ePublishing

ΕΘΝΙΚΟ ΚΕΝΤΡΟ ΤΕΚΜΗΡΙΩΣΗΣ
EKT
NATIONAL DOCUMENTATION CENTRE

The Greek Review of Social Research

Vol 115 (2004)

115 Γ΄



Εθνογραφία στο διαδίκτυο ή το διαδίκτυο ως εθνογραφία: Δυνητική πραγματικότητα και πολιτισμική κριτική

Αθηνά Αθανασίου

doi: 10.12681/grsr.9344

Copyright © 2004, Αθηνά Αθανασίου

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0.

To cite this article:

Αθανασίου Α. (2004). Εθνογραφία στο διαδίκτυο ή το διαδίκτυο ως εθνογραφία: Δυνητική πραγματικότητα και πολιτισμική κριτική. *The Greek Review of Social Research*, *115*, 50–74. https://doi.org/10.12681/grsr.9344

https://epublishing.ekt.gr | **e-Publisher:** EKT | **Downloaded at:** 26/03/2024 22:57:36

Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών, 115, 2004, 49-74

*Αθηνά Αθανασίου**

ΕΘΝΟΓΡΑΦΙΑ ΣΤΟ ΔΙΑΔΙΚΤΥΟ Ή ΤΟ ΔΙΑΔΙΚΤΥΟ ΩΣ ΕΘΝΟΓΡΑΦΙΑ: ΔΥΝΗΤΙΚΗ ΠΡΑΓΜΑΤΙΚΟΤΗΤΑ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΗ ΚΡΙΤΙΚΗ**

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Αντλώντας από την προβληματική της ανθρωπολογίας του κυβερνοπολιτισμού, η εργασία προσεγγίζει το διαδίκτυο ως «αρχείο» πολιτισμικών διαδικασιών και δυναμικών, αλλά και πολιτισμικού αναστοχασμού και κριτικής. Θέτει τα ερωτήματα: Συνιστά το διαδίκτυο ένα νέο περιβάλλον εθνογραφικής έρευνας; Εισάγει σε μια νέα «κοσμοπολιτική» της εθνογραφίας; Αποτελεί μια νέα εκδοχή ή μια κριτική υπέρβαση του εθνογραφικού ρεαλισμού; Πώς επαναπροσδιορίζει τις θεωρητικές αποσκευές της κοινωνικής ανθρωπολογίας και, συγκεκριμένα, τις ανθρωπολογικές εννοιολογήσεις του σώματος, των αισθήσεων, της εμπειρίας, της κοινότητας, του εθνογραφικού χρόνου; Πώς αναπλαισιώνει τις σχέσεις ανάμεσα στο «τοπικό» και το «παγκόσμιο», αλλά και το «πραγματικό» και το «δυνητικό» (virtual); Πώς επιτελείται, τέλος, και πώς αναπροσανατολίζεται το «εθνο-» της εθνογραφίας σε συνθήκες δυνητικής πραγματικότητας;

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Από τις τελευταίες δεκαετίες του 20ού αιώνα, οι ψηφιακές τεχνολογίες έχουν εισαγάγει πολλαπλές καινοτομίες στην ανθρωπολογική θεωρία και

* Δρ Κοινωνικής Ανθρωπολογίας, διδάσκουσα στο Τμήμα Κοινωνικής Ανθρωπολογίας του Παντείου Πανεπιστημίου.

** Προγενέστερη εκδοχή του δοκιμίου αυτού παρουσιάστηκε στο Μεταπτυχιακό Σεμινάριο «Μεθοδολογία της Κοινωνικής Ανθρωπολογίας» που διδάσκει η καθ. Δήμητρα Γκέφου-Μαδιανού στο Πάντειο Πανεπιστήμιο, Τμήμα Κοινωνικής Πολιτικής και Κοινωνικής Ανθρωπολογίας. Ευχαριστώ τις φοιτήτριες και τους φοιτητές που κατέθεσαν τα σχόλια και τις ερωτήσεις τους. Θερμότατα ευχαριστώ για τις εποικοδομητικές συζητήσεις τη Δήμητρα Γκέφου-Μαδιανού, την Αλεξάνδρα Μπακαλάκη και την Πηνελόπη Παπαηλία.

πράξη. Δεν έχουν απλά και μόνο σηματοδοτήσει τη μεταβαλλόμενη δυναμική της «τοπικής» και «παγκόσμιας» κοινωνίας. Έχουν επίσης ανασημασιοδοτήσει έννοιες όπως πληθυσμός, κοινότητα, δημόσια σφαίρα, κοινωνική διαντίδραση (interaction), αλλά και εθνογραφικός χρόνος, πολιτισμική οικειότητα και εξοικείωση, συμμετοχική παρατήρηση, εθνογραφικό κείμενο. Οι τεχνολογίες πληροφορικής και επικοινωνίας που βασίζονται στο διαδίκτυο έχουν καταστήσει δυνατή την εμφάνιση νέων μορφών κοινοτήτων και επικοινωνιακών πρακτικών, φαινόμενο που αξίζει την ιδιαίτερη προσοχή της ανθρωπολογικής έρευνας.

Η μελέτη και πολιτισμική κριτική των κοινωνικών και λογοθετικών (discursive) φαινομένων του κυβερνοπολιτισμού και της «δυνητικότητας» (virtuality) διαμορφώνει ένα νέο πεδίο ανθρωπολογικής θεωρίας και πράξης, την ανθρωπολογία του κυβερνοπολιτισμού (Anthropology of cyberculture). Οι νεολογισμοί που φέρουν το εμβληματικό πρόσφυμα «cyber», όπως κυβερνοπολιτισμός (cyberculture), κυβερνοχώρος (cyberspace), κυβερνοκρατία (cyberocracy), προέρχονται από τον όρο «κυβερνητική» (cybernetics) που εισήγαγε ο Norbert Wiener έχοντας υπόψη την ελληνική λέξη «κυβερνήτης» (πιλότος). Ο ίδιος ο όρος «κυβερνοχώρος» οφείλεται στον William Gibson, που τον περιέγραψε ως «συναινετική παραίσθηση» («consensual hallucination») στο βιβλίο του *Neuromancer* (Νευρομάντης, 1984, σ. 51), η έκδοση του οποίου θεωρήθηκε το σημείο αφετηρίας της εποχής του κυβερνοπολιτισμού και εγκαινίασε ένα λογοτεχνικό είδος επιστημονικής φαντασίας που έγινε γνωστό ως «κυβερνοπάνκ», και οι κριτικοί είδαν μια αιχμηρή –αν και συγκαλυμμένη– κριτική στην αμερικανική πολιτική της εποχής του Ρόλαντ Ρέιγκαν.

Η προβληματική της ανθρωπολογίας του κυβερνοπολιτισμού αντλεί από το πλούσιο πεδίο προβληματισμού και έρευνας που έχουν διαμορφώσει οι Σπουδές Επιστήμης και Τεχνολογίας (Science and Technology Studies, STS). Αμφισβητώντας τη γραμμική, εργαλειακή και ντετερμινιστική λογική παλαιότερων αναλυτικών προσεγγίσεων της τεχνολογίας, οι STS επιχειρούν να ερμηνεύσουν τις κοινωνικές και πολιτισμικές συνδηλώσεις της συγκρότησης της επιστήμης και της τεχνολογίας ως κυρίαρχων μορφών γνώσης και πράξης στο πλαίσιο του πολιτισμού της νεωτερικότητας. Αν η τεχνο-επιστήμη έχει διαδραματίσει κεντρικής σημασίας ρόλο στη θέσπιση της νεωτερικής τάξης, μπορούμε με ασφάλεια να υποστηρίξουμε ότι τα πολιτισμικά φαινόμενα της δυνητικότητας καλλιεργούν έναν επαναπροσδιορισμό της ίδιας της φύσης της νεωτερικότητας και των συμβατικών ορίων της («ύστερη νεωτερικότητα», «μετα-νεωτερικότητα», «υπερ-νεωτερικότητα»). Στο επίκεντρο του ενδιαφέροντος τίθεται η πολι-

τισμική ανάλυση και κριτική αυτής της ανασημασιοδότησης και «επανεπινόησης» της φύσης και του πολιτισμού υπό το φως των νέων ψηφιακών τεχνολογιών πληροφορίας και επικοινωνίας, καθώς και των νέων υποκειμενικοτήτων, ταυτοτήτων και πρακτικών που αναδύονται.

Θεωρητική αφετηρία των STS αποτελεί η παραδοχή ότι οι τεχνολογίες, τα «μέσα», τα μορφώματα, οι κοινότητες αλλά και τα κείμενα που συγκροτούν το πεδίο του κυβερνοχώρου, αποτελούν πολιτισμικά προϊόντα και κοινωνικές κατασκευές, συνιστούν τεχνο-πολιτισμικές πρακτικές. Σύμφωνα με τη θεωρητική και μεθοδολογική κατεύθυνση της κοινωνικής κατασκευής (κοινωνικός κονστρουκτιβισμός) που κυριαρχεί στις επιστημολογικές αποσκευές των STS, κάθε τεχνολογία αποτελεί η ίδια μια πολιτισμική επινόηση, ένα πολιτισμικό προϊόν, και ταυτόχρονα διαμορφώνει κοινωνικές πραγματικότητες, με την έννοια ότι δημιουργεί μια νέα πολιτισμική τάξη.

Σύμφωνα με τον Michel Foucault (1973), η εποχή της νεωτερικότητας έφερε μαζί της ιδιαίτερες διευθετήσεις ζωής, εργασίας και γλώσσας ενσωματωμένες στην πολλαπλότητα των πρακτικών μέσω των οποίων η ζωή και η κοινωνία παράγονται, ελέγχονται, ρυθμίζονται και αρθρώνονται από τον επιστημονικό λόγο. Σύμφωνα με την οπτική αυτή, η τεχνοεπιστήμη είναι ένα σημείο συν-άρθρωσης γνώσης και εξουσίας. Στο σημαντικό άρθρο του «Welcome to Cyberia: Notes on the Anthropology of Cyberculture» (1994), ο Arturo Escobar, λατινοαμερικανιστής ανθρωπολόγος με ιδιαίτερο ερευνητικό ενδιαφέρον στην κυβερνο-ανθρωπολογία, τις τεχνοκουλτούρες, αλλά και την παγκόσμια πολιτική οικονομία και την ανθρωπολογία της ανάπτυξης, παίρνει υπόψη του τη φουκωική επισήμανση και θέτει το ερώτημα: Πώς ο κυβερνοπολιτισμός μετασχηματίζει αυτές τις νεωτερικές διευθετήσεις ζωής (σώμα, εαυτός, φύση), εργασίας (παραγωγή, οικονομία) και γλώσσας (λόγος, επικοινωνία); Διακινδυνεύοντας μια αναγωγική διάζευξη (που ελπίζουμε να αρθεί στη συνέχεια αυτού του δοκιμίου), θα θέταμε το ερώτημα: Οι νέες κυβερνο-τεχνολογίες συνιστούν υπέρβαση ή προέκταση της πειθαρχικής εξουσίας όπως την όρισε ο Φουκώ; Μπορούν να εκληφθούν ως τεχνολογίες ελέγχου, πειθάρχησης και κυβερνησιμότητας (governmentality); (Δεν είναι τυχαίο, για παράδειγμα, το γεγονός των υψηλών στρατιωτικών και οικονομικών διακυβευμάτων που εμπλέκονται στη βιομηχανία του διαδικτύου). Πώς συμβάλλουν οι νέες κυβερνο-τεχνολογίες στην αναδιαμόρφωση των όρων της «βιο-εξουσίας» κατά Φουκώ – ως πολιτικής του ανθρώπινου σώματος και ως πολιτικής του πληθυσμού; Πώς συμβάλλουν στην αναδιαμόρφωση αυτής της νεώτερης μορφής πειθαρχικής εξουσίας που σύμφωνα με τον Φουκώ χα-

ρακτηρίζεται από διαδικασίες ολοποίησης και τεχνικές εξατομίκευσης; Οι ανθρωπολόγοι, παρατηρεί εύστοχα ο Escobar, δεν μπορεί παρά να είναι «επίτιμοι προσκεκλημένοι» σε μια τέτοια συζήτηση.

Η ΕΡΩΤΗΜΑΤΟΘΕΣΙΑ ΤΟΥ ΚΥΒΕΡΝΟΠΟΛΙΤΙΣΜΟΥ: ΜΟΡΦΕΣ, ΝΟΗΜΑΤΑ, ΠΡΑΚΤΙΚΕΣ

Σύμφωνα με τη θεώρηση του Escobar, δύο διακριτά –αν και αλληλοσυνδεόμενα– καθεστώτα τεχνοεπιστήμης συγκροτούν τη βάση του «κυβερνοπολιτισμού»:

Α) *η τεχνοκοινωνικότητα* («technosociality»): τεχνολογίες πληροφορικής και επικοινωνίας, συστήματα ψηφιακής εικόνας, δυνητική/εικονική πραγματικότητα, και Β) η *βιοκοινωνικότητα* («biosociality», κατά τον Paul Rabinow, 1992): βιοτεχνολογίες που συνθέτουν μια νέα τάξη παραγωγής ζωής, σώματος και φύσης.

Σ' αυτό το πλαίσιο, προτείνει ο Escobar, η ανθρωπολογική έρευνα καλείται να εγείρει ερωτήματα, όπως:

- Ποιοι είναι οι λόγοι και οι πρακτικές που παράγονται γύρω από τα δύο αυτά πεδία κυβερνοπολιτισμού; Τι είδους νέες μορφές κοινωνικής κατασκευής της πραγματικότητας εισάγονται; Πώς οι δρώντες εμπλέκονται με αυτά τα «τεχνοτοπία» («technoscapes» κατά τον Appadurai)[1] και πώς τα διαχειρίζονται; Με τι συνέπειες στους τρόπους συνείδησης και πράξης τους;
- Πώς μπορούν αυτές οι πρακτικές να μελετηθούν εθνογραφικά σε διάφορα κοινωνικά, τοπικά και εθνικά συμφραζόμενα; Τι είδους καθιερωμένες ανθρωπολογικές έννοιες και μέθοδοι θα άρμοζαν στη μελέτη του κυβερνοπολιτισμού; Ποιες θα έπρεπε να μετασχηματιστούν; Πώς έννοιες όπως επιτόπια έρευνα, σώμα, όραση, ταυτότητα, εμπειρία, υποκειμενικότητα αλλάζουν υπό το φως της έλευσης και εξάπλωσης της ισχύος και της εμβέλειας των νέων τεχνολογιών δυνητικότητας;
- Ποια είναι η πολιτική οικονομία του κυβερνοπολιτισμού; Με ποιους τρόπους, για παράδειγμα, και προς ποια κατεύθυνση, οι σχέσεις μεταξύ «πρώτου» και «τρίτου κόσμου» αναπροσδιορίζονται υπό το

1. Ο ανθρωπολόγος Arjun Appadurai προτείνει ότι ο παγκόσμιος καπιταλισμός πρέπει πια να προσεγγίζεται με όρους ροής και όχι τοποθέτησης. Προτείνει πέντε διαστάσεις της «παγκόσμιας πολιτικής ροής»: ethnoscapes, mediascapes, technoscapes, finanscapes και ideoscapes.

φως των αναδυόμενων πρακτικών του κυβερνοπολιτισμού; Τι είδους νέες τοπικές αρθρώσεις με μορφές παγκόσμιου κεφαλαίου βασισμένου στην υψηλή τεχνολογία αναδύονται; Αν διαφορετικές ομάδες κοινωνικών υποκειμένων (κατά κοινωνική τάξη, φύλο, εθνότητα, σεξουαλικότητα, ηλικία, σωματική κατάσταση) είναι τοποθετημένες με διαφορετικό τρόπο στα συγκείμενα των νέων τεχνολογιών, πώς μπορούν οι ανθρωπολόγοι να διερευνήσουν και να θεωρητικοποιήσουν τις πολλαπλές διαστρωματώσεις της τεχνοπολιτισμικής τάξης;

ΧΑΡΤΟΓΡΑΦΩΝΤΑΣ ΤΗ ΓΕΝΕΑΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΤΕΧΝΟ-ΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΟΥ ΠΑΡΑΔΕΙΓΜΑΤΟΣ

Το 1992 και το 1993 μια σειρά από συνεδρίες αφιερωμένες στο θέμα των νέων τεχνολογιών πληροφορίας και ζωής οργανώθηκαν στα συνέδρια της Αμερικάνικης Ανθρωπολογικής Ένωσης (ΑΑΑ). Στα θέματα των πάνελ περιλαμβάνονταν: αναπαραγωγικές και βιο-ιατρικές τεχνολογίες, δυνητική πραγματικότητα και εικονικές κοινότητες, κυβερνοχώρος, φύλο και cyborg anthropology (η τελευταία συνεδρία οργανώθηκε προς τιμήν της Donna Haraway). Το 1992 μια ομάδα επτά αμερικανών ανθρωπολόγων συναντήθηκαν για να συζητήσουν την προοπτική ίδρυσης Επιτροπής για την Επιστήμη και Τεχνολογία στο πλαίσιο του ΑΑΑ. Ήταν οι Michael Fischer, Rayna Rapp, Sharon Traweek, David Hess, Lisa Handwerker, Shirley Gorenstein και David Hakken.

Το ανθρωπολογικό ενδιαφέρον για τη σχέση κουλτούρας και τεχνολογίας είναι φυσικά ακόμη παλαιότερο. Η τεχνο-επιστήμη ήταν αντικείμενο μελέτης από τις αρχές της δεκαετίας του 1950. Η Margaret Mead υπήρξε κεντρική φιγούρα στην ίδρυση της Αμερικανικής Εταιρείας για την Κυβερνητική από τον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο μέχρι τα μέσα της δεκαετίας του '60. Σ' αυτή την ομάδα συμμετείχαν, εκτός από τη Mead, ο Gregory Bateson και ο Norbert Wiener. Σήμερα πια είναι ευρέως αναγνωρισμένη η σημαντική θέση των τεχνολογιών πληροφορίας στα επιστημολογικά παραδείγματα της κοινωνικής ανθρωπολογίας και της πολιτισμικής κριτικής. Την τελευταία δεκαετία, εθνογραφικές προσεγγίσεις της κοινωνικής ζωής –παραγωγής, κατανάλωσης, κυκλοφορίας– των «μέσων» (media) φωτίζουν σημαντικές πτυχές των δια-εθνικών δικτύων που διαμορφώνονται στην εποχή του ύστερου καπιταλισμού και της μετα-αποικιακής πολιτισμικής πολιτικής (βλ. Faye Ginsburg, Lila Abu-Lughod, David Hakken, George Marcus, Michael Fischer, Deborah Heath, Rosalind Morris, Purnima Mankekar κ.ά.).

Σημαντικό ρόλο στη συστηματοποίηση του ενδιαφέροντος για την κοινωνική και πολιτισμική ζωή της τεχνο-επιστήμης έχουν διαδραματίσει οι επιστημολογικές εξελίξεις στη διάρκεια των δύο τελευταίων δεκαετιών, και ειδικότερα οι εξελίξεις στη θερμοδυναμική και τα μαθηματικά, η θεωρία του χάους κ.τ.λ., που οδήγησαν με διάφορους τρόπους και μέσα από πολύπλοκες διαδρομές στο αξίωμα ότι η ζωή δεν ανήκει αποκλειστικά στην οργανική ύλη αυτή καθαυτή, αλλά στην οργάνωση της ύλης, και κατά συνέπεια οδήγησαν στην έννοια της «μη-οργανικής ζωής» (Manuel de Landa, 1992). Η θεωρία της πολυπλοκότητας, για παράδειγμα, η πιο σημαντική ίσως επιστημονική θεωρία που προέκυψε κατά τις τελευταίες δεκαετίες του 20ού αιώνα, αποδίδει ιδιαίτερη έμφαση στην αστάθεια και στη ρευστότητα αντί της σταθερότητας, στη μη γραμμικότητα αντί των γραμμικών διαδικασιών, στο χάος αντί της τάξης, στις πιθανότητες αντί των ποσοτικών δεδομένων, στην απροσδιοριστία αντί του ντετερμινισμού. Με αυτή την έννοια, η επιστήμη της πολυπλοκότητας αντικατέστησε τη φυσική του 18ου και του 19ου αιώνα: ενώ η καρτεσιανή επιστημολογία και η νευτώνεια επιστήμη επιχειρούσαν να διευθετήσουν την τάξη πραγμάτων σύμφωνα με νόμους και μοντέλα, η επιστήμη της πολυπλοκότητας υιοθετεί μια πλουραλιστική οπτική του φυσικού κόσμου και δίνει έμφαση στα δίκτυα αντί των δομών, στις διασυνδέσεις αντί των περιχαρακώσεων, στο απρόβλεπτο αντί της αρμονίας και της τάξης. Η Marilyn Strathern (σχολιάζοντας με το γνώριμο προκλητικό της τρόπο το άρθρο του Escobar «Welcome to Cyberia») επισημαίνει εύστοχα ότι, δεδομένου ότι η κοινωνική ζωή πάντοτε είχε και έχει να κάνει με τη συνθετότητα και πάντα κινούνταν και κινείται από το σύνθετο στο σύνθετο, μπορεί κανείς να υποστηρίξει ότι δεν υπήρχε ποτέ προ-κυβερνοπολιτισμός (σ. 226).

Αντίστοιχες ανακατατάξεις στις αναλυτικές προσεγγίσεις έχουν δρομολογηθεί στο πεδίο της κοινωνικής ανθρωπολογίας από τη δεκαετία του 1970 και μετά, όταν η έμφαση αρχίζει να μετατίθεται στη μερικότητα και στην αποκεντροθέτηση (decentering) αντί της συμπαγούς ενότητας, της θετικιστικής λογικής και των ολιστικών-συγκεντρωτικών μοντέλων που πριμοδοτούσε ο εθνογραφικός ρεαλισμός. Αυτή η πορεία κριτικής επανεξέτασης των αναλυτικών εργαλείων της ανθρωπολογίας κορυφώθηκε κατά τη δεκαετία του 1980 με το ρεύμα της πολιτισμικής κριτικής που σηματοδοτήθηκε από τα έργα *Writing culture: The poetics and politics of ethnography* των Clifford και Marcus (1986) και *Anthropology as cultural critique: An experimental moment in the human sciences* των Marcus και Fischer (1986).

Η ΑΝΘΡΩΠΙΝΗ ΥΠΟΚΕΙΜΕΝΙΚΟΤΗΤΑ ΑΝΑΜΕΣΑ ΣΤΑ ΚΟΙΝΩΝΙΚΑ ΑΦΗΓΗΜΑΤΑ ΤΟΥ «ΠΡΑΓΜΑΤΙΚΟΥ» ΚΑΙ ΤΟΥ «ΔΥΝΗΤΙΚΟΥ/ΕΙΚΟΝΙΚΟΥ»

Κεντρικό διακύβευμα στη ρητορική και στις πολιτισμικές πρακτικές του κυβερνοπολιτισμού και της δυνητικότητας αποτελούν η έννοια και τα όρια της «εμπειρικότητας». Οι διάφορες εκδοχές του κυβερνοπολιτισμού, όπως είναι η κουλτούρα του Internet, προσεγγίζονται συχνά σαν εμπειρίες αποδιάρθρωσης των συμβατικών και «πραγματικών» συνιστωσών της ανθρώπινης διυποκειμενικότητας, αλλά και των συμβατικών και «πραγματικών» υλικών της συγκειμένων (context), όπως είναι οι διαστάσεις του τόπου και του χρόνου. Οι εννοιολογήσεις αυτές τείνουν να αντιπαραθέτουν τη δυνητική πραγματικότητα με μια εμπειρικά γνωστή και βιούμενη κοινωνική πραγματικότητα: στην πρώτη αποδίδονται οι ιδιότητες του «πλασματικού» και του «ασυνεχούς», ενώ η δεύτερη θεωρείται ο προνομιακός τόπος του «πρωτότυπου», του «αυθεντικού» και του «συνεχούς». Το επιστημολογικό αυτό αφήγημα που διαχειρίζεται «το νέο» της τεχνο-επιστήμης με όρους που υπαγορεύονται από τα κλασικά ζεύγματα του εμπειριστικού θετικισμού, όπως εμπειρικό-υπερβατικό, πρότυπο-αναπαράσταση, πρωτότυπο-αντίγραφο (και «σειρά»), αυθεντικότητα-προσομοίωση και φύση-πολιτισμός, έχει μακρά ιστορία στη δυτική μεταφυσική.

Στο «Ερώτημα για την Τεχνική» (1955), ο Martin Heidegger –του οποίου το φιλοσοφικό εγχείρημα είναι η κριτική της δυτικής μεταφυσικής και της νεωτερικής κατάστασης– αντιμετωπίζει την τεχνολογία σαν παραδειγματική όσο και επικίνδυνη πρακτική της νεωτερικότητας, έναν τρόπο δημιουργίας νέων πραγματικοτήτων μέσω της οικειοποίησης και πλαισίωσης (Ge-stell) της φύσης. Το φαινόμενο αυτό της πλαισίωσης της φύσης είναι κεντρικά επικαθοριστικό της ιστορίας της εκμηχάνισης στο πλαίσιο της δυτικής νεωτερικότητας. Η νεωτερική τεχνολογία καταστρέφει άλλους, πιο θεμελιώδεις και αυθεντικούς, τρόπους απο-κάλυψης της ουσίας του ανθρώπινου Είναι (όπως είναι η αρχαιοελληνική έννοια της «ποίησης» που σηματοδοτεί, σύμφωνα με τον Heidegger, τη θεμελιώδη εμπειρία παρ-ουσίας). Η «ουσία (Wesen) της τεχνολογίας» είναι ακριβώς ο τρόπος απο-κάλυψης του ενθαδικού υποκειμένου (του «εδώ-είναι», Da-sein) και μετατροπής του σε υποκείμενο που κυριαρχεί πάνω σε ό,τι βρίσκεται έξω απ' αυτό. Σύμφωνα με τη λογική του Heidegger, το φαινόμενο της δυνητικής πραγματικότητας θα θεωρούνταν ότι βρίσκεται στον αντίποδα της «κατοίκησης», της ικανότητας δηλ. να οικοδομήσει κανείς μια

ουσιαστική σχέση με τον κόσμο.[2] Από την άλλη πλευρά, ο Walter Benjamin, ο μαρξιστής θεωρητικός που, αν και στέκεται κριτικά απέναντι στην εργαλειακή ορθολογικότητα αλλά και στην απώλεια της εμπειρίας (Erfahrung) που διέπουν τον τεχνικό πολιτισμό, ήλπιζε, ωστόσο, σε μια δημιουργική αξιοποίηση της τεχνικής από ένα επαναστατικό υποκείμενο, υπερασπίστηκε –σε διάφορες στιγμές του έργου του– τη δυναμική επενέργεια των αλλεπάλληλων «κραδασμών»-«κλονισμών» («shocks») που επιφέρουν στο κοινωνικό και πολιτισμικό περιβάλλον τους οι τεχνολογικές εμπειρίες μηχανικής αναπαραγωγιμότητας, και πιο συγκεκριμένα, οι τεχνικές αναλογικής αναπαραγωγιμότητας (φωτογραφικής και κινηματογραφικής). Επειδή ακριβώς αντιστοιχεί σε ριζικές μεταβολές των προσληπτικών δυνατοτήτων και των μηχανισμών αισθητηριακής αντίληψης, το κινηματογραφικό γεγονός ιδιαίτερα διακρίνεται από την εμπειρία του «σοκ», μια εμπειρία που είναι κατεξοχήν χαρακτηριστική της νεωτερικότητας και απαιτεί για την αντιμετώπισή της έντονη «πνευματική εγρήγορση» (1978, σ. 34).

Σύμφωνα πάντως με το διαζευκτικό πλαίσιο «πραγματικό-δυνητικό/εικονικό» που εκκινεί από την κλασική αναπαραστασιακή επιστημολογία, αποδίδονται ουσιολογικές και ανταγωνιστικές ιδιότητες στο κάθε μέλος του ζεύγματος. Έτσι, η καθημερινή «ζωντανή» κοινωνική πραγματικότητα φέρει τα ακόλουθα χαρακτηριστικά:

- Κοινωνικοί ρόλοι, παρουσίαση του ενσώματου εαυτού που επικοινωνείται μέσω ταυτοτήτων φύλου-εθνότητας-κοινωνικής τάξης-ηλικίας-σεξουαλικότητας-σωματικής κατάστασης-κατάστασης υγείας. Ενσώματη και αισθητηριακή (οφθαλμοκεντρική) επικοινωνία: μέσω των αισθήσεων αποδίδουμε νόημα στις κοινωνικές συναντήσεις. Παρουσία εμπράγματος (υλικού) σώματος, θεμελίωσή της στη μεταφυσική του ζωντανού παρόντος.
- Πραγματικός χρόνος (κοινωνικός, πολιτισμικός, ιστορικός).
- Πραγματικός τόπος.

Αντίθετα, στην «εικονική»/«δυνητική» πραγματικότητα της ψηφιακής-ηλεκτρονικής επικοινωνίας κυριαρχούν:

---

2. Το ανθρώπινο Είναι αντιμετωπίζεται από τον Heidegger ως *έξω-στάση* («Eksistenz»), ως ιστορική *ανοιχτότητα* στον κόσμο.

- Η παρουσίαση εαυτού επικοινωνείται μέσω της δυνητικής/εικονικής πραγματικότητας: χωρίς πρόσωπο, χωρίς φωνή, χωρίς σώμα. Εν τη απουσία (υλικού) σώματος, αναδύεται ως φορέας «δράσης» το φάντασμα του ασώματου εαυτού, το λεγόμενο «δυνητικό/εικονικό» σώμα, το οποίο επικοινωνεί και επικοινωνείται μέσω του μνημονικού ίχνους του, του κειμένου ή της εικόνας. (Το «ίχνος» εκλαμβάνεται εδώ, σύμφωνα με την προβληματική του Derrida, ως σημαίνον απουσίας). Η «παρουσία» του υλικού σώματος καθίσταται μη απαραίτητη, ενώ, την ίδια στιγμή, η πρωτοκαθεδρία του ανθρώπινου ματιού κλονίζεται. Ωστόσο, αν και ψηφιακά διαμεσολαβημένη, η «οπτική εμπειρία» αναδύεται ως κεντρική διάσταση του ψηφιακού περιβάλλοντος.[3]
- Δυνητικός/εικονικός χρόνος. Το ηλεκτρονικό ταχυδρομείο, για παράδειγμα, είναι ασύγχρονο μέσο: ο αποδέκτης του μπορεί να το διαβάσει και να απαντήσει όποτε θέλει. Τα μέσα της δυνητικής πραγματικότητας χαρακτηρίζονται από ετεροχρονισμό.
- Μη-τόπος. Διαδικτυακές «κοινότητες», εικονική αλληλόδραση: chat rooms (ομάδες συζήτησης, «εικονικά στέκια»), λίστες ηλεκτρονικού ταχυδρομείου.[4]

---

3. Για μια θαυμάσια «αρχαιολογία» της ψηφιακής οπτικότητας, βλ. Μπιλάλης, 2002.

4. Είναι ενδιαφέρον να αντιπαρατεθεί η αντινομία «πραγματικό»-«δυνητικό» (αλλά και η συναφής με αυτήν «αναλογικό»-«ψηφιακό») που κυριαρχεί στη ρητορική του κυβερνοπολιτισμού με το σχήμα των τριών τάξεων της λακανικής ψυχανάλυσης (φανταστικό, συμβολικό, πραγματικό), αλλά κυρίως με την καταστατική λακανική διάκριση της «πραγματικότητας» από το «πραγματικό». Στο πλαίσιο της λακανικής ψυχανάλυσης, η «πραγματικότητα» αναφέρεται στη ρηματική συγκρότηση της ταυτότητας των πραγμάτων, πρόκειται δηλ. για μια κοινωνική κατασκευή στο πεδίο του λόγου. Το «πραγματικό» αντιστοιχεί στο εξω-ρηματικό, το προ-συμβολικό, το μη αναγώγιμο και μη αναπαραστάσιμο, αυτό δηλ. που αντιστέκεται στις διαδικασίες συμβολοποίησης, αυτό που *διαφεύγει* της πλήρους αναπαράστασης στο θεσμισμένο κοινωνικό-συμβολικό πεδίο, στον κόσμο δηλ. της γλώσσας. Το ρόλο του «διαφεύγοντος» που κατέχει το «πραγματικό» στη λακανική ψυχανάλυση αναλαμβάνει στη ρητορική του κυβερνοχώρου, ιδιαίτερα στις ουτοπικές εκδοχές της, το «δυνητικό». Είναι επίσης ενδιαφέρων ο τρόπος με τον οποίο αναφέρεται ο Μισέλ Φουκώ στο «μη-πραγματικό» ως μια οριακή εμπειρία που αναδύεται τη στιγμή της απόδρασης από το υπερβατολογικό-ανθρωποκεντρικό καθεστώς της ορθολογικής «αλήθειας» και των περιορισμών που αυτό επιβάλλει (*Madness and Civilization*, 1988, σ. 93). Αργότερα αναφέρθηκε σ' αυτό το «μη-πραγματικό» χρησιμοποιώντας τη λέξη «δυνητικότητα» (*Essential Works*, 1, σ. 138).

Ο ΤΟΠΟΣ ΤΗΣ ΔΥΝΗΤΙΚΟΤΗΤΑΣ: ΑΠΟ-ΕΔΑΦΟΠΟΙΗΣΗ, ΠΡΟΣΟΜΟΙΩΣΗ, ΠΟΛΥ-ΤΟΠΙΚΟΤΗΤΑ

Ο δυνητικός τόπος του διαδικτύου προσιδιάζει στον ορισμό του «μη-τόπου» που έχει προτείνει ο Marc Augé (1992): το πεδίο όπου «επανεγγράφεται αέναα το νεφελώδες παίγνιο της ταυτότητας και της σχέσης». Οι σύγχρονοι τόποι κοινωνικότητας όπως είναι τα αεροδρόμια, τα πολυκαταστήματα, αλλά και φαινομενικά λιγότερο υλικοί χώροι τεχνο-κοινωνικότητας, όπως η οθόνη του υπολογιστή, τα ραδιοκύματα τηλε-επικοινωνίας, τα δορυφορικά δίκτυα, αλλά και το διαδίκτυο, αποτελούν χαρακτηριστικούς μη-τόπους (non-lieux) της εποχής μας, της εποχής που ο Augé αποκαλεί «υπερ-νεωτερικότητα». Είτε ως τόποι κυκλοφορίας (αεροδρόμια, εθνικές μητροπολιτικές λεωφόροι), είτε ως τόποι κατανάλωσης (πολυκαταστήματα) και τόποι επικοινωνίας και τηλε-τεχνολογίας (ραδιοκύματα, δορυφορικά δίκτυα, διαδίκτυο), πρόκειται για τόπους συμβολοποιημένου νοήματος, που η εθνογραφική τους προσέγγιση δεν μπορεί παρά να υπερβαίνει οποιαδήποτε αναγωγική πολιτική ταυτότητας.

Το ερώτημα που ενδιαφέρει την ανθρωπολογική θεωρία και έρευνα είναι αν και κατά πόσο είναι αυτοί οι τόποι εθνογραφήσιμοι, και αν ναι, πώς εθνογραφούνται; Πώς τους μελετάμε ανθρωπολογικά; Ο Augé αναφέρεται στις αντινομίες που διέπουν τα νέα αυτά ανθρωπολογικά περιβάλλοντα: «Αυτό που η νέα τάξη της πραγματικότητας θέτει μπροστά στα μάτια της ανθρωπολόγου είναι καινούργια σύνορα που δεν πρέπει να τα συγχέουμε με παλιές περιχαρακώσεις του κοινωνικού και του πολιτισμικού. … Αυτό που έχουν από κοινού αυτοί οι νέοι κόσμοι είναι το παράδοξο που τους ορίζει: εκφράζουν ταυτόχρονα τη μοναδικότητα που τους συγκροτεί και την παγκοσμιότητα που τους σχετικοποιεί. Αυτό το παράδοξο είναι που καθιστά την ανθρωπολογία του μέλλοντος δύσκολη, και η δυσκολία είναι πρώτα απ' όλα μεθοδολογική: Πώς μπορούμε να διαλέξουμε εμπειρικά αντικείμενα που μπορούν να μας δώσουν τη δυνατότητα να κατανοήσουμε το παράδοξο αυτών των νέων κόσμων;» (1992, σ. 90).

Αυτό που ενδιαφέρει την ανθρωπολογία του κυβερνοπολιτισμού δεν είναι ο κυβερνητικός μη-τόπος αυτός καθαυτόν, σαν όλον, σαν «πολιτισμός» (culture), αλλά οι χρήσεις του, οι πολιτισμικές πρακτικές που τον «ζωντανεύουν». Ο Michel de Certeau (1980) έκανε τη διάκριση ανάμεσα στην έννοια του «place» που παραπέμπει στη γεωμετρική επιφάνεια μιας συγκεκριμένης σταθερής τοποθεσίας και στην έννοια του «space» που παραπέμπει στη χρήση ή στην «πρακτική» ενός χώρου και ορίζεται από την κυκλοφορία και τις διασταυρώσεις κινούμενων στοιχείων, καταστάσε-

ων, κατευθύνσεων, ταχυτήτων και μεταβλητών χρόνου. Η πανοραμική θέα που έχουμε/είχαμε από τον 110ο όροφο του Παγκόσμιου Κέντρου Εμπορίου στη Νέα Υόρκη, λέει ο de Certeau, είναι εντελώς διαφορετική από τη γνώση που μπορούμε να έχουμε αν κατέβουμε στο επίπεδο του δρόμου. Η προσέγγισή του βρίσκεται σε παραπληρωματική σχέση με τη φουκωική ανάλυση της μικροφυσικής της εξουσίας, των «τριχοειδών αγγείων» που συνιστούν οι πολιτισμικές πρακτικές και επενδύσεις της εξουσίας, οι λεπτές και αδιόρατες πρακτικές που μετασχηματίζουν την ανθρώπινη πολλαπλότητα σε μια πειθαρχημένη κοινωνία. Ο de Certeau παραμένει ευαίσθητος στην «πεζή ρητορική» (ρητορική των πεζών, των ανθρώπων που κινούνται στο επίπεδο του δρόμου, καθημερινή και ανεπιτήδευτη ρητορική) και στις δυνατότητες που αυτή προσφέρει στην αποφυγή και υπέρβαση των θεσμικών περιορισμών και της παγκόσμιας πειθαρχίας.

Παρά τις διαδικασίες προβληματοποίησης του «τόπου» που δυνητικά ευνοεί ο δυνητικός/εικονικός χωροχρόνος, στη ρητορική του κυβερνοχώρου κυριαρχούν σχεδόν στερεοτυπικές μεταφορές κίνησης, εξερεύνησης, ταξιδιού, περιπλάνησης: δικτυακοί τόποι, ηλεκτρονικές διευθύνσεις, ψηφιακά περιβάλλοντα κ.τ.λ. Οι χρήστες του διαδικτύου «ταξιδεύουν», «επισκέπτονται», «σερφάρουν», «ναυσιπλοούν» στον ηλεκτρονικό δυνητικό/εικονικό χώρο που παραμένει ωστόσο προκλητικά αχανής και άμορφος. Πώς παράγεται λοιπόν η τοπικότητα σ' έναν πολιτισμικό χώρο που ορίζεται από μια συνεχή ροή δεδομένων μέσω ενός δικτύου κόμβων που συνιστούν «διευθύνσεις» πλοήγησης αλλά όχι τόπους (τουλάχιστον όχι με τη συμβατική υλική, φυσική, εμπειρική σημασία του όρου); Μια απόπειρα απάντησης θα συνιστούσε ίσως η έννοια του «deterritorialization» (αποεδαφοποίηση) που εισήγαγαν οι Jilles Deleuze και Felix Guattari με τη νομαδική φιλοσοφία τους, όπου τον πρωταγωνιστικό ρόλο διαδραματίζει η διάσπαση της συνέχειας και της συνοχής του χώρου.

Παραφράζοντας αυτό που έχει γράψει ο Michael Fischer για τον κινηματογράφο, θα λέγαμε ότι το διαδίκτυο υποδηλώνει την υβριδιοποίηση και τη διαπραγμάτευση πολιτισμικών διαδικασιών ανάμεσα στο τοπικό και το παγκόσμιο (1998, σ. 110). Πράγματι, αν ο κινηματογράφος αποτέλεσε την τεχνολογία-κλειδί της νεωτερικότητας, όπως ισχυρίστηκε ο Walter Benjamin, θα μπορούσαμε ίσως να διατυπώσουμε τον ισχυρισμό ότι το διαδίκτυο, τα ψηφιακά μέσα και οι σχετικές με αυτά τεχνοπολιτισμικές πρακτικές αποτελούν την τεχνολογία-κλειδί της υπερ-νεωτερικότητας. Θεμελιώδης αρχή του κινηματογράφου κατά τον Benjamin είναι ο «περισπασμός» (distraction), ένας νέος τρόπος πρόσληψης που στηρίζεται στην αιφνιδιαστική επαφή με το νέο. Η σύγκριση με τον κινηματογράφο

μας υποχρεώνει να λάβουμε επίσης υπόψη τον ισχυρισμό του θεωρητικού της ψυχανάλυσης Slavoj Žižek ότι «ο κινηματογράφος θέτει σε ενέργεια διαδικασίες σαγήνευσης, όχι τόσο απεικονίζοντας τα ίδια τα αντικείμενα της επιθυμίας, όσο προβάλλοντας τις διαδικασίες κατασκευής των επιθυμιών και τις ατέλειωτες υποκαταστάσεις της επιθυμίας που οδηγούν στην ιδεοληψία» (1991).

Η σαγήνευση που εμποτίζει τις κατασκευές και υποκαταστάσεις της επιθυμίας στο πλαίσιο της δυνητικής πραγματικότητας εμφαίνεται με τρόπους σύνθετους και αντινομικούς στα χωρικά ιδιώματα που τυπικά χρησιμοποιούνται για να περιγραφεί η εικονική/δυνητική διαδικτυακή πραγματικότητα: στις μεταφορές του λαβυρίνθου και του παραθύρου. Ο/η χρήστης εξερευνά τις μυστηριώδεις στοές ενός προκλητικά αχανούς λαβύρινθου ή ταξιδεύει ανοίγοντας πόρτες που οδηγούν σε άλλες πόρτες, με παράθυρα που κοιτούν μέσα από άλλα παράθυρα. Στον ορίζοντα της μεταφοράς του παραθύρου, η κοινωνία μπορεί να βλέπει και να στοχάζεται τον εαυτό της μέσα από την προθεσιακή δράση αυτόβουλων υποκειμένων, ενώ σ' αυτόν της μεταφοράς του λαβύρινθου, ο/η πρωτοπόρος-ταξιδευτής προχωρά ανακαλύπτοντας νέες απάτητες διαδρομές μέσα σ' ένα πολυδαίδαλο δίκτυο πιθανοτήτων. Και στις δύο περιπτώσεις, οι έννοιες του μέσα και του έξω ρευστοποιούνται και επαναπροσδιορίζονται.

Η δαιδαλώδης γεωγραφία του κυβερνοχώρου γίνεται ενίοτε τροπικότητα περιχαράκωσης και εγκλεισμού (κατά το σχήμα του Πανοπτικού του Jeremy Bentham, ενός συστήματος δηλ. γενικευμένης και εξατομικευμένης επιτήρησης), αλλά και απώλειας νοήματος και παγίδευσης μέσα σ' ένα κλειστοφοβικό τοπίο πλασματικών αναπαραστάσεων, όπως στο έργο του Jean Baudrillard και στη μάλλον φαταλιστική του ερμηνευτική της καπιταλιστικής μετα-νεωτερικότητας ως «απατηλού ειδώλου» του ίδιου της του εαυτού, ως μιας οικουμενικής υπερ-πραγματικότητας προσομοιώσεων και φενακισμών που έχει δολοφονήσει την πραγματικότητα. Είδηση δεν είναι πια, υποστηρίζει ο Baudrillard, παρά το γεγονός που χάνει το νόημά του. Το γεγονός χάνει το ιδιαίτερο νόημά του και «εξαϋλώνεται» μέσω μιας υπερβολικής δόσης αναπαραγωγής του, μέσω μιας υπερ-αφθονίας πληροφόρησης και προσομοίωσης που τείνει ολοένα να γίνεται «πιο πραγματική από το πραγματικό». Αυτή η υπερβολική δόση πραγματικού, σχολιάζει ο φιλόσοφος, οδηγεί στην απώλεια της διακύβευσης από τον ορίζοντα της ιστορίας (*Ελευθεροτυπία*, 29/6/03). Ακολουθώντας την πολιτισμική κριτική του Baudrillard στην εννοιολόγηση του ζεύγματος πραγματικό-δυνητικό με όρους αντίστιξης και ανταγωνισμού, ο θεωρητικός της αρχιτεκτονικής Paul Virilio υποστηρίζει ότι προορισμός των τεχνολο-

γιών της δυνητικότητας είναι όχι μόνο η προσομοίωση του πραγματικού, όπως έχει προτείνει ο Baudrillard, αλλά επιπλέον η υποκατάστασή του (1994, στο Wilson). Ο Virilio διαβλέπει στις υπερ-επιταχυμένες πρακτικές των νέων τεχνολογιών όχι την πρόοδο και τη βελτίωση της ζωής και της κοινωνίας, αλλά τη διαρκή συσσώρευση ερειπίων και τη νιτσεϊκή αιώνια επιστροφή του ίδιου. Η ιστορία των μέσων επικοινωνίας αλλά και οι διάφορες τεχνικές αναπαράστασης του πραγματικού συνδέονται άρρηκτα, υπογραμμίζει ο Virilio, με την ιστορία, την τεχνική, αλλά και την αισθητική των μοντέρνων πολέμων (1989/2003). Αντίστοιχη προβληματική αναπτύσσει και ο Friedrich Kittler όταν τονίζει την ιστορική σύζευξη της κινηματογραφικής κάμερας και του αυτόματου οπλισμού (π.χ. χρονοφωτογραφικός οπλισμός). «Η Κυβερνητική είναι η θεωρία του Β΄ Παγκόσμιου Πολέμου», υπογραμμίζει ο Kittler (1999), θυμίζοντας ότι ο ίδιος ο Norbert Wiener παραδέχτηκε αυτή τη γενεαλογία όταν εισήγαγε τον όρο το 1961. Αρκεί να θυμηθούμε, βέβαια, την τηλεοπτική και διαδικτυακή κάλυψη του πολέμου του Κόλπου το 1990 και την εμμονή των μέσων στα «έξυπνα» όπλα, όπως η βόμβα που «βλέπει» το στόχο της.

Αλλά και ευμενείς εννοιολογήσεις του κυβερνοχώρου, αυτές δηλ. που κρατούν αποστάσεις από δυστοπικές ερμηνευτικές, επιτελούνται μέσω γεωγραφικών και χαρτογραφικών μεταφορών. Πολλοί αναλυτές του κυβερνοχώρου προτείνουν την προσέγγιση του κυβερνοχώρου μέσω του ιδιώματος ενός λαβύρινθου, αυτή τη φορά λιγότερο ζοφερού, με πιο εύπλαστη αρχιτεκτονική και πιο ευέλικτες διαδρομές. Σ' αυτές τις προσεγγίσεις, ο κυβερνοχώρος παρουσιάζεται σαν *σύνορο*, ένα σύνορο πορώδες που ολοένα μετακινείται –αφού δεν δεσμεύεται από τα όρια του πεδίου της αναπαράστασης– έτσι που τελικά εξαφανίζεται ή παύει να έχει νόημα σαν τέτοιο, για να προσιδιάσει τελικά περισσότερο σ' ένα ανοιχτό δικτυακό πεδίο απεριόριστα προεκτεινόμενων οριζόντων και δυνατοτήτων. Η μεταφορά του συνόρου παραπέμπει στην ουτοπική υπόσχεση που παρέχει ένα ανεξερεύνητο τοπίο ασαφών και διαρκώς μετατοπιζόμενων ορίων – αποκεντροθετημένο, μη-γραμμικό και «ριζωματικό», για να καταφύγουμε στη μεταφορά των Deleuze και Guattari. Σημαντικό ρόλο στη θεωρητική και εθνογραφική προσέγγιση του «συνόρου» έχει παίξει η ανθρωπολογική θεωρία της δια-εθνικότητας (transnationalism). Η έκδοση του έργου του Fredrik Barth *Ethnic Groups and Boundaries* (1969) συνέβαλε καθοριστικά στην ανανέωση της ανθρωπολογικής εννοιολόγησης του συνόρου. Την τελευταία δεκαετία, μελέτες που προσεγγίζουν τις πολιτισμικές αναδιαμορφώσεις του τόπου, της εθνοτικής ομάδας, αλλά και του εθνογραφικού πεδίου στο πλαίσιο της νέας διασπορικής παγκόσμιας κατάστασης και

των αναδυόμενων κοσμοπολιτισμών τονίζουν το μεταιχμιακό και συγκυριακό χαρακτήρα του «συνόρου» και της πολιτισμικής του δυναμικής και ανιχνεύουν την ανάδυση «νέων ανθρωπολογικών τόπων» (Gupta και Ferguson). Στις προσεγγίσεις αυτές, το σύνορο προσιδιάζει σ' ένα κινούμενο πεδίο συμβάντων ή τελέσεων (occurrences), όπου η ίδια η κίνηση παράγει δρόμους, η ίδια η μετατόπιση διαμορφώνει «τόπους».

Είτε ως μια νέα εκ-μάγευση είτε ως μια υποτροπιάζουσα απο-μάγευση του κόσμου, η επανάσταση των ηλεκτρονικών μέσων και των επικοινωνιακών τεχνολογιών δημιουργεί όχι μόνο νέες μορφές συνείδησης και αναφορικότητας, αλλά και νέες εκδοχές ανθρωπολογικού αναστοχασμού, καθώς και καινούργιες δυνατότητες για πολιτισμική κριτική. Αφού «δεν υπάρχει βασιλική οδός εισόδου στην ανθρωπολογία» (Γκέφου-Μαδιανού, 1999, σ. 378), μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι τα φαινόμενα της δυνητικής πραγματικότητας διανοίγουν ένα πεδίο πρόσφορο για τη διατύπωση διερωτήσεων που αγγίζουν την ουσία θεμελιωδών παραδοχών της ανθρωπολογίας και εμπλουτίζουν περαιτέρω ανανεωτικούς ανθρωπολογικούς προβληματισμούς που είναι ήδη «εν δράσει» και αφορούν τη θέση της εθνογραφίας στο παγκόσμιο σύστημα ως αναγκαστικά θραυσματικής και πολυ-τοπικής (Marcus, 1995).

ΔΥΝΗΤΙΚΕΣ ΚΟΙΝΟΤΗΤΕΣ, ΜΕΤΑΙΧΜΙΑΚΕΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΕΣ

Πώς επηρεάζει ή αλλάζει το διαδίκτυο την εμπειρία της κοινότητας και την αίσθηση ταυτότητας και εαυτού που διαμορφώνουν οι χρήστες του; Τι παράγεται κοινωνικά και πολιτισμικά όταν κοινωνικά υποκείμενα που θα ορίζονταν με συμβατικούς όρους ως «ξένοι» επικοινωνούν μεταξύ τους σ' ένα δυνητικό/εικονικό χώρο αλληλόδρασης έχοντας μικρή ή καμία προοπτική να συναντηθούν κάποτε «πρόσωπο με πρόσωπο»;

Οι λεγόμενες «δυνητικές» ή «εικονικές» κοινότητες συντίθενται από ομάδες ανθρώπων που συνδέονται μεταξύ τους μέσω της συμμετοχής τους σε ηλεκτρονικά και ψηφιακά δίκτυα επικοινωνίας, όπως το internet, το world wide web, οι λίστες ηλεκτρονικής αλληλογραφίας και τα chat rooms («εικονικά στέκια»). Πρόκειται για κοινότητες όχι κλειστού γεωγραφικού ή σημειωτικού τόπου, αλλά μεθοριακών και μεταιχμιακών χώρων. Οι κοινότητες αυτές προσιδιάζουν στις «φαντασιακές κοινότητες» του Benedict Anderson (1983), με τη διαφορά ότι το ρόλο του συνεκτικού ιστού δεν διαδραματίζει ο «έντυπος καπιταλισμός» (print capitalism), αλλά ο «κυβερνητικός καπιταλισμός». Πρόκειται για κοινότητες εφήμερες, για «δίκτυα» που βασίζονται σε όρους ταυτότητας διαφορε-

τικούς, ή διαφορετικά εννοιολογημένους απ' ό,τι αυτοί που θεωρούνται απαραίτητοι στη συγκρότηση μιας κοινότητας παρουσίας. Σύμφωνα με την τεχνοφιλική ρητορική, η νέα τεχνολογία απελευθερώνει τους/τις χρήστες της από τα δεσμά, τους περιορισμούς και τις ήττες της εμπειρικής πραγματικότητας και του φυσικού σώματος. Ένα υπερβατικό εγώ αναδύεται για να διεκδικήσει δυναμικά νέες εναλλακτικές διευθετήσεις ταυτότητας μέσα σ' ένα ρομαντικοποιημένο περιβάλλον κοινοτικής ουτοπίας.

Αναδύεται έτσι η δυνατότητα να «αναλάβει» κανείς μια ψηφιακή ταυτότητα, ή διαφορετικές ψηφιακές ταυτότητες (μερικές, εφήμερες και ενίοτε «πλασματικές») από ένα αρχείο δεδομένων. Οι ενδείκτες κοινωνικής διαφοροποίησης όπως φύλο, εθνική ταυτότητα, ηλικία κ.τ.λ. παίρνουν χαρακτήρα ειρωνικών μεταμφιέσεων και στρατηγικών αστεακού νομαδισμού. Στο πλαίσιο αυτών των ad hoc συλλογικοτήτων, το δυνητικό/εικονικό σώμα επιτελείται με πολλαπλούς τρόπους, μέσα από ένα «ελεύθερο» παιχνίδι υπογραφών και καμουφλάζ που συχνά καταστρατηγούν και υπερβαίνουν τους όρους ταυτότητας που υπαγορεύονται από τη μεταφυσική της εμπράγματης παρουσίας και της «πραγματικής ζωής» (real life). Επανατίθεται έτσι το ερώτημα του τι μετράει ως «πραγματικός» και τι ως «προσομοιωμένος» εαυτός, ενώ διαμορφώνεται το πεδίο για την ανάδυση μιας νέας, μετα-φουκωικής, ποιητικής «τεχνολογιών εαυτού» που παράγονται με χειρισμό ενός «αρχείου».[5]

Τα ερωτήματα αυτά δεν είναι πρωτόγνωρα για την ανθρωπολογική θεωρία. Η εθνογραφία έχει πάψει άλλωστε από καιρό να ορίζεται ως «αντικειμενική» απεικόνιση της κοινωνικής πραγματικότητας. Μετά από την κριτική που υπέστη ο εθνογραφικός ρεαλισμός υπό την επιρροή της ψυχαναλυτικής και μετα-στρουκτουραλιστικής κριτικής του υποκειμένου, τόσο η ντετερμινιστική θεμελίωση της ανθρώπινης πράξης, όσο και η έννοια του ενιαίου και καντιανού υπερβατικού υποκειμένου, αλλά και η διαφανής διάρθρωση της αλήθειας (το καρτεσιανό cogito) θεωρούνται συμπτώματα μιας άκριτης και δυτικοκεντρικής προσκόλλησης στη διαλεκτική του Διαφωτισμού. Η κοινότητα προσεγγίζεται ως ρευστή διαδικασία που δεν θεμελιώνεται απαραίτητα ή αποκλειστικά στη φυσική εγγύτητα, αλλά σε κοινές –αν και ενίοτε πολυτοπικές και διασπαρμένες–

5. Είναι προφανείς εδώ οι σημαντικές συνδηλώσεις της έννοιας του «αρχείου» αλλά και οι συσχετισμοί που αυτή εγείρει στα συγκείμενα της ψηφιακότητας με τις τεχνολογίες των multimedia. Η μουσική, για παράδειγμα, που είναι σήμερα γνωστή ως «sampling» παράγεται ακριβώς μέσα από την επεξεργασία του ηχητικού αρχείου.

εμπειρίες και πρακτικές. Όχι μόνο οι έννοιες της ταυτότητας και της κοινότητας αλλά και αυτή του πολιτισμού (πρέπει να) προσλαμβάνονται πια όχι σε ένα επίπεδο οντολογικό, αλλά ως ευέλικτες κατηγορίες και διαδικασίες κατασκευής ανοικτές πάντοτε σε επαναπροσδιορισμούς και αναπλαισιώσεις.

Σημαντική υποστήριξη στη διαδρομή εμβάθυνσης και εκλέπτυνσης αυτών των εννοιολογήσεων ώστε να σκεφτόμαστε δημιουργικότερα σύγχρονες μορφές κοινωνικότητας παρέχουν οι θεωρητικές προσεγγίσεις της «κοινότητας» από στοχαστές όπως είναι ο Jean-Luc Nancy και ο Giorgio Agamben. Η έννοια της κοινότητας ως «ατελούς συμμετοχής στη σχέση ανάμεσα σε όντα» που προτείνει ο Nancy αποδίδει έμφαση όχι στο υποκείμενο αυτό καθαυτό, αλλά στη σχέση, και ιδιαίτερα στη σχέση ευθύνης απέναντι στον Άλλο. Η «ελευσόμενη κοινότητα» (la communità che viene) του Agamben δεν βασίζεται ούτε στην ιδεολογία της εν-τοπισμένης ταυτότητας ούτε στην ιδεολογία της παγκοσμιότητας. Συνεκτικός ιστός της δεν είναι η κοινή αίσθηση του ανήκειν σε μια ξεχωριστή ομάδα ή ιδιότητα, αλλά η «όποια [qualunque] μοναδικότητα», μια κατηγορία που –απηχώντας την έννοια του «μερισμού» που συζήτησε ο Nancy– υπερβαίνει τις διχοτομίες ιδιαίτερο-τυπικό/παγκόσμιο και ατομικό-γενικό και παραμένει έτσι χωρίς όνομα και εννοιολογικό επικαθορισμό. Είναι, θα λέγαμε, η ίδια η εμπειρία του ορίου, του μεταίχμιου, η αντινομική εμπειρία του να είσαι-μέσα-στο-έξω.

ΤΟ ΣΩΜΑ ΤΗΣ ΔΥΝΗΤΙΚΟΤΗΤΑΣ: ΤΕΧΝΟ-ΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΑ ΙΔΙΩΜΑΤΑ ΠΑΡΟΥΣΙΑΣ ΚΑΙ ΟΡΓΑΝΙΚΟΤΗΤΑΣ

Η κοινωνική ανθρωπολογία των μέσων και του κυβερνοπολιτισμού περιπλέκει την ανθρωπολογική εννοιολόγηση της εμπειρίας ως σωματικά βιούμενης διυποκειμενικότητας. Κεντρική θέση στη συζήτηση κατέχουν οι πολιτισμικές-φαινομενολογικές έννοιες της σωματικής εμπλοκής στον κόσμο, της ενσωμάτωσης (embodiment), της σωματοποίησης (somatization), των σωματικών τρόπων προσοχής (somatic modes of attention, Csordas, 1993), έννοιες που προσιδιάζουν σ' αυτό που ο Μερλό-Ποντί αποκαλεί βέλτιστη λαβή στον κόσμο, αυτό το μέγιστης οξύτητας αντιληπτικό θεμέλιο της συνύφανσης του ανθρώπινου σώματος με τον κόσμο που μας δίνει την αίσθηση της άμεσης παρουσίας των πραγμάτων. Τα ερωτήματα που προκύπτουν είναι: Ποια είναι η φύση της κείμενης (situated) σωματικής παρουσίας στις διαδικτυακές συνθήκες, όπου το

«πραγματικό σώμα» παραμένει μη παρόν, ή οιονεί παρόν, ένα φαντασιακό τέχνημα, ένα προϊόν παραστασιακής επιτέλεσης (performativity); Τι είδους μετατόπιση φαινομενολογικών κωδίκων και διεύρυνση αισθητηριακών διόδων εμπλέκεται στη φαινομενικά «εξαϋλωμένη» ή ασώματη (disembodied) τεχνο-επικοινωνία της εικονικής/δυνητικής υποκειμενικότητας; Και όπως το θέτει η Anne Balsamo: «Ποια είναι η βιοπολιτική των εικονικών/δυνητικών σωμάτων στον κυβερνοχώρο; Πώς, δηλαδή, οι τεχνολογίες της δυνητικής πραγματικότητας διαχειρίζονται τα κοινωνικά και πολιτισμικά σηματοδοτημένα σώματα;» (1996).

Τεχνο-σκεπτικιστικές αναπαραστάσεις προσεγγίζουν τον κυβερνοχώρο σαν ένα πεδίο που καθιστά το σώμα περιττό, που παραγκωνίζει, υπονομεύει και τελικά απαξιώνει την ενσώματη –ευάλωτη και θνητή– ανθρώπινη υποκειμενικότητα. Οι απόπειρες όμως να αποδοθεί η εμπειρία της δυνητικής πραγματικότητας με όρους απο-σωματοποίησης οδηγεί σε μια νέα πραγμοποίηση του περίφημου σχίσματος σώμα-νους, ενός δυϊσμού ομόλογου με το δυϊσμό φύση-πολιτισμός, αλλά και ύλη-πνεύμα, πραγματικό-φανταστικό κ.τ.λ. Από την άλλη πλευρά, στον πυρήνα των λιγότερο σκεπτικιστικών εννοιολογήσεων του κυβερνοχώρου βρίσκεται η επιστημολογική και πολιτική εκτίμηση (που ενίοτε παίρνει διαστάσεις εορταστικού ενθουσιασμού και πολιτικά αφελούς ρομαντικοποίησης) της απο-υποστασιοποίησης αυτής που συντελείται μέσω της ρευστότητας, της υβριδιοποίησης, της μερικότητας, της διαπερατότητας των συνόρων και της άρσης των στεγανών ανάμεσα σε νου, σώμα και μηχανή.

Η Donna Haraway, μια από τις πιο διακεκριμένες εκπροσώπους της ιστορίας της επιστήμης και της θεωρίας του σοσιαλιστικού φεμινισμού, έχει εισάγει τον όρο cyborg (CYBernetic ORGanism), μια ειρωνική έννοια που έχει σκοπό να υπερβεί τις υποστασιοποιημένες κατηγορίες «μηχανή» και «άνθρωπος», υποδηλώνοντας μια σύνθεση ανάμεσα σ' αυτές. Μέσω αυτής της διασάλευσης των στεγανών ανάμεσα στο οργανικό, το φυσικό και το τεχνικό, το κειμενικό ή πολιτισμικό, επιτυγχάνεται η προβληματοποίηση και η υπέρβαση της οντολογικής διχοτομίας άνθρωπος-μηχανή. «Δεν υπάρχει θεμελιώδης, οντολογικός διαχωρισμός», υποστηρίζει η ανθρωπολόγος «ανάμεσα σε μηχανή και οργανισμό, στο τεχνικό και στο οργανικό» (Haraway, 1991, σ. 177-78). Η υβριδική φιγούρα του cyborg αντιπροσωπεύει για τη Haraway έναν «ειρωνικό πολιτικό μύθο», μια ελπίδα απόδρασης των γυναικών από τους δυϊσμούς της δυτικής επιστημολογίας (φύση-πολιτισμός, σώμα-νους) που έχουν ιστορικά καθηλώσει τις γυναίκες σε μια ασφυκτικά περιοριστική έμφυλη «φύση». Εξ ου και η διάσημη φράση: «Προτιμώ να είμαι cyborg παρά θεά» (1991). Η δυνάμει

απελευθερωτική κατηγορία του cyborg σηματοδοτεί την ανίχνευση τρόπων επινόησης νέων μετα-έμφυλων διευθετήσεων.[6] Άρα λοιπόν, σύμφωνα με τη θεώρηση αυτή, το φαινόμενο της δυνητικής πραγματικότητας δεν οδηγεί αυτό καθαυτό στον «αφανισμό» του σώματος και στο θρυμματισμό της «εμπειρίας», αλλά παρέχει τη δυνατότητα ανάδειξης και εμπέδωσης νέων μορφών σωματοποίησης, που μάλιστα ενέχουν κριτικές και αμφισβητησιακές πολιτικές δυνατότητες. Για τους ανθρωπολόγους Donna Haraway και Paul Rabinow, καθώς και για τη φεμινίστρια θεωρητικό Rosi Braidotti, αν και ο κυβερνοπολιτισμός αντιπροσωπεύει μια ακόμη τεχνολογία πλανητικού ελέγχου (μια όψη αυτού που ο Gilles Deleuze έχει περιγράψει ως «κοινωνία του ελέγχου»), ταυτόχρονα παρέχει νέες δυνατότητες για ρηξικέλευθες αρθρώσεις ανάμεσα στον άνθρωπο, τη φύση και τη μηχανή. Συνιστά έναν τόπο ανάδυσης δημιουργικών κοινωνικών και πολιτικών συνθέσεων, όπου η οροθέτηση «φύσης»-«πολιτισμού» επαν-επινοείται ριζικά, αφού το οργανικό, όπως υποστηρίζουν αυτοί και άλλοι κριτικοί του πολιτισμού, δεν αντιτίθεται απαραίτητα στο τεχνολογικό. Οι Deleuze και Guattari (1980) επαν-ορίζουν το σώμα έξω από το συμβολικό σύστημα που συνθέτουν οι διχοτομικές καρτεσιανές επιστημολογίες ύλη-πνεύμα, φύση-πολιτισμός και οργανικό-μηχανικό της δυτικής μεταφυσικής. Στο πλαίσιο της θεωρητικοποίησης του «σώματος χωρίς όργανα» που προτείνουν, ο ορισμός του σώματος γίνεται σύνθετος, πολυσημικός, ανοιχτός σε πολυ-αισθητηριακές ετερογενέσεις.

Με αυτή την έννοια, κεντρικός στόχος της cyborg ανθρωπολογίας είναι η εθνογραφική μελέτη των ορίων και συνόρων ανάμεσα στον άνθρωπο και στη μηχανή. Κεντρικό μέλημα είναι η εποικοδομητική θεωρητικοποίηση της μετα-ανθρωπινότητας, αλλά και των πολλαπλών

6. Η Ελένη Βαρίκα, μία από τις πιο σημαντικές φυσιογνωμίες στο χώρο της πολιτικής ιστορίας και φεμινιστικής θεωρίας, διατυπώνει σημαντικές επιφυλάξεις για τη ρηξικέλευθη δυναμική που υπόσχεται η cyborg φεμινιστική στρατηγική. Γράφει: «Από το ύψος της τεχνολογικής κουλτούρας του, το cyborg βλέπει με ειρωνική δυσπιστία τους μύθους της ενότητας και της αρχικής πληρότητας των δυτικών παραδόσεων· αντιμετωπίζει, όμως, με αφέλεια, που διαψεύδει τη ρηξικέλευθη και ανατρεπτική του φήμη, τον καινούργιο μύθο της τελικής συμφιλίωσης που υπόσχεται η τεχνοεπιστήμη με τη μορφή κατάργησης των συνόρων ανάμεσα στον άνθρωπο και το ζώο, το ζωντανό οργανισμό και τη μηχανή, τη φύση και το τέχνασμα, τον άνδρα και τη γυναίκα» (2000 [1993], σ. 395). Ιδιαίτερα χρήσιμη σ' αυτή τη συζήτηση είναι και η συμβολή της Mary Ann Doane, που έχει γράψει εκτεταμένα για τη σύγκλιση τεχνολογίας και γυναικείου σώματος στον κινηματογράφο και έχει θεωρητικοποιήσει τους τρόπους με τους οποίους η σύζευξη τεχνολογίας και θηλυκότητας είναι αντικείμενο σαγήνευσης και επιθυμίας αλλά, την ίδια στιγμή, και αγωνίας (1999).

όψεων της εμπειρίας της τεχνο-πολιτισμικής σωματοποίησης. Θεωρητική αφετηρία μιας τέτοιας συλλογιστικής είναι ότι το αντικείμενο και υποκείμενο της ανθρωπολογίας πρέπει να μετατοπιστεί από την αποκλειστική εστίαση στον «άνθρωπο», έτσι ώστε να καταστεί δυνατό να ανιχνευτούν πιο σύνθετες «μεταοργανικές» μορφές υποκειμενικότητας και πολιτισμικής δράσης.

Η αντίληψη ότι τόσο οι χρήστες των μέσων δυνητικής πραγματικότητας όσο και οι ανθρωπολόγοι που τους μελετούν «αφήνουν πίσω το σώμα τους» με αντάλλαγμα τη διαδικτυακή τηλεπαρουσία διέπεται από τη μεροληψία του υγιούς και ικανού σώματος. Η χρήση των ψηφιακών μέσων επικοινωνίας ως στρατηγική υπέρβασης ή απεμπλοκής από την οδύνη του σώματος αναπλαισιώνει την τάση απαξίωσης της λεγόμενης «αποξένωσης» από το σώμα. Μελέτες που εστιάζουν την προσοχή τους στις πολλαπλές πραγματικότητες του υποφέροντος και ανάπηρου σώματος φωτίζουν τις συχνά ευεργετικές όψεις της απο-ταύτισης και απεμπλοκής από το σώμα. Ο ανθρωπολόγος Robert Murphy που ήταν τετραπληγικός και μελέτησε τις ζωές ανθρώπων που υποφέρουν από παράλυση περιέγραψε αυτή την απο-σωματοποίηση του εαυτού: «Ο παραλυτικός συνηθίζει να τον σηκώνουν, να τον στρέφουν, να τον σπρώχνουν, να τον τραβούν και να τον αναποδογυρίζουν, και επιβιώνει αυτής της μεταχείρισης θέτοντας συναισθηματική απόσταση ανάμεσα στον εαυτό του και το σώμα του» (1990, σ. 100-101).

Με τις πολλαπλές τους μεθοδολογικές, πολιτισμικές, φιλοσοφικές και πολιτικές συνδηλώσεις, οι διαδικτυακές πρακτικές αλλάζουν τους τρόπους με τους οποίους προσλαμβάνουμε «τα πράγματα», και ειδικότερα τις εμπειρικότητες του τόπου, της κοινότητας και του σώματος. Το διαδίκτυο, όπως άλλωστε και άλλες εκδοχές της δυνητικότητας, αναδεικνύεται σε εθνογραφικό όχημα που αναδιατυπώνει τις έννοιες και τους επιστημολογικούς και πολιτικούς συνειρμούς του πλασματικού, του ψευδούς, του τεχνητού, κι έτσι αλλάζει και διευρύνει τον εννοιολογικό ορίζοντα του «πραγματικού», τις οπτικές, απτικές και γενικά αισθητηριακές του προδιαγραφές.

Προκύπτει λοιπόν το ερώτημα: Πώς επηρεάζει το πολυμορφικό φαινόμενο της δυνητικής πραγματικότητας τα αναλυτικά εργαλεία, τις επιστημολογικές έννοιες και τις μεθοδολογικές προσεγγίσεις που αποτελούν τα συμβατικά εμβλήματα της κοινωνικής ανθρωπολογίας, όπως είναι το παράδοξο της «συμμετοχικής παρατήρησης»; Αυτό που προκύπτει από την προβληματική της ανθρωπολογίας του κυβερνοπολιτισμού είναι ότι η

έννοια της κοινότητας –ως μονάδας κοινωνικής και πολιτισμικής ανάλυσης– επανορίζεται. Η «συμμετοχική παρατήρηση», η μεθοδολογία που προϋποθέτει τη φυσική *παρουσία* και *εμπλοκή* του-της ανθρωπολόγου στην υπό μελέτη κοινότητα, ανασημασιοδοτείται: προκύπτουν έτσι ερωτήματα που αφορούν τη σχέση ανάμεσα στην επιτόπια έρευνα που διεξάγεται on-line και σ' αυτήν που διεξάγεται off-line, ερωτήματα που αφορούν τα όρια της υπό μελέτη ομάδας, ζητήματα ηθικής που άπτονται της σχέσης ανάμεσα σε «πραγματική» και «δυνητική»/«εικονική» ταυτότητα, αλλά και του ζητήματος του λεγόμενου «lurking» (το να παρατηρείς –και να «κρυφακούς»– μια εικονική κοινότητα χωρίς να κάνεις την παρουσία σου γνωστή σε αυτούς που παρατηρείς).[7]

Σε κάθε περίπτωση, τα ερωτήματα αυτά, ερωτήματα οικεία στην ανθρωπολογική θεωρία από τη «στιγμή» της κριτικής υπέρβασης του εθνογραφικού ρεαλισμού, σηματοδοτούν μια ερευνητική και θεωρητική αμηχανία πέρα για πέρα ανανεωτική, μια δημιουργική αναστάτωση των βεβαιοτήτων που ενίοτε παίρνουν το χαρακτήρα αγκυλώσεων. Όπως το διατυπώνει εύστοχα η Δ. Γκέφου-Μαδιανού: «Αυτή ακριβώς η συνεχής ανασφάλεια καθιστά την ανθρωπολογία επιστήμη των σύγχρονων πολιτισμών και των σύγχρονων κοινωνιών, στο βαθμό που μπορεί ανά πάσα στιγμή να μετασχηματίζει την αμηχανία σε ερευνητική ανησυχία και την αμφισβήτηση σε δημιουργική πράξη» (1999, σ. 384).

ΤΟ ΔΙΑΔΙΚΤΥΟ ΩΣ ΟΧΗΜΑ ΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΗΣ ΚΡΙΤΙΚΗΣ. ΑΚΤΙΒΙΣΜΟΣ ΣΤΟΝ ΚΥΒΕΡΝΟΧΩΡΟ

Η ανάπτυξη και εξάπλωση των νέων επικοινωνιακών τεχνολογιών έχει συμπέσει με την εντατικοποίηση των πρακτικών του παγκόσμιου καπιταλισμού και των ιδεολογιών της κυριαρχίας, της επέκτασης, της ενσωμάτωσης και του καταναλωτισμού. Έχει όμως επίσης συμπέσει με την ανάπτυξη και εξάπλωση διεθνών οργανώσεων αντίστασης και κινημάτων κοινωνικής αλληλεγγύης, τη διαμόρφωση μιας αντιστεκόμενης παγκόσμιας κοινωνίας των πολιτών. Αυτές οι οργανώσεις συνιστούν αυτό που ο Arjun Appadurai αποκαλεί «μεταεθνικά κοινωνικά μορφώματα» (postnational social formations): πρόκειται για κινήματα, οργανώσεις, ιδεολογίες και δίκτυα που δεν ορίζονται αποκλειστικά σε σχέση με το έθνος-

7. Ο κώδικας ηθικής και δεοντολογίας του ΑΑΑ δεν αναφέρεται άμεσα στην ηλεκτρονική «επιτόπια» έρευνα.

κράτος. Είναι «πιο πολύμορφα, πιο ρευστά, πιο ad hoc, πιο εφήμερα, λιγότερο συνεκτικά, λιγότερο οργανωμένα, και απλά λιγότερο εμπλεκόμενα στα συγκριτικά πλεονεκτήματα του έθνους-κράτους» (1993, σ. 420). Όλα αυτά τα μορφώματα αιωρούνται ανάμεσα «στις βεβαιότητες και σταθερότητες του έθνους-κράτους» και είναι μέρος της «αναδυόμενης μεταεθνικής τάξης» (1993, σ. 419).

Ο Jacques Derrida έχει διατυπώσει ιδιαίτερα εύστοχα την πολιτική διακύβευση των πολλαπλών χρήσεων των τεχνικών εξουσιών όπως είναι αυτή του διαδικτύου: «Ο οιονεί παγκόσμιος πόλεμος είναι επίσης ο πόλεμος σε ένα World Wide Web για το οποίο ερίζουν συνάμα οι εξουσίες των κρατών-εθνών ή ηγεμονικών συνασπισμών κρατών-εθνών, των εταιρειών με υπερεθνικά κεφάλαια (ικανών, από τις δύο ή τις τρεις πλευρές, για όλες τις δυνατές χειραγωγήσεις) και πολίτες ή μη πολίτες όλων των χωρών, αντιστασιακοί, αντιπολιτευόμενοι, ετερόφρονες, οι οποίοι μπορούν κατ' αυτόν τον τρόπο, χάρη στις ίδιες τεχνικές εξουσίες του ηλεκτρονικού ταχυδρομείου και του Ίντερνετ, να απαλλαγούν από τις εξουσίες του κράτους ή του κεφαλαίου και να καταστήσουν ελεύθερη κατ' αυτόν τον τρόπο μια ορισμένη κατάφαση δημοκρατική, κοσμοπολιτική, και δη μετά-την-ιδιότητα-του-πολίτη» (2002, σ. 39).

Τα ηλεκτρονικά και ψηφιακά δίκτυα επικοινωνίας χρησιμοποιούνται εκτεταμένα από διαφορετικούς αντιστεκόμενους και ετερόφρονες, συμβάλλοντας στη διαμόρφωση αυτού που κάποιοι αποκαλούν «ψηφιακή δημοκρατία». Παράδειγμα αποτελεί η εθνογραφική δουλειά της Meg McLagan (1996, σ. 159-194) που αναλύει το διαδίκτυο ως forum πολιτικού λόγου και πεδίο πολιτικής δράσης, και εξετάζει τις νέες συμμαχίες και μορφές αλληλεγγύης που αναδεικνύονται. Από το 1989, Θιβετιανοί και υποστηρικτές του Θιβέτ σε όλο τον κόσμο χρησιμοποιούν το διαδίκτυο τόσο για να επικοινωνούν μεταξύ τους, αλλά και για να ευαισθητοποιούν και να κινητοποιούν την κοινή γνώμη, να ενημερώνουν τα μέσα μαζικής επικοινωνίας γύρω από τα τεκταινόμενα στο Θιβέτ και στη διασπορά. Αυτή η πρακτική αντιπροσωπεύει ένα ιδιαίτερα διαδεδομένο φαινόμενο στη μετα-ψυχροπολεμική εποχή, όπου περιθωριοποιημένες, διασπορικές, ή αντικαθεστωτικές ομάδες αξιοποιούν στρατηγικά τις νέες τεχνολογίες ψηφιακής επικοινωνίας με σκοπό να καταστήσουν αισθητή την πολιτική παρουσία τους στη διεθνή σκηνή.

Το κίνημα των Ζαπατίστας αξιοποιεί το διαδίκτυο για να επιτύχει ευαισθητοποίηση και κινητοποίηση της παγκόσμιας κοινής γνώμης (http://www.ezln.org). Στη ραγδαία ανάπτυξη και διάδοση του αντιπολεμικού κινήματος και των κινημάτων κριτικής της νεο-φιλελεύθερης παγκο-

σμιοποίησης, έχει συμβάλει αποφασιστικά το διαδίκτυο. Παράδειγμα αποτελεί η ιστοσελίδα της οργάνωσης *United for Peace* (www.unitedfor peace.org) που παρέχει πλήρη ειδησεογραφική κάλυψη σχετικά με τον πόλεμο στο Ιράκ, αλλά και πρακτικές πληροφορίες για τους/τις διαδηλωτές/τριες, από εισιτήρια και ξενοδοχεία, μέχρι αφίσες που μπορούν να εκτυπωθούν από την ιστοσελίδα. Το διεθνές δίκτυο των Ιντιμίντια (www. indymedia.org) ξεκίνησε από τις διαδηλώσεις του Σιάτλ με σύνθημα «Μην μισείς τα media, γίνε ο ίδιος/η ίδια ρεπόρτερ του εαυτού σου». Ακολουθώντας πολιτική ανοικτής δημοσίευσης, αλλά και «λογοκρισίας» των σεξιστικών, ρατσιστικών και φασιστικών δημοσιεύσεων, αποτελεί πλουσιότατη πηγή πληροφορίας αλλά και πεδίο ανάδυσης μορφών αλληλεγγύης ιδιαίτερα σε περιόδους διεθνών κινητοποιήσεων, από την Αργεντινή μέχρι τη Γένοβα και από το Εβιάν μέχρι τη Θεσσαλονίκη. Στην Ελλάδα, ενδεικτικά παραδείγματα αποτελούν η ιστοσελίδα του Ελληνικού Φόρουμ Μεταναστών (www.migrant.gr) και η φεμινιστική ιστοσελίδα feminist. net@hotmail.com (*Εποχή*, 20/7/03).

Σημαντική είναι επίσης η εμπειρία φεμινιστικών κινημάτων που βασίζονται στην πρακτική του ψηφιακού ακτιβισμού. Παράδειγμα αποτελεί η ιστοσελίδα της μη-κυβερνητικής οργάνωσης *Women on Waves*, μιας μετακινούμενης γυναικολογικής μονάδας που «ταξιδεύει» όπου η παροχή ασφαλών υπηρεσιών αναπαραγωγικής υγείας είναι περιορισμένη ή ποινικοποιημένη. Ο δυνητικός/εικονικός χώρος συνιστά όμως έναν πολιτικό χώρο όχι μόνο ενημέρωσης αλλά και αντιπαράθεσης και σύγκρουσης. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελούν οι ηλεκτρονικές παρεμβολές-επιθέσεις στην ιστοσελίδα των *Women on Waves* από συντηρητική οργάνωση «υπέρ της ζωής», με εικόνες διαμελισμένων εμβρύων και μηνύματα κατά του δικαιώματος των γυναικών στην τεχνητή διακοπή της κύησης.

Τα παραδείγματα αυτά ψηφιακής πολιτισμικής κριτικής που χρησιμοποιούν κοινωνικά κινήματα ή ομάδες πολιτών, και ειδικότερα τα ελληνικά παραδείγματα, θα μπορούσαν να οδηγήσουν σε χρήσιμες αναζητήσεις και την ελληνική ανθρωπολογία. Θα ήταν ενδιαφέρον να διερευνηθούν τα μεθοδολογικά και θεωρητικά ερωτήματα που θέτουν αυτές οι πρακτικές κοινωνικής δέσμευσης: Συνιστούν μια ιδιαίτερη μορφή κοινωνικής διάδρασης και ποιητικής και άρα ένα νέο ανθρωπολογικό αντικείμενο; Πώς επανορίζουν τις έννοιες «πληροφορία» και «πληροφορητής»; Ποιοι είναι οι δρώντες (agents) αυτών των ενεργημάτων και τι είδους λόγους παράγουν; Ποιοι έχουν πρόσβαση σ' αυτές και ποιοι αποκλείονται απ' αυτές; Πώς διαχειρίζονται οι φορείς τους ζητήματα πολιτισμικής ταυτότητας ή διαφοράς; Πώς διαπλέκονται η κειμενικότητα με την κοινωνικότητα;

Ποιες μορφές εξουσίας και κοινωνικού ελέγχου ισχύουν και διακυβεύονται; Και τέλος, ποια είναι η θέση, ο ρόλος και η αποστολή της κοινωνικής ανθρωπολογίας σε σχέση με την επεκτεινόμενη διαδικτυακή εκδοχή του κοινωνικού; Πώς η «ψηφιακή στροφή» επανατοποθετεί την/τον ανθρωπολόγο ως συμμέτοχο-παρατηρητή και αναγνώστη; Πώς ανασχεδιάζει την εθνογραφική προβληματική του χώρου, του χρόνου, της φωνής και της εμπλοκής στον κόσμο;

Ο Arturo Escobar έχει δίκιο να θέτει το επίκαιρο πολιτικό ερώτημα: «Πώς μπορούν τα κοινωνικά κινήματα στην Ασία, την Αφρική και τη Λατινική Αμερική να αρθρώνουν πολιτικές που τους επιτρέπουν να συμμετέχουν σε κυβερνοκουλτούρες χωρίς να ενδίδουν εντελώς στους κανόνες του παιχνιδιού;» (σ. 220). Σε συνθήκες ηγεμονίας του ευρω-αμερικάνικου τεχνο-επιστημονικού φαντασιακού, χρειάζονται νέες γλώσσες, λέει ο Escobar, που να επιτρέπουν σε διαφορετικές ομάδες ανθρώπων (κοινωνικά κινήματα, ομάδες πολιτών κ.τ.λ.) να αναπροσανατολίζουν τις κυρίαρχες εννοιολογήσεις της τεχνολογίας, της ψηφιακότητας και της «δυνητικότητας».

Η αμφιταλάντευση ανάμεσα στις σύγχρονες τεχνοεπιστημονικές οντολογίες –είτε με τη μορφή οντολογιών χειραφέτησης είτε με τη μορφή οντολογιών εγκλεισμού– είναι ασύμβατη με κάθε δημιουργική και ρηξικέλευθη κριτική των φαινομένων του κυβερνοπολιτισμού. Το ζητούμενο για την ανθρωπολογία δεν είναι ούτε να συμβάλει στη διαμόρφωση μιας τεχνοκοινωνικής ουτοπίας, ούτε να παγιδευτεί σε ηθικολογικές, υπερβατολογικές, ρομαντικές ή δαιμονολογικές, αξιολογήσεις των «νέων τεχνολογιών», αλλά να στοχαστεί δημιουργικά πάνω στο αν και πώς η τεχνοεπιστήμη μπορεί να αξιοποιείται και να αναπροσανατολίζεται προκειμένου να υπηρετεί διαφορετικά πολιτισμικά και πολιτικά εγχειρήματα κριτικής, πειραματισμού και αμφισβήτησης. Είναι άλλωστε με αυτή την έννοια που έχει σημασία να ανανεώνει συνεχώς και να εκπληρώνει η ανθρωπολογία τη δυναμική που υπόσχεται ως πολιτισμική κριτική του αυτονόητου, ως μια πραγματική «πειραματική στιγμή στην ιστορία των επιστημών του ανθρώπου» (Marcus και Fischer, 1986).

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Agamben Giorgio, 1993, *The coming community*, μτφ. Michael Hardt, Μιννεάπολις, University of Minnesota Press.

Appadurai Arjun, 1991, «Global ethnoscapes: notes and queries for a transnational anthropology», στο R.G. Fox (επιμ.), *Recapturing Anthropology: Working in the present*, Σάντα Φε, School of American Research Press, σ. 191-210.

–, 1993, «Patriotism and its futures», *Public culture*, 5 (3), σ. 411-429.

Augé Marc, 1992, *Non-Lieux: Introduction à une anthropologie de la supermodernité*, Παρίσι, Seuil.

Balsamo Anne, 1996, *Technologies of the gendered body*, Durham, Duke University Press.

Βαρίκα Ελένη, 2000, *Με διαφορετικό πρόσωπο: Φύλο, διαφορά και οικουμενικότητα*, Αθήνα, Κατάρτι.

Barth Fredrik (επιμ.), 1969, *Ethnic groups and boundaries*, Όσλο, Universitets Forlaget.

Baudrillard Jean, 1983, *Simulacra and simulations*, Νέα Υόρκη, Semiotext(e).

–, 2003, *Σημειωματάριο ιδεών* του Θ. Γιαλκέτση, *Ελευθεροτυπία*, 29/6/03.

Benjamin Walter, 1978 (1969), *Το έργο τέχνης στην εποχή της τεχνικής αναπαραγωγιμότητάς του*, μτφ. Δημοσθένης Κούρτοβικ, Αθήνα, Κάλβος.

Braidotti Rosi, 2002, *Metamorphoses: Towards a materialist theory of becoming*, Κέιμπριτζ, Polity Press.

Clifford James, George Marcus (επιμ.), 1986, *Writing culture: The poetics and politics of Ethnography*, Μπέρκλεϊ, Λος Άντζελες, University of California Press.

Crary Jonathan, 1998, *Techniques of the observer: On vision and modernity in the nineteenth century*, Κέιμπριτζ, MA: MIT Press.

Csordas Thomas, 1993, «Somatic modes of attention», *Cultural Anthropology*, 8, σ. 135-156.

de Certeau Michel, 1984 (1980), *The practice of everyday life*, μτφ. Steven Rendall, Μπέρκλεϊ, Λος Άντζελες, University of California Press.

de Landa Manuel, 1992, «Nonorganic Life», στο Jonathan Crary and S. Kwinter (επιμ.), *Incorporations*, Νέα Υόρκη, Zone Books.

Deleuze Gilles and Felix Guattari, 1980, *Mille plateaux*, Παρίσι, Editions de Minuit.

–, 1986, *Nomadology*, μτφ. Brian Massumi, Νέα Υόρκη, Semiotext(e).

Derrida Jacques, 2002, *Απροϋπόθετο ή κυριαρχία: Το πανεπιστήμιο στα σύνορα της Ευρώπης*, μετάφραση-σημειώσεις Βαγγέλης Μπιτσώρης, Αθήνα, Πατάκης.

Doane Mary Anne, 1999, «Technophilia: Technology, representation, and the feminine», στο Jenny Wolmark (επιμ.), *Cybersexualities*, Εδιμβούργο, Edinburgh University Press, σ. 25-34.

Escobar Arturo, 1994, «Welcome to cyberia: Notes on the Anthropology of cyberculture», *Current Anthropology*, 35, σ. 211-223.

Fischer Michael, 1998, «Ο κινηματογράφος ως εθνογραφία και ως πολιτισμική κριτική», μτφ. Ράνια Αστρινάκη, στο Δ. Μαδιανού (επιμ.), *Ανθρωπολογική θεωρία και Εθνογραφία*, Αθήνα, Ελληνικά Γράμματα, σ. 109-152.

Foucault Michel, 1973, *Les mots et les choses*, Παρίσι, Editions Gallimard.

Γκέφου-Μαδιανού Δήμητρα, 1999, *Πολιτισμός και Εθνογραφία: Από τον εθνογραφικό ρεαλισμό στην πολιτισμική κριτική*, Αθήνα, Ελληνικά Γράμματα.

Gibson William, 1984, *Neuromancer*, Νέα Υόρκη, Ace Books.

Ginsburg Faye, Lila Abu-Lughod, Brian Larkin (επιμ.), 2002, *Media worlds*, Μπέρκλεϊ, Λος Άντζελες, University of California Press.

Gupta Akhil και Ferguson James (επιμ.), 1997, *Anthropological locations: Boundaries and grounds of a field science*, Μπέρκλεϊ, Λος Άντζελες, University of California Press.

Hakken David, 1999, *Cyborgs @ cyberspace? An ethnographer looks to the future*, Νέα Υόρκη, Routledge.

Haraway Donna, 1991, *Simians, cyborgs and women: The reinvention of nature*, Νέα Υόρκη, Routledge.

–, 1993, «A cyborg manifesto», στο S. During (επιμ.), *The cultural studies reader*, Λονδίνο, Routledge, σ. 271-291.

Heath Deborah et al., 1999, «Nodes and queries: Linking locations in networked fields of inquiry», *American Behavioral Scientist*, «Analyzing virtual societies: New directions in methodology», Peter Lyman and Nina Wakeford (επιμ.), ειδικό τεύχος, Νοέμβριος/Δεκέμβριος, 43(3), σ. 450-463.

Heidegger Martin, 1977 [1955], *The question concerning technology and other essays*, μτφ. William Lovitt, Νέα Υόρκη, Harper & Row Publishers.

Kittler Friedrich, 1999, *Gramophone, film, typewriter*, μτφ. Geoffrey Winthrop-Young and Michael Wutz, Στάνφορντ, Stanford University Press.

Latour Bruno, 1993, *We have never been modern*, Hemel Hempstead, Harvester Wheatsheaf.

Marcus George, 1995, «Ethnography in/of the world system: The emergence of multi-sited ethnography», *Annual Review of Anthropology*, 24, 95-117.

Marcus George (επιμ.), 1996, *Connected: Engagements with media*, Σικάγο, University of Chicago Press (Late Editions 3).

Marcus George and Michael Fischer, 1986, *Anthropology as cultural critique: An experimental moment in the human sciences*, Σικάγο, The University of Chicago Press.

Mankekar Purnima, 1993, «National texts and gendered lives: An Ethnography of television viewers in a North Indian City», *American Ethnologist*, 20 (3), σ. 543-563.

McLagan Meg, 1996, «Computing for Tibet: Virtual politics in the post-cold war era», στο George Marcus (επιμ.), σ. 159-194.

Merleau-Ponty Maurice, 1979, *Phenomenology of perception*, Λονδίνο, Routledge.

Morris Rosalind, 2000, *In the place of origins: Modernity and its mediums in Northern Thailand*, Durham, N.C., Duke University Press.

Morse Margaret, 1998, *Virtualities: Television, media art and cyberculture*, Μπλούμινγκτον, Indiana University Press.

Μπιλάλης Μήτσος, 2002, «Ιστορίες "υπολογιστικής όρασης": Αναγνώσεις του 19ου αιώνα σε ψηφιακά περιβάλλοντα έρευνας», *Μνήμων*, 24, σ. 387-402.

Murphy Robert, 1990, *The body silent*, New York, W. W. Norton.

Nancy Jean-Luc, 1991, *The inoperative community*, μτφ. Peter Connor, Μιννεάπολις, University of Minnesota Press.

Rabinow Paul, 1992, «Artificiality and enlightenment: From sociobiology to biosociality», στο Jonathan Crary και S. Kwinter (επιμ.), *Incorporations*, Νέα Υόρκη, Zone Books, σ. 234-252.

Smith M.A. και P. Kollock (επιμ.), 1999, *Communities in cyberspace*, Λονδίνο, Routledge.

Strathern Marilyn, 1994, «Response to Arturo Escobar», *Current Anthropology*, 35, σ. 223-225.

Turkle Sherry, 1995, *Life on the screen: Identity in the age of the internet*, Νέα Υόρκη, Simon & Schuster.

Virilio Paul, 2003, *Πόλεμος και κινηματογράφος*, μτφ. Τιτίκα Δημητρούλια, εκδ. Μεταίχμιο.

Wiener Norbert, 1961, *Cybernetics; or, control and communication of the animals and the machine*, 2η έκδοση, Κέιμπριτζ, MA.

Wilson Louise, 1994, «Cyberwar, god, and television: Interview with Paul Virilio», *CTHEORY* (electronic edition), article 20, Δεκέμβριος 1994.

Wilson Samuel και Peterson, 2002, «The Anthropology of online communities», *Annual Review of Anthropology*, 2002, σ. 449-467.

Žižek Slavoj, 1991, *Looking Awry: An introduction to Jacques Lacan through popular cinema*, Κέιμπριτζ, MIT Press.