

JUDITH BUTLER: ΑΛΛΗΛΕΞΑΡΤΗΣΗ, ΕΠΙΣΦΑΛΕΙΑ ΚΑΙ ΗΘΙΚΗ ΕΥΘΥΝΗ

ΓΕΡΑΣΙΜΟΣ ΚΑΚΟΛΥΡΗΣ



Monique Armelle Renault:
Woman, Homage to Beirut.

Ο Γεράσιμος Κακολύρης διδάσκει Σύγχρονη Ηπειρωτική Φιλοσοφία στο Τμήμα Φιλοσοφίας του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών.

Η Αμερικανίδα φιλόσοφος Τζούντιθ Μπάτλερ (Judith Butler) έχει συνδέσει κατά κύριο λόγο το όνομά της με την αποδόμηση του βιολογικού φύλου και την επιτελεστική κατασκευή της έμφυλης ταυτότητας.¹ Τα βιβλία της *Αναταραχή φύλου* (*Gender Trouble*, 1990)² και *Σώματα με σημασία* (*Bodies that Matter*, 1993)³ έμελλε να ασκήσουν καθοριστική επίδραση στη φεμινιστική σκέψη και πολιτική. Σε μεταγενέστερα κείμενά της, όπως η *Ευάλωτη ζωή* (*Precarious Life*, 2004) και τα *Πλαίσιμα πολέμου* (*Frames of War*, 2009), η Μπάτλερ στρέφεται προς την ανθρώπινη τραγωδία και επισφάλεια, εστιάζοντας στον πολιτικά επιβαλλόμενο άνισο επιμερισμό τους μεταξύ διαφορετικών πληθυσμών. Η ισότιμη προστασία όλων των ζώων ανεξαιρέτως διέρχεται, σύμφωνα με την Μπάτλερ, από τον πολιτικό αγώνα ενάντια σε εκείνα τα κανονιστικά πρότυπα που αντιμετωπίζουν κάποιες ζωές ως σημαντικές και τις προστατεύουν ως τέτοιες, ενώ κάποιες άλλες δεν τις θεωρούν καν ζωές, οδηγώντας τις κατ' αυτόν τον τρόπο στην επισφάλεια ή ακόμη και στην εκμηδένιση. Για την Μπάτλερ, η προστασία της ζωής προϋποθέτει την ανάγκη αναγνώρισης των σχέσεων αλληλεξάρτησης μεταξύ των ανθρώπων, καθώς και της ηθικής ευθύνης που απορρέει από αυτή την αλληλεξάρτηση, αλλά και από την κοινή επισφάλεια και

τρωτότητα που διακρίνει όλα τα ανθρώπινα σώματα ανεξαιρέτως.

Η σύζευξη πολιτικής και ηθικής (υπό τη μορφή της ηθικής ευθύνης), η οποία εμφανίζεται στο σχετικά πρόσφατο έργο της Μπάτλερ, τη φέρνει κοντά σε στοχαστές όπως ο Εμμανουέλ Λεβινάς (Emmanuel Lévinas), ο Ζακ Ντεριντά (Jacques Derrida)⁴ και ο Σάιμον Κρίτσελντ (Simon Critchley) – για τον τελευταίο, «[α]ν η ηθική χωρίς την πολιτική είναι κενή, τότε η πολιτική χωρίς την ηθική είναι τυφλή».⁵ Σε αντίθεση όμως με τους στοχαστές αυτούς, για τους οποίους η ηθική ευθύνη είναι αθεμελιώτη, «άναρχη» (χωρίς αρχή), όπως δηλώνει ο Λεβινάς, η Μπάτλερ συνάγει την ηθική ευθύνη από την «οντολογική κατάσταση της ανθρώπινης αλληλεξάρτησης και τα παρεπόμενά της, που είναι η τρωτότητα και η επισφάλεια».⁶ Η συναγωγή μιας έννοιας ηθικής ευθύνης από την αναπόδραστη σχεσιακότητα της ύπαρξής μας στο πλέον πρωταρχικό της επίπεδο, ως αλληλεξάρτηση του ενός από τον άλλον, είναι κάτι που μοιράζεται η Μπάτλερ με τον Αλαστέρ Μακίνταϊρ (Alasdair MacIntyre)⁷ και τον Ρόμπερτ Γκούντιν (Robert E. Goodin).⁸

Αρχής γενομένης από την *Ευάλωτη ζωή* και στη συνέχεια με το *Λογοδοτώντας για τον εαυτό* και με τα *Πλαίσια πολέμου*, η Τζούντιθ Μπάτλερ έχει επιχειρήσει να αρθρώσει μια έννοια ηθικής ευθύνης. Βέβαια, αυτό έφερε πολλούς αναγνώστες της σε αμηχανία, καθώς στο παρελθόν είχε εκφράσει τον φόβο, για παράδειγμα στο κείμενό της «Ηθική αμφιθυμία» («Ethical ambivalence», 2000), ότι «η επιστροφή στην ηθική έχει αποτελέσει μια διαφυγή από την πολιτική» και είχε δηλώσει ότι η ίδια «αντιστάθηκε σε γενικές γραμμές σε αυτήν την επιστροφή».⁹ Αντίστοιχα, σε μια συζήτησή της με τον Ουίλιαμ Κόννολι (William Connolly), το ίδιο έτος, επισημαίνει ότι «η ηθική [μάς] μετατοπίζει από την πολιτική».¹⁰ Μια πολιτική προσέγγιση παίρνει «τη χρήση της εξουσίας ως αφετηρία για μια κριτική ανάλυση», κάτι που προφανώς δεν κάνει η ηθική. Μια τέτοια δήλωση δεν υπονοεί βέβαια ότι η ηθική είναι απολιτική, υπό την έννοια ότι δεν διέπεται από σχέσεις εξουσίας. Τουναντίον, η ίδια θα αναλάβει να δείξει στο μεταγενέστερο έργο της, όπως στην *Ευάλωτη ζωή* ή στα *Πλαίσια πολέμου*, ότι τα κοινωνικά κανονιστικά πρότυπα (νόρμες) παρεμβαίνουν και διαμορφώνουν με ποικίλους τρόπους τις μορφές ηθικών σχέσεων που είναι δυνατές, διανοητές, αλλά και επιτρεπτές. Η σχέση μας με τους άλλους, συμπεριλαμβανομένων και των άλλων έμβιων όντων, διαμεσολαβείται από κανονιστικά πλαίσια που καθορίζουν ποιων οι ζωές θα χαρακτηριζόταν αξιοβίωτες, και ως εκ τούτου θα τύχουν προστασίας και ηθικής μέριμνας, και ποιων όχι. Έτσι, για παράδειγμα, η ύπαρξη συγκεκριμένων κανονιστικών πλαισίων καθιστά τη ζωή ή τον θάνατο ενός λευκού Κεντροευρωπαίου ηθικά περισσότερο σημαντικά από τη ζωή ή τον θάνατο ενός Αφρικανού πρόσφυγα, όπως κι ενός ανθρώπου από ενός άλλου έμβιου όντος (ζώου, δένδρου ή φυτού).

Από πού απορρέει όμως αυτή η ηθική ευθύνη για την οποία μας μιλά η Μπάτλερ στο πιο πρόσφατο έργο της; Η ίδια την εδράζει σε μια σχεσιακή οντολογία, που στα *Πλαίσια πολέμου* την ονομάζει «νέα σωματική οντολογία». Αυτή η «νέα σωματική οντολογία» φέρνει στο προσκήνιο τη γενική τρωτότητα και επισφάλεια (precariousness)¹¹ που εκδηλώνει κάθε ανθρώπινο σώμα.¹² Σύμφωνα με την Μπάτλερ, όλες και όλοι μπορεί να βρεθούμε αντιμέτωποι με τη «στέρηση, τον τραυματισμό, την ασθένεια, την αδυναμία ή τον θάνατο, εξαιτίας γεγονότων ή διαδικασιών πέρα από τον έλεγχό μας».¹³ Υπ' αυτή την έννοια, όλες και όλοι μοιραζόμαστε ένα κοινό χαρακτηριστικό: το επισφαλές των ζωών μας. Ο επισφαλής χαρακτήρας των ζωών μας έγκειται στο ότι μπορεί να αφανιστούν ανά πάσα στιγμή ή να καταστούν οδυνηρά αβίωτες. Ως τέτοια, η επισφάλεια δεν είναι κάτι που μπορεί ποτέ να εκλείψει από τις ζωές μας. Ωστόσο, ενώ όλες οι ζωές, συμπεριλαμβανομένων και των μη ανθρώπινων, χαρακτηρίζονται από επισφάλεια, αυτή δεν επιμερίζεται και άρα δεν βιώνεται από όλους και όλες κατά τον ίδιο τρόπο. Όπως σημειώνει η Μπάτλερ:

[...] ορισμένοι πληθυσμοί υποφέρουν από φθίνοντα κοινωνικά και οικονομικά δίκτυα υποστήριξης και καθίστανται διαφορετικά εκτεθειμένοι στον τραυματισμό, τη βία και τον θάνατο. Τέτοιοι πληθυσμοί διατρέχουν αυξημένο κίνδυνο ασθενειών, φτώχειας, πείνας, εκτόπισης και έκθεσης στη βία χωρίς προστασία.¹⁴

Έτσι, η Μπάτλερ διαχωρίζει την οντολογική επισφάλεια, που χαρακτηρίζει τη ζωή εν γένει, από τον τρόπο με τον οποίο αυτή επιμερίζεται εντός συγκεκριμένων κοινωνικοπολιτικών πλαισίων. Αυτό που χαρακτηρίζει την πολιτική διαχείριση της επισφάλειας είναι η άνιση κατανομή της (π.χ. βάσει του φύλου, της σεξουαλικότητας, της εθνικότητας ή της τάξης), έτσι που κάποια σώματα να καθίστανται περισσότερο τρωτά και να είναι περισσότερο εκτεθειμένα στη βία σε σχέση με κάποια άλλα.

Δεδομένων όλων αυτών που μόλις αναφέραμε, για την Μπάτλερ, η «νέα σωματική οντολογία» που προτάσσει δεν περιγράφει θεμελιώδεις δομές τού είναι του σώματος, διακριτές από την κοινωνική και πολιτική οργάνωση. Αντιθέτως, «καμία από αυτές τις δομές δεν υπάρχει έξω από την πολιτική τους οργάνωση και ερμηνεία» (FW, σ. 2). Όπως σημειώνει: «Το “είναι” του σώματος, στο οποίο αυτή η οντολογία αναφέρεται, είναι πάντα παραδομένο στους άλλους, σε κανονιστικά πρότυπα, κοινωνικούς και πολιτικούς οργανισμούς που έχουν αναπτυχθεί ιστορικά προκειμένου να μεγιστοποιήσουν την επισφάλεια για μερικούς και να την ελαχιστοποιήσουν για άλλους» (FW, σ. 2-3). Για την Μπάτλερ, δεν μπορούμε να προσδιορίσουμε μια οντολογία του σώματος ξέχωρα από τις κοινωνικές σημασίες που το σώμα αναλαμ-

βάνει: «Το να είναι κάτι σώμα σημαίνει να εκτίθεται στην κοινωνική επεξεργασία και μορφοποίηση. Λόγω αυτού ακριβώς, η οντολογία του σώματος καθίσταται μια κοινωνική οντολογία» (FWW, σ. 3). Αυτό που εννοεί εδώ η Μπάτλερ είναι ότι το αν και κατά πόσο ένα σώμα θα εκδηλώσει κάποια στιγμή το οντολογικό χαρακτηριστικό της επισφάλειας, εξαρτάται από πολιτικοκοινωνικούς και οικονομικούς παράγοντες, έτσι που εντέλει να μην μπορεί να διαχωριστεί κατά απόλυτο τρόπο το «οντολογικό» από το «κοινωνικό».¹⁵ Κατά συνέπεια, η Μπάτλερ υποστηρίζει ότι «[η] λιγότερο ή περισσότερο υπαρξιακή αντίληψη της “επισφάλειας [precariousness]” συνδέεται [...] με μια πιο συγκεκριμένα πολιτική έννοια “επισφάλειας [precarity]”» (FWW, σ. 3). Ως εκ τούτου, σημείο εκκίνησης αυτής της «νέας σωματικής οντολογίας» αποτελεί η διαφορετική κατανομή της επισφάλειας:

Ακριβώς η διαφορετική κατανομή της επισφάλειας αποτελεί, κατά τη γνώμη μου, το σημείο εκκίνησης τόσο για μια επανεξέταση της σωματικής οντολογίας όσο και για μια προοδευτική ή αριστερή πολιτική με τρόπους που συνεχίζουν να υπερβαίνουν και να τέμνουν τις κατηγορίες της ταυτότητας (FWW, σ. 3).

Σύμφωνα με την Μπάτλερ,

[...] πρέπει να υπάρξει ένας πιο περιεκτικός και ισότιμος τρόπος αναγνώρισης της επισφάλειας, κι αυτός οφείλει να λάβει μορφή ως συγκεκριμένη κοινωνική πολιτική αναφορικά με ζητήματα όπως η κατοικία, η εργασία, η τροφή, η ιατρική περίθαλψη και το νομικό καθεστώς (FWW, σ. 13).

Αυτό που χαρακτηρίζει μια ζωή δεν είναι μόνο η περατότητά της, ο βέβαιος κάποια στιγμή τερματισμός της, αλλά και ο επισφαλής χαρακτήρας της. Δηλαδή ότι υπόκειται, για παράδειγμα, σε τραυματισμό, ότι μπορεί να χαθεί, να καταστραφεί ή να παραμεληθεί συστηματικά μέχρι θανάτου. Η ζωή δεν μπορεί να διατηρηθεί από μόνη της, αλλά ούτε είναι απρόσβλητη από εξωτερικές επιρροές ή κινδύνους που ενδέχεται ακόμη και να την εκμηδενίσουν. Δεν υπάρχει καμία οριστική προστασία κατά της καταστροφής της ζωής (FWW, σ. 22). Η ζωή απαιτεί την ικανοποίηση διάφορων κοινωνικών και οικονομικών προϋποθέσεων προκειμένου να διατηρηθεί ως ζωή. Ο επισφαλής χαρακτήρας της ζωής υποδηλώνει ότι ζούμε κοινωνικά, δηλαδή ότι η ζωή του καθενός μας είναι πάντα κατά κάποιον τρόπο στα χέρια των άλλων. Η κάθε επιμέρους ζωή προϋποθέτει την εξάρτησή της από άλλους ανθρώπους, οι περισσότεροι από τους οποίους παραμένουν ανώνυμοι.

Όπως υπογραμμίζει η Μπάτλερ, δεν γεννιέται κάποιος ή κάποια και μετά, αργότερα, καθίσταται επισφαλής. Η ίδια η γέννηση είναι, εξ ορισμού, επισφαλής. Οι υψηλοί

δείκτες βρεφικής θνησιμότητας σε πολλές χώρες καταδεικνύουν την επισφάλεια που περιβάλλει τη ζωή ευθύν εξαρχής. Έτσι, η επιβίωση ενός βρέφους εξαρτάται από εκείνο που η Μπάτλερ αποκαλεί «κοινωνικό δίκτυο από χέρια» (FWW, σ. 14). Ένα έμβριο ον μπορεί να πεθάνει ανά πάσα στιγμή και για πληθώρα λόγων. Ως εκ τούτου, είναι «απαραίτητο να μεριμνήσουμε γι' αυτό έτσι ώστε να μπορέσει να ζήσει» (FWW, σ. 14).

Συνεπώς, «[δ]εν υπάρχει ζωή χωρίς τις συνθήκες της ζωής που διατηρούν τη ζωή» (FWW, σ. 19). Αυτές οι συνθήκες της ζωής είναι «διάχυτα κοινωνικές». Είναι αδύνατον για ένα άτομο, και όχι μόνο κατά το αρχικό διάστημα της ζωής του, να εξασφαλίσει στον εαυτό του όλα όσα χρειάζονται για την επιβίωσή του, πόσο μάλλον για την ευδοκίμησή του (τροφή, ιατροφαρμακευτική περίθαλψη, στέγαση κ.λπ.). Το να πούμε ότι η ζωή είναι επισφαλής, σημαίνει ότι η δυνατότητα διατήρησής της στηρίζεται θεμελιωδώς σε κοινωνικές και πολιτικές συνθήκες και όχι μόνο σε μια υποτιθέμενη εσωτερική ενόρμηση για ζωή. Κάθε ζωή χρειάζεται να υποστηρίζεται απ' ό,τι είναι έξω από εκείνη, γι' αυτό και δεν μπορεί να υπάρξει καμία διατήρηση στη ζωή χωρίς τουλάχιστον κάποιες συνθήκες που καθιστούν μια ζωή βιώσιμη (FWW, σ. 21). Καμία μορφή ανθρώπινης ζωής δεν είναι δυνατή χωρίς εκείνες τις «αναπαραγωγίμες και διατηρήσιμες κοινωνικές σχέσεις και σχέσεις με το περιβάλλον και με μη ανθρώπινες μορφές ζωής» που, σε γενικές γραμμές, έχουν την ικανότητα να τη διατηρήσουν ζωντανή (FWW, σ. 19). Με απλά λόγια, η ζωή χρειάζεται υποστήριξη και ευνοϊκές συνθήκες προκειμένου να είναι βιώσιμη (FWW, σ. 21).

Οι κοινωνικοί δεσμοί στους οποίους εμπλεκόμαστε και οι οποίοι είναι αναγκαίοι για την ύπαρξή μας, «μας υποχρεώνουν να εξασφαλίσουμε τις προϋποθέσεις για βιώσιμες ζωές, και να κάνουμε κάτι τέτοιο σε ισότιμη βάση» (FWW, σ. 22). Οι ζωές των άλλων εξαρτώνται για τη βιωσιμότητά τους από τις δικές μας ζωές, και οι δικές μας από των άλλων. Ως εκ τούτου, στον βαθμό που η ελαχιστοποίηση και ο περιορισμός της ανισότητας της επισφάλειας είναι αδύνατον να επιτευχθούν από τα ίδια τα άτομα που την υφίστανται, εφόσον προϋποθέτει την αρωγή των άλλων, ενός «κοινωνικού δικτύου χειρών», τότε αυτή η «κοινή επισφάλεια» και η αναγκαία εξάρτηση που διέπουν τις ζωές όλων μας συνεπάγονται «θετικές κοινωνικές υποχρεώσεις» (FWW, σ. 21-22). Αυτές συνίστανται στην παροχή «εκείνων των βασικών στηριγμάτων που αποβλέπουν στο να ελαχιστοποιήσουν την επισφάλεια με ισότιμους τρόπους» (FWW, σ. 21). Έτσι, σύμφωνα με την Μπάτλερ, «οι αυθαίρετοι τρόποι μεγιστοποίησης της επισφάλειας για ορισμένους όσο και η ελαχιστοποίησή της για άλλους», όπως συμβαίνει συνήθως σε συρράξεις ή πολέμους για παράδειγμα, «παραβιάζουν βασικούς εξισωτικούς κανόνες και αποτυγχάνουν να αναγνωρίσουν ότι η επισφα-

λεια επιβάλλει ορισμένα είδη ηθικών υποχρεώσεων πάνω στους ζωντανούς και ανάμεσά τους» (FWV, σ. 22).

Εν ολίγοις, ο επισφαλής χαρακτήρας κάθε ζωής αφενός και οι κοινωνικοί δεσμοί αλληλεξάρτησης αφετέρου είναι αυτά που μας καθιστούν αμοιβαία ηθικά υπόχρεους. Από τη στιγμή που η δυνατότητα μιας βιώσιμης ζωής για κάποιους ανθρώπους προϋποθέτει την ενεργή παρέμβαση κάποιων άλλων, τότε αυτοί οι άλλοι έχουν την ηθική υποχρέωση να παρέμβουν για τη διασφάλιση των προϋποθέσεων εκείνων που θα επιτρέπουν κάτι τέτοιο. Αν δεν το κάνουν, τότε θα έχουν συμβάλει, μέσω της αδιαφορίας τους, στο να οδηγηθεί μια ζωή στην επισφάλεια ή στο να μην καταφέρει να ξεφύγει από αυτή.

Οι υποχρεώσεις μας προς τους άλλους προκύπτουν από το γεγονός ότι οι άνθρωποι είναι «κοινωνικά όντα από την αρχή», ότι εξαρτώνται από αυτό που είναι έξω από τον εαυτό τους, «από τους άλλους, τους θεσμούς, και από συντηρούμενα και βιώσιμα περιβάλλοντα». Σε περίπτωση που εμείς, δηλαδή όλοι εκείνοι από τους οποίους εξαρτάται μια ανθρώπινη ζωή ή ένα σύνολο από ανθρώπινες ζωές, αδιαφορήσουμε γι' αυτές, τότε παύουν πλέον να είναι βιώσιμες ή δεν καθίστανται ποτέ βιώσιμες. Ως εκ τούτου, «η διατήρηση της ζωής ως βιώσιμης απαιτεί να εγκαθιδρύσουμε αυτές τις συνθήκες και να αγωνιζόμαστε για την ανανέωση και την ενίσχυσή τους» (FWV, σ. 23). Η ύπαρξη και η διατήρηση αυτών των συνθηκών ή προϋποθέσεων «αποτελούν τόσο την πολιτική μας ευθύνη όσο και θέμα των πιο επίμαχων ηθικών μας αποφάσεων» (FWV, σ. 23). Συνεπώς, η ευθύνη δεν εστιάζει «μόνο στην αξία της τάδε ή της δείνα ζωής ή στο ερώτημα της επιβίωσης κατά τρόπο αφηρημένο, αλλά στις κοινωνικές συνθήκες διατήρησης της ζωής – ειδικά όταν αυτές αποτυγχάνουν» (FWV, σ. 34). Επομένως, «όπου μια ζωή δεν έχει πιθανότητα να ευημερήσει», εκεί «πρέπει» να εστιάσουμε προκειμένου να βελτιώσουμε τις αρνητικές συνθήκες ζωής.

Ο ισχυρισμός της Μπάτλερ είναι ότι «το αξίωμα μιας γενικευμένης επισφάλειας που θέτει υπό αμφισβήτηση την οντολογία του ατομικισμού υπονοεί [implies],¹⁶ αν και δεν καθιστά αναγκαίες [entail] άμεσα, ορισμένες κανονιστικές συνέπειες» (FWV, σ. 33). Πώς πρέπει να κατανοήσουμε όμως έναν τέτοιο ισχυρισμό; Με βάση τα όσα γράφει στη συνέχεια, θα διακινδυνεύαμε να πούμε ότι αυτό που εννοεί είναι ότι, κάθε φορά, παρότι το «διακύβευμα είναι οι συνθήκες που καθιστούν τη ζωή βιώσιμη», δεν μπορούν να υπάρξουν προδιαγεγραμμένες απαντήσεις στο ερώτημα σχετικά με το τι πρέπει να γίνει. Από τη στιγμή που «δεν αρκεί να πούμε ότι, δεδομένου πως η ζωή είναι επισφαλής, επομένως πρέπει να διατηρηθεί», οι «ηθικές διαφωνίες κάθε φορά επικεντρώνονται στο πώς ή στο κατά πόσο μπορούν να βελτιωθούν αυτές οι συνθήκες ζωής» και να μειωθεί η επισφάλεια (FWV, σ. 33). Στην *Ηθική της τρωτότητας: Μια φεμινιστική ανάλυση της κοινωνικής ζωής και πρακτικής* (The

Ethics of Vulnerability. A Feminist Analysis of Social Life and Practice), η Έριν Σ. Γκίλσον (Erinn C. Gilson) ερμηνεύει ως εξής τη θέση της Μπάτλερ:

Αυτοί οι ισχυρισμοί [...] έχουν μια διαφορετική καταστατική θέση από πολλούς κανονιστικούς ισχυρισμούς: το γεγονός της κοινής τρωτότητας δεν επιβάλλει [necessitates] μια ιδιαίτερη ηθική απόκριση, καθιστώντας την αντικειμενικά απαιτητή, αλλά ούτε μια εμπειρία της τρωτότητας κατ' ανάγκη ωθεί στην ηθική απόκριση. Αντιθέτως, η τρωτότητα βρίσκεται στον πυρήνα μιας κανονιστικής θεωρίας που δίνει προτεραιότητα στην κατανόηση και την κριτική, και μια επαρκής σύλληψη της κοινής επισφάλειας και τρωτότητας αποτελεί τη βάση για ορισμένες κανονιστικές προσδοκίες [normative aspirations].¹⁷

Ενώ θα συμφωνούσαμε με τον ισχυρισμό της Γκίλσον, ότι «το γεγονός της κοινής τρωτότητας δεν επιβάλλει μια ιδιαίτερη ηθική απόκριση», υπό την έννοια ότι αυτή η απόκριση θα είχε ένα ορισμένο περιεχόμενο που θα απαιτούνταν αντικειμενικά, ωστόσο πράγματι αξιώνει μια ηθική απόκριση, της οποίας σκοπός είναι η άμβλυνση της επισφάλειας του άλλου. Το είδος κανονιστικότητας που συνεπάγεται «το γεγονός της κοινής τρωτότητας» αφορά την αναγκαιότητα της ύπαρξης ηθικής απόκρισης, χωρίς όμως να προσδιορίζει επακριβώς το περιεχόμενό της, δηλαδή τι οφείλουμε συγκεκριμένα να πράξουμε. Επίσης, θα συμφωνούσαμε με την Γκίλσον, η οποία εδώ, όπως θα δούμε σε λίγο, ακολουθεί την Αν Β. Μέρφυ (Ann V. Murphy), ότι η εμπειρία της τρωτότητας δεν παρακινεί αναγκαστικά την ηθική απόκριση, αλλά ότι η επαρκής σύλληψή της «αποτελεί τη βάση για ορισμένες κανονιστικές προσδοκίες». Όμως όλα αυτά δεν σημαίνουν ότι η επισφάλεια του άλλου ανθρώπου δεν εγείρει μια ανυπέρβλητη ευθύνη ή υποχρέωση απέναντί του, ανεξαρτήτως προσδοκιών.

Ο Τζωρτζ Σούλμαν (George Shulman) έχει αντιτεθεί στην «ηθική της τρωτότητας» της Μπάτλερ, υποστηρίζοντας ότι δεν υπάρχει μια πρότερη γενική συναίνεση για το τι οφείλουμε να πράξουμε προκειμένου να αντιμετωπίσουμε την τρωτότητα. Για παράδειγμα, ο ιδρυτής της νεότερης πολιτικής θεωρίας, ο Τόμας Χομπς (Thomas Hobbes), δεν συνήγαγε μια ορισμένη ηθική ευθύνη από αυτήν, αλλά χρησιμοποίησε την ανθρώπινη τρωτότητα με τη μορφή του φόβου του πρόωρου, βίαιου θανάτου, στην υπηρεσία της οικοδόμησης ενός κράτους-Λεβιάθαν που υπόσχεται την ασφάλεια ως τρόπου αντιμετώπισής της. Ωστόσο, για τον Σούλμαν, ο Χομπς και η Μπάτλερ μοιράζονται κάτι κοινό: την απάλειψη της πολιτικής. Ενώ ο Χομπς θεώρησε ότι η φιλοσοφία μπορεί να δημιουργήσει μια αρχή (απόλυτης, εξωπολιτικής) εξουσίας που μπορεί να δώσει στην πολιτική ζωή ένα ασφαλές «θεμέλιο», πε-

ριορίζοντας όμως ή ακόμη και καταργώντας κατ' αυτόν τον τρόπο την πολιτική, η Μπάτλερ αποφεύγει ή «κλείνει» την πολιτική στο όνομα της εξωπολιτικής αλήθειας μιας απροϋπόθετης «ηθικής» υποχρέωσης που φαίνεται να απορρέει από την τρωτότητα.¹⁸ Αντίθετα από τον Σούλμαν, θεωρούμε ότι η ηθική ευθύνη μπορεί να κινητοποιεί την πολιτική σχετικά με την τρωτότητα, χωρίς να κλείνει την πολιτική αντιπαράθεση και συζήτηση. Όχι μόνο δεν αποκλείει την πολιτική, αλλά μας ωθεί στο να εμπλακούμε στον πολιτικό αγώνα του περιορισμού της άνισης κατανομής της επισφάλειας, ενός αγώνα που η μορφή του δεν είναι δοσμένη εκ των προτέρων. Όπως λέει ο Σάιμον Κρίτςλεϋ στο *Ζητώντας το άπειρο. Ηθική της δέσμευσης / Πολιτική της αντίστασης*, στον πυρήνα μιας ριζοσπαστικής πολιτικής πρέπει να υπάρχει αυτό που ονομάζει «μεταπολιτική ηθική στιγμή», η οποία παρέχει την κινητήριο δύναμη ή την παρώθηση στην πολιτική δράση.¹⁹

Ωστόσο, για την Μπάτλερ θα ήταν λάθος να εξετάσουμε την ευθύνη εκκινώντας από ένα απομονωμένο, αυθύπαρκτο «εγώ», το οποίο οφείλει ή δεν οφείλει να είναι υπεύθυνο για τους άλλους. Αντιθέτως, αν το «εγώ» είναι υπεύθυνο για τους άλλους, είναι επειδή συνδέεται μαζί τους μέσω αναγκαίων, αναπόφευκτων τρόπων. Το «εγώ» δεν μπορεί καν να σκεφτεί τον εαυτό του χωρίς αυτόν τον κόσμο των άλλων. Αν ως «εγώ» είμαι ήδη πάντοτε υπεύθυνος για τους άλλους ανθρώπους, αυτό συμβαίνει επειδή είμαι, τουλάχιστον εν μέρει, ένα «εμείς» (FW, σ. 35).

Ποιους όμως περιλαμβάνει αυτό το «εμείς» που «φαίνεται να είμαι ή να αποτελώ μέρος του» και για το οποίο είμαι εν τέλει υπεύθυνος; Αν αναγνωρίσω, όπως σημειώνει η Μπάτλερ, «μια κοινότητα όπου ανήκω με βάση το έθνος, το έδαφος, τη γλώσσα ή τον πολιτισμό, και αν στη συνέχεια βασίσω το αίσθημα ευθύνης μου στην εν λόγω κοινότητα, υποστηρίζω σιωπηρά την άποψη ότι είμαι υπεύθυνη μόνο για εκείνους που είναι αναγνωρίσιμα όμοιοι με εμένα κατά κάποιον τρόπο». Σε μια τέτοια περίπτωση, μια σειρά από πλαίσια αναγνωρισιμότητας καθορίζουν ποιον θα θεωρήσουμε «όμοιο» με εμάς (FW, σ. 36). Μπορεί όμως η ευθύνη να «βασίζεται [...] στη σύλληψη προκατασκευασμένων ομοιοτήτων», ειδικά όταν βρισκόμαστε αντιμέτωποι με μια «γενικευμένη επισφάλεια» που δεν χαρακτηρίζει μόνο εκείνους που εμείς θεωρούμε «όμοιους» μας, αλλά κάθε έμβιο ον εν γένει, και την οποία η φύση των κοινωνικών μας δεσμών μάς επιτρέπει να περιστείλουμε ή να αμβλύνουμε; Επιπλέον, δεν μας καλούν στην ευθύνη ακριβώς μέσω του αποκλεισμού τους όλοι εκείνοι και όλες εκείνες που αποκλείονται λόγω των υφιστάμενων «κανονιστικών προτύπων αποκλεισμού μέσω των οποίων συγκροτούνται πεδία αναγνωρισιμότητας»;

Άλλωστε, όχι μόνο το «εγώ», αλλά και το «εμείς» βρίσκεται σε σχέση αλληλεξάρτησης με ένα «εσείς» ή «αυτοί». Είμαστε όλοι εξαρτώμενοι ο ένας από τον άλλον,

τρωτοί, δηλαδή εκτεθειμένοι στην **καταστροφή από τον άλλον**, και χρζουμε προστασίας μέσω πολυμερών και διεθνών συμφωνιών βασισμένων στην αναγνώριση της κοινής επισφάλειας. Το αν αυτή η αλληλεξάρτηση αναγνωρίζεται (ή δεν αναγνωρίζεται) και θεσμοθετείται (ή όχι) έχει συγκεκριμένες επιπτώσεις στο ποιος επιβιώνει, ποιος ευημερεί, ποιος μόλις και μετά βίας επιβιώνει και ποιος εξοιωνείται ή αφήνεται να πεθάνει (FW, σ. 43). Για την Μπάτλερ, ο λόγος που δεν είμαι ελεύθερος να αδιαφορήσω ή να καταστρέψω τον άλλον είναι ότι «το υποκείμενο που είμαι είναι συνδεδεμένο με το υποκείμενο που δεν είμαι, ότι ο καθένας μας έχει τη δύναμη να καταστρέψει και να καταστραφεί και ότι είμαστε δεμένοι ο ένας με τον άλλον σε αυτήν τη δύναμη και την επισφάλεια. Με αυτή την έννοια, είμαστε όλοι επισφαλείς ζωές» (FW, σ. 43).

Αν η επιβίωσή μας εξαρτάται από τη σχέση μας με τους άλλους, με ένα «εσύ» ή ένα σύνολο από «εσύ» χωρίς τα οποία δεν μπορούμε να υπάρξουμε, τότε η υπαρξή μας δεν είναι μόνο δική μας, αλλά βρίσκεται έξω από τον εαυτό μας, σε αυτό το σύνολο των σχέσεων που προηγούνται και υπερβαίνουν τα όρια αυτού που είμαστε. Έτσι, όπως γράφει η Μπάτλερ:

Αν επιδιώκω τη διατήρηση της ζωής σου, δεν είναι μόνο γιατί επιδιώκω να διατηρήσω τη δική μου, αλλά γιατί το ποιος «είμαι» δεν είναι τίποτα χωρίς τη ζωή σου, και η ίδια η ζωή θα πρέπει να επανεξεταστεί ως αυτό το περιήλοκο, περιπαθές, ανταγωνιστικό και αναγκαίο σύνολο σχέσεων με άλλους. Μπορεί να χάσω αυτό το «εσύ» και οποιονδήποτε αριθμό επιμέρους άλλων, και μπορεί να επιβιώσω από αυτές τις απώλειες. Αλλά αυτό μπορεί να συμβεί μόνο εάν δεν χάσω εντελώς τη δυνατότητα ενός «εσύ». Αν επιβιώνω, είναι μόνο και μόνο επειδή η ζωή μου δεν είναι τίποτα χωρίς τη ζωή που με υπερβαίνει, που αναφέρεται σε κάποιο δεικτικό εσύ, χωρίς το οποίο δεν μπορώ να «είμαι» (FW, σ. 44).

Η επιβίωσή μας εξαρτάται όχι από την αστυνόμευση ενός ορίου, αλλά από την αναγνώριση του γεγονότος ότι είμαστε δεμένοι με τους άλλους. Δεν συγκροτούμαστε άλλωστε ως υποκείμενα ακριβώς στις σχέσεις μας με τους άλλους; Όπως σημειώνει ο Αλασντέρ Μακιντάιρ στο *Έλλογα εξαρτημένα όντα*: «Γινόμαστε ανεξάρτητα, έλλογα υποκείμενα του πρακτικού λόγου μέσω της συμμετοχής μας σε ένα σύνολο από σχέσεις με συγκεκριμένους άλλους που είναι σε θέση να μας προσφέρουν αυτά που χρειαζόμαστε».²⁰

Κατά συνέπεια, οι άνευ ορίου σχέσεις αλληλεξάρτησης που μας συνδέουν επεκτείνουν, σύμφωνα με την Μπάτλερ, την έννοια της «πολιτικής εξάρτησης και υποχρέωσης σε μια παγκόσμια σκηνή πέρα από το έθνος» (FW, σ. 47). Παρ' όλα αυτά, η κίνηση να καταφάσκουμε την εξάρτηση και την υποχρέωση έξω από το έθνος-κρά-

τος πρέπει να διακρίνεται από τις μορφές εκείνες του ιμπεριαλισμού που προβάλλουν αξιώσεις κυριαρχίας έξω από τα όριά του. Για παράδειγμα, πόλεμοι διεξάγονται δήθεν εν ονόματι ενός κοινού καλού, άνθρωποι σκοτώνονται στο όνομα της δημοκρατίας ή της ασφάλειας, εισβολές λαμβάνουν χώρα σε εδάφη άλλων κρατών στο όνομα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, και όλα αυτά συχνά περιβαλλόμενα με τον μανδύα μια ορισμένης «παγκόσμιας ευθύνης». Η αντίδραση της Μπάτλερ είναι ότι οφείλουμε «να επανεξετάσουμε και να επαναδιατυπώσουμε μια αντίληψη παγκόσμιας ευθύνης που θα αντιμάχεται την ιμπεριαλιστική ιδιοποίηση και την πολιτική επιβολής» (FW, σ. 37).

Όπως σημειώνει η Αν Β. Μέρφου, η «νέα σωματική οντολογία» της Μπάτλερ αναγγέλλει τη συνύφανση ηθικής και οντολογίας, συνύφανση η οποία αρνείται το προβάδισμα είτε της μιας είτε της άλλης. Ένα ανθρώπινο σώμα είναι εξ ορισμού τρωτό και επισφαλές, και αυτό το οντολογικό γεγονός δεν μπορεί να διαχωριστεί από τις ηθικές υποχρεώσεις που υποδεικνύει.²¹ Τα οντολογικά δεδομένα σχετικά με το ανθρώπινο σώμα –ιδιαιτέρα η τρωτότητά του ή η έκθεσή του στη βία– υποδεικνύουν συγκεκριμένες ηθικές υποχρεώσεις που έχουν να κάνουν με την προστασία αυτού του σώματος (διασφάλιση τροφής, στέγας, περίθαλψης κ.ά.). Η τρωτότητα του ανθρώπινου σώματος μπορεί να αποτελεί μια οντολογική αυταπόδεικτη αλήθεια, αλλά μπορεί επίσης να είναι κάτι πολύ περισσότερο από αυτό. Το τρωτό και επισφαλές ανθρώπινο σώμα συνιστά πρόκληση για μια ηθική, στο μέτρο που αυτό επιζητεί μια ανταπόκριση από τους άλλους για να μπορεί να «είναι», δηλαδή να συνεχίζει να υπάρχει.

Αν και η «ηθική οντολογία» της Μπάτλερ δεν είναι καλονιστική, εφόσον δεν θέτει συγκεκριμένους ηθικούς κανόνες (τουλάχιστον όχι με την ορθόδοξη έννοια), είναι, όπως επισημαίνει η Μέρφου, «παραγωγική»,²² στον βαθμό που τονίζει το γεγονός ότι η αντίληψη της κοινής επισφάλειας των σωμάτων, καθώς και της αλληλεξάρτησής τους, μπορεί να αποτελέσει έναυσμα για μια ορισμένη ηθική πρακτική. Ωστόσο, η ίδια η Μπάτλερ τονίζει τις δυσκολίες, αλλά και την αναγκαιότητα της επίκλησης της ενσώματης τρωτότητας και επισφάλειας ως πρόκλησης για μια ηθική και μια πολιτική. Όπως υπογραμμίζει η ίδια, στην αναγνώριση ότι είμαστε ευάλωτοι, επισφαλείς και εκτεθειμένοι ο ένας στον άλλον, δεν υπάρχει τίποτα που θα οδηγούσε αναγκαία σε μια ηθική απόκριση: «Φυσικά, δεν συνάγεται ότι αν κάποιος προσλάβει μια ζωή ως επισφαλής, θα πάρει την απόφαση να προστατεύσει αυτή τη ζωή ή να εξασφαλίσει τις προϋποθέσεις για τη διατήρηση και την ευδοκίμησή της» (FW, σ. 2). Η αναγνώριση της τρωτότητας ή της επισφάλειας της ζωής μπορεί να εμπνεύσει σίγουρα φροντίδα, αγάπη και γενναιοδωρία, αλλά μπορεί εξίσου να οδηγήσει σε κακομεταχείριση, εκφοβισμό και βία. Μπορεί να βιωθεί με τρόπους ελπιδοφόρους, αλλά και εκμεταλλευτικούς και επικίνδυνους:

Η επίγνωση της τρωτότητας μπορεί να αποτελέσει τη βάση για αιτήματα μη στρατιωτικών πολιτικών λύσεων, όπως ακριβώς η άρνηση της τρωτότητας μέσω μιας φαντασίωσης κυριαρχίας (μιας θεσμοποιημένης φαντασίωσης κυριαρχίας) μπορεί να τροφοδοτήσει τις μηχανές του πολέμου. Όμως δεν μπορούμε να εξαφανίσουμε αυτή την τρωτότητα, επειδή απλώς έτσι θέλουμε. Πρέπει να ασχοληθούμε και να συμμορφωθούμε με αυτήν, καθώς αρχίζουμε να συλλογιζόμαστε τι πολιτική μπορεί να συνεπάγεται το να σταθούμε στη σκέψη της ίδιας της σωματικής τρωτότητας, μιας κατάστασης κατά την οποία μπορούμε να καθυποταχτούμε ή να χάσουμε άλλους.²³

Βάσει των όσων σημειώνει παραπάνω η Μπάτλερ σχετικά με τα αμφίθυμα αποτελέσματα της αναγνώρισης της τρωτότητας, κάποιοι συγγραφείς, όπως η Ανν Β. Μέρφου, θεωρούν ότι «στην αναγνώριση ότι είμαστε απ-αλλοτριωμένοι,²⁴ ευάλωτοι και εκτεθειμένοι δεν υπάρχει τίποτα που να είναι κατ' ανάγκη ηθικά επιτακτικό [prescriptive]». ²⁵ Γράφει η Μέρφου, για παράδειγμα:

Με το να προτείνει να «ασχοληθούμε» και να «συμμορφωθούμε» με την ενσώματη ευπάθεια, η Μπάτλερ δεν επιχειρηματολογεί υπέρ μιας κανονιστικής ηθικής, πολύ λιγότερο υπέρ μιας που είναι κατηγορηματικά μη βίαιη. Παρ' όλα αυτά, η προσδοκία ενός λιγότερου βίαιου κόσμου έχει διαποτίσει την ενασχόληση της Μπάτλερ με το θέμα της τρωτότητας κατά την τελευταία δεκαετία. Κατά συνέπεια, μια ένταση σηματοδοτεί το πρόσφατο έργο της Μπάτλερ: από τη μία πλευρά, η Μπάτλερ διαβάζεται συχνά σαν αυτή που παρουσιάζει την εικόνα του ευάλωτου σώματος στην υπηρεσία μιας ηθικής της μη βίας· από την άλλη, αναγνωρίζει ότι η ενασχόληση με την τρωτότητα μπορεί να παροτρύνει στη βία ή/και στη φιλοξενία στον ίδιο βαθμό. Τόσο στο Αποδιαρθρώνοντας το φύλο [Undoing Gender] όσο και στην Ευάλωτη ζωή, η Μπάτλερ διατηρεί αυτή την ασάφεια: ως τρωτά σώματα, είμαστε πάντα διαθέσιμοι τόσο στη φροντίδα όσο και στο τραύμα, και είμαστε ομοίως ικανοί να προσφέρουμε φροντίδα ή να προκαλέσουμε βλάβη στους άλλους.²⁶

Για τη Μέρφου, από αυτό συνάγεται ότι «η ίδια η επισφάλεια δεν μπορεί να εγγυηθεί μια ηθική απόκριση. [...] Δεν υπάρχει κάτι στην πρόσληψη της ευθραυστότητας του άλλου που θα εξασφάλιζε τον ηθικό σεβασμό και όχι την εγκληματική κακοποίηση». ²⁷ Η επίγνωση της τρωτότητας ή του επισφαλούς χαρακτήρα της ζωής του άλλου μπορεί να προκαλέσει τόσο τη φροντίδα όσο και τη βία. Έτσι, σύμφωνα με τη Μέρφου: «Αυτή η οντολογική κατάσταση είναι μια κατάσταση στην οποία η ηθική βρίσκεται τη γένεσή

της, αλλά είναι μια κατάσταση που στη συνέχεια δεν μπορεί να την ανατρέψει καμία ηθική».²⁸ Όπως ισχυρίζεται η Μέρφου, δεν υπάρχει κάτι στην οντολογία της σωματικής αλληλεξάρτησης που να συνεπάγεται ότι η επίγνωσή της αναγκαστικά επιβάλλει μη βίαιες αποκρίσεις.

Είναι αλήθεια ότι η σύλληψη της επισφάλειας δεν οδηγεί *απαραιτήτως* στην υιοθέτηση μιας υπεύθυνης ή ηθικής στάσης απέναντί της. Δεν υπάρχει κάτι σε αυτήν που *αναμφίβολα* και *αναπόφευκτα* θα μας παρακινούσε *αφ' εαυτού* να ενεργήσουμε ηθικά, δηλαδή που θα μας έστρεφε, ακούσια ή μηχανικά, προς το αγαθό. Πόσο μάλλον όταν η ηθική μας συνάντηση με τους άλλους, συμπεριλαμβανομένων των υπόλοιπων έμβιων όντων, διαμεσολαβείται από κανονιστικά πλαίσια και πρότυπα που ρυθμίζουν αυτήν τη σχέση. Όπως σημειώνει η Αθηνά Αθανασίου στην εισαγωγή της στην ελληνική έκδοση της *Ευάλωτης ζωής*, η ίδια η μπατλεριανή διερεύνηση έχει επικεντρωθεί στους «περιορισμούς και τις ανασχές της ηθικής συνάντησης, [σ]τις νόρμες που περιορίζουν το πεδίο των δυνατοτήτων για ηθική εμπλοκή με τον άλλο».²⁹ Η επισφάλεια της ζωής δεν είναι άμεσα αντιληπτή, κατανοητή ή αναγνωρίσιμη ως τέτοια. Δεν είναι κάτι δεδομένο. Αντιθέτως, οι τρόποι μας να αντιλαμβανόμαστε τη ζωή –το να βλέπουμε την επισφάλειά της ή να αποτυγχάνουμε να τη δούμε, για παράδειγμα– δομούνται από όρους διανοητότητας, τους οποίους η Μπάτλερ περιγράφει ως *πλαίσια* (frames). Αυτά τα πλαίσια «οργανώνουν την οπτική εμπειρία» (FWV, σ. 3), έτσι ώστε κάποιες ζωές να θεωρούνται σημαντικές και να προστατεύονται ως τέτοιες, ενώ κάποιες άλλες όχι.

Ας πάρουμε για παράδειγμα τη ζωή ενός περιθωριοποιημένου τοξικοεξαρτημένου ατόμου. Αλήθεια, πόσες δυνατότητες υπάρχουν να αναγνωριστεί η επισφάλεια του συγκεκριμένου ατόμου και ως επακόλουθο να υπάρξει ηθική κινητοποίηση για την άμβλυνση αυτής της επισφάλειας, όταν τα υπάρχοντα κανονιστικά πλαίσια που ρυθμίζουν το πώς αντιλαμβανόμαστε αυτά τα άτομα δεν θεωρούν τη ζωή τους αξιοβίωτη; Όπως έχει δείξει η ίδια η Μπάτλερ, η δυνατότητα για ηθική απόκριση απέναντι στον άλλον εξαρτάται πάντα από μια κανονιστική ρύθμιση του οπτικού πεδίου,³⁰ έτσι που να υπάρχει μια «θεμελιώδης εξάρτηση της ηθικής σφαίρας από το κοινωνικό».³¹ Συνεπώς, όπως υπογραμμίζει η Αθανασίου, «ο πολιτικός αγώνας ενάντια στις περιοριστικές αυτές νόρμες αποτελεί προϋπόθεση για την ίδια τη δυνατότητα [της] ηθικής σχέσης».³² Οπότε η «[η] θική χωρίς [την] πολιτική, δηλαδή χωρίς εστίαση στις σχέσεις εξουσίας, είναι εντελώς προβληματική».³³ Διότι, αν «η πολιτική χωρίς την ηθική είναι τυφλή»,³⁴ η ηθική χωρίς την πολιτική καταλήγει να είναι ανισοβαρής και μεροληπτική, δηλαδή άδικη. Υπ' αυτή την έννοια, στο όνομα της ηθικής, οφείλουμε να στοχαστούμε κριτικά πάνω στο σύνολο από κανονιστικά πρότυπα, θεσμούς, μηχανισμούς, λόγους και στερεότυπα που παρεμβαίνουν κάθε φορά στην κοινωνική

γένεση και νοηματοδότηση του άλλου, και κατ' επέκταση στην ηθική του αντιμετώπιση.

Τελειώνοντας, θεωρώ ότι οι «περιορισμοί και οι ανασχές της ηθικής συνάντησης», καθώς και οι «νόρμες που περιορίζουν το πεδίο των δυνατοτήτων για ηθική εμπλοκή με τον άλλον»,³⁵ έτσι που να επιβάλλεται η ανάληψη ενός πολιτικού έργου σε σχέση με αυτές, δεν μας αποκλείουν από τη δυνατότητα διαύγασης και διατύπωσης μιας ορισμένης ηθικής θεώρησης στη βάση της κοινής επισφάλειάς μας και της αμοιβαίας εξάρτησης. Θεώρηση σύμφωνα με την οποία «οφείλουμε» να αμβλύνουμε τις επιβλαβείς συνέπειες της ύπαρξής τους. Ας πάρουμε το παράδειγμα ενός βρέφους. Είναι αλήθεια ότι η αναγνώριση της αυξημένης τρωτότητάς του δεν αρκεί πάντα για να προκαλέσει το ενδιαφέρον και την προστασία του από τους άλλους. Απόδειξη, τα εκατομμύρια παιδιά που αφήνονται να πεθάνουν κάθε χρόνο χωρίς την παροχή της στοιχειώδους φροντίδας που προϋποθέτει η επιβίωση ενός παιδιού. Κανένας βέβαια δεν θα υποστήριζε, συμπεριλαμβανομένης της Μπάτλερ, ότι, αν τα παιδιά πεθαίνουν, είναι επειδή δεν έχουμε επίγνωση της επισφάλειάς τους, έτσι ώστε, αν την είχαμε, αυτό θα οδηγούσε από μόνο του στην προστασία τους. Ωστόσο, αν και μια τέτοια αναγνώριση δεν αρκεί από μόνη της να επιφέρει την υιοθέτηση μιας ηθικής στάσης απέναντι σε αυτά τα παιδιά, δεν σημαίνει ότι δεν υπάρχει τίποτα ηθικά επιτακτικό για εμάς στην αναγνώριση της επισφάλειάς τους. Το γεγονός ότι γνωρίζουμε ότι ένα βρέφος θα πεθάνει χωρίς τη δική μας φροντίδα αποτελεί τη βάση για την άρθρωση μιας ηθικής υποχρέωσης απέναντί του, ενός «οφείλω», έτσι ώστε αυτό να μπορέσει όχι μόνο να ζήσει, αλλά να ζήσει με βιώσιμο τρόπο. Η αναγνώριση του επισφαλούς χαρακτήρα της ζωής του άλλου, αλλά και της εξάρτησής του από εμάς για να μπορέσει να διαγάγει μια βιώσιμη ζωή, αποτελεί τη βάση της ηθικής μας ευθύνης απέναντί του. Άλλωστε, δεν είναι μόνο η αναγνώριση της τρωτότητας του άλλου ή η αναγνώριση μιας κοινής επισφάλειας που δημιουργεί την ευθύνη, αλλά κυρίως η αναγνώριση ότι ο άλλος δεν μπορεί να αντιμετωπίσει αυτή την τρωτότητα από μόνος του, αλλά χρειάζεται η δική μας ενεργή παρέμβαση.³⁶

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Βλ. Γεράσιμος Κακολύρης, «Το φύλο ως επιτέλεση», στο Ευστράτιος Παπάνης, Ανδρομάχη Μπούνα (επιμ.), *Διαστάσεις της αρρενωπότητας*, ἡδύεπια, Αθήνα 2020, σ. 124-140.
2. Judith Butler, *Αναταραχή φύλου: Ο φεμινισμός και η ανατροπή της ταυτότητας*, μτφρ. Γιώργος Καράμπελας, επιμ. κειμένου Χριστίνα Σπυροπούλου, εισ. - επιστ. επιμ. Βενετία Καντσά, επίμετρο Αθηνά Αθανασίου, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2009.
3. Τζούντιθ Μπάτλερ, *Σώματα με σημασία: Οριοθετήσεις του «φύλου» στον λόγο*, μτφρ. Πελαγία Μαρκέτου, εισαγ. - επιστ. επιμ. Αθηνά Αθανασίου, Εκκρεμές, Αθήνα 2008.
4. Για τον τρόπο με τον οποίο εννοιολογεί τη σχέση μεταξύ ηθικής και πολιτικής ο Ντερριντά στο *Adieu à Emmanuel Lévinas*, βλ. Γε-

- ράσιμος Κακολύρης, *Η ηθική της φιλοξενίας: Ο Ζακ Ντερριντά για την απροϋπόθετη και την υπό όρους φιλοξενία*, Πλέθρον, Αθήνα 2017, σ. 207-224.
5. Σάιμον Κρίτσελ, *Ζητώντας το άπειρο: Ηθική της δέσμευσης / Πολιτική της αντίστασης*, μτφρ. Αλέξανδρος Κιουπκιολής, Εκκρεμές, Αθήνα 2012, σ. 23.
 6. Γεράσιμος Κακολύρης, «Επισφάλεια, επιτελεστικότητα και πολιτική του δρόμου» (για το βιβλίο: Judith Butler, *Σημειώσεις για μια επιτελεστική θεωρία της συνάθροισης*, μτφρ. Μιχάλης Λαλιώτης, Angelus Novus, Αθήνα 2017), *φεμινιστικά*, τχ. 2, καλοκαίρι 2019, διαθέσιμο στην ιστοσελίδα: <http://feministika.net/episfaleia-epitelestitikoti-politikidromou/>.
 7. Αλασντέρ Μακιντάιρ, *Έλλογα εξαρτημένα όντα: Γιατί οι άνθρωποι χρειάζονται τις αρετές*, μτφρ. Μαρία Δασκαλάκη, Κουκκίδα, Αθήνα 2013.
 8. Robert E. Goodin, «Vulnerabilities and Responsibilities: An Ethical Defense of the Welfare State», *The American political Science Review*, τόμ. 79, 1985, σ. 775-787. Επίσης, *Protecting the Vulnerable: A Re-Analysis of Social Responsibilities*, University of Chicago Press, Σικάγο 1985.
 9. Judith Butler, «Ethical ambivalence», στο Marjorie Garber, Beatrice Hanssen and Rebecca L. Walkowitz (επιμ.), *The Turn to Ethics*, Routledge, Ν. Υόρκη 2000, σ. 15.
 10. Judith Butler, William Connolly, «Politics, Power and Ethics: A Discussion Between Judith Butler and William Connolly», *Theory & Event*, τόμ. 4, τχ. 2, 2000, διαθέσιμο στην ιστοσελίδα: <https://muse.jhu.edu/article/32589>.
 11. Η Μπάτλερ χρησιμοποιεί τον όρο *precariousness* για να αναφερθεί στην «οντολογική» επισφάλεια, δηλαδή στον επισφαλή ή αβέβαιο χαρακτήρα της ζωής εν γένει. Για την επισφάλεια ως το αποτέλεσμα της «πολιτικής» διαχείρισης της οντολογικής επισφάλειας, η Μπάτλερ χρησιμοποιεί τον όρο *precarity*.
 12. Σε τι όμως διαφέρει η επισφάλεια από την τρωτότητα ή την ευαλωτότητα (*vulnerability*), την οποία η Μπάτλερ είχε εξετάσει σε άλλα της έργα, όπως στην *Ευάλωτη ζωή* και το *Λογοδοτώντας για τον εαυτό*, ενώ την εγκαταλείπει στα *Πλαίσια πολέμου*; Η τρωτότητα αποτελεί, σύμφωνα με την Μπάτλερ, «μια λειτουργία της ανοικτότητας [*openness*], του ότι είμαστε ανοικτοί απέναντι σε έναν κόσμο που δεν είναι πλήρως γνωστός ή προβλέψιμος», και ως τέτοια δεν συνδέεται αποκλειστικά με αρνητικές συνέπειες, όπως συμβαίνει με την επισφάλεια (Judith Butler, *Σημειώσεις για μια επιτελεστική θεωρία της συνάθροισης*, μτφρ. Μιχάλης Λαλιώτης, Angelus novus, Αθήνα 2018, σ. 180).
 13. Judith Butler, *Σημειώσεις για μια επιτελεστική θεωρία της συνάθροισης*, ό.π., σ. 33.
 14. Judith Butler, *Frames of War: When Is Life Grievable?*, Verso, Λονδίνο - Ν. Υόρκη 2009 (εφεξής: *FW*).
 15. Σε αντίθεση με την Μπάτλερ, συγγραφείς όπως οι Ρουθ Μακλίν (Ruth Macklin), Ρόμπερτ Τσάμπερς (Robert Chambers) και Νικόλας Βρούσαλης δεν αποδίδουν οντολογική καταστατική θέση στην επισφάλεια (ή την τρωτότητα), αλλά τη θεωρούν μια κατάσταση η οποία απορρέει από συγκεκριμένες περιστάσεις και σχέσεις (Ruth Macklin, «Bioethics, Vulnerability, and Protection», *Bioethics*, τόμ. 17, τχ. 5-6, 2003, σ. 472-486· Robert Chambers, «Vulnerability, Coping and Policy (Editorial Introduction)», *IDS Bulletin*, τόμ. 37, τχ. 4, 2006, σ. 33-40· Nicholas Vrousalis, «Exploitation, Vulnerability, and Social Domination», *Philosophy & Public Affairs*, τόμ. 41, τχ. 2, 2013, σ. 131-157).
 16. Το ηλεκτρονικό λεξικό Merriam-Webster δίνει τον εξής ορισμό για τη λέξη *imply*: «to involve or indicate by inference, association, or necessary consequence rather than by direct statement» (<https://www.merriam-webster.com/dictionary/imply>).
 17. Erin C. Gilson, *The Ethics of Vulnerability. A Feminist Analysis of Social Life and Practice*, Routledge, Λονδίνο - Ν. Υόρκη 2014, σ. 55.
 18. George Shulman, «On Vulnerability as Judith Butler's Language of Politics: From *Excitable Speech* to *Precarious Life*», *WSQ: Women's Studies Quarterly*, τόμ. 39, τχ. 1 & 2 (Άνοιξη/Καλοκαίρι 2011), σ. 227-235.
 19. Σάιμον Κρίτσελ, *Ζητώντας το άπειρο*, ό.π., σ. 23. Στο «Keeping it open: Ontology, Ethics, Knowledge and radical democracy», ο Αλέξανδρος Κιουπκιολής υποστηρίζει ότι ο ηθικός προσανατολισμός της πολιτικής που προτείνει ο Κρίτσελ λειτουργεί περιοριστικά αναφορικά με το πρόταγμα ριζοσπαστικής πολιτικής που διατυπώνει (Alexandros Kioupiolis, «Keeping it open: Ontology, Ethics, Knowledge and radical democracy», *Philosophy and Social Criticism*, τόμ. 37, τχ. 6, 2011, σ. 691-708).
 20. Αλασντέρ Μακιντάιρ, *Έλλογα εξαρτημένα όντα: Γιατί οι άνθρωποι χρειάζονται τις αρετές*, ό.π., σ. 147.
 21. Ann V. Murphy, «Corporeal Vulnerability and the New Humanism», *Hyphatia*, τόμ. 26, τχ. 3, Καλοκαίρι 2011, σ. 577.
 22. Αυτ.
 23. Τζούντιθ Μπάτλερ, *Ευάλωτη ζωή: Οι δυνάμεις του πένθους και της βίας*, μτφρ. Μιχάλης Λαλιώτης, Κώστας Αθανασίου, εισαγ. Αθηνά Αθανασίου, Νήσος, Αθήνα 2009, σ. 79.
 24. Για την έννοια της απ-αλλοτρίωσης (*dispossession*), βλ. Τζούντιθ Μπάτλερ, Αθηνά Αθανασίου, *Απ-αλλοτρίωση: Η επιτελεστικότητα στο πολιτικό*, μτφρ. Αλέξανδρος Κιουπκιολής, Τόπος, Αθήνα 2016.
 25. Ann V. Murphy, «Corporeal Vulnerability and the New Humanism», ό.π., σ. 579.
 26. Αυτ.
 27. Αυτ., σ. 583.
 28. Αυτ., σ. 586.
 29. Αθηνά Αθανασίου, «Εισαγωγή: Η πολιτική της ευάλωτης ζωής και το αίτημα της κριτικής», ό.π., σ. 19.
 30. Τζούντιθ Μπάτλερ, *Λογοδοτώντας για τον εαυτό*, μτφρ. Μιχάλης Λαλιώτης, επιμέλεια - επίμετρο Αθηνά Αθανασίου, Εκκρεμές, Αθήνα 2009, σ. 51.
 31. Αυτ., σ. 45.
 32. Αθηνά Αθανασίου, «Εισαγωγή: Η πολιτική της ευάλωτης ζωής...», ό.π., σ. 19.
 33. Αυτ., σ. 18.
 34. Σάιμον Κρίτσελ, *Ζητώντας το άπειρο*, ό.π., σ. 23.
 35. Αθηνά Αθανασίου, «Εισαγωγή: Η πολιτική της ευάλωτης ζωής...», ό.π., σ. 19.
 36. Ευχαριστώ θερμά την Κική Καψαμπέλη τόσο για τη γλωσσική επιμέλεια του παρόντος κειμένου όσο και για τις μεταφραστικές της προτάσεις. Ευχαριστώ επίσης την Αθηνά Αθανασίου, τη Βίκυ Ιακώβου, τη Μαργαρίτα Καρκαγιάννη, τον Γρηγόρη Ανανιάδη και τον Παύλο Κόντο για τις καίριες επισημάνσεις τους. Μια πρώτη μορφή του παρόντος κειμένου παρουσιάστηκε στο 25ο Πανελλήνιο Μεταπτυχιακό Εντατικό Σεμινάριο-Συνέδριο «Ζητήματα Μεθοδολογίας της Έρευνας στις Κοινωνικές Επιστήμες» του Τμήματος Κοινωνιολογίας του Πανεπιστημίου Κρήτης, τον Νοέμβριο του 2019, κατόπιν πρόσκλησης του Άγγελου Μουζακίτη, τον οποίο ευχαριστώ.

ΤΡΙΜΗΝΙΑΙΑ ΕΚΔΟΣΗ
ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΟΥ
ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΙΣΜΟΥ
ΚΑΙ ΠΑΙΔΕΙΑΣ

ΣΥΓΧΡΟΝΑ ΘΕΜΑΤΑ



ΤΡΙΠΛΟ
ΤΕΥΧΟΣ

Μνήμη της Shoah

Πανεπιστημιακή αστυνομία

Περιοδικά ιδεών