

**ΠΑΝΤΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ
ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ**

**ΤΜΗΜΑ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΑΣ
ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ**

Σύμβουλος σπουδών: Καθηγητής Θάνος Λίποβατς

Νίκος Λιονάκης

Διπλωματική εργασία

Το ζήτημα της ελευθερίας. Αλληλεπίδραση των εκδοχών της ελευθερίας και σύγχρονη διακινδύνευση (Η θέση της ελευθερίας του υποκειμένου στο σύγχρονο επικοινωνιακό περιβάλλον).

Αθήνα, 2006

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Εισαγωγή σελ. 4

I. Αρνητική εκδοχή της πολιτικής και της ατομικής ελευθερίας σελ. 8

α. Ορισμός και περιγραφή της αρνητικής (πολιτικής και ατομικής) ελευθερίας - προσέγγιση της αρνητικής ελευθερίας μέσα από την πολιτική θεωρία και φιλοσοφία των: I. Berlin, N. Bobbio, I. Kant, B. Constant, J. S. Mill σελ. 8

- *Η αρνητική πολιτική ελευθερία ως πεδίο μη επέμβασης και προϋπόθεση της ατομικής ελευθερίας*
- *Το ιδεώδες της (αρνητικής/ «φορμαλιστικής») πολιτικής ελευθερίας μέσα από την καντιανή πολιτική φιλοσοφία*
- *Ένας πρώτος συσχετισμός της αρνητικής (ατομικής) με τη θετική (πολιτική) ελευθερία*
- *Η ελευθερία ως δυνατότητα*

β. Οι κίνδυνοι απώλειας ή μερικής μείωσης της αρνητικής (πολιτικής και ατομικής) ελευθερίας - η αρνητική ελευθερία απέναντι στη «θετική» ελευθερία, ως κατοχή/ άσκηση εξουσίας σελ. 32

- *Το αίτημα για ασφάλεια εις βάρος της ελευθερίας*
- *Η «διαχείριση των πραγμάτων» και των ατόμων μέσω του Λόγου της γνώσης*
- *Από την υπαρξιακή στην υπαρξιστική ελευθερία - η διακινδύνευση της αρνητικής ελευθερίας του υποκειμένου (από τον εαυτό του)*

II. Θετική εκδοχή της πολιτικής και της ατομικής ελευθερίας σελ. 46

α. Ορισμός και περιγραφή της θετικής (πολιτικής και ατομικής) ελευθερίας - προσέγγιση της θετικής ελευθερίας μέσα από την πολιτική θεωρία και φιλοσοφία των: I. Berlin, H. Arendt, B. Constant, N. Bobbio σελ. 46

- *Η αρνητική και θετική ελευθερία ως σχέση «φόρμας» - «περιεχομένου»*

- Η ελευθερία μέσα από το- και μέσα στο- Πολιτικό: Ελευθερία και Πράξη στην πολιτική φιλοσοφία της Hannah Arendt
- Η «ελευθερία των αρχαίων» (πολιτική) και η «ελευθερία των νεωτερικών» (ατομική)

β. Ανελευθερία μέσα από την «ελευθερία»: Η θετική (ατομική και πολιτική) ελευθερία ως «εξουσιαστική» ελευθερία - Οι κίνδυνοι που διατρέχει η αρνητική εκδοχή της ατομικής και πολιτικής ελευθερίας από τη «διαστρέβλωση» της θετικής εκδοχής τους σελ. 61

- Η θετική ελευθερία ως «αυτεξουσιότητα»
- Συλλογική ανελευθερία μέσω του σχηματισμού «μάζας» - ψυχαναλυτική προσέγγιση αυτής της περίπτωσης «συλλογικής ετερονομίας»

γ. Προς μια θετική ατομική ελευθερία με πολιτικές προεκτάσεις: Η ελευθερία μέσα και έξω από το Πολιτικό σελ. 75

- «Εξωτερίκευση» της «εσωτερικής ελευθερίας»
- Ελευθερία της θέλησης και ελευθερία μέσα από τη θέληση
- Η μετουσίωση και η θετικά ελεύθερη (πολιτική) πράξη
- Συμπεράσματα για τη θετική ελευθερία

III. Μέσα Μαζικής Επικοινωνίας και ελευθερία σελ. 87

Η θέση του υποκειμένου και της ελευθερίας του στο σύγχρονο επικοινωνιακό περιβάλλον - Διακινδύνευση των ατομικών και πολιτικών ελευθεριών - Από την ατομική και πολιτική στην καταναλωτική ελευθερία σελ. 87

- Ψυχαναλυτική προσέγγιση της διαφήμισης
- Η «συνδυαστική ελευθερία» - μια «αισθητικοποιημένη» ελευθερία
- Η «θεαματοποίηση» και η σύγχυση Δημόσιου - Ιδιωτικού
- Η κατανάλωση ως «ήπια» ιδεολογία
- Συμπεράσματα: Ελευθερία επιλογής - επιλογή της κατανάλωσης

Συμπεράσματα σελ. 123

Βιβλιογραφία σελ. 126

Εισαγωγή

Η παρούσα εργασία αποτελεί μια προσπάθεια εξέτασης και κατανόησης των διάφορων όψεων της ελευθερίας του υποκειμένου στην ύστερη νεωτερικότητα. Η ελευθερία, με την έννοια των ατομικών και πολιτικών δικαιωμάτων, αποτελεί όψιμο προϊόν του νεωτερικού αστικού πολιτισμού. Έτσι, όταν μιλάμε για το ζήτημα της ελευθερίας ουσιαστικά έχουμε να αντιμετωπίσουμε μια νεωτερική έννοια. Από αυτή την άποψη, κάνουμε λόγο για ατομική και πολιτική ελευθερία. Ωστόσο, μια εξέταση του ζητήματος της ελευθερίας πρέπει να λαμβάνει υπ' όψη της την πορεία και την εξέλιξη αυτής της έννοιας μέσα στο χρόνο, άρα να εξετάζει και την ιστορικότητά της. Στο παρόν κείμενο επομένως, εξετάζονται κυρίως η πολιτική και ατομική ελευθερία του νεωτερικού υποκειμένου, και συγκεκριμένα οι διακρίσεις της καθεμίας από αυτές στην αρνητική και τη θετική εκδοχή τους.

Το ιδιαίτερο βάρος της εξέτασης του ζητήματος της ελευθερίας, των διάφορων εκδοχών της ελευθερίας, αφορά τη- και καταλήγει στη- σχέση που έχει το νεωτερικό υποκείμενο με το Πολιτικό, καθώς αυτή η σχέση καθορίζει ουσιαστικά την ελευθερία, σε ατομικό (εσωτερικό) και συλλογικό (εξωτερικό) επίπεδο. Με το Υποκείμενο εννοούμε το Υποκείμενο του Ασυνειδήτου, το χώρο των επιθυμιών, των ταυτίσεων, των φαντασιώσεων και του άγχους, έτσι όπως αυτά αρθρώνονται μέσα από το λόγο και τις εικόνες, ενώ με το Πολιτικό εννοούμε το αντικείμενο της πολιτικής, το χώρο εκείνο μέσα στον οποίο εκφράζεται ένας συγκεκριμένος λόγος και παίζεται το παιχνίδι της κυριαρχίας και του Νόμου (Θάνος Λίποβατς). Ωστόσο, υπάρχουν και άλλες όψεις της ελευθερίας που, παρόλο που δε σχετίζονται άμεσα με το Πολιτικό, έχουν, τουλάχιστον, μια έμμεση σχέση με αυτό, και είναι εξίσου αναγκαίες για- και αναπόσπαστες από- το νεωτερικό υποκείμενο. Έτσι, η παρούσα εργασία εξετάζει -τόσο μέσα από την οπτική της ψυχανάλυσης με τη χρήση του ψυχαναλυτικού Λόγου, όσο και από πολιτικοφιλοσοφική σκοπιά με τη χρήση του Κριτικού (Ορθού) Λόγου-, αφενός την αλληλεπίδραση της πολιτικής (αρνητικής και θετικής) με την ατομική (αρνητική και θετική), την εσωτερική/ υπαρξιακή, αλλά και την υπαρξιστική (που συνιστά έκπτωση της υπαρξιακής), ελευθερία, αφού η κάθε «μορφή» ελευθερίας δεν υφίσταται ανεξάρτητα, αλλά σε σχέση και μέσα από μια συνεχή διάδραση με τις άλλες, και αφετέρου, τους κινδύνους που ενδέχεται να

αντιμετωπίζουν, η καθεμία ξεχωριστά, ή η μία εκδοχή της ελευθερίας από την άλλη, δηλαδή εις βάρος της άλλης.

Στο πρώτο κεφάλαιο, στο πρώτο μέρος, εξετάζεται η αρνητική εκδοχή της ατομικής και πολιτικής ελευθερίας και παρέχεται ένας περιγραφικός ορισμός της, όπως προκύπτει από την εξέταση της πολιτικής και φιλοσοφικής σκέψης των: Isaiah Berlin, Immanuel Kant, John Stuart Mill, Benjamin Constant και Norberto Bobbio. Εκκινώντας από το συλλογισμό ότι η νεωτερική ατομική ελευθερία καθορίζεται από την πολιτική ελευθερία, και μάλιστα ότι η αρνητική εκδοχή της πολιτικής ελευθερίας συνιστά το πεδίο, τα όρια, το ελάχιστο *minimum* για την ύπαρξη και τη «χρησιμοποίηση» της ατομικής, εντοπίζουμε ότι η αρνητική πολιτική ελευθερία ορίζεται ως το πεδίο μη επέμβασης, ως η προϋπόθεση της ατομικής (με την έννοια των τυπικών ή άτυπων, ατομικών δικαιωμάτων). Η εξέταση του ζητήματος της ελευθερίας μέσα από την πολιτική φιλοσοφία του Kant, επιβεβαιώνει τον παραπάνω «ορισμό» και συντελεί σε μια βαθύτερη κατανόηση σχετικά με το φορμαλιστικό χαρακτήρα της αρνητικής πολιτικής ελευθερίας, και στη συνέχεια οδηγεί στη νεωτερική έννοια της ατομικής ελευθερίας, ως δικαιωμάτων του πολίτη. Καταλήγουμε έτσι, σε έναν πρώτο συσχετισμό αυτής της «νεωτερικής ατομικής ελευθερίας», για την οποία μιλά ο Constant, με τη θετική πολιτική ελευθερία (που ουσιαστικά προ-ιδεάζει για το νοηματικό περιεχόμενο του δεύτερου κεφαλαίου), ο οποίος στη συνέχεια προεκτείνεται μέσα από την αντιπαράθεση της ελευθερίας ως «δυνατότητας» και ως «πράξης» (πραγμάτωση της δυνατότητας), όπως αντίστοιχα την αντιλαμβάνονται ο Mill και η Arendt.

Στο δεύτερο μέρος του πρώτου κεφαλαίου, εξετάζονται οι κίνδυνοι απώλειας ή μερικής μείωσης της αρνητικής (ατομικής και πολιτικής) ελευθερίας που ενδέχεται να προκύψουν. Έτσι, η αρνητική ελευθερία του υποκειμένου απειλείται από τη λεγόμενη «θεραπευτική» ιδεολογία (Lasch), η οποία, εν συντομία, συνιστά αίτιο και αιτιατό της σύγχυσης της έννοιας της ελευθερίας με την ασφάλεια. Ακόμα, κινδυνεύει, στα πλαίσια της γραφειοκρατικοποιημένης κοινωνίας, από το πέρασμα στη «διαχείριση των πραγμάτων» (Engels), που ενδέχεται να υπονοεί και τη «διαχείριση των ατόμων», που συντελείται ως αποτέλεσμα της σύγχυσης «μέσων και σκοπών», και προϋποθέτει την υποταγή του υποκειμένου στον κυριαρχικό Λόγο της Γνώσης. Αυτό σημαίνει ότι η νεωτερική, αρνητική (ατομική και πολιτική) ελευθερία «των πολλών» έρχεται αντιμέτωπη με- και κινδυνεύει από- μια «εξουσιαστική» (με την έννοια της κατοχής και άσκησης εξουσίας), «θετική» ελευθερία «των ολίγων». Τέλος,

η διακινδύνευση της αρνητικής ελευθερίας του υποκειμένου μπορεί να προέρχεται μέσα από τον ίδιο τον εαυτό του αφού, απωθώντας την υπαρξιακή (θετική) ελευθερία του, μέσα στην οποία μπορεί να ανα-καλύψει την Α-λήθεια της επιθυμίας του και κατ' επέκταση ένα «κομμάτι» ελευθερίας, αυτή εκπίπτει σε μια υπαρξιστική ελευθερία, η οποία συμβάλλει στην προσκόλληση σε μια απολιτική, μηδενιστική στάση ζωής.

Στο δεύτερο κεφάλαιο, στο πρώτο μέρος, εξετάζεται η θετική εκδοχή της ατομικής και πολιτικής ελευθερίας και παρέχεται ένας περιγραφικός ορισμός της, όπως προκύπτει από την εξέταση της πολιτικής και φιλοσοφικής σκέψης των: Isaiah Berlin, Hannah Arendt, Benjamin Constant και Norberto Bobbio. Αρχικά, η θετική ελευθερία εξετάζεται μέσα από τη σχέση της με την αρνητική και καταδεικνύεται ότι πρόκειται για μια σχέση «φόρμας» - «περιεχομένου». Η «περιεχομενική» ελευθερία, δηλαδή η θετική (πολιτική και ατομική) ελευθερία ως «πράξη» και η σχέση της με το Πολιτικό αναλύονται μέσα από- και σε σχέση με- την πολιτική φιλοσοφία της Arendt, καταλήγοντας σε έναν πιο ολοκληρωμένο συσχετισμό της με την ατομική (αρνητική) ελευθερία, την, κατά Constant, «ελευθερία των νεωτερικών».

Στο δεύτερο μέρος του ίδιου κεφαλαίου, εξετάζονται οι κίνδυνοι που εκπορεύονται μέσα από την ίδια τη θετική ελευθερία, τόσο σε ατομικό επίπεδο, όσο και σε συλλογικό. Έτσι, μέσα από την πολιτική σκέψη του Berlin, προκύπτουν δύο (αρνητικές) εκδοχές της θετικής ελευθερίας ως «εξουσιαστικής» ελευθερίας, η θετική ελευθερία ως «αυτεξουσιότητα», που παραπέμπει σε μια ατομικιστική ανελευθερία, σε ατομικό επίπεδο, και σχετίζεται με την απώθηση της αλήθειας της επιθυμίας του υποκειμένου, και η θετική ελευθερία ως δυνατότητα για τη διαμόρφωση ενός ορισμένου (εξουσιαστικού) Λόγου του Κυρίου, μέσω του οποίου υποδουλώνονται τα υποκείμενα σε συλλογικό επίπεδο και συνδιαμορφώνουν μάζα. Αυτή η περίπτωση «συλλογικής ετερονομίας» προσεγγίζεται ψυχαναλυτικά, μέσω της «ψυχολογίας της μάζας» του Freud.

Το τρίτο και τελευταίο μέρος αυτού του κεφαλαίου, αποτελεί, κατά κάποιο τρόπο, μια πρόταση ελευθερίας («απελευθέρωσης») και αποφυγής των κινδύνων που συμβαδίζουν με τις διάφορες μορφές ελευθερίας, μια «διέξοδος» προς μια θετική (ατομική και πολιτική) ελευθερία, μέσω της «πράξης» (Arendt)/ «συμβάντος» (Derrida), τελικά, μέσω της μετουσίωσης (Freud). Σε αυτό το σημείο, αναλύεται η σχέση της «εσωτερικής» με την «εξωτερική» ελευθερία του υποκειμένου, καθώς και

οι έννοιες της «θέλησης», της «ασυνείδητης επιθυμίας», της «απόφασης», του «συμβάντος»/ «πράξης», και της «μετουσίωσης».

Στο τρίτο και τελευταίο κεφάλαιο της παρούσας εργασίας, εξετάζεται η σχέση του υποκειμένου με τα σύγχρονα ΜΜΕ, τα προϊόντα και τη λειτουργία τους, καθώς και οι επιδράσεις που το σύγχρονο επικοινωνιακό περιβάλλον επιφέρει στις διάφορες εκδοχές της ελευθερίας του. Επιχειρείται, αρχικά, μια ψυχαναλυτική προσέγγιση της διαφήμισης, δηλαδή εξετάζεται η επίδραση που επιφέρει ο τρόπος λειτουργίας της (όχι το περιεχόμενό της) στην επιθυμητική κατάσταση του υποκειμένου, σε σχέση με την προβληματική της «απόλαυσης» (jouissance), μέσα από την ανάλυση του Lacan. Στη συνέχεια εξετάζονται οι διαδικασίες της «θεαματοποίησης»/ «αισθητικοποίησης» και της «προσωποποίησης» και η σχέση τους με την σύγχυση των ορίων της δημόσιας και της ιδιωτικής σφαίρας. Με αυτόν τον τρόπο, επιχειρείται να αποδειχτεί ότι οι παραπάνω διαδικασίες, δημιουργώντας μια «ήπια ιδεολογία» του καταναλωτισμού και επιφέροντας μια πρωτοφανή σμίκρυνση του Δημόσιου και μια «αλλοίωση» του Ιδιωτικού, συμβάλλουν καθοριστικά σε μια ιδιόμορφη «αντικατάσταση» της ατομικής και πολιτικής ελευθερίας του υποκειμένου, από μια καταναλωτική, «συνδυαστική ελευθερία», και στην απώθηση της εσωτερικής ελευθερίας (της πνευματικότητας του υποκειμένου) από μια «ναρκισσιστική», υπαρξιστική ελευθερία. Η σύγχρονη ελευθερία φαίνεται να συνίσταται σε μια απλή «ελευθερία επιλογής».

I. Αρνητική εκδοχή της πολιτικής και της ατομικής ελευθερίας

α. Ορισμός και περιγραφή της αρνητικής (πολιτικής και ατομικής) ελευθερίας - προσέγγιση της αρνητικής ελευθερίας μέσα από την πολιτική θεωρία και φιλοσοφία των: I. Berlin, N. Bobbio, I. Kant, B. Constant, J. S. Mill

Η αρνητική πολιτική ελευθερία ως πεδίο μη επέμβασης και προϋπόθεση της ατομικής ελευθερίας

Στην αρχαιότητα ποτέ κατ' ουσίαν δεν είχε εκφραστεί ρητώς η έννοια της ατομικής ελευθερίας ως ιδεώδους (κατ' αντιδιαστολή προς την πραγματική ύπαρξή της). Η ιδέα ότι η ιδιωτική ζωή και η σφαίρα των προσωπικών σχέσεων είναι ιερές απορρέει από μίαν αντίληψη περί ελευθερίας η οποία, με τις θρησκευτικές της ρίζες, ανάγεται, υπό την ανεπτυγμένη της τουλάχιστον μορφή, στην Αναγέννηση και στη Μεταρρύθμιση¹. Το ζήτημα της ατομικής ελευθερίας, τα όρια της οποίας η δημόσια εξουσία, λαϊκή ή εκκλησιαστική, δε θα έπρεπε κανονικά να υπερβαίνει, δεν είχε μέχρι τότε τεθεί κατά τρόπο σαφή· η τεράστια σημασία που της αποδίδεται σήμερα αποτελεί όψιμο προϊόν του νεωτερικού αστικού πολιτισμού, συστατικό στοιχείο ενός πλέγματος αξιών που περιλαμβάνει έννοιες όπως είναι τα ατομικά δικαιώματα, οι πολιτικές ελευθερίες, το απαραβίαστο της προσωπικότητας, η σπουδαιότητα της ιδιωτικής ζωής και οι προσωπικές σχέσεις². Ουσιαστικά, η σύγχρονη ατομική ελευθερία εκπορεύεται και καθορίζεται από την πολιτική ελευθερία, και μάλιστα η αρνητική εκδοχή της πολιτικής ελευθερίας συνιστά το πεδίο, τα όρια, όπου το άτομο μπορεί να ξεδιπλώνει την ατομικότητά του και να απολαμβάνει την ατομική ελευθερία του.

Εκείνη η πολιτική έννοια/ εκδοχή της ελευθερίας, την οποία (ακολουθώντας το παράδειγμα πολλών άλλων) ο Isaiah Berlin ονομάζει «αρνητική», συνδέεται με την απάντηση στο ερώτημα: «Ποιο είναι το πεδίο εντός του οποίου ένα υποκείμενο -

¹ Isaiah Berlin, *Τέσσερα δοκίμια περί ελευθερίας*, επιμ. Η. Hardy, μετφ. Γ. Παπαδημητρίου, Αθήνα: Scripta, 2001, σ. 268.

² Ο.π., σ. 57.

ένα άτομο ή ένα σύνολο ανθρώπων- μπορεί ή θα έπρεπε να μπορεί να κάνει ή να είναι ό,τι είναι ικανό να κάνει ή να είναι, χωρίς την επέμβαση των άλλων;»³

Υπό την αρνητική της έννοια, η πολιτική ελευθερία είναι απλώς το πεδίο εντός του οποίου ένας άνθρωπος μπορεί να δράσει ανεμπόδιστος, δηλαδή αν κάποιος εμποδίζεται από κάποιον να κάνει αυτό που θα έκανε αν δεν τον εμπόδιζε, είναι ανελεύθερος⁴. Και αν το προαναφερθέν πεδίο είναι μικρότερο από ένα minimum, θα μπορούσε να πει κανείς ότι αποτελεί αντικείμενο καταναγκασμού ή ακόμη και υποδούλωσης. Ο καταναγκασμός προϋποθέτει την εσκεμμένη επέμβαση κάποιων άλλων στο πεδίο εντός του οποίου θα μπορούσα, υπό κανονικές συνθήκες, να δράσω. Ένας άνθρωπος στερείται την πολιτική ελευθερία του μόνο όταν κάποιος άλλος τον εμποδίζει να πετύχει έναν σκοπό, και για αυτό το λόγο ο Berlin επισημαίνει ότι η απλή αδυναμία επίτευξης ενός σκοπού δε συνιστά έλλειψη πολιτικής ελευθερίας⁵. Η αδυναμία αυτή διαχωρίζεται σαφώς από τους εσκεμμένους περιορισμούς και τα εμπόδια που κάποιος μπορεί να συναντήσει και που θα έχουν ανασταλτικό αντίκτυπο στην άσκηση της ελευθερίας του.

*«Με τον όρο «αρνητική ελευθερία» νοείται, στην πολιτική γλώσσα, η κατάσταση στην οποία ένα υποκείμενο έχει τη δυνατότητα να δρα ανεμπόδιστα ή τη δυνατότητα να μη δρα, χωρίς να εξαναγκάζεται σε αυτό από άλλα άτομα»*⁶. Κατά τον Norberto Bobbio, και σε πλήρη συμφωνία με τον ορισμό της αρνητικής ελευθερίας από τον Berlin, η κατάσταση ελευθερίας που ονομάζουμε «αρνητική ελευθερία» περιλαμβάνει τόσο την απουσία εμποδίων, δηλαδή τη δυνατότητα του πράττειν, όσο και την απουσία εξαναγκασμού, δηλαδή τη δυνατότητα του μη πράττειν. *«Η αρνητική ελευθερία σημαίνει απουσία εμποδίων ή εξαναγκασμού: αν ως «παρεμπόδιση» νοείται το να μην επιτρέπεται σε άλλους να πράξουν κάτι, και ως «εξαναγκασμός» το να επιβάλλεται σε άλλους να μην πράξουν κάτι, τότε καθεμία από αυτές τις εκφράσεις δηλώνει από μόνη της κάτι το επιμέρους»*⁷. Επομένως, μπορούμε ήδη να διαπιστώσουμε, από αυτούς τους ορισμούς της αρνητικής ελευθερίας, το φορμαλιστικό χαρακτήρα της, ο οποίος εκφράζεται μέσα από το στοιχείο της «δυνατότητας». Η ελευθερία, τόσο ως πολιτική όσο και ως ατομική, υπό την αρνητική εκδοχή της, γίνεται αντιληπτή ως δυνατότητα, ως δυνατότητα για

³ Ό.π., σ. 257.

⁴ Ό.π.

⁵ Ό.π., σ. 258.

⁶ Norberto Bobbio, *Ισότητα και Ελευθερία*, επιμ. Δ. Στεφάνου - Α. Τάκης, εισ. Θ. Γιαλκέτσης, μετφ. Μ. Αρχιμανδρίτου, Αθήνα: Πόλις, 1998, σ. 93.

⁷ Ό.π., σ. 94.

ελευθερία, και σε αυτή ακριβώς τη δυνατότητα επικεντρώνονται οι αναλύσεις του Berlin για την έννοια και τις προεκτάσεις της αρνητικής ελευθερίας.

Όπως λέει ο Berlin, *«αν η ελευθερία μου, η ελευθερία της κοινωνικής μου τάξης ή του έθνους στο οποίο ανήκω, εξαρτάται από τη δυστυχία των άλλων, τότε το σύστημα που επιτρέπει μια τέτοια κατάσταση είναι ανήθικο και άδικο. Αν όμως περιορίζω ή χάνω την ελευθερία μου προκειμένου να μετριάσω το όνειδος αυτής της ανισότητας, δίχως συγχρόνως να αυξάνω την ατομική ελευθερία των άλλων, το αποτέλεσμα δεν είναι παρά μια συνολική απώλεια ελευθερίας⁸»*. Άρα, ο Berlin, προσδιορίζοντας ποσοτικά κατά κάποιο τρόπο την ελευθερία και αντιμετωπίζοντάς την σαν ένα μετρήσιμο φυσικό μέγεθος, θα μπορούσε να θεωρήσει κάποιος ότι την αντιλαμβάνεται με έναν καθαρά ωφελιμιστικό τρόπο. Όμως, αυτό που φαίνεται να ισχύει, είναι ότι δίνει ιδιαίτερο βάρος περισσότερο στη δυνατότητα ελευθερίας παρά στη δυναμική πραγμάτωσή της, γεγονός που θα καταστεί περισσότερο σαφές στη συνέχεια.

Όσο πιο μεγάλο είναι το πεδίο μη επέμβασης, τόσο πιο μεγάλη είναι και η ελευθερία του ατόμου⁹. Αυτό είναι το νόημα που έδιναν στον όρο ελευθερία οι κλασσικοί Άγγλοι πολιτικοί φιλόσοφοι. Η έκταση, ωστόσο, του πεδίου της ελευθερίας δε θα μπορούσε να είναι απεριόριστη, διότι η ανυπαρξία ορίων θα ισοδυναμούσε με μια κατάσταση, στην οποία όλοι οι άνθρωποι θα είχαν τη δυνατότητα να επεμβαίνουν στη ζωή των άλλων. Αυτό το είδος «φυσικής» ελευθερίας θα οδηγούσε σε μια μορφή κοινωνικού χάους και ανομίας, όπου θα ήταν αδύνατον να ικανοποιηθούν ακόμα και οι στοιχειώδεις ανάγκες των ανθρώπων και όπου οι δυνατοί θα κατέπνιγαν, θα επηρέαζαν προς όφελός τους, και τελικά θα καταστρατηγούσαν τις ελευθερίες των αδυνάτων. Παρόμοιες αυθαιρεσίες βέβαια, συμβαίνουν και στα πλαίσια μιας δημοκρατικής κοινωνίας και οποιουδήποτε άλλου έννομου πολιτειακού καθεστώτος. Αυτό, όπως θα καταδειχτεί στη συνέχεια, οφείλεται εν μέρει και στην αμεσότερη και ευκολότερη πρόσβαση και κατοχή της δυνατότητας για «θετική» ελευθερία, μιας κυριαρχικής/ εξουσιαστικής εκδοχής της θετικής ελευθερίας, ορισμένων, που αναπόφευκτα επηρεάζει την αρνητική (ατομική και πολιτική) ελευθερία των υπόλοιπων, ιδιαίτερα όταν οι τελευταίοι έχοντας οργανώσει τη ζωή τους με ομοιογενοποιημένο τρόπο, συνδιαμορφώνουν και αποτελούν μάζα.

⁸ Berlin, ό.π., σ. 263.

⁹ Ό.π., σ. 259.

Παρόλο που το πεδίο προσωπικής πολιτικής (και άλλης) ελευθερίας δεν μπορεί- και ίσως δε θα έπρεπε- να είναι απεριόριστο, ωστόσο, όπως πίστευαν ορισμένοι φιλελεύθεροι στοχαστές, όπως ο Locke και ο Mill, ο Constant και ο Tocqueville, πρέπει να υπάρχει ένα ελάχιστο πεδίο προσωπικής ελευθερίας, το οποίο δεν πρέπει να παραβιάζεται για κανέναν λόγο: χωρίς αυτές τις προϋποθέσεις, το άτομο δε θα μπορούσε καθόλου να αναπτύξει τις «φυσικές» του ικανότητες, που, μόνες αυτές, θα του επέτρεπαν να επιδιώξει, ή ακόμα και να συλλάβει, τους σκοπούς που το ίδιο θεωρούσε καλούς, δίκαιους, ιερούς¹⁰. Έτσι, η αρνητική ελευθερία, συνίσταται στο να πράττει κανείς (ή να μην πράττει) όλα όσα οι νόμοι, νοούμενοι με την ευρεία έννοια και όχι μόνο από τη νομικοτεχνική σκοπιά, επιτρέπουν (ή δεν επιτρέπουν). Η ύπαρξη λοιπόν εκείνου του πεδίου ελευθερίας, που διαμορφώνεται από τους νόμους (και με την ευρύτερη έννοια/ερμηνεία τους) σε μια δεδομένη κοινωνία παραπέμπει σε έναν ορισμό της ελευθερίας όπως τον είχε διατυπώσει ο Hobbes, που φαίνεται να εκφράζει έγκυρα την έννοια της αρνητικής ελευθερίας, και σύμφωνα με τον οποίο: *«κάθε πολίτης απολαμβάνει μια συγκεκριμένη ελευθερία εννοώντας ως ελευθερία το πεδίο εκείνο του φυσικού δικαίου που καταλείπεται στους πολίτες επειδή δεν περιορίζεται από τους νόμους της πολιτείας»¹¹*. Καθίσταται αναγκαίο, λοιπόν, το διαχρονικό αίτημα για χάραξη ενός ορίου και μιας σαφούς απόστασης ανάμεσα στο πεδίο της ιδιωτικής ζωής και το πεδίο άσκησης της δημόσιας εξουσίας, του ιδιωτικού και του δημόσιου χώρου.

Σύμφωνα με τον Constant, θα έπρεπε να διασφαλιστεί η ύπαρξη ενός minimum προσωπικής ελευθερίας αν δε θέλουμε να εξευτελιστούμε ή να απαρνηθούμε τη φύση μας. Η εξουσία πρέπει να κρατείται σε απόσταση. Δεν μπορούμε να είμαστε απολύτως ελεύθεροι: πρέπει να απαρνηθούμε μέρος της ελευθερίας μας για να διαφυλάξουμε την υπόλοιπη. Όμως, όπως είναι λογικό, η ολοκληρωτική απάρνηση της ελευθερίας μας είναι καταστροφική. Ακόμα και ο Hobbes που υποστήριζε την θέσπιση ισχυρών ασφαλιστικών δικλείδων για την προστασία των ανθρώπων από την αλληλοεξόντωση μέσω της αύξησης της κρατικής εξουσίας και την ταυτόχρονη μείωση της ατομικής εξουσίας, παραδεχόταν ότι μέρος της ανθρώπινης ύπαρξης έπρεπε να παραμείνει εκτός της σφαίρας άσκησης

¹⁰ Ο.π., σ. 260.

¹¹ Bobbio, ό.π., σ. 95.

κοινωνικού ελέγχου, ειδικά, καθώς και εισβολή σε αυτή την, οσοδήποτε μικρή, «ιδιωτική περιοχή», θα ισοδυναμούσε με δεσποτισμό¹².

Ο πολιτικός πατερναλισμός είναι «η εντονότερη μορφή δεσποτισμού που μπορεί κανείς να συλλάβει», για τον Kant που οι απόψεις του για το ιδεώδες της ελευθερίας υπήρξαν από τις πιο προοδευτικές, και τούτο, διότι ο πατερναλισμός αντιμετωπίζει τους ανθρώπους, όχι σαν ελεύθερα όντα, αλλά σαν υλικό, σαν ένα ανθρώπινο υλικό, το οποίο ο εκάστοτε μεταρρυθμιστής μπορεί να διαμορφώσει σύμφωνα με τους σκοπούς που έχει επιλέξει με απόλυτη ελευθερία. Σύμφωνα με τον Kant, «ουδείς μπορεί να με καταναγκάσει να είμαι ευτυχισμένος με τον δικό του τρόπο¹³».

Το ιδεώδες της (αρνητικής/ «φορμαλιστικής») πολιτικής ελευθερίας μέσα από την καντιανή πολιτική φιλοσοφία

Στο Διαφωτισμό, μέσα απ' το Λόγο και την εξέλιξή του, ανακαλύπτει ο άνθρωπος την πρωταρχική επαφή του με την ελευθερία, η οποία μεταφράζεται ως η ατομική χρήση του λογικού, η ελεύθερη θέληση¹⁴ απ' τον καθένα. Η ανάπτυξη των «φυσικών» δυνατοτήτων του ανθρώπου είναι βαθμίδα πραγματοποίησης του Λόγου και πραγματώνεται «τελεολογικά» στο ανθρώπινο γένος καθώς αυτό εξελίσσεται ιστορικά προς το καλύτερο, ολοκληρώνει δηλαδή τη δυνατότητά του να χρησιμοποιεί τον πρακτικό Λόγο ως κίνητρο των αποφάσεων και των πράξεών του. Ο Kant πιστεύει σε μια «τελεολογική» πορεία του ανθρωπίνου γένους, στην οποία συμβάλλει με την «πρόθεσή» της η Φύση. Ωστόσο, η έννοια της «πρόθεσης της φύσης» δεν είναι υπερβατική.

Η «πρόθεση της Φύσης» είναι η δραστηριότητα της τεχνικοπραγματιστικής διανοίας (Understanding) στην ιστορία, δηλαδή η εξέλιξη του συνδυασμού των τεχνικών και πραγματιστικών καταβολών του ανθρώπου μέσα από την ιστορική του πορεία, όπου το αποτέλεσμα αυτής της εξέλιξης, όπως προκύπτει από τις

¹² Berlin, ό.π., σ. 264.

¹³ Ο.π., σ. 280.

¹⁴ «Η έννοια της θέλησης πρέπει να διακρίνεται από τη «βούληση». Θέληση δεν είναι «βούληση», εφόσον η τελευταία είναι αρχαιοελληνικής, προχριστιανικής προέλευσης, στην οποία κυριαρχεί το γνωσιακό στοιχείο». Βλ. Θάνος Λίποβατς, «Το καθαρό Πολιτικό, ή μια (μετα-) μοντέρνα μορφή του πολιτικού βολонταρισμού», στο *Δημοκρατικός Λόγος - ψυχανάλυση - μονοθεϊσμός*, Αθήνα: Πλέθρον, 2001, σ. 65. Επίσης, «Στην ευρωπαϊκή φιλοσοφία, στις κοινωνικές επιστήμες και στην ψυχανάλυση δεν υπάρχει αυτός ο όρος, παρά μόνο στην αρχαία ελληνική φιλοσοφία μέχρι τον πρώτο μ.Χ. αιώνα». Βλ. Θάνος Λίποβατς, «Ορθός λόγος και θέληση στο χριστιανισμό», στο *Ψυχανάλυση - φιλοσοφία - πολιτική κουλτούρα, διαπλεκόμενα κείμενα*, Αθήνα: Πλέθρον, 1996, σ. 203.

ανταγωνιστικές δραστηριότητες στην κοινωνία, αποκρυσταλλώνεται σαν κάτι γενικό, σαν ένας κοινωνικός νόμος, σα «μυστικό σχέδιο» της Φύσης¹⁵. Η εξέλιξη της τεχνικοπραγματιστικής διανοίας οδηγεί προς την αστική συνταγματική τάξη, το γενικό προς το οποίο τείνουν «τελεολογικά» οι ιδιαιτερότητες των συμφερόντων των εγωιστών αστών. Η εγωιστική αυτή στάση (πέρα από την αντίθεση της με την ηθική συμπεριφορά) είναι ο ιδιαίτερος και αναγκαίος τρόπος σύστασης των αστικών θεσμών και ο Kant τη θεωρεί προϋπόθεση της ηθικής εξέλιξης. Μόνο μέσα σε ένα τέτοιο ανταγωνιστικό κοινωνικό σχήμα θα υπάρξει η πιο μεγάλη ελευθερία του ανθρώπου με τον ακριβέστερο καθορισμό και την εξασφάλιση των ορίων αυτής, ώστε να μπορεί να συνυπάρχει με την ελευθερία των άλλων. Είναι φανερό ότι εδώ ο Kant κάνει λόγο για μια ελευθερία που προσιδιάζει στην «αρνητική» εκδοχή της, την «αρνητική»/φορμαλιστική ελευθερία.

Η «πρόθεση» της Φύσης όμως, ως μηχανισμός της ανάπτυξης των ανθρώπινων καταβολών, δεν οδηγεί αυτόματα στην ελευθερία αλλά μόνον στην ανάπτυξη της ανθρώπινης επιδεξιότητας, η οποία ανοίγει το δρόμο προς τη δυνατότητα της ελευθερίας. Βασική προϋπόθεση γι' αυτή την εξέλιξη είναι η πειθαρχία σε γενικούς νόμους, η οποία δημιουργεί μια κατάσταση ελευθερίας που θα «οδηγήσει» τον άνθρωπο στην ηθικότητα. Άρα, το αστικό θεσμικό πλαίσιο, το συνταγματικό πολίτευμα στηρίζεται στην ίδια την ιδέα της ελευθερίας, αφού μέσα από τη συνύπαρξη και την αλληλόδραση εξωτερικών και εσωτερικών (ηθικών) νόμων, δημόσιου και «φυσικού» δικαίου, η ελευθερία θεμελιώνεται μέσω της νομιμότητας (η ηθικότητα που είναι το νόμιμο ως κάτι ηθελημένο εξαρτάται από τη νομιμότητα, η οποία είναι μια γενικότητα που διαμεσολαβείται από τον καταναγκασμό και χωρίς αυτήν η ηθικότητα θα παρέμενε απλή ιδέα¹⁶). Για τον Kant, μόνο πάνω στη βάση ενός εγκαθιδρυμένου πολιτικού συντάγματος μπορούν να αποκτήσουν το νόημα τους οι «τελεολογικές» διαδικασίες και να αποκατασταθεί η «συμφωνία» ανάμεσα στους νόμους της ελευθερίας και τον αυτοπροσδιορισμό ενός λαού.

Για τη σύσταση της αστικής κοινωνίας προϋποτίθεται η συναίνεση των συμβαλλόμενων μελών, του λαού, που εκφράζεται ως σύσταση ενός κοινωνικού

¹⁵ Κοσμάς Ψυχοπαίδης, «Το πρόβλημα της θεμελίωσης μιας κριτικής του θεσμικού Λόγου και η καντιανή διαλεκτική», στο *Κριτική φιλοσοφία και λογική των θεσμών. Έρευνες για την πολιτική φιλοσοφία του Καντ*, Αθήνα: Βιβλιοπωλείον της «Εστίας», 2001, σ. 66-67.

¹⁶ Ψυχοπαίδης, «Η καντιανή θεωρία της πολιτικής κοινωνίας», στο *Κριτική φιλοσοφία και λογική των θεσμών. Έρευνες για την πολιτική φιλοσοφία του Καντ...*, ό.π., σ. 162.

συμβολαίου. Το συμβόλαιο όμως, (ανάμεσα σε ανθρώπους που ενωμένοι συνιστούν κοινωνία) ως συνασπισμός κάθε επιμέρους και ιδιωτικής θέλησης σε μια συλλογική και δημόσια θέληση, δεν είναι ανάγκη να υποτεθεί ως ένα γεγονός, αλλά είναι μια απλή ιδέα του Λόγου που έχει την αναμφισβήτητη πραγματικότητά της, υποχρεώνοντας το νομοθέτη να θέτει τους νόμους σαν να μπορούσαν να έχουν πηγάσει από την ενωμένη θέληση ενός ολόκληρου λαού¹⁷. Η σύνδεση πολλών σε κοινωνία υπό το καθεστώς πολιτείας είναι καθήκον άνευ όρων για τους πολίτες και μάλιστα πρέπει να είναι αυτοσκοπός. Αυτός ο σκοπός είναι για τον Kant το δίκαιο των ανθρώπων κάτω από δημόσιους νόμους αναγκασμού, από τους οποίους μπορεί να εξασφαλιστεί στον καθένα ό,τι του ανήκει οριστικά και εναντίον της επιβολής κάθε άλλου. Πάλι, εδώ, συμπεραίνουμε ότι ο Kant αναφέρεται σε μια φορμαλιστική/αρνητική εκδοχή της πολιτικής ελευθερίας, όπως αυτή ορίστηκε παραπάνω. Η ελευθερία στην προκειμένη περίπτωση, συνίσταται στο ότι το κοινωνικό αυτό συμβόλαιο γίνεται αποδεκτό μέσω της ίδιας της ελεύθερης θέλησης των ανθρώπων, που επιλέγουν να παραμερίσουν τις προσωπικές, εγωιστικές τους θελήσεις χάριν της σύστασης μια συλλογικής κοινότητας. Μέσα σε αυτήν και υπό τους όρους λειτουργίας της (Δίκαιο, θεσμοί), θα μπορέσουν να αναζητήσουν την ικανοποίησή τους στη βάση μιας, όσο το δυνατόν, μεγαλύτερης ελευθερίας.

Η ελευθερία στην εξωτερική σχέση του ενός με τους άλλους έχει τη μορφή δικαίου και προκύπτει ως περιορισμός της ελευθερίας καθενός, ώστε να μην κινδυνεύει η ελευθερία του από τις εγωιστικές προθέσεις του άλλου. Η έννοια του περιορισμού εισάγεται έτσι στο εσωτερικό της έννοιας της ελευθερίας¹⁸. Η πολιτική ελευθερία λοιπόν, προϋποθέτει περιορισμό της αυθαιρεσίας και των προνομιακών ρυθμίσεων κι έτσι ο καταναγκασμός, ως περιορισμός των εμποδίων της ελευθερίας, είναι ελευθερία. Αυτός ο περιορισμός της εγωιστικής ελευθερίας από τη νομιμοποιημένη σύσταση εξωτερικών νόμων είναι εκείνο το στοιχείο του καντιανού φορμαλισμού, μέσω του οποίου ανοίγεται ο δρόμος προς την ελευθερία μέσα σε ένα δίκαιο πολίτευμα. Σύμφωνα με τον Κοσμά Ψυχοπαίδη, η εγκατάλειψη της απόλυτης ατομικής ελευθερίας και ο περιορισμός των επί μέρους θελήσεων χάριν του γενικού νόμου της συνύπαρξης της ελευθερίας του ενός με την ελευθερία κάθε άλλου (άρα, η

¹⁷ Immanuel Kant, [Απάνω στο κοινό απόφθεγμα: «Τούτο μπορεί να είναι ορθό στη θεωρία, αλλά για την πράξη δεν ισχύει»], στο *Δοκίμια*, εισ., μετφ., σχόλια Ε. Π. Παπανούτσου, Αθήνα: Δωδώνη, 1971, σ. 138.

¹⁸ Κοσμάς Ψυχοπαίδης, «Θεμελιώσεις και αντινομίες της κανονιστικής παράδοσης στην πολιτική σκέψη», στο *Κανόνες και αντινομίες στην πολιτική*, Αθήνα: Πόλις, 1999, σ. 270.

ύπαρξη ενός ελάχιστου minimum αρνητικής ελευθερίας), συμβάλλουν ώστε να επιβληθεί το «μορφικό στοιχείο» (η μορφή της πολιτειακής κατασκευής/ κοινότητας), το οποίο ανεξάρτητα από το περιεχόμενο των σκοπών των δρώντων, είναι απαραίτητο για τη σύσταση της σχέσης δικαίου.¹⁹ Άρα, για τον Kant η ελευθερία των ανθρώπων-πολιτών μπορεί να υπάρξει μονάχα σε μια συνταγματική αστική κοινωνία δικαίου, δηλαδή μέσα από τον περιορισμό της από τους νόμους.

«Δίκαιο είναι ο περιορισμός της ελευθερίας του καθενός στον όρο της συμφωνίας της με την ελευθερία οποιουδήποτε άλλου, ενόσω αυτή είναι δυνατή σύμφωνα μ' ένα γενικό νόμο, και δημόσιο δίκαιο είναι το σύνολο των εξωτερικών νόμων (σε αντίθεση με τους εσωτερικούς ηθικούς νόμους, φυσικό δίκαιο) που κάνουν δυνατή μια τέτοια καθολική συμφωνία»²⁰. Παρόλο που οι ελεύθεροι άνθρωποι βρίσκονται κάτω από νόμους περιορισμού και αναγκασμού, η ελευθερία τους δεν περιορίζεται και δε ζημιώνεται ουσιαστικά στο σύνολο των δεσμών τους με τους άλλους, κι αυτό γιατί ενώ φαινομενικά οι νόμοι αποτελούν περιορισμό της ελευθερίας, ουσιαστικά δημιουργούν τις προϋποθέσεις, μέσα από τις οποίες αυτή δεν έρχεται σε αντίθεση με τον εαυτό της.

Μέσω της ψυχαναλυτικής προσέγγισης, θα μπορούσαμε να πούμε σχετικά με τους δημόσιους νόμους αναγκασμού (δίκαιο), από τους οποίους μπορεί να εξασφαλιστεί στον καθένα ό,τι του ανήκει οριστικά και εναντίον της επιβολής κάθε άλλου -και από τη γενική συναίνεση (κοινωνικό συμβόλαιο) στους οποίους, σύμφωνα με τον Kant, προκύπτει η μεγαλύτερη δυνατή ελευθερία για όλους-, ότι αυτοί οι νόμοι γίνονται αντιληπτοί ως ο «εκπρόσωπος» του συμβολικού Νόμου, ως η μορφολογική και λειτουργική του «εξωτερίκευση» σε νόμους (νόμο). Αυτό σημαίνει ότι ενώ -όπως γνωρίζουμε μέσα από την ψυχαναλυτική θεωρία-, «ο συμβολικός Νόμος έχει ως συνέπεια ότι δεν υπάρχει «αρμονία» και «συμπληρωματικότητα» ανάμεσα στο παιδί και τη μητέρα ή τον άνδρα και τη γυναίκα ή τον άνθρωπο και τον Θεό κτλ, αλλά ότι αυτή η

¹⁹ Πιο συγκεκριμένα: «Αυτή η εγκατάλειψη της εγωιστικής ελευθερίας είναι από την πλευρά των μεμονωμένων ατόμων καθήκον, από την πλευρά όμως του λόγου είναι αυτοπεριορισμός, περιλαμβανόμενος στην ίδια τη δομή του προς το συμφέρον της αυτό-πραγματοποίησής του. Στο επίπεδο του δικαίου, όμως, η εγκατάλειψη της εγωιστικής ελευθερίας δε σημαίνει ότι το άτομο οφείλει να προβεί σε αυτοπεριορισμό (τούτο αναφέρεται στο επίπεδο της ηθικής), αλλά απλώς ότι η ατομική ελευθερία του ενός μπορεί να περιοριστεί από τους άλλους. Ότι δηλαδή είναι επιτρεπτός από τον πρακτικό Λόγο ο περιορισμός της ελευθερίας και η σύσταση της νομιμότητας εξωτερικών νόμων, οι οποίοι είναι συστατικά στοιχεία της κοινωνικής ελευθερίας και μπορούν, χωρίς να αναφέρονται στα κίνητρα των επί μέρους πράξεων, να καταναγκάζουν τις ατομικές θελήσεις σε σύσταση της κοινότητάς τους υπό ένα γενικό νόμο». Βλ. Ψυχοπαίδης, «Το πρόβλημα της θεμελίωσης μιας κριτικής του θεσμικού Λόγου και η καντιανή διαλεκτική», στο *Κριτική φιλοσοφία και λογική των θεσμών. Έρευνες για την πολιτική φιλοσοφία του Καντ...*, ό.π., σ. 96.

²⁰ Kant, ό.π., σ. 129.

συμβολική διαφορά (απόσταση) αποτελεί ακριβώς το «κίνητρο» μιας μη-φαντασιακής σχέσης ανάμεσα στις δύο πλευρές, ωστόσο στην καθημερινή εμπειρία εμφανίζεται πάντα ο νόμος που απαγορεύει και τιμωρεί ως μια αναπόφευκτη, δευτερογενής μορφή του Νόμου. Αυτό, γιατί στην πράξη κανένα υποκείμενο δε ζει μόνο με τη μετουσίωση²¹. Οι φαντασιώσεις, οι αδυναμίες, οι κακίες, το άγχος και η καθημερινότητα επιβάλλουν τον απαγορευτικό νόμο ενάντια στην αυθαιρεσία του ναρκισσισμού²². Κάθε νόμος ενέχει μια «ασφάλεια» και μια προστασία, απέναντι τόσο στη δική μας επιθετικότητα όσο και στην επιθετικότητα των άλλων.

Ο Kant παρατηρεί, όπως είδαμε, ότι η «πρόθεση» της Φύσης, ως μηχανισμός ανάπτυξης των ανθρώπινων καταβολών, άρα η εξέλιξη του πολιτισμού του ανθρώπου, δεν οδηγεί αυτόματα στην ελευθερία, αλλά μόνο στην ανάπτυξη της ανθρώπινης δραστηριότητας μέσω της οποίας ανοίγεται ο δρόμος προς τη δυνατότητα της ελευθερίας. Σε αυτό το σημείο έχουμε να κάνουμε με εκείνο που ο Freud ονομάζει «δυσφορία μέσα στον πολιτισμό», και ο πολιτισμός -ως εκείνο το σύνολο επιτευγμάτων και θεσμών, που αποσκοπεί στην προστασία του ανθρώπου απέναντι στη φύση και τη ρύθμιση των σχέσεων μεταξύ των ανθρώπων- αποτελεί τη μετουσιωτική πορεία προς τους σκοπούς που η «πρόθεση» της Φύσης δεν έχει ορίσει για τον άνθρωπο.

Όλο το πρόβλημα του (εκ) πολιτισμού και η δυσφορία μέσα σε αυτόν έγκειται για τον Freud στο εξής: «ο πολιτισμός «δαμάζει» τους ανθρώπους (την πρωτογενή αγριότητα της συμπεριφοράς τους), ανα-παράγει όμως μια δευτερογενή, «εκλογικευμένη» (τεχνολογική) επιθετικότητα, αλλά εις βάρος της ικανότητας (σεξουαλικής και άλλης) προς απόλαυση και αυθορμητισμό²³». Οι περιορισμοί στην ικανοποίηση των απολαύσεων του υποκειμένου που του επιβάλλονται από τον πολιτισμό, (καθ') ορίζουν την «ηθικότητά» του και του δημιουργούν ένα αίσθημα ενοχής το οποίο, σύμφωνα με τον Freud έχει δύο πηγές, το άγχος μπροστά στην εξουσία (οι νομικές και συμβολικές απαιτήσεις του πολιτισμού) και το άγχος

²¹ Η έννοια της «μετουσίωσης» αναπτύσσεται και εξετάζεται εκτενώς, μέσα από τη σχέση της με τη θετική ελευθερία, σε επόμενο κεφάλαιο. Εν συντομία, η μετουσίωση συνίσταται στην «έμμεση» ικανοποίηση των «πρωτογενών» επιθυμιών του υποκειμένου, δηλαδή στη «μετατροπή» αυτών των ορμών της λίμπιντο, σε πολιτισμικά ανώτερες δραστηριότητες.

²² Λίποβατς, «Το σημαίνον, το επιθυμείν, ο Νόμος: η σχέση του ψυχαναλυτικού με τον ορθό Λόγο», στο *Ψυχανάλυση - φιλοσοφία - πολιτική κουλτούρα, διαπλεκόμενα κείμενα...*, ό.π., σ. 79.

²³ Λίποβατς, «Πειθαρχία και γνώση ή νόμος και επιθυμείν;», στο *Ψυχανάλυση - φιλοσοφία - πολιτική κουλτούρα, διαπλεκόμενα κείμενα...*, ό.π., σ. 92.

μπροστά στο «υπερ-εγώ»²⁴. Πιο συγκεκριμένα, «το πρώτο μας εξαναγκάζει να παραιτηθούμε από την ικανοποίηση των ορμών, το άλλο απαιτεί, αφού δεν μπορούμε να αποκρύψουμε από το υπερ-εγώ τη συνέχιση των απαγορευμένων επιθυμιών, εκτός από αυτό και τιμωρία»²⁵. Έτσι, ο Freud έδειξε ότι «το υπερ-εγώ τείνει όσο πιο ηθικό είναι το εγώ, τόσο πιο πολύ να το τιμωρεί, και αντιστρόφως, όσο πιο ανήθικο είναι το εγώ, τόσο πιο πολύ να απογοητεύεται από τα αποτελέσματα»²⁶. Επομένως, με τα λόγια του Freud: «Αν ο πολιτισμός επιβάλλει όχι μόνο στη σεξουαλικότητα, αλλά και στην επιθετική τάση του ανθρώπου τόσο μεγάλες θυσίες, καταλαβαίνουμε καλύτερα γιατί δυσκολεύεται να γίνει ευτυχισμένος μέσα σε αυτόν τον πολιτισμό»²⁷. Έτσι, η τάση προς την ελευθερία ενδέχεται να απευθύνεται ενάντια σε ορισμένες απαιτήσεις του πολιτισμού ή ενάντια στον πολιτισμό γενικά και αυτό διότι η ατομική ελευθερία, μέσω της πολιτισμικής εξέλιξης, δέχεται περιορισμούς, από τους οποίους η δικαιοσύνη (και όχι μόνο) απαιτεί να μην απαλλάσσεται κανείς.²⁸

Μέσα στον πολιτισμό, ο άνθρωπος «χάνει» την επιθετική (προς τον ίδιο και προς τους άλλους), «φυσική ελευθερία» του (και για αυτό δυσφορεί) για να δημιουργήσει, μέσα από την ανάπτυξη των δραστηριοτήτων και την εξέλιξη των φυσικών καταβολών του, νέες δυνατότητες ελευθερίας, ατομικής και πολιτικής. Ωστόσο, επειδή ο άνθρωπος είναι ον «ατελές» και ορίζεται ως τέτοιο από την «έλλειψη»²⁹, ορίζεται από το σύνολο των δυνατοτήτων που απωθεί ή καταπιέζει και έτσι, ακόμα και μέσα στον πολιτισμό, και μάλιστα με τα μέσα του ίδιου του πολιτισμού, υπάρχει πάντα ο κίνδυνος που πηγάζει από την ορμή της καταστροφής και της αυτοκαταστροφής, επειδή, πάλι μέσω του λόγου, ο άνθρωπος εφευρίσκει

²⁴ Το υπερ-εγώ είναι εκείνη η σαδιστική και άσεμνη αρχή που επιτηρεί το εγώ με τις καλές και κακές αξιώσεις του, το τιμωρεί όταν δεν εκτελεί τις διαταγές του, και το αμείβει όταν υποτάσσεται σε αυτό. Όμως, το εγώ πέφτει σε μαζοχιστική εξάρτηση από το υπερ-εγώ και απολαμβάνει τις τιμωρίες του, και έτσι το υπερεγώ επιφέρει μια κακή έκπτωση του Νόμου. Βλ. Θάνος Λίποβατς, «Ο Νόμος, το Πράγμα, ο Άλλος», στο *Δοκίμιο για τη Γνώση και τον γνωστικισμό*, Αθήνα: Πόλις, 2006, σ. 52-53.

²⁵ Sigmund Freud, *Ο πολιτισμός πηγή δυστυχίας (Η δυσφορία μέσα στον πολιτισμό)*, μετφ. Γ. Βαμβαλής, 2^η εκδ., Αθήνα: Επίκουρος, 1994, σ. 97.

²⁶ Λίποβατς, «Ο Νόμος, το Πράγμα, ο Άλλος», στο *Δοκίμιο για τη Γνώση και τον γνωστικισμό...*, ό.π., σ. 53.

²⁷ Freud, ό.π., σ. 80.

²⁸ Freud, ό.π., σ. 54.

²⁹ Η Έλλειψη είναι το βασικό στοιχείο που κάνει τον άνθρωπο να είναι άνθρωπος. «Η μη παραδοχή της έλλειψης (ή απώθησης της έλλειψης) είναι η προαιώνια τάση του ανθρώπου να μη θέλει να δεχθεί συνειδητά το θάνατο, τη διαφορά των φύλων/ γενών, τη διαφορά του ενός με τους πολλούς, γενικά κάθε Διαφορά. Με το ναρκισσισμό του θέλει να ωραιοποιήσει τα πράγματα. Αλλά η απώθηση (της έλλειψης) αποτυγχάνει συχνά, και η απωθημένη παράσταση, το σημαίνον, επανέρχεται ως σύμπτωμα αγνώριστη, καθώς και ως φαντασίωση που συνδέεται με το σύμπτωμα». Βλ. Θάνος Λίποβατς, *Η ψυχοπαθολογία του Πολιτικού*, 4^η εκδ., Αθήνα: Οδυσσέας, 2003, σ. 160.

χωρίς όρια νέες δυνατότητες (αυτό-) καταστροφής, παράλληλα με τη δημιουργικότητά του.³⁰

Ουσιαστικά, σύμφωνα με τον Freud, η πολιτισμική εξέλιξη πρέπει να μας δείξει τον «αγώνα» ανάμεσα στην «ορμή της καταστροφής», η οποία ως εχθρότητα του ενός απέναντι σε όλους και όλων απέναντι στον έναν, ως φυσική ορμή της επιθετικότητας του ανθρώπου που αποτελεί παράγωγο και κύριο εκπρόσωπο της «ορμής του θανάτου» και που μαζί με την «ορμή του έρωτα» μοιράζεται την κυριαρχία του κόσμου, αντιστέκεται στο πρόγραμμα του πολιτισμού.³¹ Η επιθετική αυτή ορμή, που περιορίζεται μέσα στα (δικαιϊκά και ηθικά) πλαίσια του πολιτισμού, και ουσιαστικά, η χαλιναγώγηση των τρόπων απόλαυσης, αλλά και των ίδιων των μορφών της απόλαυσης, οδηγεί το υποκείμενο στην αναζήτηση μιας «ισορροπίας» ανάμεσα στις εσωτερικές ορμές/ τάσεις του και τις πολιτισμικές απαιτήσεις. Ο τρόπος απόλαυσης του (εκ) πολιτισμένου υποκειμένου αποκτά διαφορετικές μορφές και ανώτερη ποιότητα, σε αντίθεση με την άμεση και αδιαμεσολάβητη ικανοποίηση της απόλαυσης, μέσω της ικανότητάς του για «μετουσίωση», αλλά και των δυνατοτήτων που προσφέρει ο πολιτισμός για αυτή. Όμως, η μετουσίωση, που εκφράζει μια «διέξοδο» και προσφέρει μια «ισορροπία» απέναντι, τόσο στις φαντασιακές σχέσεις βίας με τον άλλο (με μικρό α) -οι οποίες οφείλονται στην ορμή του θανάτου- όσο και στη «δυσφορία μέσα στον πολιτισμό», προϋποθέτει την εύρεση της προσωπικής επιθυμίας του υποκειμένου, την αλήθεια του. Έτσι, σύμφωνα με τον Lacan, μπορούμε να εντοπίσουμε ένα «αυθεντικό» κοινωνικό συμβόλαιο που έχει στη βάση του, το σεβασμό του συμβολικού Νόμου και την αλήθεια του επιθυμείν.

Σύμφωνα με τον Lacan, η αλήθεια του επιθυμείν, την οποία το κάθε υποκείμενο έχει τη δυνατότητα να «ανα-καλύψει», αντιτάσσεται στη βία των φαντασιακών σχέσεων με τον άλλο, και τούτο διότι μέσω αυτής εγκαθιδρύεται μια «συμφωνία», ένα «συμβόλαιο», ένας «Νόμος», ένας «κανόνας».³² *«Η αλήθεια είναι «συμφωνία» του λόγου στον «όρκο πίστης» με τον Άλλο· έτσι η πρωταρχική «φυσική» κατάσταση, που καταλήγει στον ανταγωνισμό και τη σύγκρουση μέχρις εξόντωσης, θα ξεπερασθεί με έναν λόγο που ενδιαφέρει έναν τρίτο, ο οποίος θα το εγγυηθεί. Η αλήθεια*

³⁰ Λίποβατς, «Πειθαρχία και γνώση ή νόμος και επιθυμείν;», στο *Ψυχανάλυση - φιλοσοφία - πολιτική κουλτούρα, διαπλεκόμενα κείμενα...*, ό.π., σ. 88.

³¹ Freud, ό.π., σ. 89.

³² Λίποβατς, «Το ηθικό και το πολιτικό από τη σκοπιά της ψυχανάλυσης», στο *Ψυχανάλυση - φιλοσοφία - πολιτική κουλτούρα...*, ό.π., σ. 140.

«θεμελιώνεται» σε έναν λόγο και είναι το αυθεντικό κοινωνικό συμβόλαιο»³³. Έτσι, αυτό το «συμβόλαιο» -το οποίο προκύπτει από το συμβολικό Νόμο και παραπέμπει στο κοινωνικό συμβόλαιο και την «εσωτερίκευση» του ηθικού Νόμου του Kant- δεν τοποθετείται σε μια προϊστορική προοπτική, αλλά στην επικαιρότητα του εδώ και τώρα.³⁴

Η ελευθερία λοιπόν, εξασφαλίζεται με νόμους και σύμφωνα με τον Kant, πρέπει να υπάρχει υπακοή στο μηχανισμό του πολιτεύματος σύμφωνα με νόμους αναγκασμού αλλά ταυτόχρονα και πνεύμα ελευθερίας.³⁵ Έτσι, υπάρχει η δυνατότητα να πειστεί ο καθένας με τον ορθό Λόγο ότι ο καταναγκασμός αυτός είναι σύννομος. Στην πολιτική φιλοσοφία του Kant, η αποδοχή του Νόμου εκφράζεται ως ελευθερία της θέλησης, της εκλογής του τελικού σκοπού. Έτσι, κατά το δίκαιο και τη γενικότητα της ισχύος του είναι όλοι ίσοι μεταξύ τους και απέναντι στο νόμο, αφού ο καθένας, μέσω της χρήσης του δημόσιου νόμου, μπορεί να αναγκάζει τον οποιοδήποτε άλλο να μένει πάντα στα όρια όπου συμφωνεί η χρήση της ελευθερίας του με του άλλου.

Ο καταναγκασμός που επιβάλλεται από τους θεσμούς θεωρείται αναγκαίος για τη «συμφιλίωση» των πολιτών μεταξύ τους αλλά και με την πολιτική εξουσία. Η αναγκαιότητα του έγκειται στη συγκρότηση μιας έλλογης σχέσης των πολιτών μεταξύ τους και με τους θεσμούς, μέσω της πειθαρχίας που προκύπτει από το σεβασμό προς αυτούς. *«Η πειθαρχία του καθαρού, του καθαρά πρακτικού και του τελεολογικού Λόγου τελικά θα οδηγήσει, επί πολιτισμικού επιπέδου, στην ελευθερία, η οποία πραγματώνεται με το να τεθεί το υπάρχον ως τυπικά γενικός ηθικός σκοπός»³⁶*. Μέσα από τη γενικότητα αυτή προέρχονται οι προϋποθέσεις του πράττειν και συγχρόνως οι

³³ Ο.π.

³⁴ Ο.π.

³⁵ Και για τον Hobbes, ο άνθρωπος πρέπει να μπει στην «πολιτική κατάσταση» και να απορρίψει τη «φυσική ελευθερία» του, την αυτάρκειά του, ωστόσο αυτό γίνεται με τίμημα την υποτέλειά του. Διότι ενώ για τον Kant, μέσω του «κοινωνικού συμβολαίου» και άρα του Δικαίου, ο άνθρωπος εγκαταλείπει αρχικά την (απόλυτη) ελευθερία του για να την ξαναβρεί μέσα στο κράτος δικαίου και να την οδηγήσει σε υψηλότερα και οικουμενικά επίπεδα (δηλαδή για να υπάρχει η δυνατότητα βελτισσιμότητας της κατάστασης της ελευθερίας, να ισχύουν δηλαδή τα «μεγαλύτερα δυνατά όρια ελευθερίας για όλους»), για τον Hobbes, *«όταν ο άνθρωπος, ακολουθώντας τη συμβουλή του λογικού και τον πόθο να αυτοσυντηρηθεί, μπαίνει στην πολιτική κατάσταση, τότε είναι ικανός να φτάσει την ασφάλεια, την άνεση και την ανάπτυξη των ικανότητων του, με τίμημα όμως την υποτέλειά του. Η καλή ζωή δεν είναι η ζωή του ενός ατόμου, αλλά του ανθρώπου που εξαρτάται στενά από το κράτος, τόσο στενά ώστε αναγκαστικά ταυτίζεται κατά ένα μέρος με τον ηγεμόνα»* (η ταύτιση του εξουσιαζόμενου με τον εξουσιαστή συνιστά ανελευθερία για τον Berlin, και εξετάζεται σε επόμενο κεφάλαιο). Βλ. Louis Dumont, *Δοκίμια για τον ατομικισμό*, μετφ. Μ. Λυκούδης, Αθήνα: Ευρύαλος, 1988, σ. 111-112.

³⁶ Ψυχοπαίδης, «Εισαγωγή. Η φορμαλιστική μεθοδολογία και η ιδέα μιας έλλογης πολιτείας», στο *Κριτική φιλοσοφία και λογική των θεσμών. Έρευνες για την πολιτική φιλοσοφία του Kant...*, ό.π., σ. 36.

περιορισμοί του. Όμως, το κοινωνικό αυτό σχήμα που προκύπτει και μεταφράζεται σε συνύπαρξη των πολιτών, των οποίων οι εγωιστικές ελευθερίες περιορίζονται από τους αναγκαίους θεσμούς, πρέπει να τεθεί ως η ηθελημένη μορφή ελευθερίας, ως το ηθικό προσδιοριστικό στοιχείο της θέλησης πέρα από εγωιστικά κίνητρα. Μιλάμε δηλαδή για μια προσωπική ηθικότητα, έναν εσωτερικό νόμο της ηθικότητας, έναν ηθικό αυτοπροσδιορισμό που είναι ανεξάρτητος από εξωτερικούς παράγοντες, στα πλαίσια μιας κοινωνίας όπου ισχύει η γενικότητα του Νόμου.³⁷

Ο Kant προτείνει την ηθικοποίηση του κοινωνικού φορμαλισμού από τους ανθρώπους αυτής της κοινωνίας, μέσα από ηθικά ενεργήματα που δε θα εξαρτώνται από όρους, δε θα είναι ιδιοτελή, αλλά θα έχουν σκοπό τους την ίδια την ηθικότητα και η συνύπαρξή τους σε κοινωνία, η πολιτειακή τους κατασκευή θα είναι αυτοσκοπός. Τα ηθικά ενεργήματα θα πρέπει να έχουν ως κίνητρο την ίδια τη μορφή του ηθικού νόμου και όχι οποιοδήποτε σκοπό για περιεχόμενό τους, έτσι ώστε να αίρεται το εγωιστικό, συμφεροντολογικό στοιχείο, η σκοπιμότητα πριν από την πράξη. Η Hannah Arendt φαίνεται ότι έχει μια αρκετά συγγενική άποψη περί της ελευθερίας της πράξης με αυτή του Kant, όπως θα φανεί στη συνέχεια. Όμως, τόσο ο Kant όσο και η Arendt, όταν κάνουν λόγο για την «ελευθερία της πράξης», ουσιαστικά υπονοούν τη θετική εκδοχή της ελευθερίας, πολιτικής και ατομικής.

Θα μπορούσαμε να πούμε ότι η εσωτερίκευση της ηθικότητας σε προσωπικό επίπεδο, ο ηθικός αυτοπροσδιορισμός, ο οποίος παίρνει τη μορφή ηθικών ενεργημάτων συνιστά ελευθερία, και μέσα από τη γενίκευση, από τη συνολική κατίσχυση αυτής της εσωτερικής ηθικότητας δημιουργούνται οι προϋποθέσεις για τη δημιουργία και την σταθερά πορευόμενη προς το καλύτερο, δίκαιη κοινωνία. Όμως, η πλήρως ηθικά αυτόνομη κοινωνία είναι δυνατή μόνο ως κίνητρο και σκοπός της πραξεολογίας και της ηθικής καθηκοντολογίας³⁸. Μόνο η ιδεατή («τέλεια») κοινότητα, εν ειρήνη, στο βαθμό που αποτελεί, ως μορφή, αντικείμενο της ανθρώπινης θέλησης, συμπίπτει με την «ηθικότητα». Έτσι, ο Kant αναζητεί μια

³⁷ Θα μπορούσαμε να πούμε ότι το καντιανό μοντέλο είναι ιδεαλιστικό, στο βαθμό που δε λαμβάνει υπ' όψη του την «κακή θέληση» των ατόμων, να μην υπακούσουν στο Νόμο. Ουσιαστικά, το καντιανό μοντέλο είναι εν μέρει ιδεαλιστικό, διότι αναφέρεται και υπολογίζει στην «ελεύθερη βούληση» του ατόμου. Όμως η θέληση δεν είναι βούληση. Η βούληση είναι πάντα δομικά εξαρτημένη από το Λόγο μέσα σε μια δομή, ενώ η θέληση ως πρόθεση και πραγματοποίηση μιας πράξης είναι ανεξάρτητη από το Λόγο. Αυτό εκφράζεται στην ακραία περίπτωση από το ότι η θέληση μπορεί να είναι θέληση για το «κακό» («κακή θέληση»), ενώ η «ελεύθερη βούληση» «θέλει» πάντα το καλό. Βλ. Θάνος Λίποβατς, «Αυταρχικό και ολοκληρωτικό κράτος στον Carl Schmitt», στο *Ζητήματα πολιτικής ψυχολογίας*, Αθήνα: Εξάντας, 1991, σ. 169.

³⁸ Ψυχοπαίδης, «Το πρόβλημα της θεμελίωσης μιας κριτικής του θεσμικού Λόγου και η καντιανή λογική», στο *Κριτική φιλοσοφία και λογική των θεσμών...*, ό.π., σ. 91.

κοινωνία που να αποτελεί το «επιφαινόμενο» του λόγου (η πραγμάτωση του ίδιου του λόγου είναι ζήτημα ηθικού αυτοπροσδιορισμού)³⁹, μια κοινωνία στην οποία ισχύει το εξωτερικό πλαίσιο της ελευθερίας, όπου ενώ σε αυτή υπάρχει «σταθερή πρόοδος προς το καλύτερο» ως βελτίωση στα φαινόμενα της ηθικής υφής του ανθρωπίνου γένους, δεν μπορεί να μεγαλώσει στο ελάχιστο το ηθικό υπόβαθρο. Ωστόσο, μέσα από αυτή την κοινωνία αντανακλάται μια κατάσταση εκπολιτισμού και οργάνωσης της αστικής πολιτικής κοινωνίας υπό γενικούς νόμους, ως ο «τελικός σκοπός» της Φύσης.

Ο Kant ωστόσο εδώ, είναι φανερό ότι δεν αναφέρεται και δεν πιστεύει στην έλευση μιας ουτοπίας· το πρόταγμα του Ψυχαναλυτικού Λόγου ότι: «το πάν δεν είναι δυνατόν», εκφράζεται με απόλυτα ευδιάκριτο και έγκυρο τρόπο μέσα από την πολιτική θεωρία του Kant. Παρόλο που πιστεύει και διακηρύσσει την έλευση μιας κοινωνίας υπό συνεχή βελτιωσιμότητα, γνωρίζει και τονίζει το γεγονός ότι το ηθικό υπόβαθρο του ανθρωπίνου γένους δεν μπορεί να αυξηθεί στο ελάχιστο, αφήνοντας έτσι να υπάρχει ένα «κενό» που δεν επιτρέπει τη διαμόρφωση μια ολιστικής θεώρησης του κόσμου και δε δημιουργεί ένα αρμονικό «Όλον», το οποίο θα υπέθαλπε και θα ικανοποιούσε φαντασιώσεις «ολοκλήρωσης» και απόλυτης «αρμονίας»⁴⁰. Οι έννοιες που χρησιμοποιεί για την ανάλυση της κριτικής θεωρίας του είναι απεκδυμένες από την ιδεαλιστική υπερβατικότητα που χαρακτήριζε και χαρακτηρίζει τόσες (απόλυτα) τελεολογικές ερμηνείες για τον κόσμο και τον «απώτερο» σκοπό του.

Συμπερασματικά, για τον Kant, το ιδανικό πολίτευμα, θεωρούμενο ως καθεστώς δικαίου θεμελιώνεται στις αρχές του ρεπουμπλικανισμού που είναι η ελευθερία, η ισονομία και η αυτονομία.

Γίνεται κατανοητό από τα παραπάνω ότι πρέπει να υπάρχει ένα minimum ελευθερίας, όμως η απάντηση για το ποιο πρέπει να είναι αυτό, είναι πολύπλοκη και δεν μπορεί να είναι απόλυτη. Ο καθένας μπορεί να θεωρεί ότι τα όρια αυτού του minimum σε μια κοινωνία ίσως θα έπρεπε να είναι διαφορετικά από ό,τι ισχύει σε αυτήν και πιο σωστά, από ό,τι κάποιος θεωρεί ότι ισχύει. Έτσι, μπορεί κάποιος να αισθάνεται ότι περιορίζεται από την έκταση της αρνητικής ελευθερίας που του παρέχεται σε μια δεδομένη κοινωνία και κάποιος άλλος όχι. Δηλαδή, κάποιος μπορεί

³⁹ Ψυχοπαίδης, «Θεμελιώσεις και αντινομίες της κανονιστικής παράδοσης στην πολιτική σκέψη», στο *Κανόνες και αντινομίες στην πολιτική...*, ό.π., σ. 270.

⁴⁰ «Η φαντασίωση του αρμονικού Όλου, από το οποίο «τίποτα δε λείπει», είναι η μήτρα όλων των φαντασιώσεων, μύθων και ιδεολογιών». Βλ. Λίποβατς, *Η ψυχοπαθολογία του Πολιτικού...*, ό.π., σ. 160.

να θεωρεί ότι οι επιλογές και η ποιότητά τους, οι τρόποι που του παρέχονται για να φτάσει σε αυτές και η ποιότητα ή η προσβασιμότητά τους, με λίγα λόγια, το πεδίο εντός του οποίου είναι ελεύθερος να είναι και να κάνει ό,τι εκείνος επιθυμεί να είναι και να κάνει, είναι περιορισμένο.

Ένας πρώτος συσχετισμός της αρνητικής (ατομικής) με τη θετική (πολιτική) ελευθερία

Ο συμβιβασμός με τα όρια της αρνητικής ελευθερίας, σε μια κοινωνία με αναπόφευκτα συγκρουόμενους σκοπούς και διαφορετική ιεράρχηση των αξιών από μέρους των ατόμων και των ομάδων που τη συγκροτούν, είναι απαραίτητος για μια «αρμονική» συμβίωση (κοινωνικό συμβόλαιο), ωστόσο αυτό δε σημαίνει ότι κάποιος δεν μπορεί να αισθάνεται περιορισμένος εντός τους και ότι δε θα έπρεπε να κάνει οτιδήποτε αυτός θεωρεί πιο σωστό για την αύξηση της έκτασής τους. Οι θεωρητικοί του ωφελιμισμού θα απαντούσαν σε αυτό ότι ο καθένας πρέπει να κάνει για τον εαυτό του εκείνο που ο ίδιος θεωρεί καλύτερο, χωρίς όμως να επηρεάζει με τις πράξεις του την- και να παρεμβαίνει στην- ελευθερία των υπολοίπων. Η προσπάθεια αύξησης των ορίων της «αρνητικής» ελευθερίας προϋποθέτει ένα είδος άμεσης ή έμμεσης συμμετοχής στις οργανωτικές διαδικασίες της κοινωνίας, μια πράξη θετικής ελευθερίας που συνεισφέρει στην αύξηση των ορίων και τη βελτίωση της ποιότητας της αρνητικής ελευθερίας. Στην περίπτωση αυτή, η διασφάλιση της ελευθερίας της ιδιωτικής σφαίρας (αρνητική ελευθερία) επιτυγχάνεται με την ενεργό συμμετοχή στη δημόσια σφαίρα (θετική ελευθερία).

Για την αλληλόδραση-σύμπραξη αρνητικής και θετικής ελευθερίας μιλάει ο Constant. Σύμφωνα με τον τελευταίο, για να επιτευχθεί ο προορισμός της ανθρωπότητας τα δύο είδη της ελευθερίας, η πολιτική συμμετοχή και η ατομική ανεξαρτησία, επιβάλλεται να συγκερασθούν δια της πολιτικής πράξης που θα επιτρέψει στο μέγιστο δυνατό αριθμό πολιτών να κατακτήσουν την πιο υψηλή στάθμη ηθικής αξιοπρέπειας⁴¹. Ο πολίτης πρέπει να χρησιμοποιεί και τις δύο αυτές ελευθερίες ώστε η μια να διασφαλίζει την άλλη. Η προσκόλληση σε μια μόνο από αυτές, είτε στην πολιτική συμμετοχή (θετική ελευθερία) είτε στην προσωπική απόλαυση κάποιων δικαιωμάτων μέσα σε κάποια συγκεκριμένα όρια (αρνητική

⁴¹ Benjamin Constant, *Περί ελευθερίας και ελευθεριών*, επιμ. Φ. Παιονίδης, εισ. Π. Κιτρομηλίδης, μετφ. Ε. Κόλλια, Τ. Δαρβέρης, Αθήνα: Ζήτρος, 2000, σ. 27.

ελευθερία), μπορεί να αποβεί μοιραία για την ίδια την ελευθερία. Στην περίπτωση αυτή, του μη συγκερασμού των δύο ελευθεριών, «ο κίνδυνος που διατρέχει η σύγχρονη ελευθερία συνίσταται στο ότι απορροφημένοι από την απόλαυση της ιδιωτικής μας ανεξαρτησίας και από την προώθηση των επιμέρους συμφερόντων μας, θα απαρνούμαστε πολύ εύκολα το δικαίωμα της συμμετοχής μας στην πολιτική εξουσία⁴²», όπως πιστεύει ο Constant.

Η συνείδηση του δημόσιου χρέους του πολίτη αποτελεί δηλαδή προϋπόθεση της επιβίωσης της ελευθερίας, αφού διαφορετικά η απορρόφηση των πολιτών από τις ατομικές επιδιώξεις, τα συμφέροντα και τις απολαύσεις ανοίγει το δρόμο στο δεσποτισμό και την αυθαιρεσία της εξουσίας. Για τον Constant, αυτό που πρέπει να απαιτεί ο πολίτης από την εξουσία είναι να αυτοπεριορίζεται στα νόμιμα όριά της και τα υπόλοιπα είναι έργο των ίδιων των πολιτών⁴³. και εδώ φαίνεται ότι ενώ προκρίνει τη δημιουργική συνύπαρξη των δύο ελευθεριών ως εγγυήτριας της μιας για την άλλη, ουσιαστικά ρίχνει το βάρος της υπεράσπισής του στην ατομική, αρνητική αντίληψη περί ελευθερίας. Όπως λέει ο ίδιος στο «Περί Ελευθερίας και ελευθεριών»: «Χρειαζόμαστε τις αρμόδιες αρχές μόνο για να αποκομίζουμε από αυτές όσα γενικά μέσα καθοδήγησης κατορθώσουν να συγκεντρώσουν...Επαναλαμβάνω ότι η ατομική ελευθερία είναι η μοναδική σύγχρονη ελευθερία. Η πολιτική ελευθερία αποτελεί την εγγυήσή της, και γι' αυτόν τον λόγο κρίνεται απαραίτητη»⁴⁴.

Τονίζοντας τη σπουδαιότητα της διασφάλισης της ατομικής (αρνητικής) ελευθερίας ως εκείνου του αποτελέσματος που προκύπτει από τη σύμπραξη της τελευταίας με την πολιτική, δηλαδή τη θετική ελευθερία της πολιτικής συμμετοχής, ο Constant προάγει την ιδέα της ανεξαρτησίας εις βάρος όμως της αυτονομίας, σύμφωνα με τον Alain Renault. Ο Constant αντιτάσσει το νεώτερο στο παλαιό, όπως αντιτάσσεται η ανεξαρτησία του ατόμου από το «συλλογικό σώμα» στην υποταγή του στην πολιτεία. Σύμφωνα με τον Renault λοιπόν, αυτή η (ατομικιστική) ανατίμηση, ενάντια στην παλαιά αρχή, της ανεξαρτησίας σε σχέση με το συλλογικό, ενώ προϋποθέτει την κατάρρευση ενός σύμπαντος, όπου το ανθρώπινο ον αποκλειόταν να θεωρηθεί ως πηγή των κανόνων και των νόμων του και άρα να δημιουργείται έτσι η

⁴² Ο.π., σ. 26.

⁴³ Ο.π.

⁴⁴ Ο.π., σ. 54-55.

αντίληψη περί της ανθρωπότητας ως αυτόνομης δύναμης, ουσιαστικά υποκαθιστά την αυτονομία με την ανεξαρτησία, δηλαδή προωθεί τον ατομικισμό.⁴⁵

Ο Constant αντιλαμβάνεται τον άνθρωπο ως πολίτη και δημιουργό της κοινωνίας, αναγνωρίζοντάς του με αυτόν τον τρόπο την ελευθερία που προκύπτει από την ευθύνη που προέρχεται από την ιδιότητά του, να κατασκευάζει τους κανόνες και τους νόμους της κοινωνίας του. Σε αντίθεση με τις ντετερμινιστικές και τελεολογικές θεωρίες που αφαιρούν την ηθική ευθύνη από το υποκείμενο, ο πολίτης για τον Constant φέρει αυτή την ηθική ευθύνη και άρα είναι ελεύθερος. Όμως, για τον Renault, όταν τίθεται το ζήτημα του ιδανικού της «ανεξαρτησίας» που περιγράφει ο Constant, κάνει την εμφάνισή του ένας πολιτισμός, ο οποίος, προοπτικά, δεν εναρμονίζεται πλέον με έναν περιορισμό του Εγώ, ο οποίος στην περίπτωση της αυτονομίας εκφράζεται με την ιδέα της υποταγής στο «κοινωνικό συμβόλαιο», σε κάποιο νόμο ή κανόνα, από τη στιγμή που γίνονται αυτοί ελεύθερα αποδεκτοί· αντίθετα, το ιδανικό της ανεξαρτησίας σκοπεύει στην αποδοχή του Εγώ ως απaráγραπτης αξίας.⁴⁶

Η ατομική ελευθερία λοιπόν, κινδυνεύει να εκπέσει σε ατομικισμό και έτσι να επαληθευτεί ο φόβος του Constant σχετικά με τον κίνδυνο που διατρέχει η σύγχρονη ελευθερία (δηλαδή, η ατομική ελευθερία), ο οποίος συνίσταται στο ότι απορροφημένοι από την απόλαυση της ιδιωτικής μας ανεξαρτησίας και από την προώθηση των επιμέρους συμφερόντων μας, θα απαρνούμαστε πολύ εύκολα το δικαίωμα της συμμετοχής μας στην πολιτική εξουσία. Τελικά, ο Constant θεωρεί ότι παρά τους κινδύνους που διατρέχει η ατομική ελευθερία είναι εκείνη, που σε σύμπραξη με την πολιτική (θετική), θα πρέπει να διασφαλιστεί ως η σημαντικότερη σύγχρονη ελευθερία, και αυτό μέσω του ταυτόχρονου περιορισμού της πολιτικής εξουσίας και του προσδιορισμού ενός πεδίου μη επέμβασης.

Όποια κι αν είναι η αρχή επί τη βάσει της οποίας οριοθετείται αυτό το πεδίο μη επέμβασης η ελευθερία υπό την αρνητική της έννοια σημαίνει ελευθερία από τον καταναγκασμό, σημαίνει μη υπέρβαση ενός μεταβλητού, πλην όμως απολύτως ευδιάκριτου, ορίου. *«Η μόνη ελευθερία που είναι άξια του ονόματός της είναι η ελευθερία να επιδιώκουμε το όφελός μας με τον δικό μας τρόπο, αρκεί να μην προσπαθούμε να βλάψουμε τους άλλους ή να τους εμποδίσουμε να επιτύχουν το ίδιο*

⁴⁵ Alain Renault, «Η εποχή των μοναδολογιών», στο: Συλλογικό, *Ατομικισμός: Η μεγάλη επιστροφή*, μετφ. Η. Π. Νικολούδης, πρόλ. Γ. Ι. Ράλλης, 2^η έκδ., Αθήνα: Ροές, 1990, σ. 237-238.

⁴⁶ Ο.π., σ. 239.

*πράγμα*⁴⁷» όπως έλεγε ο John Stuart Mill. Εφόσον κάθε άτομο έχει ένα minimum ελευθερίας, όλα τα άλλα άτομα πρέπει να εμποδίζονται, εν ανάγκη μάλιστα δια της βίας, όταν προσπαθούν να του το στερήσουν⁴⁸. Όπως έλεγε και ο Hobbes: «Οι νόμοι αποτελούν πάντοτε δεσμά, έστω και αν μας προστατεύουν από άλλα δεσμά, ακόμη βαρύτερα, από νόμους ή εθιμικούς κανόνες ακόμη πιο καταπιεστικούς, από την αυθαίρετη καταδυνάστευση ή το χάος»⁴⁹.

Όμως, ο ορισμός της αρνητικής (ατομικής) ελευθερίας ως της ικανότητας του ανθρώπου να κάνει ό,τι επιθυμεί -ορισμό τον οποίο φαίνεται να υιοθετεί ο Mill- δεν είναι ικανοποιητικός, όπως εύστοχα παρατηρεί ο Berlin. «Αν βλέπω πως δεν μπορώ να κάνω παρά ελάχιστα, ή και τίποτε, από αυτά που επιθυμώ, αρκεί, για να είμαι ελεύθερος, να σβήσω απλώς ή να μειώσω τις επιθυμίες μου», υπογραμμίζει ο Berlin. Με βάση τον παραπάνω ορισμό της αρνητικής έννοιας της ελευθερίας, ο Berlin εντοπίζει έναν κίνδυνο που μπορεί να προκύψει από αυτή την ερμηνεία της ελευθερίας, και συνίσταται στο γεγονός ότι, αν ο τύραννος ή εκείνος που εφαρμόζει τη μέθοδο της «συγκαλυμμένης πειθούς», μπορεί να επηρεάσει τους υπηκόους ή τους πελάτες του κατά τέτοιο τρόπο, ώστε αυτοί να αποποιηθούν τις αρχικές επιθυμίες και να ενστερνιστούν (να «εσωτερικεύσουν») τον τρόπο ζωής που έχει συλλάβει εκείνος για αυτούς, τότε, αυτοί θα θεωρούν ότι ο άνθρωπος αυτός θα έχει καταφέρει να τους απελευθερώσει⁵⁰.

«Όλα τα σφάλματα, που είναι πιθανό να διαπράξει κανείς, παρά τις συμβουλές και τις προειδοποιήσεις, είναι ασήμαντα εν συγκρίσει με ένα ολέθριο, πράγματι σφάλμα: να επιτρέψει, δηλαδή στους άλλους να του επιβάλουν αυτό, που εκείνοι κρίνουν ότι είναι το καλό του»⁵¹. Σύμφωνα με τον Mill κάθε πολιτικό σύστημα που στερεί τα άτομα από «το λόγο πάνω στην ίδια τους τη μοίρα» υπονομεύει τη βάση της ανθρώπινης αξιοπρέπειας και απειλεί την κοινωνική δικαιοσύνη⁵². Η υπεράσπιση της ελευθερίας έχει αρνητικό σκοπό, να εμποδίζει κάθε έξωθεν επέμβαση. Αυτή η προσωπική προστασία από κάθε έξωθεν επέμβαση για την οποία κάνει λόγο ο Mill, καθίσταται σήμερα ακόμα πιο σημαντική αφού, η «έξωθεν επέμβαση» έχει λάβει χαρακτηριστικά περισσότερο πολύπλοκα και περισσότερο έμμεσα (θεραπευτική

⁴⁷ John Stuart Mill, *Περί Ελευθερίας*, μετφ. Ν. Μπαλής, Αθήνα: Επίκουρος, 1983, σ. 36-37.

⁴⁸ Berlin, ό.π., σ. 265.

⁴⁹ Ό.π., σ. 259.

⁵⁰ Ό.π., σ. 284.

⁵¹ Mill, ό.π., σ. 132.

⁵² David Held, «Η διαμόρφωση της αναπτυξιακής δημοκρατίας. Υπέρ και κατά του κράτους 2», στο *Μοντέλα δημοκρατίας*, μετφ. Μ. Τζιαντζή, 5^η εκδ., Αθήνα: Στάχυ, 2000, σ. 96.

ιδεολογία, διαχείριση των πραγμάτων και των ανθρώπων από «ειδικούς», διαφήμιση, ΜΜΕ και Διαδίκτυο, όπως εξετάζεται παρακάτω).

Το σύγχρονο υποκείμενο έχει περισσότερους και όχι τόσο ευδιάκριτους κινδύνους, σε σχέση με το παρελθόν, να «αντιμετωπίσει», εάν βέβαια η αντίληψή του για την ελευθερία βρίσκεται σε υψηλό επίπεδο στην αξιακή του κλίμακα, και εάν ενδιαφέρεται για τη διασφάλισή της. Επίσης, ο φόβος του Mill για ομοιομορφία που προκύπτει από τον περιορισμό της ελευθερίας του ατόμου να ζει όπως εκείνο επιθυμεί, περιορισμός που συντελείται από την κατάχρηση εξουσίας και τον υπνωτισμό των μαζών μέσω του εθίμου και της οργανωμένης προπαγάνδας, σήμερα γίνεται εντονότερος, κυρίως λόγω της σημαντικότητας αύξησης της επιρροής των ΜΜΕ. Οι επιδράσεις του μεσοποιημένου λόγου στο σύγχρονο υποκείμενο, και η σχέση τους με την ελευθερία, εξετάζονται σε επόμενο κεφάλαιο.

Ο Mill θεωρεί ότι κάθε καταναγκασμός, στο βαθμό που ματαιώνει μια ανθρώπινη επιθυμία, είναι καθαυτό κακός, αν και θα μπορούσε να αποδειχτεί χρήσιμος για να αποτραπούν άλλα, σοβαρότερα κακά. Η μη επέμβαση, που είναι το αντίθετο του καταναγκασμού, είναι καθαυτό καλή, αν και δεν είναι το μόνο αγαθό. Αυτή είναι η «αρνητική» αντίληψη περί ελευθερίας στην κλασσική της μορφή. Επίσης, ο Mill υποστηρίζει την ιδέα ότι οι άνθρωποι πρέπει να προσπαθήσουν να ανακαλύψουν την αλήθεια και να αναπτύξουν εντός τους ιδιότητες όπως το κριτικό πνεύμα, τη συνειδητή μη συμμόρφωση, την πρωτοτυπία, τη φαντασία και την ανεξαρτησία, καθώς και ότι η αλήθεια δεν μπορεί να ανακαλυφθεί, και αυτές οι ιδιότητες δεν μπορούν να αναπτυχθούν, παρά μόνο υπό συνθήκες ελευθερίας⁵³. Όμως, όπως εύστοχα παρατήρησε ο Berlin, η ελευθερία για την οποία κάνει λόγο ο Mill, δεν απάδει αναγκαστικά προς ορισμένες μορφές απολυταρχίας ή, τουλάχιστον, προς την ανυπαρξία αυτοκυβέρνησης.

Η αρνητική ελευθερία σχετίζεται περισσότερο με τα όρια της ασκούμενης εξουσίας, παρά με τη φύση της πηγής της. Οι ελευθερίες μπορεί να περιορίζονται τόσο στα πλαίσια μιας δημοκρατίας όσο και σε εκείνα ενός φιλελεύθερου δεσποτισμού. Η ελευθερία λοιπόν, υπ' αυτή την έννοια δε συνδέεται απαραίτητα με τη δημοκρατία ή την αυτοκυβέρνηση. Αυτό φαίνεται και στο παρακάτω απόσπασμα από το «Περί ελευθερίας» του Mill: *«Η κοινωνία, στην οποία δεν γίνονται σεβαστές όλες αυτές οι ελευθερίες, δεν είναι ελεύθερη, όποια κι αν είναι η μορφή διακυβέρνησής*

⁵³ Berlin, ό.π., σ. 267.

της⁵⁴». Έτσι, μπορεί η αυτοκυβέρνηση να αποτελεί την καλύτερη εγγύηση για την προστασία των πολιτικών ελευθεριών, ωστόσο δεν υφίσταται αναγκαία σύνδεση μεταξύ ατομικής ελευθερίας και δημοκρατίας.

Η ελευθερία ως δυνατότητα

Η απάντηση στο ερώτημα: «Ποιος με κυβερνά;» διαφέρει λογικά από το ερώτημα: «Μέχρι ποιου σημείου επεμβαίνει η κυβέρνηση στη ζωή μου;»⁵⁵. Εδώ ακριβώς έγκειται και η αντίθεση ανάμεσα στις δύο έννοιες της ελευθερίας, της θετικής και της αρνητικής.

Σύμφωνα με τον Berlin, αν το να είσαι (αρνητικά) ελεύθερος σημαίνει απλώς να μη σε εμποδίζουν οι άλλοι να κάνεις ό,τι επιθυμείς, τότε ένας από τους τρόπους για να πετύχεις αυτού του είδους την ελευθερία είναι να καταπνίξεις τις επιθυμίες σου, και άρα να επιθυμείς εκείνο που μπορείς να κάνεις⁵⁶. Αν η ελευθερία ήταν συνάρτηση του βαθμού ικανοποίησης των επιθυμιών, θα μπορούσε πράγματι κάποιος να αυξήσει την ελευθερία του, τόσο αν κατέπνιγε τις επιθυμίες του όσο και αν τις ικανοποιούσε. Πρόκειται για μια αντίληψη της ελευθερίας αρκετά συγγενικής με την ελευθερία υπό τη στωική της έννοια, η οποία όσο σημαντική κι αν είναι, πρέπει να διακρίνεται από την ελευθερία εκείνη την οποία ένας τύραννος ή ένας καταπιεστικός θεσμός περιορίζει ή καταπνίγει⁵⁷. Η προσωπική «τακτική» της «απελευθέρωσης» από «ανικανοποίητες επιθυμίες», που συνιστά έναν απόλυτο προσωπικό εξορθολογισμό, ο οποίος ενδέχεται να οδηγεί το άτομο στα όρια της νεύρωσης, θα μπορούσαμε να πούμε ότι αποτελεί μια αρνητική εκδοχή της αρνητικής ελευθερίας, τόσο ως προς τις ατομικές όσο και ως προς τις συλλογικές/ πολιτικές συνέπειές της, η οποία -όπως εξετάζεται στο επόμενο κεφάλαιο για τη θετική ελευθερία- μετατρέπεται και προσιδιάζει σε εκείνη την αρνητική μορφή της «θετικής» ελευθερίας (αντιστροφή εννοιών), που ο Berlin αντιλαμβάνεται ως «απόλυτη αυτεξουσιότητα».

⁵⁴ Mill, ό.π., σ. 36.

⁵⁵ Berlin, ό.π., σ. 269.

⁵⁶ Όπως εξετάζεται στο κεφάλαιο για τη θετική ελευθερία, αυτός ο ορισμός της αρνητικής ελευθερίας προκύπτει από την εξέταση του Berlin της αντίληψης του J.S. Mill για την αρνητική ελευθερία, τον τρόπο με τον οποίο αυτή η εκδοχή της αρνητικής ελευθερίας μπορεί να γίνεται αντιληπτή, και το πού ενδέχεται να οδηγήσει το άτομο μια τέτοια ερμηνεία. Σε αυτήν την περίπτωση έχουμε να κάνουμε με ένα πολύπλοκο «πέραςμα» από την αρνητική ελευθερία σε μια μορφή της θετικής, μέσω μιας «υποταγής» της ελευθερίας του επιθυμείν, και της ελευθερίας που ενυπάρχει στην ίδια την επιθυμητική κατάσταση, χάριν μιας προσωπικής κατάστασης «αυτεξουσιότητας».

⁵⁷ Berlin, ό.π., σ. 53.

Αυτή η απελευθέρωση από «ανικανοποίητες επιθυμίες» (με την έννοια ότι κάποιος κάνει ό,τι επιθυμεί και επιθυμεί ό,τι έχει τη δυνατότητα να κάνει, και εκείνο το οποίο δεν έχει τη δυνατότητα να κάνει, αποφασίζει να μην το επιθυμεί πλέον), ως προδοσία της ίδιας της επιθυμητικής κατάστασης/ του επιθυμείν του υποκειμένου, θα αποτελούσε ωστόσο το ακριβώς αντίθετο της πολιτικής ελευθερίας. Η τάση του υποκειμένου για φόβο μπροστά στην ελευθερία, έτσι ώστε η επιθυμία (μια συγκεκριμένη επιθυμία) να είναι πάντα ανικανοποίητη -ο φόβος δηλαδή απέναντι στην ελευθερία της «αληθινής»/ μετουσιωμένης επιθυμίας του, και ουσιαστικά η απόθνηση της έλλειψης και της αποδοχής του γεγονότος της μη πλήρους πραγματοποίησης συγκεκριμένων απολαύσεων-, οδηγεί στην ετερονομία και την εξάρτησή του από «έξωθεν παρεμβάσεις», όπως θα έλεγε ο Mill. Όμως, η ελευθερία του υποκειμένου συνίσταται στην αποδοχή της μη πλήρους ικανοποίησης συγκεκριμένων απολαύσεων και επιθυμιών και άρα, στη μετουσίωση της επιθυμίας.

Η πρακτική της «απελευθέρωσης», μέσω της απάρνησης και της ματαίωσης των επιθυμιών εκείνων που φαίνονται απραγματοποίητες, συνιστά προδοσία της επιθυμίας και μονάχα στην ανελευθερία του υποκειμένου μπορεί να συμβάλει. Φυσικά, υπάρχουν επιθυμίες, των οποίων η ικανοποίηση οδηγεί σε «εσωτερική» ανελευθερία και «σκλαβιά» (μέσω του εθισμού), και τις οποίες θα πρέπει κανείς να ξεπερνά για να αποκαθιστά την (ατομική και εσωτερική) ελευθερία του. Στην περίπτωση αυτή, μιλάμε για μια ελευθερία που προκύπτει από την προσωπική απελευθέρωση από (συγκεκριμένες) επιθυμίες, οι οποίες καθιστούν το άτομο ανελεύθερο.

Η παραπάνω πρακτική μπορεί να οδηγήσει το υποκείμενο σε μια αντίληψη περί ελευθερίας που προϋποθέτει, κατά κάποιο τρόπο την επιθυμία μονάχα εκείνου που μπορεί να αποκτηθεί. Αυτό όμως σε καμία περίπτωση δεν πρόκειται να αυξήσει την πολιτική ελευθερία του. Η ελευθερία όμως, έτσι όπως εννοεί ο Berlin τον όρο, δεν προϋποθέτει απλώς την απουσία ανικανοποίητων επιθυμιών (η οποία μπορεί να εξασφαλιστεί και με την κατάπνιξη των επιθυμιών), αλλά και την απουσία εμποδίων από τις πιθανές επιλογές και δραστηριότητες. Συνεπώς, κατά Berlin, η ελευθερία αυτή δεν εξαρτάται από την επιθυμία του ατόμου να ακολουθήσει ή όχι έναν δρόμο, αλλά από το πόσοι δρόμοι του ανοίγονται, πόσο προσβάσιμοι είναι και πόσο σημαντικούς τους θεωρεί για τη ζωή του. Άρα, ο βαθμός της κοινωνικής και πολιτικής ελευθερίας συναρτάται προς την απουσία εμποδίων, όχι μόνο από τις επιλογές που κάποιος όντως κάνει, αλλά και από τις επιλογές που θα μπορούσε να

κάνει. Κατά παρόμοιο τρόπο, η απουσία αυτής της ελευθερίας οφείλεται στον αποκλεισμό των δρόμων ή στην αδυναμία πρόσβασής τους, που προκύπτει ως εκούσιο ή ακούσιο επακόλουθο της δράσης μεταβλητών ανθρώπινων πρακτικών ή θεσμών⁵⁸.

Η «αρνητική ελευθερία» -από «πολιτικά» εμπόδια (καταναγκασμοί που μπορεί να προκύπτουν από νόμους, καταστολή, βίαιη παρεμπόδιση της δράσης, κτλ.)- είναι μια έννοια της οποίας είναι πολύ δύσκολο να προσδιορίσουμε το βαθμό σε μια δεδομένη περίπτωση. Μπορεί, εκ πρώτης όψεως, να φαίνεται πως εξαρτάται απλώς από τη δυνατότητα επιλογής μεταξύ δύο τουλάχιστον εναλλακτικών λύσεων. Μολαταύτα, δεν είναι όλες οι επιλογές εξίσου ελεύθερες - ή μπορεί και να μην είναι καν ελεύθερες. Ως εκ τούτου, δεν αρκεί η απλή ύπαρξη εναλλακτικών λύσεων για να καταστεί η πράξη μου ελεύθερη υπό τη συνήθη έννοια του όρου. Ο Berlin προσπάθησε να καθορίσει ένα είδος τυπολογίας των παραμέτρων με την ταυτόχρονη συμβολή και συνύπαρξη των οποίων θα μπορούσε να ορισθεί η αρνητική ελευθερία: *«Καθώς φαίνεται, ο βαθμός της ελευθερίας μου εξαρτάται από: (α) τον αριθμό των δυνατοτήτων που μου προσφέρονται, (β) το βαθμό της ευκολίας ή της δυσκολίας με την οποία μπορεί να πραγματοποιηθεί καθεμιά από αυτές τις δυνατότητες, (γ) τη σπουδαιότητα που έχει καθεμιά από αυτές τις δυνατότητες για τον εν γένει τρόπο δράσης μου, λαμβανομένων πάντοτε υπόψη μου του χαρακτήρα μου και των περιστάσεων, σε σύγκριση με τις υπόλοιπες, (δ) το βαθμό στον οποίο αποκλείονται ή διευκολύνονται από συνειδητές ανθρώπινες πράξεις, και (ε) την αξία την οποία, όχι μόνο το δρων υποκείμενο, αλλά και τα γενικότερα φρονήματα της κοινωνίας όπου αυτό ζει, τους αποδίδουν. Πρέπει κανείς να εξετάσει όλες μαζί αυτές τις συνιστώσες, για να συναγάγει ένα συμπέρασμα, το οποίο, εξ αντικειμένου, δεν μπορεί να είναι ούτε ακριβές ούτε αδιαμφισβήτητο. Μπορεί κάλλιστα να υπάρχουν πολλοί και τελείως διαφορετικοί τύποι και βαθμοί ελευθερίας, οι οποίοι να μην είναι δυνατόν να τοποθετηθούν κατά σειρά μεγέθους σε μια ενιαία κλίμακα⁵⁹».*

Είναι πολύ σημαντικό να τονιστεί ότι η ελευθερία για την οποία κάνει λόγο ο Berlin, σημαίνει μάλλον δυνατότητα δράσης παρά δράση καθ' εαυτή, και επομένως, έχουμε να κάνουμε με μια αντίληψη της ελευθερίας, ως μιας δυνατότητας (απουσία εμποδίων και εξαναγκασμού) του ατόμου για πράξη. Άρα, η δυνητική ευχέρεια και ο βαθμός παρακώλυσης (εμπόδια, εξαναγκασμοί) της πραγμάτωσης μια πράξης, και όχι

⁵⁸ Ο.π., σ. 54-55.

⁵⁹ Ο.π., σ. 270.

απαραίτητα η ίδια η ελεύθερη πράξη, είναι εκείνες οι σημαντικές παράμετροι βάσει των οποίων μπορεί να οριστεί ο βαθμός της αρνητικής ελευθερίας που διαθέτει (που έχει κατακτήσει) το άτομο σε μια δεδομένη κοινωνία. Η αδράνεια μπροστά στις επιλογές και τους δρόμους δράσης που ανοίγονται, δεν συνεπάγεται απαραίτητα ανελευθερία, παρά το γεγονός ότι η υιοθέτηση μιας παρόμοιας απαθούς στάσης μέσα στο κοινωνικό γίγνεσθαι από την πλευρά του ατόμου, θα μπορούσε μελλοντικά να έχει αρνητικά αποτελέσματα για την εξέλιξη του βαθμού της, ήδη κατακτημένης, ατομικής και πολιτικής (αρνητικής) ελευθερίας του. Δηλαδή, ενώ η υιοθέτηση μιας προσωπικής παθητικής στάσης αδράνειας, απέναντι σε ζητήματα κοινωνικοπολιτικής σημασίας που σχετίζονται άμεσα με την -και θα είχαν αντίκτυπο στην- συνολική ελευθερία των πολιτών, θα είχε ουσιαστικά και βαρυσήμαντα πρακτικά αποτελέσματα για αυτήν, ωστόσο αυτή η στάση δε θα σήμαινε σε καμία περίπτωση τη «μείωση» του βαθμού της αρνητικής ελευθερίας του, η οποία θα συνέχιζε να υφίσταται, τουλάχιστον δυνητικά.⁶⁰

Συνεπώς, για τον Berlin, ελευθερία είναι η ευκαιρία δράσης και όχι η ίδια η δράση: η δυνατότητα δράσης και όχι απαραίτητως, η δυναμική πραγμάτωσή της⁶¹. Οι συνθήκες της ελευθερίας δεν πρέπει να ταυτίζονται με την ίδια την ελευθερία. Μπορεί η αδράνεια ή έστω και η αδιαφορία μπροστά στις ποικίλες επιλογές και δρόμους να μην συντελεί σε κάποιου είδους «ψυχική ολοκλήρωση» του ανθρώπου, αυτό όμως δε θα έπρεπε να εκλαμβάνεται σαν ανελευθερία. Οι αχρησιμοποίητες ελευθερίες πρέπει να καθίστανται χρησιμοποιήσιμες· ωστόσο, δεν είναι ταυτόσημες με τις συνθήκες που καθορίζουν τη χρησιμότητά τους. Έτσι, σύμφωνα με την παραπάνω συλλογιστική, ο Berlin καταλήγει στο ουσιαστικό για την ελευθερία συμπέρασμα, ότι ο πατερναλισμός μπορεί μεν να παράσχει τις συνθήκες της ελευθερίας, αλλά στερεί εν τούτοις την ίδια την ελευθερία.⁶²

Από το παραπάνω συμπέρασμα, και εν μέρει σε αντίθεση με τις βασικές απόψεις του Berlin σχετικά με τη διάκριση των συνθηκών της δυνατότητας για ελευθερία (φορμαλιστική/ αρνητική ελευθερία, ως ατομικά και ανθρώπινα δικαιώματα) από την ίδια την πραγμάτωση της ελευθερίας (μη φορμαλιστική/ θετική ελευθερία, ως πράξη), μπορούμε να εξάγουμε μια κεντρική παράμετρο, μια πρώτη

⁶⁰ Η αδράνεια που μπορεί να εκφράζει μια «υπαρξιστική ελευθερία» και να ενέχει σημαντικούς κινδύνους για το μέλλον της πολιτικής και ατομικής ελευθερίας, εξετάζεται στο τέλος του παρόντος κεφαλαίου.

⁶¹ Berlin, ό.π., σ. 58.

⁶² Ο.π., σ. 76-77.

παρατήρηση σχετικά με το τι συνιστά ελευθερία, και τη διάκριση της στην αρνητική και τη θετική εκδοχή της. Αυτή η παράμετρος δεν είναι άλλη από την κεντρική σημασία της ερμηνείας της (θετικής) ελευθερίας ως πράξης, ως πραγμάτωσης της «δυναμικότητας» της ελευθερίας, ως μετουσίωσης («εξωτερίκευσης») της επιθυμίας (μέσω της θέλησης) του υποκειμένου σε δράση/ πράξη.

Ενώ λοιπόν ο Berlin αντιλαμβάνεται την ελευθερία περισσότερο ως δυνατότητα δράσης παρά ως δράση καθ' εαυτή, η Hannah Arendt υποστηρίζει ότι η ελευθερία διαρκεί όσο η ελεύθερη πράξη. Φυσικά και η Arendt διαχωρίζει την ελευθερία της πράξης από τη δυνατότητα του ανθρώπου για ελευθερία, όπως και ο Berlin τη διαχωρίζει από τις συνθήκες άσκησής της· ωστόσο, η Arendt δίνει μεγαλύτερη βαρύτητα στην ελευθερία της ίδιας της «πράξης»⁶³.

Πιο συγκεκριμένα στη συλλογιστική της Arendt, η ελευθερία της πράξης (action) βρίσκεται στο ξεπέρασμα του κινήτρου από τη μια και του επιθυμητού στόχου ως προβλέψιμου αποτελέσματος από την άλλη. Τα κίνητρα και οι σκοποί είναι σημαντικοί παράγοντες σε κάθε πράξη, αλλά είναι οι προσδιοριστικοί παράγοντές της, και η πράξη είναι ελεύθερη στο μέτρο όπου είναι ικανή να τους προσπεράσει⁶⁴. Η ελεύθερη πράξη δε βρίσκεται υπό την επίβλεψη του λογικού/ του πνεύματος ούτε υπό τις επιταγές της θέλησης (αν και οι δύο είναι αναγκαίες για την εκπλήρωση οποιουδήποτε στόχου), αλλά αναδύεται από κάτι τελείως διαφορετικό, που η Arendt το ονομάζει «αρχή» (principle).

Οι αρχές δε λειτουργούν μέσα από τον εαυτό, εσωτερικά, αλλά εξωτερικά και είναι πολύ γενικές για να διαμορφώνουν συγκεκριμένους σκοπούς, αν και κάθε συγκεκριμένος στόχος μπορεί να κριθεί και να αξιολογηθεί υπό το φως της αρχής του μετά το ξεκίνημα της πράξης. Διότι, σε αντίθεση με την κρίση του πνεύματος/ του λογικού που προηγείται της πράξης, και σε αντίθεση με την εντολή της θέλησης που την ξεκινάει, η αρχή που εμπνέει την πράξη γίνεται εμφανής μόνο στην επιτελούμενη πράξη καθ' εαυτή. Σε διάκριση από το στόχο της, η αρχή μιας πράξης μπορεί να επαναλαμβάνεται ατέρμονα, και σε διάκριση από το κίνητρό της, η εγκυρότητα της αρχής είναι παγκόσμια και δεν εξαρτάται από συγκεκριμένα άτομα ή ομάδες. Τέλος, οι εκφάνσεις των αρχών διαρκούν και προβάλλονται μόνο κατά τη διάρκεια της

⁶³ Η έννοια του όρου «πράξη», ως δραστηριότητα/ όψης εκείνου που η Arendt ονομάζει «vita activa», καθώς και η σχέση της με το ζήτημα της (πολιτικής) ελευθερίας και το Πολιτικό, εξετάζεται πιο αναλυτικά στο κεφάλαιο για τη «θετική ελευθερία».

⁶⁴ Hannah Arendt, «What is freedom?», στο *Between Past and Future*, Νέα Υόρκη: Penguin Books, 1961, σ. 151.

πράξης. Έτσι, η ελευθερία, ως «αρχή», διαρκεί όσο η ελεύθερη πράξη όπως συμβαίνει και με τη διάρκεια άλλων αρχών. Οι άνθρωποι είναι ελεύθεροι όσο δρουν, ούτε πριν ούτε μετά τη δράση, διότι το να είσαι ελεύθερος και να δρας είναι το ίδιο. Η ελευθερία της πράξης, άρα η πραγμάτωση της δυνατότητας ελευθερίας, διαχωρίζεται από τη δυνατότητα του ανθρώπου για ελευθερία⁶⁵. Η θετική ελευθερία (για να) διαχωρίζεται από την αρνητική ελευθερία (από).

Μέσα από την παραπάνω διάκριση, της ίδιας της ελευθερίας από τις συνθήκες της ελευθερίας, που κάνει η Arendt, θα μπορούσαμε να εντοπίσουμε και την ειδοποιό διαφορά ανάμεσα στην αρνητική και τη θετική εκδοχή της ελευθερίας, η οποία είναι η πραγμάτωση ή όχι της ίδιας της δυναμικότητας της ύπαρξης της ελευθερίας ως κατάστασης. Έτσι, η αρνητική ελευθερία σχετίζεται με τη δυνατότητα της πράξης, και άρα με τη δυναμική πραγμάτωσή της, ενώ η θετική ελευθερία σχετίζεται με την (ελεύθερη) πράξη, και άρα με την ουσιαστική πραγμάτωσή της. Για την Arendt, η ελευθερία βρίσκεται/ υπάρχει μέσα στην ίδια την πράξη και δεν μπορεί να υπάρξει έξω από αυτή. Αυτό δε σημαίνει ότι για την πολιτική φιλοσοφία της Arendt, η δυνατότητα ελευθερίας δράσης δεν είναι σημαντική αφ' εαυτής, αλλά ότι επικεντρώνει την προσοχή της στο γεγονός της ίδιας της (ελεύθερης) πράξης, και άρα στη θετικότητα της ελευθερίας (θετική ελευθερία), ως ατομικής ενεργούς δράσης/ συμμετοχής και αλληλόδρασης, που προκύπτει μέσα από την καθημερινή συναλλαγή στον κοινωνικοπολιτικό (δημόσιο) χώρο.

β. Οι κίνδυνοι απώλειας ή μερικής μείωσης της αρνητικής (πολιτικής και ατομικής) ελευθερίας - η αρνητική ελευθερία απέναντι στη «θετική» ελευθερία, ως κατοχή/ άσκηση εξουσίας

Το αίτημα για ασφάλεια εις βάρος της ελευθερίας

Στη σημερινή εποχή της διακινδύνευσης (risk society)⁶⁶ και της εντεινόμενης αβεβαιότητας, η ατομικιστική εκδοχή της ιδέας του ορθολογικού ατόμου που καταφεύγει στο «κάστρο του πραγματικού Εγώ», όπως λέει ο Berlin, υιοθετείται κατά

⁶⁵ Ο.π., σ. 152-153.

⁶⁶ Στην πορεία του εκ-μοντερνισμού, λέει ο Ulrich Beck, οι κίνδυνοι που παρουσιάζονταν από τις τεχνολογικές δυνάμεις του ανθρώπου αυξάνονταν σταδιακά, ώστε περάσαμε από το στάδιο της «βιομηχανικής κοινωνίας» σε εκείνο της «κοινωνίας της διακινδύνευσης (risk society)», στο οποίο η λογική της παραγωγής αγαθών αντικαθίσταται σταδιακά από τη λογική της «αποφυγής της αβεβαιότητας». Βλ. Zygmund Bauman, *Postmodern Ethics*, Οξφόρδη: Blackwell, 1993, σ. 199.

κόρον και καθίσταται ολοένα και πιο επίκαιρη. Φαίνεται ότι στην ιεραρχία των αξιών μιας μεγάλης πλειονότητας των ατόμων του δυτικού κόσμου, η αξία της ασφάλειας υπερτερεί της αξίας της ελευθερίας. Σε κάποιο βαθμό, αυτές οι δύο αξίες τείνουν να εξισώνονται με αποτέλεσμα μια σύγχυση των εννοιών, των αξιών, των προτεραιοτήτων, που συντελεί στη δημιουργία συνθηκών για μερική απώλεια των κεκτημένων δικαιωμάτων, δηλαδή στον περιορισμό των ορίων ελεύθερης άσκησής τους. Η εγκατάλειψη και προδοσία της επιθυμίας, θα μπορούσαμε να πούμε, αποτελεί μια μορφή επιδίωξης της ασφάλειας και θα ήταν λάθος να θεωρείται αποκλειστικά σαν ένας τρόπος αναζήτησης της ατομικής ελευθερίας. Φυσικά, η ασφάλεια δεν είναι μια ανάγκη λιγότερο σημαντική από την ανάγκη και την επιθυμία για ελευθερία. Όμως, οι δύο αυτές διαφορετικές «ανάγκες» δε θα πρέπει να συγχέονται, διότι κάτι τέτοιο ενδέχεται να επιφέρει σημαντικές, αρνητικές συνέπειες για την ελευθερία.

Το αίτημα για ατομική ελευθερία φαίνεται να χάνει ολοένα περισσότερο έδαφος απέναντι στο αίτημα για προσωπική ασφάλεια· ασφάλεια απέναντι σε μια υποτιθέμενη (ή όχι) εχθρική ελευθερία του άλλου, στις επιθετικές προθέσεις του, που ίσως αποτελούν προβολή της δικής μας επιθετικότητας πάνω τους. Όταν προκρίνεται το αίτημα της ασφάλειας ως αξιακά «ανώτερο» από εκείνο της πολιτικής ελευθερίας (αρνητικής και θετικής), όταν δηλαδή το «κοινό αίσθημα» ή η «κοινή γνώμη» κάποιας κοινωνίας θεωρεί ότι αυτό που προέχει είναι η προσωπική ασφάλεια των πολιτών της, τότε δημιουργούνται οι συνθήκες για νομιμοποίηση του περιορισμού της αρνητικής πολιτικής ελευθερίας από την κρατική εξουσία.

Παρόμοιοι περιορισμοί καθίστανται ακόμα πιο εφικτοί και δικαιολογήσιμοι στα πλαίσια του σημερινού κλίματος αβεβαιότητας. Το κράτος θα μπορούσε, υπό αυτές τις συνθήκες, για οποιονδήποτε λόγο να δικαιολογήσει και να νομιμοποιήσει τον περιορισμό κάποιων δικαιωμάτων έχοντας ως -ειλικρινές ή όχι- κίνητρο τη δημόσια ασφάλεια. Ωστόσο, ο σημαντικότερος κίνδυνος για την πολιτική και ατομική ελευθερία σε αυτό το πλαίσιο, είναι ο εκ των πολιτών εθελούσιος περιορισμός -είτε τυπικός/ πολιτικός, ως περιορισμός της πολιτικής ελευθερίας μέσω της κατίσχυσης πιθανών νόμων που σκοπεύουν στη διατήρηση της «ασφάλειας», είτε άτυπος/ κοινωνικός, ως (αυτο-) περιορισμός της ατομικής ελευθερίας, που προκύπτει από μια «διαχείριση των πραγμάτων» από τους «ειδικούς» (Lasch), με τη συγκατάθεση του ίδιου του ατόμου- του ελάχιστου ορίου της αρνητικής ελευθερίας για τη διασφάλιση της ασφάλειας, βάσει κάποιων πραγματικών ή όχι αφορμών. Σε αυτή την περίπτωση,

μειώνεται το minimum αρνητικής ελευθερίας του πολίτη, και μάλιστα με τη δική του συγκατάθεση, στη βάση μιας φαντασιακής ή όχι απειλής της ελευθερίας του.

Η «θεραπευτική» ιδεολογία του «νέου πατερναλισμού» (Lasch) -ο οποίος σαν τύπος οργάνωσης και λειτουργίας μιας κοινωνίας που τείνει να κυριαρχεί σε μικρότερο ή μεγαλύτερο βαθμό στις σύγχρονες δυτικές κοινωνίες- σχετίζεται άμεσα με αυτό το ζήτημα της εκούσιας σμίκρυνσης του πεδίου ελεύθερης δράσης (αρνητική ελευθερία) του ατόμου με σκοπό τη διασφάλιση κάποιου συναισθήματος ασφάλειας απέναντι στον «επιθετικό» χαρακτήρα της εξωτερικής πραγματικότητας⁶⁷, η οποία, όπως προαναφέρθηκε, μπορεί να εμφανίζεται περισσότερο εχθρική από ό,τι είναι λόγω των επιθετικών τάσεων του υποκειμένου που προβάλλονται πάνω σε αυτή.

Η «θεραπευτική» ιδεολογία αντανακλάται σε όλες τις πτυχές του κράτους και της κοινωνικής του πολιτικής. Η «ιδεολογία της συμπόνιας» και η επίφαση της «επιτρεπτικότητας» που έχει δημιουργήσει, λειτουργεί συλλαμβάνοντας και αντιμετωπίζοντας τα προβλήματα κοινωνικού ελέγχου με πρότυπο τη «δημόσια υγεία», και μετατρέποντας όλες τις υπόλοιπες «θεραπευτικές» υπηρεσίες μαζικής κηδεμονίας σε παράγοντες ηθικής διαπαιδαγώγησης και ψυχικής βοήθειας, σύμφωνα με τον Lasch. Η επίφαση της επιτρεπτικότητας έχει συντελέσει στη δημιουργία ενός άκαμπτου συστήματος ελέγχων, το οποίο καθίσταται ακόμα πιο αποτελεσματικό αποφεύγοντας τις άμεσες αντιπαρατάξεις-συγκρούσεις ανάμεσα σε εξουσία και λαό⁶⁸. Με αυτό τον τρόπο, έχει δημιουργηθεί και έχει κατοχυρωθεί μέσα από τη γραφειοκρατοποίηση μια έμμεση υπερεξουσία του κράτους που συνίσταται στην διεύρυνση των επιτηρητικών λειτουργιών του, με πρότυπο τις υπηρεσίες πρόνοιας, και μέσω των επιτηρητικών λειτουργιών του, «αποικιοκρατεί» τον ιδιωτικό βίοκοσμο των ατόμων και ελέγχει πολλαπλώς τη ζωή τους, παραβιάζοντας έτσι τόσο την ιδιωτικότητα όσο και την ατομικότητά τους και μάλιστα στο όνομα των ατομικών και των ανθρώπινων δικαιωμάτων⁶⁹.

⁶⁷ Οι «πολεμικές» συνθήκες που επικρατούν στην κοινωνία και κατ' επέκταση ο πραγματικός κόσμος διαθλάται στις οικογενειακές και προσωπικές εμπειρίες. Έτσι, για τον Lasch, οι διανθρώπινες σχέσεις έχουν αποκτήσει εκείνα τα χαρακτηριστικά που προσιδιάζουν στη «φυσική κατάσταση» που περιγράφει ο Hobbes, δηλαδή, «βρίσκονται σε ακριβή αντιστοιχία μ' αυτό που γνωρίζουμε στην πραγματικότητα για τις διακρατικές σχέσεις, για τις οποίες λέγεται ότι βρίσκονται πάντοτε στη φυσική κατάσταση». Βλ. Louis Dumont, *Δοκίμια για τον ατομικισμό...*, ό.π., σ. 110.

⁶⁸ Christopher Lasch, *Η κουλτούρα του ναρκισσισμού. Η αμερικανική ζωή σε μια εποχή μειούμενων προσδοκιών*, μετφ. Β. Τομανάς, Σκόπελος: Νησίδες, [2002], σ. 178.

⁶⁹ Νίκος Δεμερτζής, *Πολιτική επικοινωνία. Διακινδύνευση, δημοσιότητα, διαδίκτυο*, Αθήνα: Παπαζήσης, 2002, σ. 202.

Η εκούσια ανταλλαγή των νομικών δικαιωμάτων από την πλευρά των πολιτών με την προστατευτική κηδεμονία του κράτους, και των προνοιακών υπηρεσιών, συνιστά έμμεση, αλλά ουσιαστική, διόγκωση της «θετικής ελευθερίας», ως κυριαρχικής εξουσίας του κράτους και μείωση της αρνητικής, δηλαδή του δικαιώματος των πολιτών να δρουν ανεμπόδιστα εντός ενός οριοθετημένου πεδίου, υπό ένα ηθικοθεραπευτικό πρόσχημα. Ουσιαστικά, μέσω αυτής της διαδικασίας οι πολίτες υποπίπτουν στο πραγματικά ολέθριο σφάλμα για το οποίο είχε προειδοποιήσει ο John Stuart Mill, να επιτρέπουν, δηλαδή, στους άλλους, στο κράτος και στις κάθε είδους «θεραπευτικές» υπηρεσίες στην προκειμένη περίπτωση, να του επιβάλουν αυτό, που εκείνοι κρίνουν ότι είναι το καλό του. Αυτή η διαδικασία ανταλλαγής των δικαιωμάτων για μια προστατευτική «κηδεμονία» καθίσταται ακόμα πιο ανησυχητική για τη διαφύλαξη της ατομικότητας και της αρνητικής ελευθερίας, όταν υπερισχύει η πεποίθηση ότι εφόσον η παραχώρηση των δικαιωμάτων γίνεται εκούσια και με βάση το προσωπικό συμφέρον του καθενός, ο πολίτης διατηρεί την ελευθερία του και δεν υπόκειται σε κανένα καταναγκασμό.⁷⁰

Η εγκατάλειψη και προδοσία της επιθυμίας λοιπόν, ενώ μπορεί να μοιάζει με αναζήτηση για προσωπική ελευθερία, αποτελεί ουσιαστικά ανάγκη για ασφάλεια και ενέχει σημαντικές προεκτάσεις διακινδύνευσης της ουσιαστικής πολιτικής ελευθερίας και υπό τις δύο μορφές της.⁷¹ Η «νομιμοποίηση» αυτής της «θεραπευτικής» ιδεολογίας εκφράζει τη σημασία και το «προβάδισμα» που κατέχει στη σύγχρονη «αξιακή κλίμακα» η ασφάλεια εις βάρος της ελευθερίας, και σχετίζεται ουσιαστικά με το ζήτημα της «διαχείρισης των πραγμάτων».

Η «διαχείριση των πραγμάτων» και των ατόμων μέσω του Λόγου της γνώσης

Φυσικά το ζήτημα της ελευθερίας σχετίζεται άμεσα με τους διαφορετικούς προσωπικούς και ποικίλους σκοπούς και την ιεραρχία των αξιών των ατόμων. Αν οι σκοποί ήταν ίδιοι για όλους σε μια κοινωνία τότε δε θα υπήρχαν συγκρούσεις συμφερόντων και θα απέμενε μόνο η «διαχείριση των πραγμάτων» (Engels). Εδώ τίθεται το ζήτημα της διαχείρισης των πραγμάτων μέσω της κυριαρχίας του Λόγου,

⁷⁰ Berlin, ό.π., σ. 275.

⁷¹ Η ανάγκη της ασφάλειας δεν εκφράζεται αποκλειστικά ως εγκατάλειψη της επιθυμίας. Ασφάλεια αναζητούν και όσοι υπερασπίζονται συντεχνιακά τα «κεκτημένα». Επίσης, στη νεωτερική κοινωνία, υπάρχει πάντα ένα ρίσκο ανασφάλειας, και στο χώρο της οικονομίας. Αυτό το ρίσκο δεν μπορεί να εξαλειφθεί ολικά, γιατί τότε θα είχαμε να κάνουμε με κρατισμό και «υπαρκτό σοσιαλισμό».

της εργαλειακής ορθολογικότητας, στη νεωτερική κοινωνία, όπου οι σκοποί δεν είναι- και ίσως δε θα ήταν θεμιτό να είναι- οι ίδιοι για όλους, και γίνεται μια προσπάθεια διερεύνησης του συσχετισμού αυτού του ζητήματος με την αρνητική ελευθερία μέσα στο πλαίσιο της ύστερης νεωτερικότητας.

Παρά την ύπαρξη αντικρουόμενων συμφερόντων, σκοπών και αξιών, υπερισχύει σήμερα η άποψη της «διαχείρισης των πραγμάτων» (αλλά και των ατόμων) μέσω μιας έντονης πίστης και μονομερούς εμπιστοσύνης στις ορθολογικές ιδιότητες της κυριαρχίας του Λόγου και της γνώσης, του Λόγου της γνώσης, γεγονός που εντείνεται με την ολοένα και μεγαλύτερη πρόοδο των τεχνολογικών επιτευγμάτων που τίθενται στην υπηρεσία του ανθρώπου. Γνώση εδώ σημαίνει τόσο τη γνώση της φύσης όσο και τη γνώση του λόγου (των ανθρώπινων πραγμάτων). Οι δύο αυτοί τύποι γνώσεων δρουν από τη μια χειραφετικά, ενώ από την άλλη αναπαράγουν το Λόγο του Κυρίου, αλλά όχι άμεσα⁷². Η πίστη στον Λόγο της γνώσης, στον απόλυτο θρίαμβο του Λόγου, καταδεικνύει την πεποίθηση του σύγχρονου υποκειμένου πως όλα τα πολιτικά και ηθικά προβλήματα μπορούν να αντιμετωπιστούν σαν απλά τεχνικά προβλήματα. Για τον Lacan, ο Λόγος της γνώσης είναι ο σύγχρονος φетиχισμός της τεχνικής και της επιστήμης, από την οποία οι άνθρωποι, προσκολλημένοι ναρκισσιστικά στο εφήμερο και έχοντας απωθήσει την πνευματικότητα και την κριτική, αναστοχαστική ενασχόληση με το παρελθόν τους, περιμένουν ματαιώς τη «λύτρωση» ψάχνοντας για «αυθεντικότητα» μέσα στην εμμένεια του κόσμου⁷³. Σύμφωνα με τον Zygmund Bauman, ο προορισμός της (σύγχρονης) προόδου δεν είναι η πιθανή χρηστικότητα μιας «κατασκευής», αλλά η ίδια η «ικανότητα για κατασκευή» (pouvoir faire) ως σκοπός (αυτο-σκοπός), ως ο «καθαρός» σκοπός που δε λειτουργεί ως μέσο για την επίτευξη κάποιου άλλου σκοπού πέρα από τον εαυτό του, και δε χρειάζεται να δικαιολογεί την «ύπαρξή» του ως μέσο για κάτι άλλο, για κάποιον άλλο σκοπό.⁷⁴ *«Η προσκόλληση στην τεχνολογία («technological fix») είναι, τελικά, η «διακήρυξη» της ανεξαρτησίας των μέσων από τους σκοπούς, η «ανακοίνωση» της κυριάρχησής των μέσων επί των σκοπών»⁷⁵.*

Η απώθηση της πνευματικότητας και της κριτικής, αναστοχαστικής ενασχόλησης του υποκειμένου με το παρελθόν -ως αποτέλεσμα της προσκόλλησης

⁷² Θάνος Λίποβατς, «Μύθος, Λόγος: νεωτερικότητα και μηδενισμός», στο *Ψυχανάλυση - φιλοσοφία - πολιτική κουλτούρα, διαπλεκόμενα κείμενα...*, ό.π., σ. 109.

⁷³ Λίποβατς, «Αρχαίος γνωστικισμός, νεωτερικός υπαρξισμός», στο *Δοκίμιο για τη Γνώση και τον γνωστικισμό...*, ό.π., σ. 96-98.

⁷⁴ Bauman, ό.π., σ. 188.

⁷⁵ Ο.π.

του ατόμου σε έναν φετιχισμό της γνώσης/ στο Λόγο της γνώσης, που οδηγεί σε μια ναρκισσιστική ενασχόληση με το παρόν, η οποία και εκφράζει την ολοένα αυξανόμενη τάση του νεωτερικού υποκειμένου για απώθηση της έλλειψής του- συμβάλλει, εν μέρει, από ψυχαναλυτικής άποψης στην ανελευθερία του, αφού το αντίθετο, δηλαδή η κριτική ενασχόληση με το παρελθόν/ «ιστορία» του υποκειμένου, προσφέρει τη δυνατότητα ελευθερίας.

«Η ενασχόληση με το παρελθόν, είτε συλλογικά είτε ατομικά, έχει νόημα όταν συμβάλλει στην απόκτηση της ελευθερίας για ερχόμενες, μελλοντικές πράξεις⁷⁶», και επίσης, αυτή «η συμβολική επεξεργασία του παρελθόντος (που προϋποθέτει τον Ψυχαναλυτικό Λόγο), το «ξεπέρασμά» του, δεν αποτελεί μια απλή «επανάληψη» αυτού, που στο Πραγματικό χάθηκε για πάντα, αλλά την εκ των υστέρων αλλαγή, το δόσιμο νοήματος διαμέσου της επανάληψης⁷⁷». Αυτή η ενασχόληση με την «ιστορία» του υποκειμένου (ή μιας ομάδας), που είναι η σειρά των επιτυχών η ανεπιτυχών προσπαθειών να διαπιστώσει την «αλήθεια του» (Αλήθεια) -Αλήθεια σημαίνει το ξεπέραςμα της Λήθης, την εντόπιση της έλλειψης ταύτισης του υποκειμένου με τον εαυτό του, με το ιδεώδες του, με την κοινωνία, την εντόπιση αυτού που κάνει κάθε ταυτότητα ατελή, του Μη-ταυτού-⁷⁸ συμβάλλει στην απόκτηση ελευθερίας για μελλοντικές μετουσιώσεις της επιθυμίας σε πράξη. Τόσο σε συλλογικό επίπεδο όσο και σε ατομικό η ιστορική μνήμη παίζει ένα σημαντικό ρόλο. Για τον Lacan, «η αλήθεια αφορά τη συμβολική κατασκευή, η οποία αναδιοργανώνει τα πραγματικά ίχνη του παρελθόντος με τέτοιο τρόπο, ώστε το υποκείμενο να μπορεί να έχει (ατομικά και συλλογικά) ένα μέλλον, που δε θα είναι η απλή, καταναγκαστική επανάληψη του παρελθόντος⁷⁹». Σύμφωνα με τον Λίποβατς, η ιστορικότητα σημαίνει πάντα την υποχρέωση της υπέρβασης της επαναληπτικότητας, και σε συλλογικό επίπεδο, αυτό το αίτημα που είναι ηθικής φύσης, στοχεύει στο ξεπέραςμα του παραδοσιακού και της φαταλιστικής επαναληπτικότητας που συνεπάγεται.⁸⁰

Έτσι, αυτές οι πράξεις που προέρχονται από- και προϋποθέτουν μια- προσωπική πνευματική διεργασία εύρεσης της αλήθειας, όπως η έννοια αυτή περιγράφηκε παραπάνω, και άρα απόκτησης (δυνατότητας) ελευθερίας, η οποία

⁷⁶ Λίποβατς, *Η ψυχοπαθολογία του Πολιτικού...*, ό.π., σ. 126.

⁷⁷ Λίποβατς, «Οι τέσσερις Λόγοι», στο *Ζητήματα πολιτικής ψυχολογίας...*, ό.π., σ. 59.

⁷⁸ Λίποβατς, *Η ψυχοπαθολογία του Πολιτικού...*, ό.π., σ. 125-126.

⁷⁹ Λίποβατς, «Το ηθικό και το πολιτικό από τη σκοπιά της ψυχανάλυσης», στο *Ψυχανάλυση - φιλοσοφία - πολιτική κουλτούρα, διαπλεκόμενα κείμενα...*, ό.π., σ. 140.

⁸⁰ Λίποβατς, «Πολιτική ψυχολογία και ετερότητα», στο *Ψυχανάλυση - φιλοσοφία - πολιτική κουλτούρα, διαπλεκόμενα κείμενα...*, ό.π., σ. 102.

καταρχήν εξασφαλίζεται στο υποκείμενο από την εύρεση της αλήθειας της επιθυμίας του, αποτελούν εξωτερίκευση (μετουσίωση) της αποκτημένης ελευθερίας (ως αλήθεια της επιθυμίας) και μπορούν να οδηγήσουν στη συνέχεια σε νέες πράξεις (σύμφωνα με τον ορισμό που δίνει στην Πράξη η Hannah Arendt, ο οποίος εξετάζεται αναλυτικά στο κεφάλαιο για τη θετική ελευθερία), δηλαδή σε νέες εκδηλώσεις ελευθερίας. Όμως, σύμφωνα με τον Λίποβατς: «η γνώση της αλήθειας σημαίνει ότι λαμβάνεται υπόψη η πραγματική ιστορία του υποκειμένου (που δε σημαίνει καμιά οντολογική αλήθεια, ούτε υπαρξιστική)⁸¹», και επομένως, αυτή η κριτική ενασχόληση του υποκειμένου με την προσωπική ιστορία του δε συνεπάγεται μια «υπαρξιστική»/ «ναρκισσιστική» ελευθερία ή τάση, αλλά αποτελεί την πνευματική, αναστοχαστική «διεργασία» της υπαρξιακής/ εσωτερικής ελευθερίας.

Θα μπορούσαμε να χρησιμοποιήσουμε τις πολιτικές εκδοχές της ελευθερίας (δηλαδή την εξωτερική έκφραση της ελευθερίας) για να χαρακτηρίσουμε και να περιγράψουμε με όρους «εξωτερικής πραγματικότητας», αυτή την ελευθερία του υποκειμένου (δηλαδή την εσωτερική έκφραση της ελευθερίας), που προκύπτει από την πνευματική και κριτική ενασχόληση με την προσωπική ιστορία του και που προϋποθέτει την πνευματικότητα της εσωτερικής/ υπαρξιακής ελευθερίας, της «εσωτερικής πραγματικότητάς» του. Έτσι, η (εσωτερική) αυτή ελευθερία γίνεται κατανοητή (με πολιτικούς όρους) ως μια μορφή «εσωτερικευμένης» αρνητικής «ελευθερίας από» (άρα της αρνητικής πλευράς της «αρνητικής ελευθερίας», σύμφωνα με τη διάκριση του Bobbio⁸²) τη Λήθη -που προσφέρεται μέσα από την εύρεση της προσωπικής αλήθειας του καθενός της επιθυμίας του-, η οποία παρέχει τη δυνατότητα τόσο για μια «ελευθερία για να» (άρα της θετικής πλευράς της «αρνητικής ελευθερίας») όσο και για θετική ελευθερία νοούμενη διττά, και ως πράξη αλλά και ως αυτοπροσδιορισμός της θέλησης.

Η σύγχρονη «κουλτούρα του ναρκισσισμού», την οποία ανέλυσε διεξοδικά ο Christopher Lasch, συνθέτει τον μηδενισμό της ύστερης νεωτερικότητας⁸³, τον οποίο ανέλυσε εις βάθος ο Heidegger και άλλοι, και συντελεί στη διαμόρφωση πρόσφορου εδάφους για την κυριαρχία του Λόγου της γνώσης. Έτσι, παρατηρείται σήμερα το

⁸¹ Λίποβατς, «Οι τέσσερις Λόγοι», στο *Ζητήματα πολιτικής ψυχολογίας...*, ό.π., σ. 58-59.

⁸² Σύμφωνα με τον Bobbio, η αρνητική ελευθερία έχει μια αρνητική και μια θετική πλευρά. Η αρνητική πλευρά της αρνητικής ελευθερίας συνίσταται σε «ελευθερία από», ενώ η θετική πλευρά της αρνητικής ελευθερίας συνίσταται σε «ελευθερία για να». Η διάκριση αυτή εξετάζεται πιο αναλυτικά στο επόμενο κεφάλαιο.

⁸³ Λίποβατς, «Αρχαίος γνωστικισμός, νεωτερικός υπαρξισμός», στο *Δοκίμιο για τη Γνώση και τον γνωστικισμό...*, ό.π., σ. 96-98.

παράδοξο φαινόμενο της ταυτόχρονης συνύπαρξης μιας απόλυτης ορθολογικότητας, που εκφράζεται μέσω της ραγδαίας προόδου της τεχνολογίας και της πίστης σε αυτήν, και μιας έντονης ανορθολογικότητας, όπως εκφράζεται από την ολοένα αυξανόμενη εξάπλωση και διάδοση του γνωστικιστικού «κινήματος» του New Age, και άλλων δοξασιών. Μάλιστα, σήμερα περισσότερο έντονα από ποτέ, διακρίνεται αυτή πίστη στην (υποτιθέμενη) ικανότητα για (απόλυτο) έλεγχο και τη «χειραφετική» λειτουργία ενός κυριαρχικού Λόγου της γνώσης.

Η άποψη ότι οι αντικρουόμενοι σκοποί των μελών μιας κοινωνίας μπορούν να εναρμονιστούν και να εξισορροπηθούν με μια «διαχείριση» μέσω ενός κυριαρχικού Λόγου, όπου το υποκείμενο παύει να υπάρχει ως τέτοιο, οδηγεί τους τεχνοκράτες οπαδούς της σε μια κυριαρχική «θετική» ελευθερία που έρχεται σε αντίθεση με- και μπορεί να προσβάλλει την έννοια της «αρνητικής» εκδοχής της. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι η θετική ελευθερία, δηλαδή η ελευθερία «για να», προϋποθέτει το «πέρασμα» από το Λόγο του Κυρίου με την έννοια της ατομικής αυτοκυριαρχίας, ως το πρώτο βήμα για ξεπέρασμα της μάζας⁸⁴. Η κυριαρχία του Λόγου οδηγεί συχνά στον Λόγο του Κυρίου και η θετική ελευθερία ενώ προϋποθέτει το «πέρασμα» από τον Λόγο του Κυρίου ώστε, προσπερνώντας τη μάζα και τους περιορισμούς δράσης/πράξης που αυτή συνεπάγεται, να μπορέσει να πραγματοποιεί σε ενεργητική και θετική πράξη, πολύ συχνά παραμένει προσκολλημένη σε αυτόν. Αντίθετα, η μάζα, είτε ως πραγματικός σχηματισμός, δηλαδή η δημιουργία μάζας με διεκδικητικούς στόχους σε μια συγκεκριμένη χρονική περίοδο, είτε ως μια δυνητική συγκέντρωση ατόμων με κάποια κοινά χαρακτηριστικά, όπως η δυνητικά διαμορφωμένη μάζα του «τηλεοπτικού κοινού», απολαμβάνει μια αρνητική ελευθερία.

Σύμφωνα με τον Λίποβατς: «η γραφειοκρατική και καπιταλιστική κοινωνία έχει μια διαλεκτική σχέση με την υστερία της μάζας: παράγει τη δυσφορία των ατόμων και την τάση για απομόνωση, έτσι ώστε αυτά πάντα έχουν νοσταλγία για μια «κοινότητα» και έναν αρχηγό⁸⁵». Αυτή η φαντασίωση της «νοσταλγίας» για μια «κοινοτική αρμονικότητα», που προκύπτει και «αναδύεται» από ένα κοινωνικοπολιτικό περιβάλλον έντονης γραφειοκρατικοποίησης (και όχι μόνο), όπως ισχύει σε κάποιο βαθμό σε όλες τις σύγχρονες κοινωνίες, εκφράζεται έμπρακτα τόσο συλλογικά, με την εμφάνιση και το σχηματισμό μαζών και την επακόλουθη υποταγή

⁸⁴ Λίποβατς, «Το υποκείμενο του ασυνειδήτου», στο *Ψυχανάλυση - φιλοσοφία - πολιτική κουλτούρα, διαπλεκόμενα κείμενα...*, ό.π., σ. 55.

⁸⁵ Λίποβατς, *Η ψυχοπαθολογία του Πολιτικού...*, ό.π., σ. 90.

τους σε έναν Αρχηγό (πρόσωπο, θεσμό, κόμμα, κτλ.), όσο και ατομικά, ως προσωπική εμπιστοσύνη (που όμως συνιστά «υποταγή») σε έναν κυριαρχικό Λόγο (π.χ. στον κυριαρχικό Λόγο της γνώσης, στον κυριαρχικό Λόγο της «θεραπευτικής ιδεολογίας»). Σε αυτό το σημείο, μπορεί να υποστηριχτεί, ότι το ξεπέραςμα (ή ο μετριασμός) αυτών των αρνητικών, για την (πολιτική και ατομική) ελευθερία, αποτελεσμάτων, που προκύπτουν από την εδραίωση και τη λειτουργία των γραφειοκρατικών μηχανισμών, μπορεί να καταστεί πιθανό με *«το χωρισμό των διαφόρων «κέντρων εξουσίας», ο οποίος μπορεί να αποτελέσει μια αναγκαία προϋπόθεση της Ελευθερίας των ατόμων και της Δημοκρατίας»⁸⁶*.

Θα μπορούσαμε να εξάγουμε το συμπέρασμα ότι η «θετική» ελευθερία ως εξουσία άμεσης ή έμμεσης επίδρασης πάνω στα κοινωνικοπολιτικά πράγματα και τον άλλο, ανήκει στους λίγους, ενώ η αρνητική ελευθερία ως ένα πεδίο με σαφή -ή όχι και τόσο σαφή- όρια, ανήκει στους πολλούς. Βέβαια, το θεμελιώδες ζήτημα όσον αφορά στην ελευθερία (θετική και αρνητική), φαίνεται να είναι ο τρόπος και η ποιότητα διαχείρισής της, τόσο ως προς τα μέσα όσο και ως προς τους σκοπούς· ώστε να μην υφίσταται μια μόνιμη καθήλωση είτε σε ενεργητική διαχείριση είτε σε παθητική διαχείριση της ελευθερίας, αλλά να καθίσταται δυνατή μια συνεχής εναλλαγή των ρόλων και των σχέσεων δυνατότητας παρέμβασης και εξουσίας στο κοινωνικοπολιτικό γίνεσθαι.

Η «θετική» ελευθερία που σχετίζεται με το Λόγο του Κυρίου μέσω της συγκέντρωσης και της διαχείρισης της κυριαρχίας του Λόγου και του Λόγου της γνώσης, δηλαδή της τεχνοκρατικής και τεχνολογικής γνώσης, βρίσκεται υπό την κατοχή εκείνων που «ανυψώνονται» πάνω από τη μάζα και συχνά της επιβάλλονται ποικιλοτρόπως. Σε αυτό το εξουσιαστικό πλαίσιο, η θετική ελευθερία είναι εκείνη που καθορίζει σήμερα τα όρια του πεδίου της αρνητικής ελευθερίας της μάζας, ενώ τα άτομα που συγκροτούν αυτή τη μάζα, φαίνεται να βρίσκονται «αγκιστρωμένα» σε έναν μηδενιστικό υπαρξισμό.

Από την υπαρξιακή στην υπαρξιστική ελευθερία - η διακινδύνευση της αρνητικής ελευθερίας του υποκειμένου (από τον εαυτό του)

Το σύγχρονο υποκείμενο φαίνεται να απολαμβάνει, μέσα στα όρια της αρνητικής ελευθερίας του, ένα είδος «υπαρξιστικής» ελευθερίας, που θα μπορούσαμε

⁸⁶ Ο.π., σ. 91.

να πούμε ότι αποτελεί έκπτωση της «υπαρξιακής» ελευθερίας, υπό την έννοια ότι έχει έναν περισσότερο «ενεργητικό» και εφήμερο χαρακτήρα σε αντίθεση με την τελευταία, αλλά και διότι η πνευματικότητα, ως αναστοχασμός (μια μορφή της *vita contemplativa*), που βρίσκει πρόσφορο έδαφος στην εσωτερική-υπαρξιακή ελευθερία, έχει απωθηθεί. Το εγώ τοποθετεί τον ίδιο τον εαυτό του στο κέντρο της καθημερινότητάς του και αν αυτό κάνει δυνατή την «απελευθέρωση» από προνεωτερικές συλλογικές ταυτίσεις, ωστόσο συνεπάγεται και έναν υψηλό εγωκεντρισμό, ο οποίος αντιπροσωπεύει μια νέα παραλλαγή του νεωτερικού αχαλίνωτου ατομικισμού και υποκειμενισμού⁸⁷.

Η υιοθέτηση, από την πλευρά του πολίτη, μια παθητικής στάσης αδράνειας, μέσα στην ήδη κατοχυρωμένη (αρνητική) ελευθερία του, αποτελεί ένα πραγματικά επίκαιρο ζήτημα που προκύπτει σε όλες τις δυτικές, καθαρά ατομικιστικές, σύγχρονες κοινωνίες. Είναι το ζήτημα της προσωπικής διαχείρισης της ελευθερίας του καθενός από τον ίδιο. Σε αυτά τα πλαίσια, η (αρνητική) ελευθερία, η δυνατότητα της ελευθερίας, είναι δεδομένη και εκφράζεται με τη μορφή κατοχυρομένων (τυπικών ή άτυπων) ατομικών και πολιτικών δικαιωμάτων. Όμως, ο τρόπος διαχείρισης αυτής της ελευθερίας από τον καθένα (και πόσο μάλλον η μη διαχείρισή της, μη ουσιαστική «εκμετάλλευσή»/ χρησιμοποίησή της από τον καθένα σε προσωπικό επίπεδο) αποτελεί εκείνο το στοιχείο που μπορεί να επηρεάσει τη μελλοντική μορφή και τη δυνατότητα αυτής της ελευθερίας. Η αδράνεια ως μη διαχείριση, άρα ως «αφοπλισμός», τόσο της αρνητικής όσο και της θετικής ελευθερίας, ενδέχεται να οδηγήσει το σύγχρονο υποκείμενο σε έναν μηδενιστικό υπαρξισμό, ένα είδος «υπαρξιστικής» ελευθερίας, η οποία «παρακάμπτει» την εσωτερική ελευθερία και την πνευματική δραστηριότητα (πνευματικότητα) που λαμβάνει χώρα σε αυτή.

Το «υπαρξιακό άγχος» που δημιουργείται μέσα από έναν υπαρξιστικό τρόπο ζωής και χαρακτηρίζει την υπαρξιστική ελευθερία ενέχει τη «μνησικακία» (*ressentiment*) και εν τέλει, συμβάλλει σε έναν πολιτικό αρνητισμό, ο οποίος αποτελεί έκφραση μνησικακίας στο δημόσιο χώρο. Η αδράνεια που προκύπτει από τη μη χρήση της (αρνητικής και θετικής) ελευθερίας από το υποκείμενο, εκφράζει μια υποκειμενική αίσθηση αδυναμίας (*powerlessness*), μια «εσωτερικευμένη» αδυναμία

⁸⁷ Θάνος Λίποβατς, «Το επιθυμείν του υποκειμένου, το πολιτικό πράττειν, το επέκεινα του Είναι», στο: Συλλογικό, *Το υποκείμενο στην ύστερη νεωτερικότητα*, επιμ. Θ. Λίποβατς, - Β. Ρωμανός, Αθήνα: Νήσος, 2002, σ. 144.

και απωθημένη τάση για εκδίκηση.⁸⁸ Οι συνθήκες «καλλιέργειας» (όπως περιγράφονται από τους Θ. Λίποβατς και Ν. Δεμερτζή στο «Φθόνος και μνησικακία») αλλά και η ίδια η ύπαρξη της μνησικακίας εκφράζει την- και οδηγεί σε- παθητικότητα και απόλυτη αποδοχή της εξουσίας, την οποία ο μνησικάκος «αντιστρατεύεται», και σε μια «μοιρολατρική», «αναπόφευκτη» υπακοή και ταύτιση του με τον «εξουσιαστή», η οποία εκφράζεται ως ο αντίποδας του «εξουσιαστή» (η άλλη όψη του ίδιου νομίσματος). Όμως η αυτο-αντίληψη του μνησικάκου ως αντιτιθέμενου στον «εξουσιαστή» (και ειδικά όταν εκείνος δεν ασκεί ουσιαστική κριτική προτείνοντας κάποιους θετικούς στόχους, δηλαδή όταν δεν ασκεί την ελευθερία του, θετική και αρνητική), συντηρεί και αναπαράγει αυτή την εξουσία, μέσω της διαδικασίας ενός εξ αντιδράσεως σχηματισμού, της μνησικάκης «μεταξίωσης»⁸⁹, αντί, ασκώντας την ελευθερία του, να επιχειρήσει μια δημιουργική «παρεμβολή»/ συμμετοχή στον κοινωνικοπολιτικό χώρο. Επομένως, από τη μη διαχείριση/ προσωπική «εκμετάλλευση» της ελευθερίας του καθενός από τον ίδιο, η ίδια η ελευθερία (οι ελευθερίες) ενδέχεται να κινδυνεύει, αφού η διαχείρισή της αφήνεται παθητικά στα χέρια των κυρίαρχων του Λόγου της γνώσης, των «ειδικών», όπως εξετάζουμε παρακάτω. Αυτή η ναρκισσιστική «υπαρξιστική» ελευθερία που αναδύεται από τη μη χρησιμοποίηση της αρνητικής, αλλά και της θετικής ελευθερίας, αποτελεί αίτιο και αιτιατό για την εδραίωση εκείνου του κοινωνικοπολιτικού εξουσιαστικού σχήματος που εξέτασε ο Christopher Lasch (αν και όχι με τους ίδιους ακριβώς όρους), το «νέο πατερναλισμό».

Ο «ενεργητικός» και μονοδιάστατος χαρακτήρας της υπαρξιστικής ελευθερίας έγκειται στην ναρκισσιστική προσκόλληση στον εαυτό μέσω της συνεχούς ενασχόλησης με μια διαδικασία διαρκώς επαναλαμβανόμενης αναδιαμόρφωσής του, αλλά και στην αναζήτηση της απόλαυσης μέσα από ακραίες εμπειρίες, άρα μιας πιο

⁸⁸ Νίκος Δεμερτζής, Θάνος Λίποβατς, «Περί μνησικακίας (ressentiment)», στο *Φθόνος και μνησικακία. Τα πάθη της ψυχής και η κλειστή κοινωνία*, Αθήνα: Πόλις, 2006, σ. 96, 98.

⁸⁹ Η έννοια της μνησικάκης «μεταξίωσης» εκφράζει τη δημιουργία ενός νέου, θετικού κανονιστικού πλαισίου αναφοράς, ως ένα αξιακό σύστημα αντίθετο απέναντι σε εκείνο, προς το οποίο κατευθύνεται η μνησικακία. Άρα, είναι ένα είδος απάρνησης του αντικειμένου της επιθυμίας (και στη συγκεκριμένη περίπτωση, της εξουσίας). Βλ. Δεμερτζής, Λίποβατς, «Περί μνησικακίας (ressentiment)», στο *Φθόνος και μνησικακία. Τα πάθη της ψυχής και η κλειστή κοινωνία...*, ό.π., σ. 105. Επίσης, «Αυτό που εννοεί ο Scheler με τη μνησικάκη «μεταξίωση» (transvaluation) είναι μια κατά κυριολεξία υποκατάσταση: οι παλιές αξίες να μένουν στο παρασκήνιο του ψυχισμού, σε ένα θολό τοπίο της ψυχής, έτσι ώστε ο μνησικάκος άνθρωπος να μην τις βλέπει καθώς κινείται σε ένα άλλο επίπεδο αξιών, τις οποίες έχει αναγάγει σε θετικό κανονιστικό πλαίσιο αναφοράς. Για τον Scheler, ο μνησικάκος άνθρωπος είναι ειλικρινής μεν, αλλά αξιακώς μεταλλαγμένος». Βλ. Νίκος Δεμερτζής, «Λαϊκισμός και μνησικακία. Μια συμβολή της (πολιτικής) κοινωνιολογίας των συγκινήσεων», *Επιστήμη και κοινωνία* 12, Αθήνα: Σάκκουλας, Άνοιξη 2004, σ. 84.

«ενεργητικής» προσωπικής στάσης. Ακόμα και οι σύγχρονες υποσχέσεις για απόλαυση, όπως κυρίως προβάλλονται από τον Λόγο των ΜΜΕ, προκρίνουν έναν πιο ενεργητικό τρόπο συμμετοχής του υποκειμένου για την ικανοποίησή τους, σε αντίθεση με την παθητικότητα που χαρακτήριζε την κατανάλωση σε προηγούμενες δεκαετίες. Το σύγχρονο «ναρκισσιστικό υποκείμενο⁹⁰» δηλαδή, αναζητά την «αυθεντικότητα» στην εμμένεια μέσα στον κόσμο, απωθεί την πνευματικότητα, είναι προσανατολισμένο στη διασκέδαση στο παρόν και δεν ασχολείται με έναν κριτικό αναστοχασμό του παρελθόντος, «απο-ουσιώνει» (όπως θα έλεγε ο Gilles Lipovetsky) και απ-αξιώνει τις οποιεσδήποτε αξίες και προσωποποιεί τα ποικίλα στοιχεία της εξωτερικής πραγματικότητας, καθιστώντας με αυτόν τον τρόπο ολοένα και μικρότερη την απόσταση ανάμεσα στο δημόσιο και το ιδιωτικό. Ταυτόχρονα, αφήνεται παθητικά στα χέρια των κυρίαρχων του Λόγου της γνώσης (των «ειδικών») για την επίλυση τόσο των κοινωνικοπολιτικών ζητημάτων όσο και των προσωπικών προβλημάτων του.

Σε πιο πρακτικό και καθημερινό επίπεδο, όπως ήδη εξετάσαμε, οι προτεινόμενες (και πολλές φορές επιβαλλόμενες) λύσεις για τα ποικίλα προβλήματα σε όλα τα επίπεδα της ζωής του υποκειμένου από τους κάθε είδους «ειδικούς» των γραφειοκρατικών θεσμών, «εισβάλλουν» στην ελάχιστη ιδιωτική περιοχή του πολίτη, η οποία θα έπρεπε να είναι απρόσβλητη, και μάλιστα η πρακτική αυτή νομιμοποιείται υπό ένα ηθικοθεραπευτικό πρόσχημα. Αυτή είναι η συνηθέστερη πρακτική της σύγχρονης «θεραπευτικής» «διαχείρισης των πραγμάτων», μιας ιδεολογίας του «νέου πατερναλισμού», όπως θα υποστήριζε ο Christopher Lasch.

Με αυτόν τον τρόπο, η «θετική» ελευθερία ως εξουσία (εξουσιαστική/κυριαρχική θετική ελευθερία) που αποκτάται και συγκεντρώνεται με τη μορφή κεφαλαίου γνώσης («φетиχοποίηση» της γνώσης) και η οποία δεν είναι συγκεντρωμένη στο κράτος αποκλειστικά αλλά σε ένα μεγάλο αριθμό διαφορετικών

⁹⁰ Η χρησιμοποίηση (και η υιοθέτηση σε αυτό το σημείο) του όρου «ναρκισσιστικό υποκείμενο», γίνεται με βάση τις αναλύσεις του Christopher Lasch σχετικά με τη ναρκισσιστική κουλτούρα της σύγχρονης αμερικάνικης κοινωνίας. Πολλά από τα κύρια χαρακτηριστικά αυτής της κουλτούρας μπορούν να εντοπιστούν σε μικρότερο ή μεγαλύτερο βαθμό και στις υπόλοιπες εκσυγχρονισμένες («δυτικές») κοινωνίες. Ο Lasch ξεκινά από την παραδοχή ότι κάθε κοινωνία αναπαράγει την κουλτούρα της στο άτομο, δημιουργώντας έτσι μια χαρακτηριστική, προεξέχουσα μορφή προσωπικότητας, δια μέσου της οποίας το άτομο υποτάσσεται στις απαιτήσεις της κοινωνικής ύπαρξης. Ταυτόχρονα, με βάση την αρχή ότι η παθολογία αντιπροσωπεύει μια προεκταμένη εκδοχή της φυσιολογικότητας, εντοπίζει τον παθολογικό ναρκισσισμό, ο οποίος ολοένα και περισσότερο συναντάται σε χαρακτηριστικές διαταραχές, ως την κυριότερη μορφή παθολογίας που εκφράζει σε μεγαλοποιημένη μορφή την υποβαστάζουσα χαρακτηριστική της σύγχρονης κοινωνίας. Βλ. Lasch, ό.π., σ. 43-48.

κέντρων εξουσίας, τα οποία συνδέονται τόσο μεταξύ τους όσο και με το κράτος με τη μορφή δικτύων, διαμορφώνει και επηρεάζει σήμερα την αρνητική ελευθερία των πολλών. Άρα, η θετική ελευθερία που διαμορφώνεται μέσω του κυριαρχικού Λόγου της γνώσης και η πίστη τόσο των «κυρίαρχων» όσο και των «κυριαρχούμενων» σε αυτή, επιφέρει σημαντικές ηθικές και πολιτικές συνέπειες που σχετίζονται με την έκλειψη του συμβολικού Νόμου και την επιθυμία, και κατ' επέκταση τόσο με την εσωτερική όσο και με την αρνητική ελευθερία του υποκειμένου.⁹¹

Για να μπορέσει να υπάρξει και να λειτουργήσει ο Λόγος της γνώσης πρέπει να απωθήσει το σημαίνον της επιθυμίας του υποκειμένου, δηλαδή της Διαφοράς⁹² και του συμβολικού Νόμου. Όμως, ο Νόμος δίνει τη δυνατότητα να υπάρξει και να αποκτήσει μορφή η επιθυμία, γιατί αλλιώς θα έμενε σε λανθάνουσα μορφή και σε κατάσταση παντελούς συγχύσεως με απροσδιόριστο και αμφίρροπο χαρακτήρα, με την εμφάνιση φαινομένων ψύχωσης και ανομίας στο κοινωνικό επίπεδο⁹³. Επομένως, η έκλειψη του Νόμου (και η διάβρωση της ποιότητάς του κατά την «εσωτερικεύσή» του με συνέπεια τον σχηματισμό ενός τυραννικού υπερ-εγώ), ο οποίος εγγυάται την έλλειψη που αποτελεί τη βασική προϋπόθεση για την ύπαρξη και τη λειτουργία του επιθυμείν, καθιστά ολοένα και πιο δύσκολη για το υποκείμενο τη «συνάντηση» με την προσωπική του επιθυμία. Πρόκειται για την απωθημένη αλήθεια της ιστορίας της επιθυμίας του, που μπορεί να του προσφέρει ένα «κομμάτι» ελευθερίας (μέσω βέβαια της μεταβίβασης συναισθημάτων που προϋποθέτει ο ψυχαναλυτικός Λόγος)⁹⁴.

Με την έκλειψη του σεβασμού του Νόμου, δημιουργούνται οι συνθήκες φαντασιακής ταύτισης με τον κυρίαρχο και το θρίαμβο του κυριαρχικού Λόγου της γνώσης, αλλά και οι συνθήκες απάρνησης μετουσιωμένων επιθυμιών που φαίνονται απραγματοποίητες. Το ζήτημα της ταύτισης με τον κυρίαρχο, της απάρνησης και

⁹¹ Τόσο η αρνητική όσο και η θετική ελευθερία, μπορούν να είναι «φαντασιακές» ή «αληθινές» εμπειρίες.

⁹² «Η συμβολική Διαφορά είναι εκείνη η Διαφορά (στον ενικό) που διχάζει το υποκείμενο, επειδή ακριβώς ομιλεί, και επιθυμεί πάντα κάτι το απόν. Αντίθετα, οι διαφορές, (στον πληθυντικό) είναι όλες οι εμπειρικές, κοινωνικές διαφοροποιήσεις που διαιωνίζουν τις εικόνες του Φαντασιακού, όπως οι ιδεολογικές διαφορές, οι διαφορές ανάμεσα σε έθνη, ομάδες, συμφέροντα, κτλ.. Ο σεβασμός, όμως, της συμβολικής Διαφοράς σημαίνει ότι τα υποκείμενα διαχειρίζονται τις διαφορές τους με ένα μη βίαιο τρόπο μέσω κανόνων, και δεν αποκλείονται αμοιβαία». Βλ. Θάνος Λίποβατς, «Το καθαρό Πολιτικό, ή μια (μετα-) μοντέρνα μορφή του πολιτικού βολонταρισμού», στο *Δημοκρατικός Λόγος - ψυχανάλυση - μονοθεϊσμός...*, ό.π., σ. 52.

⁹³ Λίποβατς, «Πειθαρχία και γνώση ή Νόμος και επιθυμείν;», στο *Ψυχανάλυση - φιλοσοφία - πολιτική κουλτούρα, διαπλεκόμενα κείμενα...*, ό.π., σ. 94.

⁹⁴ Λίποβατς, «Το σημαίνον, το επιθυμείν, ο Νόμος: η σχέση του ψυχαναλυτικού με τον ορθό Λόγο», στο *Ψυχανάλυση - φιλοσοφία - πολιτική κουλτούρα, διαπλεκόμενα κείμενα...*, ό.π., σ. 75.

ματαίωσης επιθυμιών ως «τακτικές» που ισοδυναμούν με ελευθερία, αναπτύσσεται στη συνέχεια.

II. Θετική εκδοχή της πολιτικής και της ατομικής ελευθερίας

α. Ορισμός και περιγραφή της θετικής (πολιτικής και ατομικής) ελευθερίας - προσέγγιση της θετικής ελευθερίας μέσα από την πολιτική θεωρία και φιλοσοφία των: I. Berlin, H. Arendt, B. Constant, N. Bobbio

Η αρνητική και θετική ελευθερία ως σχέση «φόρμας» - «περιεχομένου»

Η επιθυμία του ανθρώπου να είναι δημιουργικός και να παράγει το «Νέο», να αυτοκυβερνάται, ή τουλάχιστον να συμμετέχει στις διαδικασίες ελέγχου της ζωής του, μπορεί να είναι τόσο έντονη και τόσο βαθιά όσο και η επιθυμία του να διαθέτει ένα πεδίο ελεύθερης δράσης, πέραν από εξαρτήσεις και εξωτερικές επεμβάσεις. Αυτές οι δύο επιθυμίες είναι διαφορετικές και δε θα πρέπει να ταυτίζονται. Η πρώτη επιθυμία συνθέτει και ορίζει τον πυρήνα της έννοιας της «θετικής» ελευθερίας, ενώ η δεύτερη παραπέμπει στην έννοια της «αρνητικής» ελευθερίας. Αυτή είναι η «θετική» αντίληψη περί ελευθερίας, όχι η «ελευθερία μου από»⁹⁵ –που περιγράφει την αρνητική ελευθερία-, αλλά η «ελευθερία μου για να ζήσω» μια προκαθορισμένη μορφή ζωής.⁹⁶ Ωστόσο, δεν πρέπει να μας διαφεύγει το γεγονός ότι, ασυνείδητα υπάρχει πάντα και η επιθυμία για υποταγή.⁹⁷

⁹⁵ Υπάρχουν συγγραφείς οι οποίοι διακρίνουν την «ελευθερία από» από την «ελευθερία για να», προκειμένου να καταστήσουν ευκρινώς, δίπλα στην αρνητική πλευρά, της κατάστασης έλλειψης περιορισμών, όπου αναφέρεται ο όρος «ελευθερία», τη θετική πλευρά, η οποία συνίσταται στην υπόδειξη συγκεκριμένων δραστηριοτήτων («ελευθερία της γνώμης», «ελευθερία του συνέρχεσθαι, του συνεταιρίζεσθαι, της ψήφου κτλ.») που «ελευθερώνονται» με αυτή την έλλειψη φραγμών και συνεπώς καθίστανται δυνατές. Σύμφωνα με τον Norberto Bobbio: «δεν υπάρχει «ελευθερία από» η οποία να μην αποδεσμεύει και μια ή περισσότερες «ελευθερίες για να», έτσι όπως δεν υπάρχει καμία «ελευθερία για να» που να μην αποτελεί συνέπεια μίας ή και περισσότερων «ελευθεριών από» και έτσι «όσο και αν η διάκριση ανάμεσα σε «ελευθερία από» και «ελευθερία για να» εκφράζει τη διάκριση μεταξύ αρνητικής και θετικής όψης μίας κατάστασης που καλείται «ελευθερία» δεν πρέπει να συγχέεται, όπως συχνά συμβαίνει, με τη διάκριση ανάμεσα στην αρνητική και τη θετική ελευθερία». Βλ. Norberto Bobbio, *Ισότητα και Ελευθερία*, επιμ. Δ. Στεφάνου - Α. Τάκης, εισ. Θ. Γιαλκέτσης, μετφ. Μ. Αρχιμανδρίτου, Αθήνα: Πόλις, 1998, σ. 109-110. Ακόμα, σχετικά με τις παραπάνω διακρίσεις που εντοπίζει ο Bobbio ανάμεσα στις δύο όψεις της αρνητικής ελευθερίας («ελευθερία από» και «ελευθερία για να») και των δύο εκδοχών της ελευθερίας, θα μπορούσαμε να παρατηρήσουμε ότι οι «ελευθερίες για να», που αποδεσμεύονται από τις «ελευθερίες από», δεν παύουν να ενέχουν μια αρνητικότητα (παρά τη σπουδαιότητά τους) και αυτό διότι οι πρώτες εξαρτώνται από τις δεύτερες, δηλαδή η ύπαρξή τους οφείλεται σε αυτές και συνεπώς προσδιορίζονται από αυτές.

⁹⁶ Isaiah Berlin, *Τέσσερα δοκίμια περί ελευθερίας*, επιμ. H. Hardy, μετφ. Γ. Παπαδημητρίου, Αθήνα: Scripta, 2001, σ. 271.

⁹⁷ Η λειτουργία και η σχέση της ασυνείδητης επιθυμίας του υποκειμένου για υποταγή, με το ζήτημα της ελευθερίας, αναλύονται παρακάτω στα πλαίσια της εξέτασης των κινδύνων που ενέχει η «θετική ελευθερία» ως «αντεξουσιότητα», καθώς και μέσα από τη σχέση τους με το σχηματισμό και την ψυχολογία της μάζας.

Ως «θετική» ελευθερία νοείται στην πολιτική γλώσσα η κατάσταση στην οποία ένα υποκείμενο έχει τη δυνατότητα να κατευθύνει τη θέλησή του προς ένα σκοπό, να λαμβάνει και να πραγματοποιεί αποφάσεις, χωρίς να υποκύπτει στη θέληση των άλλων. Έτσι, αποκαλείται «θετική» επειδή υποδηλώνει την παρουσία της ιδιαίτερης διάστασης της θέλησης, που συνίσταται ακριβώς στην ικανότητα να κατευθύνεται προς ένα σκοπό (και να τον πραγματοποιεί), χωρίς έξωθεν παρέμβαση⁹⁸, χωρίς δηλαδή να του επιβάλλεται μια «εξωτερική» θέληση, τόσο ως η θέληση του φαντασιακού άλλου (του «άλλου») όσο και ενός «πραγματικού» άλλου/υποκειμένου. Η απουσία ετεροκαθορισμού και συνεπώς ο αυτοπροσδιορισμός του υποκειμένου συνιστά τη θετική ελευθερία του. Όμως, η απουσία ετεροκαθορισμού δε συνεπάγεται την απόρριψη της συλλογικής αυτοδέσμευσης των ατόμων, διότι μέσα σε ένα τέτοιο εννοιολογικό-εξηγητικό πλαίσιο που αντιλαμβάνεται την ελευθερία ως κάποιου είδους «καθαρό» αυτοπροσδιορισμό, με την έννοια δηλαδή μιας «απόλυτης αυτάρκειας», θα είχαμε να κάνουμε με την περίπτωση μιας «καθαρής» μορφής της «αυτονομίας» και της «αυτάρκειας» του ατόμου, που εξισώνει τη θετική ελευθερία με έναν ακραίο σολιψισμό.⁹⁹

Η «θετική» ελευθερία, η οποία μαζί με την «αρνητική» συναποτελούν την πολιτική ελευθερία, συνδέεται με την απάντηση στο ερώτημα: *«Από τι, ή από ποιον, εκπηγάζει η εξουσία ή η δυνατότητα επέμβασης που μπορεί να υποχρεώσει κάποιον να κάνει ή να είναι αυτό και όχι το άλλο;»*¹⁰⁰. Βλέπουμε ότι αυτή η εκδοχή της πολιτικής ελευθερίας διαχωρίζεται από την αρνητική εκδοχή της, η οποία συνδέεται με την απάντηση στο ερώτημα: *«Ποιο είναι το πεδίο εντός του οποίου ένα υποκείμενο -ένα άτομο ή ένα σύνολο ανθρώπων- μπορεί ή θα έπρεπε να μπορεί να κάνει ή να είναι ό,τι είναι ικανό να κάνει ή να είναι, χωρίς την επέμβαση των άλλων;»*¹⁰¹.

Η έννοια της θετικής ελευθερίας είναι αρκετά σύνθετη και πολυδιάστατη για να την κατανοήσουμε με σαφήνεια, και για αυτό το λόγο η εξέτασή της μέσα από το

⁹⁸ Bobbio, ό.π., σ. 97.

⁹⁹ Αυτή η κατάσταση ελευθερίας, που ισοδυναμεί με ακραίο σολιψισμό και παραπέμπει στην «υπαρξιστική ελευθερία», φαίνεται να προσομοιάζει στη «Μόνη ελευθερία», μια ελευθερία που χαρακτηρίζει μια από τις διάφορες καταστάσεις «ξενότητας», δηλαδή τη «μοναχική» ελευθερία που γνωρίζει ο «ξένος», όπως την περιγράφει η Julia Kristeva. Συγκεκριμένα: *«Χωρίς δεσμούς με τους δικούς του, ο ξένος αισθάνεται «ολότελα ελεύθερος». Η απόλυτη μορφή αυτής της ελευθερίας έχει όμως όνομα: μοναξιά. Χωρίς χρήση ή όρια είναι υπέρτατη πλήξη ή διαθεσιμότητα. Διαθέσιμος, ελεύθερος απ' όλα, ο ξένος δεν έχει τίποτα, δεν είναι τίποτα. Χωρίς τον άλλο, χωρίς σημάδι, δεν αντέχει τη διαφορά, που μόνο αυτή διαχωρίζει και γεννά νόημα»*. Βλ. Julia Kristeva, *Ξένοι μέσα στον εαυτό μας*, επιμ. Σ. Ροζάνης, μετφ. Β. Πατσογιάννης, Αθήνα: Scripta, 2004, σ. 23.

¹⁰⁰ Berlin, ό.π., σ. 257.

¹⁰¹ Ό.π.

συσχετισμό της με την αρνητική εκδοχή της, την αρνητική ελευθερία, μπορεί να συμβάλει στην ακριβέστερη κατανόησή της.

Η ελευθερία που συνίσταται στην αυτεξουσιότητα (αυτοπροσδιορισμός), στο να είναι κάποιος αυτεξούσιος και δημιουργικός, και η ελευθερία που συνίσταται στη δυνατότητα υπέρβασης των ποικίλων εμποδίων και «έξωθεν παρεμβάσεων» που παρουσιάζονται στη δράση που κάποιος επιλέγει για τον εαυτό του, μπορεί να φαίνεται πως είναι κοντινές, εκ πρώτης όψεως. Οι δύο αυτές αντιλήψεις περί πολιτικής ελευθερίας, η «θετική» και η «αρνητική», ενώ φαίνεται ότι εκφράζουν την ίδια ιδέα αλλά με έναν θετικό και έναν αρνητικό τρόπο αντίστοιχα, ωστόσο, ουσιαστικά αντιστοιχούν σε δύο διαφορετικές επιθυμίες αλλά και νοοτροπίες ή αντιλήψεις για τον τρόπο δράσης και ύπαρξης μέσα στο κοινωνικοπολιτικό πεδίο. Συνεπώς, οι δύο αυτές εκδοχές της πολιτικής ελευθερίας δεν ταυτίζονται και μάλιστα εκπορεύονται από δύο διαφορετικές επιθυμίες, και για αυτό το λόγο καθίσταται σαφές ότι ενδέχεται να συγκρούονται.

Η ενδεχομενική σύγκρουση ή αντίθεση των δύο εκδοχών της πολιτικής (κοινωνικής) ελευθερίας δε σημαίνει ότι αυτές δεν πρέπει και δεν μπορούν να συνυπάρχουν ή ότι θα έπρεπε αναγκαστικά να ταχούμε υπέρ της μιας ή της άλλης, θεωρώντας την επιλεγείσα ελευθερία, βάσει της προσωπικής εκτίμησης του καθένα, ως την «πραγματική» ελευθερία. Δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι, παρά την οποιαδήποτε μορφή που ενδέχεται να προσλάβει η αρνητική και η θετική ελευθερία, η πρώτη αποτελεί την εγγύηση και τη διασφάλιση της δεύτερης. Σύμφωνα και με τον Norberto Bobbio: *«Το γεγονός ότι οι δύο ελευθερίες (αρνητική και θετική) είναι τόσο διαφορετικές ώστε να είναι ανεξάρτητες η μία από την άλλη, δε σημαίνει ότι είναι ασυμβίβαστες και ότι συνεπώς δεν μπορεί να συμπληρώνει η μία την άλλη. Αντίθετα, στην πολιτική σφαίρα μια ελεύθερη κοινωνία ή ένα ελεύθερο κράτος είναι μια κοινωνία ή ένα κράτος όπου η αρνητική ελευθερία των ατόμων ή των ομάδων συνοδεύεται από τη θετική ελευθερία της κοινότητας στο σύνολό της, στην οποία το ευρύ περιθώριο αρνητικής ελευθερίας των ατόμων ή των ομάδων (οι καλούμενες «ατομικές» ελευθερίες) αποτελεί την απαραίτητη προϋπόθεση για την άσκηση της θετικής ελευθερίας του συνόλου (την καλούμενη «πολιτική» ελευθερία)¹⁰²».*

Όσον αφορά σε αυτή τη σχέση αλληλεξάρτησης ανάμεσα στις δύο εκδοχές της ελευθερίας, θα μπορούσαμε να πούμε ότι, η «αρνητική ελευθερία» είναι

¹⁰² Bobbio, ό.π., σ. 101-102.

φορμαλιστική/ τυπική και γίνεται αντιληπτή ως το «πλαίσιο» της ελευθερίας, ως η - τυπική, με την έννοια ενός minimum ελευθερίας- δυνατότητα για την ελεύθερη δράση/ πράξη. Άρα, η αρνητική ελευθερία προσφέρει το «χώρο» για την ύπαρξη και την πραγμάτωση της (θετικά) ελεύθερης δράσης και λαμβάνει τη μορφή των τυπικών ατομικών δικαιωμάτων και ατομικών ελευθεριών (λειτουργώντας σύμφωνα με τα προτάγματα του κλασσικού φιλελευθερισμού). Από την άλλη μεριά, η «θετική ελευθερία» είναι «περιεχομενική» και νοείται ως το ατομικά «πραγματούμενο» αποτέλεσμα/ περιεχόμενο των δυνατοτήτων ελευθερίας που προσφέρεται από το «πλαίσιο»/ «χώρο» της (αρνητικής) ελευθερίας. Επομένως, εδώ, ως θετική ελευθερία νοείται η ουσιαστική πραγμάτωση της ατομικής ελεύθερης θέλησης σε δράση. Μέσω αυτού του σχήματος «τύπου/ πλαισίου» - «περιεχομένου», καθίσταται σαφές ότι η αρνητική (η τυπική δυνατότητα για ελεύθερη πράξη) διασφαλίζει και εγγυάται τη θετική ελευθερία (την ελεύθερη πράξη). Ωστόσο, οι ελεύθερες πράξεις, ως αποτέλεσμα και έκφραση της θετικής ελευθερίας, μπορεί να είναι «αυτόνομες»/ ανεξάρτητες από την ύπαρξη των «ελευθεριών από», δηλαδή δεν εξαρτώνται απαραίτητα από μία προϋποτιθέμενη αίρεση ή έλλειψη ορισμένων εμποδίων. Η μη φορμαλιστική θετική ελευθερία, ως αυτοπροσδιορισμός της θέλησης από το ίδιο το άτομο και ως πραγμάτωση της δυνατότητας της ελευθερίας (πράξη/ δράση) δεν εκπηγάζει απαραίτητα από τις φορμαλιστικές «ελευθερίες από» (αρνητική ελευθερία), αφού ενδέχεται μια θετικά ελεύθερη πράξη (μη φορμαλιστική θετική ελευθερία) να συγκρουστεί με το ισχύον (νομικό) «πλαίσιο» (με ένα συγκεκριμένο διάταγμα ή με ορισμένες πρακτικές εφαρμογές που μπορεί με βάση την αξιακή κλίμακα κάποιου να θεωρηθούν άδικες), από το οποίο διαμορφώνεται το πεδίο της minimum (αρνητικής) ελευθερίας (ή από το οποίο μπορεί να περιορίζεται το εύρος άσκησης μιας συγκεκριμένης ελευθερίας - δικαιώματος), σε μια δεδομένη κοινωνία. Αυτή η «σύγκρουση» μπορεί να είναι είτε συμβολικής φύσεως είτε πραγματική και σχετίζεται με μια ενδεχόμενη αμφισβήτηση της Κυριαρχίας, ως δικαίωμα βίαιης (ή όχι) αντίστασης στην αυθαιρεσία. Θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε ότι αυτό το δικαίωμα πηγάζει από τον ίδιο το Νόμο.¹⁰³

¹⁰³ Μια τέτοια προσωπική στάση θετικής ελευθερίας, ακριβώς διότι ξεφεύγει από το φορμαλιστικό πλαίσιο της ελευθερίας εκείνης που παραχωρείται στον πολίτη, συνιστά εκείνο που ο Jacques Derrida ονομάζει «πολιτική ανυποταξία» (civil disobedience), «μέσω της οποίας αμφισβητεί κανείς τη θετική νομιμότητα του κράτους - έθνους εν ονόματι μιας πιο επείγουσας ή πιο επιτακτικής δικαιοσύνης...μέσω της οποίας ένας πολίτης διακηρύσσει ότι στο όνομα ενός ανώτερου νόμου δεν θα υπακούσει στην τάδε ή στη δείνα νομοθετική διάταξη που την κρίνει άδικη και κατακριτέα, προτιμώντας κατ' αυτόν τον τρόπο την παραβατικότητα από την ντροπή και το υποτιθέμενο αδίκημα από την αδικία». Βλ. Jacques Derrida,

Η ποιότητα της «ουσίας» τόσο της αρνητικής όσο και της θετικής ελευθερίας ενδέχεται να αλλοιωθεί¹⁰⁴, μεταβάλλοντας έτσι το νόημά τους, τους σκοπούς τους και κατ' επέκταση τα αποτελέσματά τους. Ωστόσο, καθίσταται απαραίτητη η συνύπαρξη και η συνεχής αλληλόδρασή τους για την επίτευξη μιας κατά το δυνατόν δικαιότερης κοινωνικής συμβίωσης, όπου ενώ οι σκοποί και οι αξίες μπορεί να μην είναι κοινοί για όλους, τα μέσα της κάθε πλευράς για την επίτευξη των σκοπών της και η διαχείρισή τους θα περιορίζουν σε ελάχιστο βαθμό την πολιτική και ατομική ελευθερία της άλλης.

Έτσι, η θετική ελευθερία, που είναι η δυνατότητα να ελέγχουμε τα δημόσια πράγματα και να μετέχουμε αποτελεσματικά σε αυτά, ορίζει τα όρια της αρνητικής, που είναι το πεδίο εντός του οποίου ο άνθρωπος απολαμβάνει την ατομική ελευθερία του (τα ατομικά δικαιώματα) και όπου εκφράζεται η ισότητα όλων απέναντι στα δικαιώματα και τους νόμους. Αν θετική ελευθερία δεν μπορεί να υπάρξει χωρίς ελευθερία της θέλησης, με την αποδοχή της ύπαρξης της οποίας αποφεύγουμε να οδηγηθούμε σε μια τυραννική και απόλυτη ντετερμινιστική αντίληψη των πραγμάτων, η άνευ όρων αποδοχή της αρνητικής, φορμαλιστικής ελευθερίας έχει ως συνέπεια την ανισότητα τόσο στο οικονομικό όσο και στο πολιτικό και το ηθικό πεδίο, και κατά συνέπεια την ακύρωση και της θετικής ελευθερίας.

Η «θετική» έννοια της ελευθερίας, όπως είδαμε, εκπηγάει από την επιθυμία του ατόμου να είναι αυτεξούσιο και οι αποφάσεις του να εξαρτώνται από αυτό το ίδιο και όχι από τις οποιεσδήποτε εξωτερικές δυνάμεις. Η επιθυμία αυτή για αυτεξουσιότητα, σε πολιτικό επίπεδο -άρα η θετική πολιτική ελευθερία-, εκφράζεται ως άμεση συμμετοχή, μέσω ενός συγκεκριμένου τρόπου δράσης, στα πολιτικά

Απροϋπόθετο ή κυριαρχία. Το πανεπιστήμιο στα σύνορα της Ευρώπης, μετφ.-σημ. Β. Μπιτσώρης, Αθήνα: Πατάκης, 2002, σ. 29, και Βαγγέλης Μπιτσώρης, «Απροϋπόθετο - κυριαρχία - πολιτική ανυποταξία. Όψεις της πολιτικής φιλοσοφίας του J. Derrida», *Νέα Εστία* 146 (1716), Αθήνα: Βιβλιοπωλείον της «Εστίας», Οκτώβριος 1999, σ. 353. Και από μια άλλη σκοπιά όμως, η μη φορμαλιστική θετική ελευθερία κάποιου, ως έκφραση κυριαρχικής ισχύος αναφορικά με τη σχέση του απέναντι στους άλλους, δεν απορρέει από τη φορμαλιστική αρνητική ελευθερία. Όπως αναφέρει και ο Bobbio: «*Ιστορικά η ανελευθερία γεννιέται διαρκώς από τα ίδια τα «σπλάχνα» της ελευθερίας*» και αυτό διότι «*η κατάκτηση μιας ελευθερίας εκ μέρους ενός ατόμου ή μιας ομάδας απολήγει πάντα σε μια ανελευθερία των άλλων*», αλλά επίσης διότι «*η κατάκτηση της ελευθερίας αποτελεί πάντα αναγκαία συνθήκη για την κατάκτηση της «ισχύος»· η δε ισχύς των μεν εδραιώνεται και δεν μπορεί παρά να εδραιωθεί εις βάρος της ελευθερίας των άλλων. Η ελευθερία του σήμερα είναι η ισχύς του αύριο και η ισχύς του αύριο θα αποτελεί μια νέα πηγή ανελευθερίας για όσους υπόκεινται σε αυτή την ισχύ*». Βλ. Bobbio, ό.π., σ. 132.

¹⁰⁴ Ο τρόπος αλλοίωσης της «ουσίας» και η μεταβολή του νοήματος της θετικής ελευθερίας και κατ' επέκταση, η ενδεχόμενη αλλαγή των σκοπών-κινήτρων, των μέσων και των αποτελεσμάτων της, μέσω των οποίων αυτή καθίσταται μια «εξουσιαστική ελευθερία», εξετάζεται στη συνέχεια μέσα από την ανάλυση του Isaiah Berlin για τη θετική ελευθερία.

πράγματα, δηλαδή στις διαδικασίες ελέγχου της κοινωνικοπολιτικής ζωής. Είναι σαφές ότι αυτή η εκδοχή της πολιτικής ελευθερίας, ως άμεσης συμμετοχής στα «κοινά», παραπέμπει στην ελευθερία των αρχαίων, στον πολιτισμό της κλασσικής Ελλάδας και της Ρώμης. Το πεδίο όπου η ελευθερία πάντα ήταν γνωστή, όχι ως ζήτημα προς επίλυση, αλλά ως γεγονός και παράγοντας της καθημερινότητας, είναι αρχικά ο πολιτικός χώρος. Ακόμα και σήμερα, ο συσχετισμός του ζητήματος της ενασχόλησης με την πολιτική και του γεγονότος ότι ο άνθρωπος αποτελεί μια οντότητα «προικισμένη» με το «δώρο» της δράσης, πρέπει να καθίσταται αντιληπτός και να είναι παρών στο βάθος του μυαλού μας, όταν κάνουμε λόγο για το ζήτημα της ελευθερίας¹⁰⁵.

Η ελευθερία μέσα από το- και μέσα στο- Πολιτικό: Ελευθερία και Πράξη στην πολιτική φιλοσοφία της Hannah Arendt

Ενώ αρχικά η ελευθερία συνέπιπτε και ταυτιζόταν με το πολιτικό στοιχείο, η ατομική ελευθερία, ως κατάσταση «εσωτερικής ελευθερίας», δεν είχε απασχολήσει τη φιλοσοφική σκέψη από τους προσωκρατικούς μέχρι και τον Πλωτίνο, τον τελευταίο μεγάλο αρχαίο φιλόσοφο, η τελευταία αναδύθηκε μέσα από την υπαρξιακή εμπειρία του χριστιανισμού, πρώτα από τον Παύλο και ύστερα, φιλοσοφικά, από τον Αυγουστίνο.¹⁰⁶ Στη νεωτερικότητα, από την Αναγέννηση και τη Μεταρρύθμιση και έπειτα, με την επικράτηση του ατομικισμού, η απόσταση ανάμεσα στην ελευθερία και την πολιτική διευρύνθηκε ακόμα περισσότερο, ιδιαίτερα μέσα από την «άνθηση» των πολιτικών και των κοινωνικών επιστημών κατά τον δέκατο ένατο και τον εικοστό αιώνα. Η διακυβέρνηση του φιλελεύθερου κράτους δικαίου, η μορφή εξουσίας και η λειτουργία του, η οποία από τις αρχές της νεωτερικότητας είχε θεωρηθεί ως ο απόλυτος χώρος του Πολιτικού, έχουν πλέον λάβει το χαρακτήρα του «προστάτη» όχι τόσο μόνο της ελευθερίας, όσο των ιδιαίτερων (οικονομικών) συμφερόντων των πολιτών και της διασφάλισης της προστασίας και της ασφάλειάς τους, σύμφωνα με την Hannah Arendt. Ο προσδιορισμός και η διαμόρφωση (και η συνεχής αναδιαμόρφωση) των ορίων του πεδίου της αρνητικής ελευθερίας είναι το κύριο μέλημα της κρατικής διακυβέρνησης, γεγονός που οδηγεί την Arendt στο συμπέρασμα ότι «ενώ υπάρχουν σημαντικοί λόγοι να είμαστε επιφυλακτικοί απέναντι

¹⁰⁵ Hannah Arendt, «What is freedom?», στο *Between Past and Future*, Νέα Υόρκη: Penguin Books, 1961, σ. 146.

¹⁰⁶ Ο.π., σ. 145.

στους πολιτικούς όσον αφορά στην εξασφάλιση της ελευθερίας, ωστόσο η σύγχρονη εποχή έχει διαχωρίσει εντελώς την ελευθερία (προφανώς την ελευθερία δράσης και πραγματικής συμμετοχής στα πολιτικά πράγματα, τη θετική ελευθερία) από το Πολιτικό¹⁰⁷», το οποίο συγκροτείται μέσω των δημόσιων πράξεων.

Για την Arendt, η οποία διαχωρίζει τις συνθήκες ελευθερίας από την ίδια την ελευθερία, δηλαδή την ελεύθερη πράξη ως πραγμάτωση της ελευθερίας¹⁰⁸, η πράξη και η πολιτική, ανάμεσα σε όλες τις δυνατότητες και τις δεξιότητες της ανθρώπινης ζωής, είναι εκείνες οι «πραγματικότητες» που δεν μπορούμε να τις συλλάβουμε και να τις αντιληφθούμε, χωρίς τουλάχιστον να προϋποθέσουμε την ύπαρξη της ελευθερίας, και συνεπώς οποιοδήποτε πολιτικό ζήτημα σχετίζεται άμεσα ή έμμεσα με αυτήν. Επιπρόσθετα, «η ελευθερία δεν είναι μόνο ένα ακόμα ζήτημα της πολιτικής σφαίρας, όπως η δικαιοσύνη, η εξουσία ή η ισότητα· η ελευθερία, η οποία σπάνια αποτελεί άμεσο σκοπό της πολιτικής πράξης, αποτελεί τον ουσιαστικό λόγο που οι άνθρωποι σχηματίζουν και οργανώνουν τη ζωή τους πολιτικά. Χωρίς αυτήν, η πολιτική ζωή θα ήταν ανούσια»¹⁰⁹. Ο λόγος ύπαρξης της πολιτικής (του Πολιτικού θα μπορούσαμε να προσθέσουμε) είναι η ελευθερία, και το πεδίο όπου καθίσταται δυνατή η ύπαρξη και η πραγμάτωσή της, αλλά και η εμπειρία της «συνάντησης» με αυτήν, είναι το πεδίο της πράξης.

Σε αυτό το σημείο, πρέπει να εξετάσουμε πιο αναλυτικά, τι νόημα δίνει στην «πράξη» η Hannah Arendt, καθώς και τη σχέση της πράξης με την ελευθερία.

Η Arendt χρησιμοποιεί τον όρο «vita activa» για να ορίσει τρεις θεμελιώδεις ανθρώπινες δραστηριότητες: το μόχθο, την εργασία και την πράξη. Ο όρος vita activa αντιδιαστέλλεται με τον όρο «vita contemplativa» παραδοσιακά και η χρησιμοποίηση του πρώτου από μέρους της Arendt, προϋποθέτει πως η μέριμνα, που βρίσκεται στη βάση όλων των δραστηριοτήτων της, δεν ταυτίζεται με τη στάση της vita contemplativa και δεν είναι ούτε ανώτερη ούτε κατώτερη. Παρόλα αυτά, δίνει μεγαλύτερο βάρος στην εξέταση της vita activa, και μάλιστα στη δραστηριότητα της πράξης, ως πολιτικής ενασχόλησης, ως α-σχολίας, παρά στησχόλη που προϋποθέτει η vita contemplativa, κατά κάποιο τρόπο ως εσωτερική ελευθερία.

¹⁰⁷ Ό.π., σ. 150.

¹⁰⁸ Η θεωρία της Hannah Arendt για τη διάκριση ελεύθερης πράξης και συνθηκών ελευθερίας, όπου κάνει λόγο, σαφώς, για μια θετική ελευθερία, αναπτύχθηκε στο προηγούμενο κεφάλαιο.

¹⁰⁹ Arendt, ό.π., σ. 146.

Η δραστηριότητα της πράξης¹¹⁰, που μας απασχολεί εδώ, είναι η μόνη από αυτές τις δραστηριότητες που επιτελείται άμεσα μεταξύ των ανθρώπων χωρίς να μεσολαβούν τα πράγματα ή η ύλη, αντιστοιχεί στον ανθρώπινο όρο του πλήθους, στο γεγονός πως οι άνθρωποι και όχι ο Άνθρωπος, ζούνε πάνω στη γη και κατοικούν τον κόσμο.¹¹¹ «Μολονότι όλες οι πλευρές της ανθρώπινης κατάστασης έχουν μια σχέση με την πολιτική, το πλήθος είναι η κατ' εξοχήν προϋπόθεση –όχι απλώς η *conditio sine qua non*, αλλά η *conditio per quam*- κάθε πολιτικής ζωής¹¹²».

Το στοιχείο της «πολλότητας» αποτελεί το βασικό όρο τόσο της πράξης όσο και της ομιλίας και έχει το διττό χαρακτήρα της ισότητας και της διαφοράς. Μέσω της ομιλίας και της πράξης αποκαλύπτεται η διαφορετικότητα και οι άνθρωποι ξεχωρίζουν μεταξύ τους, αντί να είναι απλώς διαφορετικοί, και αποτελούν τους τρόπους με τους οποίους εμφανίζονται ο ένας στον άλλο όχι ως φυσικά αντικείμενα αλλά ως άνθρωποι.¹¹³ Το στοιχείο της πολλότητας, η οποία αποτελεί την προϋπόθεση του Πολιτικού, και συνεπώς η πράξη (και η ομιλία), μας απασχολούν εδώ σχετικά με το ζήτημα της ελευθερίας, και αυτό διότι μέσω της πράξης και της ομιλίας, εντασσόμαστε στον ανθρώπινο κόσμο και αυτό, σύμφωνα με την Arendt, μοιάζει με «δεύτερη γέννηση». Η ένταξη αυτή, ως δραστηριότητα και διαδικασία που προϋποθέτει την πράξη και την ομιλία είναι μιας ανώτερης ποιότητας σε σχέση με τις άλλες δύο δραστηριότητες που συναπαρτίζουν τη *vita activa*, και αυτό διότι δεν επιβάλλεται από την ανάγκη, η οποία σχετίζεται με το μόχθο, και δεν υπαγορεύεται από την ωφελιμότητα, η οποία είναι χαρακτηριστικό στοιχείο/ προϋπόθεση της εργασίας.¹¹⁴ Η αποκαλυπτική ιδιότητα της ομιλίας και της πράξης φανερώνεται εκεί όπου υφίσταται η πολλότητα, δηλαδή στο δημόσιο χώρο, στο χώρο του Πολιτικού. Όμως, «χωρίς την αποκάλυψη του υποκειμένου της ενέργειας (η αποκάλυψη γίνεται μέσα από την πράξη και μέσα στο δημόσιο χώρο), η πράξη χάνει τον ειδικό της χαρακτήρα και γίνεται ένα είδος επιτέλεσης ανάμεσα στα άλλα. Τότε γίνεται πράγματι

¹¹⁰ Η πράξη ξεκινάει από το αριστοτελικό πράττειν και όχι από το ποιείν, ανήκει στη σφαίρα της *vita activa* και εκφράζει την «εξωτερική» ελευθερία του ατόμου, δηλαδή λαμβάνει χώρα στην «εξωτερική πραγματικότητα» («χώρος δημόσιας εμφάνισης») και προϋποθέτει τη δημοσιότητα/ επικοινωνία. Έτσι, σχετίζεται άμεσα με το Πολιτικό. Αντίθετα, το ποιείν ανήκει στη σφαίρα της *vita contemplativa* κατά κύριο λόγο (αλλά όχι απόλυτα αφού μπορεί να εξωτερικευτεί), και εκφράζει τη δημιουργικότητα του ατόμου, την ατομική και «εσωτερική» ελευθερία του, η οποία ενδέχεται να εξωτερικευτεί, δηλαδή να εκφράζεται δημόσια πλέον με τη μορφή έργων.

¹¹¹ Hannah Arendt, «Η *vita activa* και η ανθρώπινη κατάσταση», στο *Η ανθρώπινη κατάσταση (vita activa)*, μετφ. Σ. Ροζάνης - Γ. Λυκιαρδόπουλος, Αθήνα: Γνώση, 1986, σ. 19.

¹¹² Ο.π., σ. 20.

¹¹³ Arendt, «Η πράξη», στο *Η ανθρώπινη κατάσταση (vita activa)*..., ό.π., σ. 242.

¹¹⁴ Ο.π., σ. 243.

το μέσο ενός σκοπού, όπως ακριβώς η κατασκευή είναι το μέσο για να παραχθεί ένα αντικείμενο¹¹⁵».

Ο δημόσιος χώρος είναι ο «τόπος» όπου το άτομο μπορεί να εκφράσει την (πολιτική αλλά και την ατομική) ελευθερία του μέσω της πράξης και της ομιλίας. Σύμφωνα με τον ορισμό της Arendt για το δημόσιο χώρο: «Ο χώρος της δημόσιας εμφάνισης γεννιέται εκεί όπου οι άνθρωποι συνευρίσκονται διαμέσου της ομιλίας και της πράξης, και συνεπώς προηγείται και προπορεύεται κάθε τυπικής συγκρότησης της δημόσιας σφαίρας και των διαφόρων μορφών διακυβέρνησης, δηλαδή των διαφόρων μορφών με τις οποίες μπορεί να οργανωθεί η δημόσια σφαίρα¹¹⁶». Ο δημόσιος χώρος υπάρχει δυνητικά, συγκροτείται από την πολλαπλότητα και τις «δραστηριότητες» και εξαφανίζεται με την εξαφάνιση ή την αναστολή των ίδιων των δραστηριοτήτων. Εκείνο που συντηρεί την ύπαρξη της δημόσιας σφαίρας, το δυνητικό χώρο δημόσιας εμφάνισης μεταξύ ενεργούντων και ομιλούντων ανθρώπων είναι η δύναμη και έτσι είναι η ψυχή του ανθρώπινου οικοδομήματος, το οποίο αν δεν αποτελεί τη σκηνή της πράξης και της ομιλίας, στερείται την εσχάτη του *raison d' être*.¹¹⁷ Έτσι, σύμφωνα με την Arendt, η δύναμη ενεργοποιείται εκεί όπου πράξη και ομιλία δεν έχουν χωριστεί, όπου τα λόγια δεν είναι κενά αλλά χρησιμεύουν για την αποκάλυψη πραγματικοτήτων, και όπου τα έργα/ πράξεις δεν είναι βάνανυσα, αλλά χρησιμεύουν για να αποκαθιστούν σχέσεις και να δημιουργούν νέες πραγματικότητες.

Σήμερα, η δύναμη που συντελεί στη συγκρότηση και τη διατήρηση της δημόσιας σφαίρας, το χώρο δημόσιας εμφάνισης μεταξύ ενεργούντων και ομιλούντων ατόμων, έχει «εξασθενήσει» και θα μπορούσαμε να πούμε ότι έχει επικρατήσει μια «α-δυναμία». Όπως παρατηρεί η Arendt, οι δραστηριότητες έχουν αντικατασταθεί από τη μετατροπή τους σε «μόχθο», η πράξη έχει αντικατασταθεί από την κατασκευή και συνακόλουθα, η πολιτική έχει υποβαθμιστεί σε μέσον για την επίτευξη ενός δήθεν «ανώτερου σκοπού», και έτσι με την αντικατάσταση του «δημόσιου ανθρώπου» από τον «animal laborans» και τον «homo faber», η δημόσια σφαίρα, ο κατεξοχήν χώρος της ελευθερίας, συνιστά ιδιωτικές δραστηριότητες που εκτίθενται δημοσίως.¹¹⁸ «Το κίνητρο που ωθεί τον κατασκευαστή (*homo faber*) στο

¹¹⁵ Ό.π., σ. 247.

¹¹⁶ Arendt, «Η δύναμη και ο χώρος της δημόσιας εμφάνισης», στο *Η ανθρώπινη κατάσταση (vita activa)*...ό.π., σ. 272-273.

¹¹⁷ Ό.π., σ. 273, 278-279.

¹¹⁸ «Εναντίον της πεποίθησης ότι το μέγιστο που μπορεί να κατορθώσει ο άνθρωπος είναι η δική του παρουσία και πραγματοποίηση, ορθώνεται η πεποίθηση του *homo faber* ότι τα προϊόντα του ανθρώπου μπορεί να είναι περισσότερα -και όχι μόνο διαρκέστερα- από τον ίδιο, καθώς και η ακλόνητη πίστη του

δημόσιο χώρο της αγοράς είναι η επιθυμία για προϊόντα, όχι για ανθρώπους και δύναμη, δεν είναι η δυνητικότητα που «ξεπηδά» ανάμεσα στους ανθρώπους, όταν συνενδρίσκονται στην πράξη και την ομιλία, αλλά μια συνδυασμένη δύναμη ανταλλαγής¹¹⁹». Θα μπορούσε κάποιος να συμπεράνει, και ορθά, ότι, αφού η πολιτική δύναμη είναι μια περιορισμένη δύναμη, και αφού η «δύναμη» και η «ελευθερία» στη σφαίρα της ανθρώπινης πολλότητας είναι ουσιαστικά συνώνυμες, αυτό σημαίνει ότι η «πολιτική ελευθερία» είναι πάντα μια «περιορισμένη ελευθερία».¹²⁰ Όμως, όσο υπάρχει ο συνδυασμός του λόγου (ομιλία) και της πράξης, και άρα όσο υπάρχει πολλότητα, θα υπάρχει και η δυνατότητα της ίδιας της «γέννησης» της ελευθερίας και της εξέλιξής της (και των δυνατοτήτων/ ορίων της). Στη συγκεκριμένη περίπτωση, η δυνητικότητα της ύπαρξης του χώρου δημόσιας εμφάνισης σημαίνει τη δυνητικότητα της πραγμάτωσης της ελευθερίας, του Νέου και του Τυχαίου.

Επομένως, η πράξη και η ομιλία, δηλαδή οι τρόποι με τους οποίους έρχεται σε επαφή ο άνθρωπος με όλους τους υπόλοιπους έτσι ώστε να συνθέτουν την «πολλότητα», η οποία με τη σειρά της αποτελεί την προϋπόθεση του Πολιτικού, σχετίζεται με το ζήτημα της ελευθερίας μέσω του στοιχείου της «γέννησης» του Νέου, της αρχής. Έτσι, για την πολιτική φιλοσοφία της Arendt, η πράξη σημαίνει την ανάληψη μιας πρωτοβουλίας, το ξεκίνημα μιας αρχής. Με την εκκίνηση της πράξης εκκινεί την ύπαρξή της η αρχή της ελευθερίας. «Με τη δημιουργία του ανθρώπου, έρχεται στον κόσμο η ίδια η αρχή της αρχής, κι αυτό δεν είναι παρά ένας άλλος τρόπος για να πούμε πως η αρχή (principle) της ελευθερίας δημιουργήθηκε όταν δημιουργήθηκε ο άνθρωπος, και όχι νωρίτερα. Είναι στη φύση της αρχής να αρχίζει με αυτήν κάτι καινούριο που κανείς δεν μπορούσε να προσμένει από όσα είχαν ενδεχομένως προηγηθεί. Αυτό το χαρακτηριστικό του εντυπωσιακά απροσδόκητου ενυπάρχει σε κάθε γένεση»¹²¹. Η ικανότητα για «ξεκίνημα» εντοπίζεται στη γέννηση, και όχι στη δημιουργικότητα, δηλαδή δεν οφείλεται σε κάποιο «χάρισμα» αλλά στο γεγονός ότι τα ανθρώπινα όντα, οι «καινούριοι άνθρωποι», εμφανίζονται κατ’

animal laborans ότι η ζωή αποτελεί το υπέρτατο αγαθό. Και η μια και η άλλη, συνεπώς, είναι, με την ακριβή έννοια του όρου, απολιτικές και έχουν την τάση να καταγγέλλουν την πράξη και το λόγο ως ματαιότητα..., και γενικά να κρίνουν δημόσιες δραστηριότητες ανάλογα με τη χρησιμότητά τους για σκοπούς τάχα ανώτερους -να κάνουν τον κόσμο χρησιμότερο και ωραιότερο, στην περίπτωση του *homo faber*, να κάνουν τη ζωή ανετότερη και διαρκέστερη, στην περίπτωση του *animal laborans*». Βλ. Arendt, «Ο *homo faber* και ο χώρος δημόσιας εμφάνισης», στο *Η ανθρώπινη κατάσταση (vita activa)*..., ό.π., σ. 284.

¹¹⁹ Ό.π., σ. 286.

¹²⁰ Hannah Arendt, «Willing», στο *The Life of the Mind II*, Νέα Υόρκη: Harcourt Brace Jovanovich, 1978, σ. 201.

¹²¹ Arendt, «Η πράξη», στο *Η ανθρώπινη κατάσταση (vita activa)*..., ό.π., σ. 244.

επανάληψη στον κόσμο μέσω της αρετής της γέννησης.¹²² Αυτό το απροσδόκητο «ξεκίνημα του νέου», το γεγονός ότι ο άνθρωπος δηλαδή είναι ικανός μέσω της πράξης να παράγει το απροσδόκητο ενάντια στη βεβαιότητα (τη συνήθεια και τον κομφορμισμό) της καθημερινής ζωής, το οποίο μπορούμε να περιμένουμε ότι θα επισυμβεί από τον κάθε άνθρωπο που έρχεται στη ζωή, παίρνει, για την Arendt, τη μορφή θαύματος. Έτσι, το απροσδόκητο, το αυθόρμητο εκφράζουν ελευθερία, και «η ελευθερία του αυθόρμητου (ξεκινήματος) αποτελεί μέρος και προϋπόθεση της ανθρώπινης κατάστασης¹²³».

Συνεπώς, η συμπληρωματική σχέση που ενυπάρχει ανάμεσα στις δύο έννοιες, στην πράξη και την ελευθερία, αυτή η «εξομοίωση» των δύο εννοιών ώστε η μία να προϋποθέτει και να συνιστά την άλλη, και η σύνδεσή τους με το στοιχείο του Τυχαίου και του αναπάντεχου που «ακολουθεί» την ελεύθερη πράξη, συνιστά εξ αρχής εναντίωση σε οποιαδήποτε τελεολογία και οποιονδήποτε (απόλυτο) ντετερμινισμό (ιστορικό και κοινωνικό). Σε αυτό ακριβώς το σημείο θα μπορούσαμε να εντοπίσουμε την εισαγωγή της «έλλειψης», στη θεωρία της Arendt για την πράξη και συνεπώς για την ελευθερία. Η «έλλειψη» προκύπτει από την αποδοχή της δυνατότητας του Νέου, του απρόβλεπτου, που ανά πάσα στιγμή μπορεί να συντελεστεί όσο υφίσταται το πλαίσιο της πολλότητας, ο δημόσιος χώρος, όπου το υποκείμενο μέσω της ομιλίας και της πράξης έχει τη δυνατότητα να έρθει σε διάλογο με τον Άλλο και το αίτημά του, και να αναλάβει τις ευθύνες των πράξεών του. Έτσι, η έλλειψη, ως «κενό» που απαγορεύει το σχηματισμό ενός αρμονικού «όλου», αντιτίθεται τόσο σε έναν ψυχικό όσο και σε έναν κοινωνικό ντετερμινισμό.

Αφού, όπως εξετάσαμε, ο χώρος δημόσιας εμφάνισης μεταξύ ενεργούντων και ομιλούντων ατόμων αποτελεί το κατεξοχήν πεδίο της πολιτικής ελευθερίας, τότε σε οποιοδήποτε κοινωνικό μόρφωμα (όπως η οικογένεια, η τοπική κοινωνία, η αγορά) που δεν αποτελεί πολιτικό σώμα, οι παράγοντες που καθορίζουν τη δράση και την επικοινωνία των ατόμων που το σχηματίζουν, δε βασίζονται στην ελευθερία, αλλά στην ανάγκη, στις αναγκαιότητες, το ιδιωτικό συμφέρον και την καλλιέργεια των ατόμων. Οπουδήποτε το πεδίο της κοινωνικής πραγματικότητας δεν λειτουργεί ως χώρος για δράση και λόγο, όπως σε δεσποτικά εξουσιαζόμενες κοινότητες όπου το υποκείμενο περιορίζεται στη στενότητα του σπιτιού του και έτσι καταστέλλεται η

¹²² Arendt, «Willing», στο *The Life of the Mind II...*, ό.π., σ. 217.

¹²³ Ό.π., σ. 110. Το πνευματικό «όργανο» αυτής της ελευθερίας που ενυπάρχει στην ανθρώπινη κατάσταση είναι η «θέληση», και εξετάζεται εκτενέστερα παρακάτω μέσα από τη σχέση της με τη μετουσιωμένη πράξη.

δυνατότητα δημιουργίας δημόσιου χώρου, η ελευθερία δεν αποτελεί «εγκόσμια», απτή πραγματικότητα.¹²⁴ Συμπερασματικά, σύμφωνα με την Arendt, η ελευθερία ως εμπειρική πραγματικότητα εκδηλωνόμενη μέσω της ελεύθερης πράξης και η πολιτική, το Πολιτικό¹²⁵, «συμπίπτουν» και σχετίζονται μεταξύ τους ως δύο πλευρές του ίδιου ζητήματος.

Αυτή η πολιτική ελευθερία, η ελευθερία που για την Arendt εκπηγάει αλλά και εκφράζεται κυρίως μέσα από τη συμμετοχή στον πολιτικό χώρο, είναι το ακριβώς αντίθετο της εσωτερικής ελευθερίας, του «εσωτερικού», προσωπικού «χώρου» στον οποίο καταφεύγει το άτομο για να αποφύγει τη δυσφορία και την πίεση της «εξωτερικής» πραγματικότητας και με αυτόν τον τρόπο να αισθάνεται ελεύθερο. Όμως, αυτός ο «τρόπος» και «τόπος» ελευθερίας, παραμένοντας «εσωτερικός» και βαθιά προσωπικός, δεν αποδεικνύει την ύπαρξη της ελευθερίας σε εμπειρικό επίπεδο, όπως θα μπορούσε να συμβεί μέσω έμπρακτων εκδηλώσεων και εφαρμογών της μέσα στην «εξωτερική» πραγματικότητα. Με άλλα λόγια, η πολιτική ελευθερία είναι δυνατή μόνο στη σφαίρα της πολλότητας και με την προϋπόθεση ότι αυτός ο δημόσιος χώρος δεν αποτελεί μια προέκταση του διπόλου «Εγώ -και- ο εαυτός μου» σε ένα γενικό «Εμείς».¹²⁶ Σύμφωνα με την Arendt: «*Η πράξη, στην οποία ένα συλλογικό «Εμείς» εμπλέκεται στη διαδικασία αλλαγής του κοινού μας κόσμου, είναι εκ διαμέτρου αντίθετη με τη μοναχική διαδικασία της σκέψης, που λειτουργεί ως διάλογος του «Εγώ -με τον- εαυτό του», και δεν μπορεί ποτέ να φτάσει το «Εμείς», την πραγματική πληθυντικότητα (πολλότητα) της πράξης*¹²⁷». Ουσιαστικά, η πολιτική ελευθερία διακρίνεται από τη φιλοσοφική (εσωτερική) ελευθερία, από το γεγονός ότι αποτελεί μια ιδιότητα του «μπορώ» (I-can) και όχι του «θέλω» (I-will).¹²⁸ Άρα, η εσωτερική ελευθερία, που θα μπορούσαμε να πούμε ότι αποτελεί έκφραση μιας «απολιτικής» εκδοχής της ατομικής ελευθερίας, αφού δεν ενέχει το στοιχείο της συμμετοχής μέσω της δράσης, δεν μπορεί να σχετίζεται αρχικά με το Πολιτικό.

Η Arendt τάσσεται εμφανώς υπέρ της πολιτικής ελευθερίας και μάλιστα υπό τη θετική εκδοχή της, της πράξης και της ανάληψης των ευθυνών που προκύπτουν

¹²⁴ Arendt, «What is freedom?», στο *Between Past and Future...*, ό.π., σ. 148-149.

¹²⁵ Το Πολιτικό ενέχει πάντα το Δίκαιο, καθώς και τη θεμελίωση και άσκηση της εξουσίας.

¹²⁶ Hannah Arendt, «Willing», στο *The Life of the Mind II...*, ό.π., σ. 200.

¹²⁷ Ό.π.

¹²⁸ Ό.π. Εδώ η Arendt αναφέρεται ουσιαστικά στη διάκριση της πράξης, ως όψη της *vita activa*, και της θέλησης, ως όψη της *vita contemplativa*. Η λειτουργία και συμβολή του παράγοντα της «θέλησης» στην ελευθερία του ατόμου εξετάζεται μέσα από τη σχέση της με τη μετουσίωση και την «πράξη», στο τέλος του παρόντος κεφαλαίου.

από αυτή. Το Πολιτικό, και η σχέση του υποκειμένου με αυτό, φαίνεται να προσφέρει τα εχέγγυα για την ύπαρξη και την έμπρακτη εκδήλωση της ελευθερίας, της «σπουδαιότερης» ελευθερίας που εκφράζεται μέσα από την πολιτική ελευθερία. Όμως, με αυτόν τον τρόπο παραβλέπεται, κατά κάποιο τρόπο, η ανάγκη του υποκειμένου για την ατομική και την «εσωτερική»-«υπαρξιακή» ελευθερία του καθώς και η σημασία που έχει για εκείνο, αυτή η μη πολιτική ελευθερία. Φυσικά, η Arendt δικαίως υπερασπίζεται την πολιτική ελευθερία (και κυρίως τη θετική πλευρά της) και η υπεράσπισή της καθίσταται ιδιαίτερα επίκαιρη σήμερα για ποικίλους λόγους. Το γεγονός ότι η ελευθερία του υποκειμένου περιορίζεται κυρίως στην αρνητική εκδοχή της, μέσω του σχηματισμού περισσότερο πολύπλοκων δικτύων σχέσεων εξουσίας, αλλά και το γεγονός της ανάδυσης και της ολοένα εντονότερης εξάπλωσης ενός «ναρκισσιστικού ατομικισμού» (που δεν ταυτίζεται όμως με την ατομικότητα και την εμπειρία μιας υπαρξιακής, εσωτερικής καλλιέργειας του ατόμου), μιας μαζικής ατομικής «αναδίπλωσης» στον εαυτό και μιας κυνικής αδιαφορίας απέναντι στα πολιτικά ζητήματα, μας δίνει την απάντηση για τη σπουδαιότητα της διαφύλαξης της θετικής πολιτικής ελευθερίας.

Όπως η Hannah Arendt εκκινεί από την πολιτική συμμετοχή των πολιτών στην αρχαιότητα για να μιλήσει για το ζήτημα της ελευθερίας και να υπερασπιστεί την πολιτική ελευθερία (θετική ελευθερία), έτσι και ο Benjamin Constant στην πολιτική θεωρία του διακρίνει δύο έννοιες της ελευθερίας, που προσιδιάζουν σε διαφορετικά στάδια του ευρωπαϊκού πολιτισμού, για να υπερασπιστεί όμως την («φιλελεύθερη») αρνητική ελευθερία του πολίτη. Κατά συνέπεια, αντιδιαστέλλει την «ελευθερία των αρχαίων», που εννοείται ως ελευθερία πολιτικής συμμετοχής -αλλά και ελευθερία μέσω της πολιτικής συμμετοχής-, με τη «νεωτερική ελευθερία», που εννοείται ως απουσία παρέμβασης της εξουσίας στη ζωή του ατόμου και «φορμαλιστική» ελευθερία (ατομικά δικαιώματα).

Η «ελευθερία των αρχαίων» (πολιτική) και η «ελευθερία των νεωτερικών» (ατομική)

Για τον πολιτισμό της κλασσικής Ελλάδας και της Ρώμης, η ελευθερία σήμαινε τη συμμετοχή όλων των ελεύθερων πολιτών (δηλαδή των μη δούλων, μη μετοίκων, ανδρών) στη διαχείριση των δημόσιων υποθέσεων, αλλά συγχρόνως συνεπαγόταν και την πλήρη υπαγωγή του ατόμου στις επιταγές του συνόλου. Το

άτομο αν και πάντα κυρίαρχο στα δημόσια πράγματα, κατείχε θέση «δούλου» στο πλαίσιο των οικογενειακών του σχέσεων. Η Σπάρτη και η κλασσική Ρώμη αποτελούσαν παραδείγματα αυτού του τύπου της ελευθερίας όπου η ατομική ανεξαρτησία παρέμενε ξένη. Εξαίρεση κατά τον Constant αποτελούσε η αρχαία Αθήνα, όπου ο πλούτος της δημοκρατικής εμπειρίας περιλάμβανε ιδέες και πρακτικές οι οποίες συνέτειναν σε μεγαλύτερη αυτονομία του ατόμου.¹²⁹ Αντίθετα, στη σύγχρονη εποχή το άτομο, που χαίρει ανεξαρτησίας στην ιδιωτική του ζωή, είναι μόνο φαινομενικά κυρίαρχο¹³⁰ (με την έννοια ότι κυριαρχεί μόνο μέσω της αντιπροσώπευσης).

Είναι σημαντικό να τονιστεί ότι, ενώ ο Constant υπήρξε ένας από τους σημαντικότερους υπερασπιστές της αρνητικής ελευθερίας, ωστόσο θεωρούσε ότι η πολιτική συμμετοχή, η θετική ελευθερία ήταν εξίσου σημαντική τόσο για τη διασφάλιση της πρώτης, αλλά και διότι αυτή οδηγεί στην ηθική τελείωση, κάτι που η κατοχύρωση της ελευθερίας των συγχρόνων, δηλαδή η ελευθερία υπό την αρνητική εκδοχή της, δεν μπορεί να μας εξασφαλίσει, αφού αυτή χρησιμεύει μόνο για την κατάκτηση της ατομικής ευτυχίας. Η αρνητική ελευθερία όμως, ενέχει και ενεργητικό χαρακτήρα, δεδομένου ότι δεν εστιάζεται αποκλειστικά στο πώς δεν μας επηρεάζουν οι άλλοι, αλλά και στο πώς πραγματοποιούμε προσωπικά σχέδια που μπορεί να συνιστούν για μας πρότυπα βίου.¹³¹

Αν και οφείλουμε να εκτιμήσουμε τη διαύγεια με την οποία ο Constant καθόρισε τη διάκριση μεταξύ των δύο ελευθεριών -τοποθετώντας δηλαδή την ιστορική και εννοιολογική τους προέλευση σε διαφορετικά στάδια της ιστορίας του ευρωπαϊκού πολιτισμού, από όπου πηγάζει η διάκριση της ελευθερίας σε «σύγχρονη ελευθερία», που παραπέμπει στην «αρνητική» και σε «ελευθερία των αρχαίων», που παραπέμπει στη «θετική»-, δεν είμαστε υποχρεωμένοι να δεχτούμε την αξιολογική του κρίση, ούτε την ιστορική κρίση που αυτή προϋποθέτει, όπως παρατηρεί ο Norberto Bobbio. Ο Bobbio υποστηρίζει ότι στην ιστορία συγκρότησης του σύγχρονου συνταγματικού κράτους το αίτημα για πολιτική ελευθερία συμβαδίζει με εκείνο για τις ατομικές ελευθερίες, και ακόμα ότι η επίτευξη ορισμένων από τις ατομικές ελευθερίες (ελευθερία γνώμης και τύπου κτλ.) προηγείται της πλήρους

¹²⁹ Benjamin Constant, *Περί ελευθερίας και ελευθεριών*, επιμ. Φιλήμων Παιονίδης, εισ. Π. Κιτρομηλίδης, μετφ. Ε. Κόλλια - Τ. Δαρβέρης, Αθήνα: Ζήτρος, 2000, σ. 25.

¹³⁰ Ο.π., σ. 37.

¹³¹ Ο.π., σ. 20.

επιδίωξης της πολιτικής ελευθερίας.¹³² Με βάση τα παραπάνω αλλά και με ορισμένες αναφορές στις αντιλήψεις του Locke και του Kant όσον αφορά στο ποιοι αποτελούν το λαό και άρα έχουν δικαίωμα ψήφου, αλλά και στη σχέση πολιτικής διακυβέρνησης και εξασφάλισης θεμελιωδών ατομικών δικαιωμάτων και αγαθών¹³³, τις οποίες παραθέτει ο Bobbio, η ιστορική διάκριση της ελευθερίας στην οποία προέβη ο Constant με σκοπό να εκφράσει μια θετική αξιολογική κρίση για την αρνητική εκδοχή της και μια αρνητική για τη θετική εκδοχή της, καθίσταται επισφαλής. Έτσι, σύμφωνα με τον Bobbio: *«εάν η αρνητική ελευθερία είναι σύγχρονη, η θετική ελευθερία, νοούμενη ως συμμετοχή του μεγαλύτερου δυνατού αριθμού πολιτών στην πολιτική εξουσία, η οποία πραγματοποιείται βαθμιαία μέχρι το καθολικό δικαίωμα ψήφου ανδρών και γυναικών, όχι μόνο δεν είναι αρχαία, αλλά είναι ακόμα πιο σύγχρονη»*¹³⁴.

Τελικά, ο Constant αποβλέπει στην ψυχική ανάταση του ανθρώπου μέσω του πολιτικού πράττειν, και ταυτόχρονα στην προσήλωση προς την ικανοποίηση ιδιωτικών συμφερόντων και ενδιαφερόντων, καθώς και στην προστασία της «σύγχρονης ελευθερίας», δηλαδή στην προστασία της ιδιώτευσης και της ατομικής ανεξαρτησίας από τις επιβουλές της πολιτικής εξουσίας, προτείνοντας το συγκερασμό και την αλληλεπίδραση των δύο ελευθεριών (όπως έχουμε ήδη εξετάσει σε προηγούμενη ενότητα).

¹³² Bobbio, ό.π., σ. 114-115.

¹³³ Σχετικά με την αντίληψη του Locke για την πολιτική διακυβέρνηση: *«..η αρχή της προστασίας ορισμένων θεμελιωδών αγαθών, όπως η ελευθερία, η ζωή και η ιδιοκτησία, δεν μπορεί να αποσπασθεί από τη συμμετοχή του λαού στην παραγωγή των νόμων, έστω και αν τον λαό αποτελεί μια ιδιαίτερα περιορισμένη τάξη»*. Και για τον Kant: *«Στο κράτος δικαίου (του Kant), το οποίο έχει ως στόχο την εγγύηση της μέγιστης ελευθερίας για τον καθένα, όσο αυτή είναι συμβατή με ίσο βαθμό ελευθερίας και για όλους τους άλλους, η πολιτική ελευθερία αναγνωρίζεται μόνο σε εκείνους που απολαμβάνουν οικονομική ανεξαρτησία και αποκλείονται από αυτήν, εκτός από τις γυναίκες, οι εργαζόμενοι σε συνθήκες εξαρτημένης εργασίας»*. Βλ. Bobbio, ό.π.

¹³⁴ Ό.π.

β. Ανελευθερία μέσα από την «ελευθερία»: Η θετική (ατομική και πολιτική) ελευθερία ως «εξουσιαστική» ελευθερία - Οι κίνδυνοι που διατρέχει η αρνητική εκδοχή της ατομικής και πολιτικής ελευθερίας από τη «διαστρέβλωση» της θετικής εκδοχής τους

Η θετική ελευθερία ως «αυτεξουσιότητα»

Το ενδεχόμενο της υποταγής της ατομικής ανεξαρτησίας, της ατομικής ελευθερίας στο κοινωνικό σύνολο από την εξουσία της πολιτικής πράξης (από την κρατική εξουσία), επομένως από τη θετική πολιτική ελευθερία, είναι ο κίνδυνος που οδήγησε ορισμένους από τους πιο σημαντικούς φιλελεύθερους στοχαστές (στην περίοδο των ολοκληρωτισμών του εικοστού αιώνα) να υπερασπιστούν την αρνητική εκδοχή της πολιτικής ελευθερίας έναντι της θετικής εκδοχής της. Πολύ συχνά η προαναφερθείσα διάκριση μεταξύ της «ελευθερίας των αρχαίων» και της «ελευθερίας των συγχρόνων», θεωρήθηκε ως εφαρμογή της γενικότερης διάκρισης μεταξύ θετικής και αρνητικής ελευθερίας. Στους υποστηρικτές αυτού του σχήματος συγκαταλέγονται κορυφαίοι πολιτικοί στοχαστές, όπως ο Isaiah Berlin.

Ο Berlin, ως υπέρμαχος της αρνητικής ελευθερίας, προσπίπτει τα δικαιώματα των ατόμων και το ελεύθερο πεδίο της μη επέμβασης εντός του οποίου μπορούν αυτά να είναι και να δρουν ελεύθερα, και αντιμετωπίζει τη θετική ελευθερία κατά παρόμοιο τρόπο με τον Constant, δηλαδή κυρίως υπό το πρίσμα της προοπτικής της μετατροπής της σε εξουσιαστικό μέσω χειραγώγησης του λαού. Ενώ ορθά αντιλαμβάνεται τη θετική ελευθερία ως αυτεξουσιότητα και παρεμβατική συμμετοχή στις πολιτικές και κοινωνικές διαδικασίες ελέγχου της ζωής, ωστόσο επιχειρεί να αναλύσει τον- και επικεντρώνει την προσοχή του στον- τρόπο με τον οποίο η δυναμική αυτής της «αυτεξουσιότητας» μπορεί να λάβει τη μορφή ετερονομίας, τόσο σε ατομικό όσο και σε συλλογικό επίπεδο. Ας δούμε λοιπόν πώς εξετάζει ο Berlin τη δυναμική της «αυτεξουσιότητας», αυτής της, αρχικώς «αθωότατης» όπως ο ίδιος λέει¹³⁵, μεταφοράς.

Οι συνειδητές επιθυμίες, ο αυτοπροσδιορισμός, η «ανεξαρτησία» της προσωπικότητας και η συμπεριφορά που καθορίζεται από ατομικά συνειδητά «ελατήρια» και κίνητρα και όχι από εξωγενή αίτια, είναι εκείνα τα στοιχεία που

¹³⁵ Berlin, ό.π., σ. 272.

συνθέτουν το «αυτεξούσιο» άτομο. Όταν, ωστόσο, κάποιος επιθυμεί να είναι «κύριος του εαυτού του», «αυτεξούσιος» αναπόφευκτα θα συνειδητοποιήσει την «ετερονομία» του. Όμως, η «ετερονομία» αυτή μπορεί να μην εκπορεύεται από ορισμένους σαφείς προσδιορισμένους παράγοντες, όπως νομικούς περιορισμούς, φυσικούς παράγοντες ή εγγενείς σωματικές αδυναμίες, αλλά από την αδυναμία του ατόμου απέναντι σε, κατά κάποιο τρόπο, ασαφείς ή ακόμα και σε πιο προσδιορίσιμες «εξωγενείς», όπως η φύση, ή «ενδογενείς» δυνάμεις, όπως τα πάθη. Οι παράγοντες λοιπόν που ευθύνονται για την ανελευθερία μας μπορεί να είναι νομικής, πολιτικής, ηθικής ή πνευματικής φύσης. Σε οποιαδήποτε περίπτωση όμως, ο άνθρωπος μπορεί να καταστήσει τον εαυτό του ελεύθερο και να τον απαλλάξει από κάθε ενδεχόμενη ηθική και πνευματική αιτία υποδούλωσής του, μέσω της (ηθικής) «καθυπόταξης» του «εμπειρικού» Εγώ του από το «πραγματικό» Εγώ του.

Αυτός ο «διχασμός» του ατόμου σε δύο Εγώ αποτελεί το θεωρητικό «τέχνασμα»/ σχήμα που χρησιμοποιεί ο Berlin για να καταδείξει και να εξηγήσει τον τρόπο μέσω του οποίου η θετική ελευθερία, λαμβάνοντας τη μορφή «αυτεξουσιότητας», μετατρέπεται σε αιτία της «ετερονομίας» του. Μέσω αυτής της θεωρητικής κατασκευής εξηγείται τόσο η προσωπική «ετερονομία», δηλαδή το ανελεύθερο άτομο, όσο και η συλλογική, δηλαδή η πιθανή υποδούλωση ενός λαού ή μιας ομάδας ή μιας κοινότητας, ως αποτέλεσμα της θετικής ελευθερίας του «ενός», του εξουσιαστή, ο οποίος εξουσιάζει τους υπόλοιπους μέσω της ιδεολογικής δικαίωσης της, από μέρους τους ηθελημένης και συνειδητής προσωπικής θυσίας, χάριν ενός «ανώτερου» ιδεώδους.

Με τα λόγια του Berlin: *«Δεν έχουν άραγε οι άνθρωποι βιώσει την εμπειρία της απελευθέρωσης από την πνευματική σκλαβιά, από την υποδούλωση στη φύση, και δεν έχουν άραγε συνειδητοποιήσει μέσα από αυτή την εμπειρία πως υπάρχει, από τη μια πλευρά, ένα Εγώ που κυριαρχεί και, από την άλλη, ένα Εγώ που καθυποτάσσεται»¹³⁶*. Η συνειδητοποίηση λοιπόν αυτού του διφυούς χαρακτήρα της φύσης του ατόμου και η προσαρμογή του «εμπειρικού» κατώτερου Εγώ του στον «καλύτερο εαυτό του», στο «πραγματικό» ιδεώδες Εγώ του (και όχι ιδεώδες του εγώ), αποτελεί το εναρκτήριο σημείο για την «κατάκτηση» μιας αυτεξουσιότητας που ισοδυναμεί με ετερονομία.

¹³⁶ Ο.π., σ. 273.

Συνεχίζοντας ο Berlin αναφέρει ότι: «Κατά καιρούς, το κυρίαρχο αυτό Εγώ ταυτίζεται με τον Λόγο, με την «ανώτερη φύση» μου, με το Εγώ που υπολογίζει τα πράγματα και αποβλέπει σε αυτό που τελικά θα το ικανοποιήσει, με το «αληθινό», «ιδεώδες», «αυτόνομο» Εγώ ή με τον «καλύτερο εαυτό μου» και αντιπαράβάλλεται στη συνέχεια με τις ανορθολογικές παρορμήσεις, τις ανεξέλεγκτες επιθυμίες, την «κατώτερη» φύση μου, την επιδίωξη της άμεσης απόλαυσης, το «εμπειρικό» ή «ετερόνομο» Εγώ που γίνεται υποχείριο της επιθυμίας και του πάθους, και στο οποίο πρέπει να επιβληθεί αυστηρότερη πειθαρχία, αν είναι κάποτε να ανυψωθεί στο επίπεδο της «πραγματικής» του φύσης¹³⁷». Η ορθολογικότητα του ατόμου που εδώ εννοείται ως «απελευθέρωση» από τις αχαλίνωτες ανορθολογικές παρορμήσεις (έρωτας, επιθετικότητα) και επιθυμίες, ταυτίζεται με τη θετική ελευθερία.¹³⁸

Συνεπώς, η απόκτηση θετικής ελευθερίας (τουλάχιστον αυτής της αρνητικής μορφής της «θετικής» ελευθερίας) μέσω της αυταπάρνησης του «εμπειρικού» Εγώ λόγω της «προσκόλλησης» στο «πραγματικό» Εγώ, πρακτική που προϋποθέτει και ενέχει τη ματαιώση και την «προδοσία» της επιθυμίας οδηγεί, σύμφωνα με τον Berlin, σε έναν μιλλιανό (Mill) ορισμό της «αρνητικής» ελευθερίας, ως της ικανότητας του ανθρώπου να κάνει ό,τι επιθυμεί. Σε αυτή την περίπτωση, η ελευθερία του ατόμου (περι-) ορίζεται μέσα από τις πραγματοποιήσιμες επιθυμίες, δηλαδή κάνει ό,τι επιθυμεί και επιθυμεί ό,τι έχει τη δυνατότητα να κάνει, και εκείνο το οποίο δεν έχει τη δυνατότητα να κάνει, αποφασίζει να μην το επιθυμεί πλέον. Αυτή η εκδοχή της «θετικής» ελευθερίας που προκύπτει από την επιθυμία του ατόμου για «αυτεξουσιότητα» και «κατάπνιξη» των ανορθολογικών στοιχείων της προσωπικότητας και του ψυχισμού του (πάθη), ουσιαστικά προσομοιάζει στην «αρνητική» ελευθερία (τουλάχιστον σε έναν από τους ορισμούς της, που ο Mill υιοθετεί), μέσω μιας αντιστροφής των όρων/ εννοιών και μιας «αλλοτρίωσης» της ποιότητάς τους. Η θετική ελευθερία μετατρέπεται σε αυτή τη μορφή -αυτού του ορισμένου μιλλιανού (Mill) ορισμού- της αρνητικής ελευθερίας (αντιστροφή των εννοιών) μέσω μιας επιθυμίας του υποκειμένου για «αυτεξουσιότητα». Αυτό

¹³⁷ Ο.π.

¹³⁸ Επιχειρώντας να ερμηνεύσουμε τον Berlin, θα μπορούσαμε να πούμε ότι σε αυτό το σημείο, η «ορθολογικότητα» εννοείται ως ο υπερβολικός εξορθολογισμός σε σημείο παντελούς αδιαφορίας εις βάρος της- και ολοκληρωτικής κυριαρχίας της- επιθυμίας. Η κυριαρχία αυτή εκφράζεται τόσο σε προσωπικό επίπεδο, ως αδιαφορία και αυτο-κυριαρχία πάνω στην ατομική επιθυμία και συνεπώς στην (πάντα μερική) ικανοποίησή της, όσο και σε συλλογικό, ως κυριαρχία του Κράτους, του Κόμματος ή κάποιου θεσμού που έχοντας λάβει τη μορφή ενός «συλλογικού» «ανώτερου Εγώ», επιβάλλεται (ως υπερ-εγώ) στο «ατομικό», δηλαδή στον μεμονωμένο πολίτη ή σε ένα άλλο συλλογικό σώμα (αλλά αξιολογικά «κατώτερο» από το «ανώτερο Εγώ»), δηλαδή στην επιθυμία και τη θέληση ενός λαού.

σημαίνει ότι το υποκείμενο στην προσπάθεια του για απελευθέρωση από ατομικά πάθη και ανορθολογικές παρορμήσεις, «υποδουλώνεται» από τον ίδιο τον εαυτό του μέσω μιας απολυτοποίησης της ορθολογικότητας, η οποία προϋποθέτει την απάρνηση της ανα- και απο- κάλυψης της πραγματικής επιθυμίας του (απόθεση της έλλειψης).

Στο ίδιο σφάλμα φαίνεται να «υποπίπτει» και ο Rousseau, σύμφωνα με τον Berlin, όταν θεωρεί ότι: *«Πραγματικά ελεύθερος είναι ο άνθρωπος που επιθυμεί αυτό που μπορεί να επιτύχει, και κάνει αυτό που επιθυμεί»¹³⁹*. Ωστόσο, η πολιτική ελευθερία του Rousseau ή του Hegel και του Kant, η ελευθερία ως αυτοπροσδιορισμός -την οποία ο Berlin, θέλοντας να καταδείξει, και δικαιολογημένα, τον τρόπο με τον οποίο μπορεί να καταστεί κυριαρχική και άρα πολιτικά και ατομικά επικίνδυνη, ονομάζει «αυτεξουσιότητα» και της προσδίδει μια καθαρά αρνητική, από περιεχομενικής άποψης, χροιά- χαρακτηρίζει στη φιλοσοφική γλώσσα όχι μία θέληση απολύτως ανεπηρέαστη, αλλά μία θέληση που δεν προσδιορίζεται με βάση «εσωτερικές» παρορμήσεις (πάθη) ή εμπειρικά κίνητρα, αλλά με βάση αυτό που υπαγορεύει ο Λόγος (είτε αυτός είναι θεϊκός είτε κοσμικός). Έτσι, κατά τον Bobbio: *«Μπορεί επομένως να λεχθεί για την ελευθερία αυτή (πολιτική ελευθερία) ότι δε σημαίνει ότι δεν υποκείμεθα σε κανένα νόμο, αλλά ότι υποκείμεθα στο νόμο της λογικής»¹⁴⁰*.

Εκείνη η εκδοχή της αρνητικής ελευθερίας, βάσει της οποίας το άτομο κάνει μόνο εκείνο που επιθυμεί και επιθυμεί μόνο εκείνο που μπορεί να κάνει, όπως έγινε σαφές και σε άλλη ενότητα, δεν είναι διόλου ικανοποιητική για τον Berlin που προσθέτει ότι: *«Θα μπορούσε ίσως κανείς να συγχωρήσει αυτούς που εμμένουν στην έννοια της «αρνητικής» ελευθερίας (σε αυτή την εκδοχή της αρνητικής ελευθερίας που προέρχεται από την «αυτεξουσιότητα» και την αυταπάρνηση ως έκφραση «θετικής» ελευθερίας), αν πίστευαν πως το να απαρνηθούν τον εαυτό τους δεν είναι η μόνη μέθοδος για να ξεπεραστούν τα εμπόδια – πως είναι επίσης δυνατόν να απαλλαγούν από τα εμπόδια (μέσα από μια πιο ενεργητική στάση/ δράση, μέσα από μια θετική ελευθερία)»¹⁴¹*.

Αυτός είναι ο κυριότερος κίνδυνος που μπορεί, για τον Berlin, να «απειλήσει» το άτομο σε προσωπικό επίπεδο και να το καταστήσει ανελεύθερο, και αυτόν τον κίνδυνο ενέχει η μη φορμαλιστική «θετική ελευθερία», η «διολίσθησή» της σε (αυτ-)

¹³⁹ Berlin, ό.π., σ. 283.

¹⁴⁰ Bobbio, ό.π., σ. 103.

¹⁴¹ Berlin, ό.π., σ. 285-286.

εξουσιαστική ελευθερία μέσω της πολύπλοκης δυναμικής της «αυτεξουσιότητας». Σύμφωνα με τα παραπάνω, το άτομο καθίσταται ανελεύθερο μέσα από τον ίδιο του τον εαυτό αφού, επιχειρώντας να «απελευθερωθεί» από τα πάθη και τις ανορθολογικές παρορμήσεις του, προσπαθεί να παραβλέψει την «αλήθεια» της επιθυμίας του.¹⁴²

Η Hannah Arendt φαίνεται να τονίζει και εκείνη, τη διάκριση ελευθερίας και (αυτο-) κυριαρχίας, την οποία στηρίζει στην εγγενή αντίθεση της κυριαρχίας με την προϋπόθεση της ελευθερίας, την πολλότητα. Η (αυτο-) κυριαρχία, η «αυτεξουσιότητα», η «απόσυρση στο κάστρο του πραγματικού Εγώ», όπως θα έλεγε ο Berlin, συνθέτει μια ελευθερία που, σύμφωνα με την Arendt, «*φαίνεται να βρίσκεται στην απραξία, στην αποχή από ολόκληρη τη σφαίρα των ανθρώπινων υποθέσεων ως μόνο μέσο για να διαφυλάξει κανείς την κυριαρχία και την ακεραιότητα του προσώπου του*¹⁴³». Επομένως, εξ αρχής η ελευθερία δεν μπορεί να σχετίζεται με την κυριαρχία, αφού αυτή προϋποθέτει την απομόνωση και αντιτίθεται στην πολλότητα, η οποία αποτελεί βασική προϋπόθεση της πολιτικής ελευθερίας. Η ταύτιση της κυριαρχίας με την ελευθερία θεωρήθηκε πάντα δεδομένη, τόσο από την πολιτική όσο και από τη φιλοσοφική σκέψη, και παραπέμπει στην αρχαία αποξένωση από τον κόσμο σε όλες τις παραλλαγές της -από τον στωικισμό ως τον αποκρυφισμό και από τον ηδονισμό ως τον κυνισμό-, η οποία, όπως αναφέρει η Arendt, «*είχε εμπνευσθεί από μια βαθιά δυσπιστία προς τον κόσμο και ωθούνταν από μια σφοδρή ενόρμηση να αποσυρθεί κανείς από την εμπλοκή στα εγκόσμια, από τη μέριμνα και την οδύνη που αυτά επιφέρουν, στην ασφάλεια μιας ενδότερης σφαίρας, όπου το εγώ δεν εκτίθεται σε τίποτε άλλο εκτός από τον εαυτό του*¹⁴⁴». Όμως, και εδώ η Arendt αναφέρεται στο φαντασιακό χαρακτήρα της κυριαρχίας¹⁴⁵, «αν αλήθευε πως η κυριαρχία και η

¹⁴² Με βάση αυτή την κεντρική ιδέα του σχετικά με την «αυτεξουσιότητα» ως μορφή «θετικής» ελευθερίας που προέρχεται από την αρνητική, ο Berlin ασκεί κριτική στο κατά Kant ελεύθερο άτομο, θεωρώντας, λίγο έως πολύ, ότι ταυτίζει την ελευθερία με τη συνειδητή εξάλειψη, την κατανίκηση και καθυπόταξη των επιθυμιών. Πιο συγκεκριμένα ο Berlin αναφέρει ότι: «*Το κατά Kant ελεύθερο άτομο είναι ένα υπερβατικό ον που βρίσκεται εκτός της σφαίρας της φυσικής αιτιότητας. Η a priori εκδοχή αυτού του δόγματος είναι μια μορφή εκκοσμικευμένου προτεσταντικού ατομικισμού, όπου τη θέση του Θεού έχει πάρει η ιδέα της ορθολογικής ζωής, και τη θέση της ανθρώπινης ψυχής που επιζητεί να ενοποιηθεί με το Θεό, η ιδέα του ορθολογικού ανθρώπου που θέλει να υπακούει μόνο στο Λόγο και να μην εξαρτάται από τίποτε που θα μπορούσε να τον εκτρέψει, να τον παραπλανήσει, να τον κάνει να ακολουθήσει την ανορθολογική του φύση*». Βλ. Berlin, ό.π., σ. 282.

¹⁴³ Arendt, «Ο διαδικασιακός χαρακτήρας της πράξης», στο *Η ανθρώπινη κατάσταση (vita activa)*..., ό.π., σ. 318.

¹⁴⁴ Ό.π., σ. 418.

¹⁴⁵ «*Υπό κάθε άλλη συνθήκη η κυριαρχία είναι δυνατή μόνο στο χώρο της φαντασίας, και τμήμά της είναι η απώλεια της πραγματικότητας. Όπως ακριβώς ο επικουρισμός στηρίζεται στην ψευδαίσθηση της ευδαιμονίας που έχει κάποιος όταν ψήνεται ζωντανός μέσα στο χάλκινο ταύρο της Φαλάρεως, έτσι κι ο*

ελευθερία είναι ταυτόσημες, τότε πραγματικά ο άνθρωπος δε θα μπορούσε να είναι ελεύθερος, διότι η κυριαρχία, το ιδεώδες της απόλυτης αυτάρκειας και της απόλυτης κυριότητας, αντιφάσκει προς την ίδια την κατάσταση της πολλότητας¹⁴⁶».

Ψυχαναλυτικά, όπως και στο γνωστικισμό και σε όλες τις παραλλαγές της, η αποξένωση από τον κόσμο, εκφράζει το μίσος ενάντια στον Άλλο, και εδώ έγκειται ο φαντασιακός χαρακτήρας της (αυτο-) κυριαρχίας. Έτσι, μια απόλυτη εκδοχή της «αυτεξουσιότητας», σημαίνει ότι ο άνθρωπος απελπίζεται εξαιτίας της ατέλειας ή της κακίας του εαυτού του ή του Άλλου και προβάλλει με φαντασιακό τρόπο το μίσος του στον κόσμο και στον Θεό. Αυτό γίνεται η αφορμή για ένα παραπλανητικό παιχνίδι κατοπτρισμών, αναδιπλασιασμών και αλλοτρίωσης, το οποίο μπορεί να οδηγήσει είτε σε μια φυγόκοσμη, μυστική τάση είτε σε μια επαναστατική ριζικοποίηση και βία, μέσα από την απελπισία.¹⁴⁷ Έτσι, «ο άνθρωπος απορρίπτει κάθε δική του ευθύνη για τα εγκόσμια και δεν βλέπει ότι η «ατέλεια» του κόσμου, η έλλειψη, είναι η προϋπόθεση για να πραγματοποιήσει δημιουργικά την ελευθερία του, επωμιζόμενος τις ευθύνες του και το χρέος του απέναντι στον Άλλο¹⁴⁸».

Τελικά, κατά την Hannah Arendt, αν η ελευθερία ταυτίζεται με την κυριαρχία, οδηγούμαστε αναπόφευκτα σε ένα «υπαρξιστικό» συμπέρασμα σχετικά με την ανθρώπινη ύπαρξη, αφού τότε το γεγονός της ταυτόχρονης ύπαρξης της ελευθερίας και της μη κυριαρχίας, της δυνατότητας να αρχίζεις κάτι καινούριο και της μη δυνατότητας ελέγχου ή ακόμα και πρόβλεψης των συνεπειών του, μοιάζει σχεδόν να μας υποχρεώνει στο συμπέρασμα ότι η ανθρώπινη ύπαρξη είναι παράλογη.¹⁴⁹ Η Arendt τάσσεται σαφώς κατά μιας «υπαρξιστικής ελευθερίας», ως απομόνωσης από την κατάσταση της πολλότητας, αλλά και της ελευθερίας ως (αυτο-) κυριαρχίας/ «αυτεξουσιότητας» (Berlin), η οποία θα σήμαινε μια ελευθερία από την οποία το στοιχείο του τυχαίου, θα είχε εξαλειφθεί, όπως αυτό εκφράζεται μέσα από μια

στωικισμός στηρίζεται στην ψευδαίσθηση της ελευθερίας που έχει κάποιος όταν είναι υποδουλωμένος». Βλ. Arendt, ό.π., σ. 319. Επίσης, «Η σύγχυση ανάμεσα στην αίσθηση ανελευθερίας και στο γεγονός της ανελευθερίας ενυπάρχει στη στωική πλευρά της ατομικής ελευθερίας. Παρόλο που ένας δούλος μπορεί να έπανε να αισθάνεται ανελεύθερος, ωστόσο δε θα έπανε να είναι ανελεύθερος». Βλ. J. P. Day, «Individual Liberty», στο: Συλλογικό, *Of Liberty*, επιμ. A. Phillips Griffiths, Cambridge: Cambridge University Press, 1983, σ. 22.

¹⁴⁶ Arendt, «Ο διαδικασιακός χαρακτήρας της πράξης», στο *Η ανθρώπινη κατάσταση (vita activa)*..., ό.π., σ. 318.

¹⁴⁷ Θάνος Λίποβατς, «Η δυσφορία μέσα στη νεωτερικότητα», στο *Δοκίμιο για τη Γνώση και τον γνωστικισμό*, Αθήνα: Πόλις, 2006, σ. 78-79.

¹⁴⁸ Λίποβατς, «Ο ηθικός Νόμος, η αγάπη του Πλησίον, το μίσος ενάντια στον Άλλο», στο *Δοκίμιο για τη Γνώση και τον γνωστικισμό*..., ό.π., σ. 76.

¹⁴⁹ Arendt, «Ο διαδικασιακός χαρακτήρας της πράξης», στο *Η ανθρώπινη κατάσταση (vita activa)*..., ό.π., σ. 319.

υποτιθέμενη δυνατότητα (απόλυτου) ελέγχου και πρόβλεψης των συνεπειών της πράξης. Μια τέτοια ελευθερία, ως πράξη/ διαδικασία, θα ισοδυναμούσε ποιοτικά και μορφολογικά με κατασκευή, με τη διαδικασία της κατασκευής.

Είδαμε ότι ο Berlin κάνει τη διάκριση ανάμεσα σε δύο διαφορετικά «Εγώ», το ορθολογικό «πραγματικό» Εγώ, και ένα πιο ενστικτώδες «επιφανειακό» εγώ, εντοπίζοντας την ανελευθερία στην υπακοή της θέλησης μάλλον στο πρώτο παρά στο δεύτερο. Όπως εξετάσαμε παραπάνω, αυτό είναι το θεωρητικό τέχνασμα που χρησιμοποιεί για να εξετάσει τον κίνδυνο που προέρχεται από τη θετική ελευθερία (σε αντίθεση με την αρνητική ελευθερία, την οποία υπερασπίζεται), ως «αυτεξουσιότητα», ή τουλάχιστον από μια διαστρεβλωμένη εκδοχή της θετικής ελευθερίας. Όμως, η ορθολογικότητα δε συνιστά απαραίτητα έναν «απόλυτο», σχεδόν απάνθρωπο, εξορθολογισμό, παρόλο που μια τέτοια περίπτωση είναι πιθανή, όπως ο ίδιος ο Berlin αποδεικνύει. Το ίδιο συμβαίνει και στην περίπτωση, που εξετάζεται στη συνέχεια, της διάκρισης ανάμεσα στη συλλογική ή «γενική» θέληση, η οποία είναι η «πραγματική» θέληση του κοινωνικού σώματος, και την ατομική θέληση, δηλαδή εκείνη των μεμονωμένων πολιτών. Έτσι, ο Berlin εξετάζει και την περίπτωση εκείνη, όπου η ανελευθερία του ατόμου προκύπτει από την υπακοή του στη «γενική» θέληση -σε μια οποιαδήποτε «γενική» θέληση, η οποία ενδέχεται να «εκπροσωπείται» από ένα συγκεκριμένο πρόσωπο (Αρχηγό) ή ένα οποιοδήποτε συλλογικό σώμα (κόμμα, οργάνωση, κτλ.)-, στη διαμόρφωση της οποίας συμβάλλει και το ίδιο. Αυτή είναι η περίπτωση που, όπως εξετάζεται παρακάτω μέσω της ψυχαναλυτικής προσέγγισης, σχετίζεται με την υποταγή του ατόμου μέσω της ένταξής του σε μια μαζική συλλογικότητα, σε μια «μάζα» (ψυχολογία της μάζας).

Συλλογική ανελευθερία μέσω του σχηματισμού «μάζας» - ψυχαναλυτική προσέγγιση αυτής της περίπτωσης «συλλογικής ετερονομίας»

Θα μπορούσαμε να πούμε ότι ο Berlin (όπως και άλλοι υποστηρικτές της αρνητικής εκδοχής της ελευθερίας) χρησιμοποιεί και εξετάζει τις παραπάνω διακρίσεις επικεντρώνοντας το ενδιαφέρον του στους κινδύνους που ενυπάρχουν σε αυτές τις δύο διαφορετικές εκδοχές της θετικής ελευθερίας, στην υπακοή στον εαυτό μας και στην υπακοή στους άλλους, οι οποίες ενδέχεται να καταστήσουν το άτομο ανελεύθερο. Με αυτόν τον τρόπο όμως παραγνωρίζεται, κατά κάποιο τρόπο, η εγκυρότητα της διάκρισης ανάμεσα στην υπακοή στους άλλους και την υπακοή στον

εαυτό μας. Σύμφωνα και με τον Bobbio: «*Η ένσταση των υποστηρικτών της αρνητικής ελευθερίας, σύμφωνα με την οποία η θετική ελευθερία ορίζεται με όρους υπακοής, και άρα, από τη σκοπιά όσων αποδέχονται αποκλειστικά την αρνητική ελευθερία, με όρους ανελευθερίας, έγκειται στο ότι δεν πρέπει να λαμβάνεται υπ' όψη η διαφορά ανάμεσα στην υπακοή στους άλλους και την υπακοή στον εαυτό μας. Επιδέχεται ωστόσο αμφισβήτηση το αν είναι δόκιμο να αποκαλούμε με τον ίδιο όρο «ελευθερία» δύο διαφορετικές καταστάσεις: μία οριζόμενη με όρους μη παρεμπόδισης (ή μη εξαναγκασμού) και μία με όρους υπακοής. Ακόμη όμως και αν οι καταστάσεις αυτές δείχνουν αντιφατικές μεταξύ τους, δεν μπορεί να παραγνωριστεί εγκυρότητα της διάκρισης ανάμεσα στην υπακοή στους άλλους και την υπακοή στον εαυτό μας¹⁵⁰*».

Ο παραπάνω κίνδυνος που, σύμφωνα με τον Berlin, φαίνεται να είναι σύμφυτος με τη θετική εκδοχή της πολιτικής ελευθερίας, ενδέχεται να «υποδουλώσει» τον άνθρωπο και σε ένα πιο πρακτικό και συλλογικό επίπεδο. «*Ορισμένοι παρουσιάζουν το χάσμα που χωρίζει τα δύο Εγώ ως ακόμη ευρύτερο: αντιλαμβάνονται το «πραγματικό» Εγώ ως κάτι πολύ πιο μεγάλο από το άτομο (όπως το εννοούμε συνήθως), ως ένα κοινωνικό «όλον» -ως μια φυλή, ένα γένος, μία Εκκλησία, ένα κράτος ή ως τη μεγάλη κοινωνία των ζώντων, των νεκρών και των ακόμη αγέννητων- στο πλαίσιο του οποίου το άτομο αποτελεί απλώς ένα στοιχείο ή μια όψη. Η οντότητα αυτή αναγνωρίζεται στη συνέχεια ως το «πραγματικό» Εγώ, το οποίο, επιβάλλοντας στα δύστροπα μέλη του τη συλλογική ή «οργανική» ενιαία βούλησή του (θα λέγαμε θέληση αντί βούλησης), επιτυγχάνει έναν «υψηλότερο» βαθμό ελευθερίας τόσο για το ίδιο όσο, και κατ' επέκτασιν, για αυτά¹⁵¹*». Εδώ, ο Berlin επισημαίνει τους κινδύνους που ενέχει αυτή η μορφή της «θετικής» ελευθερίας, που ουσιαστικά προέρχονται από τη χρήση οργανικών μεταφορών και συνεπάγονται την πίστη μιας ορισμένης μάζας στην εγκυρότητά τους, με σκοπό την αιτιολόγηση και τη νομιμοποίηση του καταναγκασμού που ασκούν κάποιοι άνθρωποι (μια τακτική που προϋποθέτει τον Λόγο του Κυρίου), προκειμένου να επιτύχουν και για τους άλλους ένα «υψηλότερο» επίπεδο ελευθερίας. Μέσω του Λόγου του Κυρίου που προϋποθέτει αυτή η έννοια της «θετικής» ελευθερίας, αλλά και της ειλικρινούς ή όχι πεποίθησης για την εγκυρότητα και την ορθότητα του σκοπού των πράξεών τους, οι «αντιπρόσωποι» της εξουσιαστικής «θετικής» ελευθερίας φαίνεται ότι εκφράζουν- και δρουν σύμφωνα με- την άποψη ότι είναι επιτρεπτό να καταναγκάζονται οι

¹⁵⁰ Bobbio, ό.π., σ. 121-122.

¹⁵¹ Berlin, ό.π., σ. 273.

άνθρωποι, εν ονόματι σκοπών και στόχων, «τους οποίους, αν εκείνοι ήταν πιο φωτισμένοι -αν δεν ήταν τόσο τυφλοί, αδαείς και διεφθαρμένοι όσο είναι- θα επεδίωκαν κατά πάσα πιθανότητα και μόνοι τους¹⁵²».

Θα μπορούσαμε να πούμε ότι η διάκριση που κάνει ο Berlin ανάμεσα σε ένα «πραγματικό» και ένα «εμπειρικό» Εγώ για να εξηγήσει τον πολύπλοκο «μηχανισμό» της δυναμικής της θετικής ελευθερίας ως «αυτεξουσιότητας», η οποία «διολισθαίνει» σε μια εξουσιαστική ελευθερία που δημιουργεί τις προϋποθέσεις για τον καταναγκασμό του άλλου, αλλά και του ίδιου του ατόμου από τον εαυτό του, παραπέμπει στην ψυχαναλυτική έννοια του «τυραννικού» υπερ-εγώ και του Ιδεώδους της μάζας, και φυσικά σχετίζεται με το ζήτημα της ψυχολογίας των μαζών, όπου «επικρατεί» ο Λόγος της Υστερίας (Lacan).

Το «πραγματικό» Εγώ, που αναφέρει ο Berlin, φαίνεται να προσιδιάζει «ποιοτικά» και λειτουργικά στο φροϋδικό υπερ-εγώ που συνεπάγεται ένα φαντασιακό εγώ που λειτουργεί υπό το υπερ-εγώ, εξαιτίας του οποίου το άτομο καταπιέζει τις επιθυμίες του και «αυτοτιμωρείται» στα πλαίσια της νεύρωσης. Σε επίπεδο σχηματισμού μάζας το «πραγματικό Εγώ (όπως εδώ το ονομάζει ο Berlin) αντιπροσωπεύει, μέσω της ταύτισης με ένα «ανώτερο» ιδανικό και έναν Αρχηγό, το Ιδεώδες της μάζας. Το εξατομικευμένο Ιδεώδες του Εγώ είναι εκείνο χωρίς το οποίο το άτομο δεν μπορεί να αναπτύξει μια κάποια ταυτότητα, και δεν πρέπει να ταυτίζεται και να συγχέεται με το ιδεώδες της μάζας. Ας εξετάσουμε πιο αναλυτικά πώς σχηματίζεται η μάζα, πώς ενδέχεται να συμβεί αυτή η υποδούλωση του ατόμου που περιγράφει ο Berlin.

Ο Freud ορίζει τη μάζα ως εξής: «Μια τέτοια πρωτογενής μάζα είναι ένας αριθμός ατόμων, τα οποία έβαλαν στη θέση του Ιδανικού του Εγώ τους ένα και το αυτό αντικείμενο και κατόπιν τούτου ταυτίστηκαν μεταξύ τους στο Εγώ τους¹⁵³», δηλαδή ένας αριθμός ατόμων που τοποθετούν το ίδιο (εξωτερικό) αντικείμενο λατρείας (αγάπης) στη θέση του Ιδεώδους του Εγώ τους, και ως συνέπεια τούτου συνταυτίζουν το εγώ τους το ένα με το άλλο¹⁵⁴. Τα μέλη μιας τέτοιας ομάδας-μάζας «αγαπούν» και θαυμάζουν από κοινού έναν Αρχηγό (που μπορεί να είναι ένα κόμμα, μια οργάνωση, ένα οποιοδήποτε συλλογικό σώμα), με μια ναρκισσιστικού τύπου «αγάπη» και εξιδανίκευση η οποία σημαίνει ταυτόχρονα και την εξάρτησή τους από τη θέλησή

¹⁵² Ο.π., σ. 274.

¹⁵³ Sigmund Freud, *Ψυχολογία των μαζών και ανάλυση του Εγώ*, επιμ. Θ. Λίποβατς, μετφ. Κ.

Τρικεριώτη, 2^η εκδ., Αθήνα: Επίκουρος, 1994, σ. 74.

¹⁵⁴ Θάνος Λίποβατς, *Η ψυχοπαθολογία του Πολιτικού*, 4^η εκδ., Αθήνα: Οδυσσέας, 2003, σ. 87.

του, και, ως συνέπεια τούτου, «ταυτίζονται» μεταξύ τους, έτσι ώστε τα εν λόγω άτομα χάνουν την κριτική τους ικανότητα και την ανεξαρτησία τους (τη θέλησή τους).¹⁵⁵ Μέσα στα πλαίσια της μάζας ένα σημείο/ σύμβολο που αντιπροσωπεύει ένα αίσθημα προκαλεί σε αυτόν που το αντιλαμβάνεται το ίδιο αίσθημα και μάλιστα τόσο πιο δυνατό όσο περισσότεροι το συμμερίζονται. Η μάζα, που προκύπτει από την ταύτιση (συνταύτιση πολλών ατόμων μαζί) με τον Αρχηγό, ο οποίος αντιπροσωπεύει μια «ιδέα»¹⁵⁶, προκαλεί στο άτομο την εντύπωση μιας απεριόριστης δύναμης και ενός ανίκητου κινδύνου, αντιπροσωπεύει φαινομενικά την Ανθρωπότητα, και έτσι σφετερίζεται την Αυθεντικότητα και το Κύρος της ως φορέα του Νόμου (η Αυθεντικότητα αυτή συνίσταται στο ότι φοβάται κανείς τις ποινές της και δέχεται για χάρη της ορισμένους περιορισμούς).¹⁵⁷ Χάριν αυτής της φαντασίωσης του «Όλου» που διαθέτει απεριόριστη δύναμη (φαντασίωση της παντοδυναμίας) και παντογνωσία, το υποκείμενο ως άτομο-μέλος της μάζας πρέπει να υποτάσσεται και να θυσιάζεται.

Εδώ, διαπιστώνουμε, πως το ζήτημα της ελευθερίας του υποκειμένου, τόσο σε ατομικό (ατομική/ εσωτερική ελευθερία), όσο και σε κοινωνικοπολιτικό επίπεδο (πολιτική ελευθερία), βρίσκεται σε άμεση συνάρτηση με την ασυνείδητη επιθυμία του για υποταγή (στην απαίτηση του Άλλου), μέσω της οποίας επιχειρεί να αποφύγει τη δοκιμασία της έλλειψης (απόθεση της έλλειψης), και με τον τρόπο με τον οποίο θα τη διαχειριστεί.¹⁵⁸ Η ασυνείδητη επιθυμία του υποκειμένου για υποταγή, που οφείλεται σε συγκεκριμένες μορφές που μπορεί να λάβει η επιθυμία, μπορεί να συμβάλλει στην αναπαραγωγή του μηχανισμού κυριαρχίας και συνεπώς, στην ανελευθερία του.

Η πηγή του κυριαρχικού και του εργαλειακού Λόγου είναι το νευρωτικό και το διαστροφικό σύμπλεγμα, δηλαδή η ανικανότητα και η απροθυμία του υποκειμένου να αναγνωρίσει τη δομική έλλειψη του ψυχισμού (του). Πιο αναλυτικά, όσον αφορά στη διαστροφική μορφή της επιθυμίας: *«Η απολυτοποίηση του θετικού χαρακτήρα της*

¹⁵⁵ Θάνος Λίποβατς, «Ο φανατισμός», στο *Δημοκρατικός Λόγος - ψυχανάλυση - μονοθεϊσμός*, Αθήνα: Πλέθρον, 2001, σ. 37.

¹⁵⁶ «Οι Ιδέες και τα αντικείμενα διαδραματίζουν κι αυτά ένα ρόλο συσπείρωσης των ατόμων σε μάζα, αλλά πάντα χρειάζεται η Παρουσία ενός (ή περισσότερων) προσώπου, γιατί τελικά η ταυτότητα ενός ανθρώπου σχηματίζεται μόνο μέσω της εξιδανίκευσης και της ταύτισης με έναν άλλο άνθρωπο». Βλ. Λίποβατς, *Η ψυχοπαθολογία του Πολιτικού...*, ό.π., σ. 84.

¹⁵⁷ Ό.π., σ. 83-84.

¹⁵⁸ Η δομή της επιθυμίας παίρνει βασικά τέσσερις μορφές: την ψυχωτική, τη διαστροφική, τη νευρωτική, τη μετουσιωμένη μορφή. Φυσικά, η μετουσιωμένη μορφή της επιθυμίας, και κατά συνέπεια η πραγμάτωσή της σε πράξη, αποτελεί το ζητούμενο για την «απόκτηση» μιας θετικής ελευθερίας (Η σχέση της μετουσιωμένης μορφής της ασυνείδητης επιθυμίας με το ζήτημα της ελευθερίας, αναλύεται στη συνέχεια).

σεξουαλικής απόλαυσης οδηγεί στη διαστροφή (φетиχισμό κτλ.), όπου το υποκείμενο ταυτίζεται φαντασιακά με το αντικείμενο της επιθυμίας του Άλλου, θεωρώντας ότι μπορεί έτσι να το κάνει εργαλείο του· συγχρόνως «προκαλεί το Νόμο θέλοντας να τον εξαναγκάσει σε (υποτιθέμενη) αυθαιρεσία, η οποία αποτελεί για το υποκείμενο μια πηγή ευχαρίστησης (απάρνηση της έλλειψης)¹⁵⁹». Από την άλλη, αντίστροφα: «Η απολυτοποίηση του αρνητικού, ελλειμματικού χαρακτήρα της σεξουαλικότητας οδηγεί στη νεύρωση (υστερία, ψυχαναγκασμός κτλ.), όπου το υποκείμενο ταυτίζεται φαντασιακά με το υποκείμενο του επιθυμούντος Άλλου και προσπαθεί, μέσω της υποταγής του στην υποτιθέμενη απαίτηση του Άλλου, ν' αποφύγει τη δοκιμασία της έλλειψης, την ανάληψη ευθύνης κτλ. (απόθεση της έλλειψης)¹⁶⁰».

Τόσο στη διαστροφή όσο και στη νεύρωση (οι οποίες αποτελούν δύο μορφές της ασυνείδητης επιθυμίας), η απόλαυση ανάγεται στην ευχαρίστηση, η οποία εδώ ταυτίζεται με τη φαντασίωση της παντοδυναμίας. Η φαντασίωση της παντοδυναμίας «σκηνοθετεί» τη μη-έλλειψη και την πλήρη «αρμονία» που προσφέρεται μέσα από την υποταγή σε έναν αρχηγό (που μπορεί να είναι ένα κόμμα, μια οργάνωση, ένα οποιοδήποτε συλλογικό σώμα), μέσω της σχέσης «κύριου» και υπηρέτη». Η ανελευθερία του ατόμου έγκειται στο ότι αναζητά και βρίσκει απο-ζημιώσεις, υποκατάστατα στις ελλείψεις του (τις φαντασιακές ή πραγματικές), δηλαδή επιζητεί να τις καλύψει για να αποκαταστήσει για τον εαυτό του (ή τον άλλο) τη φαντασιακή εικόνα της δήθεν πληρότητας και τελειότητας.¹⁶¹ Συνεπώς, η προσήλωση του υποκειμένου σε αυτό το μοντέλο του ψυχισμού, δηλαδή της φαντασιακής ταύτισής του με το αντικείμενο της επιθυμίας του Άλλου (διαστροφή) ή με το υποκείμενο του επιθυμούντος Άλλου (νεύρωση), συμβάλλει στην ανελευθερία του, εφόσον η ελευθερία του συνίσταται στην αναγνώριση της έλλειψης (που, όπως εξετάσαμε, απωθείται στη διαστροφή και στη νεύρωση) και στη διεργασία της ανα- και απο- κάλυψης της πραγματικής επιθυμίας του. Η αναγνώριση της έλλειψης (που καθίσταται δυνατή μέσω του ψυχαναλυτικού Λόγου) σημαίνει ότι: «το υποκείμενο μαθαίνει/ αναγνωρίζει ότι «κάτι» του λείπει, και ότι πάντα θα του λείπει, και καλύτερα θα είναι να δεχθεί να μάθει να ζει με αυτή τη «γνώση», χωρίς να επιρρίπτει ό,τι του λείπει στην «κοινωνία», ούτε να προσπαθεί να το εξαλείψει μέσω της εξουσίας (σχέση

¹⁵⁹ Θάνος Λίποβατς, «Το σημαίνον, το επιθυμείν, ο Νόμος: η σχέση του ψυχαναλυτικού με τον ορθό Λόγο», στο *Ψυχανάλυση - φιλοσοφία - πολιτική κουλτούρα, διαπλεκόμενα κείμενα...*, ό.π., σ. 80.

¹⁶⁰ Ό.π.

¹⁶¹ Λίποβατς, *Η ψυχοπαθολογία του Πολιτικού...*, ό.π. σ. 68-69.

«κύριου»-«υπηρέτη», υποταγή του οπαδού στον Αρχηγό)¹⁶²». Ακόμα, «η γνώση αυτή της έλλειψης συμβαδίζει με μια απελευθέρωση από ενδοψυχικές πιέσεις, πράγμα που καθιστά το υποκείμενο πιο ελεύθερο στη σχέση του απέναντι στον εαυτό του, τον Άλλο και την κοινωνία, και πιο διαθέσιμο για τη χειραφέτηση της κοινωνίας¹⁶³».

Συνεπώς, θα μπορούσαμε να παρατηρήσουμε ότι: «οι εκάστοτε ιστορικές συνθήκες κυριαρχίας διαμορφώνονται κάτω από αυτές τις δυνατότητες της επιθυμίας και, αντιστρόφως, οι ιστορικές συνθήκες κυριαρχίας ευνοούν ή εμποδίζουν την ανάπτυξη αυτών των μορφών της επιθυμίας¹⁶⁴».

Η ταύτιση του οπαδού με τον αρχηγό, με σκοπό την απελευθέρωση του από την ιδιότητα του ως κυριαρχούμενου από το κατεστημένο, και τη συμμετοχή του στη νέα εξουσία, εμφανίζεται εδώ ως ο φορέας μιας «ολοκληρωτικής» πολιτικής ελευθερίας. Όμως, η πραγματική πολιτική ελευθερία (με όλους τους κινδύνους που μπορεί να διατρέχει) συνίσταται στο ότι ο άνθρωπος, ως μέρος του κοινωνικού συνόλου, δεν υπακούει σε άλλους παρά μόνο στον εαυτό του και είναι αυτόνομος με την έννοια ότι θέτει νόμους στον ίδιο τον εαυτό του και δεν υποτάσσεται σε άλλους νόμους παρά μόνο σε εκείνους τους οποίους έχει θέσει στον εαυτό του¹⁶⁵ (που αποτελεί και τον κλασσικό ορισμό της θετικής ελευθερίας όπως δόθηκε από τον Rousseau, αλλά και από τον Kant στη συνέχεια). Η ταύτιση του ατόμου με ένα υποτιθέμενο «ανώτερο» «πραγματικό» Εγώ του, με σκοπό την «αυτο-απελευθέρωση» και την «αυτεξουσιότητα», για τις οποίες μιλάει ο Berlin, μπορεί να οδηγήσει επίσης στην πνευματική, ηθική ή πραγματική υποδούλωση του ατόμου ως μια «ολοκληρωτική» ελευθερία.

Και οι δύο παραπάνω ταυτίσεις θα μπορούσαν να έχουν διαφορετικό αποτέλεσμα και νόημα αν αντί για φαντασιακές - προσωποπαγείς - αισθηματικές ήταν συμβολικές - ορθολογικές, δίχως να αποκλείουν τον ορθό Λόγο. Στην πρώτη περίπτωση η νομιμοφροσύνη απέναντι στην ηγεσία εξαρτάται αποκλειστικά από το πρόσωπο, «τον χαρισματικό ηγέτη» (και κατ' επέκταση από τις συνθήκες και τους παράγοντες δημιουργίας μάζας) και δε μεταβιβάζεται αυτόματα στον εκάστοτε ηγέτη, ενώ στη δεύτερη περίπτωση αυτό είναι δυνατό.¹⁶⁶ Αυτό συμβαίνει λόγω της διαφοράς ποιότητας ανάμεσα στο Ιδεώδες του Εγώ και το Ιδεώδες της μάζας: το

¹⁶² Ό.π., σ. 43.

¹⁶³ Ό.π.

¹⁶⁴ Ό.π.

¹⁶⁵ Bobbio, ό.π., σ. 98.

¹⁶⁶ Λίποβατς, *Η ψυχοπαθολογία του Πολιτικού...*, ό.π., σ. 188.

δεύτερο είναι η εξωτερική, πρωτόγονη μορφή του πρώτου, με το οποίο έρχεται τελικά σε σύγκρουση¹⁶⁷. Έτσι, στο Ιδεώδες της μάζας κυριαρχεί το φαντασιακό στοιχείο, και συνεπώς η νομιμοφροσύνη απέναντι στην εξουσία ενός προσώπου (Ηγέτη) στηρίζεται σε φαντασιακές - προσωποπαγείς -αισθηματικές ταυτίσεις, ενώ στο Ιδεώδες του Εγώ (που είναι εξατομικευμένο) κυριαρχεί το συμβολικό στοιχείο και ο Νόμος, και συνεπώς η νομιμοφροσύνη απέναντι στην (συμβολική) ηγεσία και εξουσία στηρίζεται σε συμβολικές ταυτίσεις,¹⁶⁸ που δίχως να αποκλείουν κάθε συναίσθημα, στηρίζουν τον ορθό Λόγο.

Ο Berlin αναφέρεται στην υποδούλωση του ατόμου και την απώλεια της ατομικής ανεξαρτησίας του μέσω της υποταγής του σε κάποια «ανώτερη ιδέα» ή σε κάποιον «καλύτερο εαυτό», και σε αυτόν τον κίνδυνο που ενέχει η θετική ελευθερία επικεντρώνει το ενδιαφέρον και την προσοχή του. Αυτή η υποταγή, που αποτελεί το ακριβώς αντίθετο της πολιτικής και της ατομικής ελευθερίας, μπορεί να προέρχεται, όπως εξετάσαμε, από τη θετική ελευθερία, και οδηγεί σε μια υποδούλωση μέσα από τη μάζα. Είναι δηλαδή το αντίθετο της κριτικής αυτοπειθαρχίας απέναντι σε Αρχές (Principles), που το ίδιο το υποκείμενο αποφάσισε να ακολουθήσει, γιατί το καθιστούν πιο ελεύθερο απέναντι σε εσωτερικές και εξωτερικές εξαρτήσεις. Ωστόσο, σύμφωνα με τον Θάνο Λίποβατς: *«η Ελευθερία αυτή συνεπάγεται πάντα μian ανασφάλεια: οι (δημοκρατικές) Αρχές δεν είναι ένα οποιοδήποτε δόγμα που έχει απάντηση για όλα, αλλά αντίθετα είναι η παραδοχή της έλλειψης κάθε ολοκληρωτικής ικανοποίησης των επιθυμιών»¹⁶⁹*. Ακριβώς ο εφησυχασμός από αυτή την ανασφάλεια και η ψευδαίσθηση της «αρμονίας» ενός «Όλου» που δε γνωρίζει την έλλειψη, το οποίο συμβαίνει μέσω μιας φαντασιακής αίσθησης του ανήκειν σε μια ομάδα, ένα σύνολο, εντέλει, σε μια μάζα, είναι εκείνο που αναζητούν και απολαμβάνουν όσοι ταυτίζονται ολοκληρωτικά με έναν ηγέτη ή μια ιδεολογία.

Κάθε προσπάθεια αυτεξουσιότητας ή ματαίωσης, «κατάπνιξης» των επιθυμιών, χάριν ενός πιο «ορθολογικού»-«πραγματικού» Εγώ, και ταύτισης με κινήματα, ιδέες, ηγέτες, ιδεολογίες -που προσφέρουν μια «ολική» «ικανοποιητική» εξήγηση για τα πράγματα ή για το πώς θα έπρεπε να είναι αυτά, και υποθάλπουν φαντασιώσεις αρμονίας (σχηματίζοντας την εικόνα ενός κλειστού συστήματος, ένα «Όλον», όπου δεν υπάρχει η έννοια της έλλειψης)- ενέχει τον κίνδυνο της

¹⁶⁷ Ο.π., σ. 88.

¹⁶⁸ Ο.π.

¹⁶⁹ Ο.π.

δημιουργίας ενός «τυραννικού» υπερ-εγώ. Αυτό το υπερ-εγώ που πηγάζει από την μη παραδοχή της έλλειψης, δεν «απαγορεύει» κάτι στο υποκείμενο, αλλά αντίθετα του «υπαγορεύει» τι να κάνει -η έννοια της απαγόρευσης εδώ, σε αντίθεση με την έννοια της υπαγόρευσης, είναι θετική διότι εννοείται ως συμβολική απαγόρευση που εισάγει την έλλειψη, ως ο συμβολικός Νόμος που διατυπώνεται μέσω του λόγου του Άλλου¹⁷⁰ -, στερώντας έτσι τόσο την ατομική ελευθερία του (εσωτερική/ υπαρξιακή) - και κατ' επέκταση και την πολιτική, όσο και την ψυχική ηρεμία του υποκειμένου. Η υπερβολική αυτοπειθαρχία (που γίνεται αυτοκυριαρχία) έχει τα ίδια καταστροφικά αποτελέσματα με την ελλιπή αυτοπειθαρχία, οδηγεί τελικά στην παράνοια.¹⁷¹

Οπωσδήποτε, αυτή η μορφή της θετικής ελευθερίας δε συνιστά ενεργητική δράση και συμμετοχική παρέμβαση, και όταν υπάρχει, η δράση και η συμμετοχή καθίστανται προβληματικές (όπως οι σπασμωδικές και πολλές φορές υποκινούμενες - και άρα εξωγενώς προσδιορισμένες¹⁷² - κινήσεις ενός όχλου), αλλά αντίθετα, εννοείται ως παθητικότητα και υποταγή (στον αρχηγό, στο κόμμα, στην τάξη, στο λαό, στο έθνος κτλ.), το ακριβώς αντίθετο της πολιτικής ελευθερίας. Ωστόσο, ενώ είναι πολύ σημαντικό να γνωρίζουμε τους κινδύνους που μπορεί να εκπηγάζουν από τη θετική ελευθερία τόσο για την ατομική, υπαρξιακή ελευθερία του ατόμου (αυτο-υποδούλωση ως «αυτεξουσιότητα») όσο και για την πολιτική του, δηλαδή σε συλλογικό κοινωνικό επίπεδο (υποδούλωση ενός λαού από ολοκληρωτικά καθεστώτα), δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι, αυτή αποτελεί την κατεξοχήν ελευθερία του ανθρώπου που του προσφέρει τη δυνατότητα για δράση και παρέμβαση στο κοινωνικοπολιτικό επίπεδο, και τελικά τη δυνατότητα για αλλαγή και παραγωγή του «νέου».

¹⁷⁰ Σύμφωνα με τον Jacques Lacan, ο Νόμος αυτός, ο Νόμος του συμβολικού ευνουχισμού (ο άγραφος, ηθικός και γραπτός, πολιτικός νόμος), δεν είναι καταπιεστικός, αλλά μια κατηγορική προσταγή: «Δεν είναι το «παν» δυνατόν». «Ο συμβολικός Νόμος έχει ως συνέπεια ότι δεν υπάρχει «αρμονία» και «συμπληρωματικότητα» ανάμεσα στο παιδί και τη μητέρα ή τον άνδρα και τη γυναίκα ή τον άνθρωπο και το Θεό κτλ., αλλά ότι αυτή η συμβολική διαφορά (απόσταση) αποτελεί ακριβώς το «κίνητρο» μιας μη-φαντασιακής σχέσης ανάμεσα στις δύο πλευρές». Βλ. Λίποβατς, «Το σημαίνον, το επιθυμείν, ο Νόμος: η σχέση του ψυχαναλυτικού με τον ορθό Λόγο», στο *Ψυχανάλυση - φιλοσοφία - πολιτική κουλτούρα*, διαπλεκόμενα κείμενα..., ό.π., σ. 79.

¹⁷¹ Λίποβατς, *Η ψυχοπαθολογία του Πολιτικού...*, ό.π., σ. 59.

¹⁷² Η θετική ελευθερία του ατόμου, όπως έχει αναφερθεί παραπάνω, εξαρτάται και καθορίζεται από την ύπαρξη ή την απουσία και το βαθμό εξωγενών παρεμβάσεων και προσδιορισμών της ατομικής θέλησης. Επομένως, θετική ελευθερία συνιστά η απουσία ανυπέρβλητου εξωγενούς προσδιορισμού της ατομικής θέλησης, ο «αυτο-προσδιορισμός» του υποκειμένου. Άρα, η ελευθερία εκείνη που ενυπάρχει σε μια μορφή πολιτικής συμμετοχής και πολιτικής πράξης, η οποία μπορεί να υποκινείται (με δημαγωγικό και τρομοκρατικό τρόπο) και συνεπώς να ετερο-προσδιορίζεται, δεν μπορεί να χαρακτηριστεί θετική, τουλάχιστον με ασφάλεια.

γ. Προς μια θετική ατομική ελευθερία με πολιτικές προεκτάσεις: Η ελευθερία μέσα και έξω από το Πολιτικό

«Εξωτερίκευση» της «εσωτερικής ελευθερίας»

Οι διάφορες κατηγορίες-εκδοχές της ελευθερίας συνυπάρχουν και αλληλεπικαλύπτονται. Ένας άνθρωπος μπορεί να χαρακτηρίζεται σε μεγαλύτερο βαθμό από ένα είδος ελευθερίας (όπως εσωτερικής ελευθερίας) παρά από κάποιο άλλο (όπως πολιτική ελευθερία), αλλά αυτό δε σημαίνει ότι σε μια ορισμένη στιγμή δεν μπορεί να βρεθεί υπό την κατάσταση ενός άλλου είδους. Δυνητικά λοιπόν, ο άνθρωπος κατέχει όλες τις ελευθερίες, παρόλο που μπορεί κάποιες από αυτές να περιορίζονται τόσο από τον ίδιο όσο και από εξωγενείς παράγοντες.

Η «εξωτερική ελευθερία», θα μπορούσαμε να πούμε, είναι η «εξωτερίκευση» της «εσωτερικής ελευθερίας», η «εξωτερίκευση της εσωτερικότητας» του υποκειμένου μέσω της «πράξης», που σημαίνει την απόφασή του να μην παραμείνει «κλεισμένο στον εαυτό του», αποκομμένο από το Κοινωνικό και το Πολιτικό και εν τέλει, από όλα εκείνα τα στοιχεία που συνθέτουν τη δημόσια σφαίρα. Άρα, η πολιτική ελευθερία αποτελεί ένα μέρος και μια έκφραση της «εξωτερικής», είτε με τη θετική εκδοχή της, της δράσης και της συμμετοχής, είτε με την αρνητική της, της *minimum* ελευθερίας δράσης στα όρια ενός καθορισμένου πεδίου, μέσω της ύπαρξης των δικαιωμάτων του ατόμου και του πολίτη. Με το ίδιο σκεπτικό, η «εξωτερική» ελευθερία συνιστά τη θετική έκφραση της «εσωτερικής» ελευθερίας, από την άποψη ότι προϋποτίθεται και δημιουργείται ένα «πέρασμα» από την απραξία (σχόλη) και την παθητικότητα, την απομόνωση που γνωρίζει το άτομο μέσα από το σιωπηλό «διάλογο» με τον εαυτό του (και άρα με τον Άλλο), στην άμεση ή έμμεση, και συνεπώς ενεργητική, εξωτερίκευση της δράσης του (α-σχολία), στον ανοιχτό και πιο πρακτικό πλέον «διάλογο» με τον άλλο (και τον Άλλο), με στόχο τη δημιουργία νέων δικαιότερων καταστάσεων και πραγματικοτήτων (Arendt).

Αυτή η θετική ελευθερία, που μπορεί να είναι και ατομική και πολιτική, προσφέρει στο υποκείμενο τη δυνατότητα παρέμβασης και, κατά κάποιο τρόπο, διαμόρφωσης του Άλλου (με την έννοια της συμμετοχής στο κοινωνικοπολιτικό γίγνεσθαι και ενδεχομένως της αναδιαμόρφωσής του μέχρι ενός σημείου). Αντίθετα, στην περίπτωση της «εσωτερικής ελευθερίας», το υποκείμενο μπορεί απλώς να «αυτοδιαμορφώνεται» μέσω του Άλλου, τόσο ατομικά, μέσω της επίδρασης από τον

«εσωτερικό διάλογο» του υποκειμένου με τον Άλλο, όσο και κοινωνικοπολιτικά, με την έννοια των ποικίλων περιορισμών και «προσδιορισμών» που ενδέχεται να του «επιβληθούν», σιωπηλά ή μη. Ο «εσωτερικός» διάλογος με τον Άλλο συνιστά εκείνο που ονομάζεται «εσωτερική εξωτερικότητα» του υποκειμένου, δηλαδή την υποκειμενικότητα των ατόμων (το Ασυνείδητό τους). Αυτή η εσωτερική εξωτερικότητα συγκροτεί και το λεγόμενο «εσωτερικό κόσμο» (τις παραστάσεις) και την ατομικότητα και ιδιαιτερότητα του κάθε ατόμου.¹⁷³ Συνεπώς όταν το υποκείμενο βρίσκεται σε μια κατάσταση διαρκούς «εσωτερικού διαλόγου» και «απολαμβάνει» την «εσωτερική ελευθερία» του, χωρίς όμως να προβαίνει ποτέ (ή σπάνια) σε μια άσκηση της θετικής (πολιτικής ή ατομικής) ελευθερίας του, γεγονός που μπορεί να οδηγήσει και σε μια «ναρκισσιστική υπαρξιστική ελευθερία», αυτό συνεπάγεται εξ αρχής μια μονομερή επιρροή που ασκεί ο Άλλος (το κοινωνιοσυμβολικό σύστημα, η κοινωνία και οι θεσμοί της, οι παραδόσεις της, οι συνήθειες, η ομοιομορφία, η καθημερινότητα, κτλ.) στην υποκειμενικότητα/ ατομικότητα/ ιδιαιτερότητά του.

Ελευθερία της θέλησης και ελευθερία μέσα από τη θέληση

Εκείνο το «στοιχείο» που προσφέρει στο υποκείμενο την «έξοδο από την απραξία» της μοναξιάς -που χαρακτηρίζει τη διαδικασία της σκέψης στην εσωτερική ελευθερία-, και συνδέει την εσωτερική πραγματικότητα του υποκειμένου με την εξωτερική, γεγονός που συνεπάγεται το πέρασμα σε πράξη, είναι η θέληση (will). Η θέληση προσφέρει αυτή την «ενοποιητική λειτουργία» τόσο αφ' εαυτής, δηλαδή μέσα από την ίδια την πνευματική διαδικασία που ορίζεται ως θέληση, όσο και ως προ-στάδιο της πράξης, μέσω της μετουσίωσης της επιθυμίας σε πράξη. Παρόλο όμως που η θέληση ως διαδικασία εντοπίζεται στη *vita contemplativa*, μια «περιοχή» που αποτελείται από τις πνευματικές διεργασίες του ατόμου και άρα συνθέτει την εσωτερική πραγματικότητα/ ελευθερία του, διαφέρει από τη διαδικασία της σκέψης, η οποία ανήκει και αυτή στην ίδια «σφαίρα». Αυτό που τις διακρίνει είναι ότι ενώ η σκέψη σχετίζεται με το παρόν και το παρελθόν και έτσι ενέχει τη βεβαιότητα, η

¹⁷³ «Η βασική θέση της ψυχανάλυσης (τουλάχιστον στη μορφή που της έδωσε ο Lacan) είναι ότι υπάρχει μια κοινωνικοποίηση «μέσα» στην κοινωνικοποίηση» ή «πριν» από αυτή. Δηλαδή κάθε ένταξη του υποκειμένου στην κοινωνία των ενήλικων και συνειδητών ατόμων ήδη προϋποθέτει μιαν «άλλη» κοινωνικοποίηση μέσω του λόγου (φυσικά οι δύο αυτές κοινωνικοποιήσεις συνυπάρχουν πάντα· σημασία έχει όμως η διατήρηση της διαφοράς τους μέσα στη συνύπαρξή τους). Ο λόγος, βέβαια, πάλι προϋποθέτει τον Άλλον (με κεφαλαίο Α), που αρχικά κατευθύνει στο ανήλικο ασυνείδητο υποκείμενο το λόγο». Βλ. Λίποβατς, «Πειθαρχία και γνώση ή νόμος και επιθυμείν;», στο *Ψυχανάλυση - φιλοσοφία - πολιτική κουλτούρα, διαπλεκόμενα κείμενα...*, ό.π., σ. 89.

θέληση αντίθετα, έχει μια άμεση σχέση με το μέλλον και για αυτό λόγο ενέχει την αβεβαιότητα.¹⁷⁴ Αυτό φυσικά υπονοεί και τη σχέση της θέλησης με την ελευθερία και την πράξη, με την ελευθερία της πράξης, και αποδεικνύει τόσο τη διαφορά της με τη σκέψη όσο και τον ενοποιητικό ρόλο της να συνδέει την εσωτερική με την εξωτερική πραγματικότητα.

Η θέληση, αν και συνιστά πνευματική δραστηριότητα, σχετίζεται με την εξωτερική πραγματικότητα αφού μέσα σε αυτή προορίζεται να πραγματοποιηθεί.¹⁷⁵ Σε αντίθεση με τη σκέψη, ποτέ η θέληση δεν ολοκληρώνεται μέσα στη διαδικασία της (όπως συμβαίνει με τη σκέψη) και άρα, δεν είναι αυτο-αναφορική, αλλά αντίθετα, η κάθε (συγκεκριμένη) θέληση προορίζεται (να ολοκληρωθεί) στο δικό της σκοπό, όπου αυτό θα σήμαινε ότι η «θέληση για κάτι» θα έχει μετατραπεί σε πράξη (στην επιθυμητή πράξη).¹⁷⁶ «Με άλλα λόγια η συνηθισμένη «διάθεση» του εγώ που βρίσκεται υπό την επίδραση της θέλησης (του «επιθυμούντος εγώ», *willing ego* όπως αναφέρεται από την Arendt) είναι η ανυπομονησία, η ανησυχία και ο προβληματισμός, όχι τόσο λόγω της επίδρασης που έχει στην ψυχή ο φόβος και η ελπίδα που προκαλεί το μέλλον, αλλά κυρίως επειδή το σχέδιο της θέλησης, ο σκοπός της, προϋποθέτει την ικανότητα/ δυνατότητα (για την επίτευξη της πράξης/ σκοπού), η οποία σε καμία περίπτωση δεν είναι βέβαιη¹⁷⁷». Αυτή η «ανησυχία» της θέλησης για την ύπαρξη ή όχι της ικανότητας για πράξη, μπορεί να εκλείψει μόνο μέσα από την ίδια την επιβεβαίωση της δυνατότητας της πράξης, δηλαδή μέσα από την ίδια την πράξη, και άρα μέσω της παύσης της διαδικασίας της θέλησης και της απελευθέρωσης του μυαλού από την κυριαρχία του.¹⁷⁸ Αυτή η αβεβαιότητα που χαρακτηρίζει τη θέληση σχετικά με τη (μη) δυνατότητα επίτευξης του σκοπού της, οδηγεί σε έναν ορισμό της θέλησης όχι αποκλειστικά ως εκείνης της ανθρώπινης ιδιότητας για «ελευθερία επιλογής» των μέσων για την επίτευξη δοσμένων σκοπών (*liberum arbitrium*) -δηλαδή όχι ως «διαδικασία απλής ελεύθερης επιλογής ανάμεσα σε δύο ή περισσότερες επιλογές (η οποία δεν πάύει βέβαια να εκφράζει μια σημαντική ένδειξη ελευθερίας), σαν να

¹⁷⁴ Πιο συγκεκριμένα, σχετικά με τη διάκριση πράξης και θέλησης: «Η σκέψη και η θέληση είναι ανταγωνιστικές μεταξύ τους στο σημείο που επηρεάζουν την ψυχική μας κατάσταση. Και οι δύο, είναι αλήθεια, παρουσιάζουν στο μυαλό μας εκείνο που είναι απόν, αλλά η σκέψη διατηρεί σε ένα συνεχιζόμενο παρόν εκείνο που είτε είναι τώρα είτε ήταν κάποτε, ενώ η θέληση, προεκτεινόμενη στο μέλλον, κινείται σε μια περιοχή όπου δεν υπάρχουν παρόμοιες βεβαιότητες». Βλ. Arendt, «Willing», στο *The Life of the Mind II...*, ό.π., σ. 35.

¹⁷⁵ Ό.π., σ. 36.

¹⁷⁶ Ό.π., σ. 37.

¹⁷⁷ Ό.π.

¹⁷⁸ Ό.π.

αποτελούσαν αυτές «πιθανότητες», τις οποίες η θέληση θα περιοριζόταν στο να τις πραγματοποιήσει¹⁷⁹», αλλά, σύμφωνα με την Arendt, ως ικανότητα του ανθρώπου για αρχή/ ξεκίνημα επειδή ακριβώς είναι και ο ίδιος μια αρχή, ένα νέο ξεκίνημα, μέσα από τον ερχομό του στον κόσμο με τη γέννηση.¹⁸⁰ Η ελευθερία της θέλησης οδηγεί στην ελευθερία της πράξης.

Διαπιστώνει κανείς, με βάση τους παραπάνω συλλογισμούς, ότι η θέληση λειτουργεί ως ενοποιητική δύναμη που συνδέει τον εξωτερικό κόσμο με τις διάφορες πνευματικές διεργασίες της εσωτερικής πραγματικότητας του ατόμου. Αυτό επιτυγχάνεται με την κύρια λειτουργία της θέλησης που είναι η ώθηση για δράση. *«Η θέληση λοιπόν, γίνεται αντιληπτή ως πηγή δράσης· κατευθύνοντας την προσοχή των αισθήσεων, προσπερνώντας τις εικόνες που έχουν εντυπωθεί στη μνήμη (και άρα προσπερνώντας το παρελθόν), και παρέχοντας στο λογικό, υλικό προς κατανόηση, η θέληση προετοιμάζει το έδαφος στο οποίο θα λάβει χώρα η πράξη¹⁸¹»*. Επομένως, η θέληση προσπερνώντας τη βεβαιότητα που ενέχει η σκέψη (η εσωτερική ελευθερία γενικότερα), και την αδράνεια που συνεπάγεται αυτή διατηρώντας το παρελθόν (αυτό που είτε είναι τώρα είτε ήταν κάποτε) σε ένα «συνεχιζόμενο παρόν», οδηγεί το άτομο σε ξεπέρασμα της αδράνειας, δηλαδή σε πράξη και έτσι σχετίζεται με το μέλλον και την αβεβαιότητα. Αυτό σημαίνει ότι με τη θέληση, το μυαλό προσανατολίζεται όχι σε «αντικείμενα» (objects) που αποτελούν προβολή του παρελθόντος στο παρόν υπό την αμφίεση της βεβαιότητας, αλλά σε «σχέδια» (projects),¹⁸² που αφού αναφέρονται στο μέλλον και κατά κάποιο τρόπο αποτελούν προβολή του μέλλοντος στο παρόν, ενέχουν την αβεβαιότητα και την ελευθερία που αυτή εκφράζει. Με τα λόγια της Arendt: *«έχουμε να κάνουμε με πράγματα που ποτέ δεν υπήρξαν, που δεν υπάρχουν ακόμα, και που μπορεί να μην υπάρχουν ποτέ¹⁸³»*.

Η εξέταση της λειτουργίας της (ελεύθερης) θέλησης που συνίσταται στην ώθηση του υποκειμένου για πράξη (α-σχολία), σε αυτή την όψη της *vita activa* που βρίσκεται μακριά από την «σχόλη», η οποία αποτελεί εγγενές χαρακτηριστικό της σκέψης ως *vita contemplativa*, ως «φιλοσοφική»/ εσωτερική ελευθερία, μας οδηγεί στην έννοια της μετουσίωσης της ασυνείδητης επιθυμίας, δηλαδή στην πραγμάτωση της επιθυμίας σε πράξη, και στη σχέση της με τη θετική (ατομική και πολιτική)

¹⁷⁹ Ό.π., σ. 32.

¹⁸⁰ Ό.π., σ. 158.

¹⁸¹ Ό.π., σ. 101.

¹⁸² Ό.π. σ. 13-14.

¹⁸³ Ό.π.

ελευθερία. Το ζήτημα λοιπόν που τίθεται εδώ και αναπτύσσεται στη συνέχεια, είναι η μετουσίωση της (ασυνείδητης) επιθυμίας (των «πρωτογενών» επιθυμιών του υποκειμένου) -η οποία προϋποθέτει την εσωτερική ελευθερία, στους κόλπους της οποίας το υποκείμενο μέσα από μια κριτική ενασχόληση με την «ιστορία» του μπορεί να ανα-καλύψει την Α-λήθεια (της επιθυμίας του)- σε πράξη, μέσα στο «χώρο δημόσιας εμφάνισης» (Arendt). Έτσι, οι ανωτέρω αναλύσεις περί ελευθερίας και συλλογικής, πολιτικής δράσης, παραπέμπουν τελικά στη σχέση της συνειδητής θέλησης με την ασυνείδητη επιθυμία.

Η μετουσίωση και η θετικά ελεύθερη (πολιτική) πράξη

Η βασική εμπειρία του ασυνείδητου επιθυμείν προϋποθέτει την εμπειρία της έλλειψης και βασίζεται, σύμφωνα με τον Lacan, στη δομή της γλώσσας και του λέγειν. Πιο αναλυτικά, το σημαίνον (και το υποκείμενο) δεν μπορεί ποτέ να αποκτήσει μια κλειστή ταυτότητα (το υποκείμενο δεν «είναι» το «εγώ»), δηλαδή μια ταύτιση με τον εαυτό του, γιατί ορίζεται πάντα αρνητικά, ως διαφορά, ως αυτό που δεν είναι (δηλαδή το «άλλο» σημαίνον) και ακριβώς αυτή η έλλειψη συγκροτεί το αέναο επιθυμείν.¹⁸⁴ Εν απουσία του απόλυτου αντικειμένου της ασυνείδητης επιθυμίας, αυτό που αναπαράγει το αέναο επιθυμείν στον άνθρωπο είναι ο Νόμος του σημαίνοντος, ο συμβολικός Νόμος που εγγυάται την έλλειψη και ο οποίος απαγορεύοντας την «αιμομικτική υπέρτατη απόλαυση» -το «παν», που είναι η μητέρα- αφήνει μια επιθυμία ανικανοποίητη, ώστε να αναζητά και να βρίσκει συνεχώς υποκατάστατα του ανέφικτου.¹⁸⁵ Έτσι, μέσω του Νόμου, ο οποίος εννοείται εδώ τόσο ως «εσωτερικός» ηθικός όσο και ως «εξωτερικός» πολιτικός, προσφέρει τη δυνατότητα να υπάρξει και να αποκτήσει μορφή η ασυνείδητη επιθυμία, η οποία σε διαφορετική περίπτωση (έκλειψη του Νόμου) θα έμενε σε ακαθόριστη, αυτοκαταστροφική μορφή.

Η μετουσίωση (sublimation) αρθρώνει την (ασυνείδητη) απόφαση του υποκειμένου να κάνει μέχρι τέλους με συνέπεια την εμπειρία της έλλειψης, δεν είναι ωστόσο ποτέ ολοκληρωτική και συνδυάζεται πάντα λίγο πολύ με τις τρεις στρατηγικές της επιθυμίας (τη νεύρωση, τη διαστροφή και την ψύχωση).¹⁸⁶ «Η

¹⁸⁴ Λίποβατς, «Το σημαίνον, το επιθυμείν, ο Νόμος: η σχέση του ψυχαναλυτικού με τον ορθό Λόγο», στο *Ψυχανάλυση - φιλοσοφία - πολιτική κουλτούρα, διαπλεκόμενα κείμενα...*, ό.π. σ. 75.

¹⁸⁵ Ό.π., σ. 78, 94.

¹⁸⁶ Λίποβατς, «Μύθος, λόγος: νεωτερικότητα και μηδενισμός», στο *Ψυχανάλυση - φιλοσοφία - πολιτική κουλτούρα, διαπλεκόμενα κείμενα...*, ό.π. σ. 103.

μετουσίωση των ορμών είναι ένα ιδιαίτερα σημαντικό γνώρισμα της πολιτισμικής εξέλιξης, γιατί έχει ως συνέπεια ανώτερες ψυχικές δραστηριότητες, επιστημονικές, καλλιτεχνικές, ιδεολογικές, να παίζουν έναν τόσο σημαντικό ρόλο στην πολιτιστική ζωή¹⁸⁷». Έτσι, η μετουσίωση μπορεί να πραγματοποιηθεί ως τέχνη, ως θρησκεία, ως φιλοσοφία, ως επιστήμη, ως εργασία, ως πολιτική, ως κοινωνικότητα. Όμως, σε όλα τα παραπάνω πολιτισμικά πεδία/ χώρους όπου η μετουσίωση μπορεί να λαμβάνει χώρα και να δημιουργεί τα αντίστοιχα πολιτιστικά «προϊόντα», αυτή λειτουργεί μόνο εκείνες «τις στιγμές όπου σε όλους αυτούς τους λόγους ξεπερνιέται ο παραδοσιακός/ σκοταδιστικός μύθος (ως ενός αντικειμένου απόλυτης πίστης) όπως και ο εργαλειακός Λόγος, και διαφαίνεται η αλήθεια, είτε με μεταφορικό είτε με αναλυτικό/ εννοιολογικό τρόπο¹⁸⁸».

Τη δυνατότητα για μετουσίωση την προσφέρει η νεωτερικότητα (διαφωτισμός του πνεύματος) μέσα από την προσφορά της στο άτομο δυνατοτήτων πρόσβασης στην αλήθεια της επιθυμίας του, στην «ιστορικότητα» -η ιστορία, όπως έχουμε ήδη εξετάσει, αποτελεί εδώ το διαρκές ερώτημα και τη συνεχή αμφισβητήσεων παραδόσεων, το συνεχή διάλογο για μια «καλύτερη» (όχι «τέλεια») οργάνωση της κοινωνίας και της ελευθερίας του υποκειμένου-, και αυτό βέβαια σε αντίθεση με την παράδοση. Η παράδοση (κάθε παράδοση που δεν περνάει μέσα από τον κριτικό/ αναλυτικό Λόγο), σύμφωνα με τον Λίποβατς, εισάγει μια «τάξη» σε έναν «κόσμο», τον οποίο παρουσιάζει ως μια «αρμονική ολότητα», «ιεροποιεί» και φετιχοποιεί αυτόν τον «κόσμο», και έχει ως απαραίτητο χαρακτηριστικό το τελετουργικό της «ιερής βίας»: τη βία που εξασκεί επάνω στην ελευθερία του ερωτάν και του ατόμου.¹⁸⁹

Η μετουσίωση, η «πολιτισμική ματαίωση» όπως την ονομάζει ο Freud, εξουσιάζει τον μεγάλο τομέα των κοινωνικών σχέσεων των ανθρώπων,¹⁹⁰ και ως δημιουργική «χρησιμοποίηση» των (αυτο-) καταστροφικών εσωτερικών ορμών, τόσο σε συλλογικό επίπεδο (πολιτική, επιστήμη, κτλ.) όσο και σε ατομικό (τέχνη, φιλοσοφία, κτλ.), μπορεί να συμβάλλει στη δημιουργία εκείνων των συνθηκών που θα ευνοούν την έκφραση της θετικής (πολιτικής και ατομικής) ελευθερίας του σύγχρονου υποκειμένου. Μέσα από την αναγνώριση της έλλειψης ως εκείνου του

¹⁸⁷ Sigmund Freud, «Η δυσφορία μέσα στον πολιτισμό», στο *Ο πολιτισμός πηγή δυστυχίας* μετφ. Γ. Βαμβαλής, 2^η εκδ., Αθήνα: Επίκουρος, 1994, σ. 56.

¹⁸⁸ Λίποβατς, «Μύθος, λόγος: νεωτερικότητα και μηδενισμός», στο *Ψυχανάλυση - φιλοσοφία - πολιτική κουλτούρα, διαπλεκόμενα κείμενα...*, ό.π. σ. 103.

¹⁸⁹ Ό.π., σ. 105.

¹⁹⁰ Freud, «Η δυσφορία μέσα στον πολιτισμό», στο *Ο πολιτισμός πηγή δυστυχίας...*, ό.π., σ. 56.

στοιχείου του ψυχισμού που συγκροτεί και τα υποκείμενα και την κοινωνία, το υποκείμενο μπορεί να φτάσει σε μια μετουσιωμένη μορφή κοινωνικότητας, πέρα από φαντασιακές ταυτίσεις, η οποία πρακτικά σημαίνει την ελαχιστοποίηση της βίας (πραγματικής και συμβολικής), του αποκλεισμού, της κυριαρχίας και της εκμετάλλευσης.¹⁹¹ Δηλαδή, η αναγνώριση της έλλειψης και άρα η δυνατότητες που προσφέρει η μετουσίωση, ως ατομική δραστηριότητα, διαμορφώνουν και συνιστούν την ίδια τη θετική (ατομική) ελευθερία του υποκειμένου αλλά, και σε συλλογικό (κοινωνικοπολιτικό) επίπεδο, θέτουν και τις βάσεις για τη διαμόρφωση συνθηκών πολιτικής ελευθερίας (ως αποτέλεσμα της βελτισιμότητας και της εξέλιξης του πολιτισμού). Έτσι, η ατομική, θετική πράξη (μετουσίωση), ως η ελευθερία του ατόμου και η άσκησή της, *«έχει από την αρχή έναν δημόσιο χαρακτήρα που ξεπερνά την ιδιωτική σφαίρα, διότι στηρίζεται σε ένα παραγωγικό, μεταβλητό δίκτυο σχέσεων ανάμεσα στα άτομα, που παράγει περισσότερες δυνατότητες για τους άλλους ως ένα είδος κοινωνικού κεφαλαίου»¹⁹²*, και άρα παράγει νέες επιλογές και δυνατότητες για (θετική) ελευθερία. Ουσιαστικά, η μετουσίωση αποτελεί τον τρόπο για το ξεπέρασμα των ανορθολογικών/ σκοταδιστικών χαρακτηριστικών της παράδοσης, αλλά και εκείνων των κινδύνων που προέρχονται μέσα από την καταπίεση των ορμών, από τη «δυσφορία μέσα στον πολιτισμό».

Η ασυνείδητη επιθυμία, όταν αναγνωρίζεται, γίνεται αντιληπτή ως συνειδητή θέληση, η οποία στη συνέχεια λαμβάνει τη μορφή και «μεταφράζεται» σε απόφαση (για πράξη). Αυτή η πνευματική «δραστηριότητα» λαμβάνει χώρα στο «βίο θεωρητικό» και αφορά μια όψη εκείνης της ανθρώπινης κατάστασης που η Arendt ονομάζει «*vita contemplativa*». Μέσω της απόφασης, η οποία προέρχεται ως το αποτέλεσμα της συνειδητής θέλησης, το υποκείμενο μπορεί να οδηγηθεί στη μετουσίωση, δηλαδή στην πράξη. Σύμφωνα με τον Derrida, η «στιγμή της απόφασης» είναι ένα «άπειρο άλμα», είναι η μετάβαση από τη θεωρητική εργασία στη δράση, και η υπεύθυνη απόφαση, αν οφείλει να είναι το συμβάν μιας απόφασης, δεν μπορεί απλώς να είναι υπαγορευμένη, προδιαγεγραμμένη, προγραμματισμένη.¹⁹³ Έτσι, θα μπορούσαμε να πούμε ότι η ελευθερία του συμβάντος της απόφασης, που

¹⁹¹ Λίποβατς, «Μύθος, λόγος: νεωτερικότητα και μηδενισμός», στο *Ψυχανάλυση - φιλοσοφία - πολιτική κουλτούρα, διαπλεκόμενα κείμενα...*, ό.π. σ. 146.

¹⁹² Περσεφόνη Ζέρη, *Ψηφιακά δίκτυα, γνώση και δημόσια πολιτική. Τυπικές και άτυπες μορφές διακυβέρνησης του δικτύου των δικτύων*, Αθήνα: Σιδέρης, 2006, σ. 131.

¹⁹³ Jacques Derrida, «Η παγκοσμιοποίηση, η ειρήνη και η κοσμοπολιτική» στο *Πέραν του κοσμοπολιτισμού*, μετφ. - σημ. Β. Μπιτσώρης, Αθήνα: Κριτική, 2003, σ. 85.

προκύπτει από το γεγονός ότι αυτή δεν είναι υπαγορευμένη, οδηγεί στην ελευθερία του συμβάντος.

Κάθε απόφαση αφορά δύο ανεξάλειπτες και αλληλοσυμπληρούμενες στιγμές: τη στιγμή του καθορισμού από τον κανόνα και τη στιγμή της υπέρβασης του κανόνα. Η πρώτη στιγμή αφορά την ανεξάλειπτη εξάρτηση και επικαθορισμό της απόφασης από τον κανόνα ως όριο αλλά και ως όρο της απόφασης και προϋποθέτει τη δεσμευτικότητα ενός κανόνα χωρίς τον οποίο θα ήταν εντελώς αυθαίρετη, ενώ η δεύτερη κίνηση της απόφασης αφορά την υπέρβαση του κανόνα.¹⁹⁴ «Δεν μπορεί να υπάρξει μια απόλυτη δέσμευση της απόφασης από τον κανόνα γιατί η απόφαση δεν μπορεί να καθλωθεί και να δεσμευτεί οριστικά και απόλυτα –τότε θα ήταν «μη απόφαση»- και η ελευθερία, με την έννοια αυτή, δεν μπορεί να πραγματοποιεί σε ένα χώρο απόλυτου επικαθορισμού και προβλεψιμότητας¹⁹⁵». Η ελευθερία της απόφασης¹⁹⁶, και άρα η ελευθερία του συμβάντος που προέρχεται ως το αποτέλεσμα της ελευθερίας της απόφασης, έγκειται στο στοιχείο της μη προβλεψιμότητας, της τυχαιότητας, του Νέου, όπως συμβαίνει και με την ελευθερία του ρίσκου που ενυπάρχει σε κάθε πράξη στη θεωρία της Arendt. Συνεπώς, όσον αφορά στις δύο στιγμές της απόφασης, συμπεραίνουμε ότι ο κανόνας είναι αυτός που ορίζει τη δομή της απόφασης και την κάνει αυτό που είναι, αλλά η απόφαση καταστατικά δεν μπορεί να μείνει μέσα στον κανόνα, τον οποίο πρέπει αναγκαστικά να υπερβεί για να υπάρξει ως τέτοια, διότι αντίθετα, η απόφαση που θα παρέμενε απλώς η πιστή εκτέλεση ενός κανόνα (επιβεβαίωση της βεβαιότητας και εξάλειψη της τυχαιότητας) δε θα άξιζε το όνομα «απόφαση» στο βαθμό που θα αποτελούσε τη διεκπεραίωση ενός προκαθορισμένου προγράμματος.¹⁹⁷

Η έννοια του συμβάντος, για το οποίο κάνει λόγο ο Derrida, φαίνεται να έχει μια στενή νοηματική συγγένεια με την έννοια της πράξης, όπως την ανέπτυξε η

¹⁹⁴ Ηρακλής Μαυρίδης, «Για τα υποκείμενα της απόφασης: Μεταξύ φιλοσοφίας και κοινωνικής θεωρίας», στο: Συλλογικό, *Το υποκείμενο στην ύστερη νεωτερικότητα*, επιμ. Θ. Λίποβατς, - Β. Ρωμανός, Αθήνα: Νήσος, 2002, σ. 160, 162.

¹⁹⁵ Ο.π., σ. 164.

¹⁹⁶ Από τη μεριά της κοινωνικής θεωρίας, ο επικαθορισμός της απόφασης έγκειται στο γεγονός ότι η απόφαση δεν είναι ποτέ «καθαρά» υποκειμενική υπόθεση ενός ελεύθερου ατόμου, αλλά υπόθεση κοινωνική και ιστορική, με την έννοια ότι επικαθορίζεται από τις αποφάσεις προηγούμενων γενεών, οι οποίες έχουν παγιωθεί σε ρηματικές και εξωρηματικές πρακτικές, σε ήθη, συμπεριφορές, αξίες, θεσμούς και παραδόσεις. Με αυτή την έννοια, κάθε απόφαση αναφέρεται σε συλλογικότητες και αφορά, είτε άμεσα είτε έμμεσα, όρους ζωής και συνύπαρξης που υπερβαίνουν το ατομικό [άρα, έχει πολιτικό χαρακτήρα αφού προϋποθέτει το στοιχείο της «πολλότητας» (Arendt)]. Ωστόσο, μπορεί το υποκείμενο της ευθύνης να είναι πάντα πολλαπλό, σύμφωνα με τα παραπάνω, όμως η ανάληψη της απόφασης είναι πάντοτε ατομική ευθύνη. Βλ. Μαυρίδης, ό.π., σ. 185-187.

¹⁹⁷ Ο.π., σ. 165.

Arendt, και αυτό λόγω του στοιχείου της υπέρβασης του «δυνατού» (και του συνηθισμένου), άρα της α-δυνατότητας, αλλά και του στοιχείου της αβεβαιότητας του αποτελέσματος της πράξης που προέρχεται από την (συνειδητή) απόφαση που και οι δύο έννοιες προϋποθέτουν και ενέχουν. Έτσι, σύμφωνα με τον Derrida: *«Για να υπάρξει συμβάν, αυτό πρέπει να είναι δυνατόν, αλλά επίσης να υπάρχει μια εξαιρετική διακοπή, απολύτως μοναδική, στο καθεστώς της δυνατότητας· πρέπει το συμβάν να μην είναι απλώς δυνατόν· πρέπει να μην περιορίζεται στη διασάφηση, στην ανάπτυξη, στη μετάβαση του δυνατού στην πράξη¹⁹⁸»*. Επίσης, *«το συμβάν, αν υπάρχει κάτι τέτοιο, δεν είναι η ενεργοποίηση μιας απλής μετάβασης στην πράξη, μια πραγμάτωση, μια πραγματοποίηση, η τελεολογική ολοκλήρωση μιας δύναμης, η διαδικασία μιας δυναμικής «εξαρτημένης» από «όρους δυνατότητας. Το συμβάν δεν έχει καμία σχέση με την ιστορία, αν εννοήσουμε την ιστορία ως τελεολογική διαδικασία. Συνεπώς, το συμβάν πρέπει να αναγγέλλεται επίσης ως αδύνατον ή να απειλείται η δυνατότητά του»*.¹⁹⁹

Το συμβάν (Derrida), όπως και η πράξη (Arendt), δημιουργούν μια «τομή» στην ιστορία και την πραγματικότητα μέσω της εισαγωγής σε αυτές, του στοιχείου του Νέου και του Τυχαίου. Όπως το συμβάν, έτσι και η πράξη ξεφεύγει από το επίπεδο του δυνατού και ενέχει την αδυνατότητα, ειδάλλως απλώς θα επιβεβαίωνε τις ήδη υπάρχουσες βεβαιότητες του πράττειν, τις βεβαιότητες που έχουν ήδη προκύψει από παρελθούσες πράξεις/ συμβάντα. Η ελευθερία που προσφέρει η δυνατότητα παραγωγής του καινούριου (και της καινούριας πραγματικότητας), άρα η ελευθερία ως «αδυνατότητα», με την έννοια της δυνατότητας «ρήξης» και «σύγκρουσής» της με τις ήδη γνωστές δυνατότητες (βεβαιότητες), η ελευθερία που εκκινεί μαζί με κάθε αρχή (εκκίνηση) μιας πράξης/ συμβάντος/ μετουσίωσης, «θαύματος» όπως το αποκαλεί η Arendt, θα έπαιε να υφίσταται μέσα σε μια τελεολογικά κατασκευασμένη ιστορική πορεία και κοινωνικοπολιτική πραγματικότητα του ανθρώπου.

Η μετουσίωση ως ικανότητα υπέρβασης των «πρωτογενών» επιθυμιών (σεξουαλικότητα, υλική κατανάλωση αγαθών) και μετατροπής τους σε «δευτερογενείς», που σχετίζονται με (και εκφράζονται ως-) την κοινωνικότητα και την οργάνωση του ατόμου σε συλλογικότητες (εργασιακές, οικονομικές, συγγενικές και οικογενειακές σχέσεις), αλλά και σε «τριτογενείς», ως ενασχόληση με την

¹⁹⁸ Derrida, «Η παγκοσμιοποίηση, η ειρήνη και η κοσμοπολιτική» στο *Πέραν του κοσμοπολιτισμού...*, ό.π., σ. 91-92.

¹⁹⁹ Ό.π., σ. 92.

πολιτική (Πολιτικό) και τον πολιτισμό, θα μπορούσαμε να παρατηρήσουμε ότι σχετίζεται με- και αντιστοιχεί στην- πολιτισμική εξέλιξη του ανθρώπου όπως αυτή περιγράφεται και εξετάζεται από τα τρία στάδια/ δραστηριότητες (το μόχθο, την εργασία και την πράξη) της *vita activa*, από την Hannah Arendt. Έτσι, ο «μόχθος», ως δραστηριότητα που αντιστοιχεί στη βιολογική λειτουργία του ανθρώπινου σώματος και που προϋποθέτει τις ανάγκες, τη ζωή, αντιστοιχεί στις «πρωτογενείς» επιθυμίες και στην (άμεση) ικανοποίησή τους, η οποία δε συνιστά μετουσίωση. Αντίστοιχα, η «εργασία», ως δραστηριότητα που παρέχει στον άνθρωπο έναν «τεχνητό» κόσμο πραγμάτων και που προϋποθέτει την εγκοσμιότητα, και άρα τη συναναστροφή και την κοινωνικότητα, παραπέμπει στις «δευτερογενείς» επιθυμίες και στον τρόπο (μερικής πάντα) ικανοποίησής τους. Με τον ίδιο συλλογισμό, τέλος, η «πράξη», ως δραστηριότητα που επιτελείται άμεσα μεταξύ ανθρώπων χωρίς να μεσολαβούν τα πράγματα ή η ύλη, προϋποθέτει τον όρο του πλήθους, την «πολλότητα», και σχετιζόμενη άρρηκτα με το Πολιτικό (όπως ήδη εξετάστηκε παραπάνω) αντιστοιχεί στις «τριτογενείς» επιθυμίες του υποκειμένου για συμμετοχή και ενεργητική ενασχόληση με το κοινωνικοπολιτικό γίνεσθαι, και τον τρόπο μετουσίωσής τους.

Τα τρία στάδια της *vita activa* παραπέμπουν και αντιστοιχούν στις «πολιτισμικές κλίμακες» του ανθρώπου, στα διαφορετικά επίπεδα μετουσίωσης που αυτός μπορεί να φτάσει. Συνεπώς για την Arendt, και δε θα ήταν υπερβολή να πούμε ότι, η πράξη αποτελεί το αποκορύφωμα, το ανώτερο επίπεδο μετουσίωσης το οποίο μπορεί να «κατακτήσει» ο άνθρωπος και αυτό λόγω της άμεσης και ουσιαστικής σχέσης της με το Πολιτικό. Η πράξη είναι το αποτέλεσμα της μετουσίωσης. Ωστόσο, σήμερα περισσότερο από ποτέ, η πράξη έχει χάσει το αρχικό της νόημα και γίνεται αντιληπτή ως ανάγκη και μόχθος, δηλαδή τείνει να εξισώνεται με αυτές τις δύο «κατώτερες» δραστηριότητες της *vita activa*, καθώς επίσης έχει επέλθει και η αντικατάστασή της από την «κατασκευή». Αυτή η σύγχρονη αντίληψη της πράξης ως κατασκευής παραπέμπει στην επιθυμία του σύγχρονου υποκειμένου για απόλυτο έλεγχο και προσδιορισμό των συνεπειών των πράξεών του. Η σύγχρονη πίστη στην εργαλειακή ορθολογικότητα και τη «διαχείριση των πραγμάτων», που οδηγεί σε μια σύγχυση των μέσων και των σκοπών (και μια «ναρκισσιστική» προσκόλληση στα μέσα, μέσω των οποίων ο άνθρωπος θα «καθυποτάξει» και θα ελέγχει «πλήρως» τον κόσμο), και που εκφράζεται με την αντικατάσταση της πράξης από την κατασκευή, στερεί από την πράξη το στοιχείο του Νέου, την τυχαιότητα, και επομένως, κατά κάποιο τρόπο, την ελευθερία της.

Συμπεράσματα για τη θετική ελευθερία

Συνεπώς, σε ένα πιο σύγχρονο πλαίσιο συζήτησης για την ελευθερία (που όπως έχουμε εξετάσει ισούται με την πράξη, τουλάχιστον σύμφωνα με την Arendt) μπορούμε να αντιληφθούμε την πράξη (το αποτέλεσμα της μετουσίωσης) όχι απαραίτητα με ένα «καθαρό» πολιτικό βάρος, προσδίδοντάς δηλαδή στην πράξη (μέσο) έναν «καθαρά» πολιτικό σκοπό, ο οποίος ενδέχεται να οδηγεί σε ντεσιζιονισμό²⁰⁰ και σε μια «φетиχοποίηση» του Πολιτικού, αλλά επίσης, ούτε να την εξισώσουμε (απόλυτα) με την «ανάγκη», που αποτελεί προϋπόθεση του «μόχθου» και σχετίζεται με την αδιαμεσολάβητη ικανοποίηση των «πρωτογενών» επιθυμιών. Σε αυτό το σημείο πρέπει να τονιστεί, ότι η Arendt δεν αντιλαμβάνεται την «ανάγκη» ως μια δραστηριότητα και μια όψη της *vita activa* δίχως βαρύνουσα σημασία για τη ζωή του ατόμου αλλά και την ελευθερία του. Αντίθετα, θεωρεί ότι «η ανάγκη και η ζωή σχετίζονται και συνδέονται τόσο στενά, ώστε όπου η ανάγκη εξαλείφεται εντελώς, απειλείται η ίδια η ζωή. Διότι η εξάλειψη της ανάγκης όχι μόνο διόλου δεν καταλήγει αυτομάτως στην εδραίωση της ελευθερίας, παρά κάνει απλώς ακαθόριστη τη διαχωριστική γραμμή μεταξύ ελευθερίας και ανάγκης²⁰¹». Όμως, η Arendt επικεντρώνεται στην- και υπερασπίζεται την- ιδιαίτερη σημασία που διαδραματίζει η πράξη για την ελευθερία του ατόμου, έναντι των άλλων δραστηριοτήτων της *vita activa*.

Έτσι, με βάση τις παραπάνω παρατηρήσεις, μπορούμε να ισχυριστούμε ότι η πράξη που δε θα είναι «απόλυτα» συνδεδεμένη με την «αναγκαιότητα» της ζωής (όπως ο «μόχθος»), αλλά ούτε θα έχει ως αποκλειστικό σκοπό της την πολιτική (όχι το Πολιτικό), και άρα θα συνιστά απλώς το αποτέλεσμα της συνειδητής απόφασης - ως συνειδητοποίηση της αλήθειας της ασυνείδητης επιθυμίας του υποκειμένου και μετουσίωσή της σε δράση/ πράξη-, με αυτόν τον τρόπο θα έχει πολιτικό βάρος/ αντίκτυπο ως συνειδητή (και όχι απαραίτητα προερχόμενη από μια «αναγκαιότητα») παρέμβαση στα κοινά, στον κοινωνικοπολιτικό χώρο, στο Πολιτικό.

Η μετουσίωση τελικά, ως «μετάβαση» από την ασυνείδητη επιθυμία στη συνειδητή θέληση και τελικά, στη συνειδητή πράξη, αποτελεί έκφραση και

²⁰⁰ Εδώ, ο ντεσιζιονισμός εκφράζει την απόθηση της έλλειψης και είναι «ο παροξυσμός της θέλησης όταν αυτή αυτονομηθεί πλήρως από το Λόγο και το Νόμο, δηλαδή αγνοήσει και καταστρέψει τη Διαλεκτική Νόμου και Ελευθερίας». Βλ. Θάνος Λίποβατς, «Αυταρχικό και ολοκληρωτικό κράτος στον Carl Schmitt», στο *Ζητήματα πολιτικής ψυχολογίας*, Αθήνα: Εξάντας, 1991, σ. 170.

²⁰¹ Arendt, «Το κοινωνικό και το ιδιωτικό», στο *Η ανθρώπινη κατάσταση (vita activa)...*, ό.π., σ. 101-102.

«εξωτερίκευση» της ελευθερίας προς το Κοινωνικό και το Πολιτικό. Η συνειδητοποίηση της ασυνείδητης επιθυμίας οδηγεί στη θέληση, δηλαδή στη συνειδητή και άρα, εν μέρει, μετουσιωμένη επιθυμία, και τότε το υποκείμενο πρέπει να λάβει την απόφαση για την πραγματοποίηση (ή όχι) της θέλησής του σε πράξη/συμβάν (μετουσίωση της ασυνείδητης, «πρωτογενούς» επιθυμίας). Η θετική ελευθερία αντιπροσωπεύει και συνιστά τη συνειδητή έκφραση, την πραγμάτωση (μετουσίωση) της επιθυμίας και της θέλησης/ απόφασης του υποκειμένου, και έτσι ακόμα και ως μια ατομική, θετική ελευθερία (και όχι ως καθαρά πολιτική, θετική ελευθερία) ενέχει και τη συμμετοχή στο Πολιτικό. Αυτή η δραστηριότητα, η πράξη, λαμβάνει χώρα στο «βίο πρακτικό/ πολιτικό» και αφορά μια από τις όψεις που συνδιαμορφώνουν εκείνη την ανθρώπινη κατάσταση που η Arendt ονομάζει «*vita activa*».

Συμπερασματικά, το σημαντικότερο στοιχείο που πρέπει να εντοπίσουμε στην «εξωτερίκευση» της «εσωτερικής ελευθερίας», δηλαδή στην πραγμάτωσή της σε πράξη-δράση, και άρα σε θετική ελευθερία, είναι το γεγονός ότι προϋποθέτει τη συνειδητή επιθυμία του υποκειμένου, δηλαδή τη συνειδητοποίηση/ τον «εντοπισμό» της επιθυμίας του, που γίνεται στη συνέχεια αντιληπτή ως συνειδητή θέληση, την οποία ακολουθεί η απόφαση και τελικά, η πράξη (ως μετουσιωμένη πραγμάτωση της επιθυμίας), με αποτέλεσμα την εμφάνιση μιας δημιουργικής και παραγωγικής θετικής ελευθερίας. Η «εσωτερική» ελευθερία μπορεί να προσφέρει το κατάλληλο «έδαφος» για την αναγνώριση και αποδοχή της επιθυμίας μας. Άρα, η «εξωτερική» ελευθερία υποδηλώνει και εκφράζει την αναγνώριση της επιθυμίας του υποκειμένου και τη συνειδητή προσπάθεια μετουσίωσής της. Είναι το πέραςμα από την παθητικότητα στην ενεργητική δράση, στη δημιουργικότητα και τη δημιουργία νέων «πραγματικοτήτων», η πραγμάτωση-(μερική) ικανοποίηση της επιθυμίας μας μέσω της μετουσίωσης (πράξης), και τελικά, μπορεί να συντελέσει στη διαμόρφωση συνθηκών μιας μεγαλύτερης και ποιοτικότερης ατομικής και πολιτικής ελευθερίας, σε ένα πιο ήπιο συναίσθημα «δυσφορίας μέσα στον πολιτισμό».

III. Μέσα Μαζικής Επικοινωνίας και ελευθερία

Η θέση του υποκειμένου και της ελευθερίας του στο σύγχρονο επικοινωνιακό περιβάλλον - Διακινδύνευση των ατομικών και πολιτικών ελευθεριών - Από την ατομική και πολιτική στην καταναλωτική ελευθερία

Ψυχαναλυτική προσέγγιση της διαφήμισης

Η ανάδυση της καταναλωτικής προσωπικότητας ήταν το επακόλουθο μιας οικονομίας που βασιζόταν στη μαζική παραγωγή, η οποία απαιτούσε πέρα από την καπιταλιστική οργάνωση της παραγωγής και την οργάνωση της κατανάλωσης και του ελεύθερου χρόνου. Η σύγχρονη, κεντρική σημασία της ατομικής ελευθερίας ως ενός «συνδέσμου» που συνδέει και συγκρατεί τον «ατομικό βίοκοσμο», την κοινωνία και το κοινωνικό σύστημα (αλλά και την οικονομία), έχει επικρατήσει με τη μετατόπιση της ελευθερίας πέρα από το χώρο της παραγωγής και της εξουσίας, στο χώρο της κατανάλωσης.²⁰² Σύμφωνα με τον Zygmund Bauman: *«Στην κοινωνία μας, η ατομική ελευθερία θεμελιώνεται, κυρίως, ως ελευθερία του καταναλωτή. Αυτή η ελευθερία εξαρτάται από την παρουσία μιας αποτελεσματικής αγοράς (οικονομίας) και αντίστροφα, αναπαράγει τις συνθήκες παρουσίας της»²⁰³*. Η εκπαίδευση των μαζών στην καταναλωτική κουλτούρα επιτελέστηκε εξελικτικά μέσω της ανάπτυξης μιας έμμεσης «προπαγάνδας», της «προπαγάνδας των εμπορευμάτων» της διαφημιστικής βιομηχανίας, η επιρροή της οποίας αυξανόταν παράλληλα με την εξάπλωση της επιρροής των ΜΜΕ, και στη συνέχεια με την εξάπλωση του Διαδικτύου (Internet). Σήμερα, η τηλεόραση, το πιο αντιπροσωπευτικό μέσο επικοινωνίας, έχει εξελιχθεί σε τέτοιο βαθμό ώστε έχει αναχθεί σε «μετα-μέσον», ενορχηστρώνοντας τα υπόλοιπα μέσα επικοινωνίας και το θέαμα. Σύμφωνα με τον Neil Postman, η διασκέδαση είναι η υπερ-ιδεολογία που διέπει ολόκληρο τον τηλεοπτικό λόγο²⁰⁴ και άρα ολόκληρο το «μεσοποιημένο» λόγο.

²⁰² Zygmund Bauman, *Freedom*, επιμ. Μ. Keynes, Αγγλία: Open University Press, 1988, σ. 7.

²⁰³ Ό.π., σ. 7-8.

²⁰⁴ Neil Postman, *Amusing Ourselves to Death. Public Discourse in the Age of Show Business*, Λονδίνο: Penguin Books, 1985, σ. 78-79, 87.

Η διαφήμιση λειτουργεί πρωταρχικά προωθώντας την κατανάλωση σαν τρόπο ζωής και «εκπαιδεύοντας» τις μάζες σε μια «ανικανοποίητη όρεξη» για απόκτηση καταναλωτικών προϊόντων. Αυτό επιτυγχάνεται μέσα από τη φαντασίωση πληρότητας που σκηνοθετεί ο διαφημιστικός λόγος, η οποία εκμεταλλεύεται την αναζήτηση της χαμένης απόλαυσης του υποκειμένου. Με βάση την ψυχαναλυτική θεωρία και πιο συγκεκριμένα, μέσω της λακανικής (Lacan) προβληματικής της «απόλαυσης» (jouissance), θα προσεγγίσουμε στη συνέχεια τον τρόπο με τον οποίο λειτουργεί ο διαφημιστικός λόγος/ «μύθος», και τον τρόπο με τον οποίο επιδρά στο υποκείμενο, καθιστώντας το μέρος της καταναλωτικής μάζας, «εκμεταλλευόμενος» την εγγενή τάση του να επιθυμεί.

Η γλώσσα είναι η προϋπόθεση του επιθυμείν γιατί ενέχει την έλλειψη. *«Το υποκείμενο είναι ήδη «μέσα» στη γλώσσα, το Συμβολικό, ακόμα και πριν από τη γέννησή του, παθητικά από τη στιγμή που είναι αντικείμενο επιθυμίας των γονέων του (ή το αντίθετο, ανεπιθύμητο), οι οποίοι φροντίζουν να του δώσουν ένα όνομα και μια θέση μέσα στην κοινωνία»²⁰⁵*. Έτσι, η έλλειψη εισάγεται στο άτομο με την εισαγωγή του στο συμβολικό Νόμο (στο Συμβολικό) και αποτελεί το σημείο έναρξης για την αναζήτηση της χαμένης απόλαυσης. Η έλλειψη είναι αποτέλεσμα της ύπαρξης της γλώσσας και αποτελεί το κίνητρο κάθε επιθυμίας και δημιουργικότητας. Η κύρια λειτουργία του Συμβολικού (της γλώσσας) έγκειται στην εναλλαγή Παρουσίας και Απουσίας του Άλλου (όπου ο Άλλος²⁰⁶ είναι αρχικά για το βρέφος η μητέρα, είναι εκείνος που μπορεί να είναι παρών και να το βοηθάει ή να είναι απών και έτσι να αποτελεί αντικείμενο νοσταλγίας και επιθυμίας), καθώς και στην επανάληψή της.²⁰⁷ Έτσι, η αντίθεση ανάμεσα στην Παρουσία και την Απουσία είναι ο δρόμος μέσω του οποίου εισάγεται στο υποκείμενο ο λόγος.

Σύμφωνα με τον Lacan, το Σύμβολο (και επομένως η εισαγωγή του υποκειμένου στο Συμβολικό) είναι ο «φόνος του πράγματος». Αυτό σημαίνει ότι η επιθυμία του πράγματος εκκινεί με την απουσία του, με την έλλειψη. Έτσι, επιθυμητέον είναι κάτι μόνο επειδή μπορεί να λείπει, να είναι απόν. Το Συμβολικό συγκροτείται γύρω από την έλλειψη, όμως η έννοια της έλλειψης *«προϋποθέτει ότι η έλλειψη του Άλλου»* δεν είναι μια στερητική έλλειψη, ότι δηλαδή *κάτι λείπει από ένα πραγματικό «όλον»· αντίθετα, εδώ εννοείται η έλλειψη καθ' εαυτή, όπως η λογική*

²⁰⁵ Θάνος Λίποβατς, *Η ψυχοπαθολογία του Πολιτικού*, 4^η έκδ., Αθήνα: Οδυσσέας, 2003, σ. 70.

²⁰⁶ Για τον Lacan ο Άλλος είναι ο (συμβολικός) Πατέρας, ενώ η Μητέρα είναι το Πράγμα (η υπέρτατη, αδύνατη, αλλά ταυτόχρονα και η απαγορευμένη απόλαυση).

²⁰⁷ Ο.π.

άρνηση μιας πρότασης²⁰⁸». Έτσι, μέσω της θεμελιακής έλλειψης, που εισάγεται από τη γλώσσα (το Συμβολικό)²⁰⁹, δημιουργείται η επιθυμία (το αέναο «ασυνειδήτο επιθυμεί»), έτσι ώστε να μην μπορεί ποτέ να εκπληρωθεί πλήρως. Ο συμβολικός ευνουχισμός έχει τη σημασία να φέρει σε «επαφή» το υποκείμενο με το Νόμο (του οποίου φορέας είναι ο συμβολικός Πατέρας), να του υπενθυμίζει την έλλειψη και ότι «δεν είναι το παν δυνατόν».

Όπως είδαμε, η ύπαρξη του Λόγου και του Νόμου, ως κάτι που εισάγει την έλλειψη στο υποκείμενο, δημιουργεί την επιθυμία. Το υποκείμενο επιθυμεί μόνο επειδή μιλάει, και επειδή μιλάει φαντάζεται ορισμένα απόντα αντικείμενα ή απύσυχες καταστάσεις που αναζητά και βρίσκει (μερικώς) στην πραγματικότητα. *«Το ουσιαστικότερο αίτιο της επιθυμίας είναι η ίδια η επιθυμία, το επιθυμείν, ως διαδικασία και κατάσταση: το χειρότερο που μπορεί να συμβεί σε ένα υποκείμενο είναι να μην επιθυμεί τίποτα ή να μην το επιθυμεί κανείς, ή να μην επιθυμεί κανείς τίποτα από αυτό, ή τέλος η επιθυμία του να μην είναι δική του αλλά κάποιου άλλου που του επιβάλλεται. Γι' αυτό, τελικά, η λύση είναι τα υποκείμενα να έχουν πάντα μια ανεκπλήρωτη επιθυμία²¹⁰»*. Ο σκοπός της επιθυμίας (μιας συγκεκριμένης επιθυμίας) είναι η απόλαυση, είτε σωματική είτε πνευματική και το αντικείμενο ή το αίτιο της επιθυμίας είναι μετωνυμικό, καθώς δεν είναι ποτέ ένα και ενιαίο, αλλά πολλά, και μετατίθεται συνέχεια σε διάφορα επίπεδα.²¹¹

Η σύντομη παρουσίαση των παραπάνω ψυχαναλυτικών στοιχείων χρησιμεύει ως το θεωρητικό υπόβαθρο για την εξέταση και την ανάλυση του διαφημιστικού λόγου, της διαφημιστικής μυθολογίας· την εξέταση και την ανάλυση της σχέσης ανάμεσα στην επιθυμία (και τον χαρακτήρα της απόλαυσης να μην εκπληρώνεται ποτέ σε απόλυτο βαθμό) και στον τρόπο που λειτουργεί η διαφήμιση προβάλλοντας τα διάφορα προϊόντα ως εκείνα τα αντικείμενα/ αίτια της επιθυμίας που υπόσχονται μια «απόλυτη» ικανοποίηση της επιθυμίας (εξάλειψη της έλλειψης), μια «απόλυτη» απόλαυση, «εκμεταλλεζόμενη» ταυτόχρονα το στοιχείο της ύπαρξης της θεμελιακής

²⁰⁸ Θάνος Λίποβατς, «Το υποκείμενο του ασυνειδήτου», στο *Ψυχανάλυση - φιλοσοφία - πολιτική κουλτούρα, διαπλεκόμενα κείμενα*, Αθήνα: Πλέθρον, 1996, σ. 56.

²⁰⁹ «Το Πραγματικό, ως η «πρώτη» διάσταση, δε γνωρίζει την έλλειψη αυτή ούτε το κλειστό σύνολο, με την έννοια ότι είναι α - διάφορο πριν από την εισαγωγή του Συμβολικού που συγκροτείται γύρω από την έλλειψη/ διαφορά. Αλλά το υποκείμενο δε στέκεται στις δύο αυτές διαστάσεις, γιατί δεν μπορεί να συλλάβει κάτι χωρίς παραστάσεις. Χρειάζεται δηλαδή το Φαντασιακό από το οποίο «δανείζεται» την παράσταση του κλειστού συνόλου. Το υποκείμενο φαντάζεται ότι κάτι «λείπει» από αυτό το κλειστό σύνολο εκ των υστέρων». Βλ. Λίποβατς, «Το υποκείμενο του ασυνειδήτου», στο *Ψυχανάλυση - φιλοσοφία - πολιτική κουλτούρα, διαπλεκόμενα κείμενα...*, ό.π.

²¹⁰ Λίποβατς, *Η ψυχοπαθολογία του Πολιτικού...*, ό.π., σ. 78.

²¹¹ Ό.π., σ. 78-79.

έλλειψης που ενυπάρχει στο υποκείμενο, για να το επιτύχει. Η ανάλυση της έννοιας και της σημασίας της απόλαυσης, ως το «point de caption» (το «κύριο σημαίνον» που σε κάθε αλυσίδα νοηματοδότησης λειτουργεί ως το σημείο αναφοράς που συνενώνει μια ολόκληρη ομάδα σημαίνοντων, κατά Lacan²¹²) της σύγχρονης κατανάλωσης, επιχειρεί να δείξει, όχι ότι ο παράγοντας της απόλαυσης αγνοούνταν παλαιότερα, αλλά ότι στην εποχή της ύστερης νεωτερικότητας που διανύουμε, έχει δημιουργηθεί το κατάλληλο επικοινωνιακό περιβάλλον, μέσω της ραγδαίας διάδοσης των επικοινωνιακών μαζικών μέσων (σε αυτά συμπεριλαμβάνεται και το διαδίκτυο) και του εκσυγχρονισμού των πρακτικών τους εφαρμογών, για την αποτελεσματικότερη «εκμετάλλευσή» του.²¹³

Πιο συγκεκριμένα, η διαφήμιση λειτουργεί ως εξής: Η διαφήμιση «κατασκευάζεται» και λειτουργεί σύμφωνα με τη «μορφή» και το λειτουργικό ρόλο της φαντασίωσης. *«Η φαντασίωση υπηρετεί την εκπλήρωση της επιθυμίας, αλλά δεν είναι το αντικείμενο της, διότι σχηματίζει μόνο την απαραίτητη σκηνή/ παράσταση, μέσα στην οποία το υποκείμενο βρίσκει το μέσο για την απόκτηση (μερικώς) του αντικειμένου της επιθυμίας του (και πάντα μερικώς η ολικώς το χάνει)»*²¹⁴. Επομένως, η διαφήμιση αποτελεί ένα είδος φαντασίωσης, αφού λειτουργεί και προβάλλεται ως *«το μέσον με το οποίο παρουσιάζονται στην επιθυμία μεταμφιεσμένα εκείνα τα «αόρατα» και «ακατανόμαστα» «αντικείμενα», που αντιστοιχούν στις μερικές ορμές (του υποκειμένου)»*²¹⁵, και άρα, μπορούμε να κάνουμε λόγο για «διαφημιστική φαντασίωση».

Γνωρίζουμε, από την ψυχανάλυση, ότι δεν υπάρχει επιθυμία χωρίς φαντασίωση. Το διαφημιστικό προϊόν λειτουργεί επομένως, ως αντικείμενο/ αιτία της επιθυμίας (objet petit a, όπως το συναντάμε στον Lacan) του υποκειμένου, και άρα, ως κοινωνική φαντασίωση, ειδικά σήμερα που η διαφήμιση γνωρίζει μια ραγδαία διάδοση μέσω μιας ολοκληρωτικής εισχώρησης των μαζικών μέσων επικοινωνίας στην καθημερινότητά μας. Η «μυθολογία» της διαφήμισης, το Συμβολικό της, ως το

²¹² Γιάννης Σταυρακάκης, «Τα όρια της δημιουργίας: Η κοινωνική κατασκευή και το πολιτικό στον Καστοριάδη και τον Λακάν», στο: Συλλογικό, *Το υποκείμενο στην ύστερη νεωτερικότητα*, επιμ. Θ. Λίποβατς - Β. Ρωμανός, Αθήνα: Νήσος, 2002, σ. 124.

²¹³ Τα προτεινόμενα καταναλωτικά προϊόντα προς απόκτηση, αλλάζουν συνεχώς, διαδεχόμενα το ένα το άλλο, και αυτό σημαίνει μια μετάθεση της επιθυμίας και άρα της απόλαυσης. Η απόλαυση αλλάζει «μορφή» σε αναλογία με την εναλλαγή των προϊόντων, έτσι ώστε η ίδια η εναλλαγή των (δυναμικών) αμέτρητων αντικειμένων (της επιθυμίας) που υπόσχονται την (απόλυτη) απόλαυση, να συνιστά απόλαυση για τον καταναλωτή.

²¹⁴ Λίποβατς, *Η ψυχοπαθολογία του Πολιτικού...*, ό.π., σ. 125.

²¹⁵ Ό.π.

σύνολο των συμβόλων που τη συνθέτουν, αποτελεί -και κατασκευάζει- το πλαίσιο χωρίς το οποίο δεν μπορεί να υπάρξει η (διαφημιστική) φαντασίωση, που με τη σειρά της επιτρέπει και προκαλεί την ύπαρξη της επιθυμίας (μιας συγκεκριμένης επιθυμίας), από την οποία αναδύεται ο αντικειμενικός σκοπός της, δηλαδή η απόλαυση. Έτσι, το διαφημιστικό προϊόν προβάλλεται ως το «αντικείμενο» της επιθυμίας που θα εκπληρώσει τη «χαμένη απόλαυση»²¹⁶, η οποία όμως είναι αδύνατον να επανευρεθεί.

Η απόλαυση (η οποία αποτελεί τον αντικειμενικό σκοπό της επιθυμίας) που υπόσχεται στο υποκείμενο ο διαφημιστικός λόγος, μέσω της απόκτησης του εκάστοτε διαφημιζόμενου προϊόντος, συνιστά ένα «φαντασιοποιημένο» Πραγματικό, και αυτό διότι μέσω της φαντασίωσης, και άρα μέσω και της διαφημιστικής φαντασίωσης, προσφέρεται η φαντασιακή δυνατότητα επανεύρεσης (μερικώς) του χαμένου Πραγματικού. Ωστόσο, η διαφημιστική φαντασίωση -δομημένη με τη μορφή μύθου, δημιουργώντας δηλαδή ένα «πλήρες νόημα», μια νοηματική «πληρότητα» και «αρμονία», όπου η έλλειψη δεν αναγνωρίζεται και απωθείται ως εκείνο το «στοιχείο» που υπενθυμίζει στο υποκείμενο τον ελλειμματικό του χαρακτήρα- υπόσχεται την απόλυτη ικανοποίηση της χαμένης απόλαυσης, η οποία όμως, δεν είναι ποτέ δυνατή. Δηλαδή, η (διαφημιστική) φαντασίωση προβάλλει το εκάστοτε διαφημιζόμενο προϊόν ως το αντικείμενο της επιθυμίας, *«την υπόσχεση για μια «επαφή» με τη χαμένη απόλυτη απόλαυση, μια επαφή που παρουσιάζεται ως η εξάλειψη της έλλειψης του Άλλου, και κατά συνέπεια, και της έλλειψης του ίδιου του υποκειμένου»*²¹⁷.

Έτσι, η διαφημιστική φαντασίωση, ασυνείδητα, δημιουργεί την ψευδαίσθηση ενός κοινωνιοσυμβολικού συστήματος/ «περιβάλλοντος» της μη-έλλειψης, της πληρότητας της απόλαυσης, και όταν το υποκείμενο έχοντας αγοράσει το προϊόν συνειδητοποιήσει ότι η επιθυμία του παραμένει ανικανοποίητη και η απόλαυση δεν εκπληρώθηκε, το σύστημα εγγυάται την ικανοποίησή της με την απόκτηση του επόμενου προϊόντος και ούτω καθεξής.²¹⁸ Η διαφημιστική φαντασίωση λοιπόν, επιχειρεί να εξαλείψει τη θεμελιακή έλλειψη, αναπαράγοντας το μυθολογικό πλαίσιο

²¹⁶ Η Έλλειψη εισάγεται στο άτομο με την εισαγωγή του στο συμβολικό Νόμο και αποτελεί το σημείο έναρξης για την αναζήτηση της χαμένης απόλαυσης.

²¹⁷ Yannis Stavrakakis, *On the Critique of Advertising Discourse: A Lacanian view*, 1999, σ. 5-6. (Το παρόν κείμενο αποτελεί παρουσίαση του Γιάννη Σταυρακάκη στο ετήσιο συνέδριο της «Association for the Psychoanalysis of Culture», Columbia University, 29 Οκτωβρίου - 1^η Νοεμβρίου 1999, και στο συνέδριο «Critical Interventions», University of Southampton, 12-13 Δεκεμβρίου 1999).

²¹⁸ Yannis Stavrakakis, «Advertising», *Journal for the Psychoanalysis of Culture and Society* 2 (1), Gardiner, Νέα Υόρκη: Critical Press, Άνοιξη 1997, σ. 139-141.

όπου η έλλειψη είναι θεμελιακή, όπως προκύπτει μέσα από τον ορισμό που δίνει στη φαντασίωση ο Lacan, «ως της «οθόνης» που όχι μόνο υπόσχεται την εξάλειψη της έλλειψης στον Άλλο, αλλά που επίσης «παράγει» αυτή την έλλειψη και σκηνοθετεί μια παράσταση συμβολικού ευνουχισμού²¹⁹». Ενώ το «αντικείμενο» της επιθυμίας είναι ένα μετατιθέμενο τμηματικό «αντικείμενο» των σεξουαλικών ορμών, το (υλικό) αίτιό της, το οποίο μέσω της φαντασιακής σκηνοθεσίας, «αιχμαλωτίζει» και σαηνεύει την επιθυμία του υποκειμένου και τη διατηρεί σε «εγρήγορση» (η επιθυμία, σαν τέτοια, υπάρχει χάρη στην αέναη μετάθεση και συμπίκνωση των σημαινόντων μεταξύ τους)²²⁰, η διαφήμιση λειτουργεί προβάλλοντάς το σαν το άπιαστο, απόλυτο «Πράγμα»²²¹, σαν τον «στόχο» της.

Δε θα ήταν υπερβολή να χαρακτηρίσουμε το διαφημιστικό λόγο, μυθολογικό, και τα διαφημιστικά μηνύματα, μύθους, με βάση τον τρόπο κατασκευής, παρουσίασης και λειτουργίας του μύθου²²². Η σημασία του μύθου είναι αποκλειστικό αποτέλεσμα της οργάνωσής του, της φόρμας του και έτσι, μύθος μπορεί να γίνει οτιδήποτε τη στιγμή που τα συμβολικά στοιχεία δε βρίσκουν πουθενά όριο στην εξάπλωσή τους.²²³ Όπως ο μύθος, έτσι και ο διαφημιστικός μύθος δε συνιστά αποκλειστικά, ούτε μια πλήρη αλήθεια, ούτε αποτελεί πλήρως ένα ψευδές νόημα. Όπως λέει ο Jean Baudrillard, η διαφήμιση βρίσκεται πέρα από το αληθές και το ψευδές. Η «τέχνη της διαφήμισης συνίσταται κυρίως στην επινόηση πειστικών παρουσιάσεων που δεν είναι αληθείς ούτε ψευδείς, κι αυτό για τον απλό λόγο ότι δεν υπάρχει πια ούτε πρωτότυπο ούτε πραγματικό αναφερόμενο (σημαινόμενο), και ότι, όπως οι μύθοι και οι μαγικές επικλήσεις, η διαφήμιση θεμελιώνεται σε έναν άλλο

²¹⁹ Stavrakakis, *On the Critique of Advertising Discourse: A Lacanian view...*, ό.π., σ. 6.

²²⁰ Θάνος Λίποβατς, «Το σημαίνον, το επιθυμείν, ο Νόμος: η σχέση του ψυχαναλυτικού με τον ορθό Λόγο», στο *Ψυχανάλυση - φιλοσοφία - πολιτική κουλτούρα, διαπλεκόμενα κείμενα...*, ό.π. σ. 74.

²²¹ Το Πράγμα αντιπροσωπεύει την κτήση και την απόλαυση της μητέρας, η οποία αντιπροσωπεύει ένα μυθικό πρωταρχικό αντικείμενο, το απόλυτο Πράγμα της απόλαυσης. Ο πατέρας απαγορεύει στο όνομα του Συμβολικού Πατέρα την κτήση και την απόλαυση της μητέρας, η οποία αντιπροσωπεύει το Πράγμα. Το Πράγμα είναι το όνομα για το απόλυτο υποκείμενο/ αντικείμενο. Βλ. Θάνος Λίποβατς, «Ο Νόμος, το Πράγμα, ο Άλλος», στο *Δοκίμιο για τη Γνώση και τον γνωστικισμό*, Αθήνα: Πόλις, 2006, σ. 49, 54.

²²² Με λίγα λόγια, «ο βασικός μηχανισμός του μύθου έγκειται στο ότι «υποβιβάζει» και «αδειάζει» (προσωρινά) από το νόημά του ένα σημείο (μια σειρά σημείων) και του προσδίδει ένα νέο νόημα. Έτσι, δεν υπάρχει «νέο» νόημα χωρίς την «εκμετάλλευση» ενός παλαιού νοήματος. Το νέο νόημα προέρχεται από την έννοια/ ιδέα του μύθου, δηλαδή το περιεχόμενό του, το σημαινόμενό του. Το αποτέλεσμα είναι ένα καινούριο σημείο με καινούριο νόημα, το οποίο ονομάζεται «σημασία». Η διπλή φύση του σημαίνοντος εδώ έγκειται στο ότι για το πρώτο επίπεδο είναι φορέας νοήματος, είναι «πλήρης», ενώ για το δεύτερο είναι μια «άδεια» φόρμα: το σημαίνον είναι συγχρόνως «πλήρες» και κενό νοήματος. Αυτό του δίνει μια διαλεκτική φύση, μια γοητεία απέναντι στα ομιλούντα υποκείμενα». Βλ. Θάνος Λίποβατς, *Η ψυχοπαθολογία του Πολιτικού...*, ό.π., σ. 129.

²²³ Ό.π., σ. 127.

τύπο επαλήθευσης, εκείνον της «αυτο-εκπληρωνόμενης προφητείας» (self-fulfilling prophecy).²²⁴

Ο μύθος, όπως και η φαντασίωση, όπως ήδη εξετάσαμε, δημιουργεί ένα «πλαίσιο» νοηματικής πληρότητας και, σύμφωνα με τον Λίποβατς: «σε πρακτικό επίπεδο έχει πολύ συγκεκριμένα αίτια και αποτελέσματα, αποτελεί μια επίκληση στο εγώ του δέκτη να ταυτίσει την επιθυμία του με αυτήν του πομπού και να την εκπληρώσει έτσι όπως θέλει ο πομπός. Και οι δύο σκοπεύουν να εκπληρώσουν τάσεις εξουσίας· η έννοια του μύθου περιέχει μια γνώση κυριαρχίας²²⁵». Στη συγκεκριμένη περίπτωση, στην εξέταση του διαφημιστικού λόγου, ο πομπός είναι το διαφημιστικό μήνυμα (προϊόν), το διαφημιστικό «πλαίσιο»/ φόρμα/ μύθος, που κάνει επίκληση στο εγώ του δέκτη να ταυτίσει την επιθυμία του με τη δική του (με το περιεχόμενο του διαφημιστικού λόγου), και ο δέκτης είναι ο καταναλωτής, ο οποίος καλείται να ανταποκριθεί στην επίκληση του πομπού. Στην προκειμένη περίπτωση, η εξουσιαστική σχέση (και επομένως, η «έμμεση» ανελευθερία του δέκτη) έγκειται στην «εκμετάλλευση» από την πλευρά του πομπού, του ίδιου του γεγονότος της ύπαρξης του ασυνείδητου επιθυμείν του δέκτη, του (καταναλωτικού) υποκειμένου, μέσω της «υπόσχεσης» μιας «υπέρτατης» απόλαυσης, που μπορούν να «εγγυηθούν» μόνο τα εκάστοτε καταναλωτικά προϊόντα (αντικείμενα της επιθυμίας).

Ο ηγεμονικός διαφημιστικός λόγος (διαφημιστική μυθολογία), που όπως είδαμε αποτελεί το πλαίσιο εντός του οποίου σκηνοθετείται η διαφημιστική φαντασίωση, έχει προσλάβει χαρακτηριστικά «ήπιας» ιδεολογίας²²⁶, αφού επιτελεί τη βασική ιδεολογική λειτουργία της παραγνώρισης της μη δυνατότητας ύπαρξης ελλειμματικού νοήματος. Μάλιστα, η ίδια η παραγνώριση της μη δυνατότητας ύπαρξης ελλειμματικού νοήματος από την πλευρά εκείνων που συνθέτουν την καταναλωτική μάζα, ανατροφοδοτεί και αναπαράγει τον κυριαρχικό Λόγο της διαφημιστικής μυθολογίας.

Η συνεχής μετατόπιση της επιθυμίας αποτελεί την ουσία της καταναλωτικής κουλτούρας. Σύμφωνα με τον Alain Grosrichard, η υπεραξία (της αγοράς) συνοδεύεται και υποστηρίζεται από την υπερ-απόλαυση («υπερ-αξία» της

²²⁴ Jean Baudrillard, *The Consumer Society: myths and structure*, εισ. G. Ritzer, Λονδίνο: Sage, 1998, σ. 127.

²²⁵ Λίποβατς, *Η ψυχοπαθολογία του Πολιτικού...*, ό.π., σ. 132.

²²⁶ Η δημιουργία μιας «ήπιας» ιδεολογίας της συνεχούς κατανάλωσης «σημείων» (καταναλωτικών προϊόντων οποιασδήποτε μορφής) με στόχο την αυτό-ολοκλήρωση και την «ελευθερία» του ατόμου, που αυτή υποτίθεται ότι «προσφέρει», και του κυριαρχικού Λόγου αυτής της «μετα-ιδεολογίας», γίνεται αντικείμενο εξέτασης παρακάτω.

απόλαυσης) και άρα, το καπιταλιστικό σύστημα οργάνωσης της οικονομίας στηρίζεται από τη διαφημιστική φαντασίωση (και αντίστροφα)²²⁷, που «υπόσχεται» την απόλυτη ικανοποίηση της επιθυμίας του υποκειμένου μέσω της «επαφής» με την «υπέρτατη απόλαυση», που «προσφέρει» η απόκτηση του εκάστοτε διαφημιζόμενου προϊόντος. Όμως, όπως ήδη εξετάσαμε, παρόλο που η διαφημιστική φαντασίωση σκηνοθετεί την ικανοποίηση της υπέρτατης απόλαυσης του υποκειμένου -και επομένως, θα μπορούσαμε να παρατηρήσουμε ότι «υπόσχεται», κατά κάποιο τρόπο, ασυνείδητα το «φόνο» της επιθυμίας που θα επέλθει μέσω της απόκτησης του objet petit a (του «αντικειμένου» της επιθυμίας που θα εκπληρώσει τη «χαμένη απόλαυση»)-, εκείνο που συντελείται είναι η μετατόπιση της επιθυμίας και τελικά, η στήριξη και η αναπαραγωγή της καταναλωτικής κουλτούρας και κατά συνέπεια, του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής. Έτσι, κατά τον Mladen Dolar, κάθε διαχείριση της απόλαυσης «*απαιτεί και προϋποθέτει μια ορισμένη κοινωνική οργάνωση, μια ιεραρχία, η οποία με τη σειρά της υποστηρίζεται από την πίστη στην κεντρικής σημασίας, υποτιθέμενη «υπέρτατη απόλαυση*»²²⁸». Παρομοίως, σύμφωνα με τον Γιάννη Σταυρακάκη, κατασκευάζεται μια «ηγεμονία της επιθυμίας», μια «ηγεμονία διαχείρισης της απόλαυσης», η οποία εξασφαλίζει και την ηγεμονία της αγοράς.²²⁹

Δημιουργείται λοιπόν ένα σχήμα/ δίκτυο αποτελούμενο από τρία μέρη, το οποίο συνδέει την οικονομία (της καπιταλιστικής αγοράς), την επιθυμία του υποκειμένου (μια ορισμένη κοινωνική διαχείριση της επιθυμίας), και την εξουσία (ένα ορισμένο καθεστώς εξουσίας), όπου η διαφήμιση, μέσω της σχέσης της με την απόλαυση, συνδέει και συγκρατεί αυτά τα τρία στοιχεία (την οικονομία, την επιθυμία και την εξουσία). Έτσι, βάσει αυτού του σχήματος, η διαφήμιση -η οποία, σύμφωνα με τον Νίκο Δεμερτζή, καθίσταται κεντρικός επικοινωνιακός μηχανισμός για την αναπαραγωγή του οικονομικού συστήματος στην καταναλωτική κοινωνία (με την επικράτηση του φορντισμού, από τα τέλη κυρίως της δεκαετίας του '40, και του μεταφορντισμού, από τη δεκαετία του '80 και μετά)²³⁰- επηρεάζει, καθορίζει και συνενώνει την παρούσα οικονομική, πολιτική και ψυχολογική δομή των σύγχρονων κοινωνιών.²³¹

²²⁷ Stavrakakis, *On the Critique of Advertising Discourse: A Lacanian view...*, ό.π., σ. 8.

²²⁸ Ό.π.

²²⁹ Stavrakakis, «Advertising», *Journal for the Psychoanalysis of Culture and Society* 2 (1)..., ό.π., σ. 141.

²³⁰ Νίκος Δεμερτζής, *Πολιτική επικοινωνία. Διακινδύνευση, δημοσιότητα, διαδίκτυο*, Αθήνα: Παπαζήσης, 2002, σ. 202.

²³¹ Stavrakakis, *On the Critique of Advertising Discourse: A Lacanian view...*, ό.π. 8.

Σε ένα άλλο επίπεδο, η «προπαγάνδα των εμπορευμάτων», σύμφωνα με τον Christopher Lasch, εξυπηρετεί κυρίως δύο καταστάσεις: αφ' ενός μετατρέπει και την «αλλοτρίωση» σε εμπόρευμα, αφού απευθυνόμενη στην πνευματική «απόγνωση» και τη δυσφορία της εποχής, προτείνει για «θεραπεία» την κατανάλωση, και αφ' ετέρου υποστηρίζει την κατανάλωση ως εναλλακτική δυνατότητα στη διαμαρτυρία και την εξέγερση απέναντι στο status quo. Η θέληση για αλλαγή των κοινωνικών συνθηκών και επανανοηματοδότηση της καθημερινότητας, «σακατεύεται» από την ειρωνική απόσταση που προκαλεί στο άτομο η απογοήτευση που προκύπτει από την ασυμφωνία ανάμεσα σε αυτό που παρουσιάζει η διαφήμιση και την πραγματικότητα.²³²

Ο μηχανισμός μαζικής προώθησης εμπορευμάτων -τόσο ως σύνολο (σκοπός), δηλαδή ως η «ιδέα της κατανάλωσης», όσο και ως μέρος (μέσο) αυτής της «ιδέας», δηλαδή ως marketing/ διαφήμιση/ διαφημιστικές εταιρείες προώθησης προϊόντων (βιομηχανία της κατανάλωσης)- επιτίθεται στις «ιδεολογίες» που βασίζονται στην «αναβολή» της ικανοποίησης, αφού αυτό που πρεσβεύει και αντιπροσωπεύει, αλλά και στο οποίο στηρίζεται, είναι ουσιαστικά η φαντασίωση της άμεσης ικανοποίησης της απόλυτης απόλαυσης. Ακόμα, προβάλλοντας την κατανάλωση σαν τρόπο ζωής, η διαφήμιση ενισχύει την αμφιβολία για τον εαυτό και «θεσμοθετεί» το φθόνο ανάμεσα στους κατέχοντες την καταναλωτική δυνατότητα και σε εκείνους που διαθέτουν μικρότερο ποσοστό (οικονομικών) πόρων και κάθε είδους κεφαλαίου, δηλαδή των μέσων που προσφέρουν τη δυνατότητα για κατανάλωση ενός μέρους του «δυννητικού συνόλου προϊόντων» (υλικής, συμβολικής, πνευματικής μορφής, κτλ.), το οποίο συνθέτει το εποικοδόμημα (αφού δημιουργεί ένα δευτερογενές νόημα ως «μύθος») εκείνου που, τις τελευταίες δεκαετίες, ονομάζεται «κοινωνία της κατανάλωσης». Τελικά, ο κίνδυνος που ενδέχεται να προκύψει (και που σε σημαντικό βαθμό προκύπτει) μέσω της υπερβολικής έκθεσης του ατόμου στη μαζική προώθηση των διαφημιζόμενων προϊόντων, είναι η ενθάρρυνση μιας ψευτοχειραφέτησης, η οποία «μεταμφιέζει» την ελευθερία για κατανάλωση σε «γνήσια» αυτονομία και ελευθερία.

Στην παραπάνω περίπτωση, όπου η ελευθερία για κατανάλωση γίνεται αντιληπτή ως αυτονομία και «γνήσια» ελευθερία, ανακύπτουν ορισμένοι κίνδυνοι τόσο για την πολιτική ελευθερία του ατόμου όσο και για την ατομική, οι οποίοι σχετίζονται με τους κινδύνους που διατρέχουν αυτές οι εκδοχές της ελευθερίας του

²³² Christopher Lasch, *Η κουλτούρα του ναρκισσισμού. Η αμερικανική ζωή σε μια εποχή μειούμενων προσδοκιών*, μετφ. Β. Τομανάς, Σκόπελος: Νησίδες, [2002], σ. 100.

ατόμου, όπως αυτές εξετάστηκαν στις παραπάνω ενότητες. Επομένως, στη συγκεκριμένη περίπτωση, η «υποταγή» και η ανελευθερία των ατόμων που συναπαρτίζουν την καταναλωτική μάζα, ενώ συγχρόνως θεωρούν ότι είναι ελεύθερα λόγω της ελευθερίας επιλογής -της ελευθερίας που προσφέρεται μέσω της επιλογής ανάμεσα σε αμέτρητα, ωστόσο προσδιορισμένα όπως θα καταδειχτεί στη συνέχεια, προϊόντα προς κατανάλωση-, «ενορχηστρώνεται» από το μεσοποιημένο διαφημιστικό λόγο, ο οποίος εδώ επιτελεί τη λειτουργία ενός κυριαρχικού Λόγου.

Η «συνδυαστική ελευθερία» - μια «αισθητικοποιημένη» ελευθερία

Η ποικιλία των προϊόντων αλλά και η δημιουργία μιας αίσθησης απεριόριστης ελευθερίας προσωπικής επιλογής που δημιουργείται από τη διαφημιστική βιομηχανία αλλά και γενικότερα από τα ΜΜΕ και τη διαδικασία θεαματοποίησης, προωθεί τη νοοτροπία της ναρκισσιστικής ενασχόλησης με τον εαυτό με την έννοια της αυτο-διαμόρφωσης, συνειδητής ή ασυνείδητης. Σύμφωνα με τον John Thompson, το άτομο κατά τη διαδικασία πρόσληψης και οικειοποίησης των, εκ των προτέρων, κατασκευασμένων μηνυμάτων της κοινωνίας του θεάματος (ΜΜΕ, διαφημιστικά προϊόντα) εμπλέκεται στη διαδικασία αυτο-διαμόρφωσης και αυτο-αντίληψης με τρόπους που συχνά εξυπακούονται και δεν αναγνωρίζονται ως τέτοιοι.²³³ Έτσι, ο εαυτός οργανώνεται ανακλαστικά με τη μορφή προκατασκευασμένης αυτοβιογραφικής αφήγησης, κατασκευάζοντας μια αίσθηση προσωπικής ταυτότητας μέσω της συνειδητής ή ασυνείδητης χρήσης των συμβολικά διαμεσολαβημένων πληροφοριών.

Ενώ η διαθεσιμότητα των προϊόντων των μέσων εμπλουτίζει και εντείνει την ανακλαστική οργάνωση του εαυτού, την ίδια στιγμή, αυτή εξαρτάται από συστήματα πάνω στα οποία το άτομο έχει ελάχιστο έλεγχο. Αυτή είναι η έννοια του «διπλού δεσμού της διαμεσολαβημένης εξάρτησης» βάσει της οποίας, όσο η διαδικασία αυτο-διαμόρφωσης εμπλουτίζεται από διαμεσολαβημένες συμβολικές μορφές, τόσο περισσότερο ο εαυτός εξαρτάται από επικοινωνιακά συστήματα πέραν του δικού του ελέγχου.²³⁴ Έτσι, η επικοινωνιακή σχέση (κωδικοποίησης-αποκωδικοποίησης) ανάμεσα στα Μέσα και τους αποδέκτες των μηνυμάτων τους (θεματολογία και

²³³ John B. Thompson, *Νεωτερικότητα και μέσα επικοινωνίας*, επιμ. Ν. Δεμερτζής, μετφ. Γ. Καραμπίνη - Ν. Σώκου, 2^η εκδ., Αθήνα: Παπαζήσης, 1999, σ. 81.

²³⁴ Ο.π., σ. 350.

τρόπος παρουσίασης των ειδήσεων, διαφημιστικός Λόγος) είναι ταυτόχρονα και μια σχέση (ανισομερής, με σαφές πλεονέκτημα από την πλευρά των Μέσων) εξουσίας.

Σύμφωνα με τον Δεμερτζή: *«η οικειοποίηση των πολιτικών (καθώς και άλλων) μηνυμάτων των Μέσων, μαζικών και εξατομικευμένων, σημαίνει ότι η εκ μέρους των υποκειμένων (επιλεκτική) πρόσληψη και ερμηνεία τους δε λαμβάνει χώρα μόνο εντός της καθημερινής «μικροφυσικής της εξουσίας» (οικογενειακοί ρόλοι και σχέσεις ανάμεσα στα δύο φύλα, ατομικές προτιμήσεις ή παρεκκλίσεις), αλλά και εντός των ορίων που θέτει η αγωνιστική (agonistic) και ανταγωνιστική (antagonistic) διαδικασία της κοινωνικής ηγεμονίας²³⁵»*. Η έννοια της «ηγεμονίας» που χρησιμοποιεί ο Δεμερτζής, και που προκύπτει από τη θεωρία του Antonio Gramsci, είναι μια καθολική έννοια που εκφράζει την ολική οργάνωση της εξουσίας και του κοινωνικού, καθώς και τον τρόπο που αυτό παγιώνεται και μετασχηματίζεται, και σημαίνει το σύνολο των αποσκοπούμενων αλλά και αθέλητων πρακτικών και ενεργημάτων που απολήγουν στη διπλή επικράτηση μιας ομάδας ή τάξης έναντι των άλλων: στην πολιτικο-οικονομική κυριαρχία και στην ταυτόχρονη διανοητικό-ηθική υπεροχή.²³⁶ Συνεπώς, η έννοια της ηγεμονίας, όπως χρησιμοποιείται στην παρούσα εργασία, δε γίνεται κατανοητή απλώς ως μια διαδικασία ιδεολογικής επιβολής και διασφάλισης της συναίνεσης, αφού, όπως αναφέρει και ο Denis McQuail: *«η ηγεμονία είναι ένας διαρκώς ανανεώσιμος ορισμός της κοινωνικής κατάστασης μέσω του λόγου (discourse) περισσότερο παρά διαμέσου της πολιτικής ή οικονομικής δύναμης, η οποία γίνεται πραγματικότητα από τα αποτελέσματά της²³⁷»*. Έτσι, *«τα ΜΜΕ δεν καθορίζουν την πραγματικότητα από μόνα τους, αλλά διευκολύνουν την πρόσβαση σε εκείνους τους ορισμούς που συμπλέουν με την εξουσία/ αρχή²³⁸»*.

Το ουσιαστικό ζήτημα που τίθεται μέχρι στιγμής για την ατομική και πολιτική ελευθερία, σε σχέση με την θεμελιωδώς ανισομερή σχέση μεταξύ εκείνων που ελέγχουν, «κατασκευάζουν» και προβάλλουν τα κάθε είδους μηνύματα του «μεσοποιημένου λόγου» και των υποκειμένων που τα οικειοποιούνται, είναι ότι μέσα από αυτή τη διαδικασία αυτο-διαμόρφωσης -που προϋποθέτει τη λειτουργία της «προσωποποίησης» (personnalisation²³⁹) και της «οικειοποίησης», και σε συνδυασμό

²³⁵ Δεμερτζής, ό.π., σ. 126.

²³⁶ Ό.π.

²³⁷ Denis McQuail, *Εισαγωγή στη θεωρία της μαζικής επικοινωνίας*, μετφ. - επιμ. Σ. Παπαθανασόπουλος, 2^η εκδ., Αθήνα: Καστανιώτης, 1997, σ. 164.

²³⁸ Ό.π.

²³⁹ Η έννοια της «προσωποποίησης» (personnalisation) έχει χρησιμοποιηθεί ευρύτατα τόσο από τον Lipovetsky όσο και από τους αμερικανούς κοινωνιολόγους Riesman, Bell, Lasch κ.α. Όταν κάτι

με την ομολογουμένως μειωμένη αξία του σπιτιού και του σχολείου ως εκκοινωνιστικών παραγόντων (κατά Thompson)-, το άτομο εξαρτάται ολοένα και περισσότερο από θεσμούς και συστήματα που του παρέχουν τα υλικά και συμβολικά μέσα για την κατασκευή του εαυτού του, της εικόνας του.

Οι πρώτες μορφές κοινωνικοποίησης που λαμβάνουν χώρα στην οικογένεια και στο σχολείο -και που στη συνέχεια διαμορφώνονται από τις «ομάδες-ομοίων» (peer groups²⁴⁰), σύμφωνα με τον David Riesman- είναι καθοριστικές για την μετέπειτα εξέλιξη του ατόμου και για την αυτο-αντίληψή του. Σε αυτά τα εκκοινωνιστικά πλαίσια, θα λέγαμε ότι η κοινωνικοποίηση και η αυτο-διαμόρφωση του ατόμου γίνεται με τη μορφή της «πρόσωπο -με- πρόσωπο αλληλόδρασης». Όμως, σύμφωνα με τον John B. Thompson: *«δε θα πρέπει να αγνοήσουμε το γεγονός της ύπαρξης ενός νέου πεδίου για τη διαδικασία αυτο-διαμόρφωσης του ατόμου²⁴¹»*, ενός πεδίου που έχει δημιουργηθεί από την υπερ-έκθεση του ατόμου στα προϊόντα (συμβολικά και μη) των βιομηχανιών των ΜΜΕ και του διαδικτύου. Αυτό το πεδίο, το οποίο έχει δημιουργηθεί, και συνεχώς δημιουργείται εμπλουτιζόμενο από τα παράγωγα των νέων επικοινωνιακών τεχνολογιών, εντάσσεται στα πλαίσια εκείνου που αποκαλούμε «χώρο-χρονική συμπίεση», έτσι ώστε είναι αποκομμένο από τους χωρικούς και χρονικούς προσδιορισμούς της «πρόσωπο -με- πρόσωπο αλληλόδρασης» και, δεδομένης της διεισδυτικότητας της τηλεόρασης, του Διαδικτύου και των υπόλοιπων μαζικών επικοινωνιακών μέσων, και της παγκόσμιας επέκτασής τους, γίνεται όλο και περισσότερο διαθέσιμο στα άτομα, για την αυτο-διαμόρφωσή τους. Ωστόσο, παρατηρούμε ότι σήμερα, η «πρόσωπο -με- πρόσωπο αλληλόδραση» που συντελείται μέσα από τις «ομάδες-ομοίων», δεν έχει εξαλειφθεί, αλλά αντιθέτως επηρεάζεται μορφολογικά και ποιοτικά (με την έννοια της διαμόρφωσης της θεματολογίας αυτού του επικοινωνιακού είδους) από την

προσωποποιείται, καθίσταται προσωπικό, ατομικό. Η έννοια της «προσωποποίησης» σχετίζεται με τις θεωρίες, και γενικότερα με το ζήτημα, του ατομικισμού, αλλά και με τη συζήτηση γύρω από τα όρια της δημόσιας και της ιδιωτικής σφαίρας. Έτσι, με τη «διαδικασία» της «προσωποποίησης», το δημόσιο μετατρέπεται σε ιδιωτικό, ατομικό, και επομένως συμβάλλει σε μια περαιτέρω σύγχυση (ρευστοποίηση) των ορίων των δύο σφαιρών/ χώρων.

²⁴⁰ Σύμφωνα με τον Riesman, αν οι ενήλικοι είναι ο «δικαστής», οι όμοιοι (η «ομάδα-ομοίων») είναι οι «ένορκοι». Αυτό σημαίνει ότι η «ομάδες-ομοίων» αποτελούν το περιβάλλον του παιδιού, μέσω του οποίου διαμορφώνει την αντίληψη του για την πραγματικότητα και εντάσσεται σε αυτήν, έχοντας προσλάβει κάποια κοινά χαρακτηριστικά με τους υπόλοιπους που τη συν-αποτελούν, όπως είναι η «εκπαίδευση στο καταναλωτικό γούστο», όπως θα δούμε παρακάτω.

²⁴¹ Thompson, ό.π., σ. 82.

επικοινωνιακή συνθήκη του «διπλού δεσμού της διαμεσολαβημένης εξάρτησης», προσλαμβάνοντας τα χαρακτηριστικά της.²⁴²

Παρατηρούμε λοιπόν, ότι έχει συντελεστεί (και συνεχώς συντελείται) εν μέρει, ωστόσο σε σημαντικό βαθμό, η αντικατάσταση των παλαιών τρόπων αλληλόδρασης, της «πρόσωπο -με- πρόσωπο αλληλόδρασης», από νεώτερους -και με σαφείς ποιοτικές και μορφολογικές διαφορές των «συμβόλων»/ μηνυμάτων τους, και των συνεπειών που αυτοί οι τρόποι αλληλόδρασης επιφέρουν σε όλες τις πτυχές της ζωής των ατόμων, και άρα και στην ελευθερία τους, που είναι το ζήτημα που εδώ μας απασχολεί-, με κυρίαρχο εκείνον του «διπλού δεσμού της διαμεσολαβημένης εξάρτησης». Όπως θα αναφερθεί στη συνέχεια, η τεράστια ποικιλία και πολλαπλότητα των μηνυμάτων των μέσων μπορούν να προκαλέσουν μια μορφή «σημειακής υπερφόρτωσης», με αποτέλεσμα μια αργή και μακροχρόνια διάβρωση της ποιότητας του συμβολικού στοιχείου της πραγματικότητας και της αντίληψης του υποκειμένου γι' αυτή.

Θα μπορούσαμε να πούμε ότι δημιουργούνται έτσι οι κατάλληλες προϋποθέσεις για την επικράτηση μιας μορφής ατομικισμού όπου η ατομικότητα του καθενός είναι εκτεθειμένη σε μια διαμόρφωση, κατά βούληση, από τις εκάστοτε «μυθολογίες», τα συμβολικά συστήματα των διάφορων μερών που συναποτελούν την «κοινωνία του θεάματος».

Φυσικά, το νέο επικοινωνιακό περιβάλλον που έχει διαμορφωθεί, και παρά την ανισότητα της σχέσης μεταξύ εκείνων που διαμορφώνουν τα μηνύματα και εκείνων που διαμορφώνονται μέσω αυτών, προσφέρει και σημαντικές δυνατότητες για περισσότερη θετική ελευθερία, η οποία προκύπτει μέσα από την αξιοποίηση της γνώσης που συσσωρεύεται από την αλληλεπίδραση των «δικτύων γνώσης». Για την Περσεφόνη Ζέρη, η ελευθερία δράσης των ατόμων, που μεταφράζεται στην ελευθερία απόφασης, αποτελεί προϋπόθεση για τη διατήρηση της κίνησης του

²⁴² Θα μπορούσαμε να παρατηρήσουμε ότι στην παιδική ηλικία η «ομάδα των ομοίων» προετοιμάζει τη συμπεριφορά και τη νοοτροπία του νεαρού ατόμου απέναντι στο αίτημα του άλλου (και του Άλλου), στην ενήλικη ζωή. Η ομοιομορφία που προωθείται από την ανήλικη ζωή, επεκτείνεται και στην ενήλικη ζωή, αφού κάποιος πρέπει να είναι πάντα «όμοιος» και να διαθέτει μια «προσαρμοσμένη ομοιότητα» για να ανήκει σε μια ομάδα (καταναλωτική μάζα στην προκειμένη περίπτωση), οποιασδήποτε μορφής. Επομένως, το «ανήκειν» σε μια «ομάδα-ομοίων» εξαρτάται από τη συμμόρφωση και την «υποταγή» του ατόμου στις επιταγές της, οι οποίες, όπως αποδεικνύει ο Riesman στο «Μοναχικό Πλήθος», επιτάσσουν (κυρίως σήμερα) την κατανάλωση ως το κεντρικό σημείο της κοινωνικοποίησης. Σύμφωνα με τα παραπάνω, οι αξίες με βάση τις οποίες επιβεβαιώνεται κάποιος από τους ομοίους του, καθορίζουν τα όρια της ελευθερίας του, και στην υπό εξέταση περίπτωση του περιορισμού της ελευθερίας από την «ήπια» ιδεολογία του καταναλωτισμού, η «ελευθερία» του σύγχρονου υποκειμένου καθορίζεται και εξαρτάται από τον τρόπο με τον οποίο καταναλώνει («συνδυαστική ελευθερία»).

αυτομετασχηματισμού της α-κεντρικής φιλελεύθερης κοινωνίας· έτσι, η εφαρμογή των αποφάσεων των ατόμων στοχεύει στην ανάπτυξη νέων δυνατοτήτων δράσης και δημιουργεί κοινωνικό κεφάλαιο.²⁴³ Συνεπώς, το σύγχρονο επικοινωνιακό περιβάλλον, τα δίκτυα γνώσης, τα οποία δημιουργούνται με την εξέλιξη των νέων τεχνολογιών (κυρίως του διαδικτύου), και σχηματίζουν εκείνο που ονομάζεται «κοινή γνώση», ενδέχεται να λειτουργεί προς το συμφέρον μιας θετικής δράσης των ατόμων, και εν τέλει, της (θετικής) ελευθερίας τους. Ωστόσο, η «προσκόλληση» σε μια τέτοια διαδικασία συνεχούς ενασχόλησης με τη γνώση και τη διαχείρισή της (αλλά και η αλληλεπίδραση μεταξύ των διαφόρων δικτύων), η οποία έχει σαφείς επιπτώσεις στην αυτό-διαμόρφωση του ατόμου (ανισομερής σχέση εξουσίας μεταξύ πομπού και δέκτη εις βάρος του δέκτη των μηνυμάτων) -αλλά και την αντίληψή του για την «πραγματικότητα»-²⁴⁴, μπορεί να εκφράζει και μια προσπάθεια ελέγχου και διαχείρισης της σύγχρονης «αβεβαιότητας»/ διακινδύνευσης (risk society), και ενδέχεται να οδηγεί σε μια ολοκληρωτική άποψη περί «διαχείρισης των πραγμάτων».²⁴⁵

Όσον αφορά στην έννοια της, κατά κάποιο τρόπο έμμεσης και εξαρτημένης, αυτο-διαμόρφωσης μέσα από την κατανάλωση και την προσωποποίηση-οικειοποίηση υλικών και συμβολικών στοιχείων, στην οποία αναφερθήκαμε παραπάνω, ο Gilles Lipovetsky θεωρεί ότι η κατανάλωση αποτελεί μια διαδικασία που λειτουργεί με τη

²⁴³ Περσεφόνη Ζέρη, *Ψηφιακά δίκτυα, γνώση και δημόσια πολιτική. Τυπικές και άτυπες μορφές διακυβέρνησης του δικτύου των δικτύων*, Αθήνα: Σιδέρης, 2006, σ. 141-142.

²⁴⁴ Σύμφωνα με τον Slavoj Žižek, σχετικά με το διαδίκτυο (internet) και την ενασχόληση του ατόμου με αυτό, ο κυβερνοχώρος (cyberspace) λειτουργεί συχνά για την προβολή και εκδραμάτιση ασυνείδητων ναρκισσιστικών φαντασιώσεων μέσω των οποίων καταργείται επικίνδυνα η απόσταση μεταξύ επιθυμίας και πραγματικότητας. Από την άποψη αυτή, ο χρήστης ταυτίζεται φαντασιακά με το διαδίκτυο με αποτέλεσμα να απαρνείται τη διαφορά ανάμεσα στην επιθυμία και την (πάντοτε) ανολοκλήρωτη εκπλήρωσή της, αναπτύσσοντας, έτσι, ψυχωτικές πλευρές του εαυτού του. Βλ. Slavoj Žižek, *The Plague of Fantasies*, Λονδίνο: Verso, 1997, σ. 130, και Δεμερτζής, *Πολιτική επικοινωνία. Διακινδύνευση, δημοσιότητα, διαδίκτυο...*, ό.π., σ. 422. Ακόμα, πάλι σύμφωνα με τον Žižek: «*Η Εικονική Πραγματικότητα, απλούστατα γενικεύει τη διαδικασία που συνίσταται στην προσφορά ενός προϊόντος στερημένου της ουσίας του: παρέχει την ίδια την πραγματικότητα στερημένη της ουσίας της, του σκληρού ανθεκτικού πυρήνα του Πραγματικού. Εντούτοις, εκείνο που συμβαίνει στο τέλος αυτής της διαδικασίας εικονικοποίησης είναι ότι αρχίζουμε να βιώνουμε την ίδια την «πραγματική πραγματικότητα» σαν μια εικονική οντότητα*». Βλ. Slavoj Žižek, *Καλωσορίσατε στην έρημο του Πραγματικού!*, μετφ. Β. Ιακώβου, Αθήνα: Scripta, 2003, σ. 20-21.

²⁴⁵ Η κατασκευή της «εικονικής πραγματικότητας» (Virtual Reality) αποτελεί ένα σύγχρονο παράδειγμα έκφρασης της προσπάθειας και της επιθυμίας ελέγχου του Πραγματικού, μέσα από τη χρήση τεχνολογικών μέσων. Σύμφωνα με τον Mark Poster: «*Η τεχνολογία παρέχει νέα πρόσθετα «επίπεδα» (prostheses) για το πραγματικό (μέσω της «εικονικής πραγματικότητας»), με σκοπό να μπορεί να το ελέγχει και να το διαχειρίζεται καλύτερα, συνεχίζοντας το νεωτερικό πρόταγμα του Διαφωτισμού. Όμως, αυτή η αντικατάσταση («ντουμπλάρισμα») του πραγματικού αμφισβητεί το αυθεντικό: το εικονικό διαταράσσει τη σταθερότητα του πραγματικού*». Βλ. Mark Poster, «*Theorizing the Virtual: Baudrillard and Derrida*», στο *What's the Matter with the Internet?*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2001, σ. 129.

«γοητεία» και συντελείται με τον ελεύθερο συνδυασμό των προγραμματισμένων, από τους εξειδικευμένους οργανισμούς, στοιχείων.²⁴⁶ Το σύγχρονο υποκείμενο χρησιμοποιεί κατά κόρον, τη γοητεία, η οποία, πιο συγκεκριμένα, μέσω μιας διαδικασίας συνεχούς «προσωποποίησης» των πάντων, προσφέρει ποικιλία επιλογών για τη σύνθεση της ύπαρξης του ατόμου και ταυτόχρονα θεμελιώνει ένα είδος «συνδυαστικής» ελευθερίας.²⁴⁷ Αυτή προσφέρεται στο σύγχρονο «ναρκισσιστή» για να κατασκευάζει αδιάκοπα τον εαυτό του ώστε να προβάλλει, ανά πάσα στιγμή, εκείνη τη συγκεκριμένη γοητευτική εικόνα του που θεωρεί ότι οι άλλοι περιμένουν από αυτόν, και μέσω της οποίας αυτο-επιβεβαιώνεται. Η «αισθητικοποίηση», που συντελείται σε σημαντικό βαθμό και από τα Μέσα, από τον τρόπο παρουσίασης (φόρμα) και το περιεχόμενο των μηνυμάτων τους -π.χ. το γεγονός ότι η διαφήμιση χρησιμοποιεί τα μέσα και την έκφραση της τέχνης για τη δημιουργία του διαφημιστικού μηνύματος, αλλά και το αντίστροφο, δηλαδή ότι η τέχνη τείνει να αποκτά τα μορφολογικά και λειτουργικά χαρακτηριστικά της διαφήμισης, εκφράζει την αισθητικοποίηση που επιδρά σε όλους τους τομείς του σύγχρονου υποκειμένου και φυσικά σχετίζεται με το ζήτημα της σύγχυσης των ορίων μεταξύ του δημόσιου και του ιδιωτικού χώρου-, φαίνεται να επιδρά στην αντίληψη του σύγχρονου υποκειμένου για τον τρόπο και τα μέσα αυτο-διαμόρφωσής του. Έτσι, η «συνδυαστική ελευθερία» συνιστά έκφραση και αποτέλεσμα της γενικής τάσης αισθητικοποίησής που επικρατεί.

Για τον Lipovetsky λοιπόν, η κατανάλωση λειτουργεί έτσι σαν μια εκδήλωση της «χειραφέτησης» του ατόμου αλλά ουσιαστικά, για τον Lasch, συντελείται με αυτόν τον τρόπο μια γραφειοκρατικοποίηση του πνεύματος. Ακόμα, σύμφωνα με τον David Riesman ο καταναλωτής, ο οποίος έχει υποστεί, ήδη από νεαρή ηλικία²⁴⁸, μια

²⁴⁶ Gilles Lipovetsky, *Η εποχή του κενού. Δοκίμια για τον σύγχρονο ατομικισμό*, μετφ. Β. Τομανάς, Σκόπελος: Νησίδες, [1993], σ. 92.

²⁴⁷ Ο.π., σ. 20-21.

²⁴⁸ Ο David Riesman είχε εντοπίσει ήδη από τα τέλη της δεκαετίας του '40 την τάση των νέων προς τον καταναλωτισμό: «Σήμερα, δεν υπάρχει σταθερή γραμμή που να χωρίζει αυτά τα καταναλωτικά πρότυπα του κόσμου των ενηλίκων από του παιδιού, εκτός από τα ίδια τα καταναλωτικά αντικείμενα» και «η μελλοντική απασχόληση όλων των πιτσιρικάδων είναι να γίνουν ειδικευμένοι καταναλωτές». (θα μπορούσαμε να συμπληρώσουμε, μέσα από την ανάλυση του Christopher Lasch στο *«Η κουλτούρα του ναρκισσισμού»*, ότι σήμερα, και τα ίδια τα καταναλωτικά αντικείμενα δεν προσφέρουν μια διαχωριστική γραμμή που να χωρίζει τα καταναλωτικά πρότυπα των νεότερων από εκείνα των ενηλίκων, κυρίως λόγω της διάδοσης μιας ναρκισσιστικής τάσης προς μια «αιώνια νεότητα» που φαίνεται να χαρακτηρίζει τους ενήλικες, η οποία καταδεικνύει την προσπάθεια απόθησης της έλλειψης, μέσω της απόθησης του ίδιου του γεγονότος της θνησιμότητας του ατόμου, και η οποία εκφράζεται μέσω μιας πρωτοφανούς κατανάλωσης προϊόντων που απευθύνονται σε νεότερες ηλικιακές ομάδες/ target groups). Βλ. David Riesman, *Το μοναχικό πλήθος*, μετφ. Β. Τομανάς, Σκόπελος: Νησίδες, 2001, σ. 82. Ακόμα, σύμφωνα με τον Neil Postman: «Τα παιδιά είναι καταναλωτές, των

«εκπαίδευση» προς έναν καταναλωτικό τρόπο ζωής (εκπαίδευση στο καταναλωτικό γούστο), χάνει το μεγαλύτερο μέρος της δυνητικής ατομικότητάς του ανήκοντας στην καταναλωτική μάζα.²⁴⁹ Σε αντίθεση λοιπόν με τον Lipovetsky, ο Lasch θεωρεί ότι η αισθητική ικανοποίηση που απορρέει από την ενδεδειγμένη αναδημιουργία του εαυτού, μια διαδικασία που προϋποθέτει τη συνεχή ενασχόληση με αυτόν, δημιουργεί νέες μορφές άγχους και νοσταλγία για την «αθωότητα» του αυθόρμητου συναισθήματος.²⁵⁰

Θα μπορούσαμε να πούμε ότι η «καθυπόταξη» της ατομικότητας/ της «αυτονομίας» του εαυτού στη «διακριτική γοητεία» του «νέου πατερναλισμού»²⁵¹ (Lasch) που ουσιαστικά επέρχεται μέσω της συνεχούς «ρευστοποίησης» των ορίων μεταξύ δημόσιας και ιδιωτικής σφαίρας (η οποία οφείλεται εν μέρει και στη διαδικασία προσωποποίησης), αποτελεί το τίμημα που πρέπει να πληρώσει ο καθένας για την απόκτηση αυτής της «συνδυαστικής ελευθερίας» των αμέτρητων επιλογών, που υποτίθεται ότι θεμελιώνει η γοητεία μέσω της προσωποποίησης των πάντων. Έτσι, ενώ το υποκείμενο της ύστερης νεωτερικότητας φαίνεται ότι κατακτά το υψηλότερο επίπεδο ατομικότητας και ατομικής ελευθερίας μέσω της διαδικασίας της αισθητικοποίησης, της οικειοποίησης και της προσωποποίησης και γενικότερα μιας δυνητικής κατανάλωσης των πάντων, ωστόσο αυτό το μετα-μοντέρνο πρόταγμα της απεριόριστης ελευθερίας ισούται με έναν άκρατο ατομικισμό που προσπαθεί να απαλείψει την έλλειψη χάριν μιας φαντασιακής προσωπικής ολοκλήρωσης του ατόμου.

*οποίων οι ανάγκες για προϊόντα είναι, σε γενικές γραμμές, ίδιες με τις ανάγκες των ενηλίκων. Η ουσία είναι ότι η παιδική ηλικία, αν μπορούμε να υποστηρίξουμε πως υπάρχει καν, αποτελεί πλέον μια οικονομική κατηγορία», και σχετικά με την τηλεόραση, «η τηλεόραση καταργεί τη διαχωριστική γραμμή μεταξύ παιδικής ηλικίας και ενηλικιότητας με δύο τρόπους: δεν απαιτεί καμία διδασκαλία για να την καταλάβεις και δε διαχωρίζει το κοινό της. Επιπρόσθετα, διακινεί την ίδια πληροφορία στον καθένα, ταυτόχρονα, ανεξαρτήτως ηλικίας, φύλου, μόρφωσης ή οικονομικής θέσης». Βλ. Neil Postman, *Η πυξίδα του μέλλοντος. Πώς το παρελθόν μπορεί να βελτιώσει το μέλλον μας*, εισ. - επιμ. Σ. Παπαθανασόπουλος, μετφ. Κ. Μεταξά, Αθήνα: Καστανιώτης, 2002, σ. 150, 222.*

²⁴⁹ Ο.π.

²⁵⁰ Lasch, ό.π., σ. 97.

²⁵¹ Ο «νέος πατερναλισμός» που συνιστά, κατά τον Lasch, το σύγχρονο πλέγμα εξουσίας (κράτους πολίτη) ουσιαστικά είναι ένας «πατερναλισμός δίχως πατέρα», όπως λέει και ο ίδιος. Ψυχαναλυτικά, το ζήτημα του «νέου πατερναλισμού» συνδέεται με την κρίση της «αυθεντίας» του συμβολικού Πατέρα/ Νόμου. Η «πατρική εικόνα», που αποτελεί τον φορέα του συμβολικού Νόμου, εκλείπει και αλλιώνεται η ποιότητά του, με αποτέλεσμα την εμφάνιση ενός ακόμα περισσότερο τιμωρητικού υπερ-εγώ, που δημιουργεί περισσότερο άγχος και «δυσφορία μέσα στον πολιτισμό». Πρακτικά, εκφράζεται ποικιλοτρόπως τόσο στην ιδιωτική όσο και στη δημόσια σφαίρα, μέσω των διάφορων εκφράσεων που απορρέουν από την ανάδυση της ναρκισσιστικής προσωπικότητας, ενός άκρατου και αυτό-καταστροφικού ατομικισμού.

Η «θεαματοποίηση» και η σύγχυση Δημόσιου - Ιδιωτικού

Η διαρκής επανασυναρμολόγηση της εικόνας του υποκειμένου σχετίζεται άμεσα και υποθάλλεται από την απόλυτη κυριαρχία της εικόνας, από τη θεαματοποίηση. Η αίσθηση της πραγματικότητας έχει διαβρωθεί τόσο σε προσωπικό επίπεδο, με αποτέλεσμα την απομάκρυνση του υποκειμένου από την επιθυμία του που έχει συντελεστεί από την, εκ των ΜΜΕ, υπερδιέγερση της επιθυμίας, όσο και σε συλλογικό, με την έννοια της διάβρωσης της κοινής αντίληψης μιας κοινωνίας για την πραγματικότητά της.

Μέσα από τη διαρκή έκθεσή τους οι βιομηχανικά κατασκευασμένες ψευδαισθήσεις της πραγματικότητας, δηλαδή το αποτέλεσμα της θεαματοποίησης, διαλύονται όχι προς όφελος μια υψηλότερης αίσθησης της πραγματικότητας, αλλά σε μια αδιαφορία για αυτήν, σύμφωνα με τον Lasch. Η αδιαφορία λοιπόν για την ψευδαισθήση, που προκύπτει από την απο-μυθοποίησή της λόγω της υπερβολικής έκθεσής της, ουσιαστικά υποδηλώνει και την αδιαφορία για την ιδέα της ίδιας της πραγματικότητας. Άρα, ο πολλαπλασιασμός των εικόνων υπονομεύει την αίσθηση της πραγματικότητας. Την ίδια περίπου άποψη περί «αλλοίωσης» της αίσθησης του ατόμου για την πραγματικότητα, μέσω της θεαματοποίησης, φαίνεται να εκφράζει και ο Guy Debord²⁵², ο οποίος αναφέρει χαρακτηριστικά ότι, *«το θέαμα που είναι η εξάλειψη των ορίων του εγώ και του κόσμου, διαμέσου της συντριβής του εγώ που πολιορκείται από την παρουσία-απουσία του κόσμου, είναι επίσης η εξάλειψη των ορίων του αληθινού και του ψεύτικου, διαμέσου της απόθησης κάθε βιωμένης αλήθειας από την πραγματική παρουσία της πλαστότητας, που την εγγυάται η οργάνωση της φαινομενικότητας»²⁵³*. Η διάκριση πραγματικότητας και ψευδαισθήσης παύει να

²⁵² Ενώ οι απόψεις του Debord σχετικά με την «κοινωνία του θεάματος» και τη διαδικασία της «θεαματοποίησης» υπήρξαν από τις σημαντικότερες και τις πιο ριζοσπαστικές των συγχρόνων του, που επιχείρησαν μια περιγραφή και μια εξέταση του «μετα-μοντέρνου», ωστόσο, φαίνεται να διαφεύγει από την κριτική θεωρία του, η ύπαρξη-πρόταση μιας διεξόδου-λύσης από αυτή τη «νομοτελειακή αλλοτρίωση» της κοινωνίας του ατόμου, που έχει προκύψει από τα αρνητικά συμπτώματα της μετα-μοντέρνας εποχής. Αυτό έχει ως αποτέλεσμα την ανάπτυξη μιας ριζοσπαστικής θεωρίας που δεν επιτρέπει καμία διεξόδο του ατόμου από τα δεινά που περιγράφει, και που δεν αφήνει χώρο για την ύπαρξη και τη «δημιουργία» ορισμένων «κενών», τα οποία πάντα προσφέρουν μια διεξόδο αυτονομίας και ελευθερίας τόσο από τον (εξωτερικό) κοινωνικό όσο και από τον (εσωτερικό) ψυχικό ντετερμινισμό. Επομένως, στην παρούσα ανάλυση του θεάματος, ως παράγωγου των σύγχρονων ΜΜΕ, υιοθετούμε περισσότερο την περιγραφική ικανότητα, αλλά και την κεντρική ιδέα των απόψεων του Guy Debord σχετικά με τη θεαματοποίηση, και όχι τη ριζοσπαστικότητα και τον (απόλυτο) ντετερμινιστικό χαρακτήρα της κοινωνικής θεωρίας του.

²⁵³ Guy Debord, *Η κοινωνία του θεάματος*, μετφ. Π. Τσαχαγέας - Ν. Β. Αλεξίου, Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, 1986, σ. 155.

ενδιαφέρει το ναρκισσιστή και το γεγονός αυτό προδίδει τη διάβρωση της ικανότητάς του να δείχνει ενδιαφέρον για οτιδήποτε βρίσκεται έξω από τον εαυτό του.²⁵⁴

Η απόσταση ανάμεσα στο εγώ και την πραγματικότητα, την αλήθεια και την ψευδαίσθηση «καταρρέει» και εκείνο που απομένει είναι ένα «απέραντο εγώ», που ξεκινώντας από τον καθένα προεκτείνεται στον άλλο. Ουσιαστικά, η απόσταση (που είναι καταρχήν συμβολική) δεν εξαλείφεται («καταρρέει») ποτέ οριστικά, αλλά στη συγκεκριμένη περίπτωση που παραπέμπει στη «διαστροφή», η απόσταση φετιχοποιείται και εμφανίζεται καταστροφικά για το υποκείμενο. Όμως, αυτή η απόσταση (που όπως και στο θέατρο, σύμφωνα με τον Richard Sennett²⁵⁵) επιτρέπει να ευδοκιμήσει μια αίσθηση της πραγματικότητας με τις συμβάσεις της τυποποιημένης ψευδαίσθησης, είναι απολύτως απαραίτητη στην καθημερινότητα του ανθρώπου για να έχει τη δυνατότητα απο-κάθεξής της και «φυγής» από αυτή. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι αυτή η απόσταση ορίζει και επιτρέπει στον καθένα τη διατήρηση ενός χώρου προσωπικής ελευθερίας-αυτονομίας και διαφύλαξης της ατομικότητας, προστατευμένου από την αδιακρισία της προσωπικότητας των άλλων, από μια «τυραννία της οικειότητας».

Ο «ελάχιστος προσωπικός χώρος ελευθερίας-αυτονομίας (ο οποίος υπάρχει, καταρχήν, εσωτερικά) που επιτρέπει την ύπαρξη μιας απόστασης ανάμεσα στο εγώ και τον άλλο (την εξωτερική πραγματικότητα με οποιαδήποτε μορφή μπορεί αυτή να λάβει, διαπροσωπικές σχέσεις, υποχρεώσεις απέναντι στην κοινωνία και το κράτος), συνιστά το «χώρο» όπου μπορεί να ευδοκιμήσει η εσωτερική-υπαρξιακή ελευθερία του υποκειμένου. Τα όρια αυτού του «χώρου» βρίσκονται σε άμεση συνάρτηση με το σεβασμό των ορίων της αρνητικής ελευθερίας που έχει κατακτηθεί σε μια δεδομένη κοινωνία, αλλά και σε άμεση συνάρτηση με τη θετική ελευθερία του υποκειμένου, η οποία φαίνεται να διατρέχει κίνδυνο μέσα από τη ρευστοποίηση των ορίων της δημόσιας και της ιδιωτικής σφαίρας (και μέσω των «διαδικασιών» της «κοινωνίας του θεάματος» που συντελούν σε αυτή). Συνεπώς, το ζήτημα της αυξανόμενης σμίκρυνσης του δημόσιου χώρου και της εμπλοκής του ιδιωτικού σε αυτόν, μέσω της «μεσοποίησης» της κοινωνικής και πολιτικής συμμετοχής των υποκειμένων στην

²⁵⁴ Lasch, ό.π., σ. 92.

²⁵⁵ «Καθώς η ανισορροπία ανάμεσα στη δημόσια σφαίρα και τη σφαίρα της οικειότητας διευρύνεται, οι άνθρωποι γίνονται λιγότερο εκφραστικοί. Τονίζοντας την ψυχική αυθεντικότητα, οι άνθρωποι γίνονται αφιλόκαλοι στην καθημερινή ζωή διότι είναι ανίκανοι να αντλήσουν τη θεμελιακή δημιουργική δύναμη του ηθοποιού, την ικανότητα να παίζει με το αίσθημα και να το επενδύει σε εξωτερικές εικόνες του εγώ». Βλ. Richard Sennett, *Η τυραννία της οικειότητας*, μετφ. Γ. Μερτίκας, Αθήνα: Νεφέλη, 1999, σ. 58.

ύστερη νεωτερικότητα, σχετίζεται με την αρνητική και θετική (ατομική και πολιτική) ελευθερία του ατόμου.

Η «μεσοποίηση» των δύο μορφών συμμετοχής (επίδραση των Μέσων στη δημόσια σφαίρα) συντελείται, εν συντομία και σύμφωνα με τον Δεμερτζή, κυρίως από τις διαδικασίες της: «οπτικοποίησης του δημόσιου λόγου», που σημαίνει ότι η πολιτική συμπεριφορά υφίσταται ως ανταπόκριση σε πολιτικές εικόνες και συνεπάγεται την πρόσληψη (βίωμα) από το υποκείμενο όχι ενός «πραγματικού» γεγονότος αλλά της μεσοποιημένης αναπαράστασής του (ψευδοβίωμα)· από τη «συγκρότηση πολιτικής πραγματικότητας μέσω της τηλεόρασης» (και των άλλων διαδεδομένων μαζικών μέσων) και συντελείται από την κατασκευή ειδησεογραφικών γεγονότων (news events), επικοινωνιακών γεγονότων (media events) και ψευδογεγονότων (pseudoevents), με αποτέλεσμα τη δημιουργία απόστασης ανάμεσα στο «πραγματικό» συμβάν και την αφηγηματική αναπαράστασή του, η οποία συνεπάγεται και τη δευτερογενή ερμηνεία και κατασκευή εκ μέρους εκείνων που ελέγχουν τα Μέσα, και την πρόσληψη από το υποκείμενο ενός «δευτερογενούς (αλλοιωμένου) μηνύματος»· και τέλος, από την «προσωποποίηση της πολιτικής»²⁵⁶, η οποία συντελεί σε μια γενική α-πολιτική στάση, εισάγοντας το ιδιωτικό στο δημόσιο μέσα από την επικέντρωση των Μέσων σε προσωπικά χαρακτηριστικά των εμπλεκόμενων στα πολιτικά ζητήματα, και τη μετατροπή αυτών των ζητημάτων σε α-πολιτικά (θεαματοποίηση της πολιτικής και του Πολιτικού).²⁵⁷ Οι τρεις αυτές διαδικασίες που λαμβάνουν χώρα μέσα στο σύγχρονο επικοινωνιακό περιβάλλον, συμβάλλοντας στη «μεσοποίηση» της κοινωνικής και πολιτικής συμμετοχής, συντελούν, κατά τον Δεμερτζή, στη δημιουργία ενός κράματος ατομικότητας και ορατότητας (γενίκευση του συγκεκριμένου) εις βάρος της δημοσιότητας ως καθολικότητας,²⁵⁸ στην εκκένωση του δημόσιου από το κοινωνικό και δεσμευτικό

²⁵⁶ Σύμφωνα με τον Richard Sennett, η «ιδιωτικοποίηση» του δημόσιου χώρου, αυτό που συνιστά ουσιαστικά την «τυραννία της οικειότητας», εκφράζεται και μέσα από το γεγονός της προσωποποίησης της πολιτικής. «Στην πολιτική η παρουσία της προσωπικότητας «αφαιρεί» το πολιτικό περιεχόμενο. Η καλλιέργεια της πολιτικής του προσώπου ίσως είναι κατακριτέα με ηθικούς όρους. Πρόκειται για μια απολίτιστη αποπλάνηση των ανθρώπων από σκέψεις για δυννητική βελτίωση ή αλλαγή της κοινωνίας». Βλ. Sennett, ό.π., σ. 364.

²⁵⁷ Οι παραπάνω διαδικασίες αναφέρονται και εξετάζονται αναλυτικότερα στο, Δεμερτζής, *Πολιτική επικοινωνία. Διακινδύνευση, δημοσιότητα, διαδίκτυο...*, ό.π., σ. 279-280.

²⁵⁸ Για τον Niklas Luhmann, «η αναπαράσταση του δημόσιου από τα μαζικά μέσα εγγυάται ταυτόχρονα τη διαφάνεια και τη μη διαφάνεια ως διαδικασίες που λαμβάνουν χώρα συνεχώς, δηλαδή, από τη μια πλευρά, υπάρχει (παρέχεται) συγκεκριμένη θεματική γνώση με τη μορφή «αντικειμένων» που σταθεροποιούνται ανά πάσα στιγμή (και άρα καθίστανται προσβάσιμα και κατανοητά), και από την άλλη, αβεβαιότητα σχετικά με το γεγονός του ποιος επιδρά σε αυτά και με ποιόν τρόπο». Βλ. Niklas Luhmann, *The Reality of the Mass Media*, μετφ. K. Cross, Cambridge: Polity Press, 2000, σ. 106.

του περιεχόμενο, το οποίο υποκαθίσταται από- και μεταστοιχειώνεται σε- ένα μωσαϊκό ατομικών υποθέσεων και προβλημάτων²⁵⁹ και έτσι «από υπο-κείμενο της πολιτικής, το άτομο γίνεται θεατής και καταναλωτής της»²⁶⁰».

Ο διαμεσολαβημένος χαρακτήρας του μηνύματος, το ανα-παραγόμενο συμβάν που τα Μέσα προβάλλουν, και επομένως, η δευτερογενής «πραγματικότητα» (ως «κατασκευή») που ο δέκτης προσλαμβάνει (από υπο-κείμενο, καταναλωτής της πολιτικής), παραπέμπουν στη διαφορά αλήθειας και ψεύδους και της επίδρασής της στο Πολιτικό (και την ελευθερία που σχετίζεται με το Νέο), όπως τα έχει εξετάσει η Hannah Arendt. Για την Arendt, καταρχήν, η Αλήθεια δείχνει στα υποκείμενα τόσο τα όρια των πράξεών τους όσο και το χρέος τους απέναντι στο παρελθόν και το μέλλον. Η σημασία της Αλήθειας έγκειται στην εγγενή σχέση της με το παρελθόν και το παρόν (αφού αυτό είναι το άμεσο αποτέλεσμα του παρελθόντος), ενώ το μέλλον είναι εκείνο που σχετίζεται με την πράξη, και άρα με την ελευθερία. Επομένως, η Αλήθεια σχετίζεται άρρηκτα με την ελευθερία. Όμως, αν το παρελθόν και το παρόν, τα οποία παρέχουν σταθερότητα σχετικά με την αλήθεια των γεγονότων, αντιμετωπίζονται όπως το μέλλον, δηλαδή σαν μια κατάσταση αστάθειας και ρευστότητας της αλήθειας/ των συμβάντων-γεγονότων που έχουν σχηματίσει με την πορεία του χρόνου ένα σταθερό και αναγκαίο, κοινό πλαίσιο αναφοράς, τότε το Πολιτικό και ότι συνιστά δημόσιο χώρο, χάνουν όχι μόνο τη σταθεροποιητική τους δύναμη, αλλά και το σημείο εκείνο (της σταθερότητας που προσφέρει η Αλήθεια του παρελθόντος και του παρόντος) από το οποίο εκκινεί η «αλλαγή», η δυνατότητα αλλαγής και παραγωγής του Νέου.²⁶¹ Όταν η αλήθεια του συμβάντος αλλοιώνεται, όπως συχνά γίνεται από τα ΜΜΕ (τόσο λόγω της δομής και λειτουργίας τους όσο και ως συνειδητή παραποίηση της αλήθειας), τότε αλλοιώνεται και η πραγματικότητα (το Πραγματικό) του Πολιτικού.

Πρέπει να διευκρινιστεί ότι η αλήθεια για την οποία κάνει λόγο η Arendt, η «αλήθεια των γεγονότων» (factual truth) που αφορά ιδιαίτερα το Πολιτικό, δεν ταυτίζεται με την «αλήθεια του Λόγου», δηλαδή τη μαθηματική, επιστημονική, και φιλοσοφική αλήθεια,²⁶² που σχηματίζεται σε κατάσταση απομόνωσης και μοναξιάς

²⁵⁹ Δεμερτζής, ό.π., σ. 256.

²⁶⁰ Ό.π., σ. 257.

²⁶¹ Hannah Arendt, «*Truth and Politics*», στο *Between Past and Future*, New York: Penguin Books, 1961, σ. 258, και Θάνος Λίποβατς, «Η Αλήθεια του Πολιτικού: Το Πολιτικό στη Hannah Arendt και ο συμβολικός Νόμος στον Jacques Lacan», στο *Ζητήματα πολιτικής ψυχολογίας*, Αθήνα: Εξάντας, 1991, σ. 138.

²⁶² Λίποβατς, ό.π., σ. 130.

του ατόμου (εσωτερική ελευθερία)²⁶³. Η Αλήθεια (των γεγονότων) επομένως, παρόλο που ορίζεται ως *«εκείνο που δεν μπορεί να αλλάξει»²⁶⁴*, και συνεπώς δε σχετίζεται (τουλάχιστον όχι άμεσα) με την πράξη η οποία ενέχει την αλλαγή και την έλευση του Νέου, είναι πολιτική εκ φύσεως αφού, σύμφωνα με την Arendt: *«τα γεγονότα (η Αλήθεια των γεγονότων) πληροφορούν (σχηματίζουν) τις γνώμες και αυτές, εκπορευόμενες από διαφορετικά συμφέροντα και πάθη, μπορούν να διαφέρουν σε μεγάλο βαθμό μεταξύ τους ενόσω σέβονται την αντικειμενική αλήθεια («αλήθεια των γεγονότων»)²⁶⁵*. Επομένως, οι γνώμες που εκπορεύονται από το σεβασμό της Αλήθειας (και άρα του παρελθόντος και του παρόντος) και μπορεί να διαφέρουν, μπορούν να οδηγούν σε (ελεύθερες) πράξεις στο δημόσιο χώρο, και η ελευθερία της σκέψης, ως μέρος της «εσωτερικής ελευθερίας» που εκφράζει το ιδιωτικό έναντι του δημόσιου, εδράζεται στη δημοσιότητα που πρέπει να διακρίνει το Λόγο (Discourse). Έτσι, *«η μόνη εγγύηση για την ορθότητα της σκέψης μας έγκειται στο γεγονός ότι σκεφτόμαστε, ως εάν, βρισκόμασταν με άλλους στους οποίους επικοινωνούμε τις σκέψεις μας, όπως επικοινωνούν και αυτοί τις δικές τους σε εμάς»²⁶⁶*. Σύμφωνα με τον Λίποβατς: *«Επειδή δεν υπάρχει μια μεταγλώσσα και επειδή και ο Άλλος γνωρίζει την έλλειψη, γι' αυτό οι άνθρωποι είναι υποχρεωμένοι να μιλούν, να δίνουν υποσχέσεις. Όπως το διατύπωσε ο Kant, μόνο ο Άλλος (έτσι όπως τον αντιπροσωπεύει η κοινότητα των ομιλούντων υποκειμένων) εγγυάται στο κάθε υποκείμενο τη χρήση του Λόγου»²⁶⁷* και μέσω της «δημοσιότητας» αυτής η αυτονομία ορίζεται ως *«η ικανότητα να δεσμεύει κανείς τη θέλησή του με δεοντολογικές απόψεις που προκύπτουν από τη δημόσια χρήση του Λόγου»²⁶⁸*. Συνεπώς, η αλήθεια των γεγονότων είναι στην ουσία της πολιτικής φύσης, γιατί τόσο το γεγονός όσο και η γνώμη για αυτό, ανήκουν στον ίδιο συμβολικό χώρο.²⁶⁹

Το ζήτημα που τίθεται εδώ σχετικά με την ελευθερία και την Αλήθεια, με αφορμή τη θεωρία της Arendt για την Αλήθεια και το Πολιτικό, είναι η αλλοίωση της πραγματικότητας του γεγονότος από τα ΜΜΕ, δηλαδή η πιθανότητα πρόσληψης, εκ

²⁶³ Arendt, ό.π., σ. 242.

²⁶⁴ Ό.π., σ. 264.

²⁶⁵ Ό.π., σ. 238.

²⁶⁶ Ό.π., σ. 234-235.

²⁶⁷ Λίποβατς, «Η Αλήθεια του Πολιτικού: Το Πολιτικό στη Hannah Arendt και ο συμβολικός Νόμος στον Jacques Lacan», στο *Ζητήματα πολιτικής ψυχολογίας...*, ό.π., σ. 131.

²⁶⁸ Jürgen Habermas, *Ο μεταεθνικός αστερισμός*, μετφ. Λ. Αναγνώστου, εισ. Κ. Παπαγεωργίου, Αθήνα: Πόλις, 2003, σ. 173.

²⁶⁹ Λίποβατς, «Η Αλήθεια του Πολιτικού: Το Πολιτικό στη Hannah Arendt και ο συμβολικός Νόμος στον Jacques Lacan», στο *Ζητήματα πολιτικής ψυχολογίας...*, ό.π., σ. 133.

μέρους του υποκειμένου, μιας «πραγματικότητας-κατασκευής» που διαμορφώνεται ως ένα συνοθύλευμα, λίγο έως πολύ, «επεξεργασμένων» γεγονότων και οδηγεί σε μια αποσταθεροποίηση της Αλήθειας, που προϋποθέτει την αντιμετώπιση της σταθερότητας του παρελθοντικού χαρακτήρα των συμβάντων/ μηνυμάτων με το χαρακτήρα ρευστότητας που προσιδιάζει στο μέλλον. Δηλαδή, η αντίληψη της πραγματικότητας και οι γνώμες ενδέχεται να σχηματίζονται μέσα από συνθήκες δημοσιότητας που δεν εκφράζουν και δεν παρουσιάζουν τα πραγματικά γεγονότα, έτσι ώστε να συνθέτουν ένα σταθερό πλαίσιο αναφοράς. Αυτό δε σημαίνει ότι τα γεγονότα του παρελθόντος είναι εκείνα που μετατρέπονται σε γνώμες και χάνουν τη σταθερότητα και την αντικειμενικότητα της αλήθειας τους (πράγμα που συνέβαινε σε ολοκληρωτικά καθεστώτα μέσω της προπαγάνδας), αλλά ότι τα γεγονότα που μεταδίδονται από τα ΜΜΕ και δέχονται μια επεξεργασία από αυτά, μετατρέπονται σε μια δευτερογενή πραγματικότητα, δηλαδή σε ένα «δευτερογενές παρόν» για τους δέκτες, πράγμα που «ρευστοποιεί» το παρελθόν τους, δηλαδή την ιστορία του πραγματικού συμβάντος, όπως οι κατασκευές δημιουργούν κάτι το νέο μέσα από ήδη δοσμένα υλικά.

Η πραγματικότητα, οι γνώμες και η αλήθεια αντιστοιχούν σε μια κατασκευή. Όμως, σήμερα περισσότερο από ποτέ, και σύμφωνα με την Arendt: *«η ελευθερία της γνώμης δεν υφίσταται αν δεν υπάρχει αντικειμενική πληροφόρηση (πληροφόρηση για την αντικειμενική αλήθεια). Με άλλα λόγια, η «αλήθεια των γεγονότων» ενημερώνει και σχηματίζει την πολιτική σκέψη με τον ίδιο τρόπο που η «ελευθερία του Λόγου» συμβάλλει στη φιλοσοφική σκέψη»²⁷⁰* Έτσι, οι γνώμες εκφράζουν μια απώλεια της πραγματικότητας, αφού η ίδια η πραγματικότητα αμφισβητείται, και αυτό είναι ένα πολιτικό πρόβλημα, όταν το Πραγματικό εξαφανίζεται πίσω από το Φαντασιακό.²⁷¹ Η Αλήθεια, ως κοινός και αναγκαίος, σταθερός «τόπος» αναφοράς για τα άτομα, αποτελεί τον «προθάλαμο» που οδηγεί σε πράξη και παραγωγή του Νέου, σε παραγωγή νέων «πραγματικοτήτων» (κοινών για όλους), στη δημόσια σφαίρα· επομένως γίνεται αντιληπτό πόσο σημαντική είναι η ύπαρξη μιας κοινής Αλήθειας, όμως όχι «κατασκευασμένης».²⁷² Ο τρόπος μετάδοσης των μηνυμάτων γίνεται μέσω

²⁷⁰ Arendt, ό.π., σ. 238.

²⁷¹ Λίποβατς, «Η Αλήθεια του Πολιτικού: Το Πολιτικό στη Hannah Arendt και ο συμβολικός Νόμος στον Jacques Lacan», στο *Ζητήματα πολιτικής ψυχολογίας...*, ό.π., σ. 132.

²⁷² Πρέπει να τονιστεί και δεν πρέπει να μας διαφεύγει το γεγονός ότι ο δέκτης (κοινό) διαθέτει την ικανότητα για επιλεκτική «ανάγνωση» και αξιολόγηση του μηνύματος του πομπού (ΜΜΕ), και δεν αποτελεί έρμαιο εκείνων που ελέγχουν και μεταδίδουν τα μηνύματα. Ωστόσο, το σύγχρονο εξελεγμένο επικοινωνιακό περιβάλλον και η πολυπλοκότητα που το διακρίνει ενδέχεται, σήμερα περισσότερο από

της- και έχει ως αποτέλεσμα τη- θεαματοποίηση, με την οποία, όπως έχουμε ήδη εξετάσει, συντελείται μια σύγχυση της (συμβολική) απόστασης ανάμεσα σε εγώ και πραγματικότητα, στην «εσωτερική πραγματικότητα» και την «εξωτερική πραγματικότητα», και κατ' επέκταση στην ιδιωτική και τη δημόσια σφαίρα. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι δημιουργείται μια σύγχυση της Αλήθειας του παρόντος.

Το ιδιωτικό καταλαμβάνει το δημόσιο χώρο και το δημόσιο μετατρέπεται σε αθροιστική προέκταση του ιδιωτικού. Όμως υπό αυτές τις συνθήκες δε χάνει μόνο η δημόσια σφαίρα τα ποιοτικά χαρακτηριστικά της, αλλά το ίδιο συμβαίνει και με την ιδιωτική. Το ιδιωτικό γίνεται δημόσιο σε μια προσπάθεια επανασυγκρότησης του εαυτού του μέσω της αναπαράστασής του στη δημόσια σφαίρα.²⁷³ Αυτό έχει ως αποτέλεσμα την απαξίωση της ιδιωτικότητας και της ατομικότητας του υποκειμένου και τη δημιουργία συνθηκών για μια αναστροφή του περιεχομένου της ατομικής ελευθερίας. Σύμφωνα με τον Zygmund Bauman, η νέα αυτή συνθήκη, παρά την επαγγελία που τη συνοδεύει, επιφέρει μια έμμεση ανελευθερία, μια «ιδιωτικοποιημένη ατομικότητα», όπου ναι μεν έχει γενικευθεί η δυνατότητα επιλογής, πλην όμως δεν έχει αλλάξει ο «κώδικας της επιλογής»²⁷⁴. Το ίδιο φαίνεται να ισχύει και με τη δυνατότητα επιλογής προϊόντων προς κατανάλωση. Ακόμα, σύμφωνα με τον ίδιο, αυτή η νέα συνθήκη έχει επιφέρει την έκπτωση και τη μετατροπή της δημόσιας σφαίρας σε έναν χώρο όπου απευθύνονται αιτήματα (προφανώς με την έννοια της «εισβολής» του ιδιωτικού συμφέροντος στο δημόσιο χώρο εις βάρος της δημοσιότητας ως καθολικότητας), με αποτέλεσμα την εξομοίωση της πολιτικής συμμετοχής (και άρα, θα προσθέταμε, της θετικής ελευθερίας) με την «αυτονομία» και την αδιαφορία για το δημόσιο.²⁷⁵

Ο πολίτης της δημόσιας σφαίρας έχει αντικατασταθεί από τον ελεύθερο καταναλωτή της αγοράς, και όπως έχει δείξει και η Hannah Arendt, ο «δημόσιος άνθρωπος» της «πράξης», άρα ο κατεξοχήν ελεύθερος άνθρωπος κατά την Arendt, έχει αντικατασταθεί από τον «animal laborans» και τον «homo faber», με αποτέλεσμα η δημόσια σφαίρα, ο κατεξοχήν χώρος της ελευθερίας, να συνιστά ιδιωτικές δραστηριότητες που εκτίθενται δημοσίως. Για τον Don Slater, «ο δεσποτισμός (θα λέγαμε ο σύγχρονος «δεσποτισμός») αναδύεται όταν ο πολίτης εγκαταλείπει τη

ποτέ, να αλλοιώνει την κριτική ικανότητα και τον ορθό Λόγο του σύγχρονου υποκειμένου, έτσι ώστε να μην επιτρέπεται εύκολα μια αισιόδοξη οπτική του θέματος.

²⁷³ Ζέρη, ό.π., σ. 136.

²⁷⁴ Δεμερτζής, ό.π., σ. 257, και Zygmund Bauman, *In Search of Politics*, Οξφόρδη: Polity Press, 1999, σ. 72-78.

²⁷⁵ Bauman, *Freedom...*, ό.π., σ. 96.

δημόσια σφαίρα (και άρα παύει να είναι πολίτης) *χάριν του προσωπικού οφέλους*», και ακόμα, *«το σημαντικότερο «όπλο» του δεσποτισμού είναι η συνεχής «ενθάρρυνση»/διέγερση της επιθυμίας (μέσω της μετάθεσης της επιθυμίας, όπως εξετάστηκε παραπάνω), της απληστίας, της πολυτέλειας και της κατανάλωσης»*.²⁷⁶

Τελικά, όσον αφορά στη σύγχυση των ορίων μεταξύ δημόσιου και ιδιωτικού και τη σχέση της με την ελευθερία, παρατηρούμε τη διεύρυνση της αρνητικής όμως όχι και της θετικής ελευθερίας. Κατά τον Δεμερτζή, με τις τρέχουσες νεοφιλελεύθερες πολιτικές (όμως και μέσω των λειτουργιών που επιτελούνται από τα Μέσα, θα προσθέταμε) η αρνητική ελευθερία διευρύνεται ως περιστολή της πολιτικής καταπίεσης των ιδιωτικών αναγκών και ως γενίκευση της δυνατότητας επιλογής, γεγονός όμως που δε χειραφετεί το άτομο, ως προς τα κριτήρια της επιλογής του, προκειμένου να εμπεδώσει τη θετική του ελευθερία.²⁷⁷ Σε αυτό συμβάλλει σε σημαντικό βαθμό ο τρόπος/ μορφή, αλλά και το περιεχόμενο (αν και δευτερευόντως όπως φαίνεται και στη συνέχεια) της «επικοινωνίας» και της «ενημέρωσης», που καθιστούν την πρόσληψη των μηνυμάτων εκ μέρους του υποκειμένου της επι-κοινωνίας, μια δευτερογενή και αλλοιωμένη/ απομακρυσμένη από την «πραγματικότητα» του συμβάντος (του οποιουδήποτε «προϊόντος» που επικοινωνείται) διαδικασία. Συνεπώς, *«η τυπική ελευθερία της επιλογής δε συνοδεύεται από ουσιαστική διεύρυνση του κριτηριολογικού κώδικα, με αποτέλεσμα η εξατομίκευση, αντί να συνεπάγεται την κατοχύρωση μιας ιδιαιτερότητας ως αποτέλεσμα της θετικής ελευθερίας, να οδηγεί στην επανάληψη ομοιόμορφων ατομικοτήτων»*²⁷⁸. Πρόκειται για μια «ελεύθερη ανελευθερία», μια ανελευθερία χωρίς καταπίεση, η οποία προκύπτει από την «εισβολή» του ιδιωτικού στο δημόσιο, διαμορφώνοντας έτσι κατά τον Δεμερτζή ένα «νέο-ολοκληρωτισμό», σε αντίθεση με τον κλασσικό ολοκληρωτισμό που προκύπτει από την άλωση του ιδιωτικού από το δημόσιο.

Κατά συνέπεια, η θεαματοποίηση τόσο της ιδιωτικής όσο και της δημόσιας σφαίρας, καταργώντας τη μεταξύ τους απαραίτητη απόσταση, προκρίνει και αναδεικνύει ως την πιο αντιπροσωπευτική κοινωνική χαρακτηρισμοδομή, μια πιο εξελιγμένη μορφή του σύγχρονου ατομικισμού, τη ναρκισσιστική προσωπικότητα.²⁷⁹

²⁷⁶ Don Slater, *Consumer Culture and Modernity*, Cambridge: Polity Press, 1997, σ. 83.

²⁷⁷ Δεμερτζής, ό.π., σ. 258.

²⁷⁸ Ό.π.

²⁷⁹ Η θεαματοποίηση της ιδιωτικής και της δημόσιας σφαίρας δεν αποτελεί το μοναδικό παράγοντα που προκρίνει την ανάδυση της «ναρκισσιστικής προσωπικότητας». Σύμφωνα με τον Christopher Lasch, ο μετασχηματισμός του καπιταλισμού από την πατερναλιστική-οικογενειακή του μορφή σε ένα διευθυντικό, μεγαλοεταίρικό, γραφειοκρατικό σύστημα σχεδόν ολικού ελέγχου είχε ως αποτέλεσμα

Έτσι, το άτομο γίνεται το «πάν», και το «πάν», όλος ο εξωτερικός κόσμος-η εξωτερική πραγματικότητα, γίνονται αντιληπτά από το σύγχρονο ναρκισσιστή ως η φυσική προέκταση του εαυτού του.

Η κατανάλωση ως «ήπια» ιδεολογία

Η διαφήμιση, ως μια ακόμα όψη της διαδικασίας της θεαματοποίησης (και άρα της προσωποποίησης), αλλά και η κατανάλωση που συνιστά την άμεση συνέπειά της, αποτελεί έναν ακόμα καθοριστικό παράγοντα σύγχυσης και ανα-οριοθέτησης στη σχέση ιδιωτικού και δημόσιου, και συνεπώς του ρόλου που πρέπει να διαδραματίζει για τα άτομα η μεταξύ τους απόσταση. Η ιδιωτική σφαίρα γίνεται προέκταση και προϋπόθεση της δημόσιας και αντίστροφα.²⁸⁰ Και τούτο διότι (σε σχέση με τη διαφήμιση και τη σύγχρονη καταναλωτική τάση), σύμφωνα με τον Δεμερτζή, «σε συνθήκες μαζικής παραγωγής (φορντισμός) και μαζικής κατανάλωσης (κεϋνσιανή ρύθμιση), η διαφήμιση καθίσταται κεντρικός μηχανισμός και πλαίσιο εντός και εξαιτίας του οποίου η ανταλλακτική αξία του εμπορεύματος συναρθρώνεται με τη συμβολική αξία, δηλαδή με την εικόνα του. Το εμπόρευμα/ σημείο και το σημείο/ εμπόρευμα διακινείται μεν στο δημόσιο χώρο (της αγοράς), πλην όμως προσδιορίζεται από επικοινωνιακούς κώδικες του ιδιωτικού. Αλλιώς δεν θα μπορούσε να καταστεί αντικείμενο επιθυμίας μέσω της διαφήμισης²⁸¹». Άρα, «ο σύγχρονος ηδονισμός συνίσταται στη μετατόπιση της πηγής της ευχαρίστησης από τις αισθήσεις (απτών

μακροπρόθεσμες μετατοπίσεις στη δομή της πολιτισμικής αυθεντίας με σημαντικές ψυχολογικές επιπτώσεις. Έτσι, οι καινούριες κοινωνικές μορφές που έχουν προκύψει ως αποτέλεσμα του νέου πατερναλισμού αλλά και που μέσα από τη λειτουργία τους συνδιαμορφώνουν αυτό το σύγχρονο πλέγμα «έμμεσων» εξουσιαστικών σχέσεων (άρα, οι νέες κοινωνικές μορφές ως αίτιο και αποτέλεσμα του νέου πατερναλισμού), έχουν συμβάλει με τη σειρά τους στην ανάδειξη και την απαίτηση υιοθέτησης αυτής της καινούριας μορφής προσωπικότητας, της ναρκισσιστικής προσωπικότητας. Πιο συγκεκριμένα, μακροπρόθεσμες αλλαγές στην κουλτούρα και την κοινωνία όπως η ραγδαία εξάπλωση της γραφειοκρατίας σε όλους σχεδόν τους τομείς, ο πολλαπλασιασμός των εικόνων και η συνεπακόλουθη δημιουργία της «κοινωνίας του θεάματος», η επικράτηση της θεραπευτικής ιδεολογίας ως ο αποτελεσματικότερος τρόπος αντιμετώπισης δημόσιων και ιδιωτικών ζητημάτων, η λατρεία της κατανάλωσης που υπονομεύει την αναβολή της ικανοποίησης και οι αλλαγές στην οικογενειακή ζωή και τα πρότυπα εκκοινωνισμού, έχουν επιφέρει αλλαγές στη δομή της προσωπικότητας, οι οποίες σχετίζονται με χαρακτηριστικές διαταραχές που παραπέμπουν, σε πιο ήπια μορφή, στον παθολογικό ναρκισσισμό. Βλ. σχετικά: Christopher Lasch, *Η κουλτούρα του ναρκισσισμού. Η αμερικανική ζωή σε μια εποχή μειούμενων προσδοκιών*, μετφ. Β. Τομανάς, Σκόπελος: Νησίδες, [2002].

²⁸⁰ Γιώργος Πλειός, *Ο Λόγος της εικόνας. Ιδεολογία και πολιτική*, Αθήνα: Παπαζήσης, 2001, σ. 424.

²⁸¹ Δεμερτζής, ό.π., σ. 202-203, επίσης, πάλι σύμφωνα με τον Νίκο Δεμερτζή: «Ο καταναλωτισμός τόσο ως τρόπος ζωής όσο και ως τρόπος παραγωγής (υπό την έννοια της δομικής σύνδεσης ανταλλακτικής και συμβολικής αξίας του εμπορεύματος), μέσω της «κουλτούρας της προβολής» και της διαφήμισης φέρνει στο κέντρο της οικονομικής συμπεριφοράς τα συναισθήματα και τις επιθυμίες κατά τρόπο ανεπίστρεπτο». Βλ. Νίκος Δεμερτζής, Θάνος Λίποβατς, «Θεωρητικό και εννοιολογικό πλαίσιο», στο *Φθόνος και μνησικακία. Τα πάθη της ψυχής και η κλειστή κοινωνία*, Αθήνα: Πόλις, 2006, σ. 42.

καταναλώσιμων αντικειμένων) στις συγκινήσεις που προκαλεί η φαντασιώδης εικόνα των αντικειμένων στον εαυτό²⁸²».

Μέσω του καταναλωτισμού λοιπόν, ο οποίος συνιστά μια «ήπια» ιδεολογία, όπως διευκρινίζεται στη συνέχεια, η δημόσια σφαίρα αποκτά χαρακτηριστικά της ιδιωτικής και το αντίστροφο, με αποτέλεσμα μια σύγχυση του «μερικού» με το «γενικό» (και αντίστροφα). Αυτή η διαδικασία -η αλυσίδα που δημιουργείται συνδέοντας τη διαφήμιση (ως μέρος της «θεαματοποίησης»/ «προσωποποίησης» που «εκμεταλλεύεται» το στοιχείο της απόλαυσης) με την εξουσία και την οικονομία-, όπως εξετάζεται στη συνέχεια, ενδέχεται να οδηγεί σε μια ακραία ατομικιστική στάση (στα όρια του παθολογικού ναρκισσισμού) που κάθε άλλο παρά συμβάλλει στην ατομική και πολιτική ελευθερία.

Η υπερβολική έκθεση σε βιομηχανικά κατασκευασμένες ψευδαισθήσεις, όπως προαναφέρθηκε, καταστρέφει την αναπαραστατική τους δύναμη και άρα την ποιότητα του Συμβολικού εν γένει. Το ίδιο συμβαίνει με τα αμέτρητα προϊόντα-σημεία (σημαίνοντα δίχως «συμβολική αξία»/ σημαινόμενο) που προβάλλονται από τα ΜΜΕ. Τα σημαίνοντα (που αποτελούν δυνητικές επιλογές του υποκειμένου προς κατανάλωση) που προσφέρονται, χάνουν τη «συμβολική αξία» τους (το σημαινόμενό τους) και εξομοιώνονται, όπως και η εξωτερική πραγματικότητα χάνει τη συμβολική ποιότητά της, μέσω της υπερ-συμβολοποίησης, δημιουργώντας έτσι μια «ήπια» ιδεολογία²⁸³ που ταυτόχρονα προβάλλει και υπονομεύει τα ίδια σημαίνοντα (προϊόντα) για να προωθήσει στη συνέχεια κάποια άλλα.²⁸⁴ Έτσι, αυτή η γραμμική

²⁸² Δεμερτζής, Λίποβατς, «Θεωρητικό και εννοιολογικό πλαίσιο», στο *Φθόνος και μνησικακία. Τα πάθη της ψυχής και η κλειστή κοινωνία...*, ό.π.

²⁸³ Σύμφωνα με τους Θ. Λίποβατς και Ν. Δεμερτζή: «Οι ιδεολογίες δεν υφίστανται μόνο ως «πολιτικές ιδεολογίες», αλλά εξίσου νομιμοποιητικό ρόλο παίζουν και οι «ήπιες» ιδεολογίες που δεν αφορούν σχέσεις που άπτονται ευθέως του πολιτικού συστήματος. Έτσι, και ο καταναλωτισμός (όπως και ο επιστημονισμός, η τεχνοκρατία, η ανδροκρατία κτλ.) συνιστά ιδεολογία που ναι μεν δεν εγγράφεται συλλήβδην στη χορεία των πολιτικών ιδεολογιών πλην όμως επιτελεί σαφείς νομιμοποιητικές λειτουργίες στο χώρο της οικονομίας, της οικογένειας κτλ.». Βλ. Θάνος Λίποβατς, Νίκος Δεμερτζής, «Οι ιδεολογίες και η αναπαραγωγή της κοινωνίας», στο *Δοκίμιο για την Ιδεολογία: Ένας διάλογος της κοινωνικής θεωρίας με την ψυχανάλυση*, 2^η εκδ., Αθήνα: Οδυσσέας, 1998, σ. 92.

²⁸⁴ Το «σημαίνον» σχετίζεται με- και εκφράζει τη- ζωντανή επιθυμία του υποκειμένου, και άρα θεμελιώνεται γύρω από την έλλειψη (και άρα, γύρω από το Συμβολικό). Αντίθετα, το «σημείο» έχοντας χάσει τη συμβολική του αξία, μέσω της επανάληψης, δημιουργεί ένα «πλήρες» νόημα και έτσι σχετίζεται με την ιδεολογία (ιδεολογίες). Η διαδικασία της έκπτωσης του σημαίνοντος σε σημείο έγκειται στην αποδυνάμωση της αξίας των συμβολικών διαδικασιών. Το σύμβολο παύει να είναι σύμβολο και επενδύεται με όλες τις δυνατότητες και το νόημα του συμβολιζόμενου. Το σημείο δε βιώνεται ως αυθαίρετο αλλά παίρνει μια αληθινή υπόσταση. Κατά συνέπεια, η υλική πραγματικότητα, την οποία το σημείο κανονικά έπρεπε να δηλώνει, συρρικνώνεται προς όφελος της φαντασίας. Το χρήμα, κατά τον Lacan, συνιστά ίσως το πιο αντιπροσωπευτικό παράδειγμα σημείου. Έτσι, τα διαφημιζόμενα προϊόντα-μηνύματα, μέσα από την επανάληψή τους σε υπερβολικό βαθμό (σημειακή

αλυσίδα της συνεχούς εναλλαγής σημείων καθίσταται το κομβικό σημείο της σύγχρονης κατανάλωσης και της ελευθερίας που αυτή υποτίθεται ότι συνθέτει. Σύμφωνα με τον Baudrillard: «*Η λειτουργία της μαζικής επικοινωνίας επιτελείται από τη διαφήμιση όχι από τα περιεχόμενά της...αλλά από την ίδια τη λογική της ως αυτονομημένου μέσου, το οποίο δεν παραπέμπει σε πραγματικά αντικείμενα, σε έναν πραγματικό κόσμο, σε κάποιο αναφερόμενο, αλλά μόνο από το ένα σημείο στο άλλο, από το έναν αντικείμενο στο άλλο, από τον έναν καταναλωτή στον άλλον*²⁸⁵». Αυτή η «μετα-ιδεολογία», που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε «συνδυαστική» ελευθερία, και αντλεί το ελεύθερο του χαρακτήρα της από το σκεπτικό της δυνατότητας απλής επιλογής ανάμεσα σε σημεία προς κατανάλωση, υποδεικνύει ίσως την ποιότητα του σύγχρονου «ιδεολογικού»²⁸⁶.

Σύμφωνα με την παραπάνω διαπίστωση σχετικά με την ποιότητα του σύγχρονου «ιδεολογικού», η νοσηματοδότηση των δράσεων και η απόκτηση ταυτότητας του υποκειμένου αλλά και των διάφορων συλλογικοτήτων, γίνεται στη βάση της προσωπικής εναρμόνισης και συμμόρφωσης με μια συνεχή και εναλλασσόμενη κατανάλωση σημαινόντων που έχουν χάσει τη συμβολική αξία τους και έχουν εκπέσει σε σημεία. Αυτή η διαδικασία «υπερ-κατανάλωσης» (εικόνων, αντικειμένων, ιδεών, συμβόλων κτλ.) ως εναρμόνιση και συμμόρφωση με την ίδια την ιδέα της κατανάλωσης (καταναλωτισμός ως «ήπια ιδεολογία»), που προϋποθέτει μια συνεχή μετάθεση της επιθυμίας, δημιουργεί στο καταναλωτικό υποκείμενο ένα πρόσθετο άγχος, το οποίο έγκειται στο «φόβο» της μη δυνατότητας κατανάλωσης και

υπερφόρτωση), καθίστανται σημεία και σχηματίζουν το «πλήρες» νόημα (που «υπόσχεται» την «απόλυτη» ικανοποίηση της επιθυμίας) της «ήπιας» ιδεολογίας του σύγχρονου καταναλωτισμού.

²⁸⁵ Baudrillard, ό.π., σ. 125. Επίσης, ο τρόπος λειτουργίας της διαφήμισης και ο αντίκτυπός της στην αντίληψη του ατόμου για την πραγματικότητα εντάσσεται, στα γενικότερα πλαίσια της θεωρίας του Baudrillard για την αλλοίωση της πραγματικότητας, και αποτελεί μια έκφρασή της. Εν συντομία, τα σημεία (στη συγκεκριμένη περίπτωση, τα «διαφημιστικά σημεία» αποτελούν αυτο-εκπληρωνόμενα μηνύματα, «τελικότητες» χωρίς κάποιο νοηματικό αντίκρουσμα στην πραγματικότητα, και σχηματίζουν ένα άλλο δευτερογενές (και άρα κατασκευασμένο) επίπεδο «πραγματικότητας», το «υπερ-πραγματικό», το οποίο, πλέον, έχει μετατραπεί σε «εικονική πραγματικότητα». Βλ. Poster, «Theorizing the Virtual: Baudrillard and Derrida», στο *What's the Matter with the Internet?...*, σ. 133.

²⁸⁶ Πιο συγκεκριμένα, για την έννοια του «Ιδεολογικού»: «Πριν από την οποιαδήποτε θετικότητα της εκάστοτε ιδεολογίας, υπάρχει μια διάσταση πέρα από την ιδεολογία καθεαυτή, που στηρίζει τα υποκείμενα πριν από κάθε ιδεολογικό συνειδητό νόημα και κάθε ιδεολογική λειτουργία οιοδήποτε ιστορικού συστήματος σκέψης και γνώσης. Αυτή η διάσταση είναι ένας «εκτός νοήματος» προ-ιδεολογικός πυρήνας, γύρω από τον οποίο δημιουργείται νόημα. Αυτός ο πυρήνας είναι η (αδύνατη) απόλαυση, το συστατικό τραύμα κάθε ατομικού ή συλλογικού υποκειμένου. Το στοιχείο αυτό το ονομάζουμε «ιδεολογικό» και αποτελείται από τις φαντασιώσεις, τις επιθυμίες, την απόλαυση, την υπερ-απόλαυση, τα συμπτώματα και τις ζωτικές εκείνες αυταπάτες των ατομικών και συλλογικών υποκειμένων δια των οποίων και εξαιτίας των οποίων αποκτούν ταυτότητα». Βλ. Λίποβατς, Δεμερτζής, «Η Ιδεολογία και το Ιδεολογικό», στο *Δοκίμιο για την Ιδεολογία: Ένας διάλογος της κοινωνικής θεωρίας με την ψυχανάλυση...*, ό.π., σ. 117.

απόλαυσης σε κάποιο «ικανοποιητικό» βαθμό, ο οποίος ορίζεται από το σημερινό καταναλωτικό κλίμα. Σύμφωνα με την Hannah Arendt: «ο ελεύθερος χρόνος (που έχει προκύψει από την απελευθέρωση από το «μόχθο») του *animal laborans* δεν ξοδεύεται πουθενά αλλού εκτός από την κατανάλωση, κι όσοι περισσότερος χρόνος του μένει τόσο πιο άπληστες και πιο ακόρεστες γίνονται οι ορέξεις του. Το γεγονός ότι οι ορέξεις αυτές γίνονται πιο εκλεπτυσμένες, έτσι ώστε η κατανάλωση να μην περιορίζεται πια στα αναγκαία, αλλά, αντίθετα, να συγκεντρώνεται κυρίως σε όσα συνιστούν την πολυτέλεια της ζωής, δεν μεταβάλλει το χαρακτήρα αυτής της κοινωνίας, αλλά περικλείει το σοβαρό κίνδυνο να μην απομείνει τίποτα στον κόσμο προφυλαγμένο από την κατανάλωση και τον αφανισμό μέσα από την κατανάλωση²⁸⁷». Ο κίνδυνος που εξέφραζε η ίδια για τη μετατροπή της «ανάγκης» και του «μόχθου», δύο βασικών όψεων της βιολογικής διαδικασίας (της *vita activa*), σε «ανάγκη για κατανάλωση», η οποία θα οδηγούσε εν τέλει σε μια διαδικασία αυτοματοποίησης, σε μια μηχανοκίνητη διαδικασία της ζωής, καθίσταται εξαιρετικά επίκαιρος.²⁸⁸ Η αντίληψή μας για την πραγματικότητα αλλάζει και αποκτά τα χαρακτηριστικά του τρόπου κατανάλωσης των συνεχώς εναλλάξιμων προσφερόμενων «επιλογών».

Η αντίληψη και η διαχείριση του «μερικού» (δηλαδή των εναλλάξιμων προϊόντων, ιδεών, ιδεολογιών και γενικότερα επιλογών) εκ μέρους του υποκειμένου, ανάγεται σε αντίληψη και διαχείριση του «γενικού», γεγονός που διαμορφώνει τις συνθήκες για μια συν-ολιστική (με την έννοια του αναγωγισμού) αντίληψη και αντιμετώπιση της κοινωνικοπολιτικής πραγματικότητας. Άρα, η συνεχής εναλλαγή επιλογών (η αίσθηση που δημιουργείται για μια απεριόριστη και αμετροεπή δυνατότητα επιλογών και κατανάλωσης σημείων) αποτελεί το στοιχείο που συνδέει και ανάγει το μερικό σε γενικό, δημιουργώντας μια κοινή κουλτούρα της «ναρκισσιστικής κατανάλωσης». Η διπλή αυτή διεργασία της γενίκευσης του συγκεκριμένου και της συγκεκριμενοποίησης του ειδικού, όπως προκύπτει από τον κυριαρχικό λόγο του επικοινωνιακού περιβάλλοντος (διαφημιστικός/ καταναλωτικός Λόγος) και τις διαδικασίες της θεαματοποίησης και της προσωποποίησης, φαίνεται να παραπέμπει στη λειτουργία δύο βασικών στρατηγικών των ιδεολογιών και του

²⁸⁷ Hannah Arendt, «Η καταναλωτική κοινωνία», στο *Η ανθρώπινη κατάσταση (vita activa)*, μετφ. Σ. Ροζάνης - Γ. Λυκιαρδόπουλος, Αθήνα: Γνώση, 1986, σ. 185-186.

²⁸⁸ «Ο κίνδυνος της μελλοντικής αυτοματοποίησης δεν είναι η τόσο λυπηρή μηχανοποίηση της φυσικής ζωής και η μετατροπή της σε κάτι τεχνητό, όσο ότι όλη η ανθρώπινη παραγωγικότητα, παρά τον τεχνητό της χαρακτήρα, θα αφομοιώνόταν σε μια εξαιρετικά εντατικοποιημένη διαδικασία της ζωής και θα ακολουθούσε αυτομάτως, χωρίς κόπο και προσπάθεια, τον αέναο επαναλαμβανόμενο φυσικό κύκλο της». Βλ. Arendt, ό.π., σ. 183-184.

ιδεολογικού λόγου γενικότερα, την κατάτμηση (segregation) και την καθολίκευση (universalization). Με την ιδεολογική στρατηγική της κατάτμησης το όλον κατακερματίζεται σε επιμέρους μονάδες και αυτό έχει ως αποτέλεσμα την αποτροπή ενορχηστρωμένης κοινωνικής δράσης, ενώ με την καθολίκευση αμβλύνεται η αντίθεση μερικού και γενικού κατά τρόπο που το επιμέρους να προβάλλεται ως όλον.²⁸⁹ Η αντιμετώπιση του μερικού και του γενικού τείνουν να ταυτίζονται, όπως ταυτίζεται το προσωπικό-ατομικό συμφέρον με το πολιτικό-συλλογικό μέσω της «οικειοποίησης» και της «προσωποποίησης», και όπως μέσω των ίδιων διαδικασιών τείνουν να ταυτίζονται ο ιδιωτικός και ο δημόσιος χώρος, σχηματίζοντας αυτό που ο Richard Sennet ονομάζει «τυραννία της οικειότητας», την οποία διαδέχεται, και με την οποία συνυπάρχει, η «πτώση του δημόσιου ανθρώπου».

Σύμφωνα με την παραπάνω διαπίστωση, το γενικό γίνεται αντιληπτό και διαχειρίζεται όπως το μερικό, όπως συμβαίνει σε μια απλή περίπτωση επιλογής ανάμεσα σε κάποια προϊόντα και της συνεπακόλουθης αντικατάστασης του αποκτηθέντος από ένα άλλο, με σκοπό την ατέρμονη αναζήτηση της ατομικής «ολοκλήρωσης» μέσα από τη συμμόρφωση προς τις εκάστοτε επιταγές κάποιας τάξης ή προτύπου. Κατά τον ίδιο τρόπο μετατίθεται συνεχώς και το αντικείμενο της επιθυμίας αλλά και η υιοθέτηση ιδεών, απόψεων, όπως δηλαδή η επιλογή ενός προϊόντος οδηγεί ακαριαία στην επιλογή ενός άλλου με στόχο την επόμενη «αναδημιουργία» του εαυτού. Εδώ έχουμε να κάνουμε με το ζήτημα της κατανάλωσης εικόνων που επειδή ακριβώς η μια οδηγεί στην άλλη, σε μια αιτιωδώς προσδιορισμένη και αναπόφευκτη δυνητική αλυσίδα σημαινόντων, μετατρέπονται σε σημεία, δηλαδή λειτουργούν σαν «ομοιώματα», σαν εικόνες χωρίς πρωτότυπο που δεν αναφέρονται σε μια κοινή για όλους πραγματικότητα, αλλά αντίθετα συγκροτούν μια νέα, έτσι ώστε η «πραγματικότητα» η ίδια να αποτελείται από εικόνες (που θεωρούνται ως «μη πραγματικές», όπως και οι «ιδέες/ αξίες»)²⁹⁰ Όπως θα έλεγε ο Derrida, μέσα από τη λειτουργία και τη διαδικασία τους, τα «ομοιώματα» ακυρώνουν το συμβάν και την προσοχή που θα έπρεπε να δίνουμε στη «μοναδικότητα» του (του εκάστοτε συμβάντος, που μέσω της διαδικασίας των «ομοιωμάτων» τείνει να απωθείται).²⁹¹

²⁸⁹ Δεμερτζής, *Πολιτική επικοινωνία. Διακινδύνευση, δημοσιότητα, διαδίκτυο...*, ό.π., σ. 254.

²⁹⁰ Λίποβατς, Δεμερτζής, «Το διφορούμενο του μοντέρνου και του μετα-μοντέρνου», στο *Δοκίμιο για την Ιδεολογία: Ένας διάλογος της κοινωνικής θεωρίας με την ψυχανάλυση...*, ό.π., σ. 166.

²⁹¹ Jacques Derrida, Bernard Stiegler, «Η πολιτιστική εξαίρεση: οι καταστάσεις του Κράτους, το συμβάν», στο *Υπερηχογραφήματα της τηλεόρασης*, μετφ. Μ. Ακτύπη, Αθήνα: Εκκρεμές, 1998, σ. 99.

Ενώ οι προσφερόμενες επιλογές είναι απεριόριστες και αναλώσιμες, ωστόσο είναι και καθορισμένες εκ των άνω. Είναι πολύ σημαντικό να τονιστεί ότι, εδώ δεν υπονοείται μια καλοσχεδιασμένη προπαγάνδα από τους κατέχοντες την εξουσία να ορίζουν τις προσφερόμενες επιλογές-μηνύματα (μεγάλες διαφημιστικές εταιρίες, MME) και να οδηγούν την επιθυμία προς μια συγκεκριμένη κατεύθυνση. Αυτή η «ήπια» «μετα-ιδεολογία» της προσωπικής «απελευθέρωσης» μέσω της απεριόριστης κατανάλωσης, προωθείται έμμεσα (παρόλα αυτά, και κάποιες φορές άμεσα) από τα MME, όμως οι «ιδεολογικές στρατηγικές»²⁹² που χρησιμοποιούνται προς αυτή την κατεύθυνση δεν έχουν απαραίτητα έναν προγραμματισμένο χαρακτήρα που να προκύπτει ως αποτέλεσμα των ενεργειών ενός (ή πολλών) ορθολογικού δράστη. Αντίθετα, το περιεχόμενο και ο τρόπος έκθεσης των μηνυμάτων των MME είναι ορθολογικά προγραμματισμένα έτσι ώστε να εκπληρώνουν το στόχο τους. Όπως έχουν δείξει προ πολλού οι θεμελιωτές της θεωρίας του Μέσου, κάθε μέσο επικοινωνίας χαρακτηρίζεται από προσίδιες και ενδιαθέτες ιδιότητες οργάνωσης της αισθητηριακής εμπειρίας, της σχέσης χρόνου και χώρου, της διαθεσιμότητας του μηνύματος, της συσχέτισης αιτίας-αποτελέσματος κλπ., και συνεπώς, η ερμηνεία της πραγματικότητας (και άρα η κατασκευή της) δε συντελείται τόσο μέσα από συνειδητές ιδεολογικές επιλογές και επικοινωνιακές στρατηγικές (προπαγάνδα), όσο εξαιτίας της ίδιας της «επικοινωνιακής ροπής» (communication bias) του μέσου (της τηλεόρασης, του διαδικτύου, κτλ.).²⁹³ Έτσι, ο καταναλωτισμός, ως «ήπια» ιδεολογία επιτελεί σαφείς νομιμοποιητικές λειτουργίες στον χώρο της οικονομίας πρωτίστως, αλλά κατ' επέκταση και στον κοινωνικοπολιτικό χώρο.

Θα μπορούσαμε να πούμε ότι η ιδεολογικά επηρεασμένη επικοινωνιακή συνθήκη των MME, ως «ήπια» ιδεολογία του καταναλωτισμού, δημιουργεί, κατά κάποιον τρόπο, μια «ψευδή συνείδηση», με την έννοια που της δίνει ο Habermas, αφού: «παρακωλύει εκείνο που θα μπορούσε να προκύψει από μια μη ιδεολογικά επηρεασμένη επικοινωνία»²⁹⁴. Η ιδεολογικά (με «ήπιο» τρόπο) επηρεασμένη επικοινωνία παρακωλύει τη δυνητικότητα της πράξης (Arendt) και άρα τη δυνητικότητα τόσο της ελευθερίας που αυτή εκφράζει, όσο και της ελευθερίας που θα μπορούσε να προέλθει ως αποτέλεσμα αυτής (δημιουργία συνθηκών ελευθερίας).

²⁹² Λίποβατς, Δεμερτζής, «Οι ιδεολογίες και η αναπαραγωγή της κοινωνίας», στο *Δοκίμιο για την Ιδεολογία: Ένας διάλογος της κοινωνικής θεωρίας με την ψυχανάλυση...*, ό.π., σ. 101.

²⁹³ Δεμερτζής, *Πολιτική επικοινωνία. Διακινδύνευση, δημοσιότητα, διαδίκτυο...*, ό.π., σ. 234.

²⁹⁴ Λίποβατς, Δεμερτζής, «Ιδεολογία, κριτική θεωρία, ψευδής συνείδηση και συμβολική ταύτιση», στο *Δοκίμιο για την Ιδεολογία: Ένας διάλογος της κοινωνικής θεωρίας με την ψυχανάλυση...*, ό.π., σ. 140-141.

Δηλαδή, σύμφωνα με τον Δεμερτζή, η «ψευδής συνείδηση» είναι προϊόν αλλοτριωτικών επικοινωνιακών παραμέτρων στο βαθμό που διαμορφώνεται μέσα από την παρακώλυση των δυνατοτήτων δράσης και δε συνεπάγεται μια προδιδόμενη ουσία από την οποία το υποκείμενο εκπίπτει.²⁹⁵ Άρα, και στην υπό εξέταση περίπτωση του καταναλωτισμού ως «ήπιας» ιδεολογίας, «ο αλλοτριωτικός χαρακτήρας της ψευδούς συνείδησης προσεγγίζεται μη ουσιοκρατικά και μπορεί να σταθεί μόνο ως «βραχυκύκλωση» του δυνητικού²⁹⁶».

Το διαφημιστικό περιβάλλον δημιουργώντας ένα κοινωνιοσυμβολικό σύστημα της «μη-έλλειψης», προκαλεί το καταναλωτικό υποκείμενο σε μια φαντασιακή ταύτιση με την εικόνα του Άλλου, ο οποίος όμως παρουσιάζεται σαν ένας «τόπος» απόλυτης απόλαυσης, ολοκλήρωσης και μη-έλλειψης. Αυτή η απόκρυψη της έλλειψης, με την έννοια της δυνατότητας κάλυψης της έλλειψης που σκηνοθετείται με τη μορφή φαντασίωσης στα διαφημιστικά μηνύματα, προκαλεί μια απόκλιση του υποκειμένου από την ανακάλυψη και την παραδοχή του σημείου της έλλειψής του, δηλαδή από μια δυνητική θέση πέρα από τα φαντασιακά είδωλα της καθημερινότητάς του, απ' όπου θα ήταν δυνατόν να «μην εγκαταλείψει την (μη αλλοτριωμένη, και άρα μερικώς μετουσιωμένη) επιθυμία του».²⁹⁷ Το υποκείμενο έχει τη δυνατότητα να γνωρίσει την απωθημένη αλήθεια της ιστορίας της επιθυμίας του (με τον ψυχαναλυτικό Λόγο) και να κατακτήσει ένα «κομμάτι» ελευθερίας. Όμως, η εγκατάλειψη και η προδοσία της επιθυμίας (που συντελείται σε σημαντικό βαθμό με τον προσδιορισμό της από τα ΜΜΕ, μέσω της διαφήμισης) καθιστά ανελεύθερο το υποκείμενο.

Η «ηγεμονία της διαχείρισης της απόλαυσης» και η συγκεκριμένη οικονομία που δημιουργείται ως αποτέλεσμα, εκμεταλλεύεται την εγγενή ιδιότητα του υποκειμένου να επιθυμεί. Οδηγεί την επιθυμία σε κατευθύνσεις όπου εκείνη (η οικονομία διαχείρισης της απόλαυσης) επιθυμεί, και ενώ αυτό δημιουργεί την ψευδαίσθηση και το πρόταγμα για την ξεδίπλωση της ατομικότητας, μιας «πραγματικής ελευθερίας» του υποκειμένου, ως προσωπική τελείωση, και μιας απόλυτης απόλαυσης (η οποία δεν είναι ποτέ δυνατή), αυτό που καταφέρνει ουσιαστικά είναι τη διαχείρισή τους. Η επιθυμία περισσότερο οδηγείται αφ' εαυτής, μέσα στα σύγχρονα καταναλωτικά πλαίσια, προς συγκεκριμένες κατευθύνσεις (τις

²⁹⁵ Ο.π. σ. 147.

²⁹⁶ Ο.π.

²⁹⁷ Ο.π., σ. 142.

προσφερόμενες επιλογές), παρά την οδηγεί συνειδητά και προγραμματισμένα κάποια «ηγεμονία διαχείρισης της απόλαυσης», η οποία αποτελεί περισσότερο αποτέλεσμα και όχι αιτία. Η παραπάνω σκέψη γίνεται κατανοητή σε σχέση με τη θεωρία του McLuhan, σύμφωνα με την οποία το «μέσο είναι το μήνυμα»²⁹⁸, και άρα εκείνο που πρωτίστως επηρεάζει το υποκείμενο σε όλα τα επίπεδα δεν είναι τόσο το περιεχόμενο των μηνυμάτων (το οποίο όπως ήδη αναφέρθηκε, έχει χάσει τη συμβολική αξία του και έχει καταστεί «σημείο») αλλά η ίδια η δόμηση και η λειτουργία όλων των εκφάνσεων των MME και άρα των μηνυμάτων που προβάλλονται.²⁹⁹ Ο McLuhan επισήμανε ότι όλα τα MME (εννοώντας οτιδήποτε ενσωματώνει πολιτισμικό νόημα και μπορεί να «αναγνωστεί» ως τέτοιο) αποτελούν «προεκτάσεις» του ανθρώπου, άρα και προεκτάσεις των αισθήσεών του και έτσι, το υποκείμενο βιώνει τον κόσμο ανάλογα με τη χρήση διαφορετικών μέσων επικοινωνίας και όχι αποκλειστικά ως απόρροια της σχέσης επικοινωνίας με τις δομές της κοινωνικής εξουσίας.³⁰⁰ Σύμφωνα και με την εξήγηση που δίνει και η Περσεφόνη Ζέρη στη θεωρία του McLuhan, «σημασία για ένα μέσο δεν έχει κυρίως το περιεχόμενο, αυτό που επικοινωνείται, αλλά το γεγονός ότι υπάρχει επικοινωνία³⁰¹».

Το αποτέλεσμα είναι η ανάδυση και η νομιμοποίηση ενός «κομφορμισμού της επιθυμίας» του υποκειμένου, για τον οποίο ευθύνεται τόσο το καταναλωτικό υποκείμενο όσο και ο τρόπος λειτουργίας της οικονομίας της αγοράς (ποτέ μόνο ο ένας από τους δύο παράγοντες), όπως έχει διαμορφωθεί μέσω του συγκεκριμένου τρόπου λειτουργίας των επικοινωνιακών μέσων. Όμως, δεν υπάρχει «κυριαρχία» χωρίς την ασυνείδητη συγκατάθεση του ατόμου να κυριαρχηθεί. Αυτό σημαίνει ότι, ο κυριαρχικός Λόγος της «ήπιας ιδεολογίας» της κατανάλωσης, που αντιπροσωπεύεται και «προωθείται» από τα μαζικά μέσα επικοινωνίας -και θα λέγαμε, από την ίδια τη δομή των μέσων, σύμφωνα με τη θεωρία του McLuhan-, δε θα είχε (κυριαρχικές)

²⁹⁸ «Από πλευράς λειτουργίας και πράξης, το μέσο είναι το μήνυμα». Με αυτό, ο Marshall McLuhan θέλει να πει ότι «οι προσωπικές και κοινωνικές επιπτώσεις οποιουδήποτε μέσου –δηλαδή οποιασδήποτε προέκτασης του εαυτού μας- πηγάζουν από την καινούρια κλίμακα που εισάγει στις υποθέσεις μας κάθε προέκταση του εαυτού μας, ή με άλλα λόγια, οποιαδήποτε καινούρια τεχνολογία. Δεν έχει σημασία πώς μεταχειριζόμαστε το καινούριο μέσο ούτε τι πιστεύουμε και πράττουμε. Με το «μασάζ» που κάνει στην αντίληψή μας το μέσο, πολύ σύντομα γινόμαστε εικόνα και ομοίωσή του, η συνείδηση μας προσαρμόζεται στις δυνατότητες και τους περιορισμούς του». Βλ. Marshall McLuhan, *MEDIA: Οι προεκτάσεις του ανθρώπου*, μετφ. Σ. Μάνδρος, Αθήνα: Κάλβος, [1990], σ. 15, 25.

²⁹⁹ Το ίδιο ισχύει και με τη γλώσσα, το πιο θεμελιακό «επικοινωνιακό» πεδίο. Έτσι, «η γλώσσα είναι πριν από όλα Μέσον (medium), «ατμόσφαιρα» μέσα στην οποία ζουν και «αναπνέουν» συμβολικά τα υποκείμενα. Βλ. Θάνος Λίποβατς, *Η ψυχοπαθολογία του Πολιτικού...*, ό.π., σ. 22.

³⁰⁰ McQuail, ό.π., σ. 176-177.

³⁰¹ Ζέρη, ό.π., σ. 173.

συνέπειες πάνω στα άτομα που συναπαρτίζουν την καταναλωτική μάζα, αν δεν υπήρχε η ασυνείδητη συγκατάθεσή τους να κυριαρχηθούν.

Συμπεράσματα: Ελευθερία επιλογής - επιλογή της κατανάλωσης

Ο «κομορμισμό της επιθυμίας» αλλά και οι διαδικασίες προσωποποίησης και οικειοποίησης ως κυρίαρχοι τρόποι αντιμετώπισης της πραγματικότητας, μετατρέποντας το γενικό-ξένο σε ειδικό-οικείο, έχουν ενισχύσει μια κάποιου είδους ασυνείδητη αντίληψη «αυτό-ντετερμινισμού» (από τον οποίο κανείς δεν μπορεί και δε χρειάζεται να θέλει να ξεφύγει, αφού θεωρείται δεδομένος), με την έννοια ότι ο καθένας είναι ελεύθερος αν μπορεί να κάνει αυτό που θέλει και, ενδεχομένως, να επιλέγει μεταξύ δύο εναλλακτικών τρόπων δράσης.³⁰² Η επιλογή του, ωστόσο, είναι καθ' αυτήν αιτιωδώς προσδιορισμένη αφού αν δεν ήταν, θα αποτελούσε ένα τυχαίο συμβάν. Όμως, ακόμα και η ίδια η τυχειότητα (το στοιχείο της τυχαίας επιλογής) είναι ενταγμένη σε ένα πλαίσιο ώστε να λειτουργεί με τέτοιο τρόπο που να δίνει την «αίσθηση» ελευθερίας επιλογής ανάμεσα σε, ήδη, προκαθορισμένες δυνατότητες-επιλογές. Αυτή είναι ακριβώς η κεντρική σημασία εκείνης της έννοιας που ονομάσαμε «συνδυαστική ελευθερία», όπως προκύπτει μέσα από την ανάλυση του «μετα-μοντέρνου» από τον Gilles Lipovetsky. Η τυχειότητα επομένως, λειτουργεί συνδυαστικά ενώνοντας τις μερικές και ποικίλες δυνατότητες επιλογών και κατασκευάζοντας έτσι ένα «όλον». Έτσι, η τυχειότητα παύει να ενέχει το στοιχείο του Τυχαιού και άρα του ελεύθερου, αφού οι προσφερόμενες επιλογές είναι προκαθορισμένες.

Η τυχειότητα, που εξ ορισμού αντιτίθεται σε κάθε είδους απόλυτου ντετερμινισμού, λαμβάνει τη μορφή τυχαίας και ελεύθερης επιλογής ανάμεσα σε άπειρες, ωστόσο δοσμένες εκ των προτέρων, δυνατότητες επιλογών, και αιτιολογεί αλλά και επιβεβαιώνει την ίδια την αιτιότητα, την αιτιωδώς προσδιορισμένη απόφαση της επιλογής ή μίξης των προσφερόμενων επιλογών. Ωστόσο, είναι σημαντικό να τονιστεί σε αυτό το σημείο -και για να αποφύγουμε το σφάλμα της «κατασκευής»/ περιγραφής ενός μοντέλου απόλυτου ντετερμινισμού, που εξηγεί και κατανοεί τα ανθρώπινα φαινόμενα πλήρως μέσω ενός δικτύου λογικών συναρτήσεων, όπως εκείνο το μοντέλο «αυτο-ντετερμινισμού» που περιγράψαμε παραπάνω, και που φαίνεται να «διακατέχει» το σύγχρονο καταναλωτικό υποκείμενο-, ότι «*η έστω και*

³⁰² Isaiah Berlin, *Τέσσερα δοκίμια περί ελευθερίας*, επιμ. H. Hardy, μετφ. Γ. Παπαδημητρίου, Αθήνα: Scripta, 2001, σ. 17.

μικρή δυνατότητα και ελπίδα αυτονομίας και ελευθερίας του ανθρώπου προϋποθέτει τόσο την ύπαρξη κανόνων όσο και τα κενά, τις «τρύπες» στον (εξωτερικό) κοινωνικό και στον (εσωτερικό) ψυχικό ντετερμινισμό³⁰³». Σχετικά με τα «κενά» και τους «κανόνες» στον ψυχικό ντετερμινισμό, σύμφωνα με τον Freud: «Αν κάνουμε τη διάκριση μεταξύ της αιτιολόγησης από το συνειδητό και της αιτιολόγησης από το ασυνείδητο, τότε η πεποίθησή μας λέει πως τα αίτια δεν βρίσκονται πίσω από όλες τις κινητικές μας αποφάσεις. Ό, τι όμως αφήνεται ελεύθερο από τη μια μεριά, δέχεται τα κίνητρά του από μια άλλη, από το ασυνείδητο, και έτσι στην ψυχική ζωή δεν υπάρχουν κενά αιτιότητας³⁰⁴». Αυτό όμως, δε μας οδηγεί απαραίτητα στο συμπέρασμα της ύπαρξης ενός απόλυτου ψυχικού ντετερμινισμού, αλλά αντίθετα, στο συμπέρασμα ότι η απόφαση και η πράξη του υποκειμένου μπορούν να παράγονται συνειδητά και ανεξάρτητα από τις «πρωτογενείς» επιθυμίες του, με την έννοια δηλαδή της μη άμεσης ικανοποίησής τους, μέσω της μετουσίωσης. Πρέπει λοιπόν να καταστεί σαφές, ότι το υπό εξέταση μοντέλο αιτιότητας, αυτού του ορισμένου «αυτο-ντετερμινισμού» που «καθορίζει» και τοποθετεί φραγμούς στα όρια της ελευθερίας του σύγχρονου υποκειμένου, και βάσει του οποίου θεωρούμε ότι οργανώνει και ζει την καθημερινότητά του, αποτελεί ουσιαστικά μια περιγραφή και μια προσπάθεια εξέτασης της ψυχοπαθολογίας του, μέσα στα κοινωνικά, πολιτικά και οικονομικά πλαίσια εκείνου που σήμερα ονομάζεται «μετα-μοντέρνο».

Η αιτιότητα στο παραπάνω μοντέλο, γίνεται αντιληπτή ως ένας «ήπιος καταναγκασμός»³⁰⁵ που ενώ δεν προβάλλει εμπόδια στην επιθυμία, ωστόσο κατονομάζει την ποιότητα των αντικειμένων της και της «υποδεικνύει» τις (συνεχώς εναλλάξιμες) κατευθύνσεις προς τα διάφορα αντικείμενα, στα οποία πρέπει να οδηγείται και να επικεντρώνεται, και στη συνέχεια να μετατίθεται από αυτά σε κάποια άλλα. Αφού η υπερδιέγερση της επιθυμίας προκαλεί αναπόφευκτα συνεχείς απογοητεύσεις για την απόλυτη ικανοποίηση (αφού μετά την απόκτηση εκείνου που προσφερόταν ως το «απόλυτο» αντικείμενο της επιθυμίας, αντιλαμβανόμαστε ότι δεν εκπληρώθηκε η επιθυμία και η απόλαυση δεν ήταν τόσο έντονη όσο αναμενόταν) και δημιουργεί μια έκπτωση της ποιότητας της επιθυμίας και μια αμετροεπή απόλαυση

³⁰³ Λίποβατς, *Η ψυχοπαθολογία του Πολιτικού...*, ό.π., σ. 12.

³⁰⁴ Sigmund Freud, *Ψυχοπαθολογία της καθημερινής ζωής*, μετφ. Λ. Αναγνώστου, Αθήνα: Επίκουρος, 1992, σ. 315.

³⁰⁵ Μια δική μας έννοια που παραπέμπει στο σκεπτικό της μορφής και της λειτουργίας της έννοιας της «ήπιας» ιδεολογίας, και που θα μπορούσαμε εδώ να την υιοθετήσουμε.

μέσω της κατανάλωσης, τότε μπορούμε να πούμε ότι η κατανάλωση φτάνει σήμερα σε βαθμό «διαστροφής».

Ο διαστροφικός χαρακτήρας της κατανάλωσης στην ύστερη νεωτερικότητα, μέσα στα πλαίσια εκείνης της διαδικασίας/ «στόχου» του υποκειμένου που, παραπάνω, αποκαλέσαμε «συνδυαστική ελευθερία», έγκειται στο ότι το υποκείμενο (ο «μετα-μοντέρνος» φετιχιστής) χρησιμοποιεί τα αντικείμενα (προϊόντα) ως φετίχ, ως το μοναδικό μέσο που μπορεί να του προσφέρει την «υπέρτατη» απόλαυση, και φυσικά, μέσω της «διαφημιστικής φαντασίωσης», την ψευδαίσθηση μιας φαντασιακής αρμονίας και πληρότητας, όπου η έλλειψη απωθείται.³⁰⁶ Και ενώ η μαζική απόλαυση οδηγείται σε διαστροφικά κανάλια μέσα από την καταπίεση (όπως συμβαίνει σε ολοκληρωτικά καθεστώτα), σήμερα οδηγείται σε τέτοια κανάλια μέσα από την απόλυτη επιτρεπτικότητα³⁰⁷ που ισχύει σε όλους τους τομείς της κοινωνικοπολιτικής ζωής και την ψευδαίσθηση μιας άναρχης και αόριστης ελευθερίας κατανάλωσης από ένα σύνολο απεριόριστων επιλογών.

Επομένως, σε ένα σύστημα που προϋποθέτει την «τυχαιότητα» για την επιτυχία του και αφού όλες οι επιλογές σκοπεύουν και συντελούν -έμμεσα και όχι ως αποτέλεσμα της κυριαρχικής θέλησης ενός «παντοδύναμου εξουσιαστή» που θέλει να ορίζει τις ζωές των ατόμων- στη διατήρηση ενός συγκεκριμένου σκοπού (που δεν είναι άλλος από τη συνεχή αντικατάσταση και εναλλαγή σημαινόντων δίχως ιδιαίτερο σημαινόμενο), το Τυχαίο, και άρα το ελεύθερο από αιτιώδεις προσδιορισμούς, χάνει τη λειτουργία του και στηρίζει το ήδη υπάρχον, το καθορισμένο. Άρα, μέσα από αυτόν τον καταναγκαστικό προσδιορισμό, τόσο των αντικειμένων της επιθυμίας προς υπέρτατη απόλαυση, όσο και της ίδιας της επιθυμητικής κατάστασης του υποκειμένου, συντίθεται αυτή η σημερινή αίσθηση «ελευθερίας» που προτάσσει τη συνεχή απόλαυση. Δηλαδή είμαστε ελεύθεροι επειδή οι συνθήκες των αμέτρητων επιλογών μας καθιστούν ελεύθερους, επειδή μας παρέχεται η δυνατότητα κατανάλωσης, η οποία συνιστά μια απλή πράξη επιλογής. Ωστόσο, πρέπει να γίνει

³⁰⁶ Πιο αναλυτικά, όσον αφορά στη διαστροφική μορφή της επιθυμίας: «Η απολυτοποίηση του θετικού χαρακτήρα της σεξουαλικής απόλαυσης οδηγεί στη διαστροφή (φετιχισμό κτλ.), όπου το υποκείμενο ταυτίζεται φαντασιακά με το αντικείμενο της επιθυμίας του Άλλου, θεωρώντας ότι μπορεί έτσι να το κάνει εργαλείο του· συγχρόνως «προκαλεί το Νόμο θέλοντας να τον εξαναγκάσει σε (υποτιθέμενη) αυθαιρεσία, η οποία αποτελεί για το υποκείμενο μια πηγή ευχαρίστησης (απάρνηση της έλλειψης)». Βλ. Θάνος Λίποβατς, «Το σημαίνον, το επιθυμείν, ο Νόμος: η σχέση του ψυχαναλυτικού με τον ορθό Λόγο», στο *Ψυχανάλυση - φιλοσοφία - πολιτική κουλτούρα, διαπλεκόμενα κείμενα...*, ό.π., σ. 80.

³⁰⁷ Όπως καταδεικνύει ο Christopher Lasch στο «Η κουλτούρα του ναρκισσισμού», αυτή η απόλυτη επιτρεπτικότητα έχει οδηγήσει σε ένα νέο εξουσιαστικό κοινωνικοπολιτικό σχήμα, τον «νέο πατερναλισμό».

σαφές, ότι η ίδια η πράξη της επιλογής αποτελεί μια βασική και σημαντική παράμετρο και ένδειξη της ελευθερίας του ανθρώπου. Όμως, εκείνο που υποδεικνύει την (έμμεση) ανελευθερία μας, είναι η ετερονομία στη σχέση μας με τις προκαθορισμένες, «αυτόνομες» κατά τα άλλα επιλογές.

Συμπεράσματα

Οι διάφορες κατηγορίες-εκδοχές της ελευθερίας, παρόλο που διαχωρίζονται, συνυπάρχουν και αλληλεπικαλύπτονται. Ένας άνθρωπος μπορεί να χαρακτηρίζεται σε μεγαλύτερο βαθμό από ένα είδος ελευθερίας (όπως εσωτερικής ελευθερίας) παρά από κάποιο άλλο (όπως πολιτική ελευθερία), αλλά αυτό δε σημαίνει ότι σε μια ορισμένη στιγμή δεν μπορεί να βρεθεί υπό την κατάσταση ενός άλλου είδους. Δυνητικά λοιπόν, ο άνθρωπος κατέχει όλες τις ελευθερίες, παρόλο που μπορεί κάποιες από αυτές να περιορίζονται τόσο από τον ίδιο όσο και από εξωγενείς παράγοντες.

Η πολιτική και η ατομική ελευθερία μπορούν να ορίζονται και να εννοούνται είτε υπό την αρνητική είτε υπό τη θετική τους εκδοχή. Όσον αφορά στη σχέση (αλληλεξάρτησης) ανάμεσα στις δύο εκδοχές της ελευθερίας, θα μπορούσαμε να πούμε ότι, η «αρνητική ελευθερία» είναι φορμαλιστική/ τυπική και γίνεται αντιληπτή ως το «πλαίσιο» της ελευθερίας, ως η -τυπική, με την έννοια ενός minimum ελευθερίας- δυνατότητα για την ελεύθερη δράση/ πράξη. Από την άλλη μεριά, η «θετική ελευθερία» είναι «περιεχομενική» και νοείται ως το ατομικά «πραγματούμενο» αποτέλεσμα/ περιεχόμενο των δυνατοτήτων ελευθερίας που προσφέρεται από το «πλαίσιο»/ «χώρο» της (αρνητικής) ελευθερίας.

Συνεπώς, η αρνητική ελευθερία του πολίτη (πολιτική) ή του ατόμου (ατομική) γίνεται αντιληπτή ως απουσία εμποδίων και εξαναγκασμού, άρα ως «ελευθερία από» και ενέχει ένα φορμαλιστικό χαρακτήρα, αφού στη συγκεκριμένη περίπτωση μιλάμε για την ελευθερία ως δυνατότητα. Η αρνητική εκδοχή της ελευθερίας ως «δυνατότητας για ελευθερία», άρα «ελευθερία από» (απουσία εξαναγκασμού και εμποδίων), εκφράζεται μέσα από τα πολιτικά και ατομικά, ανθρώπινα δικαιώματα που παρέχονται στο υποκείμενο. Η «αξιοποίησή» τους, η αξιοποίηση της ελευθερίας που παρέχεται (θετική ελευθερία), δεν πρέπει να συγχέεται με την παροχή ελευθερίας, με τη δυνατότητα για ελευθερία. Η θετική (πολιτική και ατομική) ελευθερία, που προϋποθέτει και τον παράγοντα της (ελεύθερης) θέλησης του υποκειμένου, συνιστά την πραγμάτωση της δυνατότητας της ελευθερίας σε πράξη, δηλαδή εκφράζει τη θετική «αξιοποίηση» του φορμαλιστικού χαρακτήρα της ελευθερίας, μια πραγμάτωση της δυνητικότητάς της στην «εξωτερική πραγματικότητα», που εν τέλει, έχει ως αποτέλεσμα τη δημιουργία «περιεχομένου».

Με αυτόν τον τρόπο, η θετική ελευθερία ως παραγωγή «περιεχομένου», το οποίο συνιστά την «ουσία» της έννοιας της «πράξης» (Arendt), σχετίζεται άμεσα με το Τυχαίο, το Νέο, το ελεύθερο από οποιονδήποτε (απόλυτο) ντετερμινισμό, και έτσι, ταυτόχρονα, αποτελεί, εκφράζει και παράγει ελευθερία.

Η ατομική και πολιτική ελευθερία και οι διακρίσεις τους σε αρνητική και θετική (ανάλογα με τη χρησιμοποίησή τους ή όχι), συνιστούν την «εξωτερική» ελευθερία του ατόμου, την έκφραση της ελευθερίας στην «εξωτερική πραγματικότητα». Πέρα από την «εξωτερική» ελευθερία και ίσως πριν από αυτή, σύμφωνα με την Arendt, υπάρχει η «εσωτερική» ελευθερία, δηλαδή η φιλοσοφική ελευθερία που επιτρέπει στο υποκείμενο μια «διέξοδο» από τον «πραγματικό κόσμο», και γίνεται κατανοητή μέσα από τις διάφορες πνευματικές διεργασίες που συνθέτουν τη «*vita contemplativa*». Η «υπαρξιστική» ελευθερία αποτελεί την αρνητική όψη της υπαρξιακής ελευθερίας.

Η «εσωτερική» ελευθερία μπορεί να προσφέρει το κατάλληλο «έδαφος» για την αναγνώριση και την αποδοχή της επιθυμίας του υποκειμένου, δηλαδή αποτελεί ουσιαστικά έναν «προθάλαμο» για την «εξωτερίκευση» της «εσωτερικής» ελευθερίας, τη μετουσίωση της επιθυμίας σε (ελεύθερη) πράξη. Η σημασία αυτής της «διαδικασίας εξωτερίκευσης», που προϋποθέτει τη «μετουσίωση», έγκειται στο γεγονός ότι προσφέρει την ίδια τη θετική ελευθερία, άρα εκφράζει την ελευθερία έμπρακτα και όχι δυνητικά, στον «κοινό κόσμο» συνύπαρξης των ατόμων, στο «χώρο της δημόσιας εμφάνισης». Έτσι, η «εξωτερική» ελευθερία υποδηλώνει και εκφράζει την αναγνώριση της επιθυμίας του υποκειμένου και τη συνειδητή προσπάθεια μετουσίωσής της. Είναι το πέρασμα από την παθητικότητα στην ενεργητική δράση, στη δημιουργικότητα και τη δημιουργία νέων «πραγματικοτήτων», η πραγμάτωση- (μερική) ικανοποίηση της επιθυμίας μας μέσω της μετουσίωσης (πράξη), και τελικά, μπορεί να συντελέσει στη διαμόρφωση συνθηκών μιας μεγαλύτερης και ποιοτικότερης ατομικής και πολιτικής ελευθερίας.

Σήμερα περισσότερο από ποτέ, καθίσταται απολύτως αναγκαίο και είναι αποφασιστικής σημασίας για την ίδια την ελευθερία, να υφίστανται, η διάκριση, η μη σύγχυση, αλλά ταυτόχρονα, και η αλληλεπίδραση και η διάδραση των διάφορων εκδοχών υπό τις οποίες αυτή μπορεί να γίνεται αντιληπτή στο υποκείμενο, αν δε θέλουμε να αλλοιωθεί η ποιότητα και το περιεχόμενό της, και τελικά να συγχέεται η ελευθερία με την ανελευθερία. Μια τέτοια σύγχυση μπορεί εύκολα να λαμβάνει χώρα στη σημερινή εποχή της «διακινδύνευσης» και του εξαιρετικά εξελιγμένου,

σύγχρονου «μεσοποιημένου» περιβάλλοντος, με αποτέλεσμα η ανελευθερία, αποκτώντας ποικίλες και δυσδιάκριτες όψεις ετερονομίας, να ταυτίζεται με την ελευθερία.

Βιβλιογραφία

1. Arendt, Hannah. *Between Past and Future*. Νέα Υόρκη: Penguin Books, 1961.
2. Arendt, Hannah. *Η ανθρώπινη κατάσταση (vita activa)*. Μετφ. Σ. Ροζάνης - Γ. Λυκιαρδόπουλος. Αθήνα: Γνώση, 1986.
3. Arendt, Hannah. *On Revolution*. Νέα Υόρκη: Viking Press, 1963.
4. Arendt, Hannah. *On Violence*. Νέα Υόρκη: Harvest/ HBJ Book, 1970.
5. Arendt, Hannah. *The Life of the Mind*. Νέα Υόρκη: Harcourt Brace Jovanovich, 1978.
6. Baudrillard, Jean. *The Consumer Society: myths and structure*. Εισ. G. Ritzer. Λονδίνο: Sage, 1998.
7. Bauman, Zygmund. *Freedom*. Επιμ. M. Keynes. Αγγλία: Open University Press, 1988.
8. Bauman, Zygmund. *In Search of Politics*. Οξφόρδη: Polity Press, 1999.
9. Bauman, Zygmund. *Postmodern Ethics*. Οξφόρδη: Blackwell, 1993.
10. Berlin, Isaiah. *Τέσσερα δοκίμια περί ελευθερίας*. Επιμ. H. Hardy. Μετφ. Γ. Παπαδημητρίου. Αθήνα: Scripta, 2001.
11. Bobbio, Norberto. *Ισότητα και Ελευθερία*. Επιμ. Δάφνη Στεφάνου - Ανδρέας Τάκης. Εισ. Θ. Γιαλκέτσης. Μετφ. Μ. Αρχιμανδρίτου. Αθήνα: Πόλις, 1998.
12. Constant, Benjamin. *Περί ελευθερίας και ελευθεριών*. Επιμ. Φ. Παιονίδης. Εισ. Π. Κιτρομηλίδης. Μετφ. Ε. Κόλλια - Τ. Δαρβέρης. Αθήνα: Ζήτρος, 2000.
13. Day, J. P. «Individual Liberty», στο: Συλλογικό, *Of Liberty*. Επιμ. A. Phillips Griffiths. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
14. Debord, Guy. *Η κοινωνία του θεάματος*. μετφ. Π. Τσαχαγέας - Ν. Β. Αλεξίου. Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, 1986.
15. Δεμερτζής, Νίκος. «Λαϊκισμός και μνησικακία. Μια συμβολή της (πολιτικής) κοινωνιολογίας των συγκινήσεων», στο *Επιστήμη και κοινωνία* 12. Αθήνα: Σάκκουλας, Άνοιξη 2004.
16. Δεμερτζής, Νίκος. *Πολιτική επικοινωνία. Διακινδύνευση, δημοσιότητα, διαδίκτυο*. Αθήνα: Παπαζήσης, 2002.
17. Δεμερτζής, Νίκος - Λίποβατς, Θάνος. *Φθόνος και μνησικακία. Τα πάθη της ψυχής και η κλειστή κοινωνία*. Αθήνα: Πόλις, 2006.

18. Derrida, Jacques. *Απροϋπόθετο ή κυριαρχία. Το πανεπιστήμιο στα σύνορα της Ευρώπης*. Μετφ. - σημ. Β. Μπιτσώρης. Αθήνα: Πατάκης, 2002.
19. Derrida, Jacques. *Πέραν του κοσμοπολιτισμού*. Μετφ. - σημ. Β. Μπιτσώρης. Αθήνα: Κριτική, 2003.
20. Derrida, Jacques - Stiegler, Bernard. *Υπερηχογραφήματα της τηλεόρασης*. Μετφ. Μ. Ακτύπη. Αθήνα: Εκκρεμές, 1998.
21. Dumont, Louis. *Δοκίμια για τον ατομικισμό*. Μετφ. Μ. Λυκούδης. Αθήνα: Ευρύαλος, 1988.
22. Freud, Sigmund. *Ο πολιτισμός πηγή δυστυχίας*. Μετφ. Γ. Βαμβαλής. 2^η εκδ. Αθήνα: Επίκουρος, 1994.
23. Freud, Sigmund *Ψυχολογία των μαζών και ανάλυση του Εγώ*. Επιμ. Θ. Λίποβατς. Μετφ. Κ. Τρικεριώτη. 2^η εκδ. Αθήνα: Επίκουρος, 1994.
24. Freud, Sigmund. *Ψυχοπαθολογία της καθημερινής ζωής*. Μετφ. Λ. Αναγνώστου. Αθήνα: Επίκουρος, 1992.
25. Ζέρη, Περσεφόνη. *Ψηφιακά δίκτυα, γνώση και δημόσια πολιτική. Τυπικές και άτυπες μορφές διακυβέρνησης του δικτύου των δικτύων*. Αθήνα: Σιδέρης, 2006.
26. Habermas, Jürgen. *Ο μεταεθνικός αστερισμός*. Μετφ. Λ. Αναγνώστου. Εισ. Κ. Παπαγεωργίου. Αθήνα: Πόλις, 2003.
27. Held, David. *Μοντέλα δημοκρατίας*. Μετφ. Μ. Τζιαντζή. 5^η εκδ. Αθήνα: Στάχυ, 2000.
28. Kant, Immanuel. *Δοκίμια*. Εισ. - μετφ. - σχόλια Ε. Π. Παπανούτσου. Αθήνα: Δωδώνη, 1971.
29. Kristeva, Julia. *Ξένοι μέσα στον εαυτό μας*. Επιμ. Σ. Ροζάνης. Μετφ. Β. Πατσογιάννης. Αθήνα: Scripta, 2004.
30. Lasch, Christopher. *Η κουλτούρα του ναρκισσισμού. Η αμερικανική ζωή σε μια εποχή μειούμενων προσδοκιών*. Μετφ. Β. Τομανάς. Σκόπελος: Νησίδες, [2002].
31. Λίποβατς, Θάνος. *Δημοκρατικός Λόγος - ψυχανάλυση - μονοθεϊσμός*. Αθήνα: Πλέθρον, 2001.
32. Λίποβατς, Θάνος. *Δοκίμιο για τη Γνώση και τον γνωστικισμό*. Αθήνα: Πόλις, 2006.
33. Λίποβατς, Θάνος - Δεμερτζής, Νίκος. *Δοκίμιο για την Ιδεολογία: Ένας διάλογος της κοινωνικής θεωρίας με την ψυχανάλυση*. 2^η εκδ. Αθήνα: Οδυσσέας, 1998.

34. Λίποβατς, Θάνος. *Ζητήματα πολιτικής ψυχολογίας*. Αθήνα: Εξάντας, 1991.
35. Λίποβατς, Θάνος. *Η ψυχοπαθολογία του Πολιτικού*. 4^η έκδ. Αθήνα: Οδυσσέας, 2003.
36. Λίποβατς, Θάνος. «Το επιθυμείν του υποκειμένου, το πολιτικό πράττειν, το επέκεινα του Είναι», στο: Συλλογικό, *Το υποκείμενο στην ύστερη νεωτερικότητα*. Επιμ. Θ. Λίποβατς - Β. Ρωμανός. Αθήνα: Νήσος, 2002.
37. Λίποβατς, Θάνος. *Ψυχανάλυση - φιλοσοφία - πολιτική κουλτούρα, διαπλεκόμενα κείμενα*. Αθήνα: Πλέθρον, 1996.
38. Lipovetsky, Gilles. *Η εποχή του κενού. Δοκίμια για τον σύγχρονο ατομικισμό*. Μετφ. Β. Τομανάς. Σκόπελος: Νησίδες, [1993].
39. Luhmann, Niklas. *The Reality of the Mass Media*. Μτφ. Κ. Cross. Cambridge: Polity Press, 2000.
40. Μαυρίδης, Ηρακλής. «Για τα υποκείμενα της απόφασης: Μεταξύ φιλοσοφίας και κοινωνικής θεωρίας», στο: Συλλογικό, *Το υποκείμενο στην ύστερη νεωτερικότητα*. Επιμ. Θ. Λίποβατς - Β. Ρωμανός. Αθήνα: Νήσος, 2002.
41. McLuhan, Marshall. *MEDIA: Οι προεκτάσεις του ανθρώπου*. Μετφ. Σ. Μάνδρος. Αθήνα: Κάλβος, [1990].
42. McQuail, Denis. *Εισαγωγή στη θεωρία της μαζικής επικοινωνίας*. Μετφ. - επιμ. Σ. Παπαθανασόπουλος. 2^η έκδ. Αθήνα: Καστανιώτης, 1997.
43. Mill, John Stuart. *Περί Ελευθερίας* Μετφ. Ν. Μπαλής. Αθήνα: Επίκουρος, 1983.
44. Μπιτσώρης, Βαγγέλης. «Απροϋπόθετο - κυριαρχία - πολιτική ανυποταξία. Όψεις της πολιτικής φιλοσοφίας του J. Derrida», στο *Νέα Εστία* 146 (1716). Αθήνα: Βιβλιοπωλείον της «Εστίας», Οκτώβριος 1999.
45. Πλειός, Γιώργος. *Ο Λόγος της εικόνας. Ιδεολογία και πολιτική*. Αθήνα: Παπαζήσης, 2001.
46. Poster, Mark. *What's the Matter with the Internet?*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2001.
47. Postman, Neil. *Amusing Ourselves to Death. Public Discourse in the Age of Show Business*. Λονδίνο: Penguin Books, 1985.
48. Postman, Neil. *Η πυξίδα του μέλλοντος. Πώς το παρελθόν μπορεί να βελτιώσει το μέλλον μας*. Επιμ. - εισ. Σ. Παπαθανασόπουλος. Μετφ. Κ. Μεταξά. Αθήνα: Καστανιώτης, 2002.

49. Renault, Alain. «Η εποχή των μοναδολογιών», στο: Συλλογικό, *Ατομικισμός: Η μεγάλη επιστροφή*. Μετφ. Η. Π. Νικολούδης. Πρόλ. Γ. Ι. Ράλλης. 2^η έκδ. Αθήνα: Ποές, 1990.
50. Riesman, David. *Το μοναχικό πλήθος*. Μετφ. Β. Τομανάς. Σκόπελος: Νησίδες, 2001.
51. Sennett, Richard. *Η τυραννία της οικειότητας*. Μετφ. Γ. Μερτίκας. Αθήνα: Νεφέλη, 1999.
52. Slater, Don. *Consumer Culture and Modernity*. Cambridge: Polity Press, 1997.
53. Stavrakakis, Yannis. «Advertising», στο *Journal for the Psychoanalysis of Culture and Society* 2 (1). Gardiner, Νέα Υόρκη: Critical Press, Άνοιξη 1997.
54. Stavrakakis, Yannis. *On the Critique of Advertising Discourse: A Lacanian view*. 1999.
55. Σταυρακάκης, Γιάννης. «Τα όρια της δημιουργίας: Η κοινωνική κατασκευή και το πολιτικό στον Καστοριάδη και τον Λακάν», στο: Συλλογικό, *Το υποκείμενο στην ύστερη νεωτερικότητα*. Επιμ. Θ. Λίποβατς - Β. Ρωμανός. Αθήνα: Νήσος, 2002.
56. Thompson, John B. *Νεωτερικότητα και μέσα επικοινωνίας*. Επιμ. Ν. Δεμερτζής Μετφ. Γ. Καραμπίνη - Ν. Σώκου. 2^η έκδ. Αθήνα: Παπαζήσης, 1999.
57. Ψυχοπαίδης, Κοσμάς. *Κανόνες και αντινομίες στην πολιτική*. Αθήνα: Πόλις, 1999.
58. Ψυχοπαίδης, Κοσμάς. *Κριτική φιλοσοφία και λογική των θεσμών. Έρευνες για την πολιτική φιλοσοφία του Καντ*. Αθήνα: Βιβλιοπωλείον της «Εστίας», 2001.
59. Žižek, Slavoj. *Καλωσορίσατε στην έρημο του Πραγματικού!*. Μετφ. Β. Ιακώβου. Αθήνα: Scripta, 2003.
60. Žižek, Slavoj. *The Plague of Fantasies*. Λονδίνο: Verso, 1997.