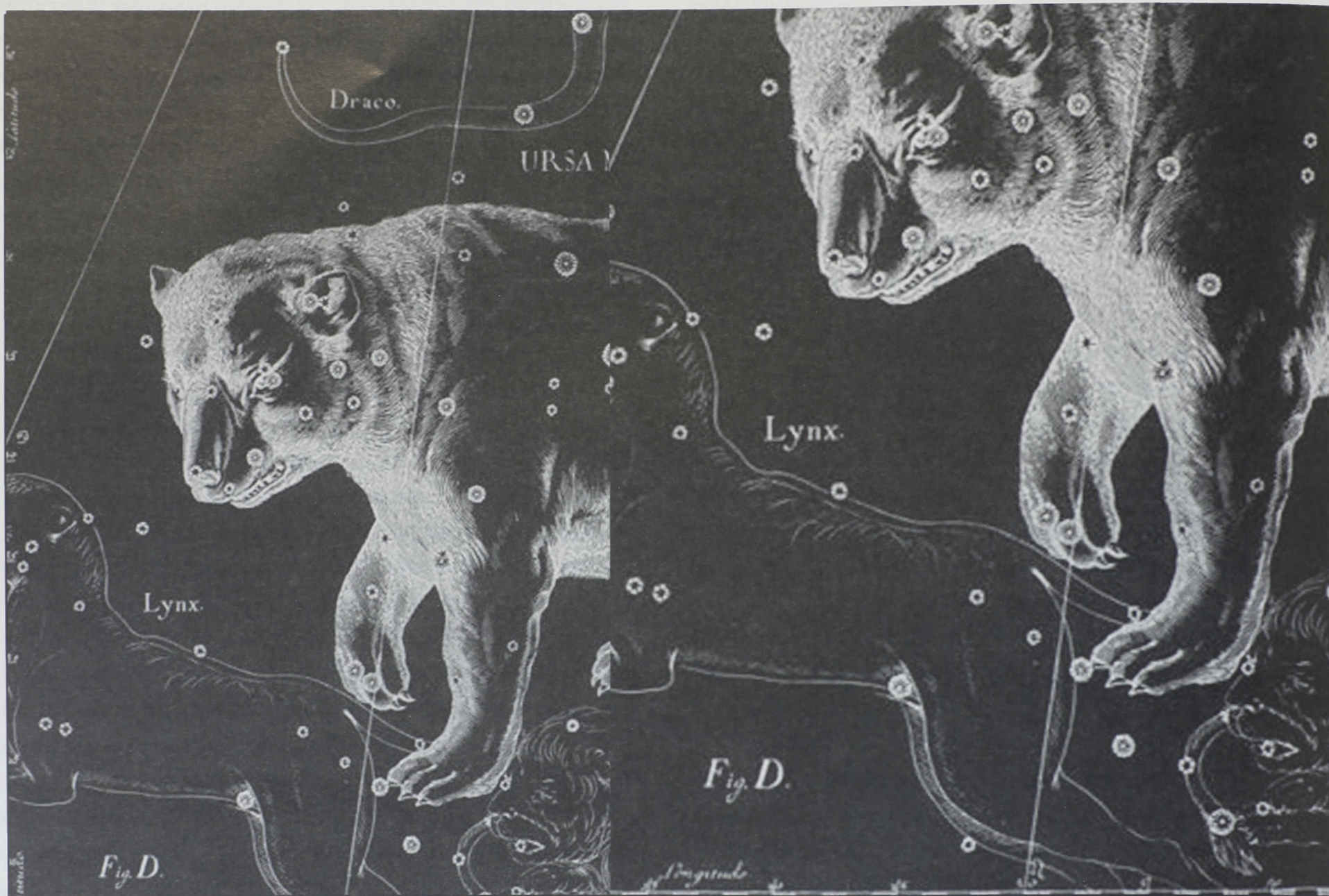


ΜΕΡΙΚΕΣ ΣΚΕΨΕΙΣ ΕΠΑΝΩ ΣΤΟ ΚΑΚΟ

ΘΑΝΟΣ ΛΙΠΟΒΑΤΣ



Ι. Μεθοδολογικές παρατηρήσεις

Για τον Max Weber, η επιστήμη λειτουργεί ως μια *μαιευτική*, η οποία καταδεικνύει τα *παράδοξα* της συνειδητής ζωής των υποκειμένων (το ίδιο συμβαίνει στην ψυχανάλυση για τον Jacques Lacan και στην υπαρξιακή φιλοσοφία στον Søren Kierkegaard).

Αυτό σημαίνει ότι δεν μπορεί πλέον να υπάρξει το (φιλοσοφικό) πρότυπο του *διάγειν* ενός βίου, ο οποίος καθοδηγείται αποκλειστικά από τη γνώση και τον *ορθό Λόγο* (απωθώντας τα συναισθήματα και το *Ασυνείδητο*), εφόσον πάντα κινητοποιείται από την *πίστη*¹ σε ορισμένες αξίες και σύμβολα, και τη *θέληση* για τη λήψη αποφάσεων. Σ' αυτό έγκειται η απόρριψη από τον Weber του *μονισμού* της θετικής επιστήμης για τα ανθρώπινα πράγματα, και η θεμελιακή *διαφοροποίηση* που κάνει ανάμεσα στα *γεγονότα* (το πράττειν) και στις *αξίες* (η συμβολική ισχύς [*Geltung*] της νομιμοποίησης). Πρόκειται για μια *αξιολογική στροφή* (ανάλογα με τη στροφή στη γλώσσα στη φιλοσοφία και στην ψυχανάλυση), για μια κατάφαση του *αξιοκεντρισμού*.

Ο Θάνος Λίποβατς είναι ομότιμος καθηγητής στο Πάντειο Πανεπιστήμιο.

Ο Max Weber, αναγνωρίζοντας την υποκειμενικότητα της αξιολόγησης, αποδέχεται, από την άλλη, την αντικειμενική σημασία των επιλογών (τη μετατροπή των ιδεών/αξιών σε γεγονότα), ενάντια στον ασύδοτο ντεσιζιονισμό και στον φονταμενταλισμό. Έτσι, επιδιώκει ένα ορθολογικό πλαίσιο και μια διαφάνεια των αξιακών συγκρούσεων, δίχως να παίρνει θέση υπέρ μιας υπέρτατης αξίας. Στην πολιτική (και όχι μόνο) η *ηθική της υπευθυνότητας*² σημαίνει για το υποκείμενο την ανάληψη εκ μέρους του της ευθύνης για τις συνέπειες των πράξεών του (όχι μόνον των εργαλειακών αλλά και των αξιακών αποφάσεών του). Είναι *υπόλογο* (responsible) απέναντι στον Άλλο, ενάντια σε ανεύθυνες, μηδενιστικές, εστέτ στάσεις ή ενάντια στις *βίαιες* συνέπειες μιας *ηθικής της πεποίθησης*, όταν αυτή δεν αναγνωρίζει το *μέτρον*, το όριο κάθε πεποίθησης στον ορθό Λόγο και στη μέριμνα για τον Άλλο.

Η σύγκρουση των αξιών αποτελεί γι' αυτόν μέρος της εσωτερικής *προϋπόθεσης* της επιστημονικής ανάλυσης του *πολιτισμού* και της κοινωνίας, και *συγχρόνως* συγκροτεί το πρόβλημα της ζωής των νεωτερικών ανθρώπων. Η επιστήμη δεν δίνει μια απάντηση στα υπαρξιακά ερωτήματα, *αλλά προσφέρει κάτι σε αυτόν που διατυπώνει ορθά το ερώτημα*.³ Ο Weber αποδέχεται⁴ τη διαφοροποίηση ανάμεσα στη μεθοδολογία των φυσικών και των κοινωνικών επιστημών. Αλλά από την άλλη επιμένει,⁵ ότι στις κοινωνικές (με τη στενή σημασία, οι οποίες θεραπεύουν το γενικό) και στις ιστορικές επιστήμες (που θεραπεύουν το ειδικό) απαιτείται όχι μόνον η *κατανόηση* του νοήματος των πράξεων/καταστάσεων των υποκειμένων, αλλά και η *εξήγηση* (αιτιολόγηση) των αντικειμενικών αιτίων και κινήτρων των πράξεων.

2. Η θέληση

Το παρόν κείμενο παρουσιάζει ορισμένες λέξεις-κλειδιά στην ιστορία της έννοιας του κακού. Η έννοια της *θέλησης*, δίχως την οποία δεν νοείται το κακό, δεν υπήρχε ως τέτοια στην προχριστιανική, παγανιστική αρχαιότητα. Το μοντέλο που ίσχυε ήταν ο ανταγωνισμός ανάμεσα στον ορθό Λόγο και στα πάθη, δηλ. στο επιθυμείν (ως ζώδεις ορέξεις), στο οποίο ο άνθρωπος υποκύπτει στα εξωτερικά αντικείμενα των αισθήσεων.⁶ Ο στόχος της φιλοσοφίας ήταν η «ηγεμόνευση» του ορθού Λόγου επάνω στις επιθυμίες. Η παραδοσιακή έχθρα της πλειονότητας των φιλοσόφων ενάντια στο σώμα, από τον Πλάτωνα και έπειτα, έχει τη ρίζα της στο ότι οι σωματικές ανάγκες, ο θάνατος και οι ορμές δεν μπορούν να «κυριαρχηθούν» ολικά από τον ορθό Λόγο.⁷

Η απάρνηση επίσης της ιδιαιτερότητας του μέλλοντος, η οποία συνεπάγεται την αποδοχή μιας κυκλικής, κλειστής έννοιας του χρόνου, σημαίνει ότι η παγανιστική προχριστιανική ελευθερία υπήρξε μόνον ως η ελευθερία του «δύ-

ναμαι», ως η «εξωτερική» ελευθερία του ατόμου ενάντια στα εμπόδια που εμφανίζονται στην «κίνησή» του.

Ο Αυγουστίνος (354-430) έβγαλε όλες τις συνέπειες από τις περιγραφές του Παύλου,⁸ και ξεκινώντας από τη δική του, υπαρξιακή εμπειρία, ανακάλυψε τον «εσωτερικό άνθρωπο», καθώς και την χρονικότητα του *μέλλοντος*, ως τη διάσταση της θέλησης, η οποία ενέχει τις προκλήσεις και τα ρίσκα του απρόβλεπτου *Νέου*. Το κύριο ερώτημά του ήταν το εξής: «*από πού προέρχεται το κακό*»,⁹ και η απάντησή του υπήρξε: από την *ελεύθερη θέληση* του ανθρώπου, που είναι η *κακή θέληση*, η *θέληση για το κακό*. Δίχως τη θέληση δεν υπάρχει καμία προσταγή του Νόμου.

Η απαρχή / πηγή τού (ηθικά) κακού έγκειται στο αυταίτιο, στην αυθορμησία, (στην ελευθερία) του ομιλούντος δημιουργήματος. Εδώ έγκειται η πολύ σημαντική ανακάλυψη και προσφορά του *Αυγουστίνου*, ενάντια στον γνωστικό *δουισμό* του Μάνι.

Η θέληση δεν είναι η παγανιστική «ελευθερία της επιλογής», για την οποίαν η πηγή του κακού είναι οι *πράξεις* και τα πάθη των ατόμων, των οποίων το πεπρωμένο κυβερνά η απρόσωπη μοίρα. Η ελεύθερη θέληση ή ίδια είναι η *αιτία* τού ότι το υποκείμενο θέλει το καλό ή το κακό. Ο άνθρωπος αμαρτάνει, επειδή αποφασίζει από μόνος του να επιλέξει το κακό, δηλ. να αρνηθεί το *θέλημα* του Θεού.

Ο διχασμός της θέλησης δεν προέρχεται από τη διχασμένη φύση (πνεύμα-σάρκα) τού ανθρώπου. Η *θέληση* είναι και αυτή *πνεύμα* και ως τέτοια προστάζει τον *εαυτό της*, και συγχρόνως κάνει την εμπειρία της *δικής της*, *εσωτερικής αντίστασης*: *θέλειν και μη θέλειν* (velle, nolle). Ανακάλυψε δε τη *δίλημματική* μορφή κάθε υπαρξιακής απόφασης. Ένα δίλημμα εμπρός στο άδηλο μέλλον, όπου η γνώση δεν επαρκεί ποτέ για να υπάρξει μία απόλυτα βέβαιη απόφαση. Στο φόντο υπάρχει πάντα η θεμελιακή υπαρξιακή απόφαση, η ατομική απόφαση *πίστης* στον Θεό ενάντια στη μη-πίστη: αυτή η πρωταρχική απόλυτη απόφαση «θέτει», ορίζει μέσα στο πραγματικό την ίδια την ύπαρξη.¹⁰

Η θέληση (voluntas) γίνεται στον Αυγουστίνο η κύρια έννοια, το κύριο σημαίνον που συμπεριλαμβάνει όλες τις σημασιολογικά συγγενικές έννοιες, όπως επιθυμία, έρως, πίστη, αγάπη, ελπίδα κτλ., δίχως να ταυτίζεται μαζί τους. Η ελευθερία της θέλησης δεν αναφέρεται πλέον στην επιλογή των μέσων, αλλά στη πρωταρχική επιλογή ανάμεσα στο *θέλειν* και στο *μη θέλειν*.¹¹ Όμως, στην ιστορία της σκέψης υπήρξε και υπάρχει συχνά μια σύγχυση ανάμεσα στην *ελεύθερη θέληση* και στην *ελεύθερη επιλογή* (liberum arbitrium, βούληση, προαίρεση). Εξάλλου, η μια δέχεται την άλλη. Η σύγκρουση για το πρωτείο ανάμεσα στο *σκέπτεσθαι* και στο *θέλειν*, στη γνώση ή την πίστη και την πράξη, αποτέλεσε το κόκκινο νήμα της περαιτέρω ανάπτυξης της φιλοσοφικής και θεολογικής σκέψης στην Ευρώπη από το 1100 και έπειτα.

Ο Αυγουστίνος τονίζει πως κάθε θέλαιν συνοδεύεται από ένα μη-θέλαιν. Είναι εδώ σημαντικό ότι η θέληση δεν ανάγεται στις συνεχείς αλυσίδες της φυσικής αιτιότητας, σ' ένα αίτιον, αλλά ως ένα πνευματικό προϊόν είναι αιτία, συμβεβηκυία, φυσικά μη αναγκαία και ελεύθερη. Στις φαινομενολογικές του περιγραφές το θέλαιν ενέχει πάντα στοιχεία ενός υπερ-εγώ το οποίο ελέγχει το εγώ, και απωθεί στο ασυνείδητο ορισμένες επιθυμίες.

Γι' αυτό όχι απλά η νόηση, η μάθηση, και ο ορθός Λόγος (Ratio) αλλά η αγάπη (Caritas) του Άλλου,¹² που εκδηλώνεται ενεργά μέσω λόγων και έργων, οδηγεί στον μετασχηματισμό (Conversio) της ανήσυχης θέλησης σε ψυχική γαλήνη. Η χειραφέτηση της θέλησης αποτέλεσε έτσι ένα αναγκαίο βήμα για την αναγνώριση της σημασίας του πράττειν στον χώρο της ιστορίας του ατόμου και του πολιτισμού.

Ο αισιόδοξος ιδεαλισμός πρεσβεύει: «δεν μπορεί να υπάρξει ένα κακό Είναι». Η ελλειμματικότητα των όντων νοείται ως ένα «μερικό είναι».¹³ Το νεωτερικό κοσμοείδωλο είναι πολύ διαφορετικό (παρά τις διαφορές, πρόδρομός του υπήρξε εδώ ο Αυγουστίνος), και αρμόζει πιο πολύ στο προφητικό, μονοθεϊστικό μοντέλο. Το κακό είναι μία τεράστια, οντολογικά ανεξήγητη πραγματικότητα, αυτό αντιστοιχεί στη νεωτερική εμπειρία του κόσμου: το Είναι δεν ταυτίζεται με το καλώς Είναι, ενώ το κακό δεν είναι μία ουσία.

Γιατί πρέπει ο άνθρωπος να έχει μία ελεύθερη θέληση; Απάντηση του Αυγουστίνου: *δίχως ελεύθερη θέληση, δεν υπάρχει καμία υπευθυνότητα για το καλό*. Αλλιώς δεν θα ήταν ο κατάλληλος εταίρος του Θεού για να μπορέσει ν' απαντήσει στην πρωτοβουλία της θεϊκής αγάπης. Το κόστος της ελευθερίας έγκειται για τον άνθρωπο στο *ότι μπορεί να αμαρτήσει*.¹⁴ Όμως, ο Θεός δεν είναι ο δημιουργός του κακού, αλλά ο άνθρωπος.

Το κακό ως το πάσχειν και ο πόνος έχει αρχικά ένα διαφορούμενο νόημα. Αυτό φαίνεται στα ελληνικά: το πονηρόν, ο πόνος. Επίσης και στις λατινογενείς γλώσσες: Malum, le mal. Στην κλασική φιλοσοφική σκέψη υπάρχει μία τριάδα του κακού, που επικαλύπτει και τέμνει εκείνη του Max Weber και του Jacques Lacan (η οποία αναφέρεται στις υποκειμενικές ρίζες του κακού).¹⁵ Πρόκειται για το Ηθικό, το Φυσικό και το Μεταφυσικό κακό: εδώ όλα αναφέρονται οντολογικά στο αντικείμενο του κακού.

Το ηθικό κακό είναι πρακτικά επικεντρωμένο στο θέλον και πράττον υποκείμενο του κακού (ο διάβολος είναι η υποστασιοποίηση του συμβόλου του κακού), το φυσικό κακό αναφέρεται στις μορφές του υπαρξιακού φυσικού πάσχειν των ατόμων, ενώ το μεταφυσικό κακό αφορά τις συνέπειες των κατηγοριών της δομής του κόσμου επάνω στο πνεύμα ανθρώπων: τρέλα, ψύχωση, αντιφατικότητα και αλλοτρίωση (ατομικά και συλλογικά).

Η θεοδικία αναδύεται ως το ερώτημα του ανθρώπου: πώς εξηγείται η αντίφαση ανάμεσα στην πίστη σ' έναν παντοκράτορα/πανάγαθο, δίκαιο Θεό και στην πραγματική εμπειρία του πόνου και του ηθικά κακού μέσα στον κόσμο; Όταν η αντίφαση θεωρείται ανυπέρβλητη, τότε αυτό οδηγεί στις στάσεις του γνωστικισμού και της δυιστικής Γνώσης: του αντινομισμού, του μηδενισμού και του αθεϊσμού.¹⁶ Το πρόβλημα της θεοδικίας οξύνθηκε/ριζικοποιήθηκε στη νεωτερικότητα (1755, σεισμός Λισαβώνας). Παρά τις προόδους της επιστήμης, της τεχνολογίας, της οικονομίας, της ιατρικής, παραμένει πάντα μία «δυσφορία μέσα στον πολιτισμό».

3. Η ύπαρξη

Ο Kierkegaard υπογραμμίζει ότι «στην αθωότητα/άγνοια ο άνθρωπος δεν καθορίζεται ακόμα ως πνεύμα, αλλά ως ψυχή, η οποία υπάρχει σε άμεση ενότητα με το σώμα. Το Πνεύμα (ως θέληση) ονειρεύεται μέσα στον άνθρωπο» (το ασυνείδητο). Εδώ, «το άγχος είναι ένας προσδιορισμός του ονειρευόμενου πνεύματος και ανήκει ως τέτοιος στην ψυχολογία...». Η έννοια του άγχους είναι ... εντελώς διαφορετική από αυτήν του φόβου, ο οποίος αναφέρεται σε κάτι το συγκεκριμένο.

Το άγχος είναι η πραγματικότητα (εδώ για τον Lacan: le Réel) της ελευθερίας ως η δυνατότητα για τη δυνατότητα. Το άγχος, διαλεκτικά ιδωμένο, χαρακτηρίζεται από το ψυχολογικά διφορούμενο και αμφίρροπο. Είναι μία συμπαθητική αντιπάθεια και μία αντιπαθητική συμπάθεια (ενεργητικό/παθητικό, μέσα/έξω κτλ.).¹⁷ Ο άνθρωπος είναι μία σύνθεση του ψυχικού και του σωματικού, η οποία είναι αδιανόητη, αν τα δύο δεν ενωθούν μέσα σ' ένα τρίτο. Αυτό το τρίτο είναι το Πνεύμα (λόγος και θέληση). «Ο άνθρωπος αγχώνεται εμπρός στο πνεύμα, αυτή είναι η σχέση του με αυτό...»

Πώς ο άνθρωπος όφειλε να καταλάβει τη διαφορά του καλού από το κακό, αν η διαφορά εισήλθε πρώτα με την τροφή; Το πνεύμα του άπειρου Άλλου, ο Θεός παρεμβαίνει με έναν μόνο λόγο, με ένα σημαίνον: «όχι αυτό», δηλ. «το παν» δεν μπορεί να είναι το αντικείμενο της επιθυμίας, στη σχέση ανάμεσα στον Αδάμ, στην Εύα και τα φυσικά όντα. Εισάγει έτσι την πρωταρχική απαγόρευση, την έλλειψη μέσα στο φαντασιακό «Πλήρες» της απόλαυσης, η οποία ως απόρριψη της αιμομιξίας και της πατροκτονίας θεμελιώνει την επιθυμία του υποκειμένου.

«Η απαγόρευση αγχώνει τον Αδάμ, γιατί αφύπνισε μέσα του την δυνατότητα της ελευθερίας... ένα τίποτα, το μηδέν, την αγχωτική δυνατότητα να δύναται, να μπορεί... Δεν έχει όμως καμία ιδέα τι είναι αυτό που μπορεί...».

«Τη στιγμή που το πνεύμα «αυτοτίθεται», αυτοπροσδιορίζεται, θέτει τη σύνθεση... Μόνο τη στιγμή που εγκαθίσταται πραγματικά ως άνθρωπος... γίνεται άνθρωπος όντας συγχρόνως και ζών. Η αμαρτωλότητα δεν είναι αι-

σθησιακότητα, αλλά δίχως την αμαρτία καμία σεξουαλικότητα, και δίχως αυτήν καμία ιστορία. (εξουσία, απληστία, βία, απάτη). Ένα τέλειο πνεύμα δεν έχει ιστορία».¹⁸

«Το άγχος δεν είναι ένα προσδιορισμός από ανάγκη, αλλά ούτε από ελευθερία, είναι μία αλυσοδεμένη ελευθερία (σήμα του αδύνατου), όπου η ελευθερία δεν είναι ελεύθερη καθ' εαυτήν, αλλά αλυσοδεμένη καθ' εαυτήν, όμως όχι από ανάγκη (φυσικού, λογικού ή ιστορικού τύπου)». Η αμαρτωλότητα προήλθε από την δημιουργία, μόνον μέσω της αμαρτίας του Αδάμ (εκ των υστέρων άγχος σε ολόκληρη την δημιουργία): η αισθησιακότητα ξέπεσε σε αμαρτωλότητα (κάθε φορά εκ νέου), δεν είναι ως τέτοια αμαρτία.

Από την άλλη, για τον Kierkegaard, «το υποκειμενικό άγχος είναι ο ίλιγγος της ελευθερίας που προκύπτει όταν το άτομο στρέφει το βλέμμα του στην άβυσσο... 1. Ο ίλιγγος εμφανίζεται όταν το πνεύμα θέλει να θέσει τη σύνθεση και η ελευθερία κοιτά μέσα της τη δυνατότητά της. αρπάζει τότε την περατότητα για να στηριχθεί. Όμως, εδώ η ελευθερία βυθίζεται ανήμπορη στον ίλιγγο. (Η ψυχολογία δεν πηγαίνει πιο μακριά) 2. Ωστόσο, την ίδια στιγμή όλα έχουν αλλάξει, και στο βαθμό που η ελευθερία ξανασηκώνεται, βλέπει ότι είναι ένοχη (διφορούμενη ενοχή μέσα στο άγχος). Ανάμεσα στις δύο στιγμές υπάρχει ένα άλμα που δεν εξηγεί καμμία επιστήμη».

«Το καλό είναι η αληθής ελευθερία». Η ελευθερία δεν είναι ποτέ αφηρημένη (όπως τα ανθρώπινα δικαιώματα). Είναι πάντα μέσα στο ένα από τα μέρη της επιλογής: δεν υπάρχει μία «ελεύθερη επιλογή» (liberum arbitrium) ουμανιστικής, φιλελεύθερης έμπνευσης. «Το άγχος εμπρός στο καλό (στην ελευθερία) είναι το δαιμονικό. Η δουλεία της αμαρτίας είναι μία μη ελεύθερη σχέση με το κακό, αλλά το δαιμονικό είναι μία μη ελεύθερη σχέση με το καλό» (Διαστροφή-Ψύχωση). Το δαιμονικό εγγίζει απ' έξω (Καινή Διαθήκη): ιμμοραλισμός, αμοραλισμός.

«Το δαιμονικό είναι μία κατάσταση (μία δυνατότητα). Από αυτό μπορεί να ξεπηδά συνεχώς η καθεμία αμαρτωλή πράξη. Στην αθωότητα η ελευθερία δεν είχε τεθεί ως ελευθερία, η δυνατότητα της μέσα στο άτομο ήταν το άγχος. Στο δαιμονικό η σχέση είναι αντίστροφη: η ελευθερία έχει τεθεί ως μη ελευθερία, γιατί η ελευθερία έχει καθεί. Η δυνατότητα της ελευθερίας είναι εδώ πάλι το άγχος». «Το δαιμονικό είναι η μη ελευθερία που θέλει να είναι κλεισμένη στον εαυτό της». Εδώ πρόκειται για τα συμπτώματα της νεωτερικότητας από το 1800 (ρομαντισμός) και έπειτα, μέχρι την ύστερη νεωτερικότητα σήμερα, είτε πρόκειται για τον ολοκληρωτισμό, είτε για την φιλελεύθερη δημοκρατία.¹⁹

1. Το δαιμονικό είναι το κλειστό (αμίλητο), το άθελα αποκαλυπτόμενο: το ανοίκειο, η υποχονδρία, η κατάθλιψη, η βαριά μελαγχολία, η ακήδεια· η άρνηση ανοίγματος στον λόγο του Άλλου.

2. Το δαιμονικό είναι το ξαφνικό, το απρόβλεπτο μέσα στον χρόνο: η ξαφνική ρήξη, η φαινομενική συνέχεια, ο ίλιγγος, η αυθαιρεσία της απόφασης, η κενότητα (κωμικό/μιμικό), το ανοίκειο. Η παράλογη, άνευ νομιμοποιημένου λόγου αντίδραση.

3. Το δαιμονικό είναι το ανιαρό, το κενό περιεχομένου: η πεζότητα, η ευτέλεια και η ισοπέδωση αξιών και νοήματος, η «δια-σκέδαση». Η επανάληψη του ιδίου κακού, η απόρριψη του καλού.²⁰

«Το άγχος είναι η δυνατότητα της ελευθερίας, μόνο αυτό το άγχος μορφώνει απόλυτα μέσω της πίστης, στο βαθμό που αναλώνει όλες τις περατότητες», που αποτρέπουν το άτομο να λάβει τη θεμελιακή απόφαση για το άλμα στην πίστη.

Ο Kierkegaard υπογραμμίζει ότι ο Hegel εισήγαγε το άλμα στη λογική, όπου η νέα ποιότητα οφείλει (εξελεγκτικά) να αναδυθεί «μέσα από έναν ποσοτικό καθορισμό», όπου το «ξαφνικό» (μέσα από την αμφιρροπία του, που σημαίνει είτε τη δουλεία του δαιμονικού, είτε την απελευθέρωση μέσω της αποδοχής της χάρης του άπειρου Άλλου), συγχρόνως καταπιέζεται και απωθείται (ιδεαλισμός).

Ο Kierkegaard θεωρεί ότι ο Hegel γυρεύει στη λογική δυνατότητα (quid) την ύπαρξη, και στη λογική (quod) την πραγματικότητα, ως τη «διαδικασία», την «κίνηση» της αντικειμενικής έννοιας. Αλλά η «κίνηση» είτε είναι αντικειμενική και μη εννοιακή είτε είναι (υποκειμενική) εννοιακή και μη αντικειμενική. (Κίνηση ίσον θέληση – η αντικειμενική έννοια είναι ακίνητη).²¹

Ο Kierkegaard, από την άλλη, επιρρίπτει στον Hegel την ανάμειξη της θεολογίας με την ηθική (μέσω της λογικοποίησης και των δύο): η φαινομενική συμφιλίωση των δύο επιτελείται ως μία θεωρησιακή γνώση (λογική). Συγχέει δηλαδή την διαλεκτική διαμεσολάβηση με την υπαρξιακή συμφιλίωση, και αγνοεί τη διαφορά ηθικής και λογικής. Η πραγματική συμφιλίωση, μπορεί να προέλθει μόνο από τον Θεό, αλλιώς παραμένει μία φαντασιακή συμφιλίωση.

Η πρώτη ηθική I (στωϊκή, καντιανή) της ανθρώπινης αυτονομίας είναι καταδικασμένη ν' αποτύχει. Αντίθετα, η δεύτερη ηθική II της αυτονομίας ως αλλονομίας, την οποία ο Hegel συγχέει με τη λογική, βασίζεται επάνω στη θεολογία. Η πρώτη ηθική (I) δεν παύει, όμως, να ισχύει και να είναι σημαντική, όταν πρόκειται για το Δίκαιο και την Πολιτεία. Αυτή ήταν και η βασική πρόθεση του Kant, ο οποίος βλέπει την αναγκαιότητα δύο βαθμίδων της ηθικής.

Ωστόσο, το «εγώ» στο οποίο αναφέρονται ο Schelling και ο Kierkegaard δεν είναι πλέον το αυτοκυριαρχούμενο υποκείμενο της κλασικής «ελεύθερης θέλησης» των φιλοσόφων (1500-1800), αλλά είναι παραδομένο στην ταλάντευση και στην ανημπόρια της αμφιρροπίας των ορμών και των συναισθημάτων. Στη νεωτερικότητα και ιδιαίτερα στην ύστερη νεωτερικότητα, υπάρχει η τάση για ασαφείς

ταυτότητες και για διάχυση των επιθυμιών. Η *ηθική Ι* (των φιλοσόφων: Kant) δεν αρκεί πλέον· η ανθρώπινη *ύπαρξη* έχει ανάγκη την *ηθική ΙΙ* της χριστιανικής *πίστης και αγάπης*.

Εμπρός στην πεισματική απόρριψη της θεϊκής χάρης, απομένει στο υποκείμενο η ριζική απελπισία. Πρόκειται για την «*αρρώστεια προς θάνατον*», τις ατελείωτες διαλεκτικές ταλαντεύσεις της (υστερο-)νεωτερικής θέλησης με στόχο την «*αυτοπραγμάτωση*». Το *ηθικά κακό έχει εξαφανιστεί από το προσκήνιο, δίχως να πάψει να υπάρχει πάντα*: λείπει ο ηθικός Νόμος και η αυτοδέσμευση της ελευθερίας για το καλό. Κυριαρχεί το *μεταφυσικό/υπαρξιακό κακό, η έλλειψη νοήματος*, στο ατομικό και στο συλλογικό επίπεδο.²²

4. Η επιθυμία

Ο S. Freud αναφέρει ότι το φαινόμενο του πρωταρχικού *άγχους* των πρωτόγονων απέναντι στους νεκρούς, απορρέει από το ότι τα υποκείμενα κατέχονται αρχικά από *αμφίρροπα* συναισθήματα απέναντί τους, αλλά υπό την πίεση του πένθους και των «*καλών*» συναισθημάτων, *απωθούν* τα *κακά, εχθρικά* συναισθήματα τους, και τα *προβάλλουν* στους νεκρούς, θεωρώντας ότι οι τελευταίοι είναι ακριβώς εκείνοι που εχθρεύονται τα υποκείμενα. Θεωρούν δηλ. ότι οι νεκροί τα φθονούν και θέλουν να τα εκδικηθούν.²³ Ο ανιμισμός, η μαγεία, η σχέση με τον θάνατο (την έλλειψη), η επανάληψη, ο ευνουχισμός (ως βία) συνοδεύονται από το συναίσθημα του *ανοίκειου*, εφόσον συνεπάγονται τη δράση ιδιαίτερων κρυμμένων *δαιμονικών* και βλαβερών *δυνάμεων*.

Η εκπλήρωση μιας κακής επιθυμίας, όπως στο «*κακό μάτι*», σημαίνει την *προβολή* του φθόνου του ίδιου του νευρωτικού υποκειμένου επάνω στον άλλο (ο οποίος βέβαια μπορεί να είναι επίσης νευρωτικός). Το *άγχος* εδώ συνοδεύει την *επαναφορά* του απωθημένου. Η *ανοίκεια* αρχαϊκή δύναμη του *βλέμματος*, όπως και της *φωνής* (δύο μικρά αντικείμενα a στον Lacan), λειτουργεί πάντα στην ύπνωση, ως η επαναφορά του απωθημένου «*οικείου*».

Το ανοίκειο εμφανίζεται όταν το *όριο* ανάμεσα στη φαντασία και στην πραγματικότητα εξαφανίζεται ή γίνεται ασαφές: όταν ένα *σύμβολο* (η διαμεσολάβηση της γλώσσας), ή ένα αντικείμενο, ή ένα κατασκευάσμα γίνει κάτι το πραγματικό, και αυτονομηθεί ως ένα οιωνεί υποκείμενο, ή το αντίθετο. Αλλά η θεμελιακή διάσταση του ανοίκειου έχει να κάνει με τις *Απαρχές* της ύπαρξης, της ζωής και του κόσμου. Είναι δε *αδύνατο* για το υποκείμενο να έχει ποτέ πρόσβαση σ' αυτές (το *Πραγματικό είναι το αδύνατο*), αλλά δεν παύουν, όταν εμφανιστούν απροσδόκητα ίχνη τους, ως *τραυματικά οριακά βιώματα*, να υπενθυμίζουν στο υποκείμενο κάτι το πάρα-πολύ-οικείο απωθημένο. Ο Freud καταλήγει στον ορισμό που δίνει ο F.W.J. Schelling: «*Ανοίκειο είναι αυτό που όφειλε να παραμείνει κρυμμένο αλλά αποκαλύφθηκε*».²⁴

Αλλά η *προβολή* των *κακών* επιθυμιών υποστασιοποιείται στους *δαίμονες*, οι οποίοι είναι αποτέλεσμα και αιτία του φόβου που προκαλούν, και ενσαρκώνονται στα φετίχ. Η *ασυνείδητη εχθρότητα αποτελεί κανονικά την κύρια κινητήρια δύναμη* της ανάδυσης των *δαιμόνων* και των *ταμπού* απέναντι τους. Εξάλλου, με τον θάνατο του άλλου γίνεται εμφανής η μέχρι τότε λανθάνουσα σύγκρουση των συναισθημάτων, και αναδύεται ο διχασμός τους. Η τάση για το *κακό* ενυπάρχει στο *ασυνείδητο*: μέσα στην *ψυχολογία της μάζας*, τα άτομα *παλινδρομούν* ψυχικά σε *ανοίκειες* καταστάσεις, στις οποίες *επανέρχεται* στην επιφάνεια η πρωτόγονη εχθρότητα και η βιαιότητα ενάντια στον *άλλο*.²⁵

Ο Freud υπογραμμίζει την «*πρόοδο στην πνευματικότητα*» που αποτελούν τόσο η απόρριψη της μαγείας (της διαχείρισης των «*συμπτωμάτων*» ως συσχετισμού φυσικών «*δυνάμεων*»/«*πνευμάτων*») όσο και της λατρείας των ειδώλων/φετίχ στον μονοθεϊσμό (το ίδιο κάνει και ο Weber). Το *προφητικό άνοιγμα στην εσχατολογική ιστορικότητα* υπερβαίνει έτσι το κλειστό κοσμοείδωλο του κυκλικού χρόνου, όπως αυτό κυριαρχεί ακόμα στην πολυθεϊστική ελληνική και ινδική θρησκεία (όπου η υπέρβαση της μαγείας παρέμεινε ατελής).²⁶

Πρώτα ο Ιουδαϊσμός και μετά ο Χριστιανισμός, απελευθέρωσαν τα υποκείμενα από τον φόβο των κακών δαιμόνων, αλλά αυτοί βρήκαν, μεταμορφωμένοι, μία θέση μέσα στον παραδοσιακό μονοθεϊσμό. Η *επαναληπτική απώθηση* και η *επαναφορά* του απωθημένου με ποικίλους τρόπους αποτελούν τον *ρυθμό του ασυνείδητου και του πολιτισμού*. Παραμένει πάντα, ωστόσο, μία αμφισημία των συναισθημάτων, η οποία μπορεί να οδηγήσει και οδήγησε στον διχασμό και στην *πόλωση* ανάμεσα σ' έναν καλό και σ' έναν κακό θεό και στους πιστούς τους (Μανιχαϊσμός, Γνώση).²⁷

Ο Freud γράφει ότι, όταν η κοινότητα αναιρεί την καταγγελία και την καταδίκη του *κακού*, σταματά και η καταπίεση του κακού, και εκδηλώνονται όλες οι άγριες, ωμές ορέξεις. Στον *πόλεμο* έρχεται έτσι στην επιφάνεια το κακό, παρ' όλη την πολιτισμική αγωγή.²⁸ Αλλά δεν μπορεί να υπάρξει ένα «*ξερίζωμα*» του κακού, παρ' όλον ότι οι πρωτόγονες ορμές έχουν πίσω τους μία μακρά εξέλιξη, εφόσον αναστέλλονται, και παρακάμπτουν σε άλλους χώρους και αντικείμενα, στρεφόμενες μερικώς ενάντια στο ίδιο το πρόσωπο του υποκειμένου.

Η αλλαγή που επιφέρει ο πόλεμος είναι μία πολιτισμική παλινδρόμηση. Η παγκόσμια ιστορία είναι μία αλυσίδα εξολόθρευσης λαών (βλ. Walter Benjamin). Ο Freud μιλά για το σκοτεινό συναίσθημα ενοχής που ελλοχεύει μέσα στην ανθρωπότητα, και παραπέμπει σε μία *καθολική, πρωταρχική ενοχή*. Προτάσσει, εδώ, με την υπόθεση του *φόνου του πρωταρχικού πατέρα*, μία εκκοσμικευμένη εκδοχή της έννοιας της *πρωταρχικής αμαρτίας* στον Χρι-

στιανισμό. Θεωρεί δε ότι η *θυσία του Χριστού* έχει στόχο τη *λύτρωση* από αυτή την καθολική αμαρτία (η οποία ανα-νεώνεται από την αμαρτία κάθε νέου ανθρώπου που γεν-νιέται).

Μέσω της *μείξης* των ορμών του έρωτα και της επιθε-τικότητας (της αυτο-καταστροφής), η δεύτερη μεταβάλλε-ται μερικώς σε κοινωνικότητα. Ο πολιτισμός κατακτήθηκε μέσω της *παραίτησης* από την άμεση και ολική ικανοποί-ηση των ορμών, και αυτό οδηγεί στη «δυσφορία μέσα στον πολιτισμό».²⁹

Στην «Δυσφορία μέσα στον πολιτισμό», ο Freud μιλά για την εγγενή κλίση του ανθρώπου για το *κακό*, την επι-θετικότητα και τη θηριωδία: σε κάθε καταστροφή που προ-καλούν άνθρωποι σε ανθρώπους υπάρχει μία ύψιστη ναρ-κισσιστική απόλαυση. (Δεν αποδέχεται τη φιλελεύθερη και ουμανιστική «ελεύθερη επιλογή»). Εδώ, παραθέτει ως πα-ραδείγματα: τη μισαλλοδοξία και τον αντιιουδαϊσμό των φονταμενταλιστών χριστιανών, τον αντισημιτισμό και τον ρατσισμό του εθνικοσοσιαλισμού, τον ταξικό ισοπεδωτικό ρατσισμό του κομμουνισμού.

Η συνοχή της ομάδας στην πιο απλή και πρωτο-γενή δομή της γίνεται δυνατή μέσω δύο παράλληλων μη-χανισμών: μέσω των συναισθηματικών δεσμών *ταυτισια-κής, αμφίρροπης «αγάπης»* ανάμεσα στα μέλη και στον οδηγό, και μέσω της φαντασιακής ταύτισης ανάμεσά τους *από τη μία*, και μέσω των συναισθημάτων *μίσους* απέναντι σε όλους τούς εκτός της ομάδας, καθώς και της αρνητικής ταύτισης μαζί τους, από την άλλη.³⁰

Η συλλογική εξόντωση του Έλλου οδηγεί στην εκτό-νωση των αρνητικών συναισθημάτων και ορμών *εκτός* της ομάδας και της ενδυνάμωσης της συνοχής της. Το ίδιο ισχύει και για τη σχέση με όλα τα «εσωτερικά ξένα» στοι-χεία της ομάδας. Εδώ, ο Άλλος θεωρείται ένα όργανο του διαβόλου, ένα μέλος της κακής θρησκείας, ράτσας, τάξης, ομάδας, κτλ. Όταν δε οι έννοιες καλό/κακό προβληθούν επάνω στην πολιτική, τότε έχουμε την περίπτωση της φο-νταμενταλιστικής δαιμονοποίησης/θεοποίησης του Έλλου, με ολέθριες συνέπειες (και αντίστροφα). Αυτό μπορεί να συμβαίνει ανεξάρτητα από το εάν υπάρχει ένας πραγματι-κός εχθρός ή όχι.

Η συλλογική, πολιτισμική άρνηση του Έλλου, όπως και η ατομική, ψυχική άρνηση, *δεν ανάγονται* η μία στην άλλη, αλλά συνυπάρχουν και διαπλέκονται ανάμεσά τους, και μπορούν να εκδηλωθούν με ακραίο τρόπο ως πολεμική ή τρομοκρατική πολιτική βία, ως θυσιαστική θρησκευτική ή ιδεολογική βία, ή ως και τα δύο. Η θρησκεία, ωστόσο, *δεν είναι* ιδεολογία, αλλά στην πράξη λειτουργεί συχνά ως ιδε-ολογία· όμως, μπορεί να στραφεί και ενάντια στην ιδεολο-γία.

Μόνον μέσω της ανθρώπινης ικανότητας του λόγου και της γλώσσας, του *Συμβολικού*, υπάρχει η *σχέση με τον Άλλο*, η οποία *δεν είναι φυσικής, αλλά συμβολικής τάξεως*.

Το πρωταρχικό κακό είναι η αιμομιξία και ο φόνος, και η *άρνηση της έλλειψης μέσα στην πραγματικότητα: η πρω-ταρχική απαγόρευση του Άλλου μέσω του λόγου είναι αυτή που εισάγει την έλλειψη στο ομιλούν υποκείμενο, το οποίο έτσι καθίσταται ικανό να επιθυμεί*.³¹

Ο Freud ξεχωρίζει στην αντιμετώπιση του κακού δύο βαθμίδες: Α. Το άγχος εμπρός στην απώλεια της *αγάπης* (παρουσίας) του Έλλου (αρχικά των γονέων) οδηγεί το άτομο στο να υποταχθεί στην ξένη επίδραση (η οποία έτσι ενέχει αρχικά στοιχεία κυριαρχίας και αμφιρροπίας), και να παραιτηθεί από την κακή πράξη. *Το κακό είναι αρχικά αυτό για το οποίο το υποκείμενο απειλείται με την απώλεια της αγάπης*. Στη βαθμίδα αυτή πρόκειται μόνο για ένα εξω-τερικό, κοινωνικό άγχος.

Β. Υπάρχει όμως η δεύτερη βαθμίδα, όταν η αυθεντία του Έλλου έχει *εσωτερικευθεί* και έχει γίνει ένα *υπερ-εγώ*. Εδώ, εκλείπει το άγχος εμπρός στην ανακάλυψη της κακής πρόθεσης/πράξης από την εξωτερική αυθεντία. (Υπάρχει αρχικά ένα συλλογικό υπερ-εγώ, ως ενδιάμεσος σταθμός. Όλες αυτές οι βαθμίδες μπορούν να συνυπάρ-χουν). Αλλά το υποκείμενο δεν μπορεί να κρύψει ούτε τις σκέψεις του εμπρός στο άγρυπνο και αυστηρό υπερ-εγώ. Έτσι το υπερ-εγώ μπορεί να αυτονομηθεί και να βασανί-ζει το εγώ με παραγωγή *άγχους, ενοχής και αυτοτιμωρίας*. Έχει κληρονομήσει δε τον κριτικό, ελεγκτικό και τιμωρη-τικό χαρακτήρα της αρχικής εξωτερικής αυθεντίας: είναι η *εσωτερίκευση* του Νόμου (όχι ο Νόμος ο ίδιος).³²

Οι έννοιες του *ηθικού Νόμου* και της *ηθικής Συνείδη-σης* δεν ταυτίζονται ωστόσο με το υπερ-εγώ, το οποίο τις συνοδεύει και μπορεί να έλθει σε *αντίθεση* μαζί τους. Ο Θεός δεν είναι το υπερ-εγώ: η πρωταρχική απαγόρευση θεμελιώνει στο *ασυνείδητο* τον Νόμο, ο οποίος υπάρχει πριν από την εσωτερίκευση του υπερ-εγώ. Όμως υπάρ-χουν βαθμίδες του Νόμου: ο γραπτός *Νόμος της Πολι-τείας* δεν ταυτίζεται με τον γραπτό και άγραφο *Νόμο της Ηθικής* του υποκειμένου, ο οποίος τον υπερβαίνει. Αλλά και οι δύο Νόμοι *οφείλουν να συνυπάρχουν*.

Σε αντίθεση με τους παγανιστικούς λαούς, ο εβραϊκός λαός στις αρχές της ιστορίας του, διακρίθηκε από την «*πρόοδο στην πνευματικότητα*». Αυτή έγκειται στο ότι ο Ένας Θεός είναι ένα καθαρό, αόρατο πνεύμα, και απαιτεί μία ηθική και όχι υλική θυσία, μέσω της τήρησης του ηθι-κού Νόμου και της Δικαιοσύνης.

Όσο πιο πολλοί άνθρωποι έρχονται σε επαφή ανά-μεσά τους, τόσο πιο πολύ οφείλουν ν' απωθούν τα προϋ-πάρχοντα συναισθήματα φθόνου και έχθρας ανάμεσά τους, εφόσον αναγκάζονται να ενοποιηθούν σε μία νέα μάζα. Η *απώθηση των αρνητικών αισθημάτων* εκφράζεται μέσω του συμπτώματος της *συσσωρευμένης δυσφορίας* (άγχους) και *ενοχής*. (Αυτό παραπέμπει στις συνέπειες της πρωταρχικής αμαρτίας μέσα στην ιστορία).³³

Ο Freud διαπιστώνει την αμφιρροπία και την εκθρόνιση των υποκειμένων γενικά ενάντια στον πολιτισμό. Από τη μία τα άτομα μπορούν να εξεγερθούν ενάντια σε μία άδικη, υπερβολική και παράλογη ορμική παραίτηση (η μία όψη του *κακού*), και τότε δικαίως αγωνίζονται για να αλλάξουν και να βελτιώσουν τους θεσμούς.³⁴ Εδώ, είναι νομιμοποιημένη η εξέγερση με το μέσον της περιορισμένης βίας (συγκεκριμένη άρνηση).

Όμως, από την άλλη, υπάρχουν εκείνοι οι οποίοι δεν θέλουν για εγωιστικούς και ναρκισσιστικούς λόγους ν' αποδεχθούν από κοινού ορισμένους ορμικούς περιορισμούς: ονειρεύονται *ασυδοσία, αναρχία, αυθαιρεσία και την «άγρια ελευθερία»* της φυσικής κατάστασης (μία εφηβική φαντασίωση και αυταπάτη: ολική αφηρημένη άρνηση). Έτσι, η ατομική (ανταγωνιστική) ελευθερία δεν αποτελεί ένα καθολικό πολιτισμικό αγαθό, είναι ένα προϊόν της νεωτερικότητας. Ωστόσο, η διαδικασία του πολιτισμού επιβάλλει καθολικά μία ορμική παραίτηση.³⁵

5. Η αγάπη

Ο προβληματισμός της σχέσης ανάμεσα στην ψυχανάλυση από τη μια και στην πίστη και στη θεολογία από την άλλη απαιτεί μία φιλοσοφική «γέφυρα». Αυτή βρίσκεται στην *υπαρξιακή* φιλοσοφία του Kierkegaard, η οποία αποτελεί τον «τρίτο Λόγο» ανάμεσα στον ψυχαναλυτικό Λόγο και στον Λόγο της πίστης και της θεολογίας. Στην ψυχανάλυση, μετά το 1962, ο Lacan έδωσε μεγάλη σημασία στον S. Kierkegaard σε ότι αφορά τη θεμελιακή σημασία του *άγχους* για την ορθή κατανόηση της ύπαρξης του υποκειμένου. Από την άλλη, η *υπαρξιακή* κατανόηση του ανθρώπου, στις αρχές του 20ού αιώνα, έγινε η απαρχή της ριζικής ανανέωσης της προτεσταντικής θεολογίας, και το ίδιο ισχύει επίσης από τη II Βατικανή Σύνοδο και έπειτα, για τη μεταρρύθμιση της Καθολικής Εκκλησίας.

Η ψυχανάλυση αρχικά καταδεικνύει τις παθολογικές μορφές των θρησκειών όπως και του πολιτισμού (το ίδιο έκαναν εξάλλου και οι μεγάλοι θρησκευτικοί μεταρρυθμιστές): αυτό παραμένει πάντα επίκαιρο. Όμως το Ασυνείδητο δεν μπορεί αναγωγιστικά να αναχθεί σε μια ψυχολογική διαφωτιστική γνώση, εφόσον η ψυχανάλυση παρεμβαίνει «ανάμεσα στην γνώση και στην αλήθεια» (Lacan), κάτι που την πλησιάζει στην αρνητική θεολογία.

Τίθεται το ερώτημα: *τι είδους επιπτώσεις παράγει η ψυχανάλυση στον πιστό;* Η απάντηση είναι: *υπονομεύει τη μέχρι τούδε βεβαιότητα του υποκειμένου.* (Αυτό δεν σημαίνει ότι προωθεί έναν αιρετικό, ή μηδενιστικό, αθεϊστικό Λόγο). Η ζωντανή πίστη είναι όμως η επανειλημμένη εμπειρία αμφιβολιών, της υπέρβασής τους, καθώς και της αμφισβήτησης ορισμένων μέχρι παραδοχών, οι οποίες τείνουν στην προσκόλληση στις αυταπάτες και στις εύκολες λύσεις μίας «λαϊκής» ευπιστίας.³⁶

Το υποκείμενο *εγκαλείται να διακρίνει* αν ο Θεός στον οποίον πιστεύει είναι ένα τυραννικό υπερ-εγώ ή ένα καθαρό Όνομα/Πνεύμα Αγάπης και Δικαιοσύνης. Εδώ πρόκειται για την πίστη ολικά: για το άνοιγμα εμπρός στο χάσμα ανάμεσα στο πεπερασμένο δημιούργημα και τον άπειρο Δημιουργό, και την γεφύρωση του από τον Θεό.³⁷

Η *πρωτ. απώθηση* η οποία συγκροτεί το ασυνείδητο, είναι το αποτέλεσμα της επιβολής του σημαίνοντος (της γλώσσας) επάνω στο υποκείμενο, το οποίο συγχρόνως συγκροτεί. Αυτή η *πρωταρχική τομή* που είναι και *απαρχή*, διχάζει το υποκείμενο. Μέσω της ψυχανάλυσης, το ομιλούν υποκείμενο ανακαλύπτει την συμβολική *έλλειψη*, και υφίσταται τη δοκιμασία του «πραγματικού» μέσα στο *άγχος*. Ο Άλλος καλεί εδώ στο άνοιγμα σ' αυτή την τομή, ως κάτι που οδηγεί στην αναγνώριση του *Ονόματος του πατέρα* και στην *πρωταρχική εμπιστοσύνη* σ' αυτόν. Αυτό ακριβώς θεμελιώνει τον *ηθικό Νόμο*.³⁸

Το υποκείμενο ωστόσο εδώ, παρ' όλες τις αμφιρροπίες του, δεν απορρίπτει κάθε υπαρκτό νόμο, αλλά δίνει νέο νόημα και ανανεώνει το «πνεύμα των νόμων», ενάντια στην έκπτωση τους εξ αιτίας της ισχύος των υπαρκτών σχέσεων κυριαρχίας. Γι αυτό η ηθική πράξη, και στην ψυχανάλυση και στον Χριστιανισμό, δίνει στο κάθε υποκείμενο μία θέση για την *ηθική* και το *δίκαιο* μέσα στον χώρο που ζει και δρα καθημερινά. Το κάθε άτομο προσανατολίζεται σ' ένα πλήθος άλλων ατόμων και ομάδων, που είναι τα *ονόματα του Άλλου*.

Αλλά η *ηθική* πράξη ως μία *υπεύθυνη, λογοδοτούσα* δράση (και όχι απλά ως μία φανατική πεποίθηση ή ως μία ανεύθυνη πράξη), απαιτεί μέσα στη συνέπεια της την *ανάληψη τόλμης, ρίσκων* και την αντιμετώπιση των *διλημμάτων* από το υποκείμενο. Σε μια διεφθαρμένη και καταπιεστική κοινωνία, η εκφορά και η πραγμάτωση της αλήθειας μπορεί να σημαίνει και τον κίνδυνο δυσφήμισης ή και θανάτου. (Αυτό δεν σημαίνει φυσικά καθόλου τη θανατολαγνεία της απελπισίας ορισμένων αισθητικών, θρησκευτικών και πολιτικών μηδενιστών τρομοκρατών).³⁹

Η χριστιανική ηθική είναι προσανατολισμένη στο αίτημα της *αγάπης* του Θεού και του Πλησίον, στην *πίστη* στον σταυρωθέντα και αναστάντα Χριστό, και έχει ως κίνητρο την εσχατολογική *ελπίδα* για την Έλευση του Βασιλείου της θεϊκής Δικαιοσύνης. Η ηθική αυτή που βασίζεται επάνω στην *ελευθερία του χριστιανού*, τείνει να είναι πιο πολύ παραινετική παρά απαγορευτική. Αλλά ο ψυχαναλύόμενος που απελευθερώθηκε από τους ψυχαναγκασμούς, δεν συγχέει τον Νόμο με την αγάπη (η οποία δεν είναι απλά ένα «Ιδεώδες») και τίθεται στην υπηρεσία του Άλλου, επειδή τον επιθυμεί και τον αγαπά.

Το αίτημα της Δικαιοσύνης και του ηθικού Νόμου είναι κεντρικό στον ιουδαϊσμό, ενώ ο Χριστιανισμός το «συμπληρώνει» και το «υπερβαίνει» διατηρώντας το με την εντολή της Αγάπης και την Ελευθερία του ατόμου, και το

«αποδομεί». Το ευαγγελικό ιδεώδες της Αγάπης δεν είναι ο Νόμος, *δεν τον καταργεί, αλλά τον εκπληρεί*. Η Αγάπη, ωστόσο, υπερβαίνει τη φαλλική επιθυμία. Η διαλεκτική Αγάπης και Δικαιοσύνης δεν είναι απλή, όμως η πραγματοποίησή της δεν είναι αδύνατη. (Κάτι το παρόμοιο ισχύει και για την πολιτική διαλεκτική ανάμεσα στην Ελευθερία και τη Δικαιοσύνη).

Στην αγάπη, το υποκείμενο προσανατολίζεται ωστόσο σε ορισμένες *πρακτικές* και όχι σε ένα «ευγενές Ιδεώδες», το οποίο μπορεί να παρασύρει σε ισχυρά συναισθήματα ενοχής και μαζοχισμού, γιατί οι απαιτήσεις του Ιδεώδους της αγάπης είναι απεριόριστες.

Η δυνατότητα μιας χριστιανικής ηθικής (που δεν είναι το πολιτισμικό υπερ-εγώ ή ο Χριστιανισμός ως «κουλτούρα») δεν αποκλείεται από την ψυχανάλυση. Αυτό ισχύει στο βαθμό που η ψυχαναλυτική «πιστότητα στην έλλειψη» μπορεί να είναι συγχρόνως και η *πιστότητα στον «Άλλο που αναγνωρίζει την έλλειψη» (στον Θεό και τον Πλησίον)*. Ο Λακάν διατυπώνει αυτή τη διαφορά ως εξής: στην ψυχανάλυση το υποκείμενο οφείλει ν' αποφεύγει μία «αμαρτία»: *«να παραιτηθεί από την (αληθή) επιθυμία του»*. Αλλά στον Χριστιανισμό, η αποφυγή αυτή οδηγεί παραπέρα στην αγάπη του άπειρου και του πεπερασμένου Άλλου: *στο «να δωρίζει στον Άλλο αυτό που δεν (κατ)έχει: τον εαυτό του»*.⁴⁰

6. Η πράξη⁴¹

Η κρίση είναι ενδημική στη νεωτερικότητα, από τον 19ο αιώνα: είναι η διαρκής κατάσταση, το πεπρωμένο της νεωτερικότητας. Η κρίση αφορούσε και αφορά πάντα τόσο την υποκειμενική κατάσταση των *ατόμων* (απελπισία), όσο και τη συλλογική κατάσταση των κοινωνικών ομάδων και στρωμάτων (αλλοτρίωση).

Στο κείμενό της «Για το κακό» (παραδόσεις του 1965 στις ΗΠΑ), η Hannah Arendt επικεντρώνει την προσοχή της στα θέματα ηθικών αξιών, για τις οποίες οι άνθρωποι, στις αρχές του 20ού αιώνα, πίστευαν ότι παρέμεναν αμετάβλητες και ζωτικής σημασίας.⁴² Αυτοί οι κανόνες και αυτές οι νόρμες ίσχυαν αυτονόητα για κάθε κανονικό άνθρωπο, ως μέρος ενός θεϊκού ή φυσικού Νόμου, μέχρις ότου, με τον Α΄ Παγκόσμιο Πόλεμο, κατέρρευσαν μέσα σε μια νύχτα δίχως προειδοποίηση. Ξαφνικά, φάνηκε να συμβαίνει κάτι το ανησυχητικά παράξενο, το *ανοίκειο*.

Η Arendt τονίζει ότι αυτό που συνέβη, η γενοκτονία των Εβραίων και των Τσιγγάνων, η υποδούλωση και η εξόντωση των Ρώσων και των Πολωνών κτλ., ήταν *κάτι που δεν έπρεπε να είχε ποτέ συμβεί* (το *ανοίκειο*). Διαπιστώνει δε ότι δεν επρόκειτο απλά για εγκλήματα πολέμου από «συνηθισμένους» δολοφόνους (μετά τον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο εισήχθη η έννοια του «*εγκλήματος κατά της ανθρωπότητας*», το οποίο υπερβαίνει κάθε άλλο έγκλημα πο-

λέμου. Αυτό συνέβη στην Καμπότζη, στη Ρουάντα και στη Βοσνία (Σρεμπρένιτσα).⁴³

Ήδη από το 1965, η Arendt εντόπισε ότι μέσα σε μια μαζικοποιημένη, νεωτερική κοινωνία, στην οποία κυριαρχεί ιδεολογικά και πρακτικά ο *εθισμός* στην αυτόματη μετάθεση ευθυνών από τα άτομα στην «κοινωνία» ή στο «κόμμα» ή στο «ασυνείδητο» ή στη «φύση», κανείς πλέον δεν θεωρεί ότι οι ηθικοί κανόνες είναι αυτονόητοι (όλα έχουν γίνει σχετικά). Ακριβώς αυτή η κατάσταση αναβίωσε από τη δεκαετία του 1980 και κυριαρχεί στις αρχές του 21ου αιώνα ως αποτέλεσμα της κυριαρχίας του νεοφιλελευθερισμού, όπως και του σχετικιστικού αμοραλισμού της λεγόμενης «μετανεωτερικότητας».⁴⁴

Η *ενθύμηση*, η *μνήμη*, διατηρεί για την Arendt τα ίχνη των εμπειριών του *παρελθόντος*. Αν αρνούμαι να θυμηθώ κάτι και το απωθώ, τότε είμαι ικανός να πράξω το κάθε τι: γι' αυτό η αποκάλυψη της *αλήθειας* στην πολιτική παίζει έναν ανατρεπτικό και απελευθερωτικό ρόλο.⁴⁵

Οι εγκληματικές φυσιογνωμίες (με «αίγλη», όπως στη ρομαντική λογοτεχνία), που υπήρξαν απελπισμένες, δεν αποτελούν την ύψιστη μορφή του *κακού*. Αυτήν ενσαρκώνει εκείνος που δεν συνδιαλέγεται με τον εαυτό του και δεν θυμάται: το μέγιστο *κακό* στην Arendt δεν είναι ριζικό (radical), αλλά αντίθετα *δεν έχει ρίζες, όρια*. Πρόκειται για άτομα που είναι *εγκαταλειμμένα* από τον εαυτό τους, ανίκανα να έχουν έναν εσωτερικό διάλογο και μία ηθική συνείδηση ή τύψεις.⁴⁶

Το *μέγιστο κακό* ορίζεται από την Arendt ως αυτό που έγινε από «μη πρόσωπα» (*«πεζότητα του κακού»*), που εθελούσια παραιτήθηκαν από την ιδιότητα του προσώπου (που ορίζεται συμβολικά από την αμοιβαία αναγνώριση με τον Άλλο μέσω του λόγου). Δηλ. από αυτούς που αρνούνταν να θυμηθούν τι έπραξαν και να επικοινωνήσουν με άλλους ανθρώπους, καθώς και με τον εαυτό τους. (Ωστόσο η έρευνα γύρω από το πρόσωπο του Eichmann έδειξε ότι αυτός δεν ήταν απλά μία μαριονέττα μέσα στον μηχανισμό εξόντωσης, αλλά θεωρούσε τον εαυτό του «ιδεαλιστή», δηλ. πίστευε συνειδητά σε ό,τι έκανε και έβρισκε ικανοποίηση σ' αυτό. Όμως έτσι, υπέκυπτε σ' έναν «εσωτερικό» Άλλο, σ' ένα σαδιστικό υπερ-εγώ).⁴⁷

Η Arendt τελικά τονίζει ότι ο πιο μεγάλος κίνδυνος στην ύστερη νεωτερικότητα προέρχεται από την *αδιαφορία* απέναντι στον Άλλο. Εκφράζεται ως αδιαφορία του υποκειμένου απέναντι στην ανημπόρια, ή στην ανηθικότητα του Άλλου. Επίσης, καταγγέλλει την υστερονεωτερική τάση των ατόμων, να αρνούνται να κρίνουν τα κοινά πράγματα και πρόσωπα, και να πάρουν θέση απέναντί τους. Πρόκειται για την *απάρνηση της αλήθειας*. *Εδώ έγκειται η φρίκη του κακού, και συγχρόνως και η πεζότητα του στον 20ό/21ο αιώνα*.⁴⁸

Στην ανανεωτική (προτεσταντική και καθολική) θεολογία του 20ού αιώνα έγινε όμως κοινή συνείδηση ότι οι πα-

ραδοσιακές αντιλήψεις περί του κακού δεν αρκούν να συλλάβουν το ασύλληπτο κακό της πραγματικότητας, το άμετρο, απύθμενο κακό στον 20ό αιώνα (Shoah, Auschwitz, Gulag, κ.ά., 2 ολοκληρωτισμοί, 2 Παγκόσμιοι-εξοντωτικοί πόλεμοι, 2 ρίψεις ατομικής βόμβας, κτλ.). Στη σημερινή ύστερη νεωτερικότητα αυτό σημαίνει ότι:

Α. Το ηθικό κακό δεν μπορεί να περιοριστεί στην ατομική υπευθυνότητα. Διευρύνεται έτσι στον χώρο της συλλογικής πολιτικής και κοινωνικής δράσης, δηλ. στο δομικό και στο *συστημικό*, πολιτισμικό κακό, μέσα στο οποίο γεννιούνται και πεθαίνουν τα άτομα. Στη διάρκεια της ζωής τους συνεισφέρουν στη διαιώνιση του κακού, όχι μόνον ενεργητικά αλλά και παθητικά, επειδή αμελούν να παρέμβουν συνειδητά και συλλογικά ενάντια στο *συστημικό* κακό, και μέσω της ανοχής τους το αναπαράγουν. Το κακό ως *συστημική* βία χαρακτηρίζει την υποστασιοποιημένη κατάσταση που επιβάλλουν δίχως φυσική βία στα άτομα τα κοινωνικά υποσυστήματα: ως έναν κυρίαρχο Λόγο, ως κυρίαρχες πρακτικές και ως κυρίαρχη ιδεολογία.

Β. Το φυσικό κακό σήμερα έχει διευρύνει τη μορφή της εμφάνισής του, μέσω της αλόγιστης καταστροφής των έμβιων όντων και της φύσης επάνω στον πλανήτη, από τον βασανισμό των ζώων για πειραματικούς, ιατρικούς ή παραγωγικούς σκοπούς, από τον άπληστο τρόπο της μαζικής παραγωγής και της κατανάλωσης των αγαθών. Από την άλλη, όμως, παράγεται η πείνα και η εξαθλίωση σ' ένα μεγάλο τμήμα του πλανήτη.

Γ. Το μεταφυσικό κακό απασχολεί ιδιαίτερα τους διανοούμενους και χαρακτηρίζεται σήμερα από την κυριαρχία της *τυχειότητας* της ανθρώπινης κατάστασης και την καταστροφική *επιτάχυνση* των ρυθμών μεταβολής της. Η «αλλοτρίωση» αυτή αποτελεί μία συνέπεια της υστερονεωτερικής κυριαρχίας του επιστημονικού και τεχνοκρατικού ποζιτιβισμού και του άκρατου, ασύδοτου νεοφιλελευθερισμού. Αυτό συνεπάγεται δε τον άκρατο ατομικισμό, τον σχετικισμό και τη διάλυση των αξιών και των ταυτοτήτων.

Η ύστερη νεωτερικότητα επιβάλλει συνεχώς τη μεταβολή κάθε υπάρχοντος θεσμού, καθώς και την επιτάχυνση του βιωμένου χρόνου. Αναγκάζει τα άτομα να ζουν συνεχώς κάτω από το φορτίο της *αγχώνουσας αβεβαιότητας* και της *υπαρξιακής ανασφάλειας*, και να προσπαθούν να πραγματοποιήσουν τη φαντασίωση της λεγόμενης «αυθεντικότητας» και της «αυτοπραγμάτωσης», στα πλαίσια της εμμένειας ενός μονοδιάστατου κόσμου, κατακλυσμένου από πληροφορίες και αντικείμενα-σκουπίδια.⁴⁹

Μετά το 2008, η μεγάλη κρίση του κερδοσκοπικού καπιταλισμού οδήγησε παντού σε μια κοινωνική πόλωση και εξαθλίωση, οι οποίες ενέχουν μεγάλους κινδύνους κατάρρευσης του δημοκρατικού πολιτικού συστήματος, καθώς και διαταραχής της ψυχικής ισορροπίας των ανθρώπων. Η κρίση έχει πολλά πρόσωπα και πολλαπλές συνέπειες. Ιδι-

αίτερα σε χώρες, όπου πριν από αυτή την κρίση κυριαρχούσε η παρασιτική οικονομία, η ακυβερνησία, η διαφθορά των δημοσίων υπηρεσιών, η αναξιοπιστία, η ανευθυνότητα, ο ισοπεδωτικός φθόνος,⁵⁰ η έλλειψη αυτοκριτικής, η ασυδοσία και η σπατάλη, η λαϊκίστικη δημαγωγία όλων των παρατάξεων.

Σ' αυτές τις χώρες, η αμφιταλάντευση της νεολαίας και της διανόησης ανάμεσα σε ακραίες, βίαιες, αντιδημοκρατικές λύσεις και στην αδιάφορη αποδοχή των καταστάσεων ως έχουν, υποδηλώνει την απελπισία τους απέναντι στην έλλειψη μίας ιδέας για ένα άλλο, νέο μέλλον, καθώς και την ανυπαρξία ηγετών που θα μπορέσουν να εμπνεύσουν στους πολίτες μία στοιχειώδη εμπιστοσύνη στις ικανότητες και στις προθέσεις τους.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

- 1 Wolfgang Schluchter, «Der Kampf der Götter», στο *Religion und Lebensführung I*, Φραγκφούρτη 1991, σ. 359-360· Θάνος Λίποβατς, «Ο πολυθεϊσμός των αξιών: Max Weber», *Επιστήμη και Κοινωνία* 21 (Αθήνα 2009).
- 2 Αυτ.
- 3 Schluchter, «Der Kampf der Götter», ό.π., σ. 231.
- 4 Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Τύμπιγκεν 1968, σ. 7· Schluchter, «Der Kampf der Götter», ό.π., σ. 240, 247.
- 5 Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, ό.π., σ. 187, 436· του ίδιου, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie II-5*, Τύμπιγκεν 1988, σ. 416 κ.εξ· Schluchter, «Der Kampf der Götter», ό.π., σ. 237-239.
- 6 Hannah Arendt, *Über das Böse*, Μόναχο 2008, σ. 102-103 [Περί του κακού].
- 7 Hannah Arendt, *Das Wollen*, Μόναχο 1979, σ. 26· Thomas Hobbes, «The Question Concerning Liberty, Necessity and Chance», στο του ίδιου, *English Works*, Λονδίνο 1980, τόμ. 5, σ. 155· του ίδιου, *Leviathan*, Λονδίνο 1980, κεφ. 21· Θάνος Λίποβατς, *Η απατηλή σαγήνη και η διαβρωτική βία του κακού*, Αθήνα 2012.
- 8 Πάυλος, *Προς Ρωμαίους Επιστολή*· Θάνος Λίποβατς, *Φαντασιακή και αληθής ελευθερία*, Αθήνα 2006.
- 9 Arendt, *Das Wollen*, ό.π., σ. 85· Augustinus, *Konfessionen*, Στουτγάρδη 1985, Βιβλίο 8, κεφ. 5, 8· του ίδιου, *De libero arbitrio*, Στουτγάρδη 1986, Βιβλίο 1, κεφ. 1, 2, 16· Hans Jonas, *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem*, Γκότιγκεν 1965· Peter Brown, *Augustine of Hippo. A Biography*, Μπέρκλεϋ-Λος Άντζελες 1967· Henri-Irénée Marrou, *Saint Augustin et l'augustinisme*, Παρίσι 2003· Karl Jaspers, *Augustin*, Μόναχο 1976.
- 10 Arendt, *Über das Böse*, ό.π., σ. 113.
- 11 Arendt, *Das Wollen*, ό.π., σ. 92 κ.εξ· Augustinus, *Konfessionen*, ό.π., Βιβλίο 8, κεφ. 3, 8, 9.
- 12 Arendt, *Das Wollen*, ό.π., σ. 93 κ.εξ., 100-101 κ.εξ· Augustinus, *Konfessionen*, ό.π., Βιβλίο 8, κεφ. 9, 10, Βιβλίο 13, κεφ. 9.
- 13 Medard Kehl, *Eine Theologie der Schöpfung*, Φράιμπουργκ 2006, σ. 189-190.
- 14 Augustinus, *Εξομολογήσεις*, Αθήνα 1996, κεφ. 1-7· Eberhard Schockenhoff, *Theologie der Freiheit*, Φράιμπουργκ 2007, σ. 32.
- 15 Τρεις πειρασμοί του Ιησού από το κακό πνεύμα: Ματθ. 4:1-11· Πίνακας του Alfred Dürer, «Ιππότης, Θάνατος και Διάβολος» (1513)· Λίποβατς, ό.π.

- 16 Kehl, *Eine Theologie der Schöpfung*, ό.π., σ. 262.
- 17 Søren Kierkegaard, *Der Begriff Angst*, Φραγκφούρτη 1984, σ. 40-41 [Η έννοια του άγχους]· Λίποβατς, *Η απατηλή σαγήνη*, ό.π.· Jacques Lacan, *Séminaire X. L'angoisse*, Παρίσι 2004.
- 18 Kierkegaard, *Der Begriff Angst*, ό.π., σ. 46· Alain Juranville, *La philosophie comme savoir de l'existence I*, Παρίσι 2000.
- 19 Kierkegaard, *Der Begriff Angst*, ό.π., σ. 108-112.
- 20 Αυτ., σ. 113-123· Πεζότητα του κακού: Arendt, *Über das Böse*, ό.π.
- 21 Kierkegaard, *Der Begriff Angst*, ό.π., σ. 144-150.
- 22 Søren Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, Φραγκφούρτη 1984.
- 23 Σίγκμουντ Φρόυντ, *Το ανοίκειο*, Αθήνα 2009, σ. 39· Λίποβατς, *Η απατηλή σαγήνη*, ό.π.· του ίδιου, *Φαντασιακή και αληθής ελευθερία*, Αθήνα 2008.
- 24 Φρόυντ, *Το ανοίκειο*, ό.π., σ. 20, 54.
- 25 Αυτ.
- 26 Θάνος Λίποβατς, *Το όνομα του πατέρα και η δυσφορία μέσα στον πολιτισμό*, Αθήνα 2007.
- 27 Αυτ., σ. 88.
- 28 Σίγκμουντ Φρόυντ, *Επίκαιρες παρατηρήσεις για τον πόλεμο και τον θάνατο*, Αθήνα 1998, σ. 30, 31.
- 29 Αυτ., σ. 33.
- 30 Σίγκμουντ Φρόυντ, *Ψυχολογία των μαζών και ανάλυση του εγώ*, Αθήνα 1994.
- 31 Σίγκμουντ Φρόυντ, *Η δυσφορία μέσα στον πολιτισμό*, Αθήνα 1994, σ. 92· Θ. Λίποβατς, «Ψυχανάλυση και νεωτερικότητα (Η δυσφορία μέσα στον πολιτισμό)», στο Σωκράτης Μ. Κονιόρδος (επιμ.), *Κοινωνική σκέψη και νεωτερικότητα*, Αθήνα 2010.
- 32 Φρόυντ, *Η δυσφορία μέσα στον πολιτισμό*, ό.π., σ. 95.
- 33 Αυτ., σ. 104.
- 34 Αυτ., σ. 54-55.
- 35 Αυτ., σ. 55.
- 36 Louis Beirnaert, *Aux frontières de l'acte psychanalytique*, Παρίσι 1987, σ. 59· Λίποβατς, *Η απατηλή σαγήνη*, ό.π.
- 37 Beirnaert, *Aux frontières de l'acte psychanalytique*, ό.π., σ. 137-138.
- 38 Λίποβατς, *Το όνομα του πατέρα και η δυσφορία μέσα στον πολιτισμό*, ό.π.
- 39 Αυτ., σ. 101, 102, 111· Jacques Derrida, *Force de loi*, Παρίσι 1994.
- 40 Jacques Lacan, *Séminaire XX, Encore*, Παρίσι 1975, σ. 39 κ.εξ.· Λίποβατς, *Η απατηλή σαγήνη*, ό.π.
- 41 Το πράττειν ως συνέπεια του θέλγειν και του ορθολογικού κρίνειν· Paul Ricoeur, *Αγάπη και δικαιοσύνη*, Αθήνα 2009.
- 42 Arendt, *Über das Böse*, ό.π.· της ίδιας, *La crise de la culture*, Παρίσι 1972.
- 43 Arendt, *Über das Böse*, ό.π., σ. 17-18.
- 44 Αυτ., σ. 24-26.
- 45 Αυτ., σ. 30, 51-53, 75.
- 46 Αυτ., σ. 76-77.
- 47 Αυτ., σ. 101· Isabelle Delpla, *Le mal en procès. Eichmann et les théodicées modernes*, Παρίσι 2011.
- 48 Arendt, *Über das Böse*, ό.π., σ. 150.
- 49 Danièle Hervieu-Léger, «Une crise dont l'Église pourrait ne pas sortir», στο René Rémond / Jean Delumeau / Marcel Gauchet / Danièle Hervieu-Léger / Paul Valadier, *Chrétiens, tournez la page*, Παρίσι 2002, σ. 91, 96· Λίποβατς, *Το όνομα του πατέρα και η δυσφορία μέσα στον πολιτισμό*, ό.π.
- 50 Νίκος Δεμερτζής / Θάνος Λίποβατς, *Φθόνος και μνησικακία*, Πόλις, Αθήνα 2006.

εκδόσεις νήσος

Μετανάστευση
και κοινωνικά σύνορα

Διαδικασίες αφομοίωσης,
ενσωμάτωσης ή αποκλεισμού

Επιμέλεια:
Λίνα Βεντούρα

Υλικά 16

νήσος

Λίνα Βεντούρα (επιμέλεια)

Μετανάστευση και κοινωνικά σύνορα

Διαδικασίες αφομοίωσης, ενσωμάτωσης ή αποκλεισμού

Η μετανάστευση μεταβάλλει, τόσο σε διεθνές επίπεδο όσο και στις χώρες αποστολής και υποδοχής, τα δημογραφικά, οικονομικά, κοινωνικά και πολιτισμικά δεδομένα. Οδηγεί σε ανακατατάξεις ισορροπιών, πριμοδοτώντας μια κοινωνική διαδικασία επαναπροσδιορισμού θέσεων, ρόλων και κύρους. Στις χώρες υποδοχής η παρουσία μεταναστών διευρύνει τους παράγοντες που συμμετέχουν στη διαμόρφωση και αναδιαμόρφωση της οικονομικής, κοινωνικής και πολιτικής ζωής και διαφοροποιεί τα κοινωνικά υποκείμενα που έρχονται σε αντιπαράθεση για τον έλεγχο των διαδικασιών ανακατανομής του πλούτου και του κύρους, αλλά και για τον έλεγχο των συστατικών του μέλλοντος.

Κεντρική διάθεση: Σαρρή 14, 10553 Αθήνα, www.nissos.gr, info@nissos.gr
Βιβλιοπωλείο: Πεσμαζόγλου 5 (Στοά του Βιβλίου)