

Τίτλος πρωτοτύπου: GIORGIO AGAMBEN
Homo sacer – Il potere sovrano e la nuda vita

Πρώτη έκδοση: 1995, Giulio Einaudi editore s.p.a., Torino
Copyright © Giorgio Agamben

ΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΗ ΘΕΩΡΙΑ – ΚΡΙΤΙΚΗ

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

© Για την ελληνική γλώσσα, εκδόσεις SCRIPTA
Ασκληπιού 10, Αθήνα 106 80, τηλ.: 210.3616528, fax: 210.3616529
<http://www.scripta.gr> – e-mail: scripta@hellasnet.gr

ISBN 960-7909-65-8

GIORGIO AGAMBEN

HOMO SACER

ΚΥΡΙΑΡΧΗ ΕΞΟΥΣΙΑ
ΚΑΙ ΓΥΜΝΗ ΖΩΗ

Μετάφραση

ΠΑΝΑΓΙΩΤΗΣ ΤΣΙΑΜΟΥΡΑΣ

Επιμέλεια-Επίμετρο

ΓΙΑΝΝΗΣ ΣΤΑΥΡΑΚΑΚΗΣ

ΕΚΔΟΣΕΙΣ SCRIPTA

ΑΘΗΝΑ 2005

ΤΡΙΤΟ ΜΕΡΟΣ

*Το στρατόπεδο ως βιοπολιτικό παράδειγμα
της νεωτερικότητας*

Η ΠΟΛΙΤΙΚΟΠΟΙΗΣΗ ΤΗΣ ΖΩΗΣ

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

8. ένταλμα, κλήτευση. (Σ.τ.μ.)

9. πολίτης. (Σ.τ.μ.)

10. σώμα. (Σ.τ.μ.)

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

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

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

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

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

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

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

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

14. εις Γουέστμινστερ. (Σ.τ.μ.)

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

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

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

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

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

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

16. *De cive*, ό.π., σ. 93.

2

ΤΑ ΔΙΚΑΙΩΜΑΤΑ ΤΟΥ ΑΝΘΡΩΠΟΥ
ΚΑΙ Η ΒΙΟΠΟΛΙΤΙΚΗ

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

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

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

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

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

3. ευφρολόγημα. (Σ.τ.μ.)

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

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

4. Γαλλικά στο πρωτότυπο

5. Γαλλικά στο πρωτότυπο.

6. Γαλλικά στο πρωτότυπο.

7. Γαλλικά στο πρωτότυπο.

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

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

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

9. παλαιού καθεστώτος. (Σ.τ.μ.)

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

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

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

12. δίκαιο του εδάφους. (Σ.τ.μ.)

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

13. δίκαιο του αίματος. (Σ.τ.μ.)

14. τα μέλη της κυριαρχίας. (Σ.τ.μ.)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

21. πολιτικό θέατρο. (Σ.τ.μ.)

22. οίκος, οίκος ανοχής. (Σ.τ.μ.)

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

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

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

24. συντρόφου. (Σ.τ.μ.)

25. Γαλλικά στο πρωτότυπο.

3

ΖΩΗ ΑΝΑΞΙΑ ΝΑ ΒΙΩΘΕΙ

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

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

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

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

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

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

1. τομίδιο. (Σ.τ.μ.)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

8. Πρόγραμμα ευθανασίας. (Σ.τ.μ.)

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

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

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

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

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

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

4

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

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

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

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

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

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

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

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

2. *État et santé*, ό.π., σ. 34.

3. *État et santé*, ό.π., σ. 51.

4. *État et santé*, ό.π., σ. 48.

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

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

5. *État et santé*, ό.π., σ. 40.

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

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

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

7. *État et santé*, ό.π., σ. 84.

8. *État et santé*, ό.π., σ. 88.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Σε ολόκληρο το κείμενο, το οποίο συν τοις άλλοις γράφτηκε σε μια στιγμή κατά την οποία η προσχώρηση στον ναζισμό του δασκάλου του στη Φράιμπουργκ αποτελούσε ακόμη ένα καυτό ζήτημα, το όνομα του Heidegger δεν μνημονεύεται καθόλου. Αλλά η σημείωση που προστέθηκε το 1991, όταν το κείμενο αναδημοσιεύτηκε στα *Cahiers De l'Hermes*, δεν επιτρέπει την παραμικρή αμφιβολία σχετικά με τη θέση, την οποία πάντως ο προσεκτικός αναγνώστης θα έπρεπε να είχε ήδη εντοπίσει ανάμεσα στις γραμμές, ότι δηλαδή ο ναζισμός, ως «στοιχειακό κακό», έχει τη συνθήκη δυνατότητάς του στην ίδια τη δυτική φιλοσοφία και ιδιαιτέρως στη χαϊντεγκεριανή οντολογία: «μία δυνατότητα η οποία εγγράφεται στην οντολογία του Είναι το οποίο μεριμνά να Είναι – για το οποίο¹⁵ “dem es in seinem Sein um dieses Sein selbst geht”¹⁶».¹⁷

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

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

15. Γαλλικά στο κείμενο.

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

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

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

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

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

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

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

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

5

VP

(ΑΝΘΡΩΠΙΝΑ ΠΕΙΡΑΜΑΤΟΖΩΑ)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Η μοναδική δυνατή απάντηση είναι ότι, σε αμφότερες τις περιπτώσεις, καταλυτικό ρόλο διαδραμάτισε η ιδιαίτερη θέση των VP (καταδικασμένων σε θάνατο ή κρατούμενων σε ένα στρατόπεδο συγκέντρωσης – θα πρέπει να υπενθυμίσουμε ότι η είσοδος στο στρατόπεδο σήμαινε τον οριστικό αποκλεισμό από την πολιτική κοινότητα). Επειδή ακριβώς επρόκειτο για ανθρώπους που στερούνταν όλων σχεδόν των δικαιωμάτων και όλων των προσδοκιών που συνηθίζουμε να αποδίδουμε στην ανθρώπινη ύπαρξη, και, παρά ταύτα, ακόμη ζωντανούς σε βιολογικό επίπεδο, τοποθετούνταν σε μια ζώνη-όριο μεταξύ ζωής και θανάτου, μεταξύ εσωτερικού και εξωτερικού, όπου δεν αποτελούσαν πλέον παρά μόνο γυμνή ζωή. Με άλλα λόγια, καταδικασμένοι σε θάνατο και κάτοικοι των στρατοπέδων εξομοιώνονται ασυνείδητα με τους *homines sacri*, με μια ζωή η οποία

μπορεί να αφαιρεθεί δίχως να διαπραχθεί ανθρωποκτονία. Ο χρόνος που μεσολαβεί μεταξύ της καταδίκης σε θάνατο και της εκτέλεσης, όπως ο περίφρακτος χώρος του στρατοπέδου, οριοθετεί ένα εξωχρονικό και εξωεδαφικό κατώφλι, όπου το ανθρωπινό σώμα διαχωρίζεται από το φυσιολογικό πολιτικό καθεστώς του, δηλαδή από τη φυσιολογική πολιτική υπόστασή του, και, σε κατάσταση εξαίρεσης, εγκαταλείπεται στα πιο ακραία δεινά, όπου το πείραμα, ως μια τελετή εξιλασμού, μπορεί να το επαναφέρει στη ζωή (θα πρέπει να ενθυμούμαστε ότι χάρη, αναστολή ή μετριασμός του υπόλοιπου της ποινής συνιστούν εκφάνσεις της κυρίαρχης εξουσίας ζωής και θανάτου) ή να το παραδώσει οριστικά και αμετάκλητα στον θάνατο στον οποίο ήδη ανήκει. Εκείνο όμως που μας ενδιαφέρει εδώ είναι ότι, στον βιοπολιτικό ορίζοντα που χαρακτηρίζει τη νεωτερικότητα, ο ιατρός και ο επιστήμονας κινούνται σε εκείνη την ουδέτερη ζώνη όπου, κάποτε, μόνο ο κυρίαρχος μπορούσε να εισδύσει.

6

Η ΠΟΛΙΤΙΚΟΠΟΙΗΣΗ ΤΟΥ ΘΑΝΑΤΟΥ

6.1. Το 1959 δύο γάλλοι νευροφυσιολόγοι, ο P. Mollaret και ο M. Goulon, δημοσίευσαν στη *Revue neurologique* μια σύντομη μελέτη όπου προσέθεταν στη μέχρι την εποχή εκείνη γνωστή φαινομενολογία του κώματος και μια καινούργια και ακραία μορφή – την οποία οι ίδιοι αποκαλούσαν *coma dépassé* (θα μπορούσαμε να την αποδώσουμε ως «υπερβαθέν κώμα»/«μη αναστρέψιμο κώμα»¹). Πλάι στο κλασικό κώμα, το οποίο χαρακτηρίζεται από την απώλεια των λειτουργιών της σχεσιακής ζωής, των λειτουργιών σχέσης του ατόμου (συνείδηση, κινητικότητα, αισθητικότητα, ευαισθησία, αντανακλαστικά) και από τη διατήρηση των φυτικών λειτουργιών της ζωής (αναπνοή, κυκλοφορία, θερμορύθμιση), η ιατρική φιλολογία εκείνων των χρόνων διέκρινε, πράγματι, ένα άγρυπνο κώμα, όπου η απώλεια των λειτουργιών σχέσης δεν ήταν πλήρης, και ένα κώμα *carus*,² όπου η διατήρηση των λειτουργιών της φυτικής ζωής χαρακτηριζόταν από σοβαρές διαταραχές. «Σε αυτούς τους τρεις παραδοσιακούς βαθμούς κώματος», έγραφαν προκλητικά ο Mollaret και ο Goulon, «εμείς προτείνουμε να προστεθεί και ένας τέταρτος βαθμός, το *coma dépassé*..., δηλαδή το κώμα όπου στην πλήρη ακύρωση των λειτουργιών της σχεσιακής ζωής αντιστοιχεί μια εξίσου ολοκληρωτική ακύρωση των λειτουργιών της φυτικής ζωής».³

1. Ουσιαστικά πρόκειται για τον γνωστότερο ως «κλινικό θάνατο». (Σ.τ.μ.)

2. βαθύ κώμα, κάρος. (Σ.τ.μ.)

3. P. Mollaret – M. Goulon, «Le coma dépassé», σε *Revue neurologique*, 101, 1959, σ. 4.

Η ηθελημένα παράδοξη διατύπωση (ένα στάδιο της ζωής επέκεινα της παύσης όλων των ζωτικών λειτουργιών) υπαινίσσεται ότι το «υπερβαθέν κώμα» αποτελούσε έναν αναπόσπαστο καρπό (*garçon* το αποκαλούν οι συγγραφείς, χρησιμοποιώντας έναν όρο ο οποίος δηλώνει τα λύτρα, την υπερβολική τιμή που καταβάλλεται για ένα πράγμα) των νέων τεχνολογικών μέσων διατήρησης της ζωής και ανάνηψης (τεχνητή αναπνοή, διατήρηση της καρδιακής κυκλοφορίας μέσω ενδοφλέβιας έγχυσης αδρεναλίνης, τεχνικές ελέγχου της θερμοκρασίας του σώματος κλπ.). Πράγματι, η επιβίωση του ασθενούς που βρισκόταν σε «υπερβαθέν κώμα» έπαυε αυτομάτως μόλις διακόπτονταν οι τεχνικές και τα συστήματα τεχνητής διατήρησης της ζωής και ανάνηψης: τότε, την πλήρη απουσία αντίδρασης στα ερεθίσματα που χαρακτηρίζει το βαθύ κώμα την ακολουθούσε το άμεσο καρδιαγγειακό κολάπσους και η παύση οποιασδήποτε αναπνευστικής κίνησης. Αν, παρ' όλα αυτά, τα συστήματα τεχνητής διατήρησης της ζωής και ανάνηψης εξακολουθούσαν να λειτουργούν, η επιβίωση του ασθενούς μπορούσε να επιμηκυνθεί, για όσο καιρό το μυοκάρδιο, ανεξάρτητο πλέον από κάθε νευρικό προσαγωγό, ήταν ακόμη σε θέση να συστέλλεται με επαρκή ρυθμό και με αρκετή ενέργεια ώστε να εξασφαλίζει την αγγείωση των άλλων σπλαχνικών αρτηριών (σε γενικές γραμμές, όχι για περισσότερες από μερικές ημέρες). Επρόκειτο όμως για πραγματική «επιβίωση»; Τι ήταν στα αλήθεια εκείνη η ζώνη της ζωής που κειτόταν επέκεινα του κώματος; Ποιος είναι ή τι είναι ο άνθρωπος που βρίσκεται σε κατάσταση «μη αναστρέψιμου κώματος»; «Μπροστά σε αυτούς τους δυστυχημένους ανθρώπους», υπογραμμίζουν οι συγγραφείς, «οι οποίοι ενσαρκώνουν τις καταστάσεις που ορίσαμε ως *coma dépassé*, όταν η καρδιά συνεχίζει να χτυπά, μέρα με την ημέρα, χωρίς να σημειώνεται η παραμικρή αφύπνιση και επαναδραστηριοποίηση των λειτουργιών της ζωής, η απελπισία καταλήγει να επικρατήσει του οίκτου και ο πειρασμός να πατήσεις τον λυτρωτικό διακόπτη γίνεται οξύτατος».⁴

4. «Le coma dépassé», ό.π., σ. 14.

6.2. Ο Mollaret και ο Goulon αντιλήφθηκαν αμέσως ότι το ενδιαφέρον που παρουσίαζε το *coma dépassé* πήγαινε πολύ πέρα από το τεχνικο-επιστημονικό ζήτημα της διατήρησης της ζωής και της ανάνηψης με τεχνητά μέσα: ούτε λίγο ούτε πολύ, το διακύβευμα ήταν ο ίδιος ο προσδιορισμός του θανάτου. Πράγματι, έως τότε η διάγνωση του θανάτου ήταν αποκλειστικά έργο του ιατρού, ο οποίος τον διαπίστωνε ακολουθώντας παραδοσιακά κριτήρια που για πολλούς αιώνες είχαν παραμείνει ουσιαστικά αμετάβλητα: το σταμάτημα των χτύπων της καρδιάς και τη διακοπή της αναπνοής. Το «υπερβαθέν κώμα» καθιστούσε σαθρά αυτά τα δύο αρχαιότατα κριτήρια διαπίστωσης του θανάτου, και, διανοίγοντας μια ουδέτερη ζώνη μεταξύ κώματος και αποβίωσης, καθιστούσε αναγκαία την ταυτοποίηση νέων κριτηρίων και την καθιέρωση νέων ορισμών. Όπως παρατηρούσαν οι δύο νευροφυσιολόγοι, το πρόβλημα επεκτεινόταν «μέχρι του σημείου να θέτει υπό συζήτηση τα έσχατα σύνορα της ζωής και, ακόμη παραπέρα, μέχρι τη θέσπιση ενός δικαίου που θα προσδιορίζει επακριβώς την ώρα του επίσημου θανάτου».⁵

Το ζήτημα είχε προσλάβει ακόμη πιο επείγοντα χαρακτήρα και είχε καταστεί ακόμη πιο περίπλοκο, καθώς, εξαιτίας μιας από εκείνες τις ιστορικές συμπτώσεις που δεν είμαστε σε θέση να κατανοήσουμε αν είναι τυχαίες ή όχι, οι πρόοδοι των τεχνικών διατήρησης της ζωής και ανάνηψης, οι οποίες είχαν επιτρέψει την εμφάνιση του *coma dépassé*, σημειώθηκαν ταυτοχρόνως με την ανάπτυξη και την τελειοποίηση των τεχνολογιών μεταμόσχευσης. Η κατάσταση του προσώπου που βρισκόταν σε «υπερβαθέν κώμα» ήταν η ιδανική συνθήκη για την αφαίρεση των οργάνων, αλλά αυτό συνεπαγόταν και προϋπέθετε ότι πρώτα θα είχε προσδιοριστεί με απόλυτη ακρίβεια και βεβαιότητα η στιγμή του θανάτου, ώστε να μην υπάρχει ο κίνδυνος να κατηγορηθεί για ανθρωποκτονία ο χειρουργός που πραγματοποιούσε τη μεταμόσχευση. Το 1968, μια ειδική επιτροπή του Πανεπιστημίου του Χάρβαρντ («The Ad Hoc Com-

5. «Le coma dépassé», ό.π., σ. 4.

mittee of the Harvard Medical School») καθόρισε τα κριτήρια της αποβίωσης και εγκαινίασε την έννοια του «εγκεφαλικού θανάτου» (*brain death*), η οποία, από εκείνη τη στιγμή, έμελλε να επιβληθεί βαθμηδόν (μολονότι αυτό δεν συνέβη άνευ πολεμικών και αντιπαραθέσεων) στη διεθνή επιστημονική κοινότητα, μέχρι που κατέληξε να διεισδύσει στη νομοθεσία πολλών αμερικανικών και ευρωπαϊκών κρατών. Η σκοτεινή ζώνη, επέκεινα του κώματος, την οποία ο Mollaret και ο Goulon άφησαν να αιωρείται μετέωρη μεταξύ της ζωής και του θανάτου, παρέχει σήμερα ακριβώς το νέο κριτήριο του θανάτου («ο κύριος στόχος μας», διακηρύσσει ήδη από τις πρώτες της αράδες η αναφορά του Χάρβαρντ, «είναι να προσδιορίσουμε το μη αναστρέψιμο κώμα ως το νέο κριτήριο θανάτου»⁶). Από τη στιγμή που τα κατάλληλα ιατρικά τεστ θα επιβεβαιώναν τον θάνατο ολόκληρου του εγκεφάλου (όχι μόνο του *neocortex*,⁷ αλλά και του *brain stem*⁸), ο ασθενής θα έπρεπε να θεωρείται νεκρός, ακόμη και αν, χάρη στα συστήματα τεχνητής διατήρησης της ζωής και ανάνηψης, εξακολουθούσε να αναπνέει.

6.3. Είναι προφανές ότι δεν έχουμε την πρόθεση να υπεισέλθουμε στην επιστημονική συζήτηση γύρω από τον εγκεφαλικό θάνατο, αν, δηλαδή, αυτός συνιστά ή όχι το απαραίτητο και επαρκές κριτήριο για τη διαπίστωση του θανάτου ή αν η τελευταία λέξη θα πρέπει να αφήνεται στα παραδοσιακά κριτήρια. Δημιουργείται ωστόσο αναπόφευκτα η εντύπωση ότι ολόκληρη η συζήτηση περιέρχεται σε αξεδιάλυτες λογικές αντιφάσεις και ότι η έννοια «θάνατος» όχι μόνο δεν έχει καταστεί περισσότερο ακριβής, αλλά ταλαντεύεται από τον έναν πόλο στον άλλον με τη μεγαλύτερη δυνατή αοριστία, περιγράφοντας έναν φαύλο κύκλο ούτε λίγο ούτε πολύ παραδειγματικό. Πράγματι,

6. Harvard Report (Harvard University Medical School), «A Definition of Irreversible Coma», σε *JAMA*, 205, 1968, σ. 85.

7. νεοφλοιού. (Σ.τ.μ.)

8. εγκεφαλικό στέλεχος. (Σ.τ.μ.)

από την άλλη πλευρά, ο εγκεφαλικός θάνατος αντικαθιστά ως μοναδικό αυστηρό κριτήριο τον συστημικό (*sistemico*) ή σωματικό θάνατο, ο οποίος θεωρείται πλέον ανεπαρκής· από την άλλη, όμως, είναι ακόμη ο τελευταίος που, λίγο πολύ συνειδητά, καλείται να παράσχει το αποφασιστικό κριτήριο. Για τον λόγο αυτό προκαλεί έκπληξη το γεγονός ότι οι θιασώτες του εγκεφαλικού θανάτου μπορούν να γράφουν με κάθε ειλικρίνεια και παρρησία ότι «... (ο εγκεφαλικός θάνατος) οδηγεί αναπόδραστα σε βραχύ χρονικό διάστημα στον θάνατο»,⁹ ή (όπως κάνει και η αναφορά της Φιλανδικής Υπηρεσίας Υγείας) ότι «αυτοί οι ασθενείς (των οποίων διαγνώστηκε ο εγκεφαλικός θάνατος, και οι οποίοι, συνεπώς, ήταν ήδη νεκροί) πέθαναν εντός ενός εικοσιτετραώρου».¹⁰ Ο David Lamb, ένας ένθερμος συνήγορος του εγκεφαλικού θανάτου, ο οποίος μάλιστα είχε επισημάνει αυτές τις αντιφάσεις, γράφει από την πλευρά του, έχοντας πρώτα μνημονεύσει μια σειρά μελετών που αποδεικνύουν ότι η καρδιακή ανακοπή ακολουθεί εντός ολίγων ημερών από τη διάγνωση του εγκεφαλικού θανάτου: «Σε πολλές από αυτές τις μελέτες σημειώνονται διακυμάνσεις στις κλινικές εξετάσεις, όλες τους εντούτοις αποδεικνύουν ότι ο σωματικός θάνατος ακολουθεί αναπόφευκτα τον εγκεφαλικό θάνατο».¹¹ Με καταφανή λογική ασυνέπεια, η καρδιακή ανακοπή —η οποία πριν από λίγο είχε απορριφθεί ως έγκυρο κριτήριο θανάτου— επανεμφανίζεται για να αποδείξει την ακρίβεια του κριτηρίου που έπρεπε να την αντικαταστήσει.

Αυτός ο μετεωρισμός του θανάτου στη σκιερή ζώνη επέκεινα του κώματος αντικατοπτρίζεται και σε μια ανάλογη ταλάντευση μεταξύ ιατρικής και δικαίου, μεταξύ ιατρικής απόφασης και νομικής απόφασης. Το 1974, ο συνήγορος υπεράσπισης του

9. Douglas N. Walton, *Brain death. Ethical Considerations*, Purdue University Press, West Lafayette, Ιντιάνα 1980, σ. 51.

10. David Lamb, *Death, Brain Death and Ethics*, State University of New York Press, Ωλμπανυ 1985, σ. 56.

11. *Death, Brain Death and Ethics*, ό.π., σ. 63.

Andrew D. Lyons, ο οποίος κατηγορούνταν ενώπιον ενός δικαστηρίου της Καλιφόρνιας ότι είχε πυροβολήσει και φονεύσει έναν άνθρωπο, αντέταξε ότι η αιτία του θανάτου του θύματος δεν ήταν η σφαίρα που έριξε ο πελάτης του, αλλά η αφαίρεση της καρδιάς σε κατάσταση εγκεφαλικού θανάτου που διενήργησε ο χειρουργός Norman Shumway, για να πραγματοποιήσει μια μεταμόσχευση. Δεν ασκήθηκε δίωξη εναντίον του δόκτορα Shumway· είναι αδύνατον όμως να διαβάσουμε χωρίς να αισθανθούμε κάποια δυσφορία τη δήλωση με την οποία ο ίδιος έπεισε το δικαστήριο για την αθωότητά του: «Εγώ διαβεβαιώνω ότι ένας άνθρωπος του οποίου ο εγκέφαλος έχει πάψει να λειτουργεί είναι νεκρός. Αυτό είναι το μόνο κριτήριο που μπορεί να εφαρμοστεί καθολικά, γιατί ο εγκέφαλος είναι το μόνο όργανο που δεν μπορεί να μεταμοσχευτεί».¹² Σύμφωνα με κάθε αγαθή λογική, αυτό θα συνεπαγόταν ότι, όπως ο καρδιακός θάνατος έπαυε να παρέχει ένα έγκυρο κριτήριο, όταν επινοήθηκαν οι τεχνικές τεχνητής διατήρησης της ζωής και εκείνες της μεταμόσχευσης, έτσι και ο εγκεφαλικός θάνατος θα έπαυε να είναι τέτοιος, την ημέρα που θα λάμβανε χώρα, καθ' υπόθεση, η πρώτη μεταμόσχευση εγκεφάλου. Με τον τρόπο αυτό ο θάνατος καθίσταται ένα επιφανόμενο της τεχνολογίας της μεταμόσχευσης.

Ένα τέλειο παράδειγμα αυτής της ταλάντευσης του θανάτου αποτελεί η περίπτωση της Karen Quinlan, του κοριτσιού από τις ΗΠΑ που έπεσε σε βαθύ κώμα και διατηρήθηκε στη ζωή για πολλά χρόνια με τη βοήθεια των συστημάτων της τεχνητής αναπνοής και λήψης τροφής. Έπειτα από απαίτηση των γονιών, ένα δικαστήριο επέτρεψε τελικά τη διακοπή της τεχνητής αναπνοής, ώστε το κορίτσι να θεωρείται πλέον νεκρό. Στο σημείο αυτό η Karen, αν και σε κώμα, άρχισε να αναπνέει εκ νέου φυσιολογικά και «επέζησε» σε συνθήκες τεχνητής λήψης τροφής μέχρι το 1985, έτος του φυσικού «θανάτου» της. Είναι προφανές ότι το σώμα της Karen Quinlan είχε εισέλθει στην πραγματικότητα σε μια ζώνη απροσδιοριστίας, όπου οι λέξεις

12. *Death, Brain Death and Ethics*, ό.π., σ. 75.

«ζωή» και «θάνατος» είχαν χάσει το νόημά τους και η οποία, τουλάχιστον από αυτή την άποψη, δεν διαφέρει και ιδιαιτέρως από τον χώρο εξαίρεσης στον οποίο κατοικεί η γυμνή ζωή.

6.4. Όλα τα προηγούμενα σημαίνουν ότι σήμερα (όπως υπονοεί και η επισήμανση του Peter Medawar, κατά τον οποίο «στη βιολογία, οι αντιπαραθέσεις σχετικά με το νόημα των λέξεων “ζωή” και “θάνατος” είναι δείκτης μιας συζήτησης χαμηλού επιπέδου») ζωή και θάνατος δεν αποτελούν κυριολεκτικώς επιστημονικές έννοιες, αλλά πολιτικές έννοιες, που, ως τέτοιες, αποκτούν ένα ακριβές νόημα μόνο διαμέσου μιας απόφασης. Τα «οδυνηρώς και ακαταπαύστως μετατιθέμενα σύνορα», για τα οποία έκαναν λόγο ο Mollaret και ο Goulon, είναι σύνορα κινητά, δηλαδή μεταβλητά, γιατί είναι σύνορα βιοπολιτικά, και το γεγονός ότι σήμερα βρίσκεται σε εξέλιξη μια ευρεία διαδικασία, όπου το διακύβευμα είναι ακριβώς ο επαναπροσδιορισμός τους, καταδεικνύει ότι η άσκηση της κυρίαρχης εξουσίας περνά περισσότερο από κάθε άλλη στιγμή μέσα από αυτά και, για άλλη μια φορά, διατρέχει τις ιατρικές και βιολογικές επιστήμες.

Σε ένα ευφυές άρθρο του, ο Willard Gaylin επικαλέστηκε το φάσμα σωμάτων –που ο ίδιος αποκαλεί *neomorts*¹³– τα οποία θα είχαν το νομικό καθεστώς των πτωμάτων, αλλά θα μπορούσαν να διατηρήσουν, ενόψει ενδεχόμενων μεταμοσχεύσεων, κάποια χαρακτηριστικά της ζωής: «θα ήταν ζεστά, παλλόμενα και διουρούντα».¹⁴ Σε ένα αντίθετο πεδίο, ένας θιασώτης του εγκεφαλικού θανάτου χαρακτήρισε ως έναν *faux vivant*¹⁵ το σώμα που διατηρείται ζωντανό με τεχνητά μέσα, υποστηρίζοντας ότι είναι θεμιτή οποιαδήποτε παρέμβαση πάνω του δίχως καμία επιφύλαξη.¹⁶

13. νεονεκροί, νέοι νεκροί. (Σ.τ.μ.)

14. Willard Gaylin, «Harvesting the Dead», σε *Harper's*, 23 Σεπτεμβρίου 1974, σ. 30.

15. ψευδοζωντανό. (Σ.τ.μ.)

16. François Dagognet, *Le maîtrise du vivant*, Hachette, Παρίσι 1988, σ. 189.

Η νοσοκομειακή αίθουσα ανάνηψης –όπου ταλαντεύονται μεταξύ ζωής και θανάτου ο *peu-mort*, το πρόσωπο που βρίσκεται σε «υπερβαθέν κώμα» και ο *faux vivant*– οροθετεί έναν χώρο εξαίρεσης όπου προβάλλει σε καθαρή μορφή μια γυμνή ζωή για πρώτη φορά πλήρως ελεγχόμενη από τον άνθρωπο και την τεχνολογία του. Και επειδή ακριβώς πρόκειται όχι για ένα φυσικό σώμα, αλλά για μια ακραία ενσάρκωση του *homo sacer* (ορισμένοι έφτασαν στο σημείο να αποκαλέσουν το πρόσωπο που βρίσκεται σε «υπερβαθέν κώμα» ως «μια ενδιάμεση ύπαρξη μεταξύ του ανθρώπου και του ζώου»), το διακύβευμα είναι, για ακόμη μια φορά, ο ορισμός μιας ζωής η οποία μπορεί να αφαιρεθεί δίχως να διαπραχθεί ανθρωποκτονία (και η οποία, όπως ο *homo sacer*, είναι «άθυτη», με την έννοια ότι δεν θα μπορούσε προφανώς να θανατωθεί συνεπεία μιας θανατικής ποινής).

Ως εκ τούτου δεν εκπλήσσει το γεγονός ότι μεταξύ των περισσότερο ένθερμων υποστηρικτών του εγκεφαλικού θανάτου και της νεωτερικής βιοπολιτικής συγκαταλέγονται και εκείνοι οι οποίοι επικαλούνται την παρέμβαση του κράτους, το οποίο, αποφασίζοντας τη στιγμή του θανάτου, θα επιτρέπει την ακώλυτη παρέμβαση πάντα στον «ψευδοζωντανό», όσο αυτός βρίσκεται στην αίθουσα ανάνηψης.

Είναι λοιπόν απαραίτητο να προσδιορίσουμε με ακρίβεια τη στιγμή του τέλους και να μην επιμένουμε πλέον, όπως έκαναν κάποτε παθητικά, στη νεκρική ακαμψία και, ακόμη λιγότερο, στα συμπτώματα σήψης, αλλά να στηριχτούμε μόνο στον εγκεφαλικό θάνατο... Από εδώ έπεται και η δυνατότητα να παρέμβουμε στον ψευδοζωντανό... Μόνο το κράτος είναι σε θέση να το κάνει και οφείλει να το κάνει... Οι οργανισμοί ανήκουν στη δημόσια εξουσία: το σώμα εθνικοποιείται (*les organismes appartiennent à la puissance publique: on nationalise le corps*).¹⁷

17. *Le maîtrise du vivant*, ό.π., σ. 189.

Ούτε ο Reiter ούτε ο Verschuer είχαν εκφράσει ποτέ τόσο τολμηρές προτάσεις αναφορικά με το ζήτημα της πολιτικοποίησης της γυμνής ζωής· αλλά (και αυτό συνιστά ένα σαφές σημάδι ότι η βιοπολιτική έχει υπερβεί ένα νέο κατώφλι) στις νεωτερικές δημοκρατίες είναι δυνατόν να υποστηρίξουμε δημοσίως αυτό που οι ναζιστές βιοπολιτικοί δεν τολμούσαν να πουν.

7

ΤΟ ΣΤΡΑΤΟΠΕΔΟ ΩΣ ΝΟΜΟΣ
ΤΗΣ ΝΕΩΤΕΡΙΚΟΤΗΤΑΣ

7.1. Αυτό που συνέβη στα στρατόπεδα συγκέντρωσης υπερβαίνει σε τέτοιο βαθμό τη δικαιική έννοια του εγκλήματος, ώστε συχνά παραλείφθηκε απλώς να ληφθεί υπόψη η ειδική δικαιο-πολιτική δομή εντός της οποίας έλαβαν χώρα αυτά τα γεγονότα. Το στρατόπεδο είναι μόνο ο τόπος όπου συντελέστηκε η πιο απόλυτη *conditio inhumana*¹ που εμφανίστηκε ποτέ πάνω στη γη: σε τελική ανάλυση, αυτό είναι που μετρά τόσο για τα θύματα όσο και για τους μεταγενέστερους. Εμείς εδώ θα ακολουθήσουμε σκοπίμως και με αποφασιστικότητα την αντίστροφη κατεύθυνση. Δεν θα συναγάγουμε τον ορισμό του στρατοπέδου από τα γεγονότα που συνέβησαν εντός του, αλλά, απεναντίας, θα θέσουμε μάλλον ερωτήματα, όπως: τι είναι ένα στρατόπεδο, ποια είναι η δικαιο-πολιτική δομή του, γιατί κατέστη εφικτό να λάβουν χώρα εντός του παρόμοια γεγονότα; Αυτό θα μας οδηγήσει να αντιμετωπίσουμε το στρατόπεδο όχι ως ένα ιστορικό γεγονός και ως μια ανωμαλία που ανήκει στο παρελθόν (αν και, ενδεχομένως, ακόμη και σήμερα αυτό επιβεβαιώνεται), αλλά, κατά κάποιο τρόπο, ως μια κρυφή μήτρα και νόμο του πολιτικού χώρου εντός του οποίου εξακολουθούμε να ζούμε.

Οι ιστορικοί διερωτώνται αν η πρώτη εμφάνιση των στρατοπέδων θα πρέπει να εντοπιστεί στα *campos de concentraciones* που δημιούργησαν οι Ισπανοί στην Κούβα το 1896, για να καταστείλουν την εξέγερση του πληθυσμού της αποικίας, ή

1. απάνθρωπη κατάσταση. (Σ.τ.μ.)

στα *concentration camps* στα οποία οι Άγγλοι στις αρχές του 20ού αιώνα στοίβαζαν τους Μπόερς τον έναν πάνω στον άλλον· εκείνο που μας ενδιαφέρει εδώ είναι ότι, σε αμφότερες τις περιπτώσεις, έχουμε να κάνουμε με μια επέκταση σε ολόκληρο τον πληθυσμό των πολιτών μιας κατάστασης εξαίρεσης η οποία συνδεόταν με έναν αποικιακό πόλεμο. Με άλλα λόγια, τα στρατόπεδα γεννιούνται όχι από το τακτικό δίκαιο (και ασφαλώς σε καμία περίπτωση, όπως ίσως κάποιος θα μπορούσε να πιστέψει, δεν γεννιούνται από έναν μετασχηματισμό και μια εξέλιξη του σωφρονιστικού δικαίου), αλλά από την κατάσταση εξαίρεσης και από τον στρατιωτικό νόμο. Αυτό γίνεται πιο προφανές στα ναζιστικά στρατόπεδα, για την προέλευση και το δικαιικό καθεστώς των οποίων έχουμε στη διάθεσή μας πλήθος τεκμηρίων. Είναι γνωστό πως η δικαιική βάση του εγκλεισμού στα στρατόπεδα συγκέντρωσης δεν ήταν το κοινό δίκαιο, αλλά η *Schutzhaft* (κυριολεκτικώς: προστατευτική φύλαξη), ένας δικαιικός θεσμός πρωσικής προέλευσης, τον οποίο οι γερμανοί νομικοί ταξινομούν μερικές φορές ως ένα προληπτικό αστυνομικό μέτρο, καθότι επέτρεπε να «τίθενται υπό φύλαξη» άτομα, ανεξαρτήτως οποιασδήποτε επιλήψιμης διαγωγής, αποκλειστικά και μόνο με σκοπό να αποτραπεί ένας κίνδυνος για την ασφάλεια του κράτους. Αλλά η προέλευση της *Schutzhaft* βρίσκεται στον πρωσικό νόμο της 4ης Ιουνίου 1851 για την κατάσταση πολιορκίας, που το 1871 επεκτάθηκε σε ολόκληρη τη Γερμανία (με εξαίρεση τη Βαυαρία), και ακόμη νωρίτερα στον πρωσικό νόμο για «την προστασία της προσωπικής ελευθερίας» (*Schutz der persönlichen Freiheit*) της 12ης Φεβρουαρίου 1850. Αυτοί οι νόμοι γνώρισαν ευρύτατη εφαρμογή στη διάρκεια του Α΄ Παγκοσμίου πολέμου και των ταραχών που σημειώθηκαν στη Γερμανία μετά τη συνθήκη ειρήνης. Δεν πρέπει να λησμονούμε πως τα πρώτα στρατόπεδα συγκέντρωσης επί γερμανικού εδάφους δεν ήταν έργο του ναζιστικού καθεστώτος, αλλά των σοσιαλδημοκρατικών κυβερνήσεων, οι οποίες όχι μόνο το 1923, μετά την κήρυξη της κατάστασης εξαίρεσης, έκλεισαν σε στρατόπεδα βάσει της *Schutzhaft* χιλιάδες στρατευμένους κομμου-

νιστές, αλλά δημιούργησαν και στο Κότμπους-Ζήλοβ ένα *Konzentrationslager für Ausländer*² που φιλοξενούσε ως επί το πλείστον εβραίους πρόσφυγες των ανατολικών χωρών, και το οποίο, ως εκ τούτου, μπορεί να θεωρηθεί το πρώτο στρατόπεδο συγκέντρωσης για Εβραίους του 20ού αιώνα (αν και, προφανώς, δεν επρόκειτο για στρατόπεδο εξολόθρευσης).

Το δικαιοκώ θεμέλιο της *Schutzhaft* ήταν η κήρυξη της κατάστασης πολιορκίας ή της κατάστασης εξαίρεσης, με την αντίστοιχη αναστολή της ισχύος των άρθρων του γερμανικού συντάγματος που εγγυόταν τις προσωπικές ελευθερίες. Πράγματι, σύμφωνα με το άρθρο 48 του συντάγματος της Βαϊμάρης: «Ο πρόεδρος του Ράιχ δύναται, όταν η δημόσια ασφάλεια και η τάξη διαταράσσονται σοβαρώς ή απειλούνται, να λάβει τις αναγκαίες αποφάσεις για την αποκατάσταση της δημόσιας ασφάλειας, εν ανάγκη με τη βοήθεια των ενόπλων δυνάμεων. Προς τούτο δύναται να αναστείλει προσωρινώς (*ausser Kraft setzen*) τα θεμελιώδη δικαιώματα που εμπεριέχονται στα άρθρα 114, 115, 117, 118, 123, 124 και 153». Από το 1919 μέχρι το 1924, οι κυβερνήσεις της Βαϊμάρης κήρυξαν επανειλημμένως την κατάσταση εξαίρεσης, η οποία σε ορισμένες περιπτώσεις διήρκεσε μέχρι και 5 μήνες (για παράδειγμα, από τον Σεπτέμβριο του 1923 μέχρι τον Φεβρουάριο του 1924). Όταν οι ναζί κατέλαβαν την εξουσία και, στις 28 Φεβρουαρίου 1933, εξέδωσαν το *Verordnung zum Schutz von Volk und Staat*,³ το οποίο ανέστειλε επ' αόριστον τα άρθρα του συντάγματος που αφορούσαν την προσωπική ελευθερία, την ελευθερία της έκφρασης και του συναθροίζεσθαι, το απαραβίαστο της οικογενειακής εστίας και το απόρρητο της αλληλογραφίας και των τηλεφωνικών συνδιαλέξεων, υπ' αυτή την έννοια, δεν ακολουθούσαν παρά μια πρακτική η οποία είχε παγιωθεί από τις προηγούμενες κυβερνήσεις.

2. Στρατόπεδα συγκέντρωσης για αλλοδαπούς. (Σ.τ.μ.)

3. Διάταγμα για την προστασία του λαού και του κράτους. (Σ.τ.μ.)

Εντούτοις, υπήρχε μια σημαντική καινοτομία. Το κείμενο του διατάγματος που, από δικαιοκώ άποψη, θεμελιωνόταν υπορρήτως στο άρθρο 48 του έως και τότε ισχύοντος συντάγματος και αναμφιβόλως ισοδυναμούσε με κήρυξη της κατάστασης εξαίρεσης («Τα άρθρα 114, 115, 117, 118, 123, 124 και 153 του συντάγματος του γερμανικού Ράιχ», διαβάζουμε στην πρώτη παράγραφο, «αναστέλλονται μέχρι νεωτέρας διαταγής») δεν περιείχε, όμως, σε κανένα σημείο την έκφραση *Ausnahmezustand* (κατάσταση εξαίρεσης). Πράγματι, το διάταγμα έμεινε σε ισχύ μέχρι το τέλος του Τρίτου Ράιχ, το οποίο, υπό αυτήν την έννοια, πολύ εύστοχα χαρακτηρίστηκε ως «μια νύχτα του Αγίου Βαρθολομαίου που διήρκεσε 12 χρόνια».⁴ Ως εκ τούτου η κατάσταση εξαίρεσης παύει να αναφέρεται σε μια εξωτερική και προσωρινή κατάσταση πραγματολογικού κινδύνου και τείνει να ταυτιστεί με τον ίδιο τον κανόνα. Οι εθνικοσοσιαλιστές νομικοί είχαν σε τέτοιο βαθμό επίγνωση της ιδιαίτερης φύσης της κατάστασης, ώστε, καταφεύγοντας σε μια κάπως παράδοξη έκφραση, την ορίζουν ως «μια ηθελημένη κατάσταση εξαίρεσης» (*einen gewollten Ausnahmezustand*). «Μέσω της αναστολής των θεμελιωδών δικαιωμάτων», γράφει ο Werner Spohr, ένας νομικός που βρισκόταν κοντά στο καθεστώς, «το διάταγμα δίνει σάρκα και οστά σε μια ηθελημένη κατάσταση εξαίρεσης ενόψει της εγκαθίδρυσης του εθνικοσοσιαλιστικού κράτους».⁵

7.2. Η σημασία αυτού του συστατικού δεσμού μεταξύ κατάστασης εξαίρεσης και στρατοπέδου συγκέντρωσης δεν θα πρέπει να υποτιμηθεί για μια ορθή κατανόηση της φύσης του στρατοπέδου. Η «προστασία» της ελευθερίας, που τίθεται υπό αμφισβήτηση στη *Schutzhaft*, είναι, κατά ειρωνεία της τύχης, προστασία εναντίον της αναστολής του νόμου που χαρακτηρίζει την κατάσταση έκτακτης ανάγκης. Η καινοτομία σε σχέση με

4. Klaus Drobish – Günter Wieland, *System der NS-Konzentrationslager 1933-39*, Akademie Verlag, Βερολίνο 1993, σ. 26.

5. *System der NS-Konzentrationslager 1933-39*, ό.π., σ. 28.

το παρελθόν έγκειται στο γεγονός ότι αυτός ο θεσμός αποσυνδέεται από την κατάσταση εξαίρεσης πάνω στην οποία θεμελιωνόταν και αφήνεται σε ισχύ στη φυσιολογική κατάσταση. Το στρατόπεδο είναι ο χώρος που ανοίγεται, όταν η κατάσταση εξαίρεσης αρχίζει να καθίσταται ο κανόνας. Σε αυτό, η κατάσταση εξαίρεσης, που ήταν ουσιαστικά μια πρόσκαιρη αναστολή της έννομης τάξης βάσει μιας πραγματολογικής κατάστασης κινδύνου, αποκτά τώρα πια μόνιμη χωρική δομή, η οποία όμως, ως τέτοια, παραμένει σταθερά εκτός της κανονικής τάξης. Όταν, τον Μάρτιο του 1933, ταυτοχρόνως με τους εορτασμούς για την εκλογική νίκη του Hitler στην καγκελαρία του Ράιχ, ο Himmler αποφάσισε να δημιουργήσει στο Νταχάου ένα «στρατόπεδο συγκέντρωσης για πολιτικούς κρατούμενους», η διεύθυνσή του ανατέθηκε αμέσως στα SS και, μέσω της *Schutzhaft*, ετέθη εκτός των κανόνων του ποινικού και σωφρονιστικού δικαίου, με τα οποία ούτε τότε ούτε και ποτέ άλλοτε στη συνέχεια είχε σχέσεις. Παρά την πληθώρα, συχνά αντιφατικών μεταξύ τους, εγκυκλίων, οδηγιών και τηλεγραφημάτων, διά των οποίων, μετά το διάταγμα της 28ης Φεβρουαρίου, τόσο οι κεντρικές αρχές του Ράιχ όσο και εκείνες των μεμονωμένων *Länder* φρόντισαν επιμελώς να διατηρήσουν την εκτέλεση της *Schutzhaft* στη μεγαλύτερη δυνατή αοριστία, η απόλυτη ανεξαρτησία της από κάθε δικαστικό έλεγχο και από κάθε αναφορά στη φυσιολογική δικαιοσύνη επαναβεβαιωνόταν και διαφυλασσόταν αδιαλείπτως. Σύμφωνα με τις νέες αντιλήψεις των εθνικοσοσιαλιστών νομικών και συνταγματολόγων (στην πρώτη γραμμή των οποίων συναντάμε τον Carl Schmitt), οι οποίες θεωρούσαν ότι η πρωταρχική και άμεση απαρχή του δικαίου βρίσκονταν στην ηγεσία και στην εντολή του *Führer*, η *Schutzhaft*, κατά τα άλλα, δεν έχρηζε δικαιοσύνης θεμελίωσης στους ισχύοντες θεσμούς και νόμους, αλλά αποτελούσε «άμεση συνέπεια της εθνικοσοσιαλιστικής επανάστασης».⁶ Για τον λόγο αυτό, στον βαθμό δηλαδή που τα στρατόπεδα δημιουργούνταν σε

6. *System der NS-Konzentrationslager 1933-39*, ό.π., σ. 27.

έναν ανάλογο ιδιάζοντα χώρο εξαίρεσης, ο αρχηγός της *Gestapo* Diels μπορούσε να διαβεβαιώνει: «Δεν υπάρχει καμία εντολή ούτε κάποια οδηγία σχετικά με την προέλευση των στρατοπέδων: αυτά δεν ιδρύθηκαν ούτε θεσπίστηκαν, απλώς μια μέρα αναφύησαν (*sie wurden nicht gegründet, sie waren eines Tages da*)».⁷

Το Νταχάου, όπως και τα άλλα στρατόπεδα που ευθύς αμέσως ήρθαν να το πλαισιώσουν (Σαξενχάουζεν, Μπούχενβαλντ, Λίχτενμπεργκ), παρέμειναν δυνητικώς πάντα σε λειτουργία: εκείνο που μεταβαλλόταν ήταν μόνο το μέγεθος του πληθυσμού τους (που, σε ορισμένες περιόδους, ιδιαιτέρως το διάστημα μεταξύ 1935 και 1937, πριν αρχίσει ο εκτοπισμός των Εβραίων, είχε συρρικνωθεί στα 7.500 άτομα): αλλά το στρατόπεδο ως τέτοιο έγινε στη Γερμανία μια διαρκής πραγματικότητα.

7.3. Είναι απαραίτητο να προχωρήσουμε σε κάποιους συλλογισμούς σχετικά με το παράδοξο καθεστώς του στρατοπέδου ως χώρου εξαίρεσης: το στρατόπεδο είναι ένα τμήμα εδάφους το οποίο τίθεται εκτός της κανονικής δικαιοσύνης τάξης, αλλά δεν είναι, για τούτο, απλώς ένας εξωτερικός χώρος. Ότι σε αυτό αποκλείεται είναι, σύμφωνα με την ετυμολογική σημασία του όρου εξαίρεση, πιασμένο έξω (*preso fuori*), περιλαμβάνεται διά του ίδιου του αποκλεισμού του. Αλλά, με τον τρόπο αυτό, ό,τι πρωτίστως συλλαμβάνεται στην τάξη είναι η ίδια η κατάσταση εξαίρεσης. Πράγματι, δεδομένου ότι η κατάσταση εξαίρεσης είναι «ηθελημένη», εγκαινιάζει ένα νέο δικαιο-πολιτικό παράδειγμα, όπου δεν είναι εφικτό να διαχωρίσουμε τον κανόνα από την εξαίρεση. Δηλαδή, το στρατόπεδο είναι η δομή όπου η κατάσταση εξαίρεσης –στην πιθανή απόφαση επί της οποίας θεμελιώνεται η κυρίαρχη εξουσία– υλοποιείται κανονικώς. Ο κυρίαρχος δεν περιορίζεται πλέον να αποφασίζει επί της εξαίρεσης, κάτι που ήταν σύμφωνο προς το πνεύμα του συντάγματος της Βαϊμάρης, βάσει της αναγνώρισης μιας δεδομένης πραγμα-

7. *System der NS-Konzentrationslager 1933-39*, ό.π., σ. 30.

τολογικής κατάστασης (του κινδύνου για τη δημόσια ασφάλεια): αποκαλύπτοντας ολόγυμνη τη βαθύτερη και μύχια δομή του αναθέματος που χαρακτηρίζει την εξουσία του, τώρα δημιουργεί την *de facto* κατάσταση ως συνέπεια της απόφασης περί της εξαίρεσης. Ως εκ τούτου, αν το εξετάσουμε καλύτερα, στο στρατόπεδο το *quaestio juris*⁸ δεν είναι πλέον απολύτως διακριτό από το *quaestio facti*⁹ και, υπό αυτή την έννοια, κάθε ερώτημα που αφορά τη νομιμότητα ή τη μη νομιμότητα των όσων διαδραματίζονται εντός του απλώς στερείται νοήματος. Το στρατόπεδο είναι ένα υβρίδιο δικαίου και γεγονότος, όπου οι δύο όροι έχουν καταστεί απαραίλλαχτοι μεταξύ τους.

Η Hannah Arendt παρατήρησε κάποτε ότι στα στρατόπεδα έρχεται πλήρως στο φως η αρχή που στηρίζει την ολοκληρωτική εξουσία και την οποία ο κοινός νους αρνείται πεισματικά να παραδεχτεί, δηλαδή η αρχή σύμφωνα με την οποία «όλα είναι δυνατά». Μόνο επειδή τα στρατόπεδα συνιστούν, υπό την έννοια που είδαμε, έναν χώρο εξαίρεσης, όπου όχι μόνο ο νόμος έχει καθ' ολοκληρίαν ανασταλεί, αλλά, επιπλέον, πραγματικότητα, γεγονός και δίκαιο συγχέονται δίχως υπολείμματα, όλα είναι δυνατά σε αυτά. Αν δεν γίνει αντιληπτή αυτή η ιδιαίτερη δικαιο-πολιτική δομή των στρατοπέδων, η τάση των οποίων είναι ακριβώς η διαρκής δημιουργία της εξαίρεσης, όλα τα απίστευτα γεγονότα που συνέβησαν σε αυτά παραμένουν εντελώς ακατανόητα. Όποιος εισερχόταν στο στρατόπεδο κινούνταν σε μια ζώνη αδιακρίσιας μεταξύ εξωτερικού και εσωτερικού, εξαίρεσης και κανόνα, έννομου και έκνομου, όπου οι ίδιες οι έννοιες του προσωπικού δικαίου και της δικαιοκτικής προστασίας δεν είχαν πλέον νόημα· επιπροσθέτως, αν ήταν Εβραίος, τότε, σύμφωνα με τους νόμους της Νυρεμβέργης, ήταν ήδη απογυμνωμένος από τα δικαιώματα του πολίτη, και, ακολούθως, τη στιγμή της «τελικής λύσης», ήταν εντελώς αποεθνικοποιημένος. Δεδομένου λοιπόν ότι οι κάτοικοί του απογυμνώνονται από κά-

8. Ζήτημα που αφορά το δίκαιο. (Σ.τ.μ.)

9. Ζήτημα που αφορά το γεγονός. (Σ.τ.μ.)

θε πολιτική υπόσταση και ανάγονται καθ' ολοκληρίαν σε γυμνή ζωή, το στρατόπεδο συνιστά επίσης και τον πλέον απόλυτο βιοπολιτικό χώρο που έλαβε ποτέ σάρκα και οστά, και όπου η εξουσία δεν έχει απέναντί της παρά μόνο την καθαρή ζωή δίχως κάποια διαμεσολάβηση. Για τον λόγο αυτό το στρατόπεδο είναι το καθαυτό παράδειγμα του πολιτικού χώρου στο σημείο όπου η πολιτική καθίσταται βιοπολιτική και ο *homo sacer* συγχέεται δυνητικώς με τον πολίτη. Ως εκ τούτου η ορθή ερώτηση σχετικά με τις φρικαλεότητες που διαπράχθηκαν στα στρατόπεδα δεν είναι εκείνη η οποία υποκριτικά διερωτάται πώς στάθηκε δυνατόν να διαπραχθούν τόσο αποτρόπαια εγκλήματα εις βάρος ανθρώπινων υπάρξεων· πιο έντιμο και κυρίως περισσότερο επωφελές θα ήταν να ερευνήσουμε με προσοχή διαμέσου ποιων δικαιοκτικών διαδικασιών και ποιων πολιτικών μηχανισμών στάθηκε εφικτό ανθρώπινες υπάρξεις να στερηθούν τελείως τα δικαιώματα και τα προνόμιά τους, φτάνοντας μάλιστα στο σημείο να διαπράττεται εις βάρος τους οτιδήποτε χωρίς να προβάλλει πλέον ως έγκλημα (πράγματι, στο σημείο αυτό τα πάντα είχαν καταστεί δυνατά).

7.4. Παρ' όλα αυτά, η γυμνή ζωή, στην οποία αυτές οι ανθρώπινες υπάρξεις είχαν μεταμορφωθεί, δεν είναι ένα φυσικό εξωπολιτικό γεγονός, που το δίκαιο δεν μπορεί παρά να βεβαιώσει ή να αναγνωρίσει· απεναντίας, αποτελεί, υπό την έννοια που είδαμε, ένα κατώφλι όπου το δίκαιο διαπερνά κάθε φορά στο γεγονός και το γεγονός σε δίκαιο, και όπου τα δύο επίπεδα τείνουν να καταστούν απαραίλλαχτα μεταξύ τους. Δεν μπορεί να κατανοηθεί η ιδιαίτερη φύση της εθνικοσοσιαλιστικής έννοιας της φυλής –και ταυτοχρόνως η εξαιρετική ασάφεια και ανακολουθία που τη χαρακτηρίζουν– αν λησμονηθεί ότι το βιοπολιτικό σώμα, που συνιστά το νέο θεμελιώδες πολιτικό υποκείμενο, δεν είναι ούτε ένα *quaestio facti* (για παράδειγμα, η ταυτοποίηση ενός συγκεκριμένου βιολογικού σώματος) ούτε ένα *quaestio juris* (η ταυτοποίηση ενός συγκεκριμένου νέου κανόνα που πρέπει να εφαρμοστεί), αλλά ο τόπος μιας κυρίαρχης πο-

λιτικής απόφασης, η οποία ενεργεί εκεί όπου γεγονός και δικαιοπαύουν εντελώς να διακρίνονται.

Αυτή την ιδιάζουσα φύση των νέων θεμελιωδών βιοπολιτικών κατηγοριών κανείς δεν την εξέφρασε με σαφήνεια μεγαλύτερη από εκείνη του Schmitt, ο οποίος, το 1933, στο *Staat, Bewegung, Volk* συνδέει την έννοια της φυλής, άνευ της οποίας «το εθνικοσοσιαλιστικό κράτος δεν θα μπορούσε να υπάρξει ούτε και η δικαιοκή ζωή του θα ήταν νοητή», με εκείνες «τις γενικές και απροσδιόριστες ρήτρες» οι οποίες διείσδυαν όλο και βαθύτερα στη γερμανική και ευρωπαϊκή νομοθεσία του 20ού αιώνα. Σύμφωνα με τα όσα επισημαίνει ο Schmitt, έννοιες όπως «χρηστά ήθη», «πρέπουσα πρωτοβουλία», «εξέχουσα αιτία» «ασφάλεια και δημόσια τάξη», «κατάσταση κινδύνου», «κατάσταση ανάγκης», οι οποίες δεν παραπέμπουν σε έναν κανόνα, αλλά σε μια κατάσταση, εισβάλλοντας στον κανόνα, κατέστησαν πλέον απαρχαιωμένη την ψευδαίσθηση ενός νόμου ικανού να ρυθμίζει a priori όλες τις περιπτώσεις και όλες τις καταστάσεις και τον οποίο ο δικαστής θα όφειλε απλώς να εφαρμόζει. Υπό την επίδραση αυτών των ρητρών, οι οποίες μεταθέτουν τη βεβαιότητα και την υπολογισιμότητα εκτός του κανόνα, όλες οι δικαιοκές έννοιες καθίστανται απροσδιόριστες. Ο Schmitt, ανυποψίαστος για τους καφκικούς τόνους που μετέρχεται, γράφει:

Υπό αυτή την έποψη, σήμερα υπάρχουν πια μόνο «απροσδιόριστες» δικαιοκές έννοιες... Έτσι ολόκληρη η εφαρμογή του νόμου βρίσκεται μεταξύ Σκύλλας και Χάρυβδης. Ο δρόμος που διανοίγεται μπροστά μας φαίνεται να μας καταδικάζει σε μια θάλασσα δίχως ακτές και μας απομακρύνει ολοένα και περισσότερο από το στέρεο έδαφος της δικαιοκής βεβαιότητας και της προσκόλλησης στον νόμο, που συνιστά ταυτοχρόνως το έδαφος της ανεξαρτησίας των δικαστών: ο δρόμος προς τα πίσω ωθεί προς μια φορμαλιστική πρόληψη του νόμου, που αναγνωρίζουμε ότι στερείται νοήματος, ότι ιστορικά έχει ξεπεραστεί εδώ και πολύ καιρό, και την οποία δεν αξίζει πλέον να λαμβάνουμε σοβαρά υπόψη μας.¹⁰

10. Carl Schmitt, «Staat, Bewegung, Volk», σε Carl Schmitt, *Die*

Η εθνικοσοσιαλιστική έννοια της φυλής (ή, σύμφωνα με τα λόγια του Schmitt, «η ισότητα του γένους») λειτουργεί ως μια γενική ρήτρα (ανάλογη με την «κατάσταση κινδύνου» ή τα «χρηστά ήθη») που δεν παραπέμπει όμως σε μια εξωτερική διαμορφωμένη κατάσταση, αλλά πραγματοποιεί μια άμεση ταύτιση γεγονότος και δικαίου. Ο δικαστής και ο λειτουργός, ή οποιοσδήποτε άλλος οφείλει να αναμετρηθεί με αυτή, δεν προσανατολίζονται πλέον σύμφωνα με τον κανόνα ή σύμφωνα με τη διαμορφωμένη κατάσταση, αλλά δεσμεύονται αποκλειστικώς στη βάση της κοινότητας της φυλής με τον γερμανικό λαό και με τον *Führer*, και κινούνται σε μια ζώνη όπου η διάκριση μεταξύ ζωής και πολιτικής, μεταξύ *quaestio facti* και *quaestio juris* δεν μπορεί πια να έχει κυριολεκτικώς κανένα νόημα.

7.5. Μόνο υπό αυτή την οπτική η εθνικοσοσιαλιστική θεωρία, η οποία θέτει στον λόγο του *Führer* την άμεση και εν εαυτή τέλεια πηγή του νόμου, αποκτά το πλήρες νόημά της. Όπως ο λόγος του *Führer* δεν είναι μια πραγματολογική κατάσταση η οποία ακολούθως μεταμορφώνεται σε κανόνα, αλλά είναι αυτή καθαυτή, ως ζωντανή φωνή, κανόνας, έτσι και το βιοπολιτικό σώμα (στη διττή υπόστασή του ως εβραϊκό σώμα και ως γερμανικό σώμα, ως ζωή ανάξια να βιωθεί και ως πλήρης ζωή) δεν είναι μια αδρανής βιολογική προϋπόθεση στην οποία παραπέμπει ο κανόνας, αλλά είναι την ίδια στιγμή κανόνας και κριτήριο της εφαρμογής του, κανόνας που αποφασίζει το γεγονός που αποφασίζει την εφαρμογή του.

Η ριζική καινοτομία που λανθάνει σε αυτή την αντίληψη δεν μελετήθηκε επαρκώς από τους ιστορικούς του δικαίου. Δεν είναι μόνο ότι ο νόμος που εκπορεύεται από τον *Führer* δεν μπορεί να οριστεί ούτε ως κανόνας ούτε ως εξαίρεση, ούτε ως δικαιο ούτε ως γεγονός· προχωρώντας ακόμη παραπέρα: σε αυτόν τον νόμο ο ορισμός, η εφαρμογή και η εκτέλεση ενός κα-

Dreigliederung der politischen Einheit, Hanseatische Verlagsanstalt, Αμβούργο 1933, σσ. 43-4.

νόνα, η παραγωγή του δικαίου και η εφαρμογή του δικαίου δεν συνιστούν κατά κανέναν τρόπο διακριτές στιγμές. (Κάτι που ο Benjamin το είχε αντιληφθεί προβάλλοντας τη θεωρία του Schmitt περί κυριαρχίας πάνω στον μπαρόκ μονάρχη, όπου «το νεύμα της εκτέλεσης» καθίσταται συστατικό: ο μονάρχης, υποχρεωμένος να αποφασίσει περί της εξαίρεσης, βρίσκεται εγκλωβισμένος, αδυνατώντας να λάβει μια απόφαση.¹¹) Ο *Führer* είναι όντως, σύμφωνα με τον πυθαγόρειο ορισμό του κυρίαρχου, ένας νόμος έμφυχος.¹² (Για τον λόγο αυτόν, μολονότι τυπικώς παραμένει σε ισχύ, η διάκριση των εξουσιών που χαρακτηρίζει το φιλελεύθερο-δημοκρατικό κράτος χάνει εδώ το νόημά της. Εξού και η δυσκολία να κριθούν σύμφωνα με τα συνηθισμένα δικαιοκρίτηρια εκείνοι οι λειτουργοί οι οποίοι, όπως ο Eichmann, δεν έκαναν τίποτε άλλο παρά να ακολουθούν σαν νόμο τον λόγο του *Führer*.)

Αυτό είναι το απώτερο νόημα της θέσης του Schmitt σύμφωνα με την οποία η αρχή της *Führung*¹³ «είναι μια έννοια του άμεσου παρόντος και της πραγματικής παρουσίας».¹⁴ Αυτός επίσης είναι ο λόγος για τον οποίο ο ίδιος μπορεί να ισχυρίζεται, δίχως να υποπίπτει σε κάποια αντίφαση, πως «είναι μια θεμελιώδης γνώση της σύγχρονης ενεργής γερμανικής πολιτικής γενιάς ότι ακριβώς η απόφαση σχετικά με το αν ένα γεγονός ή ένα είδος πραγμάτων είναι απολιτικό, αποτελεί μια ειδικώς πολιτική απόφαση».¹⁵ Τώρα η πολιτική είναι κυριολεκτικά η απόφαση αναφορικά με το απολιτικό (δηλαδή τη γυμνή ζωή).

11. «Ursprung der deutschen Trauerspiel», ό.π., σσ. 249-50.

12. Ο συγγραφέας δανείζεται την έκφραση από την αρχαία ελληνική γραμματεία. Βλ. σχετικά Jesper Svenbro, *Phrasikleia, anthropologie de la lecture en Grèce ancienne*, Paris 1988 (Φρασίκληια. Ανθρωπολογία της ανάγνωσης στην αρχαία Ελλάδα, μετάφραση: Στέφανος Οικονόμου, Πατάκης, 2002, κυρίως σ. 192).

13. ηγεσία, αρχηγία, διεύθυνση. (Σ.τ.μ.)

14. «Staat, Bewegung, Volk», ό.π., σ. 42.

15. «Staat, Bewegung, Volk», ό.π., σ. 17.

Το στρατόπεδο είναι ο χώρος αυτής της απόλυτης αδυνατότητας να αποφανθούμε και να επιλέξουμε μεταξύ γεγονότος και δικαίου, μεταξύ νόρμας και εφαρμογής, μεταξύ εξαίρεσης και κανόνα, που εντούτοις αποφασίζει ακατάπαυστα γι' αυτά. Ό,τι έχουν απέναντί τους ο φύλακας ή ο αξιωματούχος του στρατοπέδου δεν είναι ένα εξωδικαιικό γεγονός (ένα υποκείμενο το οποίο βιολογικώς ανήκει στην εβραϊκή φυλή) πάνω στο οποίο θα πρέπει να εφαρμόσουν τη διάκριση που επιβάλλει η εθνικοσοσιαλιστική νόρμα: αντιθέτως, κάθε χειρονομία, οτιδήποτε συμβαίνει στο στρατόπεδο, από το πλέον συνηθισμένο μέχρι το πιο εξαιρετικό, επιτελεί την απόφαση περί γυμνής ζωής, μέσω της οποίας πραγματώνεται το γερμανικό βιοπολιτικό σώμα. Ο διαχωρισμός του εβραϊκού σώματος συνιστά την άμεση παραγωγή του ίδιου του γερμανικού σώματος, όπως ακριβώς και η εφαρμογή της νόρμας είναι η παραγωγή του.

7.6. Αν αυτό αληθεύει, αν η ουσία του στρατοπέδου συνίσταται στην υλοποίηση της κατάστασης εξαίρεσης και στην επακόλουθη δημιουργία ενός χώρου όπου η γυμνή ζωή και ο κανόνας εισέρχονται σε ένα κατώφλι αδιακρίσιας, τότε οφείλουμε να παραδεχτούμε ότι βρισκόμαστε δυνητικώς παρουσία ενός στρατοπέδου κάθε φορά που δημιουργείται μια ανάλογη δομή, ανεξαρτήτως της σπουδαιότητας των εγκλημάτων που διαπράττονται και οποιαδήποτε αν είναι η ονομασία και η ειδική τοπογραφία της. Στρατόπεδο θα είναι είτε πρόκειται για το στάδιο του Μπάρι, όπου το 1991 η ιταλική αστυνομία στοίβαξε προσωρινά τους αλβανούς λαθρομετανάστες, πριν τους ξαναστείλει στην πατρίδα τους, είτε πρόκειται για το χειμερινό ποδηλατοδρόμιο όπου οι αρχές του καθεστώτος του Βισύ συγκέντρωσαν τους Εβραίους, πριν τους παραδώσουν στους Γερμανούς: είτε έχουμε να κάνουμε με το *Konzentrationslager für Ausländer* στο Κότμπους-Ζήλοβ, όπου η κυβέρνηση της Βαϊμάρης συγκέντρωσε τους εβραίους πρόσφυγες από τις ανατολικές χώρες, είτε με τις *zones d'attente*¹⁶ των διε-

16. ζώνες αναμονής. (Σ.τ.μ.)

θνών γαλλικών αερολιμένων, όπου κρατούνται οι ξένοι που ζητούν να τους αναγνωριστεί η ιδιότητα του πρόσφυγα. Σε όλες αυτές τις περιπτώσεις, ένας τόπος φαινομενικώς ανώδυνος (όπως, για παράδειγμα, το Hôtel Arcade στο Ρουασί) οριοθετεί στην πραγματικότητα έναν χώρο όπου η κανονική τάξη αναστέλλεται εκ των πραγμάτων και όπου το γεγονός πως διαπράττονται ή όχι φρικαλεότητες δεν εξαρτάται από το δίκαιο, αλλά μόνο από τον πολιτισμό και το ηθικό αίσθημα της αστυνομίας η οποία ενεργεί προσωρινά ως κυρίαρχη (για παράδειγμα, στη διάρκεια των τεσσάρων ημερών που οι αλλοδαποί μπορούν να κρατηθούν στις *zones d'attente*, πριν παρέμβουν οι δικαστικές αρχές).

7.7. Υπό αυτή την οπτική, λοιπόν, η γέννηση του στρατοπέδου στην εποχή μας προβάλλει ως ένα συμβάν που σημαδεύει με καθοριστικό τρόπο τον πολιτικό χώρο της ίδιας της νεωτερικότητας. Λαμβάνει χώρα στο σημείο όπου το πολιτικό σύστημα του νεωτερικού έθνους-κράτους, το οποίο θεμελιωνόταν πάνω στον λειτουργικό δεσμό μεταξύ μιας καθορισμένης εντοπιοποίησης (το έδαφος) και μιας καθορισμένης τάξης (το κράτος), με τη μεσολάβηση αυτόματων κανόνων εγγραφής της ζωής (τη γέννηση ή το έθνος), εισέρχεται σε διαρκή κρίση και το ίδιο το κράτος αποφασίζει να αναλάβει απευθείας μεταξύ των καθηκόντων του και εκείνο της μέριμνας της βιολογικής ζωής του έθνους. Δηλαδή, αν η δομή του έθνους-κράτους καθορίζεται από τα τρία στοιχεία έδαφος, τάξη, γέννηση, η διάρρηξη του παλιού νόμου δεν συντελείται στις δύο πλευρές, που, σύμφωνα με τον Schmitt, το συγκροτούσαν (την εντοπιοποίηση, τοποθέτηση [*Ortung*] και την ταξι-θέτηση [*Ordnung*]), αλλά στο σημείο που χαράσσει στο εσωτερικό τους την εγγραφή της γυμνής ζωής (τη γέννηση που, με τον τρόπο αυτό, καθίσταται έθνος). Υπάρχει κάτι που δεν μπορεί πλέον να λειτουργήσει στους παραδοσιακούς μηχανισμούς ρύθμισης αυτής της εγγραφής και το στρατόπεδο είναι ο νέος κρυφός ρυθμιστής της εγγραφής της ζωής στην τάξη – ή, μάλλον, η ένδειξη της αδυναμίας του συ-

στήματος να λειτουργήσει χωρίς να μεταμορφωθεί σε φονική μηχανή. Είναι ενδεικτικό ότι τα στρατόπεδα κάνουν την εμφάνισή τους μαζί με τους νέους νόμους περί ιδιότητας του πολίτη και περί αποεθνικοποίησης των πολιτών (δεν αναφερόμαστε μόνο στους νόμους της Νυρεμβέργης περί της ιδιότητας του πολίτη του Ράιχ, αλλά και στους νόμους περί αποεθνικοποίησης των πολιτών που εξέδωσαν όλα σχεδόν τα ευρωπαϊκά κράτη την περίοδο μεταξύ 1915 και 1933). Η κατάσταση εξαίρεσης, η οποία ουσιαστικώς αποτελούσε μια πρόσκαιρη αναστολή της τάξης, καθίσταται τώρα μια νέα και σταθερή χωρική δομή, όπου κατοικεί εκείνη η γυμνή ζωή που, με αυξανόμενο ρυθμό, δεν μπορεί πλέον να εγγράφεται στην τάξη. Η αυξανόμενη αποσύνδεση μεταξύ της γέννησης (της γυμνής ζωής) και του έθνους-κράτους είναι το καινοφανές γεγονός της πολιτικής του καιρού μας και ό,τι αποκαλούμε στρατόπεδο δεν είναι παρά αυτή η απόκλιση. Σε μια τάξη άνευ εντοπιοποίησης (στην κατάσταση εξαίρεσης, όπου ο νόμος αναστέλλεται) αντιστοιχεί τώρα μια εντοπιοποίηση άνευ τάξης (το στρατόπεδο, ως διαρκής χώρος εξαίρεσης). Το πολιτικό σύστημα δεν επιβάλλει πλέον μορφές ζωής και δικαιικούς κανόνες σε έναν καθορισμένο χώρο, αλλά στο εσωτερικό του εμπεριέχει μια εκτοπίζουσα εντοπιοποίηση (*localizzazione dislocante*) η οποία το υπερβαίνει, όπου οποιαδήποτε μορφή ζωής και οποιοσδήποτε κανόνας μπορούν δυνητικώς να αδραχτούν. Το στρατόπεδο ως εκτοπίζουσα εντοπιοποίηση είναι η κρυφία μήτρα της πολιτικής εντός της οποίας ακόμα ζούμε, την οποία οφείλουμε να μάθουμε να αναγνωρίζουμε διαμέσου όλων των μεταμορφώσεών της, στις *zones d'attente* των αεροδρομίων μας όπως και σε ορισμένες περιφέρειες των πόλεων μας. Πρόκειται λοιπόν για το τέταρτο αναπόσπαστο στοιχείο που προστέθηκε, διαρρηγνύοντάς τη, στην παλαιά τριάδα κράτος-έθνος (γέννηση)-έδαφος.

Είναι σε τούτη την προοπτική που είμαστε υποχρεωμένοι να εξετάσουμε την επανεμφάνιση των στρατοπέδων σε μια μορφή, υπό μια έννοια, ακόμη πιο ακραία, στα εδάφη της πρώην Γιουγκοσλαβίας. Αυτό που συμβαίνει εκεί δεν είναι καθόλου, όπως

ιδιοτελείς παρατηρητές έσπευσαν να δηλώσουν, ένας επαναπροσδιορισμός του παλαιού πολιτικού συστήματος σύμφωνα με νέες εθνικές και εδαφικές κατατάξεις, δηλαδή μια απλή επανάληψη των διαδικασιών που οδήγησαν στη συγκρότηση των ευρωπαϊκών εθνών-κρατών. Απεναντίας, συντελείται μια ανεπούλωτη ρήξη του παλαιού νόμου και μια εκτόπιση των πληθυσμών και της ανθρώπινης ζωής σύμφωνα με γραμμές διαφυγής εντελώς καινοφανείς. Εξού και η αποφασιστική σημασία των στρατοπέδων εθνοβιασμού, δηλαδή βάσει της εθνικότητας. Αν οι ναζί δεν σκέφτηκαν ποτέ να πραγματοποιήσουν την «τελική λύση» καθιστώντας εγκύους τις Εβραίες, αυτό συνέβη γιατί η αρχή της γέννησης, η οποία διασφάλιζε την εγγραφή της ζωής στην τάξη του έθνους-κράτους, παρέμενε κατά κάποιο τρόπο λειτουργική, αν και βαθύτατα μεταμορφωμένη. Τώρα αυτή η αρχή εισέρχεται σε διαδικασία εκτόπισης, παρέκκλισης και κατάρρευσης όπου η λειτουργία της καθίσταται προδήλως αδύνατη και όπου θα πρέπει να αναμένουμε όχι μόνο την εμφάνιση νέων στρατοπέδων, αλλά και ολοένα πιο καινοφανείς και παραληρηματικούς κανονιστικούς ορισμούς της εγγραφής της ζωής στην Πόλη. Το στρατόπεδο, που τώρα πια έχει εγκατασταθεί σταθερά στο εσωτερικό της, είναι ο νέος βιοπολιτικός νόμος του πλανήτη.

Κάθε ερμηνεία της πολιτικής σημασίας του όρου «λαός» οφείλει να εκκινεί από το μοναδικό γεγονός ότι, στις σύγχρονες ευρωπαϊκές γλώσσες, υποδηλώνει πάντα και τους φτωχούς, τους απόκληρους, τους αποκλεισμένους. Δηλαδή, ο ίδιος όρος προσδιορίζει τόσο το συστατικό πολιτικό υποκείμενο όσο και την τάξη η οποία, εκ των πραγμάτων, αν όχι εκ του νόμου, αποκλείεται από την πολιτική.

Ο ιταλικός *popolo*, ο γαλλικός *peuple*, ο ισπανικός *pueblo* (όπως και τα αντίστοιχα επίθετα «populaire», «populair», «popular» και τα υστερολατινικά *populus* και *popularis* από τα οποία προέρχονται όλα τα προηγούμενα) απεικονίζουν, τόσο στην κοινή γλώσσα όσο και στο πολιτικό λεξιλόγιο, είτε το σύνολο των πολιτών ως ενιαίο πολιτικό σώμα (όπως στις εκφράσεις «ιταλικός λαός» ή «λαϊκός δικαστής») είτε όσους ανήκουν στις κατώτερες τάξεις (όπως στις εκφρά-

σεις *homme du peuple*,¹⁷ λαϊκή συνοικία, *fronte populaire*¹⁸). Ακόμη και ο αγγλικός *people*, που δεν έχει τόσο διαφοροποιημένη έννοια, διατηρεί ωστόσο τη σημασία του *ordinary people*¹⁹ σε αντίθεση με τους πλούσιους και τους ευγενείς. Έτσι στο σύνταγμα των Ηνωμένων Πολιτειών της Αμερικής διαβάζουμε χωρίς διακρίσεις «We the people of the United States...»²⁰: αλλά, όταν ο Lincoln, στην ομιλία του στην Γκέτισμπουργκ, επικαλείται μια «Government of the people by the people for the people»,²¹ η επανάληψη αντιπαραθέτει υπαινικτικώς στον πρώτο λαό έναν άλλο. Πόσο ουσιώδης στάθηκε αυτή η αμφισημία και κατά τη διάρκεια της Γαλλικής Επανάστασης (δηλαδή, ακριβώς τη στιγμή κατά την οποία προβάλλει ως διεκδίκηση η αρχή της λαϊκής κυριαρχίας) το μαρτυρά η αποφασιστική λειτουργία που επιτέλεσε η συμπόνια για τον λαό νοούμενο ως αποκλεισμένη τάξη. Η Η. Arendt υπενθύμισε ότι «η ίδια η σημασία του όρου προέρχεται από τη συμπόνια και η λέξη έγινε συνώνυμη της ατυχίας και της δυστυχίας – le peuple, les malheureux m'applaudissent,²² συνήθιζε να λέει ο Robespierre: le peuple toujours malheureux,²³ όπως εκφραζόταν ακόμα και ο Sieyès, μια από τις λιγότερο συναισθηματικές και πιο φωτεινές μορφές της Επανάστασης».²⁴ Αλλά ήδη στον Bodin, με ένα αντίθετο νόημα, στο κεφάλαιο της *République*, όπου ορίζεται η Δημοκρατία, ή *État populaire*,²⁵ η έννοια είναι διττή: στον *people en corps*,²⁶ ως κάτοχο της κυριαρχίας, αντιπαραβάλλεται ο *menu peuple*,²⁷ που η φρόνηση συμβουλεύει να αποκλείεται από την πολιτική εξουσία.

Μια σημαντική αμφισημία τόσο διάχυτη και σταθερή δεν μπορεί

17. άνθρωπος του λαού. (Σ.τ.μ.)

18. λαϊκό μέτωπο. (Σ.τ.μ.)

19. κοινοί άνθρωποι. (Σ.τ.μ.)

20. «Εμείς ο λαός των Ηνωμένων Πολιτειών...» (Σ.τ.μ.)

21. «Κυβέρνηση του λαού από τον λαό για τον λαό» (Σ.τ.μ.)

22. «ο λαός, αυτοί οι δυστυχημένοι με χειροκροτούν». (Σ.τ.μ.)

23. «ο λαός πάντοτε δυστυχημένος». (Σ.τ.μ.)

24. *On revolution*, ό.π., σ. 70.

25. Λαϊκό κράτος. (Σ.τ.μ.)

26. λαό εν σώματι. (Σ.τ.μ.)

27. κατώτερος λαός, ταπεινός λαός. (Σ.τ.μ.)

να είναι τυχαία: πρέπει να αντικατοπτρίζει μια αμφιβολία εγγενή στη φύση και στη λειτουργία της έννοιας «λαός» στη δυτική πολιτική. Δηλαδή, όλα συμβαίνουν ως εάν αυτό που αποκαλούμε «λαό» να μην είναι στην πραγματικότητα ενιαίο υποκείμενο, αλλά η διαλεκτική ταλάντευση μεταξύ δύο αντιτιθέμενων πόλων: από τη μια πλευρά, το σύνολο «Λαός» ως ακέραιο πολιτικό σώμα· από την άλλη, το υποσύνολο «λαός» ως θραυσματική πολλαπλότητα άπορων και αποκλεισμένων σωμάτων· εκεί μια περίληψη που διατείνεται ότι είναι δίχως υπολείμματα· εδώ ένας αποκλεισμός καταφανώς δίχως ελπίδα. Στο ένα άκρο, το ολικό κράτος των ενσωματωμένων και κυρίαρχων πολιτών· στο άλλο, ο απαγορευμένος τόπος –αυλή των θαυμάτων ή στρατόπεδο συγκέντρωσης– των αθλίων, των καταπιεσμένων, των ηττημένων. Υπ' αυτή την έννοια δεν υπάρχει πουθενά μια μοναδική και στέρεη σημασία του όρου «λαός»: όπως πολλές θεμελιώδεις πολιτικές έννοιες (παρεμφερείς, ως προς αυτό, με τα *Urworte* των Abel και Freud και τις ιεραρχικές σχέσεις του Dumont) ο «λαός» είναι μια πολωτική έννοια, η οποία υποδηλώνει μια διπλή κίνηση και μια σύνθετη σχέση μεταξύ δύο άκρων. Αυτό όμως σημαίνει, επίσης, ότι η σύσταση του ανθρώπινου είδους σε ένα πολιτικό σώμα περνά διαμέσου μιας θεμελιώδους διάσπασης και ότι, στην έννοια «λαός», μπορούμε να αναγνωρίσουμε άνευ δυσκολίας τα κατηγορικά ζεύγη που είδαμε να ορίζουν την πρωταρχική πολιτική δομή: γυμνή ζωή (λαός) και πολιτική υπόσταση (Λαός), αποκλεισμός και περίληψη, ζωή και βίος. Δηλαδή, ο «λαός» φέρει ήδη πάντοτε εντός του το θεμελιώδες βιοπολιτικό ρήγμα. Είναι συνεπώς αυτό που δεν μπορεί να περιληφθεί στο όλο του οποίου αποτελεί μέρος και που δεν μπορεί να ανήκει στο σύνολο στο οποίο ήδη πάντοτε περιλαμβάνεται. Εξού και οι αντιφάσεις και οι απορίες τις οποίες η έννοια «λαός» γεννά κάθε φορά που κάποιος την επικαλείται και την εισάγει στην πολιτική σκηνή. Ο «λαός» είναι αυτό που πάντοτε υπάρχει και που, ωστόσο, οφείλει να πραγματώνεται· είναι η καθαρή πηγή κάθε ταυτότητας και όμως οφείλει συνεχώς να επαναπροσδιορίζεται και να αποκαθαίρεται μέσω του αποκλεισμού, της γλώσσας, του αίματος, του εδάφους. Δηλαδή, στον αντίθετο πόλο, αυτός είναι ό,τι κατ' ουσίαν λείπει σε αυτόν καθ'αυτόν και, ως εκ τούτου, η πραγμάτωσή του συμπίπτει με την κατάργησή του· είναι αυτό το οποίο, προκειμένου να υπάρξει, οφείλει να αρνηθεί, μέσω του αντιθέτου του, τον εαυτό

του (από εδώ προκύπτουν οι ειδικές απορίες του εργατικού κινήματος, που απευθύνεται στον λαό και, ταυτοχρόνως, τείνει στην κατάργησή του). Από καιρού εις καιρόν αιματηρό λάβαρο της αντίδρασης και αμφίβολη σημαία των επαναστάσεων και των λαϊκών μετώπων, ο λαός εμπεριέχει σε κάθε περίπτωση έναν διχασμό πολύ πιο αρχέγονο από εκείνον του φίλου-εχθρού, έναν ακατάπαυστο εμφύλιο πόλεμο που τον διαιρεί πιο ριζικά από κάθε σύγκρουση και, ταυτοχρόνως, τον κρατά ενωμένο και τον συγκροτεί πιο σταθερά από οποιαδήποτε ταυτότητα. Μια προσεκτική ματιά μάς επιτρέπει να διαπιστώσουμε ότι ακόμα και αυτό που ο Marx αποκαλεί πάλη των τάξεων και το οποίο, μολονότι παραμένει κατ' ουσίαν κάτι το απροσδιόριστο, καταλαμβάνει μια θέση τόσο κεντρική στη σκέψη του, δεν είναι τίποτα άλλο από αυτόν τον εσωτερικό πόλεμο που διαιρεί κάθε λαό και που θα τελειώσει μόνο όταν, στην αταξική κοινωνία ή στο μεσσιανικό βασίλειο, Λαός και λαός θα συμπέσουν και δεν θα υπάρχει πλέον όντως κανένας λαός.

Αν κάτι τέτοιο αληθεύει, αν ο λαός εμπεριέχει απαραίτητως στο εσωτερικό του το θεμελιώδες βιοπολιτικό ρήγμα, καθίσταται τότε επικτό να ιδωθούν και να εξεταστούν υπό νέα οπτική ορισμένες αποφασιστικής σημασίας σελίδες της ιστορίας του 20ού αιώνα. Αν και η πάλη μεταξύ των δύο «λαών» υπήρχε ασφαλώς ανέκαθεν, στην εποχή μας έχει υποστεί μια έσχατη μέχρι παροξυσμού επιτάχυνση. Στη Ρώμη, η εσωτερική διάσπαση του λαού ήταν επικυρωμένη δικαίως στην ξεκάθαρη διάκριση μεταξύ *populus*²⁸ και *plebs*,²⁹ με το κάθε μέρος να έχει τους δικούς του θεσμούς και τους δικούς του μαγίστρους, όπως ακριβώς, στον Μεσαίωνα, η διάκριση μεταξύ κατώτερου λαού (*popolo minuto*) και ανώτερου λαού (*popolo grasso*) αντιστοιχούσε σε μια ακριβή άρθρωση διαφόρων τεχνών και επαγγελμάτων³⁰.

28. δήμος, λαός, οι πολίτες. (Σ.τ.μ.)

29. πλέμπα, κατώτερος όχλος, χυδαίος όχλος, ειδωλολατρικός συρφετός. (Σ.τ.μ.)

30. Κατά τον 13ο αιώνα, την εποχή των δήμων, αλλά και αργότερα, στη Φλωρεντία, όχι όμως μόνο εκεί, οι όροι *popolo grasso* και *popolo minuto* αναφέρονταν, αντιστοίχως, στην «αστική τάξη» (έμποροι και αστοί) και στο «προλεταριάτο» (τεχνίτες και βιοτέχνες) – βεβαίως, με τους όρους της εποχής εκείνης. (Σ.τ.μ.)

όταν, όμως, αρχής γενομένης από τη Γαλλική Επανάσταση, ο Λαός καθίσταται ο μοναδικός θεματοφύλακας της κυριαρχίας, ο λαός μεταβάλλεται σε μια ενοχλητική παρουσία και τότε η εξαθλίωση και ο αποκλεισμός εμφανίζονται για πρώτη φορά ως ένα σκάνδαλο, με κάθε έννοια, αφόρητο. Στη νεωτερική εποχή, η εξαθλίωση και ο αποκλεισμός δεν συνιστούν μόνο οικονομικές και κοινωνικές έννοιες, αλλά αποτελούν κυρίως δεσπόζουσες πολιτικές κατηγορίες (ολόκληρος ο οικονομισμός και ο «σοσιαλισμός» που φαίνεται να κυριαρχούν στη νεωτερική πολιτική έχουν, στην πραγματικότητα, μια πολιτική σημασία· ή, καλύτερα, μια βιοπολιτική σημασία).

Υπό αυτή την έννοια, η εποχή μας δεν είναι άλλο παρά η απόπειρα –αδυσώπητη και μεθοδική– να πληρωθεί το ρήγμα που διαιρεί τον λαό εξοβελίζοντας ριζικώς τον λαό των αποκλεισμένων. Αυτή η απόπειρα συνδέει, σύμφωνα με διαφορετικές τροπικότητες και διαφορετικούς ορίζοντες, Δεξιά και Αριστερά, καπιταλιστικές χώρες και σοσιαλιστικές χώρες, όλες ενωμένες στο σχέδιο –σε τελική ανάλυση μάταιο, μολονότι εν μέρει υλοποιήθηκε σε όλες τις εκβιομηχανισμένες χώρες– παραγωγής ενός μοναδικού και αδιαίρετου λαού. Η ιδεοληψία της ανάπτυξης έχει τόσο μεγάλη αποτελεσματικότητα στην εποχή μας, γιατί συμπίπτει με το βιοπολιτικό εγχείρημα παραγωγής ενός λαού άνευ ρήγματος.

Υπό αυτή την οπτική γωνία, η εξόντωση των Εβραίων στη ναζιστική Γερμανία προσλαμβάνει ένα ριζικώς νέο περιεχόμενο. Σαν λαός που αρνείται να ενσωματωθεί στο εθνικό πολιτικό σώμα (τωνόντι, υποτίθεται ότι κάθε αφομοίωσή του δεν είναι παρά προσποιητή), οι Εβραίοι είναι οι κατεξοχήν εκπρόσωποι και σχεδόν το ζωντανό σύμβολο του λαού, εκείνης της γυμνής ζωής που η νεωτερικότητα δημιουργεί αναγκαστικώς στο εσωτερικό της, την παρουσία της οποίας, ωστόσο, δεν δύναται με κανέναν τρόπο να ανεχθεί. Και στη διαυγή μανία με την οποία ο γερμανικός *Volk*, κατεξοχήν εκπρόσωπος του λαού ως ακέραιου πολιτικού σώματος, αποπειράται να εξαφανίσει διά παντός τους Εβραίους, θα πρέπει να διακρίνουμε την ακραία φάση της εσωτερικής πάλης που διαιρεί «Λαό» και «λαό». Με την τελική λύση (η οποία, όχι τυχαίως, συμπεριλαμβάνει επίσης τους Τσιγγάνους και άλλους μη ενσωματώσιμους), ο ναζισμός προσπαθεί σκοτεινά και ανωφελώς να απαλλάξει την πολιτική σκηνή της Δύσης από αυτή την ανυπόφορη σκιά, για να δημιουργήσει επιτέλους τον γερ-

μανικό *Volk*, ως λαό που πλήρωσε την αρχική βιοπολιτική ρήξη (για τούτο και οι ναζί ηγέτες επαναλαμβάνουν με τόσο πείσμα ότι, εξαφανίζοντας Εβραίους και Τσιγγάνους, στην πραγματικότητα εργάζονται και για τους άλλους ευρωπαϊκούς λαούς).

Παραφράζοντας το φροϋδικό αξίωμα για τη σχέση μεταξύ *Es*³¹ και *Ich*,³² θα μπορούσαμε να πούμε ότι η νεωτερική βιοπολιτική διέπεται από την αρχή σύμφωνα με την οποία «όπου υπάρχει γυμνή ζωή, θα πρέπει να υπάρχει ένας Λαός»· υπό τον όρο, όμως, πως θα προσθέσουμε αμέσως ότι αυτή η αρχή ισχύει και στην αντίστροφη διατύπωσή της, που θέλει «όπου υπάρχει ένας Λαός, εκεί να υπάρχει και η γυμνή ζωή». Το ρήγμα, που πίστευαν ότι είχε πληρωθεί με την εξαφάνιση του λαού (του οποίου οι Εβραίοι είναι απλώς το σύμβολο), αναπαράγεται έτσι εκ νέου μεταβάλλοντας ολόκληρο τον γερμανικό λαό σε ιερή ζωή αφιερωμένη στον θάνατο και σε βιολογικό σώμα το οποίο θα πρέπει να αποκαθαίρεται επ' άπειρον (εξαφανίζοντας ψυχικά αρρώστους και φορείς κληρονομικών ασθενειών). Και με διαφορετικό, αλλά ανάλογο, τρόπο σήμερα το δημοκρατικο-καπιταλιστικό σχέδιο εξαφάνισης, μέσω της ανάπτυξης, των φτωχών τάξεων, όχι μόνο αναπαράγει στο εσωτερικό του τον λαό των αποκλεισμένων, αλλά μετασχηματίζει σε γυμνή ζωή όλους τους πληθυσμούς του Τρίτου Κόσμου. Μόνο μια πολιτική η οποία θα είναι σε θέση να λογαριαστεί με τη θεμελιώδη βιοπολιτική διάσπαση της Δύσης θα μπορέσει να συλλάβει και να αναχαιτίσει αυτή την ταλάντευση και να θέσει τέρμα στον εμφύλιο πόλεμο που διαιρεί τους λαούς και τις πόλεις της γης.

31. *Εκείνο*. (Σ.τ.μ.)

32. *Εγώ*. (Σ.τ.μ.)