών των παρασίτων, ικανών να παρέχουν την απαραίτητη περίθαλψη για να επανέλθει το κράτος σε υγιή κατάσταση.

Το τρίτο κείμενο που επεξεργάζεται την βιοπολιτική αναλυτικά είναι το «An Essay in the Psysiology, Pathology and Politics of the Social and Somatic Organism» του Καναδού

συγγραφέα και αυτοδίδακτο βιολόγο, Morley Roberts⁸. Και σε αυτό το κείμενο, η σύνδεση μεταξύ της πολιτικής και της βιολογίας είναι έκδηλη. Η σκέψη του Roberts δεν απέχει σημαντικά από αυτή του Uexkull. Αν η φυσιολογία είναι αδιαχώριστη από τη παθολογία, εκ της οποίας λαμβάνει το νόημα της, τότε ο κρατικός «οργανισμός» δε μπορεί να κατανοηθεί εκτός κι αν εντρυφήσουμε στις ασθένειες που τον απειλούν⁹. Αυτές οι ασθένειες αποτελούν μάλιστα τη μόνη αλήθεια, το σημείο μηδέν, διότι αποδεικνύουν επακριβώς ότι το κράτος είναι ένας έμβιος οργανισμός που ανα πάσα στιγμή κινδυνεύει να πεθάνει. Για αυτό το λόγο, η βιοπολιτική αναλαμβάνει το χρέος, από τη μία πλευρά, να εντοπίσει τους οργανικούς κινδύνους που εκτίθεται το πολιτικό σώμα, και από την άλλη, να εφεύρει διάφορους μηχανισμούς άμυνας για να τους αντιμετωπίσει. Και οι δύο αρμοδιότητες της βιοπολιτικής ανήκουν στο βιολογικό πλαίσιο. Το καινοτόμο στοιχείο στη σκέψη του Roberts αποτελεί η παρομοίωση της αμυντικής πολιτικής του κράτους με το ανοσοποιητικό σύστημα. Το πιο ενδιαφέρον και παράλληλα προβληματικό, ωστόσο, αυτό που συμπορεύεται με την άποψη του Uexkull, είναι η αναφορά στους ανοσοποιητικούς μηχανισμούς ως μέσο απώθησης και εξοβελισμού μιας φυλετικής διαφορετικότητας¹⁰.

Το μελανό σημείο που επακολούθησε αυτών των τοποθετήσεων δε θα μπορούσε να είναι άλλο από το παράδειγμα της Ναζιστικής Γερμανίας. Κατά την Ναζιστική περίοδο, μέλη του ναζιστικού κόμματος έκαναν χρήση του όρου «βιοπολιτική» για να περιγράψουν τη ρατσιστική τους αντίληψη περί κράτους και ανθρώπων. Επί παραδείγματι, το 1934 ο Hans Reiter, ο γιατρός και υπεύθυνος του τμήματος Υγείας του Ράιχ, χρησιμοποίησε τον όρο «βιοπολιτική» σε λόγο που εκφώνησε για να περιγράψει τη νέα βιολογική βάση που χτίζουν οι Ναζί και το πρόγραμμα που δρομολογούσαν για την αύξηση του πληθυσμού και τη βελτίωση του γενετικού τους υλικού¹¹.

⁸ (Esposito, Bios: Biopolitics and Philosophy, 2008)

⁹ (Esposito, 2008)

¹⁰ (Esposito, 2008)

¹¹ (Liesen, 2012)

- 2ο κύμα βιοπολιτικών αναλύσεων

Το 2ο κύμα βιοπολιτικών αναλύσεων εντοπίζεται στη Γαλλία τη δεκαετία του 1960. Η διαφορά από το πρώτο κύμα έγκειται στην ανθρωπιστική στροφή που παρατηρείται, άμεση συνέπεια των διδαχών που επέφερε τα ιστορικά γεγονότα των προηγούμενων χρόνων. Η νέα μορφή της βιοπολιτικής θεωρίας αναγνωρίζει την ανάγκη της επαναδιατύπωσης της έννοιας της βιοπολιτικής, ακόμα και υπό τον κίνδυνο της σχετικότητας. Διαφαίνεται η ανάγκη διαμόρφωσης μιας νέο-ανθρωπολογικής βιοπολιτικής βάσης με σεβασμό στα διδάγματα της ναζιστικής εποχής, αλλά και σε διάφορες οργανικές θεωρίες που περίμεναν αρκετό καιρό να εκκολαφθούν.

Εναρκτήριο κείμενο αυτής της εποχής θεωρείται το «La biopolitique: Essai d'interpretation de l' histoire de l' humanite et des civilisations». Ήδη ο τίτλος και η διπλή αναφορά στην ιστορία και την ανθρωπότητα ως τα συστατικά μέρη του βίου καθιστά προφανή και το κεντρικό θέμα του κειμένου που πραγματεύεται ο Aroon Starobinski. Όταν γράφει ότι «η βιοπολιτική είναι μια προσπάθεια να εξηγήσουμε την ιστορία του πολιτισμού στη βάση των νόμων της ζωής ως του πιο χαρακτηριστικού στοιχείου της βιολογικής ζωής», δε σκοπεύει στη πραγματικότητα να αποδώσει στην ανάλυση του μια νατουραλιστική χροιά¹². Αντιθέτως, ο συγγραφέας επιχειρηματολογεί για την αναγκαιότητα των πνευματικών δυνάμεων που οι πολιτικές πρέπει να υιοθετούν προκειμένου να υποτάξουν τις φυσικές δυνάμεις. Πιο συγκεκριμένα:

«Biopolitics doesn't negate in any way the blind forces of violence and the will to power, nor the forces of self-destruction that exist in man and in human civilization. On the contrary, biopolitics affirms their existence in a way that is completely particular because these forces are the elementary forces of life. But biopolitics denies that these forces are fatal and that they cannot be opposed and directed by spiritual forces: the forces of justice, charity and truth.»

¹² (Esposito, Bios: Biopolitics and Philosophy, 2008)

Το γεγονός ότι η βιοπολιτική κινδυνεύει να χάσει το νόημα της, το οποίο πλέον τίθεται στη σκοπιά ενός παραδοσιακού ανθρωπισμού, καθίσταται φανερό και από ένα δεύτερο κείμενο που δημοσιεύτηκε τέσσερα χρόνια αργότερα. Δε πρόκειται παρά για το «Introduction a une politique de l' homme» του Edgar Morin. Σε αυτό το έργο, τα βιοπολιτικά σημεία περί της ζωής τείνουν σε έναν ανθρωπιστικό τύπο, ο οποίος με τη σειρά του αναφέρεται στη «πολυδιάστατη πολιτική του ανθρώπου».

- 3ο κύμα βιοπολιτικών αναλύσεων

Το 3ο κύμα βιοπολιτικών μελετών διαδραματίζεται στον Αγγλοσαξωνικό κόσμο, στον οποίο και ακόμα εκτυλίσσεται. Εντοπίζουμε την επίσημη εμφάνιση του το 1973, όταν η Διεθνής Ένωση Πολιτικής Επιστήμης (International Political Science Association) εγκαινίασε μια νέα έρευνα με επίκεντρο τη βιολογία και τη πολιτική¹³. Μετά από πολλές διεθνείς συναντήσεις, η πρώτη εκ των οποίων έλαβε μέρος στο Ecole des Hautes Etudes en Sciences Humaines, στο Παρίσι το 1975, ακολούθησαν κι άλλες στη Βαρσοβία, το Σικάγο και τη Νέα Υόρκη. Το 1983 ιδρύθηκε η ένωση για τη Πολιτική και τις Ανθρωπιστικές Επιστήμες (Politics and the Life Sciences - APLS), όπως επίσης εκδόθηκε το ομώνυμο περιοδικό και η σειρά άρθρων «Research in Biopolitics» δύο χρόνια αργότερα. Σύμφωνα με τους Somit και Peterson, η βιοπολιτική έγινε ο όρος για την περιγραφή μιας διαμεσολαβημένης προσέγγισης που έκανε χρήση τόσο δεδομένων βιολογικού χαρακτήρα όσο και των τεχνικών της βιολογικής έρευνας για την ερμηνεία και καλύτερη κατανόηση της πολιτικής συμπεριφοράς¹⁴. Η βιοπολιτική προσανατολίζεται πλέον στην αναγνώριση του ατόμου ως ενός πολύπλοκου, ορθολογικού, συναισθηματικού και βιολογικού πλάσματος.

Όμως για τον ακριβή εντοπισμό του αφηρητικού σημείου αυτής της περιόδου, πρέπει να επιστρέψουμε στα μέσα της δεκαετίας του 1960, και τη δημοσίευση δύο κειμένων που

¹³ (Esposito, *Bios: Biopolitics and Philosophy*, 2008)

¹⁴ (Liesen, 2012)

διαπραγματεύονταν τη βιοπολιτική θεωρία. Το πρώτο κείμενο ανήκει στον Lynton K. Caldwell με το «Biopolitics: Science, Ethics, and Public Policy» (1964) και το δεύτερο στον James C. Davies με το «Human Nature In Politics» (1963). Ο Davies ισχυρίζεται ότι οι γνώσεις μας για τις βιολογικές επιστήμες όπως η νευροφυσιολογία ή ενδοκρινολογία, θα μπορούσαν να γίνουν εργαλείο στα χέρια των πολιτικών επιστημόνων για την εμβάθυνση στη πολιτική συμπεριφορά και εν τέλει στην ανθρώπινη φύση¹⁵. Ενώ ο Lynton Caldwell αναπτύσσει τη σημασία των βιολογικών πληροφοριών για την περιγραφή των πολιτικών φαινομένων και της δημόσιας διοίκησης. Ο Roger D. Masters σε μια προσπάθεια συστηματοποίησης των παραπάνω θέσεων σε κείμενο του είκοσι χρόνια αργότερα, θα αποδώσει τον συνοπτικό τίτλο «The Nature of Politics»¹⁶. Όπως ο Masters εξηγεί:

«Human behavior is the product of an integration, within the brain and central nervous system of each individual, of phylogenetically selected information transmitted by the genes, historically selected information transmitted by language and cultural symbols, and individually learned information acquired during the life cycle... Individuals and societies can and do evolve new patterns of behavior, just as every species including our own evolves new physical and behavioral traits..»

Το ενδιαφέρον στοιχείο σε αυτό το σημείο που παρατηρεί ο Esposito είναι η μετάβαση στη σύγχρονη πολιτική φιλοσοφία. Ενώ η πολιτική φιλοσοφία θεωρεί τη φύση ως ένα ζήτημα προς επίλυση μέσω της εγκαθίδρυσης της πολιτικής τάξης, η βιοπολιτική βλέπει στη φύση τον εαυτό της: Όχι μόνο τη γενετική της προέλευση και την πρώτη ύλη, αλλά και τη μοναδική αναφορά στον έλεγχο. Η πολιτική δε μπορεί να κυριαρχήσει επί της φύσης ή να «προσαρμοστεί» στα όρια της, για αυτό το λόγο αναδύεται «ενημερωμένη».

¹⁵ (Liesen, 2012)

¹⁶ (Esposito, Bios: Biopolitics and Philosophy, 2008)

Το τέλος της δεκαετίας του 1970 σήμαινε τον διαχωρισμό και την αποσαφήνιση των βιοπολιτικών κατηγοριών που αναπτύχθηκαν στη σχετική βιβλιογραφία. Κατά τους Peterson και Somit, τα κύρια ρεύματα που εμφανίζονται είναι:

1. Άρθρα που αναδεικνύουν το ζήτημα μιας βιολογικά προσανατολισμένης πολιτικής επιστήμης.
2. Εθνολογικές και εξελικτικές αναλύσεις της πολιτικής συμπεριφοράς
3. Φυσιολογικές και φαρμακολογικές πτυχές της πολιτικής συμπεριφοράς
4. Ζητήματα της δημόσιας διοίκησης όπως εγείρονται από τις σύγχρονες εξελίξεις στη βιολογία¹⁷

Ο Esposito καταλήγει ότι η πηγή αυτών των αναλύσεων είτε είναι ο Δαρβινισμός είτε η εθνολογική έρευνα, όπως αναπτύχθηκε στη Γερμανία στα τέλη της δεκαετίας του 1930. Η δαρβινική προσέγγιση μάλιστα αποτυπώνεται ολοκάθαρα στο έργο «Physics and Politics» του Walter Bagehot, καθώς και σε άλλους συγγραφείς όπως οι: Spencer, Sumner, Ratzel, Gumplovitz. Η σαφής προειδοποίηση για την ποιότητα των παραπάνω αναλύσεων ωστόσο δίδεται από τον Thomas Thorson όπου στο βιβλίο με τίτλο «Biopolitics», το 1970 σπεύδει αφενός να διαχωρίσει το επιστημονικό βλέμμα των κλασικών και σύγχρονων μελετητών για την ανθρώπινη φύση – άνθρωποι ως κομμάτι της φύσης vs άνθρωποι ως ξεχωριστό κομμάτι από τη φύση- καθώς και να υπαινιχθεί ότι οι πολιτικοί αναλυτές στηρίζονται σε μεγάλο βαθμό στην επιστήμη του 19ου αι., η οποία είναι περιοριστική αφού δεν συνυπολογίζει τη φύση, την ανθρώπινη εξέλιξη, το χρόνο και τις αλλαγές. Για τον Thorson, η ανθρώπινη δραστηριότητα, συμπεριλαμβανομένης και της πολιτικής, πρέπει να εξετάζεται στα πλαίσια της γνώσης μας για τη φύση. Με άλλα λόγια, δεν μπορούμε να υποθέσουμε ότι υπάρχουν νόμοι που καθορίζουν τη συμπεριφορά και πρέπει να συνειδητοποιήσουμε ότι οι άνθρωποι εξελίσσονται¹⁸. Η έννοια

¹⁷ (Liesen, 2012)

¹⁸ (Liesen, 2012)

της βιοπολιτικής πέρασε απο το κατώφλι πολλών νοηματοδοτήσεων ενώ χρησιμοποιήθηκε για να εκφράσει σκοπούς, απειλητικούς προς την ανθρωπότητα. Στο επόμενο κεφάλαιο, θα ασχοληθώ αποκλειστικά με το έργο του Μισέλ Φουκώ και τη δική του εννοιολόγηση περί βιοπολιτικής.

2. Εξουσία, γνώση, υποκείμενο

Στόχος της συγκεκριμένης ενότητας είναι η παρουσίαση της φουκωϊκής μεθόδου ανάλυσης για την σκιαγράφηση της έννοιας της βιοπολιτικής όπως αυτή αναδείχθηκε στα τέλη του 18ου αιώνα.

Η φουκωϊκή θεώρηση της εξουσίας χαρακτηρίστηκε όπως υποστήριξαν πολλοί διανοητές απο μια ιδιαίτερη πρωτοτυπία. Ο στοχαστής απομακρύνεται απο τις παραδοσιακές αντιλήψεις περί εξουσίας και πιο συγκεκριμένα την αντίληψη της εξουσίας ως καταστολή. Ως ένα σύστημα εντούτοις που σκοπό έχει μόνο να απαγορεύει, να καθυποτάσσει. Αναλυτικότερα, ο Φουκώ ορίζει την εξουσία ως:

*«με τον όρο εξουσία δεν εννοώ την εξουσία ως σύνολο θεσμών και μηχανισμών που διασφαλίζουν την υποταγή των πολιτών σε ένα δεδομένο κράτος. Με τον όρο εξουσία δεν εννοώ επίσης έναν τρόπο καθυπόταξης που εν αντιθέσει με τη βία, θα είχε τη μορφή κανόνα. Τέλος, δεν εννοώ ένα γενικό σύστημα κυριαρχίας η οποία ασκείται από ένα στοιχείο ή μια ομάδα σε ένα άλλο στοιχείο ή μια άλλη ομάδα, και της οποίας τα αποτελέσματα θα διέσχιζαν, με διαδοχικές εκτροπές, ολόκληρο το κοινωνικό σώμα θεωρώ οτι με τον όρο εξουσία πρέπει κατ' αρχάς να εννοούμε την πολλαπλότητα των σχέσεων δύναμης που είναι εμμενείς στον τομέα όπου ασκούνται, έχοντας συγκροτησιακό ρόλο στην οργάνωση τους.»*¹⁹(σελ.109)

¹⁹ (Foucault, Ιστορία της σεξουαλικότητας 1: Βούληση για γνώση, 2011, σ. 106)

Στο κεφάλαιο «το σύστημα της σεξουαλικότητας», ο Φουκώ διευκρινίζει ότι με τον όρο «εξουσία» δεν εννοεί τους θεσμούς ή τους μηχανισμούς που ασκούν εξουσία, ούτε τους κανόνες καθυπόταξης, ούτε τις σχέσεις υποταγής που διατρέχουν το κοινωνικό σώμα. Τονίζει, επιπλέον, ότι δεν αναγνωρίζει ως εξουσία κάποια συγκεκριμένη αρχή, επί παραδείγματι το κράτος ή τον νόμο, ενώ απομακρύνεται τρόπον τινά από την απαγόρευση ως εξουσιαστικό μηχανισμό. Η φουκωϊκή σύλληψη της εξουσίας σε μακροσκοπικό επίπεδο διαφαίνεται ως αποκεντρωμένη, δεν χαρακτηρίζεται δηλαδή από την αναγνώριση ενός εξουσιαστικού τύπου, «από μια μοναδική εστία ανώτατης αρχής». Μολαταύτα ανάγεται σε ένα οργανωμένο σύστημα δυνάμεων, με τοπικό και ασταθές χαρακτήρα. Εκπορεύουσα πηγή της εξουσίας αποτελούν αναρίθμητα σημεία μέσα σε ένα πλέγμα ανισοτικών σχέσεων. Οι σχέσεις εξουσίας είναι εμμένεις σε αυτούς τους τύπους σχέσεων ωστόσο δεν κατέχουν θέσεις υπερδομής, αλλά αποκτούν παραγωγικό ρόλο. Η εξουσία είναι πανταχού παρούσα (όπως ακριβώς η συμβολική χροιά που αποκτά η εκπομπή του φωτός από το Πανοπτικόν του Bentham στη φουκωϊκή ανάλυση) ως κάτι που ενυπάρχει εντός του συνόλου των κοινωνικών σχέσεων, «το όνομα μιας σύνθετης στρατηγικής κατάστασης» και δεν νοείται ως παντοδυναμία. Δεν ασκείται μονομερώς και μπορεί να έρχεται «από τα κάτω». Και τέλος, το πιο σημαντικό και καινοφανές γνώρισμα της εξουσίας είναι η αντίσταση.

Η εξουσία συναρθρώνεται με τις γνωστικές διαδικασίες, εντοπίζεται σε αναρίθμητα σημεία, είναι πανταχού παρούσα, ενυπάρχει στο σύνολο των κοινωνικών σχέσεων και δεν απορρέει από μια και μοναδική αρχή, είναι μια «σύνθετη στρατηγική κατάσταση»²⁰. Το αναλυτικό σχήμα που ακολουθεί σε αυτό το σημείο η φουκωϊκή σκέψη είναι το τρίπτυχο: εξουσία, γνώση και υποκείμενο. Η εξουσία είναι ένα σύστημα που εμπεριέχει τις αλληλεπιδράσεις των ατόμων, των θεσμών και λόγων αληθείας. Όπως χαρακτηριστικά επισημαίνει στη Μικροφυσική της Εξουσίας «είμαστε υποταγμένοι στην παραγωγή της αλήθειας μέσω της εξουσίας και δεν

²⁰ (Foucault, σ. 110)

μπορούμε να ασκήσουμε εξουσία παρά μέσω της παραγωγής της αλήθειας»²¹. Στις νεωτερικές κοινωνίες η άσκηση της εξουσίας βασίστηκε για τον στοχαστή στη διαχείριση των λόγων αληθείας, τονίζοντας πάντα την επίδραση των εξουσιαστικών μηχανισμών στη παραγωγή της γνώσης. Η σχέση γνώσης και εξουσίας όμως είναι αμφίδρομη. Απο την μία, η εξουσία επιβάλλει στη γνώση νόμους και κανόνες με αποτέλεσμα να την καθορίζει και απο την άλλη πλευρά, η γνώση παράγει εξουσία και τη διαμορφώνει, αποκτώντας πολιτική χροιά²². Η σύνδεση επομένως των εξουσιαστικών μηχανισμών και της γνώσης οδήγησε τον διανοητή να λογιστεί την εξουσία ως σύνθετα συστήματα εξουσιαστικών πρακτικών και λόγων τα όποια αποκάλεσε «καθεστώτα γνώσης και εξουσίας».

Αυτά τα καθεστώτα γνώσης και εξουσίας ασκούν μια διαμορφωτική επίδραση στα υποκείμενα, διαπλάθοντας τον τρόπο σύλληψης της φυσικής και κοινωνικής πραγματικότητας. Στο έργο Δύο Δοκίμια για το Υποκείμενο και την Εξουσία ο διανοητής αναφέρεται στις μεθόδους αυτά τα συστήματα γνώσης- εξουσίας λειτουργούν, αποκτώντας καίριο ρόλο στη συγκρότηση της ατομικής και συλλογικής συνείδησης²³.

Επιπροσθέτως, η φουκωκή ανάλυση υπογραμμίζει ότι τα συστήματα γνώσης και εξουσίας δεν αποτελούν θεσμούς ή κάποιες υπερϊστορικές δομές, αλλά πρόκειται για καταστάσεις εξουσίας που είναι τοπικές και ευμετάβλητες²⁴. Ειδικότερα, ο Φουκώ επισημαίνει ότι η αστάθεια των εξουσιαστικών μηχανισμών πηγάζει από το γεγονός ότι η εξουσία δεν προέρχεται από ένα κεντρικό σημείο, αλλά έχει «αναρίθμητα σημεία»²⁵.

Υπό το πρίσμα του ανωτέρου σχήματος ανάλυσης, ο στοχαστής επεξεργάστηκε επίσης την έννοια της βιοπολιτικής. Η βιοπολιτική ως εξουσιαστικό σχήμα ασκεί επιρροή τόσο σε ατομικό όσο και σε συλλογικό επίπεδο, απορρέει από πολλαπλά σημεία και όχι από μια πηγή όπως επι

²¹ (Φουκώ, Η μικροφυσική της εξουσίας, 1991)

²² (Φουκώ, Εξουσία, γνώση και ηθική, 1987, σ. 39)

²³ (Φουκώ, Η μικροφυσική της εξουσίας, 1991)

²⁴ (Φουκώ, 1991, σ. 110)

²⁵ (Foucault, Ιστορία της σεξουαλικότητας 1: Βούληση για γνώση, 2011)

παραδείγματι το κράτος. Ο ρευστός χαρακτήρας της και το ευμετάβλητο των μηχανισμών της είναι το χαρακτηριστικό της βιοπολιτικής, αυτό που την κάνει να διαφέρει από άλλες μορφές εξουσιαστικές τεχνικές.

3. Η φουκωική έννοια της βιοπολιτικής

Ο Γάλλος στοχαστής στο έργο του Η Ιστορία της Σεξουαλικότητας, η βούληση για γνώση (1976) σημειώνει ότι «ο άνθρωπος επί χιλιετίες παρέμεινε ό,τι ήταν για τον Αριστοτέλη: ένα ζώο που είναι επιπλέον ικανό να διάγει μια πολιτική ύπαρξη. Ο νεότερος άνθρωπος [ωστόσο] είναι ένα ζώο, στην πολιτική του οποίου τίθεται ως ζήτημα η ζωή του ως έμβιου όντος»²⁶. Πράγματι στην αρχαιότητα και για πολλά χρόνια, υπήρχε η αντίληψη ότι η πολιτική ζωή αντιστοιχούσε σε ένα ανώτερο επίπεδο ύπαρξης, διακριτό από τη φύση και από τις βιολογικές διαδικασίες. Ο Φουκώ προσθέτει μάλιστα ότι μέχρι τον 17ο αι, το κράτος σχετιζόταν με τη βιολογική ζωή των ατόμων μόνο μέσω της άσκησης βίας, για να επιβληθεί, να αρπάξει και να παρακρατήσει²⁷. Στο τελευταίο κεφάλαιο με τίτλο «Δικαίωμα θανάτου και εξουσία επί της ζωής», η φουκωική ματιά εστιάζει στην αντιπαράθεση της κυριαρχικής εξουσίας με την νοηματοδότηση της εξουσίας ως καταστολής. Σύμφωνα με τον στοχαστή, η θεμελίωση της σύγχρονης βιοπολιτικής ξεκίνησε τον 17ο και 18ο αιώνα ως μια εξουσία «προορισμένη» να οργανώσει, να αναπτύξει και να οργανώσει τις παραγόμενες δυνάμεις περισσότερο παρά να τις παρακαλύψει, να τις θέσει υπό τον έλεγχο της ή να τις καταστρέψει. Αυτό αποτελούσε και το προηγούμενο παράδειγμα της κυριαρχικής εξουσίας. Πιο συγκεκριμένα, υπογραμμίζει ότι «το δικαίωμα θανάτου τείνει τότε να μετατοπιστεί τουλάχιστον να στηριχθεί στις απαιτήσεις μιας νέας εξουσίας που διαχειρίζεται τη ζωή και να υπαχθεί στις αξιώσεις τους».

Ο διανοητής παρατηρεί τον μετασχηματισμό των μηχανισμών της εξουσίας και εντοπίζει την εμφάνιση ενός νέου είδους εξουσίας τον 18ο αι. Η λεγόμενη «βιοεξουσία» αναδύθηκε

²⁶ (Foucault, Ιστορία της σεξουαλικότητας 1: Βούληση για γνώση, 2011, σ. 167)

²⁷ (Foucault, Ιστορία της σεξουαλικότητας 1: Βούληση για γνώση, 2011)

συνοδευτικά με μια σειρά ιστορικών διαδικασιών όπως η πληθυσμιακή αύξηση, η αγροτική ανάπτυξη, η επιστημονική και τεχνολογική πρόοδος Πρόκειται για ένα νέο εξουσιαστικό μηχανισμό που δεν επικεντρώνεται όπως το παλαιότερο εξουσιαστικό παράδειγμα (Λεβιάθαν) στα άτομα, αλλά κινούταν γύρω από αυτά, ενσωματώνοντας παλιές πρακτικές προερχόμενες από τη χριστιανική ποιμαντορία. Η εξουσία αποκτά, θα λέγαμε κατά κάποιο τρόπο, «νουθετικό» ρόλο, δεν είναι εκεί για να απαγορεύσει αλλά για να παροτρύνει τα άτομα. Η αναδυόμενη εξουσία που εμφανίζεται τώρα έχει θετικό πρόσημο, μπορεί να δημιουργήσει και να διαχειριστεί τη ζωή. Αυτή η αλλαγή όμως για τον Φουκώ δεν σηματοδοτεί μόνο ότι η άσκηση της εξουσίας δεν έγκειται πλέον στην απειλή του θανάτου, αλλά υπογραμμίζει την ανάδυση νέων τεχνικών της εξουσίας προκειμένου να κυριαρχήσει επί της ζωής.

«Θα μπορούσαμε να πούμε ότι το παλαιό δικαίωμα του να επιβάλεις τον θάνατο ή να επιτρέπεις τη ζωή αντικαταστάθηκε από μία εξουσία του να δίνεις ζωή ή να πετάς στον θάνατο.»²⁸

Η προνοιακή αυτή δράση της βιοεξουσίας είχε διττή στόχευση: τόσο το άτομο όσο και τον πληθυσμό. Η ανατομοπολιτική (17ος αι.) από τη μία θέτει στο επίκεντρο το άτομο και το σώμα εφαρμόζοντας σε αυτά πειθαρχικές τεχνικές ούτως ώστε να επέλθει η κανονικοποίηση και η εκγύμναση του ανθρώπινου σώματος, και από την άλλη βρίσκεται η βιοπολιτική διαχείριση του πληθυσμού (18ος αι.) η οποία εστιάζει στον άνθρωπο ως έμβιο όν, ως είδος, ως υπόβαθρο για τις βιολογικές διαδικασίες. Φροντίζει έτσι για την γενικότερη υγεία του πληθυσμού, μεριμνά για τον πολλαπλασιασμό, τη θνησιμότητα και τη διάρκεια ζωής. Οι δύο αυτές διαστάσεις της εξουσίας επί της ζωής, της βιοεξουσίας, δεν είναι αντιθετικές για τον στοχαστή, αλλά αλληλοκαλύπτονται, συμπορεύονται.

Με λίγα λόγια, η βιοπολιτική αποτελεί μια μορφή βιοεξουσίας που θέτει ως στόχο τη μαζική διαχείριση του πληθυσμού, οργανώνοντας και παρεμβαίνοντας σε μια σειρά από διάφορες πτυχές της ζωής. Η νέα αυτή εξουσία χαρακτηρίζεται από μια «υψηλότερη λειτουργία» που

²⁸ (Foucault, Ιστορία της σεξουαλικότητας 1: Βούληση για γνώση, 2011, σ. 161)

(δεν θέλει) «να σκοτώνει αλλά να επενδύει απ' άκρου εις άκρον τη ζωή». Ο Φουκώ διερεύνησε τα καθεστώτα αλήθειας που εδραίωναν τη βιοπολιτική ως σύστημα γνώσης εξουσίας. Ειδικότερα, ο φουκωικός συλλογισμός περιστράφηκε γύρω από τη σεξουαλικότητα, τις ρατσιστικές θεωρίες, τον γερμανικό και αμερικάνικο νεοφιλελευθερισμό.

Η ανάγκη της μετάβασης από το παλιό μοντέλο κυριαρχίας στη σύγχρονη βιοπολιτική, βασίζεται στην αλλαγή των κοινωνικών συνθηκών στη νεωτερικότητα, συγκεκριμένα στην ανάγκη για έναν αναπτυσσόμενο, υγιή και παραγωγικό πληθυσμό. Στο έργο «Επιτήρηση και Τιμωρία», ο Φουκώ περιγράφει το μηχανισμό της εξουσίας της επιτήρησης στην κατεύθυνση της πειθάρχησης των εργαζομένων. Η βιοεξουσία δημιουργεί και συνθέτει το εργατικό δυναμικό σε μια παγκόσμια μάζα, η οποία επηρεάζεται από τις συνολικές διεργασίες των χαρακτηριστικών των γεννήσεων, των θανάτων, των ασθενειών, της παραγωγής κτλ. Ομογενοποιεί τα υποκείμενα μέσα από μια σειρά από διαδικασίες όπως η αναλογία γεννήσεων και των θανάτων, ο ρυθμός αναπαραγωγής, η θνησιμότητα του πληθυσμού κτλ. Αυτό επιτυγχάνεται με κρατικά επιχορηγούμενα προγράμματα, μέσω της προσωρινής έμφασης που δίδεται σε οργανισμούς ενίσχυσης και μέσω της δημιουργίας πειθαρχικού λόγου γύρω από διάφορα ζητήματα όπως αυτό της σεξουαλικότητας. Μέσω της πειθάρχησης της σεξουαλικότητας νοούμενης ως την πειθάρχηση των ατόμων στο πως βλέπει κανείς την σεξουαλικότητα ή την σεξουαλική έκφραση, η σεξουαλικότητα μπορεί να κατηγοριοποιηθεί, να ελεγχθεί και να ομαλοποιηθεί όπως υπογραμμίζει ο Φουκώ στην Ιστορία της Σεξουαλικότητας. Η πειθάρχηση αυτού του τύπου δεν έχει ως στόχο την ομαλοποίηση του πληθυσμού για την ευημερία του, όσο για την μεγαλύτερη δυνατότητα ελέγχου του. Η επιβολή των σωστών σεξουαλικών προτύπων, ο έλεγχος των γεννήσεων, η παιδική σεξουαλικότητα και η υγιεινή συνδυάζονται με τις προβλέψεις, τη στατιστική και τις συνολικές μετρήσεις, η βιοπολιτική καθίσταται ικανή να δημιουργήσει ένα πληθυσμό όπως επιθυμεί, για την κατάλληλη εισαγωγή σωμάτων στην παραγωγική διαδικασία με ένα τέτοιο τρόπο ώστε να συντηρεί τις παραγωγικές σχέσεις, που ο αναπτυσσόμενος καπιταλισμός απαιτεί. Κάθε

κοινωνία στην οποία η βιοπολιτική είναι η κινητήριος δύναμη της κυριαρχίας, οδηγείται στην έξαρση ενός κρατικού ρατσισμού, ο οποίος προκύπτει από την ανάγκη προστασίας της ζωής.

4. Από την ανατομοπολιτική των σωμάτων στη βιοπολιτική των πληθυσμών

Η βιοεξουσία γεννιέται κατά τη σύζευξη του περάσματος από τον άνθρωπο- σώμα της πειθαρχικής κοινωνίας στον άνθρωπο-είδος μιας νέας τεχνολογίας, η οποία δεν αποκλείει την προηγούμενη αλλά ενσωματώνει κάποια από τα χαρακτηριστικά της για την εγκαθίδρυση. Για να μελετηθεί λοιπόν αυτή η νέα τεχνολογία διαχείρισης του ανθρώπινου βίου, απαραίτητη είναι η αναφορά στο προηγούμενο παράδειγμα κυριαρχίας.

Ο Michel Foucault στο έργο του «Επιτήρηση και Τιμωρία, Η Γέννηση της φυλακής» (Foucault, 2011) επιχειρεί μια διαφορετική διερεύνηση του εξουσιαστικού φαινομένου μέσα από μια εκτενή μελέτη των τιμωρητικών μεθόδων τον 17ο και 18ο αι.

Ασκώντας τη γενεαλογική του μέθοδο, ο στοχαστής μας μεταφέρει στην εποχή των δημόσιων βασανιστηρίων και τον παραδειγματισμό από τις ακρότητες των εκτελέσεων, που επιβάλλονταν από μια ανώτατη αρχή, σε μια εποχή που οι τιμωρητικές μέθοδοι χαρακτηρίζονται από την άσκηση ελέγχου μέσω σωφρονιστικών κανόνων. Το βασανιστήριο εδράζεται στην οδύνη και τον πόνο που συγκεκριμενοποιείται και αυξομειώνεται ανάλογα τη φύση, τη βαρύτητα του τελεσθέντος εγκλήματος, και το κοινωνικό προφίλ του δράστη, ενώ η σωφρονιστική τιμωρία ενέχει στέρηση δικαιωμάτων και αγαθών, πολύ σημαντικών, όπως η προσωπική ελευθερία. Η αγάπη του Foucault για τις αντιθέσεις γίνεται φανερή. Στο στόχαστρο της προνεωτερικής τιμωρίας βρίσκεται το σώμα, ενώ ο νεωτερικός ποινικός κολασμός επιβάλλει μια τιμωρία της ψυχής του δράστη. Αυτή είναι και η μεγάλη διαφοροποίηση της ποινικής δικαιοσύνης κατά τον 18ο και 19ο αι. Η εγκληματική αντιμετώπιση εξανθρωπίζεται. Η τιμωρία δεν είναι τόσο βάνουση και επώδυνη. Ο παραδειγματισμός των θεατών εκείνων των φρικτών

και αιματηρών βασανιστηρίων για την αποφυγή παρόμοιων πράξεων, δεν απεδείχθησαν μόνο «κακοδιαχείριση της εξουσίας», αλλά έθεταν σε ρητό επίπεδο τη σχέση γνώσης και εξουσίας.

Το νέο σύστημα απόδοσης τιμωριών είναι πιο αποτελεσματικό και έχει τη δυνατότητα να ενσωματωθεί πλήρως στο κοινωνικό σώμα. Και αυτό, διότι εμπερικλείει την επιτήρηση όχι μόνο των κρατουμένων μιας φαντασιακής πανοπτικής φυλακής αλλά επεκτείνεται στην επιτήρηση μιας ολόκληρης κοινωνίας, μιας πειθαρχικής κοινωνίας.

Το σώμα

Στις πρώτες ήδη γραμμές του κεφαλαίου «Τα πειθήνια σώματα», ο Foucault κάνει εκτενή αναφορά στο πρότυπο του στρατιώτη. Το σώμα του στρατιώτη, όπως αναφέρει, πρέπει να «είναι το έμβλημα της δύναμης και της γενναιότητας του». Επομένως, γίνεται σαφές ότι το σώμα και η νοηματοδότηση του, είναι ένα διακύβευμα που τον απασχολήσει εκτενώς. Η εξουσία στοχοποιεί το σώμα και το χειραγωγεί με απώτερο στόχο όχι μόνο την υποταγή και τη χρησιμοποίηση του αλλά την κατανόηση και εξήγηση του. Γι' αυτό το λόγο, ο Foucault ονομάζει πειθαρχίες:

«όλες αυτές τις μεθόδους που επιτρέπουν τον σχολαστικό έλεγχο των λειτουργιών του σώματος, που διασφαλίζουν τη σταθερή καθυπόταξη των δυνάμεων του, και τους επιβάλλουν μια σχέση ευπείθειας-χρησιμότητας». (Foucault, 2011)

Ο στοχαστής παρατηρεί ότι ήδη από τον 17ο και 18ο αι. αναπτύσσεται μια «πολιτική τέχνη του σώματος» που αποσκοπεί στο να διαμορφώσει ένα μηχανισμό που θα καθιστά το σώμα υπάκουο και χρήσιμο:

«αρχίζει να μορφοποιείται μια πολιτική ανατομία που αποτελεί εξίσου μια μηχανική της εξουσίας. Ορίζει με ποιο τρόπο μπορεί κανείς να επιδρά στο σώμα των άλλων όχι απλώς για να κάνουν αυτό που εκείνος επιθυμεί, αλλά και για να λειτουργήσουν όπως εκείνος θέλει, με τις τεχνικές, την ταχύτητα και την αποτελεσματικότητα που αυτός καθορίζει. Συνεπώς, η

πειθαρχία κατασκευάζει σώματα υποταγμένα και εξασκημένα, σώματα πειθήνια». (Foucault, 2011). Αυτός ο τρόπος πολιτικής επένδυσης των σωμάτων είναι μια «νέα μικροφυσική της εξουσίας» που επιδιώκει να καλύψει ολόκληρο το κοινωνικό σώμα, αναλύοντας λεπτομερώς το σώμα.

Για την σωστή επιτήρηση και τον πιο αποτελεσματικό έλεγχο της ανθρώπινης δραστηριότητας, η πειθαρχία επιδιώκει να κατανείμει στρατηγικά τον χώρο και τον χρόνο, τα πιο σημαντικά κομμάτια της ανθρώπινης ζωής.

Για την αποτελεσματικότερη διαχείριση του χρόνου, οι μέθοδοι που υιοθετεί είναι:

1. Η περιφράξη και η απομόνωση σε έναν προστατευμένο χώρο π.χ. Στρατώνας
2. Η διαίρεση του χώρου με εξατομικευμένο τρόπο
3. Η κωδικοποίηση του χώρου σε λειτουργικές θέσεις για τον καλύτερο ατομικό και γενικό έλεγχο και
4. Η κατάτμηση σε Βαθμίδες δηλαδή ο διαχωρισμός και η τοποθέτηση σε συγκεκριμένες θέσεις βάσει μιας ταξινομικής κατηγοριοποίησης π.χ σχολική τάξη.

Κατ' αυτό τον τρόπο, οι πειθαρχίες οργανώνουν χώρους που μέσα από λειτουργικούς και ιεραρχικούς κανόνες, αναπτύσσουν την υπακοή των ατόμων με απώτερο στόχο τη καλύτερη γνωστική κατανόηση του ανθρώπινου παράγοντα.

Επιπροσθέτως, η διαχείριση του χρόνου αποτελεί άλλη μια πειθαρχική τακτική που ξεκίνησε από τις μοναστικές κοινότητες και αργότερα υιοθετήθηκε από τα παιδαγωγικά και προνοιακά ιδρύματα με σκοπό να στοιχειοθετηθεί ένας «χρήσιμος» χρόνος, ένας ποιοτικός χρόνος χωρίς ανενεργά κενά. Ο Foucault ισχυρίζεται ότι ο χρόνος διαπερνά το σώμα και μαζί με αυτόν όλοι οι έλεγχοι της εξουσίας, μέσω ανατομο-χρονολογικών σχημάτων που καθορίζουν την ανθρώπινη συμπεριφορά. Το σώμα πειθαρχείται στις υποδείξεις κάποιου άλλου και εν συνεχεία εργαλειοποιείται, ιδιαίτερα στις βιομηχανικές κοινωνίες, όπου ο εργάτης δεν επιτρέπεται να

σπαταλά παραγωγικό εργοστασιακό χρόνο. Ο άνθρωπος, όπως θα συμφωνούσε και η Donna Haraway, μετατρέπεται σε άνθρωπο μηχανή. Η εξαντλητική χρησιμοποίηση του ανθρώπινου σώματος από την εξουσία, γεννά ένα νέο αντικείμενο, το φυσικό σώμα, που προσφέρεται για νέες μορφές γνώσης και γίνεται διάτρητο από νέους μηχανισμούς εξουσίας.

Δεν είναι τυχαίο που ο Foucault επιλέγει παραδείγματα από το στρατό και τα μοναστήρια για να υποστηρίξει το επιχείρημα περί πειθαρχίας. Σε αυτούς τους χώρους η υπακοή, ο αυτοέλεγχος και η υποταγή είναι βασικά χαρακτηριστικά. Ούτε υπονοεί όμως ότι όσοι υπαγόμαστε σε πειθαρχικούς κανόνες, μετατρέπομαστε σε «στρατιώτες» ή «μοναχούς». Το επιχείρημα αυτό έρχεται να ενισχύσει την άποψη ότι διάφοροι παιδαγωγικοί και προνοιακοί θεσμοί ασπάστηκαν μέρος του στρατιωτικού και μοναστικού προτύπου, προκειμένου να επιβάλουν την πειθαρχία και να ασκήσουν έλεγχο επί των «άτακτων» σωμάτων.

Πειθαρχική Εξουσία

Συνεπώς, η εξουσία, κατα τον συγγραφέα, δεν εγκιβωτίζεται σε ένα μόνο κυρίαρχο σύστημα εξουσίας, σε έναν κοινό τόπο συγκέντρωσης των εξουσιών, αλλά πρόκειται περισσότερο για ένα σύστημα πολλών μικροεξουσιών (Ritzer, 2012). Η εν λόγω εξουσία διαχέεται, δεν κατέχεται και δεν μεταβιβάζεται. Είναι η πραγμάτωση ενός ατέρμονου παιχνιδιού

«υπολογισμένων βλεμμάτων». Ο πυρήνας της φουκωικής σκέψης σε αυτό το σημείο είναι ότι μπορείς να εξαναγκαστείς ή να αναγκαστείς να πράξεις επειδή νιώθεις το βλέμμα κάποιου να σε παρατηρεί. Και χαρακτηριστικά, προσθέτει:

«(η πειθαρχική εξουσία) οργανώνεται ως μια πολλαπλή και ανώνυμη εξουσία. Διότι αν αληθένει ότι η επιτήρηση εδράζεται σε άτομα, η λειτουργία της είναι η λειτουργία ενός δικτύου σχέσεων απο πάνω μέχρι κάτω, αλλά επίσης απο κάτω μέχρι πάνω και παραπλεύρως» (Foucault, 2011).

Επομένως, η εξουσία είναι απρόσωπη και λειτουργεί μέσω ενός πλέγματος δυνάμεων, τεχνικών και διαδικασιών. Έχει τριχοειδής μορφή διότι διεισδύει μέχρι τις έσχατες λεπτομέρειες της ύπαρξης (Foucault, 2011) και ασκείται μέσω μηχανισμών. Εξ ου και η αποτελεσματικότητά της. Η συνεχής παρουσία της και η ευρύτητά της. Χωρίς άσκηση σωματικής βίας. Η πειθαρχική εξουσία είναι τόσο «αδιάκριτη» αφού βρίσκεται παντού και πάντα, όσο και «διακριτική» καθώς λειτουργεί μονίμως σιωπηλά. Το άτομο αυτοπειθαρχείται υπο το αέναο βλέμμα και διαμορφώνει τη συμπεριφορά του. Το βλέμμα εσωτερικεύεται.

Η εργαλειοθήκη της πειθαρχικής εξουσίας για την άσκηση της, περιλαμβάνει την:

1. Ιεραρχική παρατήρηση

Η άσκηση της πειθαρχίας προϋποθέτει το παιχνίδι του βλέμματος με συγκεκριμένες τεχνικές που επάγουν τα αποτελέσματα της εξουσίας, βρίσκοντας εύφορο έδαφος στο χώρο του στρατοπέδου. Το διάγραμμα της εξουσίας στο εν λόγω πεδίο δρα μέσω του αποτελέσματος μιας γενικής ορατότητας, αναπτύσσοντας έτσι μια αρχιτεκτονική που δεν επικεντρώνεται μόνο στην επιτήρηση του εξωτερικού χώρου, αλλά στρέφει το βλέμμα στο εσωτερικό του, κάνοντας όσους βρίσκονται σε αυτό να είναι ορατοί.

2. Κανονιστικές αξιολογήσεις – κανονιστική κύρωση

Η δυνατότητα να εκκινείται ένας ποινικός μηχανισμός με τις δικές του μορφές κύρωσης που επιδιώκει να ρυθμίσει έναν αριθμό διαγωγών που ενδεχομένως να περνά απαρατήρητος από τη ποινική δικαιοσύνη. Ο πειθαρχικός κολασμός είναι διορθωτικός και όχι τιμωρητικός, και επενεργεί σε συμπεριφορές και δραστηριότητες που αποκλίνουν ή επιδεικνύουν αμέλεια ή ανικανότητα.

3. Εξέταση

Συνδυάζει την ιεραρχική επιτήρηση με τη κανονικοποιητική κύρωση, εντούτοις διατύπωση κανονιστικών κρίσεων για τους ανθρώπους (Ritzer, 2012). Παρόμοια, με την «ιατρική εξέταση» που αναλύει στο βιβλίο «Η Γέννηση της Κλινικής» (1963), η εξέταση της πειθαρχικής κοινωνίας:

«είναι ένα κανονικοποιητικό βλέμμα, μια επιτήρηση που επιτρέπει τον χαρακτηρισμό, την ταξινόμηση και την τιμωρία» (Foucault, 2011)

Εν ολίγοις, το πρότυπο του πειθαρχικού μηχανισμού περιλαμβάνει ένα διαμοιρασμένο και επιτηρούμενο χώρο, όπου ο καθένας έχει τη θέση του και το άτομο υπόκειται σε συνεχή καταγραφή και έλεγχο, εξετάζεται και κατανέμεται (κανονικός/ μη κανονικός) μονίμως. Η πειθαρχική εξουσία εισχωρεί παρόμοια στο ψυχιατρικό άσυλο, το σωφρονιστήριο, το αναμορφωτήριο, το ίδρυμα επιτηρούμενης εκπαίδευσης και το νοσοκομείο.

Ο Foucault συμπερασματικά, δεν αξιολογεί ως απολύτως αρνητική την ανάπτυξη της πειθαρχικής κοινωνίας (Ritzer, 2012). Θεωρεί αντιθέτως ότι μπορεί να παράγει θετικά αποτελέσματά.

«Πρέπει να σταματήσουμε δια πάντος να περιγράφουμε τα αποτελέσματα της εξουσίας με αρνητικούς όρους: αποκλείει, καταστέλλει, απωθεί, λογοκρίνει, αφαιρεί, αποκρύπτει, κρύβει. Στην πραγματικότητα, η εξουσία παράγει. Παράγει κάτι πραγματικό. Παράγει τομείς αντικειμένων και τελετουργικά αλήθειας. Το άτομο και η γνώση που μπορεί να αποκτηθεί γι' αυτό άπτονται αυτής της παραγωγής» (Foucault, 2011).

Πανοπτισμός

Στη καρδιά της φουκωικής ανάλυσης περί πειθαρχικής εξουσίας, βρίσκεται η θεωρία του Πανοπτισμού. Ο Foucault, ακολουθώντας το αναλυτικό σχήμα του Jeremy Bentham, ισχυρίζεται ότι το Πανοπτικό είναι η σύγχρονη επιτέλεση της πειθαρχικής εξουσίας.

Αναλυτικότερα, το πανοπτικό του Bentham είναι μια αρχιτεκτονική μορφή κατά την οποία γίνεται εφικτή η συνεχής επιτήρηση. Η βασική αρχή της είναι ότι στο κέντρο ενός κυκλικού οικοδομήματος πρέπει να υπάρχει ένα κέντρο, ένας πύργος που κοιτάζει το εσωτερικό τμήμα του κτιρίου. Αυτός ο πύργος θα εκπέμπει φώς όπως ακριβώς ένας φάρος, που θα φωτίζει τα κελιά στο κυκλικό οικοδόμημα. Το φώς θα επιτρέπει σε αυτόν που βρίσκεται στον κεντρικό πύργο να βλέπει τι γίνεται μέσα στα κελιά, ενώ οι επιτηρούμενοι (κρατούμενοι, ασθενείς, μαθητές κτλπ) δε θα έχουν τη δυνατότητα να δούν ποιος τους παρατηρεί. Επίσης, οι επιτηρούμενοι δε θα έχουν τη δυνατότητα επικοινωνίας με τα διπλάνα κελιά. Το πλήρες φώς και η ορατότητα καθιστά το υπο παρακολούθηση υποκείμενο, αντικείμενο πληροφόρησης και όχι φορέα επικοινωνίας. Η αίσθηση του βλέμματος εσωτερικεύεται και το άτομο αυτοσυμμορφώνεται υπο τον φόβο ότι κάποιο βλέμμα θα πέσει πάνω του την ακατάλληλη στιγμή. Αυτό είναι και το μείζον αποτέλεσμα του Πανοπτικού. Οι κρατούμενοι μετατρέπονται οι ίδιοι σε φορείς μιας εξουσίας. Γι' αυτό το λόγο σύμφωνα με τον Bentham η εξουσία πρέπει να είναι ταυτόχρονα ορατή και ανεπαλήθευτη.

«ορατή διότι ο κρατούμενος θα έχει συνεχώς μπροστά του στα μάτια του την επιβλητική φιγούρα του κεντρικού πύργου απ' όπου τον κατασκοπεύουν» και

«ανεπαλήθευτη διότι ο κρατούμενος δεν πρέπει ποτέ να γνωρίζει αν όντως παρακολουθείται» (Foucault, 2011).

Ένα ακόμη σημαντικό στοιχείο του Πανοπτικού είναι ότι η εξουσία δεν εντοπίζεται σε ένα συγκεκριμένο πρόσωπο, σε μια καταστατική αρχή. Οποιοσδήποτε μπορεί να βρεθεί στη θέση του επιτηρητή και αυτό υποδηλώνει, κατα τον Foucault, ότι η άσκηση της εξουσίας μπορεί να ελεγχθεί από ολόκληρη την κοινωνία. Ταυτόχρονα, αυτός που επιτηρείται, καθυποτάσσεται αυτοβούλως σε μια εξουσία και συνάμα, εγγράφει μέσα του τις επιταγές της, 'επιτηρώντας' τον ίδιο του τον εαυτό. Για τον στοχαστή, αυτού του είδους η ασώματη εξουσία είναι πιο βαθιά και αποτελεσματική από κάθε είδους εξωτερική, ενσώματη εξουσία (Foucault, 2011). Το

πανοπτικό σχήμα αποσκοπεί στη διάχυση του σε ολόκληρο το κοινωνικό σώμα, όπως ακριβώς περιγράφει ο συγγραφέας αναφορικά με την πανωλόβλητη πόλη. Η πανωλόβλητη πόλη εκφράζει την ουτοπία της τέλεια κυβερνώμενης πόλης καθώς είναι μια πόλη που διατρέχεται ολόκληρη από ιεραρχία, επιτήρηση, βλέμμα και καταγραφή. Η εξουσία που προτείνεται από τη θεωρία του Πανοπτισμού είναι εκ διαμέτρου αντίθετη με τον μακιαβελικό ηγεμόνα, με το συμβολικό χαρακτήρα που παίρνει το σώμα του Βασιλιά. Αποτελεί μια νέα φυσική της εξουσίας, σχεσιακής και πολλαπλής. Πρόκειται για μια νέα πολιτική οικονομία που καταπιάνεται με τις σχέσεις που άπτονται της πειθαρχίας.

Κατα τον Foucault, η εγκαθίδρυση μιας μηχανιστικής πειθαρχίας τοποθετείται στη κλασική εποχή, όπου, ακολουθώντας τα βήματα του Bentham, πολλαπλασιάστηκαν οι πειθαρχικοί θεσμοί, οι οποίοι διεκδικούν πλέον και περισσότερο χώρο. Ωστόσο, αυτή η εξάπλωση, είναι αποτέλεσμα βαθύτερων διεργασιών. Όπως εύστοχα, παρατηρεί, διερχόμαστε πλέον σε έναν διευρυμένο πανοπτισμό. Η σύγχρονη πραγματικότητα χαρακτηρίζεται από απεριόριστη πειθαρχία. Γι' αυτό το λόγο, δεν αποτελεί έκπληξη ότι πανοπτικοί μηχανισμοί υπάρχουν όχι μόνο στις φυλακές, αλλά και στα σχολεία και τα νοσοκομεία.

Ανατομοπολιτική του ανθρώπινου σώματος

Οι πειθαρχικές κοινωνίες του 17^{ου} αι. που βασίζονται στη λογική μιας «κολαστικής λιτότητας» οδηγούνται κατά τον Φουκά, σε μια νέα πολιτική οικονομία του σώματος, σε ένα νέο τρόπο υπολογισμού και χειρισμού των κινήσεων, των δυνάμεων και των εντάσεων του. Η όλη μεταβολή γίνεται στα πλαίσια ενός ανασχηματισμού της οικονομίας του κολαστικού δικαίου, και κινείται στη βάση της λογικής της μεγιστοποίησης της αποτελεσματικότητας της και της ελαχιστοποίησης του κόστους της, οικονομικού και πολιτικού. Σχηματικά, θα λέγαμε ότι εντάσσεται στο ποινικό συνεχές που κινείται από την εκδίκηση στην τιμωρία, και από την τιμωρία στον έλεγχο. Αποτελεί λοιπόν μέρος μιας ιστορικής κίνησης από το σώμα στην ψυχή

μέσω της επανένταξης των αποκλινόντων δια τεχνικών όπως είναι η εκπαίδευση και η αναμόρφωση.

Μολονότι η όλη κίνηση που μόλις προαναφέραμε τελεί υπο τη σφραγίδα του ανθρωπισμού, οι επιμέρους αλλαγές που σημειώνονται στα πλαίσια της δε συνεπάγονται τόσο ένα εξωσωματικό ποινικό δίκαιο, όσο μια νέα μέθοδο ενσωμάτωσης του. Η αντικατάσταση του δήμιου από μια σειρά ειδικών, όπως οι γιατροί, οι παιδαγωγοί, οι ψυχίατροι, οι επιτηρητές, το πέρασμα από «...μια κάποια τραγωδία... σε μια κωμωδία με σκοτεινές σιλουέτες, με φωνές χωρίς πρόσωπο, με ανεξιχνίαστες οντότητες», όπως το θέτει ο Φουκώ, εισάγει άμεσα τη βιολογία στο πολιτικό πεδίο και εγκαθιδρύει, μέσα από μια πρωτόγνωρη διαπλοκή της γνώσης με την εξουσία, μια νέα πολιτική τεχνολογία του σώματος. Ως αποτέλεσμα αυτό το τελευταίο αντιμετωπίζεται πλέον μεμονωμένα, με τη μοναδιαία αυτάρκεια και αυτοδυναμία του, αλλά και στην κάθε επιμέρους λεπτομέρεια του.

Παραμένοντας στην πειθαρχική τεχνολογία, να επισημάνουμε μια καθοριστικής σημασίας αλλαγή που λαμβάνει χώρα στα πλαίσια της. Η αλλαγή αυτή είναι η μετάβαση από το δίκαιο και το νόμο στη νόρμα και τον κανόνα. Πρόκειται για μια αλλαγή που συνεπάγεται την ανάπτυξη μιας νέας σχέσης ανάμεσα στο σώμα και τη πολιτική εξουσία. Μιας σχέσης έντονα κανονιστικής, η οποία βασίζεται όχι τόσο στο βασανιστήριο και τον εγκλεισμό, όσο στην υποταγή στη νόρμα, σε ότι κάθε φορά θεωρείται «φυσιολογικό». Η βαναυσότητα της τιμωρίας δίνει τη θέση της στην αυστηρότητα του κανόνα, στο ανεπαίσθητο άγγιγμα μιας συνεχούς πίεσης που ασκείται πάνω στο ανθρώπινο σώμα. Έχουμε να κάνουμε κοιπόν εδώ με έναν άυλο εγκλεισμό, ο οποίος τοποθετεί το σώμα στο επίκεντρο ενός διαρκούς σωφρονιστικού ελέγχου και κάτω από μηχανισμούς που αρέσκονται να το παρακολουθούν, να το ρυθμίζουν, να το ομαλοποιούν. Η αύξηση των πειθαρχικών δικτύων και η βαθύτερη εισχώρησή τους, η διάχυση τους στο κοινωνικό σώμα οδηγούν τον Φουκώ στην ακόλουθη διατύπωση: «Με όλα αυτά τα συστήματα ομαλοποίησης που συμπιέζονται, η ιδιοτυπία της φυλακής και ο ρόλος της

κλείδωσης χάνουν το λόγο της ύπαρξης τους» (εκτ). Ολόκληρη η κοινωνία φαίνεται να μετατρέπεται σε φυλακή, για να θυμηθούμε στο σημείο αυτό τα λόγια του Antonio Negri.

Οι νέες μεθοδοι της εξουσίας λειτουργούν συνεπώς «... με βάση όχι το δίκαιο αλλά την τεχνική, όχι το νόμο αλλά την ομαλοποίηση, όχι τον κολασμό αλλά τον έλεγχο» (ιτς). Από αυτή τη μεθοδολογική αλλαγή και την πρακτική της κοινωνικής αριθμητικής ή στατιστικής με την οποία διαπλέκεται θα γεννηθεί στη συνέχεια και η κεντρική για τη βιο-πολιτική τεχνολογία έννοια του πληθυσμού. Δεν είναι πια το άτομο ως φορέας δικαιωμάτων αλλά η συλλογικότητα ως φορέας εγγενών χαρακτηριστικών που απασχολεί την εξουσία. Πράγματι, η ανάπτυξη της βιοπολιτικής τεχνολογίας συμπίπτει με την εγκαθίδρυση του πληθυσμού ως πεδίου γνώσης και ως χώρου ρύθμισης.

Πρότυπα

Παράλληλα με το πέρασμα από το ατομικό στο πολλαπλό, στο πολυκέφαλο σώμα, τον πληθυσμό, παρατηρούμε μέσα στο συνεχές γνώσης/ εξουσίας του 18^{ου} αι. την ανάδυση μιας ακόμα κεντρικής έννοιας. Πρόκειται για την έννοια του «προτύπου», που εφαρμοζόμενη τόσο στο σώμα, όσο και στον πληθυσμό, γεννά ένα νέο είδος κοινωνίας, την κοινωνία της τυποποίησης. Ο Φουκώ γράφει σχετικά: «Η κοινωνία της τυποποίησης είναι μια κοινωνία όπου διασταυρώνονται σε ορθογώνια διάρθρωση το πρότυπο της πειθαρχίας και το πρότυπο της ρύθμισης. Όταν λέμε ότι η εξουσία κατά τον 19^ο αι. κατακυριεύσε τη ζωή... εννοούμε ότι κατάφερε να καλύψει όλη την επιφάνεια που εκτείνεται από το οργανικό ως το βιολογικό στοιχείο, από το χώμα ως τον πληθυσμό, με τη συνάρθρωση των τεχνολογιών της πειθαρχίας αφενός και των τεχνολογιών της ρύθμισης αφετέρου»(υτκ).

Από την πειθαρχία και την «πολιτική ανατομία της λεπτομέρειας» (εκτ), που αυτή προεβέβαι, περνάμε λοιπόν σε μια μαζικοποιούσα τεχνική, μια βιοπολιτική τεχνική, που ενδιαφέρεται πρωτίστως για τα συλλογικά εκείνα φαινόμενα που αφορούν σε έναν πληθυσμό (π.χ ποσοστά γεννήσεων και θανάτων, αρρώστιες, ρυθμός αναπαραγωγής, μορφές διατροφής και κατοικίας

κτλπ) και πιο συγκεκριμένα για τις οικονομικές και πολιτικές παραμέτρους που αυτά τα τελευταία παρουσιάζουν. Τώρα πια «το ζητούμενο είναι να ληφθεί υπόψη η ζωή, οι βιολογικές διεργασίες του ανθρώπου ως είδους και να διασφαλιστεί όχι η πειθάρχηση αλλά η ρύθμιση τους» (υτκ). Η ρύθμισή όμως αυτή απαιτεί μια νέα εξουσιαστική «στρατηγική» (και με τον όρο αυτό εννοούμε «το σύνολο των μέσων που χρησιμοποιούνται για να λειτουργήσει ή να διατηρηθεί ένα σύστημα εξουσίας» λυριτζής -26, της βιοεξουσίας εν προκειμένω), μια στρατηγική της πολιτικής εξουσίας που να μην εξαντλείται στη βία και στο νόμο αλλά να συνίσταται στην καθοδήγηση των προτύπων και στη διευθέτηση των αποκλίσεων και των παραβατικών συμπεριφορών. Αυτή η νέα εξουσιαστική στρατηγική της πολιτικής εξουσίας δεν είναι άλλη από τη «διακυβέρνηση».

Συνοψίζοντας στο σημείο αυτό τα βασικά σημεία της παρούσας ενότητας παρατηρούμε ότι από την πειθαρχική προσαρμογή των τεχνολογιών της εξουσίας στο μεμονωμένο σώμα (ανατοπολιτική) περνάμε σε μια δεύτερη προσαρμογή, αυτή τη φορά σε φαινόμενα συλλογικά, σε φαινόμενα συνολικά, τα οποία αφορούν στις βιολογικές ή βιοκοινωνικές διεργασίες των ανθρώπινων μαζών (βιοπολιτική). Η διπλή αυτή προσαρμογή των εξουσιαστικών τεχνολογιών δίνει σάρκα και οστά σε ένα νέο είδος εξουσίας, της εξουσίας που δίνει ζωή αντί να αφαιρεί και δεν είναι βέβαια ανεξάρτητη από την ανακάλυψη της οικονομικής χρησιμότητας του ανθρώπινου σώματος καθώς και από τη μεταφορά του από τον οίκο στο επίκεντρο της κοινωνικο-πολιτικής ζωής.

5. Η βιοπολιτική ως νεωτερικό φαινόμενο

Συνεπώς, η ουσιαστική πολιτική μεταστροφή που λαμβάνει χώρα κατά τη διάρκεια της ιστορικής περιόδου που περιγράφουμε με τον όρο νεωτερικότητα, φαίνεται να έγκειται σε μια είσοδο του βιολογικού στοιχείου στη πολιτική σφαίρα. Μια «...είσοδο της ζωής στην ιστορία»²⁹. Πρόκειται συνεπώς για μια βιοπολιτική μεταστροφή, η οποία βρίσκεται σε άμεση

²⁹ (Foucault, Ιστορία της σεξουαλικότητας 1: Βούληση για γνώση, 2011)

σχέση και συνάρτηση με τη συγκρότηση της νεότερης κοινωνίας που έπεται του «αποκεφαλισμού του βασιλιά», και παράλληλα βρίσκεται σε πλήρη αντίθεση με την παραδοσιακή αρχαιοελληνική σύλληψη του πολιτικού (Hanna Arendt 27).

Ο ίδιος ο Φουκώ περιγράφει τη ριζική ρήξη που εντοπίζουμε στα πλαίσια του 18^{ου} αι. με τα εξής λόγια: *«Χωρίς άλλο για πρώτη φορά στην ιστορία, το βιολογικό αντανακλάται στο πολιτικό. Το να ζει κανείς δεν είναι εκείνο το απροσπέλαστο άδυτο που δεν αναδύεται παρα κάπου- κάπου, έρμαιο ενός αναπόφευκτου θανάτου. Περνάει ως ένα βαθμό, στο πεδίο ελέγχου της γνώσης και επέμβασης της εξουσίας»* (ιτς). Αυτήν ακριβώς την αντανάκλαση του βιολογικού επί του πολιτικού θα εξετάσουμε στο παρόν κεφάλαιο, επιχειρώντας να ερμηνεύσουμε τον διττό χαρακτηρισμό που παραπάνω αγνά προδιαγράψαμε. Προσεγγίζοντας την, με άλλα λόγια, αφενός ως τη διαδικασία αντιστροφής του αριστοτελικού ορισμού περί της φύσης του πολιτικού, και αφετέρου ως το μεταφυσικό εκείνον πυρήνα γύρω από τον οποίο πραγματοποιείται η συγκρότηση της νεωτερικής Πολιτείας στη βάση του κοινωνικού συμβολαίου.

Σε ένα πρώτο επίπεδο λοιπόν η ανάλυση εστιάζει στο βασικό «νεωτερισμό» της βιοπολιτικής μεταστροφής, δηλαδή σε μια ολοκληρωτική αντιστροφή της αριστοτελικής προτίμησης στο ευ ζην από το απλό ζην. Η αρχαιοελληνική διάκριση ζωής- βίου, ιδιωτικού- δημόσιου είναι στο σημείο αυτό αποκαλυπτική. Δεν είναι πια ο βίος, η άξια ζωή της πόλης που βρίσκεται στο επίκεντρο της κοινωνικής συγκρότησης αλλά η απλή, φυσική και απαξιωμένη ζωή του οίκου που καταλαμβάνει στο εξής αυτή τη θέση. Η εισβολή του ανθρώπου- εργάτη στο κέντρο της πολιτικής σκηνής της νεωτερικότητας μέσα από την καπιταλιστική συγκρότηση της κοινωνίας ως αγοράς και η αναπόφευκτη παρακμή της πολιτικής σφαίρας που αυτή συνεπάγεται, συντελεί, στην ακύρωση της πολιτικής δράσης και το θρίαμβο της φυσικής ζωής.

Η όλη διαδικασία μετατόπισης της έμφασης από το βίο στη ζωή, από το πολιτικό στο βιολογικό, πραγματοποιείται συνεπώς στα πλαίσια οικονομολογικών αλλαγών και

κορυφώνεται τη στιγμή της «επίσημης» εισόδου της ζωής στην πόλη. Τη στιγμή δηλαδή της πολιτικοποίησης του βιολογικού μέσα από τη θεσμική κατοχύρωση της ζωής στη φυσική η διάσταση της. Κατά τον Giorgio Agamben, η είσοδος της ζωής στη σφαίρα της πόλης – η πολιτικοποίηση της γυμνής ζωής³⁰ καθ' εαυτής- αποτελεί το θεμελιώδες γεγονός της νεωτερικότητας και σημαίνει τη ριζική αλλαγή των πολιτικο-φιλοσοφικών κατηγοριών της κλασικής σκέψης (Agamben, 2018)³¹. Γράφει χαρακτηριστικά: *«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»*³². Βασίζεται δε στην υποχρέωση κάθε υποκειμένου να αναγνωρίσει εντός του μια γυμνή ζωή (ουσιαστικά το γεγονός της γέννησης του σε εθνικό έδαφος) που θα αποτελέσει το μοναδικό στήριγμα της πολιτικής του ταυτότητας – το διαβατήριο για να εισέλθει στην πολιτική σφαίρα και άρα την απαραίτητη προϋπόθεση για την ίδια την ύπαρξη αυτής της τελευταίας³³. Το υποκείμενο γίνεται έτσι πολίτης και η φυσικής ζωής ο άμεσος φορέας της κυριαρχίας. Η σύγχρονη δημοκρατία επαναλαμβάνει την παραδοσιακή πολιτική μεταφυσική στο μέτρο που εγκαθιδρύεται επί της γυμνής ζωής την οποία εξορίζει επί της γυμνής ζωής η οποία μπαίνει στον πολιτική τάξη μόνο υπό τη μορφή της εξαίρεσης. Η νεωτερικότητα είναι αυτή που μεταθέτει την άσκηση της κυριαρχίας εντός κάθε υποκειμένου, το οποίο βρίσκεται έτσι υποχρεωμένο να επαναλαμβάνει πάνω στον ίδιο του τον εαυτό την κατάσταση εξαίρεσης.

Η Γαλλική Επανάσταση θα δώσει την πιο χαρακτηριστική εκδοχή αυτής της μετατόπισης διακηρύττοντας την ταύτιση ανάμεσα σε γέννηση και κυριαρχία, ως τη βάση του έθνους-κράτους: κάθε υποκείμενο οδηγείται λοιπόν να αναγνωρίσει εντός του μια γυμνή ζωή (γέννηση) που θα αποτελέσει το μοναδικό στήριγμα της κυριαρχίας (υπηκοότητα). Κατά

³⁰ Γυμνή ζωή για τον Agamben είναι η ζωή του *homosacer*, η οποία είναι φονεύσιμη και άθυτη ζωή σ.27-28

³¹ (Agamben G., 2018, σ. 21)

³² (Agamben G., pp. 25-26)

³³ (Agamben, 2018, σ. 202)

συνέπεια, μια τέτοια ταύτιση δεν μπορεί να τεθεί παρά στη βάση μιας προηγούμενης απομόνωσης της γυμνής ζωής. Όπως σημειώνει ο Agamben, «οι διακηρύξεις των δικαιωμάτων αντιπροσωπεύουν την αρχική φιγούρα της εγγραφής της φυσικής ζωής στη νομικο-πολιτική τάξη του κράτους έθνους. Εκείνη η φυσική, γυμνή ζωή, που στο αρχαίο καθεστώς ήταν πολιτικά αδιάφορη και ανήκε, όπως η δημιουργός ζωή, στο Θεό και στον κλασικό κόσμο ήταν (τουλάχιστον φαινομενικά) ξεκάθαρα διαχωρισμένη ως ζωή από την πολιτική ζωή (βίος), μπαίνει τώρα σε πρώτο επίπεδο στη δομή του κράτους και γίνεται, μάλιστα, το θεμελιώδες έδαφος της νομιμότητας και της κυριαρχίας του» (Agamben G. , 1999)³⁴. Η εστίαση των δύο συντακτικών κειμένων στον συγκροτησιακό πυρήνα της βιολογικής ύπαρξης, που τόσο εύγλωττα περιγράφεται από τον Ιταλό φιλόσοφο, εντοπίζεται και από τον Φουκώ. Σύμφωνα με τον τελευταίο, τα δύο θεσμικά κείμενα δεν αποτελούν παρά το νομοθετικό κάλυμμα που αποσκοπεί στο να καταστήσει αποδεκτή μια ομαλοποιητική εξουσία, μια εξουσία που περιβάλλει τη ζωή και τον άνθρωπο ως έμβιο ον³⁵.

Η ανάδειξη της γυμνής, φυσικής ζωής σε πυρήνα της συμβολιακής συγκρότησης, μας οδηγεί στο δεύτερο σημείο του επιχειρήματος μας, το σχετικό με τη μεταφυσική υφή που διατηρεί το νεωτερικό εγχείρημα φυσικοποίησης του ανθρώπου. Είναι προφανές ότι παρά τα εγγενή προβλήματα σε κάθε ανάλογη προσπάθεια φυσικοποίησης και «αποψίλωσης» του ανθρώπου, αυτή η τελευταία είναι καταδικασμένη σε μια αέναη επανάληψη της μεταφυσικής εδραίωσης του πολιτικού. Η αλληλεξάρτηση που εγκαθιδρύεται επί τη βάσει του «φυσικού», έχοντας αναπαλλοτρίωτα δικαιώματα ατόμου των δύο Διακυρήξεων, ανάμεσα στη φυσικοδικαιική (εγγενή δικαιώματα της ελευθερίας και της ισότητας των ατόμων) αφενός, και τη συμβολιακή (η εξουσία ως όρος διατήρησης ισορροπιών) αφετέρου διάσταση της νεωτερικής ποιότητας του πολιτικού, είναι χαρακτηριστικό δείγμα της πολιτικής ως μεταφυσικής. Κάτι τέτοιο το καταδεικνύει άλλωστε και η λειτουργική αντιστοιχία της

³⁴ (Agamben G. , 1999, σ. 6)

³⁵ (Foucault, Ιστορία της σεξουαλικότητας 1: Βούληση για γνώση, 2011, σ. 165)

κατασκευής της «φυσικής» έννοιας του ανθρώπου, της έννοιας του ανθρώπου ως αφαίρεσης, με την επίσης κατασκευασμένη «φυσική» έννοια του έθνους. Μια αντιστοιχία η οποία έγκειται στο γεγονός ότι τόσο ο «φυσικός άνθρωπος», όσο και το «φυσικό έθνος» εμπλέκονται στις εγγενείς στη φιλελεύθερη δημοκρατία αντιφάσεις και αντανακλούν μια φανταστική αντιστροφή αιτίου- αιτιατού που λαμβάνει χώρα στα πλαίσια της. Αυτό που εννοούμε είναι ότι, όπως ακριβώς η συμβολιακή έννοια του λαού απαιτεί μια προ-συμβολιακή, μεταφυσική έννοια του έθνους δεδομένου ότι η κοινωνία δεν επιτρέπεται να αναπαρίσταται ως προερχόμενη από την εξουσία, αλλά αντίθετα να θεωρείται ως θεμέλια λίθος για την εξουσία. Κατά τον ίδιο ακριβώς τρόπο και ο πολίτης εμφανίζεται να έχει ανάγκη από ένα προ-συμβολιακό, μεταφυσικό συμπλήρωμα.

Η μεταφυσική υφή της νεωτερικής συγκρότησης του «φυσικού» πολιτικού δεν εντοπίζεται οστόσο μονάχα στο ατομικό επίπεδο, στο επίπεδο της ατομικής ελευθερίας. Αλλά εμποτίζει την ίδια τη συγκρότηση της Πολιτείας. Πράγματι, ολόκληρο το κοινωνικοσυμβολιακό οικοδόμημα στηρίζεται σε ένα κοινωνικό φανταστικό που, διατηρώντας αναλλοίωτο το στοιχείο της ενσωμάτωσης της εξουσίας, αντικαθιστά το διπλό σώμα του βασιλιά από το από άπειρα σώματα αποτελούμενο κοινωνικό σώμα. Το μεταφυσικό υπόβαθρο του πολιτικού όχι μόνο δεν καταργείται, αλλά και αναδιπλασιάζεται «κυτταρικά». Η γυμνή ζωή αποτελεί τον πρωταρχικό εκείνο φυσικό πυρήνα πάνω στον οποίο θεμελιώνονται όχι μόνο τα φυσικά, αναπαλλοτρίωτα και απαράγραπτα δικαιώματα του ανθρώπου, αλλά όπως ήδη είπαμε, και εκείνα του πολίτη, και κατ' επέκταση η ίδια η κυριαρχία, η Πολίτεια. Ο Agamben το θέτει άλλωστε ρητά: *«Το νέο πολιτικό σώμα της Δύσης συγκροτείται από τα απολύτως φονεύσιμα σώματα των υπηκόων»*³⁶. Το ανθρώπινο σώμα, το habeas corpus είναι *«η διπρόσωπη ύπαρξη [που είναι] φορέας τόσο της καθυπόταξης στην κυρίαρχη εξουσία, όσο και των ατομικών ελευθεριών»*, αναδεικνύεται εντούτοις στο πολιτικό υποκείμενο της νεωτερικότητας³⁷. Και η

³⁶ (Agamben G., 2018, σ. 199)

³⁷ (Agamben G., 2018, σ. 198)

Δημοκρατία γεννιέται ακριβώς ως η διεκδίκηση και η έκθεση αυτού του «σώματος»: «*habeas corpus ad subjiciendum, θα πρέπει να έχεις σώμα να παρουσιάσεις*» αναφέρει ο ίδιος³⁸. Η νίκη της υλικής ζωής επί του πνευματικού βίου φαίνεται να είναι οριστική.

Αν δεχτούμε ωστόσο ότι η ατομική ελευθερία, το θεμέλιο της νεωτερικής συγκρότησης της πολιτείας, δεν επιτρέπεται να παρουσιάζεται ως απορρέουσα από την πολιτική εξουσία, αλλά απαιτείται, όπως ήδη αναφέραμε, να συστήνεται ως θεμελιώνουσα αρχή μέσα από τη σύναψη ενός κοινωνικού συμβολαίου, βρισκόμαστε αντιμέτωποι με ένα σχήμα πρωθύστερο. Μια απόπειρα κανονιστικού φορτισμού του φυσικού που αντανάκλα την προσπάθεια εξαγωγής ενός Δέοντος από το απλό και φυσικό Είναι. Πέρα από τα εύλογα ηθικοπολιτικής υφής προβλήματα που απορρέουν από μια τέτοια αντίφαση, πάνω στην οποία θεμελιώνεται η σύγχρονη δημοκρατία, [και την οποία υπογραμμίζει μεταξύ άλλων και ο Agamben όταν αναφέρει ότι αυτή η τελευταία επιθυμεί να θέσει την ελευθερία και την ευτυχία (το ευ ζην των ατόμων) ως απορρέουσα από την προϋπόθεση της υποταγής τους στην εξουσία (δηλαδή από τη γυμνή ζωή)³⁹], η εν λόγω αντίφαση αποκαλύπτει την όλη διάσταση της αντιστροφής της πραγματικότητας που διέπει τις σύγχρονες δημοκρατίες και ορίζει τη λειτουργία τους. Αν θεωρήσουμε λοιπόν, ότι ο πυρήνας της παραδοσιακής (αριστοτελικής) μεταφυσικής συνίσταται, εν συντομία, σε μια σύλληψη της φύσης ως εξέλιξης, ως μιας προκαθορισμένης πορείας προς ένα σκοπό (στην περίπτωση μας το αριστοτελικό ευ ζην), η νεωτερικότητα μπορεί να «καυχηθεί» μεν, ότι αποκαλύπτει – μέσα από τα θεμελιακά της κείμενα- αυτή τη μεταφυσική, ότι καταργεί το γραμμικό/ εξελικτικό της χαρακτήρα, θεωρώντας την ως μια για πάντα δεδομένη, σε καμία περίπτωση όμως δεν μπορεί να θεωρήσει πως η κίνηση της αυτή ισοδυναμεί με την κατάργηση της ίδιας της μεταφυσικής. Αντί για μια απομεταφυσικοποίηση του πολιτικού, έχουμε να κάνουμε εδώ με μια επαναμεταφυσικοποίηση του. Η μεταφυσική της

³⁸ (Agamben G., 2018, σ. 196)

³⁹ (Agamben G., 2018, σ. 26)

νεωτερικότητας συνίσταται στην ανάδειξη του σώματος στο πολιτικό υποκείμενο, μέσα από το οποίο τέλος και αρχή, βίος και ζωή προτείνονται ως αδιαμεσολάβητα.

Είναι συνεπώς, προφανές ότι η είσοδος του φυσικού στοιχείου (υπό τη μορφή του θεμελίου αυτής ακριβώς της θεσμισμένης ατομικής ελευθερίας) στην πολιτική σφαίρα δεν αναιρεί το στοιχείο της μεταφυσικής, που αυτή η τελευταία προϋποθέτει ακέραιο. Ο Agamben σημειώνει σχετικά: *«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»*⁴⁰

Σύμφωνα με τον Agamben, λοιπόν η τοποθέτηση της γυμνής ζωής στο επίκεντρο της πολιτικής σφαίρας δε συνιστά κάποια ιστορική πρωτοτυπία της νεωτερικότητας. Στην πραγματικότητα αποτελεί τον πρωταρχικό, και παράλληλα μυστικό, πυρήνα της κυρίαρχης εξουσίας στις εκάστοτε ιστορικές μορφές της. Αυτή η τελευταία συγκροτείται -όπως έχουμε ήδη σημειώσει- μέσα από την ενσωμάτωση της γυμνής ζωής από τη μορφή της εξαίρεσης. Και είναι στη βάση αυτού του συλλογισμού που οφείλουμε να ερμηνεύσουμε την άποψη του Agamben σύμφωνα με τον οποίο *«...η βιοπολιτική είναι τόσο παλιά όσο και η κατάσταση εξαίρεσης»*⁴¹, αλλά και να τοποθετήσουμε την κριτική που ο ίδιος ασκεί στον Φουκώ σχετικά με την έλλειψη επεξεργασίας μιας συμπαγούς θεωρίας της εξουσίας που θα κάλυπτε το υπάρχον, κατά τη γνώμη του, κενό στη συνάρθρωση των τεχνολογιών της εξουσίας (αντικειμενοποίηση) και των τεχνολογιών του εαυτού (υποκειμενοποίηση), μέσα από μια παράλληλη μελέτη της

⁴⁰ (Agamben G., 2018, σ. 27)

⁴¹ (Agamben G., 2018, σ. 25)

βιοπολιτικής και της κυριαρχίας⁴². Διευρύνοντας τη φουκωική σύλληψη της βιοεξουσίας μέσα από μια νοητή ευθεία που συνδέει τη βιοπολιτική με τη θανατοπολιτική, όπως χαρακτηριστικά αναφέρει, ο Ιταλός στοχαστής υποστηρίζει ότι η γυμνή ζωή είναι το αναλλοίωτο εκείνο μεταφυσικό στοιχείο του πολιτικού που φτάνει από τον Αριστοτέλη ως τις μέρες μας και τα ναζιστικά στρατόπεδα συγκέντρωσης που αυτές γεννούν⁴³. Γράφει χαρακτηριστικά: *«η περίληψη 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»*⁴⁴. Αν όμως η γυμνή ζωή αποτελεί το αναπόφευκτο θεμέλιο της πολιτικής τάξης, ποιο είναι το ειδοποιό εκείνο χαρακτηριστικό που καθιστά τη βιοπολιτική το κατ' εξοχήν ερμηνευτικό σχήμα της νεωτερικότητας?

Σύμφωνα με τον Agamben πάντα, αυτό έγκειται στην απροϋπόθετη (‘‘μαζικοδημοκρατική’’) είσοδο της ζωής στην πολιτική τάξη. Στην εξίσωση της με το βίο, αν όχι στην επικράτηση της επί αυτού. Η σύγχρονη δημοκρατία συγκροτείται κατά τη γνώμη του επί τη βάση μιας απελευθέρωσης της ζωής, μιας αναζήτησης του βίου μέσα από τη ζωή. Αυτή η τελευταία εισέρχεται στην πολιτική σφαίρα σε μόνιμη βάση, μιας και η κατάσταση εξαίρεσης, που αποτελούσε ως τώρα τη μοναδική δίοδο της, γίνεται πλέον ο κανόνας. Δεν είναι συνεπώς η μυστική είσοδος της ζωής στην πόλη, αλλά η μη διακριτότητα της ζωής και του βίου, του έξω και του μέσα, που σημαίνει τη βασική ρήξη της νεωτερικότητας, Η εγκαθίδρυση της δημοκρατίας που βασίζεται στην σύναψη του κοινωνικού συμβολαίου και δομείται στη βάση του φυσικού γεγονότος της γέννησης, η μετατροπή της βιολογικής κληρονομιάς σε πολιτικό καθήκον, συνοψίζουν την καινοτομία της βιοπολιτικής ύπαρξης της νεότερης εποχής. Αυτή η τελευταία πλέον καθιστά τη *«...βιολογική ζωή με τις ανάγκες της ...παντού το πολιτικώς*

⁴² (Agamben G., 2018, σ. 28)

⁴³ (Agamben G., 2018, σσ. 256,261)

⁴⁴ (Agamben G., 2018, σ. 25)

αποφασιστικό γεγονός»⁴⁵. Μέσα από αυτή τη ταύτιση η ζωή εξισώνεται με το νόμο (και άρα και με το θάνατο), και η πολιτική είναι «η απόφαση αναφορικά με το απολιτικό (δηλαδή της γυμνή ζωή)»⁴⁶.

Είναι προφανές ότι «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»⁴⁷. Και είναι υπό αυτήν ακριβώς την έννοια που το ναζιστικό στρατόπεδο συγκέντρωσης προβάλλει ως ο κατ' εξοχήν πολιτικός χώρος της νεωτερικότητας, ενώ η πολιτική γίνεται βιοπολιτική και ο homo sacer συγγέεται ουσιαστικά με τον πολίτη⁴⁸. Η προβλεπόμενη αυτό-αναίρεση του νόμου μέσα από την κατάσταση εξαίρεσης, συνεπάγεται αφενός την ταύτιση της ζωής με το νόμο⁴⁹, στο επίπεδο του πολίτη, και αφετέρου την ταύτιση της βίας με το νόμο, στο επίπεδο της κυρίαρχης εξουσίας⁵⁰. Ο κυρίαρχος και ο homo sacer προβάλλουν έτσι ως οι δύο συμμετρικές εκείνες φιγούρες που έχουν την ίδια δομή και είναι συσχετιζόμενες: «[...]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 ο homo sacer είναι εκείνος εν σχέσει προς τον οποίο όλοι οι άνθρωποι ενεργούν ως κυρίαρχοι»⁵¹.

⁴⁵ (Agamben G., 2018, σ. 193)

⁴⁶ (Agamben G., 2018, σ. 266)

⁴⁷ (Agamben G., 2018, σ. 194)

⁴⁸ (Agamben G., 2018, σ. 268)

⁴⁹ Σύμφωνα με τον Agamben, η κατάσταση εξαίρεσης δεν έγκειται σε μια εφαρμογή ή όχι του νόμου, αλλά σε μια εγκατάλειψη του παράνομου σε έναν χώρο όπου ζωή και νόμος είναι αδιαχώριστα. Στον χώρο που δομεί η κατάσταση εκτάκτου ανάγκης. Η Θέση των Εβραίων στη ναζιστική κοινωνία προβάλλει εδώ ως το κατ' εξοχήν παράδειγμα. Αυτοί δε βρίσκονταν εκτός νόμου, αλλά η ίδια τους η ζωή ταυτιζόταν, χωρίς την εξέταση επιμέρους γεγονότων, με το νόμο της εξόντωσης τους.

⁵⁰ Ο Agamben «βλέπει» την ταύτιση της κυριαρχίας με τη βία και την μη-επαγωγή της πρώτης στους ίδιους νόμους εκφράζοντας ουσιαστικά την άποψη πως ο κυρίαρχος βρίσκεται εκτός νόμου, καθώς η απόφαση του είναι αυτή που εδραιώνει ή αναστέλλει το νόμο (κατάσταση εξαίρεσης/ εκτάκτου ανάγκης).

⁵¹ (Agamben G., 2018, σ. 137)

Στις συνθήκες της μαζικής δημοκρατίας μοιάζει να είμαστε όλοι ταυτόχρονα κυρίαρχοι και *homines sacri*. Στο σημείο αυτό Φουκώ και Agamben συμφωνούν. «ο άνθρωπος, επί χιλιετίες, παρέμεινε ο,τι ήταν για τον Αριστοτέλη: ένα ζώο που είναι επιπλέον ικανό να διάγει μια πολιτική ύπαρξη. Ο νεότερος άνθρωπος είναι ένα ζώο, στην πολιτική του οποίου τίθεται υπό αίρεση η ζωή του ως έμβιου όντος» αναφέρει ο πρώτος⁵². Η διάκριση βιοπολιτικής και θανατοπολιτικής καθίσταται δυσδιάκριτη μέσα από μια διάχυση της κυριαρχίας έξω από την αμιγώς πολιτική ζώνη, μέσω της «[...] ολοένα στενότερης συμβίωσης όχι μόνο με τον νομικό, αλλά και με τον γιατρό, τον επιστήμονα, τον πραγματογνώμονα και τον ιερέα»⁵³ συμπληρώνει ο δεύτερος. Πιο «διαφωτιστική» προβάλλει η τοποθέτηση του Ντελέζ γύρω από το νόμο. Ο τελευταίος σταδιακά απορρίπτει το σύμβολο των προνομίων της κυριαρχίας, το δικαίωμα να καταδικάσεις κάποιον σε θάνατο (τη θανατική ποινή), αλλά επιτρέπει στον εαυτό του να παράγει ολοένα και περισσότερες εκατόμβες και γενοκτονίες: όχι επιστρέφοντας στον παλιό νόμο της θανάτωσης, αλλά αντιθέτως στο όνομα της φυλής, του ζωτικού χώρου, των συνθηκών διαβίωσης και επιβίωσης ενός πληθυσμού που θεωρεί τον εαυτό του ανώτερο από τον εχθρό του, τον οποίο αντιμετωπίζει ως ένα είδος «βιολογικού κινδύνου». Από εδώ και στο εξής η θανατική ποινή τείνει να εξαλειφτεί και τα ολοκαυτώματα ανθούν για τους ίδιους λόγους, πιστοποιώντας ακόμα πιο αποτελεσματικά το θάνατο του ανθρώπου.

Η ίδια δυνατότητα «διεξαγωγής» μιας γενοκτονίας ή ενός ολοκαυτώματος μοιάζει να έγκειται στον ειδοποιό χαρακτήρα της σύγχρονης εξουσίας, δηλαδή της βιοεξουσίας. Η ενασχόληση αυτής της τελευταίας με υποκείμενα που, στο βαθμό που την αφορούν, εξαντλούνται στις βιολογικές παραμέτρους τους, με υποκείμενα όχι νομικά αλλά ζωντανά, και άρα δυνάμει τουλάχιστον θανατώσιμα, σκιαγραφούν τις δυνατότητες της σύγχρονης πολιτικής, μέσα στα πλαίσια της οποίας η αξία και η απαξία της ανθρώπινης ζωής φαίνεται να βαδίζουν χέρι- χέρι, υποβαστάζοντας η μία την άλλη.

⁵² (Foucault, 2011, σ. 167)

⁵³ (Agamben G., 2018, σ. 194)

Η ζωή που «ακροβατεί» ανάμεσα σε ζωή και θάνατο, η ιερή ζωή κατά Agamben, αναδεικνύεται έτσι στο κατ' εξοχήν αντικείμενο της βιοπολιτικής, τόσο στις εσωτερικές/ εθνικές (π.χ κράτος πρόνοιας), όσο και στις εξωτερικές (π.χ διεθνείς σχέσεις) διαστάσεις της. Αν στην πρώτη περίπτωση τη φιγούρα του homo sacer φαίνεται να ενδύονται οι πολίτες στο σύνολο τους - κυρίως όμως εκείνες οι κατηγορίες του «περιθωρίου» (οι άποροι, οι ναρκομανείς, οι φορείς του Aids κ.ο.κ.) η ζωή και ο θάνατος των οποίων εξαρτάται εν πολλοίς από τις βιοπολιτικές αποφάσεις του κράτους του οποίου αποτελούν τα νομικά «υποκείμενα» - στη δεύτερη περίπτωση τα πράγματα προβάλλουν ακόμα πιο ξεκάθαρα. Και αυτό γιατί είναι στην εξωτερική διάσταση της βιοπολιτικής που μπορεί να εντοπίσει κανείς το πρωταρχικό παράδειγμα της εισαγωγής της απόλυτα γυμνής ζωής (υπό την έννοια της παντελούς έλλειψης νομικού ενδύματος) στη σύγχρονη σφαίρα του πολιτικού. Ο λόγος βέβαια για τους πρόσφυγες, που απογυμνωμένοι από κάθε ίχνος νομικού δικαιώματος, υποβιβάζονται σε απλή, φυσική ύπαρξη, εκτός κάθε νόμου. Από τα πλήθη των απάτριδων που δημιούργησαν οι μαζικές επαναχαράξεις των συνόρων των πρώην αυτοκρατοριών των αρχών του 20^{ου} αι., ως τους σημερινούς μετανάστες, ο πρόσφυγας (ο κατ' εξοχήν άνθρωπος των ανθρώπινων δικαιωμάτων, υπό την έννοια ότι αυτός εισάγει «...στην πολιτική σκηνή τη γυμνή ζωή που συνιστά το προϋποτιθέμενο μυστικό, τη γυμνή ζωή χωρίς το προσωπείο που σταθερά την καλύπτει») είναι εκείνος ο οποίος ενσαρκώνει τη φιγούρα του homo sacer καλύτερα από τον οποιονδήποτε. Εκτιθέμενο εκτός κάθε εθνικής-νομικής τάξης, καταγγέλλει μέσα από την ίδια τη γυμνή ύπαρξη του, τα εγγενή στην έννοια των ανθρώπινων δικαιωμάτων προβλήματα και αποκαλύπτει την ολοκλήρωση της ιστορικής διαδικασίας μεταμόρφωσης του κράτους από εργαλείο του νόμου σε εργαλείο του έθνους. Στην περίπτωση των προσφύγων ακόμα και αυτή η προηγούμενη συμβολιακή συγκρότηση της κοινωνίας υποχωρεί, αφήνοντας στο προσκήνιο μια μόνιμη κατάσταση εξαίρεσης.

Στο έργο Τα δικαιώματα του ανθρώπου και η Βιοπολιτική, ο Agamben αναφέρει την περίπτωση των «κέντρων προσωρινής παραμονής» για του πρόσφυγες ως τα σύγχρονα

στρατόπεδα συγκέντρωσης, σε τόπους στους οποίους βασιλεύει η κατάσταση εξαίρεσης. Χώρους μέσα στους οποίους εκτυλίσσεται «μια τελετή απογύμνωσης από τα πολιτικά δικαιώματα», που στόχο της έχει την αποψίλωση της ζωής, τον υποβιβασμό του ανθρώπου σε μια βιοπολιτική ύπαρξη. Ο Agamben βλέπει σε αυτή τη διαδικασία διαχωρισμού της φυσικής από τη νομική ύπαρξη που λαμβάνει χώρα στα πλαίσια αυτών των ιδιόμορφων χώρων όχι μόνο την ίδια την ουσία της σύγχρονης βιοπολιτικής, αλλά και -γιατί όχι- την ιστορική συνέχεια των ναζιστικών στρατοπέδων συγκέντρωσης. Οι μετανάστες απογυμνωμένοι από το νομικό τους στατους, καθίστανται βιολογικά δεδομένα, εμπλεκόμενα σε *in put* (προσφορά εργασίας) – *out put* (κατάληψη ζωτικού χώρου) διαδικασίες και λογικές που αποσκοπούν στην εξασφάλιση της εθνικής ομοιόστασης. Στην ίδια λογική, αλλά ασφαλώς πιο ενδεικτικό μέσα από την ακρότητα του, προβάλλει το παράδειγμα της αμερικανικής βάσης του Γκουαντάναμο, του ιδιόμορφου αυτού γεωπολιτικού χώρου, μέσα στον οποίο κρατούνται, εκτός κάθε νομικής κάλυψης, ως «κρατούμενοι του πεδίου μάχης» ή ως «κρατούμενοι μαχητές», και όχι ως «αιχμάλωτοι πολέμου» (καθότι κάτι τέτοιο θα συνεπαγόταν αυτόματα τη νομική αναγνώριση τους, και άρα και την άμεση κατοχύρωση ορισμένων δικαιωμάτων, από τη Σύμβαση της Γενεύης) από τον πόλεμο του Αφγανιστάν.

Προκύπτει από τα όσα προαναφέρθηκαν ότι η βιοπολιτική δε συνεπάγεται μια εξάλειψη του κυριαρχικού δικαιώματος του θανάτου, αλλά εισηγείται μια συλλογική δικαιολόγηση του μέσα από την απόφαση του κυρίαρχου εκλογικού σώματος και επί τη βάση της βιολογικής επιβίωσης του. Η εκ μέρους του Φουκώ επισήμανση της ταυτόχρονης ανάδυσης του ρατσισμού και της βιοεξουσίας είναι στο σημείο αυτό χαρακτηριστική. Ο ρατσισμός προβάλλει ως ο βασικός εκείνος μηχανισμός του βιοπολιτικού κράτους που επιτρέπει τη διατήρηση της ζωτικής σημασίας εξουσίας του θανάτου στα πλαίσια ενός πολιτικού συστήματος επικεντρωμένου στη βιοεξουσία. Ο ρατσισμός είναι σύμφωνα με τα λόγια του ίδιου του Φουκώ ο μοναδικός τρόπος κατακερματισμού «...του βιολογικού continuum στο οποίο απευθύνεται η εξουσία». Παρά το ενδεχόμενο τετριμμένο του παραδείγματος η περίπτωση της ναζιστικής

κοινωνίας είναι εδώ κάτι περισσότερο από ενδεικτική. Πρόκειται για μια κοινωνία «...η οποία με απόλυτες τιμές έχει γενικεύσει τη βιοεξουσία, αλλά έχει επίσης γενικεύσει εκ παραλλήλου το κυριαρχικό δικαίωμα της θανάτωσης.

Όσον αφορά στο σήμερα, ο Agamben εύστοχα επισημαίνει: «Εάν είναι αλήθεια ότι η φιγούρα που προτείνει η εποχή μας είναι αυτή μιας μη θυσιασιμής ζωής που διατηρεί ωστόσο τη δυνατότητα της θανάτωσης της και μάλιστα σε πρωτόγνωρο βαθμό, τότε η γυμνή ζωή του homo sacer μας αφορά κατά έναν ιδιαίτερο τρόπο. Εάν σήμερα δεν επιβιώνει μια καθαρή φιγούρα του ιερού ανθρώπου, αυτό οφείλεται πιθανότατα στο ότι είμαστε όλοι ουσιαστικά homines sacri». Δεν είναι τόσο η φυσική ζωή, όσο η ζωή η εκτεθειμένη στο θάνατο που αποτελεί εν τέλει τον πυρήνα της πολιτικής νεωτερικότητας.

Μπορεί η άποψη του Agamben, με την έμφαση που αποδίδει στο θάνατο, να φαίνεται πως αντιφάσκει με τη φουκωική έννοια της βιοπολιτικής, στην πραγματικότητα όμως δεν είναι καθόλου έτσι. Και ο ίδιος ο Φουκώ άλλωστε, εντοπίζει σε αυτήν την πολύπλοκη διαδικασία «ζωοποίησης του ανθρώπου» μέσω εκλεπτυσμένων πολιτικών τεχνικών (που μπορεί κάλλιστα να είναι τόσο η αυτοματοποίηση της σκέψης και της δράσης του μέσω της ανατομοπολιτικής, όσο και η βιοπολιτική ρύθμιση του, και μην ξεχνάμε ότι και οι δύο αναφέρονται στο ανθρώπινο σώμα, στον άνθρωπο ως φυσικό δεδομένο, ως πρώτη ύλη της εξουσίας), τόσο τη δυνατότητα προστασίας της ζωής, όσο και εκείνη της υλοποίησης ενός ολοκαυτώματος. «Η πολιτική σήμερα δε γνωρίζει άλλη αξία (και κατά συνέπεια ούτε άλλη απαξία) πέραν από τη ζωή», σημειώνει εύστοχα ο Agamben. Θέση που συνεπάγεται την ανάδειξη της βιοπολιτικής με τις θανατοπολιτικές συνιστώσες της που ήδη εντοπίσαμε, ως το ερμηνευτικό σχήμα της σύγχρονης πολιτικής. Αυτή η τελευταία «...δε θα έχει πια να κάνει μόνο με υποκείμενα διακιού πάνω στο οποία η έσχατη επενέργεια είναι ο θάνατος, αλλά με όντα ζωντανά, και η επίδραση που θα μπορεί να ασκήσει πάνω τους θα πρέπει να τοποθετηθεί στο επίπεδο αυτής της ίδιας της ζωής». Το πέρασμα από τη νομική στη βιολογική ύπαρξη, από τη θανατοπολιτική στη βιοπολιτική δεν

αποτελεί εν τέλει γεγονός, αλλά μια συνεχή διαδικασία παλινδρόμησης από τον άνθρωπο στον πολίτη.

Είναι προφανές συνεπώς ότι πλέον το σύστημα δεν ενσωματώνει απλώς «εκτάκτως» το εξωτερικό, αλλά χάνει τα ίδια τα όρια που επέτρεπαν έναν τέτοιον εντοπισμό. Διατηρεί κάτι το εξωτερικό σε αντιπαράθεση προς το οποίο συγκροτείται, η προϋποθετική ιδιότητα που του αποδίδει όμως λειτουργεί εν τέλει ως ενσωμάτωσή του. Η διαδικασία παίρνει τη μορφή φαύλου κύκλου και το σύστημα γίνεται ένα σύστημα που ενσωματώνει όλη αυτή τη σχέση εξωτερικού-εσωτερικού, υπό την έννοια ότι αυτό το εξωτερικό – γυμνή ζωή, που λειτουργεί ως η βάση του πολιτικού- «...δεν τίθεται μια για πάντα αλλά είναι διαρκώς λειτουργικό στο αστικό κράτος υπό τη μορφή της απόφασης του κυρίαρχου. Επιπλέον, αυτή η τελευταία αναφέρεται άμεσα στη ζωή (και όχι την ελεύθερη βούληση) των πολιτών, η οποία εμφανίζεται ως το πρωταρχικό πολιτικό στοιχείο...Ωστόσο αυτή η ζωή δεν είναι η φυσική αναπαραγωγική ζωή, η ζωή των Ελλήνων, ούτε ο βίος, μια καταξιωμένη μορφή της ζωής. Είναι μάλλον η γυμνή ζωή του homo sacer και του wargus, μια ζώνη αδιαφορίας και συνεχούς μετάβασης από τον άνθρωπο στο θηρίο, από τη δύση στην κουλτούρα» γράφει ο Agamben.

Κλείνοντας στο σημείο αυτό το παρόν κεφάλαιο, να επισημάνουμε πως είναι ακριβώς στο πλαίσιο της αναζήτησης μιας δυνατότητας άρσης του προαναφερθέντος φαύλου κύκλου, μέσα από μια ριζοσπαστική σύλληψη της πολιτικής στην αποσύνδεση της από κάθε οντολογία, που τα επιχειρήματα των δύο στοχαστών φαίνεται να συγκλίνουν και να συναρθρώνονται αρμονικά. Τόσο η φουκωική αφοσίωση σε μια γενεαλογική μελέτη που στόχο της έχει αφενός την αποκάλυψη ενός σώματος εντελώς σηματοδωμένου από την ιστορία, και αφετέρου την κατάδειξη της διαδικασίας μέσω της οποίας η ιστορία καταστρέφει το σώμα. Μια τέτοιου είδους στοχοθεσία δεν πρέπει σε καμία περίπτωση να ερμηνευθεί με βάση την ανθρώπινη υπόσταση, καθώς όπως παρατηρούμε στο έργο του Φουκώ δεν υπάρχει κάτι που θα πρέπει να θεωρήσουμε δεδομένο και σταθερό στον άνθρωπο και στο ίδιο του το σώμα ώστε να λειτουργήσει σαν βάση για την αυτογνωσία ή για την κατανόηση των άλλων ανθρώπων. Όσο

και το σχεδιάσμα μιας «νέας πολιτικής» εκ μέρους του Agamben, η οποία φαίνεται να συνίσταται στην άρνηση της άρνησης, δηλαδή της εξαίρεσης, της γυμνής ζωής, «συστρατεύονται» για την κατάργηση της πολιτικής ως μεταφυσικής.

6. Δύο φουκωϊκά παραδείγματα βιοπολιτικής:

Σεξουαλικότητα & Νεοφιλελευθερισμός

Η βιοεξουσία επεισέρχεται στην ανθρώπινη ύπαρξη σε δύο επίπεδα, όπως προείπαμε, το ατομικό και το κοινωνικό επίπεδο. Ο Φουκώ αντιπαραθέτει δύο παραδείγματα για τον τρόπο που η βιοεξουσία παράγει το σύγχρονο υποκείμενο και συγκροτεί το κοινωνικό περιβάλλον. Τα πρώτο παράδειγμα αφορά την σεξουαλικότητα και το δεύτερο την διαμόρφωση του οικονομικού ανθρώπου στο σύγχρονο νεοφιλελευθερισμό.

A. Σεξουαλικότητα

Στον πρώτο τόμο της Ιστορίας της Σεξουαλικότητας, ο Μισέλ Φουκώ, ασπαζόμενος το νιτσεικό ενδιαφέρον για τη σχέση γνώσης και εξουσίας, επιχειρεί να αναλύσει με τη γνωστή σύμπλεξη των μεθόδων του, της «αρχαιολογίας της γνώσης» και της «γενεαλογίας της εξουσίας», την έννοια της εξουσίας. Μολαταύτα, προσεγγίζει την εξουσία υπό διαφορετικό σκόπευτρο από το έργο του «Επιτήρηση και Τιμωρία». Στο παρόν βιβλίο, η σεξουαλικότητα αποτελεί το εκρηκτικό υπέδαφος των σχέσεων εξουσίας. Πιο συγκεκριμένα, ο στοχαστής εξετάζει τους τρόπους με τους οποίους το σεξ εισχωρεί στον λόγο και εμποτίζεται από την εξουσία.

Ακρογωνιαίο λίθο της φουκωϊκής ανάλυσης συνιστά η υπόθεση της καταστολής. Ο Φουκώ εξανίσταται στην καταστολή του σεξ και δη, του σεξουαλικού λόγου από την βικτωριανή ηθική. Υποστηρίζει μάλιστα ακριβώς το αντίθετο, ότι: «υπάρχει μια πραγματική έκρηξη λόγου γύρω από το σεξ και αναφορικά με το σεξ» εκείνη την περίοδο. Μέσω των περιορισμών των

κανόνων κοσμιότητας, η λογοθέτηση του σεξ όχι μόνο δεν υπέστη συρρίκνωση αλλά τουναντίον, «είχε υπαχθεί σε ένα μηχανισμό εντεινόμενης προτροπής». Το μυστήριο της **ομολογίας**, που επιβλήθηκε κατά τον 17ο αι. από τη καθολική ποιμαντορία, κατέχει καταλυτικό ρόλο. Αυτό το παιχνίδι της ατομικής εξομολόγησης και της πνευματικής καθοδήγησης, που καθιστούσε το σώμα, αμαρτωλή σάρκα, δρομολόγησε μια διαδικασία όπου «τα πάντα πρέπει να λέγονται». Το σεξ παύει να κατονομάζεται μεν αλλά αναλύεται εκτενώς μέσω της εξαγνισμένης γλώσσας. Η εξομολόγηση υποδεικνύει το καθήκον του να λέει κανείς σε κάποιον άλλο, αλλά και στον ίδιο του τον εαυτό, όσο συχνότερα γίνεται, όλες εκείνες τις σκέψεις και τις αισθήσεις που είναι συναφείς με το σεξ. Η ολοένα αυξανόμενη λογοθέτηση επί του σεξ οδήγησε και στην εμφάνιση λογοτεχνικών κειμένων με εξομολογητική διάθεση όπως του Μαρκήσιου Ντε Σάντ, κατά τον 18ο και 19ο αι.

Η προσήλωση του δυτικού ανθρώπου στο εξομολογητικό του καθήκον εδώ και τρεις αιώνες, συνεπώς δημιούργησε χώρο για την εγκαθίδρυση αυτής της ομολογητικής συμπεριφοράς και σε άλλους τομείς, άμεσα προσκείμενους στην καθημερινή ανθρώπινη εμπειρία. Αυτή ήταν και η αρχή για μια παραγωγή μηχανισμών που είχαν ως στόχο την εκμαίευση του λόγου επί του σεξ. Χαρακτηριστικά, τον 18ο αι. εμφανίζεται μια πολιτική, οικονομική και τεχνική προτροπή να γίνεται λόγος για το σεξ, με τη μορφή της ανάλυσης, της ταξινόμησης και της εξειδίκευσης. Το σεξ ξεφεύγει με αυτόν τον τρόπο από τα μονοπάτια της ηθικής, και επεκτείνεται στο πεδίο της ορθολογικότητας. Αναδύεται τοιουτοτρόπως η ανάγκη για διαχείριση και διευθέτηση του μέσω της ένταξης σε συστήματα ωφελιμότητας και ρύθμισης του για το κοινό καλό. Το σεξ μετουσιώνεται σε κάτι δημόσιο και γίνεται αντικείμενο διαχείρισης. Η «αστυνομία του σεξ» διαχειρίζεται το σεξ των ατόμων για δημόσιους και ωφέλιμους λόγους πράγμα που καθιστά σαφές ότι ο πυρήνας του οικονομικού και πολιτικού προβλήματος του πληθυσμού είναι το σεξ, δίνοντας παράλληλα έναν προοδευτικό για την έννοια της Βιοεξουσίας που αναλύει και επεκτείνει στη συνέχεια των αναλύσεων του. Η προσωπική σχέση με την σεξουαλική πράξη, δεν είναι πλέον μια ατομική υπόθεση αλλά συνδέεται με το μέλλον μιας κοινωνίας και γίνεται

κρατικό διακύβευμα. Το κράτος φροντίζει να πλαισιώσει τη σεξουαλική πράξη με ένα ευρύ πλέγμα από λόγους, γνώσεις, αναλύσεις και εντολές.

Ο Φουκώ δίνει ένα φωτεινό παράδειγμα. Στα παιδαγωγικά ιδρύματα, μας λέει, οι πειθαρχικές πρακτικές όπως και ο σχεδιασμός των ίδιων των κτιρίων μαρτυρούν την υποβόσκουσα παιδική σεξουαλικότητα. Τα παιδιά δεν λένε λιγότερα, τα λένε όμως με διαφορετικό τρόπο. Ο σεξουαλικός λόγος δεν αποσιωπάται. Η παιδική σεξουαλικότητα, κατά τον 18ο αι, γίνεται δημόσιο πρόβλημα και ανατίθεται σε ειδήμονες για την επίλυση του (π.χ γιατρός, ψυχίατρος, δάσκαλος). Με την επαύξηση της λογοθέτησης της παιδικής και της εφηβικής σεξουαλικότητας, ολοένα περισσότεροι θεσμικοί μηχανισμοί και στρατηγικές λόγου συντάσσονται δίπλα του (ιατρική, ψυχιατρική, ποινική δικαιοσύνη, κοινωνικός έλεγχος). Οι εστίες αυτές μαρτυρούν την ύπαρξη ενός «αδιάλειπτου κινδύνου», ο οποίος με τη σειρά του δίνει ώθηση στην προτροπή να γίνεται περισσότερος λόγος για το σεξ.

Το σεξ έγινε κάτι που λέγεται και που λέγεται διεξοδικά σύμφωνα με εξαναγκαστικούς μηχανισμούς λόγου. Το ιδιάζον σημείο έγκειται στο γεγονός ότι ο συνεκτικός σεξουαλικός λόγος διασκορπίστηκε σε διακριτά είδη λόγου όπως η δημογραφία, η βιολογία, η ψυχιατρική, η ηθική, η παιδαγωγική, η πολιτική κριτική. Η χριστιανική ποιμαντορία παρουσιάζοντας το σεξ ως ένα «επίφοβο αίτιγμα», ενός είδους μυστικό, καλλιέργησε ουσιαστικά μια τάση προς αποκάλυψη παρά απόκρυψη και παραμονή στη σκιά.

Ο 19ος αιώνας χαρακτηρίζεται ως «η εποχή του πολλαπλασιασμού», η εποχή που εγκαινίασε τη σεξουαλική ετερογένεια, και όχι την περιστολή. Για τη φουκωϊκή σκέψη, η εξουσία αποκτά παραγωγικό, θετικό πρόσημο. Ως τα τέλη του 18ου αι., τρεις ρητοί κώδικες κυβερνούσαν τις σεξουαλικές πρακτικές: το κανονικό δίκαιο, η χριστιανική ποιμαντορία, και ο αστικός νόμος. Έτσι, η γαμήλια σχέση που επιτελεί το κανονιστικό πλαίσιο (σύστημα επιγαμίας) των σχέσεων, πυροδοτεί τους καταναγκασμούς και τις απαγορεύσεις με νομικό χαρακτήρα. Ωστόσο, η εμφάνιση των διάφορων μορφών περιφερειακής σεξουαλικότητας (ομοφυλόφιλος,

σαδομαζοχιστής κτλπ.) οδηγεί σε μια αμφισημία: από τη μια υπάρχει επιείκεια, αφού η αυστηρότητα μετριάζεται και η δικαιοσύνη υποχωρεί αρκετές φορές μπροστά στην ιατρική και από την άλλη, η πανουργία, με τη στόχευση των βαθμίδων ελέγχου και των μηχανισμών επιτήρησης στη διαχείριση των ηδονών. Η εξουσία εν προκειμένω δεν παραπέμπει ούτε σε παρεμπόδιση ούτε απαγόρευση, αλλά ενέχει λειτουργικό ρόλο. Πιο συγκεκριμένα, οι λειτουργίες που προκύπτουν είναι τέσσερις:

1. Ο Φουκώ, παίρνοντας ως παράδειγμα τη παιδική σεξουαλικότητα και τους μηχανισμούς που επενδύθηκε, υπογραμμίζει ότι οι θεσμοί που επιφανειακά λειτουργούν απαγορευτικά, στην πραγματικότητα, αναπαριστούν γραμμές απεριόριστης διείσδυσης της εξουσίας.
2. Αυτή η μηχανική της εξουσίας που καταδιώκει όλη την ανομοιότητα μολονότι διατείνεται ότι την εξαλείφει και την αποκλείει, της χαρίζει ορατότητα και την ενσωματώνει/την σταθεροποιεί, προσδιορίζοντας το ίδιο το άτομο.
3. Η εξουσία αποφαίνεται ως εξουσία που λειτουργεί με εγγύτητες. Επιφορτίζεται με τη σεξουαλικότητα των ατόμων μέσω της ιατρικής, αναθέτει στον εαυτό της το καθήκον να αγγίξει τα σώματα. Παρατηρείται τότε μια «αισθησιοποίηση της εξουσίας» και μια ταυτόχρονη «επαύξηση της ηδονής». Η εξουσία λειτουργεί ως «μηχανισμός πρόσκλησης», καθώς προσελκύει και αποσπά τις εκκεντρικότητες που παρατηρεί, η ηδονή μεταδίδεται σε αυτήν και αυτός που τις εκφράζει αναβιώνει τις ηδονές αυτές. Οι μηχανισμοί που την στηρίζουν (ιατρική εξέταση, ψυχιατρική έρευνα, παιδαγωγική αναφορά, οικογενειακοί έλεγχοι) παρέχουν μια διπλή επενέργεια τόσο στην ηδονή όσο και στην εξουσία. Αφενός, Ηδονή να ασκεί εξουσία και συνάμα την ηδονή της απελευθέρωσης από αυτήν, και αφετέρου, Εξουσία που κυριαρχείται από την ηδονή και εξουσία που αντλεί ηδονή στην φανέρωση και την αντίσταση της. Αυτές οι προτροπές και οι υπεκφυγές οργάνωσαν γύρω από το σεξ, τις «ατελείωτες ελικοειδείς γραμμές της εξουσίας και της ηδονής».

4. Η οικογένεια, όπως και οι σχολικοί και ψυχιατρικοί θεσμοί, δεν έπαψαν να αποτελούν ένα περίπλοκο δίκτυο κορεσμένο από πολλαπλές σεξουαλικότητες και υποδεικνύουν έναν άλλον τρόπο να κατανέμεται το παιχνίδι των εξουσιών και των ηδονών.

Συνολικά, η σύγχρονη κοινωνία είναι μια κοινωνία της διαστροφής, ούσα το αντικείμενο των λόγων και των θεσμών. Η εξουσία που την διέπει έχει χαρακτήρα παραγωγικό καθότι αντί να απαγορεύει τις σεξουαλικότητες, τις πολλαπλασιάζει. Είναι μια εξουσία που λειτουργεί πάνω στο σώμα και το σεξ. Προεκτείνει τις μορφές της και τις ακολουθεί με γραμμές απεριόριστης διείσδυσης. Εγκλείει στο σώμα τη σεξουαλικότητα και την σημαδεύει προσδιοριστικά. Οι ελικοειδείς γραμμές προσελκύουν τις παραλλαγές της και με αυτό τον τρόπο η ηδονή και η εξουσία ενδυναμώνει η μία την άλλη. Παράγει χώρους μέγιστου κορεσμού και καθίσταται διαστροφική πραγματικά και ευθέως.

Σε συνέχεια του εσωτερικού καθήκοντος για προσωπική ενδοσκόπηση, η εξομολόγηση και ειδικότερα, η σεξουαλική εξομολόγηση ενδύθηκε το επιστημονικό της προσωπείο. Η κοινωνία μας ερχόμενη σε ρήξη με τις παραδόσεις της *ars erotica*, εξασφάλισε μια *Scientia sexualis* (σεξουαλική επιστήμη), έναν μηχανισμό παραγωγής αληθών λόγων για το σεξ, συνδυάζοντας την ομολογία με τους κανόνες του επιστημονικού λόγου. Η σύζευξη ομολογίας και κλινικής ακρόασης κατέστησε τη σεξουαλικότητα ως τόπο θεραπευτικών και κανονικοποιητικών παρεμβάσεων. Οι μηχανισμοί που στήθηκαν για να παραχθεί η αλήθεια των λόγων κατέστησαν το σεξ το αντικείμενο της μεγάλης υποψίας για άλλη μια φορά, γι' αυτό και *«του ζητάμε να πεί την αλήθεια και του ζητάμε να μας πεί την αλήθεια μας»*. Τα άτομα, ανακαλύπτοντας την αλήθεια τους, μεταμορφώνονται οι ίδιοι σε ελεγκτές, όπως συγκρίνουν τον εαυτό τους με την κανονιστική επιβεβλημένη νόρμα. Η ηδονή της ανάλυσης, η ηδονή για την αλήθεια της ηδονής, του να λέμε την αλήθεια μας, να εκμυστηρευόμαστε τα πιο απόκρυφα μυστικά μας με τρόπο εξονυχιστικό, καλλιέργησε την εξάπλωση των λόγων και δη των λόγων που είναι εγγεγραμμένοι στην εξουσία. Το έργο της επιστήμης, δηλαδή της ιατρικής και της ψυχανάλυσης, είναι να διεξάγει αυτή την έρευνα για την αλήθεια, μέσα από την οποία θα

προκύπτει σταδιακά μια γνώση του υποκειμένου. Η ομολογία, έτσι, διαφαίνεται ως «η κεφαλαιώδης μορφή γνώσης- εξουσίας».

Αυτή η παραγωγή των λόγων για τη σεξουαλικότητα οδήγησε στην ανάδυση τεσσάρων στρατηγικών συνόλων που με τη σειρά τους υποβοήθησαν στη συγκρότηση τεσσάρων σεξουαλικών υποκειμένων, αναπτύσσοντας ήτοι περισσότερο τη σχέση εξουσίας- γνώσης. Η υστερική γυναικά, το αυνανιζόμενο παιδί, το μαλθουσιανό ζευγάρι, και ο διεστραμμένος ενήλικας είναι οι νέες κατηγορίες που γεννώνται, ιχνηλατώντας τον τρόπο που η σεξουαλικότητα εγγράφεται στα σώματα των ατόμων.

Η βιοεξουσία ασκεί τον έλεγχο στην ανθρώπινη ύπαρξη σε δύο επίπεδα, όπως έχουμε ήδη προαναφέρει, στο ατομικό και στο κοινωνικό επίπεδο. Αναφορικά με το πεδίο της σεξουαλικότητας, η βιοεξουσία ελέγχει το άτομο απαγορεύοντας του σεξουαλικές πρακτικές (λ.χ αυνανισμός) και επιτρέποντας άλλες (λ.γ ο ετεροφυλοφιλικός έρωτας), κατατάσσοντας τες σε πλαίσια φυσιολογικού και μη φυσιολογικού. Επιπλέον, επιδιώκει τον μαζικό έλεγχο, διαφοροποιώντας αυτή την «ατομική αλήθεια», παρεμβαίνοντας παράλληλα και στα δημογραφικά στοιχεία του πληθυσμού. Έτσι, επι παραδείγματι, η βιοεξουσία σπεύδει να διαμεσολαβήσει στη σχέση μητέρας/παιδιού τόσο αναφορικά με το σώμα αλλά και με το είδος (λιεσεν σελ.6). Πολλαπλές δυνάμεις καθοδηγούν και κατευθύνουν τη γονική σχέση. Ακόμα και η διατροφή του παιδιού γίνεται αντικείμενο πολιτικών και οικονομικών υπολογισμών. Η βιοεξουσία κατευθύνει το σώμα όταν διαμεσολαβεί και διεισδύει ανάμεσα στη διατροφή ενός παιδιού και την αναγωγή του σε ζήτημα δημόσιου ενδιαφέροντος, ειδικά όταν εμπλέκονται θεσμοί όπως το σχολείο, το νοσοκομείο, το εργασιακό περιβάλλον κτλ. Ωστόσο, η βιοεξουσία δεν περιορίζεται στο ατομικό πεδίο, αλλά επεκτείνεται ταυτοχρόνως στον πληθυσμό. Το κράτος καταμετρώντας τα δημογραφικά δεδομένα για το πώς και πότε τρέφεται ένα παιδί διαπλάθει το κοινωνικό περιβάλλον για να παράγει τα αποτελέσματα που επιθυμεί. Αυτή η κανονικοποιητική διεισδυτική εξουσία γίνεται εμφανής κατά την εμφάνιση του καπιταλισμού και τη διατήρηση ενός λειτουργικού εργατικού δυναμικού. Η βιοεξουσία διαχειρίζεται τη

σχέση μητέρας/παιδιού (γτβ, σελ.212-213) και «ο μηχανισμός παραγωγής ατόμων η παραγωγή των παιδιών μπορεί να διασταυρωθεί με μια ολόκληρη οικονομική και κοινωνική προβληματική» .

B. Νεοφιλελευθερισμός

Το δεύτερο παράδειγμα που χρησιμοποιεί ο Γάλλος στοχαστής για να επενδύσει το επιχείρημα της βιοπολιτικής βρίσκεται σε μια σειρά διαλέξεων στο Κολλέγιο της Γαλλίας το 1979, οι οποίες συγκεντρώθηκαν στο βιβλίο «*Η Γέννηση της Βιοπολιτικής*». Στις τρεις τελευταίες διαλέξεις ο Φουκώ συνοψίζει το επιχείρημα του. Αρχικά, αναλύει τα χαρακτηριστικά του αμερικάνικου νεοφιλελευθερισμού (New Deal, πρόγραμμα Μπεβεριτζ, κρατικός παρεμβατισμός), δηλώνοντας χαρακτηριστικά ότι «ο φιλελευθερισμός στην Αμερική είναι ένας ολόκληρος τρόπος του είναι και του σκέπτεσθαι»⁵⁴. Για τον Φουκώ, ο αμερικάνικος φιλελευθερισμός είναι μια σφαιρική πολύμορφη και διαφορούμενη διεκδίκηση (δεξιά – αριστερά), μια ουτοπική εστία αλλά και μια μέθοδος σκέψης οικονομικής και κοινωνιολογικής ανάλυσης. Ειδικότερα, ο Φουκώ επικεντρώνεται σε δύο όψεις του αμερικάνικου φιλελευθερισμού: τη θεωρία του ανθρώπινου κεφαλαίου και το πρόβλημα της παραβατικότητας και εγκληματικότητας.

i. Η θεωρία του ανθρώπινου κεφαλαίου

Το ενδιαφέρον εστιάζεται σε δύο διαδικασίες- τη προώθηση της οικονομικής ανάλυσης σε μια επικράτεια ανεξερεύνητη και έπειτα η δυνατότητα επανερμηνείας με οικονομικούς όρους αυτής της επικράτειας που είναι εξ ολοκλήρου μη οικονομική. Η επικράτεια αυτή αποτελεί ο ανθρώπινος παράγοντας⁵⁵.

Αρχικά, ο συγγραφέας αναφέρεται στην κριτική του αμερικανικού φιλελευθερισμού στην κλασική πολιτική οικονομία και το «παράδοξο» της μη ανάλυσης του τρίτου παράγοντα της

⁵⁴ (Foucault, σ. 202)

⁵⁵ (Foucault, Η Γέννηση της Βιοπολιτικής: Παραδόσεις στο Κολλέγιο της Γαλλίας (1978-1979), 2012)

παραγωγής, δηλαδή της εργασίας⁵⁶. Ο Φουκώ σχολιάζει χαρακτηριστικά: «το πρόβλημα των νεοφιλελευθερών...είναι η προσπάθεια επανεισαγωγής της εργασίας στο πεδίο της οικονομικής ανάλυσης»⁵⁷.

Εντάσσοντας στη συζήτηση του νεοφιλελευθερισμού, τη μαρξική σκέψη, κατά την οποία η εργασία ενέχει πρώτιστο λόγο στην καπιταλιστική οικονομία, η νεοφιλελεύθερη κριτική εστιάζει στο γεγονός ότι ο εργάτης ανταλλάσσει την εργατική του δύναμη έναντι ενός μισθού που διαμορφώνεται από τις δυνάμεις της αγοράς. Η εργασία περιγράφεται ως μια αφαίρεση, όχι ως κάτι που έχει ανθρώπινη υπόσταση, ως μια «αφηρημένη» εργατική δύναμη, ως ένα βουβό συστατικό που αποκτά εμπορευματική αξία. Κατά ειρωνικό τρόπο, αυτή είναι και η βάση της κριτικής του Μαρξ στον καπιταλισμό. Αλλά, όπως προτείνει ο Φουκώ, αυτή η αφαίρεση είναι μια εγγενής πλάνη εντός των μαρξιστικών αξιώσεων, καθώς η εργασία εκλαμβάνεται ως ποσοτική συνιστώσα και όχι ως ποιοτική. Η νεοφιλελεύθερη προσέγγιση καθιστά την εργατική δύναμη, ενεργό παίκτη, βάσει του οποίου καθορίζεται η πορεία της οικονομίας. Σύμφωνα με αυτή την άποψη, «Η οικονομία είναι η επιστήμη της ανθρώπινης συμπεριφοράς... ως σχέσης μεταξύ σκοπών και σπάνιων μέσων που έχουν χρήσεις αμοιβαίου αποκλεισμού»⁵⁸.

Ο μισθός για έναν εργάτη είναι το εισόδημα του. Εισόδημα θεωρείται η απόδοση ενός κεφαλαίου ενώ το κεφάλαιο ορίζεται ως η πηγή μελλοντικών εισοδημάτων. Επομένως, το κεφάλαιο του οποίου εισόδημα είναι ο μισθός και ταυτόχρονα το αντάλλαγμα της εργατικής

⁵⁶ Υπάρχουν τρεις βασικοί συντελεστές παραγωγής:

Γη (**φύση**): όλα τα στοιχεία του περιβάλλοντος που μπορούν να χρησιμοποιηθούν στην παραγωγική διαδικασία, έδαφος, υπέδαφος, θάλασσες, λίμνες, ποτάμια, ατμόσφαιρα.

Εργασία: Περιλαμβάνει το σύνολο των σωματικών και πνευματικών δυνατοτήτων του ατόμου, τις οποίες ενσυνείδητα παρέχει, για την παραγωγή αγαθών και υπηρεσιών.

Κεφάλαιο: Ο όρος αυτός αναφέρεται σε όλα τα υλικά μέσα και αγαθά από τα οποία μπορούμε να παράγουμε αγαθά και υπηρεσίες. Τέτοια υλικά μέσα είναι τα μεταφορικά μέσα, τα εργαλεία, τα μηχανήματα, τα κτήρια κ.α. και υλικά αγαθά όπως οι πρώτες ύλες, τα ημικατεργασμένα προϊόντα κ.α. Χρήστος Βασ. Ναούμ, *Εισαγωγή στην χρηματοοικονομική λογιστική*, Β' έκδοση, Αθήνα, 1994

⁵⁷ (Foucault, σ. 204)

⁵⁸ (Foucault, σ. σελ.207)

δύναμης, είναι «το σύνολο των υλικών και ψυχολογικών παραγόντων που καθιστούν κάποιον ικανό να κερδίσει τον τάδε ή δείνα μισθό», εντούτοις η ανθρώπινη ικανότητα, όπως πιο αναλυτικά περιγράφει ο Σούλτς⁵⁹. Κλείνοντας το μάτι στον «Αντι-Οιδίποδα» των Ντελέζ – Γκουαταρί, ο Φουκώ ισχυρίζεται ότι ο εργάτης με αυτό τον τρόπο μετατρέπεται σε «μηχανή» που (θα) παράγει μια ροή εισοδημάτων (σ.209). Η νεοφιλελευθερή προσέγγιση αντιλαμβάνεται τον μισθό ως μια ενιαία ροή κερδών μέσα στην πολλαπλότητα πιθανών άλλων κερδών που όλα καθορίζονται από αυτό που ονομάζεται ανθρώπινο κεφάλαιο. Επομένως, ο ίδιος ο εργάτης εμφανίζεται σαν να είναι για τον εαυτό του, «ένα είδος επιχείρησης»⁶⁰.

Αυτή η αντίληψη είναι συμβατή με την νοηματοδότηση του ανθρώπου ως Homo Economicus, όχι όμως ως εταίρου ανταλλαγής υπό όρους χρησιμότητας, αλλά μάλλον ως επιχειρηματία, «ως επιχειρηματία του εαυτού του». Ο άνθρωπος ως Homo Economicus επιχειρηματίας του εαυτού έχει τον εαυτό του ως πηγή των εισοδημάτων του⁶¹.

Το ανθρώπινο κεφαλαίο συντίθεται τόσο από έμφυτα στοιχεία που κληρονομούνται από τους φυσικούς γονείς όσο και από επίκτητα στοιχεία, εκείνα που μπορούν να διαμορφωθούν μέσω της ανατροφής, της εκπαίδευσης, της φροντίδας της υγείας κτλπ. Ο Φουκώ κάνει ιδιαίτερη αναφορά στο ζήτημα της βελτίωσης του ανθρώπινου κεφαλαίου μέσω της γενετικής όπως και της κινητικότητας – μετανάστευσης ως επένδυσης για μια καλύτερη ζωή. Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει η αναφορά του Φουκώ στην σουρμπετιανή καινοτομία ως η διόρθωση του ποσοστού κέρδους, με άλλα λόγια την ανακάλυψη νέων τεχνικών και μορφών παραγωγικότητας εντελώς σύμφυτα με τη λειτουργία του καπιταλισμού.

Ο Φουκώ στο μάθημα της 21^{ης} Μαρτίου επιλέγει να μιλήσει για μια όψη του αμερικάνικου φιλελευθερισμού, και πιο συγκεκριμένα τον τρόπο με τον οποίο οι Αμερικάνοι νεοφιλελεύθεροί προσπαθούν να εγκιβωτίσουν την οικονομία της αγοράς στα κοινωνικά

⁵⁹ (Foucault, σ. 208)

⁶⁰ (Foucault, σ. 209)

⁶¹ (Foucault, p. 210)

φαινόμενα. Ξεκινά τον στοχασμό του επιστρέφοντας στον γερμανικό ορντοφιλελευθερισμό και τη Gesellschaftspolitik. Η Gesellschaftspolitik *«ήταν μια πολιτική που έπρεπε να αναλάβει και να υπολογίσει όλες τις κοινωνικές διαδικασίες προκειμένου να αφήσει χώρο...σε έναν μηχανισμό της αγοράς»*⁶². Ωστόσο, η εν λόγω πολιτική γεννά κάποια διαφορούμενα, και ειδικότερα, αυτό που απασχολεί τη φουκωική σκέψη, είναι το ηθικό-οικονομικό διαφορούμενο γύρω από την έννοια της επιχείρησης. Η δημιουργία μιας Gesellschaftspolitik σημαίνει ότι η *«επιχείρηση»* γενικεύεται και εξαπλώνεται μέχρι τη λεπτότερη υφή της κοινωνίας. Αυτή η γενίκευση της επιχείρησης λειτουργεί αφενός μέσω της διεύρυνσης του οικονομικού μοντέλου στο κοινωνικό σύνολο προκειμένου να διαμορφωθεί ένα νέο μοντέλο κοινωνικών σχέσεων καθώς και ένα νέο είδος σχέσης του ατόμου με τον εαυτό του. Αφετέρου, η επικέντρωση των ορντοφιλελευθέρων στη γενίκευση του οικονομικού μοντέλου χρησιμεύει ως *«έρεισμα»* για την ανασυγκρότηση νέων αξιών, ηθικών και πολιτιστικών, των λεγόμενων *«θερμών αξιών»* έναντι των *«ψυχρών αξιών»* του ανταγωνισμού. Γύρω από το άτομο πλέον θα συσταθούν σημεία στήριξης, αυτά που αποτελούν την Vitalpolitik κατά τον Ρυστόβ. Κατά τον Φουκό: *«η επιστροφή στην επιχείρηση είναι μια πολιτική της οικονομικοποίησης ολόκληρου του κοινωνικού πεδίου...αλλά και ταυτόχρονα μια πολιτική που εμφανίζεται...ως μια Vitalpolitik...»*⁶³. Η Vitalpolitik επιδιώκει να ισοσταθμίσει τα αξιακά αποτελέσματα που απορρέουν από την κοινωνία, αντισταθμίζοντας ότι κρύο και απαθές στο παιχνίδι του οικονομικού ανταγωνισμού. Η επιχειρηματική κοινωνία των ορντοφιλελευθέρων είναι μια κοινωνία για την αγορά και εναντίον της την ίδια στιγμή.

Ο αμερικάνικος φιλελευθερισμός εμφανίζεται πολύ πιο ριζοσπαστικός από την άλλη. Εδώ, υπάρχει πλήρης γενίκευση του οικονομικού μοντέλου στο κοινωνικό σώμα και κοινωνικό σύστημα, χωρίς κάποιο φίλτρο ισοστάθμισης. Αυτό συνεπιφέρει ορισμένες συνέπειες. Αρχικά, για τον αμερικάνικο νεοφιλελευθερισμό η γενικευμένη μορφή της αγοράς λειτουργεί ως αρχή κατανοησιμότητας, ως το κλειδί για την εξήγηση των κοινωνικών και ατομικών

⁶² (Foucault, p. 220)

⁶³ (Foucault, p. 222)

συμπεριφορών, με όρους δηλαδή προσφοράς- ζήτησης. Έπειτα, αυτό το κλειδί θα επιτρέψει τον έλεγχο της διακυβερνησιακής δράσης, εδραιώνοντας μια διαρκή πολιτική κριτική αυτής της δράσης. Μια κριτική εμπορευματική κατα βάθος καθώς μιλά με όρους αποτελεσματικότητας και που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε «οικονομικό θετικισμό»⁶⁴.

ii. Το πρόβλημα της παραβατικότητας και εγκληματικότητας

Αυτές οι δύο όψεις αναγνωρίζονται στον τρόπο με τον οποίο ανέλυσαν ορισμένοι νεοφιλελεύθεροι την εγκληματικότητα. Ο Φουκώ εστιάζει στις αναλύσεις του Έρλιχ, Στίγκλερ και Γκάρυ Μπέκερ ως μια επιστροφή στους μεταρρυθμιστές του 18^{ου} αι. Το ζήτημα της μεταρρύθμισης του ποινικού δικαίου αποτέλεσε ουσιαστικά ένα ζήτημα της πολιτικής οικονομίας. Οι μεταρρυθμιστές επεδίωκαν ένα ποινικό σύστημα του οποίου το κόστος να είναι όσο το δυνατόν μικρότερο. Γι' αυτό το λόγο η λύση που σκέφτηκαν και εφάρμοσαν οι νομοθέτες του 18^{ου} αι., ήταν η λύση του νόμου, κατά την οποία *«νόμος είναι η οικονομική λύση για να τιμωρηθούν οι άνθρωποι και για να είναι τούτη η τιμωρία αποτελεσματική»*. Αυτός ο ορισμός του νόμου συνεπάγεται ότι έγκλημα υφίσταται μόνο με την ύπαρξη νόμου, ότι η ποινή πρέπει να ορίζεται ρητά από αυτόν, να είναι διαβαθμισμένη σύμφωνα με τη σοβαρότητα του εγκλήματος και ότι εφαρμοστής του νόμου αποτελεί το ποινικό δικαστήριο. Μια οικονομική μηχανική για την τιμωρία και εξάλειψη των επιβλαβών για την κοινωνία συμπεριφορών. Για τον στοχαστή, *«ο homo penalis, ο ποινικοποιησίμος άνθρωπος, ο άνθρωπος που εκτίθεται στον νόμο και μπορεί να τιμωρηθεί από τον νόμο, αυτός ο homo penalis είναι, υπό τη στενή έννοια, ένας homo economicus»*⁶⁵. Ωστόσο, αυτή η ποινική οικονομία οδήγησε σε ένα ακόμη παράδοξο. Καθώς ο νόμος είναι αρμόδιος για την τιμωρία των παραβατικών συμπεριφορών, έπρεπε να δοθεί βάση στον παραδειγματισμό των υπολοίπων για την πρόληψη της εκδήλωσης εγκληματικής συμπεριφοράς. Αυτή η αμφισημία ανάμεσα στη στόχευση και τιμωρία ενός ατόμου και παράλληλα τον παραδειγματισμό ενός συνόλου ατόμων, έδωσε μια τροποποιητική

⁶⁴ (Foucault, p. 227)

⁶⁵ (Foucault, σ. 229)

ροπή με εξατομικευμένα χαρακτηριστικά στην εφαρμογή του νόμου. Ο homo penalis θα γίνει αντικείμενο μιας ανθρωπολογίας του εγκλήματος που αντικαθιστά την οικονομική μηχανική του νόμου με έναν πληθωρισμό γνώσεων, λόγων, θεσμών και αποφάσεων. Η νεοφιλελεύθερη ανάλυση έγκειται στην επαναχρησιμοποίηση του ωφελμιστικού φίλτρου όπως τέθηκε από τον Μπεκάρια και τον Μπένθαμ τον 18^ο αιώνα. Μια ανάλυση εξ ολοκλήρου οικονομική αποφεύγοντας όμως τις παγίδες των διολισθήσεων της πλήρους εφαρμογής του ωφελμιστικού φίλτρου, εντούτοις της δημιουργίας ενός ποινικού δικαίου βάσει της χρησιμότητας. Γι' αυτό το λόγο, οι νεοφιλελεύθεροί προκειμένου να διατηρήσουν το έγκλημα εντός μιας οικονομικής προβληματικής προβαίνουν αρχικά στον ορισμό του εγκλήματος. Σύμφωνα με τον ποινικό κώδικα, «έγκλημα είναι ό,τι τιμωρείται από τον νόμο», ενώ για τους νεοφιλελεύθερους «έγκλημα είναι κάθε πράξη που κάνει το άτομο να διατρέχει τον κίνδυνο καταδίκης σε ποινή». Αν και οι δύο ορισμοί του εγκλήματος βρίσκονται πολύ κοντά, παρατηρούμε μια ουσιώδη διαφορά. Ο ποινικός κώδικας αντικατοπτρίζει την οπτική της πράξης ενώ ο νεοφιλελεύθερος ορισμός υποδεικνύει τη σκοπιά αυτού που διαπράττει το έγκλημα. Έγκλημα λοιπόν θεωρείται ότι εκθέτει το άτομο στον κίνδυνο της τιμωρίας⁶⁶.

Παρόμοια μετατόπιση είδαμε και στην ανάλυση του ανθρώπινου κεφαλαίου και της εργασίας. Μετατόπιση από το αντικείμενο στο υποκείμενο, όχι όμως με μια προσέγγιση ανθρωπολογική αλλά οικονομική. Το κλειδί κατανοησιμότητας του ανθρώπου είναι και εδώ οικονομικό. «Πράγμα που σημαίνει ότι για να γίνει διακυβερνήσιμο, ο τρόπος που θα έχουμε πρόσβαση σε αυτό, θα είναι στον βαθμό που αυτό είναι homo economicus». Ο Homo economicus αποτελεί το σημείο επαφής διακυβέρνησης και ατόμου⁶⁷.

Από την πλευρά του ατομικού υποκειμένου, το έγκλημα είναι μια πράξη που διαπράττει το άτομο με τον κίνδυνο τιμωρίας από τον νόμο, ενώ εγκληματίας θα μπορούσε να είναι ο καθένας, όποιος επενδύει σε αυτή την πράξη, αποσκοπώντας σε όφελος από αυτή και

⁶⁶ (Foucault, σσ. 231-232)

⁶⁷ (Foucault, σ. 233)

αποδέχεται παράλληλα το ρίσκο της. Συνεπώς, το ποινικό σύστημα οφείλει να ασχοληθεί με τον συγκεκριμένο τύπο συμπεριφοράς και όχι καθ' αυτό το έγκλημα. Γιατί ο άνθρωπος υπό τον κίνδυνο της ποινικής τιμωρίας προβαίνει στην εγκληματική πράξη? Το ποινικό σύστημα δεν ασχολείται με εγκληματίες, αλλά με ανθρώπους που παράγουν τον συγκεκριμένο τύπο δράσης. Αντιδρά θα λέγαμε με οικονομικούς όρους σε μια προσφορά εγκλήματος. Η τιμωρία του εγκλήματος είναι αναλογική βάσει της αρχής της χρησιμότητας με την βλάβη που δημιουργεί το έγκλημα και λειτουργεί με τέτοιο τρόπο ώστε τα αποτελέσματα της πράξης είτε να μπορούν να καταργηθούν ή να προληφθούν⁶⁸.

Η νεοφιλελεύθερη σκέψη έχει κεντρικό σημείο αναφοράς τον *homo economicus*. Όπως είδαμε και σε προηγούμενα μαθήματα, ο Φουκώ παρατηρεί τη γενίκευση του μοντέλου του *homo economicus* σε κάθε μορφή συμπεριφοράς. Ο κοινωνικός τομέας αποτελεί δε μικρογραφία του οικονομικού τομέα, όπου το κόστος-όφελος, οι υπολογισμοί και γενικά τα κριτήρια της αγοράς μπορούν να εφαρμοστούν σε αποφάσεις εντός της οικογένειας, του έγγαμου βίου, της επαγγελματικής ζωής κ.λ.π. Ωστόσο, ο οικονομικός άνθρωπος που υπολογίζει ορθολογικά το κόστος και τα οφέλη διαφέρει εντελώς από την έννοια του *homo economicus* των φιλελεύθερων στοχαστών του 18^{ου} αιώνα. Στην κλασική-φιλελεύθερη εκδοχή, ο *homo economicus* γίνεται η βασική συνιστώσα της διακυβερνησιακής λογικής. Επιδιώκει τα συμφέροντα του, τα οποία αυθόρμητα συνυπάρχουν με τα συμφέροντα των υπολοίπων ενώ η ελευθερία του ατόμου είναι η τεχνική προϋπόθεση για την ορθολογική διακυβέρνηση, καθώς αυτή δεν μπορεί να περιορίσει την ελευθερία του ατόμου εάν δεν επιθυμεί να θέσει σε κίνδυνο τα θεμέλιά της. Από την άλλη, ο *homo economicus* του νεοφιλελευθερισμού είναι ένα υποκείμενο του «αφήστε να δράσουν», ένα υποκείμενο που αντιδρά ανάλογα τις συνθήκες, ενώ είναι άμεσα διαχειρίσιμο⁶⁹.

⁶⁸ (Foucault, σ. 234)

⁶⁹ (Foucault, σ. 247)

Η ελευθερία δεν αποτελεί πιά αποκλειστικά άσκηση βασικών δικαιωμάτων. Ελευθερία είναι η αυτονομία των υπηκόων που ακολουθούν τα συμφέροντα τους, υπηρετώντας έτσι και το συμφέρον του κράτους. Δουλειά της κυβέρνησης είναι να δημιουργεί το κατάλληλο περιβάλλον για την άσκηση και τον συντονισμό των ιδιωτικών συμφερόντων⁷⁰.

7. Foucault και η Βιοπολιτική Παραγωγή του Φόβου

Η φουκωϊκή ανάλυση περί πειθαρχικής εξουσίας (1979) στέκεται στους τρόπους με τους οποίους οι πειθαρχίες επιβάλλονται μέσα από πολιτικούς, κοινωνικούς και οικονομικούς θεσμούς και διαδικασίες πέρα από την άμεση ματιά της κυριαρχίας. Οι μικροεξουσίες που παράγονται και ο σχολαστικός έλεγχος των σωμάτων που είναι σύμφυτες με μια σειρά από γνώσεις (ιατρικές, παιδαγωγικές κτλπ) φαίνεται να αναπαριστούν τη χομπσιανή/ σμιτιανή προσπάθεια για τοποθέτηση της δύναμης του κυριάρχου (και πολύ συχνά το φόβο αυτής της δύναμης) στην καρδιά των μηχανισμών της πολιτικής τάξης⁷¹. Ο Foucault αποστασιοποιείται από τη χομπσιανή οπτική της εξουσίας και αναδεικνύει μια εναλλακτική οπτική όπου η εξουσία δεν εντοπίζεται σε ένα συγκεκριμένο σημείο, αλλά είναι κάτι τριχοειδές, που απλώνεται στα μύχια του κοινωνικού σώματος⁷². Παρόλο που ο Χομπς, εξετάζει τη δυναμική του πολέμου ως ένα κεντρικό παράγοντα νομιμοποίησης του κράτους, η γενεαλογία του Foucault ιχνηλατεί το ιστορικό πραγματικών πολέμων που έδωσαν ώθηση σε ιστορικό -πολιτικές αλλαγές καθώς και *«την ένταξη του ρατσισμού στους μηχανισμούς του κράτους με την ανάδυση της εξουσίας»*⁷³. Διαφοροποιείται όχι μόνο ως προς τη σύλληψη της εξουσίας ως μιας κεντροποιημένης εξουσίας (Λεβιάθαν), εισάγοντας τον όρο της βιοεξουσίας. Η έννοια της βιοεξουσίας για τον Γάλλο στοχαστή δεν έχει να κάνει με ένα κεντρικό πρόσωπο που ασκεί εξουσία, μια Υπέρτατη

⁷⁰ (Δουζίνιας, 2020, σ. 143)

⁷¹ (Debrix, 2009, p. 319)

⁷² (Φουκό, 1991)

⁷³ (Foucault, 2002, σ. 313)

εξουσία που έχει δικαίωμα επί των πολιτών. Επίσης, ξεφεύγει και από την νοηματόδοτηση της πειθαρχικής εξουσίας έτσι όπως σχηματοποιήθηκε τον 19^ο αι. Το αντικείμενο και ο στόχος της εξουσίας είναι τώρα ο πληθυσμός μιας συγκεκριμένης επικράτειας και η διακυβέρνηση αυτού. Η μετατόπιση από τη κεντροποιημένη έννοια της εξουσίας σε μια εξουσία που αντί να αφαιρεί ζωές, φροντίζει για αυτές⁷⁴. Επίσης, αυτή η νέα μορφή της εξουσίας δίνει νέο νόημα στη γνώση μας περί κοινωνικού σώματος. Και εξηγώ: η βιοεξουσία δεν ασχολείται πλέον με δυνητικά γεγονότα όπως η ανάκυψη μιας επιδημίας, αλλά καταπιάνεται με τις ενδημίες *«η μορφή, δηλαδή, η φύση, η έκταση, η διάρκεια, η ένταση των κυρίαρχων σε ένα πληθυσμό ασθενειών»*⁷⁵. Οι ενδημίες αντιμετωπίζονται ως χαρακτηριστικά ενός πληθυσμού, ενός είδους, μιας φυλής και είναι υπεύθυνες για την υγεία και τη θνησιμότητα ενός ολόκληρου πληθυσμού.

Αυτή η μετάβαση από το φόβο ενός άμεσου θανάτου από την κυρίαρχη εξουσία στη πρόνοια του κράτους για τη μεγιστοποίηση της φροντίδας επί της ζωής αποκαλύπτει μια βαθύτερη μεταβολή στη πολιτική χρήση του θανάτου στους νεωτερικούς μηχανισμούς της εξουσίας. Με την βιοεξουσία *«ο θάνατος [...] γλιστράει μέσα στη ζωή, τη ροκανίζει συνεχώς, την περιορίζει και την εξασθενεί»*⁷⁶. Στη νέα αυτή πολιτική τεχνολογία της εξουσίας, το επίκεντρο γίνεται το *«πολυκέφαλο σώμα»*, ο πληθυσμός. Ο πληθυσμός καθίσταται πλέον το πολιτικό πρόβλημα, επιστημονικό και βιολογικό πρόβλημα.

Οι μηχανισμοί ασφαλείας, όπως τους κατονομάζει ο Foucault, εγκαθιδρύονται για να βελτιστοποιήσουν το βιοτικό επίπεδο των πληθυσμών. Δεν εντοπίζονται γύρω από τον άνθρωπο ως άτομο αλλά στοχεύουν τον άνθρωπο ως είδος. Σκοπός της βιοεξουσίας είναι να διασφαλιστεί η ρύθμιση των βιολογικών διεργασιών του ανθρώπου, και όχι απλώς η πειθάρχηση του⁷⁷. Στο τελευταίο κεφάλαιο του έργου *«Για την υπεράσπιση της κοινωνίας»*, ο Foucault προσπαθεί να αναδείξει τις συνέπειες της διαπλοκής της βιοπολιτικής και των

⁷⁴ (Foucault, 2002, p. 295)

⁷⁵ (Foucault, 2002, σ. 299)

⁷⁶ (Foucault, 2002, σ. 299)

⁷⁷ (Foucault, 2002, σ. 303)

μηχανισμών ασφαλείας. Μια σημαντική συνέπεια είναι ότι η λειτουργία της κρατικής εξουσίας φαίνεται να απομακρύνεται από τη σύλληψη της εξουσίας που εγκαθιδρύει τη πολιτική τάξη εντός μιας πολιτικής επικράτειας σε μια εξουσία που ορίζεται ως μια σειρά κυβερνητικών διαδικασιών, τεχνικών και στρατηγικών που μπορούν να ρυθμίσουν ένα πληθυσμό. Αλλά εάν η κρατική εξουσία ως μια κεντρική και βίαιη δύναμη επαναδιατίθεται μέσω της βιοπολιτικής, η σχέση της βιοεξουσίας με το φόβο ίσως πρέπει να επαναδιαπραγματευτεί με τη σειρά της⁷⁸. Κατά πόσο μια τέτοια εξουσία επί της ζωής σχετίζεται με τη γέννηση του φόβου, και κατά πόσο, προκειμένου να βελτιστοποιηθεί η βιοτική συνθήκη ενός πληθυσμού, η βιοπολιτική είναι διαθέσιμη να απομακρύνει τον φόβο μια για πάντα. Όλα αυτά είναι κρίσιμα ερωτήματα. Και κυρίως, πως η βιοπολιτική του φόβου μπορεί ίσως να φανεί χρήσιμη για την παραγωγή ενός νέου τρόπου άσκησης εξουσίας (σελ. 406).

Αν και τα ερωτήματα αυτά δεν απαντήθηκαν ευθέως από τον Γάλλο στοχαστή, οι ερωτήσεις αυτές ανακύπτουν άμεσα αν αναστοχαστούμε το συλλογισμό του. Εάν ο φόβος παίζει κάποιο ρόλο στη βιοπολιτική, τότε αυτός δεν έχει πλέον να κάνει με την επιβολή κάποιας δικαϊκής-πολιτικής τάξης που συντηρείται μέσω μιας κεντρικής εξουσίας, αλλά προς ενίσχυση ενός πληθυσμού. Επιπροσθέτως, μια νέα παραγωγή φόβου φαίνεται να αναδύεται μέσα από τα βιοπολιτικά καθεστάτα, τον 18^ο και 19^ο αι., ειδικά αν αναλογιστούμε τον τρόπο που το κριτήριο της «φυλής» (race) αποκτά βαρύνουσα σημασία στις πολιτικές πρακτικές εκείνης της εποχής. Ο Foucault ισχυρίζεται ότι οι δυτικοευρωπαϊκοί λόγοι για την τον φυλετικό ανταγωνισμό εισάγουν μια νέα γνώση που αναζητά κριτήρια για το ποιος έχει δικαίωμα να ζει και ποιος να πεθάνει⁷⁹. Αυτή η βιοπολιτική θέαση της φυλής (ένας προιδεασμός της αναπαράστασης του εχθρού ως ο φυλετικός Άλλός) ευελπιστεί να δημιουργήσει διαχωριστικές γραμμές στο πλαίσιο του βιολογικού continuum⁸⁰. Ο βιοπολιτικός ρατσισμός μετατρέπει τη

⁷⁸ (Debrix, 2009, p. 406)

⁷⁹ (Foucault, 2002, σ. 315)

⁸⁰ (Foucault, 2002, σ. 314)

σχέση ανάμεσα στη δική μου ζωή και στο θάνατο του άλλου, επεκτείνοντας την από μια καθαρά στρατιωτική-πολεμική συνιστώσα σε μια βιολογικού τύπου συνάρτηση όπου «ο θάνατος του άλλου δεν είναι απλώς η ζωή μου [...] με το θάνατο του άλλου, η ζωή θα γίνει πιο υγιής»⁸¹.

Η σύνδεση βιοπολιτικής-φυλής-πολέμου που υπογραμμίζει ο Foucault μας επιτρέπει να επανανοηματοδοτήσουμε τη σχέση μεταξύ εξουσίας και φόβου στη σύγχρονη νεωτερικότητα. Το κρίσιμο ερώτημα που γεννάται είναι κατά πόσο οι βιοπολιτικές τεχνικές των κυβερνήσεων παρουσιάζουν ψήγματα χρήσης του φόβου ότι δε μπορεί κάποιος να ζήσει μια φυσιολογική ζωή στα πλαίσια ενός κοινωνικού ιστού. Εάν λάβουμε υπόψιν την έκφραση της βιοεξουσίας και τη σύζευξη με τη καθαρότητα της φυλής, τότε αυτόματα αναδύεται η σκέψη ότι οι κυβερνήσεις πρέπει να εργαλειοποιήσουν το φόβο. Ο φόβος της μη δυνατότητας κάποιου να ζήσει τη ζωή του λόγω αυτού του φυλετικού Άλλου, μας φέρνει με μια παρεμφερή έννοια που αναπτύσσει ο συγγραφέας, την έννοια της κυβερνητικότητας. Για τον Foucault, η κυβερνητικότητα αναπαριστά τη στιγμή σχηματισμού των εξουσιών όταν οι επιστημονικές, πειθαρχικές και ορθολογικές μέθοδοι των κυβερνήσεων συναρθρώνονται και οργανώνουν την κοινωνική ζωή (σελ. 407). Η κυβερνητικότητα αναλαμβάνει την ευθύνη του πληθυσμού, φροντίζει για τις βιοτικές του συνθήκες και «οργανώνει τη διαπλοκή του ατομικού-συλλογικού-πολιτικού σώματος»^{82 83}.

Η βιοπολιτική παραγωγή του φόβου είναι το αποτέλεσμα μιας σειράς από τακτικές εκφοβισμού. Οι μηχανισμοί της εξουσίας (Dispositif ή apparatus όπως συναντάται στη βιβλιογραφία) είναι ένας όρος που χρησιμοποιείται από τον Γάλλο διανοούμενο, και αναφέρεται στους διάφορους θεσμικούς, φυσικούς και διοικητικούς μηχανισμούς και δομές γνώσης που ενισχύουν και διατηρούν την άσκηση εξουσίας μέσα στο κοινωνικό σώμα. Οι

⁸¹ (Foucault, 2002, σ. 315)

⁸² (Brown, 2006)

⁸³ (Debrix, 2009, σ. 407)

μηχανισμοί αυτοί είναι υπεύθυνοι για την παραγωγή του φόβου μέσω διάφορων τεχνικών, διαδικασιών και τεχνικών για την εδραίωση του ελέγχου επάνω στο κοινωνικό σώμα. Τοιουτοτρόπως, όπου υπάρχει μηχανισμός ασφαλείας, υπάρχει και ένας μηχανισμός εκφοβισμού⁸⁴

⁸⁴ (Debrix, 2009, p. 410)

Μέρος Δεύτερο

ΠΑΝΔΗΜΙΑ

8. Η πανδημία ως ένα ακόμα βιοπολιτικό παράδειγμα

Ο Foucault στο έργο του Επιτήρηση και Τιμωρία, περιγράφει τα μέτρα που πάρθηκαν στην περίπτωση της εξάπλωσης της πανούκλας στη γαλλική πόλη Βενσέν τον 17^ο αι. Σε μια ιστορική αναγωγή και μια αντικατάσταση του ονόματος της πόλης, τα μέτρα που περιγράφει θυμίζουν κατά πολύ τα μέτρα που εφαρμόστηκαν για τον περιορισμό της διάδοσης του ιού Covid-19 , που εισήλθε στην ζωή όλων μας στις αρχές του 2020. Οι πύλες της πόλης σφραγίζονται, και οι άνθρωποι είναι έγκλειστοι στις οικίες τους, με κρατικούς εκπροσώπους να επιτηρούν την τήρηση ή μη της καραντίνας. Στους δρόμους όπως και σε άλλους δημόσιους χώρους βρίσκονται μόνο οι επόπτες, οι σύνδικοι, οι στρατιώτες της φρουράς και τα «κοράκια»⁸⁵. Η φουκωϊκή ανάλυση στη συνέχεια περί πανοπτισμού -που συνοπτικά παραθέσαμε παραπάνω- περιγράφει τη σύγχρονη μορφή διακυβέρνησης. Όπως ο ίδιος σχολιάζει *«η πανωλόβλητη πόλη εκφράζει την ουτοπία της τέλεια κυβερνώμενης πόλης: είναι μια πόλη που διατρέχεται ολόκληρη από ιεραρχία, επιτήρηση, βλέμμα, γραφή. Μια πόλη η οποία ακινητοποιείται κατά τη λειτουργία μιας επεκτατικής εξουσίας που ασκείται διακριτικά σε όλα τα ατομικά σώματα. Η πανούκλα είναι η δοκιμασία κατά τη διάρκεια της οποίας μπορεί να οριστεί με ιδεατό τρόπο η άσκηση της πειθαρχικής εξουσίας»*⁸⁶. Η πειθαρχική εξουσία που εγκαθιδρύεται τότε λειτουργεί με διπλό τρόπο, αφενός με τον *δυναδικό διαχωρισμό* (ταξινόμηση σε κανονικό- μη κανονικό) και τον *καταναγκαστικό διαχωρισμό* και τη *διαφορική κατανομή* (ταυτοποίηση των ατόμων και τρόποι άσκησης της εξουσίας σε ατομικό επίπεδο)⁸⁷. Η αποτύπωση των επιδημιών και του χάους που συνδέεται με αυτήν στην ιστορική μνήμη, δρομολογεί τη «βιοπολιτική» ως σύστημα συνεχούς επιτήρησης και πειθαρχίας στο οποίο ο κυβερνητικός έλεγχος σχετίζεται άμεσα με τη βιολογική ύπαρξη των πολιτών.

⁸⁵ (Berge, 2020, p. 223)

⁸⁶ (Foucault, σσ. 226-227)

⁸⁷ (Foucault, σ. 227)

Ο Agamben, στο έργο *Homo Sacer* θεωρεί ότι οι σύγχρονες πολιτικές και πρακτικές κρατικού ελέγχου στα σώματα των πολιτών αποτελούν το «βιοπολιτικό παράδειγμα της νεωτερικότητας»⁸⁸. Ωστόσο, σε καταστάσεις έκτακτης ανάγκης, η σύγχρονη κρατική εξουσία δείχνει το πραγματικό της πρόσωπο, καταφεύγοντας στην «κατάσταση εξαίρεσης» κατά την οποία η γυμνή ζωή των πολιτών υπόκειται στην αδιαμεσολάβητη εξουσία. Κατά την άποψη του Agamben, η τρέχουσα περίπτωση της επιδημίας του κορωνοϊού στις δυτικές χώρες είναι απλώς άλλο ένα παράδειγμα αυτού. Με την τρομοκρατία να έχει εξαντληθεί ως κανονικοποιητική παράμετρος για την επιβολή νέων περιοριστικών μέτρων, η «επιβολή μιας επιδημίας» χρησιμεύει τώρα ως ιδανικό πρόσχημα για την διεύρυνση και εγκαθίδρυση μέτρων που δεν υπόκεινται σε κανέναν περιορισμό⁸⁹. Σε μια σειρά προσωπικών κειμένων που χρονολογούνται από τις 26 Φεβρουαρίου 2020 μέχρι τις 28 Ιουλίου 2021, και με τον αριθμό των επιβεβαιωμένων κρουσμάτων κορωνοϊού στη Βόρεια Ιταλία να αυξάνεται ραγδαία, ο Agamben φαίνεται να αψηφά τον εντεινόμενο κίνδυνο και κατονομάζει ορισμένα από τα πρώτα μέτρα έκτακτης ανάγκης της Ιταλικής κυβέρνησης ως «ζέφρενα, παράλογα και εντελώς αναιτιολόγητα»⁹⁰. Για τον Ιταλό στοχαστή, τα μέτρα για την αντιμετώπιση του ιού είναι εντελώς δυσανάλογα με την πραγματικότητα, αφού πρόκειται για μια ασθένεια που δεν «πολύ διαφορετική από εκείνες που επανεμφανίζονται κάθε χρόνο»⁹¹.

Αν παραβλέψουμε ωστόσο την πρώιμη φιλοσοφική εγκαρτέρηση του στοχαστή για ερμηνευτική ανάλυση της παρούσας συγκυρίας και τον ατυχή τίτλο του 1^{ου} κεφαλαίου, που τον κατέστησαν στο περιθώριο της θεωρητικής συζήτησης, στο βιβλίο «*Που βρισκόμαστε? Η επιδημία ως πολιτική*», μπορούμε να εντοπίσουμε προβληματισμούς και πολύ διαφορετικές απόψεις σχετικά με την εξέλιξη της πανδημίας σε σχέση με την εξουσία.

⁸⁸ (Agamben G., 2018)

⁸⁹ (Agamben G., 2021, σ. 16)

⁹⁰ (Agamben G., σ. 14)

⁹¹ (Agamben G., σ. 16)

Επιπρόσθετα, ο φιλόσοφος που ακολουθεί τη φουκωική θεωρία, αλλά αποφεύγει την καταστροφική άποψη του Agamben, είναι ο Roberto Esposito. Όχι ιδιαίτερα γνωστός στην Ελλάδα, είναι πιθανά ο πιο κατάλληλος για την κατανόηση της κατάστασης που ζούμε. Ο βασικός όρος που χρησιμοποιεί ο Esposito για τη συνύπαρξη βιολογίας και πολιτικής είναι το *immunity*, μια έννοια που μεταφράζεται στα Ελληνικά με δύο λέξεις: «ανοσία» και «ασυλία». Το *immunity*, η «ανοσοασυλία» γεφυρώνει τη βιολογία με την πολιτική. Η ανοσία είναι η προστασία του ανθρώπου από νόσους και είναι συνήθως αποτέλεσμα της αμυντικής λειτουργίας του ανοσοποιητικού συστήματος σε ένα παθογενή παράγοντα που εισβάλλει στον οργανισμό. Ο Esposito εξετάζει τη σχέση μεταξύ της κοινότητας και των μηχανισμών ανοσοποίησης στη σύγχρονη βιοπολιτική⁹². Αυτό που χαρακτηρίζει τη σύγχρονη βιοπολιτική είναι η σχέση μεταξύ της ζωής στην κοινότητα και της ανοσοποίησης του πληθυσμού από απειλές για την υγεία του. Αν και αυτοί οι ανοσοποιητικοί μηχανισμοί είναι απαραίτητοι, τείνουν επίσης να υπονομεύουν τις απαιτήσεις της κοινοτικής ζωής⁹³. Η ασυλία, η απουσία κυρώσεων, είναι η προστασία που δίνεται από το πολιτικό και νομικό σύστημα σε πολίτες γενικά ή σε συγκεκριμένες κατηγορίες πολιτών για ορισμένες πράξεις. Έτσι βουλευτές, υπουργοί και διπλωμάτες έχουν ασυλία, δηλαδή προστασία από ποινικές διώξεις για ορισμένες πράξεις τους που αποτελούν αδικήματα. Οι πρόσφυγες έχουν άσυλο, δηλαδή προστασία από την επιστροφή στη χώρα καταγωγής τους όπου κινδυνεύουν να υποβληθούν σε διώξεις, βασανιστήρια ή και θάνατο⁹⁴.

⁹² (Δουζίνας, 2020)

⁹³ (Esposito, *The Biopolitics of Immunity in Times of COVID-19: An Interview with Roberto Esposito*, 2020)

⁹⁴ (Δουζίνας, 2020)

9. Κοινωνική Αποστασιοποίηση

Review of Giorgio Agamben (2021). *Where Are We Now? The Epidemic as Politics*

Στις 26 Ιουνίου 2021, ο Matt Hancock, γραμματέας του Υπουργείου Υγείας και Κοινωνικής Πρόνοιας της Βρετανικής κυβέρνησης καταγράφεται από κάμερα ασφαλείας να μην τηρεί τα μέτρα κοινωνικής απόστασης, πράγμα που προκαλεί σάλο στα αγγλικά μίντια⁹⁵⁹⁶.

Μια ειρωνική έκφραση αυτού που ο Agamben ονομάζει «παράδοξο» της πανδημίας. Πιο συγκεκριμένα: *«έχουμε έτσι φθάσει στο παράδοξο, η παύση όλων των κοινωνικών σχέσεων και όλων των πολιτικών δραστηριοτήτων να παρουσιάζεται ως η υποδειγματική μορφή της πολιτικής συμμετοχής»*⁹⁷. Η περίπτωση Hancock και του βελινεκούς που έλαβε η δημοσιογραφική κάλυψη του, αντικατοπτρίζει αυτή τη διαφορετική προσέγγιση της πολιτικής συμμετοχής. Η πολιτική συμμετοχή για τον Agamben στη νέα εποχή που διαμορφώνει η πανδημία θα είναι η κοινωνική αποχή.

Σε κοινή πλευση με το δόγμα του σοκ της Naomi Klein (2008), η βάση του επιχειρήματος του Ιταλού φιλοσόφου είναι ότι μια νέα μορφή διακυβέρνησης αναδύεται. Η αιτία εντοπίζεται στην τάση των κατόχων την εξουσία για εκμετάλλευση της παρούσας κρίσης για να θέσουν σε εφαρμογή πρακτικές και πολιτικές που ταιριάζουν με την πολιτική τους ατζέντα. Το νέο παράδειγμα διακυβέρνησης που γεννιέται, επιδιώκει να αντιστρέψει την όλο και κατισχύουσα δύναμη των εθνικών αρχηγών: *«οι κυρίαρχες δυνάμεις αποφάσισαν να εγκαταλείψουν χωρίς μεταμέλεια τα μοντέλα των αστικών δημοκρατιών, με τα δικαιώματά τους, τα κοινοβούλια τους και τα συντάγματα τους, για να αντικαταστήσουν με τους μηχανισμούς των οποίων το σχήμα – που πιθανόν δεν είναι απολύτως ευκρινές ούτε ακόμα σε εκείνους που το ιχνογραφούν- μόλις μπορούμε να διακρίνουμε»*⁹⁸. Οι εξουσίες βασιζόμενες στο καθεστώς εξαίρεσης, λειτουργούν

⁹⁵ (Parkinson, 2021)

⁹⁶ (Reader, 2021)

⁹⁷ (Agamben G., Που βρισκόμαστε? Η επιδημία ως πολιτική, 2021, pp. 71-72)

⁹⁸ (Agamben G., σ. 10)

πλέον με απαγορεύσεις και περιορισμούς και όχι με τυπικές νομοθετικές διαδικασίες. Για τον Agamben, η παρούσα συγκυρία φέρει γνωρίσματα από τη Χιτλερική Γερμανία, αλλά πλέον δεν παρατηρείται μια ενστάλαξη ενός ιδεολογικού μηχανισμού αλλά η εγκαθίδρυση ενός υγειονομικού τρόμου και μιας θρησκείας της υγείας. Η «βιοασφάλεια» είναι ο όρος που χρησιμοποιεί για να περιγράψει αυτή την κατάσταση: *«βιοασφάλεια [...] αποτελεί το προϊόν σύζευξης της νέας θρησκείας της υγείας και της κρατικής εξουσίας με το καθεστώς εξαίρεσης»*⁹⁹. Και πράγματι, στη καινοφανή αυτή εποχή, βιώνουμε περιορισμούς των προσωπικών μας ελευθεριών που δε θα διανοούμασταν στην προ-covid εποχή προς χάριν της συλλογικής και ατομικής υγείας.

Και εδώ βρίσκεται ένας από τους λόγους που ασκήθηκε δριμύ κριτική στον Agamben. Ο Agamben χρησιμοποιεί τον όρο «κατάσταση εξαίρεσης» ή «κατάσταση έκτακτης ανάγκης», η οποία ως γνωστόν από την ανάλυση του Σμιτ ταυτίζεται με τον κυρίαρχο, ο οποίος είναι ο φορέας που αποφασίζει πότε έχουμε κατάσταση εξαίρεσης από το σύνταγμα και ποτε όχι. Κυρίαρχος κατά Σμιτ είναι ο φορέας που παίρνει την απόφαση να κηρύξει την κατάσταση έκτακτης ανάγκης. Όποτε αυτομάτως έχουμε μια ανάλυση των πραγμάτων όπου έχουμε ένα κυρίαρχο υποκείμενο, ένα υποκείμενο που βρίσκεται σε θέση και νομιμοποιείται να πάρει μια απόφαση που μπορεί να αναστείλει συνολικά τη λειτουργία της κοινωνίας και του πολιτεύματος. Αν κυρίαρχος είναι εκείνος που μπορεί να επιβάλλει την «κατάσταση εξαίρεσης», όπως λέει ο Καρλ Σμιτ, η κυβέρνηση ασκεί όλα τα προνόμια της κυριαρχίας μεταξύ των οποίων και το παμπάλαιο δικαίωμα να αφαιρεί ζωή¹⁰⁰. Ο Agamben μεταλλάσσει εκ θεμελίων τη «βιοπολιτική» του Foucault καθώς η κατάσταση εξαίρεσης, με τον τρόπο που την συλλαμβάνει ο Ιταλός στοχαστής στηρίζεται σε μια δικαικού τύπου σύλληψη της εξουσίας ως κυριαρχίας, δηλαδή βρίσκεται σχεδόν στον αντίποδα από την φουκωϊκή εννοιολόγηση. Για τον Δοξιάδη, *«ο τρόπος με τον οποίο επιτυγχάνει ο Agamben τούτη την εννοιολογική εκκρίζωση*

⁹⁹ (Agamben G., σ. 11)

¹⁰⁰ (Δουζίνιας, 2020)

είναι άξιος θαυμασμού: Πρόκειται όντως για θεωρητική ταχυδακτυλουργία με θανατηφόρα αποτελεσματικότητα»¹⁰¹.

Το παράδοξο της κοινωνικής αποστασιοποίησης υπογραμμίζει και ο Roberto Esposito. Σε απάντηση του σε συνέντευξη που πραγματοποιήθηκε στις 16 Ιουνίου 2020 , σημειώνει ότι η αποστασιοποίηση δεν μπορεί να είναι κοινωνική και η αποστασιοποίηση παράγει πάντα αποτελέσματα αποκοινωνικοποίησης και μείωση των κοινοτικών μορφών ζωής. Κατά τη γνώμη του, όπως και με την ανοσία (immunity), όλα πρέπει να έχουν μέτρο και σωστή ισορροπία, με την έννοια ότι όλα τα ατομικά και κοινωνικά σώματα χρειάζονται έναν ορισμένο βαθμό ανοσίας. Ο στοχαστής εφιστά την προσοχή στην υιοθέτηση ακραίων μέτρων παρόλα αυτά. Εξηγεί: Δεν υπάρχει άτομο ή κοινωνικό σώμα που να μην έχει ανοσοποιητικό σύστημα. Θα πέθαινε χωρίς προστασία και κάποιο βαθμό ανοσίας. Το ανοσοποιητικό σύστημα είναι απαραίτητο για την επιβίωση του οργανισμού, αλλά όταν ξεπεράσει ένα συγκεκριμένο όριο, αρχίζει να καταστρέφει το ίδιο το σώμα που αρχικά προστάτευε. Αυτό το όριο ξεπερνιέται ακριβώς όταν η κοινωνική αποστασιοποίηση απαιτεί πλήρη ρήξη των κοινωνικών δεσμών. Τότε, ο κοινωνικός ιστός ξετυλίγεται και χαλάει. Το πιο σημαντικό χαρακτηριστικό της ανθρώπινης ζωής είναι οι κοινωνικές σχέσεις. Μια μορφή ζωής χωρίς τέτοιες σχέσεις, μια ζωή που συμπίπτει με γυμνή επιβίωση, δεν μπορεί να διατηρήσει μια κοινότητα για πολύ. Θα ήταν μια κοινωνία πλήρως βασισμένη στην γυμνή ζωή, μη άξια να βιωθεί¹⁰².

Κεντρικό ρόλο σε αυτή τη νέα μορφή κοινωνικών σχέσεων έχει η ανάπτυξη της ψηφιακής τεχνολογίας. Επειδή οι ανθρώπινες σχέσεις πραγματώνονται πλέον με όσο το δυνατόν λιγότερη φυσική παρουσία, η ψηφιακή τεχνολογία δίνει τη λύση. Και ενώ η είσοδος της απομακρυσμένης επικοινωνίας έχει προηγηθεί στις ζωές μας, εν καιρώ πανδημίας παρατηρείται μια εντατικοποίηση της χρήσης των εφαρμογών συνομιλίας και ανταλλαγής

¹⁰¹ (Δοξιάδης, 2021, σσ. 98-99)

¹⁰² (Esposito, The Biopolitics of Immunity in Times of COVID-19: An Interview with Roberto Esposito, 2020)

μηνυμάτων μέσω του διαδικτύου. Ο COVID-19 έχει επιταχύνει και πολλαπλασιάσει την εξάρτησή μας από τις ψηφιακές τεχνολογίες, μετατρέποντάς μας σε κυβερνοπολίτες (cyber citizens) που μπορούν να ελεγχθούν ανά πάσα στιγμή από παγκόσμιες εταιρείες τεχνολογίας. Ισχυροί νέοι κοινωνικοί φορείς κατέχουν πλέον την εξουσία στις συλλογικές μας ζωές¹⁰³. Σύμφωνα με τον Κοντιάδη, «*Η πανδημία αποτέλεσε τον καταλύτη και τον επιταχυντή για την ανάδυση, την επιβολή ή την (προσωρινή τουλάχιστον) επικράτηση μιας σειράς θεσμικών και κοινωνικών πρακτικών, περιορισμών, συμπεριφορών και μορφών οργάνωσης του κράτους, της οικονομίας, της απασχόλησης, της εκπαίδευσης, του δημόσιου χώρου, της υγειονομικής προστασίας και των ανθρώπινων σχέσεων*»¹⁰⁴.

Αφενός, οι ψηφιακές τεχνολογίες λειτούργησαν ενισχυτικά για την ψυχολογία των απομονωμένων ατόμων, ατόμων μοναχικών ή που για λόγους τήρησης των κανόνων πειθάρχησης που επιβλήθηκαν για την πρόληψη από το ιό, βρέθηκαν έγκλειστοι στο σπίτι. Η κοινωνική αποστασιοποίηση δε σήμαινε πάντα καταστροφή των ανθρώπινων επαφών, όπως θα σημείωνε ο Agamben. Η φυσική παρουσία που είναι μεν αναντικατάστατη αντικαταστάθηκε από το ηλεκτρονικό στίγμα και έδωσε σχήμα σε μια απομακρυσμένη μορφή σχέσεων. Μερικές φορές ουσιαστικότερη. Και αυτές ακριβώς οι τεχνολογίες που συμβάλουν στην αποστασιοποίηση των ατόμων, φαίνεται πως ήταν οι ίδιες που συνέβαλαν στη μη διάλυση του κοινωνικού ιστού¹⁰⁵.

Μολαταύτα, κατα την πανδημία παρατηρήθηκε (και συνεχίζεται) μια έντονη εμφάνιση μεθόδων και τεχνολογιών ηλεκτρονικής επιτήρησης των πολιτών. Με σκοπό τον έλεγχο της υπακοής στις γενικές κυβερνητικές γραμμές, τα άτομα εν γνώσει αλλά και εν αγνοία τους, συναίνεσαν στη παρακολούθησή τους με σκοπό τη συλλογή δεδομένων, βιοατρικών και όχι μόνο. Η επιτήρηση εντατικοποιήθηκε. Κάποιες από τις τεχνολογίες που χρησιμοποιήθηκαν από

¹⁰³ (Simeu, 2021)

¹⁰⁴ (Κοντιάδης, 2020)

¹⁰⁵ (Zaki, 2020)

τις κυβερνήσεις είναι: συσκευές ή βραχιόλια επιτήρησης, κάμερες και άλλες συσκευές παρακολούθησης στα σπίτια των ασθενών με covid-19, drones, συστήματα χωρικού εντοπισμού μέσω smartphone, βάσεις δεδομένων με τα στοιχεία των ήδη νοσούντων από τον ιό, και εφαρμογές αναγνώρισης προσώπου (facial recognition)¹⁰⁶. Χωρίς αμφιβολία, η ανάδυση αυτών των τεχνολογιών σημαίνει μια κοσμιοστορική μεταβολή¹⁰⁷. Από τις παλαιότερες μορφές ηλεκτρονικής επιτήρησης που μάχονταν το έγκλημα στον κυβερνοχώρο, μεταβαίνουμε σε ένα νέο κόσμο επιτηρήσεων για λόγους δημόσιας υγείας. Οι κυβερνήσεις ανά τον κόσμο χρησιμοποιούν αυτά τα τεχνολογικά μέσα όχι μόνο για να συλλέξουν βιοιατρικά δεδομένα, αλλά και για να δοκιμάσουν την κοινωνική αντοχή απέναντι στις γραμμές περιοριστικής πειθάρχησης.

Αυτό που αντικατέστησε την άμεση φυσική παρουσία είναι οι ψηφιακές επαφές, οι οποίες αποκτούν βάθος καθώς το ψηφιακό διαμεσολαβεί στις σχέσεις όλων των ειδών, όχι απαραίτητως μόνο τις διαπροσωπικές αλλά και τις επαγγελματικές και εκπαιδευτικές. Η τηλεργασία προτείνεται ως εναλλακτική λύση προς τον κίνδυνο της συνεύρεσης με άλλους συναδέλφους ή εξ αποστάσεως εκπαίδευση στους μαθητές. Σύμφωνα με τον Agamben, σε αυτό το σημείο εντοπίζεται ένα μεγαλύτερο πολιτικό ζήτημα. Αυτό που αφορά τη δημόσια σφαίρα και το δημόσιο λόγο. Αν δεν μπορούμε πλέον να συναντηθούμε *τετ α τετ* ή σε ομάδες για τη δημιουργία διάλογου και ανταλλαγής απόψεων, γίνεται ευκολότερο για τις εξωτερικές δυνάμεις να ελέγξουν και να εκμεταλλευτούν τα ατομικά υποκείμενα που είναι αποκομμένα του προνομίου της συζήτησης¹⁰⁸. Και καθώς αυτός μετα- ψηφιακός μετασχηματισμός επικρατεί, σχεδόν εξ ορισμού, θα πρέπει να αναπτυχθούν νέες μορφές αντίστασης, που δεν θα θυμίζουν τα παλιά αστικά πρότυπα διακυβέρνησης¹⁰⁹.

¹⁰⁶ (Okman, 2020)

¹⁰⁷ (Κοντιάδης, 2020)

¹⁰⁸ (Agamben, 2021)

¹⁰⁹ (Jandrić., 2018)

10. Η ατμόσφαιρα του φόβου

Το θεμελιώδες ερώτημα που γεννάται και απασχολεί την παρούσα εργασία είναι: πως μια ολόκληρη κοινωνία έχει συναινέσει, χτυπημένη από την πανδημία να αυτό-απομονώνεται στο σπίτι, να αναστέλλει τις κανονικότητες της ζωής της, τις σχέσεις που αφορούν την εργασία, τη φιλία, τον έρωτα ακόμα και τις θρησκευτικές και πολιτικές της πεποιθήσεις. Γιατί δεν έχουν υπάρξει μαζικές διαμαρτυρίες και αντιδράσεις όπως συνηθίζεται σε άλλες περιπτώσεις? Ένα καίριο φιλοσοφικό και ιστορικό ερώτημα- Γιατί σήμερα στις κοινωνίες της Δύσης δεν υπήρξε καμία αντίδραση σε βαθμό που να μην διαφέρουν από τις κοινωνίες της Ανατολής και καθεστώτων που βρίσκονται στον αντίποδα των φιλελεύθερων καθεστώτων.

Όταν ο Agamben έγραφε κατά τη πρόιμη φάση της πανδημίας στην Ιταλία, αναφέρεται διεξοδικά στις απαγορεύσεις σχετικά με τις κοινωνικές συναθροίσεις και τις δημόσιες εκδηλώσεις. Τι είναι αυτό που δημιούργησε το έδαφος για να δεχτούμε όλους αυτούς τους περιορισμούς, διερωτάται. Για τον στοχαστή, ήταν η ατμόσφαιρα του φόβου. Το πρώτο κύμα πανικού στην Ιταλία δείχνει ότι η κοινωνία δε πιστεύει σε τίποτα άλλο παρά στη «γυμνή ζωή», όπως αντικατοπτρίστηκε από την αντιμετώπιση των Ιταλών, οι οποίοι ήταν έτοιμοι να θυσιάσουν σχεδόν τα πάντα, ζωή, κοινωνικές σχέσεις, εργασία, φιλίες, ακόμα και θρησκευτικές και πολιτικές υποχρεώσεις, υπό το φόβο της μετάδοσης του θανατηφόρου ιού. Για τον Agamben, η γυμνή ζωή και ο φόβος της απώλειας της, δεν είναι κάτι που ενώνει την ανθρωπότητα, αλλά τη χωρίζει¹¹⁰. Ο γείτονας ακυρώνεται, ακόμα και οι εκκλησίες από τις οποίες κάποιος θα περίμενε αντιδράσεις έχουν σιωπήσει. Η ζωή συρρικνώνεται, και γίνεται στείρα ύπαρξη απογυμνωμένη από όλες τις άλλες εκδοχές της. Η επιβίωση είναι αυτό που μετράει όταν έρχεται αντιμετώπιση με το φόβο ενός ιού και η ζωή κάτω από αυτές τις συνθήκες απαιτεί τη θυσία των ελευθεριών για «λόγους ασφαλείας». Οι κίνδυνοι κρύβονται σε μια συνεχή κατάσταση φόβου και ανασφάλειας.

¹¹⁰ (Agamben G. , Που βρισκόμαστε? Η επιδημία ως πολιτική, 2021, pp. 46-50)

Παρ' ότι η βιοπολιτική υπονομεύει τα δικαιώματα, δεν οδηγεί στην εξαφάνιση της κυριαρχίας ωστόσο. Τη συνοδεύει και εμφανίζεται κάθε φορά που η εξουσία απειλείται. Μια περιορισμένη κατάσταση έκτακτης ανάγκης είχε επιβληθεί στους μετανάστες πριν από τα μέτρα με το επιχείρημα ότι ο αποκλεισμός του μετανάστη αποτελεί στρατηγική υπεράσπισης του «κοινωνικού σώματος» ανάλογη με την αντιμετώπιση της αρρώστιας. Οι μετανάστες είναι διπλά επικίνδυνοι: είναι ευκίνητοι σαν τους ιούς και μας φέρνουν ιούς και αρρώστιες. Το ξένο, διαφορετικό, «τριτοκοσμικό» σώμα μολύνει το υγιές ελληνικό. Πρέπει να αποτρέψουμε την εισβολή τους ή να τους απομονώσουμε βάζοντάς τους φυλακή και καραντίνα. Αλλά ο ιός μάς έβαλε όλους σε καραντίνα. Ο κίνδυνος είναι ο διπλάνος, όχι ο ξένος. Η προσωρινή «κατάσταση ανάγκης» που έχει επιβληθεί στους πρόσφυγες έγινε πλήρης και πολύ σκληρότερη από τις επιβολές ενός δικτατορικού καθεστώτος¹¹¹.

Αυτό που αντικατέστησε την άμεση φυσική παρουσία βεβαίως είναι οι ψηφιακές επαφές, οι οποίες αποκτούν βαρύτητα καθώς το ψηφιακό διαμεσολαβεί στις σχέσεις όλων των ειδών, όχι απαραίτητως μόνο τις διαπροσωπικές και ατομικές αλλά και τις επαγγελματικές και εκπαιδευτικές. Η τηλεργασία προτείνεται ως εναλλακτική λύση προς τον κίνδυνο της συνεύρεσης με άλλους συναδέλφους ή συμμαθητές στην ίδια αίθουσα. Και εδώ εντοπίζεται ένα μεγαλύτερο πολιτικό ζήτημα. Αυτό της επίδρασης στη δημόσια σφαίρα και του δημόσιου λόγου. Αν δεν μπορούμε πλέον να συναντηθούμε τετ α τετ ή σε ομάδες για να δημιουργηθεί ένας διάλογος, γίνεται ευκολότερο για τις εξωτερικές δυνάμεις να ελέγξουν και να εκμεταλλευτούν τα ατομικά υποκείμενα που είναι αποκομμένα του προνομίου της συζήτησης και της ανταλλαγής απόψεων.

¹¹¹ (Δουζίνιας, Η βιοπολιτική της επιδημίας Ι, 2020)

ΑΝΤΙ ΕΠΙΛΟΓΟΥ

Στην 1^η σελίδα της διπλωματικής εργασίας, παραθέτω το έργο του διάσημου graffiti artist Banksy, όπου απεικονίζει ένα νεαρό αγόρι να παίζει με μια σουπερ ηρωίδα, πολύ διαφορετική από τους σούπερ ήρωες που έχουμε συνηθίσει. Πρόκειται για μια νοσοκόμα που με υψωμένο το χέρι επιδεικνύει το ανάλογο σθένος για την αντιμετώπιση του κορωνοϊού. Ωστόσο, η εικόνα μπορεί να θεαθεί από πολλές οπτικές γωνίες. Το υψωμένο χέρι της μαχόμενης νοσοκόμας θα μπορούσε να συμβολίσει την αντίσταση στις ολοένα και αυξανόμενες απαγορεύσεις και εξουσίες που ανακύπτουν δίπλα μας με αφορμή την προστασία της υγείας. Δεν υπαινισσόμαστε φυσικά ότι το ζήτημα της πανδημίας, πρόκειται για φενάκη. Αλλά περισσότερο θέλουμε να υποβάλουμε τα γεγονότα σε μια διερώτηση και υγιή κριτική. Να καταστήσουμε δύσκολη μια εύκολη χειρονομία. Την εύκολη χειρονομία του να στέλνεις sms και να καταγράφεται ψηφιακά από μόνος σου, ενώ θα μπορούσες να συντάξεις μια έγγραφη δήλωση, την εύκολη χειρονομία του να βρίσκεσαι σε μια φούσκα που να αποκλείει ακόμα και το έτερον ήμισυ, ο φόβος που φωλιάζει διότι δεν ασκείται μια κριτική διερώτηση των πραγμάτων, την εύκολη χειρονομία της ταύτισης της επιμέλειας του εαυτού με το self test.

Πως μπορούμε να φροντίζουμε τον εαυτό μας χωρίς την εύκολη χειρονομία του να παίρνουμε άκριτα τα πράγματα όπως μας έρχονται, πράγματα που αφορούν το σώμα μας αλλά εν τέλει αφορούν τη σκέψη μας.

Βιβλιογραφία

- Agamben, G. (1999). *Τα δικαιώματα του ανθρώπου και η Βιοπολιτική*. (Κ. Παναγιώτης, Μεταφρ.) Αθήνα: Ελευθεριακή Κουλτούρα.
- Agamben, G. (2018). *Homo Sacer: Κυρίαρχη εξουσία και γυμνή ζωή*. (Τ. Παναγιώτης, Μεταφρ.) Αθήνα: Έρμα.
- Agamben, G. (2021). *Που βρισκόμαστε? Η επιδημία ως πολιτική*. Αθήνα: Αλήστου Μνήμης.
- Berge, L. (2020). Biopolitics and the Coronavirus. *Netherlands Journal of Political Philosophy*. doi:10.5553/NJLP/000097
- Esposito, R. (2008). *Bios: Biopolitics and Philosophy*. Minnesota, United States: University of Minnesota Press.
- Esposito, R. (2020, 06 16). The Biopolitics of Immunity in Times of COVID-19: An Interview with Roberto Esposito. (Τ. Christiaens, Δημοσιογράφος) Ανάκτηση από <https://antipodeonline.org/2020/06/16/interview-with-roberto-esposito/>
- Foucault, M. (2011). *Επιτήρηση και Τιμωρία, Η Γέννηση της Φυλακής*. Αθήνα: Πλέθρον.
- Foucault, M. (2011). *Ιστορία της σεξουαλικότητας 1: Βούληση για γνώση*. (Μ. Τάσος, Μεταφρ.) Αθήνα: Πλέθρον.
- Foucault, M. (2012). *Η Γέννηση της Βιοπολιτικής: Παραδόσεις στο Κολλέγιο της Γαλλίας (1978-1979)*. (Π. Βασίλης, Μεταφρ.) Αθήνα: Πλέθρον.
- Liesen, L. T. (2012). "The Competing Meanings of 'Biopolitics' in Political Science: Biological and Postmodern Approaches to Politics." 31. Association for Politics and the Life Sciences. doi:http://www.jstor.org/stable/23359808
- Parkinson, P. (2021). Matt Hancock affair: Health secretary apologises for breaking social distancing guidelines. *BBC News*.
- Reader, J. (2021). *Review of Giorgio Agamben (2021). Where Are We Now? The Epidemic as Politics*. Ανάκτηση από 10.1007/s42438-021-00247-3
- Ritzer, G. (2012). *Σύγχρονη Κοινωνιολογική Θεωρία*. Αθήνα: Κριτική.
- Simeu, B. (2021). The COVID-19 pandemic has made us reliant on digital technologies, eroding our privacy. *The Conversation*. Ανάκτηση από <https://theconversation.com/the-covid-19-pandemic-has-made-us-reliant-on-digital-technologies-eroding-our-privacy-168792>
- Zaki, J. (2020). 'Social distancing' shouldn't mean losing human connection. *Washington Post*. Ανάκτηση από https://www.washingtonpost.com/health/social-distancing-shouldnt-mean-losing-human-connection/2020/03/12/89fbb85c-63c0-11ea-acc80c22bbee96f_story.html
- Δουζίνας, Κ. (2020). Η βιοπολιτική της επιδημίας Ι. *Τα Νέα*. Ανάκτηση από <https://douzinias.gr/%CE%B7-%CE%B2%CE%B9%CE%BF%CF%80%CE%BF%CE%BB%CE%B9%CF%84%CE%B9%CE%B>

A%CE%AE-%CF%84%CE%B7%CF%82-
%CE%B5%CF%80%CE%B9%CE%B4%CE%B7%CE%BC%CE%AF%CE%B1%CF%82-1/

Δουζίνας, Κ. (2020). Η βιοπολιτική της πανδημίας. Στο *Αποτυπώσεις σε στιγμές κινδύνου* (σσ. 137-148). Αθήνα: Νήσος.

Φουκώ, Μ. (1987). *Εξουσία, γνώση και ηθική*. (Ζ. Σαρίκας, Μεταφρ.) Αθήνα: Ύψιλον.

Φουκώ, Μ. (1991). *Η μικροφυσική της εξουσίας*. (Λ. Τρουλινού, Μεταφρ.) Αθήνα: Ύψιλον.