

Ο ΛΟΓΟΣ ΣΤΗ ΔΥΣΤΟΠΙΑ:  
Η ΑΝΑΓΩΓΗ ΤΟΥ ΑΝΘΡΩΠΟΥ ΣΕ ΕΞΗΜΕΡΩΜΕΝΟ  
ΖΩΟ ΚΑΙ Η ΑΠΟΤΥΠΩΣΗ ΤΗΣ  
ΣΤΗ ΜΕΤΑΝΕΩΤΕΡΙΚΗ ΚΟΙΝΩΝΙΑ ΤΟΥ ΛΑΝΘΙΜΟΥ  
ΣΤΟΝ ΑΣΤΑΚΟ

ΑΝΔΡΕΑΣ-ΝΙΚΟΛΑΟΣ ΒΛΑΧΑΚΗΣ, ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΑ ΛΥΡΟΥ\*

Σιχαίνομαι ν' ακολουθώ, σιχαίνομαι και να καθοδηγώ.  
Να υπακούω; Όχι! Και να κυβερνώ; Ούτε και τούτο!  
Όποιος δεν φοβάται τον εαυτό του, φόβο δεν προκαλεί.  
Και μόνον όποιος φόβο προκαλεί, μπορεί να οδηγήσει άλλους.  
Σιχαίνομαι ακόμα και να καθοδηγώ τον εαυτό μου!  
Μ' αρέσει, όπως στα ζώα του δάσους και της θάλασσας,  
να χάνομαι για λίγο.  
Να κάθομαι ανακούρκουδα σε μια ερημιά  
και να στοχάζομαι, να ξαναφέρνω πάλι πίσω τον εαυτό μου  
από μακριά,  
πλανεύοντάς τον για να γυρίσει ξανά σ' εμένα.

Ο Μοναχικός, F. Nietzsche

## 1. Εισαγωγή

Ο Αστακός είναι ένα φουτουριστικό δυστοπικό δράμα στο οποίο κυριαρχούν απάνθρωπες κοινωνικές, ηθικές και πολιτικές αξίες, ενώ οι ήρωες έχουν χάσει την ατομικότητά τους, καθώς η κοινωνική συμπε-

---

\* Ο Ανδρέας-Νικόλαος Βλαχάκης και η Κωνσταντίνα Λύρου είναι φοιτητές του ΔΠΜΣ «Ζώα: Ηθική, Δίκαιο, Ευζωία», το οποίο συνδιοργανώνεται από το Τμήμα Φιλοσοφίας του ΕΚΠΑ και το Ελληνικό Ινστιτούτο Παστέρ.

ριφορά ελέγχεται από την κυβέρνηση.<sup>1</sup> Ο Αστακός διακρίνεται από στοιχεία που χαρακτηρίζουν το θέατρο του παραλόγου και αποτελεί σε κάποιον βαθμό μεταμοντέρνα καφκική ιστορία, στο πλαίσιο της οποίας το υποκείμενο διακρίνεται από πολύπλοκες και αντιφατικές πλευρές, που κατακερματίζουν την ταυτότητά του και οδηγούν στη διάσπαση του εαυτού του. Σε αντίθεση, όμως, με άλλες ζωικές μεταμορφώσεις στην τέχνη του 20<sup>ου</sup> αιώνα, όπως είναι η *Μεταμόρφωση* του Franz Kafka και ο *Ρινόκερος* του Eugène Ionesco, στον Αστακό η μετατροπή του ανθρώπου σε ζώο ελέγχεται από το κράτος, επομένως η μετάβαση αυτή δεν στοιχειοθετεί ανατρεπτική γραμμή διαφυγής: το άτομο δεν μπορεί να δραπετεύσει από το σύστημα.

Η ιστορία αμφισβητεί τη συνηθισμένη δομή αιτίας και αποτελέσματος και τονίζει μια επεισοδιακή, γραμμική αλλά ταυτόχρονα κυκλική αφήγηση. Με τον Αστακό ο Λάνθιμος δημιουργεί ένα εντελώς νέο, υβριδικό είδος, την τραγική κωμωδία, που συγχωνεύει το θέατρο και την κινηματογραφική οπτικοποίηση. Το σενάριο είναι γεμάτο χιούμορ, παράλογα αστεία και σουρεαλιστικούς συσχετισμούς, οι διάλογοι είναι αμήχανοι, μονότονοι, με μακρές παύσεις και μακρύτερους, γρήγορους μονολόγους. Καθ' όλη τη διάρκεια της ταινίας ο λόγος αδυνατεί να εκφράσει έννοιες που εμπίπτουν στη συνείδηση του υποκείμενου, ενώ η απογύμνωση των λέξεων από το σύνθημα νόημά τους οξύνει την αίσθηση ότι η ουσιαστική σημασία διαφεύγει από την έκφραση. Πρωταρχικό ρόλο καταλαμβάνει η λανθάνουσα σιωπή, χαρακτηριστικό του μοντερνιστικού ρεύματος.<sup>2</sup>

## 2. Η δυστοπία στη μετανεωτερική κοινωνία του Αστακού

Η ταινία απεικονίζει έναν δυστοπικό κόσμο αβεβαιότητας, στον οποίο το να είσαι μόνος, χωρίς ερωτικό ταίρι, είναι παράνομο. Όσοι

1. E. Bellamy & M. Beaumont (2009).

2. Το μοντερνιστικό κίνημα αντανάκλα και ταυτόχρονα συμβάλλει στη διαμόρφωση της συλλογικής και κοινωνικής εμπειρίας. Βλ. S. Blair (2011), 155-177. Ο Bell θεωρεί ότι η μετάβαση από τον μοντερνισμό στον μεταμοντερνισμό δεν σηματοδοτεί μια αλλαγή σε επίπεδο μεταφυσικής, αλλά πρόκειται για ένα επόμενο στάδιο στο πλαίσιο των ίδιων μεταφυσικών αναζητήσεων. Οι θεωρίες των Marx, Freud και Nietzsche αμφισβητούν και ασκούν κριτική στη νεωτερικότητα και αποτελούν την κοινή αφετηρία τόσο του μοντερνισμού όσο και του μεταμοντερνισμού. Βλ. M. Bell (2011), 9-32.

δεν έχουν σύντροφο μεταφέρονται στο ειδικό ξενοδοχείο επιτήρησης που προβλέπει η νομοθεσία της δυστοπικής, αχρονικής κοινωνίας. Εκεί είναι υποχρεωμένοι μέσα σε 45 μέρες να βρουν ερωτικό σύντροφο με παρόμοια χαρακτηριστικά. Αν δεν τα καταφέρουν, μπορούν να έχουν μια δεύτερη ευκαιρία, μέσα από τη μεταμόρφωσή τους σε ζώο της επιλογής τους.

Ο David, ο πρωταγωνιστής της ταινίας, επιλέγει, στην περίπτωση που δεν καταφέρει να ζευγαρώσει, να μεταμορφωθεί σε αστακό, επειδή οι αστακοί ζουν 100 χρόνια, παραμένουν γόνιμοι σε όλη τη διάρκεια της ζωής τους και έχουν μπλε αίμα, «σαν αριστοκράτες». Οι υπόλοιποι ήρωες της ταινίας στην προοπτική να μετατραπούν σε ζώα έχουν αναπτύξει ένα κέλυφος σκληρό όπως αυτό του αστακού, κάτι το οποίο δηλώνει και η ίδια η ετυμολογία της λέξης, όπως δίδεται από τον Αριστοτέλη (αρχ. άστακός < όστακός < όστουν).<sup>3</sup> Το ξενοδοχείο του Αστακού, δυστοπικό και απόμακρο, θυμίζει έντονα τη φουκωική εικόνα του πλοίου που μεταφέρει τους τρελούς, σύμβολο του μεγάλου περάσματος από το εσωτερικό της πόλης στο εξωτερικό των τειχών της.<sup>4</sup> Ωστόσο, στην εποχή της λανθιμικής μετανεωτερικότητας τη θέση των τρελών έχουν πάρει οι μοναχικοί, που πρέπει να εξελειφθούν από το ορατό σώμα της κοινωνίας.<sup>5</sup>

3. A.Fürst von Lieven, M. Humar, & G. Scholtz (2020), 1-15· J. Whatmough (1960),74-75.

4. Αναφερόμαστε ασφαλώς στην εικόνα του πλοίου των τρελών [stultifera navis], του παράξενου караβιού που μεταφέρει το φορτίο με τους τρελούς από τη μία πόλη στην άλλη, προσφιλές μοτίβο της αναγεννησιακής τέχνης, με προεξέχουσες συνθέσεις το *Blauwe Schute* του Jacob van Oestvoren, το *Narrenschiff* του Brandt, το *Stultiferae naviculae scalpae futuarum mulierum* του Josse Bade, και φυσικά το *Ship of Fools* του Hieronymus Bosch. Για τον Foucault το μοτίβο του πλοίου των τρελών είναι η πιο απλή και η πιο συμβολική φιγούρα της τρέλας στην εποχή της Αναγέννησης, ταυτόχρονα όμως αποτελεί και μια ιστορική πραγματικότητα: προς το τέλος του Μεσαίωνα, υποστηρίζει ο συγγραφέας, σε ορισμένες πόλεις της Βόρειας κυρίως Ευρώπης υπήρχε η συνήθεια να απαλλάσσονται από τους ενοχλητικούς ή αλητεύτες τρελούς, επιβιβάζοντάς τους σε πλοία εμπόρων ή προσκυνητών, για να τους μεταφέρουν είτε σε τόπους μακρινούς είτε σε μέρη αφιερωμένα σε κάποιον θαυματουργό άγιο. Βλ. M. Foucault (2007).

5. Ο όρος μετανεωτερικότητα χρησιμοποιείται εδώ με τον τρόπο που μελετητές όπως οι Foucault, Derrida και Baudrillard επισήμαναν τις θεμελιώδεις κοινωνικές αλλαγές κατά τη μετάβαση από τον 20<sup>ο</sup> στον 21<sup>ο</sup> αιώνα, όπως είναι η παρακμή των αποικιακών συστημάτων, η αποδιάρθρωση του βιομηχανικού καπιταλισμού, η ανάδυση παγκόσμιων συστημάτων επικοινωνίας, η κατάρρευση των παραδοσιακών συνόρων, κ.ά.τ.: βλ. M. Foucault (1972), J. Derrida (1976), J. Baudrillard (1994).

Ο πρωταγωνιστής δεν καταφέρνει να βρει ταίρι και, για να μη μεταμορφωθεί, αποφασίζει να αναζητήσει καταφύγιο στο δάσος. Εκεί ζουν όσοι κατορθώνουν να δραπετεύσουν από την επιτήρηση, οι Μοναχικοί [Loners], οι οποίοι ζουν μαζί ως αγέλη, σε έναν κόσμο με αντίστροφους κανόνες υποχρεωτικού μη ζευγαρώματος. Όσοι παραστρατούν, τιμωρούνται με απάνθρωπο και βασανιστικό τρόπο. Ενώ η διαδικασία και οι όροι του ζευγαρώματος στο ξενοδοχείο αποτελούν μια μορφή ελέγχου που ασκείται μέσα από την κομορμιστική επιβολή της απολυταρχικής διευθύντριας (ιδεολογική προπαγάνδα, εγκλεισμός, βίαιη επιβολή ομογενοποιητικών κανόνων, εξόντωση των αντιφρονούντων), ο «αντικαθεστωτικός» κόσμος του δάσους αποδεικνύεται εξίσου βίαιος και αυταρχικός, ακόμα πιο καταπιεστικός και ακρωτηριαστικός. Εντέλει, ανάμεσα στους δύο κατοπτρικούς, εξίσου βίαιους κόσμους του ξενοδοχείου και του δάσους, δεν προκύπτει ως διέξοδος τίποτε άλλο πέρα από την πόλη· εκεί θα βρει καταφύγιο ο έρωτας του «αληθινού» ζευγαριού της ταινίας.

Στα τρία επίπεδα της ταινίας, το Ξενοδοχείο, το Δάσος και την Πόλη, ο φόβος της τιμωρίας οδηγεί τους χαρακτήρες να απογυμνωθούν από την ανθρωπιά τους και να αποκτήσουν χαρακτηριστικά θηρίου, όχι μόνο διά της οπτικής μεταμόρφωσης, αλλά κυρίως διά της ηθικής γύμνωσής τους. Ωστόσο, η παρουσία των ζώων στην ταινία περισσότερο υπονοείται παρά καταγράφεται, τα ζώα γίνονται σύμβολα όχι αποτυχημένων ανθρώπων, αλλά ανικανοποίητων επιθυμιών. Σύμφωνα με την Akira Mizuta Lippit, τα ζώα στη νεωτερικότητα δεν εξαφανίζονται ποτέ εντελώς, αλλά υπάρχουν μάλλον σε μια κατάσταση «διαρκούς εξαφάνισης».<sup>6</sup>

Τα μη ανθρώπινα ζώα έχουν στρατολογηθεί σε ανθρώπινες αφηγήσεις για τη σεξουαλικότητα είτε μέσω της εξομοίωσης συγκεκριμένων σεξουαλικών πρακτικών με κτηνώδη συμπεριφορά είτε μέσω της προβολής των συμπεριφορών των μη ανθρώπινων ζώων στις ανθρώπινες κοινωνικές σχέσεις, συμπεριλαμβανομένης της φροντίδας, της φιλίας, της σύζευξης, της μονογαμίας, της πίστης και της ζήλιας.<sup>7</sup> Τα μη ανθρώπινα ζώα, επίσης, σηματοδοτούν το χάος και τη βαρβαρότητα, ενώ η ανθρώπινη κοινωνία παρουσιάζεται ως μια πολιτιστική δύναμη που περιορίζει σεξουαλικές επιθυμίες.<sup>8</sup>

6. A. M. Lippit (2008).

7. A. Willey (2016).

8. S. Alaimo (2003), 296-297.

### 3. Η μεταμόρφωση του ανθρώπου σε άλλο ζώο

Όπως σημειώνει ο Benjamin Dodman στην κριτική του, «η προϋπόθεση είναι ότι οι μονογαμικές σχέσεις είναι αυτό που μας ξεχωρίζει από τα θηρία. Επομένως, όσοι δεν βρίσκουν σύντροφο είναι ανάξιοι της ανθρώπινης φυλής».<sup>9</sup> Πρόκειται για δαρβινική αντίληψη, όπου η επιτυχία για κάθε έμβιο ον είναι η διατήρηση του είδους. Αντίστοιχα, η Jessica Kean επισημαίνει τις αντιφατικές κοινωνικές παρορμήσεις στην αναζήτηση της «μονογαμίας» στο ζωικό βασίλειο στην υποστήριξη της ιδέας της φυσικότητάς της και την πεποίθηση ότι «η μονογαμία είναι μια πολιτισμένη πράξη που απομακρύνει τους ανθρώπους από το υπόλοιπο βασίλειο των ζώων».<sup>10</sup>

Ενώ στην ταινία μετά τη μεταμόρφωση δεν υπάρχει διατήρηση της ανθρώπινης υποκειμενικότητας, οι άνθρωποι που έχουν μείνει πίσω σκέφτονται το ζώο ως τον άνθρωπο που κάποτε ήταν, κάτι το οποίο καθορίζει τη διατήρηση της ομοιότητας σε ένα φαινομενικά ανεξίτηλο χάσμα και έχει ως αποτέλεσμα τον ανθρωπομορφισμό του ζώου. Αν και η μεταμόρφωση παρέχει την έσχατη ελπίδα διαφυγής από το δεσμοκτήριο στο οποίο ο ίδιος ο άνθρωπος έχει καταδικάσει τον εαυτό του, κανένας χαρακτήρας δεν αντιλαμβάνεται τη μεταμόρφωση αυτή σε ζώο της αρεσκείας του ως κάτι λυτρωτικό και απελευθερωτικό από τη δυσαρμονία της ανθρώπινης ύπαρξης.

Ο Nietzsche στο *Ανθρώπινο, πάρα πολύ ανθρώπινο* γράφει «το σφάλμα έχει μετατρέψει τα ζώα σε ανθρώπους» και θέτει την ερώτηση για το εάν «η αλήθεια είναι ίσως ικανή να επιστρέψει όταν οι άνθρωποι ξαναγίνουν ζώα».<sup>11</sup> Είναι η έκφραση του ανθρώπου, η τάση του να μιλάει για να αποσπάσει τον εαυτό του από τη ζωή –την οποία στη *Γενεαλογία των ηθών* περιγράφει ως ένα ρεύμα ξεχασμού– και, κατά συνέπεια, να αναιρεί τη ζωική του φύση, που τον καθιστά ένα συγκεκριμένο είδος ζώου: «το ζώο με τα κόκκινα μάγουλα»,<sup>12</sup> «το ζώο με το δικαίωμα να κάνει υποσχέσεις»,<sup>13</sup> «το ζώο, το οποίο δεν έχει ακόμη προσαρμοστεί σωστά στο περιβάλλον του».<sup>14</sup>

9. B. Dodman (2015).

10. J. Kean (2015), 698-713.

11. F. Nietzsche (1996), 182.

12. F. Nietzsche (1969), 112.

13. F. Nietzsche (1989a), 57.

14. F. Nietzsche (1989b), 62.

Για τον Nietzsche ο πολιτισμός αντιπροσωπεύει την προοπτική του σφάλματος που μετατρέπει τα ζώα σε ανθρώπους, ενώ η κουλτούρα αντιπροσωπεύει την προοπτική της αλήθειας που μετατρέπει τους ανθρώπους πίσω στη μορφή των ζώων.<sup>15</sup> Ενώ ο πολιτισμός ισχυρίζεται ότι η αλήθεια του ανθρώπου αποτελείται από την ηθική και ορθολογική φύση του, αυτό που αποτελεί λάθος και ψευδαίσθηση είναι ο ξεχασμός του ζώου μέσα στον άνθρωπο. Το μέλλον της ανθρωπότητας εξαρτάται σε μεγάλο βαθμό από την ικανότητα του ανθρώπου να επανασυνδεθεί ο ίδιος με την ονειρική ζωή του ζώου, γιατί μόνο αυτή η σύνδεση μπορεί να φέρει πίσω στον άνθρωπο την ελευθερία και τη δημιουργικότητα της ερμηνείας που έχει χάσει στη διαδικασία του πολιτισμού και της κοινωνικοποίησης του.

Φυσικά, η μεταφυσική χρήση των ζώων στη φιλοσοφική σκέψη έχει μακρά παράδοση. Για παράδειγμα, ο Αριστοτέλης γράφει στα *Ηθικά Νικομάχεια*: «Τα θηρία δεν παίρνουν αποφάσεις ούτε κάνουν λογικούς υπολογισμούς, βρίσκονται εκτός της [λογικής] φύσης, όπως είναι οι τρελοί ανάμεσα στους ανθρώπους».<sup>16</sup> Ο Derrida αναγνωρίζει στα *Πολιτικά* του Αριστοτέλη τη διάρθρωση μιας «ζωο-πολιτικής» που ανοίγει αποτελεσματικά τη συζήτηση για τη βιοπολιτική.<sup>17</sup> Στο *The Animal that therefore I Am* προσπαθεί να δείξει ότι το ζώο δεν είναι παρά μια λέξη μόνο, ένα βίαιο λογοθετικό ενέργημα των ανθρώπινων ζώων που ακυρώνει την ετερογένεια των μη ανθρώπινων ζώων. Αν αντικαταστήσουμε τη λέξη «ζώο» με τη λέξη «τρελός», διαβάζουμε κάτι που θα συνυπέγραφε κι ο ίδιος ο Foucault: «Είναι μια λέξη, ο τρελός, είναι μια ονομασία που οι άνθρωποι έχουν θεσπίσει, ένα όνομα για το οποίο έλαβαν το δικαίωμα και την εξουσία να αποδίδουν στο άλλο έμβιο ον».<sup>18</sup>

#### 4. Η έννοια της ζωικότητας στον Foucault

Παρά την επίδραση του Nietzsche, το έργο του Foucault ρίχνει μία αχνή μόνο σκιά στη ζωοφιλία του προκατόχου του. Στο έργο του η ζωικότητα αποτελεί κατασκευασμένη κατηγορία, η οποία γίνεται αντιληπτή με διαφορετικό τρόπο στην Αναγέννηση και στην Κλασική

15. V. Lemm (2009).

16. Aristotle (1999), 1049b 33-36.

17. J. Derrida (2009).

18. J. Derrida (2008), 96.

εποχή, πάντοτε όμως είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με την κατανόηση της τρέλας. Στην Αναγέννηση το ζώο αποτελεί το σκοτεινό θηρίο μέσα στον άνθρωπο που αντιμάχεται τη λογική, η ζωικότητα αποκαλύπτει την αποστειρωμένη τρέλα που βρίσκεται στην καρδιά του ανθρώπου.<sup>19</sup> Στην Κλασική εποχή, με την είσοδο στις «φυλακές ηθικής τάξης», η ζωικότητα αποτελεί πλέον το «μηδενικό σημείο της ανθρώπινης φύσης». Οι τρελοί απο-ανθρωποποιούνται και τοποθετούνται από την άλλη πλευρά των καγκέλων υπό την εποπτεία της λογικής. Στο εξής θα θεωρούνται άγρια ζώα και θα αντιμετωπίζονται ως τέτοια,<sup>20</sup> αφού η αχαλίνωτη φύση του ζώου δεν μπορεί να κυριαρχηθεί παρά δαμάζοντας και αποκτηνώνοντάς το:

[...] η ζώωδης μεταμόρφωση δεν είναι πια το ορατό σημείο των δυνάμεων της κολάσεως ούτε το αποτέλεσμα της διαβολικής αλχημείας της αλογίας. Το ζώο μέσα στον άνθρωπο δεν ισοδυναμεί πια με ένδειξη ενός επέκεινα· έχει γίνει η τρέλα του στη φυσική κατάσταση. Το ζώωδες που λυσομανά μέσα στην τρέλα, αποστειρεί τον άνθρωπο από ό,τι το ανθρώπινο υπάρχει εντός του· όχι, όμως, για να τον παραδώσει σε άλλες δυνάμεις, αλλά μόνο για να τον εγκαταστήσει στον βαθμό μηδέν της ίδιας του της φύσης. Η τρέλα στις έσχατες μορφές της είναι κατά τον κλασικισμό ο άνθρωπος σε άμεση σχέση με τη ζώωδη φύση του, χωρίς άλλη αναφορά και χωρίς καταφυγή.<sup>21</sup>

Η αντίληψη αυτή συνεχίστηκε και στις «εθνογραφικές εκθέσεις» της αποικιοκρατικής περιόδου, όπου οι αιχμαλωτισμένοι αυτόχθονες λαοί επιδεικνύονται ως «εξωτικά ανθρώπινα ζώα», ψυχαγωγώντας το κοινό, προετοιμάζοντας σιωπηλά τη μεταγενέστερη ανάπτυξη του φασιστικού και ναζιστικού ρατσισμού.<sup>22</sup> Οι άνθρωποι εντός των ζωολογικών κήπων θεωρούνταν είτε ως υποείδη του ανθρώπινου είδους είτε ως ο κρίκος ανάμεσα στον άνθρωπο και τον χιμπατζή.<sup>23</sup> Μέσα από την εγκαθίδρυση του φυλετικού βλέμματος, οι Ευρωπαίοι αντι-

19. M. Foucault (2006).

20. A. Still & I. Velody (1992).

21. M. Foucault (2007), 209.

22. Βλ., για παράδειγμα, L. Thurman (2012), L. Russell (2001), A. Maxwell (1999).

23. N. Rothfels (2002).

λαμβάνονταν τους εαυτούς τους με όρους διαφοράς ανάμεσα στην ανθρώπινη «πολιτισμένη» και τη γυμνή «ζωική» ζωή.<sup>24</sup>

Επιπλέον, σύγχρονοι μελετητές<sup>25</sup> έχουν χρησιμοποιήσει τη «ζωικότητα» του Foucault για να μεταφέρουν τη σκέψη του σε ένα ευρύ πεδίο σύγχρονων προβληματισμών.<sup>26</sup> Η ανθρωπολογική μηχανή του Agamben, που αρχικά δημιούργησε το ζώο, στη συνέχεια υποβάθμισε στην κατηγορία «ζώο» όποιες ανθρώπινες υπάρξεις θεωρούσε υποδεέστερες, υπερθεμάτιζε ως προς τη διάκριση ανθρώπου/ζώου ως κεντρική έννοια για την παραγωγή της ανθρώπινης υποκειμενικότητας, εστιάζοντας στις πολιτικές επιπτώσεις αυτής της τομής στα ανθρώπινα όντα.<sup>27</sup> Πρόσφατες μελέτες βασίστηκαν στο έργο των δύο προηγούμενων για να προβληματίσουν σχετικά με το βιοπολιτικό περίβλημα της μη ανθρώπινης ζωικής ζωής ως ουσιαστικό και ηθικά σχετικό κομμάτι της κυρίαρχης αντίληψης για την ίδια τη ζωή.<sup>28</sup>

## 5. Εγκλεισμός και βιοπολιτική εξουσία: Από την επιτήρηση στη ζωοποίηση

Το Ξενοδοχείο στον Αστακό αποτελεί τον ενδιάμεσο χώρο επιτήρησης ανάμεσα στη φυλακή και τον ζωολογικό κήπο, ανάμεσα στο surveillance και το zooveillance.<sup>29</sup> Ένα μωσαϊκό ανθρώπινων και μη ανθρώπινων όντων κατηγοριοποιούνται σε μια τεχνητή οικοκοουλτούρα, ταξινομούνται κατά ομάδες ή κατά είδη, αλληλεπιδρούν μέσα σε σχέσεις εξουσίας, αναπαράγοντας τις κυρίαρχες νόρμες που δι-

24. P. Purtschert (2013).

25. N. Shukin (2009).

26. C. Wolfe (2012).

27. G. Agamben (2003).

28. M. Chrulew & D.J. Wadiwel (2015).

29. Εδώ δανειζόμαστε το λογοπαίγριο της Irus Braveman (2020) που εξελίσσει την ανάλυση του Foucault για την επιτήρηση [surveillance] με τον όρο «zooveillance». Αναφέρεται στην εξέλιξη των ζωολογικών κήπων από μεμονωμένες επιχειρήσεις οι οποίες έλεγχαν το σύνολο των ζώων εντός τους, σε ένα ευρύτερο εταιρικό σύμπλεγμα που διαχειρίζεται τη ζωή εκατοντάδων χιλιάδων ζώων αλλά και το μέλλον των ειδών ελέγχοντας το γενετικό υλικό αυτών που βρίσκονται σε προγράμματα διατήρησης. Διακρίνει τρία είδη επιτήρησης που ασκούν οι ζωολογικοί κήποι: την απλή [elementary surveillance], όπου τα ζώα ονοματοδοτούνται και καταγράφονται εντός του ζωολογικού κήπου, την παγκόσμια καταγραφή των πληθυσμών των ειδών [dataveillance] και τον συλλογικό έλεγχο της αναπαραγωγής.



καιολογούν τον εγκλεισμό τους. Σε αντιστοιχία με άλλους τρόπους εγκάθειρξης, η αρχιτεκτονική του εγκλεισμού ακολουθεί κι εδώ τις αρχές της κατασταλτικής εξουσίας και συνεχούς επιτήρησης.<sup>30</sup> Σε αντίθεση, όμως, με τη μεταφορική απανθρωποποίηση που συντελείται στις υπόλοιπες δομές εγκλεισμού, εδώ η απανθρωποποίηση είναι φυσική, μέσα από τη μεταμόρφωση του ανθρώπου σε ζώο.<sup>31</sup>

Τόσο στην *Ιστορία της Τρέλας* όσο και στον *Αστακό* η πρακτική του εγκλεισμού έχει διπλή στοχοθεσία: αφενός τη συγκέντρωση όλων εκείνων των περιθωριοποιημένων ομάδων, λόγω της μη κανονικότητας που διαπνέει το σύνολο της ύπαρξής τους, προκειμένου να διατηρηθεί η ευταξία της κοινωνίας, και αφετέρου, να υποβληθεί το σύνολο των εκτρεπόμενων συνειδήσεων σε ένα διαρκές βλέμμα επιτήρησης, με σκοπό την όρθωση ενός θεραπευτικού λόγου για τον εξορθολογισμό του παραλόγου.<sup>32</sup> Η αναμόρφωση δίνει την υπόσχεση της μελλοντικής επανένταξης στο κοινωνικό σώμα υπό τη μορφή του φυσιολογικού, αφού το εγκλειόμενο υποκείμενο ενταχθεί πρώτα σε ένα σύστημα καθυπόταξης, ελέγχου, κανονικοποίησης.<sup>33</sup>

Παράλληλα, η επιδίωξη της ομοιότητας είναι υψίστης σημασίας, όχι μόνο για το σύστημα καθυπόταξης, αλλά και για το ίδιο το υποκείμενο που, έχοντας πλέον αποδεχτεί τους εξαναγκασμούς, έχει εγγραφεί μέσα του τη σχέση εξουσίας: στο εξής θα παίζει ταυτόχρονα και τους δύο ρόλους, το ίδιο το υποκείμενο θα γίνει καταστατική αρχή της ίδιας του της καθυπόταξης. Ο μόνος τρόπος για να γλιτώσουν οι ήρωες του *Λάνθιμου* είναι να επιλέξουν μια πολιτική ανυπακοής στο μικρόκοσμο της εγκάθειρξης.

Ωστόσο, με τη διαφυγή του πρωταγωνιστή ανακαλύπτουμε με

30. M. Foucault (2011).

31. Η Lisa Guenther (2012) αναλύει τη διαδικασία απανθρωποποίησης των κρατουμένων εντός της συνθήκης της απομόνωσης: μικροσκοπικά κελιά, γύμνια, ανοιχτές πόρτες με σκοπό τη θέαση στους άλλους συγκρατούμενους, όπως εκτίθενται τα ζώα στον ζωολογικό κήπο. Πολλοί κρατούμενοι παρουσιάζουν στερεοτυπικές συμπεριφορές, όπως τα ζώα στα κλουβιά. Μέσα από τη συγκεκριμένη ανάλυση μπορούμε να δούμε πώς οι φυλακισμένοι στις σύγχρονες δομές εγκλεισμού βιώνουν, πέρα από την κατασταλτική εξουσία της στέρησης της ελευθερίας, και μια βιοπολιτική εξουσία διαχείρισης του πληθυσμού με σκοπό την επίτευξη ενός ελάχιστου επιπέδου ευημερίας.

32. M. Foucault (2004α).

33. M. Foucault (2004β), 125-130.

απογοήτευση ότι το δάσος είναι το συμμετρικό άκρο του ξενοδοχείου και η κοινωνική του ρύθμιση είναι εξίσου καταπιεστική όσο αυτή στην οποία αντιτίθεται. Εδώ, δηλαδή, η «ελευθερία» των μοναχικών δεν είναι λιγότερο απαιτητική, τιμωρητική και αυταρχική σε σχέση με την κοινωνία που απορρίπτει και δεν επεμβαίνει λιγότερο στη ζωή των μελών της.<sup>34</sup> Στη θέση της ελευθερίας συναντάμε και πάλι τον αυταρχισμό: από την παράλογη καταπιεστική απαίτηση του ξενοδοχείου για αγάπη, στην απόλυτη απαγόρευσή της. Αντί για μια ντελεζική-γκουαταρική ουτοπία,<sup>35</sup> μια αβυσσαλέα δυστοπία χωρίς διαφυγή, ένα δυστοπικό όραμα *en abyme* που επαναλαμβάνει τον εφιάλτη του, διπλασιάζοντας συμμετρικά τη δομή του και δημιουργώντας έναν δυστοπικό κύκλο χωρίς διέξοδο.<sup>36</sup>

Οι επιλογές που δίνονται στον πρωταγωνιστή είναι τρεις: είτε θα παρατήρει την τυφλή σύντροφό του, είτε θα τυφλώσει τον εαυτό του για να μείνει μαζί της, είτε δεν θα τυφλωθεί αλλά θα πει στη γυναίκα ότι το έκανε. Εν τέλει, η δυστοπία της ταινίας αποδίδει την πλασματική απεικόνιση μιας κοινωνίας στην οποία το κακό, οι αρνητικές κοινωνικές και πολιτικές εξελίξεις, επικρατούν, είτε ως σάτιρα των ουτοπικών προσδοκιών, τις πλάνες των οποίων επιχειρεί να αναδείξει, είτε ως κατάδειξη τρόπων ζωής που πρέπει σίγουρα να αποφύγουμε.<sup>37</sup> Το τέλος του Αστακού αφήνει στους θεατές να αποφασίσουν ποια πορεία θα ακολουθήσει ο πρωταγωνιστής.

## 6. Συζήτηση

Η ταινία του Λάνθιμου αντηχεί τη σημερινή αποξένωση των ανθρώπων, αμφισβητεί παγιωμένες αντιλήψεις, πεποιθήσεις και συναι-

34. K.B. Sharpe (2016).

35. Εδώ αναφερόμαστε στην έννοια της *νομαδικής υποκειμενικότητας* των Deleuze-Guattari, η οποία στο έργο τους χρησιμοποιείται για να ερμηνεύσει τον ελεύθερο στοχασμό που απελευθερώνει από προκαθορισμένες και τυποποιημένες προσεγγίσεις της ταυτότητας και της μεταμοντέρνας υποκειμενικότητας. Ο ορισμός του νομάδα δεν είναι αυτός της κατά κυριολεξία κινητικότητας και μετατόπισης, αλλά αυτός της «ανοιχτότητας» στην αλλαγή, στα ενδεχόμενα, της προθυμίας του υποκειμένου να γίνει ο Άλλος [become-other], ακολουθώντας τα ίχνη μιας εσωτερικής κυρίως μεταμόρφωσης μέσω των αναπαραστάσεων και των αναμνήσεων στη σκέψη. Βλ. G. Deleuze & F. Guattari (1987)· J. Bell (2011).

36. V. Ilić (2017).

37. G. Claeys (2010).

σθήματα. Ωστόσο, υπάρχει βαθιά τρυφερότητα και στοργή προς την ευπάθεια και την ευθραυστότητα της ανθρώπινης ύπαρξης. Ο Αστακός μας ωθεί να αμφισβητήσουμε τις μεγάλες διαιρέσεις στις οποίες η κοινωνία μάς υποτάσσει, ανάμεσά τους και αυτή του ανθρώπινου και του μη ανθρώπινου ζώου. Επιδιώκει να ξεβολέψει το κοινό από την επανάπαυση στις ιδεολογικές του προκαταλήψεις, το ωθεί να αναγνωρίσει την εξημερωμένη ζωική του φύση, να αμφισβητήσει το κοινωνικό σύστημα αλλά και τον ρόλο του μέσα σε αυτό.

Εν τέλει, θα μπορούσε κανείς να ισχυριστεί ότι ο Αστακός αποτελεί μια φουκωική πραγματεία πάνω στην κοινωνική καταπίεση και αποξένωση, εκφρασμένες με τη μορφή της επιτήρησης για την «αποτροπή της μοναχικότητας». Ενώ, όμως, η αντιδογματική εργαλειοθήκη του Foucault χρησιμοποιεί την έννοια της «ζωοποίησης», για να μιλήσει για τον εξορθολογισμό της βίας κατά διαφόρων περιθωριοποιημένων ομάδων (των μη φυσιολογικών), ο ίδιος δεν έκανε ποτέ το περαιτέρω βήμα να αμφισβητήσει τη λογική του ειδικισμού που καθιστά δυνατή αυτή τη μήτρα καταπίεσης. Κάποιοι, μάλιστα, μελετητές θεωρούν ότι η φουκωική σκέψη είναι περιορισμένης χρησιμότητας για την επανεξέταση των ανθρώπινων σχέσεων με τα ζώα και το περιβάλλον, καθώς δείχνει όχι μόνο να ανέχεται, αλλά και να ενθαρρύνει την επικράτηση του ανθρώπου επί των ζώων.<sup>38</sup>

Εντούτοις, οι φουκωικές έννοιες της πειθαρχίας, της κυβερνητικότητας και της βιοεξουσίας μπορούν να εφαρμοστούν εποικοδομητικά στο περιβάλλον, είτε για να γίνει κατανοητός ο κοινωνικός μηχανισμός της διαχείρισής του<sup>39</sup> είτε για να ασκηθεί κριτική στη φιλοσοφία και την πολιτική διαφορετικών τρόπων οικολογικής σκέψης και πρακτικής.<sup>40</sup> Ιδιαίτερα η διαχρονική θεωρία της βιοεξουσίας μπορεί να βρει εφαρμογή όχι μόνο στο επίπεδο της ανθρώπινης γνώσης και κατανόησης των ζώων, αλλά με έναν πιο άμεσο τρόπο που αφορά ρητά τους μηχανισμούς πειθαρχίας και διαχείρισης των ζώων ως όντων που ενεργούν και μπορούν να αντισταθούν.<sup>41</sup> Περαιτέρω έρευνα προς αυτή την κατεύθυνση φαίνεται να αποτελεί πεδίο γόνιμου και διευρυμένου προβληματισμού σχετικά με τα ζητήματα που απασχολούν τη σύγ-

38. Βλ., για παράδειγμα, N. Levy (1999), 203-216· P. Cavalieri (2008), 97-123· G. Steiner (2013).

39. Βλ. E. Darier (1999)· A. Agrawal (2005).

40. Βλ. A. Peace (1997)· T. W. Luke (1997)· P. Rutherford (1999)· P. Alberts (2013).

41. C. Palmer (2004).

χρονη φιλοσοφική σκέψη, ιδιαίτερα στο πεδίο της περιβαλλοντικής ηθικής και της ηθικής των ζώων.

### Βιβλιογραφία

- Foucault, M. (2004α): *Η Ιστορία της τρέλας*, μτφρ. Φ. Αμπατζοπούλου. Αθήνα: Ηριδανός.
- (2004β): «Πολιτική οικονομία του σώματος», στο Δ. Μακρυνιώτη (επιμ.), *Τα Όρια του σώματος: Διεπιστημονικές προσεγγίσεις*, μτφρ. Κ. Χατζηδήμου & Ι. Ράλλη. Αθήνα: Νήσος.
- (2007): *Ιστορία της Τρέλας στην κλασική εποχή*, μτφρ. Π. Μπουρλάκης. Αθήνα: Καλέντης.
- (2011): *Επιτήρηση και τιμωρία: Η γέννηση της φυλακής*, μτφρ. Τ. Μπέτζελος. Αθήνα: Πλέθρον.
- Agamben, G. (2003): *The Open: Man and Animal*, transl. by K. Attell. Stanford: Stanford University Press.
- Agrawal, A. (2005): *Environmentality: Technologies of Government and the Making of Subjects*. Durham: Duke University Press.
- Alaimo, S. (2003): «Discomforting Creatures: Monstrous Natures in Recent Films», in K. Armbruster & K. R. Wallace (eds.), *Beyond Nature Writing: Expanding the Boundaries of Ecocriticism*, Charlottesville: University Press of Virginia. Doi: <https://doi.org/10.1093/isle/10.1.296>.
- Alberts, P. (2013): «Foucault, Nature, and the Environment», in C. Falzon, T. O'Leary & J. Sawicki (eds), *A Companion to Foucault*, Oxford and Malden: Blackwell.
- Aristotle (1999): *Nicomachean Ethics*, transl. by T. Irwin, Indianapolis: Hackett.
- Baudrillard, J. (1994): *Simulacra and Simulation*, Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Bell, J. (2011): «Nomad Thought: Deleuze, Whitehead, and the Adventure of Thinking», in R. Faber & A. Stephenson (eds), *Secrets of Becoming: Negotiating Whitehead, Deleuze and Butler*, New York: Fordham University Press.
- Bell, M. (2011): «The Metaphysics of Modernism», in M. Levenson (ed.), *The Cambridge Companion to Modernism*, Cambridge: Cambridge University Press. Doi: <https://doi.org/10.1017/CCOL9781107010635.002>.

- Bellamy, E. & M. Beaumont (2009): *Looking Backward 2000-1887*, Oxford: Oxford University Press. Doi: <https://doi.org/10.1093/owc/9780199552573.003.00030>.
- Blair, S. (2011): «Modernism and the Politics of Culture», in M. Levenson (ed.), *The Cambridge Companion to Modernism*, Cambridge: Cambridge University Press. Doi: <https://doi.org/10.1017/CCOL9781107010635.007>.
- Braverman, I. (2012): «Zooveillance: Foucault Goes to the Zoo», *Surveillance & Society* 10, 2: 119-133. Doi: <https://doi.org/10.24908/ss.v10i2.4106>.
- Cavaliere, P. (2008): «A Missed Opportunity: Humanism, Anti-Humanism and the Animal Question», in J. Castricano (ed.), *Animal Subjects: An Ethical Reader in a Posthuman World*. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press.
- Chrulaw, M. & D. J. Wadiwel (2015): «Editors' Introduction: Foucault and Animals», in M. Chrulaw & D. J. Wadiwel (eds), *Foucault and Animals*. Leiden: Brill. Doi: [http://dx.doi.org/10.1163/9789004332232\\_002](http://dx.doi.org/10.1163/9789004332232_002).
- Claeys, G. (2010): «The Origins of Dystopia: Wells, Huxley and Orwell», in G. Claeys (ed.), *The Cambridge Companion to Utopian Literature*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010. Doi: <https://doi.org/10.1017/ccol9780521886659.005>.
- Darier, E. (1999): *Discourses of the Environment*. Oxford and Malden: Blackwell.
- Deleuze, G. & F. Guattari (1987): *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, Minneapolis and London: University of Minnesota Press.
- Derrida, J. (1976): *Of Grammatology*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- (2008): *The Animal That Therefore I Am (Perspectives in Continental Philosophy)*, New York: Fordham University Press.
- (2009): *The Beast and the Sovereign*, Vol. 1, Chicago: University of Chicago Press.
- Dodman, B. (2015): «Film Review: The Lobster' Ridicules Society's Date-or-Die Mentality», in: *France 24*, October 28, <https://www.france24.com/en/20151027-cinema-lobster-couples-singles-yorgos-lanthimos-farrell-weisz-cannes>.

- Foucault, M. (1972): *The Archeology of Knowledge*, New York: Pantheon.
- (2006): *History of Madness*, transl. by J. Murphy & J. Khalfa. London: Routledge.
- Fürst von Lieven, A., M. Humar, & G. Scholtz (2020): «Aristotle's Lobster: The Image in the Text», *Theory in Biosciences* 140, 1: 1-15. Doi: <https://doi.org/10.1007/s12064-020-00322-6>.
- Guenther, L. (2012): «Beyond Dehumanization: A Post-Humanist Critique of Solitary Confinement», *Journal for Critical Animal Studies* 10, 2: 47-68. Doi: <https://doi.org/10.5749/minnesota/9780816679584.003.0006>.
- Ilić, V. (2017): «Dystopia-En-Abyme: Analysis of The Lobster's Narrative», *Issues in Ethnology and Anthropology* 12, 2: 467-487. Doi:<https://doi.org/10.21301/eap.v12i2.6>.
- Kean, J. (2015): «A Stunning Plurality: Unravelling Hetero- and Mononormativities through HBO's Big Love», *Sexualities* 18, 5-6: 698-713. Doi: <https://doi.org/10.1177/1363460714561718>.
- Lemm, V. (2009): *Nietzsche's Animal Philosophy: Culture, Politics, and the Animality of the Human Being*. New York: Fordham University Press. Doi:<https://doi.org/10.2307/j.ctt13x024m>.
- Levy, N. (1999): «Foucault's Unnatural Ecology», in E. Darier (ed.), *Discourses of the Environment*. Oxford and Malden: Blackwell.
- Lippert, A. M. (2008): *Electric Animal: Toward a Rhetoric of Wildlife*, Minneapolis: Minnesota University Press. Doi:<https://www.jstor.org/stable/10.5749/j.ctttv0fh>.
- Luke, T. (1997): *Ecocritique: Contesting the Politics of Nature, Economy, and Culture*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Maxwell, A. (1999): *Colonial Photography*. London: Leicester University Press.
- Nietzsche, F. (1969): *Thus Spoke Zarathustra*, transl. by R. J. Hollingdale. New York: Penguin.
- (1989a): *The Genealogy of Morals and Ecce Homo*, transl. by W. Kaufmann & R. J. Hollingdale. New York: Vintage.
- (1989b): *Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of the Future*, transl. by W. Kaufmann. New York: Vintage Books.
- (1996): *Nietzsche: Human, All Too Human: A Book for Free Spirits*, ed. by R. J. Hollingdale. Cambridge: Cambridge University Press. Doi: <https://doi.org/10.1215/9780822374213>.
- Palmer, C. (2004): «Madness and Animality in Michel Foucault's

- Madness and Civilization», in M. Calarco & P. Atterton (eds), *Animal Philosophy: Essential Readings in Continental Thought*. London: Continuum.
- Peace, A. (1997): «Governing the Environment: The Programs and Politics of Environmental Discourse», in C. O'Farrell (ed.), *Foucault: The Legacy*. Kelvin Grove: Queensland University of Technology.
- Purtschert, P. (2013): «The Return of the Native: Racialised Space, Colonial Debris and the Human Zoo», *Identities* 22, 4: 508-523. Doi: <https://doi.org/10.1080/1070289x.2014.944183>.
- Rothfels, N. (2002): *Savages and Beasts, The Birth of the Modern Zoo*. Baltimore: The John Hopkins University Press.
- Russell, L. (2001): *Savage Imaginings*. Melbourne: Australian Scholarly Publishers, 2001).
- Rutherford, P. (1999): «The Entry of Life into History», in E. Darier (ed.), *Discourses of the Environment*. Oxford and Malden: Blackwell.
- Sharpe, K. B. (2016): «The Lobster: Debt, Referenda and False Choices», *BLIND FIELD: A Journal of Cultural Inquiry*, <https://blindfield-journal.com/2016/07/01/the-lobster-debt-referenda-and-false-choices>.
- Shukin, N. (2009): *Animal Capital: Rendering Life in Biopolitical Times*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Steiner, G. (2013): *Animals and the Limits of Postmodernism*. New York: Columbia University Press.
- Still, A. & I. Velody (1992): *Rewriting the History of Madness: Studies in Foucault's 'Histoire de la Folie'*. London: Routledge. Doi:<https://doi.org/10.4324/9780203208274>.
- Thurman, L. (2012): *L'invention du sauvage: Exhibitions*. Paris: Actes Sud and Musee du quai Branly.
- Whatmough, J. (1960): «Griechisches Etymologisches Wörterbuch. Hjalmar Frisk», *Classical Philology* 55, 1: 74-75. Doi: <https://doi.org/10.1086/364458>.
- Willey, A. (2016): *Undoing Monogamy: The Politics of Science and the Possibilities of Biology*. Durham: Duke University Press Books.
- Wolfe, C. (2012): *Before the Law: Humans and Other Animals in a Biopolitical Frame*. Chicago: The University of Chicago Press.

## Abstract

REASON WITHIN DYSTOPIA: THE REDUCTION OF HUMANS TO  
TAMED ANIMALS AND THE DEPICTION OF THIS STATE  
IN THE POST-MODERN SOCIETY OF *THE LOBSTER*  
BY YORGOS LANTHIMOS

The dystopian narrative of the film *The Lobster* functions as a critique of modern society and reveals the dichotomies at the core of heterogeneous cultural mythologies, rendering the film as political art. This paper attempts an investigation of the ontological transition from human to animal, as well as an investigation of the pressure to comply with predetermined standards, through the establishment of a new biopolitical realm of control and surveillance. In the post-modern dystopian society of Lanthimos, the animal transformation of the incarnate signifies a new social Darwinism through the rationalization of violence that promises a future reintegration into the social body, after the enclosed subject first enters a system of normalization. The only escape can come through political disobedience in the face of the microcosm of incarceration.