

ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ
Φιλοσοφική Σχολή / Τμήμα Φιλοσοφίας και Παιδαγωγικής
Μεταπτυχιακό Τομέα Φιλοσοφίας



Μια Εισαγωγή στη Σκέψη του Zygmunt Bauman

από τη στέρηση στη ρευστή νεωτερικότητα

μεταπτυχιακή εργασία του Δημήτρη Δρένου (Αριθμ. Μητρ. Ειδ. 440)

επιβλέπων καθηγητής: Σωκράτης Δελληβογιατζής

Θεσσαλονίκη / 2010

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Εισαγωγή	4
-----------------------	----------

Α΄

Νεωτερικότητα

1. Νεωτερικότητα και Αμφισημία	8
---	----------

Ο θάνατος των κατηγοριών, η γένεση της αμφισημίας ☞ Η γένεση της τάξης
☞ Η γένεση του χάους ☞ Ο θάνατος της Φύσης ☞ Το ημιτελές παρόν ☞ Ο
θρυμματισμένος κόσμος της νεωτερικότητας ☞ Οι πρακτικές τακτοποίησης
και η νομιμοποίηση του σχεδιασμού. Βασιλείς και Φιλόσοφοι ☞
Υπολογίζοντας κόστη και οφέλη: η γενοκτονία ☞ Περί φιλίας και εχθρότητας
☞ Οι φίλοι και οι εχθροί τακτοποιούν τον κόσμο ☞ Ο άγνωστος ξένος
αναστατώνει τον κόσμο ☞ Η εισβολή του άγνωστου ξένου ☞ Το έθνος-
κράτος των φίλων ☞ Έθνος-κράτος και ο άγνωστος ξένος ☞ Το στίγμα ☞
Πέραν της αφομοίωσης – η διαρκής εξορία μπροστά στις πόρτες της
κοινότητας ☞ Ο άγνωστος ξένος ως ήρωας μιας νέας φιλοσοφικής
προοπτικής ☞ Προσφέροντας φιλοξενία, αποδεχόμενοι την αμφισημία. Η
μεταμοντέρνα εποχή ως αυτοσυνειδησία της νεωτερικότητας ☞ Από την τάξη
στην τυχαιότητα ☞ Από την ανεκτικότητα στην αλληλεγγύη

2. Η Νεωτερικότητα και το Ολοκαύτωμα (I)	35
---	-----------

Το Ολοκαύτωμα ως στιγμή του αντισημιτισμού και ως συνέχεια της

βαρβαρότητας ☞ Το Ολοκαύτωμα ως στιγμή της νεωτερικότητας ☞
 Σχεδιάζοντας το Ολοκαύτωμα με τα υλικά της νεωτερικότητας ☞ Το
 Ολοκαύτωμα ως απόρροια μιας γραφειοκρατίας που κάνει καλά τη δουλειά
 της ☞ Το «σύμπαν της υποχρέωσης» και ο τόπος του Ολοκαυτώματος ☞
 Ενσαρκώσεις του άγνωστου ξένου: η περίπτωση των Εβραίων ☞ Ο
 εννοιολογικός Εβραίος και ο θεολογικός Λόγος ☞ Οι Εβραίοι στη no man's
 land των ταξικών συνόρων ☞ Οι Εβραίοι ως μετωνυμία του χάους ☞
 Αιτούμενοι φιλοξενίας στις πόρτες των εθνών-κρατών ☞ Ο ρατσισμός ως
 κατηγορία της νεωτερικότητας και ως ιδεολογία των κηπουρών ☞ Κοινωνική
 μηχανική: περιποιούμενοι τον κήπο και φροντίζοντας το σώμα ☞ Από το
 όραμα του σχεδιασμού στη λογική απόρροια της γενοκτονίας

3. Η Νεωτερικότητα και το Ολοκαύτωμα (II)55

Η κοινωνική παραγωγή της ηθικής – η νεωτερικότητα ως παιδαγωγός ☞
 Μπάουμαν και Levinas: η ηθική του προσώπου και του *είναι-για-τους-άλλους*
 ☞ Από την ηθική της εγγύτητας στη γραφειοκρατική απόσταση: η νεωτερική
 ουδετεροποίηση της ηθικής παρόρμησης ☞ Ηθική ετερονομία και
 νεωτερικότητα. Υπό τη σκιά του Ολοκαυτώματος

Β'

Μετανεωτερικότητα

4. Ρευστή Νεωτερικότητα / Αναζητώντας την Πολιτική68

Περί ρευστών και στερεών: μια μεταφορά για τη νεωτερικότητα ☞ Η στέρεη
 νεωτερικότητα ☞ Η ρευστή νεωτερικότητα ☞ Η κατάκτηση του στέρεου
 χώρου με το εργαλείο του χρόνου ☞ Η εκμηδένιση του χρόνου και η

ρευστοποίηση του χώρου. Το κέρδος της στιγμής ή η απώλεια του αιώνιου ☞ Το βάρος του κόσμου στις πλάτες του ατόμου: η ριζική εξατομίκευση στη ρευστή νεωτερικότητα ☞ Η αποίκιση του δημοσίου από το ιδιωτικό ☞ Από τη στέρεη εργασία στη ρευστή. Από το χρέος της κατασκευής του κόσμου στην αισθητική απόλαυση ☞ Από την αξία της αναβολής στην κατάργηση του μέλλοντος ☞ Στέρεος καπιταλισμός – η εποχή του παραγωγού ☞ Ρευστός καπιταλισμός – η εποχή του καταναλωτή ☞ Από τη στέρεη εξουσία στη ρευστή ☞ Από τη στέρεη ετερονομία στη ρευστή ☞ Αναζητώντας την αυτονομία

5. Από τον Προσκυνητή στον Τουρίστα96

Από τα στέρεα στα ρευστά υποκείμενα ☞ Ο προσκυνητής ☞ Ο περιπατητής ☞ Ο περιπλανώμενος ☞ Ο τουρίστας ☞ Ο παίκτης ☞ Τουρίστες και Περιπλανώμενοι – ο διχασμός του ρευστού κόσμου ☞ Ρευστοί άνθρωποι και θραυσματικές ανθρώπινες σχέσεις

Γ'

Εισαγωγή στη σκέψη του Zygmunt Bauman

- I. Η αμφισημία και ο άγνωστος ξένος. Η ερμηνευτική μεθοδολογία στο έργο του Μπάουμαν108
- II. Πολιτική και εξουσία στο έργο του Μπάουμαν111
- III. Η εννοιολόγηση της νεωτερικότητας και της μετανεωτερικότητας στο έργο του Μπάουμαν. Μια ερμηνευτική ανθρωπολογία115

Εισαγωγή

Η περίπτωση του Ζύγκμουντ Μπάουμαν είναι ιδιαίτερη.

Αν και η ακαδημαϊκή του σταδιοδρομία διήρκησε σχεδόν σαράντα χρόνια, ο Μπάουμαν δημοσίευσε το μεγαλύτερο μέρος των βιβλίων του μετά τη λήξη της. Αν και η έδρα που κατείχε στο Πανεπιστήμιο του Leeds από το 1971 έως το 1990 ήταν έδρα Κοινωνιολογίας, ο ίδιος ποτέ δεν ασχολήθηκε με την παραδεδομένη θετικιστικού τύπου κοινωνιολογία αλλά με θέματα που κυρίως άπτονται της πολιτικής και ηθικής φιλοσοφίας. Ωστόσο αν και οι επιρροές του, η διαπραγμάτευση των θεμάτων του και οι θεωρητικοί διάλογοι στους οποίους εμπλέκεται είναι κατ' εξοχήν φιλοσοφικοί, ο ίδιος έως και σήμερα δηλώνει απλώς ένας κοινωνιολόγος, κάτι που θα μπορούσε να ερμηνευθεί βάσει της πίστης του πως η κοινωνιολογία αποτελεί το θεωρητικό εκείνο αντικείμενο που μπορεί να έχει την αναγκαία για την εποχή μας – αλλά και κάθε εποχή – επιδραστικότητα στα κοινωνικά ζητήματα. (SMITH, 1999)

Από το 1989 και το βιβλίο του “Η Νεωτερικότητα και το Ολοκαύτωμα” ο Μπάουμαν αρχίζει να αποκτά αναγνώριση, κάτι που θα κορυφωθεί στη δεκαετία μας με την έκδοση μιας σειράς μελετών για το έργο του. Σήμερα έχει καταξιωθεί ως ένας από τους κύριους θεωρητικούς της μετανεωτερικότητας. (BEILHARZ, 1998: 25)

Το έργο του είναι ιδιαίτερος ευρύ και πολύπτυχο. Αντικείμενά του κατά καιρούς έχουν υπάρξει η κουλτούρα, η ιστορία των ιδεών, ο στρουκτουραλισμός, η εργατική τάξη της Βρετανίας και η ταξικότητα, η ελευθερία, η ηθική, η ερμηνευτική, ο θάνατος, η τέχνη, ο μαρξισμός, η έννοια του ξένου, ο εθνικισμός, ο καταναλωτισμός, η παγκοσμιοποίηση, ο καπιταλισμός κ.α.

Το εύρος των θεωρητικών αναφορών του είναι επίσης ιδιαίτερα μεγάλο. Ο Μπάουμαν συνομιλεί με τους Marx, Levinas, Arendt, Jonas, Simmel, Levi-Straus, Foucault, Derrida, Touraine, Καστοριάδη, την Κριτική Σχολή της Φρανκφούρτης κ.α. ενώ συχνά συναντάται και με τη λογοτεχνία, όπως με τον Borges, τον Musils και τον Calvino.

Εξάλλου, το έργο του Μπάουμαν δεν αναπτύσσεται ευθύγραμμα. Πολλά θέματα επανέρχονται σε διαφορετικές περιόδους του έργου του και εξετάζονται υπό νέες προοπτικές, ενώ πολλές έννοιες που εισάγει μεταβάλλονται στην πορεία.

Η παρούσα εργασία είναι μια απόπειρα να συστηματοποιηθεί, όσο είναι εφικτό, η πολιτική και κοινωνική θεωρία του Μπάουμαν καθώς και να δοθούν κάποιοι άξονες της ηθικής του θεωρίας.

Η εργασία επικεντρώνεται σε τέσσερα κύρια βιβλία του Μπάουμαν και ένα άρθρο του που αποτέλεσε κεφάλαιο συλλογικού τόμου.

Στο πρώτο μέρος της που επιγράφεται «Νεωτερικότητα», παρουσιάζονται εκτενώς οι κεντρικές θέσεις των δυο εκ των τριών βιβλίων του Μπάουμαν που αποτέλεσαν την «Τριλογία της Νεωτερικότητας»¹ (KELLNER, 1998: 73), το “Νεωτερικότητα και Αμφισημία” (Modernity and Ambivalence, 1991) και το “Η Νεωτερικότητα και το Ολοκαύτωμα” (Modernity and the Holocaust, 1989). Διαλέγω να παρουσιάσω πρώτο το “Νεωτερικότητα και Αμφισημία”, αν και χρονολογικά είναι δεύτερο, επειδή αποτελεί την εκ των υστέρων θεωρητικοποίηση της ειδικής περίπτωσης που αναλύεται στο “Η Νεωτερικότητα και το Ολοκαύτωμα”. Αντιμεταθέτοντας τη σειρά τους, πιστεύω πως οι θεωρητικές κατηγορίες που προτείνει ο Μπάουμαν διασαφηνίζονται περαιτέρω καθώς ακολουθούνται από τη συγκεκριμένη παραδειγματική εφαρμογή τους.

Στο δεύτερο μέρος της που επιγράφεται «Μετανεωτερικότητα», παρουσιάζονται επίσης εκτενώς, οι κεντρικές θέσεις δυο εκ των βασικών έργων και ενός χαρακτηριστικού άρθρου του Μπάουμαν που τον φέρνουν στο προσκήνιο ως θεωρητικό της μετανεωτερικότητας. Πρόκειται για τα βιβλία “Αναζητώντας την Πολιτική” (In Search of Politics, 1999) και “Ρευστή Νεωτερικότητα” (Liquid Modernity, 2000) καθώς και για το άρθρο “Από τον Προσκυνητή στον Τουρίστα – ή μια Σύντομη Ιστορία της Ταυτότητας” (From Pilgrim to Tourist – or a Short History of Identity, 1996).

¹ Το τρίτο βιβλίο που απαρτίζει την τριλογία είναι το “Νομοθέτες και Ερμηνευτές” (Legislators and Interpreters, 1987)

Τέλος, στο τρίτο μέρος της εργασίας γίνεται η προσπάθεια παρουσίασης του βασικού ερμηνευτικού σχήματος του Μπάουμαν, της θεώρησής του για το πολιτικό και την εξουσία και της θεώρησής του για τη νεωτερικότητα και τη μετανεωτερικότητα. Στο μέρος αυτό λαμβάνονται υπόψη και άλλα βασικά κείμενά του που έχουν γραφεί κυρίως από το 1987 έως και σήμερα.



Επειδή σχεδόν το σύνολο του έργου του Μπάουμαν παραμένει αμετάφραστο στα ελληνικά, η εργασία βασίστηκε εξ ολοκλήρου στα πρωτότυπα αγγλικά κείμενα. Το γεγονός αυτό ενδεχομένως εγκυμονεί κινδύνους άστοχης μετάφρασης.

Επίσης, στα αυτούσια παραθέματα από τα βιβλία του Μπάουμαν, ό,τι βρίσκεται εντός αγκυλών είναι δική μου προσθήκη.

Τέλος, στο κείμενο της εργασίας εναλλάσσονται οι όροι «μετανεωτερικότητα» (post modernity) και «μεταμοντέρνο» (postmodern) ακολουθώντας πιστά την εναλλαγή των όρων στα κείμενα του Μπάουμαν.

Μέρος Α΄

Νεωτερικότητα

Νεωτερικότητα και Αμφισημία

ή

πώς η βούληση για τάξη

αποτέλεσε τη συγκροτησιακή

αρχή της νεωτερικότητας

Ο θάνατος των κατηγοριών, η γένεση της αμφισημίας

Η ιδιότητα που κατεξοχήν χαρακτηρίζει για τον Ζίγκμουντ Μπάουμαν τη νεωτερικότητα είναι η αμφισημία (ambivalence). Η κατηγορία της αμφισημίας μπορεί να περιγράψει και να αναλύσει τη νεωτερικότητα ως μια διακριτή ιστορική περίοδο, τόσο στην πολιτική ιστορία της ανθρωπότητας, όσο και στην ιστορία των ιδεών.

Ο Μπάουμαν ορίζει την αμφισημία ως τη δυνατότητα *«ένα πράγμα ή ένα γεγονός να ανήκει σε περισσότερες από μια κατηγορίες»*. (BAUMAN, 1991:1)

Κατ' αρχήν η αμφισημία αποτελεί μια δυσλειτουργία του γλωσσικού συστήματος, μια αποτυχία της πρωταρχικής διαδικασίας της γλώσσας, δηλαδή της ονοματοθετικής, για την οποία ένα όνομα πρέπει αυστηρά να σημαίνει κάτι και όχι κάτι άλλο, να προσδιορίζει μια συγκεκριμένη έννοια και όχι κάποια άλλη, διαρκώς και πάντα, δηλαδή άνευ εξαιρέσεων. Αν το γλωσσικό σύστημα οφείλει να λειτουργεί έτσι, τότε η αμφισημία γίνεται αντιληπτή ως δυσλειτουργία του και ως δυσλειτουργία, την ύπαρξή της συνοδεύει το άγχος της απροσδιοριστίας και η αναποφασιστικότητα που απορρέει από αυτήν.

Για τον Μπάουμαν ωστόσο, η αμφισημία δεν αποτελεί το προϊόν μιας παθολογίας της γλώσσας, αλλά αντιθέτως μια άμεση και μη εξαλείψιμη συνέπεια της φυσιολογικής λειτουργίας της γλώσσας, δηλαδή της ονοματοθεσίας και της ταξινομίας σε κατηγορίες ονομάτων. *«Η αμφισημία αποτελεί επομένως το alter ego της γλώσσας και τη μόνιμη συνοδεία της – στην πραγματικότητα, τη φυσιολογική της κατάσταση»*. (BAUMAN, 1991: 1)

Η ταξινομία συνεπάγεται το διαχωρισμό. Βασίζεται στο αξίωμα πως ο κόσμος συνίσταται σε διακριτές και διακρίσιμες οντότητες και πως για κάθε οντότητα υπάρχει ένα σύνολο ομοίων ή παρόμοιων οντοτήτων στο οποίο και ανήκει, ενώ ταυτόχρονα έρχεται σε αντίθεση με όλα τα υπόλοιπα σύνολα στα οποία δεν ανήκει. Επιπλέον, η ταξινόμηση σε διάφορες τάξεις πραγμάτων συνεπάγεται την απόδοση σε κάθε τάξη μιας κατάλληλης, αντίστοιχης συμπεριφοράς η οποία και παγιώνει *πραγματικά* την ταξινόμηση: τα πράγματα αυτής της τάξης αξιώνουν αυτή

τη συμπεριφορά, αυτή η συμπεριφορά αναφέρεται σε πράγματα αυτής της τάξης. «Να ταξινομείς σημαίνει να δίνεις στον κόσμο δομή. Να διαχειρίζεσαι τις πιθανότητές του. Να καθιστάς κάποια γεγονότα πιο πιθανά από κάποια άλλα. Να συμπεριφέρεσαι σαν τα γεγονότα να μην είναι τυχαία ή να περιορίζεις ή εξαλείφεις την τυχαιότητα (*contingency*) των γεγονότων» (BAUMAN, 1991: 1)

Ως εκ τούτου, η αμφισημία παράγεται όταν μια κατάσταση (πράγμα ή γεγονός) δεν ανήκει σε καμία κατηγορία ή ανήκει σε περισσότερες της μίας ταυτοχρόνως. Αν και η ονοματοθετική και ταξινομητική λειτουργία της γλώσσας έχουν ακριβώς ως στόχο την εξάλειψη της αμφισημίας, για τον Μπάουμαν αυτές ακριβώς οι λειτουργίες είναι που παράγουν την αμφισημία.

Η λειτουργία της ταξινομίας αποτελείται από δυο συμπληρωματικές πράξεις: τη *συμπερίληψη* (*inclusion*) και τον *αποκλεισμό* (*exclusion*). (BAUMAN, 1991: 2) Κάθε πράξη ονοματοθεσίας χωρίζει τον κόσμο στα δυο. Το πρώτο μέρος του απαντά στο όνομα που του δόθηκε. Το δεύτερο μέρος του σιωπά γιατί το όνομα αυτό τον αποκλείει. Για κάθε οντότητα υπάρχει μια τάξη πραγμάτων στην οποία μπορεί να ενταχθεί στο βαθμό που η τάξη αυτή αποκλείει όλες τις υπόλοιπες και έτσι αποτελεί μια τάξη για αυτή την οντότητα και τις όμοιές της, και μόνο αυτές.

Οι διαδικασίες της συμπερίληψης και του αποκλεισμού μερικές φορές αποτυγχάνουν στο έργο τους. Δεν παράγουν πάντα αποκλειστικά αποτελέσματα και αποκλειστικώς αλληλοαποκλειόμενα. Μια οντότητα μπορεί να ανήκει και να μην ανήκει στο όνομα που της παραχωρείται, στην τάξη για την οποία προορίζεται. Άλλοτε να μπορεί με σαφήνεια να προσδιοριστεί και άλλοτε η ασάφεια να θολώνει τις κατηγορίες. Τη μια να ανήκει στην τάξη της και το όνομά της να είναι το κατάλληλο, και την άλλη να μην ακούει στο όνομά της και η μέχρι χθες φιλόξενη τάξη πραγμάτων όπου άνηκε, τώρα να την εκβάλλει. «*Η αμφισημία αποτελεί παράπλευρο προϊόν του έργου της ταξινομίας. Και η ύπαρξή της οδηγεί σε ακόμα περισσότερη ταξινομία*» (BAUMAN, 1991: 3)

Έτσι, για την αμφίσημη οντότητα πρέπει να βρεθεί ένα ακόμα πιο ακριβές όνομα και μια τάξη ακόμα πιο περιοριστικά προσδιορισμένη. Πρέπει να αυξηθεί η σαφήνεια λεπταίνοντας τις διακρίσεις και εμβαθύνοντας τα όρια. Όμως τα ολόένα

λεπτομερή και λεπτά όρια δημιουργούν ακόμα περισσότερες εστίες για την αμφισημία. Ο αγώνας ενάντια στην αμφισημία αποδεικνύεται την ίδια στιγμή αυτοκαταστροφικός και αυτοπαρακινούμενος.

Πρόκειται για ένα αγώνα που στόχος του είναι η ανακάλυψη και εφαρμογή της κατάλληλης εκείνης τεχνολογίας που θα ελέγχει την ποσότητα αμφισημίας που παράγεται από τις διαδικασίες ονοματοθεσίας και ταξινομίας και θα επιτρέπει την άσκηση του βίαιου διαχωρισμού, της συμπερίληψης και του αποκλεισμού. Μια τεχνολογία που για τον Μπάουμαν καλείται να απαντήσει σε ένα διαχειριστικό πρόβλημα, το κατεξοχήν διαχειριστικό πρόβλημα της νεωτερικότητας. (BAUMAN, 1991: 3)

Η γένεση της τάξης

Το διαχειριστικό πρόβλημα της αμφισημίας προκύπτει για τον Μπάουμαν από το στόχο που θέτει το κύριο πρόγραμμα της νεωτερικότητας, δηλαδή την επίτευξη της τάξης.

Σύμφωνα με τον Μπάουμαν, η τάξη δεν πρέπει να νοείται ως το αντίθετο του χάους. Αντίθετα, η τάξη αποτελεί το δίδυμο αδερφό του. Και τα δυο γεννούνται με την κατάρρευση του παραδοσιακού, προνεωτερικού κόσμου. Για τις κύριες κοσμοαντιλήψεις του προνεωτερικού κόσμου δε νοούνταν το ζήτημα της επίτευξης της τάξης καθώς εκλάμβαναν τον κόσμο με όρους θείας δημιουργίας. Ο κόσμος είχε πηγάσει από τη θεία τάξη και ανήκε στη θεία τάξη. Δε γνώριζε ούτε την αναγκαιότητα ούτε το τυχαίο. Ο παραδοσιακός θεϊκά διαρρυθμισμένος κόσμος απλώς ήταν. Και αφού απλώς ήταν, δεν μπορούσε να έχει αντίληψη του εαυτού του ως τέτοιου. (BAUMAN, 1991: 4)

Σε αντίθεση, η νεωτερικότητα είναι η περίοδος που το ζήτημα της τάξης – όσον αφορά τον κόσμο, την ανθρώπινης κοινωνία, τον ατομικό εαυτό και των διαμεσολαβήσεών τους – καθίσταται αντικείμενο αναστοχασμού. Η νεωτερικότητα συνειδητοποιεί τον εαυτό της και όπου εντοπίζει το χάος προσπαθεί να επιβάλλει την τάξη μέσω του αυτόνομου πλέον υποκειμένου που βίαια ζητά από τον κόσμο να

λάβει θέση σε ζητήματα που πλέον τίθενται ως αμφίσημα. (BAUMAN, 1991: 5) Έτσι, η νεωτερικότητα γεννά μαζί της την έννοια και ταυτόχρονα το ζήτημα της τάξης, καθώς η θετική έννοια της τάξης απαιτεί την ύπαρξη της αρνητικής έννοιας της έλλειψης τάξης ως πρόβλημα. *«Το ζήτημα της τάξης προκύπτει ως ο αναστοχασμός πάνω στις πρακτικές τακτοποίησης.»* (BAUMAN, 1991: 6)

Η γένεση του χάους

Ο παραδοσιακός κόσμος είναι ο κόσμος του θείου και / άρα της φύσης. Και όπως πολύ ωραία διατυπώνει ο Μπάουμαν, *«η φύση δε σημαίνει άλλωστε τίποτα άλλο από τη σιωπή του ανθρώπου»* (BAUMAN, 1991: 6)

Ακριβώς από αυτή τη σιωπή βγαίνει ο νεωτερικός άνθρωπος και με το θόρυβο της τεχνολογίας επιδιώκει την έξοδό του από τη φύση και τη μετάπλάσή της σύμφωνα με τα σχέδιά του, της ανθρώπινης τάξης.

Στόχος του δεν είναι η εγκαθίδρυση μιας τάξης έναντι κάποιας άλλης – καθώς κάθε είδους τάξη δεν παύει να είναι ανθρώπινη τάξη και επομένως να βρίσκεται σε αντιδιαστολή με το θείο / φυσικό κόσμο που απλώς είναι – αλλά η εγκαθίδρυσή της συνολικά έναντι του χάους. Ο νεωτερικός άνθρωπος θέλει να πετύχει τη σαφήνεια έναντι του συγκεχυμένου, τον καθορισμό έναντι του ασαφούς.

«Το Άλλο (Other) της τάξης δεν είναι μια άλλη τάξη. Το Άλλο της τάξης είναι το μίasma του ακαθόριστου και του απρόβλεπτου. Το Άλλο είναι το αβέβαιο, η πηγή και το αρχέτυπο κάθε φόβου. Οι τροπές (modalities) του “Άλλου της τάξης” είναι το απροσδιόριστο, το ασυνάρτητο, το δυσαρμονικό, το ασύμβατο, το ά-λογο, το διφορούμενο, το αναποφάσιστο, η αμφισημία» (BAUMAN, 1991: 7)

Το άλλο της τάξης, δηλαδή το χάος, είναι η πλήρης άρνηση, η άρνηση του κάθε τι που η τάξη προσπαθεί να είναι. Ακριβώς ενάντια σε αυτή την αρνητικότητα είναι που η τάξη συγκροτεί τον εαυτό της. Και η αρνητικότητα αυτή αποτελεί ακριβώς απόρροια της αυτοσυγκρότησης της τάξης, είναι αυτό που αποτελεί τη συνθήκη δυνατότητάς της. *«Χωρίς την αρνητικότητα του χάους, δεν μπορεί να*

υπάρξει η θετικότητα της τάξης». (BAUMAN, 1991: 7) Κάθε παραγωγή τάξης, παράγει μαζί τα απορρίμματα (wastes) του χάους. Και αυτά τα απορρίμματα είναι ό,τι πλέον ο άνθρωπος θα ονομάζει «φυσικό» και θα τα εντάσσει στην υποβαθμισμένη πλέον κατηγορία της Φύσης. «Φύση: ό,τι εντοπίζεται στις παρυφές, στα όρια της τάξης». (BAUMAN, 1991: 7)

Ο θάνατος της Φύσης

Έτσι, η νεωτερική σύλληψή της θέτει τη φύση σε πλήρη αντιδιαστολή με την έννοια της ανθρώπινης φύσης και της ανθρωπότητας, την αντιλαμβάνεται ως το απολύτως Άλλο τους. Η φύση αναφέρεται πλέον στο δίχως σκοπό και στο δίχως νόημα. Είναι ένα νεκρό και εύπλαστο αντικείμενο, πεδίο άσκησης για τις ελευθερίες του ανθρώπου. Ως εκ τούτου, η παθητικότητα της φύσης και η ενεργητικότητα της επιστήμης δένονται μαζί σε ένα άρρηκτο δεσμό αμοιβαίας αλληλεξάρτησης και νομιμοποίησης. Όντας το Άλλο του ανθρώπου, το φυσικό αποτελεί την αντίθεση προς το υποκείμενο που φέρει βούληση και ηθική δυνατότητα. Γράφει ο Μπάουμαν: «κάθε τι που διαταράσσει την τάξη, την αρμονία, το σχεδιασμό και κατά αυτόν τον τρόπο αρνείται κάθε προθετικότητα και νόημα, είναι Φύση. Και από τη στιγμή που είναι Φύση, πρέπει να καταστεί αντικείμενο τέτοιας συμπεριφοράς. Και επειδή ακριβώς γίνεται αντικείμενο τέτοιας συμπεριφοράς, είναι Φύση. Ένα κυκλικό επιχείρημα όπου το όραμα και η πρακτική συνεργάζονται απονομιμοποιώντας ό,τι βρίσκεται πέραν από αυτές.»² (BAUMAN, 1991: 40)

² «Τα αντικείμενα που χαρακτηρίζονται ως Φύση μπορεί να είναι ποτάμια που ρέουν προς τη λάθος κατεύθυνση 'και όχι προς τα εκεί που χρειάζεται' ή φυτά που φύονται εκεί 'όπου χαλούν την αρμονία' ή ζώα που δε γενούν τόσα αβγά ή δε γίνονται τόσο μεγάλα 'όσο θα τα καθιστούσε χρήσιμα' ή εγκληματίες, μεθύστακες και νοητικά ανάπηροι που δεν μπορούν να ενταχθούν σε χρήσιμες διαδικασίες και έτσι 'επαναφυσικοποιούνται σε εκφυλισμένα πρώην ανθρώπινα πλάσματα' ή σε πλάσματα με παράξενο χρώμα δέρματος, σχήμα του σώματος ή παράξενη συμπεριφορά που 'δε βγάζουν νόημα και η ύπαρξή τους δεν έχει σημασία'». (BAUMAN, 1991: 40)

Το ημιτελές παρόν

Αν το αντίθετο της τάξης είναι το χάος, τότε η εγκαθίδρυση της τάξης είναι ταυτόσημη με την εξάλειψη της αμφισημίας. Έτσι, «η τυπική πρακτική της νεωτερικότητας, είτε πρόκειται για τα πολιτικά της νεωτερικότητας, είτε για το νεωτερικό στοχασμό είτε για τη ζωή στη νεωτερικότητα, είναι η πρακτική της εξάλειψης της αμφισημίας.» (BAUMAN, 1991: 7) Δυο συνώνυμα καθήκοντα που ποτέ δε φθάνουν στην οριστική τους εκπλήρωση.

Η μοντέρνα ύπαρξη παρακινείται και στοιχειώνεται ταυτόχρονα από τη νεωτερική συνείδηση, η οποία εσαεί τελεί υπό την υποψία πως η υπάρχουσα τάξη είναι πάντα ημιτελής. Για τον Μπάουμαν, η συνείδηση είναι νεωτερική όσο αποκαλύπτει ολοένα καινούρια επίπεδα χάους κάτω από την τάξη που εγκαθίδρυσαν οι εξουσίες της. Η νεωτερική συνείδηση παρακινεί σε περισσότερη δράση καταδεικνύοντας συνεχώς πως η δράση που ελήφθη ως τη στιγμή αυτή είναι ανεπαρκής, και είναι αυτοπαρακινούμενη καθώς η δράση της αναδεικνύει την ίδια της την ανεπάρκεια και ταυτόχρονα τρέφεται από αυτήν. (BAUMAN, 1991: 9)

Ως απόρροια, η νεωτερικότητα καταργεί το παρόν, γιατί το παρόν ποτέ δεν είναι αυτό που όφειλε να είναι. Το παρόν παρουσιάζεται εσαεί ημιτελές μπροστά στο μέλλον, μπροστά στην τάξη-που-θα-έλθει (*order to come*). Αν το όνειρο της απόλυτης τακτοποίησης (*ordering*) και των απόλυτων ορίων που θα εξάλειφαν οριστικά την αμφισημία γινόταν πραγματικότητα, αυτό θα σήμανε και το τέλος της Ιστορίας. (BAUMAN, 1991: 11)

Ο θρυμματισμένος κόσμος της νεωτερικότητας

Η λογική της νεωτερικότητας απαιτεί την κατάτμηση του κόσμου και των πραγμάτων του σε μικρά κομμάτια ικανά προς τακτοποίηση. Η νεωτερικότητα αντιλαμβάνεται το θρυμματισμό του κόσμου ως το μεγαλύτερο επίτευγμά της. Ο θρυμματισμός του αποτελεί τη δύναμή της. «Ένα κόσμος που αναλύεται σε μια πληθώρα προβλημάτων καθίσταται ένας διαχειρίσιμος κόσμος.» (BAUMAN, 1991: 12)

Όμως, παρατηρεί χωρίς αυταπάτες ο Μπάουμαν, ο κόσμος πεισματικά αρνείται να είναι θραυσματικός, όσο και αν οι νεωτερικές εξουσίες – στις πολιτικές πρακτικές τους ή στους θεωρητικούς σχεδιασμούς τους – το απαιτούν. Ως συνέπεια, η προσπάθεια θρυμματισμού και διαχείρισης των επιμέρους προβλημάτων, δηλαδή η προσπάθεια για περισσότερη τάξη αποδεικνύεται σισύφεια. Οι νεωτερικοί άνθρωποι αλλοτριώνονται σε ένα πλήθος λειτουργιών και υποσυστημάτων που κάθε ένα παράγει το δικό του γλωσσικό κώδικα και νόημα. *«Ο κατακερματισμός των λειτουργιών σημαίνει τον κατακερματισμό του νοήματος και την πολυσημία των λέξεων»* (BAUMAN, 1991: 13) Όσο εντείνεται ο κατακερματισμός, τόσο παράγεται η αμφισημία, τόσο παράγεται ανεξέλεγκτο και μη διαχειρίσιμο χάος.

Το μέσο παραγωγής της τάξης είναι η διχοτόμηση. Η διχοτόμηση αποτελεί κύριο τρόπο άσκησης εξουσίας και ταυτόχρονα κύρια μεταμφίεσή της. Αν και κάθε διχοτόμηση απαιτεί χρήση εξουσίας, αρχικά παράγει την ψευδαίσθηση της συμμετρίας των αποτελεσμάτων που συσκοτίζει την ασύμμετρη άσκηση της διχοτομικής εξουσίας. Η εξουσία της τάξης είναι μια εξουσία της *διαφοράς (difference)*. Η διαφορά δεν εντοπίζεται στα πράγματα καθ' αυτά, δεν μπορεί να αποτελέσει οντολογική ιδιότητα τους, αλλά μόνο στην αντιπαράθεσή τους ή πιο συγκεκριμένα, στην αντιπαραθετική διαδικασία. Θέτοντάς τα σε αντιπαράθεση, η διαφοροποιητική εξουσία θέτει το ένα πράγμα σε εξάρτηση του άλλου. Η εξάρτηση αυτή όμως δεν είναι συμμετρική. Στο προνομιακό πρώτο μέρος της αντίθεσης κρύβεται ο κανόνας, ενώ το δεύτερο μέρος υποβιβάζεται ως το Άλλο του πρώτου. (BAUMAN, 1991: 14)

Διχοτομώντας επομένως, παράγεται η τάξη και μαζί της η αμφισημία ως το απόρριμμα της διχοτόμησης. Και η τάξη και η αμφισημία είναι τα νεωτερικά προϊόντα των νεωτερικών πρακτικών. Όσο ασκούνται οι πρακτικές αυτές, τόσο αυτές παράγονται, έλκοντας την οντολογική τους θεμελίωση στη συγκυρία και τις πρακτικές της νεωτερικότητας, και μόνο. Σχέδια, διχοτόμοι και γραμμές ορίων μεταμορφώνουν το *όλον (totality)* σε σύνολα τάξης και χάους καθώς για τον Μπάουμαν *«η γεωμετρία είναι το αρχέτυπο της μοντέρνας σκέψης»* (BAUMAN, 1991: 15)

Οι πρακτικές τακτοποίησης και η νομιμοποίηση του σχεδιασμού. Βασιλείς και Φιλόσοφοι

Η εγκαθίδρυση της τάξης - η οποία όπως είδαμε μόνο τεχνητά μπορεί να υπάρξει - αποτελεί μια διττή διαδικασία που απαιτεί ενότητα εντός της, δηλαδή στο σύνολο που φέρει την ιδιότητα της τάξης, και εξασφάλιση των συνόρων της από το χάος που επικρατεί εκτός τους. Απαιτεί δηλαδή τη διαρκή διάκριση του «εντός» και του «εκτός». Τίποτα εντός δεν πρέπει να αντίκειται στο σχεδιασμό ο οποίος και έχει καθορίσει ποιο και τι θα περιλαμβάνει εντός του.

Στο πολιτικό πρακτικό πεδίο η καταπολέμηση της αμφισημίας συνίσταται για τον Μπάουμαν σε δυο κομβικές λειτουργίες: στο διαχωρισμό ή την αποπομπή των *άγνωστων ξένων* (strangers) και στην καθαγίαση ορισμένων εξουσιών με ταυτόχρονη απονομιμοποίηση των υπολοίπων. Στο φιλοσοφικό *θεωρητικό πεδίο* η καταπολέμηση της αμφισημίας συνίσταται στην απονομιμοποίηση όλων των πεδίων στοχασμού που δεν μπορούν να ελεγχθούν φιλοσοφικά και στα οποία αποδίδεται το καθεστώς των γνωμών, των προκαταλήψεων, της άγνοιας. (BAUMAN, 1991: 24)

Για τον Μπάουμαν υπάρχει μια εντυπωσιακή συμμετρία στην προσπάθεια θεμελίωσης των πολιτικών της νεωτερικότητας και τη θεμελίωση της νεώτερης φιλοσοφίας και νομικού συστήματος ως συστημάτων οικουμενικών φιλοσοφικών ή νομικών αρχών. Θεωρώντας ως βασικούς εκπροσώπους της φιλοσοφικής αυτής προσπάθειας τους Kant, Descartes και Locke – και πρόδρομό τους τον Bacon – ο Μπάουμαν υποστηρίζει πως παρακινήμένοι από το όνειρο μιας αυτονομημένης ανθρωπότητας, δηλαδή συλλογικά απαλλαγμένης από περιορισμούς, θέλησαν να ανακηρύξουν, στο όνομα της κυριαρχίας του υποκειμένου, τον ορθό Λόγο ως τον υπέρτατο νομοθέτη. Και αδιάφορα από τις επιμέρους και προσωπικές τους επιδιώξεις, «ο νομοθετικός (legislative) Λόγος της νεωτερικής φιλοσοφίας και της νεωτερικής επιστήμης σύναδε σε αρμονία με τους πρακτικούς στόχους του νεώτερου κράτους. Όσο ο πολιτικός δεσπότης χρειαζόταν την επιβεβαίωση μιας οικουμενικής επαλήθευσης και θεμελίωσης των μερικών του στόχων, τόσο ο

νομοθετικός Λόγος δεν μπορούσε να απορρίψει τον πειρασμό να εκπαιδεύσει και διαφωτίσει το δεσπότη για το ρόλο του εκτελεστή του» (BAUMAN, 1991: 26)

Έτσι, από τη στιγμή που η επιθυμία για τάξη και το καθήκον της πολιτικής εξουσίας να την επιβάλει νομιμοποιούνταν, το μόνο που απέμενε ήταν ο ψυχρός υπολογισμός του κόστους και του οφέλους – η κατεξοχήν τέχνη της νεωτερικότητας για τον Μπάουμαν – που θα υπαγόρευε τα καταλληλότερα μέσα για την αποδοτικότερη επίτευξη του στόχου της τάξης. (BAUMAN, 1991: 30)

Υπολογίζοντας κόστη και οφέλη: η γενοκτονία

Σύμφωνα με τον Μπάουμαν, η έννοια και η πρακτική της γενοκτονίας αποτελούν το χαρακτηριστικότερο παράδειγμα των τάσεων της λογικής του σχεδιασμού όταν αυτή εκτείνεται στα άκρα της. Ακολουθώντας την Helen Fein³ καταλήγει πως η γενοκτονία είναι γνήσιο τέκνο της νεωτερικότητας.

Παρά την άνευ προηγουμένου βιαιότητά της, η γενοκτονία δεν πρόκειται για μια ανεξέλεγκτη έκρηξη παθών ή για μια ανορθολογική πράξη δίχως σκοπούς. Αντιθέτως, αποτελεί μια απaráμιλλη άσκηση κοινωνικής μηχανικής που θέλει να επιφέρει – ασκώντας τα τεχνητά μέσα της – την απαλλαγμένη από αμφισημίες ομοιογένεια που η γκρίζα κοινωνική πραγματικότητα αποτυγχάνει από μόνη της να επιτύχει.

Εξάλλου, όπως κάθε όραμα τεχνητής τάξης, είναι εξ ορισμού ασύμμετρη και διχοτομική. Διαχωρίζει τον ανθρώπινο κόσμο στο μέρος εκείνο για το οποίο θα κατασκευαστεί η ιδανική τάξη και σε εκείνο το οποίο εισέρχεται στην εικόνα και τις στρατηγικές του οράματος ως ένα εμπόδιο που η αντίστασή του πρέπει να υπερβληθεί. Όπως όλοι οι σχεδιαστές για τον Μπάουμαν, οι γενοκτόνοι δε θέλουν να εξαλείψουν τίποτε άλλο από το αταίριαστο, το ανεξέλεγκτο, το ασυνάρτητο, το αμφίσημο. Και όσο πιο μεγάλο και φιλόδοξο είναι το σχέδιο, τόσο μεγαλώνει το

³ Helen Fein, *Accounting for Genocide*, New York, Free Press, 1979 που παρατίθεται στο BAUMAN, 1991

εύρος αυτού που πρέπει να εξαλειφθεί, τόσο τείνει και καταλήγει στην κλίμακα της γενοκτονίας.

Γράφει ο Μπάουμαν: *«Αυτό το άλλο, που γεννιέται από την προσπάθεια για τάξη και αρμονία, που αποτελεί το υπόλειμμα αυτής της προσπάθειας, τίθεται στο έσχατο άκρο του σύμπαντος της υποχρέωσης που ενώνει όσους βρίσκονται εντός του σχεδιασμού και τους αναγνωρίζει το δικαίωμα να παρουσιάζονται ως οι φορείς του ηθικού δικαιώματος [τέλεσης της γενοκτονίας ως καθαγιασμένης].»* (BAUMAN, 1991: 38)

Έτσι, η γενοκτονία δεν αποτελεί τίποτε άλλο από μια στην ουσία της ορθολογική πράξη, συνυφασμένη με τη λογική της επιστήμης και γενικότερα με το πνεύμα της νεωτερικότητας.

Περί φιλίας και εχθρότητας

Οι φίλοι (friends) και οι εχθροί (enemies) βρίσκονται σε πλήρη αντίθεση μεταξύ τους. Οι φίλοι είναι ό,τι δεν είναι οι εχθροί – και το αντίστροφο. Αυτό δε σημαίνει ωστόσο πως επέχουν το ίδιο καθεστώς. Όπως όλα τα δυαδικά, αντιθετικά σχήματα των ταξινομιών, έτσι και το ζεύγος αυτό εντάσσεται στην κυρίαρχη αντίθεση μεταξύ του εντός και του εκτός. Το εκτός είναι η αντίστοιχη αρνητικότητα στη θετικότητα του εντός. Το εκτός είναι ό,τι δεν είναι το εντός. Οι εχθροί είναι ό,τι δεν είναι οι φίλοι – είναι το ελάττωμα της φιλίας. Είναι η αγριότητα που παραβιάζει την οικειότητα των φίλων, η απουσία που αρνείται την παρουσία των φίλων. Μόνο αποκρυσταλλώνοντας το τι δεν είναι, κοιτώντας την αντιθετική εικόνα των εχθρών, οι φίλοι διαπιστώνουν το τι είναι και το τι θέλουν να είναι. (BAUMAN, 1991: 53)

Η απόλυτη αντίθεση φίλων και εχθρών δημιουργεί την αίσθηση της συμμετρίας τους. Δε θα υπήρχαν εχθροί χωρίς φίλους, δε θα νοούνταν φίλοι χωρίς εχθρούς. Όμως η συμμετρία αυτή αποτελεί ψευδαίσθηση. Είναι οι φίλοι – ο πρώτος πόλος - που καθορίζουν τους εχθρούς και η εμφάνιση της συμμετρίας φίλων - εχθρών είναι η μαρτυρία του ασύμμετρου δικαιώματός των φίλων να ορίζουν. Είναι οι φίλοι που ελέγχουν την ταξινομία και την απόδοση των ρόλων. Η αντίθεση φίλων

και εχθρών είναι το επίτευγμα και η αυτοεπιβεβαίωση των φίλων. (BAUMAN, 1991: 53)

Οι φίλοι και οι εχθροί τακτοποιούν τον κόσμο

Όπως είδαμε, η κατηγορία των φίλων και η κατηγορία των εχθρών είναι δυο κατηγορίες που αλληλοδιεισδύονται. Η αλληλοεξάρτηση τους συγκροτεί τη δυνατότητα της ύπαρξής τους και εξασφαλίζει τη συσχέτιση και συνεργασία τους. Υπάγονται στην ίδια αλυσίδα ταξινομίας. Προσφέρουν κανόνες δόμησης των ανθρώπινων σχέσεων. Προσφέρουν δυνατότητα γνώσης και δυνατότητα πράξης. *«Η γνώση παρακινεί σε πράξη, η πράξη στην αλήθεια της γνώσης.»* (BAUMAN, 1991: 53)

Η αντίθεση φίλου και εχθρού είναι ιδιαιτέρως χρήσιμη - διαχωρίζει την αλήθεια από το ψεύδος, το καλό από το κακό, το όμορφο από το άσχημο. Διαχωρίζει επίσης το κατάλληλο από το ακατάλληλο, το σωστό από το λάθος, το χρήσιμο από το περιττό. Καθιστά τον κόσμο ευανάγνωστο και καταργεί την αμφιβολία. Κάνει τις επιλογές να μοιάζουν πως φανερώνουν και επιβεβαιώνουν μια φυσική αναγκαιότητα.

Για τον Μπάουμαν, οι φίλοι βρίσκουν την ύπαρξή τους στον πραγματισμό της συνεργασίας (pragmatics of cooperation). Διαπλάθονται από την υπευθυνότητα και το ηθικό χρέος. *«Φίλοι είναι αυτοί για των οποίων την ευημερία είμαι υπεύθυνος πριν και ανεξάρτητα από την ανταπόδοσή τους».* (BAUMAN, 1991: 54)

Σε συμμετρική αντίθεση, οι εχθροί λαμβάνουν την ύπαρξή τους από τον πραγματισμό του αγώνα (pragmatics of struggle) και της σύγκρουσης. Διαπλάθονται με την αποκήρυξη της υπευθυνότητας και του ηθικού χρέους.

«Αν η αναμονή της φιλίας δεν είναι απαραίτητη για την κατασκευή της φιλίας», συνεχίζει ο Μπάουμαν, *«η προσμονή της εχθρότητας είναι απαραίτητη για την κατασκευή των εχθρών».* Έτσι, η αντίθεση μεταξύ φίλων και εχθρών είναι *«η αντίθεση μεταξύ του να πράττεις και του να υποφέρεις, μεταξύ του να είσαι*

υποκείμενο και του να είσαι αντικείμενο, μεταξύ της πρωτοβουλίας και της επαγρύπνησης, μεταξύ της άσκησης κυριαρχίας και της υποταγής στην κυριαρχία, , μεταξύ της δράσης και της αντίδρασης». (BAUMAN, 1991: 54)

Οι διαρκείς, μόνιμες και συγκροτητικές αυτές αντιθέσεις, καθιστούν τους δυο όρους, τη φιλία και την εχθρότητα, απαραίτητως συσχετιζόμενους. Η φιλία και η εχθρότητα – και μόνο αυτές – αποτελούν τους όρους και τους τρόπους της διυποκειμενικής συσχέτισης. Είναι το αρχέτυπο κάθε μορφής κοινωνίας. Προσφέρουν το πλαίσιο και τους μόνους όρους που είναι εφικτή η κοινωνία και η κοινωνικοποίηση, εξαντλούν όλες τις δυνατότητες του να είσαι με τους άλλους. «*Το να είσαι φίλος και το να είσαι εχθρός είναι οι δυο τρόποι με τους οποίους ο Άλλος μπορεί να αναγνωριστεί ως ένα άλλο υποκείμενο, ένα υποκείμενο που έχει συγκροτηθεί όπως και το “υποκείμενο που αποτελεί τον εαυτό μου”, υποκείμενο δεκτό στον κόσμο του εαυτού μου, προσμετρήσιμο και ικανό να συσχετιστεί μαζί μου*» (BAUMAN, 1991: 54)

Ο άγνωστος ξένος αναστατώνει τον κόσμο

Ακριβώς τη στιγμή που ο κόσμος μοιάζει εύτακτα χωρισμένος μεταξύ εχθρών και φίλων, που η γνώση και η πράξη φαίνονται σαφείς και καθορισμένες, τότε ενάντια στην αρραγή ενότητα φίλων και εχθρών, επαναστατεί ένας τρίτος, ο άγνωστος ξένος⁴. Είναι ο τρίτος σε ένα δεσμό των δύο. Απειλεί την ίδια τη συσχέτιση, τη δυνατότητα της κοινωνίας. «*Εμφανίζεται ως η διαφορά που απορροφά όλες τις άλλες διαφορές και έτσι δεν αφήνει τίποτε εκτός του. Ο άγνωστος ξένος δεν είναι ούτε φίλος, ούτε εχθρός – και μπορεί να είναι και τα δυο.*» (BAUMAN, 1991: 55)

⁴ Η λέξη “stranger” μπορεί να αποδοθεί στα ελληνικά μονολεκτικά ως «ξένος». Όμως στην ανάλυση του Μπάουμαν παρουσιάζεται και η λέξη “foreigner” που επίσης αποδίδεται στα ελληνικά ως ξένος. Καθώς ένας από τους στόχους του Μπάουμαν είναι να δείξει πως ο “stranger” είναι κάτι διαφορετικό από τον “foreigner” προσθέτω στην απόδοση του “stranger” ως «ξένου», τον επιθετικό προσδιορισμό «άγνωστος» που αποτελεί άλλωστε μια δεύτερη σημασία της λέξης “stranger”. Εξάλλου, ο Μπάουμαν επινοεί την κατηγορία του “stranger” ως κοινωνική εκδήλωση της αμφισημίας. Όντας αμφίσημος, η ύπαρξη και ταυτότητα του άγνωστου ξένου ποτέ δεν μπορεί να διαλευκανθεί. Όπως θα δούμε, όσο κοντά μας και αν πλησιάσει, όσο καιρό και αν μείνει μαζί μας, ποτέ – λόγω της φύσης της συγκρότησής του – δε θα γίνει γνωστός, φίλος ή εχθρός. Ο άγνωστος ξένος είναι εσαεί καταδικασμένος να παραμένει άγνωστος.

Για τον Μπάουμαν, η κατηγορία του *άγνωστου ξένου* εντάσσεται στην κατηγορία των *μη-αποφασίσιμων* (undecidables), δηλαδή στο σύνολο των εννοιών που κατά τον Derrida⁵ δεν μπορούν να συμπεριληφθούν στους δυαδικούς φιλοσοφικούς διαχωρισμούς αλλά αντιθέτως τους αντιστέκονται και τους αποδιοργανώνουν χωρίς καν να συγκροτούν έναν τρίτο πόλο. (BAUMAN, 1991: 55)

Μια τέτοια έννοια μπορεί να μην είναι τίποτα και μπορεί να είναι τα πάντα. Αν οι αντιθέσεις ενεργοποιούν τη γνώση, οι μη-αποφασίσιμες έννοιες την παραλύουν. Εκθέτουν τις κατηγορίες των ταξινομιών ως τεχνητές κατασκευές, αποκαλύπτουν το εύθραυστο των διαχωρισμών. «*Μεταφέρουν το εκτός στο εντός, δηλητηριάζοντας τη σιγουριά της τάξης με την υποψία του χάους.*» (BAUMAN, 1991: 57) Επαναφέρουν την αμφισημία και την αβεβαιότητα στον κόσμο.

Αν τα ερμηνευτικά προβλήματα, σύμφωνα με τον Μπάουμαν, καθ' αυτά δεν υπονομεύουν την πίστη στη γνώση αλλά αντιθέτως την εντείνουν, καθώς ακριβώς στην ύπαρξή τους στηρίζεται η υπόθεση πως με περισσότερη γνώση τα προβλήματα θα επιλυθούν, αυτό ισχύει για ό,τι είναι προσωρινά μη-αποφασίσιμο. Σε αντίθεση, τα ερμηνευτικά προβλήματα που παράγουν οι *undecidable έννοιες* είναι αμετάκλητα και ανεπίλυτα καθώς οι έννοιες παραμένουν εσαεί μη αποφασίσιμες.

Έτσι, η κατηγορία του *άγνωστου ξένου* αποτελεί μια τέτοια περίπτωση, «*ένα πραγματικό υβρίδιο, ένα πραγματικό τέρας*». (BAUMAN, 1991: 58) Ο άγνωστος ξένος δεν είναι κάτι που απλώς δεν ήταν εφικτό να καταταχθεί ως τώρα, αλλά κάτι που οντολογικά είναι ακατάτακτο, δια παντός και για όλες τις κατηγορίες.

Η εισβολή του άγνωστου ξένου

Ο *άγνωστος ξένος* έρχεται και εγκαθίσταται στη σφαίρα του *κόσμου του βίου μου* (life world) και συσχετίζεται με εμένα, χωρίς να ξέρω αν είναι φίλος, αν είναι

⁵ Jacques Derrida, *Of Grammatology*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1974 που παραθέτει ο BAUMAN, 1991: 55

εχθρός. Έρχεται στο ζωντανό μου κόσμο απρόσκλητος. Αυτός λαμβάνει την πρωτοβουλία και με καθιστά το αντικείμενο μιας πράξης της οποίας αυτός είναι το υποκείμενο.

Εν πρώτοις, το πλησίασμα του άγνωστου ξένου μοιάζει με τα χαρακτηριστικά του εχθρού. Σε αντίθεση όμως με τον αρχετυπικό εχθρό, ο άγνωστος ξένος δε μένει σε ασφαλή απόσταση, στην άλλη πλευρά των ορίων. Αντιθέτως, αιτεί το δικαίωμα να αποτελέσει αντικείμενο υπευθυνότητας – δηλαδή να γίνει αντιληπτός ως φίλος. Έτσι, συνεχίζει ο Μπάουμαν, η κατηγορία εχθρού / φίλου καθώς εφαρμόζεται στον ξένο εμφανίζεται ταυτόχρονα υπέρ-καθορισμένη και υπό-καθορισμένη. (BAUMAN, 1991: 60) Ο άγνωστος ξένος παρουσιάζει πολλές από τις ιδιότητες των δυο πόλων της κατηγορίας και ωστόσο οι ιδιότητες αυτές δεν αρκούν για την κατάταξή του.

Επιπλέον, ο άγνωστος ξένος φέρει μαζί του αυτό που ο Μπάουμαν ονομάζει «το αδύνατον να λησμονηθεί και αδύνατον να συγχωρεθεί κρίμα (*sin*) της καθυστερημένης εισόδου στον κόσμο του βίου μου». (BAUMAN, 1991: 60) Η είσοδος του άγνωστου ξένου δε λαμβάνει χώρα σε κάποια αν-ιστορική στιγμή, αλλά σε μια στιγμή η οποία μπορεί πάντα να καταδειχθεί. Ο άγνωστος ξένος δεν ανήκει από πάντα στον κόσμο που ζητά να εισέλθει – ειδάλλως δε θα νοούνταν το αίτημα αυτό.

Έτσι, η ανάμνηση της εισόδου του καθιστά την παρουσία του άγνωστου ξένου ιστορικό γεγονός αντί για φυσικό. Ως απόρροια της ιστορικότητας της πρώτης του εισόδου, εφόσον η παρουσία του άγνωστου ξένου έχει αρχή, μπορεί κάλλιστα να έχει και τέλος. Μπορεί να αποχωρήσει όποτε θέλει από την κοινότητα που κάποτε θέλησε να εισέλθει. (BAUMAN, 1991: 59 – 60)

Εξάλλου, ο άγνωστος ξένος υπονομεύει τη χωρική διάταξη του κόσμου και των κοινοτήτων του. Διαλύει τη σχέση μεταξύ χωρικής και ηθικής εγγύτητας - την εγγύτητα που νιώθουμε για όσους γνωρίζουμε ως φίλους, το απόμακρο που νιώθουμε για όσους γνωρίζουμε ως εχθρούς. Διαταράσσει την κανονικότητα που συνδέει τη φυσική με τη ψυχική απόσταση. Φέρει στον εσωτερικό κύκλο της

εγγύτητας τη διαφορά και την ετερότητα που είναι ανεκτά και διαχειρίσιμα μόνο όταν κρατούνται σε απόσταση. (BAUMAN, 1991: 59 – 60)

Ακόμα χειρότερα: ο άγνωστος ξένος φέροντας την ιστορικότητα της ένταξής του (και τη συνεπαγόμενη δυνατότητα αποχώρησής του), μπορεί να βλέπει τις τοπικές συνθήκες υπό το πρίσμα της απόστασης, πρίσμα που στερούνται τα γηγενή μέλη της κοινότητας. Ως εκ τούτου, συγχέει τα όρια που υπάρχουν μεταξύ ουδετερότητας και στράτευσης, αδιαφορίας και συμμετοχής. Φυσικά και ο άγνωστος ξένος μπορεί να διακηρύξει την πίστη και τη νομιμοφροσύνη του στην κοινότητα. Όμως αυτή δεν μπορεί να γίνει αντικείμενο εμπιστοσύνης. Η εμπιστοσύνη απαιτεί τη δέσμευση και ο άγνωστος ξένος μπορεί πάντα να δραπετεύσει. (BAUMAN, 1991: 59 – 60)

Συμπερασματικά λοιπόν, η κατηγορία του άγνωστου ξένου σύμφωνα με τον Μπάουμαν «καταργεί *de facto* τα ορθόδοξα και οικουμενικά εργαλεία της χάραξης της τάξης» (BAUMAN, 1991: 60) και «δεν αποτελεί τίποτα λιγότερο από την κατάρα της νεωτερικότητας» (BAUMAN, 1991: 61)

Το έθνος – κράτος των φίλων

Οι προ-νεωτερικές, μικρής κλίμακας κοινότητες χαρακτηρίζονταν από *πυκνή κοινωνικότητα* (dense sociability). Οι κοινότητες εκείνες δεν «περιείχαν» περισσότερη φιλία από ότι οι τωρινές κοινότητες, αλλά ήταν πλήρως γεμάτες από φίλους και εχθρούς, και μόνο. Οι άγνωστοι ξένοι εμφανίζονταν σπάνια – κάποιες σκιές στα σύνορα – και η κοινότητα μπορούσε αποτελεσματικά να τους κατατάξει στο σχήμα εχθρού - φίλου. Οι κοινότητες επιτελούσαν ικανοποιητικά την κοινωνικοποίηση των μελλών τους και τη συλλογική διαχείρισης της φιλίας και της εχθρότητας.

Οι συνθήκες αυτές αλλάζουν ριζικά με την έλευση της νεωτερικότητας καθώς η *φυσική πυκνότητα* (physical density) και η *πυκνή κοινωνικότητα* (dense sociability) διαχωρίζονται. Οι νέοι άγνωστοι ξένοι πλέον δεν είναι απλώς σποραδικοί επισκέπτες. Αντιθέτως, όσο τα κράτη της νεωτερικότητας προσπαθούν

να ελέγξουν όλο και μεγαλύτερες εκτάσεις, τόσο αποτυγχάνουν στην πλήρη αφομοίωση των πληθυσμών στην επικράτειά τους. Το πλήθος των άγνωστων ξένων αυξάνεται και μαζί αυξάνεται η κινητικότητα του. (BAUMAN, 1991: 62)

Όμως, το έθνος - κράτος έχει σχεδιαστεί κυρίως για να αντιμετωπίσει το πρόβλημα των εχθρών – όχι των άγνωστων ξένων. Σε αντίθεση με τη φυλή, το έθνος - κράτος πρώτα ασκεί την κυριαρχία του σε μια περιοχή και έπειτα αξιώνει την υπακοή των ανθρώπων που την κατοικούν. *«Αν οι φυλές μπορούσαν να διασφαλίσουν την απαιτούμενη κοινωνικοποίηση [ενσωμάτωση ή απόρριψη] των φίλων και των εχθρών μέσω των δίδυμων διαδικασιών της έλξης και της άπωσης, αυτό-επιλογής και αυτό-διαχωρισμού των μελών τους, τα έθνη-κράτη πρέπει να επιβάλλουν τη φιλία όταν δεν προκύπτει φυσικά.»* (BAUMAN, 1991: 62)

Στην περίπτωση του έθνους - κράτους, η κοινωνικοποίηση της φιλίας απαιτεί και λαμβάνει τη μορφή της πολιτικής κατήχησης και της άσκησης βίας, το μονοπώλιο της οποίας συγκεντρώνει το κράτος, απαιτεί τη νομική κατασκευή της πραγματικότητας και την κινητοποίηση της αλληλεγγύης των μελών ως σα να ανήκουν σε μια φαντασιακή κοινότητα. Μέσω των τεχνικών της εθνοδόμησης το νεωτερικό έθνος - κράτος προσπαθεί να δημιουργήσει εθνική, θρησκευτική, γλωσσική, πολιτισμική ομοιογένεια. *«Το έθνος - κράτος προάγει την ομοιομορφία. Ο εθνικισμός του γίνεται η θρησκεία της φιλίας»* (BAUMAN, 1991: 64)

Έθνος – κράτος και ο άγνωστος ξένος

Όμως οι προσπάθειες εθνοδόμησης και αφομοίωσης δεν ευοδώνονται. Αν το έθνος - κράτος θέλει να παράγει και ξέρει να διαχειρίζεται φίλους ή εχθρούς, η κατηγορία του άγνωστου ξένου πεισματικά αρνείται να εκλείψει ή να ενταχθεί σε έναν από τους πόλους. Αντιθέτως, οι άγνωστοι ξένοι αυξάνονται κατ' αναλογία με τους φίλους και εχθρούς που παράγει ο εθνικισμός. (BAUMAN, 1991: 65)

Η άμεση αντίδραση του έθνους - κράτους ώστε να αντιμετωπίσει το φαινόμενο των άγνωστων ξένων είναι να διατάξει τον ξένο να φύγει ώστε να εγκαθιδρυθεί εκ νέου η συνάφεια προσωπικής και χωρικής εγγύτητας. Αυτό ωστόσο

δεν είναι πραγματικά εφικτό καθώς στο λογικό άκρο της κατηγορίας του άγνωστου ξένου βρίσκεται ο άπατρις. (BAUMAN, 1991: 66) Ένας άγνωστος ξένος που διατάσσεται από παντού να αποχωρήσει, δηλαδή ένας άπατρις, σημαίνει την κατάρρευση του κόσμου των εθνών – κρατών, ενός κόσμου δηλαδή όπου ο καθένας οφείλει, πρέπει και έχει πατρίδα.

Εφόσον λοιπόν ο άγνωστος ξένος δεν μπορεί να διαταχθεί να φύγει αλλά δεν μπορεί ούτε και να γίνει δεκτός, δύο δυνατότητες ανοίγονται. Το γκέτο ή η γενοκτονία. Η γενοκτονία εξαλείφει τον άγνωστο ξένο. Και αν αυτό δεν είναι εφικτό, το γκέτο τον καθιστά *ανέγγιχτο*, ανέγγιχτο και από τους φίλους και από τους εχθρούς. Αναστέλλει την κοινωνική επαφή μαζί του και όποιο υπόλειμμα επικοινωνίας απομένει – αφού παραμένει αναγκαστικά *φυσικώς* εκεί – περιβάλλεται με τελετουργικά και απαγορεύσεις που τη ρυθμίζουν. Έτσι, ο άγνωστος ξένος προσδιορίζεται ως ο μόνιμος Άλλος, ως το διαρκές μίasma. (BAUMAN, 1991: 66)

Στον άγνωστο ξένο αποδίδεται το *στίγμα*. Η κοινότητα στιγματίζει τον άγνωστο ξένο ατομικά και την κατηγορία του άγνωστου ξένου συνολικά. «*Το στίγμα είναι το σημάδι της διάκρισης και της αναγνώρισης του.*» (BAUMAN, 1991: 66) Ο στιγματισμένος – πέρα από ό,τι είναι ή μπορεί να γίνει – είναι αυτός που πάντα φέρει το στίγμα. Ο στιγματισμένος είναι το στίγμα του.

Το στίγμα αποτελεί την κύρια άμυνα του νεωτερικού έθνους - κράτους ενάντια στην αμφισημία που σκορπίζει ο άγνωστος ξένος στην κοινότητα. Εγκαθιδρύει και τονίζει τη διαφορά του άγνωστου ξένου από όλους τους υπόλοιπους, μια μόνιμη διαφορά που δεν μπορεί ποτέ να αρθεί. (BAUMAN, 1991: 67)

Το στίγμα

Αν η νεωτερικότητα προσπαθεί να εξαλείψει την αμφισημία εντείνοντας το σχεδιασμό, η έννοια του στίγματος – του κατεξοχήν δηλαδή όπλου της

νεωτερικότητας ενάντια στην αμφισημία – αντλεί από πηγές πολύ μακριά από τη νεωτερικότητα.

Το στίγμα είναι ένα στοιχείο αμετάκλητο, ένα στοιχείο που δεν αλλάζει. Αυτός που το έχει το έχει από πάντα και δεν μπορεί να ελπίζει πως κάποια στιγμή θα πάψει να το έχει. Το στίγμα εμφανίζεται με τη γέννηση και δεν εκλείπει ούτε με το θάνατο. Έτσι, η έννοια του στίγματος αποτελεί ένα από τα ελάχιστα κατάλοιπα της φύσης που ο σχεδιαστικός και κατασκευαστικός ζήλος της νεωτερικότητας εξαιρεί και αφήνει σε μια παρθένα κατάσταση. Το στίγμα είναι το όριο πέραν του οποίου ο πολιτισμός παύει να θεωρεί πως είναι χρέος του να επιδράσει και διαμορφώσει. Το στίγμα μένει ανέγγιχτο από τον πολιτισμό και ο στιγματισμένος μένει ανέγγιχτος από την κοινωνία.

Κατά αυτό τον τρόπο, η έννοια του στίγματος αποτελεί αντίφαση της νεωτερικότητας. Αν η νεωτερικότητα είναι επανάσταση ενάντια στον νετερμινισμό και εξύμνηση της δύναμης του σχεδιασμού, το στίγμα εμφανίζεται ως η αδυναμία της να επιτύχει την απόλυτη διαμόρφωση και τελειοποίηση. (BAUMAN, 1991: 68 – 69)

Για τον Μπάουμαν, η αντιφατικότητα της επίκλησης του στίγματος στη νεωτερικότητα συνάδει με την αντίφαση που εντοπίζεται στο βασικό οργανωτικό της αξίωμα, την οργάνωση του κόσμου σε έθνη - κράτη. Τα έθνη - κράτη βασίζονται στην αρχή της αυτοδιάθεσης. Η αρχή της αυτοδιάθεσης ωστόσο αν εκταθεί ως τα λογικά της άκρα, συγκρούεται με την εξουσία του έθνους - κράτους να χαράσσει το όριο μεταξύ φίλων και εχθρών. Το όριο παγιώνει το τι μπορείς να είσαι – η αυτοδιάθεση το διεκδικεί διαρκώς.

Το στίγμα εντοπίζεται ακριβώς στο κέντρο αυτής της αντίφασης της νεωτερικής κοινωνίας. *«Αν και βρίσκεται σε πλήρη ασυμφωνία με τη λογική της νεωτερικότητας, επιβάλλεται υπογείως χωρίς να χρειάζεται τυπική νομιμοποίηση, καθώς είναι πρακτικά απολύτως αναγκαίο. Πρόκειται για μια παράδοση συμμετρία μεταξύ του στίγματος και των κατηγοριών που στιγματίζει.»* (BAUMAN, 1991: 69)

Η αντίφαση αυτή εντοπίζεται επίσης στην κατεξοχήν πολιτική στάση του νεωτερικού έθνους κράτους, την πολιτική της πολιτισμικής αφομοίωσης. (BAUMAN, 1991: 69) Η έννοια της αφομοίωσης στερεί από την έννοια του στίγματος τα θεμέλιά της. Το στίγμα δεν υπάρχει αν ο καθένας μπορεί να διαμορφώσει τη μοίρα του επιλέγοντας ενεργά την αφομοίωσή του.

Ταυτόχρονα όμως, η δυνατότητα πολιτισμικής αφομοίωσης που προσφέρει το έθνος - κράτος αποτελεί κατάφαση της κυριαρχίας της πλευράς που κάνει την πρόταση, δηλαδή του ίδιου. *«Πρόκειται μια προσφορά εξημέρωσης του ξένου, επιβεβαίωση της κατωτερότητας και του ανεπιθύμητου του τρόπου ζωής του.»* (BAUMAN, 1991: 72)

Πέραν της αφομοίωσης – η διαρκής εξορία μπροστά στις πόρτες της κοινότητας

«Το καλύτερο που μπορεί να υπάρξει ο άγνωστος ξένος είναι ένας πρώην ξένος, ένας φίλος υπό δοκιμή» (BAUMAN, 1991: 72) ή αλλιώς, *«το να είσαι άγνωστος ξένος σημαίνει πρώτα και κύρια πως τίποτα δεν είναι φυσικό»*. (BAUMAN, 1971: 75)

Ο άγνωστος ξένος είναι μια «αδιαφανής ύπαρξη.» (BAUMAN, 1971: 75) Δεν αρκεί να μάθει τους όρους της κοινότητας και να εκπαιδευτεί στις συνήθειες και τους τρόπους της. Δεν είναι η αδυναμία του να αποκτήσει τη γνώση του γηγενούς που τον συγκροτεί ως ξένο, αλλά η ίδια η υπαρξιακή του συγκρότηση ως κάποιου που δεν είναι ούτε εντός ούτε εκτός, ούτε φίλος ούτε εχθρός. Η γνώση που έχουν οι γηγενείς για τους εαυτούς τους και την κοινότητά τους είναι μη αφομοιώσιμη για αυτόν.

Ο Μπάουμαν εντοπίζει το λόγο που καθιστά αδύνατη την έξοδο από το καθεστώς του άγνωστου ξένου στη φυσικότητα (naturalness) που αποδίδεται στην ύπαρξη του γηγενούς. Ο γηγενής είναι *φυσικό* να είναι γηγενής. Είναι εκ φύσεως γηγενής. Κάποιος διαθέτει αυτή τη φυσικότητα, όσο δεν έχει ιστορία. Γιατί αν δεν έχει ιστορία, τότε βρίσκεται στην κοινότητα *από πάντα, φυσικά*. Και αν βρίσκεται από πάντα, τότε δεν μπορεί να τοποθετηθεί σε αυτή *κάποια στιγμή*, όπως ζητά ο

άγνωστος ξένος. «Το να “τοποθετηθεί” ή “συντονισθεί” σε αυτή είναι επιτελέσεις και όχι μοίρα. Και ως επιτελέσεις δεν έχουν τη φυσικότητα που απαιτείται.» (BAUMAN, 1991: 78)

Έτσι, για τον άγνωστο ξένο δεν υπάρχει και δεν προορίζεται θέση στο πολιτισμικό σύμπαν των γηγενών. Αν εισερχόταν σε αυτό, τα πάντα θα διαταράσσονταν. Στο ενδεχόμενο της εισόδου του, ο βιόκοσμος (lifeworld) των γηγενών – που το δέχονται άνευ όρων, που είναι έτσι όπως είναι, που δεν είναι ζήτημα για αυτούς, σχετικοποιείται, γίνεται αντικείμενο διερώτησης, χώρος διεκδίκησης, προβληματοποιείται. (BAUMAN, 1991: 78) Τα ευκρινή του όρια – αυτά που πρέπει να παραμένουν ως φυσικά ούτως ώστε να εκλείπει η αμφισημία – συσκοτίζονται στην επαφή τους με τον ακαθόριστο άγνωστο ξένο.

«Κάποιος δεν μπορεί να χτυπήσει την πόρτα – εκτός και αν είναι έξω» (BAUMAN, 1991: 79) Και είναι αυτή ακριβώς η τρομακτική πράξη που φέρει εις πέρας ο άγνωστος ξένος. Χτυπώντας την πόρτα, κάνει τους γηγενείς της κοινότητας να συνειδητοποιήσουν πως πράγματι κάποιος βρίσκεται εκτός – και άρα αυτοί εντός – και πως το όλον στο οποίο θεωρούσαν πως άνηκαν έχει κομματιαστεί σε δυο τμήματα. Επιπλέον, το ότι «είναι εκτός» θέτει τον άγνωστο ξένο στην κατάσταση του αντικειμενικού. Καθόσον βρίσκεται εκτός, αποτελεί ένα αποσπασμένο και αυτόνομο σημείο από το οποίο μπορούν να ειπωθούν όσοι βρίσκονται εντός και άρα να σχετικοποιηθούν.

Εξάλλου, «η πράξη της εισόδου είναι πάντα μια πράξη περάσματος, μετάβασης, αλλαγής status». (BAUMAN, 1991: 79) Είναι γενεσιουργός αιτία σύγκρουσης με έναν κόσμο, αυτόν των γηγενών, που αντλεί την αυτοπεποίθηση της συγκρότησής του από το γεγονός πως ποτέ δε μετασχηματίζεται, πως κανείς δε κινείται σε αυτόν, πως κανείς δεν μπορεί να βρει τον εαυτό του εκτός του, καθώς αποτελεί τα πάντα, φυσικά και από πάντα.

Ως συνέπεια ο άγνωστος ξένος είναι πάντα ύποπτος. Η νομιμότητα είναι κάτι δεδομένο για τους γηγενείς. Για τον άγνωστο ξένο όμως η διακήρυξη της πίστης και της νομιμοφροσύνης του προς την κοινότητα της οποίας την πόρτα χτύπησε, είναι πάντα κάτι ύποπτο. Ο άγνωστος ξένος φέρει πάντα την αμαρτία πως

κάποτε ήταν εκτός, και για αυτό πως ό,τι και να διαλέξει σήμερα, μπορεί πάντα αύριο να το απαρνηθεί. Ο ζήλος του να ταυτιστεί με το νέο του τόπο αντί να προκαλεί σιγουριά, εγείρει αμφιβολίες. Ο ζήλος του να αποδείξει πως είναι αθώος ως προς το έγκλημα της διατάραξης της κοινότητας, τον κρατά τελικά σε απόσταση.

Συνολικά λοιπόν, καταλήγει ο Μπάουμαν, για την κοσμοαντίληψη των γηγενών ο άγνωστος ξένος είναι κάτι ριζικά διαφορετικό από τον αλλοδαπό (alien) ή τον ξένο (foreigner). Σε αντίθεση με αυτούς, δεν είναι απλώς ένας νεοφερμένος ή ένα άτομο που παροδικά βρέθηκε εκτός τόπου. Δεν έχει προέλευση και δεν έχει προορισμό. Δεν ήρθε στον τόπο μας επειδή ο τόπος μας είναι ενδιάμεσος σταθμός μεταξύ των προορισμών του. *«Η ουσία του άγνωστου ξένου είναι η ανεσιτότητά του (homelessness).»* (BAUMAN, 1991: 79) Είναι ο αιωνίως περιπλανώμενος, παντού και πάντοτε δίχως σπίτι και χωρίς την ελπίδα πως κάποτε θα αφιχθεί. *«Έτσι κάθε τόπος [για τον άγνωστο ξένο] είναι απλώς σταθμός που στο μέλλον θα γίνει παρελθόν καθώς όλοι οι τόποι είναι πανομοιότυποι στην άρνησή τους, στην άρνησή τους να είναι σπίτι»* (BAUMAN, 1991: 79)

Ο άγνωστος ξένος ως ήρωας μιας νέας φιλοσοφικής προοπτικής

Ολοκληρώνοντας την ανάλυση του άγνωστου ξένου, ο Μπάουμαν θα θελήσει να αποκαταστήσει αυτόν τον αρνητικό ήρωα της αμφισημίας.

Επικαλείται τον φιλόσοφο Lev Shestov σύμφωνα με τον οποίο η αναζήτηση των φιλοσόφων για το απόλυτο και καθολικό σύστημα, την απόλυτη και καθολική τάξη, την εκρίζωση του άγνωστου και του αχαλίνωτου, προκύπτει από την επιθυμία τους για «στέρεο έδαφος» και μια «ασφαλή οικεία». Όμως αυτή η προγραμματικά αγνή προσπάθεια ακλόνητης θεμελίωσης επιφέρει ως αποτέλεσμα την περιστολή του απεριόριστου δυναμικού του ανθρώπου. (BAUMAN, 1991: 83)

Αντιθέτως, για τον Shestov (και τον Μπάουμαν), στόχος του φιλοσόφου πρέπει να είναι η διδαχή στους ανθρώπους της ζωής στην *αβεβαιότητα*, καθώς *«η καθολικότητα της αλήθειας και των κρίσεων που γεννούνται / υπάρχουν μόνο υπό περιορισμό, δεν αποτελούν παρά ένα προκάλυμμα που θρέφει τη βούληση για*

κυριαρχία και εντείνει το φόβο του ανοιχτού χώρου (open space). Μια μη ψευδής καθολικότητα θα μπορούσε να βασιστεί μόνο στην ανεσιτιότητα (homelessness).» (BAUMAN, 1991: 83)

Έτσι τα πράγματα αντιστρέφονται. Τώρα μόνο ο άγνωστος ξένος μπορεί να βρει αυτό που οι γηγενείς – γνωστοί και οικείοι – ψάχνουν εις μάτην. Η εξορία γίνεται ευλογία. Οι γηγενείς εξορίζουν τους απόβλητους ξένους στο μόνο τόπο από τον οποίο μια συνολική οπτική είναι δυνατή.

Ως εκ τούτου, ο άγνωστος ξένος προσφέρει ένα μοναδικό και οντολογικά αμφίσημο κράμα καθολικού προγράμματος και ρελατιβιστικής πρακτικής. Εκθέτει το αθεμελείωτο και καταργεί την ασφάλεια των αξιών που οι γηγενείς θεωρούν ως απόλυτες. Και ταυτόχρονα τους φέρνει σε επαφή με τη διαβρωτική δύναμη του ρελατιβισμού. (BAUMAN, 1991: 81)

Προσφέροντας φιλοξενία, αποδεχόμενοι την αμφισημία. Η μεταμοντέρνα εποχή ως αυτοσυνειδησία της νεωτερικότητας

Η θεωρητική διαδρομή που επιχειρεί ο Μπάουμαν στο «Νεωτερικότητα και Αμφισημία» είναι μια διαδρομή που διασχίζει τα ερείπια των νεωτερικών προσπαθειών για τάξη και διασάφηση του νοήματος. Στο τέλος της ανοίγεται ένας νέος ορίζοντας, αυτός της μεταμοντέρνας (post modern) εποχής, μιας κατεχοχίν αμφίσημης εποχής στην οποία συνυπάρχουν η απογοήτευση και η ελπίδα. Και ωστόσο, σύμφωνα με τον Μπάουμαν, η κοινωνική και πολιτική σκέψη της νεωτερικότητας δεν έχουν κατά μία έννοια αποτύχει. (BAUMAN, 1991: 231)

Η αποτυχημένη απόπειρα σχεδιασμού και εξάλειψης της αμφισημίας προσέφερε στη νεωτερικότητα την αυτογνωσία της. «Οι νεωτερικοί άνθρωποι ενώ πίστευαν πως διηγούνταν την αναγκαιότητα, ανέδειξαν το τυχαίο. Ενώ διηγούνταν την καθολικότητα, ανέδειξαν το τοπικό και το μερικό. Ενώ διηγούνταν μια αυτόνομη, εξω-χρονική και οικουμενική αλήθεια, ανέπτυξαν ερμηνευτικές προσδεμένες στην παράδοση, ενώ διηγούνταν τη διαύγεια των πραγμάτων ανέδειξαν το μη αποφασίσιμο (undecidable) των πραγμάτων, κατέδειξαν την

προσωρινότητα της ανθρώπινης κατάστασης, ενώ πίστευαν πως διηγούνταν τη βεβαιότητα του κόσμου, ανέδειξαν πέρα από όλα την αμφισημία της τάξης που κατασκεύασε ο άνθρωπος, ενώ ακράδαντα την ίδια στιγμή πίστευε πως διηγούνταν μια φυσική νομοτέλεια.» (BAUMAN, 1991: 231-232)

Η νεωτερικότητα, από την έναρξή της, υπήρξε μια προσπάθεια διατύπωσης και υπεράσπισης της καθολικής, απαλλαγμένης από την αμφισημία, αλήθειας. Ως τέτοια, θεώρησε την αλήθεια της δεσμευτική και νομιμοποιητική για την προσπάθειά της να εγκαθιδρύσει την τάξη των σχεδιασμών της. Το μέρος του κόσμου που υιοθέτησε το νεωτερικό πολιτισμό ως τη συγκροτησιακή του αρχή, κυριάρχησε στον υπόλοιπο κόσμο διαλύοντας την ετερότητά του και αφομοιώνοντας τα προϊόντα αυτής της διάλυσης. (BAUMAN, 1991: 232, 233)

Η αυτό-αντίληψη της νεωτερικότητας της απέδιδε το ρόλο του εντεταλμένου από το μέλλον, που εκφράζοντας την ορθολογική καθολικότητα ήταν προορισμένος να αντικαταστήσει όλες τις άλλες οντότητες και να καταργήσει τη διαφορά μεταξύ τους. Όμως αυτό που εν τέλει αποδείχθηκε ήταν πως η διαδικασία καθολικοποίησης, διασάφησης, γνώσης και χειραγώγησης του αμφίσημου, ήταν εγγενώς προβληματική, εγγενώς παρήγαγε αυτό που επιζητούσε να καταργήσει. Η προσπάθεια για την πλήρη ομοιομορφία οδήγησε σε όλο περισσότερη αμφισημία, γεμίζοντας τα νεωτερικά τοπία με όλο και περισσότερους *άγνωστους ξένους*.

Καθώς η διαπίστωση αυτή γίνεται κοινή βεβαιότητα, εμείς οι άνθρωποι της νεωτερικότητας ενώ έχουμε εκπαιδευθεί να ζούμε βάσει της αναγκαιότητας βρίσκουμε τους εαυτούς μας ριγμένους στην τυχαιότητα. Αν μπορεί να προκύψει ένας λόγος αισιοδοξίας από αυτή τη διαπίστωση, είναι η δυνατότητα που διανοίγεται κατά τον Μπάουμαν, *«να καταστήσουμε πεπρωμένο τη μοίρα της τυχαιότητας (make something a destiny by embracing the fate).»* (BAUMAN, 1991: 234)

Από την τάξη στην τυχαιότητα

Η τυχαιότητα ως πεπρωμένο μπορεί να καταστήσει δυνατή την απελευθέρωση και την αυτονομία καθώς συνεπάγεται την παραδοχή πως υπάρχουν και άλλες επιλογές που με ίση νομιμοποίηση προτιμούν τα μέλη άλλων κοινωνιών. Όσο διαφορετικές και αν είναι οι επιλογές αυτές, δεν μπορούν πλέον να γίνουν αντικείμενο αμφισβήτησης στη βάση κάτι πιο στέρεου και δεσμευτικού από την απλή επιθυμία και απόφαση για την αποδοχή τους.

Έτσι, ως «απελευθέρωση» προσδιορίζεται για τον Μπάουμαν η αποδοχή της τυχαιότητας ως επαρκούς λόγου *«να ζεις και να σου επιτρέπεται να ζεις»*. (BAUMAN, 1991: 236) Σηματοδοτεί το τέλος του τρόμου της ετερότητας και της αποστροφής της αμφισημίας. Όπως και η αλήθεια, έτσι και η απελευθέρωση δεν αποτελούν μια οντολογική ιδιότητα (την οποία νόμιζε πως διατύπωσε η νεωτερικότητα) αλλά σχέση μεταξύ των ανθρώπων. Και η σχέση που εγκαινιάζει η απελευθέρωση στην εποχή της αυτοσυνείδησης της νεωτερικότητας, ξεκινά στο τέλος του φόβου και στην αρχή της ανοχής (tolerance).

«Ο Άλλος δε θα φύγει και δε θα γίνει σαν εμένα. Μα δεν έχω τα μέσα να τον αναγκάσω να φύγει ή να αλλάξει. Είμαστε αναγκασμένοι να μοιραζόμαστε το χώρο και το χρόνο. Να γίνει η συνύπαρξη ανεκτή και άρα λιγότερο επικίνδυνη.» (BAUMAN, 1991: 236)

Ωστόσο, προειδοποιεί ο Μπάουμαν, η ανοχή από μόνη της μπορεί να καταλήξει στην αδιαφορία. Η τυχαιότητα μπορεί να λειτουργήσει απελευθερωτικά εφόσον ακολουθείται από το σεβασμό προς τις διαφορετικές επιλογές και την ετερότητα: το σεβασμό της ετερότητας του Άλλου, της ξενότητας (strangeness) του άγνωστου ξένου, την παραδοχή πως το μοναδικό / ξεχωριστό (unique) είναι το καθολικό και πως η διαρκής διαφορά είναι η κοινή μας ομοιότητα καθώς *«στη διαφορά του άλλου εντοπίζω τη δική μου διαφορά.»* (BAUMAN, 1991: 236)

Από την ανεκτικότητα στην αλληλεγγύη

Σε ένα τέτοιο πρόγραμμα, αντιτιθέμενο στο νεωτερικό πρόγραμμα, η περίπτωση του άγνωστου ξένου αποκτά κυρίαρχη θέση. Η έννοια του άγνωστου ξένου αποτελεί την επιτομή όλων των προβλημάτων που θα προκύψουν στην εφαρμογή των αρχών της ελευθερίας, της εξουσίας, του καθήκοντος, της αδελφικότητας (fraternity).

Όπως γράφει ο Μπάουμαν⁶, «ο δεσμός μου με τον άγνωστο ξένο εμφανίζεται ως υπευθυνότητα – και όχι απλά ως αδιάφορη ουδετερότητα ή ως γνωστική αποδοχή της ομοιότητας των καταστάσεών μας. Αποκαλύπτεται ως κοινότητα του πεπρωμένου και όχι ομοιότητα της μοίρας. Η κοινή μοίρα μπορεί να εκφραστεί στην αμοιβαία ανοχή, όμως το κοινό πεπρωμένο απαιτεί την αλληλεγγύη.» (BAUMAN, 1991: 236)

Μια τέτοια συνθήκη και στάση απαιτούν για τον Μπάουμαν την αίσθηση της κοινότητας και την ενσυναίσθηση του γηγενή ως προς τον άγνωστο ξένο, καθώς το σχήμα που οφείλει να αντικαταστήσει το κλασσικό πρόγραμμα της νεωτερικότητας, οφείλει να είναι ένα σχήμα που δε θα ακολουθεί κανόνες και διαταγές.

Προφανώς μια τέτοια διαδρομή φέρει πολύ μεγάλες δυσκολίες. Η βασισμένη στην τυχαιότητα αλληλεγγύη δεν μπορεί να αξιώσει το καθεστώς της αλήθειας, της αναγκαιότητας και της βεβαιότητας. Αντίστοιχα, η πορεία από την ανεκτικότητα στην αλληλεγγύη δεν μπορεί να προσδιοριστεί καθώς είναι και η ίδια αναγκαστικά τυχαία και αμφίσημη. (BAUMAN, 1991: 238)

Έτσι, η μεταμοντέρνα προσέγγιση δεν προσφέρει πρακτική γνώση. Η γνώση της τυχαιότητας δεν εξουσιοδοτεί και δεν προσφέρει ισχύ. Δε δίνει πλεονέκτημα στους πρωταγωνιστές, δεν μπορεί να επιτρέψει ή συντηρήσει την κυριαρχία αλλά ούτε και να αποτελέσει όπλο ενάντια της. Ταυτόχρονα όμως, η γνώση της μεταμοντέρνας κατάστασης είναι η μόνη που μπορεί να γεννήσει τη δυνατότητα η

⁶ Μια θέση κεντρική στην ηθική φιλοσοφία του Μπάουμαν, όπως θα δούμε στη συνέχεια.

μοίρα να γίνει πεπρωμένο και η ανεκτικότητα αλληλεγγύη και να αντιληφθεί τη γένεση της αμφισημίας ως κάτι που γεννήθηκε για να ζήσει και όχι να σκοτωθεί.

Η Νεωτερικότητα και το Ολοκαύτωμα

ή

πώς το λογικό άκρο

της βούλησης για τάξη

είναι η γενοκτονία

Το Ολοκαύτωμα ως στιγμή του αντισημιτισμού και ως συνέχεια της βαρβαρότητας

Ο Μπάουμαν χωρίζει τις θεωρίες που αναφέρονται στους λόγους που οδήγησαν στην τέλεση του Ολοκαυτώματος σε δυο γενικές προσεγγίσεις.

Η μία κλασική προσέγγιση του Ολοκαυτώματος το αντιλαμβάνεται ως ένα γεγονός που συνέβη στην *τοπικότητα* της εβραϊκής ιστορίας και ως ένα ακόμα επεισόδιο στο *συνεχές* αυτής της *τοπικής ιστορίας*. Παρουσιάζεται ως μια ιστορική στιγμή που αποτέλεσε το μεσουράνημα του ευρωπαϊκό-χριστιανικού αντισημιτισμού. *«Λαμβάνοντας υπόψη την άνευ προηγουμένου συστηματικότητά του, την ιδεολογική του ένταση, την υπερεθνική και υπερχωρική (supraspatial) έκτασή του, αποτελεί τη συνέχεια του αντισημιτισμού με άλλα μέσα και το ίδιο αποτελεί την ιστορία ενός – του πιο θάρβαρου – επεισοδίου του.»* (BAUMAN, 1989: 1) Ως τέτοιο μπορεί να καταδείξει την παθολογία της κοινωνίας όπου διαδραματίστηκε, όμως σημειώνει ο Μπάουμαν, δεν συνεισφέρει στην κατανόηση της κανονικής κατάστασης της κοινωνίας. (BAUMAN, 1989: 1) Αποτελεί μια τοπική παρέκκλιση και μια στιγμιαία εκτροπή, η τεράστια ένταση του οποίου εξαντλείται στις γραμμές ανάλυσης του αντισημιτισμού.

Ωστόσο για τον Μπάουμαν, ο αντισημιτισμός δεν αρκεί για την κατανόησή του. Ο αντισημιτισμός σε όλο το εύρος των οικονομικών, θρησκευτικών, πολιτισμικών, φυλετικών εκδηλώσεών του, στις έντονες κορυφώσεις του ή στην υποβόσκουσα παρουσία του, αποτελούσε για χιλιετίες ένα σχεδόν οικουμενικό και συνεχές φαινόμενο. Όμως, το Ολοκαύτωμα κατά τον Μπάουμαν παρουσιάζεται αίφνης στην Ιστορία, χωρίς κανένα προηγούμενο, ως μια ασυνέχεια στο συνεχές της αφήγησης του αντισημιτισμού. (BAUMAN, 1989: 2-3)

Η δεύτερη παραδεδομένη προσέγγιση, σε αντίθεση με την προσέγγιση της τοπικότητας, ταξινομεί το Ολοκαύτωμα ως ένα ακόμα αντικείμενο μιας ευρείας τάξης που περιλαμβάνει παρόμοιες περιπτώσεις σύγκρουσης και επιθετικότητας της ανθρώπινης ιστορίας εν γένει. Θεωρείται ως μια ακόμα εκδοχή του φαινομένου της ανθρώπινης βίας, ένα φαινόμενο που ακολουθεί το ανθρώπινο είδος από την πρωτόγονη ύπαρξή του έως και τώρα, ένα φαινόμενο πολιτιστικά μη εξαλείψιμο

καθότι αποτελεί φυσικό προκαθορισμό του ανθρώπινου είδους (BAUMAN, 1989: 3), και που ακριβώς για αυτό το λόγο ο πολιτισμός και η κοινωνική οργάνωση προσπαθούν κατεξοχήν να το περιορίσουν. (BAUMAN, 1989: 4)

Έτσι το Ολοκαύτωμα ανάγεται στη συνολική ιστορία κάθε γκέτο, πογκρόμ, νομικού διαχωρισμού, δίωξης ή γενικότερα άσκησης βίας. Και ο λόγος για τον οποίο συνέβη ήταν μια αλληλουχία κοινωνικών και ψυχολογικών παραγόντων που οδήγησαν στην παροδική αναστολή της επιρροής του πολιτισμού υπό την οποία κανονικά εξελίσσεται η ανθρώπινη συμπεριφορά. Το ναζιστικό καθεστώς με τα συγκεκριμένα χαρακτηριστικά του επέτρεψε τη βία να εισέλθει στο σχηματισμό που δημιουργήθηκε για να την ελέγξει, δηλαδή την κοινωνία. (BAUMAN, 1989: 4)

Για τον Μπάουμαν, η προσέγγιση αυτή υπογραμμίζει την ανθρωπιστική και εξορθολογιστική δράση της κοινωνικής οργάνωσης πάνω στις απάνθρωπες ορμές του ανθρώπου. Η κοινωνία προφυλάσσει από συμπεριφορές προ-κοινωνικές και αντί-κοινωνικές. Συνακόλουθα, οποιοδήποτε ένστικτο ηθικής μπορεί να εντοπισθεί στον άνθρωπο, αυτό είναι κοινωνικώς παραγόμενο. Έτσι, το συμπέρασμα που προκύπτει από το γεγονός του Ολοκαυτώματος είναι πως απαιτείται ακόμη καλύτερη τεχνολογία κοινωνικής μηχανικής. (BAUMAN, 1989: 4) Σε μια περισσότερο διαρρυθμισμένη και «πολιτισμένη» κοινωνία, το Ολοκαύτωμα αποκλείεται να συμβεί ξανά.

Το Ολοκαύτωμα ως στιγμή της νεωτερικότητας

Η προσέγγιση του Μπάουμαν για το Ολοκαύτωμα αντιδιαστέλλεται πλήρως στις δυο προηγούμενες. Για αυτόν, το Ολοκαύτωμα δεν αποτελεί μια αποτυχία της νεωτερικότητας αλλά ένα παράγωγό της.

Παρατηρεί πως το αρχειακό υλικό με τις ιστορίες όσων εναντιώθηκαν στο Ολοκαύτωμα με αυτοθυσία και οι οποίοι προέρχονταν από όλα τα κοινωνικά στρώματα, όλες τις ηλικιακές και εθνικές ομάδες, καταδεικνύει την αδυναμία εκ των προτέρων κάποιος να διαπιστώσει τα σημάδια της ατομικής ετοιμότητας για θυσία ή το αντίθετο. Επίσης, όσοι βοήθησαν τα θύματα των διωγμών (the rescuers)

φέρθηκαν με τρόπο που τον εκλάμβαναν ως φυσικό για αυτούς, «...*με αυθορμησία μπόρεσαν να εναντιωθούν στη φρίκη των καιρών*». (BAUMAN, 1989: 5)

Έτσι, το γεγονός πως οι άνθρωποι αυτοί προέρχονταν από όλα τα σημεία και τις κλίμακες της κοινωνικής δομής και πως οι αποφάσεις και οι πράξεις τους δε θα μπορούσαν να προβλεφθούν έξω από το πλαίσιο που τις «*κάλεσε να υπάρξουν*», οδηγεί τον Μπάουμαν στο συμπέρασμα πως η ηθική συμπεριφορά τους δεν καθοριζόταν από κοινωνικούς καθορισμούς, αλλά ενδεχομένως ακόμα και το αντίθετο. Και σε μια τέτοια περίπτωση, «*το Ολοκαύτωμα θα πρέπει τελικά να λάβει το καθεστώς αλήθειας για τη νεωτερικότητα και να πάψει να θεωρείται ως μια αναστολή της εξευγενιστικής προσπάθειάς της*». (BAUMAN, 1989: 6) ή με άλλη διατύπωση, «*το Ολοκαύτωμα απλώς αποκάλυψε ένα δεύτερο πρόσωπο της ίδιας μοντέρνας κοινωνίας, της οποίας το άλλο, πιο οικείο πρόσωπο θαυμάζουμε. Δυο πρόσωπα άνετα προσαρτημένα στο ίδιο σώμα*». (BAUMAN, 1989: 8)

Σχεδιάζοντας το Ολοκαύτωμα με τα υλικά της νεωτερικότητας

Για τον Μπάουμαν, κάθε στοιχείο του Ολοκαυτώματος προϋπήρχε των ναζί και ήταν φυσιολογικό (normal), συναφές με ό,τι ξέρουμε για τον πολιτισμό μας, το πνεύμα του, τις πρωτοβουλίες του, το όραμά του για τον κόσμο και τους τρόπους με τους οποίους επιδιώκει την ανθρώπινη ευτυχία και την τέλεια κοινωνία. (BAUMAN, 1989: 8)

Αν το έργο του Max Weber συνοψίζει τη νεωτερικότητα, η περιγραφή του για τη μοντέρνα γραφειοκρατία, το ορθολογικό πνεύμα, το αξίωμα της αποτελεσματικότητας, τον πραγματισμό της οικονομίας και της αποτελεσματικότητας, την επιστημονική ηθική και την υποβίβαση των αξιών στο πεδίο της υποκειμενικότητας καταδεικνύει πως δεν υπήρχε κάποιος μηχανισμός που θα μπορούσε να αποκλείσει την πιθανότητα της ναζιστικής υπερβολής – ούτε καν κάτι που θα μπορούσε να εγγυηθεί πως οι δραστηριότητες των Ναζί θα γίνονταν αντιληπτές ως υπερβολή. (BAUMAN, 1989: 10)

Για τον Μπάουμαν, ο χομπσιανός κόσμος του Ολοκαυτώματος δεν προέκυψε από εξορθολογικά συναισθήματα. Αντιθέτως, *«αφίχθη με το βιομηχανικά παραγόμενο όχημά του, χρησιμοποιώντας όπλα που μόνο η αναπτυγμένη επιστήμη μπορούσε να παράσχει και ακολουθώντας μια διαδρομή σχεδιασμένη από επιστημονικά διοικούμενους οργανισμούς»*. (BAUMAN, 1989: 10)

Φυσικά η ύπαρξη και μόνο του μοντέρνου πολιτισμού δεν ήταν η επαρκής συνθήκη του. Ήταν ωστόσο η αναγκαία, χωρίς την οποία δε θα νοούνταν.

Το Ολοκαύτωμα ως απόρροια μιας γραφειοκρατίας που κάνει καλά τη δουλειά της

Πιο συγκεκριμένα, ο εγκλεισμός και η κατάληξη στο Ολοκαύτωμα δεν υπήρξαν ποτέ αποφασισμένα εξ αρχής. Η ιδέα του και η υλοποίησή της ήταν αποτέλεσμα της κουλτούρας της γραφειοκρατίας που βήμα βήμα τη συνέλαβε και πραγματοποίησε.

Όπως επισημαίνει ο Μπάουμαν, η γραφειοκρατία της Γερμανίας έλαβε την αρχική εντολή να καταστήσει το Reich *«καθαρό από Εβραίους»* (Judenfrei), χωρίς η εντολή αυτή να διευκρινίζει τα μέσα επίτευξης του στόχου. (BAUMAN, 1989: 15)

Τα πρώτα σχέδια υλοποίησης του στόχου προέβλεπαν απλώς τον εκτοπισμό των Εβραίων από τη Γερμανία σε φιλικές προς αυτούς χώρες, όπως η Αυστρία. Όταν κατακτήθηκε η Αυστρία, το σχέδιο μετατέθηκε για τις ημι-αποικιακές περιοχές όπως η Πολωνία. Όμως καθώς ούτως ή άλλως υπήρχε εν γένει πρόβλημα ελέγχου των πολωνικών κτήσεων, ο Eichman συνέλαβε το *«σχέδιο της Μαδαγασκάρης»*, η οποία κερδισμένη από τον έλεγχο της Γαλλίας θα αποτελούσε τον τόπο συγκέντρωσης των Εβραίων. Το σχέδιο απεδείχθη πως δεν μπορούσε να υλοποιηθεί λόγω της τεράστιας απόστασης, του στόλου που απαιτούνταν και της παρουσίας του βρετανικού ναυτικού. Τη στιγμή που το σχέδιο εγκαταλείπεται οριστικά, σχεδόν όλη η Ευρώπη ανήκει στο Reich. Δεν υπάρχει χώρος κενός για τους Εβραίους και έτσι πλέον η φυσική εξόντωσή τους αποτελεί την πιο αποτελεσματική, ορθολογικά

και γραφειοκρατικά, πολιτική για την επίτευξη του αρχικού στόχου. (BAUMAN, 1989: 16)

Αυτό που συνάγεται από τα παραπάνω είναι πως το Ολοκαύτωμα δεν αποτέλεσε μια ανορθολογική έκρηξη των όχι ακόμα εξαλειμμένων υπολειμμάτων της προ-νεωτερικής βαρβαρότητας. Εξάλλου, το ίδιο αυτό ναζιστικό καθεστώς καταδίκασε τη «Νύχτα των Κρυστάλλων»⁷, ενώ κάθε φόνος που γινόταν χωρίς να ακολουθεί εντολές και μια οργανωμένη απόφαση, δικαζόταν ως κανονική ανθρωποκτονία. (BAUMAN, 1989: 20) *«Το Ολοκαύτωμα ήταν ένας νόμιμος κάτοικος στο σπίτι της νεωτερικότητας. Ένας κάτοικος που πουθενά αλλού δε θα μπορούσε να νιώσει στο σπίτι του παρά μόνο εκεί».* (BAUMAN, 1989: 18)

Το «σύμπαν της υποχρέωσης» και ο τόπος του Ολοκαυτώματος

Ένα δεύτερο στοιχείο που υπογραμμίζει η προσέγγιση του Μπάουμαν το οποίο και θεωρεί σύμφυτο με τη νεωτερικότητα, είναι η εξάλειψη του ηθικού χαρακτήρα της πράξης.

Η υλοποίηση του Ολοκαυτώματος υπήρξε μνημειώδη στην επίτευξη μιας τεράστιας φυσικής και ψυχικής απόστασης μεταξύ των δρώντων του και των πράξεων και συνεπειών τους. Δεν βασίστηκε μόνο στην εξασθένηση των ηθικών αναστολών αλλά ακύρωσε συνολικά την ηθική σημασία των πράξεων. Δεν επέτρεψε λίγο περισσότερο κακό να γίνει δεκτό ή μεταμφίεσε το κακό σε καλό αλλά έθεσε εκτός όλη την αξιολογική συζήτηση περί ηθικής, εξουδετερώνοντας έτσι τη σύγκρουση μεταξύ προσωπικών αντιλήψεων περί ηθικής αξιοπρέπειας και της ανηθικότητας των κοινωνικών συνεπειών της πράξης. (BAUMAN, 1989: 25)

Η απο-ηθικοποίηση αυτή στηρίχτηκε σε τρεις άξονες: πρώτον, στην κοινωνική και γραφειοκρατική πολυπλοκότητα που κατέστησαν αόρατες τις συνδέσεις των ειδικών και εξειδικευμένων πράξεων με τη γενική εικόνα που

⁷ Πρόκειται για το πογκρόμ που εξαπολύθηκε ενάντια στον πληθυσμό των Εβραίων στη Γερμανία τη νύχτα μεταξύ 9 και 10 Νοεμβρίου του 1938. Αφορμή ήταν η δολοφονία στο Παρίσι του γερμανού διπλωμάτη Ernst vom Rath από τον πολωνοεβραίο Herschel Gryuszmę που είχε γεννηθεί στη Γερμανία. Κατά τη διάρκεια του πογκρόμ σκοτώθηκαν 91 Εβραίοι και κάηκαν 267 συναγωγές.

υπηρετούσαν και δημιουργούσαν, δεύτερον, στη δημιουργία απόστασης (distancing) μεταξύ των πράξεων και των ηθικά αποτρώπων αποτελεσμάτων τους με αποτέλεσμα αυτά να καθίστανται αόρατα για τον δρώντα και τέλος με το να καταστεί αόρατη η ίδια η ανθρωπιά (humanity) των θυμάτων. (BAUMAN, 1989: 26)

Αποτέλεσμα αυτών ήταν το Ολοκαύτωμα να συμβεί έξω από το «σύμπαν της υποχρέωσης», μια έννοια που ο Μπάουμαν δανείζεται από την Helen Fein. (BAUMAN, 1989: 26)

Το σύμπαν της υποχρέωσης αναφέρεται στα όρια εκείνα που προσδιορίζουν την περιοχή της κοινωνίας εντός της οποίας μπορούν να ασκηθούν ερωτήσεις περί ηθικής που να έχουν νόημα. Στην άλλη πλευρά του συνόρου, οι ηθικές αντιλήψεις δε δεσμεύουν και ο λόγος περί ηθικής είναι άνευ νοήματος. Έτσι, το Ολοκαύτωμα υπήρξε εφικτό στο βαθμό που στάθηκε δυνατό τα θύματά του να τεθούν εκτός του σύμπαντος της υποχρέωσης, δηλαδή σε έναν τόπο όπου η ηθική δε νοείται και συνακόλουθα καταργείται η έννοια της ανθρωπιάς. Αυτό συνέβη εν προκειμένω με τη στέρηση από τους Εβραίους της ιδιότητας μέλλους στο γερμανικό έθνος και την κοινότητα του κράτους, κάτι που θα αναλύσουμε περαιτέρω στη συνέχεια.

Το γενικότερο ωστόσο συμπέρασμα, που οδηγεί τον Μπάουμαν στο συμπέρασμα πως το Ολοκαύτωμα ενδημεί στη νεωτερικότητα, είναι το ότι είναι δυνατόν να υπάρξουν τόποι εκτός του σύμπαντος της υποχρέωσης. Ακόμα περισσότερο, πως η ίδια η νεωτερικότητα δημιουργεί τις προϋποθέσεις για την ύπαρξή τους.

Η νεωτερικότητα βασίζεται στην παύση της επικοινωνίας της προσανατολισμένης σε στόχους ορθολογικής δράσης με διαδικασίες που καθορίζονται από άλλα αξιώματα και κώδικες. Η ορθολογική δράση εξαίρεται και θεωρείται πιο αποτελεσματική – και άρα επιβεβαιώνεται ως ορθολογική – όταν δρα ανεξάρτητα από περιορισμούς όπως η αμοιβαία βοήθεια, η αλληλεγγύη, η αμοιβαία υπευθυνότητα, δηλαδή μη εργαλειακές διευθετήσεις. Ακριβώς αυτή η γενική στάση είναι που κωδικοποιείται και θεσμοποιείται ως μοντέρνα γραφειοκρατία και ακριβώς η «*αποσιώπηση (silencing) της ηθικής αποτελεί τη*

θεμελιώδη προϋπόθεση για την επιτυχία του ορθολογικού σχεδιασμού της δράσης.» (BAUMAN, 1989: 29)

Ενσαρκώσεις του άγνωστου ξένου: η περίπτωση των Εβραίων

Αν λοιπόν το γεγονός του Ολοκαυτώματος δεν αποτέλεσε απλώς μια κανονικότητα στην τοπική ιστορία του αντισημιτισμού ή ένα ανορθολογικό ξέσπασμα του φυσικού, προ-κοινωνικού στοιχείου στον άνθρωπο που η κοινωνία απέτυχε να ελέγξει και καταπνίξει, αλλά αντιθέτως ένα κατεξοχήν ορθολογικό επίτευγμα της νεωτερικότητας και του σχεδιαστικού της ζήλου ενάντια στην αμφισημία και το χάος, τότε οι Εβραίοι – ως θύματα του Ολοκαυτώματος – δεν αποτελούν τίποτε άλλο από μια υλοποίηση της κατηγορίας του *άγνωστου ξένου* που είδαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο.

Ο Μπάουμαν παρατηρεί πως ο αντισημιτισμός διαφοροποιείται ριζικά σε σχέση με άλλες περιπτώσεις ενδοκοινοτικής διένεξης. Καταρχήν, ο αντισημιτισμός δεν αναφέρεται στις σχέσεις αντιπαλότητας μεταξύ δυο εδαφικά καθορισμένων ομάδων (π.χ. εθνών - κρατών) που αντιπαρατίθενται υπό ίσους όρους. Αντιθέτως, αφορά σχέσεις μεταξύ πλειοψηφίας και μειοψηφίας, ενός πληθυσμού που φιλοξενεί και ενός λαού που ζει εν τω μέσω του, διατηρώντας ξεχωριστή ταυτότητα και έτσι ικανή διακριτότητα ώστε να αποτελέσει το δεύτερο πόλο στην αντιπαράθεση μεταξύ του Γηγενή και του Άλλου. (BAUMAN, 1989: 34)

Έτσι, οι Εβραίοι ως αντικείμενα του αντισημιτισμού διατηρούν για τον Μπάουμαν το σημαντικά και ψυχολογικά διφορούμενο και αμφίσημο καθεστώς των ξένων εντός, των άγνωστων ξένων που περιτριγυρίζουν ένα ζωτικό όριο το οποίο πρέπει να μείνει ανέγγιχτο και απόρθητο. Έτσι, πιο συχνά από ό,τι όχι, ο αντισημιτισμός δε συνίστατο σε τίποτα άλλο από την εξωτερική εκδήλωση της προσπάθειας διαφύλαξης του συνόρου αυτού και των συναισθηματικών εντάσεων και πρακτικών μεριμνών που η αμφισβήτησή του δημιουργούσε. (BAUMAN, 1989: 34)

Ένα βασικό στοιχείο της εβραϊκής διασποράς, σημειώνει ο Μπάουμαν, ήταν η καθολικότητα της ανεσιτιότητάς τους (homelessness), μια ποιότητα που μοιράζονταν μόνο με τους τσιγγάνους. (BAUMAN, 1989: 34) Αυτή η μόνιμη και αθεράπευτη (incurable) ανεσιτιότητα συγκροτούσε το βασικό στοιχείο της ταυτότητάς τους. Παραδείγματος χάριν, το γεγονός πως δεν είχαν εδαφικό κράτος ήταν ο λόγος που για τον Χίτλερ οι Εβραίοι δεν μπορούσαν να συμμετάσχουν στον παγκόσμιο αγώνα εξουσίας με τη μορφή της εδαφικής κατάκτησης. (BAUMAN, 1989: 35)

Ωστόσο, τα στοιχεία αυτά της *ύπαρξης και ταυτότητας* των Εβραίων δεν είχαν την ίδια βαρύτητα καθ' όλη τη διάρκεια της ιστορίας. Στην προ νεωτερική Ευρώπη, η συγκεκριμένη ετερότητα των Εβραίων δεν εμπόδιζε τη φιλοξενία τους στην επικρατούσα κοινωνική τάξη πραγμάτων. Ήταν εφικτή καθώς η σύγκρουση που δημιουργούνταν από τις διαδικασίες χάραξης και διατήρησης των συνόρων ήταν σχετικά χαμηλής έντασης. Και ήταν ακόμα πιο εύκολη λόγω της θραυσματικής δομής της προ νεωτερικής κοινωνίας και της φυσικότητας του διαχωρισμού μεταξύ των θραυσμάτων της. *«Σε μια κοινωνία χωρισμένη σε κάστες, οι Εβραίοι ήταν απλώς άλλη μια κάστα.»* (BAUMAN, 1989: 35)

Έτσι μέχρι την έλευση της νεωτερικότητας, η ξενότητα (estrangement) των Εβραίων δεν αποτελούσε κάτι περισσότερο και διαφορετικό από τις άλλες διασκορπισμένες μονάδες που αποτελούσαν το προ νεωτερικό κόσμο, ένα κόσμο θεωρούμενο ως αμετάβλητο και θεϊκά δοσμένο.

Ο εννοιολογικός Εβραίος και ο θεολογικός Λόγος

Τα «προβλήματα» αρχίζουν με την έλευση / διαμόρφωση της νεωτερικότητας, την οποία όπως είδαμε ο Μπάουμαν προσδιορίζει ως έναν ανηλεή πόλεμο ενάντια στην αμφισημία. Οι Εβραίοι τότε εμφανίζονται ως οι κατ' εξοχήν αμφίσημοι. Ή αλλιώς, αιχμαλωτίζουν το νεωτερικό βλέμμα που αναζητεί αμφισημίες προς διασάφηση και χάος για να φέρει την τάξη.

Σε έναν κόσμο ακόμα θεολογικό, χριστιανικό οι Εβραίοι από τη μία πλευρά είναι οι αξιοσέβαστοι πατέρες του χριστιανισμού και από την άλλη οι βδελυροί αποστάτες του. Ως εκ τούτου, δεν μπορούν απλώς να απορριφθούν ως παγανιστές γιατί κάτι τέτοιο θα κλόνιζε τον ίδιο το χριστιανισμό. Δεν είναι αλλόθρησκοι που δεν προσηλυτίστηκαν ή κάποιοι που μετά τον προσηλυτισμό τους διάλεξαν την αίρεση, αλλά αυτοί που με πλήρη συνείδηση αρνήθηκαν να αποδεχθούν την αλήθεια που τους δόθηκε η ευκαιρία να αποδεχθούν.

Η παρουσία τους επομένως αποτελούσε τη διαρκή αμφισβήτηση της βεβαιότητας των χριστιανικών δεδομένων. Οι Εβραίοι δεν ήταν υπέρ ή κατά του χριστιανισμού, κάτι για το οποίο θα μπορούσε να υπάρξει απόφαση, αλλά μια διαρκής αμφίσημη παρουσία στο κέντρο του. Ήταν *συνεκτεινόμενοι* (coextensive) και *συμπίπτοντες* (coterminal) με το χριστιανισμό και για αυτό το λόγο κάτι ριζικά διαφορετικό από ένα ακόμα αναφομοίωτο μέρος του χριστιανικού κόσμου. Η διακριτότητά τους δεν έμοιαζε με αυτή των άλλων μειονοτήτων αλλά αποτελούσε πτυχή της ίδιας της χριστιανικής ταυτότητας. (BAUMAN, 1989: 37, 38) «Αποτελούσαν το *alter ego* της χριστιανικής εκκλησίας.» (BAUMAN, 1989: 38)

Άλλωστε, η ίδια η ταυτότητα του χριστιανισμού βασιζόταν και αντλούσε από την αποξένωση των Εβραίων. «*Γεννήθηκε από την απόρριψή της από τους Εβραίους και αντλούσε τη συνεχή ζωτικότητα της από την απόρριψη των Εβραίων.*» (BAUMAN, 1989: 38)

Για τους Χριστιανούς που τους φιλοξενούσαν, οι Εβραίοι ήταν συγκεκριμένα αντικείμενα καθημερινής επαφής και σχέσεων (οι Εβραίοι στο απέναντι σπίτι) ενώ ταυτόχρονα αποτελούσαν μια κατηγορία που προσδιοριζόταν ανεξάρτητα από αυτή την άμεση επαφή (οι Εβραίοι του χριστιανικού Λόγου). Έτσι, στο Λόγο του αντισημιτισμού – θεωρητικό Λόγο καθώς η αμφισημία πρώτα κατασκευάζεται ως θεωρητική κατηγορία – ο Εβραίος αποκτούσε μια μορφή η οποία συνήθως δεν είχε ουδεμία σχέση και συνάφεια με την πραγματική κατάσταση και θέση των Εβραίων στην κοινωνία. Και ακόμα περισσότερο, ο Λόγος αυτός μπορούσε να εντοπιστεί σε κοινωνίες που υπήρχαν Εβραίοι αλλά και σε κοινωνίες που δεν είχαν δει ποτέ κανέναν. (BAUMAN, 1989: 38, 39)

Έτσι, δίπλα στους Εβραίους με σάρκα και οστά, η νεωτερικότητα τοποθετεί σύμφωνα με τον Μπάουμαν, και τον «εννοιολογικό Εβραίο» (*conceptual Jew*), δηλαδή μια σημαντικά (semantically) υπερφορτωμένη κατηγορία που συμπεριελάμβανε και συνένωνε νοήματα τα οποία κανονικά όφειλαν να μένουν χωριστά, στις αντίπερα όχθες ευκρινών ορίων. Κατά αυτή την έννοια, ο «εννοιολογικός Εβραίος» γινόταν ο φυσικός εχθρός κάθε δύναμης και προσπάθειας που ήθελε να θεμελιώσει όρια και να κρατήσει σε απόσταση ό,τι αναμειγνυόμενο θα επέφερε το χάος.

Συνακόλουθα, ο «εννοιολογικός Εβραίος», αυτό το μίasma της νεωτερικότητας, επιτελούσε μια τεράστια λειτουργία στην υπηρεσία της νεωτερικότητας. Οπτικοποιούσε τις τρομακτικές συνέπειες της διάσχισης και παράβασης των συνόρων και αποτελούσε την ενσάρκωση κάθε αμφίσημης επιλογής και συμπεριφοράς. «Ο 'εννοιολογικός Εβραίος' κόμιζε το μήνυμα πως εναλλακτική σε αυτή την τάξη του 'εδώ και τώρα' δεν ήταν μια άλλη τάξη, αλλά το χάος, η ερήμωση και καταστροφή». (BAUMAN, 1989: 39) Ή όπως το διατύπωσε ο Norman Cohn και παραθέτει ο Μπάουμαν, «οι Εβραίοι ήταν οι εσώτεροι δαίμονες (*inner demons*) της Ευρώπης.» (BAUMAN, 1989: 40)

Ωστόσο, οι εβραϊκοί αυτοί δαίμονες, αν και αρχικά κατασκευάστηκαν ως κατηγορία μέσω του θεολογικού λόγου, σε καμιά περίπτωση δεν αποτελούσαν μια προ νεωτερική κατηγορία. Ήταν κατεχοχήν παράγωγο μιας νεωτερικότητας που προσπαθούσε να εξορκίσει το «δαίμονα» της αμφισημίας⁸.

⁸ Άλλωστε, παρατηρεί ο Μπάουμαν, η αλματώδης ανάπτυξη της μοντέρνας επιστημονικής μεθόδου και η τιτάνια προσπάθεια εξορθολογισμού της καθημερινής ζωής κατά την πρώτη περίοδο της νεωτερικότητας, συνέπεσε με τα πιο έντονα και βίαια επεισόδια κυνηγιού μαγισσών στην ιστορία. «Φαίνεται πως η ανορθολογικότητα των μύθων για τις μάγισσες και η καταδίωξή τους ήταν πολύ χαλαρά σχετισμένα με την ορθολογικότητα. Αντιθέτως, ήταν σχετικά με την κατάρρευση του παλαιού καθεστώτος και την ανάδυση του μοντέρνου, της μοντέρνας τάξης». (BAUMAN, 1989: 40)

Οι Εβραίοι στη no man's land των ταξικών συνόρων

Η αμφισημία της κατηγορίας των Εβραίων δεν εξαντλούνταν μόνο στο θεολογικό Λόγο, αλλά εξαπλωνόταν και στην απτή κοινωνική ζωή τους. Ανίκανοι να ανταγωνιστούν κοινωνικά και πολιτικά τους αφέντες τους λόγω του υποβιβασμένου στάτους τους, οι Εβραίοι αναζήτησαν την οικονομική επιβράβευση. Όσο όμως και αν πλούτιζαν, δηλαδή επιτελούσαν αποτελεσματικά το ρόλο τους ως οικονομικοί δρώντες, οι ανώτερες τάξεις δεν έπαυαν να τους συμπεριλαμβάνουν στις κατώτερες, τις τάξεις *«των απολίτιστων, των θρώμικων, των άπληστων, των βυθισμένων στην άγνοια»*. (BAUMAN, 1989: 42)

Ταυτόχρονα όμως, οι Εβραίοι αποτελούσαν και στόχο της κριτικής των κατώτερων τάξεων. Λόγω της οικονομικής συσχέτισής τους με τους αφέντες, οι Εβραίοι ήταν οι μόνοι εκμεταλλευτές που οι τάξεις αυτές έβλεπαν κατά πρόσωπο, εφόσον η θέση τους στην κοινωνική πυραμίδα δεν τους επέτρεπε να είναι πραγματικοί αφέντες και άρα να έχουν τη δυνατότητα μη επαφών με τους κατώτερους τους. Έτσι, και στα πλαίσια των ταξικών ανταγωνισμών που αναδύθηκαν στη νεωτερικότητα, οι Εβραίοι αποτέλεσαν τον αμφίσημο τρίτο πόλο στο μέσω δυο αμοιβαία αντιτιθέμενων στρατοπέδων, που σε κανένα δεν άνηκαν και κάθε ένα τους εναντιωνόταν. (BAUMAN, 1989: 43)

Οι Εβραίοι ως μετωνυμία του χάους

Γενικότερα, ως μια ήδη αμφίσημη κατηγορία με ταξικούς και θρησκευτικούς όρους, οι Εβραίοι μπορούσαν να ενσαρκώσουν αυτό που ο κόσμος της πρώιμης νεωτερικότητας φοβόταν πιο πολύ. Την καταστροφή της προγενέστερης τάξης πραγμάτων και την ανασφάλεια που η διάχυτη ανοικειότητα προκαλούσε. (BAUMAN, 1989: 45)

Αν κάποτε μπορούσαν να ξεχωρίσουν από τις συγκεκριμένες φορεσιές που φορούσε η κάθε κάστα, πλέον τα αμφίσημα νεωτερικά ρούχα κρύβανε ενίοτε πίσω τους Εβραίους που βαδίζανε απαρατήρητοι όλα τα σκαλιά της ιεραρχίας.

Αθεράπευτα αμφίσημοι, οι Εβραίοι βρέθηκαν εν τω μέσω της πιο μεγάλης σύγκρουσης, αυτής μεταξύ του προ-νεωτερικού κόσμου και του καινούριου μοντέρνου κόσμου του σχεδιασμού που αναδυόταν. *«Ήταν η ειρωνεία στις ιστορίες που θα επέτρεπε στις αντί-νεωτερικές φοβίες να διοχετευθούν μέσα από κανάλια και μορφές που μόνο η νεωτερικότητα μπορούσε να αναπτύξει.»* (BAUMAN, 1989: 46)

Αιτούμενοι φιλοξενίας στις πόρτες των εθνών - κρατών

Από την άλλη, ως άγνωστοι ξένοι, οι Εβραίοι θα επεδίωκαν την ανέφικτη φιλοξενία των γηγενών. Καθότι ανέστιοι, τους ενδιέφερε πολύ η έννοια του πολίτη που προωθούσε ο φιλελευθερισμός, ως δυνατότητα φιλοξενίας και αναστολή της αμφισημίας τους.

Το καθεστώς τους του μη – ανήκειν είχε δημιουργηθεί και διατηρούνταν πολιτικώς, ενώ ταυτόχρονα οι ίδιοι βρίσκονταν στο περιθώριο της κοινωνικής ζωής. Η έννοια και το δικαίωμα του πολίτη θα τους επέτρεπε να φιλοξενηθούν υπό κρατική αιγίδα – όπου γηγενείς και ξένοι θα ήταν όμοιοι πολίτες, όμως ταυτόχρονα και καθώς η έννοια του πολίτη συνδεόταν άρρηκτα με την έννοια του έθνους – κράτους, θα υπογράμμιζε την εγγενή εξωδαφικότητά τους. (BAUMAN, 1989: 50, 51)

Ωστόσο, η ελπίδα τους για πρόσκληση σε φιλοξενία θα αποδεικνυόταν ο λόγος της άρνησής της. Καθώς στην πορεία της νεωτερικότητας, η εθνική ταυτότητα γινόταν η κυρίαρχη βάση για την αυτοθέπιση (self-constitution) των κρατών, η κατηγορία των «εθνολογικών Εβραίων» θα υπονόμει τη βασικότερη διαφορά που απαιτείται για την εθνοδόμηση, τη διαφορά μεταξύ του «εμείς» και των «Άλλων».

«Σε έναν κόσμο πλήρως και εξαντλητικά χωρισμένο σε εθνικά κράτη, δεν υπήρχε χώρος για το διεθνισμό και κάθε υπόλειμμα no man's land αποτελούσε ανοιχτή πρόσκληση για επιθετικότητα. [...] Ένας κόσμος συνωστισμένος από έθνη και έθνη - κράτη ένιωθε αποτροπιασμό με το κενό. Και σε ένα τέτοιο κενό βρίσκονταν οι Εβραίοι και ένα τέτοιο κενό αποτελούσαν.» (BAUMAN, 1989: 52, 53)

Έτσι, οι Εβραίοι βρέθηκαν στη συνθήκη να αποτελούν την πλήρη εκδήλωση του άγνωστου ξένου. «Ήταν εκτός ακόμα και όταν ήταν εντός (*always on the outside even when inside*)» (BAUMAN, 1989: 53)

Δεν μπορούσαν να συμπαταχθούν με ένα κράτος αιτούμενοι εθνικότητας χωρίς να προκαλέσουν εχθρούς στα υπόλοιπα. Σε αντίθεση με την ιδιότητα μέλους όσων είχαν γεννηθεί εντός της εθνικής κοινότητας η οποία πάντα είναι κάτι φυσικό για τους γηγενείς – και πρέπει να είναι γιατί όπως είδαμε στο πρώτο μέρος, η κοινότητα πρέπει να φυσικοποιηθεί και να είναι α-ιστορική – για τους Εβραίους η ιδιότητα του μέλλους ήταν αποτέλεσμα ιστορικής επιλογής και άρα πάντα υπό ανάκληση, υποψία και αμφισβήτηση. (BAUMAN, 1989: 54)

Ως αποτέλεσμα, οι Εβραίοι επείχαν το χαρακτηριστικό ρόλο του άγνωστου ξένου που τη στιγμή που χτυπά την πόρτα, η ύπαρξή της γίνεται αντιληπτή στη συνείδηση των γηγενών, ενώ ο χτύπος ακούγεται απειλητικά υπενθυμίζοντας πως αυτός που βρίσκεται εκτός μπορεί να κρίνει ό,τι εντός θεωρείται φυσικό και πέραν της κριτικής.

Η ύπαρξή τους αμφισβητούσε τη θεμελιώδη αρχή όλων των εθνών δηλαδή τον εγγεγραμμένο ως φυσικό και κληρονομούμενο χαρακτήρα της εθνικότητας. Η ύπαρξη της αμφίσημης κατηγορίας τους αναδείκνυε και προβληματικοποιούσε την αμετάκλητη ένταση μεταξύ δυο βασικών αρχών της νεωτερικής ιδεολογίας, μεταξύ δηλαδή του εθνικισμού και της ιδέας της ελεύθερης επιλογής και αυτοδιάθεσης του ατόμου. (BAUMAN, 1989: 54, 55)

Οι Εβραίοι άγνωστοι ξένοι δε θα μπορούσαν επομένως να βρουν φιλοξενία γιατί «αποτελούσαν την αδιαφάνεια ενός κόσμου που πάσχιζε για σαφήνεια, την αμφισημία ενός κόσμου που διψούσε για βεβαιότητα.» (BAUMAN, 1989: 56)

Ο ρατσισμός ως κατηγορία της νεωτερικότητας και ως ιδεολογία των κηπουρών

Η νεωτερικότητα αν από τη μία γεννά την αμφισημία εκ της φύσεώς της, από την άλλη θέλει να την εξολοθρεύσει. Όπως είδαμε στο πρώτο μέρος, για το σκοπό αυτό επιστρατεύεται η έννοια του στίγματος η οποία στην πρακτική της ανάπτυξη οδηγεί στο ρατσισμό και αυτός με τη σειρά του στη δυνατότητα της μοντέρνας γενοκτονίας και του Ολοκαυτώματος.

Ο ρατσισμός για τον Μπάουμαν δεν είναι διαχρονικό φαινόμενο, δε βρίσκεται διαρκώς παρών στην ανθρώπινη ιστορία. Αντιθέτως, *«ως σύλληψη του κόσμου και μάλιστα ως αποτελεσματικό όργανο πολιτικής πρακτικής ήταν αδιανόητος χωρίς τις προόδους της μοντέρνας επιστήμης, τεχνολογίας και μορφών της κρατικής εξουσίας. Ως τέτοιος, ο ρατσισμός είναι αυστηρώς ένα μοντέρνο προϊόν. Η νεωτερικότητα καθιστά δυνατό το ρατσισμό.»* (BAUMAN, 1989: 61)

Αν κάτι είναι διαχρονικό είναι η διάχυτη, και μάλλον συναισθηματικής φύσεως και όχι πρακτικής, αμηχανία και αγωνία που οι άνθρωποι φυσιολογικά βιώνουν όταν συναντώνται με *«ανθρώπινα στοιχεία»* που δεν ανήκουν στην οικεία τους κατάσταση, με τα οποία η επικοινωνία δε λαμβάνει τη συνηθισμένη τροπή και ως εκ τούτου δεν μπορούν να αναμένουν την αναμενόμενη συμπεριφορά από αυτά.

Την κατάσταση αυτή ο Μπάουμαν την ονομάζει *ετεροφοβία (heterophobia)* και την εκλαμβάνει ως την επικεντρωμένη εκδήλωση μιας ακόμα πιο γενικής αγωνίας του ανθρώπου, της αγωνίας που προκαλεί το συναίσθημα πως κάποιος δεν έχει έλεγχο επί των καταστάσεων και έτσι δεν μπορεί να επηρεάσει ή προβλέψει το αποτέλεσμα της εξέλιξής τους. Έτσι, η ετεροφοβία αποτελεί συνηθισμένο και εμμενές φαινόμενο όλων των εποχών, το οποίο μάλιστα γίνεται ακόμα πιο έντονο στη νεωτερικότητα όπου οι μη ελέγξιμες συνθήκες αυξάνονται. (BAUMAN, 1989: 64)

Μάλιστα στη νεωτερικότητα η ετεροφοβία συχνά λαμβάνει τη μορφή ενός πιο συγκεκριμένου ανταγωνισμού που ο Μπάουμαν ονομάζει *εχθρότητα της αντιπαράθεσης (contestant enmity)*. (BAUMAN, 1989: 64). Η εχθρότητα της

αντιπαράθεσης γεννάται από τις ανθρώπινες πρακτικές της αναζήτησης της ταυτότητας και του σχεδιασμού των συνόρων. Σε αυτή την περίπτωση τα συναισθήματα αντιπάθειας και προσβολής του Άλλου συνοδεύουν τη διαδικασία του διαχωρισμού των δυο πλευρών. Αν η ετεροφοβία αναφέρεται στο δέος και την αγωνία μπροστά σε ό,τι είναι διαχωρισμένο και διαφορετικό, η εχθρότητα της αντιπαράθεσης αναφέρεται και συντηρεί το διαχωρισμό ως μια συνεχή διαδικασία (παραδείγματος χάριν, η εθνοδόμηση ως διαρκής ετεροπροσδιορισμός ενός έθνους – κράτους από το όμορό του).

Για τον Μπάουμαν, ο ρατσισμός διαφέρει ριζικά από τις δυο μορφές που αναφέραμε μόλις. Διαφέρει πλήρως όσον αφορά τη λογική και τον τρόπο λειτουργίας του. Δεν αφορά την ένταση των συναισθημάτων αλλά μια πρακτική της οποίας είναι μέρος και την οποία εξορθολογίζει.

Η πρακτική στην οποία αναφέρεται ο ρατσισμός είναι για τον Μπάουμαν η νεωτερική πρακτική του σχεδιασμού. Ο ρατσισμός δεν είναι τίποτε άλλο από την επιστράτευση της κοινωνικής μηχανικής και αρχιτεκτονικής, καθώς και της ιατρικής και αυτού που αποκαλεί *κοινωνική κηπουρική* (gardening) στην υπηρεσία της κατασκευής μια τεχνητής κοινωνικής τάξης, καταλύοντας εκείνα τα στοιχεία της υπάρχουσας πραγματικότητας που ούτε ταιριάζουν στην τέλεια πραγματικότητα του οράματος, ούτε έχουν την ελπίδα πως μπορούν να αλλάξουν ώστε να ταιριάζουν. (BAUMAN, 1989: 64, 65)

Κοινωνική μηχανική: περιποιούμενοι τον κήπο και φροντίζοντας το σώμα

Στο νεωτερικό κόσμο, έναν κόσμο που υπερηφανεύεται για την άνευ προηγουμένου ικανότητά του να βελτιώσει την ανθρώπινη κατάσταση αναδιοργανώνοντας τις ανθρώπινες υποθέσεις σε μια ορθολογική βάση, ο ρατσισμός εκδηλώνει την πεποίθηση πως μια συγκεκριμένη κατηγορία ανθρώπων όντων δεν μπορεί να ενσωματωθεί στην ορθολογική αυτή τάξη. Επικαλείται το στίγμα ώστε να θέσει σε αιώνια καταδίκη κάθε αμφίσημη κατηγορία που αντίκειται στο σχεδιασμό, κηρύσσοντάς την ενδημικά απρόσβλητη σε οποιαδήποτε βελτίωση.

Για τον Μπάουμαν, η νεωτερική αυτή επίκληση του στίγματος και η ταυτόχρονη επιθυμία εξάλειψής όποιου το φέρει, πηγάζει από δυο συγκεκριμένες παραμέτρους της νεωτερικότητας οι οποίες εκκινούνται από τη μοντέρνα αντίληψη της επιστήμης.

Όπως γράφει, «με τον Διαφωτισμό ενθronίζεται μια νέα θεότητα, η φύση ως οντότητα προς εξήγηση και ανάλυση σε νόμους. Παράλληλα νομιμοποιείται η επιστήμη ως η μόνη ορθόδοξη πίστη και οι επιστήμονες χρήζονται οι προφήτες και το ιερατείο της. Πλέον το κάθε τι – αξιωματικά – προσφέρεται για αντικειμενική μελέτη και κάθε τι θεωρείται πως μπορεί να καταστεί γνωστό.» (BAUMAN, 1989: 68)

Στα πλαίσια αυτά, ο ανθρώπινος χαρακτήρας, η ευφυΐα, το ταλέντο, ακόμα και οι πολιτικές τάσεις, θεωρούνταν ως καθορισμένα από τη Φύση. Το με ποιον τρόπο είναι καθορισμένα ακριβώς, αυτό αποτελεί το έργο που θα επιτελέσει η επισταμένη παρατήρηση και σύγκριση του ορατού, υλικού υποστρώματος τους αλλά και των πιο «πνευματικών» ακόμα ιδιοτήτων τους. Πλέον, *«όλα είναι σημάδια για να διαβαστούν, κώδικες που οι επιστήμονες πρέπει να σπάσουν.» (BAUMAN, 1989: 69)*

Έτσι, ακολουθώντας κατά πόδας, ο ρατσισμός δεν κάνει κάτι άλλο από το να επιδιώκει τη συστηματοποίηση της γενετικά καθορισμένης κατανομής των υλικών ιδιοτήτων των ανθρώπινων οργανισμών ως υπεύθυνων για τα ηθικά, αισθητικά και πολιτικά χαρακτηριστικά τους.

Κατά δεύτερον, η επιστημονική αυτή λογική ωθεί το νεωτερικό κόσμο προς μια ενεργητική και κατασκευαστική στάση έναντι της αναλυόμενης φύσης και έναντι του ίδιου του εαυτού του. Η επιστήμη γίνεται αντιληπτή, κυρίως και πρώτιστα, ως ένα εργαλείο κολοσσιαίας δύναμης που θα επέτρεπε στον κάτοχό της να βελτιώσει την πραγματικότητα και να την αναδιαμορφώσει σύμφωνα με τα σχέδιά του. Να τη βοηθήσει στο δρόμο της προς την τελειοποίηση.

Ως συνέπεια, η ανθρώπινη ύπαρξη και η κοινωνική συνύπαρξη καθίστανται αντικείμενα σχεδιασμού και διοίκησης, παρατήρησης και παρέμβασης. Και

προσομοιάζουν πλέον «στη βλάστηση ενός κήπου ή σε ένα ζωντανό οργανισμό που χρειάζονται διαρκή μέριμνα για να μην μολυνθούν.» (BAUMAN, 1989: 70)

Η κηπουρική (gardening) και η ιατρική συμβολίζουν κατεξοχήν αυτή την πράξη διαχωρισμού των χρήσιμων στοιχείων που προορίζονται να ζήσουν και αναπτυχθούν από τα επιβλαβή στοιχεία που οφείλουν να εξαλειφθούν.

Δεν είναι τυχαίο, παρατηρεί ο Μπάουμαν, πως η ρητορική του Χίτλερ ήταν γεμάτη από εικόνες αρρώστιας και μόλυνσης με τους Μπολσεβίκους να περιγράφονται ως σύφιλη και πανούκλα, ενώ τους Εβραίους ως βάκιλοι και παράσιτα. (BAUMAN, 1989: 71)

Εν προκειμένω, το Ολοκαύτωμα εντάσσεται για τον Μπάουμαν σε ένα πολύ ευρύτερο σχεδιασμό, την εγκαθίδρυση της χιλιετίας του Ράιχ. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει, «η επανάσταση των Ναζί ήταν μια άσκηση στην κοινωνική μηχανική σε μεγαλειώδη κλίμακα.» (BAUMAN, 1989: 66)

Εξάλλου, την εικόνα της ιατροποίησης ως μέσου για την οικοδόμηση του καθαρού και φροντισμένου κήπου, ενισχύει το γεγονός πως πολύ πριν το Ολοκαύτωμα, οι Ναζί επεδίωξαν να εξαλείψουν τους νοητικά ή σωματικά ανάπηρους Γερμανούς μέσω της ευθανασίας και ταυτόχρονα να αναθρέψουν ένα ανώτερο έθνος μέσω της ευγονικής.

Για αυτό το λόγο και η «Νύχτα των Κρυστάλλων» δέχτηκε όπως είδαμε τη καταδίκη του ναζιστικού καθεστώτος. Ο όχλος και το λιντσάρισμα αποτελούν προνεωτερικά και αναποτελεσματικά στοιχεία. Ο μαζικός σχεδιασμός – και η μαζική καταστροφή που απαιτεί – «δεν μπορεί να επιτευχθεί με την οχλαγωγία των συναισθημάτων αλλά με τη νεκρική σιωπή των αδιάφορων και των ορθολογικών σχεδιασμών τους.» (BAUMAN, 1989: 74)

Από το όραμα του σχεδιασμού στη λογική απόρροια της γενοκτονίας

Όπως γράφει ο Μπάουμαν, «το ευκαίο θα ήταν να αποδειχθεί πως όλες οι δράστες του Ολοκαυτώματος ήταν τρελοί.» (BAUMAN, 1989: 90) Στην περίπτωση αυτή, το

γεγονός του Ολοκαυτώματος θα υπονόμει αντί να επιβεβαιώνει το νεωτερικό πρόγραμμα. Όμως, όπως αποδεικνύεται, η νεωτερική γενοκτονία και το Ολοκαύτωμα εν προκειμένω, χαρακτηρίζονται από την έλλειψη αυθορμητισμού από τη μία, και τον προσεκτικό σχεδιασμό από την άλλη. Και αυτό επειδή στόχος τους δεν είναι άλλος από την εξάλειψη του τυχαίου, του μη σχεδιασμένου, του αμφίσημου.

Εν τέλει, η νεωτερική γενοκτονία είναι γενοκτονία με αυστηρά καθορισμένο σκοπό. Η εξόντωση τον αντιπάλου δεν είναι σκοπός καθ' αυτός, αλλά μέσο προς έναν άλλο, ευρύτερο και ανώτερο σκοπό. Η αναγκαιότητα της εξόντωσης προκύπτει ως απόρροια του απόλυτου αντικείμενου του σκοπού και αποτελεί απλώς ένα βήμα προς αυτόν.

Το βήμα αυτό, όσο αποτρόπαιες και αν είναι οι συνέπειές του, δεν κρίνεται ηθικά από όσους το εκτελούν. Ο σκοπός του σχεδιασμού φέρει κυρίαρχα μια αισθητική διάσταση. Την επιθυμία η πραγματοποίηση του σχεδιασμού να είναι αντίστοιχη και τόσο τέλεια όσο το πρωτότυπο όραμά της. *«Τα ζιζάνια πρέπει να ξεριζωθούν όχι επειδή είναι αυτά που είναι, αλλά λόγω αυτού που οφείλει να είναι ένας όμορφος κήπος.»* (BAUMAN, 1989: 92)

Έτσι, η νεωτερική κουλτούρα αποδεικνύεται μια κουλτούρα της *κηπουρικής*. (BAUMAN, 1989: 92) Προσδιορίζεται ως ο σχεδιασμός της ιδεώδους ζωής και της τέλει διαρρύθμισης των ανθρώπινων συνθηκών.

Πέρα από το συνολικό σχέδιο, η τεχνητή τάξη του κήπου απαιτεί εργαλεία και πρώτες ύλες. Χρειάζεται επίσης άμυνες ενάντια στον κίνδυνο που θα προκαλέσει η αταξία. Για αυτό το λόγο, η τάξη που έχει συλλάβει ο σχεδιασμός καθορίζει το τι είναι εργαλείο, τι είναι πρώτη ύλη, τι είναι άχρηστο, τι είναι άσχετο, τι είναι επιβλαβές, τι είναι αγριόχορτο.

Ταξινομεί όλα τα στοιχεία του σύμπαντός της με βάση τη σχέση τους με αυτήν. Αυτή η σχέση είναι το μόνο νόημα που τους αποδίδει και ανέχεται, και η μόνη δικαίωση – νομιμοποίηση των πράξεων του κηπουρού. Από την άποψη του

σχεδιασμού όλες οι πράξεις είναι εργαλειακές, και όλα τα αντικείμενα δράσης κρίνονται είτε ως ευνοϊκά είτε ως εμπόδια προς το σκοπό. (BAUMAN, 1989: 92)

Επομένως, οι μεγάλες γενοκτονίες της νεωτερικότητας δεν αποτελούν παρεκτροπές από την κύρια πορεία του νεωτερικού πολιτισμού. Το Ολοκαύτωμα υπήρξε, σύμφωνα με τον Μπάουμαν, παράγωγο αυτής της νεωτερικής ώθησης για ένα πλήρως σχεδιασμένο, πλήρως ελεγχόμενο κόσμο, μιας ώθησης που τελικά τέθηκε εκτός ελέγχου.

Σε καμιά περίπτωση δε συνέβη νομοτελειακά. Τον περισσότερο καιρό, η νεωτερικότητα αποτρέπεται από αυτό. Οι φιλοδοξίες της συγκρούονται με τον πλουραλισμό του ανθρώπινου κόσμου. Δεν φτάνουν ως το λογικό τέλος τους καθώς συνήθως απουσιάζει μια απόλυτη και μονοπωλιακή εξουσία που να μπορεί να παραβλέψει ή κυριαρχήσει πάνω σε όλες τις αυτόνομες και μετριοκρατικές δυνάμεις. (BAUMAN, 1989: 93)

Ωστόσο συνέβη. Έξω από την καθημερινή ροή της νεωτερικής ζωής αλλά όχι σε δυσαρμονία με αυτήν. Συναντώντας τη γραφειοκρατική και ορθολογική νεωτερικότητα και με όχημα το έθνος – κράτος, το Ολοκαύτωμα συνένωσε σε μια σπάνια σύνθεση, μερικά κανονικά, «φυσιολογικά» στοιχεία της νεωτερικότητας τα οποία συνήθως βρίσκονται διαχωρισμένα. (BAUMAN, 1989: 94)

Η Νεωτερικότητα και το Ολοκαύτωμα

ή

*πώς η νεωτερική κοινωνία
ουδετεροποιεί την ηθική παρώθηση
του ανθρώπου*

Η κοινωνική παραγωγή της ηθικής – η νεωτερικότητα ως παιδαγωγός

Το γεγονός του Ολοκαυτώματος δεν μπορεί παρά να εγείρει ηθικούς προβληματισμούς για τους ανθρώπους και την κοινωνία που το διέπραξαν. Η διερώτηση περί ηθικής είναι κομβική και διαρκής στο έργο του Μπάουμαν και αναπτύσσεται πλήρως στο βιβλίο του “Postmodern Ethics” (Μεταμοντέρνα Ηθική), (1993). Ήδη ωστόσο από το “Modernity and Holocaust” ο Μπάουμαν έχει σκιαγραφήσει την κριτική του στη νεωτερική ηθική φιλοσοφία και έχει θέσει τα βασικά σημεία για μια νέα εννοιολόγησή της ως μεταμοντέρνας.

Η βασική του θέση είναι πως η νεωτερική ηθική φιλοσοφία και οι συγκεκριμένες δέσμες και συστήματα ηθικών αρχών που προτείνει ενισχύουν την ετερονομία στο πεδίο της ηθικής. Επιπλέον, ο Μπάουμαν θεωρεί πως το Ολοκαύτωμα, ως στιγμή και όχι εξαίρεση της νεωτερικότητας, καταδεικνύει πως οι κανόνες ηθικής γύρω από τους οποίους δομείται μια κοινωνία και παράλληλα προάγει, μπορούν να οδηγήσουν σε ηθική αδιαφορία τα μέλη της και στην αναστολή της δυνατότητας της ηθικής τους ύπαρξης.

Ο Μπάουμαν αντιλαμβάνεται ως βασικό στοιχείο της νεωτερικής ηθικής, τη σύνδεση των ηθικών κανόνων με το κοινωνικό και την ανάλυσή τους βάσει κοινωνικών αιτιών. Ως θεμελιωτή αυτής της τάσης θεωρεί τον Montesquieu ο οποίος στο έργο του πρότεινε πως ένας ηθικός κανόνας προκύπτει από την παρουσία μιας συλλογικής ανάγκης την οποία και καλείται να ικανοποιήσει. Παραδείγματος χάριν, η ηθική πρόκριση της πολυγαμίας αιτιολογείται από τον Montesquieu ως απάντηση μιας κοινωνίας στον υπερπληθυσμό των γυναικών ή στο γρήγορο γήρας τους λόγω κλιματικών συνθηκών. (BAUMAN, 1989: 170, 171)

Ο Durkheim – τον οποίο ο Μπάουμαν θεωρεί τη βασική επιρροή στο Λόγο περί ηθικής στη νεωτερικότητα – θα πάρει τη σκυτάλη από τον Montesquieu και την εθνογραφική του προσέγγιση. Για τον Durkheim η ηθική δεν προκύπτει ως ορθολογική ανταπόκριση στις ανάγκες των μελλών μιας κοινωνίας αλλά ως *υποχρεωτικότητα*. Όπως συμπυκνώνει ο Μπάουμαν, «για τον Durkheim ένας ηθικός κανόνας είναι κανόνας επειδή τα μέλη της κοινωνίας είναι πεπεισμένα για την ισχυρή και δεσμευτική του παρουσία.» (BAUMAN, 1989: 171)

Για τον Μπάουμαν, η μετατόπιση αυτή δεν αποτελεί τίποτε άλλο από μια «οικογενειακή διαφωνία» στην προσέγγιση της ορθολογικής εξήγησης της ηθικής και τη λογική του κοινωνιολογικού αναγωγισμού. (BAUMAN, 1989: 172) Επρόκειτο για μια μετατόπιση της έμφασης από τις ατομικές στις κοινωνικές ανάγκες και μάλιστα σε μια ανώτερη μορφή ανάγκης η οποία λαμβάνει προτεραιότητα κατά τη νεωτερική περίοδο. Η ανάγκη αυτή είναι η ανάγκη της κοινωνικής ολοκλήρωσης και ενσωμάτωσης (social integration). Έτσι, κάθε ηθικό σύστημα διαμορφώνεται και προορίζεται να υπηρετεί τη διαρκή ύπαρξη και διατήρηση της ταυτότητας μιας κοινωνίας. Και επιπλέον, κάθε ηθικό σύστημα αντλεί τη συνεκτική του δύναμη από τις διαδικασίες της κοινωνικοποίησης, της επιβράβευσης και τιμωρίας.

Κατά αυτόν τον τρόπο, ο Durkheim καθιστά ακόμα πιο κυκλική την κοινωνιολογική εξήγηση. (BAUMAN, 1989: 172) Αν το μόνο θεμέλιο ύπαρξης της ηθικής είναι η βούληση της κοινωνίας και η μόνη της λειτουργία είναι να επιτρέπει στην κοινωνία να επιβιώσει, τότε οποιαδήποτε ουσιοκρατική προσέγγιση αποκλείεται από την ατζέντα των κοινωνικών επιστημών. (BAUMAN, 1989: 172)

Επιπλέον, η κοινωνία γίνεται αντιληπτή ως η μόνη ενεργός δύναμη παραγωγής ηθικής, κάτι που συνοψίζεται στις εξής δυο θέσεις: «Ο άνθρωπος είναι ηθικό ον επειδή ζει στην κοινωνία» και «η ηθικότητα μπορεί να εντοπισθεί μόνο εντός της κοινωνίας». Ως συνέπεια, η ηθική δυνατότητα του ανθρώπου εγκαινιάζεται με την υποταγή του στην κοινωνία, μια υποταγή που για αυτό το λόγο γίνεται αυτομάτως η συνθήκη της απελευθέρωσής του. (BAUMAN, 1989: 172)

Η θέση αυτή επικοινωνεί με τη θεωρία του Thomas Hobbes και εντάσσεται στην παράδοσή της. Η ελευθερία του ανθρώπου νοείται ως η απελευθέρωση από τις τυφλές δυνάμεις της φύσης και η κοινωνία ως η απελευθερωτική εξάρτηση του ανθρώπου. Ως εναλλακτική σε αυτήν δεν αντιπαραβάλλεται η ανθρώπινη αυτονομία αλλά μια προ – κοινωνική, *κατάσταση της φύσης*, η οποία διέπεται από τις εγωιστικές, ανηλεείς και απειλητικές ορμές του ανθρώπου. Η συνομολόγηση της κοινωνίας, διασώζει τον άνθρωπο από τον πόλεμο όλων εναντίων όλων.

Η λογική αυτή μαστίζεται κατά τον Μπάουμαν από αντιφάσεις. Η πίστη στην κοινωνία ως εξευγενιστική δύναμη, προϋποθέτει πως η προ-κοινωνική κατάσταση

χαρακτηρίζεται από την ανηθικότητα. Όμως για τον Durkheim οι πράξεις είναι ανήθικες επειδή απαγορεύονται από την κοινωνία. Δεν τις απαγορεύει η κοινωνία επειδή είναι ανήθικες. (BAUMAN, 1989: 173)

Αν από την άλλη η κοινωνία είναι το μόνο πεδίο όπου μπορεί να αρθρωθεί ένας Λόγος περί ηθικής, τότε εξ ορισμού κάθε προ - κοινωνικό ή α - κοινωνικό κίνητρο δεν μπορεί να είναι ηθικό και επομένως δεν μπορούμε να μιλήσουμε για μια πρωταρχική υπαρξιακή κατάσταση του ανθρώπου ως ηθικού όντος. Κατά αυτή την έννοια, οποιαδήποτε ανήθικη συμπεριφορά του ανθρώπου μπορεί να θεωρηθεί ως μια στιγμή αναστολής της επίδρασης της κοινωνίας, ως μια εκδήλωση αντικοινωνικότητας που ξέφυγε από την επιτήρηση της κοινωνίας και του πολιτισμού. (BAUMAN, 1989: 174)

Ωστόσο, μια τέτοια προσέγγιση ανοίγει το δρόμο σε έναν απόλυτο ηθικό ρελατιβισμό. Όπως γράφει ο Μπάουμαν αναφερόμενος εν προκειμένω στο Ολοκαύτωμα, *«αν η διάκριση καλού και κακού, σωστού και λάθους επαφιόταν μόνο στις κοινωνικές ομάδες που έχουν τη δυνατότητα να καθορίσουν τον κοινωνικό χώρο υπό την επίβλεψή τους, δε θα υπήρχε χώρος που θα νομιμοποιούσε την καταγγελία για ανηθικότητα προς τους δράστες του Ολοκαυτώματος, καθόσον αυτοί σε καμιά στιγμή της δράσης τους δεν είχαν παραβιάσει τους κανόνες που επέβαλε η δική τους κοινωνική ομάδα.»* (BAUMAN, 1989: 176) Αν δεν είχε ηττηθεί η Γερμανία, δε θα είχε αναδυθεί ποτέ το Ολοκαύτωμα ως πρόβλημα. Αντιθέτως, λόγω της ήττας της το Ολοκαύτωμα προβληματικοποιήθηκε και προέκυψε η ανάγκη αντιμετώπισης του προβλήματος που έθετε.

Για τον Μπάουμαν, το ότι οι καταδίκες των Ναζί έγιναν αντιληπτές ως κάτι άλλο από εκδίκηση δείχνει πως υπάρχουν θεμέλια υπερ-κοινωνικά ή α-κοινωνικά όπου ο Λόγος περί ηθικής μπορεί να έχει νόημα, καθώς ειδάλλως οι δίκες δε θα αποτελούσαν παρά τη σύγκρουση δυο ηθικών συστημάτων εξίσου νομιμοποιημένων (ή ανομιμοποιήτων) που η έκβασή της θα κρινόταν από το κριτήριο της ισχύος. (BAUMAN, 1989: 177)

Επιπλέον για τον Μπάουμαν, το γεγονός του Ολοκαυτώματος και της εναντίωσης κάποιων σε αυτό (όπως είδαμε νωρίτερα) καταδεικνύει πως η ηθική

συμπεριφορά, η ηθική δυνατότητα του ανθρώπου μπορεί να εκδηλωθεί σε αντίθεση και ανυποταξία προς τις κυρίαρχες κοινωνικές αρχές και ως δράση που αψηφά την κοινωνική αλληλεγγύη και ομοφωνία του Durkheim.

Ακόμα και αν καταδικάζεται από σύσσωμη την ομάδα, η συμπεριφορά του ατόμου μπορεί σε πείσμα να παραμένει ηθική. Οι ομάδες μπορούν να προτείνουν συστήματα ηθικής, δεν μπορούν όμως να αξιώνουν το τελικό Λόγο περί ηθικής. Έτσι, τα επιβεβλημένα συστήματα ηθικής που βασίζονται στις κοινωνίες ενός εγγενώς πλουραλιστικού και ετερογενή κόσμου μπορούν να είναι μόνο ρελατιβιστικά. Ωστόσο, καταλήγει ο Μπάουμαν, ο ρελατιβισμός αυτός δεν ισχύει για την ικανότητα του ανθρώπου να διακρίνει το σωστό από το λάθος. Αντιθέτως, πρόκειται για μια ικανότητα που πρέπει να θεμελιωθεί σε κάτι άλλο πέραν του συλλογικού ασυνειδήτου της κοινωνίας, κάθε κοινωνίας. (BAUMAN, 1989: 178)

Εξάλλου, η ύπαρξη κάθε κοινωνίας προϋποθέτει της ύπαρξής της, την ύπαρξη της ηθικής δυνατότητας του ανθρώπου ακριβώς όπως προϋποθέτει την ανθρώπινη βιολογική συγκρότηση, τις φυσιολογικές ανάγκες και τις ψυχολογικές ορμές. Ως εκ τούτου, η διαδικασία της κοινωνικοποίησης δεν παράγει την ηθική δυνατότητα του ανθρώπου αλλά τη διαχειρίζεται. Και η ηθική δυνατότητα του ανθρώπου δε γεννά μόνο συγκεκριμένες ηθικές αρχές οι οποίες στη συνέχεια αναπαράγονται παθητικά από τις κοινωνικές διαδικασίες, αλλά ταυτόχρονα γεννά και την ικανότητα αντίστασης στις διαδικασίες αυτές, «[...] ώστε στο τέλος η εξουσία και η υπευθυνότητα για τις ηθικές επιλογές να βρίσκεται εκεί που κατοικούσε από την αρχή: εντός του ανθρώπου» (BAUMAN, 1989: 178)

Μπάουμαν και Levinas: η ηθική του προσώπου και του *είναι-για-τους-άλλους*

Ο Μπάουμαν επιδιώκοντας ένα διαφορετικό θεμέλιο κατανόησης της ηθικής δυνατότητας του ανθρώπου, βασίζεται στην ηθική φιλοσοφία του Emmanuel

Levinas η οποία προκρίνει ως υπαρξιακή κατάσταση του ανθρώπου το *είναι – για – τους – άλλους (being for others)*⁹.

Βάση της φιλοσοφίας του Levinas είναι η διατύπωση του Ντοστογιέφσκυ πως «είμαστε όλοι υπεύθυνοι για όλα και για όλους τους ανθρώπους και εγώ πιο πολύ από όλους τους άλλους». (BAUMAN, 1989: 182) Κατά αυτή την έννοια, το *είναι – για – τους – άλλους* αποτελεί το πρωταρχικό και μη εξαλείψιμο στοιχείο της ανθρώπινης ύπαρξης. Έτσι, το *είναι – με – άλλους (being with the others)*, η διατύπωση της κοινωνίας, βασίζεται και σημαίνει πριν από οτιδήποτε άλλο την υπευθυνότητα. «Καθώς ο Άλλος στρέφει το βλέμμα του προς εμένα, είμαι υπεύθυνος για αυτόν, χωρίς καν να απαιτείται να έχω αναλάβει αυτή την ευθύνη κατά την αντίληψή του» (LEVINAS στο BAUMAN, 1989: 182) Επιπλέον, «ο Άλλος δεν είναι κοντά σε μένα απλώς χωρικά ή κοντά ως γονιός, αλλά με πλησιάζει ουσιαστικά όσο νιώθω τον εαυτό μου, δηλαδή όσο είμαι υπεύθυνος για αυτόν. Είναι μια δομή που καθόλου δε μοιάζει με την προθετική σχέση στην οποία η γνώση προσδένει το αντικείμενο – αδιάφορο τι είναι το αντικείμενο αυτό, το ενδεχομένως και ανθρώπινο. Η εγγύτητα δεν περιέχεται σε αυτή την προθετικότητα. Δεν περιέχεται στο γεγονός πως ο Άλλος είναι γνωστός για μένα.» (LEVINAS στο BAUMAN, 1989: 182)

Ή όπως διευκρινίζει ο Μπάουμαν, «η υπευθυνότητά μου είναι άνευ όρων. Δεν εξαρτάται από την πρωθύστερη γνώση μου για τις ποιότητες του αντικειμένου που αντικρίζω. Προηγείται μιας τέτοιας γνώσης. Δεν εξαρτάται από την έχουσα ίδιον συμφέρον (*interested*) πρόθεση μου προς το αντικείμενο αλλά προηγείται. Ούτε η γνώση, ούτε η προθετικότητα δημιουργούν την εγγύτητα με τον Άλλο, αυτόν τον συγκεκριμένο ανθρώπινο τρόπο ύπαρξης με τους άλλους (*togetherness*).» (BAUMAN, 1989: 182)

Έτσι, η υπευθυνότητα καθίσταται η ουσιαστική, πρωταρχική και θεμελιώδης δομή της υποκειμενικότητας του ανθρώπου. Η υπευθυνότητα σημαίνει «υπευθυνότητα για τον Άλλο» και επομένως υπευθυνότητα «για αυτό που δεν είναι χρέος μου ή για αυτό που δε με αφορά». (BAUMAN, 1989: 183)

⁹ Emanuel Levinas, *"Ethics and Infinity: Conversations with Philippe Nemo"*, Duquesne University Press, 1982

Ως εκ τούτου, η υπαρξιακή υπευθυνότητα, το μόνο ουσιαστικό νόημα της υποκειμενικότητας, του να είσαι υποκείμενο, για τον Levinas και τον Μπάουμαν, δεν έχει ουδεμία σχέση με την υποχρέωση που προκύπτει από μια συμβατική σχέση (contractual obligation) – παραδείγματος χάριν, *νιώθω υπεύθυνος λόγω του ότι προβλέπεται*. Επίσης, δεν έχει ουδεμία σχέση με τον υπολογισμό ενός αμοιβαίου, ανταποδοτικού οφέλους. Δε βασίζεται σε οποιαδήποτε έκφραση αμοιβαιότητας προθέσεων με τον Άλλο ή επιβράβευσης από την πλευρά του της υπευθυνότητας μου απέναντί του – παραδείγματος χάριν, *κατ' αρχήν νιώθω υπεύθυνος και προσδοκώ αντίστοιχη υπευθυνότητα*. Επίσης, δεν έχει ουδεμία σχέση με την ανάληψη υπευθυνότητας υπό τις διαταγές μιας ανώτερης δύναμης, είτε πρόκειται για ένα ηθικό κώδικα που επικυρώνεται από τη θρησκεία είτε για ένα νομικό κώδικα που επικυρώνεται από το κράτος – παραδείγματος χάριν, *πρέπει να είμαι υπεύθυνος ώστε να αποφύγω την κόλαση ή τη φυλακή*.

Έτσι, ακριβώς λόγω του τι δεν είναι η υπευθυνότητα, δε γίνεται αντιληπτή ως βάρος (burden). Αντιθέτως φυσικοποιείται, βρίσκεται παρούσα από τη γέννηση του υποκειμένου. *«Γίνομαι υπεύθυνος καθώς συγκροτώ τον εαυτό μου σε υποκείμενο. Το ότι γίνομαι υπεύθυνος είναι η ίδια η συγκρότησή μου ως υποκείμενου. Και ως τέτοια, η ευθύνη προς τον Άλλο είναι δικιά μου, μόνο δικιά μου υπόθεση.»* (BAUMAN, 1989: 183) Συνακόλουθα, δεν είναι συμμετρική σχέση. *«Είμαι υπεύθυνος για τον Άλλο, χωρίς να περιμένω την αμοιβαιότητά του, ακόμα και αν [λόγω της υπευθυνότητάς μου προς αυτόν] είναι να πεθάνω. Η αμοιβαιότητά του είναι δική του υπόθεση.»* (BAUMAN, 1989: 183)

Το σημείο αυτό του επιχειρήματος – ή ίσως καλύτερα μιας φαινομενολογίας της ηθικής – είναι το σημείο που ο Μπάουμαν θα βασίσει τη προσέγγιση του για την ηθική σημασία της τέλεσης του Ολοκαυτώματος και για τη σχέση νεωτερικότητας και ηθικής.

Εφόσον η υπευθυνότητα αποτελεί την υπαρξιακή κατάσταση (existential mode) του ανθρώπινου υποκειμένου, η ηθικότητα (morality) αποτελεί την πρωταρχική δομή της διυποκειμενικής σχέσης στην πιο αρχετυπική της μορφή, ανεπηρέαστη από τους – αδιάφορους για την ηθική του Levinas και του

Μπάουμαν – παράγοντες του συμφέροντος, του ορθολογικού υπολογισμού, της μεγιστοποίησης της ωφελιμότητας, του εξαναγκασμού.

Η ουσία της ηθικότητας, αντιθέτως, αποτελεί το καθήκον προς τον Άλλο¹⁰, ένα καθήκον που προηγείται κάθε έννοιας συμφέροντος. Έτσι, οι ρίζες της ηθικότητας εκτείνονται πολύ πιο πέρα από τις κοινωνικές διευθετήσεις, δηλαδή της δομές της κουλτούρας και της κυριαρχίας. «[...] όταν αυτές τίθενται, η ηθικότητα είναι ήδη εκεί.» (BAUMAN, 1989: 183)

Επιπλέον, η υπευθυνότητα, το δομικό δηλαδή στοιχείο κάθε ηθικής συμπεριφοράς, προκύπτει από την εγγύτητα, την εγγύτητα με τον Άλλο ως Πρόσωπο. «Η εγγύτητα προς τον Άλλο ως Πρόσωπο σημαίνει υπευθυνότητα, η υπευθυνότητα σημαίνει εγγύτητα προς τον Άλλο ως Πρόσωπο.» (BAUMAN, 1989: 184) Τίποτα από τα δυο δεν μπορεί να νοηθεί μόνο του. Το Πρόσωπο του Άλλου καλεί την υπευθυνότητά μου και αυτή με συγκροτεί. Και ως συγκροτημένο δια της υπευθυνότητας υποκείμενο αναγνωρίζω το Πρόσωπο του Άλλου.

Στη συνέχεια, ο Μπάουμαν προβαίνει σε μια ανθρωπολογική εκτίμηση. Πιστεύει πως η αρχετυπική και καθολική ανθρώπινη κατάσταση χαρακτηρίζεται από την αποστροφή προς το φόνο, τις αναστολές στο να προκαλείς δυστυχία, την εσωτερική ώθηση παροχής βοήθειας στα ανθρώπινα όντα που βρίσκονται στη σφαίρα της εγγύτητας. (BAUMAN, 1989: 185) Και αν αυτή η εκτίμηση είναι σωστή ή έστω εύλογη, τότε το Ολοκαύτωμα συνέβη επειδή οι Ναζί κατάφεραν να ουδετεροποιήσουν την επίδραση αυτής της πρωταρχικής ανθρώπινης κατάστασης. (BAUMAN, 1989: 185)

Από την ηθική της εγγύτητας στη γραφειοκρατική απόσταση: η νεωτερική ουδετεροποίηση της ηθικής παρόρμησης

Πιο συγκεκριμένα, η ουδετεροποίηση αυτή απαιτεί μια σειρά από μεταλλαγές. Η διάχυση ή αναστολή της υπευθυνότητας απαιτεί την παύση της ηθικής παρώθησης και αυτή αναγκαία απαιτεί την αντικατάσταση της εγγύτητας με ένα φυσικό ή

¹⁰ Καθήκον πλήρως διακριτό από την έννοια της υποχρέωσης.

πνευματικό διαχωρισμό, με κάποιας μορφής κοινωνική απόσταση. «Αν η ηθική ιδιότητα της εγγύτητας είναι η υπευθυνότητα, η ηθική ιδιότητα της κοινωνικής απόστασης είναι η έλλειψη της ηθικής σχέσης.» (BAUMAN, 1989: 184) Ή αλλιώς, «η υπευθυνότητα καταδικάζεται στη σιωπή όταν η εγγύτητα διαβιβρώσκεται. Αυτή η απόσταση είναι που καθιστά εφικτό χιλιάδες να σκοτώνονται ενώ εκατομμύρια παρακολουθούν το φόνο χωρίς να διαμαρτύρονται.» (BAUMAN, 1989: 184)

Η δυνατότητα θραύσης της εγγύτητας είναι μια δυνατότητα που κατά τον Μπάουμαν προσφέρει η νεωτερικότητα χάρις τα γραφειοκρατικά και τεχνολογικά επιτεύγματά της. Χάρις σε αυτά, οι Ναζί κατάφεραν να διαπράξουν το Ολοκαύτωμα. Και τα επιτεύγματα αυτά έκαναν προϋπόθεση της διάπραξης του Ολοκαυτώματος όχι την ηθική κινητοποίηση των Γερμανών ενάντια στους Εβραίους, αλλά την ουδετεροποίηση της καθημερινής τους στάσης προς αυτούς. (BAUMAN, 1989: 185)

Η σημασία της εγγύτητας για την ηθική συμπεριφορά φαίνεται έκδηλα στο απόσπασμα από ομιλία του Himmler που παραθέτει ο Μπάουμαν:

«"Ο λαός των Εβραίων πρέπει να εξολοθρευθεί" λέει κάθε μέλλος του κόμματος. "Είναι σαφές, είναι μέρος του προγράμματος μας, αφανισμός των Εβραίων, θα το κάνουμε." Και έπειτα έρχονται τα ογδόντα εκατομμύρια των καλών Γερμανών και ο καθένας τους γνωρίζει και από έναν αξιοπρεπή Εβραίο. Φυσικά όλοι οι υπόλοιποι είναι γουρούνια, μα αυτός είναι Εβραίος πρώτης τάξης.» (στο BAUMAN, 1989: 187)

Στην ομιλία αυτή που με απογοήτευση ο Himmler απεύθυνε στους δήμιους υπ' ευθύνη του, φαίνονται οι δυο παράλληλες εικόνες των Εβραίων που συνυπάρχουν κατά την περίοδο του ναζισμού. Μια προσωπική και βιωματική εικόνα του καθενός για τον Εβραίο γείτονά του και μια εικόνα θεωρητική που αναφέρεται στον εννοιολογική Εβραίο, την κατασκευή που είδαμε νωρίτερα.

Όπως παρατηρεί ο Μπάουμαν, «αυτό που φαίνεται να κρατά τις προσωπικές εικόνες και τα αφηρημένα στερεότυπα χωριστά και τα προστατεύει από τη σύγκρουση που θα ήταν αναπόφευκτη με τους κανόνες της λογικής, είναι η ηθική

διαπότιση της πρώτης άποψης και ο παντελώς ηθικά ουδέτερος θεωρητικός χαρακτήρας της δεύτερης.» (BAUMAN, 1989: 187)

Οι προσωπικές – βιωματικές εικόνες συλλαμβάνονται στο πλαίσιο της εγγύτητας και συνύπαρξης και ως εκ τούτου κινητοποιούν την υπευθυνότητα. Κατά αυτό τον τρόπο, περιβάλλονται από έναν «παχύ ηθικό τοίχο» που ο Μπάουμαν θεωρεί πως είναι αδιαπέραστος από απλώς αφηρημένα επιχειρήματα. (BAUMAN, 1989: 187-188)

Ο «Άλλος» ως μια αφηρημένη κατηγορία δεν επικοινωνεί «με τον Άλλο που εγώ ξέρω», δηλαδή τον εγγύ Άλλο. Ο δεύτερος βρίσκεται στο βασίλειο της ηθικής, *«κατοικεί στο σημαντικό (semantic) σύμπαν του καλού και του κακού, που πεισματικά αρνείται να υποταχθεί στο Λόγο της αποτελεσματικότητας και της ορθολογικής επιλογής.»* (BAUMAN, 1989: 188)

Έτσι, οι Εβραίοι έπρεπε να απομακρυνθούν από τον ορίζοντα της καθημερινής ζωής των Γερμανών, να εξοριστούν από τα δίκτυα των προσωπικών συναναστροφών, να μεταμορφωθούν πραγματικά και στην πράξη στην αφηρημένη κατηγορία του μεταφυσικού, εννοιολογικού εβραίου. Η διαδικασία αυτή που θα εναρμόνιζε τις δυο εικόνες, θα οδηγούσε νομοτελειακά στην απώλεια της προστασίας που η φυσική ηθικότητα της εγγύτητας παρέχει. (BAUMAN, 1989: 189)

Μεθοδικά, οι Ναζί εκτέλεσαν ένα ένα τα παραπάνω βήματα. Τα πρώτα μέτρα της πολιτικής της απομόνωσης των Εβραίων ελήφθησαν χωρίς μεγάλη διαμαρτυρία από τη κοινή γνώμη, γιατί το τμήμα του Εβραϊκού πληθυσμού που βρισκόταν σε στενή επαφή με τους Γερμανούς, δεν είχε συμπεριληφθεί στους αρχικούς διαχωρισμούς. Στη συνέχεια, τα επόμενα μέτρα θέσπιζαν μικρές διακρίσεις οι οποίες δε φαίνονταν και πάλι να εισβάλλουν στη σφαίρα της εγγύτητας. Μόνο όταν οι διαδοχικοί νόμοι διάκρισης συσσωρεύτηκαν και μετέτρεψαν όλους τους Εβραίους σε κοινωνικούς παρίες, αποστερημένους πλήρως από κάθε συνηθισμένη κοινωνική επικοινωνία με την πλειονότητα του πληθυσμού, τότε μόνο ήταν εφικτές οι εκτοπίσεις και η εξολόθρευση όλων των Εβραίων χωρίς να κινδυνεύει η κοινωνική δομή του καθεστώτος. (BAUMAN, 1989: 190)

Η πολιτική της διάκρισης με τους διαρκείς ορισμούς της (ποιος είναι Άρειος, ποιος είναι Εβραίος) έθετε το στίγμα. Όπως κάθε ορισμός διαχώριζε την ολότητα σε δυο μέρη και σε κάθε μέρος αντιστοιχούσε ακριβώς ό,τι δεν αντιστοιχούσε στο άλλο. Οι διαδοχικοί διαχωρισμοί ανεπαίσθητα μα σταθερά περιέστελλαν τη σφαίρα της εγγύτητας ή σύμφωνα με τον όρο της Helen Fein που αναφέραμε προηγουμένως, εξόριζαν τα θύματά τους από το *σύμπαν της υποχρέωσης*.

Τέλος, τη διαδικασία της δημιουργίας κοινωνικής απόστασης, ολοκλήρωσε η συγκέντρωση. Για τη θυματοποιημένη ομάδα, δηλαδή το στιγματισμένο μέρος, και όλους τους υπόλοιπους δεν υπήρχε πλέον σημείο συνάντησης των βιόκοσμών τους. Ό,τι συνέβαινε σε μια από τις δυο ομάδες, ήταν παντελώς αδιάφορο για την άλλη. Όπως γράφει ο Μπάουμαν, «δεν είχε νόημα που εύκολα να μπορούσε να μεταφραστεί στο λεξιλόγιο της ανθρώπινης επαφής.» (BAUMAN, 1989: 191). Έτσι, η τελική εξόντωση, το Ολοκαύτωμα, σε καμιά περίπτωση δεν αποτέλεσε ένα απρόβλεπτο βήμα αλλά μια λογική κατάληξη.

Ηθική ετερονομία και νεωτερικότητα. Υπό τη σκιά του Ολοκαυτώματος

Εν τέλει, το ηθικό νόημα του Ολοκαυτώματος είναι η κατάδειξη του εγγενούς κινδύνου της βιομηχανικής και γραφειοκρατικής νεωτερικότητας να καταστεί συνηθισμένη η ηθική αδιαφορία αναφορικά με τις πράξεις που δε συνδέονται άμεσα με τη σφαίρα εμπειρίας του ατόμου. Η νεωτερική τεχνολογική κοινωνία προεκτείνει την εμβέλεια των ανθρώπινων πράξεων και συνεπειών τους σε ένα σημείο εξωτερικό από αυτό που ο Μπάουμαν ονομάζει «*ηθική ορατότητα*» (*moral visibility*), δηλαδή το εύρος εντός του οποίου μπορούμε να κάνουμε ηθικές εκτιμήσεις και να νιώσουμε ηθικές αναστολές.

Τα βασικά χαρακτηριστικά της νεωτερικότητας που οδηγούν στην ηθική «αδιαφοροποίηση» (*social adiarphorization*) της κοινωνίας είναι κατά τον Μπάουμαν η κοινωνική παραγωγή της απόστασης που εξασθενεί την ορμέφυτη τάση για ηθική υπευθυνότητα, η υποκατάσταση της ηθικής από την τεχνική υπευθυνότητα που συγκαλύπτει την ηθική σημασία μιας πράξης, οι τεχνικές συγκέντρωσης και

διαχωρισμού που επεμβαίνουν βίαια στη σφαίρα της εγγύτητας και εν τέλει, ενδεχομένως και το πλέον σοβαρό για τον Μπάουμαν, η αρχή της κυριαρχίας των εθνών – κρατών που ιδιοποιούνται την *ηθική εξουσία (ethical authority)* πάνω στα μέλη τους και τα ετεροκαθορίζουν¹¹.

Όμως, η αυτονομία της ηθικής συμπεριφοράς είναι τελική και μη αναγώγιμη αφού προκύπτει από την απλή παρουσία του Άλλου ως πρόσωπου. Δεν υπηρετεί κανέναν σκοπό έξω από την ίδια αφού ο Άλλος δεν μπορεί να κάνει τίποτα και είναι η αδυναμία του που προκαλεί την υπευθυνότητά μου. Δεν μπορεί να κωδικοποιηθεί ή να αποτιμηθεί, αφού ο Άλλος δε μπορεί να απειλήσει, να τιμωρήσει, να επιβραβεύσει. Έτσι «η ηθική γίνεται μια στιγμή γενναιοδωρίας» και ως εκ τούτου αυτόνομη. (BAUMAN, 1989: 214)

Η απάντηση της γραφειοκρατικής οργάνωσης του νεώτερου κράτους στην αυτονομία της ηθικής συμπεριφοράς δίνεται από τον εργαλειακό ορθολογισμό και την αντικατάσταση της άνευ προϋποθέσεων ηθικής παρόρμησης από το νόμο και το συμφέρον. Οι δρώντες οφείλουν να δικαιολογήσουν τη συμπεριφορά τους είτε βάσει των στόχων τους, είτε βάσει των κανόνων που ακολούθησαν ενώ ο χώρος που πραγματικά συμβαίνει η ηθική πράξη εξορίζεται στη σφαίρα του ιδιωτικού και του α-κοινωνικού. (BAUMAN, 1989: 215)

Έτσι, απόρροια της ηθικής ετερονομίας είναι η ελαχιστοποίηση του Άλλου σε αντικείμενο των συμφερόντων και ιδιοτελών προθέσεών μας, και ενίοτε σε αντικείμενο προς εξολόθρευση

¹¹ Όπως χαρακτηριστικά σημειώνει ο Bauman, η σύγκρουση μεταξύ ηθικού νόμου και πολιτικού νόμου που αρχετυπικά περιγράφει ο Σοφοκλής, δεν υποχωρεί αλλά αντιθέτως ανακύπτει όλο και πιο συχνά στη νεωτερικότητα. (BAUMAN, 1989: 199)

Μέρος Β΄

Μετανεωτερικήτητα

*Ρευστή Νεωτερικότητα /
Αναζητώντας την Πολιτική*

ή

πώς τα αντικείμενα του νεωτερικού σχεδιασμού

ρευστοποιούνται και η δημόσια σφαίρα

αποικίζεται από το ιδιωτικό

Περί ρευστών και στερεών: μια μεταφορά για τη νεωτερικότητα

Η νεωτερικότητα αλλάζει σύμφωνα με τον Μπάουμαν – οι τελευταίες δεκαετίες του 20^{ου} αιώνα σηματοδότησαν μια νέα φάση στην ιστορία της. Δεν πρόκειται όμως για μια ξεκάθαρη ρήξη αλλά για μια ταυτόχρονη συνέχεια και ασυνέχεια. Για αυτό το λόγο, τη νέα αυτή φάση διαλέγει να μην την προσεγγίσει με έναν προσδιορισμό που περιέχει το συνθετικό «μετά», όπως μεταμοντέρνα / μετανεωτερική κοινωνία ή μεταβιομηχανική κοινωνία, ούτε με έναν προσδιορισμό που να συνεπάγεται την τελική κατάληξη της νεωτερικότητας, όπως ύστερη νεωτερικότητα. Αντιθέτως, διαλέγει μια μεταφορά, αυτή της στερεότητας και της ρευστότητας, ώστε να ερμηνεύσει τη μεταλλαγή εντός του ίδιου. Για τον Μπάουμαν, η νεωτερικότητα περιλαμβάνει τη στέρεη φάση της και τη ρευστή της φάση. Και εδώ και κάποιες δεκαετίες έχουμε εισέλθει στη ρευστή της φάση, στη ρευστή νεωτερικότητα.

Στις εισαγωγικές σελίδες του έργου του «Ρευστή Νεωτερικότητα» (Liquid Modernity) προσδιορίζει τη μεταφορά της στερεότητας / ρευστότητας που θα χρησιμοποιήσει εν συνεχεία περιγραφικά και αναλυτικά. Και αρχίζει από το λεξικό και τις ετυμολογίες του.

«Τα ρευστά σώματα σε αντίθεση με τα στερεά δεν μπορούν εύκολα να διατηρήσουν το σχήμα τους. Ούτε παγιώνουν (fix) το χώρο, ούτε προσδένουν (bind) το χρόνο. Ενώ τα στερεά έχουν ξεκάθαρες χωρικές διαστάσεις, άρα ουδετεροποιούν την επίδραση και υποβιβάζουν τη σημασία του χρόνου, τα ρευστά δε διατηρούν κάποιο σχήμα επί μακρώ και είναι διαρκώς έτοιμα να το αλλάξουν. Για αυτά μεγαλύτερο ρόλο διαδραματίζει η ροή του χρόνου, παρά ο χώρος που τυγχάνει να καταλαμβάνουν. Κατά μια έννοια, τα στερεά ακυρώνουν το χρόνο, ενώ για τα ρευστά αντιθέτως, είναι κυρίως ο χρόνος που μετράει.

«[...] [Τα ρευστά] βγαίνουν άθικτα από την επαφή τους με τα στερεά, ενώ τα στερεά – εάν εξακολουθούν να παραμένουν στερεά – αποκτούν υγρασία.»

«[...] λόγω της μεγάλης τους κινητικότητας, τα ρευστά συνδέονται με την έννοια της ελαφρότητας και ακόμα και αν είναι βαρύτερα από πολλά στερεά, έχουμε ωστόσο την τάση να τα φανταζόμαστε ως ελαφρύτερα από οτιδήποτε

στέρεο. Συνδέουμε την «ελαφρότητα» ή την «έλλειψη βάρους» με την κινητικότητα και την ασυνέπεια.» (BAUMAN, 2000: 2)

Όπως βλέπουμε, βασικά χαρακτηριστικά της μεταφοράς στερεότητα και ρευστότητας είναι η έμφαση στη μορφή και τις μεταλλαγές της, στη σχέση χρόνου και χώρου, η έννοια της ροής αλλά και της παγίωσης, η επικέντρωση και η διάχυση *(το στερεό βρίσκεται εκεί, το ρευστό χύθηκε παντού)*, η αντίληψη της εξουσίας και του κύρους *(που παραδοσιακά ταυτίζονται με το βάρος και το συμπαγές)*. Επιπλέον, το μεταφορικό αυτό σχήμα δίνει στο Μπάουμαν μια διαλεκτική ερμηνευτική. Αν η στερεότητα και η ρευστότητα γίνονται αντιληπτές ως αντιθετικές ιδιότητες, ταυτόχρονα δεν παύουν να αποτελούν ιδιότητες, αλληλένδετα στάδια της ίδιας ύλης *(το στέρεο ρευστοποιείται, το ρευστό στερεοποιείται)*. Εξάλλου, το στέρεο μπορεί να φέρει τη ρευστότητα εντός του *(υγρασία)* και το ρευστό όσο ψύχεται να αποκτά στερεούς πυρήνες.

Η στέρηση νεωτερικότητας

Κατ' αρχήν, σύμφωνα με τον Μπάουμαν, δεν είναι μόνο οι τελευταίες δεκαετίες της εποχής μας που τα στερεά ρευστοποιούνται. Κατά μία έννοια, συνολικά η νεωτερικότητα αναφέρεται σε αυτή τη διαδικασία. Χαρακτηριστικά αναφέρει το Κομμουνιστικό Μανιφέστο των Μαρξ και Ένγκελς που περιλαμβάνει τη φράση «λειαίνοντας τα στερεά» (*melting the solids*) και αναφέρεται στην κοσμογονία που επιφέρει το μοντέρνο πνεύμα στον παραδοσιακό κόσμο. Ωστόσο, κατά τον Μπάουμαν, η πρώτη αυτή φάση της νεωτερικότητας – στην οποία εντάσσεται και ο Μαρξ ή οι σοσιαλιστικές επαναστάσεις – δεν ήθελε να εξαλείψει τη στερεότητα δια παντός, αλλά αντιθέτως να οικοδομήσει ένα «θαυμαστό καινούριο κόσμο» που απαλλαγμένος από τα στερεά της παράδοσης θα οικοδομούσε νέα στερεά. Αν τα παραδοσιακά στερεά βρίσκονταν σε κατάσταση αποσύνθεσης και αυτό-ρευστοποιούνταν, τα στερεά που θα ανακάλυπτε ή εφεύρε η νεωτερικότητα θα ικανοποιούσαν το όνειρο μιας διαρκούς, μιας στέρεης στερεότητας. (BAUMAN, 2000: 3)

Για τον Μπάουμαν, το βασικό κινούν της πρώτης νεωτερικότητας ήταν το πνεύμα του ορθολογισμού που έλαβε δυο κύριες εκδηλώσεις, την εργαλειακή ορθολογικότητα και τον οικονομισμό. Το πνεύμα του ορθολογισμού ήρθε σε σύγκρουση και ρευστοποίησε τους παραδοσιακούς δεσμούς και τα συστήματα εθιμικού δικαίου, γέννησε την επιχείρηση και εξασθένησε το νοικοκυριό. Επιπλέον, η κυριαρχία της ορθολογικής εργαλειακότητας έθεσε ως βάση της κοινωνίας την οικονομία και ετεροκαθόρισε τις άλλες σφαίρες της κοινωνικής ζωής ως εποικοδόμημα, μειώνοντας τη σημασία τους. (BAUMAN, 2000: 4)

Έτσι, οι πρώτες νεωτερικές και ορθολογικές κοινωνίες όσο περισσότερο περίπλοκες γινόντουσαν, τόσο μεγαλύτερα επίπεδα *ακαμψίας*, μη-αλλαγής αποκτούσαν καθώς το πνεύμα της εργαλειακότητας αναπαρήγαγε την οικονομική τάξη πραγμάτων. Παραδόξως, σημειώνει ο Μπάουμαν, η συνθήκη της στερεότητας δεν επετεύχθη με τη στέρηση – σε ένα πρώτο επίπεδο – της ελευθερίας επιλογής των δρώντων. (BAUMAN, 2000: 5) Ως απελευθερωμένα και ορθολογικά άτομα, οι άνθρωποι ήταν ελεύθεροι να λάβουν αποφάσεις στο αντίστοιχο υποσύστημα της όλο περιπλοκότερης κοινωνίας στο οποίο άνηκαν. Ωστόσο, το συνολικό σύστημα, *το σύστημα του ορθολογισμού*, αυτό-αναπαραγόταν βάσει των αρχών της καταπολέμησης της αμφισημίας, του κοινωνικού σχεδιασμού και της βούλησης για τάξη (*will to order*), όπως είδαμε στα προηγούμενα κεφάλαια. Και τα υποσυστήματα του, όπου οι άνθρωποι διήγαγαν τις ζωές τους, ανάγονταν ευθέως σε αυτό.

Η ρευστή νεωτερικότητα

Πλέον, ο Μπάουμαν θεωρεί πως η ρευστοποίηση – η οποία στο ύστερο έργο του θεωρείται ως ακόμα πιο εγγενές χαρακτηριστικό της νεωτερικότητας από τη βούληση για τάξη – έχει αγγίξει τα νεωτερικά στερεά, αυτά που κάποτε έμοιαζε πως θα έμεναν ακλόνητα για πάντα.

Πιο συγκεκριμένα, ο στόχος της κατασκευής μια νέας και καλύτερης τάξης που θα αντικαταστήσει την παλιά και προβληματική, δε βρίσκεται άλλο στην

ατζέντα, «τουλάχιστον στην ατζέντα της σφαίρας όπου παραδοσιακά εντοπίζεται το πολιτικό.» (BAUMAN, 2000: 6) Αυτό που λειώνει στη ρευστή νεωτερικότητα είναι οι δεσμοί που παραδοσιακά πρόσδεαν τις ατομικές επιλογές με τις συλλογικές επιδιώξεις.

Αν η πρώτη ρευστοποίηση που κατήγαγε η νεωτερικότητα στον παραδοσιακό κόσμο αντικατέστησε το σύστημα των καστών με το σχηματισμό των τάξεων οι οποίες και περιέβαλαν τις προοπτικές των ανθρώπων και καθόριζαν το εύρος των ρεαλιστικών στρατηγικών ζωής, σήμερα που η ρευστοποιητική δύναμη της νεωτερικότητας στρέφεται προς την ίδια τη νεωτερικότητα, τέτοιοι σχηματισμοί πλέον απουσιάζουν.

«Σήμερα κινούμαστε από τους προκατενεμμένους σχηματισμούς και τις ομάδες αναφοράς προς μια “οικουμενική σύγκριση” όπου ο προορισμός των προσπαθειών συγκρότησης του ατόμου είναι εγγενώς ακαθόριστος.» (BAUMAN, 2000: 8) Έτσι, αυτό που ρευστοποιείται πλέον είναι οι μεγάλοι σχηματισμοί, Αφηγήσεις και Λόγοι της νεωτερικότητας που λειτουργούσαν ως συστήματα αναφοράς του ατόμου και της κοινωνίας. Ως εκ τούτου, «η νεωτερικότητά μας μετατρέπεται σε μια ιδιωτικοποιημένη εκδοχή της νεωτερικότητας» ενώ «το απόμακρο και απρόσιτο των συστημικών δομών και το αδόμητο, ρευστό καθεστώς των άμεσων πολιτικών της ζωής (*life politics*) προκαλούν ριζικές αλλαγές στην ανθρώπινη κατάσταση.» (BAUMAN, 2000: 8)

Ο βασικός λόγος για αυτή τη μεταλλαγή – αλλά και απόρροιά της – είναι σύμφωνα με τον Μπάουμαν η αλλαγή της σχέσης μεταξύ χώρου και χρόνου, μια αλλαγή που δεν έχει προηγούμενο στην ιστορία του ανθρώπινου πολιτισμού.

Η κατάκτηση του στέρεου χώρου με το εργαλείο του χρόνου

Αρχικά, ο χρόνος και ο χώρος ταυτίζονταν στη βιωματική εμπειρία του ανθρώπου. Οι λέξεις «μακριά» και «κοντά», «σύντομα» και «αργά» σήμαιναν σχεδόν το ίδιο: πόση προσπάθεια απαιτούνταν από έναν άνθρωπο ώστε να διασχίσει μια συγκεκριμένη απόσταση. Για την κοινή αντίληψη «χώρος» ήταν ό,τι μπορείς να

διασχίσεις σε ένα δεδομένο χρόνο και «χρόνος» ήταν ό,τι απαιτείται για να διασχίσεις ένα συγκεκριμένο χώρο.

Μόνο με την εφεύρεση και εφαρμογή κάτι άλλου πέρα από τη δύναμη των ανθρώπινων και ζωικών μυών που αλλάζουν την πρακτική της μετακίνησης και προσφέρουν διαφορετικές δυνατότητες ταχύτητας παύει για τον Μπάουμαν η *προϊστορία του χρόνου* και αρχίζει η ιστορία του. *«Η ιστορία του χρόνου ξεκινά με τη νεωτερικότητα. Περισσότερο ίσως από κάθε τι η νεωτερικότητα είναι η ιστορία του χρόνου, είναι η εποχή που ο χρόνος έχει ιστορία.»* (BAUMAN, 2000: 110)

Οι αστρονόμοι και οι φιλόσοφοι της νεωτερικότητας αρχίζουν να στοχάζονται πάνω στο χώρο και το χρόνο με έναν νέο τρόπο. Ο Νεύτωνας δίνει έμφαση στην επιτάχυνση, ενώ ο Καντ θέτει το χρόνο και το χώρο ως δυο υπερβατικές, διακριτές και αμοιβαία ανεξάρτητες κατηγορίες της ανθρώπινης νόησης. Και είναι η κατασκευή των οχημάτων και των μηχανών που διασπούν την ενιαία σχέση χώρου και χρόνου της πρακτικής καθημερινότητας και επιτρέπουν τον ανεξάρτητο στοχασμό και εννοιολόγησή τους. (BAUMAN, 2000: 111)

Έτσι, ο χρόνος παύει να είναι ένα προσαρτημένο στοιχείο της απόστασης, κάτι άκαμπτο και στερεό. Αντιθέτως, γίνεται μια ιδιότητα της τεχνικής του *ταξιδεύειν*, των τεχνικών της κίνησης και μετακίνησης. Μετατρέπεται σε *«ένα πρόβλημα που οι άνθρωποι μπορούν να εφεύρουν, χτίσουν, προσαρτήσουν, χρησιμοποιήσουν, ελέγξουν.»* (BAUMAN, 2000: 111) Πλέον, γίνεται παράγοντας ανεξάρτητος από τις αδρανείς και αμετάβλητες διαστάσεις της ξηράς και της θάλασσας. Διαφοροποιείται από το χώρο γιατί σε αντίθεση με αυτόν μπορεί να αλλάξει και να γίνει αντικείμενο χειρισμού. Ο εργαλειοποιημένος χρόνος της νεωτερικότητας γίνεται *«ο δυναμικός παράγοντας διάρρηξης (disruption) της σχέσης χρόνου και χώρου»* (BAUMAN, 2000: 111)

Ό,τι η νεωτερικότητα ονομάζει ως «κατάκτηση του χώρου» σημαίνει στην ουσία χρήση του χρόνου. Σημαίνει γρηγορότερες μηχανές και επομένως επιταχυμένη κίνηση. Η επιτάχυνση της κίνησης γίνεται ο τρόπος διεύρυνσης του χώρου καθώς *«αυξάνει την ικανότητα του χρόνου να περιέχει χρόνο, επιμηκύνοντας τα διαστήματα χώρου που οι μονάδες χρόνου επιτρέπουν να διασχιστούν»*

(BAUMAN, 2000: 9) Η ιδέα της ταχύτητας και της επιτάχυνσης δε σημαίνουν τίποτε άλλο από τη μεταβλητότητα της σχέσης χρόνου και χώρου και την ικανότητα του ανθρώπου να την τροποποιήσει. Έτσι, «ο χώρος γίνεται το τρόπαιο και ο χρόνος το εργαλείο» (BAUMAN, 2000: 113)

Για να αυξηθεί η αξία του τροπαίου, πρέπει να βελτιωθούν τα εργαλεία. Πρέπει να εξαληφθεί ο μη παραγωγικός, αδρανής, κενός και άρα σπαταλημένος χρόνος. Ή αλλιώς, να πυκνωθεί ο χώρος ώστε κάθε κίνηση του χρόνου να έχει αποτέλεσμα.¹²

Έτσι, η στέρηση νεωτερικότητα γίνεται ο ύμνος του βάρους που εμπλουτίζει το χώρο, που αντλεί ή επενδύει σε αυτό ό,τι μπορεί περισσότερο. Για τον Μπάουμαν, μπορούμε να αφηγηθούμε αυτή τη φάση της νεωτερικότητας αφηγούμενοι την ιστορία των βαρέων μηχανών και επιβλητικών εργοστασίων, των σιδηροδρόμων και των αυτοκρατοριών. Πρόκειται για μια εποχή εμμονής με το χώρο και την κατάκτησή του. Ο πλούτος και η εξουσία θεωρούνται ριζωμένες στο έδαφος και η πολιτική εξουσία οφείλει να ελέγχει κάθε σημείο του χώρου. Και από την άλλη, ό,τι δεν μπορεί να ελέγξει κηρύσσεται μια *no man's land*¹³. (BAUMAN, 2000: 114)

Παράλληλα, η λατρεία του χώρου γινόταν εφικτή χάρη στην κανονικοποίηση και ομαλοποίηση (routinization) του χρόνου, δηλαδή τη μέτρηση, οργάνωση, συνδυασμό, έλεγχο του.¹⁴ Η κανονικοποίηση του χρόνου επέτρεπε τη στέρηση συγκρότηση του χώρου και τον ενέτασσε σε μια ομογενοποιητική λογική. «Στην κατάκτηση του [στέρεου] χώρου, ο χρόνος έπρεπε να παραμένει εύκαμπτος και ελατός. Και επιπλέον, διαρκώς να συρρικνώνεται μέσω της αύξησης της ικανότητας “καταβρόχθισης χώρου” ανά μονάδα του.» (BAUMAN, 2000: 115)

Για αυτό το λόγο ο Μπάουμαν θεωρεί πως το φορντιστικό εργοστάσιο αποτελεί διπλή μετωφυμία για τη σχέση χώρου και χρόνου της στέρεης

¹² Ο Μπάουμαν θεωρεί ορόσημο αυτής της αντίληψης τον Καρτέσιο και την ταυτοποίηση της ύπαρξης με τη χωρικότητα. (BAUMAN, 2000: 113)

¹³ Επίσης διατύπωση ορόσημο αυτής της περιόδου είναι το ότι «η φύση απεχθάνεται το κενό» (BAUMAN, 2000: 114)

¹⁴ Τεχνικές που έχει περιγράψει ενδελεχώς ο Michel Foucault στις αναλύσεις του για την πειθαρχική κοινωνία.

νεωτερικότητας. Αν από τη μία το μέγεθος των κτηρίων του πρόσδενε στο έδαφος, στο χώρο το κεφάλαιο, οι τεχνικές των διαδικασιών παραγωγής του πρόσδεναν αντίστοιχα τους εργαζόμενους στην κορδέλα παραγωγής, δηλαδή στο χρόνο.

Η εκμηδένιση του χρόνου και η ρευστοποίηση του χώρου. Το κέρδος της στιγμής ή η απώλεια του αιώνιου

Σήμερα, στη *μαλακή*, ρευστή νεωτερικότητα συμβαίνει μια βαθύτατη αλλαγή. Αν καθ' όλη τη διάρκεια της νεωτερικότητας ο χώρος ήταν στενά συνδεδεμένος με το χρόνο και μάλιστα ως ο ισχυρός όρος της σχέσης, πλέον ατροφεί και φεύγει από το παιχνίδι, μια μεταβολή που όπως επισημαίνει ο Μπάουμαν μεταμφιέζεται ως *εκμηδένιση του χρόνου*. (BAUMAN, 2000: 117)

Πλέον, στην ηλεκτρονική εποχή, ο χώρος μπορεί να διασχιστεί σχεδόν κυριολεκτικά σε μηδενικό χρόνο. Η διαφορά του «μακριά» και του «κοντά», του «εδώ» και του «εκεί» έχει ακυρωθεί. Και έτσι, ο χώρος δεν μπορεί πια να θέσει όρια στη δράση και τα αποτελέσματά της. Χάνει τη στρατηγική του αξία.

Επιπλέον, ο χρόνος γίνεται στιγμιαίος και άμεσος. Η χρονική απόσταση που χώριζε την αρχή και το τέλος συρρικνώνεται. Υπάρχουν μόνο στιγμές, σημεία χωρίς διαστάσεις. Ο χρόνος παύει να έχει τη μορφολογία ενός συνεχούς, το χαρακτήρα ενός συνόλου στιγμών.

Συνακόλουθα, η αλλαγή στην ιστορία του χρόνου αλλάζει και την ιεραρχία μεταξύ βραχυχρόνιου και μακροχρόνιου. Αν η στέρη νεωτερικότητα προέκρινε την αιώνια διάρκεια ως το κύριο κίνητρο και αρχή της ανθρώπινης δράσης, η ρευστή νεωτερικότητα αντιπροτείνει το στιγμιαίο ως το απόλυτο ιδεώδες. Αν η στέρη νεωτερικότητα παρήγαγε αντικείμενα σχεδιασμένα να έχουν μεγάλη διάρκεια ώστε να προσπαθήσουν να εμπραγματώσουν την αφηρημένη ιδέα της αιωνιότητας, η

ρευστή νεωτερικότητα παράγει εφήμερα αντικείμενα που θα εξαφανιστούν τη στιγμή της κατανάλωσής τους¹⁵.

Για τον Μπάουμαν αυτή η στροφή του ανθρώπινου βλέμματος από το αιώνιο στο στιγμιαίο ενδέχεται να αποτελέσει μια πολιτισμική ανακατάταξη πολύ μεγαλύτερη από αυτές που σηματοδότησαν ο καπιταλισμός ή η νεωτερικότητα. Παραδοσιακά ο πολιτισμός συνίστατο στο να γεμίζει την ανθρώπινη ζωή με ίχνη αιωνιότητας, να αναζητεί τη συνέχεια στην ασυνέχεια, τη σταθερότητα στη μετάβαση και έτσι να υπερβαίνει τα όρια που θέτει η ανθρώπινη θνητότητα, τοποθετώντας του θνητούς ανθρώπους στην υπηρεσία της αθάνατης ανθρωπότητας.

Έτσι, η κομβική αυτή αλλαγή δεν μπορεί παρά να επηρεάσει ριζικά τη συνείδηση του υποκειμένου, τη φύση της ανθρώπινης συνύπαρξης, το χαρακτήρα της έννοιας της συλλογικότητας, την ισορροπία δημόσιου και ιδιωτικού, τις οικονομικές και κοινωνικές διευθετήσεις¹⁶. (BAUMAN, 2000: 126)

Το βάρος του κόσμου στις πλάτες του ατόμου: η ριζική εξατομίκευση στη ρευστή νεωτερικότητα

Ο Μπάουμαν ξεκινά με τη διαπίστωση του Alain Touraine πως *«σήμερα έχουμε το τέλος του προσδιορισμού του ανθρώπου ως κοινωνικής ύπαρξης που καθορίζεται από την κοινωνική του θέση η οποία και καθορίζει τη συμπεριφορά και τις πράξεις του.»*¹⁷ Αντιθέτως, για τον Μπάουμαν οι δρώντες αναζητούν πλέον την υπεράσπιση της πολιτισμικής και ψυχολογικής τους ιδιομορφίας εντός τους, εντός του ατόμου και όχι σε κοινωνικούς θεσμούς και σε καθολικές αρχές. Καθώς τίποτα δεν είναι δεδομένο στην ατομική συνθήκη, τα άτομα ασταμάτητα αναστοχάζονται τη θέση και τις πράξεις τους, χωρίς όμως αυτό να επαρκεί ώστε να συλλάβουν το σύνολο

¹⁵ Ενδεικτική για αυτή την τάση είναι κατά τον Μπάουμαν η σημερινή πεποίθηση πως η χρήση αντικειμένων πέραν της ημερομηνίας χρήσης τους ή η μη αντικατάστασή τους από νεότερες και βελτιωμένες εκδοχές τους αποτελεί ένδειξη υστέρησης. (BAUMAN, 2000: 126)

¹⁶ Ενδεικτικά ο Μπάουμαν αναφέρει τις θεωρίες της ορθολογικής επιλογής που έχουν εισβάλει στο πεδίο των πολιτικών επιστημών και οι οποίες αποπλαισιώνουν τις πράξεις του δρώντα από τις συνέπειές τους και εν γένει από το ιστορικό πλαίσιο. (BAUMAN, 2000: 128)

¹⁷ Alain Touraine, *"Can We Live Together, Equal and Different?"*, European Journal of Social Theory, November 1998, p.177

των περίπλοκων μηχανισμών που συνδέουν τις πράξεις με τα αποτελέσματα, τους καθορισμούς των αποτελεσμάτων και τη συγκρότηση των μηχανισμών αυτών. (BAUMAN, 2000: 22, 23)

Οι δυο κύριοι λόγοι για αυτή τη μεταβολή είναι πρώτον, η κατάρρευση της πίστης της στέρεης νεωτερικότητας πως υπάρχει ένα τέλος στη διαδρομή που ήθελε να καλύψει, μια εποχή που ο προγραμματικός της σχεδιασμός θα έφτανε στην οριστική του υλοποίηση και άρα σε μια τελική και καλή κοινωνία όπου η αμφισημία θα εξαλειφόταν, οι ανθρώπινες υποθέσεις θα γίνονταν διαφανείς και ο άνθρωπος θα είχε την απόλυτη κυριαρχία στη φύση και στα δεινά του.

Έτσι, ο κλονισμός της πίστης στη μακροχρόνια ποιότητα του χρόνου, στην ιδέα της προόδου και επομένως του νοήματος της ιστορικής αλλαγής, οδήγησε, δεύτερον, στην απορρύθμιση και ιδιωτικοποίηση του μοντερνιστικού προγράμματος και των υποχρεώσεων που πήγάζαν από αυτό. Αυτό που θεωρούνταν ως έργο του ανθρώπινου ορθολογισμού και άρα καθήκον της ανθρωπότητας κατακερματίζεται και επαφίεται στην ατομική διαχείριση και δυνατότητα. Όπως ο χρόνος δε φέρει πια αιώνιο νόημα, έτσι οι επιδιώξεις της ανθρωπότητας δε φέρουν κάποια δεσμευτική καθολικότητα¹⁸. Και όπως ο χρόνος συρρικνώνεται σε σύντομα χρονικά επεισόδια, έτσι το άτομο βιώνει τη ζωή ως μια κατακερματισμένη επεισοδιακότητα.

Αν ένα από τα εμβληματικά σύμβολα της στέρεης νεωτερικότητας ήταν ο Μεγάλος Αδερφός με το κανονιστικό και ρυθμιστικό του βλέμμα, στη ρευστή φάση της νεωτερικότητας *«δεν υπάρχει πια. Χρέος σου πλέον είναι εσύ να παρατηρείς τον αυξανόμενο αριθμό αδερφών σου [άτομα σαν και εσένα] με την ελπίδα να βρεις κάτι χρήσιμο για εσένα: ένα παράδειγμα να μιμηθείς και μια λέξη συμβουλής για να αντιμετωπίσεις τα προβλήματά σου – που όπως και τα δικά τους – μόνο ατομικά μπορούν να αντιμετωπιστούν.»* (BAUMAN, 2000: 30)

¹⁸ Χαρακτηριστική ένδειξη προς αυτό αποτελεί για τον Μπάουμαν η τοποθέτηση του ηθικού και πολιτικού λόγου από το πλαίσιο της «δίκαιης κοινωνίας» στα ατομικά και ανθρώπινα δικαιώματα. (BAUMAN, 2000: 29)

Η ρευστή νεωτερικότητα είναι η κατεξοχήν εποχή της εξατομίκευσης (individualization). Συνίσταται στην μετατροπή της ανθρώπινης ταυτότητας από κάτι δεδομένο σε *έργο προς επιτέλεση* (task). Η ευθύνη για την επιτέλεση του έργου αυτού επαφίεται στο άτομο και μόνο σε αυτό – όπως και όλες οι συνέπειες της αναποτελεσματικής επιτέλεσής του. Έτσι, συγκροτείται σύμφωνα με τον Μπάουμαν μια de jure αυτονομία του υποκειμένου. (BAUMAN, 2000: 32)

Καθώς οι άνθρωποι «δε γεννιούνται πλέον στις ταυτότητές τους», η ρευστή νεωτερικότητα αντικαθιστά την ετερονομία του προσδιορισμού βάσει της κοινωνικής θέσης με τον εξαναγκαστικό αυτοκαθορισμό. Πριν τη νεωτερικότητα, στον παραδοσιακό κόσμο, η ταυτότητα ήταν δεδομένη από τις κάστες. Στη στέρη νεωτερικότητα, οι κάστες αντικαθίστανται από τις κοινωνικές τάξεις και τα άτομα πρέπει να συμμορφωθούν στα ταξικά πρότυπα συμπεριφοράς. Η τάξη, αν και διαμορφωμένη και υπό διαπραγμάτευση, διατηρούσε τα μέλη της σφιχτά όπως στην προ-νεωτερική κληρονομική κατάσταση των πραγμάτων. *«Αν οι κάστες ήταν θέμα εγγραφής, οι τάξεις ήταν θέμα επιτυχίας. Έπρεπε να ενταχθείς στην τάξη, να κερδίσεις και να διατηρήσεις την ιδιότητα του μέλλους.»* Η τάξη (και το φύλο) επικρέμονταν πάνω από τον ορίζοντα επιλογών του ατόμου. *«Το να αποφύγεις τους καταναγκασμούς τους, δεν ήταν πιο εύκολο από το ξεφύγεις από τη θεία τάξη πραγμάτων [του παραδοσιακού κόσμου].»* (BAUMAN, 2000: 32, 33)

Στη ρευστή νεωτερικότητα τα πράγματα αλλάζουν ριζικά, χωρίς όμως αυτό να σημαίνει, σημειώνει με ιδιαίτερη έμφαση ο Μπάουμαν, πως η ριζική εξατομίκευση αποτελεί επιλογή και όχι μοίρα. (BAUMAN, 2000: 35) Για την ακρίβεια, η επιλογή να διαφύγεις της εξατομίκευσης δε βρίσκεται στην ατζέντα. Ωστόσο, παρ' ότι είναι μοίρα, πλέον όλη η ευθύνη βαρύνει το άτομο που προσπαθεί να πετύχει αυτό που κάποτε διαρρύθμιζαν οι κάστες και οι κοινωνικές τάξεις, υπό την ψευδαίσθηση της αυτεπάρκειας.

Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο Μπάουμαν, *«πλέον, αν κάποιος είναι φτωχός, σημαίνει πως δεν εργάστηκε αρκετά. Αν κάποιος παραμένει άνεργος, σημαίνει πως δεν έμαθε τα κόλπα για μια επιτυχή συνέντευξη. Αν κάποιος δεν*

μπορεί να προχωρήσει την καριέρα του, φταίει πως δεν έχει αυτοέκφραση και ικανότητα στις δημόσιες σχέσεις.» (BAUMAN, 2000: 34)

Η φράση που συνοψίζει τη νέα αυτή κατάσταση στην οποία βρίσκεται το άτομο της ρευστής νεωτερικότητας ανήκει κατά τον Μπάουμαν στον Ulrich Beck: *«το πώς κανένας ζει γίνεται βιογραφική λύση σε συστημικές αντιφάσεις.»*¹⁹

Μπορεί τα προβλήματα των ατόμων να είναι όμοια, όμως δε συγκροτούν πια μια ολότητα που να είναι μεγαλύτερη από το άθροισμα των μερών της. Δεν αποκτούν μια νέα ποιότητα, ούτε γίνεται ευκολότερο κάποιος να τα χειριστεί και αντιμετωπίσει ως σύνολο. Έτσι, το μόνο που προσφέρει η συντροφιά (και όχι συλλογικότητα) όλων των άλλων που αντιμετωπίζουν τα ίδια προβλήματα, είναι η διασφάλιση πως *«το να αντιμετωπίζει κανείς μόνος τα προβλήματα, είναι αυτό ακριβώς που κάνουν όλοι. Μια συνθήκη που ενισχύει ακριβώς αυτή την τάση.»* (BAUMAN, 2000: 35)

Έτσι, η κύρια αντίφαση της ρευστής νεωτερικότητας στο επίπεδο του ατόμου είναι για τον Μπάουμαν η αντίφαση μεταξύ de jure ατομικότητας και de facto, δηλαδή το χάσμα μεταξύ του δικαιώματος της αυτοδιάθεσης και της δυνατότητας ελέγχου των κοινωνικών καθορισμών που καθιστούν την αυτοδιάθεση εφικτή ή όχι. Η σημερινή εξατομίκευση προσφέρει σε ένα πρωτόγνωρο αριθμό ανθρώπων μια άνευ προηγουμένου ελευθερία πειραματισμού. Αυτή όμως συνοδεύεται από το άνευ προηγουμένου έργο το άτομο να ελέγξει τις συνέπειες του, συνέπειες που δεν καθορίζονται από το ίδιο. Ή αλλιώς, τα de jure άτομα στερούνται της δύναμης ώστε να ελέγξουν τη μοίρα τους και να αποτελέσουν de facto άτομα. (BAUMAN, 2000: 38, 39)

Η αποίκηση του δημόσιου από το ιδιωτικό

Η μοναξιά του ατόμου στη ρευστή νεωτερικότητα του προκαλεί την ανάγκη καθοδήγησης. Αν στη στέρεη εκδοχή της – όπου άλλωστε η ελευθερία διαμόρφωσης ταυτότητας ήταν πολύ πιο περιορισμένη – υπήρχαν οι ηγέτες και οι

¹⁹ Ulrich Beck, *Risk Society: Towards a New Modernity*, Sage, London, 1992

φιλόσοφοι με τις εικόνες τους για την ιδανική κοινωνία ή την καθολική τάξη των πραγμάτων, η σημερινή κατάρρευση των μεγάλων σχεδιασμών και αφηγήσεων οδήγησε στην αντικατάστασή τους από τους συμβούλους και τους ειδικούς. Αν η στέρη νεωτερικότητα ήταν η εποχή της αυθεντίας, η ρευστή εκδοχή της γίνεται η εποχή των πολυπληθών αυθεντιών – κάτι που όπως παρατηρεί ο Μπάουμαν αποτελεί αντίφαση των όρων. Καθώς οι αυθεντίες, οι ειδικοί επί των ειδικών θεμάτων, είναι πολλές, οι καθοδηγητικές τους οδηγίες αλληλοαναιρούνται. Είναι και πάλι στην ευθύνη του ατόμου να διαλέξει αυθεντία. Μια αυθεντία που δε θα διατάξει όπως παλιά, αλλά θα επιζητήσει την εύνοια, θα δελεάσει και εκμαυλίζει ώστε να επιλεγεί από το άτομο αυτή ως αυθεντία, και όχι κάποια άλλη. (BAUMAN, 2000: 64)

Υπό την οπτική αυτή ο Μπάουμαν προτείνει μια διαφορετική και εξόχως ενδιαφέρουσα ερμηνεία των *κουτσομπολίστικων εκπομπών* της τηλεόρασης (chat shows) που αποτελούν το πιο δημοφιλές τηλεοπτικό πρόγραμμα σε όλη τη Δύση. Δε θεωρεί πως αποτελούν απλώς άλλη μια εκδοχή της ανθρώπινης περιέργειας. Αντιθέτως, θεωρεί πως «σε αυτόν το τόσο γεμάτο με μέσα (*means*) αλλά και τόσο ομιχλώδη ως προς τους σκοπούς κόσμο» οι εκπομπές αυτές ικανοποιούν μια αυθεντική ανάγκη των ατόμων και έχουν αληθινή και πραγματιστική αξία για αυτά. Καθώς το άτομο της ρευστής νεωτερικότητας έχει συνείδηση πως τα πάντα επαφίονται σε αυτό και μόνο, είναι ζωτικό για αυτό να μάθει πώς επιτυγχάνουν το έργο αυτό οι άλλοι άνθρωποι που αντιμετωπίζουν ακριβώς τις ίδιες συνθήκες και όρους, να δει μήπως έχουν ανακαλύψει κάποιο στρατήγημα που το ίδιο ακόμα αγνοεί. (BAUMAN, 2000: 68)

Όπως έχουμε ήδη δει, τα προβλήματα που πλέον αντιμετωπίζει το άτομο είναι αυστηρώς προσωπικά και ιδιωτικά. Οι ρευστές συνθήκες δεν επιτρέπουν τη συλλογικοποίησή τους, δεν τα καθιστούν ως δημόσια προβλήματα. Έτσι, αυτό που ανεκτίμητα προσφέρουν τα chat shows είναι τουλάχιστον μια δημόσια γλώσσα για να εκφραστούν. Τα chat shows νομιμοποιούν το δημόσιο λόγο για τα ιδιωτικά ζητήματα. «Καθιστούν το άρρητο ρητό και μετατρέπουν το βρώμικο μυστικό σε ένα ζήτημα τιμής. Αποτελούν τις αποτελεσματικές τελετές εξορκισμού της ρευστών συνθηκών.» (BAUMAN, 2000: 69)

Φυσικά και τα chat shows δεν επιλύουν τα ζητήματα που κάποτε αναλάμβανε να διαχειριστεί η δημόσια σφαίρα. Μετατρέπουν τα προσωπικά προβλήματα σε κατάλληλα για δημόσια συζήτηση, δεν τα θέτουν όμως ως δημόσια ζητήματα. Τα εισάγουν στη δημόσια συζήτηση ως αυστηρώς ιδιωτικά ζητήματα και όταν η δημόσια συζήτηση μαζί με την εκπομπή τελειώσει, τα ζητήματα επιστρέφουν στη σφαίρα του ιδιωτικού ακόμα πιο ενισχυμένα. (BAUMAN, 2000: 69)

Τελικά, στη ρευστή νεωτερικότητα η δημόσια σφαίρα αποικίζεται από την ιδιωτική. Ό,τι κάποτε νοούνταν ως συζήτηση περί του δημόσιου συμφέροντος, τώρα περιορίζεται στην περιέργεια για την ιδιωτική ζωή των δημοσίων προσώπων. *«Η τέχνη της δημόσιας ζωής περιορίζεται στη δημόσια επίδειξη προσωπικών υποθέσεων και στη δημόσια εξομολόγηση προσωπικών συναισθημάτων.»* (BAUMAN, 2000: 38) Αν στη στέρηση νεωτερικότητα αυτό που κινδύνευε ήταν η ιδιωτική σφαίρα, δηλαδή η αυτονομία της κοινωνίας των πολιτών από την κυριαρχία της δημόσιας σφαίρας, δηλαδή του κράτος και της γραφειοκρατίας, σήμερα ο κίνδυνος αντιστρέφεται.

Ή ακόμα περισσότερο, επισημαίνει ο Μπάουμαν, σήμερα δεν έχουμε απλώς την αναδιαπραγμάτευση του ορίου μεταξύ δημόσιου και ιδιωτικού προς την πλευρά του ιδιωτικού αλλά *«ένα άδειασμα και από τις δυο πλευρές»* της δημόσιας σφαίρας. Οι ιδιώτες ποτέ δεν καταφέρνουν να εμπλακούν πραγματικά στη δημόσια συζήτηση, ενώ ταυτόχρονα η πραγματική εξουσία διαφεύγει από την εμπλοκή της με ό,τι παραδοσιακά νοούνταν ως δημόσιο. (BAUMAN, 2000: 39, 70)

Από τη στέρηση εργασία στη ρευστή. Από το χρέος της κατασκευής του κόσμου στην αισθητική απόλαυση

Για την κοσμοαντίληψη της στέρεης νεωτερικότητας, η εργασία είχε αποτελέσει την υψηλότερη αξία χάρη στην ικανότητά της να δίνει μορφή στο άμορφο και διάρκεια στο στιγμιαίο. Η στέρηση νεωτερικότητα ήθελε να σχεδιάσει τον κόσμο και η εργασία ήταν ο τρόπος με τον οποίο θα περιέφραζε, δομούσε και φρόντιζε τον *κήπο της*.

Ήταν το όργανο με το οποίο η νεωτερική φιλοδοξία ήλπιζε να τιθασεύσει, υποτάξει και αποικήσει το μέλλον. Η εργασία θα μετέτρεπε το χάος σε τάξη και την τυχαιότητα σε μια προβλέψιμη σειρά γεγονότων. Για τον Μπάουμαν, αν σε επίπεδο διακήρυξης η εργασία είχε σα στόχο την αύξηση του πλούτου και την εξάλειψη της στέρησης, ο βασικότερος αν και υποβόσκων στόχος της ήταν να επιτρέψει στο ανθρώπινο είδος την κυριαρχία επί της μοίρας του. Η εργασία γινόταν αντιληπτή ως η δραστηριότητα με την οποία η ανθρωπότητα ως σύνολο θα διαμόρφωνε την ιστορία της σε αντιδιαστολή με τη μοίρα και τη φύση. Και για αυτό το λόγο, τελικά θα θεωρούνταν η ίδια, φύση και μοίρα του ανθρώπου. (BAUMAN, 2000: 137)

Σε αυτή τη συλλογική προσπάθεια, κάθε μέλος της ανθρωπότητας θα έπρεπε να συμμετάσχει. Για αυτό το λόγο η ιεράρχηση στην κοινωνία γινόταν βάση της συμμετοχής του καθενός στην εργασία, ενώ η εργασία και η εργατικότητα ιεραρχούνταν ως η πρώτιστη ηθική αξία και ως τη διαδικασία που διέπληθε συνολικά την ηθική του ατόμου. Ως απόρροια, η ανεργία θεωρούνταν κοινωνική ανωμαλία η οποία έπρεπε να πάψει. (BAUMAN, 2000: 137)

Σήμερα ωστόσο, ο ρόλος της εργασίας έχει αλλάξει ριζικά. Καθώς δεν υφίσταται η ιδέα ενός οικουμενικού προγράμματος σχεδιασμού, η εργασία δεν αποτελεί το ηθικό και πολύτιμο εργαλείο που αποτελούσε. *«Δεν έχει εσχατολογική απόβλεψη»* και έτσι δεν αποτελεί πια το ασφαλές επίκεντρο γύρω από το οποίο θα δομούνταν οι ταυτότητες, τα σχέδια ζωής, η ηθική των ατόμων. (BAUMAN, 2000: 140)

Αντιθέτως, συνεχίζει ο Μπάουμαν, η εργασία κατά τη ρευστή νεωτερικότητα αποκτά μια κατ' εξοχήν αισθητική διάσταση. Αναμένεται να είναι πηγή ευχαρίστησης καθ' αυτή. Δε θεωρείται πως εξυψώνει τους εργαζόμενους. Το κριτήριο με το οποίο αποτιμάται δεν είναι η ηθική της βαρύτητα αλλά το πόση απόλαυση προσφέρει. Εξάλλου, η συνολική της θέση στην κοινωνία εκπίπτει. Όπως θα δούμε στη συνέχεια, η καπιταλιστική οικονομία μετατρέπεται από μια οικονομία παραγωγών σε μια οικονομία καταναλωτών και αντίστοιχα περνάμε *«από το προμηθεϊκό λειτουργήμα του παραγωγού ως δημιουργού, στις αισθητικές ανάγκες*

και επιθυμίες του καταναλωτή, αυτού που αναζητά αισθήσεις και συλλέγει εμπειρίες.» (BAUMAN, 2000: 140)

Από την αξία της αναβολής στην κατάργηση του μέλλοντος

Ένας κύριος λόγος για αυτή τη μεταβολή στην αντίληψη της εργασίας ανάγεται κατά τον Μπάουμαν στη μεταβολή μιας βασικής πολιτισμικής πρακτικής της νεωτερικότητας, αυτήν της αναβολής / παρελκυστικότητας (procrastination). Ως αναβολή, ο Μπάουμαν ορίζει την πρακτική να τοποθετεί κανείς *κάτι του σήμερα* σε αυτά που ανήκουν *στο αύριο*. Και εφόσον αυτό το κάτι δεν έχει τη φυσική του θέση στο αύριο, η αναβολή σημαίνει την μη αποδοχή των πραγμάτων ως δεδομένων σε μια φυσική διαδοχή. (BAUMAN, 2000: 156)

Συνακόλουθα, η αναβολή συνεπάγεται μια ενεργή στάση προς τα πράγματα και τη δυναμική επέμβαση στην αλληλουχία τους. Σημαίνει τον επιδέξιο χειρισμό των δυνατοτήτων ενός πράγματος ώστε να κρατηθεί σε απόσταση από το παρόν. Η αναβολή αποκτά το νόημα και την ηθική της σημασία από το νόημα που προσδίνει στο χρόνο η νεωτερικότητα. Εφόσον ο νεωτερικός χρόνος έχει ιστορία και ακολουθεί τη γραμμικότητα της προόδου, τα διαφορετικά σημεία έχουν διακρίσιμότητα και διαφορετική ποιότητα και αξία.

Η μεταφορά που εκφράζει καλύτερα αυτή τη στάση προς το χρόνο, είναι για τον Μπάουμαν η μεταφορά του προσκυνητή και του προσκυνηματος (pilgrimage). Η ουσία του προσκυνηματος συνίσταται στην κίνηση που σε φέρνει κοντύτερα σε ένα στόχο και που η διάρκεια της κίνησης αυξάνει τη σημασία του στόχου. Όσο πιο μακριά βρίσκονται οι Άγιοι Τόποι, τόσο πιο μεγάλη αξία φέρει το ταξίδι του προσκυνητή προς αυτούς. Έτσι, *«όποια αξία και να έχει τώρα το παρόν, δεν αποτελεί παρά απλώς προαίσθηση της μεγαλύτερης αξίας που μέλλει να έρθει. Το μόνο χρέος του παρόντος, είναι να φέρει το μέλλον πιο κοντά. Από μόνο του το παρόν δεν έχει νόημα και αξία. Το νόημά του βρίσκεται εκτός του, σε-αυτό-που-δεν-έχει-γίνει-ακόμα.»* (BAUMAN, 2000: 156)

Η έννοια και πρακτική της αναβολής υπάγεται και αυτή στην κατηγορία της αμφισημίας. Η ζωή του προσκυνητή είναι ένα ταξίδι-προς-την-εκπλήρωση. Ταυτόχρονα όμως, η εκπλήρωση είναι συνώνυμη με την απώλεια του νοήματος. Η κατάκτηση του στόχου σηματοδοτεί το τέλος του προσκυνήματος και της ζωής που είχε το προσκύνημα ως το μόνο νόημά της. Ο προσκυνητής πρέπει να φύγει ξανά και ξανά για τους Άγιους Τόπους.

Η αρχή της αναβολής, ή αλλιώς διατυπωμένα, η αρχή της *καθυστέρησης της ικανοποίησης (delay of gratification)* θεμελιώνουν το νεωτερικό κόσμο. Ακολουθώντας τον Max Weber, ο Μπάουμαν θεωρεί πως η αναβλητικότητα και όχι η ανυπομονησία και η βιάση οδήγησαν στις εντυπωσιακές καινοτομίες της νεωτερικότητας, τη συσσώρευση κεφαλαίου και την ηθική της εργασίας. *«Μπορεί η επιθυμία για πρόοδο να πρόσφεραν στις προσπάθειες του νεωτερικού ανθρώπου το momentum τους, όμως το όχι-ακόμα της αναβολής οδήγησε τις προσπάθειες αυτές σε αποτελέσματα που δεν ήταν εξ αρχής προσδοκώμενα και σε μια άνευ προηγουμένου μεγέθυνση και επιτάχυνση των κοινωνιών.»* (BAUMAN, 2000: 157)

Η αναβολή έθετε την επένδυση ως ανώτερη από την απόλαυση του κέρδους, την εργασία και την αποταμίευση ως ανώτερη από την κατανάλωση, χωρίς όμως να υποβιβάζει το δεύτερο σκέλος των σχέσεων. Η απόλαυση του κέρδους μετατρέποταν σε έπαθλο που η απόλαυσή του θα ήταν τόσο μεγαλύτερη, όσο μεγαλύτερη θα είχε υπάρξει η εθελοντική αποχή. *«Αποταμίευε και όσο περισσότερο θα αποταμιεύεις, τόσο περισσότερο θα μπορείς να ξοδεύεις. [Αυτό ήταν το ρητό της στέρεης νεωτερικότητας] και έτσι, παραδόξως, η άρνηση της αμεσότητας, ο παροντικός υποβιβασμός των αγαθών οδηγούσε τελικά στην ανύψωση και τον εξευγενισμό τους.»* (BAUMAN, 2000: 158)

Ως αμφίσημη έννοια, η αναβλητικότητα είχε δυο αντίθετες τάσεις. Η πρώτη όπως είδαμε οδήγησε στην ηθική της εργασίας (work ethics). Η δεύτερη τάση της, ωστόσο, προετοίμασε το έδαφος για την υποταγή τελικά της παραγωγής (και άρα της εργασίας) στην κατανάλωση που λαμβάνει χώρα στα πλαίσια του καταναλωτικού καπιταλισμού, όπως θα δούμε στη συνέχεια. Η αναβολή της

απόλαυσης σιγά, σιγά μετέτρεψε την εργασία στο εργαλειακό τμήμα της σχέσης αναμονής – απόλαυσης.

Σήμερα που ο χρόνος δε δεσμεύει αλλά αποτελεί άθροισμα στιγμών, το πρώτο τμήμα της σχέσης χάνει κάθε αξία. Αν παλιά χρειαζόταν ο χρόνος μιας ζωής ώστε κάποιος να γίνει προσκυνητής, πλέον ο χρόνος δεν επαρκεί για να αναβληθεί η ικανοποίηση. Η πρακτική της αναβολής αντί να περικλείεται με έναν ηθικό μανδύα, θεωρείται ως ατομική δεξιότητα ή ως λάθος των κοινωνικών διευθετήσεων.

Η ηθική της εργασίας χρειαζόταν την αέναη παράταση της προσπάθειας. Η αισθητική της κατανάλωσης απαιτεί την άμεση απόλαυση. Όπως πολύ εύστοχα αλλά και δυσμετάφραστα διατυπώνει ο Μπάουμαν, το σημερινό έμβλημα της ρευστής νεωτερικότητας προστάζει «να αφαιρεθεί η προσμονή από την επιθυμία» (*take the waiting out of the wanting*). (BAUMAN, 2000: 160)

Στέρεος καπιταλισμός – η εποχή του παραγωγού

Αν η μία διάσταση της αλλαγής της εργασίας έχει να κάνει με τις αναδιατάξεις στην εννοιολόγηση του χρόνου, η άλλη διάσταση αφορά τη σταθερή υποχώρηση της σημασίας του χώρου στη σχέση χρόνου και χώρου.

Ο μεγάλος μετασχηματισμός που κάποτε επέφερε στην εργασία η στέρηση νεωτερικότητα με τη βιομηχανική επανάσταση ήταν ο διαχωρισμός των εργαζόμενων από τις πηγές της διαβίωσής τους, δηλαδή η προλεταριοποίηση. Πλέον, η παραγωγή και η κατανάλωση θα έπαυαν να εντάσσονται σε ένα ενιαίο, συνολικό και γενικό τρόπο ζωής. Η εργασία θα έστεκε μόνη της ως εμπόρευμα, ενώ ο διαχωρισμός της παραγωγικής δραστηριότητας από όλες τις άλλες εκφάνσεις της ζωής θα επέτρεπε το χειρισμό της, την αναδιαμόρφωση και ανακατάταξή της.

Ωστόσο, θα υποστηρίξει ο Μπάουμαν βασιζόμενος στις έρευνες του Karl Polany²⁰, η εργασία ποτέ δεν υπήρξε πραγματικά «εμπόρευμα», ακόμα και στα

²⁰ Karl Polany, *The Great Transformation: The Political and Economic Origin of Our Time*, 1944

χρόνια της πιο ραγδαίας προλεταριοποίησης. Δεν εμπορευματοποιήθηκε ποτέ πλήρως *«καθώς ποτέ δεν μπόρεσε να κινηθεί χωρίς τη σάρκα των εργαζομένων.»* (BAUMAN, 2000: 120) Ο κεφαλαιοκράτης μίσθωνε μαζί με την εργασία και τα σώματα των εργατών και ακριβώς αυτή η υλική παρουσία έθετε τα όρια της ελευθερίας των εργοδοτών. Για να διαχειριστούν και ελέγξουν την εργασία έπρεπε να διαχειρίζονται και ελέγχουν τους εργαζόμενους. Έτσι, το κεφάλαιο και η εργασία βρίσκονταν διαρκώς πρόσωπο με πρόσωπο. (BAUMAN, 2000: 121)

Αυτή η αμοιβαία αλληλεξάρτηση αποτελεί και το βασικό χαρακτηριστικό, για τον Μπάουμαν, του *βαρύ και στέρεου* καπιταλισμού της στέρεης νεωτερικότητας. Οι εργάτες εξαρτιόνταν από την πρόσληψή τους για τη διαβίωσή τους, ενώ το κεφάλαιο εξαρτιόταν από την πρόσληψή τους ώστε να συσσωρευθεί και αναπαραχθεί. Όπως γράφει ο Μπάουμαν, *«ο τρόπος συνάντησης κεφαλαίου και εργασίας είχε σταθερή διεύθυνση. Κανείς τους δεν μπορούσε να μετακινηθεί εύκολα. Οι γιγαντιαίοι τοίχοι των εργοστασίων περιέκλειαν τους δυο εταίρους σε μια κοινή φυλακή. Το εργοστάσιο αποτελούσε το κοινό τους habitat – ταυτόχρονα πεδίο μάχης και χώρο για ελπίδες και όνειρα.»* (BAUMAN, 2000: 145)

Όσο εμπεδωνόταν ο καπιταλισμός και ιδίως μετά την κρίση του 1929, η ανάγκη της σύμπτωσης της προσφοράς και της ζήτησης οδήγησαν στο Κράτος Πρόνοιας. Έπρεπε και οι δυο πλευρές να διατηρούνται ακμαίες: το κεφάλαιο να βρίσκει φθηνή εργασία αλλά και οι εργάτες φθηνά προϊόντα που θα μπορούσαν να αγοράσουν. Έτσι, το κράτος αποκτούσε ως κύρια μέριμνα του τη διασφάλιση των όρων για τη διαρκή επανεμπορευματοποίηση του κεφαλαίου και της εργασίας. Σε μια τέτοια συνθήκη δεν έπρεπε να υπάρχει τίποτα περιττό. Ακόμα και οι άνεργοι – ο εφεδρικός στρατός του καπιταλισμού – ήταν μόνο παροδικά άνεργοι. (BAUMAN, 2000: 145)

Οι ορίζοντες του βαρέως καπιταλισμού ήταν μακροχρόνιοι. Ριζωμένοι στο χώρο και το χρόνο όπως στα εργοστάσια του Ford που ο Μπάουμαν θεωρεί κύριο σύμβολο της στέρεης νεωτερικότητας. Αντλούσαν από την προοπτική της δια βίου απασχόλησης των εργατών στην επιχείρηση, μια επιχείρηση που έμοιαζε αθάνατη

καθώς σίγουρα θα διαρκούσε περισσότερο από τις ζωές των εργατών ή των κεφαλαιοκρατών της. (BAUMAN, 2000: 144, 146)

Φυσικά, ο Μπάουμαν δεν παραγνωρίζει πως η ζωή της εργασίας, των εργαζομένων ήταν γεμάτη ανασφάλεια. (BAUMAN, 2000: 148) Ωστόσο, στη στέρηση νεωτερικότητας, η ανασφάλεια αυτή μπορούσε να απωθηθεί μέσω του συλλογικού αγώνα. Το εργοστάσιο ήταν πολυπληθές, αμετακίνητο και οι εργαζόμενοι ξέροντας πως πάντα θα τους είχε ανάγκη, μπορούσαν να ελπίσουν πως ένας μακροχρόνιος αγώνας θα ήταν νικηφόρος και τα οφέλη του θα ξεπερνούσαν τα αρχικά του κόστη.

Ρευστός καπιταλισμός – η εποχή του καταναλωτή

Σήμερα βιώνουμε ριζικούς μετασχηματισμούς και στο οικονομικό επίπεδο. Ο καπιταλισμός έχει γίνει ρευστός και ευκίνητος, ενώ η εργασία σταθερά υποβιβάζεται. Οι κύριοι λόγοι για αυτό σύμφωνα με τον Μπάουμαν είναι η αδυναμία του χώρου να δεσμεύσει (και επομένως η αντικατάσταση της σταθερότητας από την κινητικότητα ως αξία), η ηλεκτρονική τεχνολογία που μετατρέπει την οικονομία από παραγωγή υλικών αγαθών σε χειρισμό ιδεών, η μετατροπή του ώριμου καπιταλισμού σε χρηματοπιστωτικό καπιταλισμό και η αλλαγή έμφασης από την παραγωγή στην κατανάλωση, ενώ ταυτόχρονα η παραγωγικότητα αυξάνεται αλματωδώς.

Αν κάποτε ο καπιταλισμός απαιτούσε όλα τα μέλη της κοινωνίας να στρατευθούν στις παραγωγικές του διαδικασίες και να επανδρώσουν τα εργοστάσιά του, η εκτίναξη της παραγωγικότητας με τις τεχνικές του φορντισμού, του ταΐλορισμού και την αλματώδη πρόοδο της τεχνολογίας καθιστούν περιττό ένα μεγάλο μέρος των εργαζομένων. Το ίδιο μέγεθος – ή και μεγαλύτερο – παραγωγής μπορεί να παραχθεί με όλο και λιγότερους εργαζόμενους. Επιπλέον, η εξειδίκευση των εργαζομένων – *το κάποτε αναντικατάστατο «κεφάλαιο» των εργαζομένων* – μπορεί να βρεθεί πλέον παντού ή λόγω της τεχνολογίας μπορεί να παρακαμφτεί σε μεγάλα τμήματα της υλικής παραγωγής.

Έτσι, στις μέρες μας τελικά, θα υποστηρίξει ο Μπάουμαν, επιτυγχάνεται η *αποσωματικοποίηση της εργασίας*. Ως συνέπεια, το κεφάλαιο γίνεται εξώ-εδαφικό, η αστάθεια και η κινητικότητα του πολλαπλασιάζονται. Είναι ένα *ελαφρύ* κεφάλαιο, που αν όπως και πρώτα το χρειάζεται η εργασία, αυτό πλέον δεν τη χρειάζεται. Ακολουθώντας τεχνικές συγχώνευσης και ελάττωσης του κόστους γίνεται ολοένα ελαφρύτερο και έτσι ευκίνητο ταξιδεύει μέσω των χρηματοπιστωτικών οδών σε όλο και πιο *«σύντομες και κερδοφόρες περιπέτειες σε όλα τα μήκη και πλάτη της γης»*. (BAUMAN, 2000: 121) Πλέον, αυτή η κινητικότητα και ταχύτητα γίνονται η βάση της κυριαρχίας του και ταυτόχρονα ο λόγος αβεβαιότητας και ανέχειας για την εργασία η οποία παραμένει δεμένη στο συγκεκριμένο έδαφος. (BAUMAN, 2000: 123)

Το ότι οι εργαζόμενοι αναγκαστικά θα παραμένουν εδώ, ενώ το κεφάλαιο μπορεί να φύγει οπουδήποτε αλλού, τους στερεί την παλαιά διαπραγματευτική τους δύναμη. Αν ο στέρεος καπιταλισμός βασιζόταν στη συνύπαρξη κεφαλαίου και εργασίας και στην αμοιβαία τους αλληλεξάρτηση, η αποδέσμευση είναι μονομερής και ετεροβαρής. Η αναπαραγωγή και αύξηση του κεφαλαίου, του κέρδους και των μερισμάτων γίνεται ολοένα και πιο ανεξάρτητη από τη διάρκεια οποιασδήποτε τοπικής δέσμευσης με την εργασία. Η ικανότητα της ταχείας κίνησης καθίσταται πλέον ο καθοριστικός παράγοντας κοινωνικής διαστρωμάτωσης. (BAUMAN, 2000: 148-150)

Οι νέες αντιξοότητες που αντιμετωπίζουν οι εργαζόμενοι λαμβάνουν τη μορφή μιας μοίρας που χτυπάει τυχαία. Κανείς δεν μπορεί να προβλέψει ποιες δουλειές θα χαθούν, πιο εργοστάσιο θα μετοικίσει στην άλλη άκρη του κόσμου, αν ο ίδιος αύριο θα ξυπνήσει άνεργος. Ακόμα χειρότερα, η σημερινή ανασφάλεια λειτουργεί εξατομικευτικά. Ο παραδοσιακός συνδικαλισμός και η συλλογική διεκδίκηση δεν μπορούν να λειτουργήσουν υπό καθεστώς πλήρους ανασφάλειας και μερικής απασχόλησης. Καθώς η απασχόληση γίνεται βραχυχρόνια και επισφαλής δεν επιτρέπει στους εργαζόμενους να *προσδοκούν*. Αν η παραδοσιακή εργασία προσέφερε την αίσθηση της ένταξης και της ταυτότητας και την πεποίθηση στους εργαζόμενους πως η εργασία τους ταυτιζόταν με συνολικά σχέδια ζωής και άρα είχε νόημα μια θυσία στο σήμερα για καλύτερους όρους στο αύριο, η σημερινή

επεισοδιακή της φύση κλονίζει το πνεύμα της στράτευσης και της πολιτικής συμμετοχής. (BAUMAN, 2000: 148)

Το κεφάλαιο εμφανίζεται πλέον πλήρως απελευθερωμένο και όπως επισημαίνει ο Μπάουμαν, η ίδια η πολιτική μοιάζει να *«έχει μετατραπεί σε πρωτόγνωρο βαθμό σε μια διελκυστίνδα μεταξύ της ταχύτητας κίνησης του κεφαλαίου και της δυνατότητας επιβράδυνσής του που έχουν οι τοπικές εξουσίες και θεσμοί – μια μάχη όλο και πιο δύσκολο να κερδηθεί.»* (BAUMAN, 2000: 149-150)

Έτσι, το κράτος προσπαθεί να δημιουργήσει – ώστε να δελεάσει το κεφάλαιο – ευνοϊκότερες συνθήκες για την ελεύθερη επιχειρηματικότητα, δηλαδή να χρησιμοποιήσει τις ρυθμιστικές δυνάμεις του στην υπηρεσία της απορρύθμισης των κανόνων που εμποδίζουν την κινητικότητα του κεφαλαίου. Αυτό-από-ρυθμιζόμενο, το κράτος θεσπίζει λιγότερους φόρους και κανόνες και δημιουργεί μια ευέλικτη αγορά εργασίας η οποία κατακερματίζει τη συλλογικότητα της εργασίας. Όπως δεικτικά σημειώνει ο Μπάουμαν *«παραδόξως, οι κυβερνήσεις ελπίζουν πως θα μπορέσουν να διατηρήσουν το κεφάλαιο στον τόπο του, πείθοντάς το πώς είναι ελεύθερο να φύγει όποτε αυτό θέλει – με μικρή ή και καθόλου προειδοποίηση.»* (BAUMAN, 2000: 150)

Η πηγή κέρδους και τρόπος συσσώρευσης κεφαλαίου στη νέα τροπή του καπιταλισμού είναι οι ιδέες αντί για τα υλικά αγαθά. Καθώς οι ιδέες παράγονται άπαξ, ο τρόπος που θα παράξουν αξία εξαρτάται από το πόσα άτομα θα ελκύσουν ως αγοραστές και όχι από το πόσα άτομα θα προσληφθούν για την αναπαραγωγή του πρωτότυπου. Έτσι, για την κερδοφορία των ιδεών, το αντικείμενο του καπιταλιστικού ανταγωνισμού δεν είναι οι παραγωγοί (και η ικανότητά τους να παράγουν) αλλά οι καταναλωτές (και η επιθυμία τους να καταναλώνουν). (BAUMAN, 2000: 151)

Αυτό που πρέπει να ελεγχθεί είναι η επιθυμία. Στο ρευστό καπιταλισμό η *παραγωγή καταναλωτών* αποτελεί ένα πολύ μεγάλο τμήμα του κόστους της ίδιας της παραγωγής (παραδείγματος χάριν, διαφήμιση) το οποίο αντί να μειώνεται με τον ανταγωνισμό (όπως στην περίπτωση του κόστους της εργασίας), αυξάνεται.

Αν ο στέρεος καπιταλισμός βασιζόταν στην αρχή της αναβολής και το σύστημα ενέτασσε τα άτομα ως παραγωγούς και σε ένα πλαίσιο κανονιστικά ρυθμισμένο, ο ρευστός καπιταλισμός βασίζεται στην *αρχή της ανυπομονησίας*. Αντί να προκρίνει τα αντικείμενα που θα διαρκέσουν για πάντα, προκρίνει τις εύθραυστες επιθυμίες που δεν μπορούν να επιβιώσουν τη στιγμή της ικανοποίησής τους παρά μόνο γεννώντας καινούριες. (BAUMAN, 2000: 76)

Ή όπως θα το θέσει ο Μπάουμαν στο έργο του “Η Μετανεωτερικότητα και τα Δεινά της” (Post Modernity and its Discontents, 2000) με όρους δανεισμένους από τον Sigmund Freud, η αρχή της πραγματικότητας αντικαθίσταται από την αρχή της απόλαυσης. Στο στέρεο καπιταλισμό υπήρχε ένα κατώτατο όριο στο τι απαιτούνταν ώστε κάποιος να επιβιώσει και να παίξει το ρόλο του ως παραγωγού, καθώς και ένα ανώτερο όριο στο τι μπορούσε να επιθυμήσει, όρια που ελέγχονταν από την ηθική της εργασίας. Στο ρευστό καπιταλισμό αντιθέτως, η ζωή οργανώνεται γύρω από την κατανάλωση και δεν μπορεί / πρέπει να έχει κανονιστικές αρχές. Αυτό που την καθοδηγεί είναι η αποπλάνηση και ο εκμαυλισμός (seduction), οι τεχνικές όξυνσης τις επιθυμίας και του ευμετάβλητού της.

Ως απόρροια, μια κοινωνία καταναλωτών είναι μια κοινωνία πλήρους εξατομίκευσης και διαρκούς σύγκρουσης όλων με όλους. Η νέα μιζέρια που προκαλεί ο καπιταλισμός προέρχεται από αυτή τη ρευστή και καταναλωτική εκδοχή του. Τα θύματά της δεν είναι πια οι κακοπληρωμένοι παραγωγοί, αλλά οι παραγωγοί που απλώς είναι περιττοί σε ένα σύστημα που μπορεί να παράγει χωρίς να απαιτείται πλήρης απασχόληση και που δίνει την έμφαση στη σφαίρα της κατανάλωσης. Έτσι, οι *νέοι απόβλητοι της νεωτερικότητας* είναι οι *νεόπτωχοι* (new poors) και οι *ελαττωματικοί καταναλωτές* (flawed consumers), θέμα που θα απασχολήσει κατεξοχήν τον Μπάουμαν στα κοινωνιολογικά βιβλία που θα γράψει καθ’ όλη τη διάρκεια της πρώτης δεκαετίας του 21^{ου} αιώνα.

Από τη στέρεη εξουσία στη ρευστή

Η εξουσία στη ρευστή νεωτερικότητα δεν μπορεί παρά να είναι ρευστή και η ίδια:

«Εάν η εποχή των συστημικών επαναστάσεων πέρασε, είναι επειδή δεν υπάρχουν πλέον κτίρια όπου εδράζουν τα γραφεία ελέγχου του συστήματος και τα οποία θα μπορούσαν εξ εφόδου να καταλάβουν οι επαναστάτες. Και επειδή είναι δύσκολο έως απίθανο να φανταστεί κανείς τί θα έκαναν οι νικητές – εάν κατάφερναν τελικά να βρουν τι να καταλάβουν – ώστε να καταπολεμήσουν τη δυστυχία που τους οδήγησε αρχικά να επαναστατήσουν» (BAUMAN, 2000: 5)

Κάποτε υπήρχαν κτίρια εξουσίας, σταθερές δομές όπως οι κοινωνικές τάξεις και το έθνος κράτος, γιατί υπήρχε σταθερό έδαφος, χώρος ώστε να στηθούν, ελέγξουν και κυριαρχήσουν. Ο Μπάουμαν θεωρεί πως το Πανοπτικόν στο οποίο βασίζεται το μοντέλο εξουσίας του Michel Foucault αποτέλεσε την καλύτερη μεταφορά για την περιγραφή της εξουσίας κατά τη στέρηση νεωτερικότητα. Οι έγκλειστοι του Πανοπτικού ήταν προσδεμένοι στο χώρο και στερούμενοι της κίνησης. Η κυριαρχία στο χώρο έδινε στους επιτηρητές την εξουσία τους. Ακινητοποιώντας με το βλέμμα τους – ή την υποψία του – τους έγκλειστους, κανονικοποιούσαν τους χρονικούς ρυθμούς τους. Το Πανοπτικόν ήταν μια μορφή αμοιβαίας συμπλοκής και αντιπαράθεσης των δυο πλευρών σε μια σχέση εξουσίας. Όμως ο εγκλεισμός των κρατούμενων πρόσδεने και τους επιτηρητές στο χώρο όπου λάμβαναν χώρα η κανονικοποίηση και πειθάρχηση. Όπως οι κρατούμενοι δεν μπορούσαν να ξεφύγουν από το βλέμμα της εξουσίας στα ορατά κελιά τους, έτσι και οι φορείς του βλέμματος δεν μπορούσαν να εγκαταλείψουν τον Πανοπτικό πύργο τους. (BAUMAN, 2000: 10)

Σήμερα, ο χώρος που όλα αυτά συνέβαιναν έχει ρευστοποιηθεί καθώς «η εξουσία μπορεί να κινηθεί με την ταχύτητα του ηλεκτρικού σήματος και έτσι ο χρόνος που χρειάζεται να μετακινηθούν τα βασικά της στοιχεία έχει μειωθεί στο στιμιαίο.» (BAUMAN, 2000: 11) Η εξουσία γίνεται εξω-χωρική. Δεν έχει ανάγκη το χώρο και ο χώρος δεν την καθυστερεί²¹. Η κατάργηση της διάκρισης μεταξύ «κοντά» και «μακριά» σημαίνει την εποχή της αμοιβαίας συμπλοκής των μερών. Κατά

²¹ Όπως χαρακτηριστικά σημειώνει ο Μπάουμαν, «η εφεύρεση των κινητών τηλεφώνων αποτελεί ίσως το τελευταίο συμβολικό χτύπημα στη στέρηση εξουσία. Πλέον η εξουσία δεν εξαρτάται ούτε από τη μπίτσα του τηλεφώνου» (BAUMAN, 2000: 11)

αναλογία της απεμπλοκής κεφαλαίου και εργασίας που είδαμε, η εξουσία απεμπλέκεται από τους εξουσιαζόμενους.

Η κυριαρχία εντοπίζεται στη δυνατότητα κάποιου να διαφεύγει, να μπορεί να βρεθεί αλλού, και στην κατοχή του δικαιώματος να αποφασίζει για την ταχύτητα με την οποία αυτό θα γίνει καθώς και στη δυνατότητα να στερήσει από τους υπόλοιπους την ικανότητα να ελέγξουν την κίνησή του. (BAUMAN, 2000: 120) Αρχές της εξουσίας της ρευστής νεωτερικότητας γίνονται *«η διαφυγή, η αποφυγή, η αποδέσμευση και την ιδανική της κατάσταση αποτελεί η κατάσταση του αοράτου.»* (BAUMAN, 2000: 40)

Έτσι, στη ρευστή νεωτερικότητα *«κάποιοι κάτοικοι του πλανήτη είναι διαρκώς σε κίνηση, ενώ για τους υπόλοιπους ο κόσμος ο ίδιος είναι που αρνείται να σταθεί ακίνητος»* (BAUMAN, 2000: 58) Οι πρώτοι αποτελούν τις νέες ελίτ που επαναφέρουν ως πλεονέκτημα κυριαρχίας τον κυνηγημένο από τη στέρηση νεωτερικότητα νομαδισμό. Οι δεύτεροι είναι η *εγκατεστημένη* (settled) πλειοψηφία. Αν στη στέρηση νεωτερικότητα η εγκατάσταση αποτελούσε τη βάση του προνομίου του πολίτη, σήμερα η αναγκαστική παραμονή σε έναν τόπο ενώ ο κόσμος μεταβάλλεται ραγδαία, καθίσταται δείκτης μειονεξίας και αίτιο υποταγής.

Όσο για τα κατώτερα στρώματα των εγκατεστημένων, τους νεόπτωχους και τους ελαττωματικούς καταναλωτές, ε, για αυτούς παραμένουν ενεργές οι κλασσικές μοντέρνες πειθαρχικές εξουσίες και οι εξουσίες του αποκλεισμού.

Από τη στέρηση ετερονομία στη ρευστή

Οι ατομικές επιλογές πάντα σύμφωνα με τον Μπάουμαν καθορίζονται από δυο είδη περιορισμών. Τον πρώτο το θέτουν οι εναλλακτικές επιλογές που παρουσιάζονται καθώς κάθε επιλογή σημαίνει *επιλέγοντας μεταξύ*. Ο δεύτερος περιορισμός καθορίζεται από ό,τι αποκαλεί *κώδικα επιλογής* (code of choosing), δηλαδή το σύστημα κανόνων που υπαγορεύουν σε αυτόν που επιλέγει, προς τα πού να στραφούν οι προτιμήσεις του. (BAUMAN, 1999: 72)

Κατά τη διάρκεια της στέρεης νεωτερικότητας, ο κώδικας επιλογής αλλά και η ατζέντα των εναλλακτικών διαμορφώνονταν από τους νομοθέτες (*legislators*), δηλαδή το σώμα των κυρίαρχων Λόγων που εξέφραζαν οι φιλόσοφοι, οι παιδαγωγοί, οι ηγέτες. Επρόκειτο για μια *παιδαγωγική της ελευθερίας* που στόχο είχε να κατευθύνει την ατομική ελευθερία σε καθορισμένα όρια που προσδιορίζονταν από τις επικρατούσες αξίες και να εσωτερικεύσει στα άτομα τις κοινωνικές νόρμες. Όπως γράφει ο Μπάουμαν, «να εξειδικεύσουν περαιτέρω την ατζέντα των διαθέσιμων και επιτρεπόμενων επιλογών σε επιλογές που είναι επιθυμητές / φρόνιμες / κατάλληλες και σε επιλογές που είναι άφρονες και ακατάλληλες.» (BAUMAN, 1999: 73) Έτσι, η στέρεη νεωτερικότητα επρόκειτο για μια συνθήκη ετερονομίας που αν και αύξησε τη *de jure* ελευθερία, δεν έκανε το ίδιο για τη *de facto*.

Φαινομενικά, η μείωση του κύρους και της επίδρασης των παραδοσιακών πολιτικών και κοινωνικών θεσμών της στέρεης νεωτερικότητας που λαμβάνει χώρα στη ρευστή εκδοχή της οδηγεί σε αύξηση της ατομικής ελευθερίας. Ωστόσο, σημειώνει ο Μπάουμαν, η απορρύθμιση αυτή σημαίνει ελάττωση του ρυθμιστικού ρόλου του κράτους συγκεκριμένα και όχι την εν γένει εγκατάλειψη της ρύθμισης. Η υποχώρηση και ο αυτοπεριορισμός του κράτους σημαίνει μεγαλύτερη έκθεση των ατόμων στις επίσης καταναγκαστικές και προσηλυτιστικές δυνάμεις των απρόσωπων διεθνών χρηματοπιστωτικών αγορών. (BAUMAN, 1999: 74)

Η ατζέντα που καθόριζε τις ατομικές επιλογές δεν έχει εκλείψει. Έχει αλλάξει. Αν τα κανονιστικά πρότυπα της στέρεης νεωτερικότητας εκκινούνταν από ένα κίνητρο ή κινούνταν προς ένα στόχο, η τωρινή ατζέντα παρουσιάζεται ως ένα «φυσικό προϊόν» της λειτουργίας της αγοράς. Αντί για μια ατζέντα σε αντιστοιχία με τις ορθολογικές προθέσεις του νεωτερικού σχεδιασμού, η νέα ατζέντα αναδύεται διαρκώς απρόβλεπτα και τυφλά. Υπαγορευμένη από την τυχαιότητα και το χάος του παιχνιδιού των παγκόσμιων αγορών, δεν παρουσιάζει κάποια προθετικότητα και απόβλεψη με αποτέλεσμα να μην μπορεί να νοηθεί πλέον ποια αντιπαρατιθέμενη προθετικότητα θα μπορούσε να την οδηγήσει σε αλλαγή. (BAUMAN, 1999: 75)

Έτσι, η παλιά ατζέντα που βασιζόταν στην αντίληψη του ατόμου ως πολίτη απλώς αντικαθίσταται από τους καταναγκασμούς και την ετερονομία της νέας που το αντιλαμβάνεται ως καταναλωτή. Και η φαινομενική αίσθηση απελευθέρωσης που τη συνοδεύει οφείλεται στο ότι ο νέος κώδικας και ατζέντα δεν είναι ορατός όπως παλαιότερα, δε λαμβάνει τη μορφή διαταγής αλλά τη μορφή «μιας προσφοράς που το άτομο του καταναλωτισμού δεν μπορεί να αρνηθεί» (BAUMAN, 1999: 78)

Αναζητώντας την αυτονομία

Όλες οι κοινωνίες είναι αυτόνομες από τη στιγμή που εγκαθιδρύουν τους θεσμούς τους. Η αυτονομία τους όμως δεν έχει πάντα την ίδια ποιότητα, διαφοροποιείται από τη συνείδηση της αυτονομίας τους που έχουν ή δεν έχουν και το βαθμό που η συνείδηση αυτή θεσμοποιείται στην καθημερινή τους λειτουργία. (BAUMAN, 1999: 80)

Η πραγματική αυτονομία αρχίζει για τον Μπάουμαν τη στιγμή που η κοινωνία θα αποκτήσει συνείδηση πως η αυτονομία δεν είναι κάτι άπαξ δοσμένο ή κερδισμένο το οποίο μπορεί να παγιωθεί σε μόνιμους θεσμούς και να αναπαραχθεί αυτόματα. Αντίθετα, η πραγματική αυτονομία συνεπάγεται τη συνείδηση της ιστορικότητας της κοινωνίας. Μια κοινωνία που ανακαλύπτει και αποδέχεται πως οι θεσμοί της έχουν αναπόδραστα ανθρώπινη καταγωγή και άρα πρέπει να υπάγονται σε διαρκή μεταλλαγή, κριτική και αναστοχασμό καθώς δε φέρουν την αυτονομία της ίδιας τους της ύπαρξης. Βέβαια, η αντίληψη της αυτονομίας ως μιας διαρκούς διαδικασίας όπου τίποτε δεν είναι δεδομένο, τη θέτει ως μια εγγενώς ευάλωτη μορφή ανθρώπινης συνύπαρξης. Όμως η συνθήκη αυτή είναι η μόνη που μπορεί να διαφυλάξει την αμφισημία που κάθε παγιωμένο σχήμα επιδιώκει να εξαλείψει βάσει της βεβαιότητας που θεσμοποιεί. (BAUMAN, 1999: 81, 82)

Η διαφύλαξη της αμφισημίας έναντι της ετερονομικής βεβαιότητας αποτελεί τη βάση της ανάλυσης του Μπάουμαν για τα πολιτικά εντός των θεσμών, θεωρώντας πως αυτό αποτελεί και τη μόνη ουσία της *αυθεντικής πολιτικής*

(genuine politics). (BAUMAN, 1999: 84) Θεωρεί βασική την επισήμανση του Κορνήλιου Καστοριάδη πως η μετάβαση των αρχαίων Ελλήνων στην αυτονομία συμπυκνώνεται στη φράση *ἔδοξε τῇ βουλῇ καὶ τῷ δήμῳ*, δηλαδή πως η απόφαση έμοιαζε καλή και ελήφθη ως τέτοια και επομένως πάντα θα αποτελούσε αντικείμενο κριτικής. «Ο χώρος της αυτονομίας ξεκινά εκεί που τελειώνει ο χώρος της αβεβαιότητας. Οι άνθρωποι μπορούν είτε να είναι αυτόνομοι είτε να έχουν την αυτοπεποίθηση της ασφάλειας» (BAUMAN, 1999: 79)

Όμως, στις ρευστές συνθήκες ο χώρος όπου ήταν εφικτό να αρθρωθεί η παραπάνω φράση – δηλαδή η αγορά – συρρικνώνεται καθώς η δημόσια σφαίρα κατακτάται από την ιδιωτική, ενώ ταυτόχρονα οι εξουσίες αποχωρούν από το δημόσιο τόπο, τον τόπο όπου εντοπίζονταν έως τώρα.

Έτσι, ό,τι παρουσιάζεται ως πρόταγμα για τις δύσκολες και ρευστές μέρες της εποχής μας είναι η επανασύσταση της δημόσιας αγοράς ως το πεδίο της πολιτικής αντιπαράθεσης, με ταυτόχρονη αναγνώριση πως η αμφισημία δεν μπορεί και δεν πρέπει να εξαληφθεί, αλλά αντιθέτως αποτελεί τη μόνη εγγύηση ενάντια στη τυφλή βεβαιότητα της ετερονομίας.

*Από τον Προσκυνητή στον
Τουρίστα*

ή

οι μεταμορφώσεις του υποκειμένου

στο ρευστό και αβέβαιο κόσμο

Από τα στέρεα στα ρευστά υποκείμενα

Τα μεταφορικά σχήματα διαδραματίζουν βασικό ρόλο στο έργο του Μπάουμαν. Αν η μεταφορά του «σκληρού» και του «ρευστού» του επιτρέπει να εισδύσει στη φύση των εξελίξεων της νεωτερικότητας, πέντε άλλες μεταφορές του επιτρέπουν να μιλήσει για τα υποκείμενα που οι δυο φάσεις της νεωτερικότητας διαμορφώνουν και τις στρατηγικές ζωής (life strategies) που επιλέγουν ή ακολουθούν αυτά ώστε να ανταποκριθούν στις απαιτήσεις του στέρεου ή ρευστού κόσμου τους.

Για τον Μπάουμαν, η στέρεη νεωτερικότητα είχε ένα μόνο βασικό τύπο υποκειμένου – τον προσκυνητή – και μια στρατηγική ζωής, αντίστοιχα. Δε χρειάζονταν περισσότερες καθώς η στέρεη νεωτερικότητα είχε στέρεους δρόμους που δεν υποχωρούσαν κάτω από τα πόδια και ήταν διάσπαρτοι σημάδια που έδειχναν προς τα πού βρισκόταν το μέλλον, στέρεο και σίγουρο.

Στη ρευστή νεωτερικότητα όμως δεν υπάρχει βεβαιότητα. Ό,τι υπήρχε μέχρι χθες, αύριο μπορεί να μην υπάρχει. Στην «κοινωνία του ρίσκου» δεν υπάρχει προνομιακή κατεύθυνση. Ο χαμένος προσκυνητής βλέπει τα βήματα των τεσσάρων νέων ηρώων να σκορπίζονται χωρίς συγκεκριμένο προορισμό στους δρόμους – και έπειτα τα ίχνη τους να χάνονται.

Ο προσκυνητής (The pilgrim)

Για τον Μπάουμαν η έννοια του προσκυνήματος και ο προσκυνητής έλκουν την ύπαρξή τους από το χριστιανισμό και τη φράση του Άγιου Αυγουστίνου πως *«ο Κάιν έχτισε μια πόλη, ενώ ο Άβελ που ήταν απλώς προσκυνητής στη γη, δεν έχτισε καμία. Η αληθινή πόλη των αγίων είναι στον παράδεισο και οι χριστιανοί περιπλανούνται ως προσκυνητές μέσα στο χρόνο ψάχνοντας για το βασίλειο του θεού στην αιωνιότητα.»* (St Augustine in Bauman, 1996: 19-20)

Πάντα για τον προσκυνητή η αλήθεια βρίσκεται αλλού και ο αληθινός τόπος βρίσκεται πάντα σε κάποια χωρική και χρονική απόσταση. Όπου και αν βρίσκεται τώρα ο προσκυνητής, δεν είναι εκεί που θα έπρεπε να είναι και εκεί που

ονειρεύεται να βρεθεί. Η βαρύτητα και δόξα του μέλλοντος τον αποσπούν από το παρόν. Έτσι, η πόλη (του Κάιν και κάθε πόλη) δεν μπορεί να έχει νόημα για αυτόν. Μόνο οι δρόμοι έχουν σημασία για τον προσκυνητή καθώς τα σπίτια δελεάζουν με ανάπαυση και λησμονιά του προορισμού. Όμως και οι δρόμοι ενίοτε κρύβουν κινδύνους, εμπόδια και απρόοπτες στάσεις ή λανθασμένες κατευθύνσεις. (BAUMAN, 1996: 20)

Έτσι, για το γνήσιο προσκυνητή το μόνο που απομένει είναι η έρημος. «Στην πόλη όπου και να βρεθεί είναι κάπου και πρέπει να συμμορφωθεί με τους κανόνες του τόπου αυτού. Όμως η έρημος είναι χώρος που δεν έχει ακόμη κοπεί σε τόπους και για αυτό το λόγο είναι η γη της αυτό-δημιουργίας.» (BAUMAN, 1996: 20)

Ο προτεσταντισμός – όπως θα τον αναλύσει ο Max Weber – επιφέρει μια ριζική μετατόπιση για τον προσκυνητή. Η ψυχρή θεολογία του μεταφέρει την έρημο εντός του. Ο προσκυνητής μπορεί να ξεκινήσει για το προσκύνημα χωρίς καν να φύγει από το σπίτι του. «Μετά τη Μεταρρύθμιση, στη νέα πόλη της νεωτερικότητας, η έρημος ξεκινά στην άλλη πλευρά της πόρτας.» (BAUMAN, 1996: 21)

Στην άγραφη έρημο, το μόνο που υπάρχει είναι τα ίχνη του προσκυνητή που κινείται προς τον τόπο του προσκυνηματος. Ο προσκυνητής δεν κινείται απλώς. Κινείται *προς*. Κοιτά τα ίχνη που αφήνει πίσω του και συνειδητοποιεί πως κινείται προς τα εμπρός. Η διαδρομή του είναι μια διαδοχή βημάτων που τον φέρνει «κοντύτερα σε». Έτσι, «ο προορισμός, ο σκοπός της ζωής του προσκυνητή, δίνει μορφή στο άμορφο, συνθέτει μια ολότητα από το σποραδικό, προσφέρει συνέχεια στο επεισοδιακό.» (BAUMAN, 1996: 22)

Για τους λόγους αυτούς, ο προσκυνητής αποτελεί τη βασική μεταφορά για το νεωτερικό άνθρωπο που πιστεύει στην πρόοδο των πραγμάτων, που πιστεύει πως μπροστά του έχει στέρεα εδάφη να διασχίσει και στέρεους στόχους να κατακτήσει. Ο νεωτερικός άνθρωπος – σαν τον προσκυνητή – ελπίζει στο μέλλον, ένα μέλλον καθορισμένο, διασφαλισμένο και προβλέψιμο. Ένα τέτοιο μέλλον – το στέρεο μέλλον ενός στέρεου κόσμου – δικαιώνει την αναμονή και καθιστά τη στρατηγική ζωής του προσκυνητή την κατεξοχήν στρατηγική του ατόμου στην πρώτη φάση της νεωτερικότητας. (BAUMAN, 1996: 23)

Η ρευστοποίηση των σταθερών σχημάτων της πρώτης νεωτερικότητας και η κατάτμηση του ορίζοντα του μέλλοντος σε θραύσματα στιγμών στερούν από τον προσκυνητή το σταθερό του προορισμό και το μακρύ χρόνο που χρειαζόταν για να τον φθάσει.

Κανείς πλέον δε θέλει να αναμένει, να επενδύει στο μέλλον και να προσδοκά στην ανταμοιβή αυτής της επένδυσης. Αντιθέτως, η ζωή της ρευστής νεωτερικότητας αποκτά για τον Μπάουμαν το χαρακτήρα ενός παιχνιδιού του οποίου οι κανόνες διαρκώς αλλάζουν. Ως εκ τούτου, η νέα στρατηγική που αναδύεται είναι η ακριβώς αντίθετη από αυτήν της νεωτερικότητας των προσκυνητών. Στόχος πλέον είναι κάθε παιχνίδι να είναι όσον το δυνατό πιο σύντομο. (BAUMAN, 1996: 24)

Τα χαρακτηριστικά της νέας στρατηγικής είναι η αποφυγή των μακροχρόνιων δεσμεύσεων και η φροντίδα πως οι συνέπειες του παιχνιδιού δε θα διαρκέσουν και μετά τη λήξη του²². Το παιχνίδι πρέπει να αποκοπεί από το παρελθόν που προηγήθηκε πριν στηθεί η παρτίδα, και από το μέλλον έπειτα από τη λήξη της. *«Πρέπει να αποκόψει το παρόν και από τις δυο πλευρές του [παρελθόν και μέλλον] και να καταργήσει κάθε μορφή του χρόνου πέρα από αυτή της επιφανειακής συλλογής ή αυθαίρετης διαδοχής παροντικών στιγμών. [Ο χρόνος μετατρέπεται σε] ένα διαρκές παρόν.»* (BAUMAN, 1996: 24)

Εφόσον δεν υπάρχει πλέον το βέλος του χρόνου που δείχνει τις κατευθύνσεις, οι στρατηγικές ζωής των ανθρώπων της ρευστής νεωτερικότητας δεν μπορούν να είναι συνεκτικές όπως στην περίπτωση του προσκυνητή. Νέες ρευστές ταυτότητες αντικαθιστούν τις στέρεες της πρώιμης νεωτερικότητας.

Ο Μπάουμαν προτείνει τέσσερις νέους ιδεότυπους προσπαθώντας να συλλάβει τις εκδοχές των ρευστών ταυτοτήτων.

²² Με βάση αυτή τη θέση ο Μπάουμαν εξετάζει διεισδυτικά την αντίληψη του έρωτα και τη φύση της κοινωνικής συνύπαρξης κατά τη ρευστή νεωτερικότητα στο έργο του “Ρευστή Αγάπη”

Ο περιπατητής (The stroller / Le flaneur)

Ο περιπατητής «πάει τη βόλτα του όπως κάποιος πάει στο θέατρο. Βρίσκει τον εαυτό του ανάμεσα στο πλήθος των αγνώστων και αποτελεί άγνωστο για αυτούς. Βρίσκεται μέσα στο πλήθος μα δεν το αποτελεί. Αντιλαμβάνεται τις συναπαντήσεις του ως “επιφάνειες” – έτσι ώστε αυτό “που είναι” να εξαντλείται σε “αυτό που βλέπει”.»

Η πρακτική του είναι επεισοδιακή. Οι βόλτες του αναπαριστούν την ανθρώπινη πραγματικότητα ως μια διαδοχή επεισοδίων δηλαδή γεγονότων χωρίς παρελθόν και χωρίς συνέπειες. Οι συναντήσεις του είναι χωρίς επίδραση. Έτσι για τον Μπάουμαν ο περιπατητής γίνεται ο ειδικός της προσομοίωσης (simulation) και εξασκεί τη ζωή «ως εάν» (“as if” life) και την «ως εάν» δέσμευση (“as if” engagement) με τους άλλους ανθρώπους. (BAUMAN, 1996: 26) Ως τέτοιος, ο περιπατητής απολαμβάνει όλες τις απολαύσεις της νεωτερικής ζωής χωρίς τα βάσανα που συνεπάγονται. (BAUMAN, 1996: 27)

Για τον Μπάουμαν η έννοια του περιπατητή απηχεί την έννοια του προσκυνητή. «Ό,τι ο προσκυνητής κάνει με όλη του τη σοβαρότητα, ο περιπατητής το μιμείται παιχνιδιάρικα.» (BAUMAN, 1996: 27) Και η αντικατάσταση του προσκυνητή από τον περιπατητή, σηματοδοτεί τη μετάβαση από τον ηρωικό παραγωγό στον χαρούμενο καταναλωτή.

Ο καταναλωτής – περιπατητής της ρευστής νεωτερικότητας κάνει πλέον τους περιπάτους του στα εμπορικά κέντρα (shopping malls²³) ή ακόμα καλύτερα στην εικονική σφαίρα της τηλεόρασης όπου η παρακολούθηση αποθεώνεται χωρίς να έχει το τίμημα ή το φόβο οποιασδήποτε δέσμευσης. (BAUMAN, 1996: 28)

Ο περιπλανώμενος (The vagabond)

Ο περιπλανώμενος ήταν η κατάρα της στέρησης νεωτερικότητας καθώς διέσχιζε κατά βούληση τα σύνορα που με τόσο κατασκευάζονταν. Ήταν δίχως αφέντη και αυτό

²³ Όπως παρατηρεί ο Μπάουμαν, η αρχική έννοια της λέξης mall πριν ταυτιστεί με τη φράση shopping malls ήταν χώρος περιπάτου. (BAUMAN, 1996: 27)

σήμαινε πως ήταν εκτός ελέγχου και πλαισίου, έξω από κάθε σχεδιασμό. Απηχούσε το χάος της προ – νεωτερικότητας και η ελεύθερη κίνησή του στο χώρο σκανδάλιζε τις χωρικές εξουσίες της στέρεης νεωτερικότητας. (BAUMAN, 1996: 28)

Σε αντίθεση με τους προσκυνητές που η κίνησή τους ήταν προβλέψιμη – και άρα ο έλεγχός τους εφικτός – λόγω της αφοσίωσης προς το στόχο τους, ο περιπλανώμενος είναι απρόβλεπτος καθώς δεν έχει θέσει το στόχο του εξ' αρχής. *«Κάθε τόπος μπορεί να γίνει στάση για τον περιπλανώμενο [...] όμως ο περιπλανώμενος αποφασίζει πού θα πάει μόνο τη στιγμή που συναντάει το σταυροδρόμι.»* (BAUMAN, 1996: 28) Για αυτό το λόγο άλλωστε, όπου και αν πάει δεν μπορεί να αφομοιωθεί από τους κατοίκους. Κάποια στιγμή θα πρέπει να ξεκινήσει για την επόμενη στάση που κάποιο σταυροδρόμι θα του υπαγορεύσει.

Στη στέρεη νεωτερικότητα οι περιπλανώμενοι περιπλανούνταν ανάμεσα στους τόπους όπου ζούσαν εγκατεστημένοι (settled) όλοι οι υπόλοιποι. Οι περιπλανώμενοι ήταν λίγοι, οι εγκατεστημένοι πολλοί. Στη ρευστή νεωτερικότητα, η αναλογία αντιστρέφεται. Πολλοί από τους ανθρώπους που πίστευαν πως έχουν βρει τον τόπο τους για πάντα διαπιστώνουν πως οι τόποι αυτοί πλέον δεν υπάρχουν ή δεν μπορούν να προσφέρουν πια φιλοξενία. *«Καλές περιοχές γίνονται γκέτο, τα εργοστάσια εξαφανίζονται μαζί με τις θέσεις εργασίας, τα προσόντα δε βρίσκουν άλλο αγοραστή, η γνώση μετατρέπεται σε άγνοια, η επαγγελματική εμπειρία καθίσταται μειονέκτημα, τα δίκτυα των κοινωνικών σχέσεων που προσέφεραν ασφάλεια καταρρέουν και γεμίζουν τον τόπο με σκόνη»* (BAUMAN, 1996: 29)

Πλέον ο περιπλανώμενος ακόμα και αν το θέλει δεν μπορεί να σταματήσει την περιπλάνησή του. Οι τόποι όπου μπορεί να εγκατασταθεί κάποιος σπανίζουν και το πιο πιθανό είναι πως οι άνθρωποι που συναντάει στις περιπλανήσεις του είναι περιπλανώμενοι σαν και αυτόν – και αν δεν είναι ήδη, θα γίνουν σίγουρα αύριο. Αν η στέρεη νεωτερικότητα ήταν ένας κόσμος για τους προσκυνητές, ο ρευστός κόσμος *«κόβεται και ράβεται στα μέτρα των περιπλανώμενων.»* (BAUMAN, 1996: 29)

Ο τουρίστας (The tourist)

Ο τουρίστας μοιάζει με τον περιπλανώμενο γιατί κάποτε βρισκόταν στο περιθώριο, όχι επειδή ο ίδιος ήταν περιθωριακός τύπος όπως ο περιπλανώμενος αλλά επειδή η δραστηριότητα που διαμορφώνει την ταυτότητά του – ο τουρισμός – ήταν στο περιθώριο των πολιτισμικών πρακτικών. Επιπλέον, σαν τον περιπλανώμενο, ο τουρίστας είναι διαρκώς σε κίνηση. Βρίσκεται όπου πάει, όμως ποτέ *δεν είναι πραγματικά εκεί που είναι*. (BAUMAN, 1996: 29)

Αν αυτές είναι οι ομοιότητές τους, οι διαφορές είναι για τον Μπάουμαν πολύ πιο ριζικές. Ο τουρίστας μετακινείται με πρόθεση. *«Οι κινήσεις του είναι κατ' αρχήν “με σκοπό να” και κατά δεύτερον “λόγω του”»* (BAUMAN, 1996: 29) Η πρόθεσή του είναι η αναζήτηση νέων και διαφορετικών εμπειριών. Διαλέγει το που θα πάει ανάλογα με το πόσο παράξενο είναι – αλλά ταυτόχρονα ασφαλές. Όπως σχεδιάζει τη διαδρομή για να πάει, έτσι σχεδιάζει και τη διαδρομή της επιστροφής. Έτσι, *«στον κόσμο του τουρίστα το παράξενο εξημερώνεται και δε φοβίζει. Το σοκ περιλαμβάνεται στο ίδιο πακέτο με την ασφάλιση»* (BAUMAN, 1996: 30) Πρόκειται για έναν κόσμο που δομείται με αισθητικά κριτήρια και υπό τις επιθυμίες του τουρίστα.

Επιπλέον, σε αντίθεση με τον περιπλανώμενο, ο τουρίστας έχει κάπου ένα σπίτι. *«Αν η ασφάλεια του σπιτιού του είναι που ωθεί τον τουρίστα στην αναζήτηση νέων περιπετειών, είναι ακριβώς η ίδια ασφάλεια που καθιστά την αναζήτηση περιπετειών μια ανώδυνη διασκέδαση.»* (BAUMAN, 1996: 30) Ο τουρίστας χρειάζεται ένα σπίτι για να μπορεί να δραπετεύει από αυτό. Όσο όμως ασκεί την πρακτική του τουρισμού, τόσο λιγότερο ξεκάθαρο γίνεται το πιο τελικά από όλα τα κρεβάτια που κοιμήθηκε και θα κοιμηθεί ανήκει στο πραγματικό του σπίτι. Κάθε επιστροφή του από μια τουριστική εξόρμηση και κάθε νέα εμπειρία ανεβάζει τον πήχη για τις συγκινήσεις. Έτσι, την επόμενη φορά θα πρέπει να ξεκινήσει για ακόμα πιο μακριά από το σπίτι του. Ο τουρίστας καταλήγει τρομοκρατημένος *εν τω μέσω*: η ύπαρξη του σπιτιού του τον ωθεί όλο και πιο μακριά – και αυτό αυξάνει τον κίνδυνο να μην μπορεί να βρει το δρόμο προς τα πίσω.

Ο παίκτης (The player)

Στο παιχνίδι δεν υπάρχει τίποτα αναπόφευκτο. Τίποτα δεν είναι πλήρως προβλέψιμο ή ελέγξιμο και ταυτόχρονα τίποτα δεν είναι πλήρως αναλλοίωτο ή τελεσίδικο. Αυτό που μετρά είναι το πόσο καλά παίζει αυτός που παίζει το παιχνίδι.

Στο παιχνίδι πέρα από τους παίκτες, συμμετέχει και ο Κόσμος ως παίκτης με την τύχη ή την ατυχία να είναι οι δικές του κινήσεις. Στην αντιπαράθεση του ανθρώπου ως παίκτη και του Κόσμου ως παίκτη, δεν υπάρχει ούτε τάξη ούτε χάος, αλλά μόνο κινήσεις, λιγότερο ή περισσότερο έξυπνες, περισσότερο ή λιγότερο εμπνευσμένες. Στόχος είναι να προβλέψεις και προλάβεις τις κινήσεις του αντιπάλου. Έτσι, ο κόσμος του παιχνιδιού είναι ο κόσμος του ρίσκου, της διαίσθησης και της προφύλαξης. (BAUMAN, 1996: 31)

Ο χρόνος στον κόσμο – ως – παιχνίδι χωρίζεται από τη διαδοχή των παιχνιδιών. Κάθε παιχνίδι δομείται γύρω από τις δικές του συμβάσεις, *«κάθε παιχνίδι αποτελεί μια ξεχωριστή επικράτεια νοήματος, ένα μικρό και αυτοπεριορισμένο σύμπαν.»* (BAUMAN, 1996: 31) Το παιχνίδι βασίζεται στην αποδοχή των κανόνων και την πίστη σε αυτούς. Όποιοι δε συμφωνούν με τις συμβάσεις του δεν καταγγέλλουν το παιχνίδι, απλώς παύουν να είναι παίκτες του. Ως αποτέλεσμα, ό,τι συμβαίνει έξω από την επικράτεια του παιχνιδιού, δεν αγγίζει αυτό που συμβαίνει εντός του.

Επιπλέον, το παιχνίδι δεν πρέπει να έχει συνέπειες. Η μια παρτίδα δεν μπορεί να δεσμεύεται από την προηγούμενη ή να δεσμεύει την επόμενη. Πρέπει κάθε φορά να ξεκινάει από το μηδέν. Έτσι, για να διασφαλιστεί πως το παιχνίδι δεν έχει συνέπειες που θα διαρκέσουν έξω από αυτό, ο παίκτης πρέπει πάντα να θυμάται πως δεν πρόκειται για τίποτε άλλο παρά για ένα παιχνίδι. Μια υπενθύμιση απαραίτητη μα και πολύ δύσκολη καθώς στόχος του παιχνιδιού πρέπει πάντα να είναι η νίκη και έτσι δε μένουν περιθώρια για συνεργασία ή οίκτο. (BAUMAN, 1996: 32)

Τουρίστες και Περιπλανώμενοι – ο διχασμός του ρευστού κόσμου

Ένα χρόνο μετά τη δημοσίευση του “Από τον Προσκυνητή στον Τουρίστα”, στο βιβλίο του “Η Μετανεωτερικότητα και τα Δεινά της” (1997) ο Μπάουμαν θα διαλέξει δυο από τις παραπάνω τυπολογίες, τον τουρίστα και τον περιπλανώμενο, ως αυτές που μπορούν να εκφράσουν το βασικό διχασμό των κοινωνιών της ρευστής νεωτερικότητας.

Ο τουρίστας και ο περιπλανώμενος αρχικά μοιάζουν. Μοιάζουν ως το σημείο που η διαφορά τους τους αντιδιαστέλει ριζικά και αμετάκλητα. Ο τουρίστας γίνεται η έκφραση των νέων ελίτ, ενώ ο περιπλανώμενος γίνεται η έκφραση των απόκληρων της ρευστής νεωτερικότητας.

Ο ελκυστικός για τους τουρίστες κόσμος είναι ο πιο αφιλόξενος για τους περιπλανώμενους. Αν οι τουρίστες ταξιδεύουν κατά βούληση σε έναν ελκυστικό κόσμο λειασμένο από επιθυμία και απόλαυση, ο περιπλανώμενος γίνεται ένας *δια της βίας τουρίστας*²⁴. Και ο ίδιος ελκυστικός κόσμος του *κατά τη βούληση του* τουρίστα, για αυτόν μετατρέπεται σε αφιλόξενο και τραχύ τοπίο.

Καθώς το ιεραρχικό κριτήριο της ρευστής νεωτερικότητας είναι η δυνατότητα επιλογής και επομένως η κοινωνική διαφορά προσδιορίζεται από το εύρος των ρεαλιστικών επιλογών που έχει κάποιος, τα δυο άκρα της κλίμακας οριοθετούν ο «τέλειος τουρίστας» (perfect tourist) και ο «πέρα από τη σωτηρία περιπλανώμενος» (vagabond beyond remedy). (BAUMAN, 1997: 93)

Ως εκ τούτου, ο περιπλανώμενος αποτελεί το alter ego του τουρίστα, όπως ο άπορος το alter ego του πλούσιου, ο άγριος το alter ego του πολιτισμένου. (BAUMAN, 1997: 93) Αποτελεί το δοχείο όπου ο τουρίστα κρύβει τους μύχιους φόβους του, την ανασφάλειά του ή και τις ενοχές του. «[Ο περιπλανώμενος] ως alter ego σημαίνει πως λειτουργεί ως η δημόσια έκθεση ό,τι πιο εσωτερικού έχει ο τουρίστας, ως ένας εσωτερικός δαίμονας που πρέπει να εξορκιστεί, ως ένα είδωλο που αν δεν μπορεί να συγκαλυφθεί, τότε πρέπει να καεί.» (BAUMAN, 1997: 93)

²⁴ Θα μπορούσαμε να πούμε πως η χαρακτηριστικότερη εκδήλωση αυτής της κατηγορίας είναι οι παράνομοι μετανάστες στο Δυτικό κόσμο.

Ο περιπλανώμενος κοροϊδεύει και γελοιοποιεί το τουριστικό στυλ. *«Είναι η καρικατούρα που αποκαλύπτει την ασχήμια που κρύβεται πίσω από την ομορφιά του μέικ απ. [...] Ο μαύρος φόντος κόντρα στον οποίο λάμπει ο ήλιος του τουρίστα. Όσο πιο σκούρος ο φόντος, τόσο πιο έντονη η λάμψη.»* (BAUMAN, 1997: 94)

Ταυτόχρονα όμως, ως το απόβλητο της παραγωγής του τουρίστα, ως ο άγνωστος ξένος, ως «το θύμα του κόσμου που έκανε τον τουρίστα ήρωά του», η ύπαρξη του υπονομεύει τα θεμέλια που στηρίζουν τη ζωή ως τουρίστα. (BAUMAN, 1997: 94)

Αμφίσημοι άνθρωποι και θραυσματικές ανθρώπινες σχέσεις

Φυσικά και αυτοί οι τύποι δεν μπορούν να είναι παγιωμένοι και αναλλοίωτοι, δηλαδή στέρεοι, καθώς αναδύονται λόγω της ρευστοποίησης της νεωτερικότητας. Όπως σημειώνει ο Μπάουμαν, κάθε ένας από τους τέσσερεις τύπους χαρακτηρίζεται από αμφισημία και τα σύνορα που το χωρίζουν από τους άλλους, είναι τι άλλο, ρευστά.

Δεν είναι και τόσο δύσκολο ένα πρωί ο τουρίστας να βρεθεί εξόριστος από τη σφαίρα της κατανάλωσης και με ακυρωμένες τις πιστωτικές του κάρτες, σε μια χώρα που ποτέ δεν αναφέρθηκε στο φυλλάδιο των τουριστικών του εξορμήσεων. Εξάλλου, όπως επισημαίνει ο Μπάουμαν, κάθε τύπος ενυπάρχει με τους άλλους στη *«γενναία δόση σχιζοφρένειας που έχει κάθε μεταμοντέρνα προσωπικότητα.»* (BAUMAN, 1996: 32)

Αν ωστόσο υπάρχει κάτι κοινό σε αυτούς τους τύπους και τις στρατηγικές ζωής (life strategies) που απορρέουν είναι πως όλες αυτές οι στρατηγικές καθιστούν τις ανθρώπινες σχέσεις θραυσματικές. Δημιουργούν απόσταση μεταξύ του ατόμου και του Άλλου και τον μετατρέπουν από Πρόσωπο σε αντικείμενο αισθητικής και όχι ηθικής αποτίμησης. Προτείνουν την ατομική αυτονομία σε αντίθεση με την ηθική υπευθυνότητα και έτσι απο-ηθικοποιούν μεγάλους τομείς της ανθρώπινης συνύπαρξης. (BAUMAN, 1996: 33)

Έτσι, στον κόσμο των ρευστών ηρώων, δεν μπορεί να υπάρξει ούτε ισχυρός ηθικός δεσμός, ούτε πολιτική δέσμευση.

Μέρος Γ'

Εισαγωγή στη σκέψη
του Zygmunt Bauman

Η αμφισημία και ο άγνωστος ξένος. Η ερμηνευτική μεθοδολογία στο έργο του Μπάουμαν

Η έννοια της αμφισημίας αποτελεί μια αναλυτική σταθερά σε όλο το έργο του Μπάουμαν. Αρχίζει να τη διαμορφώνει θεωρητικά από το έργο του “Η Κουλτούρα ως Πράξη” (Culture as Praxis) (1973) για να της αφιερώσει ολόκληρο το “Νεωτερικότητα και Αμφισημία” και μέσω αυτής να παράξει την κατηγορία του «άγνωστου ξένου». Το “Νεωτερικότητα και το Ολοκαύτωμα” θα μπορούσαμε να πούμε πως αποτελεί ένα case study όπου η αμφισημία χρησιμοποιείται ως ο μεθοδολογικός τρόπος προσέγγισης του θέματος και παράγει τη συγκεκριμένη μορφή του «εννοιολογικού Εβραίου». Στη συνέχεια ο Μπάουμαν με την έννοια της αμφισημίας θα προσεγγίσει τη Φιλοσοφία της Ηθικής στο “Μετανεωτερική Ηθική” (Postmodern Ethics) (1993) για να καταλήξει, όπως και στον επίλογο του “Νεωτερικότητα και Αμφισημία” πως η μετανεωτερική αποδοχή της αμφισημίας μπορεί να κυοφορήσει μια μη κυριαρχική ηθική η οποία δε θα στρεβλώνει την προϋπάρχουσα ηθική δυνατότητα του ανθρώπου, και μια νέα αλληλεγγύη.

Η διάψευση αυτής της πρόβλεψης θα διατηρήσει την έννοια της αμφισημίας στο επίκεντρο και των επόμενων έργων του που αναφέρονται πλέον στη μετανεωτερικότητα. Μπορεί η νεωτερική τάξη να αποδιαρθρώνεται και να ρευστοποιείται ωστόσο η αμφισημία παραμένει και διώκεται, είτε με το ίδιο όνομα όπως στο “Αναζητώντας την Πολιτική” είτε με νέες ονομασίες όπως «ανασφάλεια» (insecurity) στο “Ρευστή Νεωτερικότητα” και «απόβλητα» (wastes) στο “Σπαταλημένες Ζωές. Οι Απόβλητοι της Νεωτερικότητας” (Wasted Lives. Modernity and Its Outcasts) (2004).

Σύμφωνα με τον Matthias Junge και τον Peter Beilharz, ο τρόπος διατύπωσης και χρήσης της έννοιας της αμφισημίας από τον Μπάουμαν αποτελεί βασική συνεισφορά στην Κοινωνική Φιλοσοφία και την Κοινωνιολογία. Προσδιορίζοντάς την ως έναν τρίτο πόλο σε μια σχέση – και επομένως όχι σαν μια αρνητική κατηγορία – τη διαφυλάσσει από το να ενταχθεί απλώς σε μια σχέση ανταγωνισμού και σύγκρουσης και άρα να εξαλειφθεί όταν ο ανταγωνισμός πάψει και η σύγκρουση επιλυθεί. (JUNGE, 2008: 43) (BEILHARZ, 2000: 108) Η αμφισημία είναι

εμμενής, αναγκαία, αναπόφευκτη και μη εξαλείψιμη. Ως τέτοια, η χρήση της έννοιας της αμφισημίας επιτρέπει την υπέρβαση των διχοτομιών που προτείνουν οι κλασσικές θεωρίες όπως ο μαρξισμός, καθώς *«επιτρέπει να προσεγγίσουμε την αμφισημία που εγγενώς χαρακτηρίζει κάθε πόλο.»* (JUNGE, 2008: 44) Επιπλέον, καθώς η αμφισημία δεν αποτελεί μόνο ένα εξηγητικό σχήμα για τη διαμόρφωση της τάξης στη νεωτερικότητα ή τα χαρακτηριστικά της μετανεωτερικής εξουσίας, αλλά και καθοριστικό παράγοντα στις διαδικασίες διαμόρφωσης της ταυτότητας του υποκειμένου, επιτρέπει *«τη μελέτη της σημασίας της εσωτερικής εμπειρίας των ατόμων.»* (JUNGE, 2008: 43)

Η προσέγγιση του “Νεωτερικότητα και Αμφισημία” εντοπίζει τη γένεση της αμφισημίας στην ταξινομητική λειτουργία και τη βούληση για τάξη της νεωτερικότητας. Προσδιορίζοντας την αρχικά ως μια δυσλειτουργία της ονοματοθετικής και ταξινομητικής λειτουργίας της γλώσσας, στη συνέχεια ο Μπάουμαν τη μεταφέρει στο κοινωνικό πεδίο. Κάθε προσπάθεια επίτευξης κοινωνικού σχεδιασμού και επιβολής της τάξης παράγει αμφισημία, δηλαδή μια κατηγορία η οποία δεν μπορεί να αποσαφηνιστεί και να ενταχθεί είτε στο θετικό, είτε στον αρνητικό πόλο του δίπολου που απαιτεί η ύπαρξη της τάξης. Έτσι, η αμφισημία κλονίζει το εύτακτο έδαφος στο οποίο θέλει να θεμελιωθεί η σχεδιαστική εξουσία του νεωτερικού κράτους - *κηπουρού*. Και εφόσον δεν μπορεί να καταπολεμήσει την αμφισημία καθώς αυτή παράγεται ταυτόχρονα με την τάξη, προσπαθεί να εξολοθρέψει τις κοινωνικές της εκδηλώσεις, τους *άγνωστους ξένους* που στην περίπτωση του “Νεωτερικότητα και Ολοκαύτωμα” ενσαρκώθηκαν από τους Εβραίους, εκδηλώνοντας τη γενοκτονική του πλευρά.

Όσον αφορά το πεδίο της ηθικής, κάθε ηθική περίπτωση φέρει το χαρακτηριστικό της αμφισημίας. Η συνάντηση με τον Άλλο ως Πρόσωπο είναι κάθε φορά μοναδική και ανοιχτή νοήματος. Δεν ανάγεται σε κάποια προηγούμενη συνάντηση, δεν προλειαίνει την επόμενη. Εφόσον όμως αυτή η απροϋπόθετη συνάντηση είναι το μόνο θεμέλιο μιας γνήσιας ηθικής, δεν μπορούν να υπάρξουν ηθικοί κανόνες που θα διασαφηνίζαν την αμφισημία. Όπως είδαμε ήδη, η πίστη της νεωτερικότητας πως ο πολιτισμός της είναι ο παράγοντας ηθικοποίησης του ατόμου και πως η ίδια οφείλει να διατυπώσει τους ηθικούς κανόνες που θα το

ηθικοποιήσουν, οδήγησε τελικά στην ηθική αδιαφοροποίηση που κατέστησε εφικτό το Ολοκαύτωμα.

Στο “Ρευστή Νεωτερικότητα”, η αμφισημία αντικαθίσταται από την έννοια της ανασφάλειας και της αβεβαιότητας. Καθώς οι παραδοσιακές δομές τάξης, οι οποίες και παρήγαγαν την αμφισημία της νεωτερικότητας, διαλύονται θα μπορούσαμε να πούμε πως η αμφισημία μεταφέρεται στις ίδιες τις διαδικασίες που συμβαίνουν στη ρευστή νεωτερικότητα καθώς πρόκειται για διαδικασίες χωρίς προθετικότητα και αποβλεπτικότητα, εγγενώς ακαθόριστες και απρόβλεπτες. Ταυτόχρονα, οι παλιές κοινωνικές δομές και οι στέρεες κατασκευές της νεωτερικότητας όπως το έθνος-κράτος ή το κράτος πρόνοιας, μετατρέπονται πλέον σε απορρίμματα της ιστορικής εξέλιξης.

Τέλος, στις “Σπαταλημένες Ζωές» ο Μπάουμαν αντί της αμφισημίας θα χρησιμοποιήσει την έννοια του απορρίμματος και το απόβλητου (*άλλωστε ήδη στο “Νεωτερικότητα και Αμφισημία” είχε ορίσει την αμφισημία ως απόρριμμα της διαδικασίας παραγωγής νοήματος*). Πλέον ο αποκλεισμένος τρίτος πόλος αφορά συγκεκριμένες κοινωνικές ομάδες, αποκλεισμένες από τις διαδικασίες και τους μετασχηματισμούς του ρευστού κόσμου. Πρόκειται για όσους αποβάλλουν οι κοινωνικοί και οικονομικοί μηχανισμοί ενσωμάτωσης, όπως οι μόνιμοι άνεργοι που είναι περιττοί για τον καπιταλισμό της κατανάλωσης. Αν στη νεωτερικότητα οι Εβραίοι βρέθηκαν ανέστιοι σε μια Ευρώπη που ξαφνικά είχε γεμίσει σύνορα, οι ελαττωματικοί καταναλωτές βρίσκονται σήμερα ανήμποροι να κοιτούν πίσω από τη γραμμή των συνόρων της τη σφαίρα του καταναλωτισμού όπου επισυμβαίνει η ρευστή ζωή.

Βλέπουμε λοιπόν πως ενώ η παρουσία της έννοιας της αμφισημίας και η αναζήτηση της πίσω από τις δομές ή τους μετασχηματισμούς του κοινωνικού είναι σταθερή στο έργο του Μπάουμαν, ωστόσο και η ίδια μετασχηματίζεται και εφαρμόζεται διαφορετικά. Χρησιμοποιώντας επομένως την αμφισημία αμφίσημα, προσπαθεί να διατυπώσει μια ερμηνευτική του νεωτερικού και του μετανεωτερικού υπό πολλά πρίσματα και διαφορετικές εμφάσεις, μένοντας πιστός σε αυτό που στις

αρχές τις δεκαετίας του 1990 θεώρησε ως μια ελπιδοφόρα πιθανότητα της μεταμοντέρνας κατάστασης, το αγκάλιασμα του αμφίσημου.

Πολιτική και εξουσία στο έργο του Μπάουμαν

Όπως παρατηρεί ο Mikael Carleheden – και είναι εμφανές και στην παρούσα εργασία – η πολιτειακή διάσταση του κράτους και τα πολιτικά δικαιώματα του ατόμου σχεδόν απουσιάζουν από την περιγραφή του Μπάουμαν για τη νεωτερική κοινωνία. (CARLEHEDEN 2008: 175) Η απουσία αυτή είναι κυρίως μια απουσία λόγω έμφασης. Σε αντιστοιχία με τον Foucault, ο Μπάουμαν παρατηρεί τη ζοφερότητα των συνθηκών ζωής στη βάση του νεωτερικού οικοδομήματος και όχι την εξωραϊσμένη εικόνα των νομικών τύπων της κορυφής του. Ο Μπάουμαν δε δέχεται την παραδοσιακή ταύτιση της δημοκρατίας με την ελευθερία ως μια κατάκτηση της νεωτερικότητας αλλά εντοπίζει και αναλύει τις αντιθέσεις μεταξύ δημοκρατίας και των άλλων νεωτερικών σχημάτων όπως ο βιομηχανισμός, η γραφειοκρατία και η εμπορευματική κοινωνία. Επιπλέον, ο Μπάουμαν προεκτείνει αυτό που ο Carleheden εικάζει πως δεν πρόλαβε να κάνει ο Foucault: το μετασχηματισμό των δομών κυριαρχίας καθώς η νεωτερικότητα εξελίσσεται σε ό,τι ο Μπάουμαν αποκαλεί ρευστή νεωτερικότητα. (CARLEHEDEN 2008: 175)

Κατά τη στέρηση νεωτερικότητα, σύμφωνα με τον Μπάουμαν το άτομο δεν αποτελεί τόσο ένα υποκείμενο που κατέχει πολιτικά δικαιώματα, όσο το αντικείμενο του έθνους – κράτους, του κράτους κηπουρού που ασκεί την πειθαρχική και την ποιμαντορική του εξουσία στο στύλ του Foucault.

Το έθνος κράτος διαμορφώνεται ως απάντηση της νεωτερικού πνεύματος του σχεδιασμού προς το φόβο του χάους. Ταυτόχρονα, το νεωτερικό κράτος αναπαράγει το ίδιο ακριβώς αυτόν το φόβο καθώς προσπαθεί επί ματαιώ να εγκαθιδρύσει τη στέρηση τάξη που θα εξαλείψει δια παντός την αταξία.

Αυτή τη μάχη ενάντια στο χάος της τυχαιότητας τη διεξάγει σύμφωνα με τον Μπάουμαν μια φωτισμένη ελίτ, οι νομοθέτες (*legislators*), που βρίσκεται σε στενή σχέση με την πολιτική ηγεσία της νεωτερικότητας και εκφράζεται συγκεντρωτικά με

το κράτος. Πρόκειται για μια άλλη διατύπωση του συμπλέγματος γνώσης και εξουσίας του Foucault, το οποίο βασίζεται για τον Μπάουμαν στον εργαλειακό ορθολογισμό και το γραφειοκρατικό, ετερονομικό έλεγχο του πληθυσμού.

Οι νομοθέτες διαμορφώνουν τα οράματα του σχεδιασμού και στη συνέχεια το νεωτερικό κράτος ασκεί την κοινωνική μηχανική και τη ποιμαντορική του εξουσία.

Μάλιστα, η εμπέδωση του νεωτερικού κράτους θα σημάνει για τον Μπάουμαν την αντικατάσταση της ιδεολογικής κυριαρχίας από την τεχνοκρατική διοίκηση. Από τη στιγμή που η *κουλτούρα του κηπουρού (gardening culture)* έχει εδραιωθεί, η ιδεολογία και η νομιμοποίηση παύουν να παίζουν σημαντικό ρόλο με αποτέλεσμα ο Μπάουμαν να θεωρεί πως ο εκδημοκρατισμός και η καθολικοποίηση της ψήφου *φθάνουν αργά*, τη στιγμή που δεν έχουν πια ουσιαστική σημασία.

Η εξουσία ήδη βρίσκεται πέρα από αυτά. Στον εθνοκεντρισμό, στην περιχαράκωση και τον έλεγχο του χώρου, στην εισαγωγή του πληθυσμού εντός των νέων κοινωνικών σχηματισμών (έθνος-κράτος, κοινωνικές τάξεις) και ταυτόχρονα στη γένεση του ρατσισμού (*ο οποίος, όπως είδαμε στην ανάλυση για το Ολοκαύτωμα, ο Μπάουμαν θεωρεί πως μόνο στη νεωτερικότητα μπορεί να υπάρξει*) ως πρακτική πολιτική και «συμβολική τελετή εξαγνισμού και ελέγχου της εισόδου αυτής.» (CAMPAIN, 2008: 198)

Πάνω από όλα, όπως καταδεικνύει η πορεία προς την τέλεση του Ολοκαυτώματος, η νεωτερική εξουσία γίνεται μια εξουσία που κυριαρχεί χάρη στη δυνατότητά της να καθορίζει και οριοθετεί.

Αν όπως είδαμε, τη στέρηση πολιτική τάξη χαρακτήριζε η στενή σχέση γνώσης και εξουσίας η οποία αποκρυσταλλωνόταν σε ένα συλλογικό δρώντα όπως το κράτος, στη ρευστή νεωτερικότητα η σχέση αυτή διαλύεται καθώς οι συλλογικοί δρώντες χάνουν σε ισχύ. Επιπλέον, ελαττώνεται ο γραφειοκρατικός έλεγχος του πληθυσμού και αντικαθίσταται από την καταναλωτική διαρρύθμιση όλο και πιο εξατομικευμένων ζώων.

Έτσι, η ποιμαντορική εξουσία αντικαθίσταται από την ανώνυμη εξουσία του οικονομικού συστήματος. Αυτό δε σημαίνει πως για τον Μπάουμαν εκλείπει η έννοια της τάξης και του σχεδιασμού. Όχημά του όμως πλέον είναι ο «εκμαυλισμός της κατανάλωσης» και όχι οι κανονιστικές ρυθμίσεις και η πειθάρχηση. Μπορεί να μην υπάρχει η πρόθεση ενός συνολικού σχεδιασμού καθώς δεν υπάρχει κάπου συγκεντρωμένη η εξουσία, ωστόσο υπάρχουν πολλά είδη επί μέρους σχεδιασμών τα οποία ακολουθούν την ίδια βασική αρχή, δηλαδή την εξάλειψη της αμφισημίας, με απόρροια το φαινομενικό χάος της ρευστής νεωτερικότητας να αποτελεί τελικά μια άλλου τύπου τάξη.

Όσον αφορά το άλλο σκέλος της σχέσης, τους διανοούμενους – νομοθέτες, αυτοί πλέον δε χρειάζονται πια για να νομοθετούν καθολικούς Λόγους τάξης και να διαμορφώνουν την κουλτούρα του σχεδιασμού. Καθώς η κουλτούρα εμπορευματοποιείται, οι διανοούμενοι – νομοθέτες μετατρέπονται σε ειδικούς και μεταπηδούν στη μαζική κουλτούρα.

Με την άνοδο του ρευστού, καταναλωτικού και χρηματοπιστωτικού καπιταλισμού, ο προσδιορισμός του ατόμου δε γίνεται «ως παραγωγού» αλλά «ως καταναλωτή». Αντίστοιχα, το πεδίο διαμάχης γίνεται πλέον η εκπαίδευση, ο ελεύθερος χρόνος, η επιθυμία τα οποία περνούν στη σφαίρα της κατανάλωσης²⁵. Δεν υπάγονται στις κανονιστικές ρυθμίσεις της νεωτερικότητας, γιατί οι αρχές της πραγματικότητας και της αναβολής της ικανοποίησης αποτελούν εμπόδιο στον καταναλωτικό εκμαυλισμό. Εκεί που συνεχίζουν να λειτουργούν οι καταπιεστικές τεχνικές του πανοπτικού ελέγχου είναι στα άτομα που δεν μπορούν να ενταχθούν στη σφαίρα της κατανάλωσης, όπως οι μόνιμα άνεργοι ή οι λαθρομετανάστες.

Ο καταναλωτισμός αποτελεί το νέο τρόπο επιβολής της τάξης. Η ιδιωτική κατανάλωση και οι απολαύσεις της αντικαθιστούν το παλαιό σύστημα επιβραβεύσεων που βασιζόταν στην ηθική της εργασίας. Όπως γράφει ο

²⁵ Όπως παρατηρεί ο Μπάουμαν, στο βαθμό που υπήρξαν επιτυχή τα εργατικά κινήματα της στέρεης νεωτερικότητας, αυτό που πέτυχαν ήταν μικρότερα ωράρια, δηλαδή περισσότερο ελεύθερο χρόνο, και μεγαλύτερους μισθούς, δηλαδή δυνατότητα κατανάλωσης. Εν τέλει, αύξησαν την ελευθερία της ένταξης στο καταναλωτικό σύμπαν της ρευστής νεωτερικότητας. (BAUMAN, 1988: 72)

Μπάουμαν, «από την ηθική αξία της εκπλήρωσης του χρέους, περνάμε στην αισθητική αξία της εκθείασης της εμπειρίας.» (BAUMAN, 1998: 31)

Έτσι, η φαινομενική αύξηση της ελευθερίας λόγω της ρευστοποίησης των δεσμευτικών σχημάτων της στέρεης νεωτερικότητας²⁶ εκτρέπεται τελικά σε ανασφάλεια και έλλειψη νοήματος καθώς η ελευθερία αυτή εξαντλείται στην ελευθερία να επιλέγεις εντός της σφαίρας της κατανάλωσης. Η δυνατότητα αυτής της επιλογής είναι που χαράσσει τα νέα σύνορα, αυτή τη φορά μεταξύ αυτών που με χαρά καταναλώνουν και αυτών που δεν μπορούν, όσο και αν το θέλουν. Κατά αυτό τον τρόπο, η αυτονομία που ο Μπάουμαν είχε ελπίσει στο πρώιμο έργο του για τη μετανεωτερικότητα, πως η μετανεωτερικότητα θα έφερνε, εκτρέπεται εκ νέου σε ετερονομία. Ταυτόχρονα διαμορφώνεται μια νέα ελίτ η οποία δε βασίζεται στην κεντρική εξουσία που ενοικούσε στο νεωτερικό κράτος, αλλά σε μια εξουσία που της επιτρέπει να αποδεσμεύεται από τις παλιές κανονιστικές αρχές ώστε να αντλήσει ανενόχλητη τα οφέλη της παγκόσμιας αγοράς.

Ο Μπάουμαν στο έργο του δεν επιδιώκει (ή ενδεχομένως δεν μπορεί) να προτείνει ένα συγκεκριμένο τρόπο διεξόδου. Ωστόσο σκιαγραφεί το πεδίο όπου θα μπορούσε να εντοπισθεί αυτή η διέξοδος, το πεδίο μιας γνήσιας δημοκρατίας και άρα πολιτικής. Όπως σημειώνει ο Carleheden, ο Μπάουμαν αναπαριστά μια κλασσική ρεπουμπλικανική σύλληψη της δημοκρατίας (CARLEHEDEN, 2008: 187) η οποία όπως ο ίδιος ο Μπάουμαν γράφει «θα αφορά τη δυνατότητα επιρροής στις συνθήκες της ίδιας της ζωής των πολιτών της, στη διαμόρφωση του νοήματος του “κοινού καλού” και στην προσπάθεια οι θεσμοί της κοινωνίας να συνάδουν με αυτό το νόημα.» (BAUMAN, 1999: 106)

Ο χώρος όπου μπορεί να κατακτηθεί η δημοκρατία, είναι για τον Μπάουμαν η αγορά με την αρχαιοελληνική έννοια της την οποία υπογραμμίζει ο Καστοριάδης. Η επαναποίκιση της έρημης αγοράς της ρευστής νεωτερικότητας θα κλείσει το διευρυνόμενο χάσμα μεταξύ δημοσίου κι ιδιωτικού και θα επιτρέψει τη θεμελίωση της πολιτικής σε μια ερμηνευτική της επικοινωνίας – και όχι στις διαταγές των

²⁶ Όπως σημειώνει ο Tony Blackshaw, η κατανάλωση ως τρόπος διαρρύθμισης, υπερβαίνει τις παλιές κατηγορίες της τάξης και του αίματος. (BLACKSHAW, 2005: 120) Το εμπορικό κέντρο σου ανοίγει τις πόρτες όπως και αν είσαι, αρκεί να είναι εκπεφρασμένη η βούλησή σου να ψωνίσεις κάτι.

νομοθετών ή στην τυχαιότητα των αγορών – η οποία θα παρακινεί στη συλλογική δράση.

Η εννοιολόγηση της νεωτερικότητας και της μετανεωτερικότητας στο έργο του Μπάουμαν. Μια ερμηνευτική ανθρωπολογία

Το έργο του Μπάουμαν τις δυο τελευταίες δεκαετίες επικεντρώνεται στην ανάλυση και θεωρητικοποίηση της νεωτερικότητας (modernity) και της μετανεωτερικότητας (postmodernity). Τα περισσότερα βιβλία του που παραθέτουμε στην παρούσα εργασία, περιλαμβάνουν τον έναν ή τον άλλο όρο στον τίτλο τους. Εξάλλου, και οι συγγραφείς που έχουν ασχοληθεί με το σύνολο του έργου του Μπάουμαν χρησιμοποιούν αυτούς τους όρους στους τίτλους που διαλέγουν. Παραδείγματος χάριν, για τον Peter Beilharz το έργο του Μπάουμαν αποτελεί μια διαλεκτική της νεωτερικότητας (BEILHARZ, *Zygmunt Bauman, Dialectic of Modernity*, 2000) ενώ για τον Dennis Smith ο Μπάουμαν αποτελεί έναν προφήτη της μετανεωτερικότητας. (SMITH, *Zygmunt Bauman, Prophet of Postmodernity*, 1999)

Αν όρος «νεωτερικότητα» είναι κοινής ακαδημαϊκής αποδοχής, η ονομασία της περιόδου που εικάζεται πως ακολουθεί – ή πως έχει ήδη ακολουθήσει – τη νεωτερικότητα, έχει αποτελέσει αντικείμενο ακαδημαϊκής αντιδικίας. Ο Μπάουμαν στην προσπάθεια περιγραφής, ερμηνείας και ανάλυσης των μεταλλαγών που συμβαίνουν στις δυτικές κοινωνίες των τελευταίων δεκαετιών θα χρησιμοποιήσει πολλούς από τους προτεινόμενους όρους, πολλές φορές ακόμα και εντός του ίδιου έργου.

Είναι χαρακτηριστικό πως ακόμα και στο έργο του “Ρευστή Νεωτερικότητα” ,από το οποίο και έκτοτε υιοθετεί την έννοια της «ρευστής νεωτερικότητας», χρησιμοποιεί παράλληλα τους όρους υπερ-νεωτερικότητα (hypermodernity), μετά-νεωτερικότητα και μετα-βιομηχανική κοινωνία (post industrial society). Ωστόσο, το σχήμα που χρησιμοποιεί πιο συχνά είναι το σχήμα της «στέρεης» και «ρευστής» νεωτερικότητας. Όπως είδαμε και στο αντίστοιχο κεφάλαιο της εργασίας αυτής, ο Μπάουμαν προκρίνει το σχήμα αυτό επειδή δεν παραπέμπει στην πλήρη ρήξη ή

στην παγίωση κάτι εντελώς νέου, αλλά αντιθέτως τονίζει την αλλαγή εντός του ίδιου και την ασυνέχεια εντός της συνέχειας.

Για τον Μπάουμαν, η ρευστή νεωτερικότητα ξεκινά τη στιγμή που η στέρεη νεωτερικότητα αρχίζει να στοχάζεται τον εαυτό της. *«Η ρευστή νεωτερικότητα είναι η στέρεη νεωτερικότητα που αναγνωρίζει την ίδια της την αδυναμία και το ανέφικτο [του προγράμματός της]. [Είναι] μια αυτοεξεταζόμενη νεωτερικότητα που συνειδητά απορρίπτει ό,τι ασυνείδητα έπραττε.»* (BAUMAN, 1991: 272)

Ο Μπάουμαν ενίοτε θα αντιπαραθέσει τις δυο περιόδους. Ωστόσο όπως επισημαίνει ο Blackshaw, η αντιπαράθεση αυτή γίνεται για την οικονομία της ενδεδειγμένης περιγραφής και της βαθύτερης κατανόησης, και όχι για την απόδοση θετικής αξίας σε ένα από τα δυο σκέλη της σύγκρισης. Εξάλλου, *«οι δυο κόσμοι της ρευστής και της στέρεης νεωτερικότητας στο έργο του Μπάουμαν, αποτελούν αφηρημένους ιδεότυπους των αμοιβαία ασυνάρτητων πτυχών των διαδικασιών που ορίζουν τη ζωή μας, με στόχο να καταστούν συνεκτικές για ερμηνευτικούς λόγους.»* (BLACKSHAW, 2005: 48) Επομένως, δεν υπάρχει ένα συγκεκριμένο κάτι σαν αυτό που αποκαλούμε στέρεη ή ρευστή νεωτερικότητα, αλλά στέρεα και ρευστά χαρακτηριστικά και διαδικασίες αλληλοεπικαλύπτονται σε μια συνεχή διαλεκτική στερέωσης και ρευστοποίησης.

Επιδίωξη του Μπάουμαν δεν είναι να παραδώσει μια ακόμα μεγάλη Αφήγηση (grand Narrative) ή ένα θεωρητικό σύστημα, καθώς όπως επισημαίνει ο Blackshaw, ο Μπάουμαν ως κριτικός της νεωτερικότητας γνωρίζει πλέον πως κάθε θεώρηση ανήκει σε εκ των πραγμάτων σε ένα συγκεκριμένο σύστημα λόγου (discursively positioned). (BLACKSHAW, 2005: 76)

Για αυτό το λόγο χρησιμοποιεί, όπως είδαμε, την έννοια της αμφισημίας που του επιτρέπει να «ανοίξει» τους παγιωμένους διαχωρισμούς, καθώς και τη λογοτεχνική μεταφορά (ρευστό και στέρεο, τουρίστας και περιπλανώμενος κ.α.) η οποία ανοικειώνει το οικείο και το αναδεικνύει υπό νέα οπτική. (JACOBSEN & MARSHMAN, 2008) Έτσι, ο Μπάουμαν διασφαλίζει πως η ερμηνευτική του προσέγγιση θα αποτελέσει αντίποδα των κλειστών και κυριαρχικών σχημάτων των νομοθετών της κλασσικής νεωτερικότητας.

Ως εκ τούτου, δεν αποδέχεται την αντίληψη των κοινωνικών επιστημών ως θετικών και απορρίπτει τη θετικιστική και ντετερμινιστική, μονοσήμαντη ανάλυση αιτίου και αιτιατού και στη θέση της αποπειράται να κάνει μια *διαισθητική ερμηνευτική της δομής των αισθημάτων (intuitive interpretation of the structures of feelings)* όπως το έχει θέσει ο Raymond Williams και παρατηρεί ο Blackshaw. (WILLIAMS στο BLACKSHAW, 2006: 69) Για αυτό το λόγο στα ύστερα, κοινωνιολογικού χαρακτήρα έργα του, συναισθήματα όπως η αγάπη, η ανασφάλεια, η αγωνία²⁷ αποτελούν το επίκεντρο της ανάλυσης.

Επιπλέον, η προσέγγιση του Μπάουμαν για τη μετανεωτερικότητα δεν καταλήγει στο μηδενισμό και διαφοροποιείται από προσεγγίσεις όπως του Jean Baudrillard όπου η πραγματικότητα εκπίπτει σε ένα αέναο παιχνίδι σημαινομένων.

Για τον Μπάουμαν, η τωρινή, μετανεωτερική ή ρευστά νεωτερική κατάσταση αποτελεί – όπως πάντα – ένα ανοιχτό ορίζοντα ενδεχομένων. Όπως σημειώνει ο Blackshaw, το έργο του Μπάουμαν υπερβαίνει τη διχοτομία μεταξύ ρεαλισμού και ιδεαλισμού καθώς ο Μπάουμαν δέχεται πως υπάρχει κάτι που σε κάθε περίπτωση γίνεται αντιληπτό ως «πραγματικός κόσμος» από τα υποκείμενα και ως εκ τούτου λειτουργεί καθοριστικά.

«Για πολλούς ανθρώπους, το μεγαλύτερο τμήμα της ζωής του δεν είναι τίποτα άλλο από προσομοίωση. Για άλλους ωστόσο, η πραγματικότητα παραμένει αυτό που πάντα ήταν: σκληρή, στέρεη, ανθεκτική, τραχιά. Πρέπει να βυθίσουν τα δόντια τους σε ένα αρκετά πραγματικό κομμάτι ψωμί, προτού αφήσουν τον εαυτό τους να βυθιστεί στις εικόνες.» (BAUMAN, 1992a: 155)

Δηλώνοντας *«ευτυχής να πεθάνει σοσιαλιστής»* (BAUMAN & TESTER: 2001: 155) και διατηρώντας την υπόμνηση των υλικών καθορισμών της ανθρώπινης ζωής και του οικονομικού καθορισμού της κοινωνίας καθ' όλη τη διάρκεια του έργου

²⁷ Χαρακτηριστικό βιβλίο αυτής της προσέγγισης του Μπάουμαν είναι το “Ρευστή Αγάπη. Για την Ευθραυστότητα των Ανθρώπινων Δεσμών” (2003)

του, ο Μπάουμαν ωστόσο θα διαφοροποιηθεί σταδιακά από τον ορθόδοξο μαρξισμό.²⁸

Θεωρεί πως βασικές κατηγορίες του μαρξισμού όπως η κοινωνική τάξη, η αλλοτρίωση και η ιδεολογία έχουν ταξινομητικό χαρακτήρα, ενδεικτικές της νεωτερικής καταγωγής του μαρξισμού. Ωστόσο, στη ρευστή φάση της νεωτερικότητας, οι κατηγορίες αυτές χάνουν το πρακτικό τους περιεχόμενο και τη σύνδεσή τους με συγκεκριμένες κοινωνικές σχέσεις καθώς ο ρυθμός κοινωνικής και πολιτισμικής μεταλλαγής διαρκώς αυξάνεται.

Για τον Μπάουμαν, ο παραδοσιακός μαρξισμός δεν κατάφερε να συλλάβει την ασυνέχεια που ενυπάρχει στη μακρά διάρκεια της νεωτερικότητας, όπως παραδείγματος χάριν την κατάρρευση της βιομηχανικής βάσης της οικονομίας και το πέρασμα από τον παραγωγό στον καταναλωτή, που εξάλειψε τα παλαιά *habitus* των κοινωνικών τάξεων.

Αν οι χαλβουργίες στα βιομηχανικά κέντρα του παρελθόντος διαμόρφωναν στέρεες ταυτότητες που άντεχαν στο χρόνο, στα λαμπερά εμπορικά κέντρα του παρόντος διαπλάθονται νέες ατομικές – και όχι άλλο συλλογικές – ταυτότητες που βασίζονται στην πεποίθηση των ατόμων πως είναι οι επιλογές τους και όχι η κοινωνική τους θέση που διαμορφώνουν τη ζωή τους.

Πρόκειται για επιλογές που από τη μία αυξάνει ο καταναλωτικός καπιταλισμός και από την άλλη μπορούν να γίνουν μόνο εντός της σφαίρας της κατανάλωσης. Ως τέτοιες, διαπνέονται από την ίδια αύρα που έχουν τα αγαθά προς κατανάλωση της ρευστής νεωτερικότητας, την αύρα του εφήμερου, του μαλακού και λείου που πάνω του διαρκώς γλιστράει η εσαεί ανικανοποίητη επιθυμία.

Έτσι, η ζωή στη ρευστή νεωτερικότητα χαρακτηρίζεται από το διαρκές γίνεσθαι. Με τις σταθερές του χώρου και του χρόνου να έχουν καταρρεύσει, η ρευστή ζωή δε μοιάζει να έχει την αίσθηση μιας προνομιακής κατεύθυνσης.

²⁸ Καθοριστικό σημείο για τη θεωρητική μετατόπιση του Μπάουμαν από τον ορθόδοξο μαρξισμό προς άλλες εκδοχές του μαρξισμού είναι το βιβλίο του *"Memories of Class"* (1982) στο οποίο υπάρχει και η φράση *«μια φορά Μαρξιστής, για πάντα μετα-Μαρξιστής» (once a Marxist, always a post Marxist)*. (BAUMAN 1982 στο BEILHARZ, 2007: 119)

«Κινείται προς όλες τις κατευθύνσεις χωρίς μια εντοπίσιμη κανονικότητα που θα επέτρεπε κάποια πρόβλεψη για την επόμενη κίνηση.» (BAUMAN, 1992a: 27)

Ως εκ τούτου, οι ταυτότητες των ατόμων σε αυτή τη νέα, ρευστή ανθρωπολογία, μπορεί να σχηματίζονται σε ζωές αρκούντος πραγματικές οι οποίες ακόμα χρειάζονται πραγματικό ψωμί για να συντηρηθούν, οι ίδιες όμως είναι επιτελεστικές, καθώς απουσιάζουν τα στέρεα υλικά κατασκευής.

Αν στην πρώτη φάση της νεωτερικότητας, το έδαφος ήταν αρκετά στέρεο ώστε να αποτυπώσει τις βαριές πατημασιές του προσκυνητή, στη δεύτερη φάση της, όχι μόνο το έδαφος είναι ρευστό, ανίκανο να συγκρατήσει για πολύ τα ίχνη των ραγδαία μεταβαλλόμενων δομών, αλλά και οι ταυτότητες των περιπατητών, των περιπλανώμενων, των τουριστών και των παικτών είναι τόσο ελαφρές και λεπτές που αδυνατούν να αποτυπωθούν στα πράγματα.

Έτσι, το τεραίν είναι σαν καινούριο έπειτα από το τέλος κάθε παρτίδας της ρευστής νεωτερικότητας. Και όπως σημειώνει ο γέρος Ζύγκμουντ Μπάουμαν, όχι χωρίς πικρία, *«το σημάδι ενηλικίωσης των μεταμοντέρνων ανθρώπων είναι η προθυμία τους να αγκαλιάσουν το παιχνίδι με όλη τους την καρδιά – όπως ακριβώς κάνουν τα παιδιά.» (BAUMAN, 1996: 32)*

Βιβλιογραφία

Z y g m u n t B a u m a n

Bauman Zygmunt (1968), *“Modern Times, Modern Marxism”*, Social Research, vol. 34, iss. 3. pp. 399-415

Bauman Zygmunt (1968), *“Marx and the Contemporary Theory of Culture”*, Social Science Information, vol. 7, iss. 3, pp. 19-34

Bauman Zygmunt (1973), *Culture as Praxis*, Routledge, London

Bauman Zygmunt (1976), *Socialism: the Active Utopia*, Allen and Unwin, London

Bauman Zygmunt (1987), *Legislators and Interpreters*, Polity Press, Cambridge

Bauman Zygmunt (1988a), *Freedom*, Open University Press, Milton Keynes

Bauman Zygmunt (1988b), *“Is There a Postmodern Sociology?”*, Theory, Culture & Society, vol. 5, pp. 217-237

Bauman Zygmunt (1989), *Modernity and the Holocaust*, Polity Press, Cambridge

Bauman Zygmunt (1991), *Modernity and Ambivalence*, Polity Press, Cambridge

Bauman Zygmunt (1992a), *Intimations of Postmodernity*, Routledge, London

Bauman Zygmunt (1992b), *“Soil, Blood and Identity”*, The Sociological Review, pp. 660-701

Bauman Zygmunt (1992c), *“Survival as a Social Construct”*, Theory, Culture & Society, vol. 9, pp. 1-36

Bauman Zygmunt (1993), *Postmodern Ethics*, Polity Press, Cambridge

Bauman Zygmunt (1996), *“From Pilgrim to Tourist – or a Short History of Identity”*, in *Questions of Cultural Identity*, Stuart Hall & Gay du Paul (eds), Sage Publications, London

Bauman Zygmunt (1997), *Postmodernity and its Discontents*, Polity Press, Cambridge

Bauman Zygmunt (1998), *Work, Consumerism and the New Poor*, Open University Press, Buckingham

Bauman Zygmunt (1999), *In Search of Politics*, Polity Press, Oxford

Bauman Zygmunt (2000), *Liquid Modernity*, Polity Press, Oxford

Bauman Zygmunt & Tester Keith (2001), *Conversations with Zygmunt Bauman*, Polity Press, Cambridge

Bauman Zygmunt & Rojek Chris (2004), *"The Consumerist Syndrome in Contemporary Society: an Interview with Zygmunt Bauman"*, Journal of Consumer Culture, vol. 4, pp. 291-312

Μπάουμαν Ζύγκμουντ [2003] (2009), *Ρευστή Αγάπη. Για την Ευθραυστότητα των Ανθρώπινων Δεσμών*, Εστία, Αθήνα

Μπάουμαν Ζύγκμουντ [2004] (2005), *Σπαταλημένες Ζωές. Οι Απόβλητοι της Νεωτερικότητας*, εκδόσεις Κατάρτι, Αθήνα

Γ ι α τ ο ν Z y g m u n t B a u m a n

Beilharz Peter (1998), *"Reading Zygmunt Bauman: Looking for Clues"*, no. 54, pp. 25-36

Beilharz Peter (2000), *Zygmunt Bauman. Dialectic of Modernity*, Sage Publications, London

Beilharz Peter (2007), *"Zygmunt Bauman. Culture and Sociology"*, Cultural Theory, pp. 109-122

Blackshaw Tony (2005), *Zygmunt Bauman*, Routledge, London

Campain Robert (2008), *"Bauman on Power – From 'Solid' to 'Light'?"*, in *The Sociology of Zygmunt Bauman. Challenges and Critique*, Jacobsen Hviid Michael, Poder Poul (eds) (2008), Ashgate, Aldershot

Carleheden Mikael (2008), *"Bauman on Politics – Stillborn Democracy"*, in *The Sociology of Zygmunt Bauman. Challenges and Critique*, Jacobsen Hviid Michael, Poder Poul (eds) (2008), Ashgate, Aldershot

Crone Manni (2008), *"Bauman on Ethics – Intimate Ethics for a Global World?"*, in *The Sociology of Zygmunt Bauman. Challenges and Critique*, Jacobsen Hviid Michael, Poder Poul (eds) (2008), Ashgate, Aldershot

Jacobsen Hviid Michael, Poder Poul (eds) (2008), *The Sociology of Zygmunt Bauman. Challenges and Critique*, Ashgate, Aldershot

Jacobsen Hviid Michael & Marshman Sophia, *"Bauman on Metaphors – A Harbringer of Humanistic Hybrid Sociology"*, in *The Sociology of Zygmunt Bauman. Challenges and Critique*, Jacobsen Hviid Michael, Poder Poul (eds) (2008), Ashgate, Aldershot

Jacobsen Hviid Michael (2008), *"Bauman on Utopia – Welcome to the Hunting Zone"*, in *The Sociology of Zygmunt Bauman. Challenges and Critique*, Jacobsen Hviid Michael, Poder Poul (eds) (2008), Ashgate, Aldershot

Junge Matthias (2008), *"Bauman on Ambivalence – Fully Acknowledging the Ambiguity of Ambivalence"*, in *The Sociology of Zygmunt Bauman. Challenges and Critique*, Jacobsen Hviid Michael, Poder Poul (eds) (2008), Ashgate, Aldershot

Kellner Douglas (1998), *"Zygmunt Bauman's Postmodern Turn"*, *Theory, Culture & Society*, vol. 15, iss. 1, pp. 73-86

Kilminster Richard & Varcoe Ian, *"Three Appreciations of Zygmunt Bauman"*, *Theory, Culture & Society*, vol. 15, iss. 1, 23-28

Mansson Niclas (2008), *"Bauman on Strangers – Unwanted Peculiarities"*, in *The Sociology of Zygmunt Bauman. Challenges and Critique*, Jacobsen Hviid Michael, Poder Poul (eds) (2008), Ashgate, Aldershot

Marshman Sophia (2008), *"Bauman on Genocide – Modernity and Mass Murder: From Classification to Annihilation?"*, in *The Sociology of Zygmunt Bauman. Challenges and Critique*, Jacobsen Hviid Michael, Poder Poul (eds) (2008), Ashgate, Aldershot

Marotta Vince (2002), *"Zygmunt Bauman: Order, Strangerhood and Freedom"*, *Thesis Eleven*, no. 70, pp. 36-54

Smith Dennis (1998), *"Zygmunt Bauman: How to Be a Successful Outsider"*, *Theory, Culture & Society*, vol. 15, iss. 1, pp. 39-45

Smith Dennis (1999), *Zygmunt Bauman. Prophet of Postmodernity*, Key Contemporary Thinkers Series, Polity Press, Cambridge

Ο Ζύγκμουντ Μπάουμαν γεννήθηκε το 1925 στο Poznan της Πολωνίας από πολωνο-εβραίους γονείς. Το 1939 με την εισβολή των Ναζί στη χώρα η οικογένεια του θα διαφύγει στη Σοβιετική Ένωση. Ο Μπάουμαν θα υπηρετήσει στο σοβιετικό στρατό και θα συμμετάσχει στις μάχες του Colberg και του Βερολίνου. Επιστρέφοντας στην Πολωνία το 1945 θα ενταχθεί στο κομμουνιστικό κόμμα της χώρας και θα σπουδάσει Κοινωνιολογία και Φιλοσοφία στην Ακαδημία Κοινωνικών Επιστημών και στο Πανεπιστήμιο της Βαρσοβίας, αντίστοιχα. Παράλληλα, θα ακολουθήσει στρατιωτική καριέρα φθάνοντας στο βαθμό του ταγματάρχη για να παυτεί ξαφνικά το 1953, όταν ο πατέρας του θα προσεγγίσει την πρεσβεία του Ισραήλ εξετάζοντας το ενδεχόμενο μετανάστευσης στο Ισραήλ. Το 1954 γίνεται λέκτορας στο τμήμα Φιλοσοφίας και Κοινωνικών Επιστημών του Πανεπιστημίου της Βαρσοβίας όπου θα παραμείνει μέχρι το 1968. Το 1968 λόγω των αντισημιτικών διώξεων της κυβέρνησης, ο Μπάουμαν θα αποχωρήσει από το κομμουνιστικό κόμμα ενώ ο ίδιος θα καταγγελλεί δημοσίως και θα χάσει την έδρα του στο πανεπιστήμιο της Βαρσοβίας. Την ίδια χρονιά θα αναγκαστεί να εγκαταλείψει την πολωνική ιθαγένεια ώστε να πάρει άδεια εξόδου από τη χώρα. Για ένα χρόνο θα διδάξει στο Τελ Αβίβ και έπειτα στον Καναδά, τις ΗΠΑ και την Αυστραλία για να λάβει τελικά το 1971 την έδρα Κοινωνιολογίας στο Πανεπιστήμιο του Leeds στη Μεγάλη Βρετανία, από όπου και θα συνταξιοδοτηθεί το 1990. Έχει γράψει 59 βιβλία στα πολωνικά και στα αγγλικά με πιο πρόσφατο το “Ζωή σε Πλαίσια. Συζητήσεις για το τί βρίσκεται πίσω μας και τί βρίσκεται μπροστά μας” που εκδόθηκε στα πολωνικά το 2009

