



"Sociologizing makes sense only in as far as it helps humanity" (Zygmunt Bauman)

Economic Sociology and Political Economy community

ΟΝΟΜΑ ΦΟΙΤΗΤΡΙΑΣ:
ΑΙΚΑΤΕΡΙΝΗ ΦΙΤΣΙΑΛΟΥ (Α.Μ.: 0316Μ002)
ΕΠΙΒΛΕΠΟΥΣΑ ΚΑΘΗΓΗΤΡΙΑ:
ΠΑΝΑΓΙΩΤΑ ΓΕΩΡΓΟΠΟΥΛΟΥ
ΑΘΗΝΑ, ΔΕΚΕΜΒΡΙΟΣ 2018

ΠΑΝΤΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ
ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ &
ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ
ΤΜΗΜΑ
ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑΣ
ΠΜΣ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑΣ

ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ
ΤΙΤΛΟΣ:

Zygmunt Bauman:
Ταυτότητες & Ρευστή
Νεωτερικότητα

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΕΥΧΑΡΙΣΤΙΕΣ	3
ΠΡΟΛΟΓΟΣ	4
ΕΙΣΑΓΩΓΗ	6
ΠΡΩΤΟ ΜΕΡΟΣ	9
ΤΙ ΕΙΝΑΙ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑ;	9
1.1. Τι είναι ταυτότητα; Ορισμένες προκαταρκτικές διερευνήσεις	9
1.2. Τι είναι ταυτότητα; Η μία και οι πολλές	13
1.3. Γιατί η ταυτότητα; Γιατί τώρα;	15
ΔΕΥΤΕΡΟ ΜΕΡΟΣ	18
ΟΙ ΔΥΟ ΟΨΕΙΣ ΤΗΣ ΝΕΩΤΕΡΙΚΟΤΗΤΑΣ	
2.1. Από την <i>Στερεή</i> στη <i>Ρευστή</i> Νεωτερικότητα	18
2.2. Από την τάξη στην αβεβαιότητα	20
2.3. Από την παραγωγή στην κατανάλωση	21
2.4. Από τη σταθερότητα στην κινητικότητα	24
ΤΡΙΤΟ ΜΕΡΟΣ	30
ΟΙΚΟΔΟΜΩΝΤΑΣ ΤΟΝ ‘ΕΑΥΤΟ’	30
3.1. Ο ηθικός ‘Εαυτός’	30
3.2. Η συγκρότηση ταυτότητας στη στερεή νεωτερικότητα	34
3.3. Αποκτώντας ταυτότητα μέσω της κατανάλωσης	38
3.4. Ο εαυτός – καταναλωτής	41
3.5. Διαχείριση της ταυτότητας στη ρευστή νεωτερικότητα	50
3.6. Τρόποι σχηματισμού του Εαυτού & ‘στρατηγικές ζωής’	53
3.7. Κριτική και αντιπαράθεση: αντιμετωπίζοντας τους επικριτές του Bauman	55
ΤΕΤΑΡΤΟ ΜΕΡΟΣ	59
ΑΝΤΙ ΕΠΙΛΟΓΟΥ	59
ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΕΣ ΑΝΑΦΟΡΕΣ	64

ΕΥΧΑΡΙΣΤΙΕΣ

Θα ήθελα να ευχαριστήσω θερμά την επιβλέπουσα καθηγήτρια μου κα Παναγιώτα Γεωργοπούλου για την απλόχερη και γενναιόδωρη βοήθεια της με σκοπό την προσωπική μου εξέλιξη μέσα από το επίπονο ταξίδι της συγγραφής της διπλωματικής εργασίας και την μεγάλη της υπομονή & κατανόηση στις ανησυχίες μου. Μετά από τόσους μήνες συνεργασίας μας, τολμώ να πω ότι αν δεν είχα την κα Γεωργοπούλου να με συμβουλεύει, να με ενθαρρύνει όταν τα έβλεπα όλα μαύρα γύρω μου και να προσπαθεί διαρκώς να μου αποδεικνύει ότι έχω ακόμη κι άλλα περιθώρια βελτίωσης, δεν θα είχα καταφέρει πολλά από αυτά που συνειδητοποίησα και με έκαναν καλύτερη σε ακαδημαϊκό αλλά και σε προσωπικό επίπεδο. Ακόμη, θα ήθελα να ευχαριστήσω θερμά τον επίκουρο καθηγητή του Τμήματος Κοινωνικής Πολιτικής του Παντείου τον κύριο Κανάκη Αελεδάκη για την ώθηση που μου έδωσε να κάνω την υπέρβαση του εαυτού μου και να μελετήσω τον Bauman με μια κριτική ματιά. Επίσης, δεν θα μπορούσα να παραλείψω να ευχαριστήσω τον επίκουρο καθηγητή του Τμήματος Κοινωνιολογίας του Παντείου τον κύριο Νικόλαο Τσίρο για την πάντα ευδιάθετη και πρόσχαρη υποδοχή του σε κάθε μου κάλεσμα και την ειλικρινή έγνοια του για κάθε προβληματισμό μου. Τέλος, οφείλω ένα μεγάλο ευχαριστώ από καρδιάς στις δύο μικρές μου κόρες που με ανέχτηκαν, με υπέμειναν και με στήριζαν με τον δικό τους μοναδικό τρόπο και με έκαναν να βρίσκω πάντα το κουράγιο να συνεχίσω να προσπαθώ κοιτάζοντας με απλώς στα μάτια με μια σπάνια και αληθινή αγάπη.

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Γιατί ο Zygmunt Bauman;

«Κατερίνα, άσκησε κριτική στο έργο του Bauman και προσπάθησε να τον ερμηνεύσεις και να αντιληφθείς τί κρύβεται πίσω από τα λόγια του. Σε έχει γοητεύσει τόσο πολύ που είναι σαν να μην σου αφήνει περιθώρια να τον μελετήσεις κριτικά», μου είπε κάποια στιγμή η επιβλέπουσα καθηγήτρια μου κατά την ανάγνωση των πρώτων κειμένων που της είχα στείλει. Εκείνο το διάστημα αισθάνθηκα μια σύγχυση με αυτές τις συμβουλές της και μου φαινόταν αδιανόητο να μπορέσω να κάνω κάτι τέτοιο: ποια ήμουν εγώ για να κρίνω το έργο του Zygmunt Bauman;;;

Με μια ανεμπόδιση θέληση συνδυασμένη με ένα περιορισμένο οπτικό πεδίο, χαρακτηριστικά πολλών νέων και επίδοξων φοιτητών που τους κυριεύει ένα πνευματικό πάθος, βυθίστηκα στο να υιοθετήσω, να ασπαστώ, να απορροφήσω και να ταυτιστώ με τα έργα ενός τόσο εμπνευσμένου κοινωνιολόγου όπως ο Bauman. Κι ήταν αυτός που έμελλε να αποδειχθεί ο πνευματικός μου καθοδηγητής και συνομιλητής, με στόχο να καταφέρω να αναπτύξω τις δικές μου πεποιθήσεις και τις δικές μου ιδέες.

Από όλα μου τα διαβάσματα ξεχωρίζω ένα βιβλίο του με τίτλο *Ρευστή Αγάπη: Για την Ευθραυστότητα των ανθρώπινων δεσμών*, το οποίο μιλάει για τις ανθρώπινες σχέσεις στον 'κόσμο της θριαμβεύουσας εξατομίκευσης' και την ρευστή και αποσπασματική φύση αυτών των δεσμών και της ατομικής ταυτότητας. Αυτό το ανάγνωσμα με αφύπνισε στο να επανεξετάσω και να επαναπροσδιορίσω τις προσωπικές μου σχέσεις με τους ανθρώπους γύρω μου, με τις κόρες μου, με τον σύζυγό μου. Έτσι αισθάνομαι ότι η πνευματική μου υποχρέωση απέναντι στον Zygmunt Bauman είναι σίγουρα μεγάλη. Γι' αυτό το λόγο, χρειάστηκε πολύ κουράγιο για να καταφέρω να υπερβώ αυτό το εσωτερικευμένο δέος που περιβάλλει τον πνευματικό μου αυτό ήρωα, να απηφήσω τον δισταγμό να 'ανακατευτώ' με το έργο του και να γκρεμίσω τα εμπόδια που με απέτρεπαν από το να εξετάσω με μια κριτική ματιά τις ιδέες του, κι όχι μόνο αυτό, αλλά να ξεκινήσω να ψάχνω για ρήγματα, για ρωγμές στο έργο του. Αυτό φυσικά δεν σήμαινε ότι έπρεπε να πετάξω το μωρό μαζί με το νερό, αλλά να προσπαθήσω να συγκρατώ τον θαυμασμό μου για τους πνευματικούς μου ποδηγέτες ακριβώς γιατί αυτό θα με βοηθούσε να κατανοήσω το έργο τους υπό ένα νέο πρίσμα, μετατρέποντας το οικείο σε ανοίκειο.

Ο Zygmunt Bauman είναι πράγματι ένας από τους πιο σημαντικούς κοινωνικούς στοχαστές και εμβληματικές προσωπικότητες της Σύγχρονης Κοινωνικής Θεωρίας των αρχών του 21^{ου} αιώνα. Πολύ λίγοι που έχουν διαβάσει τα βιβλία του μπορούν να παραμείνουν ανεπηρέαστοι ή αδιάφοροι σε αυτά που λέει. Ο έπαινος για το έργο του είναι εύλογος και τεκμηριώνεται από τους αριθμούς πωλήσεων των βιβλίων του, την συχνή λήψη άρθρων του σε επιστημονικά περιοδικά, τις πολλές αναφορές στις ιδέες του σε δημοσιευμένες ακαδημαϊκές εργασίες, στην πάντα έντονη συμμετοχή στις δημόσιες διαλέξεις του, όπως επίσης και στα τόσα πολλά και αναγνωρισμένα ακαδημαϊκά βραβεία που του απονεμήθηκαν καθ' όλη τη διάρκεια της πορείας του στο χώρο της Κοινωνιολογίας. Δεν είναι λοιπόν αλαζονικό να πούμε ότι ο Bauman – παρά την προσωπική του ταπεινοφροσύνη – τις τελευταίες δεκαετίες απέκτησε τη φήμη (status) του κοινωνιολογικού 'superstar', ο οποίος διαβάζεται ευρέως, παρατίθεται, συζητιέται.

Ο Bauman πάντα είχε μια έντονη επιθυμία να τονίζει ότι δεν αναζητά οπαδούς ή ακόλουθους – όπως συνέστησε και ο Πλάτωνας, έτσι κι αυτός ενθαρρύνει τους αναγνώστες του να σκεφτούν μόνοι τους για τον εαυτό τους, κάνοντας έτσι ένα σημαντικό βήμα με σκοπό να γνωρίσουν καλύτερα τους ίδιους και τον κόσμο στον οποίο ανήκουν. Και το μάθημα που πήρε ο ίδιος από την Κοινωνιολογία *«γεννήθηκε από την επώδυνη συνειδητοποίηση της έντονης ασυμφωνίας μεταξύ των σκοπών που ανιχνεύουν οι άνθρωποι μέσα στις ενέργειές τους και τις συνέπειες που προκαλούν αυτές οι πράξεις· μεταξύ των προσδοκιών και των αποτελεσμάτων· των ιδανικών και της πραγματικότητας· του 'πρέπει' και του 'είναι'»* (Bauman, 1972).

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Το έργο του Zygmunt Bauman αποτελεί τον πυρήνα της παρούσας εργασίας. Η βασική συζήτηση που απασχολεί το μεγαλύτερο μέρος της στρέφεται γύρω από το ζήτημα των *ταυτοτήτων*, το οποίο είναι από τη φύση του ασαφές και αμφιλεγόμενο. Ο Bauman αντιμετώπισε την πρόκληση και πραγματοποίησε μια διπλή στροφή 360 μοιρών: *ξαναδιάβασε* την Ιστορία της Σύγχρονης Κοινωνιολογίας υπό το πρίσμα της εμμονής και της σπουδαιότητας με το οποίο οι πρόσφατες δημόσιες συζητήσεις αντιμετωπίζουν την ταυτότητα, και κατέληξε στο συμπέρασμα ότι είναι προτιμότερο να μην ψάχνει κανείς για καθησυχαστικές απαντήσεις σε «κατεστημένα πλαίσια» κριτικής σκέψης. Πάνω απ' όλα, ο ίδιος διέθετε την ικανότητα να «κοιτάξει τον κόσμο κατά πρόσωπο» χωρίς να καταφεύγει σε προ-καθορισμένες ιδεολογίες.

Ο Bauman είναι ένας από τους εξέχοντες κοινωνικούς στοχαστές της εποχής μας, ο οποίος, μάλιστα, έχει χαρακτηριστεί ως ένας από τους πλέον σημαντικούς και με τη μεγαλύτερη επιρροή κοινωνιολόγους του σύγχρονου κόσμου. Το έργο του, διάρκειας έξι δεκαετιών, πραγματεύεται διαχρονικές πτυχές της ανθρώπινης κατάστασης όπως η ελευθερία, ο καταναλωτισμός, η ευθύνη, η ηθική, η ταυτότητα, η κοινότητα, η αβεβαιότητα, και η αγάπη. Στο τελευταίο έργο του, ο Bauman χρησιμοποίησε τη μεταφορά της «ρευστότητας» με σκοπό να συλλάβει τις δραματικές κοινωνικές αλλαγές που λαμβάνουν χώρα στην καθημερινή μας ζωή. Με αυτό τον τρόπο, επιδιώκει να επικοινωνήσει την αυξανόμενη απουσία των «στερέων» δομών που κάποτε παρείχαν τα θεμέλια των ανθρώπινων κοινωνιών.

Όσον αφορά την πορεία της παρούσας έρευνας, αρχικά επιχειρείται η εννοιολόγηση του όρου «ταυτότητα» και παράθεση των διαφόρων δυσκολιών να την ορίσουμε επαρκώς. Επιπλέον γίνεται προσπάθεια να διασαφηνιστούν οι λόγοι για τους οποίους είναι σημαντικό να μελετηθεί η έννοια της ταυτότητας την παρούσα στιγμή.

Ακολούθως, προσεγγίζεται η έννοια της *ρευστότητας*, όρο τον οποίο χρησιμοποίησε πρώτος ο Bauman για να περιγράψει την σύγχρονη κοινωνία και τον τρόπο που ζούμε. Η *ρευστότητα* θα μας οδηγήσει στην *ρευστή νεωτερικότητα* ως απόρροια της, με την περίεργα φευγαλέα ζωή που ο σύγχρονος άνθρωπος βιώνει σε μια σειρά από ρευστές και αποσυνδεδεμένες επεισοδιακές στιγμές (Bauman 2008a). Συχνά επιλέγει να την ζει περισσότερο «online» παρά «offline», με τον Bauman να υπενθυμίζει ότι με τον τρόπο αυτό συντελείται μία όλο και πιο έντονη απομάκρυνση από την

πρόσωπο-με-πρόσωπο επικοινωνία, την «αληθινή» επαφή στην καθημερινότητα του ανθρώπου.

Ένα ακόμη σημαντικό σημείο που αφορά την παρούσα εργασία σχετίζεται με τις φιλοσοφικές ιδέες του Emmanuel Levinas (1998), τις οποίες ο Bauman γνωρίζει εις βάθος. Ο στοχαστής ενδιαφέρεται για την αμεσότητα της συνάντησης με τον ξένο Άλλο κατά πρόσωπο και εξηγεί ότι κάποιος αναγνωρίζει την ηθική από την αίσθηση του ανεκπλήρωτου, από την ενδημική δυσαρέσκεια με τον εαυτό της. Ο ηθικός εαυτός είναι ο εαυτός που είναι πάντα στοιχειωμένος από την υποψία ότι δεν είναι αρκετά ηθικός (Bauman, 1993: 80).

Προχωρώντας ακόμη βαθύτερα στο έργο του Bauman, προσεγγίζεται το ζήτημα του καταναλωτισμού, για το οποίο ο ίδιος έγραψε:

«Μπορούμε να πούμε ότι ο “καταναλωτισμός” είναι ένας τύπος κοινωνικής διαρρύθμισης που προκύπτει από την ανακύκλωση πεζών, μόνιμων και «πολιτειακά ουδέτερων» (...) ανθρώπινων αναγκών, επιθυμιών και πόθων σε πρωτεύουσα κινητήρια και λειτουργική δύναμη της κοινωνίας» (Bauman, 2008α: 44).

Ο καταναλωτισμός, σύμφωνα με το στοχαστή, αποτελεί τη δύναμη που έχει ως στόχο το συντονισμό της κοινωνικής ενσωμάτωσης, τη συστημική αναπαραγωγή, την κοινωνική διαστρωμάτωση και τη διαμόρφωση των ατόμων, και που συγχρόνως διαδραματίζει κεντρικό ρόλο στις διενέργειες συγκρότησης ατομικής και συλλογικής ταυτότητας. Θέτοντας τον «εαυτό» μέσα στην *κοινωνία των καταναλωτών*, επιχειρείται η προσέγγιση της έννοιας των *ρευστών ταυτοτήτων*, οι οποίες διαμορφώνονται υπό την επίδραση του καταναλωτισμού.

Με όλα τα παραπάνω θα ασχοληθούμε στο τρίτο μέρος της εργασίας, αναλύοντας παράλληλα και τους τρόπους σχηματισμού του “εαυτού”.

Ολοκληρώνοντας την εργασία, επιλέχθηκε *«αντί επιλόγου»* να παραλληλιστεί ο πουαντιγιστής καλλιτέχνης με τον «τεχνίτη της ζωής» του Bauman. Μέσα από την τεχνική του πουαντιγισμού που ο ζωγράφος τοποθετεί με το πινέλο του κουκίδα κουκίδα το ακατέργαστο, χωρίς αναμείξεις χρώμα πάνω στον καμβά για να συνθέσει μια μορφή θα περάσουμε στον *καλλιτέχνη της ζωής* που με το δικό του νοητό πινέλο προσπαθεί να σχεδιάσει σχηματίζοντας αναρίθμητα κατακερματισμένα “σημεία” πάνω στον πίνακα της καθημερινότητας του, όσες και οι *ρευστές ταυτότητες* που

επιλέγει (ή νομίζει ότι επιλέγει) να κατασκευάσει και να τις αφομοιώσει «μέχρι νεωτέρας».

Γράφει ο Franz Kafka:

«Διέταξα να έρθει το άλογο μου από τον στάβλο. Ο υπηρέτης δεν με κατάλαβε. Εγώ ο ίδιος πήγα στο στάβλο, σέλωσα το άλογό μου και ανέβηκα. Σε μια απόσταση άκουσα ένα δυνατό σάλπισμα. Τον ρώτησα [τον υπηρέτη] τι σήμαινε αυτό αλλά δεν γνώριζε και δεν το είχε ακούσει. Στην πύλη με σταμάτησε και με ρώτησε «Προς τα που πας, κύριε;» Απάντησα «μακριά από εδώ, μακριά από εδώ, πάντοτε μακριά από εδώ. Μόνο κάνοντας έτσι θα μπορέσω να φτάσω στον προορισμό μου». «Οπότε γνωρίζεις τον προορισμό σου;» ρώτησε. «Ναι» είπα «Το είπα ήδη αυτό, “μακριά από εδώ”, αυτός είναι ο προορισμός μου». «Δεν έχεις καθόλου προμήθειες μαζί σου» είπε. «Δεν τις χρειάζομαι» είπα. «Το ταξίδι είναι τόσο μακρύ που θα πεθάνω από πείνα αν δεν πάρω κάτι κατά την διάρκεια της διαδρομής. Είναι, ευτυχώς, ένα πραγματικά απέραντο ταξίδι.» (Franz Kafka, 2006. Η μετάφραση δική μας).

Αυτή την πορεία θα διαγράψουμε και στην συνέχεια της παρούσας εργασίας. Χωρίς προμήθειες, δηλαδή αγκυλώσεις, μακριά-από-εδώ, δηλαδή στερεοτυπικά, παραδεδομένα κοινωνικά πλαίσια και κανόνες. Το μόνο που γνωρίζουμε είναι ο προορισμός μας, η *Ιθάκη* μας, που με την πολύτιμη βοήθεια του Bauman, θα προσπαθήσουμε να φτάσουμε σε αυτήν ανακαλύπτοντας την δική μας ταυτότητα, ή πιο ορθά, τις δικές μας ταυτότητες, προσωπικές, απρόσωπες, ρευστές, κατακερματισμένες, σαθρές, γνήσιες, κάλπικες, έμπειρες, άπειρες. Για καλή μας τύχη όμως, το ταξίδι προς όλες αυτές τις *Ιθάκες* θα είναι «πραγματικά απέραντο».

ΠΡΩΤΟ ΜΕΡΟΣ

ΤΙ ΕΙΝΑΙ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑ;

1.1. Τι είναι ταυτότητα; Ορισμένες προκαταρκτικές διερευνήσεις

«Μπορεί να αισθάνομαι σαν βασιλιάς αλλά δεν θα με αντιμετωπίσουν έτσι και σε μια τράπεζα.»

(Gagnier, 2000: 238. Η μετάφραση δική μας.)

Το ζήτημα της ταυτότητας είναι άρρηκτα συνδεδεμένο με την κατάρρευση του κοινωνικού κράτους πρόνοιας και την επακόλουθη ανάπτυξη μιας αίσθησης ανασφάλειας, με την ‘αποσάρθρωση του εαυτού’ που η αβεβαιότητα και η συνεχής ευελιξία στον χώρο εργασίας έχουν παράγει στην κοινωνία. Οι συνθήκες δημιουργούνται για την αποδυνάμωση των δημοκρατικών θεσμών και την ιδιωτικοποίηση της δημόσιας σφαίρας, η οποία στα πλαίσια του ρευστού, σύγχρονου κόσμου χαρακτηρίζεται από έντονη αδικία και ανελευθερία.

Ωστόσο, ο ‘κατακερματισμός του εαυτού’ που εμφανίζεται τόσο πρόδηλα στα πιο πρόσφατα έργα του Bauman είναι απλώς η πιο εντυπωσιακή εκδήλωση της βαθιάς ανησυχίας που αντιπροσωπεύει τη συμπεριφορά, τη λήψη αποφάσεων και τα σχέδια ζωής ανδρών και γυναικών στη Δυτική κοινωνία. Ως διανοούμενος που γνώρισε τις φρίκες του 20ού αιώνα - τον πόλεμο, τον διωγμό των Εβραίων και την εξορία από τη χώρα του για να παραμείνει πιστός στον εαυτό του, ο Bauman γνωρίζει πολύ καλά τη διαφορά μεταξύ των *μακροχρόνιων φαινομένων* και των δυναμικών εκφράσεων μιας *μακράς μεταμόρφωσης*, που είναι ξεκάθαρα η παγκοσμιοποίηση.

Είναι σημαντικό να κατανοήσουμε τα εξέχοντα χαρακτηριστικά μιας *μακράς μετάβασης* προκειμένου να εντοπίσουμε τις κοινωνικές τάσεις, αλλά είναι εξίσου απαραίτητο να συγκειμενοποιήσουμε, με άλλα λόγια, να τοποθετήσουμε σε ένα εννοιολογικό πλαίσιο τις εκδηλώσεις της κοινωνικής ύπαρξης μέσα στη μακρά περίοδο. Αυτός είναι ίσως ο λόγος για τον οποίο ο Bauman πολλές φορές περιφρονεί ευγενικά όσους επιχειρούν να συλλάβουν με έναν τρόπο αδιαμφισβήτητο και παγιωμένο την κοινωνικοπολιτική σύνδεση της ταυτότητας.

Σε μια κοινωνία που έχει καταστήσει τις κοινωνικές, πολιτιστικές και σεξουαλικές ταυτότητες αβέβαιες, ασαφείς και εφήμερες, οποιαδήποτε προσπάθεια να οριστικοποιηθεί αυτό το οποίο έχει μετατραπεί σε *ρευστό* μέσω μιας πολιτικής της ταυτότητας θα οδηγούσε μοιραία την κριτική σκέψη σε ένα αδιέξοδο. Η πρόταση του Bauman είναι επομένως μια πρόσκληση για να ασκήσουμε λίγη σοφία και να αποκτήσουμε λίγη γνώση, αλλά αυτή μοιραία θα διακοπεί από απρόσμενους καλεσμένους, δηλαδή εκείνες τις στρατηγικές ενσωμάτωσης της ρευστής νεωτερικότητας που παρατηρούμε στην εργασία στις υστεροκαπιταλιστικές κοινωνίες. Η συζήτηση γύρω από την ταυτότητα είναι, λοιπόν, μια κοινωνικά αναγκαία νόρμα που χρησιμοποιείται με μια εξαιρετική απάθεια και αδιαφορία για να διαμορφώσει και να νοηματοδοτήσει βιογραφίες *πρετ-α-πορτέ*. Ο λόγος για την ταυτότητα σχετίζεται με την κατάρρευση των θεσμών, πάνω στους οποίους θεμελιώθηκε η σύγχρονη κοινωνία.

Συνεπώς, η έννοια της ταυτότητας χαρακτηρίζεται από έντονη ρευστότητα. Μέρος της ασάφειας του όρου απορρέει από τις δυσκολίες που συναντώνται στην προσπάθεια επαρκούς ορισμού του. Δεν είναι δυνατόν να παρασχεθεί ένας ενιαίος, γενικός ορισμός του τι είναι, του τρόπου με τον οποίο αναπτύσσεται και του τρόπου με τον οποίο λειτουργεί. Ο ορισμός της ταυτότητας διαφέρει ανάλογα με το πρίσμα υπό το οποίο εξετάζεται και με την προσωπική αντίληψη του κάθε ανθρώπου. Υπάρχουν, λοιπόν, διάφοροι τρόποι θεωρητικοποίησης της έννοιας, οι οποίοι οδηγούν στη διατύπωση διαφορετικών ορισμών. Γι' αυτό το λόγο, πριν δοθεί απάντηση στο ερώτημα 'τι είναι ταυτότητα;', είναι σημαντικό να αναλυθούν οι θεωρίες που έχουν διατυπωθεί γι' αυτή. Καθένα από τα επόμενα κεφάλαια της παρούσας ενότητας εξετάζουν τι σημαίνει ταυτότητα στο πλαίσιο συγκεκριμένων τρόπων ανάλυσης. Κρίνεται σκόπιμο, επίσης, να εξεταστούν συνοπτικά τα είδη των ζητημάτων που προκύπτουν από κάθε συζήτηση σχετικά με την ταυτότητα, δηλαδή τα θέματα που εγείρονται στη διάρκεια των εν λόγω συζητήσεων.

Σε όλο το κεφάλαιο, χρησιμοποιείται ο όρος 'ταυτότητα' με έναν ευρύτατο και περιεκτικό τρόπο που στοχεύει στη νοηματοδότηση τόσο των κοινωνικών εκδηλώσεών του, που ονομάζονται ρόλοι ή κατηγορίες ταυτότητας, όσο και της πιο υποκειμενικής, αμφιλεγόμενης, αναστοχαστικής και ανακλαστικής αίσθησης που έχουν οι άνθρωποι για το ποιοι είναι. Η προσέγγιση αυτή επιλέχθηκε καθώς συμβάλλει στην αποφυγή της αναγωγής, της απλούστευσης της ταυτότητας σε

κατηγορίες φύλου, φυλής, έθνους, τάξης, σεξουαλικότητας κλπ. με τις οποίες συσχετίζεται συχνά.

Αν και, ασφαλώς, οι κατηγορίες αυτές έχουν ιδιαίτερη σημασία τόσο σε ατομικό όσο και σε συλλογικό επίπεδο, δεν μπορούν σε καμία περίπτωση να αποδώσουν την πολυπλοκότητα της ταυτότητας όπως είναι πραγματικά. Από την μία πλευρά, οι ταυτότητες διασταυρώνουν κατηγορίες, καθώς κανένας δεν ανήκει σε μία μόνο κατηγορία, και πρέπει να διαχειρίζονται διαφορετικές μορφές αυτών των κατηγοριών. Από την άλλη, οι διαθέσιμες στο κοινό κατηγορίες ταυτότητας είναι πιθανό να μην χαρτογραφούν ικανοποιητικά τον τρόπο με τον οποίο οι άνθρωποι ζουν, βιώνουν και κατανοούν τους εαυτούς τους εντός των διάφορων κατηγοριών. Και, πάλι, τα υποκειμενικά συναισθήματα των ανθρώπων ενδέχεται να μην αποκωδικοποιούν επαρκώς τους τρόπους πάνω στους οποίους οι άλλοι άνθρωποι τους τοποθετούν και τους αναγνωρίζουν. Όπως η Regina Gagnier έχει εύστοχα παρατηρήσει, «Μπορεί να αισθάνομαι σαν βασιλιάς αλλά δεν θα με αντιμετωπίσουν έτσι και σε μια τράπεζα» (Gagnier, 2000: 238). Γίνεται αμέσως σαφές ότι ένα πρόβλημα με τον όρο ‘ταυτότητα’ είναι ότι μπορεί να χρησιμοποιηθεί για να συνδεθεί σε μια σειρά φαινομένων.

Επιπλέον, η αίσθηση του εαυτού, οι αντιλήψεις των άλλων για το άτομο, οι αντιδράσεις του ατόμου σε αυτές τις αντιλήψεις των άλλων, οι κοινωνικές κατηγορίες που προσκολλώνται σε αυτό και στις οποίες αποδίδει τον εαυτό του αποτελούν στοιχεία που μπορούν να ενταχθούν στο πλαίσιο της ‘ταυτότητας’, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι δεν υπάρχουν σημαντικές διαφοροποιήσεις μεταξύ τους. Η συζήτηση για την ταυτότητα συνεπάγεται ότι ο ομιλητής βρίσκεται όχι μπροστά σε ένα πρόσωπο, αλλά σε πολλά ή σε πολλές αντιλήψεις περί ατόμου.

Σε αυτό το σημείο είναι σημαντικό να επισημανθεί ότι η πιθανότητα αναλυτικής σύγχυσης έχει οδηγήσει ορισμένους συγγραφείς να διακρίνουν διαφορετικές μορφές ή πτυχές της ταυτότητας. Ο Erving Goffman, στο έργο του για το *Στίγμα* (1968), κάνει αναφορά σε τρεις μορφές ταυτότητας: την προσωπική ταυτότητα, δηλαδή τα μοναδικά χαρακτηριστικά του ατόμου που σχετίζονται τόσο με τον εαυτό του όσο και με τους άλλους, την κοινωνική ταυτότητα, η οποία θα μπορούσε να ονομαστεί και κατηγοριακή ταυτότητα και δίνεται στα άτομα λόγω της συμμετοχής τους σε κοινωνικές ομάδες και την ταυτότητα του ‘εγώ’. Αυτή η τελευταία αναφέρεται σε μια

υποκειμενική αίσθηση του ‘ποιοι είμαστε’ ή ‘ποιοι πιστεύουμε ότι είμαστε’, δηλαδή με τον τρόπο με τον οποίο το άτομο σκέφτεται για τον εαυτό του ως άτομο.

Για τον Goffman, για παράδειγμα, η ταυτότητα του ‘εγώ’ δεν αποτελεί πραγματικό πυρήνα μιας αυθεντικής ταυτότητας: ίσως είναι πιο ακριβές να την σκέφτεται κανείς ως αυτό που κάνουν οι ίδιοι οι άνθρωποι για τον εαυτό τους, έχοντας στην διάθεσή τους τις πρώτες ύλες, που αναπόφευκτα θα συμπεριλαμβάνουν τις κατηγορίες κοινωνικής ταυτότητας που οργανώνονται γύρω από τη φυλή, το φύλο, το έθνος, την ηλικία, τη σεξουαλικότητα, την σωματική ικανότητα κ.λπ. Όπως χαρακτηριστικά επισημαίνει:

«Φυσικά, ο άνθρωπος κατασκευάζει την εικόνα του για τον εαυτό του από τα ίδια υλικά από τα οποία οι άλλοι αρχικά δομούν μια κοινωνική και προσωπική ταυτότητα γι’ αυτόν, αλλά ασκεί σημαντικές ελευθερίες σε σχέση με αυτήν [την εικόνα] που κατασκευάζει» (Goffman, 1968: 106. Η μετάφραση δική μας.).

Με αφετηρία τη συζήτηση για την ταυτότητα και στην προσπάθεια να παραχθεί ένας τρόπος ανάλυσης διαφορετικών διαστάσεων του ‘εαυτού’ και της ‘ταυτότητας’, διάφοροι συγγραφείς διατύπωσαν μια διάκριση μεταξύ ‘ταυτότητας’ και ‘υποκειμενικότητας’, όπου η ‘ταυτότητα’ σημαίνει μια σχέση με κοινωνικές κατηγορίες (φυλή, φύλο, τάξη, έθνος, κλπ.) - κατηγορίες που είναι κανονιστικές και ιδεολογικές - και η ‘υποκειμενικότητα’ αναφέρεται στις πιο συγκρουσιακές, πολύπλοκες και διασταυρωμένες διαδικασίες με τις οποίες παράγεται ένα άτομο ή ένας εαυτός (Venn, 2006).

Στη βάση των παραπάνω, η Margaret Wetherell, σχολιάζοντας το έργο του Couze Venn, θεώρησε ότι είναι ‘η υποκειμενικότητα που βοηθάει να βιωθεί οποιαδήποτε ιδιαίτερη κοινωνική ταυτότητα είτε καθατή είτε αμφίσημη, ενώ η ταυτότητα βοηθάει να διευκρινιστεί τι είναι εκείνο που πρόκειται να ζήσει το άτομο’ (Wetherell, 2008: 75. Η μετάφραση δική μας). Και σε αυτή την περίπτωση, είναι σημαντικό να σημειωθεί ότι ο διαχωρισμός ταυτότητας /υποκειμενικότητας δεν πρέπει να θεωρείται ως διάκριση ανάμεσα σε έναν «πραγματικό», έμφυτο εαυτό και έναν «κοινωνικό» (υποθετικά μη πραγματικό) εαυτό (αν και, όπως σημειώνει η Wetherell, υπάρχουν κίνδυνοι ότι θα μπορούσε να ερμηνευθεί έτσι). Από την άλλη πλευρά, ωστόσο, όπως οι οριοθετήσεις του Goffman, η διάκριση μεταξύ ταυτότητας και υποκειμενικότητας αποτελεί μια προσπάθεια να εξεταστούν οι τρόποι με τους οποίους οι άνθρωποι διαπραγματεύονται τις κοινωνικές κατηγορίες ταυτότητας που είναι διαθέσιμες σε

αυτούς. Πριν, όμως, από οτιδήποτε άλλο είναι σημαντικό να προσεγγιστεί η έννοια της ταυτότητας και να καταστεί σαφές το περιεχόμενο του όρου.

1.2. Τι είναι ταυτότητα; Η μία και οι πολλές

Ο Michael Jackson (2002) επισημαίνει ότι οι δυτικές έννοιες της ‘ταυτότητας’ εξαρτώνται από έναν προφανώς παράδοξο συνδυασμό ομοιότητας και διαφοράς. Η ρίζα της λέξης ‘ταυτότητα’ (identity) προέρχεται από την λατινική λέξη *idem* που σημαίνει *όμοιος, ίδιος*, από την οποία, επίσης, παράγεται η λέξη ‘identical’ (όμοιος, ταυτόσημος). Μια σημαντική έννοια του όρου λοιπόν στηρίζεται στην ιδέα ότι δεν είμαστε μόνο ταυτόσημοι με εμάς (δηλαδή, τα ίδια ανθρώπινα υποκείμενα από την γέννηση μέχρι το θάνατο), αλλά είμαστε ταυτόσημοι και με τους άλλους. Αυτό σημαίνει ότι οι άνθρωποι μοιράζονται κοινές ταυτότητες, ακριβώς μέσα από την ιδιότητά τους αυτή, αλλά και με βάση τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά τους που σχετίζονται με το φύλο, την εθνικότητα, τη φυλή κ.λ.π. Ταυτόχρονα, ωστόσο, υπάρχει μια άλλη πτυχή της ταυτότητας, η οποία υποδηλώνει τη μοναδικότητα των ανθρώπων, τη διαφορά τους από τους άλλους. Οι δυτικές έννοιες της ταυτότητας βασίζονται σε αυτές τις δύο μορφές κατανόησης, έτσι ώστε οι άνθρωποι να κατανοούνται ταυτόχρονα ως ‘κοινοί’ και ‘μοναδικοί’. Όπως το θέτει ο Jackson, οι άνθρωποι δουλεύουν πάνω σε μια συνειδητοποίηση ότι *«η ανθρωπότητα κάποιου είναι ταυτόχρονα κοινή και μοναδική»* (Jackson, 2002: 142. Η μετάφραση δική μας).

Το να βλέπει κανείς τις ταυτότητες ως αντανakλάσεις ‘αντικειμενικών’ κοινωνικών θέσεων ή καταστάσεων είναι σαν να τις βλέπει εκ των υστέρων. Οι ταυτότητες είναι συχνά προσωπικές και συνιστούν ταυτόχρονα ένα πολιτικό σχέδιασμα (πρότζεκτ) στις οποίες το άτομο συμμετέχει, κινητοποιημένο σε μεγάλο ή μικρό βαθμό από δεξιότητες εμπειρίας και ικανότητας, πολιτισμού και κοινωνικής οργάνωσης (Calhoun, 1994: 28).

Οι ταυτότητες, με άλλα λόγια, είναι ορθότερα ιδωμένες ως διεργασίες εν εξελίξει, αλλά και ως κατορθώματα, παρά ως ένα είδος κοινωνιολογικού ταξινομικού συστήματος. Αυτό δεν σημαίνει ότι μπορεί κανείς να ισχυριστεί ότι οι κατηγορίες των ταυτοτήτων είναι ασήμαντες: εντελώς το αντίθετο. Τέτοιου είδους κατηγορίες θα πληροφορήσουν την αίσθηση των ανθρώπων για το ‘ποιοι είναι’, και πως βλέπουν ο

ένας τον άλλον. Παρ' όλ' αυτά, αντί για παθητική κατηγοριοποίηση, είναι πιθανό να δούμε την κατασκευή της ταυτότητας με όρους πιο δυναμικών διαδικασιών της.

Το να αναγνωρίζω τον εαυτό μου ως γυναίκα, για παράδειγμα, σημαίνει ότι τον αναγνωρίζω μέσα σε μια ευρύτερη κατηγορία 'γυναίκα'. Αυτό το γεγονός διογκώνει την κατάσταση φυσικά: μπορεί να αναγνωρίζω τον εαυτό μου ως γυναίκα και την ίδια στιγμή δεν αναγνωρίζω κάποια άλλα χαρακτηριστικά του να είμαι 'γυναίκα' τα οποία ίσως βρίσκω μη ελκυστικά και μη αποδεκτά. Μπορεί να αναγνωρίζω τον εαυτό μου ως γυναίκα αλλά οι άλλοι να με αναγνωρίζουν ως κάτι διαφορετικό – ως άνδρα, ίσως, ή ως κορίτσι. Επιπλέον, ποικίλες και αντιθετικές ταυτότητες θα πρέπει να είμαστε σε θέση να διαχειριστούμε. Κανένας δεν ανήκει ή δεν αναγνωρίζεται σε μία μόνο κατηγορία ταυτότητας.

Παρ' όλο που αυτή η διαδικασία πολλαπλών ταυτοτήτων έχει εξεταστεί μάλλον αναποτελεσματικά υπό το πρίσμα ενός «σωρευτικού» μοντέλου, στο οποίο προστίθενται διάφορες κατηγορίες ταυτότητας μεταξύ τους, αυτό δεν δικαιολογεί τους τρόπους με τους οποίους βιώνονται οι ταυτότητες. Δεν είναι σαν να μπορεί κανείς να έχει ένα φύλο και επιπροσθέτως, μία φυλή, και εκτός από αυτό και μια τάξη κοκ. Σύμφωνα με τις φεμινιστικές προσεγγίσεις, οι ταυτότητες δεν βιώνονται κατ' αυτόν τον τρόπο και δεν μπορούν να θεωρητικοποιηθούν ως τέτοιες. Η μαύρη γυναίκα δεν πρέπει να είναι το αντίθετο της λευκής γυναίκας με την προσθήκη του μειονεκτήματος της κατηγορίας της «φυλής»: μάλλον η ίδια η κατηγορία «γυναίκα» φυλετικοποιείται, ταξινομείται και τα υπόλοιπα. Και το ίδιο συμβαίνει με όλες τις κατηγορίες. Όπως σχολιάζει η Nira Yuval-Davis, σχετικά με μια παρέμβασή της σε αυτές τις συζητήσεις με την Floya Anthias (Anthias & Yuval-Davis, 1983):

«Το επιχείρημα μας ενάντια στην προσέγγιση της 'τριπλής καταπίεσης' ('triple oppression' approach) ήταν το γεγονός ότι δεν υπάρχει το ότι υποφέρουμε από καταπίεση ως «Μαύροι», ως «γυναίκες» ως «εργαζόμενοι» άνθρωποι. Υποστηρίζαμε ότι κάθε κοινωνική διάκριση έχει μια διαφορετική οντολογική βάση, που δεν μπορεί να περιοριστεί σε άλλες κοινωνικές διακρίσεις... Παρόλ' αυτά, αυτό το γεγονός δεν καθιστά λιγότερο σημαντικό το να γνωρίζουμε ότι, σε αληθινά βιώματα καταπίεσης, το να καταπιέζεται κανείς, για παράδειγμα, ως ένας «Μαύρος άνθρωπος», πάντα κατασκευάζεται και εμπλέκεται σε άλλες κοινωνικές διαφοροποιήσεις (για παράδειγμα, φύλου, κοινωνικής τάξης, σεξουαλικότητα, ηλικίας, εθνικότητας, κ. λπ.)». (Yuval-Davis, 2006: 195. Η μετάφραση δική μας.)

Με άλλα λόγια, κάθε προσπάθεια να ιδεολογικοποιηθούν κατηγορίες όπως το να είναι κανείς μαύρος ή γυναίκα ή εργατική τάξη ως συγκεκριμένες μορφές καθαρής καταπίεσης με σωρευτικούς τρόπους, αναπόφευκτα ενσωματώνει αφηγήματα πολιτικής ταυτότητας (identity politics) με περιγραφές 'θέσεως' (positionality) όπως επίσης και με την κατασκευή ταυτοτήτων με όρους συγκεκριμένων πολιτικών σχεδιασμών. Ένα σημαντικό ερώτημα που προκύπτει εξετάζοντας την εξέλιξη της σκέψης αναφορικά με την ταυτότητα σχετίζεται με το γιατί η συζήτηση για το συγκεκριμένο αφήγημα λαμβάνει χώρα αυτή την περίοδο, ποιες είναι οι αιτίες που την έχουν καταστήσει απαραίτητη; Το ερώτημα αυτό επιχειρείται να απαντηθεί στο αμέσως επόμενο κεφάλαιο.

1.3. Γιατί η ταυτότητα; Γιατί τώρα;

Είναι γεγονός ότι από το 2000 και μετά, έχει παρατηρηθεί ένας πολλαπλασιασμός κειμένων που εστιάζουν στην έννοια της 'ταυτότητας'. Σε ποιο βαθμό αυτό αντιπροσωπεύει μια ριζική αλλαγή στην κοινωνική σκέψη; Ο Stuart Hall (1992) έχει υποστηρίξει ότι διάφορες εξελίξεις στην κοινωνική σκέψη του 20ού αιώνα έχουν επιβάλει την προσοχή στην 'ταυτότητα'. Αναφέρεται συγκεκριμένα σε εξελίξεις όπως ο μαρξισμός, η ψυχανάλυση, ο φεμινισμός και αυτό που συχνά ονομάζεται "γλωσσική στροφή" - μια στροφή προς την προσοχή που δίνεται στη γλώσσα ως κάτι που δεν μεταφέρει μόνο νόημα, αλλά παράγει νοήματα. Αυτές οι εξελίξεις δεν έχουν υπογραμμίσει μόνο ζητήματα ταυτότητας: έχουν προβληματοποιήσει την 'ταυτότητα'.

Αυτές οι θεωρητικές εξελίξεις έχουν συνδεθεί με τις εξελίξεις στον κοινωνικό κόσμο στον οποίο, σύμφωνα με πολλούς σχολιαστές, τα ζητήματα της ταυτότητας έχουν γίνει πιο πιεστικά τα τελευταία πενήντα περίπου χρόνια. Ο Bauman (2004) υποστηρίζει ότι, με την κατάρρευση φαινομενικά οργανωμένων και σταθερών ταυτοτήτων γύρω από το φύλο, το έθνος κ.λπ., υπάρχει περισσότερη κοινωνική ρευστότητα, αλλά και ανασφάλεια γύρω από την ταυτότητα. Η, ακριβέστερα, υποστηρίζει ότι η ρευστότητα και η ανασφάλεια που υπήρχαν πάντα γύρω από την ταυτότητα έχουν γίνει πιο εμφανείς.

Αν και παλαιότερα θεωρείτο ότι η ταυτότητα είναι σταθερή και αμετάβλητη, η παραδοχή αυτή μάλλον καταρρέει στο σύγχρονο κόσμο. Οι αιτίες που οδήγησαν σε αυτή την κατάρρευση και την κατέστησαν εμφανή είναι πολλές και περιλαμβάνουν

την κατάρρευση των εθνών, την παγκοσμιοποίηση και τις αλλαγές στο σχηματισμό της οικογένειας Ο Bauman (2004: 17) σημειώνει ότι οι «ιδρυτές της κοινωνιολογίας» έδειξαν ελάχιστο ενδιαφέρον στο να θεωρητικοποιήσουν την έννοια της ταυτότητας επειδή «το πρόβλημα της ταυτότητας» δεν ήταν πρόβλημα της εποχής τους: δεν ήταν ένα ‘ανησυχητικό’ ζήτημα. Αντίθετα, στο σύγχρονο κόσμο, η ταυτότητα πλέον αντιμετωπίζεται συχνά ως πρόβλημα:

«Έχετε την τάση να παρατηρείτε τα πράγματα και να τα βάζετε στο επίκεντρο της εξέτασης και του προβληματισμού σας μόνο όταν εξαφανιστούν, υποχωρήσουν, αρχίσουν να συμπεριφέρονται παράξενα ή σας απογοητεύσουν» (Bauman, 2004: 17. Η μετάφραση δική μας). Σύμφωνα με τον Bauman η θεωρητική ανησυχία για την ταυτότητα προέρχεται από μια κοινωνική ανησυχία για την ταυτότητα. Με απλά λόγια, υποστηρίζει ότι οι κοινωνιολόγοι έχουν αρχίσει να ενδιαφέρονται πρόσφατα για την ταυτότητα, επειδή έχει ανακύψει πρόσφατα ως ανησυχία στον κοινωνικό κόσμο. Όπως υποστηρίζει:

«Μόνο πριν από μερικές δεκαετίες η «ταυτότητα» δεν ήταν πουθενά κοντά στο κέντρο των σκέψεων μας, παραμένοντας μόνο ένα αντικείμενο φιλοσοφικού διαλογισμού. Σήμερα, όμως, η «ταυτότητα» είναι ‘αυτό που συζητείται πιο έντονα στην πόλη’, το φλέγον ζήτημα στο μυαλό και τη γλώσσα του καθενός. Θα ήταν αυτή η ξαφνική γοητεία με την ταυτότητα, και όχι αυτή καθεαυτή η ταυτότητα, που θα τραβούσε την προσοχή των κλασικών της κοινωνιολογίας αν ζούσαν περισσότερο καιρό για να την αντιμετωπίσουν» (Bauman, 2004: 16-17. Η μετάφραση δική μας).

Κλείνοντας το παρόν κεφάλαιο, ο Bauman παρουσιάζει μια *δυστοπική* εικόνα του σύγχρονου κόσμου ως μια κατάσταση στην οποία όλοι οι άνθρωποι είναι απελευθερωμένοι από τα πάντα, τόσο από τα θετικά όσο και τα αρνητικά, από όλα αυτά που στο παρελθόν τους κρατούσαν σταθερούς. Θεωρεί ότι η σύγχρονη εποχή χαρακτηρίζεται από την τάση για στιγμιαία ικανοποίηση και για καταναλωτισμό. Επιπλέον, επισημαίνει ότι στο σύγχρονο κόσμο οι βεβαιότητες και οι δεσμεύσεις πάντοτε είναι *τυχαίες*, ενώ ο άνθρωπος διαλύει τις σχέσεις του με τρόπο επιπόλαιο και επιφανειακό. Το έργο του Bauman αναπαριστά το σύγχρονο άνθρωπο ως αποκομμένο από τον περίγυρό του, από το συνάνθρωπο. Βασίζεται στην εικονική επικοινωνία που συντελείται μέσα από το διαδίκτυο και το κινητό του τηλέφωνο και δεν επιδιώκει τη σύναψη σχέσεων με μεγάλη διάρκεια. Ο άνθρωπος επιδιώκει να αποκτήσει το νέο προϊόν, να βιώσει τη νέα εμπειρία κι αυτό καθίσταται εφικτό μέσα σε ένα περιβάλλον

όπου υπάρχει πληθώρα επιλογών και προϊόντων προς κατανάλωση. Σε αυτό το περιβάλλον, η αναζήτηση της ταυτότητας, του *‘Ποιος είμαι;’* αποκτά ιδιαίτερο νόημα όταν διαφαίνεται ότι υπάρχει κάποια επιλογή.

ΔΕΥΤΕΡΟ ΜΕΡΟΣ

ΟΙ ΔΥΟ ΟΥΣΙΕΣ ΤΗΣ ΝΕΩΤΕΡΙΚΟΤΗΤΑΣ

2.1. Από την Στερεή στη Ρευστή Νεωτερικότητα

Η σύλληψη της νεωτερικότητας έχει τις ρίζες της στον Πλάτωνα και την αλληγορία του ‘σπηλαίου’, όπου ο Σωκράτης περιγράφει ένα σενάριο στο οποίο οι άνθρωποι μπερδεύουν την ηχώ, τις οφθαλμαπάτες και τις σκιές για την πραγματικότητα, υποδηλώνοντας έτσι ότι υπάρχουν άλλοι, πιο άμεσοι και λιγότερο διαστρεβλωμένοι τρόποι πρόσβασης και εμπειρίας στην πραγματικότητα. Αυτή η άποψη αμφισβητήθηκε εκτενώς, κυρίως από τον Nietzsche που χαρακτήριζε την *αλήθεια* ως «κινητό στρατό μεταφορών, μετωνυμιών και ανθρωπομορφισμών» (Bryant 2013: 28. Η μετάφραση δική μας.):

«... εν ολίγοις, ένα σύνολο ανθρώπινων σχέσεων που έχουν ενισχυθεί ποιητικά και ρητορικά, έχουν μεταφερθεί και ωραιοποιηθεί και οι οποίες, μετά από μακρά χρήση, φαίνονται σε έναν λαό να είναι σταθερές, κανονιστικές και δεσμευτικές. Οι αλήθειες είναι ψευδαισθήσεις τις οποίες έχουμε ξεχάσει ότι είναι ψευδαισθήσεις - είναι μεταφορές που έχουν εξαντληθεί και έχουν αποστραγγισθεί από δυνάμεις που διεγείρουν τις αισθήσεις, νομίσματα που έχουν χάσει την ανάγλυφη έκδοσή τους και θεωρούνται πια ως μέταλλα και όχι πλέον ως νομίσματα.» (Nietzsche 1994: 46-7. Η μετάφραση δική μας.)

Για τον Zygmunt Bauman, η νεωτερικότητα είναι η παραδεδομένη *αλήθεια*, που μεταφέρεται από γενιά σε γενιά και δημιουργεί την αίσθηση της κοινωνικής τάξης, της οργάνωσης, της βεβαιότητας και της ασφάλειας. Αντιθέτως, η μετανεωτερικότητα, ή πιο σωστά, η *ρευστή νεωτερικότητα*, όπως αποκαλεί αυτή την ιστορική περίοδο ο ίδιος, είναι η *αλήθεια που πρέπει να βρει και να δημιουργήσει* το κοινωνικό υποκείμενο από μόνο του, υποδηλώνοντας τον ρόλο της ‘εξατομίκευσης’, και με την ευθύνη της κατασκευής της και τον επωμισμό των συνεπειών της να βαραίνει *αποκλειστικά και μόνον* το ίδιο. Με άλλα λόγια, στη σκέψη του η μετανεωτερικότητα ή *ρευστή νεωτερικότητα* είναι η νεωτερικότητα *χωρίς αυταπάτες*.

Μεταξύ αυτών των δύο ιστορικών περιόδων, ο Bauman διαβλέπει δύο συμπληρωματικές εκδοχές του σύγχρονου πολιτισμού.

Σύμφωνα με τον Bauman, η νεωτερικότητα έχει δύο όψεις, δύο μορφές, δύο υφές: την απατηλή και την χωρίς αυταπάτες, την ψευδαισθητική και την χωρίς ψευδαισθήσεις, την στερεή και την ρευστή. Η μία επιβεβαιώνει και ταυτόχρονα υπονομεύει και αναιρεί την άλλη. Η μία συγκροτεί ‘ανυποψίαστους’ εαυτούς, η άλλη ‘συλλέκτες ψευδ-αισθήσεων’. Η επιφανειακή σταθερότητα της μίας όψης της νεωτερικότητας γίνεται μια εκ βαθέων αποσάρθρωση της άλλης, με τον εαυτό να φαντάζει ως έρμαιο στις επιταγές της ρευστότητας. Το πιο σταθερό σημείο της ρευστής πραγματικότητας είναι αυτή η μόνιμη αλλαγή σχήματος, μορφής, ποιότητας, νοήματος. Ένα νόημα που αναζητά την ίδια την ύπαρξη του μέσα από μια ταυτότητα. Χωρίς αυτήν είναι ανοησία. Είναι μια μάχη που έχει χαθεί, ένας αγώνας που έχει κερδηθεί πριν καν ξεκινήσει. Αυτή η αμφισημία στον Bauman, αυτή η δυαδικότητα είναι που την κάνει να μοιάζει σαν ένα αέναα ανεπίλυτο παζλ. Η αποδιάρθρωση της επιφανειακά στερεής νεωτερικότητας οδήγησε στην ανάδυση της ρευστής μορφής της, η οποία οδήγησε στη σύνθλιψη των βεβαιοτήτων του κόσμου (Longhofer & Winchester, 2016).

Ο Bauman μέσα από την ερμηνεία του για τη σύγχρονη εποχή, τη ρευστή νεωτερικότητα, επιδιώκει να καταστήσει σαφές ότι η συνειδητοποίηση του κατακερματισμού της πραγματικότητας σε αναρίθμητα κομμάτια είναι επιβεβλημένη. Παράλληλα, δίνει έμφαση στην ευθύνη του ίδιου του ατόμου που καθημερινά καλείται να επιλέξει με ποιον τρόπο θα συνθέσει τα κομμάτια αυτά, έτσι ώστε να ζήσει κάποιες ‘στιγμές αυτοπραγμάτωσης’ που θα διαρκέσουν όσο και το συναίσθημα της ‘ρευστής βεβαιότητας’, ελάχιστα.

Το έργο του Bauman είναι άρρηκτα συνδεδεμένο με την κλασσική έννοια της ‘κοινωνιολογικής φαντασίας’, όπως συναντάται στον Charles Wright Mills (Mills, 1959). Σύμφωνα με αυτή την οπτική, τα άτομα δεν αποσπώνται ποτέ από την κοινωνία, η οποία δεν είναι δυνατό να γίνει κατανοητή εάν ο παρατηρητής δεν εστιάσει στους ανθρώπους που ζουν σε αυτή. Ο Bauman θεωρεί ότι είναι απαραίτητη η κατανόηση των ‘ιδιωτικών προβλημάτων’ υπό το πρίσμα των ευρύτερων κοινωνικών θεμάτων και το αντίστροφο όταν επιδιώκεται να δοθεί απάντηση στο ερώτημα «*πως αλληλεπιδρούν οι προσωπικές μας βιογραφίες με την ιστορία που μοιραζόμαστε με άλλους ανθρώπους;*» (“*how do our individual biographies intertwine*

with the history we share with other human beings?") (Bauman & May 2001: 7. Η μετάφραση δική μας).

Με δεδομένη τη διττή φύση της νεωτερικότητας, όπως παρουσιάστηκε παραπάνω, είναι χρήσιμο να εστιάσουμε περισσότερο στα δίπολα που σχετίζονται με αυτή, και ειδικότερα στα ζεύγη της τάξης και της αβεβαιότητας, της παραγωγής και της κατανάλωσης και της σταθερότητας και της κινητικότητας.

2.2. Από την τάξη στην αβεβαιότητα

Η νεωτερικότητα, όπως αναφερθήκαμε παραπάνω, είναι ένα πρόταγμα του Διαφωτισμού και δεν αποτελεί κάτι το τετελεσμένο. Είναι ένα σχέδιο το οποίο δεν δύναται να ολοκληρωθεί, να τελειώσει σαν να πρόκειται για ένα απλό στάδιο σε μια αντίληψη της ιστορίας τελεολογικού χαρακτήρα. Βέβαια αυτό το γεγονός δεν σημαίνει ότι δεν έχουν συντελεστεί σημαντικές αλλαγές εντός της νεωτερικότητας. Ο Bauman χρησιμοποιεί τους όρους «ρευστή νεωτερικότητα» και «μετανεωτερικότητα» για να αναφερθεί στις αλλαγές που άρχισαν να συντελούνται μετά τη δεκαετία του 1950. Συγκεκριμένα, υποστηρίζει ότι ο όρος «μετανεωτερικότητα» μπορεί να χαρακτηριστεί ως ακριβής μιας και παρουσιάζει τη συνέχεια και την ασυνέχεια ως δύο πτυχές ανάμεσα στην τωρινή (μετανεωτερική) κοινωνική κατάσταση και τον κοινωνικό σχεδιασμό που προηγήθηκε και την κυοφορούσε (νεωτερικότητα) (Δεμερτζής & Περεζούς, 2010: 349).

Ξεκινώντας τη συζήτηση σχετικά με τα δίπολα, το πρώτο από αυτά είναι το δίπολο της τάξης και της αβεβαιότητας. Η τάξη μπορεί να ταυτιστεί με τη σταθερότητα. Η τελευταία είναι το αντίθετο της ρευστότητας, η οποία σχετίζεται με την αβεβαιότητα. Η αντίθεση μεταξύ τάξης και αβεβαιότητας ήρθε στην επιφάνεια όταν ο άνθρωπος άρχισε να σκέφτεται ατομικά, να αναστοχάζεται το 'ποιος είναι', και 'ποιο ρόλο' έχει μέσα στην κοινωνία, ή καλύτερα, 'ποιο ρόλο' επιλέγει να κατέχει μέσα στον κόσμο που κατοικεί. Στην στερεή νεωτερικότητα ο άνθρωπος είχε την αίσθηση ότι επικρατούσε γύρω του μια κοινωνική τάξη (social order) που του παρείχε μια σταθερότητα και μια ασφάλεια, δηλαδή τις απαραίτητες βεβαιότητες για να ελπίζει σε ένα καλύτερο *αύριο*. Στη ρευστή νεωτερικότητα αυτή η κοινωνική οργάνωση διαρρηγνύεται, τα πάντα ξεκινούν και τελειώνουν από μια 'ατομική επιλογή'. Τη μία στιγμή συντίθεται και την άλλη αποσυντίθεται, καθιστώντας το σύγχρονο υποκείμενο

έρμαιο των στιγμιαίων επιλογών του. Μέσα σε αυτή την επιλογή υπάρχει η ψευδαίσθηση της βεβαιότητας, της ασφάλειας, η διαρκής αναζήτηση του 'ποιος είμαι', η ταυτότητα. Είναι τόσο αναγκαία όσο και ανούσια, τόσο αισιόδοξη όσο και απαισιόδοξη, τόσο ανακουφιστική όσο και επίπονη, τόσο συγκροτησιακή συνθήκη του 'εαυτού' όσο και πλήρης αποσύνθεση του, και πάλι από την αρχή (Bauman, 2004: 16).

2.3. Από την παραγωγή στην κατανάλωση

Προχωρώντας στο επόμενο δίπολο, μια αξιολογική διαφορά μεταξύ νεωτερικότητας και μετανεωτερικότητας είναι ότι η πρώτη αποτελεί μια «κοινωνία της παραγωγής», ενώ η δεύτερη μία «κοινωνία της κατανάλωσης». Στην πρώτη περίπτωση, το κοινωνικό υποκείμενο ορίζεται σε σχέση με τη συμμετοχή του στην παραγωγή αγαθών, είτε ως εργαζόμενος είτε ως άνεργος. Στη δεύτερη περίπτωση, το κοινωνικό υποκείμενο ορίζεται σε σχέση με την παράμετρο της κατανάλωσης, η οποία έχει αναχθεί σε ύψιστο αγαθό. Η διαδικασία της παραγωγής έχει ανάγκη όλο και λιγότερους ανθρώπους, με αποτέλεσμα αυτοί που δεν έχουν εργασία να αντιμετωπίζονται ως «κακοί καταναλωτές» κι όχι ως «εφεδρικός στρατός». Η συλλογικότητα των εργαζομένων έρχεται να αντικατασταθεί από την **εξατομίκευση** της κατανάλωσης και η ρευστή νεωτερικότητα αποτελεί μια «καταναλωτική κουλτούρα εξατομίκευσης» (Bauman, 2000: 74-5).

Παλαιότερα, όταν η κοινωνία παρότρυνε τα μέλη της να επιδεικνύουν πειθαρχία μέσω των παραγωγικών τους ρόλων, τους ζητούσε να ενώνουν τις δυνάμεις τους και να επιχειρούν να εξελιχθούν μέσα από τη *συλλογική προσπάθεια*. Στη σύγχρονη κοινωνική πραγματικότητα, η **σαγήνη** της αγοράς της κατανάλωσης αποδυναμώνει κάθε συλλογική προσπάθεια μιας και «αντίθετα με την παραγωγή, η κατανάλωση είναι μια τελείως ατομική δραστηριότητα, που προκαλεί αντίθετες επιδιώξεις και συχνά ρίχνει το ένα άτομο ενάντια στο άλλο» (Δεμερτζής & Περεζούς, 2010: 352).

Ο Jean Baudrillard έχει χαρακτηριστικά επισημάνει ότι ο καταναλωτισμός δεν αφορά την επιθυμία του ανθρώπου να αποκτήσει όλο και περισσότερα πράγματα, αλλά τη **σαγήνη** και την **έξαψη** που τον πλημμυρίζει στο ενδεχόμενο μιας νέας, πρωτόγνωρης αίσθησης. Οι καταναλωτές είναι πρωτίστως **συλλέκτες αισθήσεων**, ενώ συλλέκτες πραγμάτων είναι κατά μια δευτερεύουσα έννοια. Η ανθρώπινη ζωή που οργανώνεται

γύρω από την κατανάλωση, καθοδηγείται «από αποπλάνηση, συνεχώς αυξανόμενους πόθους και ευμετάβλητες επιθυμίες» (Bauman, 2000: 76). Είναι παρόμοια με τη ζωή μέσα σε ένα εμπορικό κέντρο: οι άνθρωποι είναι τώρα εξατομικευμένοι καταναλωτές, *ελεύθεροι* να αγοράσουν στην υπεραγορά ταυτοτήτων, περιοριζόμενοι μόνο από τους πόρους που διαθέτουν (Ibid.: 83). Στη νέα αυτή φάση της νεωτερικότητας όλα τα *στέρεα* έχουν γίνει *ρευστά* για μία ακόμη φορά, μόνο που τώρα είναι χωρίς οδηγίες για να *ζαναστερεοποιηθούν* (re-solidify) (Gane, 2001: 269).

Στην τωρινή κοινωνική πραγματικότητα όλες οι αποκτηθείσες συνήθειες θα πρέπει «να στηρίζονται στους ώμους» του νέου τύπου καταναλωτή όπως ακριβώς τα ηθικής εμπνεύσεως επαγγελματικά και πλεονεκτικά πάθη συνήθιζαν να στηρίζονται, όπως επανέλαβε ο Max Weber μετά τον Richard Baxter, «στους ώμους του αγίου όπως ο ελαφρύς μανδύας, που μπορεί να ριχτεί στο πλάι οποιαδήποτε στιγμή» (Weber, 1976: 181). Και πράγματι, οι συνήθειες ρίχνονται διαρκώς, καθημερινά, και με την πρώτη ευκαιρία στο *πλάι*, και ποτέ δεν τους δίνεται η ευκαιρία να δυναμώσουν, εκτός από μια μετα-συνήθεια: τη συνήθεια του ανθρώπου να αλλάζει συνήθειες. Στην ιδανική περίπτωση, τίποτα δεν θα πρέπει να υιοθετείται με σιγουριά από έναν καταναλωτή, τίποτα δεν θα πρέπει να επιβάλλει μια δέσμευση για πάντα, καμία ανάγκη δεν θα πρέπει να θεωρείται ως πλήρως ικανοποιημένη, καμία επιθυμία να μη θεωρείται απόλυτη. Θα πρέπει να υπάρχει ο όρος «μέχρι νεωτέρας» προσαρτημένος σε κάθε όρκο πίστης και σε κάθε δέσμευση. Αυτό που μετράει είναι η μεταβλητότητα, η εγγενής προσωρινότητα όλων των υποσχέσεων· μετράει περισσότερο από την ίδια την δέσμευση, που ούτως ή άλλως δεν επιτρέπεται να διαρκέσει περισσότερο από τον χρόνο που είναι αναγκαίος για την κατανάλωση του αντικειμένου της επιθυμίας ή της *επιθυμητότητας* αυτού του αντικειμένου (Bauman, 2000: 78-9).

Αυτή ακριβώς η παράμετρος, του χρόνου, είναι ιδιαίτερα σημαντική για την κατανόηση του τρόπου με τον οποίο λειτουργεί η καταναλωτική κοινωνία. Το ότι κάθε κατανάλωση απαιτεί χρόνο είναι στην πραγματικότητα η *κατάρα* της καταναλωτικής κοινωνίας και μια μεγάλη ανησυχία για τους εμπόρους καταναλωτικών αγαθών. Η ικανοποίηση του καταναλωτή πρέπει να είναι στιγμιαία και αυτό μάλιστα με μια διπλή σημασία: τα καταναλωτικά αγαθά πρέπει να φέρνουν ικανοποίηση άμεσα, να μην απαιτούν καθόλου την απόκτηση δεξιοτήτων και μακρά προπαρασκευή, αλλά η ικανοποίηση πρέπει να λήγει τη στιγμή που ο χρόνος που απαιτείται για κατανάλωση έχει τελειώσει, και αυτός ο χρόνος πρέπει να ελαττωθεί στο απολύτως ελάχιστο.

Η αναγκαία μείωση κατορθώνεται καλύτερα αν οι καταναλωτές δεν μπορούν να εστιάσουν την προσοχή και την επιθυμία τους σε οποιοδήποτε αντικείμενο με μεγάλη διάρκεια: αν είναι ανυπόμονοι, παρορμητικοί και ανήσυχοι, και προπαντός αν ενθουσιάζονται εύκολα και έχουν την τάση να χάνουν γρήγορα το ενδιαφέρον τους. Στην πραγματικότητα, όταν η αναμονή αφαιρείται από την επιθυμία και η επιθυμία από την αναμονή, η καταναλωτική ικανότητα των καταναλωτών είναι πιθανό να προχωρήσει πολύ πέρα από τα όρια που έχουν τεθεί από οποιεσδήποτε φυσικές ή αποκτηθείσες ανάγκες ή έχουν κατασκευαστεί από την φυσική ανθεκτικότητα των αντικειμένων της επιθυμίας.

Με αυτόν τον τρόπο, η παραδοσιακή συνάφεια μεταξύ αναγκών και της ικανοποίησής τους αντιστρέφεται: η υπόσχεση και η ελπίδα της ικανοποίησης προηγείται της ανάγκης που υπόσχεται να ικανοποιηθεί και θα είναι πάντα μεγαλύτερη από την υπάρχουσα ανάγκη. Η υπόσχεση είναι όλο και πιο ελκυστική όσο η εν λόγω ανάγκη είναι λιγότερο οικεία· είναι αρκετά διασκεδαστικό να βιώνει κανείς μια εμπειρία που δεν γνώριζε ότι υπήρχε. Όπως το διατύπωσαν χαρακτηριστικά ο Mark C. Taylor και ο Esa Saarinen, «η επιθυμία δεν επιθυμεί ικανοποίηση. Αντιθέτως, η επιθυμία επιθυμεί επιθυμία» (Taylor & Saarinen, 1994: 11).

Η ρευστή μεταμοντέρνα στάση συνιστά ελαφρά πανωφόρια και καταδικάζει τις χαλύβδινες θωρακίσεις. Στις δεσμεύσεις διάρκειας ο ρευστός μεταμοντέρνος λόγος ανιχνεύει καταπίεση και στη σταθερή αφοσίωση βλέπει ευνουχιστική εξάρτηση. Αυτός ο λόγος αρνείται δικαιώματα σε δεσμεύσεις και δεσμούς, χωρικούς ή χρονικούς. Δεν υπάρχει για τέτοια πράγματα ούτε χρεία ούτε χρησιμότητα που θα μπορούσε να δικαιολογήσει η ρευστή μεταμοντέρνα στάση των καταναλωτών. Η μετανεωτερικότητα παράγει «θνησιγενείς, ακατάλληλες, ανάπηρες ή μη βιώσιμες ανθρώπινες σχέσεις, γεννημένες με το χαρακτηριστικό γνώρισμα της επερχόμενης απώλειας» (Bauman όπως αναφ. στο Δεμερτζής & Περεζούς, 2010: 353).

Ο σύγχρονος νους γεννήθηκε ταυτόχρονα με την ιδέα ότι ο κόσμος είναι δυνατόν να αλλάξει. Η νεωτερικότητα αντιπροσωπεύει την απόρριψη του υφιστάμενου κόσμου και την αποφασιστικότητα για την αλλαγή του. Ο σύγχρονος τρόπος ζωής έγκειται στην ψυχαναγκαστική, την ιδεοληπτική αλλαγή: στην ανασκευή αυτού που απλώς υπάρχει στο όνομα αυτού που θα μπορούσε, και άρα οφείλει να πάρει τη θέση του. Ο

σύγχρονος κόσμος είναι ένας κόσμος που διαπνέεται από την επιθυμία της ανακατασκευής του εαυτού του και της συνέχισης αυτής της ενέργειας.

2.4. Από τη σταθερότητα στην κινητικότητα

Κλείνοντας τη μελέτη των δίπολων που χαρακτηρίζουν τη σύγχρονη εποχή, προχωράμε στις έννοιες της σταθερότητας και της κινητικότητας. Η νεωτερικότητα συνδέεται άρρηκτα με την **αδυνατότητα** του ανθρώπου να παραμείνει στη θέση του. Το να είσαι νεωτερικός σημαίνει να κινείσαι συνεχώς. *Δεν επιλέγεις απαραίτητως να είσαι σε κίνηση, όπως δεν επιλέγεις να είσαι νεωτερικός.* Επιπλέον, η κινητικότητα σκαρφάζει στο βάθος της υπέρτατης επιθυμητής αξίας. Η μετανεωτερικότητα δεν εναντιώνεται σε αυτήν την νεωτερική στάση, αλλά μάλλον την εξελίσσει σε μεγαλύτερο βαθμό (Bauman όπως αναφ. στο Δεμερτζής & Περεζους, 2010: 354).

Ο σημερινός πολιτισμός δεν αισθάνεται καμία δέσμευση από το παρελθόν, κατά συνέπεια νιώθει ξεκομμένος από κάθε παράδοση που οδηγείται προς τη λήθη. Το μόνο που έχει σημασία σε αυτό το αδιάκοπο, συνεχές παρόν δεν είναι να είμαστε σε μια υγιή κατάσταση αλλά να βρισκόμαστε σε *φόρμα*. «Ο χρόνος δεν δομεί πια το χώρο» (Ibid.: 355).

Δεν υπάρχει πια το μπροστά και το πίσω, δεν έχει αξία τίποτε άλλο παρά μονάχα το ταλέντο του ανθρώπου να κινείται και να μην κάθεται ακίνητος. Η ιδέα του να είναι σε *φόρμα*, έχει εκβαρathρώσει την υγεία, την ιδέα μιας σταθερότητας. Εάν η νεωτερικότητα κατέλυσε τον εξωτερικά καθορισμένο χαρακτήρα της ατομικής ταυτότητας και υποχρέωσε τον νεωτερικό άνθρωπο να δομήσει, να συνθέσει την ταυτότητά του για τον εαυτό του, η μετανεωτερικότητα δεν κάνει προσπάθειες να μονιμοποιήσει μια ταυτότητα αλλά να την αποφύγει. Το ζητούμενο στη μετανεωτερική, μεταμοντέρνα ζωή δεν είναι μια σφιχτοδεμένη και ανθεκτική ταυτότητα αλλά η αποφυγή της (Περεζους, 2004: 353).

«Έφυγα από εκείνη τη χώρα στο μακρινό παρελθόν εγκαταλείποντας όλες τις νέες ελπίδες και τα πάθη μου. Τώρα δεν ανήκω πουθενά. Αλλά ίσως το να ανήκεις σημαίνει ν' αγαπάς και να αγαπιέσαι και αυτό είναι το πιο σημαντικό.» (Bauman, 1988: 202. Η μετάφραση δική μας).

Έτσι περιγράφει η Janina Bauman, η σύντροφος του Zygmunt Bauman, την τραγική εμπειρία της όταν αναγκάστηκε αυτή και η οικογένειά της να εγκαταλείψουν την πατρίδα τους, την Πολωνία. Συμπεραίνει ότι μόνο το ν' αγαπάς και να αγαπιέσαι δίνει το αίσθημα του «ανήκειν» σε κάτι, σε κάποιον, κάπου. Το μοναδικό σταθερό, στέρεο, πάγιο, βέβαιο που δεν κινείται, δεν αλλάζει μορφή, δεν υγροποιείται, δεν ρευστοποιείται και καταργεί το χρόνο είναι η αγάπη. Αντιθέτως, ότι είναι ρευστό, υγρό δεν διατηρεί το σχήμα του για πολύ και είναι διαρκώς έτοιμο και επιρρεπές για την αλλαγή.

Στην περίπτωση της *ρευστής νεωτερικότητας* υπάρχει το πρωταρχικό ζήτημα – η νεωτερικότητα – που είναι αλληλένδετο με το δευτερεύον – την ρευστότητα. Ο Bauman αναπτύσσει την μεταφορική αυτή έννοια από τον ισχυρισμό του Marx και του Engels στο «Κομμουνιστικό Μανιφέστο» που διατείνεται πως ‘ότι είναι στερεό λιώνει στον αέρα’ (All that is solid melts into air): μια δήλωση που είναι από μόνη της ανακριβής, μιας και η τήξη είναι η διαδικασία του μετασχηματισμού του στερεού σε υγρό. Από την άλλη πλευρά, η χρήση αυτής της φράσης από τον Bauman είναι όντως κατάλληλη για την *ρευστή νεωτερικότητα*, και η μεταφορά είναι αποτελεσματική με την έννοια της πρόκλησης της διαδικασίας αποσάθρωσης, με αυτό που προηγουμένως θεωρήθηκε ως στερεό και ακίνητο που τώρα πια χαρακτηρίζεται ως εύθραυστο και κινητό.

Η *ρευστή νεωτερικότητα* μας προβάλλει σε ένα κόσμο μέσα στον οποίο τα πάντα είναι απροσδιόριστα και ασαφή, όπου η αγωνία, ο πόνος και η ανασφάλεια που προκαλούνται από ‘τη ζωή στην κοινωνία’ απαιτούν μια υπομονετική και διαρκή εξέταση της πραγματικότητας όπως και ο τρόπος με τον οποίο τα άτομα *τοποθετούνται* μέσα σε αυτήν. Κάθε προσπάθεια να κατευνάσουν την αστάθεια και την αβεβαιότητα των σχεδίων που κάνουν τα άτομα για την ζωή τους και έτσι να εξηγήσουν αυτή την αίσθηση του αποπροσανατολισμού αναπολώντας παρελθοντικές βεβαιότητες και καθιερωμένα κανονιστικά πλαίσια θα ήταν τόσο μάταιη όσο να σκεφτούμε να αδειάσουμε τον ωκεανό με έναν κουβά.

Η περιγραφή των ρευστών στοιχείων συμπυκνώνεται μέσα σε «στιγμιότυπα» (snapshots), σε «φωτογραφίες της στιγμής» που χρειάζονται μια ημερομηνία να αναγράφεται στο κάτω μέρος, γιατί είναι η ροή του χρόνου που μετράει, που έχει αξία περισσότερο από το χώρο που τυγχάνει να καταλαμβάνουν. Άλλωστε ο χώρος αυτός κατοικείται «για μια στιγμή». Έτσι, εάν κανείς αφήσει το χρόνο χωρίς να τον λάβει

σοβαρά υπόψη του, θα ήταν ένα σημαντικό λάθος (Bauman, 2000: 2). Η εξαιρετική κινητικότητα των ρευστών είναι αυτή που τα συνδέει με την ιδέα της «ελαφρότητας» (lightness). Υπάρχουν υγρά που κυβικό εκατοστό το κυβικό εκατοστό, είναι βαρύτερα από πολλά στερεά, αλλά είμαστε διατεθειμένοι να τα παρουσιάσουμε όλα ελαφρύτερα από όλα τα στερεά. Συνδέουμε την ελαφρότητα ή την έλλειψη βαρύτητας με την κινητικότητα και την α-ταξία, την αστάθεια.

Τα υγρά «ταξιδεύουν» εύκολα: ρέουν, χύνονται, εξαντλούνται, πιτσιλίζουν, αδειάζουν, διαρρέουν, πλημμυρίζουν, ψεκάζουν, στάζουν, τρέχουν, κυλούν αργά. Υπάρχουν λόγοι να θεωρούμε την έννοια της ρευστότητας ως την κατάλληλη μεταφορά με σκοπό να κατανοήσουμε τη φύση της παρούσας, σε πολλές περιπτώσεις, νέας φάσης στην ιστορία της νεωτερικότητας.

Άλλωστε, η νεωτερικότητα δεν ήταν μια διαδικασία ρευστοποίησης (liquefaction) από την αρχή; Δεν ήταν η «τήξη των στερεών» (melting the solids) η βασική της ασχολία και η πρωταρχική της δεξιότητα; Με άλλα λόγια, δεν ήταν η νεωτερικότητα *ρευστή* από το ξεκίνημά της; Παρ' όλα αυτά, όλο αυτό έπρεπε να γίνει με σκοπό να απαλλαγούμε από την σταθερότητα, από τα στερεά μια για πάντα και να απελευθερώσουμε τον νέο κόσμο από αυτά, και να ξεκαθαρίσουμε το τοπίο για «νέα και βελτιωμένα στερεά», για νέες και βελτιωμένες σταθερές (Ibid.: 3). Να αντικαταστήσουμε το «κληρονομημένο σύνολο» (inherited set) ελαττωματικών και προβληματικών στερεών με ένα άλλο σύνολο που θα ήταν αρκετά εξελιγμένο και κατά προτίμηση «τέλειο» (preferably perfect), και γι' αυτό το λόγο όχι πια μετατρέψιμο.

Οι μοντέρνοι καιροί βρήκαν τις προνεωτερικές σταθερές σε μια αρκετά προχωρημένη κατάσταση αποσύνθεσης: κι ένα από τα πιο ισχυρά κίνητρα πέρα από την έντονη επιθυμία για την διάσπασή τους ήταν η ευχή τους να ανακαλύψουν ή να επινοήσουν «σταθερές» μόνιμης αντοχής. Άραγε τί σημαίνει να *ρέει* κάποιος, κάτι; Ακριβώς τι *ρέει*; Άνθρωποι, πληροφορίες, σκληρά, συμπαγή εμπορεύματα (hard commodities); Υπάρχουν διαφορετικοί βαθμοί (different rates) ροής για διαφορετικούς τύπους «ρευστού»;

Αυτό που κάνει τα ρευστά να διαφέρουν από τα στερεά είναι η χαλαρότητα και η αδυναμία, η ασθενικότητα (frailty) των δεσμών τους, όχι το ειδικό τους βάρος. Ένα χαρακτηριστικό που κατέχουν τα υγρά και όχι τα στερεά είναι η εγγενής ανικανότητα (intrinsic inability) των υγρών να διατηρούν το σχήμα τους, τη μορφή τους για πολύ

από μόνα τους. Η ροή, το καθοριστικό χαρακτηριστικό όλων των ρευστών, σημαίνει μια συνεχή και μη αναστρέψιμη αλλαγή της κοινής θέσης μερών που μπορεί να ενεργοποιηθούν ακόμη κι από τις πιο αδύναμες πιέσεις, εντάσεις (stresses). Χρησιμοποιώντας το ως μεταφορική έννοια για την παρούσα φάση της νεωτερικότητας, η ρευστότητα παρουσιάζει ως σημαντικά την ευθραυστότητα (brittleness) των διανθρώπινων δεσμών (inter-human bonds).

Επίσης, άλλο γνώρισμα που συνεισφέρει στην αλληγορική χρησιμότητα της ρευστότητας είναι η «ευαισθησία του χρόνου» (time sensitivity) που θα μπορούσε να περιγραφεί ως «τεχνάσματα» (contraptions) που έχουν στόχο να ματαιώσουν, να ακυρώσουν, να αναβάλλουν την επίπτωση, τον αντίκτυπο του χρόνου (the impact of time). Πολλά πράγματα ρέουν σε ένα ρευστό, νεωτερικό σκηνικό – αλλά αυτή είναι μια ασήμαντη, ακόμη και τετριμμένη παρατήρηση.

Το να ισχυριστεί κανείς ότι τα προϊόντα και οι πληροφορίες ρέουν, είναι τόσο «πλεοναστικό» (pleonastic) όσο οι δηλώσεις «οι άνεμοι φυσούν» ή «τα ποτάμια ρέουν». Αυτό που είναι ένα πραγματικά νέο, καινοφανές (novel) χαρακτηριστικό του κοινωνικού κόσμου και το κάνει λογικό να ονομάζεται το τρέχον, το σύγχρονο, το τωρινό είδος νεωτερικότητας ως «ρευστό», σε αντίθεση με την προηγούμενη μορφή του μοντέρνου κόσμου, είναι η συνεχής και ανεπανόρθωτη (irreparable) ροή των πραγμάτων που η νεωτερικότητα στην πρωταρχική της μορφή ήταν συνυφασμένη με την στερεοποίηση, την σταθεροποίηση (solidifying) και την διόρθωση (fixing) των ανθρώπινων τοποθεσιών (human locations) στον κοινωνικό κόσμο και των διανθρώπινων (inter-human) δεσμών. Είναι οι «σχέσεις» (relationships) που εξελίσσονται σταδιακά και αντικαθίστανται από την δραστηριότητα της «συσχέτισης» (relating).

Το *Κοινωνικό*, κι ότι αυτή η περίεργη, η άβολη, η αμήχανη λέξη μπορεί να σημαίνει, είναι κάτω από αυτές τις συνθήκες ταυτόσημη με το είδος της δραστηριότητας που είχε η Πηνελόπη, η γυναίκα του Οδυσσέα, ως ειδήμων (past master) και που την έκανε διάσημη: τη νύχτα ξήλωνε το ύφασμα που είχε υφάνει κατά τη διάρκεια της ημέρας. Η ρευστή νεωτερική *κοινωνικότητα* (liquid-modern *sociality*) – ο όρος που προτιμάει ο Bauman μιας και δίνει έμφαση στην επεξεργασία (processuality) των σχέσεων (relationships) - θυμίζει το να δομεί κανείς κι όχι την ίδια τη δομή, το να σχηματοποιεί κανείς κι όχι το ίδιο το σχέδιο, κάτι που συνεχώς βρίσκεται στην-κατάσταση-του-να-γίνει (in-the-state-of-becoming), ημιτελές και μετακλητό,

εκδηλώνεται τόσο στην συναρμολόγηση (assembling) των σχέσεων, των συσχετίσεων, όσο και στην αποσυναρμολόγηση τους (keeping them eminently dismantlable) (Gane, 2004: 94-98). Η αντικατάσταση των ελαττωματικών στερεών με ένα κατά προτίμηση τέλειο σύνολο βελτιωμένων στερεών φέρνει στο νου έναν από τους σπουδαιότερους αντιπροσώπους της Αναγέννησης, κατά τον Bauman, τον Leon Battista Alberti ο οποίος διατύπωσε το εξής:

«Η κατάσταση της τελειότητας είναι αυτή στην οποία οποιαδήποτε περαιτέρω αλλαγή μπορεί να είναι μόνο μια αλλαγή που να αξίζει»

που σημαίνει ότι όταν βρεθείς στην τέλεια κατάσταση, θα πρέπει να σταματήσεις να κινείσαι. Η προσπάθεια, ο πόνος, όλες οι αβεβαιότητες του παρελθόντος τελειώνουν. Από εδώ και στο εξής τα πάντα θα επαναλαμβάνονται ξανά και ξανά, θα αναπαράγονται ακριβώς στην ίδια μορφή, που αυτό σημαίνει ότι η ρευστοποίηση (liquidizing), αντιμετώπιστηκε ως προσωρινά εκνευριστική (irritant). Από την στιγμή που αντικαθιστούμε τα παλαιά με νέα στερεά, απολαμβάνουμε απλά τη δουλειά που κάνουμε καλά και ζούμε με τα κέρδη της. Όπως το έθεσε πολύ εύστοχα ο Joseph Nye, Αμερικανός πολιτικός επιστήμονας, «το πραγματικά θεμελιώδες επίπεδο της παρούσας αβεβαιότητας έχει γίνει η μόνη βεβαιότητα της εποχής και της παρούσας κατάστασης στην οποία η αλλαγή είναι ο μόνος μόνιμος παράγοντας στη ζωή μας» (Bauman, 2015).

Στην ρευστή νεωτερικότητα είναι οι σκοποί των ενεργειών, κι όχι τα μέσα για να τους πετύχουμε, που καθίστανται η βασική αιτία της αβεβαιότητας. Ο Bauman παρατηρεί ότι «... το μεγαλύτερο μέρος της ανθρώπινης ζωής και των περισσότερων ανθρώπινων ζωών θα δαπανηθούν αγωνιώντας για την επιλογή των στόχων, παρά για να βρουν τα μέσα για τους σκοπούς που δεν απαιτούν σκέψη, προβληματισμό» (Bauman, 2000: 61). Αυτό συμβαίνει γιατί το φάσμα των επιδιώξιμων σκοπών έχει πολλαπλασιαστεί με τον εκσυγχρονισμό (αυτό που ο Baudrillard ονομάζει «υπερβολικά» (hypertely), εννοώντας ότι σήμερα υπάρχουν απλά πάρα πολλές δυνατότητες, ενδεχόμενα (possibilities) για κάθε άτομο να εξερευνήσει (Gane, 2001: 270).

Αυτό, εν μέρει, είναι η συνέπεια της μετατόπισης της ζωής που οργανωνόταν γύρω από την παραγωγή, στην ζωή που οργανώνεται γύρω από την κατανάλωση, που για τον Bauman είναι χωρίς κανόνες, δεδομένου ότι καθοδηγείται από «αποπλάνηση» (seduction), συνεχώς αυξανόμενους πόθους και ευμετάβλητες επιθυμίες» (Bauman,

2000: 76). Και από αυτή την άποψη, η ζωή στη ρευστή νεωτερικότητα είναι παρόμοια με τη ζωή στο εμπορικό κέντρο: είμαστε τώρα «εξατομικευμένοι καταναλωτές» (individualized consumers), ελεύθερα να ψωνίζουμε στην υπεραγορά ταυτοτήτων (in the supermarket of identities), περιορισμένοι μόνο από τους πόρους που έχουμε στη διάθεσή μας (Ibid.: 83).

ΤΡΙΤΟ ΜΕΡΟΣ

ΟΙΚΟΔΟΜΩΝΤΑΣ ΤΟΝ ΕΑΥΤΟ

3.1. Ο ηθικός ‘Εαυτός’

Κατά τον Bauman, ο ‘ηθικός εαυτός’ αποτελείται από την σχέση *ευθύνης* του για τον Άλλο. Είναι μέσω της ευθύνης – άνευ όρων και απεριόριστης – που ο ηθικός εαυτός συνίσταται ως ηθικό υποκείμενο. Όπως το θέτει ο ίδιος, η ηθικότητα «ενεργοποιείται από την απλή παρουσία του Άλλου ως ‘πρόσωπο’ (“face”): αυτή είναι μια *εξουσία χωρίς πίεση*» (Bauman, 1991: 143). Η ευθύνη απέναντι στον Άλλον εγκαλείται από την ‘σιωπηλότητα’ της απαίτησης, μια σιωπηρή εντολή η οποία είναι άνευ όρων, απεριόριστη και άπειρη. Ως εκ τούτου, η αίσθηση του ηθικού εαυτού και η ανιδιοτελής ευθύνη που φέρνει στο ‘πρόσωπο’ του Άλλου είναι θεμελιωδώς ασυμβίβαστες με τις ‘ηθικά αδιάφορες’ τάσεις ενός λόγου υπαγορευμένου και μιας έντονα εξορθολογισμένης γραφειοκρατικής νεωτερικότητας.

Η μετανεωτερική ελπίδα του Bauman στηρίχθηκε στη δυνατότητα των συναισθημάτων και των συγκινησιακών καταστάσεων να απελευθερωθούν από τις μοντέρνες προσπάθειες για έλεγχο και καταστολή της ‘ηθικής ώθησης’ δηλαδή της ‘ανιδιοτελούς ευθύνης’ απέναντι στον Άλλο (Bauman & Tester, 2001: 45).

Ο Bauman ισχυρίστηκε ότι η μετανεωτερικότητα θα μπορούσε να αποκαταστήσει το ηθικά αυτόνομο υποκείμενο και να αναζωογονήσει τα συναισθήματα ως τόπους ‘ηθικής ενέργειας’. Η μετανεωτερική ηθική πρόκληση, όπως την είδε ο Bauman, ήταν το πώς ο ηθικός εαυτός θα μπορούσε να διαχειριστεί το ‘πρωταρχικό ηθικό σημείο’ της ‘ανιδιοτελούς ευθύνης’ απέναντι στον ηθικό Άλλο και την αμείλικτη αμφισημία του να ζει ο εαυτός χωρίς τους απόλυτους ηθικούς κανόνες της νεωτερικής ηθικής, όπως είναι η γραφειοκρατία και η νομοθεσία (Bauman, 1991: 48).

Ωστόσο, η ‘μετανεωτερική αισιοδοξία’ του Bauman μετατράπηκε σε ‘ρευστό σκεπτικισμό’: το μότο της ‘ρευστής νεωτερικότητας’ δεν είναι «το να είσαι για τον Άλλον» αλλά η ‘ηθική αναισθησία’ η οποία καλλιεργείται από ανεξάρτητους και αποσυνδεδεμένους κοινωνικούς δεσμούς. Η **ηθική**, εν συντομία, είναι το κύριο θύμα, η κύρια απώλεια των *αναζητούντων* ευτυχία σε μια ‘καταναλωτική κοινωνία’ (Bauman & Donskis, 2013).

Εάν η ‘ηθική ώθηση’ (moral impulse) του Bauman αποσιωπήθηκε στη νεωτερικότητα από γραφειοκρατικούς κανόνες και νομοθετήματα, στις ρευστές καταστάσεις που ζούμε αποσιωπείται από την σαγηνευτική δύναμη, την δελεαστική εξουσία μιας καταναλωτικής νεωτερικότητας: μια ρευστή εποχή όπου επικρατεί μια έντονη ευπάθεια κι ένας φόβος μήπως καταλήξουμε ως ‘απορρίμματα’: να παραλειφθούμε, να μην κάνουμε αισθητή διαφορά, να θεωρηθούμε πέραν της ημερομηνίας λήξεως.

Κατά συνέπεια, πίσω από τον ‘ηθικό εαυτό’ στην ρευστή νεωτερικότητα υπάρχει η ταυτότητα του ‘καταναλωτή’ που ωθεί τον άνθρωπο στο να σκέφτεται εξοικονομημένα και να μην έχει τη δυνατότητα να συναισθανθεί την ανιδιοτελή ευθύνη για τον Άλλο καθοδηγούμενος από την σαγήνη της κατανάλωσης. Οι γραφειοκρατικοί κανόνες αυτής της κοινωνίας αντικαθίστανται από τους κανόνες της κατανάλωσης που επιτάσσουν ατομοκεντρικά υποκείμενα με εγωιστικές ταυτότητες που έχουν διάρκεια τόση όση η στιγμή της αίσθησης της κατανάλωσης, όσο το δυνατόν συντομότερη, επιφανειακή, απροβλημάτιστη, επιπόλαιη και πρόχειρη με την ουσία της να κατακερματίζεται σε χίλια κομμάτια· όσα και τα καταναλωτικά προϊόντα που έχω την δυνατότητα να επιλέξω, μια απατηλή αίσθηση που καμουφλάρει την ‘επιταγή’ ως ‘επιλογή’ δίνοντας ένα νόημα που ‘αντέχει’ το υποκείμενο να σηκώσει στους ώμους του, προσποιούμενο ότι είναι αβαρές, ελαφρύ, όπως ακριβώς είναι και η ταυτότητα του καταναλωτή, του ‘συλλέκτη αισθήσεων’.

Σύμφωνα με τον Bauman, επικρατεί μια νέα ‘ηθική τυφλότητα’ (moral blindness) με τις ανθρώπινες σχέσεις να είναι ‘μιας χρήσης’, οι απλές/επιφανειακές γνωριμίες να αντικαθιστούν τις σχέσεις, η ιδιωτικότητα να ανταλλάσσεται για λίγη ασφάλεια και η δημόσια ζωή να αποικίζεται από την ασήμαντη κουβεντούλα (chat) μιας ‘εξομολογητικής’ κοινωνίας. Είναι ένας κόσμος «Φτιάξτο μόνος σου» (DIY) όπου ο καθένας ταιριάζει «στην ατομική του σφαίρα, στην δική του τροχιά, η οποία ποτέ δεν διασταυρώνεται [με τον Άλλο]» (Bauman & Donskis, 2013: 49).

Επομένως, το σύγχρονο υποκείμενο οικοδομεί την ταυτότητα του καταναλωτή για να μην εγκλωβιστεί σε ανύποπτο χρόνο στην ταυτότητα του ανθρώπινου απορρίμματος, προσπαθώντας να παρατείνει την ημερομηνία λήξης του. Πρέπει να ‘χρησιμοποιήσει’ τα εξής υλικά ως ορθός καταναλωτής που είναι για να οικοδομήσει έναν αξιόλογο εαυτό: να είναι ευαίσθητος μόνο με μένα, να δένεται συναισθηματικά μόνο με τον Εαυτό του, να φροντίζει την ατομική του ακεραιότητα, να θεωρεί τις δημοσιεύσεις στα μέσα κοινωνικής δικτύωσης ως προσωπική/ιδιωτική του εξομολόγηση και να συνάπτει προσωρινές ‘συσχετίσεις’, όχι σχέσεις, αναζητώντας την ατομική του ασφάλεια, την οποία θα βρίσκει ‘για λίγο’ και ‘μέχρι νεωτέρας’. Μετά θα βυθίζεται πάλι μέσα σ’ έναν εαυτό που θα επιλέγει από την αρχή τα ίδια υλικά για να χτίσει μια νέα ταυτότητα δημιουργώντας έτσι έναν φαύλο κύκλο που στην ουσία τον ‘διατάζει’ να κυνηγάει την χίμαιρα, την ενσυναίσθηση, το νοιάξιμο, την αγάπη. Πώς, λοιπόν, συνδέεται η ηθική με την ταυτότητα του καταναλωτή; Ο Bauman θα απαντούσε το εξής: καταναλώνω άρα σκέφτομαι ατομικά και δεν αισθάνομαι την ανιδιοτελή ευθύνη απέναντι στον ηθικό Άλλο παρά σαγηνεύομαι από την δύναμη της κατανάλωσης.

Ίσως στην ρευστή αυτή φάση της κοινωνικής πραγματικότητας, ο Bauman να προσπαθεί να διατηρήσει μια ουτοπική ευαισθησία, αλλά δείχνει να είναι περισσότερο πεσιμιστής για τις δυνατότητες που υπάρχουν σε αυτό τον τόσο απαισιόδοξα καμωμένο κόσμο (Jacobsen, 2007). Για παράδειγμα, στον *Ρευστό Φόβο* κλείνει με μια αντίθεση ανάμεσα στο μέλλον μιας ‘αναπόφευκτης καταστροφής’ και μιας αναγκαίας συνθήκης της «μη πραγματοποίησης του αναπόφευκτου μέλλοντος» λέγοντας το εξής: «Ας ελπίσουμε ότι η επιλογή ανάμεσα σε αυτά τα δύο μέλλοντα παραμένει στα χέρια μας» (Bauman, 2007b: 235-6).

Αυτά τα δύο μέλλοντα του Bauman ίσως αντιπροσωπεύουν δύο εαυτούς που παλεύουν καθημερινά για το ποιος θα επικρατήσει. Ο ένας διακατέχεται από την ‘ταυτότητα του πεσιμιστή’ που θεωρεί την ‘καταστροφή’ αναπόδραστο συστατικό του μέλλοντος, ενώ ο δεύτερος εαυτός προσπαθεί με όλες του τις δυνάμεις να διατηρήσει μέσα του την ‘ταυτότητα του συγκρατημένα αισιόδοξου’ που αναγκάζεται να σκέφτεται ελπιδοφόρα γιατί μόνο έτσι ίσως μπορέσει να επιβιώσει μέσα σε αυτόν τον *ρευστό εαυτό*. Με άλλα λόγια, ο άνθρωπος επιλέγει κάτι, το οποίο την ίδια στιγμή δεν το θέλει στ’ αλήθεια, αποτελεί, δηλαδή, ένα αναγκαίο κακό, το οποίο τον οδηγεί στην κατασκευή του εαυτού, της ταυτότητας, που, όμως αυτοαναιρείται διαρκώς.

Πρόκειται, στην πραγματικότητα, για μια ‘εσωτερική υπόθεση’, μια ενδότερη διεργασία που αναζητά την ολοκλήρωση εκ των έσω. Μάλλον η ρευστότητα των πολλαπλών εαυτών να επιδιώκει την αποτυχία διατήρησης ενός σχήματος, μίας μορφής, μίας ουσίας για να είναι σε θέση – έστω και ρευστή – ο κάθε εαυτός να ανταποκριθεί στο εκβιαστικά επιθυμητό αποτέλεσμα της εσωτερικής του αναδιαμόρφωσης, αέναα αποσυνθέτοντας και ανασυνθέτοντας τις ρευστές και ουτοπικές αυτές ταυτότητες. Μια κατασκευή υπόρρητη αλλά και ρητή, υπόγεια αλλά και επίγεια. Με άλλα λόγια, για τον Bauman, ο άνθρωπος κατασκευάζει μια ‘φανερή’ ταυτότητα που προσπαθεί να προσαρμοστεί σε ζητήματα της κοινωνικής μου αλληλόδρασης είτε δοκιμάζοντας την αποδοχή είτε την απόρριψη του Άλλου, και μια ‘κρυφή’, μια ‘μυστική’ ταυτότητα που την χρησιμοποιεί ως σωσίβιο όταν απωθεί τα ‘θέλω’ του και προωθεί τα ‘πρέπει’ του (Bauman, 2004: 37).

Στην περίπτωση της ρευστής νεωτερικότητας είναι το ίδιο αβαρής – με την έννοια ότι κυλάει σαν υγρό που ο άνθρωπος δεν προλαβαίνει να μετρήσει το βάρος του, ο εσώτερος εαυτός με τον κοινωνικό εαυτό. Κι ενώ υπάρχουν ταυτότητες που είναι δυνατό να συντεθούν και να αποσυντεθούν με τη θέληση του ανθρώπου και μέσω της επιλογής από μία πληθώρα προσφορών του άνισα μεγάλου αυτού κόσμου με την βασική προϋπόθεση ότι τηρούνται τα απαραίτητα χαρακτηριστικά του ‘καταναλωτή-εαυτού’, από την άλλη είναι κι εκείνες οι ταυτότητες που δεν του δίνουν το προνόμιο της επιλογής και του τις αποδίδουν με *πίεση* οι Άλλοι. Οι συγκεκριμένες ταυτότητες δεν πληρούν τις προδιαγραφές του ‘καταναλωτή – εαυτού’, όπως η ταυτότητα του *περιπλανώμενου*, του *παρία*, του *ανθρώπινου απορρίμματος* και γι’ αυτό θεωρείται ότι είναι στιγματισμένες, ντροπιαστικές, απάνθρωπες, εξαθλιωτικές (Ibid.: 38). Η επιλογή μιας τέτοιας ταυτότητας κατακλύζει τον εαυτό με έναν φόβο ο οποίος προσωποποιείται στην έννοια της ‘απουσίας ταυτότητας’.

Είναι αυτή η υποδεέστερη κοινωνική τάξη (underclass) για την οποία κάνει λόγο ο Bauman πολύ συχνά στα κείμενά του, στην οποία έχει αφαιρεθεί το δικαίωμα της επιλογής εαυτού από την ιεραρχία της εξουσίας (power hierarchy). Αυτά τα κοινωνικά υπο-κείμενα αποβάλλονται από τον κοινωνικό χώρο μέσα στον οποίο οι ταυτότητες επιλέγονται, οικοδομούνται, αξιολογούνται, επικυρώνονται ή απορρίπτονται. Είναι οι άνθρωποι *sans-papier* (χωρίς χαρτιά), οι απάτριδες μέσα σ’ ένα κόσμο εδαφικής κυριαρχίας. Καθώς μοιράζονται αυτή την δύσκολη και ντροπιαστική κατάσταση μιας υπό-τάξης (underclass), βρίσκονται στην κορυφή των στερήσεων, χωρίς καν το δικαίωμα της φυσικής παρουσίας μέσα στην εδαφική

επικράτεια, παρά μόνον σε ειδικά διαμορφωμένους ‘μη-χώρους’ (non-places), όπως αποκαλεί ο Bauman τις προσφυγικές δομές ‘φιλοξενίας’. Μια ζωή *ρευστότητας* που συνδιαλέγονται καθημερινά ο φόβος με την ανασφάλεια και την αβεβαιότητα για το ‘αύριο’ που δεν τολμούν να το σκεφτούν καν οι άνθρωποι ‘χωρίς χαρτιά’, οι *άνθρωποι χωρίς ταυτότητα*.

Έχει ενδιαφέρον, στο σημείο αυτό, να διερευνηθεί ο τρόπος με τον οποίο η ταυτότητα συγκροτείται στη στερεή νεωτερικότητα. Ο τρόπος αυτός παρουσιάζεται στην ενότητα που ακολουθεί.

3.2. Η συγκρότηση ταυτότητας στη στερεή νεωτερικότητα

Σε ένα ιδιαίτερα ενδιαφέρον χωρίο ο Bauman αναφέρει τα εξής:

«Έχω δει ηθικά εμπνευσμένα, ευγενή και ανώτερα ιδανικά να σπάνε σε κομμάτια από την ανελέητη λογική της πραγματικότητας που οι κομιστές τους δεν κατάφεραν να αξιολογήσουν. Ήμουν με εκείνους που θέλησαν να επαναπροσδιορίσουν τον κόσμο στον οποίο ζούσαν, να δώσουν στον κόσμο ένα νέο, καλύτερο, ανθρώπινο νόημα, να αρνηθούν την απωθητική του πραγματικότητα στο όνομα της αδιανόητης ανθρώπινης ικανότητας. Ήμουν μαζί τους ακόμα όταν έβλεπαν τη φιλοδοξία τους να γκρεμίζεται πάνω στον τοίχο της ίδιας πεισματικής πραγματικότητας που αρνήθηκαν να παραδεχτούν και η ίδια ηθική απογοήτευση ξεριζωνόταν ζανά κάτω από το λεπτό στρώμα των ιδανικών. Κι έπειτα, ευτυχώς, είδα το ίδιο, πάντα νέο και ζωντανό, αδάμαστο πνεύμα εξερεύνησης και τελειότητας να αναδύεται και πάλι για να αμφισβητήσει την ατέρμονη πραγματικότητα. Αυτά φαινόταν πράγματι να μην αποτελούν το τέλος στο δράμα στο οποίο το νόημα και η πραγματικότητα, η υποκειμενικότητα και η αντικειμενικότητα, η ελευθερία και ο καθορισμός, συγχωνεύονται συνεχώς για να διαμορφώσουν το παρόν μας στο μέλλον μας.»

(Bauman, 1972: 186-7. Η μετάφραση δική μας.)

Τα στοιχεία που συγκροτούν το ‘ποιος είμαι’, την ταυτότητα του ατόμου, είναι τα πιστεύω του, οι πεποιθήσεις του, τα ιδανικά του που μπορεί να είναι εμπνευσμένα, μεγαλόπνοα ή υψηλά. Όμως η ανηλεής λογική της σύγχρονης πραγματικότητας θρυμματίζει αυτόν τον εαυτό σε χιλιάδες κομμάτια. Ο λόγος είναι ότι τελικά ο άνθρωπος αποτυγχάνει, δεν κατορθώνει να επαναπροσδιορίσει τον κόσμο και να τον

καταστήσει περισσότερο ανθρώπινο, πιο ασφαλή, λιγότερο κερματισμένο· φοβάται να μετατρέψει το οικείο σε ανοίκειο και να το επανεξετάσει, να το αντικρίσει ξανά με κριτική ματιά, με μια διάθεση εικονοκλαστικής αντιπαράθεσης σε ότι θεωρεί δεδομένο, ως τη μόνη διαθέσιμη εκδοχή της πραγματικότητας. Η κατασκευή της ταυτότητας είναι μια ατομική επιλογή, μια ανεμπόδιστη, ελεύθερη ανθρώπινη δυνατότητα που ο άνθρωπος έχει ανάγκη για να επιβιώνει από την ηθική αθλιότητα και να μπορεί να θεραπευτεί από το σύνδρομο ‘TINA’ / ‘ΔΥΑΕ’ (There Is No Alternative = Δεν Υπάρχει Άλλη Επιλογή) που του προκαλεί συναισθήματα αβεβαιότητας και ανασφάλειας μέσα σε μια ρευστότητα που παρουσιάζεται ως αναπόφευκτη, ‘φυσική’ και αμετάβλητη, το μόνο ‘σταθερό’ σημείο σε έναν κόσμο που δεν σταματάει να κινείται (Bauman, 2008: 88-89).

Η αντίληψη του Bauman για την κοινωνία διακατέχεται από μια ανθρωπιστική, ουμανιστική οπτική που τοποθετεί την ανθρώπινη εμπειρία στο κέντρο της αναλυτικής του προσοχής, αντιτιθέμενος σε εκείνες τις εκδοχές της κοινωνιολογίας που συνθέτονται από άψυχα συστήματα και παγιωμένες δομές, δημιουργώντας ταυτότητες ‘μαριονέτες’ που ελέγχονται από μια ‘κοινωνική παντοδυναμία’. Αυτές οι ‘μαριονέτες’ κινηγάνε με απαισιόδοξο τρόπο μια απατηλή αισιοδοξία η οποία τους βοηθάει να διατηρούν πεισματικά μια πραγματικότητα που δεν έχουν το κουράγιο να την αρνηθούν και τους κατατρώει τα ‘ιδανικά’ τους, εμποτίζοντάς τους με μιζέρια. Αυτά τα ‘ιδανικά’ που συγκροτούν την σύσταση της ταυτότητας είναι η λύση στην έλλειψη ‘εναλλακτικών’, είναι η καλύτερη επιλογή που βοηθούν το ανίκητο ανθρώπινο πνεύμα για εξερεύνηση και τελειότητα να ανασυγκροτηθεί και να προκαλέσει την απογοητευτική πραγματικότητα.

Η ίδια η απαισιόδοξία δημιουργεί την αναζήτηση της αισιοδοξίας, η ίδια η αβεβαιότητα δημιουργεί την αναζήτηση της βεβαιότητας: μια αμφισημία που είναι ταυτόχρονα ασαφής και στοχευμένη, αρνητικά προσκείμενη για μια λυτρωτική κατάληξη που δεν έρχεται ποτέ, αλλά υπάρχει και συντηρείται μέσα από το ανθρώπινο πνεύμα που ψάχνει για βεβαιότητες (Ibid.: 92-95).

Το έργο του Bauman διατρέχεται από διχοτομήσεις και αμφισημίες ανάμεσα σε αυτούς που έχουν και αυτούς που δεν έχουν, ανάμεσα στους παραγωγούς και τους καταναλωτές, ανάμεσα στους θηροφύλακες, τους κηπουρούς και τους κνηγούς. Και οι δύο αυτές αντιθετικές όψεις της πραγματικότητας έχουν κάτι κοινό: αναζητούν να γραπωθούν από μια ταυτότητα, από έναν ‘αυτοπροσδιορισμό’ που διαρκεί τόσο όσο

να τους επιτρέψει να αλληλοδράσουν μέσα σε ένα κόσμο αντιθέσεων ‘μέχρι νεωτέρας’. Η ρευστότητα που διακατέχει την σύγχρονη κοινωνική πραγματικότητα, σύμφωνα με τον Bauman, είναι αυτή που προκαλεί την ακροβασία ανάμεσα στο να έχω και να μην έχω, να μπορώ και να μην μπορώ, να είμαι και να μην είμαι.

Όταν ‘είμαι’ έχω την αίσθηση ή την ψευδαίσθηση της ασφάλειας, της βεβαιότητας και της αυτοπεποίθησης να με κατακλύζει. Αντίθετα, όταν ‘δεν είμαι’ αισθάνομαι την ανασφάλεια, την αβεβαιότητα και την απαισιοδοξία που με σπρώχνει στο να αναζητήσω γρήγορα έναν ‘νέο’ ρόλο, μια νέα ταυτότητα να ενδυθώ, ειδήλως δεν έχω λόγο ύπαρξης μέσα στον κόσμο. Πρέπει να επιλέξω ταχύτατα μία από τις δύο αντίθετες πλευρές. Είναι ζήτημα ανάγκης, επιβίωσης, στρατηγικής ζωής. Άλλωστε το καθετί αποκτά την μοναδικότητά του, την ποιότητά του από την αντίθεσή του με κάτι άλλο και διαμέσου αυτής της σχέσης του με το αντίθετό του. Μόνο του με τον Εαυτό του είναι ένα ‘τίποτα’. Είναι μια αέναη διαλεκτική σχέση η κατασκευή του ‘εαυτού’. Έννοιες όπως η νεωτερικότητα, η ελευθερία, ο πολιτισμός, η ταυτότητα δομούνται γύρω από αντιθέσεις, από αμφισημίες, από δυαδικότητες. Καθεμιά έχει (τουλάχιστον) δύο πλευρές που είναι το καθρέφτισμα της άλλης. Από την μία πλευρά παραμορφώνει και αποκλείει η μία την άλλη, ενώ από την άλλη πλευρά, βασίζεται και εξάγει το νόημα της από την παρουσία του αντιθέτου της (Jacobsen, 2017: 20).

«Κρεμασμένη πάνω από την άβυσσο, η ζωή των κατοίκων της Οκταβίας είναι λιγότερο αβέβαιη από ό, τι στις άλλες πόλεις. Ξέρουν ότι το δίκτυο δεν θα αντέξει περισσότερο από όσο είναι να αντέξει» (Καλβίνο, 2004: 99).

Ο Bauman θα έλεγε ότι το θέμα δεν είναι να ελέγχεις το μέλλον αλλά να μην το υποθηκεύεις. Βέβαια η ιδέα ότι ο άνθρωπος έχει τη δυνατότητα να αντικαταστήσει τον υφιστάμενο κόσμο με κάποιον άλλο διαφορετικό, έναν κόσμο αποκλειστικά δικής του επινοήσης, εξέλειπε από την ανθρώπινη σκέψη πριν από την έλευση της σύγχρονης εποχής. Η στερεότυπη αυτοαναπαραγωγή προνεωτερικών σχεδιασμών της ανθρώπινης ζωής, επιρρεπής και υποκείμενη σε πολύ αργές αλλαγές με σκοπό να γίνουν κατανοητές, έδωσε μια μικρή αιφνίδια και αυθόρμητη διανοητική σύλληψη και ακόμα λιγότερη εμπύχωση σε σκέψεις για εναλλακτικές μορφές αυτής [της ανθρώπινης ζωής] πάνω στον πλανήτη. Για να θέσεις το ανθρώπινο φαντασιακό, την ανθρώπινη δημιουργική σκέψη στο τραπέζι όπου σχεδιάστηκαν οι πρώτες ουτοπίες, «ήταν αναγκαία η επιταχυνόμενη κατάρρευση της ικανότητας του ανθρώπινου κόσμου για αναπαραγωγή» (Bauman, 2017: 162).

Ιδιαίτερο ενδιαφέρον έχει σε αυτό το σημείο ένα χωρίο του Bauman για τον θηροφύλακα:

«[Ο θηροφύλακας] έχει την υποχρέωση να ανακαλύψει έγκαιρα και να εξουδετερώσει τις παγίδες που έβαλαν οι λαθροκυνηγοί, καθώς και να αποτρέψει ξένους, παράνομους κυνηγούς να παραβιάσουν το χώρο (...). Οι υπηρεσίες του θηροφύλακα βασίζονται στη θεώρηση ότι τα πράγματα είναι στη βέλτιστη κατάστασή τους όταν δεν ανακατεύονται. Οι προνεωτερικοί χρόνοι βασίζονταν στην πίστη ότι ο κόσμος ήταν μια θεϊκή αλυσίδα ύπαρξης στην οποία κάθε δημιουργήμα είχε τη σωστή και χρήσιμη θέση του, ακόμα και εάν οι ανθρώπινες πνευματικές ικανότητες ήταν πολύ περιορισμένες για να κατανοήσουν τη σοφία, την αρμονία και την τάξη του θεϊκού σχεδίου.» (Ibid.: 163-164).

Η κατάρρευση των προνεωτερικών χρόνων αποκωδικοποιήθηκε στην ιστορία του ανθρώπου ως η γέννηση της νεωτερικής εποχής. Το εξιδανικευμένο και πολύ επιθυμητό δημιούργημα της ουτοπίας των νεωτερικών χρόνων χρειαζόταν δύο συνθήκες για να γεννηθεί: πρώτον, το συνταρακτικό συναίσθημα ότι ο κόσμος δεν λειτουργούσε κανονικά και ήταν αδύνατο να θεραπευθεί χωρίς μία ριζική ανανέωση. Δεύτερον, την πίστη στην ανθρώπινη αξιοσύνη και δυνατότητα να διεκπεραιώνει τους στόχους που θέτει, την πεποίθηση ότι «εμείς οι άνθρωποι μπορούμε να το κάνουμε» μιας και είμαστε προικισμένοι με τη λογική, η οποία ανιχνεύοντας τον κόσμο μπορεί να διακρίνει το σωστό από το λάθος.

Επιπροσθέτως, οι άνθρωποι διέθεταν το ταλέντο να κατασκευάσουν τα εργαλεία και τα όπλα που χρειαζόνταν για να αποτυπώσουν τέτοια σχέδια μέσα στην ανθρώπινη πραγματικότητα. Η προνεωτερική στάση προς τον κόσμο, χρησιμοποιώντας μια γνωστή μεταφορά του Bauman, ήταν αυτή του θηροφύλακα. Κύριο καθήκον του ήταν να προασπιστεί τη γη που του είχε ανατεθεί για φύλαξη εναντίον της ανθρώπινης παρεμβολής, με σκοπό να υπερασμυνθεί της φυσικής ισορροπίας της, αυτής της υποστασιοποίησης του Θεού ή της απεριόριστης σοφίας της Φύσης (Ibid.: 163-4).

Η καλύτερη μεταφορά για την κοσμοεικόνα της νεωτερικότητας είναι αυτή του κηπουρού. Αντίθετα από τον θηροφύλακα, ο κηπουρός θεωρεί ως δεδομένο το γεγονός ότι «δεν θα υπάρξει καθόλου τάξη στον κόσμο» χωρίς την αδιάκοπη προσπάθειά του. Ο κηπουρός είναι καλός γνώστης των ειδών των φυτών που πρέπει να αναπτυχθούν στο κομμάτι της γης που βρίσκεται υπό την επιτήρηση και φροντίδα του. Αυτό το κομμάτι γης το μορφοποιεί με βάση την ιδέα που είχε από πριν στο

μυαλό του, μεριμνώντας για την καλλιέργεια των *κατάλληλων φυτών* και ξεριζώνοντας όλα τα άλλα φυτά που πλέον τα αντιλαμβάνεται ως *ζιζάνια*, των οποίων η «απροσκάλεστη» και «αθέλητη» παρουσία δεν συνάδει με την καθολική αρμονία του σχεδιασμού (Ibid.: 164). Ο Bauman χαρακτηρίζει πολύ εύστοχα τους κηπουρούς ως «ενθουσιώδεις και δεξιοτέχνες κατασκευαστές ουτοπιών». Η εικόνα της ιδεώδους αρμονίας ως προϋπάρχον σχεδιασμός στο μυαλό του κηπουρού λειτουργεί ως πρότυπο για τον τρόπο που η ανθρωπότητα επιδιώκει να φτάσει στη χώρα που λέγεται ουτοπία, όπως έλεγε και ο Όσκαρ Ουάιλντ.

3.3. Αποκτώντας ταυτότητα μέσω της κατανάλωσης

Ένα μέσο για την απόκτηση ταυτότητας, τη διαμόρφωσή της στη ρευστή νεωτερικότητα, είναι η κατανάλωση, η οποία έχει αναχθεί σε ιδιαίτερα σημαντική δραστηριότητα του ατόμου. Στη βασική της μεταβολική μορφή της ‘κατάποσης’, της ‘πέψης’ και της ‘απέκκρισης’, η **κατανάλωση** είναι ένα μόνιμο κομμάτι της ανθρώπινης (ή οποιασδήποτε έμβιας) κατάστασης. Οι κύριες δραστηριότητες της ‘παραγωγής’, ‘αποθήκευσης’, ‘διανομής’ και ‘διάθεσης’ παρέχουν την *πρώτη ύλη* της κοινωνικής ζωής. Ένας καθοριστικός παράγοντας στη μετάβαση από την ‘στερεή’ στην ‘ρευστή’ νεωτερικότητα είναι η *επανάσταση* που προκλήθηκε από τον διαχωρισμό της πράξης της *παραγωγής* από την πράξη της *κατανάλωσης*. Αυτή η *επανάσταση* γεννά την οικονομία της αγοράς, όπου τα κοινωνικά υποκείμενα ασχολούνται με την ‘κατασκευή’, την ‘ιδιοποίηση’, την ‘κατοχή’ και τη ‘συσσώρευση’ αγαθών για την ικανοποίηση των αναγκών τους.

Ακόμη, αν η **κατανάλωση** στην *κοινωνία των παραγωγών*¹ είναι χαρακτηριστικό γνώρισμα του ανθρώπινου είδους, η μετάβαση σε μια *κοινωνία των καταναλωτών*

¹ Zygmunt Bauman, *Ζωή για κατανάλωση*, μτφρ. Γ. Καραμπελας, εκδ. Πολύτροπον, Αθήνα 2008, σ. 45-46. Σχετικά με την *κοινωνία των παραγωγών* γράφει ο Bauman τα εξής: «Πράγματι, η κοινωνία των παραγωγών, το κυριότερο μοντέλο κοινωνίας της «στερεάς» φάσης της νεωτερικότητας, ήταν πρωτίστως προσανατολισμένο στην ασφάλεια. Στην επιδίωξή της αυτή, πόνταρε στην ανθρώπινη επιθυμία για ένα στιβαρό, αξιόπιστο, εύτακτο, διαφανές και ως εκ τούτου ανθεκτικό, διαρκές και ασφαλές περιβάλλον. Μια τέτοια επιθυμία ήταν πράγματι εξόχως κατάλληλη πρώτη ύλη για την διαμόρφωση εκείνων των στρατηγικών ζωής και προτύπων συμπεριφοράς που χρειαζόταν μια εποχή αξιωμάτων όπως «ο όγκος είναι δύναμη» και «το μέγεθος μετράει»: μια εποχή μαζικών εργοστασίων και μαζικών στρατών, δεσμευτικών κανόνων και συμμόρφωσης στους κανονισμούς και γραφειοκρατικών και πανοπτικών στρατηγικών κυριαρχίας οι οποίες, στην προσπάθειά τους να επιβάλουν

συμβαίνει όταν παύει (η κατανάλωση) να αποτελεί μέσο επιβίωσης. Όταν η αύξηση και η ένταση των επιθυμιών καταστήσει την κατανάλωση μια εξωτερική δύναμη που συγκροτεί την ανθρώπινη αλληλόδραση, τότε γίνεται **αυτοσκοπός**. Οντολογικά, είναι έκδηλη ως μια «καταναλωτική συμπεριφορά» (Bauman, 1990: 203-204). Ως κοινωνική συμπεριφορά, ο Bauman αποκαλεί τον ‘καταναλωτισμό’, ο οποίος είναι

« ... ένας τύπος κοινωνικής ρύθμισης ο οποίος απορρέει από ανακυκλώσιμα κοινότοπα, σταθερά, και ας πούμε ουδέτερα της καθεστηκίας τάξης (regime-neutral) ανθρώπινα ‘θέλω’, επιθυμίες και προσδοκίες σε μια κυρίαρχη κινητήρια και λειτουργική δύναμη της κοινωνίας, μια δύναμη που συνδυάζει συστημική αναπαραγωγή, κοινωνική ενσωμάτωση, κοινωνική διαστρωμάτωση, και τον σχηματισμό ανθρώπινων υποκειμένων.» (Bauman, 2007a: 28. Η μετάφραση δική μας).

Αν ο καταναλωτισμός καθορίζει τις σημερινές συνθήκες δυνατοτήτων, ο Bauman αναφέρει ότι αυτή η κατάσταση συμβαδίζει με την επέκταση των μηχανισμών της αγοράς πέραν των απλών σχέσεων παραγωγής σε όλες τις πτυχές της ζωής ή της εμπορευματοποίησης (Bauman, 2008b: 41). Ιστορικά, το στέρεο νεωτερικό κράτος διέγραψε τον *συλλογικό κίνδυνο* που συνδεόταν με τις *ιδιοτροπίες* των αγορών βασικών προϊόντων. Επίσης, πειθάρχησε, εκπαιδευσε και διασφάλισε την ευημερία των ανθρώπων που συμμετείχαν ως προϊόντα σε αυτές. Πράγματι, μέχρι την εμφάνιση μιας νεοφιλελεύθερης λογικής της ‘ΑΕΙ’ (Απελευθέρωση, Εξατομίκευση, Ιδιωτικοποίηση), το κράτος στήριξε το κεφάλαιο και την εργασία ισότιμα. Ωστόσο, με την παγκοσμιοποίηση, οι κλίμακες προσανατολίζονται υπέρ των εταιρειών. Οι εργαζόμενοι αφήνονται να τα βγάλουν πέρα μόνοι τους, με τις διαδικασίες επανατοποθέτησης της εργασίας σε ευέλικτους και μόνιμα διαθέσιμους εργαζόμενους που μεταφέρονται στον ιδιωτικό τομέα. Αντί του διαχωρισμού του ατόμου από το επιλεγμένο εμπόρευμα, το χαρακτηριστικό γνώρισμα της *κοινωνίας των καταναλωτών* είναι η **«μετατροπή των καταναλωτών σε εμπορεύματα»** (Bauman, 2007a: 12).

Με κάθε πτυχή της κουλτούρας «υποταγμένη στη λογική της αγοράς» (Bauman, 1987: 166), το να σκεπτόμαστε για το κοινωνικό σύνολο και για μια καλύτερη κοινωνία φαντάζει ως «χάσιμο χρόνου, αφού δεν έχουν συνάφεια με την ατομική ευτυχία» (Bauman, 2008b: 88). Σε μια καταναλωτική κουλτούρα, όπου οι άνθρωποι

πειθαρχία και υποταγή, βασίζονταν στην τυποποίηση και την κανονικοποίηση της ατομικής συμπεριφοράς.»

αναγνωρίζονται ως ‘εμπορεύματα’, η ευχαρίστηση μετά την αγορά έχει αντικατασταθεί με την ίδια την πράξη της αγοράς καθαυτής. Πρόκειται για μια αλλαγή θεμελιώδη, η οποία επηρεάζει συνολικά την στάση του ανθρώπου στην καταναλωτική κοινωνία.

Όπως είναι το πεπρωμένο του ανθρώπου σε μια ‘ρευστή’ νεωτερική κοινωνία, που λειτουργεί ως μεσολαβητής της τεχνολογίας, τα μέσα υπερπηδούν τους σκοπούς. Η επιδίωξη της εμπορευματοποιημένης ευτυχίας δεν έχει καμιά αθροιστική αξία. Συνεπώς, «οι ετικέτες, τα λογότυπα και τα εμπορικά σήματα είναι η [νέα] ... γλώσσα της αποδοχής» (Ibid.: 12). Καθώς η ευτυχία μειώνεται από μια κατάσταση ύπαρξης σε μια απλή ελπίδα, οι άνθρωποι είναι ικανοί να συναρμολογήσουν και πολύ γρήγορα να αποσυναρμολογήσουν την **ταυτότητά** τους. Η ασφάλεια της ύπαρξης μειώνεται στην απλή δυνατότητα του να είμαστε ευτυχισμένοι (Ibid.: 28).

Δεύτερον, όσοι προσπαθούν αδιάκοπα να αποκτήσουν μια ταυτότητα, καταλήγουν να σκέφτονται μόνο τον εαυτό τους. Ο καταναλωτισμός δεν παράγει την επιθυμητή ασφάλεια και ικανοποίηση. Το άγχος κλιμακώνεται για το τι θα ακολουθήσει η αυριανή τάση, ενώ μια *παράλογη σκέψη* καταλαμβάνει το αν καταναλώνει κανείς το πιο πρόσφατο προϊόν, και για πόσο καιρό διαρκεί ο χαρακτηρισμός του πρόσφατου στην συνείδηση της κατανάλωσης που αφορά την μόδα.

Δεν αποτελεί έκπληξη το γεγονός ότι σε μια κοινωνία ‘ονιομανών’ (μια εμμονή με την αγοραστική συμπεριφορά που προκαλεί δυσμενείς συνέπειες/CBD: Compulsive Buying Disorder) το να προσπαθεί κανείς να επισκιάσει τον άλλον είναι ο μόνος τρόπος για να ξεπεραστεί η ατομία της ‘κατασκευής’ μιας *γνήσιας* ταυτότητας. Οι *παθολογικοί καταναλωτές* (onionomaniacs) δεν έχουν καμία ανάγκη τους άλλους, ούτε χρόνο για αυτούς. Οι έννοιες της *αυτοθυσίας* και του *δεσίματος* με τους άλλους πέφτουν στο ‘κενό’ για τα άτομα των οποίων η ανέμελη έννοια για *ηθική δέσμευση* τους τυφλώνει με αποτέλεσμα να μην μπορούν να διακρίνουν την αδικία (Ibid.: 42–4). Σε κάθε περίπτωση, οι ‘*ανταγωνιστές*’ που πραγματοποιούν το ταξίδι έχουν πάντα μια σύντομη εικόνα για τα προβλήματα των λιγότερο τυχερών, οι οποίοι είτε υποβαθμίζονται στο ρόλο του *θεατή*, κοινωνικοοικονομικά μπλοκαρισμένοι κατά την διάρκεια της διαδρομής ή παραμένοντας εκτός *παιχνιδιού* εντελώς, μέσω υποβιβασμού σε μια *υποδεέστερη κοινωνική τάξη* (underclass).

3.4. Ο εαυτός – καταναλωτής

Με δεδομένη τη σημαντική θέση που η κατανάλωση έχει στη διαδικασία διαμόρφωσης της ταυτότητας του ανθρώπου, είναι απαραίτητο να γίνει αναφορά στον εαυτό – καταναλωτή. Ξεκινώντας από την μετανεωτερικότητα, η φιλοσοφική και κοινωνιολογική υπόθεση που κάνει ο Zygmunt Bauman, επεκτείνεται – μέσω της ανάλυσης του φαινομένου της παγκοσμιοποίησης – στο μετα-επίπεδο της ζωής και στη συνέχεια περιγράφει την πιο πρόσφατη σκέψη στην πολιτική ζωή μέχρι που καταλήγει στην ρευστή νεωτερικότητα: ξεπερνώντας την ίδια την *μετανεωτερικότητα*. Ως αποτέλεσμα, ο εαυτός, η κοινωνία, η ηθική, η εξουσία γίνονται εκείνες οι λέξεις που εμποτίζονται με μία *ρευστότητα* ικανή να συμπυκνώνει μέσα της τις πιο σημαντικές πτυχές της σημερινής κοινωνικής πραγματικότητας: μια διάσταση στην οποία το διαρκές δίνει χώρο στο προσωρινό, η χρεία στην επιθυμία, η αναγκαιότητα στην χρησιμότητα.

Ο Bauman είναι ένας από τους μεγαλύτερους *ερμηνευτές* της σύγχρονης εποχής, μιας εποχής που μετατρέπεται σε μια άμορφη μάζα που τείνει σε μια αδιάκοπη και αμείλικτη αλλαγή. Αυτή δεν είναι η μοντέρνα εποχή, ούτε η μεταμοντέρνα, το αντίθετο μάλιστα, αυτή η εποχή μπορεί να αναγνωριστεί ως η *ρευστή νεωτερικότητα*: μια έννοια που μπορεί να εστιάσει στους μετασχηματισμούς που επηρεάζουν την ανθρώπινη ζωή όσον αφορά τους γενικούς πολιτικούς προσδιορισμούς της. Επιπλέον, η ρευστή νεωτερικότητα του Bauman είναι ένας όρος που μπορεί να ξεπεράσει την έννοια του μεταμοντερνισμού, γιατί βασικά στρέφεται προς τον σύγχρονο κόσμο: η πραγματικότητα στην οποία η ζωή εκλαμβάνει ως σημαντικό αυτό που είναι μεταβατικό από αυτό που είναι μόνιμο, αυτό που είναι άμεσο από αυτό που είναι μακροπρόθεσμο, και θεωρεί την χρησιμότητα ως προγενέστερη της όποιας άλλης αξίας. Κατά συνέπεια, είναι θεμελιώδες να κατανοούμε εκ των προτέρων και βαθιά την έννοια της *ρευστότητας* γύρω από την οποία ο Bauman συνυφαίνει την πιο πρόσφατη φιλοσοφική και κοινωνιολογική του σκέψη.

Η *‘σταθερότητα’* και η *‘ρευστότητα’* είναι τα διακριτικά χαρακτηριστικά *‘δύο’* εποχών: της *‘νεωτερικότητας’* και της *‘μετανεωτερικότητας’*, που γίνεται *ρευστή νεωτερικότητα*, καθώς σχετίζεται με τη σύγχρονη ύπαρξη, τον σύγχρονο *‘εαυτό’*. Πρόκειται για έναν *‘εαυτό’* όπου η *ανάγκη* δίνει την θέση της στην *επιθυμία* η οποία εκθέτει τους ανθρώπους σε συνεχείς αλλαγές και μετασχηματισμούς που επηρεάζουν τη ζωή τους και μετατρέπει την *ταυτότητα* από *γεγονός* σε *υποχρέωση*, σε *καθήκον*: ο

καθένας μας είναι περικυκλωμένος από την κατασκευή/οικοδόμημα του **εαυτού** του, το οποίο αντικαθιστά το έργο αυτό καθαυτό. Πράγματι, στη σύγχρονη εποχή η σχέση μεταξύ '**εαυτού**' και '**κοινωνίας**' αλλάζει επειδή οι έννοιες της **ταυτότητας**, του ατόμου και της ατομικότητας χάνουν το νόημα τους.

Η κοινωνία απαιτεί από τον '**εαυτό**' μια συνεχή κι όλο και πιο αμφιλεγόμενη αναζήτηση **ταυτότητας** και παρακολούθησης παραμέτρων για *τυποποίηση*, με σκοπό να αποκτήσει τον 'ρόλο' του *γιατί*, σήμερα, η ταυτότητα είναι ένα 'καθήκον'. Όντας '*άτομα*' στην ρευστή κοινωνία δεν σημαίνει μόνο ότι είμαστε '*καλοί καταναλωτές*', αλλά και '*ανταγωνιστικά αγαθά*' στην παγκόσμια αγορά. Αυτή η κατάσταση δεν προϋποθέτει μόνο την αγορά '*ειδών μόδας*' αλλά επίσης την αγορά ενός '*μοδάτου εαυτού*' που βοηθάει στο πλήρες πέρασμα από την αυτο-χειραγώγηση της δικής μας σωματικότητας στην αληθινά άμεση και ανεξάρτητη επιλογή του σώματος.

Δομημένη πάνω σε αυτό το πρότυπο, η φουτουριστική άποψη του Bauman ισχυρίζεται ότι η προϋπόθεση του '*να είναι ο εαυτός κατάλληλος για το 'παγκόσμιο*' θα πάψει να είναι η πλαστική χειρουργική και η αναδιαμόρφωση βάσει των κοινωνικών συμβάσεων, *των κοινών τόπων*, που παράγονται συνεχώς από τις πολιτικές της παγκόσμιας αγοράς. Είναι σημαντικό όχι μόνο να αγοράσουμε ό, τι μας κάνει «κατάλληλους» για τον σύγχρονο κόσμο, αλλά κυρίως να αλλάξουμε από τον εαυτό μας, το πιο κοντινό μέρος της δυνατότητάς μας για χειραγώγηση και παρέμβαση: το σώμα. Γίνεται ένας ελεύθερος χώρος πάνω στον οποίο διαμορφώνεται ο ορατός Εαυτός, αφού αν δεν μπορούμε να ντύσουμε το δικό μας σώμα, σημαίνει ότι κάτι μας λείπει.

Η αυτόνομη διαχείριση της σωματικότητας μας, της προσωπικής ευθύνης, η οποία φέρει την «ευθύνη του να είμαστε άτομα», απορρέει από την έννοια του *τί έχουμε* και όχι του *τί είμαστε*. Με άλλα λόγια, να *έχουμε* τα κατάλληλα μέσα επειδή κάποια μορφή ελέγχου είναι ικανή να παράγει ασφάλεια σε μια κοινωνία που στερείται '*σταθερών*' σημείων αναφοράς. Για το λόγο αυτό, οι συνθήκες του να *έχει* κανείς, επιβαρύνουν το σώμα του σύγχρονου **εαυτού**, μέσα στο οποίο βρίσκει μια μορφή '*βεβαιότητας*': να χειραγωγεί και να ελέγχει *τα φυσικά του μέσα* - το σώμα του - ενεργώντας πάνω σε *αυτό που διαθέτει* με '*σιγουριά*'.

Η '*ενσωμάτωση*' και η '*κατοχή*' αποτελούν κομμάτι του **εαυτού**, της '*ρευστής*' **ταυτότητας**. Είναι κάτι που στην σύγχρονη εποχή επιτυγχάνεται μέσω του **καταναλωτισμού** μιας και «η πράξη του καταναλωτισμού είναι μια μορφή του

κατέχειν, ίσως η πιο σημαντική για την σημερινή βιομηχανική κοινωνία της ‘αφθονίας’. Η κατανάλωση έχει αμφιλεγόμενα χαρακτηριστικά: ανακουφίζει από το άγχος, γιατί αυτό που *κατέχει* ο **εαυτός**, δεν μπορεί να του το πάρει κανείς πίσω, αλλά απαιτεί κιόλας από τους καταναλωτές να αυξάνουν όλο και περισσότερο την κατανάλωσή τους, αφού η αμέσως προηγούμενη πράξη κατανάλωσης θα χάσει σύντομα το συναίσθημα της *πληρότητας* και της *επιβράβευσης* του **εαυτού-καταναλωτή** (Blackshaw, 2008: 244-247).

Και αυτός ο φαύλος κύκλος, ο οποίος περιστρέφεται ανάμεσα στην ‘κατοχή’ και την ‘κατανάλωση’ είναι η πιο εμφανής συνέπεια αυτού που ο Bauman αποκαλεί ‘ρευστή νεωτερικότητα’ η οποία – σε αντίθεση με τον μεταμοντερνισμό – έχει μια διαρκή σχέση με την διαδικασία εκσυγχρονισμού που έχει τις ρίζες της στην μοντέρνα εποχή, αλλά παρατείνεται και εντείνεται μέχρι να φτάσει την ‘ρευστότητα’ των καιρών μας, χαρακτηριζόμενη από αχαλίνωτο **καταναλωτισμό**.

Και στη σύγκλιση μεταξύ **ταυτότητας** και **κατανάλωσης** βρίσκεται ένα από τα κύρια χαρακτηριστικά της εποχής μας, επειδή η σύγχρονη κοινωνία σχετίζεται με τα μέλη της κυρίως ως **καταναλωτές**, και μόνο δευτερευόντως και εν μέρει τους εμπλέκει και ως **παραγωγούς**. Για να ανταποκριθούμε στα πρότυπα της ομαλότητας και να αναγνωριστούμε ως ώριμα και αξιοσέβαστα μέλη της κοινωνίας, πρέπει να ανταποκριθούμε γρήγορα και αποτελεσματικά στους πειρασμούς της αγοράς καταναλωτικών αγαθών. Θα πρέπει να προσφέρεται τακτικά η συμβολή μας στην προσαρμοστικότητα της ζήτησης για απορρόφηση των προμηθειών και, στα στάδια αναστοχασμού ή στασιμότητας της οικονομίας, πρέπει να συμμετέχουμε στην ανάκαμψη της με το να καταναλώνουμε (Arendt, 1958: 126-130).

Οι φτωχοί και οι άνεργοι, όσοι δεν έχουν αξιοπρεπές εισόδημα ή πιστωτικές κάρτες, ούτε την προοπτική *καλύτερων ημερών*, δεν ανταποκρίνονται στις απαιτήσεις αυτές. Συνεπώς, ο κανόνας, που σπάει ο φτωχός σήμερα, αυτή η παραβίαση του κανόνα που τον διαφοροποιεί και τον χαρακτηρίζει ως μη φυσιολογικό, είναι το πρότυπο ικανότητας ή καταλληλότητας ως **εαυτός-καταναλωτής** και όχι ως **εαυτός-εργαζόμενος**. Οι φτωχοί του σήμερα (δηλαδή αυτοί που αποτελούν πρόβλημα για τους άλλους) είναι πρωτίστως οι *καταναλωτές* και όχι οι *άνεργοι*. Ορίζονται κυρίως από το γεγονός ότι είναι ‘κακοί’ καταναλωτές: πράγματι, οι βασικότερες κοινωνικές υποχρεώσεις, με τις οποίες δεν συμμορφώνονται, είναι το ‘*καθήκον*’ να είναι ενεργοί

και αποτελεσματικοί αγοραστές αγαθών και υπηρεσιών που προσφέρονται από την αγορά (Bauman, 2007a: 157).

Αυτό σημαίνει ότι εάν σε μια μοντέρνα εποχή η κατανάλωση αναλάβει τη λειτουργία μιας δευτερεύουσας δραστηριότητας σε σχέση με την παραγωγή, στον κόσμο του *σήμερα* η ικανότητα του **εαυτού** να καταναλώνει καθορίζει την κοινωνική ενσωμάτωσή του σε μια κοινωνία που δεν περιορίζεται πλέον στο τοπικό πλαίσιο ή στο απόλυτο μέγεθος της καθημερινής υπαρξιακής ταυτότητας, αλλά σε μια μακροοικονομική κοινωνία που απαιτεί ακριβείς και συγκεκριμένες *προϋποθέσεις εισόδου*.

Και η πρόσβαση εμπίπτει άμεσα στην *‘ευθύνη’* του **εαυτού**, ο οποίος, προκειμένου να οικοδομήσει τη *δική* του ατομικότητα, προτιμά να επενδύσει τους διαθέσιμους οικονομικούς πόρους για την αγορά των μέσων που είναι κατάλληλα για *‘ταξινόμηση’*, *‘εκσυγχρονισμό’* και *‘εισαγωγή’* στον κατάλογο εκείνων των κοινωνικών υποκειμένων που *‘έχουν σημασία’*.

Επιπλέον, σε μια περίοδο σοβαρής οικονομικής κρίσης όπως αυτή που βιώνουμε σήμερα, άλλες στατιστικές δείχνουν ότι η πρωτογενής κατανάλωση, αναφερόμενη στις βασικές ανάγκες, αφιερώνεται στην αγορά προϊόντων προηγμένης τεχνολογίας, ενδυμάτων και καλλυντικών. Αυτά τα προϊόντα αποσκοπούν στην **επικαιροποίηση** (updating) του σώματος σύμφωνα με τα ελάχιστα πρότυπα που απαιτούνται για να είναι **"in"**, δηλαδή να αποκτήσουν μια κοινωνική θέση που δεν διαφοροποιεί, αν μη τι άλλο, όλους εκείνους που φαίνονται να έχουν την ικανότητα να εκσυγχρονιστούν, ανεξάρτητα από την κοινωνική παραγωγική ικανότητα και τον *‘ρόλο’* που μπορεί να διαδραματίσει ο **εαυτός**.

Σήμερα η κατανάλωση φαίνεται να είναι μια δραστηριότητα *‘ομολογιών’*, και σύμφωνα με τον Bauman, είναι ένας τρόπος μέτρησης του κατά πόσον ένας **εαυτός** - στην ρευστή κοινωνία - είναι ικανός να είναι ξεχωριστός, ιδιαίτερος. Σχετικά με αυτήν την έννοια, ο Bauman θεμελιώνει την σκέψη του για το άτομο και την κοινωνία πάνω σε *‘δύο’* βασικούς άξονες: ο *‘πρώτος’* άξονας είναι ενσωματωμένος στην ιδέα ότι στον *‘ρευστό’* κόσμο η κατάκτηση της **ταυτότητας** συμβαδίζει με την τήρηση των κανόνων μιας *κοινωνίας των καταναλωτών* που κατευθύνονται από τις *πολιτικές* της παγκόσμιας αγοράς: το να είμαστε *άτομα* ισοδυναμεί με το να είμαστε **εαυτοί-καταναλωτές**. Ο *‘δεύτερος’* άξονας, ωστόσο, που προχωρεί περαιτέρω αυτή την σκέψη, επεκτείνεται για να ενσωματώσει το άτομο στα *προϊόντα*.

Η σχέση μεταξύ του 'ατόμου' και του 'εαυτού', καθώς και μεταξύ του 'ατόμου' και των 'Άλλων', αποκτά μέσω της σκέψης του Bauman ένα νέο νόημα, το οποίο βασίζεται σε μια πραγματική *ανθρωπολογική μεταμόρφωση*.

Όντας ταυτόχρονα 'καταναλωτές' και 'καταναλωτικά προϊόντα', στην πραγματικότητα, γίνονται οι γενικότεροι προσδιορισμοί του **εαυτού** που πλήττεται από τις πιο προβληματικές επιπτώσεις της διαδικασίας της 'αποκοινωνικοποίησης', που ξεκίνησε από την παγκοσμιοποίηση και φτάνοντας σήμερα σε μία από τις πιο ακραίες και οξείες φάσεις της.

Η κοινωνική 'ομαδοποίηση' και 'οργάνωση' στερούνται των παραδοσιακών καθηκόντων τους: παύουν να είναι διαστάσεις της **ταυτότητας** του κοινωνικού υποκειμένου ικανές να παρέχουν ένα σύνολο προτύπων και σημείων αναφοράς. Το άτομο γίνεται μια 'απομονωμένη μονάδα' που ψάχνει πάντα νέες μορφές κοινωνικοποίησης, οι οποίες αντί να παρέχουν ασφάλεια και ευημερία, αυξάνουν το χάσμα μεταξύ 'ατόμου' και '**Εαυτού**' και μεταξύ 'ατόμου' και των 'Άλλων'. Πρόκειται για ένα κοινωνικό σύστημα το οποίο - παρά το γεγονός ότι διαθέτει όλο και πιο καινοτόμα μέσα επικοινωνίας και αλληλεπίδρασης του ατόμου με τους Άλλους - δημιουργεί δυσφορία και μοναξιά, κυρίως επειδή είναι *απόγονος* ενός 'δικτυωμένου' ατομικισμού. Αυτός ο τελευταίος «είναι ένα κοινωνικό μοντέλο και όχι μια συλλογή απομονωμένων εαυτών», μόνο και μόνο επειδή «ο σημαντικότερος ρόλος του Διαδικτύου στη διάρθρωση των κοινωνικών σχέσεων είναι η συμβολή στο νέο μοντέλο κοινωνικότητας που βασίζεται στον ατομικισμό. Όλο και περισσότεροι άνθρωποι οργανώνονται σε κοινωνικά δίκτυα, τα οποία επικοινωνούν μέσω υπολογιστή.

Έτσι, δεν είναι το Διαδίκτυο που δημιουργεί ένα μοντέλο 'δικτυωμένου' ατομικισμού, αλλά η ανάπτυξη του Διαδικτύου «που παρέχει επαρκή υλική υποστήριξη για την εξάπλωση του ατομικισμού στον ιστό ως κυρίαρχη μορφή της συνδεδεμένης (online) κοινωνικοποίησης» (Castells, 2001: 129. Η μετάφραση δική μας).

Και αυτή η νέα μορφή δημιουργείται ως μήτρα της 'επικαιροποίησης' της **ταυτότητας** που απαιτείται από τον παγκόσμιο κόσμο για να "συμπεριληφθεί", καθώς η ανάγκη για *ένταξη* δεν είναι τίποτα περισσότερο από *κληρονομιά της εγκατάλειψης* της αυθεντικής αίσθησης του 'ανήκειν'. Αυτό το 'ανήκειν', στην πραγματικότητα, χαρακτηρίζεται ως ένα φυσικό ανθρώπινο συναίσθημα το οποίο καταπνίγεται

σήμερα, και εκδηλώνεται σε *υποκατάστατες μορφές εικονικής κοινωνικής συσσώρευσης* που είναι η προσπάθεια να ικανοποιηθεί η φυσική ανθρώπινη κοινωνικότητα (Ibid.: 130).

Η κοινωνία των καταναλωτών, ουσιαστικά, δεν *ενώνει*, σε κάθε περίπτωση *διαχωρίζει* τις ομάδες μετατρέποντας τις σε *απομονωμένες μονάδες* που διέπονται από αδύναμους και κατακερματισμένους δεσμούς, όπου το κοινωνικό υποκείμενο αποκρυσταλλώνεται ανάμεσα στην αναζήτηση του *εαυτού* και την αποδιοργάνωση του *‘μη-εαυτού’*. Η ιδέα της κοινωνίας επιβιώνει με όρους *‘κοινών τάσεων’* (common trends) που οφείλει ο *εαυτός* να ακολουθεί, όπου οι ανθρώπινες ομάδες κατευθύνονται σχεδόν *ανώνυμα* στην αναζήτηση εκείνης της *‘ευτυχίας’* που τα ίχνη της σχεδιάζονται από *εξωτερικούς παράγοντες*. Σύμφωνα με τον Bauman, πρόκειται για μία ανάλυση και αναθεώρηση της *‘μηχανικής αλληλεγγύης’* στον Durkheim, της οποίας τα χαρακτηριστικά της την ξεχωρίζουν από την *‘οργανική αλληλεγγύη’*.

Η ιδιαιτερότητα και η μοναδικότητα του *εαυτού* αντικαθίστανται από την *‘ροή’* των αναγκών μιας ομάδας, η οποία - στον σύγχρονο κόσμο μας - κωδικοποιείται με την εμφάνιση ενός *‘σμήνους’*. Ακριβώς στη διάκριση μεταξύ *σμήνους* και *ομάδας*, ο Bauman εντοπίζει τις ριζικές αλλαγές που επηρεάζουν τον *‘εαυτό’* και την *‘κοινωνία’* μέσα στην πραγματικότητα του *‘ρευστού καταναλωτή’*, όπου «το σμήνος τείνει να αντικαταστήσει την ομάδα και τους ηγέτες της, την ιεραρχία της και το παιχνίδι της επικράτησης του πιο δυνατού» (Bauman, 2000: 109. Η μετάφραση δική μας).

Ένα σμήνος μπορεί να λειτουργήσει χωρίς όλο το τελετουργικό που όμως ταυτόχρονα χωρίς αυτό ούτε μπορεί να σχηματιστεί αλλά ούτε να επιβιώσει. Είναι μια σχέση μοιραία στην οποία η εγγύτητα και η απομάκρυνση καταλήγουν σε μια προβληματική κατάσταση. Αυτοί οι *κινητοί στόχοι* έρχονται μαζί, διασκορπίζονται και συγκεντρώνονται ξανά, από μια περίπτωση σε μια άλλη, κάθε φορά *αναπόφευκτα* για διαφορετικό λόγο και προσελκύονται από μεταβαλλόμενους στόχους. Η σαγηνευτική δύναμη των κινητών στόχων είναι ένας κανόνας επαρκής για τον συντονισμό των κινήσεων και αυτό αρκεί για να καταστήσει περιττή οποιαδήποτε άλλη εντολή ή επιβολή από *‘τα πάνω’*.

Στην πραγματικότητα, τα σμήνη δεν έχουν *‘τα πάνω’* και *‘τα κάτω’*: μόνο η στιγμιαία κατεύθυνση της πτήσης για να τοποθετηθούν οι μονάδες του κάθε σμήνους στη θέση του ηγέτη ή των οπαδών, συνήθως μόνο για τη διάρκεια μιας συγκεκριμένης πτήσης, ή ακόμα και ενός μέρους αυτής. Τότε, ακόμα και οι παραδοσιακές ιεραρχίες που

δημιουργούν την τάξη, την οργάνωση (order), διαλύονται και γίνονται ένας ισχυρός και απαραβίαστος πυρήνας στον οποίο το άτομο μπορεί να βρει τον ίδιο του τον **εαυτό**, κατευθύνοντας και περιορίζοντας τις επιθυμίες του. Αυτό σημαίνει ότι κάθε ευκαιρία για να δοθεί η κατάλληλη προσοχή στον **εαυτό** καταρρέει.

Κατά συνέπεια το άτομο θεωρείται ως *στιγμιαία ενότητα* του περαστικού 'σμήνους' και οδηγείται από το φευγαλέο ρεύμα. Αυτή είναι μια διάσταση εμποτισμένη με μια *απατηλή ασφάλεια* μιας 'ελεύθερης' και 'βέλτιστης' *επιλογής*, καθώς είναι η *επιλογή* ενός μεγάλου αριθμού ανθρώπων. Η επιλογή είναι οι *χώροι* που απαρτίζουν τον ρευστό κόσμο, καθώς αυτοί οι χώροι πρέπει να γίνουν αντικείμενο αναστοχασμού και να επανασχεδιαστούν σύμφωνα με ορισμένους κανόνες ικανούς να διαμορφώσουν τις *κοινότητες* στις οποίες ο **εαυτός-καταναλωτής** μπορεί να βρει και να εκπληρώσει την αίσθηση του 'ανήκειν'. Τα εμπορικά κέντρα φαίνεται να είναι, σύμφωνα με τον Bauman, *κυψέλες* των 'σμηνών' καθώς προσφέρουν την ιδανική φανταστική κοινότητα: ένας *χώρος* όπου ο σκοπός της αγοράς *ενώνει*. Έτσι οι *χώροι* αγορών-κατανάλωσης προσφέρουν ό, τι δεν μπορεί να δώσει η '*αληθινή πραγματικότητα*': μια σχεδόν τέλεια ισορροπία μεταξύ 'ελευθερίας' και 'ασφάλειας' (Ibid.: 110).

Η κριτική του Bauman είναι μια αποκαλυπτική περιγραφή του καταναλωτισμού και του ελέγχου που ασκεί στους 'ρευστούς' σύγχρονους **εαυτούς**, αλλά και κάτι πολύ περισσότερο από αυτό. Καταδεικνύει ότι η *έξαψη* του να καταναλώνει το άτομο έγκειται στην **αμφισημία** που αντιπροσωπεύει η κατανάλωση η οποία ταλαντεύεται πάνω σε μια αιώρα ανάμεσα στην 'ελευθερία' και 'ασφάλεια'. Με λίγα λόγια, δεν είναι μόνο οι επιθυμίες των καταναλωτών που οι ρευστοί σύγχρονοι **εαυτοί** δεν μπορούν ποτέ να εκπληρώσουν, παρά μόνο προσωρινά, αλλά η '*πράξη*' της κατανάλωσης είναι πιο συναρπαστική από την πραγματική απόκτηση καταναλωτικών αγαθών. Η πραγματική ευχαρίστηση των αγορών έγκειται στη *συγκίνηση* της 'αναζήτησης' και όχι της 'απόκτησης' εμπορευμάτων.

Ο Bauman υποδεικνύει ότι η κατανάλωση μπορεί να έχει ένα ευρύ φάσμα *νοηματοδοτήσεων* και να παρουσιάζεται μέσα από ένα ευρύ φάσμα *πρακτικών*, αλλά το γεγονός είναι ότι δεν είναι στην πραγματικότητα ο καταναλωτισμός *καθ'αυτός* που ενδιαφέρει τους ρευστούς σύγχρονους **εαυτούς**. Με άλλα λόγια, οι 'έννοιες' και οι 'πρακτικές' που συνοδεύουν την κατανάλωση δεν έχουν να κάνουν στην πραγματικότητα με την ικανοποίηση των αναγκών των καταναλωτών (Blackshaw, 2008: 249-251).

Όπως τονίζει ο Bauman (1990: 203-204), η ‘στάση του καταναλωτή’ οδηγεί σε μια ριζικά αναθεωρημένη αίσθηση του **εαυτού** που προϋποθέτει

*«να αντιλαμβάνεται τη ζωή ως μια σειρά προβλημάτων, τα οποία μπορούν να προσδιοριστούν, περισσότερο ή λιγότερο, ως σαφώς καθορισμένα, ξεχωριστά και αντιμετωπίσιμα. Σημαίνει, **δεύτερον**, ότι η αντιμετώπιση τέτοιων προβλημάτων, η επίλυσή τους, είναι καθήκον κάποιου, το οποίο δεν μπορεί να παραμελήσει χωρίς να του προκαλέσει ενοχή ή ντροπή. **Τρίτον**, πιστεύουμε ότι για κάθε πρόβλημα, ήδη γνωστό ή που μπορεί να προκύψει στο μέλλον, υπάρχει μια λύση - ένα ειδικό αντικείμενο ή μια συνταγή, που προετοιμάζεται από ειδικούς, από άτομα με ανώτερη τεχνογνωσία, και το καθήκον μας είναι να την βρούμε. Σημαίνει, **τέταρτον**, ότι υποθέτουμε ότι τέτοιου είδους αντικείμενα ή συνταγές είναι ουσιαστικά διαθέσιμα. (...) Σημαίνει, **πέμπτον**, ότι μεταφράζουμε το καθήκον του να μάθουμε την τέχνη του ζην ως την προσπάθεια να αποκτήσουμε την δεξιότητα του να βρίσκουμε τέτοια αντικείμενα και συνταγές, και να έχουμε την δύναμη να τα κατακτήσουμε από την στιγμή που θα τα βρούμε».* (Bauman, 1990: 203-204. Η μετάφραση δική μας).

Ωστόσο, η σημασία αυτών των ‘πέντε’ κεντρικών χαρακτηριστικών της ‘στάσης του καταναλωτή’, με άλλα λόγια, ο απώτερος στόχος του Bauman εδώ είναι ο εξής: *Eiñmal ist keiñmal*, ή αλλιώς όπως θα έλεγε ο Milan Kundera, *ότι συμβαίνει μία φορά, θα μπορούσε να μην έχει συμβεί καθόλου*. Εάν ο **εαυτός** έχει μόνο μια ζωή ‘καταναλωτή’ να ζήσει, θα μπορούσε ίσως να μην έχει ζήσει καθόλου. Με άλλα λόγια, το ερώτημα της ανάλυσης του Bauman που επανέρχεται συνεχώς είναι *γιατί τα άτομα επιλέγουν μια ζωή που δεν είναι συνυφασμένη με την ‘πραγματική’ ελευθερία, αλλά με την ελευθερία (αν και ψευδαισθητική) της επιλογής ενός καταναλωτικού είδους;*

Η αντίληψη του Bauman για τον καταναλωτισμό είναι πολύ κοντά στον τρόπο που κατανοεί η Hannah Arendt τον ολοκληρωτισμό. Γράφει η τελευταία:

«Οι ολοκληρωτικές λύσεις μπορούν κάλλιστα να επιβιώσουν έπειτα από την πτώση των ολοκληρωτικών καθεστώτων, με τη μορφή ισχυρών πειρασμών που θα έρχονται στην επιφάνεια κάθε φορά που θα φαίνεται αδύνατο να αμβλυνθεί η πολιτική, κοινωνική ή οικονομική αθλιότητα με έναν τρόπο αντάξιο του ανθρώπου» (Arendt, 1976: 459. Η μετάφραση δική μας).

Με άλλα λόγια, ο ‘καταναλωτισμός’ όπως και ο ‘ολοκληρωτισμός’ παρουσιάζεται ως ένας «ισχυρός πειρασμός» στην καθημερινότητα του Εαυτού-καταναλωτή προσπαθώντας να αποκρύψει την όποια κοινωνικοοικονομική «αθλιότητα» και να την παρουσιάσει ως ένα καταναλωτικό αγαθό «αντάξιο» της ανθρώπινης αξίας. Όπως στα ναζιστικά στρατόπεδα συγκεντρώσεως, ο ανθρώπινος θάνατος γινόταν μια *ανώνυμη σωματική και ηθική εξόντωση*, ομοίως και μέσα στα εμπορικά κέντρα η έννοια της ατομικότητας και της ηθικής αξιοσύνης εξαλείφονται στο βωμό του καταναλωτισμού προς όφελος του κέρδους της αγοράς. Μέσα από την απόκτηση ενός καταναλωτικού προϊόντος, ο Εαυτός-καταναλωτής έρχεται σε απόλυτη σύμπραξη και ταύτιση με τον «δήμιο» του, τον καταναλωτισμό, προσδοκώντας λίγες στιγμές ανθρώπινης ευτυχίας, μάταιες, απατηλές και ψευδαισθητικές (Ιακώβου, 2010: 8).

Γράφει χαρακτηριστικά ο Bauman (2008a: 63) για την ‘ευτυχία’:

«Η πιο χαρακτηριστική αξία της κοινωνίας των καταναλωτών, η υπέρτατη αξία της μάλιστα σε σχέση με την οποία όλες οι άλλες καλούνται να δικαιολογήσουν τη σημασία τους, είναι μια ευτυχισμένη ζωή· πράγματι, η κοινωνία των καταναλωτών είναι ίσως η μοναδική κοινωνία στην ανθρώπινη ιστορία που υπόσχεται ευτυχία στην εγκόσμια ζωή, ευτυχία εδώ και τώρα και σε κάθε διαδοχικό «τώρα»: εν ολίγοις, μια ευτυχία στιγμιαία και διηνεκή.»

Για να παραφράσουμε τον Corey Robin, ο καταναλωτισμός είναι το προϊόν μιας μαζικής κοινωνικότητας το οποίο αναδύεται από την κατάρρευση των κοινωνικών τάξεων και των εθνών-κρατών. Ούτε ως τάξη καθαυτή ούτε για τον εαυτό της, η μάζα σήμερα ασχολείται με τον καταναλωτισμό ατομικά, μαζί - χώρια, ψωνίζουν. Τα μέλη της δεν έχουν επιδιώξεις, δεν ενδιαφέρονται για την ευημερία τους, ούτε για συλλογικές πεποιθήσεις, για κοινότητα ή για **ταυτότητα** που μπορούν να αποκαλούν δικές τους. Αυτό που έχουν είναι μια αγωνία που προέρχεται από την μοναξιά, ή όπως αποκαλεί η Arendt ‘*την εμπειρία του να μην ανήκουν στον κόσμο*’, και μια επιθυμία να παρασύρουν τους εαυτούς τους στον καταναλωτισμό είτε αν αυτό σημαίνει εξαφανίζοντας ολοκληρωτικά την ‘*ατομική τους ταυτότητα διά παντός*’. Με την επιμονή του στην απόλυτη αφοσίωση και την απροϋπόθετη υποταγή στον τρόπο ζωής που επικεντρώνεται στην αγορά, ο καταναλωτισμός ικανοποιεί μια ανάγκη που έχει εκπληρωθεί από τα ολοκληρωτικά κινήματα: δένει τα κοινωνικά υποκείμενα με τις ‘*σιδερένιες αλυσίδες*’ του, παρέχοντας τους μια αίσθηση δομής και ένταξης του **εαυτού** (Blackshaw, 2008: 247-248).

Εάν η ‘στέρεη’ νεωτερικότητα ήταν ένας κόσμος **εαυτών** περικυκλωμένων από το φόβο ότι δεν θα έφταναν ποτέ στην αυτοπραγμάτωσή τους, αλλά θα την *προσπερνούσαν* πάντα, η ‘ρευστή’ νεωτερικότητα είναι ένας κόσμος στον οποίο το *πέρασμα* είναι μια υποχρέωση, η **μόνη** υποχρέωση. Ο Bauman μας προειδοποιεί για τα διαφορετικά μονοπάτια που μπορεί να πάρει μια ρευστή σύγχρονη ζωή και αυτό που προτείνει είναι ότι τα ‘ρευστά’ κοινωνικά υποκείμενα δεν θεωρούν πρόκληση τόσο πολύ το να βρουν την ουσιαστική τους ταυτότητα όσο θεωρούν πρόκληση το να την *διαμορφώσουν* και να την *αναδιαμορφώσουν*. Τα άτομα δρουν, υποχρεώνονται να δράσουν, σε έναν κόσμο που είναι πάντα εν κινήσει και όπου τίποτα δεν παραμένει το ίδιο για πολύ καιρό.

Η *ρευστή νεωτερικότητα* είναι ‘αποσπασματική’ και ‘ενδεχομενική’ και η ουσιαστική έλλειψη πληρότητας της ζωής δεν καλεί απλώς τους εαυτούς να γεμίσουν τα κενά τους. Τους αναγκάζει να το πράξουν. Δεν είναι περίεργο ότι τα άτομα αυτά στην σύγχρονη εποχή βρίσκονται πάντα στην *αναζήτηση* για τους *οδηγούς* για να ζήσουν - αυτά τα ‘ινστιτούτα’ της «δια βίου εκπαίδευσης καταναλωτών», τα οποία τους λένε πώς να ζήσουν, πώς να επιδεικνύονται, ποια μουσική να ακούνε, πού να ψωνίσουν, τι να τρώνε και τί να πίνουν και πού να πάνε για τις διακοπές τους (Bauman, 2004: 66).

3.5. Διαχείριση της ταυτότητας στη ρευστή νεωτερικότητα

Ο άνθρωπος αφού αποκτήσει την ταυτότητά του στη ρευστή νεωτερικότητα καλείται να τη διαχειριστεί και στη βάση αυτής να συνεχίσει την πορεία του. Στη σύγχρονη εποχή, κατά την οποία εκφράζονται αντιλήψεις, όπως είναι το «τέλος της ουτοπίας» ή η εξαφάνιση της ουτοπικής φαντασίας και διαποτίζουν τις σύγχρονες συζητήσεις σε τέτοιο σημείο που να εκλαμβάνονται ως αυτόδηλες, ο *κηπουρός δίνει τη σκυτάλη* στον *κνηγό*. Σε αντίθεση με τον θηροφύλακα και τον κηπουρό, ο κνηγός, κατά τον Bauman, δεν ενδιαφέρεται σχεδόν καθόλου για την «ισορροπία των πραγμάτων», είτε αυτή θεωρείται φυσική (όπως στη σκέψη του θηροφύλακα), είτε κατασκευασμένη (όπως στην οπτική του κηπουρού). Ο βασικός στόχος των κνηγών είναι ένα ακόμα «θανατηφόρο πλήγμα», τόσο αξιόλογο ώστε να κατορθώσει να γεμίσει τις τσάντες του κνηγιού. Είναι βέβαιο ότι δεν εκλαμβάνουν ως καθήκον τους να εξασφαλίσουν ότι η ποσότητα του κνηγιού που ζει στο δάσος θα αναγεννηθεί κατόπιν του κνηγιού τους. Σε περίπτωση που τα δάση αδειάσουν από κνήγι λόγω μιας αρκετά επικερδούς

εκστρατείας, οι κυνηγοί θα μετακομίσουν σε κάποια παρθένα άγρια περιοχή, που είναι γεμάτη από «μελλοντικά κυνηγετικά έπαθλα».

Υπάρχει η περίπτωση κάποια στιγμή να σκεφτούν ότι σ' ένα πολύ μακρινό μέλλον ο πλανήτης δύναται να μην έχει άλλα δάση παρθένα. Κι αυτό να συμβεί, δεν θα το εκλάβουν ως ένα άμεσο προβληματισμό που τους αφορά. Σε μια τόσο μακρινή προοπτική δεν υπάρχει τίποτε που να θέσει σε επαγρύπνηση εμένα έναν *απλό κυνηγό*, ή εμάς, έναν κυνηγετικό σύλλογο μεταξύ πολλών, να υπολογίσουμε τις συνέπειες του τρέχοντος κυνηγιού ή του επόμενου, πόσο μάλλον ενός αόριστου μελλοντικού κυνηγιού. Αυτή τη στιγμή είμαστε όλοι κυνηγοί, κι αν δεν είμαστε, πρέπει να γίνουμε κυνηγοί και αναγκαζόμαστε να ενεργούμε όπως οι κυνηγοί, με την τιμωρία της διαγραφής από το κυνήγι σε περίπτωση που δεν το κάνουμε, και της υποβάθμισής μας στην (υπό)κατηγορία του *θηράματος*. Κι αν κοιτάξουμε τριγύρω μας, το πιο σίγουρο είναι να αντικρίσουμε άλλους *μοναχικούς* κυνηγούς όπως εμείς ή κυνηγούς που κυνηγούν σε αγέλες, κάτι το οποίο είναι στιγμές που προσπαθούμε κι εμείς να κάνουμε (Ibid.: 165).

Η σχετική ανυπαρξία κηπουρών και η αύξουσα υπερεπάρκεια κυνηγών είναι ένα γεγονός για το οποίο οι κοινωνικοί επιστήμονες συζητούν «υπό το εμπειριστατωμένο όνομα της εξατομίκευσης» (Ibid.: 166). Αν κάνουμε αναζήτηση τη λέξη ουτοπία στο διαδίκτυο, σίγουρα θα επιστρέψει εκατομμύρια αποτελέσματα που αφορούν ιστοσελίδες που συμπεριλαμβάνουν αυτή την λέξη. Το ψάχνουμε και αντιλαμβανόμαστε ότι η πλειοψηφία αυτών των ιστοσελίδων διαθέτουν κάτι κοινό: όλες παρέχουν «ατομικές υπηρεσίες» σε ανθρώπους που θέλουν «ατομική ικανοποίηση» και «ατομική διαφυγή» από προβλήματα που υπομένουν «ατομικά». Είναι αυτό που αποτυπώνει πολύ εύστοχα ο C. Wright Mills στην *Κοινωνιολογική Φαντασία* του, το ότι οι άνθρωποι σπάνια διακρίνουν το σύνδεσμο που υπάρχει ανάμεσα στα ατομικά τους βάσανα από τη μία πλευρά, και τις ιστορικές αναστατώσεις και τις θεσμικές συγκρούσεις από την άλλη. Τους λείπει η αναγκαία εκείνη «ιδιότητα του πνεύματος», η στοιχειώδης για να κατανοήσουν την αλληλόδραση ανθρώπου και κοινωνίας, «βιογραφίας» και ιστορίας, «εγώ» και «κόσμου». Δεν είναι σε θέση να διαχειριστούν τα ατομικά τους προβλήματα με τέτοιο τρόπο, ούτως ώστε να εξετάζουν και τις δομικές αλλαγές, τους μετασχηματισμούς που υφίστανται πίσω από τα προβλήματα αυτά (Mills, 1959: 10).

Η «ατομική διαφυγή» μετατρέπεται τώρα σε ένα πολύ δημοφιλές παιχνίδι. Αποτελεί το ακριβώς αντίθετο της ουτοπίας ως *σημασία* αλλά το μοναδικό διαθέσιμο υποκατάστατό της ως *ψυχολογία*. Δεν μπορείς να έχεις καμία ουσιαστική ελπίδα ότι έχεις τη δυνατότητα «να κάνεις τον κόσμο έναν καλύτερο κόσμο για να ζήσεις». Δεν μπορείς να καταστήσεις ασφαλές ακόμη και το πιο καλό μέρος στον κόσμο που ίσως κατόρθωσες να δημιουργήσεις για σένα. Η ανασφάλεια και η αβεβαιότητα είναι εδώ παρούσες ό, τι και να συμβεί. «Περισσότερο απ' οτιδήποτε άλλο *καλή τύχη* σημαίνει να κρατάς την *κακή τύχη* σε απόσταση». Ο αγώνας στον οποίον πρέπει να προσηλωθείς είναι «ο αγώνας εναντίον του να χάσεις». Βάλε τουλάχιστον τα δυνατά σου να μείνεις ανάμεσα στους κυνηγούς, μιας και η μόνη εναλλακτική επιλογή είναι «να ανακαλύψεις τον εαυτό σου μεταξύ των κυνηγημένων» (Bauman, 2017: 172).

Το να είσαι νεωτερικός, σημαίνει να κινείσαι συνεχώς. Δεν επιλέγεις κατ' ανάγκη να βρίσκεσαι σε κίνηση – όπως δεν επιλέγεις να είσαι νεωτερικός. Έτσι, η «κινητικότητα αναρριχάται στο βήθρο της υπέρτατης επιθυμητής αξίας». Η μετανεωτερικότητα δεν εναντιώνεται σε αυτήν την νεωτερική στάση, αλλά μάλλον την εξελίσσει σε μεγαλύτερο βαθμό (Δεμερτζής & Περεζούς, 2010: 355).

Ο σημερινός πολιτισμός δεν αισθάνεται καμία δέσμευση από το παρελθόν, κατά συνέπεια νιώθει ξεκομμένος από κάθε παράδοση που οδηγείται προς τη λήθη. Το μόνο που έχει σημασία σε αυτό το αδιάκοπο, συνεχές παρόν δεν είναι να είμαστε σε μια υγιή κατάσταση αλλά να βρισκόμαστε σε *φόρμα*. «Ο χρόνος δεν δομεί πια το χώρο» (Ibid.: 355). Δεν υπάρχει πια το μπροστά και το πίσω, δεν έχει αξία τίποτε άλλο παρά μονάχα το ταλέντο να κινείσαι και να μην κάθεται ακίνητος. Η ιδέα του να είσαι σε *φόρμα*, έχει εκβαρathρώσει την υγεία, την ιδέα μιας σταθερότητας.

Εάν η νεωτερικότητα κατέλυσε τον εξωτερικά καθορισμένο χαρακτήρα της ατομικής ταυτότητας και υποχρέωσε τον νεωτερικό άνθρωπο να δομήσει, να συνθέσει την ταυτότητά του για τον εαυτό του, η μετανεωτερικότητα δεν κάνει προσπάθειες μονιμοποιήσει μια ταυτότητα αλλά να τη αποφύγει. Το ζητούμενο στη μετανεωτερική, μεταμοντέρνα ζωή δεν είναι μια σφιχτοδεμένη και ανθεκτική ταυτότητα αλλά η αποφυγή της.

Για τον κηπουρό, η ουτοπία ήταν «το τέλος του δρόμου», ενώ για τον κυνηγό είναι «ο ίδιος ο δρόμος». Για τον κηπουρό, το τέλος του δρόμου ήταν η δικαίωση και ο τελικός θρίαμβος της ουτοπίας. Για τον κυνηγό, το τέλος του δρόμου μπορεί να είναι μια εκ βαθέων ατομική ήττα και μια τρανή απόδειξη ατομικής αποτυχίας. Στο μόνο

που συνεισφέρει η σημερινή ουτοπία είναι «να κυνηγηθούν τα ερωτήματα για το νόημα της ζωής έξω από τα μυαλά των ζώντων ανθρώπων» (Bauman, 2017: 179).

3.6. Τρόποι σχηματισμού του Εαυτού & ‘στρατηγικές ζωής’

Το αφόρητο βάρος της ηθικής αυθεντίας, που δημιουργεί «τις τέλειες συνθήκες για τα άτομα να ενεργούν ανήθικα», δεν είναι ένα νέο θέμα για τον Bauman. Σε παλαιότερες αναλύσεις, μας είχε εισάγει στον *προσκυνητή* (Bauman, 1995: κεφάλαια 3-5). Η ταυτότητά του προσκυνητή είναι ενδεικτική του τι χαρακτηρίζει ο Foucault έναν οιονεί κανονιστικό τρόπο σχηματισμού του **Εαυτού**, στον οποίο η συμπεριφορά του κοινωνικού υποκειμένου αναφέρεται πίσω σε έναν *ηθικό κώδικα*. Σε ένα τέτοιο τρόπο *υποκειμενικοποίησης*, που είναι «η διαδικασία με την οποία κάποιος αποκτά την συγκρότηση του υποκειμένου» (Foucault, 1988: 253), το άτομο υποβαθμίζει τον ηθικό κώδικα. Υπόκειται στην αλλαγή μιας *αποδιδόμενης ταυτότητας*. Με άλλα λόγια, το κοινωνικό υποκείμενο θεωρεί τον ‘ηθικό κώδικα’ κενό νοήματος από την στιγμή που τον εκλαμβάνει ως ‘κανόνα’ που οφείλει και πρέπει να υπακούσει έτσι ώστε να του *αποδοθεί* μια ταυτότητα που έχει κατασκευαστεί εκ των προτέρων για τον ίδιο. Έτσι δημιουργούνται *ανήθικα ‘ηθικά’* υποκείμενα.

Σχεδιασμένος για την στέρη νεωτερικότητα, ο προσκυνητής συνεπάγεται μια ζωή προσκυνήματος σε μια σταθερή κατάσταση ηθικής. Στην ιχνηλάτηση της μετάβασης στην ρευστή νεωτερικότητα, ο Bauman (1998: κεφάλαιο 4) διακρίνει τότε ένα υποκείμενο δυνατικών, επιφανειακών τρόπων σχηματισμού του **Εαυτού**. Εδώ, η συμπεριφορά δεν είναι πλέον ένα ζήτημα υπακοής σε έναν ηθικό κώδικα, αλλά μιας στρατηγικής σχέσης με τον **εαυτό** στο ηθικό όνομα μιας ευδαιμονίας της ύπαρξης.

Μόλις οι ορίζοντες της ύπαρξης μας καθίστανται *ρευστοί*, οι ‘στρατηγικές’ της ζωής μας κυμαίνονται μεταξύ εκείνων που περιπλανώνται μέσα στην κοινωνία χωρίς σκοπό, των *‘flaneur’*, για τους οποίους το νόημα βρίσκεται στην εξωτερική εμφάνιση· η τακτική του *παίκτη*, για τον οποίο ο σκοπός της ζωής είναι το ίδιο το *παιχνίδι* και η πιθανότητα να είναι πάντα πιο μπροστά από αυτό· και τα σχέδια του *τουρίστα*, του οποίου η στρατηγική της διαρκούς κίνησης και οι προνομιούχες διαδρομές παράγουν νέες εμπειρίες σε έναν αποκλειστικό κόσμο του χρόνου χωρισμένου από τον χώρο. Παρ'όλα αυτά, υπάρχει και ο γολγοθάς του *περιπλανώμενου, του παρία (vagabond)*, ή του *τουρίστα* ο στριμωγμένος *άλλος εαυτός (alter ego)*. Επειδή η χαμηλή δυνατότητα

του για ‘κατανάλωση’ τον καθιστά έναν εύκολο στόχο για ‘στιγματισμό’ (Ibid.: 96), ο περιπλανώμενος μονίμως μετακινείται προς αναζήτηση ενός κατάλληλου χώρου για να εγκατασταθεί.

Παρ’ όλ’ αυτά, η μοίρα του περιπλανώμενου τουρίστα που είναι άστεγος από επιλογή, αν και είναι σε ένα σπίτι οπουδήποτε στον κόσμο, είναι συνδεδεμένη με αυτήν του περιπλανώμενου μετανάστη, που στην πραγματικότητα δεν έχει κανένα μέρος να το αποκαλέσει σπίτι. Οι τουρίστες φοβούνται τους παρίες, καθώς αντιπροσωπεύουν αυτό που ο τουρίστας δεν πρέπει ποτέ να γίνει. Έτσι ταξινομούνται σε μια υποδεέστερη κοινωνική τάξη ως ένα πρόβλημα που πρέπει να αντιμετωπιστεί με οποιοδήποτε μέσο, καθώς ένας «κόσμος χωρίς παρίες είναι η ουτοπία της κοινωνίας των τουριστών» (Ibid.: 97).

Η ηθική κατάληξη είναι ότι έχουμε διαπραγματευτεί μια **προκαθορισμένη ταυτότητα**, η οποία σε μια κοινωνία καταλογισμού ευθυνών απαιτούσε ‘κοινωνικοποίηση’ και ‘καλλιέργεια’, για μια **ταυτότητα** που θα πρέπει να κατασκευαστεί και να ανακαλυφθεί. Για τους «εθισμένους στην αλλαγή ταυτότητας» (Bauman, 2007a: 114) αυτή η εντολή είναι ένα τεράστιο βάρος ευθύνης, αν όχι ένα ‘πικρό ποτήριο’. Στην σημερινή κοινωνία των επιτευγμάτων, της προόδου και των επιτυχιών είναι μια υποχρέωση που επιβαρύνει αποκλειστικά το άτομο και μια κατασκευή, μια οικοδόμηση (ταυτότητας) που στερείται ‘μονιμότητας’ (Bauman, 2008b: 12-13).

Ο Bauman υποδηλώνει ότι η μετάβαση από μια κωδικοκεντρική σε μια ηθικοκεντρική ηθική είναι αναπόφευκτη για τα υποκείμενα που χαιρετίζονται από το θριαμβευτικό κάλεσμα της ‘αυτονομίας’. Επιπλέον, όταν η τελευταία συναντά τον σαγηνευτικό εγωισμό της καταναλωτικής κουλτούρας από την μία και τα δικαιώματα που υιοθετεί από την άλλη, τείνει να παράγει ‘ανήθικα’ ηθικά υποκείμενα. Είναι και χωρισμένα από τα κοινωνικά τους πλαίσια (είναι-με/being-with) και διχάζονται από τους Άλλους, οι οποίοι γίνονται απλά παραλειπόμενα (being-aside) στην αυτοπραγμάτωσή τους. Το αποτέλεσμα για τους «νέους ναρκισσιστές», που υποφέρουν από τη φοβία δέσμευσης (Ibid.: 42), είναι η αδυναμία να ανταπεξέλθουν στην πρόκληση της ευθύνης για τον Άλλον (being-for).

3.7. Κριτική και αντιπαράθεση: αντιμετωπίζοντας τους επικριτές του Bauman

Όπως συμβαίνει με κάθε έργο, έτσι και το έργο του Bauman συνάντησε αντιδράσεις από αυτούς που διαφώνησαν με τη σκέψη του σε μικρότερο ή μεγαλύτερο βαθμό. Σύμφωνα με τους επικριτές του, υπάρχουν πολλά προβλήματα με την κατανόηση του Bauman για τον καταναλωτισμό. Πρώτον, ορισμένοι κοινωνιολόγοι αμφισβήτησαν τον ισχυρισμό του ότι είμαστε όλοι «πρώτα καταναλωτές και όλα τα υπόλοιπα μετά», υποστηρίζοντας ότι μια τέτοια πρόταση δεν είναι τίποτα λιγότερο από μια ελαττωματική «αφηρημένη ή κερδοσκοπική» αντίληψη των πρακτικών κατανάλωσης, λαμβάνοντας υπόψη μια πιο μετριοπαθή θεωρητικοποίηση βασισμένη σε εμπειρικά συμπεράσματα που υποδηλώνουν ότι υπάρχουν λίγα στοιχεία για αυτό. Σε ένα μεταγενέστερο άρθρο, ο Alan Warde επικρίνει επίσης το Bauman σε ένα πιο γενικό επίπεδο που υποδηλώνει ότι οι καθολικοί ισχυρισμοί σχετικά με την διαβρωτική διάσταση της κατανάλωσης είναι πιθανώς υπεύθυνοι για την τρέχουσα έλλειψη θεωρητικής ενοποίησης τόσο εντός όσο και εκτός της κοινωνιολογίας όπου οι περισσότερες εναλλακτικές γραμμές έρευνας

«έχουν επικεντρωθεί σε αγαπημένα αλλά περιορισμένα θέματα - μόδα, διαφήμιση και κάποια μορφή δημοφιλούς ψυχαγωγικής δραστηριότητας - με ιδιαίτερη προσοχή στις συμβολικές τους έννοιες και το ρόλο στη διαμόρφωση της ταυτότητας του Εαυτού. Αυτές οι μελέτες περίπτωσης, ίσως ενθαρρυνόμενες από προεξέχουσες εκδοχές των αφηρημένων θεωριών που λένε ότι ο καταναλωτής δεν έχει άλλη επιλογή από το να επιλέξει και θα κριθεί από την άποψη της συμβολικής επάρκειας αυτής της επιλογής, έχουν πολύ συχνά λειτουργήσει με μοντέλα ιδιαίτερα αυτόνομων ατόμων που ασχολούνται με την συμβολική επικοινωνία.» (Warde, 2005: 132. Η μετάφραση δική μας).

Αναφορικά με το πρώτο σημείο του Warde, είναι εύλογο να προταθεί ότι, παρά τον ισχυρισμό του Bauman ότι η στάση των καταναλωτών εκφράζει ένα συγκεκριμένο σύνολο διαταγών και επιθυμιών, υποτιμά το βαθμό στον οποίο οι πραγματικές πρακτικές κατανάλωσης ποικίλλουν και αλλάζουν με το χρόνο και το χώρο και μεταξύ των ατόμων, των διαφορετικών πολιτισμών και των εθνικών διαμορφώσεων. Και θα μπορούσε κανείς να προσθέσει ότι για αυτό ακριβώς τον λόγο ο Bauman έχει την τάση να επικεντρώνει την προσοχή του στις αμερικανικές και βρετανικές

υποθέσεις στο βαθμό που καταλήγει να παραμελεί σημαντικές διακυμάνσεις, για παράδειγμα μεταξύ των ΗΠΑ και των υπόλοιπων χωρών αλλά και εντός της Ευρώπης.

Τι δείχνουν τα ερευνητικά στοιχεία σχετικά με τις σύγχρονες πρακτικές κατανάλωσης; Δεν υπάρχει εδώ ο χώρος για να συζητήσουμε αυτό που είναι μέχρι σήμερα ένα τεράστιο και συνεχώς αυξανόμενο ζήτημα έρευνας, γι' αυτό θα αναφερθούμε εν συντομία σε μερικά από τα πιο υποδειγματικά ευρήματα. Ο διακεκριμένος ιστορικός του *longue duree* των καταναλωτικών τάσεων, ο John Brewer επεσήμανε πρόσφατα στην εξαιρετη ανασκόπηση του τού έργου της Victoria de Grazia με τίτλο *Irresistible Empire: America's Advance Through Twentieth-Century Europe*, στην περίοδο που προηγήθηκε του Δευτέρου Παγκοσμίου Πολέμου, η Ευρώπη δεν ήταν ούτε οικονομικά εξοπλισμένη ούτε πολιτικά έτοιμη να αγκαλιάσει τον μαζικό καταναλωτισμό στην κλίμακα των ΗΠΑ (Brewer, 2006: 60).

Για παράδειγμα, μέχρι το 1937 κάθε χώρα στην Ευρώπη εκτός από τη Βρετανία και τη Σουηδία είχε εισαγάγει νομοθεσία που περιόριζε την ανάπτυξη των καταστημάτων-αλυσίδων. Η θέση αυτή άλλαξε σημαντικά μετά τον ΔΠΠ, με τους Ευρωπαίους να εκλέγουν κυβερνήσεις που θα «ανταποκρίνονταν στις ανάγκες των πολιτών τους αντί να διεξάγουν πολέμους στη δική τους Κοινωνία των Πολιτών και σε άλλα έθνη» και που τους επέτρεψε να εκμεταλλευτούν την ευκαιρία μια για πάντα έτσι ώστε να μπει ένα τέλος στην δυστυχία που συνόδευε τη ζωή τους πριν και κατά τη διάρκεια της εμπόλεμης εποχής. Οι κοινωνικές και πολιτικές αυτές προσδοκίες συνοδεύονταν από την αύξηση της οικονομικής ευημερίας, καθιστώντας την Ευρώπη πολύ πιο δεκτική στην 'καταναλωτική συμπεριφορά' (consumer attitude), η οποία, κατ' αρχάς, αντιστοιχεί στενά με την ανάλυση του Bauman. Όπως προτείνει ο Brewer,

«Για πρώτη φορά πολλοί Ευρωπαίοι είχαν διαθέσιμο εισόδημα για να δαπανήσουν για αντικείμενα εκτός από τα απαραίτητα όπως τα τρόφιμα και τα είδη ένδυσης. Τα αυτοκίνητα, οι τηλεοράσεις, οι κουζίνες και άλλες οικιακές συσκευές – καταναλωτικά προϊόντα των οποίων η κυριότητα είχε περιοριστεί στο παρελθόν στους πλούσιους και στην ευημερούσα αστική τάξη - εξαπλώθηκαν (αν και με διαφορετικούς ρυθμούς σε διαφορετικές χώρες και πιο αργά από ό, τι συχνά θεωρείται), στα σπίτια υπαλλήλων, ιδιοκτητών μικρών καταστημάτων και ειδικευμένων εργατών.» (Brewer, 2006: 58. Η μετάφραση δική μας).

Όπως επισημαίνει η de Grazia (2005), αυτή η περίοδος έβλεπε επίσης την έναρξη μιας νέας διαμάχης μεταξύ του οράματος του Ευρωπαίου πολίτη και της «αμερικανικής αντίληψης του κυρίαρχου καταναλωτή». Πουθενά στο έργο του ο Bauman δεν εξετάζει τις συνέπειες αυτής της σύγκρουσης πολιτισμών. Όσον αφορά τα «γεγονότα» σχετικά με τις πρακτικές των καταναλωτών, υπάρχουν επίσης αρκετά νέα στοιχεία σχετικά με τις σημαντικές διαφορές στα πρότυπα κατανάλωσης μεταξύ των ΗΠΑ και των υπόλοιπων χωρών καθώς και μεταξύ των διαφόρων ευρωπαϊκών χωρών, οι οποίες αμφισβητούν την γενική υπόθεση του Bauman ότι «οι δρόμοι σήμερα, είναι πολλοί και διάσπαρτοι, αλλά όλοι οδηγούν μέσω των καταστημάτων».

Όπως εξηγεί ο Brewer, για παράδειγμα, τα ποσοστά των προϋπολογισμών των τροφίμων που δαπανώνται σε σούπερ μάρκετ στις ΗΠΑ και στη Βρετανία είναι σημαντικά υψηλότερα από ό, τι στην Ευρώπη. Επιπλέον, η κατά κεφαλήν ατομική καταναλωτική δαπάνη και το χρέος των καταναλωτών στις ΗΠΑ υπερβαίνουν κατά πολύ τα αντίστοιχα στην Ευρώπη. Όταν συγκρίνουμε τις λιανικές πωλήσεις στη Βρετανία με την υπόλοιπη Ευρώπη, είναι υπερβολικές και κατά £249 δισεκατομμύρια το 2005 ήταν μεγαλύτερες από τις συνδυασμένες οικονομίες της Ιρλανδίας και της Ελβετίας. Όσον αφορά την έρευνα που διερευνά τι σκέφτονται και νοιώθουν οι καταναλωτές σχετικά με την κατανάλωση, τα στοιχεία που συλλέχθηκαν από το 'Global Attitudes Project' ('Σχέδιο Παγκόσμιων Συμπεριφορών') του Pew Research Center, δείχνουν σαφώς ότι μόνο στις ΗΠΑ η πλειοψηφία του πληθυσμού πιστεύει ότι ο καταναλωτισμός δεν είναι απειλή για τον πολιτισμό της (Brewer, 2006).

Αυτό το τελευταίο σημείο μας οδηγεί στη δεύτερη κριτική για το έργο του Bauman σχετικά με τον καταναλωτισμό. Όπως υποδείχθηκε στην προηγούμενη συζήτηση, σύμφωνα με τον Bauman, η ενέργεια που προέρχεται από το *σύνδρομο των καταναλωτών* φαίνεται να πυροδοτεί κάποιο άορατο πεδίο 'αδιαφορίας' όταν τα καταστήματα κλείνουν, και να καθιστά τους άνδρες και τις γυναίκες της ρευστής νεωτερικότητας αντίθετους (και αδιάφορους) με την πολιτική. Από αυτή την άποψη, ο Bauman ακούγεται πολύ όπως ο J. G. Ballard της Κοινωνιολογίας, ο οποίος στο τελευταίο του μυθιστόρημα *Kingdom Come* υποστηρίζει ότι ο καταναλωτισμός έχει ορισμένες συγγένειες με το φασισμό, όχι φυσικά στον τρόπο ψηφοφορίας ο οποίος δεν λαμβάνει χώρα στην κάλπη, αλλά στο ταμείο των καταστημάτων (Ballard, 2006).

Παρόλ' αυτά η αδιαφορία ή η απέχθεια για την πολιτική δεν μπορεί να χρεωθεί εξολοκλήρου στον καταναλωτισμό. Ακόμη κι αν αυτό ήταν εφικτό, τα αποδεικτικά

στοιχεία δείχνουν ότι από κοινού με άλλους κοινωνικούς σχηματισμούς, είναι αναπόφευκτο το γεγονός ότι ο καταναλωτισμός θα παράγει τους δικούς του μηχανισμούς αντίστασης, οι οποίοι, όπως επεσήμανε ο Michel Foucault, ‘είναι όλο και περισσότερο αληθινί και αποτελεσματικοί γιατί σχηματίζονται ακριβώς στο σημείο όπου ασκούνται σχέσεις εξουσίας’ (Foucault, 1980: 142).

ΤΕΤΑΡΤΟ ΜΕΡΟΣ

ΑΝΤΙ ΕΠΙΛΟΓΟΥ

Ας κάνουμε μία στροφή σ’ αυτό το σημείο της εργασίας στην τέχνη και συγκεκριμένα, ας εξετάσουμε με μία κοινωνιολογική ματιά την τεχνική του *πουαντιγισμού* (pointillism). Ψάχνοντας σε αναρίθμητους ιστότοπους στο διαδίκτυο μιας και «κυκλοφορούν πάρα, μα παρά πολλές πληροφορίες» όπως συμπεραίνει ο Thomas Hylland Eriksen (2005: 92. Η μετάφραση δική μας), στεκόμαστε στην ηλεκτρονική εγκυκλοπαίδεια Wikipedia και στο λήμμα “pointillism” διαβάζουμε τα εξής:

«Ο πουαντιγισμός είναι καλλιτεχνικό ρεύμα που ξεκίνησε στην Γαλλία τον 19^ο αιώνα. Εισηγητής του υπήρξε ο Γάλλος μετα-ιμπρεσιονιστής ζωγράφος Georges Seurat (1859-1891). Στηρίζεται στη θεωρία του Σεβραίν που βασίζεται στην “ψευδαίσθηση” του ματιού, όταν επηρεάζεται από τα γειτονικά χρώματα. Σύμφωνα με τον πουαντιγισμό, όλα τα πράγματα στη φύση πρέπει να διατηρούν την καθαρότητά τους και να μην επεμβαίνουμε με την όρασή μας.» (Wikipedia, “πουαντιγισμός”, Internet edition).

Σχετικά με την τεχνοτροπία του εν λόγω ρεύματος, μας πληροφορεί η ίδια ιστοσελίδα ότι: «τα χρώματα δεν αναμειγνύονται στην παλέτα, αλλά τοποθετούνται μεμονωμένα, κουκίδα κουκίδα, και απευθείας πάνω στον καμβά». Κι εδώ θα συμπλήρωνε ίσως ο Eriksen ότι «ένα κομβικό προσόν στην κοινωνία της πληροφορίας είναι να μπορεί κανείς να προστατεύεται από το 99,99% των πληροφοριών που του παρέχονται χωρίς να τις θέλει». Με άλλα λόγια, η γραμμή που ξεχωρίζει (που διακρίνει) το μήνυμα με νόημα από «τον παρασιτικό θόρυβο» έχει σχεδόν εξαλειφθεί (Bauman, 2008a: 58).

Έτσι από την παραπάνω ερμηνεία για τον πουαντιγισμό κρατάμε ότι το ζητούμενο είναι να αφαιρείται η δική μας μετάφραση (η διαδικασία της αντίληψης), και ότι δεν πρέπει να περνάει από τις αισθήσεις μας και το υποκειμενικό στοιχείο. Επίσης θα μπορούσαμε να πούμε ότι έχουμε μια αποδόμηση της φόρμας, είναι μια απλοποιημένη και μινιμαλιστική τεχνική. Ξεφεύγει από την πραγματικότητα, αντίθετα από αυτό που στοχεύει.

Ας πάρουμε για παράδειγμα τον πίνακα του Seurat με τίτλο “Κυριακάτικο απόγευμα στο νησί Grand Jatte” (1884-1886). Διακρίνουμε κηλίδες έντονου χρώματος, χωρίς

ξεκάθαρα σχήματα ή γραμμές, όλα όμως με καθαρό χρώμα. Το έργο είναι ακίνητο και άψυχο, χωρίς χειρονομίες, όλα είναι φτιαγμένα από κουκίδες. Δεν υπάρχει φόρμα, οι άνθρωποι είναι άκαμπτοι, αφύσικοι, με ένα στυλιζάρισμα που δεν έχει ίχνος “ζωής”. Παρόλ’ αυτά «τα χρωματιστά σημεία διατάσσονται σε σχηματισμούς με νόημα». Όταν ο ζωγράφος έχει ολοκληρώσει πια τη δουλειά του, ο θεατής μπορεί να δει, από κάποια απόσταση βέβαια, για να λειτουργήσει η “ψευδαίσθηση του ματιού”, τους λουόμενους, το χορτάρι, αμμουδερές ακρογιαλιές, τα δένδρα, τα σύννεφα κι ότι άλλο απεικονίζεται σ’ ένα πουαντιγιστικό πίνακα.

Η κάθε κουκίδα που τοποθετεί ο καλλιτέχνης πάνω στον καμβά είναι σαν μια «αιφνίδια αποκάλυψη» (γέννηση) ενός νοήματος και κάθε νέο χρωματιστό σημείο ακολουθείται από μια σειρά παρελθουσών “στιγμών” που ο ερχομός τους δεν είχε προλεχθεί. Γράφει ο Siegfried Kracauer για τον Marcel Proust παρατηρώντας τα εξής:

«Στο τέλος του μυθιστορήματος, ο Marcel, ο οποίος γίνεται πια ένα με τον Proust, ανακαλύπτει ότι όλοι οι ασύνδετοι προηγούμενοι εαυτοί του ήταν στην πραγματικότητα φάσεις ή σταθμοί σε μια διαδρομή την οποία είχε διανύσει χωρίς καν να το ξέρει» (Bauman, 2008a: 52).

Έτσι, θα μπορούσαμε να πούμε ότι τίποτα σε όλες τις χιλιάδες σελίδες αφήγησης του Proust δεν προμήνυε ότι θα φθάσει σε μια ακόμη «στιγμή» όπως οι άλλες, οι παρελθούσες στιγμές. Ομοίως και ο πουαντιγιστής καλλιτέχνης, όπως η περίπτωση του Seurat, κάθε χρωματιστό σημείο που σχηματίζει με το πινέλο του είναι μια “περίσταση”, μία “στιγμή” που την ακολουθεί μία άλλη “στιγμή” και μία άλλη “στιγμή” που δημιουργούν μια διάταξη με “νόημα”: ψυχρές μορφές, ακίνητη φύση, άψυχα αντικείμενα.

Ο Bauman κάνει λόγο για τον «τεχνίτη της ζωής», ίσως την υπέρτατη ταυτότητα, ο οποίος κινείται μέσα σ’ έναν “πουαντιγιστικό χρόνο” κι έχει ως καθήκον του, ως σκοπό ζωής, να διατάξει κι αυτός τα σημεία σε σχηματισμούς με νόημα. Δυστυχώς όμως ο εαυτός – τεχνίτης ανακαλύπτει αυτό το νόημα μέσα από μια “εκ των υστέρων γνώση”. Έτσι οι σχηματισμοί διατρέχονται από μια αναδρομική αποκάλυψη, με σπάνιες τις περιπτώσεις “εκ των προτέρων” σχεδιασμού. Και στις ελάχιστες εξαιρέσεις της εκ προοιμίου γνώσης, οι πινελιές με τις οποίες «οι κηλίδες χρώματος μεταφέρονται από τους νοητικούς χάρτες στα τελάρα σπάνια είναι, (...) τόσο υπάκουες στο μάτι και το χέρι των «τεχνιτών της ζωής» όσο ήταν για τους μεγάλους τεχνίτες των εικαστικών τεχνών, όπως ο Seurat (Ibid.: 53).

Ο πουαντιγιστικός χρόνος μέσα στον οποίο κινείται ο «τεχνίτης της ζωής» του Bauman κατακερματίζεται ή και συνθλίβεται ακόμη, σε ένα πλήθος από «αιώνια στιγμιαίες» περικλειστές και αναρίθμητες μονάδες σε χωριστά μέρη, όσες και οι ταυτότητες που κατασκευάζει ένας άνθρωπος κατά την διάρκεια της ζωής του, μιας πουαντιγιστικής ζωής για την οποία αν είχε φτιαχτεί ένας χάρτης «θα έμοιαζε καταπληκτικά με χωματερή φανταστικών, ονειρευμένων ή χοντρικά παραγνωρισμένων και ανεκπλήρωτων δυνατοτήτων. [Ίσως και να] θύμιζε νεκροταφείο χαμένων ευκαιριών» (Ibid.: 50).

Κάθε πουαντιγιστικό σημείο στον καμβά της ζωής του εαυτού-τεχνίτη είναι ένα “νέο ξεκίνημα” και μια “ανάσταση” (μία ευκαιρία για να ξαναγεννηθεί ο εαυτός). Όσο απογοητευτική και απατηλή μπορεί τελικά να αποδειχθεί αυτή η “περίσταση”, αυτή η “στιγμή”, «η στρατηγική της συνεχούς προσήλωσης στην διαμόρφωση και αναδιαμόρφωση προσωπικής ταυτότητας με την βοήθεια αγοραίων σετ ταυτότητας θα παραμείνει η μόνη αξιόπιστη ή εύλογη στρατηγική» σ’ ένα ρευστό μοντέρνο περιβάλλον στο οποίο «τα σχέδια μιας ζωής» και τα μακρόβια προγράμματα δεν αποτελούν ρεαλιστικούς στόχους και εκλαμβάνονται ως συμβάντα απερίσκεπτα και παράλογα (Ibid.: 69).

Η στρατηγική ζωής ενός έμπειρου εαυτού-τεχνίτη στρέφεται γύρω από οράματα «νέων ξεκινήματων». Αυτά τα νέα ξεκινήματα είναι σαν “ουτοπίες” που μέσα σε μια ρευστή νεωτερική κοινωνία, λαμβάνουν την “τύχη” όλων των συλλογικών προσπαθειών που απαιτούν συνεργασία και αλληλεγγύη: «ιδιωτικοποιούνται» και προωθούνται στην ατομική φροντίδα και ευθύνη των τεχνιτών της ζωής. Η πιθανότητα να κατοικηθεί ο κόσμος από πιο στοργικούς ανθρώπους και να αφυπνιστούν τα άτομα στο να συναισθάνονται περισσότερο τους “Άλλους” δεν βρίσκεται στο σχεδιασμό των πουαντιγιστικών σημείων, στην κατασκευή των χιλιάδων εαυτών-κουκίδων που συνθέτουν την ουτοπία του «τεχνίτη της ζωής».

Ο πουαντιγιστής καλλιτέχνης της ζωής διάγει έναν ιδιοτελή, αυτοαναφορικό και εγωπαθή βίο προσπαθώντας διακαώς να αποσιωπήσει την βασανιστική ευθύνη του «για τον Άλλον», η οποία αντιμετωπίζεται με την φυσική παρουσία του «Άλλου». Μιας ευθύνης αδιαχώριστης από την ανθρώπινη συμβίωση που όμως θίγει τον σχεδιασμό του “νοήματος” της αυτοπραγμάτωσης και της πληθώρας των εαυτών που περιχαράκωνεται το κοινωνικό υποκείμενο στην άεναη αναζήτηση της προσωπικής του ευτυχίας.

Όπως οι πουαντιγιστικές φιγούρες του Seurat παρουσιάζονται άκαμπτες, ακίνητες και ψυχρές που για να τις συνθέσει ο θεατής πρέπει να λάβει την προβλεπόμενη απόσταση για να βάλει σε μία σειρά, σε μία αλληλουχία τα χρωματιστά σημεία έτσι ώστε να δημιουργήσουν οπτικά μία εικόνα έστω και ψευδαισθητική, ομοίως και οι ανθρώπινες μορφές για να ιδωθούν ως ένα σύνολο, ένα όλο, πρέπει να έχουν μια απόσταση “ασφαλείας” από τον Άλλο-θεατή για να φαντάζουν ως συγκροτημένες παρά το γεγονός ότι αποτελούνται από χιλιάδες κατακερματισμένους εαυτούς, από άπειρες “παρατημένες” ταυτότητες που έληξαν σαν να είναι καταναλωτικά εμπορεύματα. Κι αυτή ακριβώς η ιδιότητα τους τα κάνει αυτοδικαίως μέλη της ρευστής μοντέρνας κοινωνίας των εαυτών-καταναλωτών, των ταυτοτήτων, των συνειδήσεων, των αισθημάτων. Και το ισχυρότερο κίνητρο πίσω από κάθε απόπειρα κατασκευής ενός νέου εαυτού, μιας νέας ταυτότητας είναι τα άτομα να γίνονται και να παραμένουν «ευπώλητα εμπορεύματα» (Ibid.: 79).

Η μορφή του κάθε μεμονωμένου εαυτού δημιουργεί και την μορφή του κόσμου, με το κάθε άτομο-σημείο να δίνει το δικό του νόημα και να συνθέτει μια συνολική κοσμοεικόνα. Αυτό το δικό μας νόημα θα μπορούσε να ονομαστεί και ως «εξατομίκευση».

Όπως καταναλώνει εμπορεύματα το άτομο, έτσι καταναλώνει και ταυτότητες επενδύοντας με αυτόν τον τρόπο στην κοινωνική του ένταξη, σε μια κοινωνία εαυτών-καταναλωτών ψάχνοντας την «κοινωνική του αξία» και τον αυτοσεβασμό του. Η σκοπιμότητα πίσω από την κατανάλωση δεν είναι η ικανοποίηση μιας χρείας, μιας ανάγκης αλλά η «εμπορευματοποίηση ή επανεμπορευματοποίηση» της ταυτότητας του καταναλωτή. Με άλλα λόγια, η μετατροπή του σε εμπόρευμα ικανό προς πώληση.

Ωστόσο, ο εαυτός θα πρέπει να παραμένει πάντα ανικανοποίητος για να επιθυμεί να γκρεμίζει και να ξαναχτίζει νέες ταυτότητες καθημερινά. Η ρευστή μοντέρνα κοινωνία προσπαθεί όσο μπορεί να κάνει την μη ικανοποίηση των μελών της διηνεκή. Όπως “εκπαιδεύεται” ο εαυτός να απαρνείται και να απαξιώνει τα καταναλωτικά προϊόντα αμέσως μετά την απόκτηση τους, με τον ίδιο τρόπο προσπαθεί να αποποιηθεί κάθε μορφή σταθερής, πάγιας, στέρησης ταυτότητας. Ζει με την αγωνία απόκτησης μιας ρευστής ταυτότητας η οποία διαρκεί όσο και η ψευδαισθητική ευτυχία του: μία “στιγμή” στον κονιορτοποιημένο πουαντιγιστικό χρόνο.

Ο Slawomir Mrozek, ένας πολωνός συγγραφέας παγκόσμιας φήμης με προσωπική εμπειρία από πολλές χώρες, συγκρίνει τον κόσμο στον οποίο ζούμε με:

«ένα παζάρι γεμάτο φανταχτερά ρούχα και κατακλυσμένο από πλήθη που ψάχνουν τον «εαυτό» τους. (...) Ας ψάξουμε για τον πραγματικό εαυτό μας, είναι τόσο διασκεδαστικό – υπό την προϋπόθεση ότι ο πραγματικός εαυτός δεν θα βρεθεί ποτέ. Γιατί αν βρισκόταν, η διασκέδαση θα τέλειωνε...» (Mrozek, 2002: 123. Η μετάφραση δική μας).

Ολοκληρώνω αυτό το ταξίδι μου στην συγγραφή της παρούσας διπλωματικής εργασίας με δύο στίχους από την “Ιθάκη” του Κ. Π. Καβάφη:

«Η Ιθάκη σ’ έδωσε τ’ ωραίο ταξίδι.

Χωρίς αυτήν δεν θα ‘βγαινες στον δρόμο.

Αλλά δεν έχει να σε δώσει πια.

Κι αν πτωχική την βρεις, η Ιθάκη δεν σε γέλασε.

Έτσι σοφός που έγινες, με τόση πείρα,

ήδη θα το κατάλαβες η Ιθάκες τι σημαίνουν.»

Ήδη, λοιπόν, το κατάλαβα ότι όσες είναι οι *Ιθάκες* είναι και οι ‘Εαυτοί’ που ταξιδεύουν προς τον δικό τους προορισμό αναζητώντας καθημερινά έναν “δρόμο μακρύ” προς την αυτοπραγμάτωση τους, προς μια *ρευστή* “στιγμιαία” **ταυτότητα**._

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΕΣ ΑΝΑΦΟΡΕΣ

- ❖ Anthias, F. and Yuval-Davis, N. (1983): 'Contextualizing feminism: gender, ethnic and class divisions'. *Feminist Review*, 15: 62-75.
- ❖ Arendt, H. (1958): *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.
- ❖ Arendt, H. (1976): *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt Brace.
- ❖ Ballard, J. G. (2006): *Kingdome Come*. London: Fourth Estate.
- ❖ Bauman, Z. (1972): 'Culture, Values and Science of Society'. *University of Leeds Review*, 15(2): 18.
- ❖ Bauman, Z. (1987): *Legislators and Interpreters: On Modernity, Post-Modernity and Intellectuals*. Ithaca/NY: Cornell University Press.
- ❖ Bauman, J. (1988): *A Dream of Belonging: My Years in Postwar Poland*. London: Virago Press.
- ❖ Bauman, Z. (1990): *Thinking Sociologically*. Oxford: Blackwell.
- ❖ Bauman, Z. (1991): 'Critical Theory' in Henry Etzkowitz and Robert M. Glassman (eds.): *The Renaissance of Sociological Theory: Classical and Contemporary*. Itasca, IL: F. E. Peacock.
- ❖ Bauman, Z. (1993): *Postmodern Ethics*. Oxford: Blackwell.
- ❖ Bauman, Z. (1995): *Life in Fragments: Essays in Postmodern Morality*. Cambridge/MA: Basil Blackwell.
- ❖ Bauman, Z. (1998): *Globalization: The Human Consequences*. New York: Columbia University Press.
- ❖ Bauman, Z. (2000): *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- ❖ Bauman, Z. and May, T. (2001): *Thinking Sociologically*. Oxford: Blackwell.
- ❖ Bauman, Z. and Tester, K. (2001): *Conversations with Zygmunt Bauman*. Cambridge: Polity Press.

- ❖ Bauman, Z. (2004): *Identity: Conversations with Benedetto Vecchi*. UK/USA: Polity Press.
- ❖ Bauman, Z. (2007a): *Consuming Life*. Cambridge: Polity Press. Διαθέσιμο στο: <https://realsociology.edublogs.org/files/2013/09/168709399-Zygmunt-Bauman-Consuming-Life-2007-1107cis.pdf>. (Ημερομηνία πρόσβασης: 06/2018).
- ❖ Bauman, Z. (2007b): *Ρευστός Φόβος*. Γ. Καράμπελας (μτφρ.). Αθήνα: Πολύτροπον.
- ❖ Bauman, Z. (2008a): *Ζωή για Κατανάλωση*. Γ. Καράμπελας (μτφρ.). Αθήνα: Πολύτροπον.
- ❖ Bauman, Z. (2008b): *The Art of Life*. Cambridge: Polity Press.
- ❖ Bauman, Z. and Donskis, L. (2013): *Moral Blindness: The Loss of Sensitivity in Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- ❖ Bauman, Z. (2015): ‘Liquid Modernity Revisited’. *Aarhus Lectures in Sociology*. Διαθέσιμο στο: <https://www.youtube.com/watch?v=4QVSisK44Ow>. Ημερομηνία πρόσβασης: 09/2017).
- ❖ Bauman, Z. (2017): *Ρευστοί Καιροί: Η Ζωή την Εποχή της Αβεβαιότητας*. Κ. Δ. Γεώργιας (μτφρ.). Αθήνα: Μεταίχμιο.
- ❖ Blackshaw, T. (2008/2016): ‘Consumerism’ in *The New Bauman Reader: Thinking Sociologically in Liquid Modern Times*, Tony Blackshaw (ed.). Manchester: Manchester University Press.
- ❖ Brewer, J. (2006): ‘Selling the American Way’. *New York Review of Books*, 53(19).
- ❖ Bryant, T. (2013): ‘Bauman’s Challenge: Metaphors and Metamorphoses’, στο *Liquid Sociology: Metaphor in Zygmunt Bauman’s Analysis of Modernity*. Mark Davis (επιμ.). England/USA: Ashgate.
- ❖ Calhoun, C. (1994): ‘Social theory and the politics of identity’ in C. Calhoun (ed.). *Social Theory and the Politics of Identity*. Oxford: Blackwell.

- ❖ Castells, M. (2001): *Internet Galaxy: Reflections on the Internet, Business and Society*. New York: Oxford University Press.
- ❖ De Grazia, V. (2005): *Irresistible Empire: America's Advance Through Twentieth-Century Europe*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- ❖ Eriksen, T. H. (2005): *Η Τυραννία της Στιγμής: Γρήγορος και αργός χρόνος στην Εποχή της Πληροφορίας*. Α. Σίμογλου (μτφρ.). Αθήνα: Σαββάλας.
- ❖ Δεμερτζής, Ν. & Περεζούς, Κ. (2010): 'Ο Ζίγκμουντ Μπάουμαν και η Διφορούμενη Νεωτερικότητα' στο *Κοινωνική Σκέψη και Νεωτερικότητα*, Σ. Μ. Κονιόρδος (επιμ.). Αθήνα: Gutenberg Nietzsche, F. (1994): 'On Truth and Lies in a Non-moral Sense', *Portable Nietzsche*. New York: Penguin.
- ❖ Περεζούς, Κ. (2004): 'Zygmunt Bauman: Η μετανεωτερικότητα και τα δεινά της'. *Επιθεώρηση Πολιτικής και Ηθικής Θεωρίας*. Τεύχος 12. Αθήνα: Α. Ν. Σάκκουλα.
- ❖ Foucault, M. (1980): 'Power and Strategies' in *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*. London: Harvester Wheatsheaf.
- ❖ Foucault, M. (1988): *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings 1977-1984*. L. D. Kritzman (ed./intro.). New York: Routledge.
- ❖ Gagnier, R. (2000): *The Insatiability of Human Wants: Economics and Aesthetics in Market Society*. Chicago: University of Chicago Press.
- ❖ Gane, N. (2001): 'Zygmunt Bauman: Liquid Modernity and Beyond'. *Review Essay*. Department of Sociology. City University. London/UK: ACTA SOCIOLOGICA.
- ❖ Gane, N. (2004): *The Future of Social Theory*. London/New York: Continuum.
- ❖ Goffman, E. (1968): *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*. New York: Simon and Schuster.
- ❖ Hall, S. (1992): 'The question of cultural identity' in S. Hall, D. Held and A. McGrew (eds.). *Modernity and its Futures*. Cambridge: Polity, pp. 274-316.

- ❖ Ιακώβου, Β. (2010): 'Ξαναδιαβάζοντας τους Κλασικούς: Οι καταβολές του Ολοκληρωτισμού της Hannah Arendt. Μερικά σχόλια'. *Επιστήμη και Κοινωνία*. Τεύχος 25.
- ❖ Jackson, M. (2002): The exterminating angel: reflections on violence and intersubjective reason. *Focaal: European Journal of Anthropology*, 39: 137-48.
- ❖ Jacobsen, M. H. (2007): 'Solid Modernity, Liquid Utopia: Liquid Modernity, Solid Utopia' in Anthony Elliot (ed.): *The Contemporary Bauman*. London: Routledge, pp. 217-240.
- ❖ Jacobsen, M. H. (2017): 'Introduction: Critical engagements and creative excursions with a contemporary sociological icon(oclast)' in M. H. Jacobsen (ed.). *Beyond Bauman: Critical engagements and creative excursions*. Abingdon/New York: Routledge, pp. 15-35.
- ❖ Kafka, F. (2006): 'My destination'. *The Zurau Aphorisms*. M. Hoffman & G. Brock (transl.). R. Calasso (comment.). London: Harvill Secker.
- ❖ Καλβίνο, Ι. (2004): *Αόρατες Πόλεις*. Α. Χρυσοστομίδης (μτφρ.). Αθήνα: Καστανιώτη.
- ❖ Levinas, E. (1998): *Entre Nous*. London: Continuum.
- ❖ Longhofer, W. (Ed.), Winchester, D. (Ed.). (2016): *Social Theory Re-Wired*. New York: Routledge.
- ❖ Mrozek, S. (2002): *Male listy*. Switzerland: Noir sur Blanc.
- ❖ Mills, C. W. (1959): *The Sociological Imagination*. New York: Oxford University Press.
- ❖ Nietzsche, F. (1994): 'On Truth and Lies in a Non-moral Sense'. *Portable Nietzsche*. New York: Penguin.
- ❖ Taylor, M. C. and Saarinen, E. (1994): 'Telerotics'. *Imagologies: Media Philosophy*. London: Routledge.
- ❖ Venn, C. (2006): *The Postcolonial Challenge: Towards Alternative Worlds*. London: Sage.

- ❖ Warde, A. (2005): 'Consumption and Theories of Practice'. *Journal of Consumer Culture*, 5(2): 131-53.
- ❖ Weber, M. (1976): *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Talcott Parsons (trans.). London: George Allen and Unwin.
- ❖ Wetherell, M. (2008): 'Subjectivity or psycho-discursive practices? Investigating complex intersectional identities'. *Subjectivity*, 22: 73-81.
- ❖ Yuval-Davis, N. (2006): 'Intersectionality and Feminist Politics'. *European Journal of Women's Studies* 13 (3): 193-209.