nologies. Alter-Motive/Intelligent Energy Europe. Ανακτήθηκε στις 21 Φεβρ. 2012 από www.alter-motive.org

Vallas, S.P. (1999). «Rethinking Post-Fordism: The Meaning of Workplace Flexibility». *Sociological Theory* 17(1), σσ. 68-101.

Vats, R. και Toms, M.P. (2011). «Tata Motors Scans Bharat for Nano Sales Points». *Hindustan Times*, 8 Δεκ., σ. 21.

Watts, S. (2006). *The People's Tycoon: Henry Ford and the American Century*. Νέα Υόρκη, Vintage.

Weisiger, M. (2009). *Dreaming of Sheep in Navajo Country*. Σιάτλ, University of Washington Press.

Wildcat, D.R. (2009). *Red Alert!: Saving the Planet with Indigenous Knowledge*. Γκόλντεν, Κολοράντο, Fulcrum Publishing.

Wilson, J.M. (1995). «Henry Ford's Just-in-Time System». *International Journal of Operations & Production Management* 15(12), σσ. 59-75.

Wood, S. (1993). «The Japanization of Fordism». *Economic and Industrial Democracy* 14, σσ. 535-555.

ΣΑΡΑ ΑΜΕΝΤ

Συν-αισθηματικές οικονομίες

Η Αγάπη είναι τόσο βαθιά ριζωμένη στην ψυχή και στο πνεύμα του πραγματικού λευκού εθνικιστή που δεν συγκρίνεται με καμία μορφή «μίσους». Ή, τουλάχιστον, με καμία μορφή μίσους που παρακινείται από αβάσιμες αιτίες. Δεν είναι μίσος αυτό που κάνει τον μέσο λευκό άντρα να αγριοκοιτάζει και να απεχθάνεται ένα διαφυλετικό ζευγάρι. Δεν είναι μίσος αυτό που κάνει τη λευκή νοικοκυρά να πετάει την καθημερινή εφημερίδα με θυμό και αποτροπιασμό, αφού διαβάσει για ακόμα έναν παιδεραστή ή βιαστή που καταδικάστηκε από διεφθαρμένα δικαστήρια σε ένα-δύο χρόνια φυλάκισης ή με αναστολή. Δεν είναι μίσος αυτό που κάνει τον λευκό εργάτη να βλαστημάει για την τελευταία φουρνιά ξένων που φορτώθηκαν στις ακτές μας, με αποτέλεσμα να τους προτιμούν οι εργοδότες από τον λευκό πολίτη που έχει χτίσει αυτόν τον τόπο. Δεν είναι μίσος αυτό που φέρνει την οργή στην καρδιά του λευκού χριστιανού αγρότη, όταν διαβάζει για τα δισεκατομμύρια των δανείων ή των επιχορηγήσεων που δίνονται σαν «βοήθεια» στους ξένους, όταν η ανελέητη κυβέρνηση δεν έχει δώσει την παραμικρή ευκαιρία στον ίδιο να σώσει τη φάρμα του που καταστρέφεται. Όχι, δεν είναι μίσος. Είναι αγάπη.

—Ιστοσελίδα Άριων Εθνών[1]

Πώς δουλεύουν τα συναισθήματα για να ευθυγραμμίσουν κάποια υποκείμενα με κάποια άλλα και εναντίον των έτερων άλλων; Πώς κινούνται τα συναισθήματα ανάμεσα στα σώματα; Στο παρόν δοκίμιο υποστη-

ρίζω ότι τα συναισθήματα παίζουν έναν κρίσιμο ρόλο στην «ανάδυση» ατομικών και συλλογικών σωμάτων μέσα από τον τρόπο που κυκλοφορούν ανάμεσα σε σώματα και σημεία. Σαφέστατα, αυτό το επιχείρημα θέτει υπό αμφισβήτηση την υπόθεση ότι τα συναισθήματα αποτελούν ιδιωτικό ζήτημα, ότι απλά ανήκουν στα άτομα ή και ότι έρχονται από μέσα και *στη συνέχεια* κινούνται προς τα έξω και προς τους άλλους. Αυτό, λοιπόν, συνεπάγεται ότι τα συναισθήματα δεν βρίσκονται απλώς «στο μέσα» ή «στο έξω», αλλά δημιουργούν τις επιφάνειες και τα όρια των σωμάτων και των κόσμων.

Στο παραπάνω αφήγημα της ιστοσελίδας των Άριων Εθνών, για παράδειγμα, τα συναισθήματα, και ιδιαίτερα το μίσος και η αγάπη, παίζουν έναν κρίσιμο ρόλο στον προσδιορισμό των σωμάτων των ατομικοτήτων και του σώματος του έθνους. Εδώ ένα υποκείμενο (ο λευκός εθνικιστής, ο μέσος λευκός άντρας, η λευκή νοικοκυρά, ο λευκός εργάτης, ο λευκός πολίτης και ο λευκός χριστιανός αγρότης) παρουσιάζεται σαν να απειλείται από φανταστικές άλλες και άλλους, η εγγύτητα των οποίων απειλεί όχι μόνο να πάρει κάτι από το υποκείμενο (τη δουλειά του, την ασφάλειά του, τον πλούτο του), αλλά και να πάρει τη θέση του υποκειμένου. Με άλλα λόγια, η παρουσία αυτών των άλλων φαντάζει σαν απειλή για το αντικείμενο της αγάπης. Το αφήγημα αυτό περιλαμβάνει μια αναθεώρηση της ιστορίας, όπου ο μόχθος των άλλων (των μεταναστών/-τριών, των σκλάβων) αποκρύπτεται μέσα στη φαντασίωση ότι είναι το λευκό υποκείμενο που «έχτισε αυτόν τον τόπο».[2] Τα λευκά υποκείμενα διεκδικούν τη θέση του οικοδεσπότη («οι ακτές μας») την ίδια στιγμή που διεκδικούν και τη θέση του θύματος, ως υποκείμενα που βλάπτονται από μια «ανελέητη κυβέρνηση». Έτσι, στο αφήγημα αυτό υπονοείται ότι η αγάπη για το έθνος είναι αυτό που κάνει τους λευκούς Άριους να μισούν εκείνους που αναγνωρίζουν ως ξένους, ως εκείνους που τους στερούν το έθνος και τον ρόλο των Άριων στην ιστορία του, καθώς και το μέλλον τους.

Θα πρέπει να σημειώσουμε, επίσης, ότι η ανάγνωση των άλλων ως μισητών ευθυγραμμίζει το φανταστικό υποκείμενο με τα δικαιώματα και το φανταστικό έθνος με τη γη. Η ευθυγράμμιση αυτή επηρεάζεται

από εκείνη την αναπαράσταση σύμφωνα με την οποία τόσο τα δικαιώματα του υποκειμένου όσο και η γη του έθνους βρίσκονται ήδη υπό απειλή. *Η συναισθηματική ανάγνωση του μίσους κάνει τη δουλειά που χρειάζεται για να δεθεί το φανταστικό λευκό υποκείμενο με το έθνος.* Ο μέσος λευκός άντρας αισθάνεται «φόβο και απέχθεια»· η λευκή νοικοκυρά «θυμό και αποτροπιασμό»· ο λευκός εργάτης «βλαστημάει»· ο λευκός χριστιανός αγρότης αισθάνεται «οργή». Το πάθος αυτής της αρνητικής προσκόλλησης στους άλλους επαναπροσδιορίζεται συγχρόνως και ως θετική προσκόλληση στα φανταστικά υποκείμενα που συνδέονται μέσα από την επανάληψη του σημαίνοντος «λευκός». Η αγάπη των λευκών, ή εκείνων που αναγνωρίζονται ως λευκοί/-ές, είναι αυτό που υποτίθεται ότι εξηγεί αυτήν την «κοινοτική» ενστικτώδη απόκριση μίσους. *Όλοι μαζί μισούμε, και αυτό το μίσος μάς φέρνει κοντά.*

Το αφήγημα αυτό δεν είναι καθόλου ασυνήθιστο. Αντιθέτως, αυτό που μας δείχνει είναι η παραγωγή του συνηθισμένου. Εδώ το συνηθισμένο ανήκει στη φαντασία. Το συνηθισμένο λευκό υποκείμενο αποτελεί μια φαντασίωση που παίρνει σάρκα και οστά μέσα από την κινητοποίηση του μίσους, ως περιπαθή προσκόλληση που συνδέεται στενά με την αγάπη. Η δουλειά που κάνει το συναίσθημα του μίσους είναι να ζωντανεύει το συνηθισμένο υποκείμενο, να δίνει ζωή στη φαντασίωση αυτή, συγκροτώντας το συνηθισμένο ως κάτι που βρίσκεται σε κρίση και το συνηθισμένο άτομο ως το πραγματικό θύμα. Το συνηθισμένο μετατρέπεται σε αυτό που ήδη απειλείται από τους φανταστικούς άλλους, η εγγύτητα των οποίων γίνεται έγκλημα εναντίον του ατόμου και του τόπου. Το συνηθισμένο ή το κανονιστικό υποκείμενο αναπαράγεται ως η τραυματισμένη πλευρά: εκείνη η πλευρά που «έχει πληγωθεί» ή έχει υποστεί βλάβη από την «εισβολή» των άλλων. Έτσι, τα σώματα των άλλων μεταμορφώνονται σε «μισητά» μέσα από τον λόγο του πόνου. Θεωρείται ότι «προκαλούν» τραυματισμούς στο συνηθισμένο λευκό υποκείμενο, έτσι ώστε η εγγύτητά τους να αντιμετωπίζεται ως πηγή ενός κακού αισθήματος: στην πραγματικότητα, αυτό που υπονοείται εδώ είναι ότι η κατάχρηση των καλών αισθημάτων του λευκού υποκει-

μένου (της αγάπης, της φροντίδας, της αφοσίωσης) από άλλους τού «στερεί» αυτά τα αισθήματα.

Ποιος είναι, λοιπόν, μισητός σε ένα τέτοιο αφήγημα τραυματισμού; Είναι σαφές ότι το μίσος κατανέμεται σε διάφορες μορφές (στην προκειμένη περίπτωση στο διαφυλετικό ζευγάρι, σε αυτόν που παρενοχλεί παιδιά, στον βιαστή, στους αλλοδαπούς και στους ξένους). Οι μορφές αυτές έρχονται να ενσωματώσουν την απειλή της απώλειας: χαμένες δουλειές, χαμένα χρήματα, χαμένη γη. Σηματοδοτούν τον κίνδυνο της μόλυνσης ή της πρόσμειξης του αίματος ή της αφαίμαξης. Απειλούν να παραβιάσουν τα αγνά σώματα· αυτού του είδους τα σώματα μπορούν να φαντάζουν αγνά μόνο μέσα από την αδιάκοπη αναπαραγωγή της φαντασίωσης της παραβίασης. Ας σημειώσουμε, λοιπόν, το έργο αυτής της μετωνυμικής διολίσθησης: τα διαφυλετικά ζευγάρια μπορούν να αναγνωσθούν ως (σαν) μορφές βιασμού ή κακοποίησης – σαν εισβολή στο σώμα του έθνους, το οποίο εδώ αναπαρίσταται ως το ευάλωτο και ζημιωμένο σώμα της λευκής γυναίκας και του παιδιού. Η διολίσθηση ανάμεσα στις μορφές δομεί μια σχέση ομοιότητας μεταξύ τους: αυτό που τις καθιστά όμοιες μπορεί να είναι η «ανομοιότητά» τους σε σχέση με «εμάς». Στο πλαίσιο του αφηγήματος, το μίσος δεν μπορεί να εντοπιστεί σε μία μορφή, αλλά δημιουργεί το περίγραμμα των διαφορετικών μορφών ή αντικειμένων του μίσους, μια δημιουργία που ευθυγραμμίζει τις μορφές αυτές μεταξύ τους και τις συγκροτεί ως «κοινή» απειλή. Ουσιαστικά, λοιπόν, το μίσος δεν είναι θετικά εγκατεστημένο σε ένα δεδομένο υποκείμενο ή αντικείμενο. Το μίσος είναι οικονομικό· κυκλοφορεί ανάμεσα στα σημαίνοντα με σχέσεις διαφοράς και μετάθεσης.

Σε αυτές τις οικονομίες του συν-αισθήματος, τα συναισθήματα *κάνουν πράγματα*, και ευθυγραμμίζουν τα άτομα με τις κοινότητες – ή τον σωματικό χώρο με τον κοινωνικό χώρο – μέσα από την ένταση της προσκόλλησής τους. Αντί να αντιμετωπίζουμε τα συναισθήματα σαν ψυχολογικές προδιαθέσεις, θα πρέπει να δούμε πώς δουλεύουν, με σαφείς και συγκεκριμένους τρόπους, για να διαμεσολαβήσουν στη σχέση ανάμεσα στο ψυχικό και στο κοινωνικό, και ανάμεσα στο ατομικό και στο συλλογικό. Πιο συγκεκριμένα, αναφερόμενη στις μορφές του αιτούντος

άσυλο και του διεθνούς τρομοκράτη, θα δείξω πώς δουλεύουν τα συναισθήματα κολλώντας ορισμένες μορφές μεταξύ τους (κολλητικότητα), και δημιουργώντας έτσι την εντύπωση του συλλογικού (συνεκτικότητα). Σύμφωνα με το οικονομικό μοντέλο των συναισθημάτων που προτείνω, ενώ τα συναισθήματα δεν εγκαθίστανται θετικά μέσα σε ένα υποκείμενο ή μια μορφή, συνεχίζουν να «δένουν» τα υποκείμενα μεταξύ τους. Στην πραγματικότητα, για να το θέσω πιο ξεκάθαρα, τα συναισθήματα έχουν τη δυνατότητα να δένουν χάρη στο ότι δεν εγκαθίστανται.

Οικονομίες του μίσους

Είναι βέβαιο ότι η καθημερινή γλώσσα δομεί τα συναισθήματα σαν μια μορφή θετικής εγκατάστασης. Μπορώ, λοιπόν, να πω ότι «έχω μια αίσθηση». Ή μπορώ να περιγράψω μια ταινία λέγοντας ότι «είναι λυπητερή». Όταν μιλάμε με αυτόν τον τρόπο, τα συναισθήματα γίνονται ιδιοκτησία· κάτι που ανήκει σε ένα υποκείμενο ή αντικείμενο, το οποίο μπορεί να πάρει τη μορφή ενός χαρακτηριστικού ή μιας ποιότητας. Αυτό που θέλω να θέσω υπό αμφισβήτηση είναι η ιδέα ότι έχω ένα συναίσθημα ή ότι κάτι ή κάποιος με κάνει να αισθάνομαι κάπως. Με ενδιαφέρει ο τρόπος με τον οποίο τα συναισθήματα *περιλαμβάνουν* τα υποκείμενα και τα αντικείμενα, χωρίς όμως να εγκαθίστανται θετικά μέσα τους. Στην πραγματικότητα, τα συναισθήματα μπορεί να μοιάζουν με μια μορφή εγκατάστασης που απορρέει από μια ορισμένη ιστορία, η οποία λειτουργεί αποκρύπτοντας τα ίδια της τα ίχνη.

Σαφέστατα, η προσέγγιση αυτή βασίζεται στην ψυχανάλυση, η οποία αποτελεί και μια θεωρία του υποκειμένου ως έλλειψη θετικής εγκατάστασης, μια έλλειψη ύπαρξης που συνήθως διατυπώνεται ως «ασυνείδητο». Στο δοκίμιό του για το ασυνείδητο, ο Φρόυντ εισάγει την έννοια των ασυνείδητων συναισθημάτων, όπου μια συν-αισθηματική παρόρμηση γίνεται αντιληπτή, αλλά παρερμηνεύεται και προσκολλάται σε μια άλλη ιδέα (Freud 1964a: 110). Αυτό που απωθείται από το συ-

νειδητό δεν είναι το ίδιο το αίσθημα, αλλά η ιδέα με την οποία μπορεί το αίσθημα να είχε συνδεθεί (προσωρινά) στην αρχή. Η ψυχανάλυση μάς επιτρέπει να δούμε ότι η συναισθηματικότητα περιλαμβάνει μετακινήσεις ή συσχετίσεις, μέσω των οποίων τα «αισθήματα» μάς οδηγούν σε διάφορα επίπεδα νοηματοδότησης, από τα οποία δεν μπορούν όλα να γίνουν αποδεκτά στο παρόν. Πρόκειται γι' αυτό ακριβώς που ονομάζω φαινόμενο κυματισμού των συναισθημάτων· κινούνται πλαγίως (μέσα από «κολλώδεις» συσχετίσεις ανάμεσα σε σημεία, μορφές και αντικείμενα), αλλά και προς τα πίσω (η απώθηση αφήνει πάντα το ίχνος της στο παρόν – συνεπώς, «ό,τι κολλάει» είναι και δεμένο με την «απούσα παρουσία» της ιστορικότητας). Στο εισαγωγικό παράθεμα βλέπουμε πώς το μίσος «διολισθαίνει» πλαγίως ανάμεσα στις μορφές, αλλά και προς τα πίσω, ξανανοίγοντας τις παρελθοντικές συσχετίσεις που επιτρέπουν την ανάγνωση ορισμένων σωμάτων ως αιτία του «μίσους μας» ή ως σώματα που «είναι» μισητά.

Όντως, στον βαθμό που η ψυχανάλυση αποτελεί μια θεωρία για το υποκείμενο ως έλλειψη στο παρόν, προσφέρει μια θεωρία για το συναίσθημα ως οικονομία, *ως κάτι που περιλαμβάνει σχέσεις διαφοράς και μετατόπισης χωρίς θετική αξία*. Τα συναισθήματα, δηλαδή, λειτουργούν σαν μια μορφή κεφαλαίου: το συν-αίσθημα δεν εγκαθίσταται θετικά μέσα στο σημείο ή στο εμπόρευμα, αλλά παράγεται μόνο σαν αποτέλεσμα της κυκλοφορίας του. Χρησιμοποιώ «το οικονομικό» για να υποστηρίξω ότι τα συναισθήματα κυκλοφορούν και διανέμονται σε ένα κοινωνικό και ψυχικό πεδίο. Βασίζομαι στη μαρξική κριτική της λογικής του κεφαλαίου. Στο *Κεφάλαιο*, ο Μαρξ αναλύει πώς η κυκλοφορία του εμπορεύματος και του χρήματος με τη μορφή *Χ-Ε-Χ* (από χρήμα σε εμπόρευμα σε χρήμα), δημιουργεί την υπεραξία (Marx 1976: 248). Με άλλα λόγια, χάρη στην κυκλοφορία και στην ανταλλαγή, το Χ αποκτά μεγαλύτερη αξία. Ή, όπως το θέτει ο ίδιος, «Η αρχικά προκαταβεβλημένη αξία δεν διατηρείται λοιπόν απλώς στην κυκλοφορία, αλλά μέσα σε αυτή μεταβάλλεται το αξιακό μέγεθός της, προσθέτει μια υπεραξία [στον εαυτό της] ή αξιοποιείται. *Αυτή δε η κίνηση τη μετατρέπει σε κεφάλαιο*.» (ό.π.: 252, η έμφαση δική μου).[3] Εδώ εντοπίζω μια παρόμοια λογική: η κίνηση μεταξύ των σημείων μετατρέπεται σε συν-αίσθημα. Ο Μαρξ συνδέει την αξία με το συν-αίσθημα μέσα από τη μορφή του κεφαλαιοκράτη και του φιλάργυρου: «Αυτή η απόλυτη ορμή πλουτισμού, αυτό το παθιασμένο κυνήγι της αξίας είναι το κοινό στοιχείο που έχει ο κεφαλαιοκράτης με τον θησαυριστή.» (ό.π.: 254).[4] Στη συσσώρευση του κεφαλαίου, οδηγός είναι το πάθος: ο κεφαλαιοκράτης δεν ενδιαφέρεται για τη χρηστική αξία των εμπορευμάτων, αλλά για την «αυξανόμενη ιδιοποίηση του αφηρημένου πλούτου» (ό.π.).[5]

Αυτό που προτείνω είναι μια θεωρία για το πάθος, όχι ως ενόρμηση για συσσώρευση (αξίας, εξουσίας ή νοήματος), αλλά ως κάτι που συσσωρεύεται με την πάροδο του χρόνου. Το συν-αίσθημα δεν εγκαθίσταται μέσα σε ένα αντικείμενο ή σημείο, αλλά απορρέει από την κυκλοφορία ανάμεσα στα αντικείμενα και στα σημεία (=η συσσώρευση της συν-αισθηματικής αξίας με την πάροδο του χρόνου). Αυτό σημαίνει ότι η συν-αισθηματική αξία ορισμένων σημείων αυξάνεται χάρη στην κίνηση μεταξύ των σημείων: όσο περισσότερο κυκλοφορούν τόσο πιο συν-αισθηματικά γίνονται και τόσο περισσότερο συν-αίσθημα φαίνεται να «περιέχουν». Ένας άλλος τρόπος να θεωρητικοποιήσουμε τη διαδικασία αυτή θα ήταν να περιγράψουμε τα «αισθήματα» μέσω μιας αναλογίας με τον *φετιχισμό του εμπορεύματος*: τα αισθήματα εμφανίζονται στα αντικείμενα, ή ακόμα και *ως* αντικείμενα με δική τους ζωή, μόνο μέσω της απόκρυψης του πώς σχηματίζονται από τις ιστορίες, συμπεριλαμβανομένων των ιστοριών της παραγωγής (της εργασίας και του χρόνου εργασίας), καθώς και της κυκλοφορίας ή της συναλλαγής.

Βέβαια, ένα τέτοιο επιχείρημα για το συν-αίσθημα ως οικονομία δεν σέβεται τη σημαντική μαρξική διάκριση ανάμεσα στη χρηστική αξία και στην ανταλλακτική αξία, και επομένως βασίζεται σε μια περιορισμένη αναλογία. Κατά κάποιον τρόπο, η προσέγγισή μου μοιάζει περισσότερο με μια ψυχαναλυτική έμφαση στη διαφορά και στη μετάθεση ως μορφή ή γλώσσα του ασυνείδητου, την οποία και περιέγραψα νωρίτερα. Το σημείο στο οποίο η προσέγγισή μου απομακρύνεται από την ψυχανάλυση βρίσκεται στην άρνησή μου να αναγνωρίσω την οικονομία αυτή ως ψυχική (αν και δεν θα μπορούσα να υποστηρίξω ότι *δεν*

είναι ψυχική), να επιστρέψω, δηλαδή, αυτές τις σχέσεις διαφοράς και μετάθεσης στο σημαίνον του «υποκειμένου». Αυτή η «επιστροφή» είναι ξεκάθαρη στο έργο του Φρόυντ, αλλά και στη θεώρηση του Λακάν για «το υποκείμενο» ως πρωταρχική σκηνή απουσίας και απώλειας.[6] Όπως επισημαίνουν οι Λαπλάνς και Πονταλί, εάν ο Λακάν ορίζει «το υποκείμενο» ως «τόπο του σημαίνοντος», τότε «ο τόπος του σημαίνοντος εγκαθίσταται [settles] στη θεωρία του υποκειμένου» (Laplanche και Pontalis 1992: 65). Αυτή η συγκρότηση του υποκειμένου ως «εγκατάσταση» –ακόμα και εάν αυτό που εγκαθίσταται βρίσκεται σε έλλειψη παρουσίας– σημαίνει ότι τα ανεσταλμένα συμφραζόμενα του σημαίνοντος οριοθετούνται από τα περιγράμματα του υποκειμένου.

Αντιθέτως, η ανάλυσή μου για το μίσος ως συν-αισθηματική οικονομία δείχνει ότι τα συναισθήματα δεν ενοικούν θετικά κανέναν-σώμα[7] και σε κανένα-πράγμα, κάτι που σημαίνει ότι «το υποκείμενο» δεν αποτελεί την πηγή και τον προορισμό της οικονομίας, αλλά ένα κομβικό σημείο στο εσωτερικό της. Αυτό είναι εξαιρετικά σημαντικό: σημαίνει ότι η πλάγια και η οπισθοδρομική κίνηση των συναισθημάτων όπως το μίσος δεν περιορίζονται στα περιγράμματα του υποκειμένου. Το ασυνείδητο, επομένως, δεν είναι το ασυνείδητο ενός υποκειμένου, αλλά η αποτυχία της παρουσίας –ή η αποτυχία του να είναι παρόν– που συγκροτεί τη σχεσιακότητα των υποκειμένων και των αντικειμένων (μια σχεσιακότητα που λειτουργεί μέσω της κυκλοφορίας των σημείων). Ως εκ τούτου, οι συν-αισθηματικές οικονομίες θα πρέπει να θεωρούνται κοινωνικές και υλικές, αλλά και ψυχικές. Πράγματι, εάν η κίνηση του συν-αισθήματος κατέχει όντως κρίσιμο ρόλο στην κατασκευή της διαφοράς ανάμεσα στο «εδώ μέσα» και το «εκεί έξω», τότε το ψυχικό και το κοινωνικό δεν μπορούν να εγκαθιδρυθούν ως πρωταρχικά αντικείμενα. Αντί αυτού, η υλοποίηση, την οποία περιγράφει η Τζούντιθ Μπάτλερ ως «αποτέλεσμα του ορίου, της σταθερότητας και της επιφάνειας» (Butler 1993: 9), περιλαμβάνει μια διαδικασία εντατικοποίησης. Με άλλα λόγια, η συσσώρευση συν-αισθηματικής αξίας διαμορφώνει τις επιφάνειες των σωμάτων και των κόσμων.

Μπορούμε, επομένως, να θέσουμε το ερώτημα του πώς η κυκλοφορία των σημείων του συν-αισθήματος διαμορφώνει την υλοποίηση των συλλογικών σωμάτων, όπως, για παράδειγμα, του «σώματος του έθνους». Έχουμε ήδη δει πώς διολισθαίνει το μίσος σε διαφορετικές μορφές και τις συγκροτεί ως «κοινή απειλή» στη λεγόμενη «ρητορική μίσους». Ωστόσο, η ολισθηρή δουλειά που κάνει το συναίσθημα δεν μας επιτρέπει να θεωρήσουμε δεδομένη την οποιαδήποτε αντίθεση ανάμεσα στους εξτρεμιστικούς λόγους και στη «συνηθισμένη» δουλειά που κάνει η αναπαραγωγή του έθνους.

Ας πάρουμε για παράδειγμα τις ομιλίες του προηγούμενου ηγέτη του Βρετανικού Κόμματος των Συντηρητικών, Ουίλλιαμ Χέιγκ σχετικά με τους αιτούντες άσυλο. Από τον Απρίλιο έως τον Ιούνιο του 2000 κυκλοφορούσαν διάφορες άλλες ομιλίες που «κόλλησαν» στον λόγο σχετικά με τους «αιτούντες άσυλο» μέσω της χρονικής εγγύτητας, αλλά και μέσω της επανάληψης ορισμένων *κολλητικών λέξεων* και κολλητικής γλώσσας με μικρές διαφοροποιήσεις. Στην περίπτωση των ομιλιών γύρω από το άσυλο, το αφήγημα του Χέιγκ είναι κάπως προβλέψιμο. Χρησιμοποιούνται λέξεις όπως «πλημμυρίζουν» και «πνίγουν», οι οποίες δημιουργούν συσχετίσεις ανάμεσα στο άσυλο και στην απώλεια του ελέγχου, όπως και οι λέξεις «βρομιά» και «απόβλητα», δουλειά των οποίων είναι να παρακινούν τον φόβο ή το άγχος του «κατακλυσμού» από την πραγματική ή την πιθανή εγγύτητα των άλλων.

Οι λέξεις αυτές επαναλήφθηκαν πρόσφατα από τον Βρετανό Υπουργό Εσωτερικών, Ντέιβιντ Μπλάνκετ, ο οποίος χρησιμοποίησε τη λέξη «πνίγουν» για να περιγράψει τις συνέπειες που θα επέφεραν τα παιδιά των αιτούντων άσυλο σε περίπτωση που φοιτούσαν στα τοπικά σχολεία. Όταν του ασκήθηκε κριτική, αντικατέστησε τη λέξη πνίγουν με τη λέξη «κατακλύζουν». Η υπόθεση εδώ είναι ότι η λέξη κατακλύζουν επιλύει το πρόβλημα των υπαινιγμών της λέξης πνίγουν, στην πραγματικότητα όμως, όπως βλέπουμε, επικαλείται την αίσθηση ότι κυριευόμαστε ή καταλαμβανόμαστε από τους άλλους. Κατασκευάζει το έθνος σαν να επρόκειτο για ένα υποκείμενο που «δεν θα μπορούσε να τα βγάλει πέρα» με την παρουσία των άλλων. Εδώ οι λέξεις παρά-

γουν συνέπειες: δημιουργούν εντυπώσεις για τους άλλους ως εισβολείς στον χώρο του έθνους, την ύπαρξη του οποίου και απειλούν.

Κατά κανόνα, σε προηγούμενες ομιλίες του ο Χέιγκ διαχωρίζει εκείνους τους άλλους που είναι ευπρόσδεκτοι από εκείνους που δεν είναι, κάνοντας λόγο για πραγματικούς αιτούντες άσυλο και για απατεώνες. Αυτό εν μέρει επιτρέπει στο εθνικό υποκείμενο να φαντάζεται τη γενναιοδωρία του με το να καλωσορίζει κάποιους από τους άλλους. Εφόσον επιτρέπει στους γνήσιους αιτούντες άσυλο να μείνουν, το έθνος είναι φιλόξενο. Και όμως, την ίδια στιγμή κατασκευάζει ορισμένους άλλους ως ήδη μισητούς (ως απατεώνες) με σκοπό να καθορίσει τα όρια ή τις προϋποθέσεις αυτής της φιλοξενίας. Η κατασκευή του απατεώνα αιτούντος άσυλο ως φιγούρα του μίσους περιλαμβάνει και ένα αφήγημα αβεβαιότητας και κρίσης, γεγονός το οποίο *κάνει αυτήν τη φιγούρα να «λειτουργεί» καλύτερα*. Πώς μπορούμε να αναγνωρίσουμε τη διαφορά ανάμεσα στον απατεώνα και στον πραγματικό αιτούντα άσυλο; Σύμφωνα με τη λογική αυτού του λόγου, υπάρχει πάντα η πιθανότητα να μην μπορούμε να αναγνωρίσουμε τη διαφορά, με αποτέλεσμα να καταφέρουν οι πρώτοι να περάσουν μέσα στην κοινότητά μας. Εδώ το πέρασμα[8] λειτουργεί ως τεχνολογία που συνδέει τη σωματική κίνηση με τη διαμόρφωση της ταυτότητας: να περνάς μέσα από έναν χώρο προϋποθέτει να περνάς ως ένα συγκεκριμένο είδος υποκειμένου, η διαφορά του οποίου είναι μη σημασμένη και καθόλου αξιοσημείωτη.[9] Η διπλή δυνατότητα περάσματος επιβάλλει το Δικαίωμα [Right] και τη θέληση του έθνους να συνεχίζει να αναζητά τα σημάδια της διαφοράς και να αιτιολογεί τις βίαιες μορφές εισβολής στα σώματα των άλλων.

Όντως, η πιθανότητα να μην μπορούμε να αναγνωρίσουμε τη διαφορά μετατρέπεται γρήγορα στην πιθανότητα οποιοδήποτε από αυτά τα εισερχόμενα σώματα να είναι απάτη. Αντιμετωπίζονται, επομένως, σαν την αιτία του τραυματισμού του εθνικού σώματος προτού καν φτάσουν. Πώς λειτουργεί, όμως, η παρουσίαση του ασύλου ως τραυματισμού μέσα από την εγγύτητα ανάμεσα στις φιγούρες του μίσους; Η φιγούρα του απατεώνα αιτούντος άσυλο μπορεί να θυμίζει τη φιγούρα του «μπαμπούλα», μια φιγούρα που παραμονεύει το έθνος και στοιχειώνει την ικανότητά του να προφυλάξει τα σύνορά του. Ο μπαμπούλας μπορεί να είναι οπουδήποτε και οποιοσδήποτε, είναι μια φιγούρα που μοιάζει με φάντασμα και βρίσκεται στο παρόν, δημιουργεί τους εφιάλτες μας για το μέλλον, το προσδοκώμενο μέλλον του τραυματισμού. «Τον» βλέπουμε ξανά και ξανά. Αυτές οι φιγούρες μίσους κυκλοφορούν και συσσωρεύουν συν-αισθηματική αξία, ακριβώς επειδή δεν έχουν σταθερό σημείο αναφοράς.

Έτσι, η φιγούρα του απατεώνα αιτούντος άσυλο αποσυνδέεται από συγκεκριμένα σώματα: κάθε εισερχόμενο σώμα μπορεί να είναι απάτη, με αποτέλεσμα η «ατελείωτη» άφιξή τους να αναμένεται ως σκηνή του «τραυματισμού μας».[10] *Το ανέφικτο της αναγωγής του μίσους σε ένα συγκεκριμένο σώμα επιτρέπει στο μίσος να κυκλοφορεί, με μια οικονομική έννοια, κάνοντας τη δουλειά του διαχωρισμού ορισμένων άλλων από έτερους άλλους – ένας διαχωρισμός που δεν «τελειώνει» ποτέ, καθώς αναμένει και τους άλλους που δεν έχουν φτάσει ακόμα*. Αυτός ο λόγος της «αναμονής του απατεώνα» αιτιολογεί την επανάληψη της βίας εναντίον των σωμάτων των άλλων.

Οι ομιλίες του Χέιγκ είχαν επιφέρει ορισμένες επιπτώσεις και λόγω της χρονικής εγγύτητας με μια άλλη ομιλία του για τον Τόνυ Μάρτιν, έναν άντρα που καταδικάστηκε σε ισόβια κάθειρξη για τη δολοφονία ενός δεκαεξάχρονου αγοριού που είχε επιχειρήσει να διαρρήξει το σπίτι του σε μια αγροτική περιοχή της Αγγλίας. Κυκλοφορεί μια πρόταση του Χέιγκ που έχει μεγάλη επίδραση. Χωρίς να αναφερθεί στον Μάρτιν ή στους αιτούντες άσυλο, ο Χέιγκ υποστήριξε ότι ο νόμος «ενδιαφέρεται περισσότερο για τα δικαιώματα των εγκληματιών παρά για τα δικαιώματα των ανθρώπων που πέφτουν θύματα διάρρηξης». Η πρόταση αυτή επικαλείται μια ιστορία η οποία δεν δηλώνεται (εδώ αυτό «που κολλάει» μπορεί κάλλιστα να είναι κάτι που αντιστέκεται την κυριολεξία), και, ως εκ τούτου, τοποθετεί τον Μάρτιν στην θέση του θύματος και όχι του εγκληματία. Το θύμα του φόνου είναι τώρα ο εγκληματίας: το έγκλημα που δεν έγινε λόγω του φόνου (η διάρρηξη) παίρνει τη θέση του φόνου σαν να ήταν το πραγματικό έγκλημα και η πραγματική αδικία. Αυτή η αντιστροφή της σχέσης θύματος-εγκληματία μετα-

τρέπεται σε υπόρρητη υπεράσπιση του δικαιώματος να σκοτώνουμε εκείνους που εισέρχονται παράνομα στην ιδιοκτησία μας.

Η αποστασιοποίηση της πρότασης συγκολλά δύο υποθέσεις: τη διάρρηξη και το άσυλο, τα οποία τώρα μετατρέπονται σε πτυχές του δικαιώματος στην υπεράσπιση. Έτσι, η φιγούρα του αιτούντος άσυλο ευθυγραμμίζεται με τη φιγούρα του διαρρήκτη. Η ευθυγράμμιση αυτή κάνει μια πολύ σημαντική δουλειά: υποδηλώνει ότι ο αιτών άσυλο «κλέβει» κάτι από το έθνος. Τα «χαρακτηριστικά» της μιας φιγούρας μετατίθενται ή μεταφέρονται στην άλλη. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι μέσω της συσχέτισης ανάμεσα στις φιγούρες αυτές αποκτούν «ζωή από μόνες τους», σαν να περιείχαν συν-αισθηματική ποιότητα. Ο διαρρήκτης έγινε ξένος και ο αιτών άσυλο έγινε εγκληματίας. Συγχρόνως, το σώμα του δολοφόνου (ο οποίος μετονομάζεται σε θύμα)[11] γίνεται το σώμα του έθνους, το σώμα εκείνο, η ιδιοκτησία και η ευημερία του οποίου απειλείται από την καταναγκαστική εγγύτητα του άλλου.

Με τον τρόπο, αυτό η ευθυγράμμιση ανάμεσα στις φιγούρες λειτουργεί ως αφήγημα υπεράσπισης: το έθνος/εθνικό υποκείμενο πρέπει να υπερασπιστεί τον εαυτό του απέναντι στην «εισβολή» των άλλων. Αυτό το αφήγημα υπεράσπισης δεν διατυπώνεται ευθέως, αλλά λειτουργεί μέσα από την «κίνηση» ανάμεσα στις φιγούρες. Η κυκλοφορία έχει τον εξής ρόλο: παράγει τη διαφοροποίηση ανάμεσα σε «εμάς» και σε «αυτούς», και έτσι «αυτοί» συγκροτούνται ως αιτία ή αιτιολόγηση του «δικού μας» αισθήματος μίσους. Μπορούμε επίσης να δούμε πώς η προσκόλληση περιλαμβάνει μια διολίσθηση ανάμεσα στον πόνο και στο μίσος: υπάρχει ένας υποτιθέμενος τραυματισμός, όπου η εγγύτητα του άλλου (του διαρρήκτη/του απατεώνα) βιώνεται ως βία της άρνησης ενάντια στο σώμα του ατόμου (εδώ του αγρότη) και στο σώμα του έθνους.

Βλέπουμε ότι η συν-αισθηματικότητα του μίσους είναι αυτό που δυσκολεύει τον εντοπισμό του σε ένα σώμα, αντικείμενο ή φιγούρα. Αυτή η δυσκολία είναι που κάνει τα συναισθήματα όπως το μίσος να δουλεύουν με τον τρόπο που δουλεύουν. *Δεν είναι το ανέφικτο του μίσους καθαυτό, αλλά ο τρόπος λειτουργίας του, μέσω του οποίου αναδύεται στον κόσμο*

που είναι φτιαγμένος από τα σώματα των άλλων. Με άλλα λόγια, η αποτυχία εντοπισμού των συναισθημάτων σε ένα σώμα, αντικείμενο ή φιγούρα επιτρέπει στα συναισθήματα να (ανα)παράγουν ή να δημιουργούν τις επιδράσεις που έχουν.

Ο φόβος, τα σώματα και τα αντικείμενα

Στη συνέχεια θα συσχετίσω το μοντέλο μου για το συναίσθημα ως συναισθηματική οικονομία με τον φόβο και την υλοποίηση των σωμάτων. Πολύ σημαντικό είναι το γεγονός ότι ο φόβος αποτελεί ένα συναίσθημα που χαρακτηρίζεται συχνά ως συναίσθημα *για* το αντικείμενό του και ως εκ τούτου δεν φαίνεται να δουλεύει με τον οικονομικό τρόπο που περιέγραψα νωρίτερα. Πράγματι, ο φόβος αντιδιαστέλλεται συχνά με το άγχος, από την άποψη ότι ο φόβος *έχει* αντικείμενο. Ο Στάνλεϋ Ράκμαν, για παράδειγμα, υποστηρίζει ότι το άγχος είναι η «έντονη αναμονή ενός απειλητικού αλλά ακαθόριστου συμβάντος» ή το αίσθημα της «δυσάρεστης αγωνίας», ενώ ο φόβος περιγράφεται ως μια συναισθηματική αντίδραση «σε μια απειλή που είναι αναγνωρίσιμη» (Rachman 1998: 2-3).[12]

Εγώ θέλω να ασκήσω κριτική σε αυτό το μοντέλο και να υποστηρίξω ότι ο φόβος συνδέεται με την «προσπέραση» του αντικειμένου. Μπορούμε να σκεφτούμε, για παράδειγμα, ότι το αφήγημα σύμφωνα με το οποίο οι αιτούντες άσυλο «πνίγουν» το έθνος δουλεύει ως αφήγημα φόβου. Ο φόβος δημιουργεί μια αίσθηση κατακλυσμού: αντί να τον συγκρατεί ένα αντικείμενο, ο φόβος εντείνεται από το ανέφικτο της συγκράτησής του. Εάν οι άλλοι, τους οποίους φοβόμαστε, μας «προσπεράσουν», τότε μπορεί να περάσουν και μέσα στην κοινότητα, και θα μπορούσαν να είναι οπουδήποτε και παντού. Ο Χάιντεγκερ, επίσης, υποστηρίζει ότι ο φόβος εντείνεται όταν παύει να τον συγκρατεί ένα αντικείμενο που πλησιάζει. Όπως γράφει ο ίδιος:

> Το βλαβερό, ως κάτι επικείμενο, δεν είναι ακόμα αρκετά κοντά ώστε να βλάψει, αλλά πλησιάζει [...]. Όσο περισσότερο πλησιάζει, το «μπορεί, μπορεί όμως τελικά και όχι» επιδεινώνεται.

> «Φοβερό είναι», λέμε. Τούτο συνεπάγεται: το βλαβερό ον, που έχει ήδη μπει μέσα σε κάποια εγγύτητα, φέρνει μαζί του την αποκαλυμμένη δυνατότητα να μη μας θίξει και να προσπεράσει· αυτό δεν ελαττώνει κι ούτε εξαλείφει το φόβο, παρά τον αναπτύσσει. (Heidegger 1962: 180)[13]

Αυτό που είναι κρίσιμο στον Χάιντεγκερ είναι ότι συνδέει τον φόβο με εκείνο το οποίο δεν βρίσκεται ακόμα στο παρόν, ούτε από τη χωρική ούτε από τη χρονική άποψη του εδώ και του τώρα. Ο φόβος δεν ανταποκρίνεται σε αυτό που είναι ήδη εδώ, αλλά σε αυτό που πλησιάζει. Η μελλοντικότητα του φόβου είναι αυτό που προσδίδει στο αντικείμενο του φόβου τη δυνατότητα να μας προσπεράσει αντί να φτάσει. Ωστόσο, εάν το αντικείμενο του φόβου μάς προσπεράσει, αυτό δεν σημαίνει ότι νικήσαμε τον φόβο: αντιθέτως, η πιθανότητα της απώλειας του αντικειμένου που πλησιάζει κάνει το τρομακτικό ακόμα πιο τρομακτικό. Εάν ο φόβος έχει ένα αντικείμενο, το αντικείμενο αυτό μπορεί να τον συγκρατεί. Όταν το αντικείμενο του φόβου απειλεί να προσπεράσει, τότε ο φόβος δεν μπορεί πια να συγκρατηθεί από ένα αντικείμενο. Στο πλαίσιο της σχέσης του με ένα αντικείμενο, της έντασης της προσήλωσής του στο αντικείμενο αυτό, ο φόβος εντείνεται από την απώλεια του αντικειμένου του.

Θα μπορούσαμε να περιγράψουμε αυτήν την απουσία ως κάτι που δεν είναι αρκετά παρόν, αλλά, όπως και το άγχος, δεν είναι πουθενά. Με άλλα λόγια, το άγχος προσκολλάται σε συγκεκριμένα αντικείμενα, τα οποία αποκτούν ζωή όχι ως πηγή άγχους, αλλά ως αποτέλεσμα των διαδρομών του. Συχνά, στην περίπτωση του άγχους, οι σκέψεις μας κινούνται γρήγορα ανάμεσα σε διαφορετικά αντικείμενα, μια κίνηση που εντείνει την αίσθηση του άγχους. Σκεφτόμαστε όλο και περισσότερα «πράγματα» για τα οποία μπορούμε να αγχωθούμε και το άγχος συσσωρεύεται χάρη στην αποκόλληση από ένα συγκεκριμένο αντικείμενο. Με άλλα λόγια, το άγχος τείνει να κολλάει στα αντικείμενα. Συνεπώς, το ίδιο το άγχος γίνεται μια προσέγγιση στα αντικείμενα, σε αντίθεση με τον φόβο, ο οποίος παράγεται από την προσέγγιση ενός αντικειμένου. Η «προσπέραση» του αντικειμένου είναι αυτό ακριβώς που επηρεάζει τη διολίσθηση ανάμεσα στον φόβο και στο άγχος.

Επιπλέον, η σχέση του φόβου με την πιθανή εξαφάνιση ενός αντικειμένου είναι κάτι πιο βαθύ από μια απλή σχέση με το αντικείμενο του φόβου. Με άλλα λόγια, δεν είναι μόνο ο φόβος που διακυβεύεται στον φόβο. Σύμφωνα με τον Φρόυντ, οι ίδιοι οι φόβοι μπορεί να λειτουργήσουν ως συμπτώματα, ως μηχανισμοί υπεράσπισης του εγώ απέναντι στον κίνδυνο. Στο δοκίμιό του, *Αναστολή, σύμπτωμα και άγχος*, ο Φρόυντ επιστρέφει στην περίπτωση του Μικρού Χανς. Ο Χανς είχε μια φοβική σχέση με τα άλογα. Ο Φρόυντ υποστηρίζει ότι ο φόβος αυτός αποτελεί σύμπτωμα που έχει «μπει στη θέση» ενός άλλου φόβου, ο οποίος απειλεί το εγώ με πολύ πιο βαθύ τρόπο. Πρόκειται για τον φόβο του ευνουχισμού (Freud 1964β). Ο Χανς μπορεί να «διαχειριστεί» τον φόβο του για τα άλογα αποφεύγοντάς τα, κάτι που δεν θα μπορούσε να κάνει με τον φόβο του για τον πατέρα. Στο σημείο αυτό αξίζει να θυμηθούμε ότι, σύμφωνα με το μοντέλο του Φρόυντ για τα ασυνείδητα συναισθήματα, αυτό που απωθείται δεν είναι το ίδιο το συν-αίσθημα, αλλά η ιδέα στην οποία είχε προσκολληθεί. Επομένως, το συν-αίσθημα του φόβου συντηρείται μέσω της μετάθεσής του ανάμεσα σε διαφορετικά αντικείμενα.

Μια ακόμα δουλειά που κάνει η μετάθεση ανάμεσα στα αντικείμενα είναι να τα συνδέει μεταξύ τους. Οι σύνδεσμοι αυτοί δεν δημιουργούνται από τον φόβο, αλλά ενδέχεται να έχουν ήδη μια θέση στο κοινωνικό φαντασιακό. Σύμφωνα με το φροϋδικό μοντέλο, η κίνηση ανάμεσα στα αντικείμενα είναι ενδοψυχική και προχωράει προς τα πίσω, ενώ αναφέρεται στον πρωταρχικό φόβο του ευνουχισμού. Για να είμαστε πιο ακριβείς, η ίδια η πλάγια κίνηση ανάμεσα στα αντικείμενα (στην προκειμένη περίπτωση ανάμεσα στο άλογο και στον πατέρα) εξηγείται ως κίνηση που καθορίζεται από μια απώθηση της ιδέας στην οποία είχε επικολληθεί αρχικά το συν-αίσθημα (η απειλή του ευνουχισμού).[14] Θα έλεγα ότι η πλάγια κίνηση ανάμεσα στα αντικείμενα, δουλειά της οποίας είναι να κολλάει τα αντικείμενα μεταξύ τους ως σημεία απειλής, διαμορφώνεται από πολλαπλές ιστορίες. Η κίνηση μεταξύ των ση-

μείων δεν προέρχεται από το ψυχικό, αλλά αποτελεί ίχνος του πώς οι ιστορίες παραμένουν ζωντανές στο παρόν.

Μπορούμε, για παράδειγμα, να αναλογιστούμε, πώς η γλώσσα του ρατσισμού συντηρεί τον φόβο μέσω της μετάθεσης και πώς αυτό έρχεται στην επιφάνεια μέσα από τα σώματα. Ας πάρουμε το παρακάτω παράθεμα από το *Black Skins, White Masks* του Φραντς Φανόν:

> Το σώμα μου μού δόθηκε πίσω τσαλακωμένο. Παραμορφωμένο, με αλλαγμένο χρώμα, σκεπασμένο με ένα πέπλος εκείνη τη λευκή μέρα του χειμώνα. Ο Νέγρος είναι ζώο, ο Νέγρος είναι κακός, ο Νέγρος είναι μοχθηρός, ο Νέγρος είναι άσχημος· κοίτα, ένας νέγρος, κάνει κρύο, ο νέγρος τουρτουρίζει επειδή κρυώνει, το αγοράκι τρέμει επειδή φοβάται τον νέγρο, ο νέγρος τουρτουρίζει από το κρύο, αυτό το κρύο σού τρυπάει τα κόκαλα, το όμορφο αγοράκι τρέμει επειδή νομίζει ότι ο νέγρος τρέμει από οργή, το λευκό αγοράκι τρέχει στην αγκαλιά της μητέρας του: Μαμά, θα με φάει ο νέγρος. (Fanon 1986: 114)

Εδώ ο φόβος βιώνεται σαν κρύο· κάνει τα σώματα να τουρτουρίζουν από ένα κρύο που κινείται από την επιφάνεια προς τα βάθη του σώματος, σαν ένα κρύο που «σου τρυπάει τα κόκαλα». Ο φόβος τυλίγει τα σώματα που τον αισθάνονται και κατασκευάζει αυτά τα σώματα ως σώματα που ο ίδιος τυλίγει, που ο ίδιος συγκρατεί, σαν να έρχεται από έξω και να κινείται προς τα μέσα. Στη συνάντηση αυτή, ο φόβος δεν ενώνει τα σώματα: δεν είναι ένα κοινό αίσθημα, αλλά ένα αίσθημα που διαχωρίζει τα λευκά από τα μαύρα σώματα. Το λευκό παιδί παραγνωρίζει το τρέμουλο του μαύρου σώματος και το αντιλαμβάνεται ως οργή, και επομένως ως τη «βάση» του φόβου του. Με άλλα λόγια, ο άλλος μπορεί να αναγνωσθεί ως τρομακτικός μόνο μέσα από μια παραγνώριση, μια ανάγνωση την οποία ο μαύρος άλλος επιστρέφει απαντώντας με φόβο, και πιο συγκεκριμένα με φόβο για τον φόβο του λευκού υποκειμένου. Αυτό δεν σημαίνει ότι ο φόβος προέρχεται από το λευκό σώμα, σαν να ήταν πηγή (και δημιουργός) αυτού του φόβου. Αντιθέτως, ο φόβος ανοίγει ιστορίες του παρελθόντος που κολλάν στο παρόν (στην ίδια τη δοκιμή των φαντασιώσεων του παιδιού ότι «θα το φάνε», οι οποίες «αποκτούν» την αξία που έχουν οι κοινωνικοί κανόνες ως «αλήθειες» για τον άλλο)

και επιτρέπουν στο λευκό σώμα να κατασκευαστεί ως διαφορετικό από το μαύρο σώμα.

Στο σημείο αυτό αξίζει να σημειώσουμε ότι ο φόβος *πράττει κάτι*, επαναφέρει την απόσταση ανάμεσα στα σώματα, η διαφορά των οποίων μπορεί να αναγνωστεί στην επιφάνειά τους, ενώ η ανάγνωση αυτή παράγει την επιφάνεια (η οποία τουρτουρίζει, έχει αλλάξει χρώμα). Εδώ, όμως, είναι σαφές ότι ο μαύρος άντρας παραμένει το αντικείμενο του φόβου και καταλήγει να αισθάνεται τον φόβο σαν να ήταν δικός του, σαν κάτι που απειλεί την ύπαρξή του. Ο φόβος δεν έρχεται μέσα από το υποκείμενο, ούτε ενυπάρχει στο αντικείμενό του: δεν φοβόμαστε τους άλλους επειδή είναι τρομακτικοί. Αντιθέτως, ο μαύρος άλλος «γίνεται» τρομακτικός μέσα από την κυκλοφορία των σημείων του φόβου.

Άραγε, όμως, αυτό το παράδειγμα δεν μας δείχνει ότι τον φόβο τον συγκρατεί πράγματι ένα αντικείμενο, ο μαύρος άντρας στην προκειμένη περίπτωση; Ως έναν βαθμό, αυτό ισχύει: η κυκλοφορία των σημείων του φόβου οδηγεί κάποιους ανθρώπους στη συγκράτηση και κάποιους άλλους στην κίνηση. Εδώ, τον φόβο τον συγκρατεί ένα σώμα, το οποίο στη συνέχεια γίνεται αντικείμενο του φόβου. Στην πραγματικότητα, ο εμφανής φόβος του λευκού παιδιού δεν το οδηγεί στη συγκράτηση, αλλά στην επέκταση· το ότι αγκαλιάζει τον κόσμο φαίνεται από το πώς αποκαθιστά τον εαυτό του σαν να βρισκόταν στο σπίτι του (η αγκαλιά της μητέρας ως «επιστροφή στο σπίτι»). Αντιθέτως, το μαύρο υποκείμενο, που φοβάται τον «αντίκτυπο» του φόβου του λευκού παιδιού, είναι το υποκείμενο που συνθλίβεται από αυτόν τον φόβο και σφραγίζεται μέσα σε ένα σώμα που καταλαμβάνει λιγότερο χώρο. Ο φόβος, με άλλα λόγια, περιορίζει κάποια σώματα μέσα από την κίνηση ή την επέκταση κάποιων άλλων.

Αυτή, όμως, η συγκράτηση είναι αποτέλεσμα μιας κίνησης ανάμεσα σε σημεία και σώματα, η οποία βασίζεται σε παρελθοντικές ιστορίες συσχετισμού: Νέγρος, ζώο, κακός, μοχθηρός, άσχημος. Με άλλα λόγια, η κίνηση του φόβου ανάμεσα στα σημεία επιτρέπει στο αντικείμενο του φόβου να παραχθεί στο παρόν (ο Νέγρος είναι: ζώο, κακός, μοχθη-

ρός, άσχημος). Μέσω της κίνησης ανάμεσα στα σημεία, αποδίδεται συναισθηματική αξία στους άλλους. Στην προκειμένη περίπτωση, αποδίδεται η συναισθηματική αξία του τρομακτικού, και η απόδοση αυτή βασίζεται σε μια ιστορία που «κολλάει» και δεν χρειάζεται να δηλωθεί. Η συγκράτηση είναι προσωρινή: εφόσον ο μαύρος άντρας είναι το αντικείμενο του φόβου, μπορεί και να προσπεράσει. Στην πραγματικότητα, η σωματικότητα της «προσπέρασής» του μπορεί να συνδεθεί με το πέρασμα του φόβου ανάμεσα στα σημεία: η κίνηση είναι αυτό που εντείνει το συν-αίσθημα. Ο μαύρος άντρας γίνεται ακόμα πιο τρομακτικός αν προσπεράσει: η εγγύτητά του φαντάζει σαν πιθανότητα μελλοντικού τραυματισμού.

Έτσι, η δουλειά που κάνει η οικονομία του φόβου είναι να συγκρατεί τα σώματα των άλλων, μια συγκράτηση η «επιτυχία» της οποίας βασίζεται στην αποτυχία της, καθώς πρέπει να κρατήσει το ίδιο το έδαφος του φόβου ανοιχτό. Από αυτήν την άποψη, ενώ φαίνεται να κατευθύνεται σε ένα αντικείμενο, ο φόβος λειτουργεί σαν συν-αισθηματική οικονομία. Ο φόβος δεν εγκαθίσταται σε ένα συγκεκριμένο αντικείμενο ή σημείο, και αυτή η έλλειψη εγκατάστασης είναι που επιτρέπει στον φόβο να διολισθαίνει από σημείο σε σημείο και ανάμεσα στα σώματα. Αυτή η διολίσθηση κολλάει μόνο προσωρινά, κατά την ίδια την προσκόλληση ενός σημείου σε ένα σώμα, μέσω της οποίας το σημείο κολλάει στο σώμα συγκροτώντας το ως αντικείμενο του φόβου. Το σώμα αναλαμβάνει τη συγκρότηση αυτή, η οποία το περιβάλλει με έναν φόβο που γίνεται δικός του.

Η πλάγια κίνηση του φόβου (όπου παρατηρούμε μια σχέση μετωνυμίας και προσκόλλησης ανάμεσα στα σημεία) είναι και οπισθοδρομική κίνηση: με το πέρασμα του χρόνου, τα αντικείμενα του φόβου αντικαθιστούν το ένα το άλλο. Αυτή η αντικατάσταση περιλαμβάνει την προσπέραση των αντικειμένων από τα οποία φαίνεται να δραπετεύει το υποκείμενο. Μέσα από το ίδιο το συν-αίσθημα της απομάκρυνσης από ένα αντικείμενο, ο φόβος και το άγχος δημιουργούν το φαινόμενο «αυτού το οποίο δεν είμαι εγώ». Το αντικείμενο αυτό, ωστόσο, γίνεται απειλητικό τη στιγμή που προσπερνά ή μετατίθεται. Από αυτήν την άποψη, ο φόβος δεν έχει να κάνει με την υπεράσπιση κάποιων συνόρων που προϋπάρχουν. Αντιθέτως, τα σύνορα αυτά τα φτιάχνει ο φόβος, εγκαθιδρύοντας ορισμένα αντικείμενα από τα οποία μπορεί το υποκείμενο να διαχωρίζει τον εαυτό του, όταν φοβάται. Τα αντικείμενα αυτά γίνονται το «δεν», από το οποίο το υποκείμενο μοιάζει να δραπετεύει. Ο φόβος, εκτός από το να επηρεάζει το σύνορο ανάμεσα στον εαυτό και στον άλλο, διαμορφώνει και τη σχέση ανάμεσα στα αντικείμενα του φόβου (και όχι απλώς τη σχέση ανάμεσα στο υποκείμενο και στα αντικείμενά του) μέσα από ιστορίες που «κολλάν», κάνοντας ορισμένα αντικείμενα να φαίνονται πιο τρομακτικά από κάποια άλλα.

Παγκόσμιες οικονομίες του φόβου

Μπορούμε τώρα να εστιάσουμε στις διαδικασίες μέσω των οποίων ο φόβος διασφαλίζει τις μορφές του συλλογικού. Αυτό που θέλω να υποστηρίξω δεν είναι ότι υπάρχει μια ψυχική οικονομία του φόβου που στη συνέχεια γίνεται κοινωνική και συλλογική: αντιθέτως, το ατομικό υποκείμενο αποκτά ύπαρξη μέσα από την ευθυγράμμισή του με το συλλογικό. *Η ίδια η αποτυχία του συν-αισθήματος να εντοπιστεί σε ένα υποκείμενο ή αντικείμενο είναι αυτό που του επιτρέπει να δημιουργεί τις επιφάνειες των συλλογικών σωμάτων*. Η πολυπλοκότητα των χωρικών και σωματικών πολιτικών του φόβου είναι ίσως πιο εμφανής από ποτέ στις παγκόσμιες οικονομίες του φόβου μετά την 11η Σεπτεμβρίου. Ο φόβος, βεβαίως, ονοματίζεται από το ίδιο το όνομα της τρομοκρατίας: οι τρομοκράτες αναγνωρίζονται αμέσως ως εμπρόθετοι δράστες ακραίου φόβου, δηλαδή ως εκείνοι που έχουν στόχο να κάνουν τους άλλους να φοβούνται (να κινούνται λιγότερο ή να είναι λιγότερο ελεύθεροι να κινούνται), αλλά και να προκαλέσουν τον θάνατο και την καταστροφή.

Όπως το έθεσε ο Αυστραλός πρωθυπουργός Τζον Χάουαρντ, το «μίσος» του Μπιν Λάντεν για τις Ηνωμένες Πολιτείες και για «ένα παγκόσμιο σύστημα που βασίζεται στην ατομική ελευθερία, στη θρησκευτική ανεκτικότητα, στη δημοκρατία και στην ελεύθερη διεθνή ροή των

εμπορευμάτων» σημαίνει ότι «θέλει να διασπείρει τον φόβο, να δημιουργήσει αβεβαιότητα και να προωθήσει την αστάθεια, ελπίζοντας ότι αυτό θα κάνει τις κοινότητες και τις χώρες να στραφούν η μία ενάντια στην άλλη».[15] Ο Χάουαρντ, λοιπόν, ερμηνεύει τις πράξεις τρόμου ως επιθέσεις ενάντια στην κινητικότητα του διεθνούς κεφαλαίου, αλλά και στην κινητικότητα των σωμάτων των Αυστραλών, στο δικαίωμά τους «να μετακινούνται σε όλο τον κόσμο με ευκολία και ελευθερία και χωρίς φόβο». Θα ήθελα να προτείνω μια εναλλακτική ανάγνωση του τι κινείται και τι κολλάει στις οικονομίες του φόβου, μια ανάγνωση που διαχωρίζει τις μορφές κινητικότητας και τα διάφορα είδη σωματικού εγκλεισμού, συγκράτησης ή κράτησης.

Κατ' αρχάς μπορούμε να εξετάσουμε πώς προστατεύεται η κινητικότητα των σωμάτων των υποκειμένων στη Δύση την ίδια στιγμή που παρουσιάζεται ως απειλούμενη, ενώ έμμεσα προστατεύεται και η κινητικότητα του κεφαλαίου στην παγκόσμια οικονομία (όπου το κεφάλαιο κατασκευάζεται ως «καθαρό χρήμα» και ορίζεται σε αντιδιαστολή με το «βρόμικο χρήμα» της τρομοκρατίας, η κυκλοφορία του οποίου πρέπει να παγώσει ή να εμποδιστεί). Η πιο άμεση οδηγία που δόθηκε στα υποκείμενα και στους πολίτες της Αμερικής, της Αυστραλίας και της Βρετανίας ήταν «να συνεχίσουν τις δουλειές τους», «να ταξιδεύουν», «να ξοδεύουν ή να καταναλώνουν», και ούτω καθεξής, και να αρνηθούν έτσι να γίνουν θύματα του τρόμου. Στις Ηνωμένες Πολιτείες, μάλιστα, ζητήθηκε από τους πολίτες να μην φοβούνται, ενώ το έθνος παρουσιάστηκε ως ατρόμητο, δείχνοντας έτσι την αποτυχία των τρομοκρατικών επιθέσεων να διαλύσουν το έθνος. Όπως είπε ο Τζορτζ Μπους, «Είναι φυσικό να αναρωτιόμαστε εάν ο φόβος είναι το μέλλον της Αμερικής. Κάποιοι κάνουν λόγο για την εποχή του τρόμου. Ξέρω πως μας περιμένουν αγώνες και κίνδυνοι που πρέπει να αντιμετωπίσουμε. Αυτή η χώρα, όμως, θα καθορίσει την εποχή μας, δεν θα καθοριστεί από αυτήν. Όσο οι Ηνωμένες Πολιτείες δείχνουν αποφασιστικότητα και δύναμη, αυτή η εποχή δεν θα είναι εποχή τρόμου».[16] Το έθνος κατασκευάζεται ως κυρίαρχο μέσα από την άρνηση να μεταμορφώσει την αδυναμία του και τις πληγές του σε φόβο. Ως προς το συγκεκριμένο αφήγημα, η αντίδραση αυτή θα μπορούσε να αναγνωστεί ως «προσδιορισμός από τον τρόμο» και όχι αυτοπροσδιορισμός. Ο Μπους, στη συνέχεια, με μια κίνηση αυτοπροσδιορισμού, μετέτρεψε τον τρόμο σε πόλεμο με σκοπό να εξαλείψει την πηγή του φόβου και να μεταμορφώσει τον κόσμο σε ένα μέρος όπου η ελευθερία και ο πολιτισμός σηματοδοτείται από την κινητικότητα ορισμένων κεφαλαίων και ορισμένων σωμάτων. Αυτό συνεπάγεται ότι το συν-αίσθημα του τρόμου δεν συνιστούσε συγκράτηση, αλλά προσέφερε μια βάση για επανα-κινητοποίηση.

Αυτό, ωστόσο, δεν σημαίνει ότι τα άτομα και οι ομάδες δεν ένιωσαν φόβο απέναντι στα γεγονότα. Τα συν-αισθήματα του φόβου είναι ξεκάθαρα, για παράδειγμα, στην τεράστια μείωση των αεροπορικών ταξιδιών. Παρ' όλα αυτά, θα πρέπει να αναλογιστούμε προσεκτικά αυτήν τη συγκράτηση και να μην υποθέτουμε ότι ο φόβος απλώς ενώνει τους ανθρώπους ή ότι η συγκράτηση είναι το μόνο αποτέλεσμα αυτού του φόβου.

Όπως έχω ήδη αναφέρει ακολουθώντας τον Χάιντεγκερ, το αντικείμενο του φόβου μπορεί να προσπεράσει, και αυτή η δομική δυνατότητα αποτελεί μέρος της βιωμένης εμπειρίας του φόβου. Αφενός, λοιπόν, τα γεγονότα πράγματι συνέβησαν και συγκρότησαν ένα αντικείμενο (όσο και αν αυτό μας προσπέρασε, και η προσπέρασή του είχε ήδη τεθεί ως διακύβευμα στο βίωμα του παρόντος, δεδομένου του χειρισμού του συμβάντος *ως συμβάν* από τα μέσα ενημέρωσης). Αφετέρου, όμως, ο φόβος αυτός διολίσθησε γρήγορα στο άγχος, διακύβευμα του οποίου δεν ήταν το γεγονός ότι ένα αντικείμενο πλησιάζει, αλλά η προσέγγιση στο αντικείμενο αυτό. Η προσέγγιση στο συμβάν –κατά την οποία το συμβάν επαναλαμβάνεται και μετασχηματίζεται σε φετιχιστικό αντικείμενο– περιλάμβανε ορισμένες μορφές ευθυγράμμισης, μέσα από τις οποίες τα άτομα ευθυγραμμίστηκαν με ένα έθνος που αποτελεί στόχο επίθεσης. Εδώ, βεβαίως, επαναλαμβάνεται και η διαδικασία ευθυγράμμισης, μέσα από την οποία ευθυγραμμίστηκε το έθνος με τα άτομα που είχαν γίνει ή γίνονταν στόχοι επίθεσης.

Κρίσιμης σημασίας δεν είναι μόνο το ότι η ευθυγράμμιση αυτή μπορεί να περιορίσει την κινητικότητα των ατόμων που αισθάνονται τώρα

με προσωπικό τρόπο ότι είναι στόχοι της τρομοκρατίας. Εφόσον η ευθυγράμμιση αυτή λειτουργεί διαμεσολαβητικά, πιο σημαντικό είναι το ότι οι εμπειρίες του φόβου βιώθηκαν ως πατριωτικές δηλώσεις αγάπης, οι οποίες επέτρεψαν στο ίδιο το σπίτι να κινητοποιηθεί ως άμυνα ενάντια στον τρόμο. Αφού τα υποκείμενα έμεναν στο σπίτι, το σπίτι μεταμορφώθηκε στον συμβολικό χώρο του έθνους χάρη στη διαδεδομένη χρήση της αμερικανικής σημαίας. Αυτό δεν σημαίνει ότι το νόημα που έχουν οι σημαίες είναι απαραίτητο για την κυκλοφορία του – λες και οι σημαίες αυτές σηματοδοτούν μόνο την εθνική αγάπη. Αντιθέτως, μπορούμε να αναλογιστούμε με ποιους τρόπους η σημαία είναι ένα σημείο που προσκολλάται, και η κολλητικότητά της τής επιτρέπει να κολλάει με άλλες «σημαίες-σημεία», δίνοντας την εντύπωση της συνεκτικότητας (το έθνος ως «αυτό που κολλάει και μένει ενωμένο»).

Η σημαία, ως σημείο που ιστορικά σηματοδοτεί την εδαφική κατάκτηση και την αγάπη για το έθνος (τον πατριωτισμό) επιδρά στην επίδειξη του «μαζί» (το να είναι κανείς «μαζί με άλλους» και «ενάντια σε άλλους άλλους»). Αυτό το διατύπωσε εύστοχα ο Τζορτζ Πάκερ σε ένα άρθρο του στο New York Times Magazine: «Έτσι όπως άνθιζαν οι σημαίες σαν τα λουλούδια, πιστεύω πως άγγιζαν το συναίσθημα τόσο γρήγορα όσο και οι εικόνες των αγνοουμένων. Κατά τη γνώμη μου, αυτές οι σημαίες δεν συμβόλιζαν έναν σιωπηλό εφησυχασμό, αλλά την επαγρύπνηση, τη θλίψη, την αποφασιστικότητα, ακόμα και την αγάπη. Δημιούργησαν ένα συναισθηματικό δέσιμο με τους Αμερικανούς, γιατί αυτή την επίθεση τη βιώσαμε μαζί» (Packer 2001).[17] Η απομάκρυνση από το αντικείμενο του φόβου, επομένως, μπορεί να περιλαμβάνει μια στροφή προς το σπίτι ως «συναισθηματικό δέσιμο». Αυτή η «στροφή» περιλαμβάνει την επανάληψη ή την επαναδιατύπωση των σημείων του «συναισθηματικού δεσίματος». Είναι μια στροφή που θα μπορούσε να θεωρηθεί και υποχρεωτική: το να μην επιδεικνύεις τη σημαία μπορεί να εκληφθεί ως έλλειψη συναισθηματικού δεσίματος ή ως πηγή τρομοκρατίας (παραφράζοντας τον Τζορτζ Μπους, αν δεν δείξεις ότι είσαι «μαζί μας», θα θεωρηθείς ότι είσαι «εναντίον μας»).[18]

Ο φόβος, όταν διαμεσολαβείται από την αγάπη ως ταύτιση με το έθνος –η οποία βρίσκει εφαρμογή χάρη στα σημεία της αγάπης– δεν συρρικνώνει απαραιτήτως τα σώματα. Εδώ η απομάκρυνση από το αντικείμενο του φόβου περιλαμβάνει τη στροφή προς το σπίτι. Ο φόβος, όταν διαμεσολαβείται από τη συγκεκριμένη μορφή αγάπης (την αγάπη ως ταύτιση) δεν συρρικνώνει απαραιτήτως τα σώματα, αλλά μπορεί και να τους επιτρέψει να καταλάβουν περισσότερο χώρο χάρη στην ταύτιση με το συλλογικό σώμα, το οποίο αναπληρώνει προσωρινά το ατομικό σώμα και κινείται εκ μέρους του.

Με άλλα λόγια, η φαινομενική συγκράτηση ορισμένων σωμάτων στις Ηνωμένες Πολιτείες λειτουργεί ως μορφή κινητοποίησης: μένοντας στο σπίτι, τα σώματα αυτά κινούνται μέσω της συμβολικής ταύτισης με το έθνος που βρίσκεται σε πόλεμο. Το αποτέλεσμα της ταύτισης αυτής φαίνεται ξεκάθαρα στην ομιλία του Τζορτζ Μπους για την Κατάσταση της Ένωσης το 2002: «Ήταν σαν να κοιτάχτηκε σύσσωμη η χώρα στον καθρέφτη και να είδαμε τους καλύτερους εαυτούς μας».[19] Έτσι, οι Ηνωμένες Πολιτείες παρουσιάζονται σαν να «συνέλαβαν» την ίδια τους την αντανάκλαση στον καθρέφτη, και αυτή τους η «σύλληψη» συνορεύει με τον συλλογικό ναρκισσισμό: η αγάπη για τον εαυτό γίνεται εθνική αγάπη που νομιμοποιεί την αντίδραση στον τρόμο ως προστασία των αγαπημένων άλλων που είναι «μαζί μου», ενώ αυτό το «μαζί» στηρίζεται στα σημεία «ομοιότητας», και η ομοιότητα μετατρέπεται σε επιτακτική ανάγκη ή προϋπόθεση για την επιβίωση.

Επομένως, εάν το συμβάν του τρόμου –της επιδίωξης κάποιου να προκαλέσει τρόμο– οδηγεί στην υπεράσπιση της κινητικότητας του κεφαλαίου και της κινητοποίησης ορισμένων σωμάτων (μέσω της υπεράσπισης του σπιτιού ως έθνος και της ταύτισης με το έθνος), τότε ποιος συγκρατείται μέσα από τον τρόμο; Τίνος η ευάλωτη συνθήκη διακυβεύεται; Όπως έχει καταγραφεί, τα γεγονότα της 11ης Σεπτεμβρίου έχουν χρησιμοποιηθεί ως αιτιολόγηση για την κράτηση όλων των σωμάτων που θεωρούνται ύποπτα για τρομοκρατία. Εκτός από την άμεση κράτηση των υπόπτων στις Ηνωμένες Πολιτείες και σε ευρωπαϊκές χώρες, οι κυβερνήσεις της Δύσης απάντησαν στον τρόμο θεσπίζοντας

νομοθεσία που αυξάνει τα δικαιώματα της κυβέρνησης να θέτει υπό κράτηση οποιονδήποτε θεωρείται ύποπτος για τρομοκρατία. Σύμφωνα με τη Βρετανική Τροπολογία στον Νόμο περί Τρομοκρατίας του 2000, σε περίπτωση που ο Υπουργός πιστεύει ότι η παρουσία ενός ατόμου στο Ηνωμένο Βασίλειο είναι επικίνδυνη για την εθνική ασφάλεια ή υποπτεύεται ότι το άτομο αυτό είναι διεθνής τρομοκράτης, μπορεί να εκδώσει σχετική απόφαση. Εδώ η αξιολόγηση του κινδύνου τίθεται στην διακριτική ευχέρεια του Υπουργού, και η ίδια η υποψία γίνεται λόγος κράτησης. Η διεύρυνση των εξουσιών της κράτησης δεν είναι μόνο συμβολική, ούτε σχετίζεται μόνο με την κράτηση των τρομοκρατών: δεδομένης της δομικής δυνατότητας κάθε σώματος να είναι τρομοκράτης, αυτό που θεσπίστηκε ξανά και διευρύνθηκε είναι η εξουσία της κράτησης.

Ωστόσο, η δομική δυνατότητα των πάντων να είναι τρομοκράτες δεν σημαίνει ότι όλοι επηρεάζονται από τη διεύρυνση των εξουσιών της κράτησης με τον ίδιο τρόπο. Έχουν καταγραφεί περιπτώσεις στις οποίες ορισμένοι άνθρωποι οδηγήθηκαν σε κράτηση εξαιτίας κάποιων εξαιρετικά αδύναμων συνδέσεων ανάμεσα στους ίδιους και σε τρομοκρατικά δίκτυα, οι οποίες συχνά περιλαμβάνουν απλές συνδέσεις μεταξύ ονομάτων, εργασιακών χώρων ή κατοικιών. Ο Αριστίντ Ζόλμπεργκ θεωρεί ότι αυτή η διαδικασία αποτελεί μια μορφή φυλετικής ανάλυσης προφίλ[20], και παραθέτει ορισμένες λεπτομέρειες που έχουν καταγραφεί στο περιοδικό *New Yorker*: «Από τους 1.147 ανθρώπους που τέθηκαν υπό κράτηση από τις 11 Σεπτεμβρίου μέχρι τον Νοέμβριο του 2001, κάποιοι ταυτοποιήθηκαν βάσει έμμεσων συνδέσεων με την επίθεση, πολλοί όμως "επιλέχθηκαν βάσει μυστικών πληροφοριών ή ήταν άνθρωποι που κατάγονταν από τη Μέση Ανατολή ή τη Νότια Ασία και τους είχαν σταματήσει για τροχαίες παραβάσεις ή επειδή φέρονταν ύποπτα"» (Zolberg 2002: 296). Όπως περιγράφει ο Μουνίρ Αμάντ, μετά την 11η Σεπτεμβρίου εξαπολύθηκε μια «ασταμάτητη, πολυδύναμη επίθεση στα σώματα, στις ψυχές και στα δικαιώματα των αράβων, των μουσουλμάνων και των νοτιοασιατών μεταναστών» (Ahmad 2002: 99). Η Λέτι Βολπ, μάλιστα, υποστηρίζει ότι οι αντιδράσεις στην 11η Σεπτεμβρίου

διευκόλυναν την κατασκευή «μιας νέας κατηγορίας ταυτοτήτων που κατατάσσει στην ίδια κατηγορία τους ανθρώπους που μοιάζουν με "μεσανατολίτες, άραβες ή μουσουλμάνους"» (Volpp 2002: 1575). Η αναγνώριση αυτών των ανθρώπινων ομάδων ως «δυνάμει τρομοκρατών» βασίζεται σε ήδη υπάρχοντα στερεότυπα, ενώ ταυτόχρονα δημιουργεί και μια ξεχωριστή κατηγορία του «τρομακτικού» στο παρόν. Ας ανατρέξουμε στην επανάληψη των στερεοτύπων για τον μαύρο άντρα στη συνάντηση που περιγράφει ο Φραντς Φανόν: η δουλειά που κάνει η επανάληψη αυτή είναι να παράγει τον άλλον ως αντικείμενο φόβου, και ο άλλος αναλαμβάνει τον φόβο αυτόν ως δικό του.

Πολύ σημαντικό είναι το ότι η λέξη «τρομοκράτης» κολλάει σε ορισμένα σώματα, ξανανοίγοντας ιστορίες ονοματοδοσίας από το παρελθόν, ενώ ταυτόχρονα διολισθαίνει μέσα σε άλλες λέξεις στο πλαίσιο των αναλύσεων για τους πολέμους στο Αφγανιστάν και στο Ιράκ (λέξεις όπως «φονταμενταλισμός», «Ισλάμ», «άραβας», «καταπιεστικός», «πρωτόγονος»). Η διολίσθηση της μετωνυμίας, μάλιστα, μπορεί να λειτουργεί ως έμμεσο επιχείρημα για τις αιτιακές σχέσεις μεταξύ των όρων (όπως το «Ισλάμ» και η «τρομοκρατία»), στο πλαίσιο της κατασκευής αληθειών και κόσμων, με έναν τρόπο, όμως, που δεν απαιτεί ρητές δηλώσεις. Έργο της μετωνυμίας είναι να ξαναφτιάχνει τις συνδέσεις –μπορεί, δηλαδή, να κολλάει μεταξύ τους λέξεις όπως τρομοκράτης και Ισλάμ– ακόμα και όταν υπάρχουν επιχειρηματολογίες που αναιρούν τις συνδέσεις αυτές. Φράσεις όπως «ο πόλεμος αυτός δεν είναι ενάντια στο Ισλάμ» συνυπάρχουν με περιγραφές όπως «Ισλαμιστές τρομοκράτες», οι οποίες κολλάν ξανά τις λέξεις μεταξύ τους και καθιστούν τη σύμπτωσή τους κάτι περισσότερο από χρονική. Η διολίσθηση ανάμεσα στα σημεία περιλαμβάνει και την «επικόλληση» σημείων στα σώματα: τα σώματα που «θα μπορούσαν να είναι τρομοκράτες» είναι εκείνα που μπορεί να «μοιάζουν με μουσουλμάνους».

Δεδομένου ότι το συμβάν έγινε αντικείμενο που επιτρέπει ορισμένες μορφές βίας και κράτησης των άλλων στο όνομα της άμυνας, πρέπει να θέσουμε το εξής ερώτημα: ποιος είναι ο ρόλος της ασφάλειας στη συν-αισθηματική πολιτική του φόβου; Πολύ σημαντικό είναι το ότι η

ασφάλεια έχει συνδεθεί με το «δεν» –ό,τι «δεν είναι εγώ» ή «δεν είναι εμείς», όπως υποστηρίζει ο Μάικλ Ντίλλον (Dillon 1996: 34).[21] Η ασφάλεια δεν έχει να κάνει απλώς με την προστασία ενός ήδη υπάρχοντος συνόρου, ούτε ο φόβος είναι απλά φόβος για κάτι που εμείς δεν είμαστε. Όπως υποστήριξα στην προηγούμενη ενότητα, το άγχος και ο φόβος παράγουν τις ίδιες τις επιδράσεις των συνόρων, καθώς και την επίδραση αυτού που «δεν είμαστε εμείς», εν μέρει μέσω της απομάκρυνσής μας από τον άλλον, ο οποίος φανταζόμαστε ότι αποτελεί την αιτία του φόβου μας.

Τα σύνορα κατασκευάζονται και όντως αστυνομεύονται την ίδια στιγμή που αισθανόμαστε ότι έχουν ήδη παραβιαστεί: ο άλλος πρέπει να έρθει πολύ κοντά για να αναγνωριστεί ως αντικείμενο φόβου, και για να μετατεθεί το αντικείμενο αυτό. Η παραβίαση του συνόρου αποτελεί την πρώτη προϋπόθεση για την προστασία του. Αυτός είναι και ο λόγος για τον οποίο η πολιτική του φόβου, όπως και του μίσους, περιγράφεται ως άγχος οριοθέτησης: ο φόβος μιλάει τη γλώσσα της «πλημμύρας» και του «κατακλυσμού», μιλάει για την εισβολή των μη ιδιοποιήσιμων άλλων, ενάντια στους οποίους θα πρέπει το έθνος να υπερασπιστεί τον εαυτό του. Μπορούμε, επομένως, να στοχαστούμε την οντολογία της ανασφάλειας στο πλαίσιο της συγκρότησης του πολιτικού: για να δικαιολογηθεί η προσταγή για την προστασία των πραγμάτων, πρέπει να θεωρηθεί ότι τα πράγματα καθαυτά δεν είναι ασφαλή.

Πιο συγκεκριμένα, οι νέες μορφές ασφάλειας, αστυνόμευσης των συνόρων και επιτήρησης αιτιολογούνται αναγγέλλοντας μια κρίση περί ασφάλειας. Το μόνο που χρειάζεται να αναλογιστούμε είναι πώς χρησιμοποιούνται τα αφηγήματα της κρίσης στην πολιτική για να αιτιολογηθεί η «επιστροφή» στις αξίες και στις παραδόσεις που θεωρείται ότι βρίσκονται υπό απειλή. Δεν είναι απλώς ότι οι κρίσεις αυτές υπάρχουν και ότι οι φόβοι και οι ανησυχίες παίρνουν ζωή ως απαραίτητες απόρροιες αυτής της ύπαρξης. Στην πραγματικότητα, η ίδια η παραγωγή της κρίσης είναι κρίσιμη. Όταν αναγγέλλουμε μια κρίση, δεν «βγάζουμε κάτι από το τίποτα»: οι αναγγελίες αυτές λειτουργούν συχνά σε συνδυασμό με πραγματικά συμβάντα, δεδομένα ή φιγούρες (αυτό είναι εμφανές, για παράδειγμα, στη χρήση της αύξησης του δείκτη διαζυγίων για την αναγγελία της κρίσης του γάμου και της οικογένειας). Η αναγγελία όμως της κρίσης επιτελεί μια *ανάγνωση* του αντίστοιχου δεδομένου, της φιγούρας, του συμβάντος, μετατρέποντάς το σε φετιχιστικό αντικείμενο, το οποίο στη συνέχεια αποκτά δική του ζωή ή, με άλλα λόγια, μπορεί να αποτελέσει τη βάση για να κηρυχθεί πόλεμος ενάντια σε ό,τι θεωρείται πηγή απειλής. Όταν κάτι αναδεικνύεται ως ήδη απειλούμενο στο παρόν, στη συνέχεια καθιερώνεται ως «αλήθεια», για την οποία θα πρέπει να αγωνιστούμε στο μέλλον, και αναδρομικά ο αγώνας αυτός θεωρείται ζήτημα ζωής και θανάτου.

Στην πραγματικότητα, ο φόβος του θανάτου –του δικού μας θανάτου, του θανάτου των αγαπημένων μας, της κοινότητάς μας και του λαού μας– είναι αυτό που δημιουργούν τα αφηγήματα αυτού του είδους με σκοπό να συντηρηθεί ή να διατηρηθεί *αυτό που είναι*. Μπορεί λοιπόν να φοβάμαι για τον εαυτό μου, για εμάς ή εκ μέρους των άλλων. Από την 11η Σεπτεμβρίου, οι θάνατοι συμβολίζουν αυτό το οποίο απειλείται όχι μόνο από τους τρομοκράτες (από εκείνους που αφαιρούν ζωές), αλλά και απ' ό,τι σημαίνει η δυνατότητα της τρομοκρατίας, μια δυνατότητα που έχει συνδεθεί από ορισμένους σχολιαστές με εσωτερικές μορφές αδυναμίας, όπως η εκκοσμίκευση, η πολυπολιτισμικότητα και η παρακμή των κοινωνικών και οικογενειακών δεσμών.

Στις Ηνωμένες Πολιτείες, για παράδειγμα, ο Τζέρυ Φάλγουελλ έχει δηλώσει το εξής: «Πραγματικά, θεωρώ τους παγανιστές, και τους υποστηρικτές των εκτρώσεων, και τις φεμινίστριες, και τους γκέι, και τις λεσβίες που προσπαθούν να ζουν με εναλλακτικούς τρόπους ζωής [...], όλους αυτούς που έχουν προσπαθήσει να εκκοσμικεύσουν την Αμερική, αυτούς θεωρώ ένοχους, σε αυτούς λέω "έχετε βάλει κι εσείς ένα χεράκι σ' αυτό"».[22] Στο Ηνωμένο Βασίλειο, σχετικά με την 11η Σεπτεμβρίου, το Βρετανικό Εθνικό Κόμμα κατηγόρησε την ισλαμοποίηση του Ηνωμένου Βασιλείου αντί να προτάξει τους Ταλιμπάν που βρίσκονται στο Αφγανιστάν ως απειλή για το ηθικό μέλλον του έθνους: «Μέχρι το 2025, μπορεί να έχουν μετατρέψει τη Βρετανία σε Ισλαμική Δημοκρατία».[23] Αυτός ο καταλογισμός του τρομοκρατικού εγκλήματος στην απο-

δυνάμωση της θρησκείας και της κοινότητας που προκαλείται από την παρουσία διάφορων άλλων έχει καταδικαστεί, βέβαια, στην επικρατούσα πολιτική. Ωστόσο, έχει αντιμετωπιστεί με αισθητά λιγότερη «αποστροφή» απ' ότι ορισμένοι επικριτές της εξωτερικής πολιτικής των ΗΠΑ.

Υπάρχει, όμως, και ένα ευρύτερο σύνολο υποθέσεων σχετικά με το τι θα απαιτούσε η υπεράσπιση του έθνους και του κόσμου (την ενδυνάμωση, δηλαδή, της θέλησης της κοινότητας εναντίον των άλλων), το οποίο μεταθέτει και αναδιατυπώνει τη λογική του αφηγήματος ως εξής: αντί να προτάσσεται μια εσωτερική αδυναμία ως υπεύθυνη για αυτό το συμβάν, βλέπουμε να προτάσσεται μια εσωτερική δύναμη ως υπεύθυνη για την ανάρρωση, την επιβίωση και την απομάκρυνση από τον φόβο. Όπως έχει πει ο Τζορτζ Μπους, «Αυτές οι πράξεις μαζικής δολοφονίας είχαν στόχο να τρομοκρατήσουν το έθνος μας και να το οδηγήσουν στο χάος και την υποχώρηση. Παρ' όλα αυτά, απέτυχαν· η χώρα μας είναι δυνατή».[24] Η απάντηση στον τρόμο μετατρέπεται σε μέσο ενδυνάμωσης των δεσμών του έθνους και της διεθνούς κοινότητας των ελεύθερων εθνών: η πληγή του τρόμου μάς καλεί να «μείνουμε ενωμένοι» (η προσκόλληση ως συνεκτικότητα) και να χρησιμοποιήσουμε τις αξίες που έκαναν την Αμερική και τη δημοκρατία «δυνατές».

Στην πραγματικότητα, η έμφαση που έδωσε ο Τζορτζ Μπους στην ασφάλεια κατά τη Δήλωσή του για την Κατάσταση του Έθνους το 2002 περιλαμβάνει τον μετασχηματισμό της δημοκρατικής πολιτότητας σε αστυνόμευση: «Και όσο η κυβέρνηση δουλεύει για την προστασία της πατρίδας μας, η Αμερική θα συνεχίζει να στηρίζεται στα μάτια και στα αυτιά των άγρυπνων πολιτών» (Bush 2002). Εδώ, η πολιτότητα μεταφράζεται σε μια μορφή Ομάδων Περιφρούρησης στις γειτονιές: οι πολίτες πρέπει να «έχουν τον νου τους για ύποπτους άλλους».[25] Η πολιτότητα λειτουργεί ως αστυνόμευση των συνόρων στις γειτονιές. Ο ρόλος των πολιτών ως αστυνομικοί μεταφράζεται ως προσταγή για αγάπη, όπου η αγάπη γίνεται θεμέλιο της κοινότητας και εγγυάται το μέλλον μας: «Η χώρα μας χρειάζεται και πολίτες που θα δουλέψουν για να ξαναχτιστούν οι κοινότητές μας. Χρειαζόμαστε δασκάλους που αγαπούν τα παιδιά» (ό.π.).

Ο ορισμός των αξιών που θα επιτρέψουν στην Αμερική να επικρατήσει απέναντι στον τρόμο –αξίες που αποκαλούνται ελευθερία, αγάπη και συμπόνια– περιλαμβάνει την υπεράσπιση συγκεκριμένων θεσμικών και κοινωνικών μορφών ενάντια στον κίνδυνο που εγκυμονούν οι άλλοι. Οι αξίες αυτού του είδους δεν ορίζουν μόνο τα ιδανικά που υποτίθεται ότι διέπουν τις επιδιώξεις και τους στόχους του πολέμου, αλλά και τις δημοκρατικές νόρμες για τη συμπεριφορά και τη διαγωγή, για το τι σημαίνει να είσαι πολίτης, τι είναι η κοινωνία των πολιτών και τι συνιστά νόμιμη διακυβέρνηση. Για να εισέλθουν στη διεθνή κοινωνία των πολιτών –δηλαδή, να μην θεωρούνται «κράτη παρίες» ή μέρος του «άξονα του κακού»– οι άλλοι πρέπει να «μιμηθούν» αυτούς τους κανόνες συμπεριφοράς και τις μορφές διακυβέρνησης.[26] Συνεπώς, η έμφαση στις αξίες, στις αλήθειες και στις νόρμες που θα επιτρέψουν την επιβίωση διολισθαίνει εύκολα στην υπεράσπιση συγκεκριμένων κοινωνικών μορφών ή θεσμών.

Αξίζει να σημειωθεί ότι αυτές οι κοινωνικές μορφές αναγνωρίζονται ως «καλύτερες» επειδή ορίζονται ως ανοιχτές: η φιλελεύθερη δημοκρατία (και μαζί με αυτήν ένα αδύναμο μοντέλο φυλετικής και θρησκευτικής ανεκτικότητας, καθώς και μια φαινομενική φιλελεύθερη υποστήριξη του «φεμινισμού») ορίζεται ως αυτό που είναι «καλό» για τις Ηνωμένες Πολιτείες, σε αντίθεση με την κλειστή και φονταμενταλιστική πολιτική του ισλαμικού άλλου. Ως εκ τούτου, ο «σεβασμός για τις γυναίκες» και η «θρησκευτική ανεκτικότητα» ορίζονται ως δύο από τις αξίες που ενδυναμώνουν την Αμερική και τον ελεύθερο κόσμο. Το επιχείρημα αυτό επιτρέπει στον πόλεμο να παρουσιαστεί ως «διάσωση των γυναικών από τον θρησκευτικό φονταμενταλισμό»: πρόκειται για ένα οικείο αφήγημα, το οποίο έχει μεγάλη αυτοκρατορική ιστορία. Όπως έχουν επισημάνει πολλές φεμινίστριες θεωρητικοί, το αφήγημα αυτό παραβλέπει τόσο την ετερογένεια των άλλων πολιτισμών –και την αντίσταση των γυναικών και τα φεμινιστικά δίκτυα των ισλαμικών κόσμων, συμπεριλαμβανόμενου και του Αφγανιστάν– όσο και τη συντήρηση, με-

ταξύ άλλων, των έμφυλων μορφών καταπίεσης στις Ηνωμένες Πολιτείες και στον αποκαλούμενο ελεύθερο κόσμο.[27] Οφείλουμε να αναλογιστούμε τις πολιτικές συνέπειες αυτής της ιεραρχίας ανάμεσα στους ανοιχτούς και στους κλειστούς πολιτισμούς και να δείξουμε πώς η συγκρότηση των ανοιχτών πολιτισμών περιλαμβάνει την προβολή αυτού το οποίο είναι κλειστό στους άλλους, και ως εκ τούτου την απόκρυψη αυτού που είναι κλειστό και συγκρατημένο «στο σπίτι».

Επιπλέον, ο φόβος του εκφυλισμού ως μηχανισμός συντήρησης των κοινωνικών μορφών συνδέεται περισσότερο με ορισμένα σώματα απ' ότι με άλλα. Η απειλή που θέτουν αυτοί οι άλλοι στις κοινωνικές μορφές (οι οποίες συνιστούν υλοποίηση της νόρμας) παρουσιάζεται σαν απειλή για την απομάκρυνση από τις αξίες που εγγυώνται την επιβίωση. Αυτοί οι διάφοροι άλλοι ενσαρκώνουν την αποτυχία της νόρμας να πάρει μορφή· η εγγύτητα αυτών των άλλων σωμάτων «προκαλεί» τον φόβο ότι οι μορφές του πολιτισμού (η οικογένεια, η κοινότητα, το έθνος και η διεθνής κοινωνία των πολιτών) έχουν εκφυλιστεί. Όσοι μιλούν ανοιχτά ενάντια στην «αλήθεια» αυτού του κόσμου ευθυγραμμίζονται με τους τρομοκράτες, με το επιχείρημα ότι επιδιώκουν την «καταστροφή» του κόσμου. Πολύ σημαντικό, λοιπόν, είναι ότι τα αφηγήματα που επιδιώκουν να συντηρήσουν το παρόν μέσα από την επεξεργασία του άγχους του θανάτου ως απαραίτητη συνέπεια της πτώσης των κοινωνικών μορφών, επιδιώκουν και να εντοπίσουν το άγχος αυτό σε ορισμένα σώματα που στη συνέχεια αποκτούν φετιχιστικές ιδιότητες ως αντικείμενα φόβου. Τα σώματα αυτά προκαλούν ακόμα περισσότερο φόβο, καθώς δεν μπορούν να περιοριστούν σε έναν τόπο ως αντικείμενα, και απειλούν να προσπεράσουν.

Με άλλα λόγια, ενδέχεται να αποτυγχάνουμε να δούμε εκείνες τις μορφές που δεν έχουν καταφέρει να υπάρξουν· υπάρχει πάντα η πιθανότητα να μην μπορούμε να εντοπίσουμε τη διαφορά. Επομένως, το παρόν συντηρείται μέσα από την υπεράσπιση της κοινότητας ενάντια στους φαντασιακούς άλλους, οι οποίοι μπορεί να παίρνουν απροσδόκητες μορφές, ένα «όχι ακόμα» που σημαίνει ότι το έργο της υπεράσπισης δεν τελειώνει ποτέ. Η υπεράσπιση αυτή προκύπτει από το άγχος

και τον φόβο για το μέλλον, και αιτιολογεί την απαλοιφή ή τον αποκλεισμό αυτού που δεν καταφέρνει να υλοποιηθεί με τη μορφή της νόρμας ως αγώνας επιβίωσης. Καθόσον δεν γνωρίζουμε τι μορφές μπορούν να πάρουν οι έτεροι άλλοι που δεν καταφέρνουν να υλοποιηθούν με τις μορφές που βιώνονται ως νόρμες, οι πολιτικές της συνεχούς επιτήρησης των αναδυόμενων μορφών συντηρούνται σαν ένα συνεχές εγχείρημα επιβίωσης.

Στο σημείο αυτό μπορούμε να εμβαθύνουμε τον στοχασμό μας για τον ρόλο της μορφής του διεθνούς τρομοκράτη στο πλαίσιο των οικονομιών του φόβου. Κάτι που έχει κρίσιμη σημασία είναι ότι το αφήγημα που αιτιολογεί τη διεύρυνση των εξουσιών για την κράτηση των άλλων στο πλαίσιο του έθνους και την πιθανή εξάπλωση του ίδιου του πολέμου σε άλλα έθνη βασίζεται στη δομική δυνατότητα σύμφωνα με την οποία τρομοκράτης θα μπορούσε να είναι οποιοσδήποτε και να βρίσκεται οπουδήποτε. Το αφήγημα του «εν δυνάμει» τρομοκράτη, σύμφωνα με το οποίο τρομοκράτης είναι αυτός που «κρύβεται στις σκιές»,[28] είναι δίκοπο. Αφενός, η μορφή του τρομοκράτη αποσυνδέεται από συγκεκριμένα σώματα, ως σκοτεινή μορφή, «ένα απροσδιόριστο μπορεί-και-να-συμβεί» (Massumi 1993: 11). Από την άλλη, όμως, αυτό το «θα μπορούσε», αυτή η αποσύνδεση είναι που επιτρέπει και τον περιορισμό της κινητικότητας εκείνων των σωμάτων που μπορεί να αναγνωστούν ως συνδεδεμένα με την τρομοκρατία: ισλαμιστές, άραβες, ασιάτες, ανατολίτες. Ο φόβος κολλάει στα σώματα αυτά (και στα σώματα των κρατών παριών) που «θα μπορούσαν» να είναι τρομοκράτες, όπου το «θα μπορούσαν» ανοίγει τον δρόμο στην εξουσία της κράτησης. Παρ' όλο που ο φόβος αυτός κολλάει, διολισθαίνει και ανάμεσα στα σώματα αυτά· η δομική δυνατότητα, σύμφωνα με την οποία μπορεί ο τρομοκράτης να μας προσπεράσει είναι αυτό που αιτιολογεί και τη διεύρυνση των αντίστοιχων μορφών υπηρεσιών πληροφοριών, επιτήρησης και των δικαιωμάτων για κράτηση. Η δουλειά που κάνει εδώ ο φόβος είναι να διευρύνει την κινητικότητα ορισμένων σωμάτων και να συγκρατεί κάποια άλλα, ακριβώς στον βαθμό που δεν εγκαθίστανται θετικά σε κανένα σώμα. Όπως το θέτει ο Σάμιουελ Βέμπερ [Samuel Weber], «Όταν

η *τρομοκρατία* χαρακτηρίζεται ως *διεθνής*, γίνεται δύσκολο να την εντοπίσουμε, να την τοποθετήσουμε, να την προσωποποιήσουμε και να την αναγνωρίσουμε»,[29] και αυτή ακριβώς η δυσκολία αιτιολογεί τη διεύρυνση των εξουσιών του κράτους.

Είναι σημαντικό να αναγνωρίσουμε ότι η μορφή του διεθνούς τρομοκράτη έχει κινητοποιηθεί με τρόπο που τον φέρνει σε άμεση επαφή με τη μορφή του αιτούντα άσυλο. Η διολίσθηση ανάμεσα στις δύο αυτές μορφές παράγει ένα μεγάλο έργο: υποθέτει ότι εκείνοι που ζητούν άσυλο, που δραπετεύουν από τον τρόμο και τον διωγμό μπορεί να είναι απατεώνες, καθόσον θα μπορούσαν να είναι και οι ίδιοι υπαίτιοι του τρόμου και του διωγμού. Όπως και οι τρομοκράτες, θεωρούνται δυνάμει διαρρήκτες: παράνομοι εισβολείς στο έθνος. Στην Αυστραλία, για παράδειγμα, η άρνηση στο πλοίο *Tampa* να πλεύσει στα χωρικά ύδατα του κράτους (με ένα φορτίο 433 αιτούντων άσυλο, πολλοί από τους οποίους ήταν από το Αφγανιστάν) αιτιολογήθηκε εκ των υστέρων στη βάση του επιχειρήματος ότι οι άνθρωποι που επέβαιναν στο πλοίο *θα μπορούσαν* να συνδέονται με τον Οσάμα μπιν Λάντεν. Η επικόλληση της μορφής του αιτούντα άσυλο και του διεθνούς τρομοκράτη, ο οποίος ήδη παραπέμπει σε άλλες μορφές (στη μορφή του διαρρήκτη, του απατεώνα), κατασκευάζει εκείνους που «δεν έχουν σπίτι» ως πηγές του «φόβου μας» και ως αιτία για νέες μορφές αστυνόμευσης των συνόρων, ενώ το μέλλον είναι πάντοτε μια απειλή που τίθεται από τους άλλους, οι οποίοι μπορεί να μας προσπεράσουν και να περάσουν μέσα στην κοινότητα. Η διολίσθηση της μετωνυμίας παράγει ή κατασκευάζει την ομοιότητα: ο αιτών άσυλο «μοιάζει σαν» τρομοκράτης, ένας εμπρόθετος δρων του φόβου που μπορεί να καταστρέψει «το σπίτι μας». Η διολίσθηση ανάμεσα στις μορφές περιλαμβάνει τη συγκράτηση των άλλων, οι οποίοι κατά συνέπεια γίνονται αντικείμενα φόβου.

Η συγκράτηση των σωμάτων των άλλων που επηρεάζονται από αυτή την οικονομία του φόβου αποκαλύπτεται με τον πιο ανατριχιαστικό και βίαιο τρόπο στους κυριολεκτικούς θανάτους εκείνων που αναζητούν άσυλο μέσα σε φορτηγά πλοία, θάνατοι οι οποίοι συνεχίζουν να μην πενθούνται από τα ίδια τα έθνη που ενσωματώνουν την ελπίδα

ενός μέλλοντος για εκείνους που αναζητούν άσυλο. Και αυτό είναι μια ανατριχιαστική υπενθύμιση για το τι διακυβεύεται στις συν-αισθηματικές οικονομίες του φόβου.

Ευχαριστίες

Θα ήθελα να ευχαριστήσω τη συλλογικότητα του *Social Text* για τον πολύ βοηθητικό και λεπτομερή σχολιασμό μιας παλαιότερης εκδοχής αυτού του δοκιμίου.

Σημειώσεις

1. www.uiowa.edu/~policult/politick/smithson/an.htm (ημερομηνία ανάκτησης 4 Ιαν. 2001).

2. Ευχαριστώ τον Ντέιβιντ Ενγκ [David Eng] γι' αυτήν την παρατήρηση.

3. Η μετάφραση έχει γίνει από την ελληνική έκδοση, Μαρξ (2016: 127). (Σ.τ.Μ.)

4. Η μετάφραση έχει γίνει από την ελληνική μετάφραση Μαρξ (2016: 129). (Σ.τ.Μ.)

5. Η μετάφραση έχει γίνει από την ελληνική μετάφραση (ό.π.). (Σ.τ.Μ.)

6. Για μια διερεύνηση αυτού του επιχειρήματος, βλ. Ahmed (1998: 97-98).

7. Any-body: Ελλείψει ακριβούς αντιστοιχίας στα ελληνικά, προτιμήθηκε η ακριβής μετάφραση με σκοπό να τονιστεί η έμφαση της συγγραφέως στο υποκείμενο αλλά και στο σώμα του, κάτι που η ίδια επιτυγχάνει με την ανάδειξη της ετυμολογίας της αγγλικής λέξης *anybody* (κανένας/καμία). (Σ.τ.Μ.)

8. Passing: Ο όρος αναφέρεται στην κοινωνική αναγνώριση ενός υποκειμένου ως υποκείμενο της προνομιούχας φυλετικής ή και έμφυλης –μεταξύ άλλων– πλειονότητας και έχει τις ρίζες του στις ΗΠΑ του 18ου αιώνα, όπου ήταν σημαντικό για τα υποκείμενα μη λευκής καταγωγής να περνιούνται ως λευκά λόγω των φυλετικών διακρίσεων και του ρατσισμού. Βλ. και την επόμενη υποσημείωση της συγγραφέως. (Σ.τ.Μ.)

9. Τα έργα που έχουν γραφτεί για το φυλετικό πέρασμα έχουν μεγάλη ιστορία, την οποία δεν μπορώ να αναλύσω εδώ. Για μια σύνοψη, βλ. Ahmed (1999).

10. Για το Βρετανικό Εθνικό Κόμμα αυτό το μοντέλο του «*οποιοδήποτε* σώμα μπορεί να είναι απατεώνας» μεταφράζεται ως «όλοι» είναι ή «όλοι» μπορούν κάλλιστα να είναι απατεώνες: «Θα καταργήσουμε τα σχήματα των θετικών διακρίσεων που

έχουν μετατρέψει τους λευκούς Βρετανούς σε πολίτες δεύτερης κατηγορίας. Επίσης, θα περιορίσουμε την κοσμοπλημμύρα των αιτούντων άσυλο, οι οποίοι είτε είναι απατεώνες είτε θα μπορούσαν να βρουν άσυλο πολύ πιο κοντά στις πατρίδες τους». Βλ. την ιστοσελίδα του Βρετανικού Εθνικού Κόμματος, www.bnp.org.uk/policies.html#immigration (ημερομηνία ανάκτησης 30 Ιουλ. 2003).

11. Όπως για παράδειγμα στο McGurran και Johnston (2003). Ο Τόνυ Μάρτιν αποφυλακίστηκε τον Αύγουστο του 2003 και «η ιστορία του» απέκτησε μεγάλη ορατότητα στον τύπο ευρείας κατανάλωσης στο Ηνωμένο Βασίλειο. Ο κίτρινος τύπος επικεντρώθηκε στον Μάρτιν ως «συνηθισμένο αγρότη» που καταστράφηκε το σπίτι του. Ο τίτλος στο εξώφυλλο της εφημερίδας Mirror συνοψίζει: «Σκότωσε για να προστατέψει το σπίτι του... τώρα όμως οι μνήμες είναι αβάσταχτες». Η τραγωδία της ιστορίας δεν είναι ο θάνατος ενός «έφηβου διαρρήκτη», αλλά η απώλεια του σπιτιού του Μάρτιν: «Αυτό δεν είναι σπίτι πια. Είναι βόμβα». Δεδομένης της προσκόλλησης ανάμεσα στον «διαρρήκτη» και τον «απατεώνα αιτούντα άσυλο» και ανάμεσα στο «σπίτι» και την «πατρίδα», η τραγωδία της ιστορίας αυτής συνδέεται με την τραγωδία που φέρνουν οι αιτούντες άσυλο με την παρουσία τους στο Ηνωμένο Βασίλειο για τα «συνηθισμένα υποκείμενα», όπως οι «αγρότες». Με άλλα λόγια, το ηθικό δίδαγμα της ιστορίας είναι το εξής: εάν τους αφήσουμε να μπουν, θα μετατρέψουν το έθνος σε βόμβα και θα πάρουν τη γη για την οποία «εμείς έχουμε δουλέψει».

12. Βλ. επίσης Fischer (1970).

13. Η μετάφραση έχει γίνει από την ελληνική έκδοση, Χάιντεγκερ (1998).

14. Είναι βέβαιο ότι το επιχείρημα του Φρόυντ για τα «ασυνείδητα συναισθήματα» βασίζεται σε ένα μοντέλο των πηγών ή στην «πραγματική σύνδεση» μεταξύ μιας ιδέας και ενός αισθήματος· βλ. Freud (1964a: 110).

15. Από την ομιλία του στις 25 Οκτωβρίου 2001 στην Αμυντική Ένωση Αυστραλίας, Υπουργείο Εξωτερικών της Αυστραλίας. Η ομιλία είναι διαθέσιμη στην διεύθυνση www.dfat.gov.au/icat/pm_251001_speech.html (ημερομηνία ανάκτησης 23 Ιουλ. 2002).

16. Από την ανοιχτή ομιλία του στον αμερικανικό λαό σε συνεδρίαση του Κογκρέσου. Η ομιλία είναι διαθέσιμη στην διεύθυνση www.whitehouse.gov/news/releases/2001/09/20010920-8.html (ημερομηνία ανάκτησης 20 Σεπτ. 2001).

17. Στο αφήγημα αυτό έχει κρίσιμη σημασία η σχέση μεταξύ της θλίψης και της αγάπης: η κοινότητα ενώνεται από τον τρόπο με τον οποίο ενσωματώνει τις απώλειες. Η Τζούντιθ Μπάτλερ έχει υποστηρίξει ότι η δημόσια απόκριση στις απώλειες της 11ης Σεπτεμβρίου λειτούργησε διαχωρίζοντας τις ζωές που είναι άξιες πένθους από εκείνες που είναι ανάξιες πένθους (στην ομιλία με τίτλο «Violence, Mourning, Politics», Feminist Theory Launch, Κεντρική Ομιλία, Πανεπιστήμιο του Λονδίνου, Λονδίνο, Μάρτιος 2002). Οι απώλειες πενθούνται δημοσίως εάν η ζωή που χάθηκε μπορεί να αναγνωριστεί ως ζωή που είναι «σαν εμένα», ενώ η ομοιότητα ορίζεται ως εγγύτητα με τους κοινωνικούς κανόνες. Ο Ντέιβιντ Ενγκ εξετάζει επίσης την απαλοιφή των μη κανονικών απωλειών από τους δημόσιους λόγους του πένθους: «Η ρητορική σύμφωνα με την οποία χάνουμε "πατεράδες και μανάδες", "γιους και κόρες" και "αδερφούς και αδερφές" επιχειρεί να χαράξει μια ομαλή ευθυγράμμιση ανάμεσα στο έθνος-κράτος και στην πυρηνική οικογένεια, στους συμβολισμούς των δεσμών αίματος και της εθνικιστικής οικιακής ζωής» (Eng 2002: 90). Για μια ανάλυση της αγάπης και της θλίψης σε σχέση με την πολιτική του έθνους, βλ. τα κεφάλαια «In the Name of Love» και «Queer Feelings» στο βιβλίο μου *Cultural Politics of Emotion* (Ahmed 2004).

18. Για τους άραβες, τους μουσουλμάνους και τους νοτιοασιάτες των Ηνωμένων Πολιτειών η επίδειξη της σημαίας, εκτός από μορφή ταύτισης με το έθνος, μπορούσε να θεωρηθεί απόπειρα «κάλυψης» των σημείων της διαφοράς, η οποία μπορούσε να συνδεθεί με την πηγή του τρόμου. Ο Ahmad (2002) εξετάζει την «ανταλλαγή» της μαντίλας με τη σημαία.

19. Από την ομιλία του για την Κατάσταση της Ένωσης [State of the Union Address]. Η ομιλία είναι διαθέσιμη στην διεύθυνση www.whitehouse.gov/news/releases/2002/01/20020129-11.html (ημερομηνία ανάκτησης 23 Ιουλ. 2002).

20. Profiling: Πρόκειται για μια διαδικασία ανάλυσης της συμπεριφοράς κατά την οποία οι άνθρωποι κατηγοριοποιούνται ανάλογα με τα χαρακτηριστικά της ταυτότητάς τους και ορισμένα στοιχεία της συμπεριφοράς τους. Η διαδικασία αυτή, εκτός από το πλαίσιο της επιβολής του νόμου, εφαρμόζεται και σε έρευνες αγοράς. Στο σημείο αυτό αναδεικνύεται ο έντονα ρατσιστικός χαρακτήρας της συγκεκριμένης διαδικασίας. (Σ.τ.Μ.)

21. Βλ., επίσης, Burke (2001).

22. Ο Τζέρυ Φάλγουελλ έκανε αυτό το σχόλιο στην τηλεοπτική εκπομπή «700 Club» του Πατ Ρόμπερτσον στις 13 Σεπτεμβρίου 2001. Την επόμενη μέρα απολογήθηκε, επειδή είχε υπονοήσει ότι υπεύθυνοι για τις επιθέσεις ήταν οι πάντες εκτός από τους τρομοκράτες, αλλά επανέλαβε ότι «το πρόβλημα» είναι η εκκοσμίκευση, για την οποία ευθύνεται η παρουσία των «παράτυπων» άλλων μέσα στο έθνος.

23. Από την ιστοσελίδα του Βρετανικού Εθνικού Κόμματος www.fairuk.org/Anti-Islam%20Supplement.pdf (ημερομηνία ανάκτησης 30 Ιουλ. 2002). Προέρχεται από φυλλάδιο του Βρετανικού Εθνικού Κόμματος με τίτλο «Η αλήθεια για το Ισλάμ», το οποίο φέρει πρώτη ημερομηνία δημοσίευσης τον Νοέμβρη του 2001.

24. Από την ομιλία του προς το έθνος μετά τα γεγονότα της 11ης Σεπτεμβρίου. Η ομιλία είναι διαθέσιμη στην διεύθυνση www.whitehouse.gov/news/releases/2001/09/20010920-8.html (ημερομηνία ανάκτησης 11 Σεπτ. 2001).

25. Για μια ανάλυση του πώς οι Ομάδες Περιφρούρησης περιλαμβάνουν τεχνικές γνώσης, οι οποίες λειτουργούν για την αναγνώριση των «ξένων» ως «παράταιρων σωμάτων», βλ. Ahmed (2000).

26. Μπορούμε να ερμηνεύσουμε τη δυνατή φράση του Τζορτζ Μπους «ή είστε μαζί μας ή είστε εναντίον μας» ως αίτημα για μίμηση. Στο αφήγημα αυτό, εκείνοι

που δεν είναι «μαζί μας» συγκροτούνται αυτόματα σαν να είναι «εναντίον μας», ενώ η «εναντίωσή» τους ευθυγραμμίζεται με μια μορφή τρόμου ή τρομοκρατίας. Με άλλα λόγια, όποιος δεν είναι «μαζί μας» είναι τρομοκράτης, είναι φίλος των τρομοκρατών ή θα μπορούσε κάλλιστα να είναι ένας από αυτούς. Για να είναι κάποιος «μαζί [μας]», πρέπει να δείξει αφοσίωση στην κοινότητα, αλλά και να γίνει αγαπητός στην κοινότητα αυτή –κάτι το οποίο σημαίνει ότι πρέπει να αναγνωριστεί ως μορφή πολιτικής ζωής. Θα μπορούσαμε, επομένως, να υποστηρίξουμε ότι η φράση «ή είστε μαζί μας ή είστε εναντίον μας» ενδέχεται να μην λειτουργεί ως διαπιστωτικό ή επιτελεστικό εκφώνημα, αλλά ως προστακτική. Το να είναι κάποια «μαζί μας» συνιστά την προσταγή να είναι «σαν εμάς»: για να μην ταυτοποιούνται οι άλλοι ως τρομοκράτες ή κράτη παρίες (μια ταυτοποίηση που περιλαμβάνει την απειλή της βίας αλλά και την ίδια τη βία), πρέπει να μιμηθούν τις μορφές της πολιτότητας και της υποτιθέμενης δημοκρατικής διακυβέρνησης που συγκροτούν τα θεμέλια της εν λόγω κοινότητας. Μπορούμε, εδώ, να σημειώσουμε ότι η ρίζα της λέξης «αφομοιώνω» [assimilate] είναι η λατινική λέξη για την «ομοιότητα» [likeness]. Αυτή η νέα διεθνής κοινότητα μπορεί να είναι κοινότητα αγάπης, όπου η προσταγή για αγάπη είναι να «καθιστάς κάποια ή κάποιον όμοιο»: η ομοιότητα δεν είναι η βάση αυτής της κοινότητας, αλλά αποτέλεσμά της. Εάν η κοινότητα δένει τους άλλους μεταξύ τους μέσα από το αίτημα να γίνουν όμοιοι με εμάς, τότε το αφήγημα της αγάπης μετατρέπεται γρήγορα σε μίσος για τους «ανόμοιους άλλους».

27. Για ορισμένες σημαντικές φεμινιστικές κριτικές σχετικά με τους έμφυλους λόγους στην αιτιολόγηση του πολέμου ενάντια στην τρομοκρατία, βλ. Esenstein (2002) και Thobani (2003).

28. Σχόλια που έκανε ο πρόεδρος των ΗΠΑ Τζορτζ Μπους σε μια συνάντηση με την εθνική ομάδα ασφαλείας στις 12 Σεπτεμβρίου 2001. Τα σχόλια είναι διαθέσιμα στη διεύθυνση www.whitehouse.gov/response/faq-what.html (ημερομηνία ανάκτησης 23 Ιουλ. 2002).

29. Weber, S. «War, Terrorism, and Spectacle», ανακοίνωση στο Πανεπιστήμιο του Λάνκαστερ, Δεκέμβριος 2001.

Βιβλιογραφικές αναφορές

Ahmad, M. (2002). «Homeland Insecurites: Racial Violence the Day after September 11». *Social Text* 72, σσ. 101-115.

Ahmed, S. (1998). *Differences that Matter: Feminist Theory and Postmodernism*. Κέμπριτζ, Μασαχουσέτη, Cambridge University Press.

— (1999). «Passing Through Hybridity». *Theory, Culture, and Society* 16, σσ. 87-106.

— (2000). *Strange Encounters: Embodied Others in Post-Coloniality*. Λονδίνο, Routledge.

— (2004). *Cultural Politics of Emotion*. Νέα Υόρκη, Routledge.

Butler, J. (1993). *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of «Sex»*. Νέα Υόρκη, Routledge [Ελλ. έκδ.: Μπάτλερ, Τζ. (2008). *Σώματα με Σημασία: Οριοθετήσεις του «Φύλου» στον Λόγο*. Μτφρ. Π. Μαρκέτου. Αθήνα, Εκκρεμές.

Burke, A. (2001). *In Fear of Security*. Λονδίνο, Pluto.

Dillon, M. (1996). *The Politics of Security*. Λονδίνο, Routledge.

Esenstein, Z. (2002). «Feminisms in the Aftermath of September 11». *Social Text* 72, σσ. 79-99.

Eng, D. (2002). «The Value of Silence». *Theatre Journal* 54, σσ. 85-94.

Fanon, F. (1986). *Black Skin, White Masks*. Μτφρ. C. Lam Markmann. Λονδίνο, Pluto.

Fischer, F.W. (1970). *Theories of Anxiety*. Νέα Υόρκη, Harper and Row.

Freud, S. (1964α). «The Unconscious». Στου ίδιου, J. Strachey (επιμ.). *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, vol. 15*. Αγγλ. μτφρ. J. Strachey. Λονδίνο, Hogarth. [Ελλ. έκδ.: Φρόιντ, Σ. (2005). *Μεταψυχολογικά Κείμενα του 1915*. Μτφρ. Λ. Αναγνώστου. Αθήνα, Επίκουρος.

Freud, S. (1964β). «Inhibitions, Symptoms and Anxiety». Στου ίδιου, J. Strachey (επιμ.). *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, vol. 20*. Αγγλ. μτφρ. J. Strachey. Λονδίνο, Hogarth. [Ελλ. έκδ.: Φρόυντ, Ζ. (2007). *Αναστολή, Σύμπτωμα και Άγχος*. Μτφρ. Χ. Καρβούνης. Αθήνα, Μεταίχμιο].

Heidegger, M. (1962). *Being and Time*. Αγγλ. μτφρ. J. Macquarrie και E. Robinson. Λονδίνο, SCM Press. [Ελλ. Έκδ.: Χάιντεγκερ, Μ. (1998). *Είναι και Χρόνος*. Μτφρ. Γ. Τζαβάρας. Αθήνα, Δωδώνη].

Laplanche, J. και Pontalis, J.-B. (1992). *The Language of Psychoanalysis*. Μτφρ. D. Nicholson-Smith. Λονδίνο, Karnac. [Ελλ. έκδ.: Laplanche, J. και Pontalis, J.-B. (1995). *Λεξιλόγιο της ψυχανάλυσης*. Μτφρ. Π. Αλούπης, Β. Καψαμπέλης, Α. Σκούλικα, Λ. Χαλκούση. Αθήνα, Κέδρος].

Marx, K. (1976). *Capital: A Critique of Political Economy, vol.1*. Αγγλ. μτφρ. B. Fowkes. Χάρμονσγουορθ, Penguin. [Ελλ. έκδ.: Μαρξ, Κ. (2016). *Το κεφάλαιο, τόμος 1*. Μτφρ. Θ. Γκιούρας. Αθήνα, ΚΨΜ].

Massumi, B. (1993). «Everywhere You Want to Be». Στου ίδιου (Επιμ.). *The Politics of Everyday Fear*. Μινεάπολις, University of Minnesota Press.

McGurran, A. και Johnston, J. (2003). «The Homecoming. It's Too Painful: Martin's Sad Return to Farm». *Daily Mirror*, 9 Αύγ. 2003, σσ. 4-5.

Packer, G. (2001). «Recapturing the Flag». *New York Times Magazine*, 30 Σεπτ. 2001, σσ. 15-16.
Rachman, S. (1998). *Anxiety*. Χάου, Psychology Press.
Thobani, S. (2003). «War and the Politics of Truth-Making». *International Journal of Qualitative Studies in Education* 16(3), σσ. 399-414.
Zolberg, A.R. (2002). «Guarding the Gates». Στο C. Calhoun, P. Price, A. Timmer (Επιμ.). *Understanding September 11*. Νέα Υόρκη, New Press.
Volpp, L. (2002). «The Citizen and the Terrorist». *UCLA Law Review* 49, σσ. 1575-1601.

ΔΕΥΤΕΡΟ ΜΕΡΟΣ

Χωρο-χρονικές διαστάσεις στη μελέτη της πολιτικής του συν-αισθήματος