



ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΡΗΤΗΣ
ΣΧΟΛΗ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ
ΤΜΗΜΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑΣ

ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ «ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ»

Όνειρα Δύναμης και Ισορροπίας
Η ΑΥΤΟΒΕΛΤΙΩΣΗ ΣΤΗΝ ΥΣΤΕΡΗ ΝΕΩΤΕΡΙΚΟΤΗΤΑ

ΦΙΛΩΤΑΣ ΔΗΤΣΑΣ

ΕΠΟΠΤΗΣ ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ:
ΓΙΩΡΓΟΣ ΧΑΛΑΡΗΣ

ΣΥΝΕΠΟΠΤΕΣ:
ΧΡΙΣΤΙΝΑ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΙΔΟΥ
ΜΑΡΙΑ ΓΙΑΝΝΗΣΟΠΟΥΛΟΥ

ΡΕΘΥΜΝΟ
2008



ΥΠΟΥΡΓΕΙΟ ΕΘΝΙΚΗΣ ΠΑΙΔΕΙΑΣ ΚΑΙ ΘΡΗΣΚΕΥΜΑΤΩΝ
ΕΙΔΙΚΗ ΥΠΗΡΕΣΙΑ ΔΙΑΧΕΙΡΙΣΗΣ ΕΠΕΑΕΚ
ΕΥΡΩΠΑΪΚΗ ΕΝΩΣΗ
ΣΥΓΧΡΗΜΑΤΟΔΟΤΗΣΗ
ΕΥΡΩΠΑΪΚΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΟ ΤΑΜΕΙΟ
ΕΥΡΩΠΑΪΚΟ ΤΑΜΕΙΟ ΠΕΡΙΦΕΡΕΙΑΚΗΣ ΑΝΑΠΤΥΞΗΣ



ΠΑΙΔΕΙΑ ΜΠΡΟΣΤΑ
2^ο Επιχειρησιακό Πρόγραμμα
Εκπαίδευσης και Αρχικής
Επαγγελματικής Κατάρτισης

Στη μνήμη του θείου μου, Νικολάου Ψούνη

Περίληψη

Η εργασία θεματοποιεί υπό τον όρο *ρεύμα της αυτοβελτίωσης* τις διδασκαλίες και τις πρακτικές του New Age που δίδουν έμφαση στην προσωπική εξέλιξη και ενδυνάμωση. Το βασικό ερώτημα που θέτει και προσπαθεί να απαντήσει είναι *πώς* πρέπει να κατανοηθεί κοινωνιολογικά η ανάδυση αυτού του ρεύματος. Συνολικά, η εργασία αποτελεί ένα επιχείρημα υπέρ της επικαιρότητας της ερμηνείας του Christopher Lasch, ο οποίος εξέταζε τα φαινόμενα αυτά ως προϊόν μιας πολιτισμικής και κοινωνικοοικονομικής κρίσης την οποία αναπαράγουν στο διηνεκές. Ισχυριζόμαστε, αντλώντας από τον Richard Sennet, ότι οι ανομικές κοινωνικές συνθήκες που περιέγραφε ο Christopher Lasch το '79 συντρέχουν στην πραγματικότητα *τώρα*, πράγμα που ίσως σημαίνει ότι *τώρα* είναι ξανά επίκαιρη η ερμηνεία του για τις διδασκαλίες και τις πρακτικές αυτοβελτίωσης που θάλλουν στις μέρες μας. Υποστηρίζουμε ότι ερμηνείες που εμμένουν στην υποκειμενοποίηση των συμμετεχόντων, αφήνουν στη σκιά τις ιδεολογικές και νοηματικές πλαισιώσεις, που αυτές εν τέλει προσανατολίζουν τη δράση, και οι οποίες φαίνεται τώρα να αποπνέουν μια διάχυτη απελπισία. Διερευνώντας τα νοήματα αυτά, δείχνουμε ότι σκιαγραφούν μια κοινωνική κρίση, μια ανομική κατάσταση, που η οπτιμιστική θεωρία των καιρών μας δεν έχει αναδείξει στις πραγματικές διαστάσεις της.

Στα πλαίσια αυτού του προβληματισμού, στο εμπειρικό σκέλος αυτής της εργασίας επιχειρούμε μια ερμηνευτική προσέγγιση που σκοπεύει να αναδείξει τις σημασίες που αποδίδονται στην αυτοβελτίωση μέσα από τους λόγους που την περιβάλλουν. Συγκεκριμένα, επιχειρούμε να τις συνάγουμε από τη διαφημιστική προβολή των διδασκαλιών της αυτοβελτίωσης χρησιμοποιώντας εργαλεία κοινωνικής σημειωτικής κειμένου. Δια μέσου των διαφημίσεων, λοιπόν, προσπαθούμε να αποκτήσουμε πρόσβαση στη κοσμοαντίληψη που περιβάλλει την αυτοβελτίωση. Μέσα από την ανάλυση, αποκαλύπτεται μια ιδεολογία κοινωνικού πολέμου, μέσα στον οποίο η υστέρηση είναι ανεπίτρεπτη και η *δύναμη* νοείται ως το κλειδί για την ευτυχία.

Από τη θεωρητική συζήτηση και την εμπειρική έρευνα, κλίνουμε προς το συμπέρασμα ότι η αγορά εμπορευματοποιεί τώρα τις θεραπείες για τις ασθένειες που η ίδια δημιουργεί, διαθέτει τα υποκατάστατα για τις ποιότητες που η ίδια εξαλείφει από τις ζωές μας. Αλλά, την ίδια στιγμή, αφήνει άθικτες τις πηγές των προβλημάτων και αποσιωπά την ιστορικότητα της δεδομένης χαλεπής κοινωνικής κατάστασης: τα προβλήματα παρουσιάζονται ως προσωπική μειονεξία ενώ η κοινωνική κατάσταση σε σχέση με την οποία υφίστανται ως προβλήματα «φυσικοποιείται». Ακόμη περισσότερο, οι θεραπείες και οι διδασκαλίες της δύναμης υπαγορεύουν συμπεριφορές και στάσεις και υποβάλλουν ιδέες και παραστάσεις του κόσμου που αναπαράγουν το πρόβλημα και την κατάσταση.

Summary

In this project, we coin the term *trend of self-improvement* to conceptualize the New Age teachings and practices that emphasize personal development and empowerment. The main question posed and discussed is this: *how* could we sociologically make sense of the emergence of this trend? As a theoretical contribution, this project suggests that the interpretation introduced by Christopher Lasch's in the 70's is also apropos and relevant today. Lasch viewed these phenomena as the byproduct of a social crisis, which, in return, they reproduce. Drawing from Richard Sennet, we argue that the anomic social conditions described by Lasch back in 1979 are actually occurring now, which perhaps should motivate us to reexamine his view on the flourishing teachings and practices of self-improvement. We express our skepticism on theories that highlight the subjectification of the participants. In our view, such approaches neglect the ideological and interpretive framings that, in the end, guide action and which are now manifesting a pervasive despair. Researching these meanings, we demonstrate that they denote a social crisis, a state of anomie. We criticize the optimistic theory of our times on having failed to bring out this crisis in its true dimensions.

In the context of these thoughts, our empirical analysis is an attempt to explore the discourse of self-improvement and bring out the meanings surrounding such practices. More specifically, we try to infer them from the advertisements of self-improvement courses, using social semiotics and text analysis. In other words, through advertisements, we try to access the worldview surrounding self-improvement. We believe we are exposing an ideology of social war, in which there is no room for insufficiency and *power* is highly sought after.

Drawing from the theoretical discussion and the empirical research, we are inclined to the conclusion that the market is now commercializing the cures for maladies that itself gives rise to. But, at that very same time, it leaves the sources of the problems untouched and conceals the historicity of the current adverse social situation. Problems are put as a personal failure and the social situation in which certain weaknesses matter is depicted as a natural state of things. Also, which is more, the therapies and teachings of power promote ideas, representations, attitudes and patterns of behavior that reproduce the problem *and* the situation.

Περιεχόμενα

| | |
|---|----|
| <i>Ευχαριστίες</i> | 7 |
| Εισαγωγή..... | 8 |
| I. Το ρεύμα της αυτοβελτίωσης στον δυτικό κόσμο και την Ελλάδα | 13 |
| 1. Η χρηστικότητα του New Age σε μια ατομικιστική καπιταλιστική κοινωνία..... | 13 |
| 2. Το ρεύμα της αυτοβελτίωσης στην Ελλάδα..... | 24 |
| II. Δύο θεωρητικά πλαίσια κατανόησης της αυτοβελτίωσης | 32 |
| 1. Η αυτοβελτίωση ως πολιτισμικό φαινόμενο: δύο αντικρουόμενες ερμηνείες..... | 33 |
| α. Lasch: Η αυτοβελτίωση ως επιβιωτισμός..... | 33 |
| β. Giddens: Η αυτοβελτίωση ως αναστοχασμός..... | 43 |
| 2. Στην επικράτεια της ψυχολογίας..... | 47 |
| α. Нарκисσιστικές αγωνίες και αυτοβελτίωση..... | 48 |
| β. Lasch: Οι κοινωνικές καταβολές της ψυχοπαθολογίας..... | 54 |
| γ. Ο νάρκισσος ως αναγνωρίσιμη πολιτισμική μορφή..... | 67 |
| δ. Η ματαιότητα της ηθικής διδασκαλίας σε καιρούς ανασφάλειας..... | 69 |
| 3. Giddens: Η διακινδύνευση ως η άλλη όψη της ελευθερίας..... | 71 |
| 4. Μια προσέγγιση της αγωνίας με κατανόηση..... | 74 |
| 5. Lasch vs. Giddens: κριτική και απολογία..... | 77 |
| 6. Η συνηγορία του Sennet..... | 81 |
| 7. Συμπεράσματα από τη θεωρητική συζήτηση..... | 88 |
| III. Το ρεύμα της αυτοβελτίωσης μέσα από τη διαφήμιση του | 89 |
| 1. Δυο θεωρητικοί προβληματισμοί..... | 90 |
| α. Είναι έγκυρη μια προσέγγιση του εμπειρικού υλικού ως διαφημίσεων;..... | 90 |
| β. Η διαφήμιση ως «καθρέφτης» της κοσμοαντίληψης..... | 90 |
| 2. Μεθοδολογία: η κοινωνική σημειωτική του Barthes..... | 96 |
| 3. Δύο μεθοδολογικοί προβληματισμοί..... | 99 |

| | |
|--|-----|
| α. Η πολλαπλότητα των αναγνώσεων..... | 99 |
| β. Η γλώσσα της ανάλυσης..... | 103 |
| 4. Ανάλυση..... | 104 |
| 5. Συμπεράσματα από την εμπειρική έρευνα..... | 113 |
| Επίλογος - (Προσωρινά) Συμπεράσματα..... | 115 |
| Βιβλιογραφία..... | 120 |
| ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ Α: Διαφημίσεις σεμιναρίων και προϊόντων αυτοβελτίωσης..... | 126 |
| ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ Β: Πρόγραμμα εκδηλώσεων Νέας Ακρόπολης Ρεθύμνου..... | 138 |

Πίνακας εικόνων

| | |
|----------------|-----|
| Εικόνα 1..... | 22 |
| Εικόνα 2..... | 23 |
| Εικόνα 3..... | 26 |
| Εικόνα 4..... | 29 |
| Εικόνα 5..... | 50 |
| Εικόνα 6..... | 51 |
| Εικόνα 7..... | 52 |
| Εικόνα 8..... | 53 |
| Εικόνα 9..... | 54 |
| Εικόνα 10..... | 105 |
| Εικόνα 11..... | 107 |
| Εικόνα 12..... | 108 |
| Εικόνα 13..... | 110 |
| Εικόνα 14..... | 111 |
| Εικόνα 15..... | 119 |

Ευχαριστίες

Η ολοκλήρωση τούτης της μικρής έρευνας θα ήταν αδύνατη δίχως την καθοδήγηση, την υποστήριξη και την υπομονή της επιτροπής καθηγητών που επέβλεψε την εκπόνηση της: του καθηγητή μου Γιώργου Χάλαρη, με τον οποίο είχα την τύχη και την ευχαρίστηση να συνεργαστώ στενά και –ακόμη περισσότερο– να συζητώ συχνά, της Χριστίνας Κωνσταντινίδου και της Μαρίας Γιαννησοπούλου. Πολύτιμη επίσης ήταν η βοήθεια που έλαβα και από άλλους διδάσκοντες στο πρόγραμμα μεταπτυχιακών σπουδών: την Αλίκη Λαβράνου, τη Γιώτα Παπαγεωργίου, τον Κώστα Γκούνη, την Ελένη Βαρίκα, τον Νίκο Σερντεδάκι. Θα ήθελα να αναφέρω ιδιαίτερα τη Μαρία Κούση, που είναι πραγματικά ο στυλοβάτης αυτού του προγράμματος μα και μεριμνά για όλα τα ζητήματα που αφορούν τους φοιτητές του. Πρέπει, επίσης, να ευχαριστήσω τη Γαλάτεια Νταναλάκη, τη Νεκταρία Γαλεράκη και την Άννα-Μαρία Παυλάκι από τη Γραμματεία του τμήματος Κοινωνιολογίας, που άπειρες φορές με διευκόλυναν με την πρόθυμη εξυπηρέτησή τους.

Η συγγραφή της εργασίας αυτής αποδείχτηκε μια μικρή περιπέτεια και, όπως όλες οι περιπέτειες, είχε αρκετές δόσεις σασπένς. Σε κρίσιμες στιγμές, καθοριστική ήταν η έμπρακτη βοήθεια της Μαρίας Παπαδάκη, του Μανόλη Νουκάκη, του Δημήτρη Γ. Παναγιωτάκη, της Μαρίας Ηλβανίδου, του Στέργιου Τσιορμπατζή, του Σταύρου Ψαρουδάκη και του Γιώργου Δρανδάκη, που παρείχαν σωτήριες λύσεις. Ανεκτίμητη ήταν η συμπαράσταση των φίλων μου και των συμφοιτητών μου, πάρα πολλών για να αναφερθούν εδώ, και, πάνω απ' όλα, η υποστήριξη της οικογένειάς μου: του πατέρα μου, Πέτρου, της μητέρας μου, Σόνιας, της Θάλειας, της θείας Ναυσικάς, της άλλης θείας μου, Μαρίας Δήτσα, και της γιαγιάς Ρούλας. Τους ευχαριστώ όλους.

Θα ήθελα να κλείσω αυτό το ευχαριστήριο σημείωμα εκφράζοντας μια σκέψη για το τμήμα Κοινωνιολογίας του Πανεπιστημίου Κρήτης, όπου μαθήτευσα αυτά τα χρόνια. Σε μια συγκυρία όπου η εντατικοποίηση και η εξειδίκευση της εκπαίδευσης προωθείται με κάθε κόστος, ακόμα και εις βάρος της ποιότητας της, αισθάνομαι πως αποτελεί προνόμιο να είσαι μέρος μιας ακαδημαϊκής κοινότητας που, σε πείσμα των καιρών, κρατάει ζωντανή μιαν άλλη αντίληψη της παιδείας και της επιστήμης και όπου οι πόρτες των γραφείων των καθηγητών είναι πάντα ανοιχτές για κάθε φοιτητή.

Ρέθυμνο, 14/9/2008

*Σκοτεινή και παράξενη είναι τούτη η εποχή
Σιωπηλή μουσική, ηχηρή μοναξιά
Κάτι ακούγεται εδώ κάτι ακούγεται εκεί
Που μας παίρνει και μας πάει και δεν μας βγάζει πουθενά*

*Σκοτεινή και παράξενη ετούτη η εποχή
Σιωπηλή μουσική, ηχηρή μοναξιά
Όχι, όχι δε βρίσκω δε βρίσκω άλλες λέξεις
Έτσι ωραία να ζωγραφίζουν την πολυσύχναστη ερημιά*

*Και ως τότε τούτη η άμυνα και ως που θα μας βγάλει
Ακούω μόνο γουόκμαν¹*

ΕΙΣΑΓΩΓΗ: Οριοθέτηση του προβλήματος

Οι πρακτικές και οι διδασκαλίες αυτοβελτίωσης φαίνεται να θάλλουν στις μέρες μας. Επίσης, η διάδοση τους δεν φαίνεται να είναι ταξικά εντοπισμένη και χωρικά περιορισμένη. Οι manager στα υψηλά κλιμάκια των πολυεθνικών, έπειτα από χρόνια σπουδών στα πανεπιστήμια της Ivy League, βρίσκονται σήμερα να εξασκούνται στην πολεμική τέχνη του Αϊκίντο, προσπαθώντας να εμπεδώσουν μέσα από την κίνηση την τέχνη να ελέγχεις τα πράγματα εναρμονιζόμενος με αυτά, τον τρόπο να επιβάλλεσαι μέσω της προσαρμογής (Γαλδαδάς 2008).² Στα σημεία διάθεσης τύπου ανά την Ελλάδα, μπορούμε να μετρήσουμε τουλάχιστον 5 τίτλους περιοδικών που, με τον ένα τρόπο ή τον άλλο, μπορούν να καταταχθούν σε αυτό που θα λέγαμε «ρεύμα της αυτοβελτίωσης». Στα μεγάλα βιβλιοπωλεία, διατίθενται πλέον ειδικές πτέρυγες για την ογκώδη βιβλιογραφία του χώρου, όπου συναντά κανείς από τα κλασικά βιβλία του Deepak Chopra και τις επιτομές της μεθόδου Silva για την ανάπτυξη του νου, μέχρι βιβλία εκλαϊκευμένης χρηστικής ψυχολογίας και εγχειρίδια αυτοεκμάθησης γιόγκα και διαλογισμού. Στην Αθήνα, την Πεντέλη, το Πήλιο και αλλού, έχουν εμφανιστεί εδώ και αρκετά χρόνια «εναλλακτικά κέντρα θεραπείας» όπου μπορεί κανείς να αναζητήσει πνευματική ηρεμία, σωματική ευεξία και να προωθήσει την «προσωπική ανάπτυξη» του. Επίσης, με μια σύντομη περιήγηση στο Διαδίκτυο μπορεί κανείς να διαπιστώσει τη πληθώρα υπηρεσιών καθοδήγησης για

1. Από το τραγούδι «Γουόκμαν» του Δήμου Μούτση.

2. Είναι σαφές ότι στην προκειμένη περίπτωση η ενασχόληση με την πολεμική τέχνη δεν εγγράφεται απλώς στα πλαίσια του πολιτισμικού αντικοφορμισμού με τον οποίο οι *bobos* –εκ του bourgeois bohemians–, διαχωρίζουν τους εαυτούς τους από τις παλιές αρτηριοσκληρωτικές ελίτ, όπως περιγράφει ο David Brooks (2001). Εδώ, η πρακτική είναι πραγματιστικά στοχευμένη στη βελτίωση των επιδόσεων. Το Αϊκίντο βασίζεται στην αρχή να καταβάλλεις τον επιτιθέμενο εναρμονιζόμενος με την ορμή του και στρέφοντας την εναντίον του. Πρόκειται για μια ιδέα με καταβολές στην ταοϊστική διδασκαλία.

όποιον ενδιαφέρεται να αναπτύξει το προσωπικό δυναμικό του.

Ο όρος *ρεύμα της αυτοβελτίωσης* αποτελεί έναν καταρχήν χρηστικό νεολογισμό με τον οποίο επιχειρούμε να εννοιολογήσουμε την περίσσεια και την ποικιλία πρακτικών και διδασκαλιών που ευαγγελίζονται την *αυτοεξέλιξη* ή την *ισχυροποίηση*.³ Ο προσδιορισμός «ρεύμα» φαίνεται κατάλληλος καθ' όσον μας επιτρέπει να ομαδοποιήσουμε μια ποικιλία φαινομένων με αναφορά στον ελάχιστο κοινό παρονομαστή τους και να τα εξετάσουμε ως μια ευρεία πολιτισμική τάση: μια κατ' ουσίαν εσωστρεφή ενασχόληση με την ανάπτυξη και ισχυροποίηση του εαυτού. Αυτό το κατ' εμάς ουσιώδες χαρακτηριστικό των πρακτικών και των διδασκαλιών αυτοβελτίωσης έχει παραβλεφθεί χάριν μιας θεώρησης που τις ερμηνεύει ως εύπλαστες «θρησκευίες του εαυτού» που έρχονται να διαγκωνιστούν με τις συμπαγείς παραδοσιακές θρησκευίες. Οπωσδήποτε, πολλές από τις πρακτικές και τις διδασκαλίες της αυτοβελτίωσης ενέχουν ένα έντονο στοιχείο πνευματικότητας, αντλούν από θρησκευτικές παραδόσεις, ιδίως της Απω Ανατολής, και αποκρίνονται ρητά σε μεταφυσικούς προβληματισμούς και υπαρξιακές αγωνίες. Από την άλλη, αρκετές βασίζονται σε ένα πιο κοσμικό τρόπο σκέψης, επικαλούνται την επιστημοσύνη, και αντλούν από την επιστήμη ή έστω την ψευδοεπιστήμη. Όσο όμως κι αν το ρεύμα της αυτοβελτίωσης διαπλέκεται είτε με το λεγόμενο New Age, είτε με την ψευδοεπιστήμη, φαίνεται λογικό να το εξετάσουμε μεμονωμένα, έστω δοκιμαστικά, ως εκφραστή μιας κατά βάση ατομικιστικής κοσμοαντίληψης. Μια τέτοια προσέγγιση επιχειρούμε εδώ.

Η ανά χείρας εργασία θέτει ως αντικείμενο το ρεύμα της αυτοβελτίωσης και τις ιδεολογικές και νοηματικές πλαισιώσεις που ευνόησαν τη γιγάντωση του: από τη δειλή εμφάνιση στα πλαίσια του πολιτισμικού ριζοσπαστισμού των sixties, ως τη μεγάλη εξάπλωση και εμπορευματοποίηση που γνωρίζει στις μέρες μας. Το βασικό αφηγηματικό ερώτημα μας αφορά τη θέση που έχουν οι διδασκαλίες της αυτοβελτίωσης στη σύγχρονη εποχή σε συνάρτηση με τις πολιτισμικές και κοινωνικοοικονομικές συγκείμενες τους. Το ερώτημα δεν τίθεται υπό μια λειτουργιστική σκοπιά, με το ενδιαφέρον δηλαδή να αναδειχθεί ο ρόλος της αυτοβελτίωσης σε σχέση με άλλους θεσμούς. Η προσέγγιση μας είναι *ερμηνευτική*, δηλαδή αναζητά τις σημασίες που αποδίδονται στην αυτοβελτίωση μέσα από τους *λόγους* που τη περιβάλλουν. Συγκεκριμένα, θα προσπαθήσουμε να τις συνάγουμε από τη διαφημιστική προβολή των διδασκαλιών της αυτοβελτίωσης, συζητώντας βέβαια προσεκτικά και τα θεωρητικά προβλήματα αυτού του εγχειρήματος. Ανασυγκροτώντας τα νοήματα που λαμβάνει η επίδοση στην αυτοβελτίωση στο λόγο της διαφήμισης, προσδοκούμε πως θα έχουμε κάποια εμπειρικά δεδομένα που θα μπορούν να τοποθετηθούν στα πλαίσια μιας νοερής θεωρητικής συζήτησης γύρω από το ρεύμα της αυτοβελτίωσης. Το διακύβευμα της συζήτησης θα μπορούσε να επιγραμματισθεί ως εξής: «πώς πρέπει να κατανοήσουμε το γεγονός ότι οι άνθρωποι καταγίνονται σήμερα σε πρακτικές

3. Αποφεύγουμε τον προσδιορισμό *κίνημα* για δύο λόγους. Πρώτον, για να αποφύγουμε τη σύγχυση σχετικά με το φαινόμενο που τίθεται υπό μελέτη: ο όρος έχει χρησιμοποιηθεί συχνά για να ονοματίσει συγκεκριμένες «σχολές» αυτοεξέλιξης: επίσης, ως *κίνημα αυτοβοήθειας* έχει επικρατήσει να αναφέρεται η αυτοοργάνωση των ασθενών σε ομάδες αλληλοϋποστήριξης. Δεύτερον, η έννοια *κίνημα* τείνει να ταυτίζεται με τη συλλογική δράση και τη διεκδικητική πολιτική (contentious politics), δηλαδή ακριβώς με εκείνου του τύπου τη σύμπραξη από την οποία, πιστεύουμε, μας αποσπά η εμμονή της αυτοβελτίωσης.

αυτοβελτίωσης;» Η εργασία αυτή, λοιπόν, θέλει να έχει το χαρακτήρα μιας θεωρητικής παρέμβασης, βασισμένης εν μέρει στην ανάλυση του προαναφερθέντος εμπειρικού υλικού.

Πιο συγκεκριμένα, αντιδιαστέλλουμε δύο τρόπους κατανόησης της αυτοβελτίωσης και εξετάζουμε την εγκυρότητα τους στη βάση του εμπειρικού υλικού μας. Ο πρώτος τρόπος θεώρησης κατανοεί το ρεύμα της αυτοβελτίωσης ως προϊόν περίπου ενός *fin de siècle*: ως ένδειξη απελπισίας, φθοράς των οραμάτων και γενικά μιας κρίσης. Είναι ένας τρόπος κατανόησης στα πλαίσια μιας ευρείας κριτικής της αμερικανικής κουλτούρας που κατέθεσε ο Christopher Lasch στα 1979. Ωστόσο, κατά την τελευταία 25ετία έχει επικρατήσει στον αγγλοσαξονικό κόσμο ένας διαφορετικός τρόπος κατανόησης της ενασχόλησης με τον εαυτό – και των πρακτικών αυτοβελτίωσης. Εγγράφεται σε αυτό που καταγράφεται ως επιστροφή του υποκειμένου στη κοινωνιολογική θεωρία (Χάλαρης 1994), και ειδικά στο ενδιαφέρον για τον «αυτόκαθορισμό» του υποκειμένου σε τούτη τη φάση της νεωτερικότητας που διανύουμε. Ο Anthony Giddens, στον οποίο κυρίως ανατρέχουμε, μιλά για «αναστοχαστικό project του εαυτού», δηλαδή για μια διαδικασία στην οποία το άτομο «ποιεί» τον εαυτό του μέσα από σκέψη και πράξη. Σ' αυτά τα πλαίσια, οι πρακτικές αυτοβελτίωσης γίνονται κατανοητές ως όψεις της ανόδου της υποκειμενικότητας σε συνθήκες ελευθερίας.

Οι δύο τρόποι θεώρησης δεν είναι κατ' ανάγκην ασύμβατοι. Αλλά η έμφαση του Giddens στην εμπρόθετη δράση και το εύρος των επιλογών, έχει τελικά αποπροσανατολίσει από τα βιώματα και τις αντιλήψεις που «γεννούν» την πρόθεση και καθορίζουν τη δράση, έχει φέρει τα νοήματα του πράττειν σε δεύτερη μοίρα. Εμμένοντας σε μια τέτοια θεώρηση περισσότερο καταγράφουμε παρά *κατανοούμε*.⁴ Χάνουμε από το οπτικό μας πεδίο τις παραστάσεις και τις μορφές –«συλλογικά πλάσματα» τις λέει ο Weber (1997[1947]: 50)– προς τις οποίες οι άνθρωποι προσανατολίζουν τις πράξεις τους. Το ζήτημα δεν είναι μόνο επιστημολογικό: καθώς σκιαγραφούμε απλώς ένα ανοιχτό τοπίο δράσης κάθε κριτική προοπτική θολώνει. Λόγου χάρη, η ύστερη νεωτερικότητα «μένει» απλώς ως η εποχή της αυτό-καθοδήγησης, και όχι ως μια ιστορική φάση όπου η *αχαλιναγωγήτη αγορά* ασκεί συντριπτικές πιέσεις στους ανθρώπους. Ωστόσο, μια εμβάθυνση στην υποκειμενική εμπειρία θα μπορούσε να φωτίσει τέτοιες όψεις των σύγχρονων κοινωνικών συνθηκών, που δεν μπορούν να αναδειχθούν με θεωρητικές ασκήσεις γύρω από κάποιο «concept».

Μέσα από τη θεωρητική συζήτηση θα προσπαθήσουμε να δείξουμε πως η προσέγγιση του Lasch ίσως συλλαμβάνει κάποιες διαστάσεις της επίδοσης των ανθρώπων στην αυτοβελτίωση καλύτερα από το παράδειγμα του Giddens ακόμη και σήμερα, ή μάλλον *ειδικά* σήμερα. Για να στηρίξουμε τη θέση αυτή, θα ανατρέξουμε σε μια πρόσφατη μελέτη του Richard Sennet, όπου εξετάζονται οι συνέπειες της σύγχρονης οικονομίας στον χαρακτήρα και την αίσθηση του εαυτού. Στη συνέχεια, θα προσπαθήσουμε να δούμε κατά πόσον τα συμπεράσματα από την ανάλυση του εμπειρικού υλικού φαίνεται να ενισχύουν περαιτέρω τη θεωρητική μας θέση. Ο προβληματισμός που διαπνέει την όλη συζήτηση είναι ο εξής: είναι σήμερα αρκετό να θεωρήσουμε το ρεύμα της αυτοβελτίωσης απλώς ως σημάδι ότι αδράξαμε τη δυνατότητα να γίνουμε αυτοί που θέλουμε;

4. Χρησιμοποιούμε τον όρο με τη βεμπεριανή έννοια.

Με δεδομένους τους σκοπούς της εργασίας αυτής, όπως περιγράφονται παραπάνω, φαίνεται λογικό η ανάλυση μας να ακολουθήσει ένα πλάνο σύμφωνα με το οποίο εκκινούμε από τη παρουσίαση του υπό μελέτη φαινομένου, ανασυγκροτούμε έπειτα το θεωρητικό διάλογο γύρω από αυτό και, έχοντας αναπτύξει τους προβληματισμούς μας, εξετάζουμε τι υπαινίσσονται τα ίδια τα φαινόμενα μέσα από την εμπειρική διερεύνηση τους. Η εργασία, λοιπόν, διαρθρώνεται σε τρία μέρη, τα οποία εντάσσονται σε έναν ενιαίο προβληματισμό.

Στο πρώτο μέρος επιχειρούμε να στοιχειοθετήσουμε την παρουσία ενός ρεύματος της αυτοβελτίωσης στον δυτικό κόσμο και την Ελλάδα ειδικότερα. Επισκοπώντας τη διαθέσιμη βιβλιογραφία, υποστηρίζουμε ότι το ρεύμα της αυτοβελτίωσης αναδύθηκε μέσα από τους κόλπους του New Age. Δείχνουμε πως η εξέλιξη αυτή έχει καταγραφεί από τους μελετητές του New Age ως μια εναρμόνιση της εναλλακτικής πνευματικότητας με το καπιταλιστικό κατεστημένο, κατά την οποία το όραμα της πλανητικής αλλαγής υποσκελίζεται από το προσωπικό όραμα και ενδίδει στην ιδιοτέλεια. Τέλος, θέτουμε τον προβληματισμό περί των αιτιών αυτής της μεταβολής.

Στο δεύτερο μέρος της εργασίας θα παρουσιάσουμε κριτικά και θα αντιπαραβάλλουμε δύο θεωρητικά πλαίσια μέσα στα οποία μπορεί να κατανοηθεί το ρεύμα της αυτοβελτίωσης. Θα δείξουμε πως ο Lasch ερμηνεύει την γενικότερη τάση ιδιώτευσης των ανθρώπων ως αμυντική συσπείρωση σε συνθήκες «κοινωνικού πολέμου», ενώ για τον Giddens η ανάγνωση αυτή είναι πεσιμιστική και αποτυγχάνει να συλλάβει την «ουσία» των φαινομένων: την επάνοδο του υποκειμένου στο προσκήνιο, ως δημιουργού του βίου του. Ο Lasch περιγράφει έναν *ελάχιστο εαυτό*, συρρικνωμένο από τον φόβο και την απουσία νοήματος, πίστης και οράματος· ο Giddens μιλά για τον αυτοδημιούργητο εαυτό. Ο Lasch εγγράφει τις παθολογικές εκδηλώσεις της εγωπάθειας σε συγκεκριμένες δυσμενείς ιστορικές και κοινωνικές συνθήκες που αποτρέπουν τη δημιουργική δράση και σύμπραξη και οδηγούν τους ανθρώπους σε φαύλα όνειρα δύναμης και αυτάρκειας· ο Giddens περίπου αντιτείνει πως «κανείς δεν είπε πως η ελευθερία είναι εύκολη».⁵ Θα υποστηρίξουμε, αντλώντας από τον Sennet (1998), ότι αυτές οι ιστορικές-αντικειμενικές συνθήκες που περιέγραφε ο Lasch το '79 συντρέχουν στην πραγματικότητα *τώρα*, πράγμα που ίσως σημαίνει ότι *τώρα* είναι ξανά επίκαιρη η κατά Lasch ερμηνεία της ιδιώτευσης και η ανάλογη θεώρηση του ρεύματος της αυτοβελτίωσης.

Το τρίτο μέρος της εργασίας, αυτό που θα λέγαμε «εμπειρικό», αποτελεί ουσιαστικά μια προσπάθεια ερευνητικής τεκμηρίωσης αυτού του επιχειρήματος περί πιθανής επικαιρότητας της κριτικής του Lasch. Θα προσπαθήσουμε να αναδείξουμε τη σκοπιμότητα που αποδίδεται σήμερα στις πρακτικές αυτοβελτίωσης, και να εξετάσουμε κατά πόσον συνάδει με την κατά Lasch ερμηνεία της ιδιώτευσης. Η ερευνητική μέθοδος μέσα από την οποία θα προσπαθήσουμε να φωτίσουμε τα νοήματα της επίδοσης στις πρακτικές αυτοβελτίωσης είναι η *κοινωνική σημειωτική κείμενου*, την οποία θα εφαρμόσουμε στην ανάλυση του διαφημιστικού υλικού των σεμιναρίων αυτοβελτίωσης. Η λογική της προσέγγισης θα υποστηριχθεί εκτενέστερα αργότερα. Ας εξηγήσουμε όμως από τώρα την υπόθεση βάσει της οποίας αποφασίσθηκε ο τρόπος προσέγγισης. Κάθε διαφήμιση επιχειρεί να

5. Δική μας η διατύπωση.

«ευθυγραμμίσει» τις ερμηνευτικές πλαισιώσεις της με τις ερμηνευτικές πλαισιώσεις του κοινού της.⁶ Σ' αυτή την κίνηση τείνει να εγκλωβιστεί ένα κοινωνούμενο νόημα, το οποίο φωτίζει έναν τομέα της κοσμοαντίληψης. Θυμίζουμε τη θέση του στρουκτουραλισμού και της συμβολικής ανθρωπολογίας ότι τα πολιτισμικά γεγονότα «μιλούν» για τον κόσμο. Αν αυτό είναι σωστό, τότε μπορούμε να πούμε ότι η διαφήμιση, με την δηλωμένη προθετικότητα της να μιλήσει, «διατρανώνει».

Κλείνοντας τούτο το εισαγωγικό σημείωμα, ας αναδιατυπώσουμε τον προβληματισμό που διαπνέει αυτή την εργασία πιο απερίφραστα: μπορεί το ρεύμα της αυτοβελτίωσης να ιδωθεί ως προϊόν μιας κρίσης την οποία αναπαράγει στο διηνεκές; Ασφαλώς, το θέμα είναι τεράστιο και δεν μπορεί να εξαντληθεί στα πλαίσια μιας διπλωματικής εργασίας. Περισσότερο, σκοπός αυτής της εργασίας είναι να το *θέσει*, κατά το δυνατόν τεκμηριωμένα και συγκροτημένα. Διαισθανόμαστε ότι σήμερα διαμορφώνεται ένα *milieu* ανάλογο με αυτό που περιέγραφε ο Lasch, ένα κλίμα υποβόσκουσας απόγνωσης που καταμαρτυρείται ακόμη και από το σχεδόν απελπισμένο κυνήγι μιας διαρκώς διαφεύγουσας ευζωίας. Κρίνουμε πως όσο «διαλύουμε» τους λόγους της ιδιώτευσης και της εσωστρέφειας μέσα στη πληθώρα των δυνατοτήτων, η οποία είναι βέβαια γεγονός, χάνουμε σημαντικές όψεις της υποκειμενικής εμπειρίας που σκιαγραφούν μια κατάσταση προβληματική. Και, ακόμη, στερούμαστε εκείνη την κριτική οπτική που θα έπρεπε πριν απ' όλα να καθορίζει την εμπρόθετη ανάδραση μας προς τους θεσμούς και τις αντικειμενικές συνθήκες της ζωής μας. Τότε μόνο αποκτά νόημα η νεοαποκτηθείσα αναστοχαστικότητα μας, όταν είναι κριτική.

6. Την έννοια των *πλαισίων* εισηγείται ο Erving Goffman (1974). Αναφέρεται στα «ερμηνευτικά σχήματα που επιτρέπουν στα άτομα να εντοπίζουν, να προσλαμβάνουν, να αναγνωρίζουν και να κατονομάζουν συμβάντα στην καθημερινή τους ζωή και ευρύτερα στον κοινωνικό τους κόσμο» (Goffman 1974: 21). Όπως σχολιάζει ο Σερντεδάκις στο υπό έκδοση βιβλίο του, «τα ερμηνευτικά πλαίσια στην οπτική του Goffman, παρέχουν στους ανθρώπους διαμορφωμένα νοήματα και σημασίες, τα οποία, δίχως να προϋποθέτουν κάποιον ιδιαίτερο αναστοχασμό, είναι σε θέση να τους καθοδηγήσουν προς ερμηνείες σχετικά με τα γεγονότα και τα συμβάντα που αναφέρονται στο πλαίσιο της καθημερινής ζωής τους».

I. Το ρεύμα της αυτοβελτίωσης στον δυτικό κόσμο και την Ελλάδα

Όπως αναφέραμε στην εισαγωγή, θεματοποιούμε κάπως αυθαίρετα το υπό μελέτη φαινόμενο, ως το σύνολο των διδασκαλιών και πρακτικών που θέτουν ως στόχο την *αυτοβελτίωση*, και πιο συγκεκριμένα την *ενδυνάμωση*, του ενασχολούμενου με αυτές. Τούτο αυτομάτως σημαίνει ότι δεν διαθέτουμε μια προϋπάρχουσα βιβλιογραφία πάνω στο ειδικό θέμα που τίθεται προς εξέταση, και η οποία ενδεχομένως θα μας διαφώτιζε ως προς την ιστορικότητα του φαινομένου: την ανάδυση του ρεύματος της αυτοβελτίωσης και την πορεία του μέσα στο χρόνο, σε διαλεκτική σχέση με τις μεταβαλλόμενες ιστορικές, κοινωνικές και οικονομικές συνθήκες. Θα πρέπει λοιπόν, αφενός, να προσδιορίσουμε εδώ με περισσότερη σαφήνεια το φαινόμενο που θέτουμε προς μελέτη και, αφετέρου, να ανιχνεύσουμε την πορεία που έχει διαγράψει μέσα στο χρόνο συνθέτοντας πληροφορίες από επιμέρους πηγές. Θα αξιοποιήσουμε, προς το σκοπό αυτό, την εκτενή βιβλιογραφία που έχει αναπτυχθεί γύρω από το New Age και τα νέα θρησκευτικά κινήματα, καθώς και γύρω από την ψευδοεπιστήμη. Ας μην θεωρηθεί, εντούτοις, ότι «εκχωρούμε» το ρεύμα της αυτοβελτίωσης σε αυτά τα γνωστικά πεδία: αντιθέτως, περισσότερο ανατρέχουμε σε αυτά στο βαθμό που κατανοούμε φαινόμενα που λογαριάζονται ως αντικείμενο τους ως έκφραση της επιζήτησης αυτοβελτίωσης και ενδυνάμωσης. Υπ' αυτή την έννοια θα μπορούσε να ειπωθεί πως «διεκδικούμε» το αντικείμενο τους, εξαίροντας το ατομικιστικό στοιχείο σ' αυτό.

1. Η χρηστικότητα του New Age σε μια ατομικιστική καπιταλιστική κοινωνία

Από πολύ νωρίς το New Age κατανοήθηκε με όρους εξατομίκευσης, ως φαινόμενο «προσωπικής πνευματικότητας» όπου το θρησκευτικό αίσθημα των ανθρώπων απαλλάσσεται από εξωτερική καθοδήγηση, όπως αυτή που επέβαλαν οι μεγάλες εκκλησίες, και πλέον εκφράζεται μέσα από την αυτενέργεια των ανθρώπων, που επιλέγουν ανάμεσα σε υπάρχουσες πρακτικές και ιδεολογίες ή, κάποτε, συνδυάζουν εκλεκτικά στοιχεία από αυτούς τους διαθέσιμους «πόρους», διαμορφώνοντας «προσωπικές θρησκείες». Όσο κι αν αυτή η αντίληψη περί ατομοκεντρικότητας του New Age γνωρίζει τελευταία αμφισβήτηση,⁷ έχει πάντως καθιερωθεί πια ως κοινός τόπος στην ειδική θεωρία. Ο Paul Heelas (1996), συστηματοποιώντας θεωρητικά τη γνώση που προκύπτει από την ογκώδη βιβλιογραφία που είχε συσσωρευτεί ήδη στα μέσα της δεκαετίας του '90, υποστηρίζει ότι το New Age συμερίζεται έναν κραταιό ατομοκεντρικό τρόπο σκέψης και αξίες της νεωτερικότητας, και, κατά τούτο, αποτελεί έκφραση της νεωτερικότητας. Σύμφωνα με τον Heelas (1996: 154), όσο κι αν οι διδασκαλίες της προσωπικής πνευματικότητας συχνά επενδύονται με ένα επίχρισμα αντικομφορμισμού, δηλαδή θεωρούνται ότι αντίκεινται στις πολιτισμικές και κοινωνικές νόρμες,

7. Λόγου χάρη, ο Wood (2007) προτείνει και τεκμηριώνει μια διαφορετική ανάγνωση του New Age, σύμφωνα με την οποία η αυθεντία υπάρχει και στο New Age: οι πάροχοι των πρακτικών και των δογμάτων δεν είναι απλά «πόροι»: έχουν εξουσία, *καθοδηγούν*.

αποτελούν σαφώς προϊόν του κραταιού πολιτισμού, και μάλιστα αντανακλούν εναργώς κάποιες όψεις του. Συγκεκριμένα, η εστίαση στον εαυτό, κεντρική στους λόγους και τις πρακτικές όλου σχεδόν του ρεύματος, είναι μια στάση που απορρέει από μια καλά εδραιωμένη στον δυτικό κόσμο σύλληψη του εαυτού ως ενός αυτόνομου δυναμικού φορέα σκέψης και δράσης με μια ιδιαίτερη ιδιοσυστασία, μιας παράστασης που θεμελιώνει ακόμη και αυτή τη νεοφιλελεύθερη ιδεολογία που απαξιώνεται ως συντηρητική. Αυτή η ιδεολογική συνάφεια εξηγεί εν μέρει την άνθηση της νέας πνευματικότητας: όχι μόνο δεν υπάρχει ένα «πολιτισμικό χάσμα» που να αποτρέπει τους ανθρώπους να «εξερευνήσουν» το New Age, λέει ο Heelas, αλλά σε κάποιες περιπτώσεις θα μπορούσαμε να δούμε και «συνέχειες» ανάμεσα στις διδασκαλίες του New Age και σε ό,τι οι άνθρωποι γνωρίζουν για τον κόσμο και τη θέση τους σ' αυτόν. Για να το θέσουμε με όρους που έχουν καθιερωθεί στην ανάλυση των διαδικασιών προσχώρησης στα κινήματα,⁸ η σύγκλιση των *ερμηνευτικών πλαισιώσεων*, δηλαδή η συνάντηση των ατομικών νοηματοδοτήσεων της πραγματικότητας με την ιδεολογία και τις στοχεύσεις που διαπνέουν το New Age, γίνεται αβίαστα.

Η θέση αυτή του Heelas βρίσκει μια απρόσμενη συνηγορία στο έργο δύο νεότερων ερευνητών, οι οποίοι, αναζητώντας την κοινωνικότητα και την κανονικότητα στο New Age, καταλήγουν ότι το New Age είναι κοινωνικά σημαντικό στο βαθμό που προάγει και αναπαράγει την εξατομίκευση ως κοινωνική νόρμα! Συγκεκριμένα, οι Aupers και Houtman (2006) υποστηρίζουν ότι ως κοινωνικοί ερευνητές δεν μπορούμε απλώς να υιοθετούμε και να θεωρητικοποιούμε τους λόγους περί ελευθερίας και αυτοπροσδιορισμού που διαπερνούν τις διδασκαλίες του New Age, προσέγγιση που έχει οδηγήσει σε μια απλουστευτική και ανεπαρκή θεώρηση του New Age ως φαινομένου ιδιότυπου. Πράγματι, οι δύο Ολλανδοί ερευνητές αναδεικνύουν μέσα από το εμπειρικό υλικό τους πιο υποφωτισμένες διαστάσεις του New Age όπως η κοινωνική δικτύωση, οι κοινές στάσεις, οι χρήσεις της νέας πνευματικότητας στην εργασία κ.α., αλλά, ωστόσο, τελικά προσμετρούν ως προεξέχουσα ανάμεσα στις κοινωνικές σημασίες του New Age αυτήν ακριβώς την επιταγή της εξατομίκευσης και της αυτοδιάθεσης που «πλάνησε», κατά τα δικά τους λεγόμενα, τις κοινωνιολογικές προσεγγίσεις ώστε αυτές να δουν στο New Age απλώς μια τάση ιδιότυπου που διαπερνά το πεδίο του θρησκευτικού. Εν ολίγοις, δηλαδή, για τους Aupers και Houtman (2006: 205-206, 214, 219) το New Age θεωρείται ως «συνδεδετική κοινωνική νόρμα» (sic) στο βαθμό που επιβάλλει μια ηθική εξατομίκευσης. Ορμώνοντες από τα παραπάνω, θα τολμούσαμε να πούμε ότι η θεωρία, ακόμα και όταν επιχειρεί να αναδείξει κάτι πέρα από το στοιχείο της ατομίκευσης στο New Age, καταλήγει να δείξει, όταν είναι τίμια, πάλι την ατομίκευση.

Ωστόσο, η έννοια του ατομικισμού αποκαθαίρεται στην ειδική θεωρία από τις αρνητικές της

8. Σε μια σημαντική συμβολή στη μελέτη των κινηματικών φαινομένων, οι Snow κ.α. (1986) εισηγούνται ένα νέο πρωτότυπο πλαίσιο ερμηνείας της κινητοποίησης βασισμένο στην έννοια των *ερμηνευτικών πλαισιώσεων* του Goffman. Εν πολλοίς, το επιχείρημα τους είναι ότι οι άνθρωποι κινητοποιούνται, δηλαδή προσχωρούν στα κινήματα, όταν οι κινηματικές ερμηνευτικές πλαισιώσεις συγκλίνουν με τις επιμέρους ατομικές ερμηνευτικές πλαισιώσεις, δηλαδή όταν η ρητορική ενός κινήματος κατορθώνει να «αγγίξει» το κοινό. Μόλο που το New Age δεν είναι και δεν μπορεί να ιδωθεί ως ένα ενιαίο κίνημα (Sutcliffe 2003), η προσέγγιση αυτή φαίνεται εφαρμόσιμη στην εξέταση του πώς πυκνώνουν οι επιμέρους ομάδες που καταγίνονται σε τέτοιες αναζητήσεις.

συνδηλώσεις – ιδιώτευση και περιχαράκωση. Σε πρόσφατο άρθρο του, που ενημερώνεται και από την εν λόγω δημοσίευση των Aupers και Houtman, ο Heelas (2006) απαντά στις κριτικές φωνές που επισημαίνουν τα αδιέξοδα που επιφυλάσσει ο αντινομισμός του New Age και διαβλέπουν την παρεπόμενη παρακμή του.⁹ «Με τους συμμετέχοντες να έχουν τη δυνατότητα να “είναι οι εαυτοί τους, απλά καλύτεροι” σε συνθήκες συνναστροφής, δεν συντρέχει σοβαρός κίνδυνος κενότητας, αναρχικού ατομικισμού ή “ασφυξίας”» συμπεραίνει (2006: 238). Για τον Heelas, ο ατομικισμός του New Age είναι ένας *συσχετιστικός ατομικισμός* (relational individualism): η στροφή στον εαυτό είναι μόνο το αρχικό κομμάτι μιας προσωπικής πορείας ανάπτυξης που κάποτε περνάει μέσα από τις σχέσεις μας και εκεί τελικά επιβεβαιώνεται. Με λίγα λόγια, αναπτυσσόμαστε όταν γινόμαστε καλύτεροι για τους άλλους, ώστε η στροφή στον εαυτό φαίνεται να αποβλέπει τελικά σε κάτι έξω απ’ αυτόν: «Αυτό που μετράει είναι να νοιάζεσαι και να μοιράζεσαι, να δίνεις και να “παίρνεις”, να ανοίγεσαι, να εκφράζεσαι και να “εκμυστηρεύεσαι”, να αναζητάς συμβουλές και βοήθεια, να μπορείς πραγματικά να αναγνωρίζεις τους άλλους, να δείχνεις σεβασμό (δίχως ωστόσο να απαιτείς να είσαι σεβαστός) και να μπορείς να εμπιστευέσαι» (2006: 228).¹⁰ Από τα εμπειρικά δεδομένα στοιχεία στα οποία ανατρέχει ο Heelas προκύπτει πως οι συμμετέχοντες σ’ αυτό το *ολιστικό milieu* μοιράζονται κοινές αξίες και ιδέες και αυτό τον οδηγεί να υποστηρίξει ότι υπάρχει μια κοινή κουλτούρα που ανατρέπει το επιχείρημα περί αντινομισμού του New Age.¹¹ Έχει ενδιαφέρον, ωστόσο, ότι προεξέχουσα θέση ανάμεσα τους έχουν οι κοινές ερμηνείες περί των δεινών που οδηγούν τους ανθρώπους να αναζητήσουν θεραπεία: αυτά αποδίδονται στον «ανθυγιεινό, αγχωτικό και περιοριστικό τρόπο με τον οποίο ζούσαν στα πλαίσια της κατεστημένης κοινωνικής τάξης

9. Ο Heelas (2006) ανασυγκροτεί μια θεωρητική συζήτηση πάνω στην *αστάθεια* του New Age και καταθέτει τις θέσεις του ως παρέμβαση σ’ αυτή. Η αστάθεια, καταρχάς, αφορά τη νοηματική πλήρωση που κομίζουν οι «new agers». Σύμφωνα με τον Charles Taylor (1989, αναφέρεται στο Heelas 2006: 225) η στροφή στον εαυτό δεν καταφέρνει να αποφέρει πειστικές απαντήσεις στα υπαρξιακά ερωτήματα: πολύ απλά, το νόημα προκύπτει με αναφορά σε κάτι έξω από εμάς· όταν η νοηματοδότηση της ζωής μας δεν ανατρέπει σε μια εξωτερικότητα είναι φαύλη και αργά ή γρήγορα αυτό θα γίνει αισθητό. Η αίσθηση του υπαρξιακού κενού είναι δυσβάσταχτη και όσοι ταλανίζονται απ’ αυτή αναζητούν νόημα προσκολλώμενοι τελικά σε αυτόκλητες αυθεντίες που διατείνονται πως κατέχουν τις «αλήθειες» (Berger κ.α. 1974, αναφέρεται στο Heelas 2006: 226-227). Υπ’ αυτή την έννοια μπορεί να ειπωθεί ότι η στροφή στον εαυτό προς αναζήτηση ενός πηγαιού νοήματος προορίζεται κάποτε να αυτό-ανακοπεί. Έπειτα, το New Age μπορεί να νοηθεί ως ασταθές και υπό την έννοια ότι δεν διαθέτει τη μαζικότητα που θα διασφάλιζε την ιστορική διάρκεια του και θα το εγκαθιστούσε ως κοινωνικά σημαντικό. Όπως υποστηρίζει ο Bruce (1995 και 2002, αναφέρεται στο Heelas 2006: 225-226), απουσιάζει από το New Age μια κοινή πίστη βάσει της οποίας θα μπορούσαμε να προσδοκούμε ότι θα εξελιχθεί σε ένα συμπαγές και μακρόβιο θρησκευτικό κίνημα με σημαντικό κοινωνικό αντίκτυπο. Καθώς το New Age αποτελεί το «ζενίθ του ατομικισμού» (Bruce 1995, παρατίθεται στο Heelas 2006: 225), δεν μπορεί να είναι κοινωνικά συνεκτικό.

10. Ελεύθερη απόδοση από τα αγγλικά δικιά μας.

11. Εφόσον ανακύπτει στη συζήτηση, αξίζει να διευκρινίσουμε την έννοια του *ολιστικού*, όπως χρησιμοποιείται ως όρος στις διδασκαλίες του New Age αλλά και ως αναλυτική κατηγορία στον αντίστοιχο γνωστικό πεδίο. Ως ιθαγενής κατηγορία, η έννοια εκφράζει γενικά μια αντίληψη περί οργανικής ενότητας των πραγμάτων. Ως αναλυτική κατηγορία παραπέμπει στην ιδέα αυτή που, κατά τον Heelas (1996: 33), διαπερνά σε διάφορες παραλλαγές όλο σχεδόν το φάσμα του New Age. Ο Hammer (1997), επίσης, προσμετρά τον ολισμό ως κεντρική ιδέα στο *sensu lato* του New Age: «Η διακηρυγμένη θέση είναι ότι ολόκληρος ο κόσμος αποτελεί ένα αδιαχώριστο όλο. [...] Καθένας μας έχει έναν μοναδικό ρόλο μέσα σ’ αυτό τον ολιστικό κόσμο, και ο ρόλος αυτός μπορεί να ανακαλυφθεί μέσα από διάφορες διαδικασίες που εκτείνονται από την μαντεία ως τον διαλογισμό». Ολιστικά νοείται και ο εαυτός, ως ενότητα σώματος, σκέψης και πνεύματος και θεωρείται πως «πολλά από τα προβλήματα μας στη ζωή μπορούν να λυθούν μόνο αν αντιμετωπίσουμε αυτή την ενότητα ως όλο» (Hammer 1997: 76).

πραγμάτων» (Heelas 2006: 230, ελεύθερη απόδοση από τα αγγλικά δική μας).

Η παρατήρηση αυτή μας υπενθυμίζει μια άλλη όψη του New Age. Αν είναι «έκφραση της νεωτερικότητας», είναι επίσης, και δη ίσως πρωτίστως, «αντίδραση στην νεωτερικότητα» (Heelas 1996: 173-174), με την έννοια ότι δίνει διέξοδο σε δυσαρέσκεις που γεννούν οι αβεβαιότητες της νεωτερικότητας (Heelas 1996: 153). Πολλοί από τους ανθρώπους που ακολουθούν τις διδασκαλίες του New Age βιώνουν προβλήματα ταυτότητας και θέλγονται από τις λόγους περί αυτογνωσίας και αυτοπραγμάτωσης που τις περιβάλλουν (Heelas 1996: 137). Κατά τον Heelas (1996: 150), δεν μπορούμε να αρνηθούμε πως τα προβλήματα που βιώνουν οι άνθρωποι στη νεωτερικότητα διαδραματίζουν ένα σημαντικό ρόλο στην απόφαση τους να προσχωρήσουν στις ομάδες του New Age. Η ιδέα αυτή συμπληρώνει το εξηγητικό σχήμα του Heelas για την άθηση της νέας πνευματικότητας, που διατυπώνεται τελικά ως εξής: «διάφορες αβεβαιότητες της νεωτερικότητας γεννούν προβλήματα ταυτότητας που ωθούν τους ανθρώπους να κάνουν κάτι για την κατάσταση στην οποία βρίσκονται: διαφορές βεβαιότητες της νεωτερικότητας οδηγούν τέτοιους ανθρώπους να αναζητήσουν λύσεις στις διαθέσιμες διδασκαλίες του New Age» (Heelas 1996: 137, ελεύθερη απόδοση από τα αγγλικά δική μας).

Το ίδιο θέμα συναντάμε να «οργανώνει» παραλλαγμένο και άλλες προσπάθειες κατανόησης του New Age. Ο Lyon (1993) θεωρεί το New Age ως έκφραση μιας δυσπιστίας απέναντι στις αξίες και τις βεβαιότητες της νεωτερικότητας, και σ' αυτό το βαθμό ενδεικτικό μιας γενικότερης κρίσης της νεωτερικότητας που, ιδωμένη από την δημιουργική της όψη, καταγράφεται ως άνοδος του μεταμοντερνισμού. Ανιχνεύοντας και άλλες παραλληλίες ανάμεσα στο New Age και τις δυναμικές της μετανεωτερικότητας, ο Lyon φτάνει να υποστηρίξει πως το New Age αποπνέει μια μεταμοντέρνα διάθεση, άποψη απέναντι στην οποία ο Heelas (1996: 224) τηρεί έναν σκεπτικισμό. Πάντως, και αυτό κυρίως μας ενδιαφέρει εδώ, ο Lyon παρατηρεί ένα παράδοξο που μετριάξει τη συσχέτιση ανάμεσα στο New Age και τη μετανεωτερικότητα: ενώ ο μεταμοντερνισμός αποδίδει έμφαση στη διαφορετικότητα, σε μια προσπάθεια πολιτικού προσανατολισμού μέσα στο έρημο τοπίο που αφήνει πίσω της η απαξίωση του Διαφωτισμού (Lyon 1993: 118), στο New Age πλεονάζουν οι λόγοι περί ενότητας και αρμονίας. Σε μια φάση όπου ο μεταμοντερνισμός φαίνεται να αποτυγχάνει να υπερβεί οριστικά τη νεωτερικότητα, προτείνοντας κάτι συγκεκριμένο και εποικοδομητικό, και να «λιμνάζει» σε ένα νέο *fin de siècle*, το New Age έρχεται να προσφέρει «οπτιμισμό και ενότητα στη θέση του άγχους και της διαφοράς» (1993: 123). Όπως ο Heelas, λοιπόν, ο Lyon υποστηρίζει ότι το New Age προωθεί «ένα νέο είδος βεβαιότητας ή μετααφήγησης που αντίκειται στον πλουραλισμό της μετανεωτερικότητας» (Wood 2007: 35), και «θεραπεύει» τη βασανιστική σύγχυση που αυτός κάποτε επιφέρει.

Όπως βλέπουμε, οι θεωρητικοί επισημαίνουν τη «θεραπευτική» όψη του New Age ακριβώς δίπλα στην ατομικευση που το χαρακτηρίζει. Εντούτοις, συνάγεται από τη βιβλιογραφία, και κάποτε εκτίθεται εκεί ρητά, ότι η ενασχόληση με τον εαυτό, που οι διδασκαλίες του New Age «οργανώνουν» ή «καναλιζάρουν», δεν εκφράζει πάντα μια εναγώνια αναζήτηση νοήματος και νέων βεβαιοτήτων,

αλλά μια επιζήτηση χρηστικής δύναμης ή άμεσης ανάνηψης η οποία διαλανθάνει ακόμα και σε κάποιες διδασκαλίες που ευαγγελίζονται μια ολιστική επανένωση με τον κόσμο, αποποιούμενες φαινομενικά την ιδιοτέλεια και το ατομικιστικό πνεύμα (Heelas 1996: 90 κ.ε.). Ξεκινώντας με συγγραφείς που έχουμε ήδη συζητήσει, ας σημειώσουμε ότι οι Aupers και Houtman (2006), πέρα από την ντυρκεμιανή ερμηνεία του New Age που επιχειρούν, φέρνουν στο φως μια άλλη, πιο απτή κοινωνική σημασία του New Age στην Ολλανδία της δεκαετίας του '90: «[...] η “αυθεντικότητα” θεωρείται ότι απολήγει τόσο στην ευζωία όσο και στην αποδοτικότητα και πιστεύεται ότι η “πνευματικότητα” αποφέρει ευτυχία και κέρδος» (Aupers και Houtman 2006: 213, η έμφαση των συγγραφέων). Το New Age προσεγγίζεται στην Ολλανδία ως εφόδιο στο επιχειρηματικό περιβάλλον· επιχειρήσεις και μεμονωμένα στελέχη δείχνουν έμπρακτο ενδιαφέρον για τις τεχνικές ενδοσκόπησης που έχει να προσφέρει το New Age και πώς αυτές μπορούν να αξιοποιηθούν για αύξηση της αποδοτικότητας. Οι «συναισθηματικοί (soulful) οργανισμοί», δηλαδή αυτοί που ενθαρρύνουν τις εσωτερικές αναζητήσεις των εργαζόμενων τους, περιγράφονται ως επιτυχημένοι. Στην Ολλανδία πάλι, τα κέντρα «θεραπείας και προσωπικής ανάπτυξης», που θεωρείται ότι εκφράζουν μια δυναμική επιμέρους τάση του New Age, γνωρίζουν μεγάλη εξάπλωση. Η van Otterloo (1999) μελετά υλικό – διαφημίσεις και ενημερωτικά φυλλάδια– από 24 τέτοια κέντρα και συμπεραίνει ότι αποδίδεται σχεδόν αποκλειστικά έμφαση στη σωματική ευεξία και τη ψυχική ισορροπία ενώ παραδοσιακά θρησκευτικά διακυβεύματα όπως η σωτηρία της ψυχής δεν θίγονται. Επομένως, το curriculum στα κέντρα του New Age φαίνεται να ανταποκρίνεται στις αναζητήσεις για θεραπεία, υγεία, ενδυνάμωση και τελειότητα μιας κοινωνίας που πλέον αποβλέπει στην εγκόσμια ευτυχία (van Otterloo 1999: 200-201). Αυτό οδηγεί την van Otterloo (1999: 192) να υποστηρίξει πως στη παρούσα φάση το New Age παράγεται και αναπαράγεται από ανθρώπους που παρέχουν και καταναλώνουν συμβουλές ευημερίας και ευτυχίας, έτσι ώστε αποτελεί όχι τόσο ένα κίνημα ή μια θρησκεία όσο μια ιδιαίτερη περιοχή στην αγορά της ευζωίας, περιβεβλημένη με ένα επίχρισμα πνευματικότητας.¹² Και διαγιγνώσκει τη μετάβαση του New Age από τα περιθώρια της κοινωνίας, ως μορφή αντικουλτούρας που ήταν αρχικά, στο «κέντρο» της: το New Age τείνει πια να εναρμονίζεται με την επικρατούσα κουλτούρα.

Στην άλλη όχθη του Ατλαντικού, το New Age φαίνεται να έχει προσαρμοστεί ακόμα πιο αποκάλυπτα στις ανάγκες του καπιταλισμού. Και εκεί, οι πρακτικές και οι διδασκαλίες του New Age υιοθετούνται από τις εταιρίες.¹³ Αλλά, πέρα απ' αυτό, η Aldred (2002) δείχνει πως έχει αναπτυχθεί

12. Η εμπορευματοποίηση του New Age αποτελεί κοινό τόπο ανάμεσα στους μελετητές του. Εδώ και καιρό το New Age αναφέρεται ως πνευματικό *super-market* ή *παζάρι* (fair), απ' όπου μπορεί κανείς να «ψωνίσει» σύμφωνα με τις προσωπικές του ανάγκες. Μάλιστα, μια πιο συστηματική θεώρηση του New Age με όρους αγοράς φαίνεται παραγωγική. Ο Redden (2005), για παράδειγμα, δείχνει πώς μπορεί να εξηγήσει την πανσπερμία διδασκαλιών στο New Age και την ευπροσάρμοστη δομή με την οποία προικίζονται από τους δημιουργούς τους: «Λαμβάνουν χώρα διαδικασίες διεύρυνσης της αγοράς (market diversification)» (Redden 2005: 239)· ο λόγος του New Age στοχεύει σε ολοένα περισσότερες προσωπικές ανάγκες, αναζητώντας να ανταποκριθεί σε κάθε πιθανή προοπτική κατανάλωσης εκ μέρους των συμμετεχόντων.

13. Για την ακρίβεια, το New Age και οι ανάγκες του κορπορατιστικού κόσμου πρέπει να συναντήθηκαν νωρίτερα στην Αμερική απ' ό,τι στην Ευρώπη. Όπως περιγράφει ο Rupert (1992), η σύγκλιση αρχίζει από τις αρχές ακόμη της δεκαετίας του '80, με πρωτοβουλία «εκπαιδευτών» που διοργάνωναν σεμινάρια για την έκλυση του ανθρώπινου δυναμικού. Σύντομα εταιρίες-κολοσσοί, όπως η Boeing και η General Electric, άρχισαν

ένα «κερδοσκοπικό New Age», και όχι απλώς με την έννοια ότι αποφέρει κέρδη στους «γκουρού» – αυτό δεν θεωρείται πια αξιοσημείωτο. Έχει εμφανιστεί ένα ευρύ ρεύμα διδασκαλιών και πρακτικών που υπόσχονται πλουτισμό σε όσους τις ακολουθήσουν. Πιστεύεται ότι το χρήμα και το κέρδος απλώς αντανακλούν την πνευματική ενέργεια που φέρουμε μέσα μας άπαξ και αναπτύξουμε την πνευματική ενέργεια μας, υπό την καθοδήγηση των «ειδικών», ο πλουτισμός είναι θέμα χρόνου. Η πνευματική ανάπτυξη, λοιπόν, δεν είναι αυτοσκοπός αλλά αποβλέπει στην οικονομική ισχυροποίηση. Αν κάποτε η πνευματική ανάπτυξη νοούταν ως υπέρβαση ενός υλιστικού τρόπου ζωής, τώρα τον υπηρετεί. Και μάλιστα, όπως παρατηρεί η Aldred (2002: 65), δεν φαίνεται να υπάρχει καμία ενοχή γι' αυτό το συμβιβασμό, είτε εκ μέρους των «συμβούλων» είτε εκ μέρους των πελατών τους. Η έρευνα της Aldred την οδηγεί να χαρακτηρίσει το New Age ως «ένα κίνημα πρωτίστως καταναλωτικό, το οποίο παρά τις “εξωτικές” πρακτικές και την αναζήτηση για εναλλακτικές πνευματικότητες, ενισχύει τις καταναλωτικές καπιταλιστικές αξίες» (2002: 62).

Φαίνεται πως η συνηγορία που προσφέρει το «κερδοσκοπικό New Age» στο καπιταλιστικό σύστημα έχει προσαρμοστεί στη «νεφελώδη» μορφή που αυτό λαμβάνει μέσα από την παγκοσμιοποίηση και φιλελευθεροποίηση των αγορών. Ήδη είπαμε πως πολλές διδασκαλίες του New Age πραγματεύονται το χρήμα με όρους ενέργειας. Η Lisbeth Mikaelsson (2001: 107-110) υποστηρίζει ότι τα εγχειρίδια του New Age σκιαγραφούν μια κοσμολογική εικόνα που ανταποκρίνεται στη ρευστότητα και την ασάφεια της μετα-βιομηχανικής παγκόσμιας οικονομίας. Καθώς το χρήμα γίνεται ολοένα και πιο αφηρημένο, κινητικό, απρόβλεπτο, και για πολλούς ανθρώπους «άπιαστο», μοιάζει με ένα «αόρατο ρεύμα ενέργειας στον κόσμο» (Mikaelsson 2001: 108), μιας ενέργειας που περισσότερο μπορεί να ελεγχθεί μέσω των ενεργειακών τεχνικών του New Age, και που πια μοιάζει απρόσβλητη στην εργασιακή ηθική του προτεσταντισμού, η οποία καταρχάς έχτισε τον καπιταλισμό.¹⁴ Πραγματικά, η έμφαση στο discourse του New Age σε «ενέργειες» εναρμονίζεται απόλυτα με τη ρευστότητα και την ασάφεια των σύγχρονων οικονομικών συστημάτων. Μάλιστα, διαμορφώνεται μέσα από το discourse αυτό μια αντίληψη της οικονομίας με όρους

να χρηματοδοτούν τη συμμετοχή των εργαζομένων τους σε τέτοια σεμινάρια, ενώ το New Age τράβηξε την προσοχή ακόμα και του στρατού! Το 1987, πια, υπολογιζόταν ότι οι αμερικανικές εταιρίες δαπανούσαν συνολικά περί τα 4 δισεκατομμύρια δολάρια ανά έτος για να παρακολουθούν οι εργαζόμενοι τους σεμινάρια αυτοβελτίωσης που βασίζονταν σε διδασκαλίες του New Age (Rupert 1992: 128· Aldred 2002: 66).

14. Βάσει αυτών, θα μπορούσε να ειπωθεί ότι στη τρέχουσα φάση καπιταλιστικής ανάπτυξης επαναλαμβάνονται –ως φάρσα ίσως– φαινόμενα ανορθολογισμού που ο Sombart (1998 [1913]: 45-63) τοποθετεί στην προϊστορία του καπιταλισμού. Ο Sombart περιγράφει πως οι άνθρωποι του 15ου, του 16ου και του 17ου αιώνα, ήδη διψασμένοι για χρυσό και φιλοχρήματοι αλλά δέσμιοι μιας προκαπιταλιστικής οικονομίας ιδιαίτερα δυσδεκτικής στη κερδοσκοπική δραστηριότητα, μετέρχονταν μέσα πλουτισμού που δεν εμπίπτουν σ' αυτό που τυπικά κατανοούμε ως οικονομικό πράττειν: σκάβουν παντού αναζητώντας χρυσό και θησαυρούς, ληστεύουν ή σπεκουλάρουν ενώ, στον 16ο αιώνα, καταφεύγουν άπαντες «από τον γεωργό ως τον άρχοντα» στην αλχημεία και κάθε λογής μαγεία (Sombart 1998 [1913]: 50). Τούτη η εργαλειακή και κερδοσκοπική χρήση του υπερφυσικού εκφράζει, σύμφωνα με τον Sombart, τα πρώτα σκιρτήματα του *επιχειρηματικού πνεύματος*, που οι αντικειμενικές συνθήκες δεν το άφηναν να εκλυθεί στην οικονομική σφαίρα και να δημιουργήσει. Στην εποχή μας, παρ' ότι πια πλήρως ανεπτυγμένο, το *καπιταλιστικό πνεύμα* φαίνεται να αναζητά ξανά την επικουρία του υπερφυσικού, ίσως επειδή η λογιστική περίσκεψη δεν μπορεί από μόνη της να εγγυηθεί και πολλά πράγματα στις σύγχρονες συνθήκες γενικής ρευστότητας. Βέβαια, οι μορφές του υπερφυσικού που σήμερα επικαλούμαστε είναι πια διαφορετικές: τα «πνεύματα και τα δαιμόνια» έχουν αντικατασταθεί από τις αόριστες κοσμικές ενέργειες που μας ήρθαν εξ ανατολών.

ενέργειας, έτσι ώστε το χρήμα γίνεται σύμβολο της αόρατης ενεργειακής αύρας που, σύμφωνα με την ολιστική σύλληψη των πραγμάτων, κινεί τον κόσμο. Ωστόσο, υπάρχει και μια άλλη, πιο σκοτεινή κατά την Mikaelsson, όψη σ' αυτό τον τρόπο κοσμοθεώρησης: «Ο λόγος των συγγραφέων αγνοεί πως οι ταξικές και οικονομικές δομές της κοινωνίας μπορούν να επηρεάσουν τις ευκαιρίες του ατόμου». Στα βιβλία αυτά, η φτώχεια συζητείται ως χαρακτηριστικό ανθρώπων που αποτυγχάνουν να εναρμονιστούν με τις κοσμικές ενέργειες. «Καθώς η αφθονία είναι ανεξάντλητη και μέρος της ενέργειας απορρέει από το σύμπαν, ο πλουτισμός κάποιου δεν συνεπάγεται ότι διαρπάζει οτιδήποτε από τους άλλους ή ότι τους κάνει φτωχότερους» (Mikaelsson 2001: 109). Συνοψίζοντας, το New Age εναρμονίζεται με τον καπιταλισμό και του προσφέρει στήριξη με έναν διπλό τρόπο. Πρώτον αναπαράγει μια κραταιά καταναλωτική κουλτούρα, καθαγιάζοντας την επιθυμία και την κατανάλωση και εκτρέποντας τη φυγή των ανθρώπων από τη φαυλότητα του καταναλωτικού τρόπου ζωής σε μια κατανάλωση εκ νέου (Mikaelsson 2001: 101-104· Aldred 2002: 69-71). Δεύτερον, αναπαριστά σε συμβολικό επίπεδο τα βασικά γνωρίσματα της σύγχρονης –παγκοσμιοποιημένης– οικονομίας. Έτσι, παρουσιάζει τη ρευστότητα της οικονομίας ως κοσμική κατάσταση και, κυρίως, «φυσικοποιεί» τις οικονομικές ανισότητες. Είναι επίσης σημαντικό ότι το «ευαγγέλιο της αφθονίας» (gospel of affluence) –εύστοχος όρος της Mikaelsson– κηρύσσεται πλέον «εις πάντα τα έθνη», όπου τουλάχιστον υπάρχει γνώση της αγγλικής ή «ανήσυχου» εκδοτικοί οίκοι που μεταφράζουν και εκδίδουν τα συγγράμματα του «κερδοσκοπικού» New Age (Mikaelsson 2001: 94-95). Βέβαια, οι υλιστικοί προσανατολισμοί που ενδημούν στο New Age δεν γίνονται δεκτοί άκριτα: η Mikaelsson παρατηρεί πως οι εναλλακτικοί κύκλοι και οι συνειδητοποιημένοι New Agers στη Νορβηγία τηρούν επιφυλακτική και συχνά επικριτική στάση απέναντι σ' αυτή τη τάση. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι εδώ η αντικομοφομιστική πτέρυγα του New Age, αυτή δηλαδή που ο Heelas (1996: 30) αποκαλεί «world-rejecting», αποστασιοποιείται και διαχωρίζει τη θέση της από τις «world-affirming» τάσεις, οι οποίες φαίνεται να υπηρετούν το κοινωνικό και οικονομικό κατεστημένο, εναρμονιζόμενες με τη κουλτούρα που το ζωογονεί. Η Mikaelsson δεν διερευνά την απήχηση των βιβλίων αυτών στο ευρύτερο κοινό, αναγνωρίζοντας πάντως τη σημασία αυτού το ζητήματος που μένει ακόμα σκοτεινό. Παρατηρεί ωστόσο ότι τα βιβλία είναι γραμμένα ώστε να ανταποκρίνονται στους προβληματισμούς ενός ευρέος μη-μυημένου κοινού (2001: 100). Η τάση για διεύρυνση της «αγοράς» είναι σαφής.

Η σύγκλιση των παραπάνω συγγραφέων έχει οπωσδήποτε να κάνει και με το ότι όλοι εκκινούν από την κατά Heelas κατηγοριοποίηση του New Age. Σύμφωνα με τον Heelas (1996, 1999), στο φάσμα των ιδεών του New Age δεν συναντάμε μια ομοιόμορφη στάση απέναντι στον κόσμο· αντίθετα, καθώς το διατρέχουμε συναντάμε στάσεις που είτε τείνουν προς μια αμφισβήτηση του κατεστημένου είτε προς μια κομοφομιστική κατάφαση, είτε «αμφιταλαντεύονται» ανάμεσα στα δύο άκρα. Το New Age ανέτειλε καταρχάς ως άρνηση ενός υλιστικού τρόπου ζωής στον οποίο καθλώνονταν οι άνθρωποι στα πλαίσια του καπιταλισμού: η εξερεύνηση του πνευματικού κόσμου γινόταν κατανοητή ως μια κίνηση υπέρβασης της φαυλότητας του εξωτερικού κόσμου. Από την άλλη, από τις αρχές της δεκαετίας του '70 εμφανίζονται νέες τάσεις του New Age οι οποίες δεν θίγουν

κριτικά μια διαμορφωμένη κατάσταση του κόσμου, παρά μόνο ίσως στο βαθμό που εκείνη παρακωλύει την προσωπική αλλαγή και την έκλυση του εγγενούς δυναμικού μας.¹⁵ Αποδεχόμενες τον εξωτερικό κόσμο ως έχει, οι διδασκαλίες αυτές θέτουν ως στόχο την *ενδυνάμωση* και την *ενημερία* στα πλαίσια του, επιστρατεύοντας εργαλειακά την πνευματικότητα προς την επίτευξη του στόχου αυτού. Τα πρώτα δείγματα αυτής της τάσης αποτελούν τα σεμινάρια αυτοβελτίωσης για στελέχη εταιριών, στα οποία ήδη αναφερθήκαμε. Ο υλιστικός-κερδοσκοπικός προσανατολισμός του New Age μέσα στη δεκαετία του '70 εντυπωσίασε τον Αμερικανό ανθρωπολόγο Marvin Harris, που παρατήρησε ότι «μεγάλο μέρος της έκρηξης που παρουσιάζει η πνευματικότητα σήμερα... αποτελεί στην πραγματικότητα μια παρερμηνευμένη απόπειρα να διασωθεί το αμερικανικό όνειρο της επίγεια προόδου με μαγικά και υπερφυσικά μέσα» (1981, παρατίθεται στο Heelas 1996: 147-148). Ο Roy Wallis υποστηρίζει ότι οι διάφορες μέθοδοι ανάπτυξης του εαυτού υπόσχονται ρητά ή υπαινικτικά εκείνες τις ιδιότητες, τις ποιότητες και, εν τέλει, τις ποσότητες που συνδέονται με την επιτυχία και την κοινωνική δύναμη.¹⁶ Γράφει: «Σε μια κοινωνία όπου για ένα μεγάλο μέρος του πληθυσμού η κατανομή των απολαβών εξαρτάται περισσότερο από το τι πετυχαίνει κανείς παρά από το τι έχει κληρονομήσει, η επιτυχία νοούμενη με όρους status και εισοδήματος και κοινωνικής ανέλιξης αποτελεί ακόμη μια σημαντική επιδίωξη. Αλλά για πολλούς ανθρώπους, αναπόφευκτα, η δυνατότητα για τέτοιες επιτυχίες δεν είναι η προσδοκώμενη κι έτσι εκείνοι ενδέχεται να αναζητούν στην αγορά επικουρία για τις προσπάθειες που καταβάλουν, ακόμα κι αν οι προσφερόμενες τεχνικές κάνουν κάποιες νύξεις που μας εισάγουν στην περιοχή της μεταφυσικής ή του υπερφυσικού» (Wallis 1984, παρατίθεται στο Heelas 1996: 148, ελεύθερη απόδοση από τα αγγλικά δική μας). Αλλά οι μέθοδοι της προσωπικής ανάπτυξης δεν απευθύνονται μόνο σε εκείνους που αισθάνονται να υπολείπονται των άλλων στην αρένα της κοινωνικής επικράτησης: όπως παρατηρεί ο Heelas (1996: 147) υπάρχουν ενδείξεις ότι ακόμη και άνθρωποι με κοινωνική επιφάνεια καταφεύγουν στις θεραπείες του New Age προκειμένου να ενισχύσουν τις ικανότητες τους και να βρουν ένα καταπραϋντικό για το άγχος και την πίεση που συνεπάγονται οι απαιτήσεις στις οποίες καλούνται να ανταπεξέλθουν. Ο Heelas, λοιπόν, αξιοποιεί θεωρητικά και όσα έχει φέρει στο φως μια κριτική προσέγγιση του New Age, δεχόμενος πως ένα τμήμα του προσανατολίζεται πια στο «να αποκαταστήσει τον εαυτό του κτητικού ατομικιστή» (1996: 147). Βέβαια δεν δέχεται ότι το New Age έχει καταληφθεί εξ ολοκλήρου από έναν υλιστικό και κτητικό τρόπο σκέψης, για τούτο και εκφράζει ενδιασμούς απέναντι στις απόψεις του Marvin Harris: παρατηρεί πως ο Harris υπερτονίζει τον υλισμό του New Age, παραβλέποντας πως εκείνο εκφράζει πρωτίστως μια διάθεση «ενδοσκόπησης» και αυτοπραγμάτωσης. Για τον Heelas (1996: 74 κ.ε.), απ' άκρο σ' άκρο το New Age χαρακτηρίζεται από αυτό που αποκαλεί «self-work ethic». Είτε εγκαθιστά ως αυτοσκοπό την πνευματική υπέρβαση των εγκόσμιων, είτε ευαγγελίζεται τη

15. Ο Heelas (1999 και 1996: 74-105) παρέχει μια εμπειριστατωμένη και κατατοπιστική παρουσίαση αυτής της τάσης του New Age.

16. Αξίζει να σημειωθεί, έστω και πληροφοριακά, ότι η ερευνητική ενασχόληση του Wallis με τη Σαϊεντολογία του κόστισε προσωπικά: ο Wallis δέχθηκε έναν παρατεταμένο «βρώμικο πόλεμο» από την οργάνωση. Η μελέτη που έθεσε τον Wallis στο στόχαστρο των σαϊεντολόγων είναι διαθέσιμη στο διαδίκτυο, στην εξής διεύθυνση: <http://www.es.cmu.edu/~dst/Library/Shelf/wallis/>.

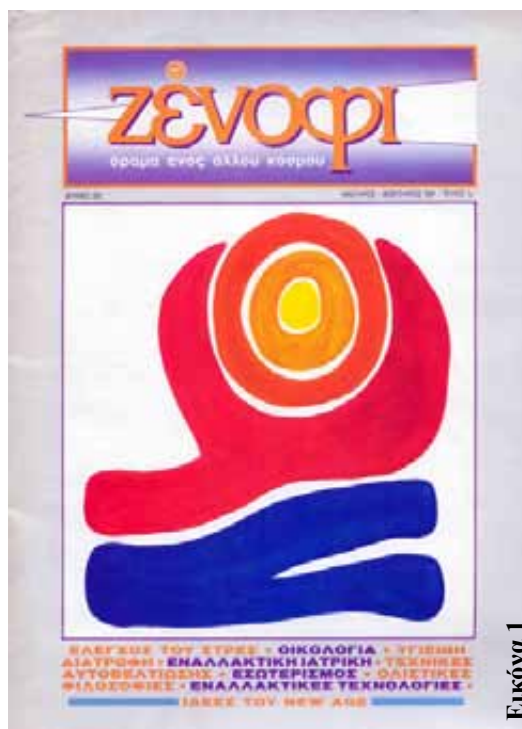
μεταμόρφωση του κόσμου προς το καλύτερο, είτε εκφράζει την αναζήτηση της πολυπόθητης αυτογνωσίας, είτε αποτελεί μέσο αυτό-θεραπείας, είτε αποσκοπεί στην ενδυνάμωση και τον πλουτισμό στα πλαίσια του status quo, σε κάθε περίπτωση το New Age ξεκινά από τον εαυτό, αναπτύσσοντας μεθόδους και τεχνικές για την ανάπτυξη ή την απελευθέρωση του – συνήθως τα δύο ταυτίζονται. Καθώς δε κινούμαστε προς τον κομπορμιστικό πόλο του άξονα, η υπόσχεση είναι ότι η ευημερία θα επέλθει αβίαστα όταν, με την κατάλληλη καθοδήγηση, έρθουμε σε επαφή με τη εσωτερική πνευματικότητα μας και αφήσουμε να εκλυθεί η αστείρευτη δημιουργικότητα και αποδοτικότητα του εαυτού μας (Heelas 1999: 59). Ένας πακτωλός εγχειριδίων αυτό-βοήθειας ανακυκλώνει αυτό το θέμα. Κατά κανόνα, παρατηρεί ο Heelas, τα εγχειρίδια αυτά δεν πραγματεύονται τον πλούτο ως προϊόν πραγματικής κοπιώδους εργασίας που καταβάλλει το άτομο· «το σημαντικό είναι να βάλεις τον Θεό που κρύβεις μέσα σου να κάνει τη δουλειά» (Heelas 1999: 60). Πρόκειται περίπου για μια «μαγική παραγωγικότητα».

Αυτός ο υπόρρητος δυϊσμός, η διάκριση ανάμεσα σε μας και σε έναν ιδεατό εαυτό που θα τα καταφέρνει όλα μόνος του, γίνεται ιδιαίτερα φανερός σε ένα άλλο, τεράστιο και ευπώλητο είδος διδασκαλιών και μεθόδων που στοχεύουν πρωτίστως στην ψυχοσωματική υγεία και ευεξία. Όπως δείχνει η Kimberly Lau (2000: 4 κ.ε.), η ιδέα μιας προσωπικής μεταμόρφωσης είναι κεντρική στους λόγους που περιβάλλουν πρακτικές όπως η αρωματοθεραπεία, η μακροβιοτική διατροφή, η γιόγκα και το τάι-τσι. Επιδιδόμενοι σ' αυτές τις σωματικές πρακτικές κατατείνουμε προς κάτι «άλλο», σε ένα ξένο σώμα. Το «άλλο» βρίσκεται ανατολικά, στους ανθρώπους, τους τόπους και τις κουλτούρες που γέννησαν τις πρακτικές τούτες. Οι πρακτικές αυτές φαίνεται να εκφράζουν έναν νέου τύπου *οριενταλισμό*, όπου η ανατολή εξιδανικεύεται και εκθειάζεται: στους λόγους που περιβάλλουν τη γιόγκα και το τάι-τσι, η Ινδία και η Κίνα μετατρέπονται από ανερχόμενες δυνάμεις της παγκόσμιας οικονομίας σε έθνη σοφών χωρικών που ζουν με μη-υλιστικές αρχές, σε αρμονία με τη φύση, αναζητώντας τη «φώτιση» (Lau 2000: 7-8). Έτσι, καταγινόμενοι στη γιόγκα ή το τάι-τσι δεν προσδοκούμε απλώς την υγεία και την ικμάδα των Ινδών γιόγκι ή των ασκητών του βουνού Wu-dang, αλλά μετέχουμε μιας ήπιας δυσφορίας για τη δυτική νεωτερικότητα και το τεχνοκρατικό πνεύμα που τη διακρίνει. Η δυσφορία αυτή εκφράζεται όχι τόσο από μια συγκεκριμένη κριτική όσο από τις «θετικές» ιδέες που γεννά και που διαπερνούν αυτό το είδος διδασκαλιών: τον εγκωμιασμό της φύσης, την εξιδανίκευση του «άλλου», τη νοσταλγία για ένα χαμένο παρελθόν. Λόγου χάρη, όπως επισημαίνει η Lau (2000: 7), «η μακροβιοτική συνδέεται με ένα παραδείσιο παρελθόν, όπου οι άνθρωποι ζούσαν σε αρμονία με τη φύση και μεταξύ τους». Πρόκειται για ένα «μεγαλειώδες παρελθόν» στο φαντασιακό, στο οποίο προβάλλουμε αξίες και επιθυμίες που εκλείπουν στο τώρα. Ουσιαστικά, η φυσιολατρική ιδεολογία που περιβάλλει τις εναλλακτικές μορφές υγείας, έρχεται να αποκριθεί σε αγωνίες που προκαλεί η μετανεωτερικότητα και η κοινωνία της διακινδύνευσης (Lau 2000: 9-10, 17). Και, ασφαλώς, η ιδεολογία αυτή αξιοποιείται πλήρως εμπορικά. Σε μια πολύ ενδιαφέρουσα ανάλυση, η Lau δείχνει πώς η αγορά κατορθώνει να προσδώσει στην κατανάλωση αντι-συστημικό χαρακτήρα: έτσι, φτάνει κανείς να πιστέψει πως αγοράζοντας ένα προϊόν

«εναλλακτικό» σε αυτά που προσφέρουν οι πολυεθνικές προβαίνει σε μια πολιτική πράξη που συμβάλλει στην υπονόμευση του παγκόσμιου καπιταλισμού. Ακριβώς αυτή η εντύπωση, λέει η Lau (2000: 14), είναι που επιτρέπει στην αγορά του New Age να ανθεί και να μακροημερεύει, και μάλιστα με θράσος να «σπάει» το μονοπώλιο της δυτικής ιατρικής σε θέματα υγείας. Η μελέτη της Lau ασχολείται διεξοδικά με αυτό το θέμα, δείχνοντας πώς μια αντικομοφομιστική ιδεολογία διαχεόμενη μέσα από τους λόγους και τη διαφήμιση καταλήγει να διαρθρώνει έναν *New Age* καπιταλισμό.¹⁷ Αλλά, υπό την σκοπιά του ειδικού ενδιαφέροντος μας, θα μπορούσαμε να «κρατήσουμε» από τη μελέτη της κάτι άλλο, το οποίο θίγεται στην αρχή της ανάλυσης: την ανάγκη των σύγχρονων δυτικών ανθρώπων να «επενδύσουν» στο όραμα ενός άλλου –πιο υγιούς– εαυτού και ενός άλλου –πιο απλού– κόσμου.

Από το έργο όλων αυτών των μελετητών μπορούμε να συνάγουμε στοιχεία που τεκμηριώνουν μια σαφή συνηγορία υπέρ της θέσης μας ότι μέσα από τους κόλπους του New Age αναδύεται ένα ρεύμα αυτοβελτίωσης. Μια σύντομη κατόπτευση έντυπου υλικού από τον χώρο, συντείνει επίσης προς αυτό το συμπέρασμα. Παραθέτουμε στις εικόνες 1 και 2, δύο χαρακτηριστικά εξώφυλλα του περιοδικού *Ζενοφι*, που αυτοπροσδιορίζεται ως φορέας του New Age, όπου μπορούμε να δούμε ότι η θεματολογία που καλύπτει ο ειδικός τύπος έχει σε μεγάλο βαθμό να κάνει με την αυτοθεραπεία και την αυτοβελτίωση: «έλεγχος του στρες», «υγιεινή διατροφή», «τεχνικές αυτοβελτίωσης» είναι μερικές από τα ζητήματα για τα οποία πρόκειται να ενημερωθεί ο αναγνώστης. Οι διαφημίσεις που γεμίζουν τις σελίδες του περιοδικού θέτουν παρόμοια ζητήματα. Μερικά αντιπροσωπευτικά δείγματα μπορεί να βρει ο αναγνώστης στο ειδικό παράρτημα, στο τέλος αυτής της εργασίας.

Φαίνεται λοιπόν ότι μέσα σε ειδικές συνθήκες το New Age, που εμφανίστηκε καταρχάς ως αντί-κουλτούρα σε μια εποχή που ο καπιταλισμός και ο δυτικός κόσμος δεχόταν μια ριζοσπαστική κριτική εκ των έσω, έχει διέλθει μια «συντηρητικοποίηση», τουλάχιστον ένα μέρος του. Φαίνεται ότι πολλές διδασκαλίες έχουν δείξει μια κομοφομιστική συμμόρφωση με το οικονομικό, κοινωνικό και πολιτισμικό κατεστημένο που οι hippies του '60 αμφισβητούσαν ευθέως, αναζητώντας μια εναλλακτική σοφία και έναν άλλο τρόπο ζωής στην Ανατολή.¹⁸ Η μετάβαση αυτή συζητείται στα



17. Ας σημειώσουμε εδώ ότι οι καταναλωτές μιας κατηγορίας «εναλλακτικών» προϊόντων, των λεγομένων βιολογικών προϊόντων, αναφέρονται πια ως *βιοκαταναλωτές*. Τον όρο συναντάμε στον υπότιτλο της εφημερίδας *BIONews*, η οποία διανέμεται δωρεάν στα εξειδικευμένα καταστήματα.

18. Σύμφωνα με τους Diem και Lewis (1992: 49), στα τέλη της δεκαετίας του '60 και τις αρχές της δεκαετίας του '70 η ενασχόληση των νέων με την ανατολική πνευματικότητα απηχούσε το πνεύμα αμφισβήτησης και

διάφορα κείμενα ως άλλος ένας κοινός τόπος: «[...] θα ήταν παράλογο να αμφισβητήσουμε το γεγονός ότι το New Age είναι σαφώς περισσότερο προσανατολισμένο προς το Νέο Κόσμο του κατεστημένου απ' ό,τι ήταν μέσα στην δεκαετία του '60, που τη «σημάδεψαν» οι πρακτικές και στάσεις πολιτισμικής αντίστασης» γράφει ο Heelas (1999: 61, ελεύθερη απόδοση από τα αγγλικά δικιά μας). Η van Otterloo (1999: 191) συμπεραίνει ότι το New Age εμφανίστηκε στην Ολλανδία



Εικόνα 2

μέσα στα sixties ως ένα είδος αντι-κουλτούρας στα περιθώρια της κοινωνίας αλλά σταδιακά αφομοιώθηκε απ' αυτήν, έτσι ώστε σήμερα «οι αξίες που επιδιώκονται στο New Age διαφέρουν ολοένα και λιγότερο από τις γενικές κοινωνικές πεποιθήσεις». Ο Lacroix (1997 [1996]: 17-18) παρατηρεί σχετικά ότι «τους περιθωριακούς και τους αμφισβητίες διαδέχτηκαν οι οπαδοί με ισχυρή αγοραστική δύναμη, γιατροί, καθηγητές, στελέχη, θαμώνες βιβλιοθηκών και πελάτες των διαφόρων τεχνικών του ευ ζείν». Τέλος, ο Hammer (2004: 75) σχολιάζει την άμβλυνση του χιλιαστικού χαρακτήρα του κινήματος που τελικά αναίρεσε και αυτόν τον κινηματικό του χαρακτήρα: «Τεχνικές που κάποτε θεωρείτο ότι τις συνέδεε ο κοινός ιδεολογικός πυρήνας μιας μείζονος πλανητικής

μεταβολής (το *sensu stricto* του New Age) έγιναν μέρος μιας ευρύτερης κοσμοαντίληψης που τόνιζε την προσωπική μάλλον παρά την πλανητική αλλαγή (το *sensu lato* του New Age), και η οποία έμελλε τελικά να γίνεται ολοένα πιο κατακερματισμένη, έτσι ώστε προέκυψαν επιμέρους μικρές νησίδες εξειδικευμένου ενδιαφέροντος που συνδέονται από ένα επουσιώδες και εν πολλοίς αόρατο σύνολο κοινών αξιών (πρόκειται για τη δεύτερη γενιά του New Age)».

Η θεωρία καταμαρτυρεί, λοιπόν, μια πρόσφατη μεταβολή στην ιστορία του New Age, την οποία εμείς επιχειρούμε να «διαβάσουμε» ως ανάδυση ενός ρεύματος διδασκαλιών που θέτει ως στόχο την αυτοβελτίωση και την ενδυνάμωση. Καθώς η μεταβολή αυτή εντοπίζεται στις πρόσφατες δεκαετίες, δεν φαίνεται ιδιαίτερα σκόπιμη μια αναδίφηση της ιστορίας του New Age σε βάθος, δοκιμάζοντας να το εντάξουμε σε μια μακραιώνη παράδοση «εναλλακτικής πνευματικότητας» και μυστικισμού της Δύσης (Ellwood 1992) ή αναζητώντας να εντοπίσουμε τις ρίζες του στην παραψυχολογία, τον αποκρυφισμό και τον πνευματισμό του 18ου αιώνα (Alexander 1992). Όπως είδαμε, η εμφάνιση των νέων τάσεων τοποθετείται στα μέσα της δεκαετίας του '70· οι τάσεις αυτές γίνονται ευκρινέστερες στη δεκαετία του '80, ενώ στη δεκαετία του '90 αποκτούν πια μαζικότητα. Εντούτοις, η ανάδυση αυτών των τάσεων, και ειδικά η απήχηση και η ανάπτυξη τους, δεν έχει ακόμη

αναζήτησης της δεκαετίας του '60. Σύμφωνα με τους συγγραφείς, η διαμορφωθείσα υποκουλτούρα οδήγησε κατ' ευθείαν στο New Age. Οι Diem και Lewis επικεντρώνουν στην επιρροή του ινδουισμού στο New Age.

εξηγηθεί πλήρως (Heelas 1999: 70). Προσεγγίσεις όπως εκείνη της Lau, που μας δείχνει εμπεριστατωμένα πώς η αγορά κατάφερε να εγκαταστήσει ως μόδα τις εναλλακτικές αναζητήσεις και πρακτικές και να τις εμπορευματοποιήσει, δεν μας εξηγούν επαρκώς *γιατί* εν πρώτοις οι άνθρωποι ενδιαφέρθηκαν τόσο πολύ για την θεραπεία, τη δική τους και του πλανήτη. Το ίδιο κενό παρατηρείται σε άλλες μελέτες, μ' όλη τη παραδεδομένη συμβολή τους στη μελέτη του New Age. Όσοι συγγραφείς θίγουν το θέμα τονίζουν μια προϋπάρχουσα ιδεολογία αυτοπραγμάτωσης, αυτάρκειας και εγκόσμιας ευημερίας, κυρίαρχη στον δυτικό κόσμο και ειδικά στην Αμερική, που «εγκλιματίζει» τις διδασκαλίες της αυτοβελτίωσης. Αλλά το ερώτημα παραμένει: γιατί από τις αρχές του '80 έχουμε μια τέτοια επιζήτηση ανάνηψης και δύναμης που, εις πείσμα του επιστημονισμού και των σκεπτικιστών (skeptics),¹⁹ καταλήγει κάποτε σε εμφανώς ανορθολογικές πρακτικές, όπως η μαγεία;

Μέσα σε ποιες συνθήκες αναδύθηκε μέσα στους κόλπους του New Age ένα όραμα προσωπικής δύναμης που, κατά τα άλλα, αφήνει αλώβητο το status quo; Η εργασία αυτή φιλοδοξεί να προτείνει ένα πλαίσιο κατανόησης. Όπως θα δείξουμε στο επόμενο κεφάλαιο, πιστεύουμε ότι μια ερμηνεία που ανατρέχει στην κριτική του Christopher Lasch φαίνεται να «συλλαμβάνει» κάποιους απ' τους λόγους για τους οποίους οι άνθρωποι προσφεύγουν στους ειδικούς της θεραπείας και της ενδυνάμωσης. Ας πούμε από τώρα ότι η κριτική του Lasch, παρόλο που επικεντρώνεται στη κουλτούρα, δείχνει ευθέως στην κοινωνικοοικονομική ανασφάλεια που χαρακτηρίζει τους σύγχρονους καιρούς. Στο τρίτο μέρος της εργασίας, θα δείξουμε στη βάση εμπειρικού υλικού πως τα νοήματα που περιβάλλουν τις πρακτικές της αυτοβελτίωσης σκιαγραφούν μια «πολεμική» εικόνα του κόσμου, στο φόντο της οποίας η ενδυνάμωση προβάλλει ως κάτι απαραίτητο για την επιβίωση και την ευζωία.

Αλλά, πριν απ' όλα, ας προσπαθήσουμε να δούμε αν και κατά πόσον το ρεύμα της αυτοβελτίωσης, που πια έχουμε θεματοποιήσει, έχει φτάσει και στην Ελλάδα.

2. Το ρεύμα της αυτοβελτίωσης στην Ελλάδα

Προσπαθώντας να ανασυστήσουμε μια ιστορία του ρεύματος της αυτοβελτίωσης στην Ελλάδα και να εκτιμήσουμε το εύρος του στις μέρες μας, βρισκόμαστε ξανά αντιμέτωποι με το πρόβλημα της έλλειψης πηγών. Δεν συναντάμε έστω μια στοιχειώδη βιβλιογραφία για την εναλλακτική πνευματικότητα στη χώρα μας, απ' όπου θα μπορούσαμε να αντλήσουμε στοιχεία. Ξεκινώντας λοιπόν τη συζήτηση, που υπ' αυτές τις προϋποθέσεις δεν μπορεί παρά να είναι σύντομη, πρέπει να επισημάνουμε το μεγάλο κενό που υπάρχει στην εγχώρια βιβλιογραφία των κοινωνικών επιστημών σχετικά με το New Age.²⁰ Ακόμα και η δημοσιογραφική κάλυψη του φαινομένου έχει

19. Στην Αμερική, σαν απάντηση στο κύμα ανορθολογικών θεωριών, έχουν συγκροτηθεί ομάδες «σκεπτικιστών» ακτιβιστών διανοουμένων, οι οποίοι τις θέτουν επί τάπητος και προσπαθούν να τις αντικρούσουν και να τις αποδομήσουν. Βλ. ενδεικτικά, Shermer 2004 [1997].

20. Πάντως, απ' όσο γνωρίζουμε, βρίσκεται υπό εκπόνηση η διδακτορική διατριβή της Σοφίας Πέττα που αφορά τις νέες μορφές θρησκευτικότητας στην Ελλάδα. Επίσης, βρίσκονται υπό έκδοση δύο άρθρα της Ελένης

υπάρξει υποτονική, έτσι ώστε δεν βρίσκουμε κάπου συγκεντρωμένα κάποια πραγματολογικά δεδομένα που θα μπορούσαν να μας δώσουν μια εικόνα είτε για το New Age είτε για το ρεύμα της αυτοβελτίωσης στην Ελλάδα.

Εντούτοις, το New Age έχει σημαντική παρουσία στη Ελλάδα τουλάχιστον από τη δεκαετία του '80, την οποία επεσήμανε ο Βρετανός ανθρωπολόγος Charles Stewart κατά την παραμονή του στην χώρα. Ο Stewart (1993) παρατήρησε κάτι φαινομενικά παράδοξο: ενώ η πίστη στο υπερφυσικό φθίνει στην ελληνική ύπαιθρο και οι υπερφυσικές δοξασίες απαξιώνονται και εγκαταλείπονται ως σημάδι καθυστέρησης και πολιτισμικής κατωτερότητας, θάλλει στις πόλεις ένα ενδιαφέρον για το υπερφυσικό το οποίο γνωρίζει ήδη σημαντική εμπορευματοποίηση. Η βασική ερμηνεία που δίνει για το φαινόμενο αυτό ανατρέπει στον Bourdieu και τον Gramsci: «εξερευνώντας» το υπερφυσικό, οι κυρίαρχες κοινωνικές ομάδες που κατοικούν στις πόλεις αναπροσαρμόζουν το βιοτικό τους ύψος για να ανακτήσουν πάλι τη πολιτισμική απόσταση τους από τους αγροτικούς πληθυσμούς, καθώς η εκπαίδευση και η λαογραφία τους είχαν πια «απομαγεύσει» και ομογενοποιήσει, από πολιτισμικής απόψεως, με την μεσαία τάξη. Ο Stewart (1993: 187) αναδεικνύει τα κοινωνούμενα νοήματα της πρακτικής: «Η ενασχόληση με το υπερφυσικό προβάλλεται ως σημείο επίγνωσης, ανώτερης συνείδησης. [...] Με συνείδηση εννοούν να ανοίξει κανείς τα μάτια του στα μυστήρια του κόσμου και του εαυτού. Οι κατώτερες τάξεις παραμένουν ακόμη παγιδευμένες στο επίπεδο του θετικισμού. Δεν γνωρίζουν το μυστικισμό, δεν γνωρίζουν ότι πρέπει να γνωρίσουν, δεν είναι συνειδητές». Όπως περιγράφει, στο αστικό περιβάλλον το ενδιαφέρον για τις παραδοσιακές υπερφυσικές δοξασίες του ελλαδικού χώρου είναι φαινομενικά «φιλολογικό», ενώ πιο πρόδηλη είναι η γοητεία που ασκεί η μαντική καθώς εισαγόμενες μορφές «εναλλακτικής» γνώσης και πρακτικής, όπως η αστρολογία, η παραψυχολογία, ο διαλογισμός και ο ανατολικίζων μυστικισμός. Αλλά ο Stewart, δεν ερμηνεύει αυτή την ενασχόληση μόνο ως πολιτισμική στάση που λειτουργεί ως σήμα συμβολικής διάκρισης μιας κοινωνικής τάξης. Για τον Stewart η τάση αυτή γεννιέται μέσα σε συνθήκες όπου ο ανταγωνισμός και αβεβαιότητα κορυφώνονται και μέσα στις οποίες η εκπαίδευση από μόνη της δεν εξασφαλίζει καμία επιτυχία και ανέλιξη. «Η αβεβαιότητα των μορφωμένων κατοίκων της πόλης γύρω από τον τρόπο εξοικονόμησης των αναγκαίων προς το ζην», γράφει, «είναι εκείνο που πάνω από όλα οδήγησε στην ενασχόληση τους με τις προρρητικές υπερφυσικές πρακτικές ώστε να ανακαλύψουν πότε και πώς θα αλλάξει η τύχη τους» (Stewart 1993: 184). Καθώς η προσδοκία ότι η μόρφωση θα επιφέρει επιτυχία διαψεύδεται από τη πραγματικότητα, εκείνοι που καταρχάς ενεπλάκησαν στον αγώνα για την επιτυχία ποντάροντας σ' αυτό το προσόν τους καταφεύγουν τώρα στο υπερφυσικό αναζητώντας μια νέα δύναμη που θα τους ξαναδώσει ένα προβάδισμα (Stewart 1993: 183, 184-185). Η προσφυγή στην

Ανδριάκαινας που «αγγίζουν» το New Age. Στο πρώτο (Ανδριάκαινα 2004), διερευνάται το discourse των ολιστικών θεραπειών, όπως αυτό συνάγεται από τα εγχειρίδια αυτό-θεραπείας. Το δεύτερο (Ανδριάκαινα 2006), εξετάζει κατά πόσον η εναλλακτική πνευματικότητα αρθρώνει έναν λόγο υπέρ της πολυπολιτισμικότητας: σύμφωνα με την συγγραφέα, η ολιστική αντίληψη του κόσμου που χαρακτηρίζει το New Age εκφράζει την αναζήτηση νέων οικουμενικών αρχών που θα θεμελιώσουν την αρμονική συνύπαρξη διαφορετικών πολιτισμικών ομάδων στις σύγχρονες κοινωνίες. Αν και αυτές οι επερχόμενες συμβολές δημιουργούν ελπίδες για την ανάπτυξη ενός κλάδου μελέτης του New Age στην Ελλάδα, προς το παρόν ο ενδιαφερόμενος για την «ελληνική» εκδοχή του New Age θα συναντήσει ένα αξιοσημείωτο κενό στη βιβλιογραφία.

υπερφυσική βοήθεια μπροστά στην αβεβαιότητα είναι ίσως πανανθρώπινο χαρακτηριστικό: οι Τροβριανοί ψαράδες που μελέτησε ο Malinowski κατέφευγαν επίσης στη μαγεία προτού πλεύσουν στην απρόβλεπτη και επικίνδυνη ανοιχτή θάλασσα.

Ο Stewart αποκόμισε τις εντυπώσεις του από την Ελλάδα κατά τη δεκαετία του '80 και κυρίως στα μέσα αυτής, όταν διεξήγαγε εδώ την επιτόπια έρευνα του (Stewart 1993: 159 και 2008: 1-2). Πρόκειται για μια δεκαετία που πολλοί σήμερα ανακαλούν με νοσταλγία, αναπολώντας χρόνια όπου την οικονομική πολιτική της κυβέρνησης συνόψιζε το σύνθημα «Τσοβόλα δώστα όλα» και η οποία περιγράφεται συχνά ως εποχή ευημερίας και ευζωίας. Κατά κοινή ομολογία, και παρά τις όσες

ΒΙΒΛΙΟΠΩΛΕΙΟ ΕΣΟΠΤΡΟΝ

Καθημερινά 09.00 – 21.00 και Σάββατο 09.00 – 19.00
 σας περιμένουμε στα πιο φιλόξενα παλιόκαιρικά κτίρια της Αθήνας
 για να περιηγηθούμε μαζί στον εναρμονισμένο κόσμο του βιβλίου
 και των μοναδικών εναλλακτικών μας προϊόντων

Στο βιβλιοπωλείο ΕΣΟΠΤΡΟΝ θα βρείτε:

- Τα τελευταία βιβλία που κυκλοφορούν στην Ελλάδα: Αποστολές, αρχαία γνώση, αστρονομία, εκπαιδευτικά στοιχεία και εκπαιδευτικά, αυτοβελτίωση, συμπληρωματικές, ψυχολογία, ιστορία, βιοχημεία, και εθνομουσική.
- Τα μεγαλύτερα συλλογικά εγχειρίδια προϊόντων, όπως:
 - Η βελτιωμένη θεραπευτική ηλιακή Τάξη
 - Οι αποσυμπίεσις απορροφάται
 - Το σύστημα επεξεργασίας βλαβερών ουσιών από τα ταξίδια, Nicoral
 - Το αυθεντικό αρωματικό αλάτι
 - Το mind & body energetics
- Cd και κασέτες για το συγχρονισμό των εγκεφαλικών ημισφαιρίων
- Και πάντα, πλούσιες προσφορές και εκπτώσεις μέχρι και 50%!

Με κάθε αγορά ΔΩΡΟ
 το DVD: 9/11, η αλήθεια που δεν μάθατε
 το DVD: Το σήμα των UFO
 το CD: Mind Antivirus
 η οψία: Κέντρο Εξουσίας του Πλανήτη

ΕΣΟΠΤΡΟΝ
 ΕΤΟΣ ΟΡΦΕΙΣ
 ΠΛΑΤΕΙΣΤΗΜΙΟΥ 47
 ΤΗΛ: 210-33.11.226

Εικόνα 3

βάσιμες κριτικές προς τις κυβερνήσεις του ΠΑ.ΣΟ.Κ., στη δεκαετία του '80 το βιοτικό επίπεδο των Ελλήνων σημείωσε αλματώδη βελτίωση. Η βασική πηγή της ανασφάλειας των μεσαίων αστικών στρωμάτων, που εντοπίζει ο Stewart, ήταν η μακρόχρονη αναμονή για διορισμό, που οφειλόταν στο ισχύον τότε σύστημα της επετηρίδας. Επίσης, σε πολλά επαγγέλματα, ένα «αόρατο» σύστημα πολιτικής πατρωνείας, μέσα από το οποίο ρυθμιζόταν η διανομή των θέσεων εργασίας, καθιστούσε την κοινωνική δικτύωση σημαντικότερη από τις περγαμηνές μόρφωσης. Όσο χαώδης και αν φάνταζε αυτή η κατάσταση, σήμερα η αβεβαιότητα που επικρατεί είναι σαφέστατα μεγαλύτερη: οι πελατειακές σχέσεις εξακολουθούν να είναι καθοριστικές για την επαγγελματική αποκατάσταση και την κοινωνική ανέλιξη, ενώ

και πολλά άλλα στοιχεία έχουν έρθει να καταστήσουν την εικόνα απείρως ζοφερότερη. Ανάλογα φαίνεται να έχει μεταβληθεί και η προσφυγή στο υπερφυσικό. Αν στη δεκαετία του 1980 ο Stewart είχε εντυπωσιαστεί με την πολυετή παρουσία και την επιτυχία ενός βιβλιοπωλείου εξειδικευμένου στον αποκρυφισμό, ακριβώς απέναντι από τη Φιλοσοφική Σχολή του Πανεπιστημίου Αθηνών, σήμερα τα βιβλιοπωλεία αυτά έχουν πολλαπλασιαστεί και διασπαρθεί σε όλη την Αθήνα, φέροντας πομπώδη ονόματα όπως «Αρχέτυπον», «Πύρινος κόσμος», «Αιώνιος Ηνίοχος», «Ιάμβλιχος», «Εσοπτρον». Παραθέτουμε μια χαρακτηριστική διαφήμιση του τελευταίου βιβλιοπωλείου στην εικόνα 3.²¹

Από τις αρχές της δεκαετίας του '80, πάντως, η παρουσία του New Age στην Αθήνα και

21. Αξίζει να σημειωθεί ότι η διαφήμιση αναφέρει ως ειδική θεματική κατηγορία την Αυτοβελτίωση.

αργότερα και αλλού είναι αισθητή. Είναι μια πιο ώριμη φάση της μεταπολίτευσης, όταν η προοπτική μιας σαρωτικής επανάστασης –όπως την εννοούσε καθένας– αρχίζει να ξεθωριάζει και γίνεται σαφές πως η αριστερή στροφή δεν οδηγεί πολύ πέρα από τον λαϊκιστικό σοσιαλισμό του ΠΑ.ΣΟ.Κ.. Στις παρυφές του πολιτικοποιημένου χώρου εμφανίζονται νέες αναζητήσεις που θέτουν στο επίκεντρο τον εαυτό και διεκδικούν μια υπέρβαση μέσα από αυτόν. Οι πρώτοι πυρήνες εμφανίζονται στην περιοχή των Εξαρχείων, περιοχή που παρείχε στέγη στον πολιτικό ριζοσπαστισμό αλλά και στις κουλτούρες του underground.²² Οι rockers κάγχαζαν τα «φρικιά» που έτρεχαν πίσω από τους διάφορους «γκουρού».²³ Οι αριστερές πολιτικές ομάδες τηρούν επιφυλακτική και κάποτε κριτική στάση απέναντι σ' αυτές τις τάσεις: θεωρούνται μεταφυσικές δοξασίες και δεισιδαιμονίες που αποπροσανατολίζουν από την ουσιαστική δράση. Αλλά οι νέες διδασκαλίες, λόγω της εξωτικής προέλευσης τους, βρήκαν έρεισμα σε μια διάθεση αμφισβήτησης του δυτικού πολιτισμού, και διαδόθηκαν υπό τη μορφή μιας εναλλακτικής κουλτούρας που άξιζε να εξερευνηθεί. Μάλιστα, φαίνεται πως «ετραφήκαν» από την απογοήτευση που άρχισε να αναπτύσσεται στους κύκλους της Αριστεράς, απογοήτευση που είχε να κάνει είτε με τη διάψευση των προσδοκιών είτε με την αρτηριοσκλήρωση που χαρακτήριζε και χαρακτηρίζει κάποιες παρατάξεις.²⁴ Στα τέλη της δεκαετίας του '80 συναντάμε πια ειδικό τύπο,

22. Μάλιστα, ως σήμερα τα Εξάρχεια διατηρούν τη φήμη μιας επικράτειας των αναρχικών και των περιθωριακών, που αποτελεί «άβατο» για το κράτος. Βέβαια, αυτή η τρομολαγνεία περί των Εξαρχείων συντηρείται και καλλιεργείται εντέχνως ανάλογα με διάφορες σκοπιμότητες. Βλ. σχετικά, Ιός 13/5/2007.

23. Στον δίσκο του Παύλου Σιδηρόπουλου *Zorba the Freak* περιέχεται ένα instrumental κομμάτι με τον εύγλωττο τίτλο «Αγκούρου» – σαφής και πλήρης νοημάτων παράφραση του όρου *Γκουρού* (guru). Το κομμάτι αρχίζει με μια παρωδία ψαλμοδιών, κάνοντας πασιφανή τη περιπαιχτική διάθεση των δημιουργών.

Την ίδια εποχή, ο αιρετικός τραγουδοποιός Νικόλας Άσιμος τραγουδούσε:

Συνταγές ισορροπίας - ανισόρροπος εγώ
Συμβουλές απαραξίας - ταραχοποιός εγώ,

κι ύστερα:

Η μοντέρνα φαντασία πάει να σπάσει τα δεσμά
Είναι όμως οπτασία δεν πατάει πουθενά,

για να καταλήξει σε άλλο τραγούδι, όπου περιέγραφε τους ομηρικούς καβγάδες του με τη σύντροφο του που αναστάτωναν όλα τα Εξάρχεια:

...κι από τώρα μας κλαιν και τα ψώνια του Ζεν.

Βέβαια, στο απυρόβλητο της κριτικής του Άσιμου δεν έμεναν ούτε οι rockers, ούτε οι αντεξουσιαστές:

Επαναστάτες, αναρχικοί
Ροκάδες, φρικιά, όλοι μαζί
Μην καρφωνόμαστε, μωρό μου
Θ' ανοίξω μαγαζί δικό μου...

Ωστόσο, και ο Άσιμος εκείνο τον καιρό, γύρω στο '83-'84, αναδείχθηκε σε ένα είδος γκουρού των Εξαρχείων, με «ακόλουθους» και αλλοπρόσαλλες θεωρίες και αλλόκοτες λιτανείες δικής του εμπνεύσεως. Ίσως ωστόσο αυτή η φάση θα έπρεπε να κατανοηθεί περισσότερο ως αντίδραση ενός ανθρώπου που «βαρέθηκε τη μίζερη του φύση» –όπως έλεγε σε ένα άλλο τραγούδι– και αποφάσισε να διασκεδάσει τον μηδενισμό στον οποίο η πραγματικότητα τον εξωθούσε, παρά ως αναζήτηση ανακούφισης στη μεταφυσική.

24. Ίδού πώς περιγράφει –σε τρίτο πρόσωπο– ο τραγουδοποιός Μανόλης Ρασούλης τη γνωριμία του με τη διδασκαλία του γνωστού Ινδού γκουρού Osho: «Παρατείται από το κόμμα μια μέρα που οι σύντροφοι

εξειδικευμένους εκδοτικούς οίκους και αρκετές ομάδες διεσπαρμένες σε όλη την Ελλάδα, από τη Θεσσαλονίκη ως τη Γαύδο. Η κατάσταση εντούτοις ήταν ακόμη κάπως «ερασιτεχνική», ενείχε αρκετό αυτοσχεδιασμό, καθώς οι διάυλοι πληροφόρησης που διαθέτουμε σήμερα δεν υπήρχαν τότε, και απείχε μακράν από τις ιλουστρασιόν εκδόσεις και τα ειδικά διαρρυθμισμένα κέντρα με τα ακριβά ξύλινα δάπεδα με τέλειο φινίρισμα, που χαρακτηρίζουν σήμερα το «χώρο».

Το New Age μετράει τρεις δεκαετίες ευδιάκριτης παρουσίας στην Ελλάδα.²⁵ Για λόγους που εξηγήσαμε, είναι δύσκολο να ανιχνεύσει κανείς την πορεία που έχει διαγράψει σ' αυτό το διάστημα, παρεκτός αν επιδοθεί σε εκτεταμένη πρωτογενή έρευνα, η οποία θα άρμοζε να αποτελέσει το αντικείμενο ειδικής μελέτης. Έχουμε ωστόσο μια σχετικά σαφή εικόνα για δύο διακριτές φάσεις: τις αρχές της δεκαετίας του '80 και τις μέρες μας. Εκ των υστέρων αποδείχθηκε ότι το New Age δεν ήταν παροδικό φαινόμενο και μόδα. Σχεδόν τρεις δεκαετίες μετά, έχει αναπτυχθεί σε μια διευρυμένη αγορά, και μάλιστα φαίνεται τώρα να εισπράττει την κριτική που απόφυγε σε καιρούς εντονότερης πολιτικοποίησης.²⁶ Απέναντι στις «επιθέσεις», τα θιγόμενα μέρη ανασύρουν αντεπιχειρήματα από το αντικομορμιστικό παρελθόν του ρεύματος της εναλλακτικής πνευματικότητας, προσάπτοντας στους κριτικούς επιστημονισμό και κομορμισμό: «[τα δημοσιεύματα] εντάσσονται στο πλαίσιο της στρατηγικής της διατήρησης του κατεστημένου τρόπου ερμηνείας του κόσμου. Ο,τιδήποτε πάει να αμφισβητήσει το σύγχρονο μοντέλο θεώρησης του κόσμου ή ακόμη να προσφέρει και άλλες οπτικές ή εναλλακτικές της νοηματοδότησης της ζωής, αυτόματα μπαίνει στο στόχαστρο» (Ελμαζής 2003).

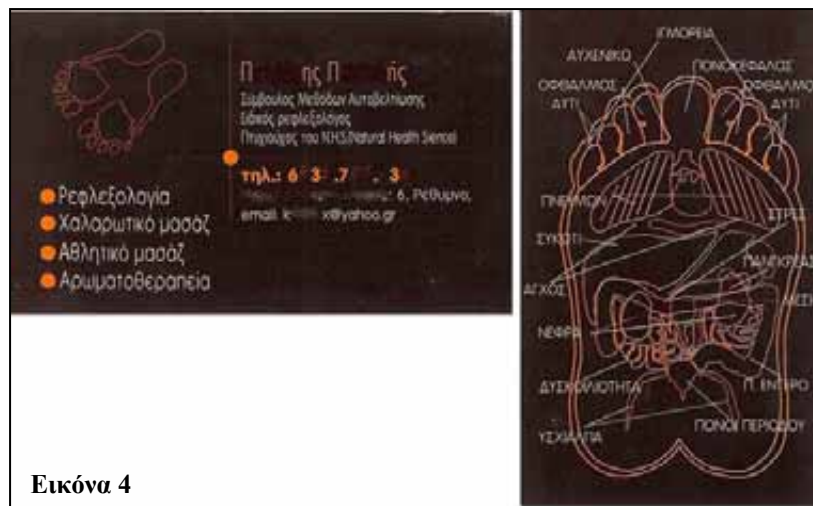
Ωστόσο είναι συζητήσιμο κατά πόσον το New Age παραμένει ένα πούρο κίνηση αμφισβήτησης, μια εναλλακτική πρόταση στις ματαιώσεις των πολιτικών οραμάτων, ένας νέος ορίζοντας όπου προβάλλει ένα νέο όραμα αλλαγής του κόσμου. Οι ενδείξεις από τη συγχρονία μας συντείνουν προς το συμπέρασμα ότι κατά τη φάση της εγχώριας ανάπτυξης του, στη δεκαετία του '90, το New Age έγινε διάυλος μετακένωσης του ρεύματος της αυτοβελτίωσης, το οποίο περίπου παράλληλα αναδύοταν ορμητικά στον υπόλοιπο δυτικό κόσμο. Συστηματικά ποσοτικά δεδομένα που να στηρίζουν αυτό το συμπέρασμα δεν διαθέτουμε αυτή τη στιγμή, αλλά στην προκειμένη περίπτωση

υποστήριζαν τις ερυθρές πυρηνικές βόμβες ενάντια στις αντίπαλες. Βλέποντας έναν παραλογισμό ρίχνεται στη μελέτη των ανατολικών φιλοσοφιών. Ανακαλύπτει ή του αποκαλύπτεται μέσω μιας γνωστής του τον OSHO. Αναστατώνεται θετικά, διαβάζει βιβλία του, γοητεύεται, βαθαίνει, πηγαίνει στην Ινδία και τον συναντά. Συνεχίζοντας τις καλλιτεχνικές του δραστηριότητες τις εμπλουτίζει στο έπακρο με τη νέα του εμπειρία. Συστήνει στους Έλληνες τον OSHO εκδίδοντας το βιβλίο του *Κρυμμένη αρμονία: ομιλίες πάνω στον Ηράκλειτο*. Οι προτάσεις του συναντούν μια ανταπόκριση των πολιτών που με μαγκράουν την κοινωνικοπολιτική μεταστροφή υπάρχει μια φρέσκια και θετική ενέργεια στην ατμόσφαιρα». Το απόσπασμα προέρχεται από το βιογραφικό του καλλιτέχνη, όπως εκτίθεται στην επίσημη ιστοσελίδα του: <http://www.rasoulis.gr/>.

25. Δεν πρέπει εντούτοις να κάνουμε το λάθος να ταυτίσουμε την ιστορία της ανατολίτικης πνευματικότητας στην Ελλάδα με την εμφάνιση και διαδρομή των εγχώριων τάσεων του New Age. Τα δύο δεν αλληλεπικαλύπτονται. Φαίνεται ότι ανατολικότερες πρακτικές όπως το τάι-τσι και ο διαλογισμός δεν ήταν εντελώς άγνωστες κατά τις προηγούμενες δεκαετίες: από τη δεκαετία του '50 ακόμη, επιδίδονταν σ' αυτές μικροί κύκλοι ανθρώπων που τις είχαν γνωρίσει στο εξωτερικό – βλ. Κουρόπουλος 2006. Η έλευση των hippies στα Μάταλα και αλλού, στη δεκαετία του '60, οπωσδήποτε συνέβαλε στο να αναπτυχθεί ένα ενδιαφέρον για την ανατολίτικη πνευματικότητα σε κάποιες μερίδες της ελληνικής νεολαίας. Αξίζει να σημειωθεί ότι το βιβλιοπωλείο «Πύρινος Κόσμος», ειδικευμένο στον μυστικισμό και τον εσωτερισμό, λειτουργούσε ήδη από τα τέλη της δεκαετίας του 1960.

26. Έχουν πληθύνει τα τελευταία χρόνια στον ημερήσιο τύπο οι κριτικές προς το New Age παρεμβάσεις. Βλ. ενδεικτικά, Τσουκαλάς 2000, Γεωργίου 2003, Δήμου 2003.

δεν τα θεωρούμε και προαπαιτούμενα μιας πραγματογνωστικής απόφασης. Αρκεί να ξεφυλλίσει κανείς ένα οποιοδήποτε περιοδικό του χώρου και θα διαπιστώσει ότι η θεματολογία και οι διαφημίσεις συχνά έχουν να κάνουν με θεραπεία ή ενδυνάμωση: *ευεξία, ευζωία, διανοητική δύναμη* είναι όροι που επαναλαμβάνονται εντυπωσιακά συχνά. Έχει λάβει χώρα μια σαφής μεταβολή στο πρόγραμμα του New Age, η οποία, αν και δεν είναι καθολική, είναι πια πολύ έκδηλη για να περνάει απαρατήρητη: το πρόταγμα αλλαγής του κόσμου, που περνάει μέσα από την αλλαγή του εαυτού, φαίνεται να έχει ατονήσει· τίθεται τώρα ως αυτοσκοπός η μεταλλαγή του εαυτού, και μάλιστα η ενδυνάμωση του. Αλλά αυτή η εμμονή με τη δύναμη, την απόδοση, την ανάνηψη, την αρμονία, αν και χαρακτηριστική του ειδικού τύπου, δεν περιορίζεται μόνο εκεί. Το ένθετο *BHMA Science* της έγκριτης εφημερίδας *Το Βήμα* φιλοξενεί ανά καιρούς άρθρα που πραγματεύονται το πώς θα γίνουμε εξυπνότεροι, πώς θα βελτιώσουμε τη μνήμη μας, ποιες τροφές βελτιστοποιούν την υγεία μας και μεγιστοποιούν την απόδοσή μας.²⁷ Τα ίδια θέματα τίθενται τακτικά σε μια πλειάδα «ανδρικών» και «γυναικείων» περιοδικών που τα τελευταία χρόνια έχουν «καταλάβει» τα σταντ στα σημεία πώλησης τύπου.



Εικόνα 4

Στους προβληματισμούς αυτούς έχει έρθει να ανταποκριθεί η ανάλογη ειδημοσύνη. «Ειδικοί» της αυτοβελτίωσης έχουν κάνει την εμφάνισή τους ακόμα και σε επαρχιακές πόλεις όπως το Ρέθυμνο. Στην εικόνα 4 παραθέτουμε την επαγγελματική κάρτα ενός «Σύμβουλου Μεθόδων Αυτοβελτίωσης», με αλλοιωμένα τα στοιχεία για ευνόητους λόγους. Ο ίδιος ειδικός προσφέρει επίσης και θεραπεία υπό

27. Παραθέτουμε ενδεικτικά, σε μια κατά το δυνατόν λογική αλληλουχία, τους τίτλους μερικών τέτοιων δημοσιεύσεων από το *Βήμα Science*: «Αφιέρωμα: Εγκέφαλος. Πώς θα τον κρατήσουμε σε φόρμα» (24/7/2005, σ. Η04-Η06), «Στην υγεία του μυαλού μας!» (23/12/2007, σ. Η08), «Ζητείται μνήμη για ανθρώπους και συσκευές» (6/3/2005, σ. Η02-Η03), «Στον εγκέφαλο μας αρέσει η σοκολάτα» (1/5/2005, σ. Η06), «Λειτουργικά τρόφιμα: Πόσο λειτουργούν;» (1/4/2007, σ. Η02-Η04), «Το θαύμα της μεσογειακής διατροφής» (2/1/2005, σ. Η04), «Διατροφικό “κοστούμι” - ασπίδα υγείας» (18/11/2007, σ. Η06), «Το μενού του άγχους» (8/06/2008, σ. Η04), «Η πίεση του πρωταθλητή» (8/6/2008, σ. Η08), «Ξεκαρδιστείτε, κάνει καλό!» (1/05/2005, σ. Η01), «Ακούστε τη διαίσθησή σας!» (30/9/2007, σ. Η06), «Εσείς ξέρετε πότε σας λένε ψέματα;» (6/4/2008, σ. Η03), «Χάπι κρασιού χαρίζει μακροζωία» (2/12/2007, σ. Η02), «9 τρόποι για να φθάσετε τα 100» (25/6/2006, σ. Η01), «Βρήκαν (ίσως...) το ελιξίριο της νεότητας» (08/05/2005, σ. Η03), «Θα γίνουμε Αθάνατοι;» (25/09/2005, σ. Η06). Οφείλουμε να διευκρινίσουμε, προς αποφυγήν παρεξηγήσεων, ότι, παρά τους ηχηρούς τίτλους, η μεταχείριση των θεμάτων γίνεται με σοβαρότητα και ανατρέχει στα τελευταία δεδομένα της επιστημονικής έρευνας.

τη μορφή της ρεφλεξολογίας, μιας τεχνικής που βασίζεται στην ολιστική ιδέα ότι διάφορες παθήσεις του σώματος και του πνεύματος μπορούν να θεραπευθούν πιέζοντας κατάλληλα σημεία στο πέλμα του ασθενούς.

Περισσότερο όμως έχουν γίνει αισθητές στο Ρέθυμνο οι διδασκαλίες της αυτοβελτίωσης μέσα από τα εβδομαδιαία σεμινάρια της οργάνωσης Νέα Ακρόπολη, που διατηρεί ένα δραστήριο παράρτημα στην πόλη.²⁸ Διεθνής –«πολιτιστικός-φιλοσοφικός» κατά δήλωση– οργανισμός, η Νέα Ακρόπολη μετρά 28 χρόνια παρουσίας στην Ελλάδα κατά τα οποία έχει ιδρύσει παραρτήματα σε άλλες επτά πόλεις. Ένα χαρακτηριστικό της οργάνωσης, όπως προκύπτει από την ανάγνωση του εντύπου της και τη θεματολογία των ομιλιών που διοργανώνει, είναι ότι δεν εξειδικεύεται σε μια συγκεκριμένη New Age διδασκαλία αλλά διατρέχει ένα φάσμα θεωριών, που εκτείνονται από την εναλλακτική αρχαιολογία ως τη χρηστική ψυχολογία, και από τις απωανατολικές κοσμοθεωρίες μέχρι το δυτικό μυστικισμό. Ωστόσο, μεγάλο μέρος των θεμάτων που τίθενται προς ανάπτυξη άπτονται με τον ένα ή τον άλλο τρόπο σ' αυτό που καλούμε αυτοβελτίωση. Παραθέτουμε στο παράρτημα Β, στο τέλος αυτής της μελέτης, ολόκληρο το πρόγραμμα δραστηριοτήτων που διεξήγαγε το παράρτημα της οργάνωσης στο Ρέθυμνο από τον Φεβρουάριο ως τον Μάιο του 2005, απ' όπου ο αναγνώστης μπορεί να βγάλει τα συμπεράσματα του. Θεωρούμε τη Νέα Ακρόπολη ως έναν από τους βασικούς φορείς του New Age και του ρεύματος στη αυτοβελτίωση στην Ελλάδα. Η ίδια η οργάνωση διατείνεται πως προωθεί την «ανάπτυξη της πνευματικής ικανότητας του ατόμου» ως τα άγνωστα όρια της, ώστε εκείνο «να μπορεί να ενταχθεί στη Φύση και να ζήσει σύμφωνα με τα χαρακτηριστικά της δικής του προσωπικότητας»· θέτει ως στόχο την αφύπνιση του «αυθεντικού ανθρώπου», η οποία «τον ωθεί προς μια νέα δημιουργικότητα, του δίνει αυτοπεποίθηση, εσωτερική δύναμη και αυτοκυριαρχία» και «τον βοηθά να προσαρμόζεται στις δυσκολίες και να αξιοποιεί τις ευκαιρίες της ζωής» (Νέα Ακρόπολη 2008). Οι στόχοι αυτοί συμπαρατίθενται μαζί με αρχές ένωσης και αδελφοσύνης, αλλά αναφέρονται ξεχωριστά και τονίζονται εμφατικά στο «πρόγραμμα» της Νέας Ακρόπολης· μόνο κάπου αναφέρεται ότι η φιλοσοφία, που η νέα Ακρόπολη αντιλαμβάνεται ως την «αφύπνιση μιας ολιστικής αντίληψης, μέσα από τη συγκριτική μελέτη της Φιλοσοφίας, των Θρησκειών, των Επιστημών και των Τεχνών», «διευρύνει τις ικανότητες της συνείδησης, επιτρέπει την αυτογνωσία και βελτιώνει την κοινωνική συνύπαρξη». Τέλος, το πνευματικό έργο της Νέας Ακρόπολης, αυτή η χρηστικά προσανατολισμένη «φιλοσοφία», κρίνεται επιτακτική στις σύγχρονες συνθήκες παρακμής και αλλοτρίωσης, όπου ο «αυθεντικός άνθρωπος» έχει χαθεί.²⁹ Αλλά στο κείμενο των καταστατικών αρχών της οργάνωσης η

28. Νομίζουμε πως αξίζει να αναφέρουμε ότι κατά τη διάρκεια της εκπόνησης αυτής της έρευνας, η πρώτη αυθόρμητη αντίδραση όσων έδειξαν ενδιαφέρον να ενημερωθούν για το θέμα της και την εξέλιξη της ήταν να μας παραπέμψουν στις αφίσες με τις οποίες η Νέα Ακρόπολη διαφημίζει τα σεμινάρια και εν γένει τις δραστηριότητές της.

29. Η οργάνωση γενικά προσπαθεί να καλλιεργήσει ένα ανοιχτό προφίλ: λόγου χάρη, συμμετέχει με δικό της πλήρωμα στις καρναβαλικές εκδηλώσεις του δήμου Ρεθύμνου. Ωστόσο, το προφίλ η εικόνα αυτή έχει δεχθεί πλήγματα. Για παράδειγμα, το Φεβρουάριο του 2004 ο δημοσιογράφος Κ. Χαρδαβέλλας, που τότε παρουσίαζε την εκπομπή *Χωρίς Μοντάζ* στον τηλεοπτικό σταθμό ALTER, αφιέρωσε δύο εκπομπές στην οργάνωση, όπου ακουστήκαν τρομερές καταγγελίες για τις διδασκαλίες και τις πρακτικές της, οι οποίες συνέθεταν μια εξαιρετικά ειδεχθή εικόνα. Έπειτα απ' αυτές τις εκπομπές, τα παραρτήματα της οργάνωσης στην Κρήτη φαίνεται να πρόβησαν σε μια αμυντική αναδίπλωση, αν κρίνουμε από το ότι οι αφίσες των εκδηλώσεων της, που συνήθως

έμφαση στην ενδυνάμωση του ατόμου είναι εμφανής και επιβεβαιώνεται από το οπτικό υλικό που η οργάνωση έχει παραγάγει αθρόα όλα αυτά τα χρόνια. Παραπέμπουμε στο παράρτημα Α, όπου μεταξύ άλλων παρουσιάζονται και αφίσες της Νέας Ακρόπολης.

Το ρεύμα της αυτοβελτίωσης, λοιπόν, φαίνεται να έχει φτάσει και στην Ελλάδα. Μια λεπτομερής ιστορία της εμφάνισης του μέσα από το εγχώριο New Age μένει ακόμη να γίνει, και ασφαλώς θα αποτελούσε μια πολύτιμη προεργασία για οποιαδήποτε μελλοντική ερευνητική επαναπροσέγγιση του θέματος. Αλλά νομίζουμε ότι οι σαφείς ενδείξεις παρουσίας του στη χώρα μας αρκούν για να τεθεί ο προβληματισμός: Σε ποιες συνθήκες εγγράφονται αυτές οι τάσεις; Πώς γεννώνται οι προβληματισμοί που οδηγούν τους ανθρώπους στις πρακτικές αυτοβελτίωσης; Τι έχει να μας προτείνει η κοινωνιολογική θεωρία για όλα αυτά;

γέμιζαν τους δρόμους του Ηρακλείου και του Ρεθύμνου, εξαφανίστηκαν επί μακρόν. Όταν μετά από αρκετούς μήνες επανεμφανίστηκαν, μας ενημέρωναν, επί τη ευκαιρία της αναγγελίας της εκάστοτε προσεχούς εκδήλωσης, ότι η οργάνωση στηρίζει την εκστρατεία της UNESCO για τα δικαιώματα του παιδιού, αποκαθιστώντας το ανθρωπιστικό προφίλ της. Για πολλούς μήνες πάντως ακόμη, το όνομα της οργάνωσης δεν εμφανιζόταν στις αφίσες, ίσως από μια εκτίμηση ότι ο σάλος που είχαν προκαλέσει οι εκπομπές δεν είχε ακόμα ξεχαστεί. Πλέον εμφανίζεται αραιά και υπό διακριτική μορφή.

II. Δύο θεωρητικά πλαίσια κατανόησης της αυτοβελτίωσης

Η συζήτηση που θα εκδιπλωθεί στις επόμενες σελίδες φιλοδοξεί να παρουσιάσει και να αντιπαραβάλει δυο διαφορετικές θεωρητικές προσεγγίσεις του ρεύματος της αυτοβελτίωσης. Στο προηγούμενο κεφάλαιο προσπαθήσαμε να σκιαγραφήσουμε σε αδρές γραμμές την εμφάνιση του φαινομένου και τη μεταβολή του μέσα στο χρόνο. Εδώ, θα αρκεστούμε να εξετάσουμε το πώς κατανοήθηκε από τους θεωρητικούς. Θα εστιάσουμε, όπως έχουμε αναφέρει στη εισαγωγή, σε δύο θεωρητικά πλαίσια ερμηνείας: την προβληματική του *ναρκισσισμού*, του Christopher Lasch, και το παράδειγμα της *αναστοχαστικής νεωτερικότητας*, όπως το επεξεργάστηκε ο άγγλος κοινωνιολόγος Anthony Giddens. Πρόκειται για τις δύο προσεγγίσεις που «έδωσαν τον τόνο», θα μπορούσαμε να πούμε, στην κατοπινή μεταχείριση του φαινομένου από τους θεωρητικούς. Ο Lasch προσέγγισε πρώτος το ρεύμα της αυτοβελτίωσης αποδίδοντας έμφαση στο περιεχόμενο και τους λόγους (discourse) που το διαπερνούν και το κατέγραψε ως βασική συνιστώσα μιας *κουλτούρας ναρκισσισμού*, ενός πολιτισμικού περιβάλλοντος που κατευθύνει τα άτομα σε μια αδιέξοδη ανάλωση με τον εαυτό σε αναζήτηση νοήματος. Αργότερα, ο Giddens θα εξετάσει τις πρακτικές αυτοβελτίωσης περισσότερο με όρους μορφής, και, έτσι, θα τις κατανοήσει ως ένα είδος ενσυνείδητης ανάδρασης του ανθρώπου στον εαυτό του. Για τον Giddens, η αυτοβελτίωση είναι έκφανση αυτού που αποκαλεί «life-politics», της πρωτόγνωρης δυνατότητας μας να διαμορφώνουμε τον εαυτό μας μέσα από την αυτοεξέταση, τον αναστοχασμό και τις πρακτικές μας. Για τον Giddens (1991: 2), τα εγχειρίδια αυτοβελτίωσης, όπως και οι κοινωνιολογικές μελέτες, αποτελούν τεκμήρια μιας νέας εποχής αυτοκαθορισμού των ανθρώπων και των κοινωνιών: της ύστερης νεωτερικότητας (high modernity).

Μόλο που ο Giddens έθιξε φευγαλέα το ζήτημα της αυτοβελτίωσης, φαίνεται ότι η απήχηση του ευρύτερου παραδείγματος του στον αγγλοσαξονικό κόσμο ήταν αρκετή για να μείνει ο απόηχος της δικής του ερμηνείας. Αντίθετα, η προσέγγιση του Lasch, εξαιτίας του ανοιχτά πολεμικού της τόνου, «πνίγηκε» μέσα στον καταϊγισμό κριτικών που δέχτηκε από τα θιγόμενα μέρη, τα οποία, όπως θα δούμε, δεν ήταν και λίγα. Οι διδασκαλίες της αυτοβελτίωσης αντιμετωπίστηκαν, λοιπόν, εν πολλοίς ως μορφή προσωπικής πνευματικότητας, έννοια που ενέχει έντονο το στοιχείο της αυτοδιάθεσης και της χειραφέτησης από τους παραδοσιακούς θεσμούς.

Στην πραγματικότητα δεν έλαβε χώρα κάποιος εκτενής διάλογος ανάμεσα στους δύο συγγραφείς επί του ζητήματος: στα 1979, ο Lasch έγραψε με έντονα κριτικό ύφος για το ρεύμα της προσωπικής ανάπτυξης, ενώ περίπου μια δωδεκαετία αργότερα ο Giddens παρουσιάστηκε καθησυχαστικός και ήρθε να διασκεδάσει τις ανησυχίες που είχε εκφράσει ο Lasch. Είναι λογικό ότι η αντιμετώπιση ενός ζητήματος μπορεί να αλλάξει άρδην από ένα θεωρητικό πλαίσιο σε ένα άλλο. Ωστόσο, ο Giddens δεν προτείνει απλώς μια διαφορετική ερμηνεία της αυτοβελτίωσης αλλά προσπαθεί να αναιρέσει ολόκληρο το επιχείρημα του Lasch περί κουλτούρας του ναρκισσισμού, αναιρώντας παράλληλα την κριτική διάθεση που το διαπνέει περίπου ως φοβική. Στο βαθμό αυτό, πιστεύουμε ότι έχει μείνει εκκρεμής μια θεωρητική συζήτηση ανάμεσα στους δύο συγγραφείς.

Στη παρουσίαση που ακολουθεί, θα αντιπαραβάλουμε τους δύο τρόπους κατανόησης της αυτοβελτίωσης, υποστηρίζοντας, πρώτον, ότι εκείνος του Lasch δεν έχει αντικρουστεί πειστικά και, δεύτερον, ότι ίσως ακόμα και σήμερα συλλαμβάνει κάποιες όψεις της πραγματικότητας καλύτερα από το δημοφιλές μοντέλο του Giddens. Θα παρουσιάσουμε πρώτα τη κριτική του Lasch. Έπειτα θα προχωρήσουμε στη συζήτηση της προβληματικής του Giddens, ξεκινώντας από τη συστημική της λογική και προχωρώντας στις ειδικές θέσεις του αναφορικά με το ρεύμα της αυτοβελτίωσης. Βασική πηγή μας θα είναι η ήδη κλασική πραγματεία του *Modernity and Self-Identity*. Στη συνέχεια θα ερευνήσουμε τα σημεία αιχμής ανάμεσα στις δύο θεωρήσεις, προσπαθώντας να αναδείξουμε πώς ο Giddens ανασκευάζει τις θέσεις του Lasch. Τέλος, θα αναφερθούμε σε μια πιο πρόσφατη μελέτη ενός τρίτου συγγραφέα, του Richard Sennet, και θα υποστηρίξουμε ότι τα ευρήματα της υπαινίσσονται πως μέσα στις σύγχρονες οικονομικές και κοινωνικές συνθήκες η προβληματική του ναρκισσισμού είναι ίσως πάλι επίκαιρη και αξίζει να την ξαναμελετήσουμε. Ειδικά δε όσον αφορά τη κατανόηση της γιγάντωσης του ρεύματος της αυτοβελτίωσης στους καιρούς μας.

1. Η αυτοβελτίωση ως πολιτισμικό φαινόμενο: δύο αντικρουόμενες ερμηνείες

Στο κεφάλαιο αυτό, και ως προεργασία για οποιαδήποτε περαιτέρω κριτική συζήτηση, θα παρουσιάσουμε σε γενικές γραμμές πώς ο Lasch, από τη μία, και ο Giddens, από την άλλη, αντιλαμβάνονται την πολιτισμική ανάδυση της ενασχόλησης με τον εαυτό στις σύγχρονες μορφές της και στην έκταση που αυτή λαβαίνει.

α. Lasch: Η αυτοβελτίωση ως επιβιωτισμός

Το επιχείρημα του Lasch ότι ζούμε σε μια εποχή του ναρκισσισμού, αρθρώνεται σε δύο επίπεδα. Πρώτον, οι κοινωνικές συνθήκες, το πολιτισμικό περιβάλλον και μια ανερχόμενη κάστα «ειδικών» ενθαρρύνουν μια εντεινόμενη ιδιώτευση και την έμμονη ενασχόληση με τον εαυτό. Δεύτερον, μέσα σ' αυτά τα συμφραζόμενα, ο παθολογικός ναρκισσισμός τείνει να εγκαθιδρυθεί ως η τυπική χαρακτηριστική της δεκαετίας του '70:³⁰ «οι κανονικοί άνθρωποι εκδήλωναν τώρα πολλά από τα ίδια χαρακτηριστικά προσωπικότητας που εμφανίστηκαν, σε πιο ακραία μορφή, στον παθολογικό ναρκισσισμό», γράφει (Lasch 2004b [1990]: 230-231). Εδώ, θα ασχοληθούμε κυρίως με τη πρώτη θέση του επιχειρήματος, που περιγράφει την επικράτηση μιας *κουλτούρας επιβιωτισμού*. Αργότερα, σε

30. Στην αμερικανική κοινωνιολογία η έννοια του *χαρακτήρα* έχει γνωρίσει εκτεταμένη χρήση. Στα 1949, ο David Riesman συζητά εν τάχει τη διάκριση *χαρακτήρα* και *προσωπικότητας*, υπονοώντας ότι είναι τετριμμένη: ο χαρακτήρας αποτελεί εκείνη τη περιοχή της προσωπικότητας που διαμορφώνεται από την εμπειρία –δηλαδή εν πολλοίς από τον εκκοινωνισμό και τις ανθρώπινες σχέσεις– και όχι από τη κληρονομικότητα και τη βιολογία. Φαίνεται επίσης να έχει καθιερωθεί στις ευρύτερες αμερικανικές κοινωνικές επιστήμες –από την ψυχολογία ως την πολιτισμική ανθρωπολογία– η συγγενής έννοια του *κοινωνικού χαρακτήρα*, δηλαδή του μέρους εκείνου του «χαρακτήρα» το οποίο μοιράζονται ευρείες κοινωνικές ομάδες ως κοινό τόπο της σωρευμένης πολιτισμικής εμπειρίας τους. Βλ. σχετικά Riesman 2001 [1949]: 9-10.

ειδικό κεφάλαιο, θα συζητήσουμε τις ψυχολογικές επιπτώσεις της κουλτούρας αυτής που, τελικά, κάνουν τον Lasch να μιλά για «κουλτούρα του ναρκισσισμού».

Εκδιπλούμενη σε δύο πυκνογραμμένα κείμενα, τη *Κουλτούρα του Ναρκισσισμού* και τον *Ελάχιστο Εαυτό*, η ανάλυση του Lasch διαγράφει μια δαιδαλώδη διαδρομή που αφήνει λίγες περιοχές της κοινωνικής και προσωπικής ζωής απροσπέλαστες, σκιαγραφώντας στην πορεία μια τεκταινόμενη κρίση του καπιταλισμού που αντηχεί στον εργασιακό χώρο, την παιδεία, την κουλτούρα, τον ψυχισμό. Και, ακόμη περισσότερο, δείχνει πώς αφ' ης στιγμής η κρίση έχει τεθεί σε κίνηση, αναπαράγεται τρεφόμενη από τις πολιτισμικές τάσεις και τις ψυχολογικές συγκρούσεις τις οποίες εν αρχήν συνδούλιζε. Η ερμηνεία λοιπόν του Lasch δεν εξαντλείται σε ένα απλό διαλεκτικό σχήμα. Εντούτοις, ενώ ο Lasch περιγράφει εξαιρετικά ζωντανά πώς η κρίση έχει φθάσει να μας καθηλώνει σε έναν φαύλο κύκλο, η όχι πολύ αυστηρή και συστηματική σειρά που ακολουθεί η συζήτηση δεν κάνει εντελώς σαφές που πρωτογενιέται. Σε κάποια σημεία, βέβαια, γίνεται φανερό πως ο Lasch υποδεικνύει την οικονομική σφαίρα ως πρωταρχικό τόπο της κρίσης, ενώ δεν λείπουν και κάποιες προτροπές δράσης που διαλύουν οποιαδήποτε αμφιβολία. Ας δούμε, λόγου χάρη, πώς κλείνει η *Κουλτούρα του Ναρκισσισμού*: «Η διόγκωση της διεύθυνσης και ο πολλαπλασιασμός των επαγγελματιών αντιπροσωπεύουν καινούργιες μορφές καπιταλιστικού ελέγχου, που πρώτα εγκαθιδρύθηκαν στο εργοστάσιο και μετά επεκτάθηκαν σε ολόκληρη την κοινωνία. Συνεπώς η πάλη εναντίον της γραφειοκρατίας απαιτεί την πάλη εναντίον του καπιταλισμού. Οι κοινοί πολίτες δεν μπορούν να αντισταθούν στην κυριαρχία των επαγγελματιών χωρίς να διεκδικήσουν τον έλεγχο πάνω στην παραγωγή και στην τεχνική γνώση στην οποία εδράζεται η σύγχρονη παραγωγή» (Lasch 2004a [1979]: 226). Το σύντομο αυτό απόσπασμα δίνει μια γεύση για το πώς αντιλαμβάνεται τη κρίση ο Lasch. Ας πάρουμε όμως τα πράγματα από την αρχή, επιχειρώντας να ανασυγκροτήσουμε το επιχείρημα του.

Η ανάλυση του Lasch μπορεί τελικά να καταδύεται στη ψυχανάλυση, αλλά εκκινεί από μια ιστορία των ιδεών που διαπλέκεται με την ιστορία του καπιταλισμού. Στην πραγματικότητα αυτό που ο Lasch δείχνει είναι πώς η ιστορική πραγματικότητα και οι κοινωνικές συνθήκες κάθε εποχής «σμιλεύουν» τον ψυχισμό, συντασσόμενος με μια βαθιά κριτική σχολή ψυχολογίας που αντιστρατεύεται τον ψυχολογισμό. Η κρίση που περιγράφει είναι σύμφυτη με τον κορπορατιστικό-ανταγωνιστικό-καταναλωτικό καπιταλισμό που αποκρυσταλλώνεται κατά τον 20ο αιώνα. Ο Lasch δείχνει πώς το περιβάλλον των μεγάλων γραφειοκρατικών επιχειρήσεων, όπου κανείς οφείλει συνεχώς να αναδεικνύεται έναντι των άλλων για να ανελιχθεί ή απλά να «επιπλεύσει», αποτέλεσε το ιδανικό σκηνικό για την ανάδειξη ενός αδυσώπητου ανταγωνιστικού πνεύματος που ήταν καινοφανές στην ιστορία του καπιταλισμού (Lasch 2004a [1979]: 66). Ως τότε, το οικονομικό πράττειν υποτασσόταν σε κάποια αξία πέραν του πλουτισμού και της φιλοχρηματίας. Οι Πουριτανοί αντιλαμβάνονταν την εργασία ως προσφορά στη κοινότητα. Τον 18ο αιώνα, η εργασία επενδύεται με μια ηθική της αυτοπραγμάτωσης: εργαζόμενος ένας άνθρωπος προκόβει μεν αλλά προπάντων γίνεται σοφότερος και ενάρτερος, εκλεπτύνεται, καλλιεργεί τις θεόδοτες δεξιότητες του, τις θέτει στην

υπηρεσία του κοινού καλού και, για όλα αυτά, χαιρεί του σεβασμού και της εκτίμησης των άλλων. Τον 19ο αιώνα, αυτές οι σημασίες της εργασίας καθιζάνουν και μένει περισσότερο ένας ιδιοτελής ασκητισμός που διαμεσολαβεί τον ευρύτερο τρόπο με τον οποίο οι άνθρωποι αναφέρονται προς τα πράγματα. Οι προτεσταντικές αρετές γίνονται καθαρά εργαλειακές. Τα πάντα αποτιμώνται ανάλογα με το πώς συντελούν στην προσωπική προκοπή, που ολοένα και πιο αποκάλυπτα νοείται πια με όρους χρήματος. Έτσι, λόγου χάρη, η κοινωνικότητα αποθαρρύνεται καθώς μας αποσπά από την οικονομική δραστηριότητα (Lasch 2004a [1979]: 65). Η εργασιακή ηθική των καιρών φαίνεται να επιτάσσει τη νίκη πάνω στον εαυτό μας, την αυτοπειθαρχία, τη φιλοπονία και την εγκράτεια.³¹ Κάπου ωστόσο στο βάθος, παραμένει η ιδέα ότι η εργασία και η συσσώρευση κεφαλαίου συντελούν στην πρόοδο και την ευημερία της ανθρωπότητας. Και, όπως παρατηρεί ο Lasch (2004a [1979]: 66), η επιτυχία δεν νοείται ακόμη ως επικράτηση σε συνθήκες ανταγωνισμού. Η κατάσταση μας δεν αντιπαραβάλλεται στη κατάσταση των άλλων και η επιτυχία δεν συνδέεται με την υψηλότερη σχετική θέση. Επιτυχία αποτελεί η νίκη πάνω στον εαυτό μας.

Όλα αυτά αλλάζουν άρδην στον 20ο αιώνα. Η γραφειοκρατική δομή των επιχειρήσεων, διαμορφώνει ένα ανταγωνιστικό επαγγελματικό περιβάλλον όπου η επιτυχία συνταυτίζεται με την επικράτηση. Ο Lasch σχολιάζει τους μετασηματισμούς του μύθου της επιτυχίας: «Παλαιότερα, οι προτεσταντικές αρετές φαίνονταν πως είχαν από μόνες τους μια ανεξάρτητη αξία. Κι όταν ακόμα έγιναν καθαρά εργαλειακές, κατά το δεύτερο ήμισυ του 19ου αιώνα, η επιτυχία διατήρησε ηθικές και κοινωνικές αποχρώσεις, εξ αιτίας της συνεισφοράς της στο άθροισμα της ανθρώπινης άνεσης και προόδου. Τώρα, η επιτυχία εμφανίστηκε ως αυτοσκοπός, νίκη πάνω στους ανταγωνιστές, που μόνον αυτή διατηρούσε την ικανότητα να ενσταλάζει μια αίσθηση αυτοέγκρισης» (Lasch 2004a [1979]: 67). Πλέον, η αντίληψη της επιτυχίας δεν έχει αναφορές στο μέλλον, στην αξία της προσφοράς στην κοινότητα ή, έστω, σε κάποιες απτές απολαβές: επιτυχία είναι να είσαι επιβιώσας (survivor).³² Η προσωπική επιτυχία νοείται ως περίοπτη διάκριση, δηλαδή ως επικράτηση έναντι των άλλων, η οποία καταδηλώνει μια εγγενή ανωτερότητα. Στο νέο επιχειρηματικό κόσμο, επιτυχία είναι να αποδείξεις ότι είσαι «καθαρόαιμο», ότι διαθέτεις τη θέληση, την αυτοπεποίθηση, τη δυναμικότητα, τη «λάμπη» και άλλα χαρίσματα που «κάνουν» έναν νικητή. Η ηθική της αυτοβελτίωσης, που θεμελιώνει την υπόληψη και την αυτοεκτίμηση του εργαζόμενου στους καιρούς του Βενιαμίν Φραγκλίνου,³³ έχει εκτοπιστεί τώρα από μια ουσιοκρατική αντίληψη του νικητή: εξ ου και οι τίτλοι του τύπου «Ο νικητής μέσα σου» που είναι συνήθεις στα σύγχρονα εγχειρίδια αυτοβελτίωσης. Επιδοκιμάζονται πια όχι οι πράξεις και τα έργα αλλά οι προσωπικές ιδιότητες: και καθώς αυτές είναι προσβάσιμες μόνο μέσα από τις

31. Πρόκειται, θα μπορούσαμε να πούμε, για τη λογική που οι Horkheimer και Adorno (1996 [1947]) περιγράφουν ως «διαλεκτική του Διαφωτισμού».

32. Όπως λέει χαρακτηριστικά ο Lasch, τώρα «το τι κάνει ένας άνθρωπος, μετράει λιγότερο από το γεγονός ότι τα έχει καταφέρει» (2004a [1979]: 67).

33. Στο έργο του Βενιαμίν Φραγκλίνου εγκαινιάζεται μια παράδοση συστηματικής παραγωγής λόγων περί επιτυχίας που φθάνει ως τις μέρες μας, με τα εγχειρίδια επιτυχίας του Dale Carnegie και των επίγονων του. Στο *Αλμανάκ του Φτωχού Ρίτσαρντ* ο Φραγκλίνος παρείχε στους πολυπληθείς αναγνώστες του, εκτός από εκλαϊκευμένες επιστημονικές γνώσεις, και συμβουλές επιτυχίας, οι οποίες συγκροτούν μια πρωτόλεια μορφή αυτού που ο Lasch αποκαλεί «μύθο της επιτυχίας».

εντυπώσεις, σημασία έχει η εικόνα που δημιουργείς για τον εαυτό σου. Τελικά, το τι σου αποδίδεται, μετρά περισσότερο από το τι πραγματικά κάνεις: «οι εντυπώσεις επισκιάζουν τα επιτεύγματα» (Lasch 2004a [1979]: 68). Η εργασία δεν κατατείνει προς *κάτι*: γίνεται ένα θέατρο εντυπώσεων όπου κανείς οφείλει να επιβεβαιώνει την τελειότητα του. Το σύγχρονο στέλεχος, λέει ο Lasch, «ανεβαίνει τις τάξεις της μεγάλης εταιρίας όχι υπηρετώντας τον οργανισμό αλλά πείθοντας τους εταίρους του ότι κατέχει τις ιδιότητες του νικητή» (2004a [1979]: 69)

Η εργασία, λοιπόν, τείνει να απεκδυθεί απ' όλα τα νοήματα που ζωογόνησαν τον καπιταλισμό, ενθαρρύνοντας την κεφαλαιακή συσσώρευση και την σκληρή δουλειά. Δεν αποβλέπει πια σε κάτι άλλο· επιτυχία είναι η εικόνα του επιτυχημένου. Η εικόνα αυτή επικυρώνεται από τη δημοσιότητα. Η αίσθηση είναι πως όποιος δεν είναι αρκετά λαμπερός ώστε να αξίζει να προβληθεί μέσα από τα Μέσα Μαζικής Επικοινωνίας απλά είναι ασήμαντος.³⁴ Η λατρεία της δημοσιότητας βρίσκει πρόσφορο έδαφος στον έτσι κι αλλιώς «εικονολατρικό» σύγχρονο πολιτισμό. Πράγματι, στον καταναλωτικό καπιταλισμό και τη «κοινωνία του θεάματος», όπου η εικόνα κυριαρχεί, αποδίδεται έμφαση στις εντυπώσεις παρά στη σημασία των πεπραγμένων. Όπως δείχνει αλλού ο Lasch (2004a [1979]: 94-98, 231), μέσα στις συνθήκες αυτές, μαθαίνουμε να διάγουμε ως η ζωή μας να καταγράφεται διαρκώς από κάμερες και να παρακολουθείται και να κρίνεται από ένα αόρατο απαιτητικό ακροατήριο. *Η παρουσίαση του εαυτού στην καθημερινή ζωή*, για την οποία μας μίλησε ο Erving Goffman, γίνεται σήμερα ολοένα και πιο απαιτητική: σκηνοθετούμε τους εαυτούς μας με γνώμονα μια εικονική τελειότητα που είναι άπιαστη. «Για τον εκτελούντα (performing) εαυτό, η μόνη πραγματικότητα είναι η ταυτότητα που μπορεί να κατασκευάσει από υλικά τα οποία παρέχονται από τη διαφήμιση και τη μαζική κουλτούρα, θέματα από δημοφιλείς κινηματογραφικές ταινίες και μυθοπλασία, όλα εξίσου συγκαιρινά για τον σημερινό νου. [...] Όλοι μας, ηθοποιοί και θεατές ζούμε περικυκλωμένοι από καθρέφτες. Σ' αυτούς, αναζητούμε επιβεβαίωση της ικανότητας μας να δελεάζουμε ή να εντυπωσιάζουμε άλλους, αναζητώντας εναγωνίως κηλίδες που ενδέχεται να αποσπάσουν την προσοχή από την εμφάνιση που σκοπεύουμε να προβάλλουμε» (Lasch 2004a [1979]: 95-96).

Αξίζει να σημειώσουμε πως, σύμφωνα με τον Lasch, η νέα αυτή μορφή άγχους δεν περιορίζεται στον επαγγελματικό χώρο αλλά διαχέεται σε όλους τους τομείς της ζωής μας. Ολοένα και σε περισσότερα πεδία καλούμαστε να παρουσιάσουμε μια εικόνα δια της οποίας θα επικρατήσουμε έναντι των άλλων. Η έγνοια της επίδοσης διαπερνά όλη τη ζωή, από την εργασία ως τη σεξουαλική ζωή (Lasch 1979 [2004]: 72). Η συμβολή των M.M.E. και της διαφήμισης είναι κι εδώ καθοριστική. Κι ακόμα, η φιλολογία της κοινωνικής επιβίωσης επιτείνει την αίσθηση ότι βρισκόμαστε σε μια γενικευμένη εμπόλεμη κατάσταση, όπως δείχνει πολύ περιγραφικά ο Lasch: «Η προσωπική ζωή, όχι πια καταφύγιο από τις ταπεινώσεις που υπομένουμε στην εργασία, έχει γίνει εξ ίσου στρεσαρισμένη με την αγορά. Το κοκταίηλ πάρτυ περιστέλλει την κοινωνικότητα σε κοινωνική μάχη.

34. Αξίζει να θυμηθούμε ορμώμενοι απ' αυτές τις παρατηρήσεις του Lasch τη θέση του Jean Baudrillard ότι, στον ύστερο 20ο αιώνα, γεγονός που δεν αναπαράγεται με τεχνικά μέσα δεν είναι γεγονός.

Οι ειδήμονες γράφουν εγχειρίδια τακτικής για την τέχνη της κοινωνικής επιβίωσης, συμβουλεύοντας τον επισκέπτη των κοκταίηλ πάρτυ που επιδιώκει το κοινωνικό γόητρο να καταλαμβάνει κυρίαρχη θέση στο δωμάτιο, να περιτριγυρίζεται από μια πιστή συμμορία οπαδών και να αποφεύγει να γυρίσει τα νώτα του στο πεδίο της μάχης» (1979 [2004]: 73).

Μόλις θίξαμε μια άλλη όψη του σύγχρονου καπιταλισμού που καταγγέλλει ο Lasch. Καθώς το μεγαλοεταιρικό σύστημα και το μεγαλοεταιρικό κράτος αποκαλύπτονται ως ένα περιβάλλον κοινωνικού πολέμου, εγκαθιδρύονται πάνω στο άγχος των ανθρώπων νέες μορφές πατερναλισμού που έρχονται να υποκαταστήσουν παραδοσιακές μορφές εξάρτησης, όπως ο φεουδαλισμός και η δουλεία. Όπως το θέτει λακωνικά ο Lasch, «ο καπιταλισμός έχει διαλύσει τους δεσμούς προσωπικής εξάρτησης μόνο για να αναβιώσει την εξάρτηση υπό το κάλυμμα της γραφειοκρατικής ορθολογικότητας» (2004a [1979]: 211). Αφού «πέταξε» τον χαρτογιακά σε μια αρένα ανελέητου ανταγωνισμού, όπου στην προνομιακή θέση του αυτοκράτορα-κριτή ενθρονίζονται οι διευθυντές και οι διοικητές, ο καπιταλισμός ανέδειξε τη νέα ελίτ των τεχνικών και των ειδημόνων, την οποία ο Lasch θεωρεί υποομάδα της σύγχρονης διεύθυνσης ακόμα κι όταν η παρέμβαση της έχει έναν ειλικρινή προνοιακό ή θεραπευτικό χαρακτήρα (2004a [1979]: 225). Ασκώντας το διοικητικό-διαχειριστικό της έργο, η τάξη αυτή δεν σιγουρεύει απλώς την πλεονεκτική της θέση στην ταξική δομή, αλλά εξυπηρετεί τα συμφέροντα του μονοπωλιακού καπιταλισμού ως συνόλου, κατευθύνοντας τη δυσφορία σε μια λογική κατανάλωσης. «Η ίδια βασική αρχή», λέει ο Lasch, «στηρίζει ολόκληρο τον σύγχρονο καπιταλισμό, ο οποίος προσπαθεί συνεχώς να δημιουργήσει καινούριες απαιτήσεις και καινούριες δυσαρέσκεις που μπορούν να σιγαστούν μόνο με την κατανάλωση εμπορευμάτων» (2004a [1979]: 226). Όπως υποστηρίζει ο Lasch (2004a [1979]: 220) τα νέα επαγγέλματα δεν ήρθαν απλώς να ανταποκριθούν στις ανάγκες που δημιούργησαν οι γενικές αλλαγές στη δομή της κοινωνίας, αλλά στην πραγματικότητα επινόησαν πολλά από τα προβλήματα που ισχυρίζονταν ότι θεραπεύουν. Και σίγουρα πάντως σταθεροποιούν τον καπιταλισμό, αφήνοντας άθικτες τις υποβαστάζουσες δομές του, γενικεύοντας μια λογική κατανάλωσης και εξάρτησης και αποθαρρύνοντας την αυτενέργεια. Στα πλαίσια αυτού του προβληματισμού, ο Lasch μάλιστα κάνει ένα τολμηρό κριτικό σχόλιο για το κράτος πρόνοιας, που θυμίζει τις θέσεις του Foucault για την *βιοεξουσία*,³⁵ μόλο που δεν γίνονται ρητές αναφορές στον Γάλλο στοχαστή. «Η επέκταση των υπηρεσιών πρόνοιας προϋπέθεσε την

35. Την έννοια της βιοεξουσίας εισηγήθηκε ο Michel Foucault, στα πλαίσια της διεύρυνσης της εννοιολόγησης της εξουσίας, πέρα από το καθιερωμένο σχήμα «κυριαρχία-καταπίεση», που συνέλαβε και υλοποίησε. Όπως παρατηρεί ο Smart στην εξαιρετική του παρουσίαση του έργου του Foucault, στη φουκωϊκή θεωρία «η εμφάνιση της βιο-εξουσίας προσδιορίζει τη στιγμή κατά την οποία τα πολύπλοκα φαινόμενα της ανθρώπινης ύπαρξης υποβλήθηκαν στους υπολογισμούς και τις κατατάξεις της γνώσης και της εξουσίας» (1998[1984]: 205-206). Από την αυγή της νεωτερικής κοινωνίας, η δημογραφική πολιτική των κρατών, οι αναπτυσσόμενοι θεσμοί που βασίζονται σε πειθαρχικές τεχνικές, οι εκφερόμενοι και ιστορικά επικρατούντες λόγοι, η γνώση και οι απορρέουσες απ' αυτήν πρακτικές διαγράφουν ένα κλοιό βιοεξουσίας που σταδιακά, καθώς περνάμε από τον κρατικό σχεδιασμό στον έλεγχο δια της «θεμιτής» πρακτικής, κλείνει γύρω από τα υποκείμενα ως ένα ολοένα πιο λεπτοδουλεμένο καλούπι. Η φυλακή, το σχολείο, το νοσοκομείο, η βικτωριανή ηθική, η υγιεινή, οι βιολογικές αλλά και οι ανθρωπιστικές επιστήμες, αποτελούν μερικές μόνο από τις ιστορικές συνιστώσες που διαμορφώνουν τους πληθυσμούς των νεωτερικών δυτικών κρατών. Αυτή η διαδικασία ομογενοποίησης εκτυλίσσεται παράλληλα με την εξατομίκευση, με την πολυθρύλητη ανάδυση του νεωτερικού υποκειμένου, δίχως να αντιβαίνει σ' αυτήν. Για την ακρίβεια, «το άτομο είναι ταυτόχρονα ένα αποτέλεσμα της εξουσίας και το στοιχείο της έκφρασης της» (Smart 1998[1984]: 177).

περιστολή του πολίτη σε καταναλωτή ειδικής γνώσης», γράφει και συνεχίζει βάλλοντας εναντίον του ευρύτερου προνοιακού φιλελευθερισμού, ο οποίος, «αντί να ρυθμίζει μόνο τις συνθήκες εργασίας, ρυθμίζει τώρα και την ιδιωτική ζωή, οργανώνοντας τον ελεύθερο χρόνο με επιστημονικές αρχές κοινωνικής και προσωπικής υγιεινής. Έχει εκθέσει τα πιο μύχια μυστικά της ψυχής στην ενδελεχή ιατρική μελέτη και έτσι έχει ενθαρρύνει συνήθειες αγχώδους ενδελεχούς αυτοεξέτασης, που επιφανειακά θυμίζουν την θρησκευτική ενδοσκόπηση αλλά ριζώνουν μάλλον στο άγχος παρά στην ένοχη συνείδηση – σε έναν μάλλον ναρκισσιστικό παρά καταναγκαστικό ή υστερικό τύπο προσωπικότητας» (Lasch 2004a [1979]: 216).³⁶

Ας συγκεφαλαιώσουμε τα όσα αναφέραμε ως εδώ. Ο κορπορατιστικός καπιταλισμός έχει διαμορφώσει στον εργασιακό χώρο ένα περιβάλλον αδυσώπητου ανταγωνισμού και έχει γεννήσει μια «τάξη επαγγελματιών» που ασκούν πατερναλιστικό ή/ και ματερναλιστικό έλεγχο στους ανθρώπους, ακρωτηριάζοντας τον δημιουργικό δυναμισμό τους, διαμεσολαβώντας τις κοινωνικές σχέσεις με φόβο και επιφύλαξη και εξουδετερώνοντας στο τέλος τις προοπτικές μιας δημιουργικής σύμπραξης. Η αυθεντία των ειδικών κλόνησε την εμπιστοσύνη των ανθρώπων στην εμπειρία τους και στις παραδόσεις αυτοβοήθειας, κατέστειλε την αυτενέργεια τους, αναίρεσε τις δυνατότητες ενός εποικοδομητικού εκκοινωνισμού και εδραίωσε για τα καλά την εξουσία της πάνω σε μια κοινωνία που είχε πια καταστεί τόσο νωθρή ώστε δεν μπορούσε να προβάλλει καμία αντίσταση. Έτσι αποστραγγισμένη από τις παραδόσεις αυτό-οργάνωσης της, η κοινωνία έμεινε επίσης ανοχύρωτη απέναντι στην επιρροή της εικόνας, του βασικού μέσου που μετέληθε ο καπιταλισμός όταν προσπάθησε να υπερβεί τα αδιέξοδα του μετατοπίζοντας την έμφαση από την παραγωγή στην κατανάλωση.³⁷ Δίχως πολλές τριβές, λοιπόν, περάσαμε στη φάση της λεγόμενης καταναλωτικής κοινωνίας, όπου ο πολίτης είχε μετατραπεί σε πελάτη και ο εργάτης από παραγωγός σε καταναλωτή (2004a [1979]: 226). Αγορά και ειδημοσύνη έθεσαν από κοινού υπό τον έλεγχο τους την οικογένεια και την κοινότητα, έχοντας διαλύσει πρώτα την αυτάρκεια και την αυτονομία τους. Η οικογένεια ειδικά υπονομεύθηκε ως μεταβιβαστής εμπειρίας και φορέας εκκοινωνισμού. Λόγοι, εικόνες και πρότυπα συμπεριφοράς κανονικοποίησαν μια κατάσταση όπου ο ανταγωνισμός είχε γενικευθεί,

36. Η κριτική του Lasch στον προνοιακό φιλελευθερισμό ακολουθεί και μια δεύτερη γραμμή, όπου του προσάπτει ότι διαλύει, μέσα σε κραταιά συστημική λογική, τη δυνατότητα μιας ταξικής ανάλυσης των κοινωνικών προβλημάτων. Επίσης, σύμφωνα με τον Lasch, το κοινωνικό κράτος τελικά επιμηκύνει τη ζωή ενός οικονομικού συστήματος που *πρέπει να πεθάνει*. Βλ. σχετικά, Lasch 2004a [1979]: 214-215, 225.

37. Παρόλο που η φάση του καταναλωτικού καπιταλισμού θεωρείται συμβατικά ότι έφτασε στο απόγειο της στη δεκαετία του '80, ήδη από τα 1958 ο John Kenneth Galbraith πρέσβευε ότι το κέντρο βάρους της οικονομίας έχει μετατοπιστεί από την παραγωγή στη κατανάλωση. Ο Galbraith υποστήριζε emphaticώς πως οι οικονομολόγοι δεν μπορούν πλέον να αγνοούν το γεγονός ότι η παραγωγή, είτε ενθαρρύνοντας το μηχανισμό της άμιλλας ανάμεσα στους καταναλωτές είτε χειραγωγώντας τη ζήτηση μέσω της διαφήμισης και της τεχνικής των πωλήσεων, «δημιουργεί η ίδια τις ανάγκες που παράλληλα γυρεύει να ικανοποιήσει» (1970 [1969]: 183). Σύμφωνα με τον Galbraith, «δεν μπορούμε πια να επικαλεστούμε την πειστικότητα των αναγκών σαν απόδειξη της αναγκαιότητας της παραγωγής. Στις περιπτώσεις αυτές η παραγωγή αγωνίζεται να κλείσει κενά που έχει ανοίξει η ίδια» (1970 [1969]: 180). Ο Galbraith κατήγγειλε ότι οι επιχειρήσεις «έχουν ανάγκη να καταστούν σταθερές οι αντιδράσεις του καταναλωτή στην αγορά και να μετατραπεί εκείνος σε υπηρέτη τους, μόλο που αυτές δημιουργήθηκαν αρχικά για να τον εξυπηρετήσουν» (1970 [1969]: 36). Με τις θέσεις του αυτές, ο Galbraith αμφισβητούσε μια κατεστημένη άποψη στην οικονομική θεωρία, η οποία συνέδεε με ευθεία σχέση την κοινωνική ευημερία και την ανθρώπινη ευτυχία με την αύξηση της παραγωγής. Δέχτηκε μάλιστα για τη στάση του αυτή επίθεση και από κενυσιανούς οικονομολόγους.

σημασία είχαν οι εντυπώσεις, και οι πόροι που χρειαζόταν κανείς για να επιβιώσει μονοπωλούνταν από την διοίκηση, την τάξη των επαγγελματιών και τους ειδικούς παροχές υπηρεσιών. Συνοψίζοντας, η κρίση που περιγράφει ο Lasch προκύπτει με το πέρασμα από τον ανταγωνιστικό καπιταλισμό στον μονοπωλιακό-κορπορατιστικό καπιταλισμό και από 'κει στον καταναλωτικό καπιταλισμό. Η βιομηχανία του θεάματος αλλά και η περιρρέουσα αίσθηση μιας επερχόμενης καταστροφής – οικονομικής, πυρηνικής και περιβαλλοντικής (Lasch 2004a [1979]: 226· 2006 [1984]: 55)– «εγκλιμάτισαν» και επιδείνωσαν την κρίση. Αλλά, ας δούμε πώς ακριβώς εννοεί την κρίση ο Lasch

Με λίγες λέξεις θα λέγαμε ότι η κρίση έγκειται στην έκλειψη συγκεκριμένων προοπτικών και σε μια απώλεια νοήματος που αμφότερες οδηγούν σε μια διαβρωτική απελπισία, σε μια κατάσταση ανομική. Εκλείπει, δηλαδή, το όραμα – προσωπικό και συλλογικό. Το συλλογικό όραμα διαλύεται μέσα στις συνθήκες του ανταγωνισμού, την καταστροφολογία και την οικονομική αστάθεια: υποκαθίσταται από την εμμονή της προσωπικής επιβίωσης, εμμονή που η αγορά υποδαυλίζει καθώς μπορεί να εκμεταλλευθεί εμπορικά. Το προσωπικό όραμα συρρικνώνεται στην ιδέα της προσωπικής λάμψης, της επικράτησης, της επιτυχίας. Αλλά κι όταν ακόμα γίνεται πιο συγκεκριμένο, «ξεμυαλιζόμαστε» από εικόνες τελειότητας που μας περικυκλώνουν και μας θαμπώνουν – «βιομηχανικά κατασκευασμένες φαντασιώσεις ολικής ικανοποίησης» τις λέει ο Lasch (2004a [1979]: 223). Γράφει ο Lasch: «Αγάπη και δουλειά δίνουν στον καθένα μας τη δυνατότητα να εξερευνήσει μία γωνίτσα του κόσμου και να φτάσει να την αποδέχεται με τους δικούς του όρους. Αλλά η κοινωνία μας είτε τείνει να υποτιμά τις μικρές ανέσεις είτε να περιμένει υπερβολικά πολλά απ' αυτές. Οι γνώμονες που θέτουμε για τη “δημιουργική με νόημα δουλειά” παραείναι υψηλοί και προκαλούν απογοήτευση. Το ιδεώδες για το “αληθινό ειδύλλιο” βαραίνει αφόρητα τις προσωπικές σχέσεις. Απαιτούμε υπερβολικά πολλά από τη ζωή και υπερβολικά λίγα από τον εαυτό μας» (2004b [1990]: 239). Έτσι, το προσωπικό όραμα ολοένα διαψεύδεται. Ο Lasch περιγράφει το παράδοξο του σύγχρονου υποκειμένου: παγιδευμένο ανάμεσα στην καταναλωτική κουλτούρα, που του υπόσχεται τα πάντα, και σε μια κοινωνικοοικονομική συνθήκη που δεν του επιτρέπει τίποτα, αναζητεί λύσεις. Σ' αυτή την οριακή κατάσταση, η νέα πνευματικότητα έρχεται επικουρικά, είτε για να θεραπεύσει την απώλεια νοήματος είτε για να μας ενδυναμώσει. Είναι μια πνευματικότητα του εαυτού με εντελώς εργαλειακή χρήση.

Στο σημείο αυτό ο Lasch αρχίζει να εξετάζει τι συμβαίνει στην επικράτεια της ψυχολογίας, πώς οι βαθιές εγγενείς αγωνίες του ανθρώπου εξωθούνται από τις συνθήκες και τις ματαιώσεις σε φαύλα όνειρα παντοδυναμίας και αυτάρκειας. Δεν θα επεκταθούμε περισσότερο στο σημείο αυτό σ' αυτό το ταξίδι του Lasch από την κουλτούρα στη ψυχή και πίσω· επιφυλάσσουμε μια επαρκή παρουσίαση αργότερα. Ας προχωρήσουμε όμως στις θέσεις του Lasch για τη νέα πνευματικότητα και τις πρακτικές της αυτοβελτίωσης: η απαίτηση να είσαι τέλειος, ενώ δεν μπορείς να είσαι, οδηγεί σε αίσθημα μειονεξίας και αυτό «ζητά» θεραπεία. Εδώ έρχεται να ανταποκριθεί η τεράστια αγορά της εναλλακτικής πνευματικότητας, είτε «απορρίπτοντας» τον δυϊστικό τρόπο θεώρησης του κόσμου – που δημιουργεί το αίσθημα της ματαιώσης και της έλλειψης–, είτε προωθώντας τον περαιτέρω σε μια

«πολεμική» θεώρηση του κόσμου και προτείνοντας τρόπους θωράκισης και επικράτησης στον πόλεμο. Ο Lasch (1990 [2004]) ταύτιζε τις διδασκαλίες του New Age με τον πρώτο τρόπο διαχείρισης της αγωνίας, την «άρνηση» του προβλήματος, και τις επέκρινε βλέποντας ότι οδηγούν σε ψευδαισθήσεις και, ακόμη περισσότερο, σε μία νωθρότητα που «πριονίζει» τις δυνατότητες μιας ουσιαστικής αντιμετώπισης του προβλήματος. Από την άλλη, είχε επισημάνει και εκείνες τις διδασκαλίες που υπόσχονταν δεξιότητες επιβίωσης: αφιερώνει στον *Ελάχιστο Εαυτό* ένα ολόκληρο κεφάλαιο στην ιδεολογία της επιβίωσης που ήταν διάχυτη σε μια αμερικανική κοινωνία που λάμβανε πολεμικά χαρακτηριστικά (Lasch 2006 [1984]: 52-91). Η ιδεολογία αυτή κυρίως διαπερνούσε την αρένα του επιχειρείν, και εκφραζόταν από τα εγχειρίδια επιτυχίας. Ο Lasch δεν σχολιάζει το «πάντρεμα» της πνευματικότητας με την επιδίωξη της επιτυχίας, δηλαδή την τάση που αργότερα ο Heelas περιέγραψε ως κομφορμιστικό ή «world-affirming» New Age, ίσως επειδή την περίοδο που έκανε έρευνα, στα τέλη της δεκαετίας του '70, η τάση αυτή δεν είχε ακόμη αποκρυσταλλωθεί. Από τις πρώτες πάντως σελίδες της *Κουλτούρας του Ναρκισσισμού* θέτει στο στόχαστρο την αγωνία για ανάνηψη και τη διαχειριστική προσέγγιση της ζωής. Είτε αυτή προσπαθεί να ενδυθεί μια «ταοϊστική» κοσμοθεώρηση, είτε ακολουθεί τη νοοτροπία του πιονέρου, σημασία έχει για τον Lasch πως ο τρόπος που αναφερόμαστε στα πράγματα έχει πια διαμεσολαβηθεί από τον φόβο ότι θα συναισθανθούμε το αδύνατο της αυτάρκειας μας.

Ο φαινότυπος της κρίσης είναι διάφανος παντού στην αμερικανική κουλτούρα, αλλά ο Lasch αποδίδει ιδιαίτερη έμφαση στο αναδυόμενο ρεύμα της αυτοβελτίωσης – και όχι τυχαία. Καταρχάς το προσεγγίζει ως φυγή από την πολιτική και τα αδιέξοδα της. Στις παραμονές της δεκαετίας του '80, η αίσθηση μιας επικρεμάμενης απειλής οδηγεί τους ανθρώπους όχι σε συλλογικές προσπάθειες αποτροπής της αλλά σε μια μέριμνα για την προσωπική επιβίωση, ευζωία και μακροζωία. Γίνεται ολοένα πιο εμφανής η παραίτηση από την προοπτική αλλαγής της κοινωνίας και η στροφή προς τον εαυτό. Ο πολιτικός αναβρασμός της δεκαετίας του '60 έχει καταλαγιάσει και οι Αμερικάνοι επιδίδονται στην αυτοβελτίωση, τον υγιεινισμό, σε ποικίλες πρακτικές προσωπικής ανάπτυξης, επιδιώκοντας μια επουσιώδη βελτίωση της ζωής. Την ίδια στιγμή αποπροσανατολίζονται από την πολιτική κινητοποίηση, δηλαδή από τη μόνη ρεαλιστική δυνατότητα ριζικής αναδιαμόρφωσης των συνθηκών της ζωής μας. Το συλλογικό παρελθόν με τους μαζικούς αγώνες ξεχνιέται. Χάνουμε, λέει ο Lasch, την αίσθηση του ανήκειν σε μια ιστορική συνέχεια, του συμμετέχειν σε μια υπόθεση εν εξελίξει, του χρέους απέναντι στους προγενέστερους και της ευθύνης προς τις επόμενες γενιές (2004a [1979]: 18-19). Εξασθενίζει η αίσθηση του ιστορικού χρόνου· ζούμε για τη στιγμή. Η ιστορία δεν παρέχει ευσταθείς αφηγήσεις που να πλαισιώνουν ερμηνευτικά τον κόσμο και τον χρόνο. Ο φιλελευθερισμός ως θεωρία είναι παρωχημένος και χρεοκοπημένος· αλλά τίποτα δεν φαίνεται να παίρνει τη θέση του (Lasch 2004a [1979]: 11). Δεν υπάρχει πίστη σε κάποια πρόοδο.

Ανήμποροι οι άνθρωποι απέναντι στον επίφοβο κόσμο που τους περιβάλλει, επιλέγουν μια τακτική στρουθοκαμηλισμού, που τουλάχιστον διασφαλίζει βραχυπρόθεσμα την ψυχική επιβίωση. Αναδιπλώνονται στον μικρόκοσμο της άμεσης εμπειρίας, διακατέχονται από την έγνοια του εαυτού

και καταγίνονται στην ψυχική και σωματική αυτοβελτίωση τους. Εκλείπει μια κοινή ανάμεσα στους ανθρώπους ιστορική αφήγηση που να τους συνενώνει σε φαντασιακές έστω συλλογικότητες· έτσι οι άνθρωποι υποκαθιστούν το κοινό όραμα με την προσωπική επιδίωξη της ασφάλειας και της ευζωίας. Παράλληλα, αποθαρρυσμένοι από ζοφερές εικόνες του κόσμου, διαμεσολαβούν τη κοινωνική συμμετοχή και τις σχέσεις με επιφυλακτικότητα και υπολογισμό, αποφεύγουν να επενδύσουν συναισθηματικά και να δεσμευθούν, προσπαθώντας απεγνωσμένα να τηρήσουν μια εύθραυστη ισορροπία σε μια ασταθή οικονομία συναισθημάτων.

Από την άλλη, αυτός ο εξαναγκασμένος εγωκεντρισμός ενέχει ένα παράδοξο: οι άνθρωποι δεν καταφέρνουν να έχουν μία σταθερή και ικανοποιητική αίσθηση του εαυτού τους. Όσο πιο απεγνωσμένα αναζητούν το νόημα στη ζωή τους, καταδυόμενοι σε δυσθεώρητα ψυχικά βάθη, τόσο περισσότερο εκείνο φαίνεται να διαφεύγει. Ματαιοπονούν καταγινόμενοι σε μια αέναη αναζήτηση για συγκίνηση που μόνο μέσω της αυθόρμητης δέσμευσης και της κοινωνικής συμμετοχής μπορεί να βρεθεί. Είναι διάχυτη και αισθητή στην αμερικανική κοινωνία μια δυσαρέσκεια για την απώλεια νοήματος, η οποία εκβάλλει στη δημιουργία ενός μεγάλου ρεύματος εγωτιστικών αναζητήσεων.

Αρκετοί συγγραφείς προσπάθησαν να κατανοήσουν τα ρεύματα αυτά συγκρίνοντας τα με τα χιλιαστικά κινήματα του παρελθόντος. Κατά τον Lasch, υπάρχουν σημαντικές διαφορές: σε αντίθεση με τον ναρκισσισμό, που είναι πέρα για πέρα ατομοκεντρικός, τα χιλιαστικά κινήματα του παρελθόντος εμφορούνταν από μεγάλες αφηγήσεις και προέβαλλαν οράματα κοινωνικής αλλαγής, συχνά δε την άρση μακραίωνων αδικιών. Το σύγχρονο ρεύμα του ναρκισσισμού σχηματίζεται πάνω στην αγχώδη επιδίωξη προσωπικής επιβίωσης και ευεξίας και δεν προσβλέπει σε κάποια απώτερη λύτρωση για τον κόσμο (Lasch 2004a [1979]: 19-20). Ακόμα κι όταν πολιτικοποιείται, ο νάρκισσος το κάνει σε εναγώνια αναζήτηση νοήματος που θα τον σώσει από το χάος του τίποτα. Διαφέρει από τον θρησκευτικό αναζητητή που προσχωρεί σε ένα κίνημα για να αγωνιστεί για την επί γης πραγματοποίηση του οράματος του.

Πάντως, στη δεκαετία πια του '70, η θεραπευτική οπτική εκτοπίζει ολοφάνερα την πολιτική θεώρηση των πραγμάτων. Η διάχυτη δυσαρέσκεια και ανησυχία, αντί να ερμηνευθεί ως πολιτικά σημαίνουσα, εκλαμβάνεται ως αντίκτυπος των προσωπικών προβλημάτων που ταλανίζουν τους ανθρώπους, προβλημάτων που χρήζουν θεραπείας και των οποίων η διαπραγμάτευση στα πλαίσια πολιτικού και κοινωνικού προβληματισμού είναι άνευ νοήματος. Ο Lasch (2004a [1979]: 26-28) περιγράφει πως ακόμη και εμβληματικές μορφές του ριζοσπαστικού ακτιβισμού της δεκαετίας του '60 απορροφώνται τώρα από το ρεύμα της θεραπείας και προπαγανδίζουν και καταγίνονται οι ίδιοι στις πρακτικές αυτοεξέτασης και σε τεχνικές θεραπείας, που παρέχει αφειδώς μια παράλληλα αναπτυσσόμενη «πνευματική» αγορά. Το πολιτικό ανάγεται τώρα στο προσωπικό: ο κρίσιμος αγώνας αφορά την απελευθέρωση του εαυτού από τους κοινωνικούς-πολιτισμικούς προσδιορισμούς που τον διαμορφώνουν. Σε συμφωνία με το πνεύμα αυτό, η πολιτική συνθηματολογία που αφθονούσε στα sixties παραγκωνίζεται τώρα από την θεραπευτική φρασεολογία και από λόγους για μια «εσωτερική επανάσταση» εν εξελίξει.

Ωστόσο, μέσα στη δεκαετία του '60 διαφάνηκε για λίγο η προοπτική για μια πραγματικά ριζοσπαστική και κριτική αποδόμηση της προσωπικής ζωής. Η παλιά αριστερά βέβαια απέφυγε ή ανέβαλε την ανακίνηση ζητημάτων που άπτονταν της προσωπικής ζωής ή της κουλτούρας· εξάλλου, η αφιέρωση στον συλλογικό πολιτικό αγώνα είχε συχνά ως ανομολόγητο κίνητρό την υπεκφυγή από τον αναστοχασμό της προσωπικής ζωής, που πολλές φορές μπορεί να κλονίσει. Ο Lasch επένδυσε στο ρεύμα της νέας αριστεράς, που αναδύθηκε μέσα στη δεκαετία του 1960, το οποίο όχι μόνο δεν λειτούργησε ως αντιπερισπασμός από την προσωπική κρίση, αλλά την θεματοποίησε ως πολιτικό ζήτημα. Η τάση αυτή εκφράστηκε δυναμικά μέσα από ένα λογοτεχνικό ρεύμα που ο Lasch ονομάζει «εξομολογητική γραφή». Συγγραφείς όπως ο Norman Meiler, ο Frederic Exley, ο Paul Zweig, εκθέτοντας απροκάλυπτα στα κείμενα τους την υποκειμενική σκοπιά τους και ανασκοπώντας την κριτικά και συχνά με καυστική διάθεση, πέτυχαν να δείξουν ότι η κουλτούρα και οι ιστορικές δυνάμεις που επιδρούν σ' αυτή διαμορφώνουν κι αυτές τη συνείδηση και την ιδιωτική εμπειρία. Έφεραν έτσι στο φως την «τομή προσωπικής ζωής και πολιτικής» (Lasch 2004a [1979]: 28). Τούτο όμως το βήμα προς μια πολιτικώς σημαντική αυτοέκθεση έμεινε μετέωρο, σημειώνει ο Lasch. Ο κριτικός αναστοχασμός έδωσε βαθμιαία τη θέση του σε ασκήσεις αυτοσαρκασμού, ιδιαίτερα επιμελημένες από υφολογικής απόψεως, και γραμμένες με κάποια σπιρτάδα, μα *αβαθείς*, καθώς οι κριτικές και αυτοκριτικές αιχμές είτε διαλύονται μέσα στο χιούμορ είτε εξαντλούνται σε έναν ανώδυνο ψυχολογισμό. Μια άλλη τάση είναι η προσχηματική χρήση του εξομολογητικού ύφους σε κείμενα που «παίζουν» με την αλήθεια και το ψέμα. Αυτός ο εκφυλισμός της εξομολογητικής γραφής σε απλή φόρμα απηχεί και μαρτυρεί το εσωτερικό κενό που επικρατεί: ο αφηγητής δεν έχει τίποτε να ομολογήσει και πλέον διασκεδάζει με την κενότητα του και με τις διάφορες επινοήσεις με τις οποίες προσπαθεί να τη συγκαλύψει (Lasch 2004a [1979]: 32-33).

Ο Lasch περιγράφει πως όσο κι αν οι άνθρωποι προσπαθούν να επιτύχουν μια αίσθηση πλήρωσης μέσα από τη διασημότητα ή να βρουν ένα νόημα μέσα από την πολιτική, δεν καταφέρνουν να γεμίσουν το εσωτερικό κενό. Η αίσθηση παραμένει και εντείνεται και συχνά οδηγεί στην αναζήτηση πνευματικής γιατρειάς στην «πνευματική αγορά». Υπό την καθοδήγηση των ειδικών της αυτογνωσίας και των «γκουρού», οι άνθρωποι αναδιπλώνονται στον μικρόκοσμο της άμεσης εμπειρίας και καταγίνονται στην ψυχική και σωματική αυτοβελτίωση τους, σε μια διαδικασία υποτιθέμενης προσωπικής απελευθέρωσης και αυτοπραγμάτωσης. Ο Lasch βλέπει αυτές τις εξαπλώνόμενες πρακτικές προσωπικής ανάπτυξης ως μια πλάνη: η πλάνη έγκειται στο ότι ωθούμαστε σε μια ατελέσφορη απορρόφηση στον εαυτό σε απεγνωσμένη αναζήτηση ενός νοήματος που θα καλύψει τα κενά μας αλλά που διαρκώς μας διαφεύγει γιατί μόνο έξω από μας μπορεί να βρεθεί (Lasch 2004a [1979]: 41). Οι επικρατούσες συνθήκες κοινωνικού κατακερματισμού, λέει ο Lasch, μας οδηγούν σε εξατομικευμένες στρατηγικές επιβίωσης, σε μία ναρκισσιστική ενασχόληση με τον εαυτό που τελικά επιτείνει το πρόβλημα. Και υπάρχει και πιο πολιτική διάσταση στην πλάνη: όσο κι αν οι πρακτικές αυτές προωθούνται με έναν μανδύα πολιτισμικού ριζοσπαστισμού και αντικομορμισμού, αποπροσανατολίζουν από την οργάνωση σε πολιτικώς ισχυρές συλλογικότητες και αποθαρρύνουν τη

δέσμευση και τις αυθόρμητες σχέσεις. Στο τέλος, επανεγκαθιστούν τον ανταγωνιστικό ατομισμό σε μια πιο υπερφίαλη μορφή.

Ο Lasch, λοιπόν, βλέπει την καπιταλιστική αγορά να πουλάει τώρα τις θεραπείες για τα προβλήματα που η ίδια δημιουργεί, και οι οποίες στην πραγματικότητα απλώς τα αναπαράγουν. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι, για τον Lasch, όλες αυτές οι πρακτικές και οι διδασκαλίες είναι το λάδι στα γρανάζια του κορπορατιστικού καπιταλισμού. Πάντοτε ευθύς, διατυπώνει χωρίς περιστροφές τις επιφυλάξεις του για το κίνημα της αυτοβελτίωσης και της θεραπείας: «Ο πολιτισμικός ριζοσπαστισμός έχει γίνει τόσο του συρμού και τόσο ολέθριος στην υποστήριξη που προσφέρει αθέλητα στο status quo, ώστε οποιαδήποτε κριτική της σύγχρονης κοινωνίας ελπίζει να διεισδύσει κάτω από την επιφάνεια, πρέπει να ασκεί, συγχρόνως, κριτική και στα περισσότερα από όσα σήμερα παρουσιάζονται στο όνομα του ριζοσπαστισμού» (Lasch 2004a [1979]: 13).

Αλλά πάντα υπάρχουν και τοποθετήσεις που δεν διακατέχονται από τόσο προτεσταντισμό, είτε προς το status quo, είτε προς τα στηρίγματα του.

β. Giddens: Η αυτοβελτίωση ως αναστοχασμός

Αν οι Horkheimer και Adorno συμπεραίνουν πως «ο διαφωτισμός ξαναγίνεται μύθος» (1996[1947]: 26), δηλαδή προσομοιάζει εκείνη την άγρια φυσική κατάσταση από την οποία κίνησε εξαρχής να ξεφύγει, ο Giddens υποστηρίζει ότι ο έλεγχος που ασκεί η σύγχρονη επιστήμη και τεχνολογία πάνω στον κόσμο περισσότερο σημαίνει το «τέλος της φύσης». Ο ανθρωπολογικός δυϊσμός *φύση/ πολιτισμός* δεν έχει πλέον και πολύ νόημα, όχι γιατί ο διαφωτισμός έχει διαγράψει μια τροχιά επαναστροφής στη φύση, αλλά επειδή η φύση καθίσταται πεδίο της ανθρώπινης δημιουργικότητας. Ο φυσικός κόσμος υπάγεται σήμερα σε τέτοιο σημείο στην κοινωνική δραστηριότητα έτσι ώστε μπορεί να θεωρηθεί ένα «κατασκευασμένο περιβάλλον» (1991: 144).³⁸ Ολοένα και λιγότερο ο κοινωνικός κόσμος αναγκάζεται να προσαρμοστεί πραγματιστικά στην εξωγενή φύση.

Αν σε τούτη την σημαντική μετρίαση των φυσικών καταναγκασμών συνυπολογίσουμε την αποδυνάμωση της παράδοσης ως κανονιστικό παράγοντα της κοινωνικής ζωής και, από την άλλη, αναλογιστούμε την θεσμική αναστοχαστικότητα των σύγχρονων κοινωνικών συστημάτων, τότε μπορούμε, λέει ο Giddens, να κάνουμε λόγο για την ανάδειξη, στην ύστερη νεωτερικότητα, αυτοκαθοριζόμενων κοινωνικών συστημάτων, απαλλαγμένων σε μεγάλο βαθμό από την ανάγκη προσαρμογής σε εξωγενείς αστάθμητους παράγοντες. Έτσι, η φράση «τέλος της φύσης» σημαίνει ακριβώς ότι η φύση ως παράγοντας καθορισμού του κοινωνικού και του πολιτισμικού έχει πλέον σημαντικά μειωμένη σημασία.

38. Η διατύπωση αυτή του Giddens φαντάζει λιγότερο υπερβολική αν αναλογιστούμε τα επιτεύγματα της σύγχρονης Φυσικής και της Μοριακής Βιολογίας καθώς και την επιτακτικότητα με την οποία τίθενται σήμερα τα ζητήματα βιοηθικής.

Ο Giddens συνδέει τούτη την αυτοτέλεια των σύγχρονων κοινωνικών συστημάτων με τον αυτό-καθορισμό των ατόμων. Υποδεικνύει μια σειρά κοινωνικών αλλαγών που ανοίγουν το τοπίο για την εμπροθετικότητα του υποκειμένου. Η απελευθέρωση του βίου από έναν κύκλο ζωής προδιεγραμμένο από την παράδοση, η απελευθέρωση της εμπειρίας από τα όρια της τοπικότητας μέσω της ανάπτυξης των επικοινωνιών και των συγκοινωνιών, η αποδυνάμωση των προκαθορισμένων κοινωνικών σχέσεων που «αγκυρώνουν» το βίο και, τέλος, η αραίωση στη διάρκεια της ζωής, τελετουργιών μετάβασης που την «οργανώνουν», αναφέρονται από τον Giddens ως όψεις μιας ευρείας κοινωνικής μεταβολής που όχι μόνο επιτρέπει αλλά *αναγκάζει* το άτομο να χαράξει το ίδιο, μέσα από αναστοχασμό και σχεδιασμό, την τροχιά που θα διαγράψει η ζωή του στη διάρκεια της (1991: 145-149). Τούτο, φροντίζει να διευκρινίσει αμέσως ο Giddens, δεν σημαίνει βέβαια ότι παρακολουθούμε σήμερα την ιστορική εμφάνιση του «αυτάρκου υποκειμένου», όπως το συνέλαβε πριν από πολλές δεκαετίες η φιλελεύθερη πολιτική και οικονομική θεωρία: εκείνο που κατά βάση συμβαίνει είναι ότι καθώς γίνεται πλέον πιο εκούσια, η διαδικασία σφυρηλάτησης ατομικής ταυτότητας αναδρά τώρα περισσότερο, σε σχέση με το παρελθόν, στα κοινωνικά πλαίσια στα οποία ανατρέχει (1991: 148-149). Το όλο σχήμα θα πρέπει μάλλον να γίνει κατανοητό στα πλαίσια της γενικής θεωρίας του Giddens, της θεωρίας της *δομοποίησης*, όπου δομή και δράση συγκροτούνται αμοιβαίως. Στην ύστερη νεωτερικότητα, η αναστοχαστικότητα επιτρέπει νέους τρόπους επίδρασης στις δομές, μέσα από την κατάλληλη εμπρόθετη προσαρμογή των πρακτικών.

Όσο περισσότερο καθαρίζει το τοπίο από τους καταναγκασμούς και το υποκείμενο αδράχνει τα ηνία της ζωής του, λέει ο Giddens, τόσο η ενοχή για την οποία μας μίλησε ο Freud, δίνει τη θέση της σε μια συστολή. Ας δούμε πιο αναλυτικά τον συλλογισμό του.

Είναι γνωστή η θέση του Freud ότι η ανάπτυξη του πολιτισμού έχει ως τίμημα μια βιωμένη αίσθηση ενοχής. Ανατρέχοντας στην βεμπεριανή ερμηνεία της ανάπτυξης του καπιταλισμού, ο Giddens «διορθώνει» τη θέση αυτή κατά το ότι η επικρατούσα αίσθηση στη νεωτερικότητα είναι περισσότερο μια αίσθηση ντροπής παρά ενοχής. Εν πρώτοις, λέει, η *Προτεσταντική ηθική και το πνεύμα του Καπιταλισμού* φαίνεται να δικαιώνει, από κοινωνιολογική σκοπιά, τον Freud: η πουριτανική ηθική δημιουργεί συναισθήματα ενοχής σχετικά με την συσσώρευση πλούτου και τις απολαύσεις που αυτή επιφέρει, και αποτελεί μια εξωτερική ηθική σταθερά που λειτουργεί ως εφελτήριο για την ανάπτυξη του καπιταλισμού. Αλλά καθώς περνάμε σε πιο ώριμες φάσεις της νεωτερικότητας, η οικονομική συμπεριφορά που υπαγόρευσε η πουριτανική ηθική συνεχίζεται τώρα να αναπαράγεται από τις ίδιες τις οικονομικές διαδικασίες που ζωογόνησε, ολοένα πιο αποκομμένη από το θρησκευτικό ρεύμα που τη γέννησε. Έτσι, ό,τι αρχικά φάνταζε ως εναρμόνιση των οικονομικών διαδικασιών προς μια εξωγενή ηθική αρχή, εμφανίζεται τώρα ως μοχλός ανάδυσης των σύγχρονων αυτόνομων κοινωνικοοικονομικών συστημάτων. Η πουριτανική ηθική «διαλύεται» μέσα στα συστήματα αυτά και βρίσκεται να συνυπάρχει με άλλες αναδυόμενες τάσεις, όπως ο ηδονισμός – παράδοξο που επεσήμανε ο Daniel Bell. Ο Giddens, επισημαίνοντας ότι η εποχή της καθοριστικής επιρροής του πουριτανισμού έχει παρέλθει προ πολλού και παραμένει ίσως ακόμη ως απόηχος της

μόνον μια αφηρημένη εργασιακή ηθική, αμφισβητεί την θέση του Freud περί διάχυτης ενοχής και υποστηρίζει ότι η συνείδηση, στην ύστερη νεωτερικότητα τουλάχιστον, καθώς δεν αναφέρεται σε κάποιο έξωθεν επιβεβλημένο ηθικό μέτρο, περισσότερο τείνει να ταλανίζεται από μια *αίσθηση ντροπής*. Το άτομο βιώνει συστολή μάλλον παρά ενοχή: η ατομικότητα πλέον αυτοκαταπιέζεται για να υφίσταται πολιτισμός. Αλλά, διευκρινίζει ο Giddens προλαμβάνοντας εύλογες ενστάσεις, μηχανισμοί που παράγουν ενοχή εξακολουθούν να υφίστανται όσο παραμένουν ποικίλοι συμπαγείς καταπιεστικοί θεσμοί, οι οποίοι, στα πλαίσια της δικής του προβληματικής, νοούνται ως «εξωτερικότητες» – λ.χ. οι μεγάλες θρησκείες.³⁹

Βλέπουμε ότι οι θέσεις του Giddens, που ίσως διατυπώνονται τόσο αποφαστικά χάριν της σαφήνειας του επιχειρήματος του, αμέσως «διορθώνονται» ή μετριάζονται όσο χρειάζεται ώστε να προσαρμοστούν σε μια πραγματικότητα υπό διαμόρφωση. Αλλά ο Giddens στην ουσία δεν διαπραγματεύεται αυτό που εντοπίζει στα φαινόμενα ως δυναμική της μεταβολής: την τάση για «κλείσιμο των κύκλων», για αυτοτέλεια και αυτοέλεγχο σε κάθε επίπεδο, από τους θεσμούς μέχρι τη ψυχική δραστηριότητα. Καθώς κλείνουν οι κύκλοι, μειώνεται ο επικαθορισμός της ζωής μας από εξωτερικές σταθερές και αυξάνεται αναλογικά ο έλεγχος μας πάνω σ' αυτήν. Είναι μια διαδικασία που ο Giddens κυρίως αντιλαμβάνεται ως ανάκτηση του ελέγχου πάνω στις ζωές μας, ως *ενδυνάμωση* (1991: 138-139), όσο κι αν αναγνωρίζει ότι παράλληλα σημαίνει την αποκοπή μας από κάποια σταθερά σημεία αναφοράς που «τακτοποιούν» την κοσμοαντίληψη μας.

Η σύγχρονη κοινωνική ζωή, λέει ο Giddens, έχει λοιπόν μια άλλη όψη που ο Lasch αποτυγχάνει να φωτίσει. Φαίνεται και είναι αντίξοη προς την ατομική δράση, αλλά, από την άλλη, δημιουργεί πρωτόγνωρα περιθώρια ενδυνάμωσης και νέους τρόπους χειραφέτησης. Αν ο κόσμος βιώνεται με μια διαπεραστική και διάχυτη αίσθηση αβεβαιότητας και διακινδύνευσης, δεν είναι ωστόσο ένα περιβάλλον αδιαπέραστο στην παρέμβαση. Αν την πατριαρχική αυθεντία έχουν υποκαταστήσει αφηρημένα συστήματα στα οποία στηρίζονται οι άνθρωποι, αυτά είναι δεκτικά σε μια ανάδραση από πλευράς των ανθρώπων, η οποία ήταν αδιανόητη σε πιο παραδοσιακές μορφές κοινωνίας. Ο κοινωνικός κόσμος συγκροτείται και ανασυγκροτείται μέσα από τις διεκδικήσεις των ανθρώπινων φορέων δράσης. Για παράδειγμα, μέσα στις συνθήκες ευρύτερης ρευστότητας και αβεβαιότητας, όπου εγγράφεται και η υποχώρηση των παραδοσιακών μορφών οικογένειας, τα άτομα δημιουργούν νέες μορφές οικογενειακών σχέσεων, *απαλλαγμένων από παραδοσιακές αγκυλώσεις*, όπως ο κατά φύλα καταμερισμός των υποχρεώσεων και το κριτήριο της αιματοσυγγένειας. Δημιουργείται, λέει ο Giddens, «μια μαζική διαδικασία θεσμικής επανασυγκρότησης στην οποία πρωτοπορούν εκείνοι που ενδιαφέρονται» (1991: 177).

Περισσότερο απ' οπουδήποτε αλλού, η ενδυνάμωση μας γίνεται αισθητή στον πρωτόγνωρο έλεγχο που αποκτούμε πάνω στη συγκρότηση του εαυτού μας. Σήμερα, ζητήματα στάσης και ταυτότητας τίθενται ως ανοιχτά υπαρξιακά ζητήματα, τα οποία το άτομο καλείται να απαντήσει μέσα από αναστοχασμό και δράση. Η πιο χαρακτηριστική ένδειξη της πρωτόγνωρης διεύρυνσης των

39. Για το εν λόγω επιχείρημα του Giddens, βλ. 1991: 153-155.

περιθωρίων για αυτό-προσδιορισμό και αυτό-καθορισμό φαίνεται να είναι για τον Giddens η αντίστοιχη διάδοση των εγχειριδίων αυτοβοήθειας και αυτογνωσίας.

Ο Giddens αντιλαμβάνεται γενικά τη θεραπεία ως μια υποδειγματική μορφή της ενσυνείδητης κατεργασίας του εαυτού: είναι μια διαδικασία στην οποία οι ίδιοι προωθούμε και κατευθύνουμε την ανάπτυξη του εαυτού μας (Giddens 1998: 202). Η θεραπεία απαιτεί και εμπλέκει τον αναστοχασμό του υποκειμένου πάνω στη ζωή του· ο ψυχοθεραπευτής λειτουργεί περισσότερο ως καταλύτης. Τα εγχειρίδια αυτοβελτίωσης, επίσης, παρέχουν απλώς κάποιες «τεχνικές οδηγίες» που μπορεί να ακολουθήσει το άτομο για να ευθυγραμμίσει τη ζωή του με την επιθυμία του· δεν υπαγορεύουν πορείες ζωής (Giddens 1998: 71).

Οι τεχνικές που περιγράφονται στα βιβλία αυτά φαίνεται να συνεπαίρνουν τον Giddens. Περιγράφει τα βήματα της αναγέννησης: Η αυτοβελτίωση προϋποθέτει πριν απ' όλα αυτοπαρατήρηση. Κάθε στιγμή είναι καινούργια και το άτομο πρέπει να τη διαμορφώνει σύμφωνα με τα θέλω του. Όταν κάθε κίνηση, κάθε στιγμή, γίνεται ενσυνείδητα, μπορεί να είναι κομβική σε μια πορεία αλλαγής. Πάνω στην αυτοπαρατήρηση και την ενσυνειδητότητα, λοιπόν, μπορεί να αρθρωθεί μια τροχιά ζωής που να ανταποκρίνεται στις εσώτερες επιθυμίες μας. Η διαδικασία αυτή εμπλέκει επίσης έναν «αυτοβιογραφικό τρόπο σκέψης», όπου εντοπίζουμε ό,τι μας καθλώνει και το διευθετούμε. Γενικά, το πνεύμα είναι ότι ιππεύουμε εμείς τον χρόνο, αντί να μας παρασέρνει αυτός (Giddens 1998: 72-73). Αυτό σημαίνει ότι μπορεί να χρειαστεί να αναθεωρήσουμε τις συνήθειες μας και, ακόμη, ίσως και κάποιες σημαντικές σταθερές της ζωής μας. Δηλαδή, αποδομούμε τη κατάσταση που μας εγκλωβίζει και ανοιγόμαστε σε έναν ανοιχτό ορίζοντα, δεχόμενοι ότι αφήνουμε πίσω επίσης ασφάλεια και σταθερότητα.

Η βασική ιδέα που συνάγει μέσα από τα εγχειρίδια αυτοβελτίωσης ο Giddens είναι ότι μπορούμε να επηρεάσουμε το ποιοι γινόμαστε μέσα από αναδομητική δράση (1991: 75). *Γινόμαστε* μέσα από τις επιλογές μας, κάθε στιγμή. Αξιοποιώντας τις επιλογές μας, ελέγχουμε το χρόνο: δρούμε στο παρόν αποβλέποντας στο μέλλον. Έτσι, οι επιλογές μας περιγράφουν μια τροχιά μέσα στο χρόνο, την τροχιά του εαυτού μας: είναι οι κομβικές στιγμές σε μια διαδικασία εξέλιξης και πραγμάτωσης. Είναι στιγμές *μετάβασης* από μια κατάσταση σε μια άλλη, από τις οποίες πρέπει να διαβούμε για να φτάσουμε στην αυτοπραγμάτωση (1991: 79-80). Ωστόσο, αυτή η κίνηση είναι πολύ πιο αβέβαιη και επισφαλής από τις μεταβάσεις που σηματοδοτούσαν οι διαβατήριες τελετουργίες στις παραδοσιακές κοινωνίες. Όταν η κινητικότητα είναι εμπρόθετη και γίνεται κατ' επιλογήν, κάθε μετάβαση από μια κατάσταση σε μια άλλη συνεπάγεται απώλεια και ρίσκο. Αναδεικνύεται μια διπλή όψη της: το ρίσκο και η ευκαιρία. Η πραγματοποίηση του βήματος σημαίνει αποδοχή του ρίσκου χάριν της ευκαιρίας. Στην φιλολογία της αυτοβελτίωσης, ο δρόμος για την αυτοεξέλιξη ανοίγει με την αποδοχή του ρίσκου. Μέσα από τη διαδρομή σφυρηλατούμε την ταυτότητα μας εκ νέου. Η αίσθηση του εαυτού δεν αντλεί σταθερότητα από κάποιον εξωτερικό παράγοντα. Συνέχεται από τη βιωματική αφήγηση, στην οποία εντάσσονται οι διάφορες εμπειρίες ως «σταθμοί» της πορείας προς την αυτοπραγμάτωση. Η όλη διαδικασία εκλογικεύεται μονάχα από την ιδέα του εαυτού.

Όλα αυτά, υποστηρίζει ο Giddens, δεν είναι απλώς ιδεολογήματα μια «θεραπευτικής κουλτούρας» (1991: 80). Απηχούν κάποιες πραγματικές συνθήκες που συντρέχουν στον κόσμο της ύστερης νεωτερικότητας και «εκλύουν» τον εαυτό: είναι κομμάτι των ατελείωτων επιλογών που ανοίγονται σήμερα για το άτομο, μέσα από τις οποίες μπορεί κάποιος σε μεγάλο βαθμό να σχεδιάσει τη ζωή του.

Έτσι, ο Giddens λέει ότι συμπεριφορές και πρακτικές που στα πλαίσια της ερμηνείας του Lasch θα έπρεπε να κατανοηθούν ως εξάρσεις μιας εναγώνιας αναζήτησης στον εαυτό των νοημάτων που φοβόμαστε να αναζητήσουμε έξω από μας, αποθαρρυσμένοι από την απειλητική και αλλοπρόσαλλη φύση του σύγχρονου κόσμου, είναι στην πραγματικότητα απλώς εκφάνσεις της διαδικασίας συνειδητής κατεργασίας της ατομικής ταυτότητας (1991: 177-178). Ως παράδειγμα, ο Giddens αναφέρει την σχολαστική ενασχόληση με το σώμα και την εμφάνιση, που έχει επικρατήσει να αναγνωρίζεται ως το ίδιο της ναρκισσιστικής συμπεριφοράς. Αυτό το παιχνίδι με την εμφάνιση, λέει ο Giddens, δεν συνιστά απαραίτητα ναρκισσισμό· περισσότερο δείχνει να είναι ένα κανονικό φαινόμενο των μετα-παραδοσιακών κοινωνικών συνθηκών, ένα σύστημα πρακτικών απόλυτα κατανοητό στα πλαίσια της «πολιτικής του βίου» (*life politics*). Και, ακόμη, καθώς τα *body-politics* «ενημερώνονται» και εμπνέονται από περιρρέοντα αφηρημένα συστήματα όπως η μόδα, ο υγιεινισμός, οι στυλιστικές υποκουλτούρες και η «κουλτούρα του fitness», περισσότερο σωστό φαίνεται να θεωρηθούν ως ένας τρόπος εμπλοκής με τον εξωτερικό κόσμο παρά ως μια αμυντική απόσυρση απ' αυτόν.

2. Στην επικράτεια της ψυχολογίας

Αν ο Giddens αμφισβητεί το επιχείρημα του Lasch περί «κουλτούρας του ναρκισσισμού» δέχεται εντούτοις πως ο ναρκισσισμός ως ψυχολογική παθολογία ευνοείται εν μέρει από τις σύγχρονες κοινωνικές συνθήκες. Ο ίδιος ο Lasch (2004a [1979]: 42-47, 59) παραινούσε σε μια επανανάγνωση των αμιγώς ψυχολογικών προσεγγίσεων του ναρκισσισμού, υποστηρίζοντας ότι είναι ακριβώς όταν η ψυχανάλυση προσηλώνεται απερίσπαστη στο άτομο που μας λέει τα περισσότερα για την κοινωνία: «η υποταγή στην ομάδα είναι αυτό που υπόσχεται να διασαφήσει η ψυχαναλυτική θεωρία, διαμέσου της μελέτης των ψυχικών της επιπτώσεων», υπενθύμιζε στους κριτικούς του νέου ναρκισσισμού (2004a [1979]: 43).⁴⁰ Ο Giddens (1991: 178-179), χωρίς να εμβαθύνει ιδιαίτερα,

40. Στο σημείο αυτό ο Lasch φαίνεται να συμπλέει με τον Jacoby (1983 [1975]), ο οποίος αναλύει πώς η έντονη κριτική διάσταση του έργου του Freud έχει συσκοτιστεί από τους επικριτές του αλλά και από τους επίγονους του και αναδείχθηκε μόνο από τους στοχαστές της Σχολής της Φραγκφούρτης, οι οποίοι άντλησαν απ' αυτή έμπνευση για να υπερβούν την παραδοσιακή επικέντρωση του μαρξισμού στις αντικειμενικές συνθήκες και να διερευνήσουν την *υποκειμενικότητα* ως τόπο διαπλοκής της ψυχολογίας και της κουλτούρας. Ας παραθέσουμε ένα ενδεικτικό απόσπασμα από την «αντι-κριτική» του Jacoby: «Αν ο Freud ήταν “συντηρητικός” γιατί αγνόησε άμεσα την κοινωνία, οι έννοιες του είναι ριζοσπαστικές γιατί αναζητούν την κοινωνία όπου υποτίθεται ότι δεν υπάρχει: στην ιδιωτική ζωή του ατόμου. Ο Freud εξαφάνισε την πρωταρχική αστική διάκριση μεταξύ ιδιωτικού και δημόσιου ατόμου της κοινωνίας: έφερε στο φως τις αντικειμενικές ρίζες του απομονωμένου υποκειμένου – το κοινωνικό περιεχόμενο του. Ο Freud ξεσκέπασε το ψέμα ότι το υποκείμενο είναι απαραβίαστο· έδειξε ότι

φαίνεται να ακολουθεί σε γενικές γραμμές τον Lasch στην ανάγνωση των θεωριών για το ψυχικό σχηματισμό του ναρκισσισμού, παρεκκλίνοντας ωστόσο από τα συμπεράσματα του δεύτερου την τελευταία στιγμή. Αξίζει να δούμε λίγο εκτενέστερα τι γράφει ο Lasch για τον ναρκισσισμό ως ψυχολογικό φαινόμενο και, κατόπιν –στο επόμενο κεφάλαιο–, πώς και πόσο μετατοπίζεται ο Giddens σε σχέση με τον Lasch.⁴¹

Αλλά, προτού προχωρήσουμε, ας δείξουμε με ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα γιατί η κατά Lasch ανάλυση του ναρκισσισμού, όχι πια ως μιας γενικής τάσης ιδιότητας αλλά ως συγκεκριμένης ψυχικής παθογένειας, μπορεί να μας ενδιαφέρει σήμερα στα πλαίσια μιας προσπάθειας κατανόησης του ρεύματος της αυτοβελτίωσης.

α. Ναρκισσιστικές αγωνίες και αυτοβελτίωση

«Θέλεις να καταστρέψεις τους εχθρούς σου με ευκολία; [...] Ένα εντελώς νέο πρόγραμμα σου δείχνει πώς να εξουσιάζεις τη ζωή και εύκολα να υπνωτίζεις τους άλλους ώστε να σε υπακούν. [...] Γρήγορες και βρώμικες (*quick and dirty*) μέθοδοι για να παίρνεις οτιδήποτε επιθυμείς από οποιονδήποτε! [...] *Κάνε τους να σε εκλιπαρούν!* [...] Έχεις παρατηρήσει πώς η ζωή μπορεί να είναι ένας διαρκής αγώνας, ή πολύ απογοητευτική και βαρετή; Λοιπόν, απ' αυτή τη στιγμή τα πράγματα αλλάζουν για σένα! [...] Τίποτα δεν θα σε δυσκολεύει πια! Ο κίνδυνος και οι προκλήσεις θα σου φαίνονται παιχνίδι επειδή η νίκη θα έρχεται αυτόματα. [...] Κάνε τους να θέλουν να σε ικανοποιήσουν, δίχως να χρειάζεται να πεις καν μια λέξη! [...] Στοιχηματίζω ότι η ζωή σου δυσκολεύει όταν οι άλλοι άνθρωποι δεν κάνουν αυτό που εσύ θέλεις, έτσι δεν είναι; Λοιπόν, δώσε προσοχή γιατί τώρα είναι η ευκαιρία σου να απαλλαγείς απ' αυτές τις δυσκολίες, μια για πάντα. [...] *Απλά φαντάσου τι μπορείς*

είναι παραβιασμένο σε όλα του τα σημεία. Οι νέο- και μετα-φροϋδικοί, συνεπαρμένοι από το πάθος τους για το άτομο ή το πρόσωπο, δεν έψαξαν σε βάθος τις κατηγορίες αυτές: μαγεύτηκαν από την επιφάνεια τους» (1983 [1975]: 56).

41. Αν και ήδη ο Freud είχε θεματοποιήσει τον ναρκισσισμό ως ψυχολογικό φαινόμενο, ο Lasch ανατρέχει στις νεότερες συμβολές στη ψυχολογική μελέτη του συνδρόμου, παρέχοντας μια θεωρητικώς ενημερωμένη άποψη για τον προβληματισμό σχετικά με την έξαρση του φαινομένου στον μεταπολεμικό δυτικό κόσμο. Βασική αναφορά του, ανάμεσα στις ψυχολογικές προσεγγίσεις του ναρκισσισμού, είναι ο Otto Kernberg, της θεωρητικής σχολής των *αντικειμενότροπων σχέσεων*, καθώς και το έργο της Janine Chasseguet-Smirgel και του συζύγου της, Béla Grunberger, που αμφότεροι έγραψαν εκτεταμένα πάνω στον ναρκισσισμό. Παραπέμπει επίσης σε πλήθος και άλλων συγγραφέων, έτσι ώστε είναι καταφανές ότι έχει προηγηθεί της συγγραφής μια εντυπωσιακά ευρεία επισκόπηση και κριτική σύγκριση της ψυχολογικής-ψυχαναλυτικής βιβλιογραφίας πάνω στο θέμα του ναρκισσισμού. Το πρόδηλο ενδιαφέρον του Lasch για την ψυχολογία και τον ψυχολογισμό, εξέβαλε στη συγγραφή μιας διεισδυτικής μελέτης που ακολούθησε τη *Κουλτούρα του Ναρκισσισμού*, τον *Ελάχιστο εαυτό*, όπου το επιχείρημα του Lasch περί ναρκισσιστικής κουλτούρας συγκροτείται σε μεγάλο βαθμό με ψυχαναλυτικούς όρους και έννοιες. Αν στην *Κουλτούρα του Ναρκισσισμού* ο Lasch στοιχειοθέτησε τη διάγνωση μιας περιρρέουσας ναρκισσιστικής κουλτούρας, στον *Ελάχιστο εαυτό* δείχνει πώς ο ναρκισσισμός εδράζεται στην πρωταρχική αγωνία του ανθρώπου για επανένωση με τη μητέρα, που η ναρκισσιστική κουλτούρα διαιωνίζει, διοχετεύοντας την είτε σε μια «μπεριαλιστική» στάση απέναντι στον κόσμο και τη φύση είτε σε μια επίπλαστη «θηλυκή» αίσθηση ενότητας μ' αυτή, ενώ η λύση στο αδιέξοδο έγκειται σε μια «παιγνιώδη εμπλοκή» με τον κόσμο, που βρίσκεται περίπου στο ενδιάμεσο. Δεν είναι παράξενο, λοιπόν, ότι θέματα που άπτονται της ψυχολογίας και τα οποία στην *Κουλτούρα του Ναρκισσισμού* θίγονται μέσα σε λίγες γραμμές, αναπτύσσονται διεξοδικότερα και με περισσότερη σαφήνεια στον *Ελάχιστο εαυτό*. Στη συζήτηση των θέσεων του Lasch σχετικά με τον ψυχικό σχηματισμό του ναρκισσισμού ανατρέχουμε και στα δύο έργα, με έμφαση μάλιστα στο δεύτερο.

να κάνεις αν αποκτήσεις αυτές τις ικανότητες! [...] Άπαξ και αποκτήσεις αυτή τη γνώση, θα είσαι τελικά έτσι όπως θέλεις να είσαι, θα είσαι αυτός που ξέρεις πως οφείλεις να είσαι».⁴²

Οι εξωφρενικές αυτές υποσχέσεις και παραινήσεις δεν προέρχονται από το οπισθόφυλλο κάποιου εγχειριδίου μαύρης μαγείας, από κείνα που συναντάμε καμιά φορά ξεχασμένα στα πιο δυσπρόσιτα και σκονισμένα ράφια παλιών βιβλιοπωλείων ή καταχωνιασμένα ανάμεσα σε πλήθος βιβλίων παραψυχολογίας και αποκρυφισμού στα εξειδικευμένα βιβλιοπωλεία. Τις διαβάζουμε σε μια διαφημιστική καταχώρηση από τις σελίδες του περιοδικού *Black Belt*, μιας μηνιαίας έκδοσης που εδώ και δεκαετίες θεωρείται ότι καλύπτει έγκυρα τον χώρο των πολεμικών τεχνών. Παραθέτουμε ολόκληρη την καταχώρηση στην εικόνα 5. Το κείμενο της αποπνέει μια ναρκισσιστική μεγαλομανία και σχεδόν νοσηρές τάσεις εξουσιασμού και φαίνεται να αναζητεί ερείσματα σε ανομολόγητες φαντασιώσεις παντοδυναμίας.

Αν την εξετάσουμε βιαστικά, η παρουσία μιας τέτοιας διαφήμισης σε ένα περιοδικό πολεμικών τεχνών δεν μοιάζει παράδοξη ούτε αξιοσημείωτη: εν τελευταία αναλύσει, θα μπορούσε να υποστηρίξει κάποιος, οι πολεμικές τέχνες είναι κατά βάση μια μεθοδική άσκηση στη βία και την επιβολή που στην ωραιοποιημένη της εκδοχή «πλασάρεται» υπό το προκάλυμμα της αυτοπροστασίας. Αλλά στην πραγματικότητα, η διάχυση των απωανατολικών πολεμικών τεχνών στον υπόλοιπο κόσμο έλαβε χώρα όταν αυτές είχαν πια επενδυθεί με ευγενέστερα νοήματα, πέρα ακόμη από την θεμιτή αξία της αυτοάμυνας, όταν πια είχαμε περάσει από το *jutsu* στο *do*.⁴³ Οι πολεμικές τέχνες διεκδίκησαν και βρήκαν τη θέση τους στην νεωτερικότητα θέτοντας τον εαυτό τους στην υπηρεσία των υψηλών ιδεωδών της αισιόδοξης νεαρής αστικής κοινωνίας. Όραμα όλων των θεμελιωτών των σύγχρονων *budo* ήταν να συμβάλλει η τέχνη τους στην κοινωνική ειρήνη και κοινωνική πρόοδο και να προωθήσει την φιλία μεταξύ των λαών (Draeger 1997[1974]: 122, 136, 161). Διαμόρφωσαν τα συστήματα τους ως ολοκληρωμένα συστήματα διαπαιδαγώγησης με μεγάλη έμφαση στην πνευματική ανάπτυξη και την ηθική τελείωση του ασκούμενου.⁴⁴ Σύμφωνα με τον Draeger (1997[1974]: 59),

42. Ελεύθερη απόδοση από τα αγγλικά δική μας. Η έμφαση του συντάκτη του κειμένου.

43. *Budo* σημαίνει «πολεμικός δρόμος» (martial way) ή «πολεμικό μονοπάτι». Η έννοια αποδίδει τον νέο προσανατολισμό που άρχισε να ανοίγεται για τις πολεμικές τέχνες μέσα στις συνθήκες σχετικής ειρήνης που γνώρισε η Ιαπωνία τον 18^ο και 19^ο αιώνα. Καθώς η ανάπτυξη μαχητικών δεξιοτήτων έγινε λιγότερο επιτακτική, υπήρξαν τώρα περιθώρια για να εκφραστεί μέσα από την πλούσια πολεμική παράδοση της Ιαπωνίας η αξία της καλλιέργειας και ανάπτυξης του εαυτού. Από τον κορμό λοιπόν του *bujutsu*, των μεθόδων μάχης, άρχισαν να αναπτύσσονται *budo*, δηλαδή πολεμικές τέχνες που έθεταν ως παράλληλο στόχο την καλλιέργεια και εξέλιξη του ασκούμενου. Η καθοριστική όμως περίοδος στην πορεία που διέγραψαν οι ιαπωνικές πολεμικές τέχνες από το *jutsu* (τέχνη) στο *do* (δρόμος) εκτείνεται από τα τέλη του 19^{ου} μέχρι και τις πρώτες δεκαετίες του 20^{ου} αιώνα, εποχή κατά την οποία η ιαπωνική κοινωνία διήλθε από μία έντονη φάση εκσυγχρονισμού και δυτικοποίησης. Την περίοδο αυτή έλαβε χώρα μία πιο ριζική αναμόρφωση πολλών παραδοσιακών πολεμικών τεχνών, που κατά τους εισηγητές της κρινόταν απαραίτητη προκειμένου το κομμάτι αυτό του ιαπωνικού πολιτισμού να επιβιώσει στις νέες συνθήκες. Πέρασαμε έτσι από το *bujutsu*, τις παραδοσιακές πολεμικές τέχνες με σκοπό την αυτοάμυνα, στο σύγχρονο *budo*, σε πολεμικές τέχνες που αντλούν από την πολεμική παράδοση αλλά θέτουν ως ρητή προτεραιότητα την τελειοποίηση του ανθρώπου. Βασική έννοια εδώ είναι αυτή το *do*, του «δρόμου» άσκησης και προσπάθειας που οδηγεί στην ολοκλήρωση και την αρμονία. Η σημασιολόγηση αυτή των πολεμικών τεχνών υιοθετήθηκε ως φιλοσοφία της άσκησης από όλες σχεδόν τις διαδεδομένες ασιατικές πολεμικές τέχνες – π.χ. από το κορεάτικο Tae Kwon Do.

44. Το Judo, το πιο «αθλητικό» *budo*, προέκυψε στην προσπάθεια του Jigoro Kano (1860-1938) να περιώσει τις πολεμικές τέχνες σε μία κοινωνία που εξαστιζόταν και τις περιφρονούσε ως στοιχεία οπισθοδρόμησης και βαρβαρότητας (Draeger 1997[1974]: 113). Το Aikido, που δημιούργησε τροποποιώντας το *Aiki-jutsu* ο

**FEAR
NO
MAN**

Discover The
Secret That The
Martial Artists
And The Military
Don't Want You
To Know...

FREE VIDEOS

www.CloseCombatTraining.com

Or call for your full
FREE info kit AND
Close Combat Adventures
newsletter subscription
(FREE \$197 Value)
directly toll-free:

1-888-765-3731

WARNING: FREE Newsletter Subscription Limited To
First 100 Calls From Black Belt

Εικόνα 6

«όλα αυτά τα συστήματα αποσκοπούν στο να βελτιώσουν και να ενοποιήσουν τις πνευματικές και σωματικές ενέργειες του ανθρώπου με έναν τέτοιο τρόπο έτσι ώστε να τον φέρουν σε αρμονία με τα ήθη μιας διεθνούς κοινωνίας που επιζητεί την ειρήνη». Κοινή συνισταμένη είναι η καλλιέργεια του ανθρώπου, η οποία ανέκαθεν αποτελούσε μια αυταξία του ιαπωνικού πολιτισμού,⁴⁵ αλλά πλέον νοείται και ως μέσο δια του οποίου επιτυγχάνεται ένας δεύτερος απώτερος γενικός στόχος: το κοινό καλό. Διαπλάθοντας τον χαρακτήρα του ασκούμενου τα budo συμβάλλουν σε έναν καλύτερο κόσμο.⁴⁶ Περισσότερο από αθλητής και μαχητής, ο ασκούμενος στα σύγχρονα budo είναι και κοινωνός μίας παιδείας που υπηρετεί ένα όραμα που υπερβαίνει το άτομο.

Ολοένα και περισσότερο ωστόσο, βλέπουμε αυτά τα νοήματα να ξεθωριάζουν και τις διάφορες πολεμικές τέχνες να αποτιμούνται βάσει της αποτελεσματικότητας τους σε πραγματικές συνθήκες μάχης και της ισχύος που προσδίδουν στον ασκούμενο. Τα τελευταία χρόνια, μέσα σε ένα περιρρέον καλλιεργούμενο κλίμα τρόμου, όπου η ασφάλεια προβάλλεται ως ένα κρίσιμο διακύβευμα, οι λόγοι που εκφέρονται αναφορικά με τις πολεμικές τέχνες, όπως μπορούν να συναχθούν από μία επισκόπηση των κυριότερων εκδόσεων του αγγλόφωνου ειδικού τύπου, τονίζουν περισσότερο την καθαρά αμυντική-μαχητική διάσταση της εξάσκησης.⁴⁷ Μέσα σ' αυτό το περιβάλλον, έχει εμφανιστεί τις τελευταίες δεκαετίες στη Δύση ένα δυναμικό ρεύμα σύγχρονων μαχητικών συστημάτων, τα οποία διαμορφώνονται με αποκλειστικό γνώμονα την αποτελεσματική αυτοάμυνα στις συνθήκες του σύγχρονου κόσμου και δεν επενδύονται με ευρύτερες σημασίες όπως οι πολεμικοί δρόμοι. Μάλιστα, όπως βλέπουμε στις εικόνες 6 και 7, αυτά τα μαχητικά συστήματα προωθούνται ως η ρεαλιστική εναλλακτική στην παραμυθία των budo που εν πολλοίς απαξιώνονται ως «εκτός τόπου και χρόνου».

45. Στην ιαπωνική κουλτούρα η συστηματική καλλιέργεια και ανάπτυξη του εαυτού θεωρούνται απαραίτητες προκειμένου να φθάσει κάποιος στην πλήρωση του ως ανθρώπινο όν. Έθιμα χαρακτηριστικά και πρακτικές του ιαπωνικού πολιτισμού εγκρύπτουν αυτή τη σημασία: η τελετουργία του τσαγιού (*chado*), η καλλιγραφία (*shodo*), ο διαλογισμός *Zen*. Βλ. σχετικά Schmidt 1986: 69-70.

46. Τον τόνο στη ελπίδα αυτή φαίνεται να δίνει η περίφημη ρήση του Κομφούκιου, η οποία συμπεκνώνει την πίστη στην δύναμη της παιδείας: «Αν υπάρχει αρετή στην ψυχή, θα υπάρχει ομορφιά στον χαρακτήρα. Αν υπάρχει ομορφιά στον χαρακτήρα, θα υπάρχει αρμονία στο σπίτι. Αν υπάρχει αρμονία στο σπίτι, θα υπάρχει τάξη στο έθνος. Αν υπάρχει τάξη στο έθνος, θα υπάρχει ειρήνη στον κόσμο».

47. Βασίζουμε τη διαπίστωση αυτή στην επί σειρά ετών παρακολούθηση της αρθρογραφίας αλλά και των διαφημιστικών καταχωρίσεων στα αμερικάνικα περιοδικά *Inside Kung Fu* και *Black Belt*. Πρόκειται για τις δύο παλαιότερες εκδόσεις του χώρου, με σταθερά υψηλή αναγνωσιμότητα και ευρεία διανομή.

Παράλληλα, σε μια άλλη τροπή της, που περισσότερο μας ενδιαφέρει εδώ, η αναζήτηση ισχύος πλανεύεται από ανορθολογικές υποσχέσεις παντοδυναμίας, που μακράν απέχουν από την ιδέα της συνολικής προσωπικής καλλιέργειας ως μέσο επίτευξης ενός καλύτερου κόσμου, και οι οποίες στοχεύουν αγωνίες που μόνο ναρκισσιστικές θα μπορούσαν να χαρακτηριστούν. Στις σελίδες των περιοδικών πολεμικών τεχνών συναντάμε συχνά ολοσέλιδες ή και δισέλιδες διαφημιστικές καταχωρήσεις, που υπόσχονται μια μαγική παντοδυναμία, τη μύηση σε μυστικές μεθόδους

— ADVERTISEMENT —



Don't You Wish Your Martial Arts Training Hadn't Missed *This* Vital Ingredient

I'S A LITTLE BITAM. Bill's just ended a grueling, 19-hour marathon day with his boss. Walking to his car is just a blur. His only thought is staying awake long enough to get home.

Fumbling with the keys in a darkened parking lot, he's jolted from his trance as he feels the searing pain of a gun barrel jabbed deeply into his ribs and hears the gun cock...

"Gimme your wallet and don't mess around!"

What Bill Couldn't Do In The Most Critical Seconds Of His Life, Made His Wife A Widow... And His Children, Orphans!

It's true. More violence comes in over in a heartbeat. The bullet travels faster than you can blink. It's never pretty. And someone's living... and someone's dead! And I'm gonna show you how to make sure it's not you.

The Missing Ingredient

Bill thought he was prepared. He wasn't. Years of training in the martial arts, even more in reality-based fighting. It was always rules, referees and competition. But with his life in the balance he loses it, unable to step over the line and take a life, even when it meant saving his own.

Instant wisdom, instant explains. And Bill's not the only one.

Since no one we know would kill for a wallet, we recklessly assume some punk-ass thing wouldn't either. But then we'd be dead wrong.

We've unwittingly transferred our moral code to a killer... and with it, most likely, your life. It's easy to bubble... "Turn the other cheek. But at I AM with the gun in your rib cage the answer is..." "Thank his jam."

Medieval Techniques in the Space Age

Others soon World War II tacticians. And GI's then were the world's best fighting machine. But that's because they lived by a code totally missing on today's mean streets.

Teaching Kids To Kill

And we know soldiers back then had trouble pulling the trigger. Yet listen to Congressional testimony of Lt. Col. Dave Grossman (author of the book, *On Killing*) and you discover today we magically teach kids to *ougly* and *ruthlessly* pull that trigger both on their Grand Theft Auto video screen... and on your street, too.

What Bill and others are missing is this...

When Your Life's On The Line... It's Kill Or Be Killed!

And there's just one System on earth, modeled on criminal violence, that guarantees you can instantly & emotionlessly engage the skills of a killer, if needed, to save your life or someone you love.

Build *ONLY* to handle violence, it installs the ability to act quickly & instinctively because stopping some ruthless punk, even when faced with seemingly paralyzing fear, can be surprisingly simple. Regardless of your physical abilities.

Others may claim it's over-the-top, that it goes to far. "You're just creating killers."

But they're dead wrong. It doesn't teach people to become killers. It teaches people to save their own lives... regardless of what it takes.

Because even if you hand over your wallet some clown may still shoot you, just for breathing. Ugly? For sure. Scary? Perhaps. And it's the only thing that guarantees you walk away alive.

Whiners may say it's not real, that it can't possibly be this easy. But it is.

Because when you finally realize some creep hasn't spent years practicing to attack you, you begin to sense there's probably a simpler way for you to stabilize an attacker, leaving a broken clavicle, dislocated shoulder and more... as you walk away.

And there is.

To get the details that may save your life, send for our report, *Surviving Violence: The Missing Ingredient*. It's FREE! for the asking.

To have this report rushed to you via first class mail, just call **1-888-811-9347**, anytime 24/7, and leave your name and address. It's confidential, so no one is gonna hassle you.

Or go to: www.surviveviolence.com and enter report code: h23. There you can instantly read your personal copy online.

A Far Different Ending

It's dark. And you're in a parking lot. Your family is clambering from the car.

Suddenly a gun is jabbed so far into your side you can feel the circle of the barrel in your skin as you hear... "Give me all your money!"

Your wife screams. And 3 seconds later the kids are saying, "Daddy, how'd you do that?"

It's your *ONE* chance to never again live in fear... to take control of your life and not hand it to some retarded thug! Make the call. Find out how, today. **1-888-811-9347**.

Εικόνα 7

πνευματικής επιβολής, όπως εκείνη της εικόνας 5, ή ακόμη και «θανατηφόρα γοητεία», ως εάν οι σχέσεις ανάμεσα στους ανθρώπους να αποτελούν ένα πολεμικό πεδίο, όπου πρέπει κανείς να κατέχει τις κατάλληλες τεχνικές για να καταβάλλει τον άλλο. Χαρακτηριστικές διαφημίσεις αυτού του τύπου παραθέτουμε στις εικόνες 8 και 9. Γενικά, τα προωθούμενα προϊόντα είναι πακέτα αυτοεκμάθησης τεχνικών υποβολής. Αν θεωρήσουμε αυτά τα προϊόντα και τις υπηρεσίες ως μια ακραία, ανορθολογική και πρωτόγονα εξουσιαστική έκφανση της εμπορευματοποιημένης αυτοβελτίωσης, θα

Imagine no more rejection or heartbreak ever again... **FREE Report Reveals How**

They Laughed When I Said Beautiful Women Would Approach Me First

--But Their Laughter Changed To Amazement (and Jealousy) When a Stunning Blonde Walked Right Up and Boldly Asked Me Out!

WARNING: When You Put These Forbidden Attraction Secrets to Work, **Women Are Magnetically Compelled to Approach YOU First, No Matter Your Looks, Age or Income...** You Must Be Careful NOT to Attract Too Many Women Too Fast. Why would any sane man reveal these secrets if they were true? Read my message below to find out...



You, yourself will approach me when you know these secrets...

If you are frustrated with your relationships with women, and want to spend your time with **desirable women who all approached you first**, this may be the most important message you ever read. Here's why:

My name is John Alanis, and I used to be a complete loser when it came to meeting women (even ugly ones). Whenever I saw a beautiful woman I got so scared, I literally made myself sick at the thought of approaching her. I'd walk away, wondering "what could have been" if I'd only had the "guts" to talk to her. **Maybe you've had a similar experience.** Here's what was even more frustrating: **on those few occasions when I was "lucky enough" to get a "date," I never got a second one... instead she always told me what a "nice guy" I was, but she "just wasn't attracted to me."** And then she'd go moon over some "jerk" who cared nothing about her, and would dump her for her best friend at a moment's notice!

Has that happened to you? **It sucks, doesn't it?** But it gets worse... what would happen next is, one of these jerks would dump the woman I secretly **loved after**, and she'd come crying to me, telling me what a great "friend" I was for "listening"... and she'd move to the next "jerk" evading **my feelings** like a grape. The one time I did have a "steady girlfriend," I discovered she was just using me for money, even though I really didn't have much of that. She never had a problem taking what little I did have, though.

I was beginning to think I'd be "celibate for life," when an unusual thing happened that put me on the true path to "male liberation" and literally **allows me to attract any woman I want, on demand!** And, I'm convinced any man can duplicate my success, no matter your looks, age, or income.

Skeptical? I don't blame you... if you'd told me a few months ago I'd be able to compel desirable women to boldly walk up and talk to me, I'd have called you a big fat liar, right to your face.

How I "Accidentally" Raised Myself From Failure to Success with Desirable Women

I've always been fascinated by psychology, and the one thing I've always had going for me is the obsessive will to learn new things. Anyways, I was at a seminar awhile back, listening to a short, fat, dumpty guy speak on the subject of advertising. What this guy had to say about what makes people "tick" was truly amazing... but what was even more amazing was the **reaction of all the women in the audience to him after he was done speaking!** They all rushed to him, vying for his attention. And these weren't ugly women... they were intelligent, desirable, beautiful businesswomen... **who all went "gaga" like little girls over this short, fat, dumpty guy!** I watched him take the numbers of 3 drup-dead gorgeous women before he finally left. I had to know this guy's secret... how could someone that ugly literally have hot, sexy women throw themselves at him?

The Amazing "Natural Attraction" Secrets of A Desperate Nerd From Texas!

Luckily, I was able to corner him before he left the room, and I somehow talked him into having dinner with me. As we sat down to eat, I asked him, point blank: "Look, you're not exactly the best looking guy in the world... in fact you look sort of like a bosset bound. Yet, you have hot women throwing themselves at

you... what's your secret? What do you do? And, will it work for me?"

He laughed when I said that. Then he told me something I'll never forget as long as I live: "John," he said, "I've been in advertising for a long, long time, and I've been involved in amazing research into what makes people buy things."

"The psychological processes that get people to buy are the exact same processes that get women to become attracted to you. I used to be a complete loser when it came to women, until I applied what I learned in my advertising career to my love life. And ever since then, the results have been phenomenal."

"The truth is, every man is already "naturally attractive"... it's biologically programmed into us, much like it is with animals in nature. But, in our modern society we've gotten away from our natural instincts and are taught the opposite of what works."

"All you have to do is "switch on" the biologically programmed "attraction triggers" all women have deep inside, then stand back and let them come to you. **Looks don't matter, age doesn't matter, income doesn't matter...** all those things we've been taught about "dating" and "romance" are just plain wrong. Stop dating, and start attracting... It's really simple."

Most Men Do NOT Attract Women Simply Because They Were Never Taught How!

Then he told me step-by-step exactly how he attracted women, and how I could do the same. As he talked, I realized he had truly, "cracked the code" and that **attracting women was nothing more than a pain-by-numbers, step-by-step, brain-dead simple process.** It works for every man because you're already born with natural attraction that is genetically designed to "flip on" biological attraction... **It can't not work.**

Here Are A Few of These Remarkable Secrets

- How to tap into your natural attraction to "magnetically draw" the most desirable women to you (they'll come up and talk to you first, already "pre-disposed" to liking you...)

- The seven deadly turn-offs that will guarantee you instant failure with any woman (if you're currently failing with women, it's because you're unconsciously broadcasting one... and probably more... of these attraction-killing turn-off's)

- The amazing "romance novel hero" secret that will have her thinking about you (and ONLY you) even when you're not around (not one in a thousand men knows this simple secret, yet it's incredibly powerful—never be cheated on again)

- Just looking for a "casual encounter?" Here's how to tell (within 15 minutes) if she's open to being your "adventure partner" or "special friend" (and many more women ARE than you think) or if she's only interested in a committed relationship (this secret lets you avoid giving a woman "false expectations" so you won't "hurt" her like all those jerks out there do)

- How to use a subtle "test" to discover if she's even qualified to spend time with you (this is the ultimate "turning of the tables"—women test men over and over... now you get to test her to see if she's "good enough" for you... and make sure she's not a stalker, gold-digger or psycho-path)

- How to read little known female signals that let you know she's attracted to you (and why you must act immediately when you sense these... or risk losing a woman who wants you, now)

- Secrets to using your body language for maximum "attraction effect" (the wrong kind will turn women off... the right kind can have them flocking to you)

- How to attract women by saying nothing at all!

- Shy? Here's how to use your "shyness" to literally force women to chase you (they won't think you're "shy" at all, they'll think you're "mysterious" and "challenging" and wonder what it takes to get you to "open up!")

- How to "position" yourself so multiple women compete for your attention (never compete with other men again... now they can jealously watch women chase you, and wonder what YOUR secret is)

- How to never be nervous or flustered ever again when talking to women (when they approach you, it's remarkably simple to be calm, cool, and collected... you get to make the "rejection decision," not her)

- How to never spend more than \$1.84 on a "first date" and have her thinking it was the best "date" she ever had (she'll be dying to see you again... if you decide she's "your type," not the other way around)

- How to create an "automatic referral system" that compels your female friends to compete with each other to see who can bring you the most women

...and much more. Look, no matter if you want to meet a woman for purely "physical reasons," or you truly, deeply want to meet that "special woman" to spend the rest of your life with these secrets have the power to...

Give You Absolute Power and Control Over All Your Romantic Outcomes For Life

Let's cut to the chase. You have just read a detailed description of these remarkable "natural attraction secrets" and what they can do for you. However, I must warn you, these secrets are not for everyone. If you're a guy who's out to hurt or "get back at women," you can stop reading now. **These secrets are only for guys who want to choose their own outcomes with women in a way that makes women feel really, really wonderful.**

Look, I understand you may find these secrets hard to believe. That's why I've put all the details of how you can put these "hidden secrets" to work for you into a 28 page report that is yours **FREE** for the asking. To have this incredible **FREE** report rushed to you at once via first class mail, simply call 1-800-452-8320 ext 836 for a 24 hour free recorded message. Or, you may go to www.womenapproachme.com and enter Report Code 836 **RIGHT NOW** to request it and instantly read a copy online. **The number of men who will get this report is strictly limited.** I don't want every guy out there in on my secrets... So, after this marketing test ends, I'm going to discontinue this report, until I'm sure all the men who've requested it are behaving responsibly. Don't risk being left out. Dial 1-800-452-8320 ext 836 now, or go to www.womenapproachme.com and enter Report Code 836. It doesn't cost you a thing. **Imagine how insanely jealous your friends will be when desirable women start approaching you and NOT them.** Call for your **FREE** report now.

Εικόνα 8
© MMVIArt.com

υποστηρίζαμε ότι κάποια παρακλάδια του ρεύματος της αυτοβελτίωσης επικοινωνούν με τα ψυχικά πάθη του νάρκισσου με τρόπους που αξίζει να διερευνηθούν. Υπό το πρίσμα αυτής της παρατήρησης, το επιχείρημα του Lasch περί εξάπλωσης του ναρκισσισμού ως χαρακτηρισμολογικής διαταραχής φαίνεται να είναι πάλι επίκαιρο και άπτεται μιας προσπάθειας κατανόησης της αυτοβελτίωσης στους

σύγχρονους καιρούς.

Γιατί αναπτύχθηκαν τέτοιες παραφουάδες από τον κορμό των πολεμικών τεχνών; Σε ποιόν κοινωνικό χαρακτήρα απευθύνονται αυτές οι διαφημίσεις; Ποιοι είναι οι καταναλωτές αυτών των προϊόντων; Όσο κι αν υποστηρίζεται ότι στον καταναλωτικό καπιταλισμό η παραγωγή δημιουργεί τον καταναλωτή, θα πρέπει να δεχτούμε γενικά ότι σε κάποιο βαθμό ο μεμονωμένος παραγωγός πρέπει να διαβλέπει την κατανάλωση του προϊόντος του.⁴⁸ Αν είναι έτσι, πώς διαμορφώνεται ένα νεωτερικό υποκείμενο που θα μπορούσε να πληρώσει 147 δολάρια –τόσο κοστίζει το οπτικοακουστικό υλικό που αποτελεί το προαναφερθέν πακέτο– ελπίζοντας πως θα γίνει θεός εν μια νυκτί; Η έρευνα του Lasch για την κοινωνιογενή έξαρση των ναρκισσιστικών αγωνιών μας παρέχει κάποιες απαντήσεις που εν μέρει φωτίζουν κάπως την άνθηση των διδασκαλιών της αυτοβελτίωσης, και δη των πιο ανορθολογικών και αρχομανών.

Are You Ready to Learn the Ancient Art of Attraction?

Black Belt Instructor and Dating Advisor CARLOS XUMA
Has Taught Thousands of Men the Sexual Secrets to Attract ANY Woman...

- How to talk to a woman - and keep her interested!
- Read a woman's mind and body
- Approach any woman now - without fear of rejection
- Become a powerful Alpha Man with women & with life

No fake lines...
Just the REAL you!

R.E.A.L. GAME™

FREE REPORTS
Learn the Secret Techniques to Attract Women:

www.blackbeltdating.com

Εικόνα 9

β. Lasch: Οι κοινωνικές καταβολές της ψυχοπαθολογίας

Σχηματοποιώντας το γενικό επιχείρημα του, θα μπορούσαμε να πούμε ότι ο Lasch δείχνει πώς οι κοινωνικές και πολιτισμικές συνθήκες επηρεάζουν τη διαμόρφωση του ανθρώπινου ψυχισμού και πώς η ψυχολογία, εκβάλλοντας σε μια ορισμένη στάση προς τον κόσμο, συμβάλλει στην αναπαραγωγή των συνθηκών αυτών. Εναντιωνόμενος στον απολιτικό ψυχολογισμό, αναπτύσσει κυρίως το πρώτο σκέλος του επιχειρήματος, αναζητώντας μάλιστα συνηγορίες μέσα από τη ψυχολογική γραμματεία για τη θέση του ότι, όπως «κάθε εποχή αναπτύσσει τις προσιδιάζουσες μορφές παθολογίας της, που εκφράζουν σε μεγαλοποιημένη μορφή την υποβαστάζουσα χαρακτηροδομή της» (2004a [1979]: 51), έτσι και «οι κρατούσες κοινωνικές συνθήκες τείνουν να αναδειξουν ναρκισσιστικά χαρακτηριστικά που υπάρχουν, σε διαφορετικό βαθμό στον καθένα μας» (2004a [1979]: 59). Περιγράφει πως οι μεταιχμιακές διαταραχές, με τις οποίες συγγενεύει ο ναρκισσισμός,⁴⁹ επισημάνθηκαν καταρχάς ως μια διάχυτη και ποικιλόμορφη δυσαρέσκεια, μια

48. Η θέση μας αυτή αναπτύσσεται διεξοδικότερα και τεκμηριώνεται στο τρίτο μέρος της εργασίας, στα πλαίσια της θεωρητικής συζήτησης που προηγείται της ανάλυσης του εμπειρικού υλικού.

49. Ο Kernberg, που προήγαγε καθοριστικά την έρευνα πάνω στον παθολογικό ναρκισσισμό, επεσήμανε

διαβρωτική αδυναμία επίτευξης ικανοποίησης, η οποία πολύ διέφερε από τις νευρώσεις και τις φοβίες που κυρίως ταλάνιζαν τους ασθενείς του Freud (2004a [1979]: 47-51). Αυτή η κλινική διαπίστωση, ήδη από τις δεκαετίες του '40 και του '50, ενός καινοφανούς φαινοτύπου παθολογίας, που δεν υπαινισσόταν πια μια επίπονη πάλη με ένα ασύνειδο υλικό που ζητούσε απεγνωσμένα να εκφραστεί, αλλά, αντίθετα, μια υπερέκφραση ή υπερανάδυση συντέινει, κατά τον Lasch, στη στροφή που συντελέστηκε στο πεδίο της ψυχαναλυτικής θεωρίας, από τη μελέτη του *Εκείνου* (id) στη μελέτη του *Εγώ* (ego).⁵⁰ Τα νέα δεδομένα μιλούσαν συνάμα για προσόντα και αδυναμίες του Εγώ. Η ψυχανάλυση

δομικές ομοιότητες ανάμεσα στη ναρκισσιστική και τη μεταιχμιακή προσωπικότητα. Αν και έχουν διατυπωθεί αντίθετες απόψεις, πρωτίστως από τον Heinz Kohut στα πλαίσια της ευρύτερης απόκλισης του από τον Kernberg και τον Freud, έχει γενικά επικρατήσει οι εν λόγω διαταραχές να θεωρούνται συναφείς.

50. Δίχως να υπεισέλθουμε σε μια λεπτολογική συζήτηση της φροϋδικής *τοπικής* της ψυχής, η οποία ξεφεύγει καταφανώς από τους σκοπούς αυτής της εργασίας, κρίνουμε σκόπιμο να εξηγήσουμε εντελώς συνοπτικά αυτές τις έννοιες και τις αναζητήσεις που ενέπνευσαν στον ευρύτερο κλάδο της ψυχολογίας. Πριν απ' όλα, ας έχουμε υπ' όψιν ότι δεν υπάρχει απόλυτη συμφωνία ανάμεσα στους μελετητές του Freud σχετικά με το περιεχόμενο και τη χρήση αυτών των εννοιών. Σε πολύ αδρές γραμμές, λοιπόν, στο ύστερο έργο του Freud, η έννοια του *Εκείνου* ή *Αυτού* (id) αναφέρεται στις πηγαίες ακατέργαστες άλογες ενορμήσεις που ζητούν άμεση ικανοποίηση, σε ορμέμφυτες τάσεις μας όπως η αμετροεπής επιθυμία για ευχαρίστηση ή τα επιθετικά ένστικτα. Το *Εγώ*, από την άλλη, αναφέρεται στην ικανότητα μας να υπάγουμε τις ενορμήσεις αυτές στον έλεγχο της συνείδησης και της λογικής, να τις εξισορροπούμε με τις ηθικές επιταγές που εσωτερικεύουμε κατά τον εκκοινωνισμό μας και να τις προσαρμόζουμε πραγματιστικά στα δεδομένα του κοινωνικού περιβάλλοντος μας. Έτσι, το *Εγώ*, έχει περίπου στην φροϋδική δομική θεωρία την έννοια μιας «ψυχικής περιοχής» όπου εδράζεται ένας ορθολογικός και ενσυνείδητος εαυτός, πάντα ευάλωτος στα κελεύσματα των ορμών που τιθασειεί και «χαλιναγωγεί» με κόστος: κατά τον Freud, η εμφάνιση των νευρώσεων έχει να κάνει ακριβώς με την ένταση της σύγκρουσης ανάμεσα στο *Εγώ* και στο *Αυτό*. Ο τρίτος πόλος του ψυχικού συστήματος αναφέρεται από τον Freud ως *Υπερεγώ* (super-ego). Ο Freud αρχικά το περιέγραφε ως έναν ασύνειδα εσωτερικευμένο Πατέρα που επιτηρεί με αυστηρότητα την τήρηση της ηθικής και του νόμου και τιμωρεί την απόκλιση από το *Ιδανικό Εγώ*, και έτσι σε μεγάλο μέρος της κατοπινής ψυχαναλυτικής γραμματείας το Υπερεγώ επικράτησε να ταυτίζεται με την ηθική συνείδηση που δίνει το μέτρο και το είδος της αυτοπεριστολής. Σχηματοποιώντας τώρα περαιτέρω την οργανική λειτουργία του ψυχικού συστήματος, θα μπορούσαμε να πούμε ότι το *Αυτό* παρέχει την πρωτογενή ψυχική ενέργεια που ζωογονεί τη δράση του ατόμου, αλλά η ενέργεια αυτή «φιλτράρεται» στο *Εγώ* μέσα από τη λογική και τον ηθικό και πειθαρχικό έλεγχο, έτσι ώστε η εξωτερική εκδήλωση της δράσης απέχει μακράν από τις ενορμήσεις που αρχικά την γεννούν. Απ' αυτό το βασικό σχήμα, ανάλογα με το πού δίνεται η έμφαση, προκύπτουν διαφορετικοί προσανατολισμοί στη θεωρία της ψυχανάλυσης. Ο Freud, σε μεγάλο μέρος του έργου του, ασχολήθηκε με τη διαρκώς επενεργούσα δύναμη των ενορμήσεων και την τραυματική ένταση που εκλύεται από την ασύνειδη πάλη με αυτές. Έτσι, έχει ειπωθεί ότι στο πρώτο έργο του έκανε «ψυχολογία του *Αυτού*» (*id psychology*), ρέποντας σε έναν βιολογισμό. Ο Adler και ο Jung, μαθητές του Freud, αντέδρασαν σ' αυτή τη φαινομενική τάση και αποστασιοποιήθηκαν θεωρητικά εγκαινιάζοντας μια σειρά αποκλίσεων από την ορθόδοξη ψυχαναλυτική θεωρία. Ο Adler, ονόμασε τη προσέγγιση του «Ατομική Ψυχολογία»: τονίζε τη συνειδητή σκέψη και τη διαχείριση των αισθημάτων από τα άτομα, τις οποίες έκρινε ότι είχε υποτιμήσει ο «καθηγητής», όντας απορροφημένος στις ενορμήσεις και τις ασυνείδητες διεργασίες. Έτσι όμως, παρ' ότι σοσιαλιστής που ενδιαφερόταν για την ανάδειξη της σημασίας της κοινωνίας ως παράγοντα διαμόρφωσης της προσωπικότητας, ο Adler απεργάστηκε μια θεωρία που τελικά συμβιβαζόταν με μια ακίνδυνη για την αστική κοινωνία εικόνα, καθώς αποκατέστησε ως φορείς δράσεις στο προσκήνιο εκείνα ακριβώς τα πολυθρύλητα αυτόνομα υποκείμενα της αστικής ιδεολογίας, την ύπαρξη των οποίων ο Freud είχε διαψεύσει. Όπως σχολιάζει σχετικά ο Jacoby, «αποδοχή της υποκειμενικότητας όπως υπάρχει σήμερα, ή καλύτερα, όπως δεν υπάρχει σήμερα, σημαίνει έμμεση αποδοχή της κοινωνικής τάξης που την ακρωτηριάζει» (1983 [1975]: 26). Λίγο αργότερα από την αποστασία του Adler, μεταθανάτιες ερμηνείες του έργου του Freud, οι οποίες βρήκαν νομιμοποίηση και σε απόψεις της Anna Freud, εξέλαβαν ως πραγματικό αντικείμενο της ψυχανάλυσης το *Εγώ* και αντιμετώπισαν τη μελέτη του *Αυτού* ως μέσο προς τούτο τον σκοπό. Απ' αυτές τις αναγνώσεις απέρρευσε στον αγγλοσαξωνικό κυρίως κόσμο μια γενική τάση επικέντρωσης στο *Εγώ*: οι ψυχαναλυτές τώρα ζητούσαν να «θεραπεύσουν» τις αδυναμίες του *Εγώ* του ασθενή, έτσι ώστε να ελαχιστοποιηθεί η επενέργεια των άλογων δυνάμεων και να διευκολυνθεί η κοινωνική προσαρμογή του. Η πρώτη και πιο αποκρυσταλλωμένη έκφραση του ρεύματος αυτού ήταν η προσέγγιση του Heinz Hartmann, που καθιερώθηκε να αναφέρεται ως «ψυχολογία του *Εγώ*» (*ego psychology*). Στη δεκαετία του '40 η σχολή αυτή επικράτησε στην αμερικανική ψυχολογία. Η ego psychology πρεσβεύει μια μεγαλύτερη αυτονομία του *Εγώ*, στο οποίο αναγνωρίζονται εμφαντικά άλλες ιδιότητες πέρα από το να είναι το πεδίο μιας άγριας διεγκυστίνδας ανάμεσα στο *Αυτό* και το *Υπερεγώ*: είναι οι *αυτόνομες*

έχει τώρα να ασχοληθεί με ασθενείς που συναισθάνονται διαταραχές του αυτοαισθήματος και εκφράζουν έντονο προβληματισμό σε σχέση με αυτές: μιλούν για αισθήματα κενότητας, ματαιότητας και απογοήτευσης, για ασταθή αυτοεκτίμηση και ευάλωτη αίσθηση του εαυτού, η οποία τους οδηγεί να αναζητήσουν λύση στη θεραπεία, σε μια προσπάθεια να αδράξουν επιτέλους εκείνη την ευτυχία που διαρκώς φαίνεται να διεκφεύγει. Έτσι, από τη μία, φαίνεται να έχουμε ένα Εγώ στοιχειωδώς σχηματισμένο και λειτουργικό, γεγονός που αντανακλάται στην ικανότητα των ασθενών για αναστοχασμό, λογική σκέψη και λειτουργία σε κοινωνικά πλαίσια. Από την άλλη, ωστόσο, πρόκειται για ένα Εγώ εμφανώς ανολοκλήρωτο, ασυγκρότητο, ασταθές και εν γένει ανεπαρκές να διαχειριστεί αποτελεσματικά τις ενορμήσεις και τις συγκρούσεις, οι οποίες φαίνεται να διαλανθάνουν στη σκέψη και τη συμπεριφορά, έτσι ώστε οι παρατηρούμενες διαταραχές να προσδιορίζονται ως *χαρακτηρολογικές*. Οι ασθενείς εμφανίζουν ετερόκλητα συμπτώματα που δυσχεραίνουν την υπαγωγή τους σε κάποια από τις καθιερωμένες κατηγορίες ψυχικής παθολογίας. Πλέον δεν έχουμε να κάνουμε με τον «υπερσυμμορφούμενο προς την κοινωνία» υστερικό ή με τον «απροσάρμοστο» ψυχωτικό, αλλά με *μεταιχμιακές* περιπτώσεις ανάμεσα στην ψύχωση και την υστερία. Πίσω απ' αυτόν το νεοφανή μεταιχμιακό ασθενή, η αμερικανική ψυχανάλυση –αναθεωρητική και παραδοσιακή– εντοπίζει ένα αδύναμο και ατελές Εγώ, ανεπαρκές στον έλεγχο των ενορμήσεων και του άγχους και επιρρεπές στην επαναστροφή σε πρωτογενείς μηχανισμούς άμυνας που προσιδιάζουν στους ψυχωτικούς: αναδύεται ως τυπικό χαρακτηριστικό του μεταιχμιακού ασθενή η αδυναμία του να συγκεράσει καλές και κακές απόψεις για το αντικείμενο και η τάση του, σε μια χαρακτηριστική *διχοτόμηση του Εγώ*, να μεταπηδάει από απόλυτα θετικές σε απόλυτα αρνητικές στάσεις ή αντίστροφα. Όταν ο ασθενής προσπαθεί ασύνειδα να συγκαλύψει τη βασανιστική αίσθηση υστέρησης του Εγώ καλλιεργώντας την ψευδαίσθηση ενός «μεγαλειώδους» Εγώ, έχουμε την περίπτωση που οι ψυχολόγοι χαρακτηρίζουν *παθολογικό ναρκισσισμό*. Αυτή η ειδική πολυπληθής κατηγορία ασθενών προβληματίσε ιδιαίτερα τους ψυχαναλυτές, καθώς εμφανίζεται ιδιαίτερα δυσδεκτική στη θεραπεία: οι

λειτουργίες του Εγώ –μάθηση, αντίληψη, σκέψη, δράση, συνθετική και οργανωτική ικανότητα κ.α.– που σκιαγραφούν έναν αναστοχαστικό εαυτό με μεγάλη κοινωνική προσαρμοστικότητα. Είναι, θα λέγαμε, μια τάση να αντικατασταθεί το *άλογο* από το *έλλογο*. Στις Η.Π.Α επίσης διαμορφώθηκε επίσης η «πολιτισμική και διαπροσωπική σχολή» μέσα από το έργο των λεγόμενων νέο-φροϋδικών στοχαστών (Karen Horney, Harry S. Sullivan – μερικοί εντάσσουν και τον Fromm), οι οποίοι απέκλιναν από τον Freud κατά το ότι απέδωσαν ιδιαίτερη έμφαση στους κοινωνικούς και διαπροσωπικούς παράγοντες της συμπεριφοράς ως αντιστάθμισμα στην θεωρούμενη ροπή του Freud προς τον βιολογισμό. Αποτέλεσμα αυτής της μετατόπισης βάρους είναι μια ψυχολογία που αισιόδοξα επενδύει στην ικανότητα του ατόμου για αναμόρφωση και αυτοπραγμάτωση. Την ίδια αισιοδοξία μοιράζεται η «ανθρωπιστική» ψυχολογία. Βασικός φορέας της υπήρξε το «κίνημα υπέρ του ανθρώπινου δυναμικού» (*human potential movement*), που διεκδίκησε μια θέση στο θεωρητικό χάρτη ως η «τρίτη δύναμη» της ψυχολογίας, πέρα από τον συμπεριφορισμό και την ψυχανάλυση. Η ανθρωπιστική ψυχολογία προωθεί την εικόνα ενός πλήρους δυνατοτήτων αναστοχαστικού ενσυνείδητου ατόμου, φύσει καλού ή ουδέτερου – και πάντως όχι πηγαία «κακού». Από την σκοπιά της κριτικής σχολής, η ανθρωπιστική ψυχολογία μοιάζει έτσι να επιδιώκει «όχι να αφανίσει την απανθρωποίηση αλλά να την εξανθρωπίσει» (Lasch 1983 [1974]: 18). Για μια συνοπτική και περιεκτική παρουσίαση στα ελληνικά της ψυχαναλυτικής προσέγγισης του Freud, βλ. Σηφακάκη 2002. Μία κατατοπιστική επισκόπηση της ego-psychology και της θεωρίας των *αντικειμενότροπων σχέσεων*, η οποία επικεντρώνει στη διάπλαση του Εγώ μέσα από τη βίωση των καθοριστικών διϋποκειμενικών σχέσεων κατά την παιδική ηλικία, παρέχει η Στρατιδάκη (2002). Τέλος, για μια κριτική – ανοιχτά πολεμικής αλλά διεισδυτικής– της κριτικής στον Freud ως διαστρέβλωσης και των μετά-τον-Freud θεωρητικών ρευμάτων ως κομφορμιστικών, βλ. Jacoby 1983 [1975].

υπέρπουσες εσωτερικές αγωνίες απόρριψης εκβάλλουν σε μια επίμονη αντίσταση στην αυτοέκθεση που απαιτεί η πραγματική ανάλυση (Lasch 2004a [1979]: 50).

Κατά τον Lasch, ο ναρκισσισμός έγκειται ουσιαστικά στην αδυναμία να διακρίνουμε σαφή όρια ανάμεσα στον εαυτό μας και τον κόσμο των αντικειμένων (2004a [1979]: 46).⁵¹ Είναι μια απροθυμία να δεχτούμε τη θεμελιώδη διάκριση ανάμεσα σε εαυτό και μη-εαυτό και το παρεπόμενο γεγονός ότι διακατεχόμαστε από επιθυμίες και ανάγκες οι οποίες μας εξαρτούν από τους άλλους. Η απροθυμία αυτή είναι μια φυσιολογική αντίδραση στην αρχή αλλά όσο παρατείνεται στη παιδική ηλικία και προς την ενηλικίωση τείνει να γίνει παθολογική. Εκπηγάει από την εμπειρία της μακαριότητας της ενδομήτριας ζωής, μιας προγεννητικής κατάστασης όπου εαυτός και περιβάλλον μοιάζουν αδιαχώριστα και η επιθυμία δεν προλαβαίνει καν να γεννηθεί. Σε όλη μας τη ζωή, λέει ο Lasch, αναπολούμε αυτή την αίσθηση ενότητας με τον κόσμο και προσπαθούμε να την αποκαταστήσουμε. Όταν αποδεχόμαστε το γεγονός του διαχωρισμού και καλλιεργούμε την επανένωση με τον κόσμο με άλλους όρους, η ψυχική ενέργεια που δημιουργεί ο χωρισμός διοχετεύεται δημιουργικά και εξελικτικά. Όταν συσκοτίζουμε τα όρια ανάμεσα στον εαυτό και τον κόσμο, όταν τα αρνούμαστε και προσπαθούμε να τα ξεχάσουμε, μένουμε καθηλωμένοι σε πρωτογενείς μορφές ψυχικής άμυνας, έτσι ώστε η ενέργεια αυτή οδηγεί σε μια επαναστροφή και όχι σε ανάπτυξη. Τούτη τη παθολογική εξέλιξη καλεί ο Lasch *παθολογικό ναρκισσισμό*.

Ο Lasch, λοιπόν, συνάγει από τη γραμματεία και υιοθετεί μια λιγότερο προβεβλημένη ιδέα της φροϋδικής θεωρίας, που η βασιμότητα της αναφάνηκε μέσα από τα κλινικά δεδομένα της μεταπολεμικής περιόδου, σύμφωνα με την οποία αρχική πηγή της ψυχικής σύγκρουσης είναι το άγχος του χωρισμού από τη προστατευτική μητέρα. Η ιδιαίτερη παράδοση της ψυχαναλυτικής θεωρίας, την οποία ακολουθεί ο Lasch –ας την πούμε η «πιστή-στον-Freud ψυχανάλυση» σε αντιδιαστολή προς την ρεβιζιονιστική-κομοφομιστική κατεύθυνση–, ανάγει όλα τα κομβικά γεγονότα της ψυχικής ιστορίας σε τούτο το πρωταρχικό γεγονός της ψυχικής ζωής. Αδράχνοντας τον μίτο του ναρκισσισμού από την άλλη άκρη του, από την αμιγή ψυχολογία, ο Lasch εκκινεί από εκείνη την οριακή στιγμή που αποχωριζόμαστε τη μητέρα μας.

Μέσα στη μήτρα το βρέφος βιώνει μια κατάσταση ευδαιμονίας, μια εμπειρία απόλυτης ενότητας με τον κόσμο, εμπειρία απόλυτης αυτάρκειας και παντοδυναμίας. Έτσι, ο χωρισμός από το σώμα της μητέρας βιώνεται τραυματικά: από την μακαριότητα της ενδομήτριας ζωής, γνωρίζουμε άξαφνα το αίσθημα της στέρησης, της επιθυμίας και της ανάγκης. Ακόμη περισσότερο, βρισκόμαστε αντιμέτωποι με το γεγονός ότι οι πρωτόγονες επιθυμίες μας δεν βρίσκουν άμεση ικανοποίηση, πράγμα που σημαίνει ότι η πηγή των αναγκών βρίσκεται μέσα στον εαυτό ενώ η πηγή της ικανοποίησης έξω απ' αυτόν. Σταδιακά η ναρκισσιστική αίσθηση αυτάρκειας και ενότητας με τον κόσμο αρχίζει να κλονίζεται και να φθίνει και βρισκόμαστε εκτεθειμένοι, ανήμποροι και εξαρτημένοι. Έτσι, η πρώτη συναίσθηση της εαυτότητας μας είναι οδυνηρή και η φυσική μας τάση είναι να την

51. Έτσι, σύμφωνα με τον Lasch (2006 [1984]: 173), ο περίφημος μύθος του Νάρκισσου μιλάει ακριβώς γι' αυτή την αδυναμία: ο Νάρκισσος πνίγεται επειδή δεν έχει αντίληψη της διαφοράς ανάμεσα στον εαυτό του και τον περίγυρο και, συνεπώς, δεν μεριμνεί για την ασφάλεια του.

αρνηθούμε, αρνούμενοι καταρχήν το γεγονός του χωρισμού. Αρχικά, αυτό διευκολύνεται από τη φυσιολογική αδυναμία του βρέφους να αναγνωρίσει την μητέρα του, η οποία σπεύδει να ανταποκριθεί άμεσα σε κάθε πηγαία ανάγκη του, ως μια ξεχωριστή αυτόνομη ύπαρξη. Αυτή η άμεση και άκοπη ικανοποίηση των αναγκών κάνει ώστε το νήπιο να διατηρεί κατά τις πρώτες εβδομάδες της ζωής του μια αίσθηση παντοδυναμίας. Τούτη είναι η φάση του *πρωτογενούς ναρκισσισμού*. Αλλά η εμπειρία είναι ανελέητη: μέσα από διαδοχικές ματαιώσεις και απογοητεύσεις η ψευδαίσθηση της παντοδυναμίας κατακρημνίζεται και το παιδί, συνειδητοποιώντας την έκταση της εξάρτησης του από κείνους που το φροντίζουν, μαθαίνει με οδυνηρό τρόπο ότι δεν είναι ένα αδιαχώριστο ένα με το περιβάλλον αλλά διακρίνεται απ' αυτό.

Ο *δευτερογενής ναρκισσισμός* εκκινεί απ' αυτή την οδυνηρή συναίσθηση, η οποία ενισχύεται ολοένα μέσα από τις εμπειρίες ματαίωσης της παιδικής ηλικίας. Εκδηλώνεται ως αντίδραση στην απογοήτευση και την αγωνία που βιώνει το παιδί καθώς απομακρύνεται από την μητρική φροντίδα και εκτίθεται σε έναν κόσμο όπου οι επιθυμίες και οι ανάγκες του συχνότερα συναντούν την αδιαφορία ή την άρνηση των άλλων παρά την άμεση απόκριση και την προνομακτική αντιμετώπιση στην οποία είχε συνηθίσει (Lasch 2004a [1979]: 46-47). Είναι μια προσπάθεια φαντασιακής αποκατάστασης εκείνης της αίσθησης παντοδυναμίας που ο κόσμος των αντικειμένων καθημερινά διαψεύδει. Το παιδί πλάθει φαντασιώσεις που θολώνουν ξανά τα όρια ανάμεσα στον εαυτό και τον περίγυρο. Αυτή η «εθελουφλία» δεν μπορεί να θεωρηθεί ως καθήλωση στο στάδιο του πρωτογενή φυσιολογικού ναρκισσισμού, καθώς είναι μάλλον μια απεγνωσμένη ασύνειδη προσπάθεια να συσκοτισθούν τα πεπερασμένα όρια του εαυτού και των δυνάμεων του παρά μια ακούσια αποτυχία αντίληψής τους. Όσο όμως παραμένει κατά την ενηλικίωση, τείνει να γίνει παθολογική.

Οι ψυχικές άμυνες του παιδιού στο γεγονός του χωρισμού μπορούν να αποβούν ανασχετικές για τη φυσιολογική ψυχολογική του ανάπτυξη, εφόσον δεν καμφθούν από την κατοπινή εμπειρία και την κουλτούρα. Η πρώτη αντίδραση είναι η άρνηση του γεγονότος της αδυναμίας και της εξάρτησης. Αναστατωμένο από τις συντριπτικές αλλαγές που βιώνει, το νήπιο «επιζητά να αποκαταστήσει τη χαμένη ψευδαίσθηση της αυτάρκειας, αρνούμενο, λόγου χάρι, να αναγνωρίσει στις ασύνειδες φαντασιώσεις του ό,τι η εμπειρία το αναγκάζει να αναγνωρίσει στις συνειδητές του σκέψεις» (Lasch 2006 [1984]: 157). Καλλιεργεί μεγαλειώδεις φαντασιώσεις παντοδυναμίας που αντισταθμίζουν το αίσθημα ανημποριάς. Η τροπή αυτή είναι σε κάθε περίπτωση δυσσώβη. Στο ζοφερότερο σενάριο, το παιδί «γαντζώνεται» από τις αυταπάτες του και τις συντηρεί πεισματικά εις βάρος της εμπειρίας, βυθιζόμενο σε μια πλήρη άρνηση της πραγματικότητας που τείνει να γίνει σχιζοφρενική. Αλλά και όταν οι φαντασιώσεις κλονιστούν τελικά από τις εμπειρίες ματαίωσης, που αποτελεί μια πιο θεμιτή εξέλιξη, συνήθως εναλλάσσονται με βαθιά συναισθήματα ασημαντότητας και κατωτερότητας, σε μια βασανιστική κυκλοθυμία.

Μια άλλη ασύνειδη φαντασίωση με την οποία το παιδί προσπαθεί να διαχειριστεί το φόβο της ματαίωσης και του χωρισμού είναι η εξιδανίκευση των γονιών του ως πηγή βέβαιης ικανοποίησης των επιθυμιών του. Αρνούμενο να αναγνωρίσει ότι οι άλλοι είναι δυνατόν να το απογοητεύουν, το παιδί

αρνείται –κλείνει τα μάτια– και στην επιθετικότητα και την οργή που η ματαιώση εγείρει εναντίον των άλλων. Ωστόσο, η υπερεξιδανίκευση των αντικειμένων, όταν κατακρουνιστεί από την συχνή ματαιώση, συνήθως αντικαθίσταται από μια βαθιά απαξίωση του αντικειμένου (Lasch 2006 [1984]: 157-158).

Οι πιο συνεκτικές εξηγήσεις σχετικά με τον ψυχικό σχηματισμό των μεταιχμιακών συνδρόμων και του ναρκισσισμού είναι, σύμφωνα με τον Lasch, εκείνες που αποδίδουν έμφαση στις *αντικειμενότητες σχέσεις*. Η δηλωμένη προτίμηση του Lasch σε αυτή τη σχολή ψυχαναλυτικής σκέψης φαίνεται να ενθαρρύνεται και από τη διαπίστωση μιας θεωρητικής συμβατότητας. Πρόκειται για μια προσέγγιση που, καθώς εστιάζει στη σχέση ανάμεσα στο αναπτυσσόμενο Εγώ και στα «αντικείμενα» με τα οποία έρχεται σε επαφή,⁵² είναι ανοιχτή σε κοινωνιολογικές προεκτάσεις την ίδια στιγμή που παραμένει άτεγκτα ψυχολογική. Ο Lasch ανατρέχει στη Melanie Klein, η οποία ερεύνησε επισταμένα τους τρόπους με τους οποίους το παιδί διαχειρίζεται τη ψυχική ένταση από την εμπειρία των πρώιμων σχέσεων. Η Klein περιέγραψε ένα τρίτο είδος άμυνας απέναντι στην αγωνία που αισθάνεται το παιδί κατά την απόσχιση του από έναν «ενιαίο κόσμο». Εκκινεί ουσιαστικά από μια θεωρία ενορμήσεων. Κατά την Klein, καθώς στη βρεφική ηλικία οι ενορμήσεις πραγματικά «κοχλάζουν», το νήπιο διακατέχεται από μια ακόρεστη πλεονεξία και έχει μια ροπή προς την επιθετικότητα, που υποδαυλίζεται από τα πρώτα βιώματα ματαιώσης. Φθονεί λοιπόν τη δύναμη της μητέρας να ελέγχει την απόλαυση και την ματαιώση και ασύνειδα την αρνείται: στις φαντασιώσεις του αναπαριστά τις «καλές» και τις «κακές» στάσεις που τηρεί η μητέρα του έναντι του ως δύο διακριτές μητρικές μορφές – μια προστατευτική και μια απειλητική.⁵³ Έτσι, η μητέρα που δεν του προσφέρει το στήθος της τη στιγμή που το επιθυμεί είναι η «κακή» που διακρίνεται από την «καλή». Σ' αυτά τα οιονεί ξεχωριστά αντικείμενα το παιδί προβάλλει τα δικά του αντιφατικά συναισθήματα (αγάπη/ οργή) για να απαλλαχθεί από την ένταση της αμφιθυμίας και να αποκαταστήσει μια ευφορική αίσθηση ευζωίας. Ωστόσο, ο διαχωρισμός αυτός στον οποίο προβαίνει το παιδί προκαλεί διωκτικό άγχος. Έτσι, ο φθόνος του παιδιού για τη μητέρα του επιστρέφει τελικά σ' αυτό υπό τη μορφή άγχους ή της συναίσθησης μιας διαρκώς επικρεμάμενης απειλής. Αργότερα, όταν το παιδί συνειδητοποιήσει ότι η μητέρα του είναι ένα ενιαίο πρόσωπο, η εσωτερικευμένη εικόνα της απειλητικής μητέρας μετασηματίζεται σε ένα τραχύ τιμωρητικό Υπερέγω: έναν εσωτερικευμένο φόβο εγκατάλειψης ως τιμωρία για τον φθόνο προς την πηγή της ζωής.⁵⁴ «Το υπερεγώ», λέει ο Lasch, «αντιπροσωπεύει τον εσωτερικευμένο φόβο για τιμωρία, στον οποίο οι επιθετικές ενορμήσεις ανακατευθύνονται εναντίον

52. Εδώ η έννοια του *αντικειμένου* αναφέρεται στα πρόσωπα με τα οποία σχετίζεται το παιδί.

53. Η Klein ονομάζει χαρακτηριστικά αυτή τη φάση *παρανοειδή-σχιζοειδή θέση*.

54. Στην ψυχαναλυτική παράδοση που ακολουθεί ο Lasch, το Υπερέγω θεωρείται πιο σκοτεινό, ενστικτώδες, ασύνειδο, και εν γένει ένα πιο ταπεινό κίνητρο αυτολογοκρισίας, απ' όσο το θέλουν οι κοινές αναγνώσεις της φροϋδικής δομικής θεωρίας. Ο ίδιος ο Freud στα όσιμα θεωρητικά κείμενα του, απέδιδε στο Εγώ –και όχι στο Υπερέγω– την αντιπροσώπευση των κανόνων του εξωτερικού κόσμου, ενώ υποβίβαζε το Υπερέγω σε «αντιπρόσωπο του εσωτερικού κόσμου, του Αυτού». Το Υπερέγω έχει μια πρωτόγονη, απειλητική όψη που δεν αντιπροσωπεύει τόσο την κατεστημένη ηθική όσο τον καθαρό φόβο της τιμωρίας. Είναι, θα λέγαμε, το συσσωρευμένο άγχος του παιδιού για τις προσωπικές συνέπειες που μπορεί να έχει η οργή του εναντίον εκείνων από τους οποίους εξαρτάται. Αυτό το άγχος εκβάλλει σε ένα άγριο ψυχικό «αυτομαστίγωμα», κάθε φορά που το Εγώ συναισθάνεται επιθετικότητα και οργή. Βλ. Lasch 2006 [1984]: 164-165.

του Εγώ» (2006 [1984]: 159)

Αυτή η εσωτερικευμένη σκιά, η ενοχή για τα πηγαία και αχαλίνωτα συναισθήματα οργής και φθόνου προς την τροφό και ο διαβρωτικός φόβος ότι θα επισύρουν ως τιμωρία την εγκατάλειψη απ' αυτή, είναι δυσβάσταχτη. Το παιδί φοβάται ότι τα επιθετικά του συναισθήματα θα διώξουν τους άλλους. Σε αντιστάθμισμα της συνείδησης των απωθητικών του συναισθημάτων και των επαπειλούμενων συνεπειών τους, καταφεύγει σε ένα νέο φαύλο κύκλο φαντασιώσεων, στην επικράτεια του ναρκισσισμού. Καλλιεργεί μεγαλειώδεις ιδεώδεις εικόνες του εαυτού, τις οποίες χρησιμοποιεί ως άμυνα στις απεχθείς εικόνες του εαυτού και σε μια κοσμοαντίληψη που διαβλέπει παντού την απόρριψη (Lasch 2004a [1979]: 49). Ο κόσμος που βλέπει ένα παιδί που εγκλωβίζεται στο ναρκισσισμό είναι ένας κόσμος απειλητικών αντικειμένων, ένας κόσμος όπου ελλοχεύει η απογοήτευση, η ματαίωση, η εγκατάλειψη, η επιβεβαίωση του χωρισμού σε κάθε μορφή. Ως παραπέτασμα καλλιεργεί μια «τυφλή αισιοδοξία», που αντλεί από την αναπτυσσόμενη εγωπάθεια του και τις εσωτερικευμένες αναπαραστάσεις των καλών γονέων. Η αγωνία για διαφύλαξη της αίσθησης δύναμης και αυτάρκειας κυριαρχεί τελικά στον ενδοψυχικό κόσμο ώστε χώρος για άλλο τρόπο βίωσης της εμπλοκής με τον κόσμο δεν υπάρχει – εξ' ου και τα έντονα συναισθήματα κενότητας και αναυθεντικότητας που αναφέρουν οι ασθενείς, η επιφανειακή εμπλοκή τους με τον κόσμο, η υπολογιστική διαχείριση των σχέσεων. Αλλά αν ο παθολογικός νάρκισσος μοιάζει να ορίζεται από την μεγαλομανή αντίληψη του εαυτού του, το γεγονός παραμένει: στη πραγματικότητα είναι θύμα ενός ακατέργαστου τιμωρητικού Υπερεγώ, το οποίο καταλογίζει το αναπόφευκτο γεγονός του χωρισμού στον εαυτό.

Και φτάνουμε στο Οιδιπόδειο σύμπλεγμα, μια δεύτερη οριακή στιγμή –η πρώτη είναι εκείνη της γέννησης– όπου κρίνεται αν τα ψυχικά πάθη και οι αγωνίες της παιδική ηλικίας θα καταλήξουν στη διαμόρφωση μιας παθολογικά ναρκισσιστικής προσωπικότητας. Ο Lasch αντιμετωπίζει το Οιδιπόδειο σύμπλεγμα ως παραλλαγή του βασικού θέματος του άγχους του χωρισμού από τη μητέρα. (2006 [1984]: 161).⁵⁵ Και θεωρεί ότι η σημασία του πηγάζει από την κρισιμότητα του στην τροπή αυτής της ιστορίας (2006 [1984]: 167): η Οιδιπόδεια εμπειρία θέτει αμείλικτα το παιδί προ της πραγματικότητας, καταστρέφοντας τη νηπιακή ψευδαίσθηση παντοδυναμίας. Εδώ, η προσκόλληση του παιδιού προς τη μητέρα του λαμβάνει μορφή σεξουαλικής έλξης, αλλά η ανταγωνιστική μορφή του πατέρα, του σεξουαλικού συντρόφου της μητέρας, δεν αφήνει πολλά περιθώρια για αυταπάτες. Το παιδί έρχεται αντιμέτωπο με τις ανεπάρκειες του, οι οποίες του απαγορεύουν να κατέχει αποκλειστικά τη μητέρα. Επέρχεται, έτσι, η Οιδιπόδεια λύση στο πρόβλημα του χωρισμού: «το παιδί παραιτείται από τη φαντασίωση της άμεσης επανένωσης με τη μητέρα, με την ελπίδα να μεγαλώσει

55. «Αντί να λέμε ότι το Οιδιπόδειο σύμπλεγμα κληροδοτεί στο παιδί ένα τιμωρητικό υπερεγώ που βασίζεται στον φόβο για τον ευνουχισμό, θα μπορούσαμε να πούμε ότι το άγχος του ευνουχισμού είναι απλώς μια όψιμη μορφή του άγχους του χωρισμού, ότι το αρχαϊκό και εκδικητικό υπερεγώ απορρέει από τον φόβο της μητρικής τιμωρίας και ότι η Οιδιπόδεια εμπειρία, αν κάνει κάτι, μετριάζει το τιμωρητικό υπερεγώ της νηπιακής ηλικίας, προσθέτοντας του μία πιο απρόσωπη βασική αρχή εξουσίας, [...] η οποία έχει πιο πολύ την τάση να επενδύει σε οικουμενικές ηθικές νόρμες, και άρα είναι κάπως λιγότερο πιθανό να συνδέεται με ασύνειδες φαντασιώσεις καταδίωξης», λέει ο Lasch (2006 [1984]: 166).

και να αναλάβει ενήλικους ρόλους που υπόσχονται κάτι από την ίδια σεξουαλική ικανότητα που συνδεόταν κάποτε με τη νηπιακή ψευδαίσθηση αυτάρκειας» (Lasch 2006 [1984]: 174). Αλλά δεν πρόκειται πάντα για μια λύση «καθαρή» και απροβλημάτιστη. Το παιδί ενδέχεται να προβάλλει αντιστάσεις, που κυρίως παρατηρούνται ως άρνηση των γενεών ή/ και των φύλων, ως άρνηση δηλαδή εκείνων των ιδιοτήτων που το κάνουν να υπολείπεται του πατέρα (Lasch 2006 [1984]: 161-163, 174). Πολλά από τα φαινόμενα που καταγράφουν οι ψυχαναλυτές, όπως ο φθόνος του πέους ή η φαντασίωση της φαλλικής μητέρας, επανερμηνεύονται σ' αυτά τα πλαίσια. Πρόκειται για σπασμωδικά ξεσπάσματα της ναρκισσιστικής λαχτάρας για επανένωση με τον κόσμο, που, υπό προϋποθέσεις, μπορεί να φτάσει να ακυρώσει την Οιδιπόδεια λύση στο πρόβλημα του χωρισμού. Οι συνθήκες αυτής της εξέλιξης έχουν σε μεγάλο βαθμό να κάνουν με τη κουλτούρα.

Αλλά, πριν περάσουμε στις απόψεις του Lasch σχετικά με τις κοινωνικές επιρροές στην έξαρση του παθολογικού ναρκισσισμού, ας δούμε μια ακόμη πολύ ενδιαφέρουσα θέση του: ακόμα και η «επιτυχής έκβαση» της Οιδιπόδειας εμπειρίας, λέει, δεν σημαίνει το τέλος της ναρκισσιστικής λαχτάρας για παντοδυναμία. Η ίδια η θεωρούμενη λύση του Οιδιπόδειου συμπλέγματος αποτελεί στην ουσία ένα ναρκισσιστικό μόρφωμα.

Σύμφωνα με μια διαδομένη αντίληψη, η ψυχανάλυση υποδεικνύει και προωθεί ως λύση του Οιδιπόδειου συμπλέγματος τον ολικό χωρισμό από τη μητέρα και την προσαρμογή στην πατριαρχική πραγματικότητα. Ο χωρισμός φαίνεται να γίνεται λιγότερο επώδυνος όταν απαξιώνουμε τη θηλυκότητα και αποθεώνουμε την αρρενωπότητα: η μεταστροφή αυτή καταπραΰνει τα αισθήματα ανημποριάς και εξάρτησης που συνεπάγεται ο χωρισμός, καθώς τώρα οι άνθρωποι επενδύουν στην προοπτική μιας μελλοντικής παντοδυναμίας και ανεξαρτησίας που προσδοκάται πως θα επέλθει από την αντρική δυναμικότητα. Αλλά κι αν ακόμα η παράσταση του πιονέρου που ανεξαρτητοποιείται από τη μητέρα-φύση και την τιθασεύει έχει καταστεί μια κυρίαρχη πολιτισμική ιδέα στις βιομηχανικές κοινωνίες, υποστηρίζει ο Lasch, δεν είναι πάντως η λύση που προωθεί η ψυχανάλυση στο σύνολο της (2006 [1984]: 163-164). Η «αρσενική» τάση για απόλυτο έλεγχο αποτελεί μια φαουστική έκφανση του ναρκισσισμού, που, όπως η «θηλυκή» λαχτάρα για εκστατική ένωση με τους άλλους, απορρίπτει την ψυχολογική ωρίμανση προς όφελος της επαναστροφής (Lasch 2006 [1984]: 232-233). Η προσωρινή αποδοχή του διαχωρισμού που διαλύεται αμέσως μέσα σε μια εμμονή κυριαρχίας επί του κόσμου θεωρείται από τον Lasch εξίσου επαναστασιακή με την καθήλωση στο προγενετήσιο μοντέλο, δηλαδή με την πεισματική άρνηση του γεγονότος του χωρισμού. Πρόκειται για μια μορφή ναρκισσισμού η οποία ευδοκίμωσε παραδοσιακά στα πλαίσια της πατριαρχικής αστικής κοινωνίας. Η εξιδανίκευση της πατρικής ισχύος με τίμημα την ολική απαξίωση της μητέρας δεν αποτελεί, λοιπόν, την ενδεδειγμένη λύση στο Οιδιπόδειο σύμπλεγμα.

Από την άλλη, ιδιαίτερα θορυβεί επίσης τον Lasch το γεγονός ότι μεγάλη μερίδα των κριτικών του «αρσενικού» ναρκισσισμού φαίνεται να λησμονεί πως η παράταση του Οιδιπόδειου συμπλέγματος εις πείσμα της πραγματικότητας και ακόμη και του φόβου του ευνουχισμού είναι εκείνη ακριβώς η εξέλιξη που η ψυχανάλυση πρωτίστως απεύχεται και «παθολογικοποιεί». Για

παράδειγμα, ο Lasch ασκεί έντονη κριτική στους εκφραστές της νέας φεμινιστικής κριτικής στο χώρο της ψυχανάλυσης, οι οποίοι, υποστηρίζοντας την προοπτική μιας πολιτιστικής επανάστασης ενάντια στις «πατριαρχικές» αξίες που διαρθρώνουν τον σύγχρονο πολεμικό κόσμο, φτάνουν εν αγνοία τους να προωθούν τη «θηλυκή» τάση του ναρκισσισμού (2006 [1984]: 230 κ.ε.). Αναζητώντας μια εναλλακτική λύση στο Υπερεγώ, το οποίο αρχικά ο Freud είχε περιγράψει ως «αντιπρόσωπο» της πατριαρχικής κοινωνίας στον ψυχισμό, οι συγγραφείς αυτοί επενδύουν στο *ιδεώδες του Εγώ* και γύρω απ' αυτό προσπαθούν να «στήσουν» μια θεωρία ανάδυσης ενός νέου τρόπου να αναφερόμαστε προς τα πράγματα, ενός «συμβιωτικού» τρόπου, που βασίζεται στην τάση του ιδεώδους του Εγώ να ανακτήσει και ξανακτίσει μια αίσθηση ενότητας με τον κόσμο. Θα το περιγράψαμε περίπου ως ένα επιχείρημα που ζητά να αποκαταστήσουμε μια αίσθηση ενότητας με την φύση αντί να την υποκαθιστούμε με εξουσιαστική μεγαλομανία. Αλλά ο ίδιος ο Freud, θυμίζει ο Lasch, είχε γράψει για το ιδεώδες του Εγώ ότι είναι ο «κληρονόμος του πρωτογενούς ναρκισσισμού». Ο Lasch εξετάζει την αντιφατική έννοια του ιδεώδους του Εγώ και δείχνει ότι αν μπορεί να στηρίζει μια πίστη στην βελτίωση του ανθρώπου, επιδέχεται ωστόσο και πιο σκοτεινές ερμηνείες. Στο *ιδεώδες του Εγώ* καθιζάνει η ανάμνηση της παιδικής αίσθησης παντοδυναμίας. Σχηματίζεται από εξιδανικευμένες εικόνες των «καλών» γονέων, οι οποίες εσωτερικεύονται ως πρότυπο προς το οποίο πρέπει να κατατείνει το Εγώ μας, και ενδέχεται να λειτουργήσει ως κινητήριο παράγοντας μιας εξελικτικής πορείας στη ζωή. Αλλά, πάντα, το ιδεατό φαίνεται να «ξεγλιστράει» όσο το πλησιάζουμε. Έτσι, πολύ εύκολα, η κίνηση του Εγώ για ένωση με το ιδεώδες του μπορεί να μας εκτρέψει στο συντομότερο δρόμο, αυτόν της επαναστροφής και της φαντασίωσης. Έτσι, κάποιοι συγγραφείς θεωρούν το ιδεώδες του Εγώ *πιο πρωτόγονο* από το Υπερεγώ, υπό την έννοια ότι αν το Υπερεγώ με κάποιο τρόπο εξαναγκάζει στην αποδοχή της πραγματικότητας, το ιδεώδες του Εγώ έχει μια ροπή να αποπροσανατολίζει από την αποκαρδιωτική πραγματικότητα και τις αδυναμίες του Εγώ και να ενθαρρύνει μεγαλειώδεις φαντασιώσεις παντοδυναμίας. Αν κάτι μπορούμε να κρατήσουμε από την έννοια του ιδεώδους του Εγώ, καταλήγει ο Lasch, είναι αυτό ακριβώς που υπαινίσσεται η θεωρητική ασυμφωνία γύρω απ' αυτή: ότι στη βιολογία μας εγγράφονται εξίσου η τάση μας για επαναστροφή όσο και η δυνατότητα για εξέλιξη και υπέρβαση. Η επίμαχη έννοια συλλαμβάνει την αμφιταλάντευση μας «ανάμεσα στις κατώτερες και τις ανώτερες μορφές ζωής, ανάμεσα στις πιο υψηλές φιλοδοξίες για πνευματική υπέρβαση και τις πρωιμότες ψευδαισθήσεις παντοδυναμίας και αυτάρκειας» (Lasch 2006 [1984]: 169). Έτσι, κλείνοντας αυτή την παρένθεση, η αμφισημία της έννοιας του ιδεώδους του Εγώ αποτελεί για τον Lasch μια θεωρητική συνηγορία στο επιχείρημα του ότι η ίδια εκείνη η λαχτάρα για γαληνευτική πληρότητα, η οποία μας ωθεί να βυθιστούμε σε ναρκισσιστικές φαντασιώσεις, ζωογονεί επίσης την κίνηση του ανθρώπου προς την υπέρβαση της μικρότητας του – μέχρι την αυταπάρνηση και την αυτοθυσία (Lasch 2006 [1984]: 169-170). Αλλά οι ίδιες αυτές οι έννοιες της αυταπάρνησης και της θυσίας προϋποθέτουν, πριν απ' όλα, την έννοια της διαφοράς.

Ο Lasch εντοπίζει επίσης τη «θηλυκή» μορφή ναρκισσισμού ως τη «νέα τάση» που προωθείται μέσα από τον σύγχρονο πολιτισμικό ριζοσπαστισμό. Λόγου χάρη, οι θαλερές νέες

θηρσκευτικές/ θεραπευτικές «ανατολικίζουσες» λατρείες, λέει ο Lasch, αποσιωπούν και συσκοτίζουν το γεγονός του διαχωρισμού, υποσχόμενες μας ακριβώς «άμεση ανακούφιση από το βάρος της εαυτότητας» (2006 [1984]: 155).⁵⁶

Με όλες αυτές τις παρατηρήσεις, η συζήτηση για την επίλυση του Οιδιπόδειου συμπλέγματος φαίνεται να περιπλέκεται ακόμη περισσότερο. Αν η κυριαρχική νοοτροπία του εκπολιτισμού είναι ναρκισσιστική και αν η προωθούμενη αντι-κουλτούρα είναι *επίσης* ναρκισσιστική, που βρίσκεται η διέξοδος από αυτή τη παλινδρόμηση από ναρκισσισμό σε ναρκισσισμό; Πώς μπορεί να εκτονωθεί δημιουργικά το άγχος του χωρισμού και να ζωογονήσει την ψυχική μας εξέλιξη;

Για άλλη μια φορά, ο Lasch καταδύεται στην καθαρή ψυχανάλυση και κατόπιν ανιχνεύει τις συνδέσεις ανάμεσα στον ψυχισμό και την κουλτούρα. Παραπέμπει στη θεωρία του D. W. Winnicott, ενός από τους σημαντικότερους εκπροσώπους της σχολής των *αντικειμενότροπων σχέσεων* (Lasch 2006 [1984]: 183-185). Με πολύ απλά λόγια, ο Winnicott υποδεικνύει ως καθοριστικό παράγοντα της ψυχικής συγκρότησης του παιδιού το παιχνίδι. Η απτική ενασχόληση με *μεταβατικά αντικείμενα* όπως τα παιδικά παιχνίδια, που υποκαθιστούν το μητρικό στήθος ως πηγή ικανοποίησης, βοηθά το παιδί να αποκτήσει σταδιακά συναίσθηση ενός «αντι-κείμενου» κόσμου που «ανοίγεται» μπροστά του σαν ένα πεδίο δράσης δίχως να υπακούει πάντα στις ιδιοτροπίες του. Το παιδί περνάει έτσι, με τον λιγότερο δυνατό τραυματικό τρόπο, από μια κατάσταση συνταύτισης με τη μητέρα στην κατάσταση του «σχετίζεσθαι». Η εμπειρία αυτή ενισχύεται μέσα από *μεταβατικά φαινόμενα* που απλώνονται σε όλο το φάσμα της κουλτούρας και τα οποία προσφέρονται για άφθονο «παιχνίδι» μέσα από το οποίο το παιδί αποκτά μια στερεή και μη-αποκαρδιωτική αντίληψη της διαφοράς ανάμεσα σε υποκειμενικότητα και αντικειμενικότητα.

Οπότε, με γενικότερους ψυχαναλυτικούς όρους, μια διέξοδος που αποφεύγει το διπλό σκόπελο του ναρκισσισμού φαίνεται να βρίσκεται περίπου ανάμεσα στις δύο αυτές ακραίες στάσεις, την «αρσενική» και τη «θηλυκή». Έγκειται σε μια αποδοχή του πατέρα δίχως απόρριψη της μητέρας. Βρίσκεται, όπως το διατυπώνει ο Lasch, στη «δημιουργική ένταση [...] ανάμεσα σε εξατομίκευση και εξάρτηση» (2006 [1984]: 167). Με άλλα λόγια, η «χρυσή τομή» ανάμεσα στον διαχωρισμό και την ένωση που, κατά τον Lasch, έχει να προτείνει η ψυχαναλυτική θεωρία, συνίσταται στην αίσθηση ότι συμμετέχουμε δυναμικά και δημιουργικά σε κάτι ευρύτερο από μας που μας περιλαμβάνει. Ο ίδιος ο Winnicott υποστηρίζει ότι κάθε μορφή πολιτισμικής δραστηριότητας δίνει τη δυνατότητα για «αλληλεπίδραση ανάμεσα στην πρωτοτυπία και στην αποδοχή της παράδοσης»,⁵⁷ για δημιουργία μιας αίσθησης διαχωρισμού και ένωσης συνάμα. «Η μόνη διέξοδος από το αδιέξοδο του ναρκισσισμού», συγκεφαλαιώνει ο Lasch, «είναι η δημιουργία πολιτιστικών αντικειμένων, “μεταβατικών αντικειμένων”, που συγχρόνως υποκαθιστούν μια αίσθηση σύνδεσης με τη μητέρα και με τη Μητέρα Φύση, και επιβεβαιώνουν τον έλεγχο μας πάνω στη φύση, χωρίς να αρνούνται την εξάρτηση μας από τις μητέρες ή τη φύση» (2006 [1984]: 233).

56. Βλ. επίσης Lasch 2006 [1984]: 234-239.

57. Παρατίθεται στο Lasch 2006 [1984]: 184.

Βλέπουμε πως η ψυχαναλυτική παράδοση που ακολουθεί ο Lasch ανακαλύπτει στην κουλτούρα την διέξοδο από τις ψυχικές συγκρούσεις. Δουλεύοντας προς την αντίθετη κατεύθυνση, ο Lasch αναζητά τις αιτίες της ψυχικής παθογένειας στην επικρατούσα κουλτούρα. Ο χαρακτηρισμός της σύγχρονης κουλτούρας ως «κουλτούρας του ναρκισσισμού», λέει, έχει νόημα επειδή «η κουλτούρα αυτή τείνει να ευνοεί παλινδρομικές και όχι “εξελικτικές” λύσεις στο πρόβλημα του χωρισμού» (2006 [1984]: 174). Ο Lasch εντοπίζει αρκετούς κοινωνικούς-πολιτισμικούς παράγοντες που ευνοούν ή επιτρέπουν την έξαρση του ναρκισσισμού. Κάποιες φορές οι παρατηρήσεις του, αν και ενδιαφέρουσες, εύκολα θα μπορούσαν να χαρακτηριστούν συντηρητικές και δίνουν λαβή για ενστάσεις αλλά, παραδόξως, ο Giddens δεν δράττεται από αυτές. Ας πούμε, στον *Ελάχιστο εαυτό*, επιστέγασμα στο επιχείρημα του περί *Κουλτούρας του ναρκισσισμού*, ο Lasch φτάνει να υποστηρίξει εν πολλοίς ότι ένας κακώς εννοούμενος «εκδημοκρατισμός» της πατριαρχικής οικογένειας μας έχει αποστερήσει από εκείνη τη «γλειωτική» αίσθηση της πραγματικότητας που είναι απαραίτητη ως ανάχωμα στις παθολογικές ψευδαισθήσεις (Lasch 2006 [1984]: 175-177, 180-181). Αλλά θα ήταν άδικο να απομονώσουμε και να κρατήσουμε από τον Lasch αυτή την επιμέρους συζητήσιμη θέση ή τις επιφυλάξεις του σχετικά με τη σεξουαλική διαπαιδαγώγηση των παιδιών. Αυτό που λέει ο Lasch στον *Ελάχιστο εαυτό* είναι ότι αν τα παιδιά απελευθερώθηκαν από τον πατριαρχικό δεσποτισμό, μια ομολογουμένως ειδική μορφή «προσγείωσης» στη πραγματικότητα, έχουν ωστόσο μείνει εκτεθειμένα σε εκκοινωνιστικές επιρροές που προδιαγράφουν την δια βίου ανάλωση τους στον ονειρώδη κόσμο του ναρκισσισμού. Η παρακμή της πατρικής εξουσίας, εγγράφεται στα πλαίσια μιας γενικότερης χαλάρωσης της γονικής επίβλεψης, η οποία, μέσα στις σύγχρονες συνθήκες, ζημιώνει στο τέλος τα παιδιά. Το επιχείρημα του Lasch εναντίον του «ανααιμικού» πατέρα πρέπει να γίνει κατανοητό μέσα στην πολιτισμική συγκυρία του: όταν οι σειρήνες της καταναλωτικής κουλτούρας εκπέμπουν προς πάσα κατεύθυνση το μήνυμα «μπορείς να είσαι ό,τι θέλεις να είσαι», όταν η πρόοδος της επιστήμης δημιουργεί την εντύπωση ότι όλα είναι εφικτά, όταν η σύγχρονη παιδαγωγική αποσειεί από πάνω της το καθήκον της επίβλεψης και της ηθικής καθοδήγησης ως πατερναλισμό, τότε η τάση των προοδευτικών γονιών να αντιμετωπίζουν τα παιδιά ως ισότιμα, συμπαθής κατά τα άλλα, φαίνεται να αίρει τα έσχατα αναχώματα στην ροπή των παιδιών να καλλιεργούν μεγαλειώδεις ψευδαισθήσεις παντοδυναμίας (Lasch 2006 [1984]: 174-185). Αυτό που βλέπει να εκλείπει ο Lasch μαζί με την πατριαρχική εξουσία είναι η ύστατη δυνατότητα μιας τριβής με την πραγματικότητα, κι ας είναι κάποιες φορές επίπονη, μέσα από την οποία τα παιδιά θα βιώσουν τα εμπόδια που εγείρονται στις επιθυμίες τους και θα ανακαλύψουν περάσματα μέσα από τα οποία μπορεί να προχωρήσει η «εξερεύνηση», έτσι ώστε η αγωνία για επανένωση με τον κόσμο να τραπεί σε ρεαλιστικές και δημιουργικές αναζητήσεις, αντί να «λιμνάσει» σε ημι-ονειρώδεις ψευδαισθήσεις αυτάρκειας και παντοδυναμίας. Με άλλα λόγια, για να χρησιμοποιήσουμε όρους από τον Winnicott, τα παιδιά σήμερα αποστερούνται από μια ανεκτίμητη πρακτική εμπειρία του κόσμου που θα τους επιτρέψει να αναγνωρίσουν τους αντικειμενικούς όρους του «παιχνιδιού» που ακριβώς το καθιστούν *παιχνίδι* και όχι μια κατάσταση πραγμάτων που μετασηματίζεται κάθε στιγμή κατά τη βούληση και την επιθυμία

μας. Τα παιδιά μας μαθαίνουν σε μια απατηλή αίσθηση παντοδυναμίας: όταν κάποια στιγμή αναπόφευκτα η πραγματικότητα «χτυπήσει», επέρχεται μια τόσο οδυνηρή απογοήτευση που αναζητούν καταφύγιο βυθιζόμενα βαθύτερα στις φαντασιώσεις. Δεν υπάρχει τίποτα για να τα αποτρέψει: αντίθετα ολόκληρη η κουλτούρα μας ενθαρρύνει την επαναστροφή.

Για τούτο ο Lasch υποστηρίζει ότι, παρά την αξιακή εξύψωση τους, τα παιδιά στο βάθος παραμελούνται ως προς τις πραγματικές ανάγκες τους, γεγονός που αποτυπώνεται ξεκάθαρα στο ότι έχουμε εν πολλοίς εκχωρήσει τον εκκοινωνισμό τους σε ένα κόσμο θεαμάτων και εμπορευμάτων, αφήνοντας τα εκτεθειμένα σε ψεύτικες υποσχέσεις παντοδυναμίας και εικόνες που ικανοποιούν τους πιο ενδόμυχους πόθους τους και οι οποίες ενθαρρύνουν μια αέναη ανάλωση σε φαντασιώσεις. Πρόκειται για μια αδιαφορία για τα παιδιά στην οποία μετέχουν οι ίδιοι οι γονείς και οι παιδαγωγοί. Ακόμα πιο πολύ θορυβεί η διάγνωση του Lasch σε σχέση με τις ευρύτερες συνθήκες στις οποίες εγγράφεται τούτη η εξέλιξη. Η αδιαφορία για τα παιδιά αποπνέει μια γενικότερη υποβόσκουσα απελπισία. «Αυτό που έχει αδυνατίσει», λέει ο Lasch, «δεν είναι τόσο η δομή των ηθικών υποχρεώσεων και εντολών, όσο η πίστη σε έναν κόσμο που ζει πιο πολύ από τους κατοίκους του» (Lasch 2006 [1984]: 182). «Μια κοινωνία που φοβάται πως δεν έχει μέλλον, δεν μπορεί να δίνει ιδιαίτερη προσοχή στις ανάγκες τις επόμενης γενεάς, και η πάντα παρούσα αίσθηση ιστορικής ασυνέχειας –η πληγή της κοινωνίας μας– πλήττει ιδιαίτερα συντριπτικά την οικογένεια» (Lasch 2004a [1979]: 59). «Η παρακμή της γονικής εξουσίας αντανακλά την “παρακμή του υπερεγώ” στην αμερικάνικη κοινωνία συνολικά» (Lasch 2004a [1979]: 175). Μην έχοντας πλέον σε τι να αναφερθούν και μη ξέροντας τι να διδάξουν στα παιδιά τους, οι γονείς επενδύουν στην ιδεολογία της προσωπικής ανάπτυξης και αξιοποιούν τη νεοαποκτηθείσα ελευθερία τους επιδιόδομενοι σε μια σχολαστική ενδιατριβή με τον εαυτό δια της οποίας προσδοκούν την αυτοπραγμάτωση (Lasch 2006 [1984]: 178· Lasch 2004a [1979]: 59-60). Αφήνουν τα παιδιά για ώρες στην επιρροή της τηλεόρασης και έπειτα προσπαθούν να τα πείσουν ότι είναι αγαπητά ενδίδοντας σε παράλογες απαιτήσεις τους και δείχνοντας τους με κάθε τρόπο ότι κατέχουν μια προνομιακή θέση μέσα στην οικογένεια, θρέφοντας τις ψευδαισθήσεις παντοδυναμίας τους.⁵⁸ Σύμφωνα με τον Lasch, αυτός ο συνδυασμός πολιτισμικών επιρροών, από τη μία, και μιας έκρυθμης ισότητας μέσα στην οικογένεια, από την άλλη, αποτελεί ιδανική συνταγή για μια ναρκισσιστική δομή προσωπικότητας.

Δεν είναι μόνο ότι οι γονείς καταγίνονται με την προσωπική τους ανάπτυξη και έχουν αφήσει τα παιδιά εκτεθειμένα στην βιομηχανία του θεάματος. Με ένα τρόπο, λέει ο Lasch, αποτυγχάνουν να είναι πραγματικά παρόντες για τα παιδιά τους, ακόμα και όταν είναι δίπλα τους: έχουν «εξαφανιστεί» ως φορείς «γειωτικής» εξουσίας και αδιαμεσολάβητης αγάπης. Ο Lasch δείχνει πώς η αλλοτρίωση αυτή της οικογένειας επήλθε μέσα από τη διαπλοκή του θεσμού με ευρύτερες ιστορικές μεταβολές.

58. Θα μπορούσε να προσθέσει κανείς ότι πίσω από την ενδοτικότητα των γονιών κρύβεται επίσης η αγωνία για το αβέβαιο μέλλον των παιδιών τους σε έναν σκληρό και επικίνδυνο κόσμο. Στην ταινία *Seven* (1995), όταν η Tracy εκμυστηρεύεται στον νετεκτιβ Somerset, συνάδελφο του συζύγου της, ότι είναι έγκυος αλλά διστάζει να κάνει οικογένεια σε μια πόλη σαν τη Νέα Υόρκη, εκείνος, αντλώντας από την αποκαρδιωτική εμπειρία του στους δρόμους της πόλης, τη συμβουλεύει: «if you do decide to have the baby [...] then spoil that kid every chance you get. That's all the advice I can give you...».

Το αυξανόμενο ενδιαφέρον του νεωτερικού κράτους για έλεγχο της οικογένειας, οι ανάγκες του βιομηχανικού τρόπου παραγωγής, ο παρεμβατισμός των ειδημόνων στην ανατροφή και την εκπαίδευση των παιδιών, αναφέρονται από τον Lasch ως παράγοντες που συνέδρασαν στην ανάδειξη νέων οικογενειακών προτύπων. Με τη διάσπαση της οικιακής παραγωγής και το πέρασμα στη βιομηχανική κοινωνία, ο πατέρας είχε έτσι κι αλλιώς απομακρυνθεί από το σπίτι για να εργαστεί στο εργοστάσιο ή άλλου: «οι πατέρες δεν μπορούσαν πια να φέρουν τη δουλειά τους στο σπίτι ούτε να διδάξουν στα παιδιά τις δεξιότητες που εισέρχονταν στη δουλειά» (Lasch 2004a [1979]: 167). Εκ των πραγμάτων, λοιπόν, μειώθηκε ο ρόλος που η πατρική μορφή διαδραματίζει στη διαπαιδαγώγηση των παιδιών. Η μητέρα έμεινε στο σπίτι να αναθρέφει τα παιδιά και προσπάθησε να αναπληρώσει την απουσία του πατέρα με επίταση της μητρικής φροντίδας. Ας σημειώσουμε αμέσως ότι αυτή η άνιση παρουσία των δύο γονέων δημιουργεί ευνοϊκές συνθήκες για την παράταση του Οιδιπόδειου συμπλέγματος.⁵⁹ Αλλά, πέρα απ' αυτό, καθώς η μητέρα πασχίζει να ακολουθήσει τα κοινωνικώς διαμορφούμενα πρότυπα της ιδεατής μητρότητας, που οι ειδήμονες ολοένα περιπλέκουν, η μητρική φροντίδα απολλύει τον αυθορμητισμό της και τη συναισθηματική φόρτιση της: γίνεται ένα καθήκον που η μητέρα φαίνεται πλέον απλώς να διεκπεραιώνει και μάλιστα όχι με πολύ σιγουριά. Η μητέρα, λέει ο Lasch (2004a [1979]: 170), προσπαθεί να αντισταθμίσει την έλλειψη αυθόρμητου συναισθήματος «πνίγοντας» το παιδί της με φροντίδα, υπονομεύοντας έτσι την πρωτοβουλία του και καταστρέφοντας την ικανότητα του να αυτενεργεί. Αυτή η αποπνικτική αλλά συνάμα «χλιαρή» και αδέξια φροντίδα κάνει τη μητέρα να φαντάζει, υπό μια έννοια, επίσης «απούσα». Σε μια δικαιότερη διατύπωση, θα λέγαμε ότι η μητέρα είναι «εκεί», αλλά με τον τρόπο που τη διδάσκουν τα έξωθεν επιβεβλημένα ιδεώδη της γονικότητας, οι ειδήμονες, και άλλοι μηχανισμοί κοινωνικού ελέγχου (Lasch 2004a [1979]: 173), όχι ως ζεστή ψυχική παρουσία. Το πρόβλημα συλλαμβάνει πολύ εύστοχα μια παρατήρηση της Hilde Bruch από τα 1952, που παραθέτει ο Lasch: «Το κοινό λάθος της ψυχιατρικής συμβουλής είναι το να διδάσκει στους γονείς τεχνικές για να μεταβιβάσουν στο παιδί την αίσθηση ότι το αγαπούν αντί να βασίζονται στα εγγενή αληθινά συναισθήματα αγάπης» (παρατίθεται στο Lasch 2004a [1979]: 160). Σ' αυτά τα πλαίσια, ενθαρρύνθηκε και η άμετρη ενδοτικότητα προς τις απαιτήσεις των παιδιών που, όπως έχουμε δει, βλάπτει τελικά το παιδί. Η ειδημοσύνη υπέσκαψε την εμπιστοσύνη των γονιών στην εμπειρία, τη διαίσθηση και τα συναισθήματα τους: τους έκανε να αυτοπεριστέλλονται και, μ' αυτό τον τρόπο να ξεθωριάσουν στη συνείδηση και την ηθική συγκρότηση των παιδιών τους. Παράλληλα, η εικόνα της οικογένειας ως καταφύγιο από τον αντίξοο εξωτερικό κόσμο επικράτησε στο φάσμα των συλλογικών αναπαραστάσεων και έκανε τους ανθρώπους να ξεχάσουν τη βασική γνώση πως ό,τι μαθαίνουν τα παιδιά στο σπίτι είναι μάθημα ζωής.

Ας ξαναδούμε, στο σημείο αυτό, επιγραμματικά, τις βασικές θέσεις που διαρθρώνουν το επιχείρημα του Lasch. Ως βασικός εκκοινωνιστικός παράγοντας της κοινωνίας μας, η οικογένεια έχει

59. Γράφει χαρακτηριστικά ο Lasch: «Το παιδί φαντάζεται ότι η μητέρα έχει καταπιεί ή ευνουχίσει τον πατέρα και θρέφει τη μεγαλειώδη φαντασίωση να τον αντικαταστήσει, κατακτώντας φήμη ή προσκολλούμενο σε κάποιον που αντιπροσωπεύει μια επιτυχία φαλλικού είδους, φέρνοντας έτσι μια εκστατική επανένωση με τη μητέρα» (Lasch 2004a [1979]: 172).

επωμιστεί να διαχειριστεί τα πρωταρχικά πάθη του ανθρώπινου ψυχισμού και να τα υποτάξει στις απαιτήσεις της κοινωνικής ζωής (Lasch 2004[1976]: 44-45). Στις δεδομένες κοινωνικές συνθήκες, όμως, αποτυγχάνει, ενώ οι δευτερεύοντες εκκοινωνιστικοί παράγοντες δεν αποτελούν πια μια δικλείδα ασφαλείας: η εκπαίδευση αποδεικνύεται άτολμη, ενώ η μαζική εικόνα, από την οποία περιβαλλόμαστε, απλώς υποδαυλίζει το πρόβλημα. Όσον αφορά ειδικά την οικογένεια, το επιχείρημα του Lasch θα μπορούσε να σχηματιστεί ως εξής: ο φόβος και η περιρρέουσα απελπισία αλλάζουν την οικογένεια, και η οικογένεια διαμορφώνει ναρκισσιστικές προσωπικότητες. Με έναν τρόπο, η οικογένεια διαμεσολαβεί την αναπαραγωγή των κοινωνικών συνθηκών στη προσωπικότητα: «μια πολεμόχαρη κοινωνία τείνει να παράγει άνδρες και γυναίκες που είναι κατά βάθος αντικοινωνικοί», συμπεραίνει ο Lasch (2004[1976]: 60). Κι ακόμα, φαίνεται να εισερχόμαστε σε έναν φαύλο κύκλο: η αγωνία εγκατάλειψης και καταδίωξης που κατατρώχει τον νάρκισσο επιτείνει την φοβική αντίληψη του κόσμου που γεννάται από τη σύγχρονη κρίση, αποθαρρύνοντας ακόμα περισσότερο τη δέσμευση σε κάτι έξω από μας και οδηγώντας τελικά σε ένταση της πολεμικής κατάστασης στην οποία βρίσκεται η κοινωνία. Η ψυχολογία αναδρά στις συνθήκες που τη διαμόρφωσαν, αναπαράγοντας τις.

γ. Ο νάρκισσος ως αναγνωρίσιμη πολιτισμική μορφή

Οι παρατηρητές της σύγχρονης πολιτισμικής σκηνής, λέει ο Lasch (2004[1976]: 48), δεν θα πρέπει να δυσκολευτούν να αναγνωρίσουν στις σύγχρονες αντικοινωνικές συμπεριφορές ολούθε γύρω μας έναν λανθάνων ναρκισσισμό, όπως αυτός περιγράφεται στις ψυχολογικές μελέτες. Ο νάρκισσος μπορεί να ζει δυναμικά, να ελίσσεται και να διακρίνεται στα πλαίσια της κοινωνικής ζωής. Είναι επιδέξιος στο παιχνίδι των εντυπώσεων και ενίοτε καταφέρνει να αποσπά το θαυμασμό των άλλων. Επιζητά να είναι αρεστός και σ' αυτά τα πλαίσια καλλιεργεί και μια ορισμένη «γοητεία». Αλλά πίσω από τη χαρακτηριστική φιλαρέσκεια του υφέρπει ο φόβος για έναν κόσμο που απειλεί να τον ακυρώσει. Ο φόβος αυτός κάνει ώστε ο νάρκισσος να αποφεύγει να επενδύει συναισθηματικά σε σχέσεις, να εκτίθεται και να εξαρτιέται: ζητά να κατακτά χωρίς να κατακτιέται, να παίρνει χωρίς να δίνει. Μολονότι είναι ευχάριστος και συμπαθής στις συναναστροφές του, θα μπορούσαμε να πούμε ότι είναι ο ιδεοτυπικός φορέας της αστικής ψυχρότητας, μιας προσέγγισης των σχέσεων με όρους εμπορικής συναλλαγής, όπου αυτός που αγαπά περισσότερο, δηλαδή αγαπά αληθινά, τιμωρείται.⁶⁰ Γι' αυτό και συχνά αισθάνεται περιφρόνηση γι' αυτούς που υποκύπτουν στη γοητεία του. Αν και επιφανειακά μπορεί να δείχνει γενναιοδωρος και δοτικός, χρησιμοποιεί τους άλλους εργαλειακά, ζητώντας μόνο να αποκομίσει από τις σχέσεις επιβεβαίωση της αυτάρκειας και της δύναμης του και

60. Με αφορμή τη συνάντηση ανάμεσα στον Οδυσσέα και τη Κίρκη, οι Horkheimer και Adorno σχολιάζουν πως ο εργαλειακός λόγος που ορίζει την αστική κοινωνία υπάγει την αγάπη στους νόμους της ανταλλαγής. Στα ερωτικά δράματα της αστικής κοινωνίας, όπου φαινομενικά εκθειάζεται ο έρωτας, στην ουσία θίγονται οι καταστροφικές συνέπειες μιας ανεπαρκούς οικονομικής διαχείρισης των συναισθημάτων: αυτός που αγαπά πληγώνεται στο τέλος επειδή «η ανικανότητα για κυριαρχία πάνω στον εαυτό του και τους άλλους, την οποία μαρτυρά η αγάπη του, είναι αρκετός λόγος για να μην του παρασχεθεί η εκπλήρωση». Βλ. Horkheimer και Adorno 1996[1947]:131-132

«τροφή» για τις φαντασιώσεις παντοδυναμίας του. Είναι ανίκανος να αναγνωρίσει και να σεβαστεί το ψυχικό βάθος και τη συνθετότητα των ανθρώπων, και, σαν νήπιο που αδυνατεί να συγκεράσει καλές και κακές εικόνες του αντικειμένου, αποτιμά τους άλλους είτε ως «καλούς» είτε ως «απειλητικούς», ανάλογα με τη στάση που τηρούν απέναντι του, ή τους αντιμετωπίζει με περιφρονητική αδιαφορία, κατατάσσοντας τους αδιακρίτως στη «μάζα». Τείνει να προσκολλάται σε σημαντικά πρόσωπα και ζητά την αποδοχή τους ως εχέγγυο της αξίας του, αλλά μπορεί να τους απαξιώσει σε μια στιγμή, αν δεν βρει την προσδοκούμενη ανταπόκριση (Lasch 2004[1976]: 89-90).

Αλλά σε τούτο τον εγωκεντρικό τρόπο προσέγγισης των ανθρώπων, διαλανθάνει το παράδοξο βάσανο του ναρκισσιστή: όσο κι αν αντιμετωπίζει τους άλλους ως εκμεταλλεύσιμους και αναλώσιμους, στην πραγματικότητα βρίσκεται στο έλεος τους. Όλη του η αυτοεκτίμηση και αίσθηση ολοκλήρωσης «κρέμεται» από την εκ μέρους τους αποδοχή ή απόρριψη. Σε τούτο το αμφίρροπο παιχνίδι ετεροπροσδιορισμού, ένα χλευαστικό σχόλιο αρκεί για να τον καταρρακώσει. Η διαβόητη αυταρέσκεια του ναρκισσιστή είναι στην πραγματικότητα εξαιρετικά εύθραυστή και ευάλωτη στην αμφισβήτηση, και έτοιμη κάθε στιγμή και με την παραμικρότερη αφορμή να δώσει τη θέση της σε μια έντονη αυτοαποδοκιμαστική διάθεση. Στην πραγματικότητα, η αντικοινωνική στάση του, ο φόβος του να δεθεί με άλλους, ανακύπτει ως άμυνα στην εξάρτηση από έναν περίγυρο όπου ελλοχεύει η ματαίωση. Ο νάρκισσος έχει μια πολεμική εικόνα του κόσμου που συμβάλλει καθοριστικά στην συναισθηματική φειδωλότητα του. Είναι επίσης εξαιρετικά δυσανεκτικός στις σκληρές πραγματικότητες της ζωής: φοβάται παθολογικά την αποτυχία, τη μοναξιά, το γήρας, την ασθένεια, τη φθορά, ό,τι μπορεί να γκρεμίσει τη ναρκισσιστική του μεγαλομανία.

Η συναισθηματική περιχαράκωση αργά ή γρήγορα οδηγεί σε μια έντονη και ενοχλητική αίσθηση κενού. Η ορθολογικότητα του δεσποτικού νου, που υπαγορεύει την αυτολογοκρισία των συναισθημάτων και εγκαθιστά τον υπολογισμό στις σχέσεις, έχει ως απώτερη συνέπεια να διαφεύγει διαρκώς του νάρκισσου ένα ικανοποιητικό νόημα με το οποίο να επενδύσει τη ζωή του. Ο νάρκισσος ζει σε μια «ισορροπία του τρόμου»: ζει για να διαφυλάττει, με κάθε κόστος, την αίσθηση της παντοδυναμίας του. Αλλά όταν έχει εκτοπίσει οτιδήποτε άλλο από τη ψυχική ζωή του, ακόμα και η θέα από την κορυφή γίνεται ανούσια και μάταιη. Ο νάρκισσος δυσκολεύεται να αισθανθεί ικανοποίηση και απόλαυση. Και εδώ ακόμα, η πλήρωση περνά μέσα από τους άλλους: χαίρεται την επιτυχία στο βαθμό που προσθέτει στο περίοπτο μεγαλείο του, αλλά δυσκολεύεται να αισθανθεί εσωτερική ικανοποίηση και να ονειροπολήσει για τα οφέλη μιας επίτευξης. Αντλεί λίγη ικανοποίηση απ' τα πράγματα καθ' αυτά: περισσότερο τον ικανοποιεί η αίσθηση ότι δίνει την εντύπωση ενός ανθρώπου που απολαμβάνει τη ζωή του.

Έτσι, το κενό παραμένει και μεγαλώνει. Προκειμένου να το καλύψει, ο σύγχρονος άνθρωπος επιδίδεται σε ένα απεγνωσμένο κυνήγι συγκινήσεων, που μπορεί να πάρει τη μορφή σεξουαλικών ακροτητών, να οδηγήσει σε παράτολμα εγχειρήματα ή σε αναζήτηση της «αγριάδας» που ο πολιτισμός πιστεύει ότι άφησε πίσω.⁶¹ Το ίδιο έλλειμμα τον κάνει, επίσης, να προστρέχει στο

61. Λόγου χάρη, η σύγχρονη μας τάση ενασχόλησης με τα λεγόμενα «extreme sports» θα μπορούσε να

θεραπευτικό κίνημα, αναζητώντας εκεί αυτογνωσία, πληρότητα και γαλήνη.

Αλλά οι ίδιες αγωνίες και στάσεις που, σε βάθος χρόνου, πτωχαίνουν αφόρητα τη προσωπική ζωή, μπορεί να αποτελούν προτέρημα στο περιβάλλον των γραφειοκρατικών υπηρεσιών και των μεγάλων επιχειρήσεων. Στον ανταγωνιστικό κόσμο όπου ζουν και «κονταροχτυπιούνται» τα στελέχη των επιχειρήσεων, ζητούμενο είναι η διάκριση έναντι των άλλων και όχι η απόδοση καθ' αυτή. Ούτε καν ο πλουτισμός τίθεται ως απώτερος σκοπός. Οι αντικειμενικές όψεις της επιχειρηματικής εξουσίας μοιάζουν κάποτε να μην έχουν σημασία. Το όνομα του παιχνιδιού είναι «επιτυχία». Ως νίκη νοείται η κατάκτηση ελέγχου, η δυνατότητα απεριόριστων επιλογών, η υφαρπαγή της εξουσίας μέσα στην εταιρία. Εδώ, η ευελιξία, η απαξίωση της αφοσίωσης και της δέσμευσης, η ικανότητα στην διαχείριση των εντυπώσεων, η εργαλειακή προσέγγιση των ανθρώπων και η ικανότητα χειραγώγησης τους λογαριάζονται ως αρετές. Σε ένα τέτοιο πεδίο, λοιπόν, ο ναρκισσιστής «αισθάνεται στο στοιχείο του» (Lasch 2004a [1979]: 53)· είναι ενάρμοστος στο παιχνίδι της επιτυχίας των φιλόδοξων στελεχών και αναδεικνύεται σ' αυτό: εκτιμά τα δεδομένα, προσαρμόζεται, ελίσσεται και ανελίσσεται εκμεταλλεζόμενος καταστάσεις και προσεταιριζόμενος προσωρινά τους κατάλληλους ανθρώπους (Lasch 2004a [1979]: 55-56). Εδώ, η φυσική του ροπή να σέβεται μόνο προσχηματικά τους τυπικούς κανόνες και αρχές, υπό τον φόβο της τιμωρίας και μόνο, αποτελεί η ίδια έναν άρρητο κανόνα του «παιχνιδιού», σημάδι ότι ο εργασιακός χώρος αποκτά χαρακτηριστικά πεδίου μάχης (Lasch 2004a [1979]: 181-182). Στάσεις και συμπεριφορές, λοιπόν, που επισημάνθηκαν καταρχάς ως παθολογία, παρατηρούνται σήμερα σε κάποιους χώρους ως κυρίαρχη τάση, σε ορισμένα δε αξιακά πλαίσια ως θεμιτή στάση.

Σε τέτοια πλαίσια, όπου «η επαγγελματική άνοδος είχε φτάσει να εξαρτάται λιγότερο από την επιδεξιότητα ή την πίστη στην εταιρία και περισσότερο από την “περιβλεπτότητα”, την “ορμή”, την προσωπική γοητεία και τη διαχείριση των εντυπώσεων» (Lasch 2004a [1979]: 231), όπου ευνοείται και κάποτε ενθαρρύνεται ο ναρκισσισμός, μια διαφήμιση που υπόσχεται ακαταμάχητη γοητεία και ικανότητες υποβολής, όπως εκείνη που παρουσιάσαμε στην εικόνα 5, δεν φαίνεται εκτός τόπου και χρόνου. Αντίθετα, απευθύνεται σε ανθρώπους που αισθάνονται ότι υπολείπονται εκείνης της χαρισματικότητας που επιβραβεύει το σύγχρονο σύστημα και αναζητούν να αναπληρώσουν την υστέρηση τους. Αναμοχλεύει την αγωνία για αυτάρκεια και παντοδυναμία, που η σύγχρονη κουλτούρα και οι συνθήκες κοινωνικού ανταγωνισμού οξύνουν αλλά και διαιωνίζουν.

δ. Η ματαιότητα της ηθικής διδασκαλίας σε καιρούς ανασφάλειας

Κλείνοντας αυτή την ενότητα, και προτού περάσουμε στο τρόπο με τον οποίο ο Giddens κριτικάρει τον Lasch, έχει νόημα να προσπαθήσουμε να προσδιορίσουμε επακριβώς το στίγμα του Lasch μέσα στη θεωρητική συζήτηση για την ανομία των σύγχρονων καιρών, το οποίο κάποτε

ερμηνευθεί σ' αυτά τα πλαίσια.

φαίνεται να διαφεύγει μέσα στη πολυμέτωπη πολεμική που ασκεί. Ή, τουλάχιστον, ας ξεκαθαρίσουμε τι δεν υποστηρίζει. Ο Lasch συχνά κατατάσσεται εσφαλμένα από τους σχολιαστές του στην ομάδα κριτικών που ο ίδιος χαρακτηρίζει «κόμμα του υπερεγώ».⁶² Πρόκειται για διανοητές όπως ο Philip Rieff, ο Daniel Bell, ο Lionel Trilling ο Arnold Rogow και οι Henry και Yela Lowenfeld, που αποδίδουν τη σύγχρονη πολιτισμική κρίση στην άνοδο ενός άκρατου ατομισμού εις βάρος της αίσθησης κοινωνικού καθήκοντος (Lasch 2006 [1984]: 188-193). Με ψυχαναλυτικούς όρους, που ενίοτε οι συγγραφείς αυτοί χρησιμοποιούν για να διατυπώσουν τον προβληματισμό τους, ως πηγή της κρίσης εντοπίζεται η παρακμή του Υπερεγώ και ο θρίαμβος του Αυτό (id), εξέλιξη για την οποία δεν είναι άμοιρη ευθυνών και η ψυχανάλυση, που κάποιες φορές φάνηκε να διεκδικεί την με κάθε κόστος άρση της ψυχικής καταπίεσης. Η υπαινικτική προειδοποίηση αυτών των συγγραφέων θα μπορούσε να επιγραμματισθεί στη διατύπωση του Rogow: «εκείνοι που αγαπούν τον πολιτισμένο τρόπο ζωής πρέπει να διαλέξουν ανάμεσα στο υπερεγώ και το υπερκράτος» (1975, παρατίθεται στο Lasch 2006 [1984]: 190). Η αλήθεια είναι ωστόσο ότι ο Lasch αποστασιοποιείται από τούτη τη κριτική προσέγγιση και το πρόταγμα που αυτή θέτει, δηλαδή την επιστροφή του Υπερεγώ. Όπως έχουμε δει, για τον Lasch, το Υπερεγώ εμφορείται περισσότερο από φόβο παρά από ηθική. Κατά τούτο, δεν αποτελεί έναν αξιόπιστο ελεγκτή της κοινωνικής συμμόρφωσης, ή τουλάχιστον δεν είναι ο ιδεατός. Για την ακρίβεια, ο Lasch κατανοεί τον σύγχρονο ναρκισσισμό όχι τόσο ως φαινόμενο που απηχεί μια γενική παρακμή του Υπερεγώ, όπως συχνά θεωρούν οι σχολιαστές του και οι επικριτές του, αλλά μάλλον ως άμυνα απέναντι στο πρωτόγονο Υπερεγώ, ως μια σπασμωδική αντίδραση απέναντι στην βασανιστική αίσθηση μιας διαρκώς επικρεμάμενης απειλής. Για τούτο, δεν είναι τόσο η αναμικτή παρουσία των γονιών και των αρχών ως φορέων απαγορευτικής εξουσίας ή ως ηθικών καθοδηγητών που ενθαρρύνει τον ναρκισσισμό. Οπωσδήποτε, βέβαια, η άμετρη επιτρεπτικότητα και ο ηθικός αποπροσανατολισμός συντείνουν στη διαμόρφωση ενός ναρκισσιστικού τρόπου αναφοράς προς τον κόσμο. Περισσότερο κρίσιμη, ωστόσο, είναι η αποτυχία γονιών και αρχών να διαμορφώσουν ένα περιβάλλον ασφάλειας μέσα στο οποίο να μπορεί να αναπτυχθεί μια βιώσιμη ηθική συνείδηση. Εκλείπει, δηλαδή, εκείνη η βιωμένη αίσθηση ασφάλειας, η δικαιωμένη εμπιστοσύνη στις εξουσίες, που θα μπορούσε να θεμελιώσει μια στερεή πίστη σε κάτι. Όταν η αξιοπιστία των εξουσιών έχει απομυθοποιηθεί πλήρως, οι ηθικές εντολές τους δεν ηχούν πολύ πειστικές: δεν βρίσκουν ερείσματα σε κάποιο προϋπάρχον σεβασμό και θαυμασμό. Από την άλλη, ο αμοραλισμός, η ιδιοτέλεια και η αρπακτικότητα είναι φυσικό επόμενο της αβεβαιότητας των καιρών μας. Έτσι, ο Lasch αντιμετωπίζει σχεδόν με κυνισμό την εναποθέτηση των ελπίδων στην ηθική διδασκαλία: στις δεδομένες κοινωνικές συνθήκες, με τη διάχυτη ανασφάλεια και αναστάτωση, λέει, το καλύτερο που μπορούμε να κάνουμε για τη νέα γενιά είναι να της διδάξουμε «δεξιότητες επιβίωσης» ώστε κάπως να αντεπεξέλθει στα μελλούμενα δεινά· οι ηθικές διδαχές των ηγεσιών είναι εμπειρικά αστήριχτες, κατά τούτο, μάταιες (Lasch 2006 [1984]: 193).

62. Αξίζει να σημειώσουμε ότι ο ίδιος ο Lasch παραδέχεται ότι το επιχείρημα του μπορεί εύκολα να παρερμηνευθεί ως υπεράσπιση του Υπερεγώ (2006 [1984]: 277).

3. Giddens: Η διακινδύνευση ως η άλλη όψη της ελευθερίας

Όπως είναι επόμενο, η *Κουλτούρα του ναρκισσισμού* έχει συγκεντρώσει πολλά κριτικά πυρά. Μια ευρέως συμμεριζόμενη παρατήρηση, με την οποία επιχειρείται η υπονόμηση του επιχειρήματος του Lasch, είναι ότι δεν τεκμηριώθηκε με εκτεταμένη εμπειρική έρευνα αλλά περισσότερο βασίστηκε σε μια διαισθητική ερμηνεία ισχών πολιτισμικών τάσεων που ο ίδιος ο Lasch εν τέλει τις «καθολίκευσε». Αρκεί όμως να φυλλομετρήσει κανείς τις εν λόγω μελέτες του Lasch και να διαπιστώσει των πλούτο των αναφορών που συνωστίζονται εκεί, για να πειστεί πως η συγγραφή τους έχει προκύψει μέσα από επίπονη πρωτογενή και δευτερογενή έρευνα: μια ευρεία «σάρωση» της σύγχρονης πολιτισμικής σκηνής μέσα από τα ντοκουμέντα της και τις απόπειρες ερμηνείας της. Ο Lasch οπωσδήποτε κάτι επεσήμανε στους καιρούς του. Από την άλλη, είναι αλήθεια ότι η σκεπτικιστική στάση που τηρεί απέναντι στις νέες πολιτισμικές τάσεις μπορεί εύκολα κάποιες φορές να παρερμηνευθεί ως συντηρητισμός, ενώ πολλοί διακρίνουν στον λόγο του μια νοσταλγία για τον «παλιό καλό» WASP – που συμβαίνει να είναι πατριαρχικός και κατάλευκος.⁶³ Όμως, αν και είναι σαφές ότι ο Lasch αντιμετώπιζε με ιδιαίτερη επιφύλαξη τα ριζοσπαστικά κινήματα των δεκαετιών του '60 και του '70, στην πραγματικότητα ο ίδιος ποτέ δεν αντιτάχθηκε στη χειραφέτηση είτε των γυναικών είτε των φυλετικών μειονοτήτων που υπόκεινται σε διακρίσεις. Στόχος του είναι οι ακαδημαϊκοί και οι κριτικοί που «θυματοποιούν» τις μειονότητες, επιδιώκουν τη προνομιακή μεταχείριση τους και τη συστηματική τόνωση της περηφάνιας τους, και, τελικά, τις υπάγουν σε μια νέα μορφή συγκεκαλυμμένου πατερναλισμού που λειτουργεί ανασχετικά ως προς μια ουσιαστική χειραφέτηση, καθώς περιστελλεί τον πηγαίο δυναμισμό τους.⁶⁴

Όπως και να 'χει, ο Giddens δεν ακολουθεί αυτές τις καθιερωμένες γραμμές κριτικής. Μάλιστα, όπως είπαμε στην αρχή αυτής της συζήτησης, υιοθετεί εν μέρει τη θέση του Lasch ότι οι κρατούσες κοινωνικές και πολιτισμικές συνθήκες ευνοούν τη διαμόρφωση ναρκισσιστικών προσωπικοτήτων. Αλλά, κατά τη προσφιλή του τακτική, αναδεικνύει τα στοιχεία που προσαρμόζονται στο δικό του επιχειρήμα και οικειοποιείται ένα ολόκληρο επιχειρήμα ως συνηγορία στη δική του

63. Για μια πρόσφατη συγκεφαλαίωση της φεμινιστικής –και όχι μόνο– κριτικής προς τον Lasch, βλ. Tyler 2007: 352-355. Σύμφωνα με τη Tyler, ο Lasch «παθολογικοποίησε» ως εκφάνσεις πολιτισμικού ναρκισσισμού τις διεκδικήσεις του γυναικείου κινήματος και των μαύρων, ακριβώς στη συγκυρία που οι ομάδες αυτές αποκτούσαν μια άνευ προηγουμένου πολιτική παρουσία και δυνατότητα χειραφέτησης. Ας παραθέσουμε ένα χαρακτηριστικό χωρίο από την Tyler: «Όταν ο Lasch υποστηρίζει ότι “η διάλυση της εξουσίας δεν επιφέρει ελευθερία αλλά νέες μορφές κυριαρχίας”, δεν απευθύνεται σε εκείνους που βίωναν πρωτόγνωρες κοινωνικές ελευθερίες ως απόρροια των κινήματων για την απελευθέρωση και τα πολιτικά δικαιώματα» (2007: 355).

64. Για παράδειγμα, ο Lasch υποστηρίζει ότι το κίνημα για τη μαύρη δύναμη (*black power*), που στα τέλη της δεκαετίας του 1960 διεκδίκησε ειδικά προγράμματα μαύρων σπουδών (*black studies*), «παρ' όλη την επαναστατική αγωνιστικότητα, άφησε άθικτο το status quo ή μάλλον το ενίσχυσε». Ο Lasch υιοθετεί τις θέσεις ενός πρωτοστάτη στον αγώνα για τη κατάργηση του φυλετικού διαχωρισμού στη δημόσια εκπαίδευση, του ψυχολόγου και παιδαγωγού Kenneth Clark, ο οποίος, όντας ο ίδιος μαύρος, αμφισβητούσε αυτόν τον εκπαιδευτικό ριζοσπαστισμό υποστηρίζοντας ότι «τα μαύρα παιδιά ή οποιαδήποτε άλλη ομάδα παιδιών δεν μπορούν να αναπτύξουν περηφάνια απλώς και μόνο λέγοντας ότι την έχουν, τραγουδώντας ένα τραγουδάκι γι' αυτήν ή λέγοντας είμαι μαύρος και ωραίος ή λευκός και ανώτερος» και επέμεινε ότι η φυλετική περηφάνια απορρέει από «καταδείξιμα επιτεύγματα» (παρατίθεται στο Lasch 2004a [1979]: 144).

θεωρία. Το πρόβλημα είναι ότι στη πορεία αμβλύνει ή αποσιωπά τις κριτικές αιχμές της πρωτότυπης θεωρίας.

Αφού χρειάστηκαν στον Giddens λίγες παράγραφοι για να δείξει πως η φρουδική θέση περί ενοχής ως ψυχολογικού τιμήματος του πολιτισμού είναι παρωχημένη και χρήζει ανασκευής, δεν θα έπρεπε να περιμένουμε μια εμβριθέστερη μεταχείριση του Lasch. Πράγματι, στο *Modernity and Self-Identity* η εξέταση των θέσεων του Lasch είναι επιδερμική και επιλεκτική. Ο Giddens αποφεύγει να εμπλακεί εις βάθος στη συζήτηση για τη ναρκισσιστική προσωπικότητα του μεταπολεμικού κόσμου. Αρκείται στην παρατήρηση ότι ο Lasch προσπερνά δίχως να αποδώσει τη δέουσα έμφαση στην επισταμένη μέριμνα των σύγχρονων ανθρώπων για την εμφάνιση τους, την οποία, βάσει της κοινής αντίληψης για τη ναρκισσιστική διαταραχή, θα έπρεπε να εξετάζει ως προεξέχουσα έκφανση ενός περιρρέοντος ναρκισσισμού (Giddens 1991: 177). Η ενασχόληση αυτή με την εμφάνιση και το σώμα, λέει ο Giddens, δεν μπορεί στις σύγχρονες πολιτισμικές συνθήκες να θεωρηθεί σημείο μιας κουλτούρας ναρκισσισμού: είναι μια εύλογη έγνοια που ανακύπτει καθώς αίρονται οι προκαθορισμοί της παράδοσης, είναι ένα «παιχνίδι» με την εμφάνιση που όλοι καλούμαστε να παίξουμε ενώ διαμορφώνουμε το ποιοι είμαστε. Εδώ, ο Giddens υπαινίσσεται σαφώς ότι αν γενικεύσουμε το επιχείρημα του Lasch, θα πρέπει να «παθολογικοποιήσουμε» όλες τις νεοφανείς ελευθερίες και επιλογές προ των οποίων μας θέτει το σύγχρονο πρόταγμα του «αυτό-καθορισμού».

Για τον Giddens, ζούμε σε μια κουλτούρα όχι του ναρκισσισμού αλλά της *διακινδύνευσης*. Η άρση των παραδοσιακών φραγμών διαμορφώνει συνθήκες αβεβαιότητας και ρευστότητας. Το ρίσκο υπεισέρχεται στις περισσότερες πτυχές της ζωής των ανθρώπων. Όταν τα περιθώρια ατομικής δράσης και πρωτοβουλίας αυξάνονται δραματικά, ανάλογα βαραίνει η προσωπική ευθύνη για τις όποιες αποτυχίες.⁶⁵ Κατά τον Giddens, σ' αυτό το βαθμό και μόνο, μπορούμε να πούμε ότι οι σύγχρονες συνθήκες ευνοούν τον ναρκισσισμό: οι παραδοσιακές σχέσεις που παρείχαν κάποιους δεδομένους και σίγουρους δεσμούς στη ζωή και εξασφάλιζαν, ας πούμε, μια αίσθηση ενότητας με ένα κοινωνικό μικρόκοσμο, έχουν διαρρηχθεί. Είναι φυσικό, άνθρωποι με αδύναμη αίσθηση του εαυτού, δίχως ένα ευσταθές «κέντρο βάρους», να αισθάνονται αγωνία και άγχος σε ένα τέτοιο «ανοιχτό» σκηνικό, όπου τίποτα δεν είναι εξασφαλισμένο. Η αγωνία αυτών των ανθρώπων συνήθως εκβάλλει σε μια εμμονή με την ελκυστικότητα, δίχως αυτό να σημαίνει ότι η μέριμνα για την εμφάνιση συνιστά κατ' ανάγκη ναρκισσισμό: στη σύγχρονη ζωή, τα ζητήματα που άπτονται της εμφάνισης μας εγείρονται αναπόφευκτα για τον καθένα καθώς «ανοιγόμαστε» προς τον εξωτερικό κόσμο (Giddens 1991: 177-178). Ωστόσο, οι ναρκισσιστές προσπαθούν να καλλιεργήσουν στην εμφάνιση τους εκείνη την υποβλητική γοητεία που θα «σκλαβώνει» τους άλλους και θα τους προσαρτεί ως εχέγγυα της αυτάρκειας και της δύναμης τους. Δηλαδή, για τον Giddens, η θέση ότι η εποχή μας ευνοεί τον ναρκισσισμό έχει νόημα μόνο στον βαθμό που δεν αντέχουμε την αβεβαιότητα και το ρίσκο που έρχεται μαζί με την ελευθερία μας και, επίσης, καθ' όσον η σύγχρονη ζωή επιτάσσει την ενασχόληση

65. Όπως λένε επιγραμματικά οι Beck και Beck (2001: 24), όταν «η ζωή είναι δική σου», δική σου λογαριάζεται και η αποτυχία.

με τη σωματική εμφάνιση (Giddens 1991: 178, 200). Η έξαρση του ναρκισσισμού κατανοείται ως μια παράπλευρη ατυχή εξέλιξη, μια σποραδική εκδήλωση της ανασφάλειας κάποιων ανθρώπων μέσα στις πρωτόγνωρες συνθήκες ελευθερίας όπου ζούμε, που κάποιες φορές μοιάζουν χαώδεις. Τελικά, ο Giddens κρατάει από τον Lasch τη διαπίστωση περί «εξαφάνισης του πατέρα» ως εξουσίας, ηθικού καθοδηγητή και δασκάλου για να υποστηρίξει πως «η κεντρική δυναμική του ναρκισσισμού μπορεί να ιδωθεί περισσότερο ως αυτοσυστολή παρά ως ενοχή» (Giddens 1991: 178), δηλαδή ότι η ναρκισσιστική τελειομανία με την εξωτερική εμφάνιση εμφανίζεται ως μια μορφή αυτοδιαχείρισης, έστω και πλανεμένης και αγχώδους, των ψυχικών παθών: αυτό που έχει σημασία είναι ότι πλέον τα άτομα δεν υπερκαταπιέζονται. Έτσι, η ψυχοπαθολογία που εξετάζεται από τον Lasch ως φαινόμενο μιας κοινωνικής και πολιτισμικής κρίσης, φτάνει να γίνει στην επιχειρηματολογία του Giddens τεκμήριο ελευθερίας.

Παραπέρα, στη θέση του Lasch ότι η υποχώρηση των πατριαρχικών αξιών και η παρακμή των συλλογικών αφηγήσεων που προσανατόλιζαν και νοηματοδοτούσαν τις ζωές μας, δεν απελευθέρωσε το τοπίο από τους καταναγκασμούς, δεν άνοιξε το δρόμο στην εμμένεια, αλλά άφησε περιθώρια για την άνοδο μιας νέας εξουσίας, αυτής των ειδημόνων και των τεχνητών ονείρων της καταναλωτικής κοινωνίας, ο Giddens αντιτείνει ότι ο Lasch παθητικοποιεί υπερβολικά τους ανθρώπους και παραβλέπει πως οι ανθρώπινοι φορείς δράσης είναι κριτικοί και αναστοχαστικοί απέναντι στις παραπάνω επιρροές (1991: 175, 178-179). Γενικά, με τη μετάβαση από τη μία κατάσταση στην άλλη, λέει ο Giddens, οι άνθρωποι έχουν βγει ενδυναμωμένοι: τους παρέχονται τώρα πρωτόγνωρα περιθώρια ανάδρασης στις δομές και τις συνθήκες της ζωής τους. Για τον Giddens, καθώς οι συμπαγείς δομές και τα συστήματα που «καταπλάκωναν» το υποκείμενο αρχίζουν να ρευστοποιούνται, το υποκείμενο απελευθερώνεται και επιστρέφει στο προσκήνιο ως φορέας δράσης. Ζούμε την «ανάσταση του υποκειμένου».⁶⁶

Σ' αυτό το πνεύμα, ο Giddens εστιάζει στη ψυχοθεραπεία για να δείξει ότι κάποιες φορές τα αφηρημένα συστήματα της ύστερης νεωτερικότητας όχι απλώς επιτρέπουν την ανάδειξη του εαυτού αλλά, κάποτε, την προκαλούν. Ασφαλώς, η αναφορά του δεν γίνεται απλώς χάριν παραδείγματος, αλλά εντάσσεται στην ευρύτερη προσπάθεια του να δείξει πώς η αθεράπευτα κριτική θεώρηση του Lasch τον εμποδίζει να δει τις θετικές όψεις των πραγμάτων. Θυμίζουμε ότι το «θεραπευτικό κίνημα» είχε τεθεί στο στόχαστρο του Lasch, ως μια πολιτισμική τάση που κατεξοχήν υποθάλλει τον ναρκισσισμό και τον ατομικισμό, προάγοντας έναν ατομοκεντρικό τρόπο θεώρησης του κόσμου και εξωθώντας στη συρρίκνωση σε έναν ελάχιστο «μίζερο» εαυτό που τώρα αναδεικνύεται στο προσκήνιο στη θέση του παλιού «επιβλητικού» εαυτού που μπορούσε να υπερβεί τη μικρότητα της ιδιοτέλειας (Lasch 2004a [1979]: 25-26). Η ψυχοθεραπεία, έλεγε ο Lasch, υποκατέστησε τη θρησκεία ως οδηγός πόρευσης στον κόσμο, με τη διαφορά ωστόσο ότι αν η θρησκεία πλαισίωνε αξιακά τον κόσμο και τον επένδυε με νόημα, η θεραπεία αποδίδει έμφαση στη βραχυπρόθεσμη ψυχική επιβίωση που επιδιώκεται δια μιας «οικονομίας» των συναισθημάτων. Δίχως να απορρίπτει εντελώς την

66. Θυμίζουμε τη μεταδομιστική θέση περί «θανάτου του υποκειμένου».

ερμηνεία του Lasch, για άλλη μια φορά ο Giddens αποπροσανατολίζει έντεχνα από τον κριτικό τρόπο θεώρησης του Lasch. Η ψυχοθεραπεία, λέει, δεν είναι απλώς ένας μηχανισμός προσαρμογής σε μια πραγματικότητα που δεν πλαισιώνεται πια από την παράδοση και τη θρησκεία. Θα πρέπει πρωτίστως να την κατανοήσουμε ως μια «μεθοδολογία σχεδιασμού της ζωής» (Giddens 1991: 180), ως το αποκορύφωμα της αναστοχαστικής διαδικασίας, όπου έννοιες και στόχοι τοποθετούνται στην ψυχική μας ιστορία και εναρμονίζονται με τις συναισθηματικές μας ανάγκες. Επίσης, διακρίνεται σαφώς από τη θρησκεία καθ' όσον δεν ενθρονίζεται ως αυθεντία που αξιώνει κανονιστική ισχύ στη σύγχρονη ζωή, επικαλούμενη κάποιο θεόθεν, και πάντως έξωθεν, επιβεβλημένο δόγμα· απεναντίας, η ψυχοθεραπεία σύγκειται από επιμέρους σχολές και θεωρητικές παραδόσεις που υποβάλλονται σε αμοιβαία κριτική και τελούν υπό διαρκή αναδιαμόρφωση, εκφράζοντας ωστόσο από κοινού το νεωτερικό ενδιαφέρον για θεραπευτική παρέμβαση και ανάδραση στον κόσμο: είναι τυπική έκφραση της αυτοεξέτασης και της αυτοδυναμίας των σύγχρονων συστημάτων.⁶⁷ Η αποκοπή μας από τους ηθικούς πόρους που γέμιζαν και χρωμάτιζαν τη ζωή μας, λέει ο Giddens, είναι μια συνέπεια της ευρύτερης αυτονόμησης της νεωτερικής κοινωνίας από εξωτερικές σταθερές: δεν μπορούμε να την καταλογίζουμε στο θεραπευτικό κίνημα. Η ψυχοθεραπεία, καταλήγει, έρχεται να ανταποκριθεί ακριβώς στην αναστάτωση και τις αβεβαιότητες που συνεπάγεται η αυτονόμηση και η εσωτερική ρευστότητα και δυναμικότητα της νεωτερικής κοινωνίας.

4. Μια προσέγγιση της αγωνίας με κατανόηση

Και όταν ακόμα ο Giddens φαίνεται να αναγνωρίζει το ζοφερό αντίκτυπο που έχει η σύγχρονη ρευστότητα στην υποκειμενική εμπειρία, οι επισημάνσεις του αποτελούν απλές νύξεις εν συγκρίσει με το κριτικό βάθος όπου φθάνει ο Lasch. Πάντως, στο *Modernity and Self-Identity* ο Giddens αφιερώνει ένα κεφάλαιο στα «δεινά του εαυτού» (*Tribulations of the Self*). Αλλά ήδη ο τίτλος είναι δηλωτικός της προσέγγισης του Giddens: τα δεινά είναι κάτι που έρχεται μαζί με την εαυτότητα, είναι το τίμημα της. Το γεγονός ότι το τοπίο ανοίγει για την εμπροθετικότητα και την πρωτοβουλία μας σημαίνει ταυτόχρονα ότι μένουμε εκτεθειμένοι και κάπως μετέωροι. Αυτή την νέα αβεβαιότητα ο Giddens την κατανοεί εν πολλοίς ως μια σειρά αντιφάσεων προ των οποίων μας θέτουν οι ίδιες συνθήκες που καθιστούν δυνατή την «εαυτοποίηση» μας. Ένα ανοιχτό τοπίο ενέχει κινδύνους και αβεβαιότητες και αυτές επιφέρουν άγχος και αγωνία.

Ας δούμε συνοπτικά ποιες είναι οι πηγές του άγχους μας, σύμφωνα με τον Giddens. Από τη μία, μας παρέχονται πρωτόγνωρες δυνατότητες ενοποίησης και εμπλοκής με τον κόσμο – ας σκεφτούμε απλώς τις δυνατότητες που μας παρέχουν οι σύγχρονες επικοινωνίες και συγκοινωνίες· από την άλλη, ακριβώς τα πολλά μέτωπα της σύγχρονης ζωής απαιτούν από μας να *κατακερματίσουμε*

67. Είναι σαφές ότι ο Lasch δεν επιτίθεται στη ψυχοθεραπεία συλλήβδην αλλά στις εκχυδαϊσμένες, στρεβλά εκλαϊκευμένες μορφές της που αφθονούν. Όπως έχουμε δει, ο ίδιος ενδιαφερόταν ιδιαίτερα για την κλασική ψυχανάλυση και ανέτρεχε διαρκώς στις έννοιες της. Αδίκως, λοιπόν, ο Giddens αισθάνεται την ανάγκη να υπερασπιστεί την ψυχοθεραπεία εν γένει έναντι στον Lasch. Βλ. Giddens 1991: 179-180.

τον εαυτό μας στα διάφορα πεδία δράσης που καθημερινά αυτός πλέον εμπλέκεται, να αναπτύξουμε, αντίστοιχα, μια «παλέτα» κατάλληλων δεξιοτήτων και να διαμορφώσουμε μια πλειάδα προσωπείων που θα εναλλάσσουμε ανάλογα με το πλαίσιο διαντίδρασης (Giddens 1991: 189-191).

Έπειτα, είναι η αίσθηση της αδυναμίας και του καταποντισμού: όσο κι αν μέσα στους νεωτερικούς θεσμούς το άτομο απέκτησε έναν έλεγχο πάνω στη ζωή του που ήταν αδιανόητος στις παραδοσιακές κοινωνίες, παραδέχεται ο Giddens, υπάρχουν παράμετροι στη ζωή του, που δεν επιδέχονται άμεσο έλεγχο: έχουν να κάνουν τόσο με τα παγκόσμια συστήματα και τους οικουμενικούς κινδύνους, όσο και με τη προσωπική ζωή, που γίνεται ολοένα πιο πολυκύμαντη. Η αντιφατικότητα αυτή της ύστερης νεωτερικότητας μπορεί να προκαλέσει ακραίες ψυχικές αντιδράσεις: την παραίτηση και την βύθιση στην απελπισία ή μια αιθεροβάμων αλαζονεία που προσφέρει πρόσκαιρα οντολογική ασφάλεια. Συνηθέστερα ωστόσο εμπνέει μια νοοτροπία «επιβίωσης»: έχει σημασία να κρατήσουμε απ' αυτή, λέει ο Giddens (1991: 193), ότι ενώ υποδηλώνει μια πραγματιστική επίγνωση των ορίων της αυτονομίας μας, εκφράζει παράλληλα μια διάθεση διεύρυνσης τους, δηλαδή την πεποίθηση πως κάτι τέτοιο είναι σε κάποιο βαθμό δυνατό.

Ένα τρίτο παράδοξο της νεωτερικότητας, με αρνητικό αντίκτυπο στην υποκειμενική αίσθηση ασφάλειας, είναι η αβεβαιότητα καταμεσής της πλεονάζουσας αυθεντίας. Η θρησκεία επιζεί ως πηγή αυθεντίας, στο βαθμό που οι δογματικές της βεβαιότητες προσφέρονται ως αντιστάθμισμα στην γενική αβεβαιότητα των καιρών. Αλλά πλέον δεν μονοπωλεί το κύρος της απόλυτης αυθεντίας: διαγκωνίζεται με τους ειδικούς και την επιστήμη και γίνεται στόχος έντονου σκεπτικισμού και αμφισβήτησης. Από την άλλη, η ειδημοσύνη απομυθοποιείται από τον ίδιο της τον πλουραλισμό, τον αναθεωρητικό αυτό-αναστοχασμό που τη χαρακτηρίζει και, επίσης, από το γεγονός ότι συχνά έχει απλώς συμβουλευτικό χαρακτήρα. Υπ' αυτές τις συνθήκες, καταλήγει ο Giddens, «η αυθεντία δεν αποτελεί πλέον εναλλακτική στην αμφιβολία» (1991: 195). Βέβαια, η εκτύλιξη της σύγχρονης ζωής σε ασφαλείς ρουτίνες και η προσκόλληση σε συγκεκριμένα lifestyle αποσπών από τη θέα του χάους της αβεβαιότητας που πλέον δεν καλύπτεται από το παραπέτασμα κάποιας «απόλυτης αλήθειας». Ωστόσο, όταν κάποτε ενσκύπει η αβεβαιότητα, μπορεί να κλονίσει το άτομο και να το εξωθήσει σε ακραίες μορφές διαχείρισης της: στην εθελούσια υποταγή σε κάθε λογής φονταμενταλιστικές αυθεντίες, που αποτελεί μια πράξη εθελούφλωσης και απεμπόλησης κάθε τρόπου κριτικής σκέψης. Από την άλλη, η χρόνια γενική αμφιβολία για τα πάντα, μπορεί να είναι παραλυτική για το άτομο και να το εμποδίζει από μια δημιουργική συμμετοχή στο κοινωνικό σύνολο.

Η τέταρτη αντίφαση που εντοπίζει ο Giddens απορρέει από το γεγονός ότι η αναστοχαστική κατεργασία του εαυτού εμφανίστηκε ως πολιτισμικό φαινόμενο μέσα στα πλαίσια του εμπορευματικού καπιταλισμού. Στις όψιμες φάσεις της καπιταλιστικής ανάπτυξης, οι ανάγκες της αγοράς για διεύρυνση έφεραν στο προσκήνιο τις ατομικές ανάγκες. Η διαφημιστική βιομηχανία εξήρε την ατομικότητα και προώθησε την εξατομικευμένη κατανάλωση στυλιστικών «πακέτων». Εξ αρχής, λοιπόν, η κατεργασία της ατομικής ταυτότητας συναρτήθηκε από καταναλωτικές πρακτικές, οι οποίες συνέθεταν βέβαια μια «φόρμα» του εαυτού αλλά δεν μπορούσαν να παρέχουν ένα αυθεντικό

περιεχόμενο. Έτσι, ο εαυτός εξαρτήθηκε ζωτικά από την αγορά: κάποιος διατηρούσε μια πειστική αίσθηση του εαυτού του όσο κατανάλωνε τα κατάλληλα προϊόντα. Στην ύστερη νεωτερικότητα, έχει εγκαθιδρυθεί πάνω στην εξάρτηση αυτή μια σχέση χειραγώγησης: τα μέσα μαζικής επικοινωνίας ελέγχουν τη κατανάλωση προβάλλοντας πρότυπα-μοντέλα προς τα οποία πρέπει να κατατείνει ο εαυτός και ο βίος. Σταδιακά, ολοένα και περισσότερες όψεις της ζωής εμπορευματοποιούνται. Έτσι, αναδεικνύεται μια παράδοξη αντίφαση: η κατεργασία του εαυτού λαμβάνει χώρα υπό εμπορευματικές επιρροές που την κατευθύνουν, δηλαδή τείνουν να αναιρέσουν ακριβώς το στοιχείο του αυτοπροσδιορισμού που της αποδίδεται. Φυσικά, ο Giddens δεν φτάνει να συμπεράνει ότι η αναστοχαστικότητα στην όλη διαδικασία αναιρείται: θα πρέπει να κατανοήσουμε τις εμπορευματικές επιρροές ως δεδομένες στη διαδικασία κατεργασίας του εαυτού, αλλά δεν πρέπει να θεωρήσουμε ότι αφομοιώνονται άκριτα από τα άτομα, ούτε ότι συνωθούμαστε όλοι προς λίγες νόρμες. Η αγορά παρέχει επιλογές και προωθεί την ποικιλία, διεγείροντας την πρωτοβουλία μας. Εν ολίγοις, «αναγκαστικά, η αναστοχαστική κατεργασία του εαυτού εξελίσσεται εν μέρει ως μια πάλη ενάντια στις εμπορευματοποιημένες επιρροές» (Giddens 1991: 200).

Παράλληλα με τα παραπάνω, υφέρπει πάντα ως απειλή για το σύγχρονο άνθρωπο η απώλεια νοήματος. Αλλά ο Giddens εξηγεί πολύ διαφορετικά από τον Lasch αυτό το δεινό. Είναι κάτι που αποδίδει στην «απομόνωση της εμπειρίας» μέσα στους σύγχρονους θεσμούς. Η απομόνωση της εμπειρίας είναι σε κάποιο βαθμό σκόπιμο αποτέλεσμα της επέλασης του τεχνοκρατικού πνεύματος μέσα από τις περιοχές της ηθικής και της αισθητικής, αλλά επίσης επέρχεται ως αθέλητη συνέπεια της αυταναφορικότητας των νεωτερικών συστημάτων. Την ίδια στιγμή που ανοίγονται νέα πεδία κοινωνικής δράστηριότητας και προσωπικής ανάπτυξης, τα υπαρξιακά ερωτήματα καταπιέζονται από τους θεσμούς. Θα εξηγήσουμε αμέσως το επιχείρημα του Giddens.

Όπως έχουμε δει, για τον Giddens, η φύση δεν αποτελεί πια μια περιοχή ξεχωριστή από την κοινωνία. Βλέπει μια πολύ πιο βαθιά μεταβολή: ο φυσικός κόσμος δεν είναι πλέον μια δεξαμενή δυνάμεων που τιθασειούνται από τον άνθρωπο, αλλά ολοένα υπάγεται στα συστήματα της νεωτερικότητας και επαναδιατάσσεται προς αυτά. Ο άνθρωπος ζει σε ένα τεχνητό περιβάλλον. Όσο κι αν στη καθημερινή ζωή τείνουμε να το ξεχνάμε, ελέγχουμε τόσο δραστικά τη φύση ώστε η αίσθηση ότι η φύση αποτελεί πάντα πάγια και σταθερή αναφορά στη καθημερινή ζωή είναι απατηλή.

Αυτή η απώθηση ορισμένων περιοχών μη ελέγξιμων από τον άνθρωπο πέραν της καθημερινής εμπειρίας συνεπάγεται ότι η καθημερινή ζωή βιώνεται σε μεγάλο μέρος της με μία αίσθηση σχετικής οντολογικής ασφάλειας, κυλά δηλαδή ως επί το πλείστον αδιατάρακτη από οριακές καταστάσεις που συνεγείρουν ηθικούς προβληματισμούς και υπαρξιακές αγωνίες. Η αίσθηση αυτή απορρέει ουσιαστικά από την πρόσδεση της ζωής σε ρουτίνες, από το γεγονός ότι η ζωή στη νεωτερικότητα διέπεται από μια επανάληψη και προβλεψιμότητα παραπλήσια, από πολλές απόψεις, με εκείνη που «οργάνωνε» τις προ-νεωτερικές κοινωνίες. Βέβαια, οι υπαρξιακές και οι ηθικές ανησυχίες δεν εξαλείφονται ολοσχερώς αλλά καταστέλλονται σε αδρανή κατάσταση, αιωρούμενες στο παρασκήνιο ως αποπλαισιωμένοι προβληματισμοί με τους οποίους καταπιανόμαστε ενίοτε όταν

μας καταλαμβάνει μια «φιλοσοφίζουσα» διάθεση. Τούτη η παροδική, επιδερμική και ανώδυνη αναδίφηση της υπαρξιακής αγωνίας που εκκινεί από εικονικά ερεθίσματα και τη μυθοπλασία επιβεβαιώνει την αποστείρωση της πραγματικής ζωής, λέει ο Giddens (1991: 169).⁶⁸

Εν γένει, υποστηρίζει ο Giddens ορμώμενος από τις παραπάνω παρατηρήσεις, η διαδικασία ανάπτυξης του εαυτού λαμβάνει χώρα σε συνθήκες σημαντικής ηθικής υστέρησης. Ο εγκλεισμός της εμπειρίας σε τούτη την αποστειρωμένη εύθραυστη «γυάλα», η αποστέρηση της από τα ερεθίσματα εκείνα που ανασύρουν και φέρνουν στο προσκήνιο τα υπαρξιακά ζητήματα, ενέχει και κινδύνους. Πρώτον, είμαστε ελλιπώς προετοιμασμένοι για τις υπαρξιακές κρίσεις, οι οποίες κυρίως επέρχονται έπειτα από οδυνηρά γεγονότα που θραύουν το περίβλημα της ασφάλειας, αποκαλύπτουν τα όρια της παραμετροποίησης της ζωής και φέρνουν άξαφνα το άτομο προ θεμελιωδών αλλά απωθημένων αμειλικτων ερωτημάτων, τα οποία δεν έχει τους ψυχικούς και κοινωνικούς πόρους να απαντήσει (Giddens 1991: 167). Δεύτερον, η εμπειρία αποκόπτεται από τα ερεθίσματα που θα διέγειραν έναν παραγωγικό ηθικό προβληματισμό καθώς επίσης και από εξωτερικούς ηθικούς πόρους που θα την γέμιζαν και θα την χρωμάτιζαν. Η απομόνωση της σημαίνει ταυτόχρονα την ηθική πτώχευση της.

5. Lasch vs. Giddens : κριτική & απολογία

Πραγματικά, κάποιες από τις επισημάνσεις του Giddens είναι εντυπωσιακά καίριες και διεισδυτικές. Αλλά απουσιάζει εντελώς οποιοσδήποτε καταγγελτικός τόνος από την ανάλυση του, έτσι ώστε μένει κανείς με την εντύπωση ότι τα δεινά αυτά αποτελούν ένα εύλογο και ανεκτό τίμημα των δυνατοτήτων που μας δίνονται στην ύστερη νεωτερικότητα. Στο *Modernity and Self-Identity* τα προβλήματα φυσικοποιούνται και όσοι καταλήγουν σε παθολογικές καταστάσεις είναι άτομα που δεν αντέχουν τον «φόβο της ελευθερίας». Δεν συναντάμε έστω μια νύξη που να θυμίζει κριτική: αν κάπου ο Giddens χρησιμοποιεί τον όρο *κρίση* ως περιγραφικό της ρευστής κατάστασης στην ύστερη νεωτερικότητα (1991: 12), σε όλο το υπόλοιπο *Modernity and Self-Identity* προσπαθεί να δείξει πως πρόκειται για μια κρίση *δημιουργική*, που μας δίνει τη δυνατότητα να επαναπροσδιορίσουμε τις ζωές μας με βάση τα θέλω μας και να χτίσουμε *πραγματικές* –όχι αναγκαστικές– σχέσεις. Αρνείται ότι ζούμε σε ένα κοινωνικό πόλεμο που μας καταβάλλει και μας αναγκάζει να αυτό-συσταλλούμε σε έναν *ελάχιστο εαυτό* προκειμένου να επιβιώσουμε ψυχικά (Giddens 1991: 181). Οι διάφορες μορφές ψυχοθεραπείας και αυτοθεραπείας αποτελούν για τον Giddens χαρακτηριστική έκφραση του ελέγχου που έχουμε αποκτήσει πάνω στις ζωές μας (1991: 70-80, 138-141, 202). Δεν ακολουθεί ακόμη τον Lasch στο δεύτερο αναγωγιστικό βήμα της εξήγησης του: την απόδοση της ηθικής αδιαφορίας σε μια περιρρέουσα διαβρωτική απελπισία, σε μια ιστορική συνθήκη όπου εκλείπει το όραμα και η πίστη σε

68. Θα μπορούσαμε να προσθέσουμε ότι τα μέσα μαζικής επικοινωνίας επιτρέπουν μια φευγαλέα ματιά στις εξωτερικότητες, αρκετή ωστόσο για να προκαλέσει μια στιγμιαία ανατριχίλα, η εμπειρία της οποίας αντισταθμίζει, από τη μία, την σπανιότητα συγκινησιακής διέγερσης στην καθημερινή ζωή και, από την άλλη, ωθεί σε μια θετική επανεκτίμηση της ασφάλειας που προσφέρει η ρουτίνα.

οτιδήποτε ανθρώπινο μεγαλύτερο από την ατομικότητα. Κατά τον Giddens, η ηθική αδιαφορία και η απουσία νοήματος που ταλανίζει τους ανθρώπους προέρχεται από το ότι ζούμε σε αυτοφερόμενα και αυτοαναφερόμενα συστήματα, μέσα στην απόλυτη παραμετροποιησιμότητα των οποίων τα βασικά υπαρξιακά ζητήματα απωθούνται. Περίπου, δηλαδή, αυτό που λέει ο Giddens είναι ότι δεν βρίσκουμε νόημα στη ζωή μας επειδή απολαμβάνουμε έναν άνευ προηγουμένου βαθμό ελέγχου πάνω σ' αυτήν: ο έλεγχος υποκαθιστά την ηθική (Giddens 1991: 202).

Από την άλλη, ακόμη και ο πιο αποστασιοποιημένος και ψυχραιμος αναγνώστης της *Κουλτούρας του ναρκισσισμού* θα αποκομίσει μια έντονη αίσθηση απειλής καθώς διατρέχει τις σελίδες. Τελικά, η θρηνολογία του Lasch για τον θάνατο του πατέρα και την παρακμή της προσγειωμένης δημιουργικής δυναμικότητας είναι απλώς η αντίδραση ενός πουριτανού που παρατηρεί φοβισμένος τους «καιρούς να αλλάζουν», όπως τον κατηγορούν οι φεμινίστριες κριτικοί; Επιδιώκει μόνο μια ηθική αναγέννηση και ελπίζει ότι η έξοδος από την ανομική κατάσταση που ζούμε θα επέλθει απ' αυτή; Έχουμε δείξει πως ο ίδιος ο Lasch κάγχαζε μια τέτοια πεποίθηση. Ας παραθέσουμε ένα απόσπασμα που δείχνει ότι συναρτά την πολιτισμική, ηθική και προσωπική κρίση από τις αντικειμενικές της συνθήκες, που σημαίνει ότι προσδοκά μια διέξοδο από πιο «απτές» μεταβολές: «Το αποκύημα της φαντασίας που λέγεται “ίσες ευκαιρίες” –η βάση του λεγόμενου αμερικανικού ονείρου– δεν έχει πια αρκετά γερά θεμέλια στην πράξη, για να στηρίξει μια κοινωνική συναίνεση» (Lasch 2006 [1984]: 192). Και αλλού δείχνει πως ο αντίκτυπος των αντικειμενικών συνθηκών στην υποκειμενική εμπειρία και την κοσμοαντίληψη υπαγορεύει στάσεις που αναπαράγουν την κατάσταση κοινωνικής περιχαράκωσης και επιτείνουν τον κοινωνικό πόλεμο: «Ωστε η ηθική της αυτοσυντήρησης και της ψυχικής επιβίωσης ριζώνει όχι απλώς στις αντικειμενικές συνθήκες του οικονομικού πολέμου, του αυξανόμενου ποσοστού εγκλημάτων και του κοινωνικού χάους, αλλά στην υποκειμενική εμπειρία του κενού και της απομόνωσης. Αντανακλά την πεποίθηση –εξ ίσου προβολή εσωτερικών ανησυχιών και αντίληψη του πώς είναι τα πράγματα– ότι ο φθόνος και η εκμετάλλευση κυριαρχούν ως και στις πιο στενές σχέσεις» (Lasch 2004a [1979]: 60).

Ο Lasch αντιλαμβάνονταν τη *Κουλτούρα του Ναρκισσισμού* ως μια κριτική εξ αριστερών, γεγονός που πάντα προκαλούσε έκπληξη και σύγχυση στους επικριτές του. Δεν θα έπρεπε: ο Lasch δηλώνει ρητά πως περιγράφει μια όψιμη φάση της καπιταλιστικής ανάπτυξης όπου πρωταγωνιστής στο προσκήνιο δεν είναι πια ο homo economicus αλλά ο *ψυχολογικός άνθρωπος*, ο πλανεμένος αντικομοφορμιστής που κυνηγά σκιές και αφήνει άθικτες τις αντικειμενικές συνθήκες που κάνουν αβίωτη τη ζωή του (Lasch 2004a [1979]: 13). Πρόκειται, θα μπορούσαμε να πούμε, για μια αιρετική αντικαπιταλιστική κριτική. Ο Lasch σχολιάζει μια κοινωνία όπου ο καπιταλισμός, ενώ αποτυγχάνει ως οικονομικό σύστημα, φαίνεται να βρίσκει μέσα στην επικρατούσα κουλτούρα τα ερείσματα που τον κρατούν ζωντανό. Αλλά η αλήθεια είναι ότι αν ο Lasch αφιερώνει σελίδες επί σελίδων για να δείξει πώς η σύγχρονη κουλτούρα προάγει αέναα τον άγριο ατομικισμό, δεν κάνει πάντως εντελώς σαφείς τις συνδέσεις που «κλείνουν» τον κύκλο: πώς δηλαδή η ρευστότητα και η ανασφάλεια που επικρατούν στην οικονομική σφαίρα επιφέρουν την πολιτισμική κρίση. Μένει δηλαδή μετέωρο ένα

σημαντικό εξηγητικό βήμα που επιτάσσει η μαρξιστική προβληματική. Η διαφορά, ωστόσο, είναι ότι το σχήμα του Lasch είναι δεκτικό σε κατάλληλες κριτικές προεκτάσεις, ενώ η προβληματική του Giddens *θέλει* να είναι αυτοτελής σαν τα αφηρημένα συστήματα της ύστερης νεωτερικότητας που περιγράφει.

Ακόμη και στο πιο πολιτικό κείμενο του, ό,τι έχει να πει ο Giddens για τον σύγχρονο ατομικισμό είναι να μην τον δαιμονοποιούμε: φαίνεται να μας δίνεται τώρα μια νέα δυνατότητα να επιτύχουμε το όραμα του Marx για μια κοινωνία όπου «η ελεύθερη ανάπτυξη του καθενός θα είναι η προϋπόθεση της ελεύθερης ανάπτυξης όλων» (Marx 1848, παρατίθεται στο Giddens 1998: 55), μία κοινωνία που ο κρατικός πατερναλισμός του σοσιαλισμού και του κομμουνισμού απέτυχε να εγκαθιδρύσει. «Την κοινωνική συνοχή», λέει ο Giddens, «δεν μπορεί να την εγγυηθεί ούτε η παρέμβαση του κράτους “από τα πάνω” ούτε η επίκληση της παράδοσης. Πρέπει να ζούμε με πιο ενεργό και δραστήριο τρόπο απ’ ό,τι οι προηγούμενες γενιές και να αναλαμβάνουμε με μεγαλύτερη σοβαρότητα την ευθύνη για τις συνέπειες όσων κάνουμε και τον τρόπο ζωής που επιλέγουμε» (1998: 55). Ο Giddens επενδύει στην κοινωνία πολιτών –«ο νέος ατομισμός πάει χέρι χέρι με πιέσεις για περισσότερη δημοκρατία» (1998: 59)– την ίδια στιγμή που οι αντικειμενικές συνθήκες της σύγχρονης ζωής την αποδιοργανώνουν καθοριστικά στην πράξη. Προβλήματα όπως οι ανισότητες, ο άγριος ανταγωνισμός, η απόγνωση και η αμυντική αναδίπλωση που προκαλεί η ανασφάλεια και η αβεβαιότητα, τίθενται στο περιθώριο από τον Giddens ή θίγονται ως επιφαινόμενα μιας ελευθερίας που, όπως όλες οι ελευθερίες, έχει κάποιο κόστος.

Αρνείται ακόμη να δεχτεί ρητά ότι επί της ουσίας η ενδυνάμωση του υποκειμένου είναι επουσιώδης, ότι εξαντλείται εν πολλοίς στη διεύρυνση των καταναλωτικών επιλογών, στη δυνατότητα να καταφεύγουμε σε πλαστικές εγχειρίσεις για να επιτύχουμε τα εμφανισιακά πρότυπα που παρελαύνουν στις εικόνες ολούθε γύρω μας και να αναλωνόμαστε σε ένα στυλιστικό παιχνίδι, που όμως δεν αλλάζει επί της ουσίας και πολλά πράγματα στη ζωή μας: απλώς δηλώνει το πολιτισμικό κεφάλαιο που διαθέτουμε και μας κατατάσσει στην ανάλογη βαθμίδα της κοινωνικής ιεραρχίας, αναπαράγοντας και επικυρώνοντας την στο συμβολικό επίπεδο.⁶⁹ Ήδη, ό,τι ο Giddens κατανοεί ως χειραφέτηση, ερμηνεύεται από νεώτερες προσεγγίσεις ως πέρασμα σε ένα νέο εξουσιαστικό παράδειγμα: οι Hardt και Negri (2002 [2000]) το καταγράφουν εν πολλοίς ως μετάβαση από την *πειθαρχική κοινωνία* στην *κοινωνία του ελέγχου*.⁷⁰ Αν η νεωτερική κυριαρχική μηχανή προσπαθούσε

69. Η παρατήρηση μας αυτή ανατρέχει στην προβληματική της *Διάκρισης* του Pierre Bourdieu (2002 [1979]). Ασφαλώς, ο Giddens γνωρίζει ότι το lifestyle συναρθρώνεται με την ταξική δομή και ιεραρχία. Δηλώνει ωστόσο στην εισαγωγή του *Modernity and Self-Identity* ότι σκόπιμα επιλέγει να μην αναδείξει τους διαχωρισμούς, τους αποκλεισμούς και την περιθωριοποίηση που μπορεί να παράγει η ύστερη νεωτερικότητα (Giddens 1991: 5-6). Με δεδομένη μια πραγματικότητα κραυγαλέων ανισοτήτων, ας μας επιτραπεί να καταγράψουμε την επιλογή του αυτή ως σιωπή.

70. Μπορεί να συναχθεί από μια συνολική θεώρηση του φουκωικού έργου ένα σχήμα μετάβασης από την *πειθαρχική κοινωνία* στην *κοινωνία του ελέγχου*, κατά την οποία πραγματώνεται η ολοκληρωτική βιοεξουσία (Hardt και Negri 2002 [2000]: 48-54). Από τους ευδιάκριτους και συμπαγείς πειθαρχικούς θεσμούς και μηχανισμούς που εμφανίζονται από τον 17ο αιώνα για να τιθασειουν την πολλαπλότητα σκέψης και δράσης και να την υποτάξουν στο κοινωνικό πρόσταγμα της αναδυόμενης νεωτερικής κοινωνίας περνάμε, στην ύστερη νεωτερικότητα, σε ένα νέο εξουσιαστικό παράδειγμα. Οι πειθαρχικοί θεσμοί, δίχως να αρθούν, δείχνουν να

να πειθαρχήσει την πολλαπλότητα, μετασχηματίζοντας την κάθε στιγμή σε διατεταγμένη ολότητα, οι σύγχρονοι μηχανισμοί εξουσίας την παράγουν ως εξαρχής ελεγχόμενη, χειραγωγώντας την ίδια την επιθυμία. Με άλλα λόγια, η εξουσία από υπερβατική γίνεται τώρα εμμενής, έτσι ώστε μεταβαίνουμε από την κατάσταση επικαθορισμού της ζωής, σε μια κατάσταση αδιόρατου προκαθορισμού της. Αυτή η αναδυόμενη εξουσιαστική λογική, που οι Hardt και Negri ονομάζουν *Αυτοκρατορία*, τείνει να αμβλύνει τις παραδοσιακές κοινωνικές οριοθετήσεις και να δημιουργεί νέες καταταμίσεις, ένα πλήθος νέων ελέγξιμων ανώδυνων διαφορών που είναι ακίνδυνες για την αναπαραγωγή του συστήματος (2002 [2000]: 452 κ.ε.).⁷¹ Στη παρούσα μεταβατική φάση, όμως, ενώ βρίσκεται σε εξέλιξη η ολοκλήρωση της, λειτουργεί ως ένας διαρκώς προσαρμοζόμενος μηχανισμός ελέγχου που συμπεριλαμβάνει τους πάντες, αναγνωρίζει και τονίζει τις υφιστάμενες διαφορές και τις διαχειρίζεται στο πλαίσιο μιας «γενικής οικονομίας προστάγματος» (2002 [2000]: 270-274). Οι δικαϊκές δυνάμεις, οι βιομηχανίες των επικοινωνιών, οι υπερεθνικές εταιρίες, συνεργούν σε έναν ολικό έλεγχο της ανθρώπινης ζωής παγκόσμια.

Αλλά, σε θεσμικό έστω επίπεδο, πόσο έχει αναβαθμισθεί πραγματικά η πολιτική δύναμη του υποκειμένου; Πολιτικά, δεν έχουμε κινηθεί προς πιο αμεσοδημοκρατικά μορφώματα, έστω προς πιο συμμετοχικές μορφές δημοκρατίας. Η δημιουργικότητα του πλήθους (*multitude*), στην οποία εναποθέτουν τις ελπίδες τους οι Hardt και Negri (2002 [2000]), δεν φαίνεται ακόμη να έχει αντίκτυπο στους πολιτικούς θεσμούς. Τα φαινόμενα παντού υπαινίσσονται απαξίωση των θεσμών και απομάκρυνση από την πολιτική· τα ποσοστά αποχής από τις εκλογές αυξάνουν, δείχνοντας ότι οι άνθρωποι απεμπλοούν κι εκείνες τις περιορισμένες δυνατότητες που τους παρέχονται για ανάδραση στο πολιτικό σκηνικό. Εντούτοις, οι εξουσίες, ως φορείς ελέγχου και πειθαρχησης ακόμη καλά κρατούν. Ξεθωριάζει απλά το κοινωνικό πρόσωπο του κράτους και, αντίστοιχα, καταρρέει η ηθική νομιμοποίηση του και ιδεολογική επένδυση του. Εξάιρεση αποτελεί η εθνικιστική ιδεολογία, την οποία η νεωτερική εξουσία ενέταξε ως βασικό συστατικό στην παντοτινή συνταγή της κυριαρχίας – το περίφημο «διαίρει και βασίλευε»: οι εθνικισμοί όχι μόνο δεν κάμπτονται αλλά αντίθετα αναζωπυρώνονται, και μάλιστα με τις ευλογίες των οικονομικών ελίτ. Και τούτο διότι η διατήρηση και ενίσχυση των κατά έθνη διαιρέσεων των εργατών εξυπηρετεί τον αυτοκρατορικό έλεγχο. Δυσχεραίνει την σφυρηλάτηση μιας νέας παγκόσμιας εργατικής ταυτότητας και δρα ανασταλτικά

γίνονται ηπιότεροι· τα εξουσιαστικά πλέγματα που δομούν φαίνεται να γίνονται πιο ελαστικά. Παράλληλα, όμως, η εξουσία εγκαθίσταται στο νου και το σώμα των ανθρώπων, έχοντας ως δούρειο ίππο τους λόγους, που ολοένα αφθονούν και «κανονικοποιούν» κάθε όψη του βίου. Τα άτομα εσωτερικεύουν τις νόρμες και αυτοελέγχονται. Με την πολύ εύστοχη διατύπωση του Gutting, «[...] ελεγχόμαστε πλέον, όχι μόνο ως αντικείμενα των πειθαρχικών συστημάτων που μας γνωρίζουν τέλεια· ελεγχόμαστε, επίσης, ως αυτό-διερευνώμενα και αυτοδιαμορφούμενα υποκείμενα της δικής μας γνώσης» (2006 [2005]: 120). Κατά τους Hardt και Negri, που διακρίνουν, ακολουθώντας τον Deleuze, το παραπάνω σχήμα στο έργο του Foucault, η διαφορά ανάμεσα στις δύο καταστάσεις έγκειται στην καθοριστική εδραίωση της εξουσίας στην εμμένεια: «Η πειθαρχικότητα καθήλωνε τα άτομα μέσα σε θεσμούς, αλλά δεν κατόρθωνε να τα απορροφήσει εξ ολοκλήρου στο ρυθμό των παραγωγικών πρακτικών και της παραγωγικής κοινωνικοποίησης· δεν έφτανε μέχρι του σημείου να διαποτίσει τις συνειδήσεις και τα σώματα των ατόμων, μέχρι του σημείου να τα χειρίζεται και να τα οργανώνει στο σύνολο των δραστηριοτήτων τους» (2002 [2000]: 51).

71. Αυτό που επιτρέπει στον Francis Fukuyama να μιλά για «τέλος της ιστορίας», είναι ακριβώς ότι εκλείπει ένας υποβλητικός Άλλος (στο ίδιο: 258-259).

προς τη ωρίμανση ενός εργατικού διεθνισμού, που, κατά την Piven (2001: 315), θα αλλάξει άρδην τον συσχετισμό δυνάμεων ανάμεσα στους ανά τον κόσμο εργάτες και τις ελίτ καθώς θα εξουδετερώσει το βασικό διαπραγματευτικό ατού του ευέλικτου κεφαλαίου: την απειλή εξόδου από την εργασιακή σχέση και επένδυσης του σε πιο «φιλόξενα» περιβάλλοντα. Εν γένει, όλη η διαδικασία εξατομίκευσης που χαιρετίζει ο Giddens ως ενδυνάμωση του υποκειμένου άφησε αλώβητες τις εξουσίες· ίσως μάλιστα, να έχουμε υποταχθεί ποικιλοτρόπως περισσότερο σ' αυτές.

Αν ασκούμε εκ των υστέρων κριτική στον Giddens είναι επειδή βλέπουμε να είναι ακόμα σήμερα ανησυχητικά επίκαιρες οι ανησυχίες του Lasch, τις οποίες ο Giddens προτιμά είτε να υποβαθμίζει είτε να διασκεδάζει στα πλαίσια της προβληματικής του αυτοκαθορισμού. Ο Lasch έβλεπε να εκλείπει η σταθερότητα που επέτρεπε στους ανθρώπους να διαπλάσουν συνεκτικές αφηγήσεις για τη ζωή τους, να αποδώσουν νόημα στον ιστορικό χρόνο, να αναπτύξουν μια αίσθηση καθήκοντος. Παρατηρούσε να διαμορφώνεται ένα πολιτισμικό περιβάλλον διαποτισμένο από απελπισία, που προωθούσε αντικοινωνικές στάσεις έγκρυπτες σε μια τυπική συμμόρφωση προς τους κοινωνικούς κανόνες και τις αρχές. Έβλεπε τους θεσμούς και τα συστήματα είτε να αδυνατούν να παύσουν τον πόλεμο, είτε να τον υποδαυλίζουν. Περιέγραφε δηλαδή μια ανομική κατάσταση στην ιστορική φάση όπου σήμερα τοποθετούμε περίπου τις απαρχές της μετάβασης από τον βιομηχανισμό στον *μεταφορντισμό*, σε μια νέα λογική παραγωγής που έχει ως βασικό γνώμονα την ευελιξία και έρχεται να αναδιοργανώσει την οικονομία σε βαθμό που να μιλάμε για ένα μετα-βιομηχανικό κόσμο. Και ακόμη δεν είχε αναγγελθεί καν το «τέλος της ιστορίας»...⁷² Πόσο επίκαιρη είναι η προσέγγιση του Lasch σήμερα, που κάθε έννοια σταθερότητας και ασφάλειας έχει υποκύψει σε μια σαρωτική –σχεδόν μεταφυσική– πίστη στην αποτελεσματικότητα της αγοράς;

6. Η συνηγορία του Sennet

Στη δεκαετία του '70, όταν έγραφε ο Lasch, οι συνθήκες ζωής ήταν ίσως περισσότερο σταθερές απ' όσο τις παρουσίαζε – τουλάχιστον από κάποιες απόψεις. Η παραγωγή οργανωνόταν στη βάση του φορντικού προτύπου, το οποίο επέβαλε τη διάσπαση της παραγωγικής διαδικασίας σε επιμέρους μικρές ρουτίνες που αναλάμβαναν να διεκπεραιώσουν οι εργάτες. Στα μέσα της μεταπολεμικής περιόδου, ο ολοένα βελτιούμενος κατακερματισμός της εργασίας είχε πλέον επιφέρει εκείνη τη παγίωση της ρουτίνας στην εργασία που είχε απευχηθεί ακόμη και ο Adam Smith και αργότερα, ακολουθώντας τον, ο Marx: η υπέρμετρη κανονικοποίηση της εργασίας εξυπηρετεί μεν τη μεγιστοποίηση της παραγωγικότητας, προειδοποιούσε ο Smith, αλλά απειλεί να απονεκρώσει τη δημιουργική σκέψη του ανθρώπου και να καταστείλει τις ζωτικές παρορμήσεις του.

Παράλληλα όμως, οι εργαζόμενοι, οργανωμένοι σε συνδικαλιστικά σωματεία και υποστηριζόμενοι από ένα πιο κοινωνικό κράτος, διαπραγματεύονται σκληρά την πολύτιμη

72. Ο Francis Fukuyama έγραψε το περίφημο δοκίμιο του στα 1989.

παραγωγική παράμετρο που τους αφορά, τον εργασιακό χρόνο. Αποκομίζουν μια σειρά εγγυήσεων και υποδομών που τους επιτρέπει να οραματίζονται μια μακροπρόθεσμη βελτίωση της ζωής τους και τελικά στην πάροδο του χρόνου αυτή να επέρχεται. Σύμφωνα με τον Richard Sennet (1998: 44), η μεταπολεμική εικόνα της κανονικοποιημένης βιομηχανικής παραγωγής προσιδιάζει περισσότερο σε μια πιο μετριοπαθή αντίληψη της εργασιακής ρουτίνας, που πρωτοεξέφρασε ο Diderot και σήμερα πρεσβεύει ο Giddens. Βάσει αυτής, η ρουτίνα δεν νοείται ως εκφυλιστική: γεννά αφηγήσεις. Η ρουτίνα είναι συνήθεια, και η συνήθεια συντελεί τα μέγιστα στις κοινωνικές πρακτικές και τον αυτοπροσδιορισμό. Η συνήθεια είναι το σημείο αναφοράς του ανθρώπου.

Σήμερα, ζούμε στην εποχή του «ευέλικτου καπιταλισμού», ένα σύστημα που έχει υποσκελίσει τη συμπαγή κανονιστική γραφειοκρατία και τις ρουτίνες που οργάνωναν τον παλιό καπιταλισμό, τουλάχιστον όσον αφορά το 1/3 των επαγγελματιών. Στον σύγχρονο καπιταλισμό, η ευελιξία προωθείται για λόγους παραγωγικότητας αλλά και έχει προβληθεί ως η δημιουργική και απελευθερωτική λύση απέναντι στην απονεκρωτική ρουτίνα. Ο Sennet συνιστά μια επιφυλακτικότητα αναφορικά με τον αφορισμό της ρουτίνας και τον εκθιασμό της ευελιξίας.

Στο σύγχρονο καθεστώς ευμεταβλητότητας, απαιτείται από τους οργανισμούς να κάμπτονται και να αναπροσαρμόζονται. Όμως μαζί με τους οργανισμούς κάμπτονται και άνθρωποι. Αν και η επιδίωξη της ευελιξίας προβάλλεται ως να υπηρετεί το πρόταγμα για ελευθερία, δημιουργικότητα, αυθορμητισμό και αλλαγή, ο Sennet υποστηρίζει ότι τελικά έχει εγκαθιδρύσει νέες δομές εξουσίας και ελέγχου (1998: 47). Η απελευθερωτική και δημιουργική διάσταση της ευμεταβλητότητας φαίνεται να ισχύει μόνο για τους ανώτατους διευθύνοντες των επιχειρήσεων, μόνο για τους «ανθρώπους του Davos», όπως τους αποκαλεί (1998: 61). Για όσους είναι εγκλωβισμένοι σε υπαλληλικές θέσεις, η ρευστή κατάσταση των πραγμάτων, αλλά και η επιταγή της ευελιξίας συνεπάγεται απότομες και αναγκαστικές μεταβολές που τελικά κάμπτουν τον εαυτό.

Εκείνο που κάνει τον Sennet (1998) να ασχοληθεί με τις προσωπικές συνέπειες των ρευστών νέων εργασιακών συνθηκών είναι ότι η σύγχρονη γενιά των εργαζομένων φαίνεται να βρίσκεται σε νοσηματικό αποπροσανατολισμό, εν συγκρίσει με την προηγούμενη. Το 1972 ο Sennet συνέγραψε μαζί με τον Jonathan Cobb τη μελέτη *The Hidden Injuries of Class*, πάνω στην αμερικανική εργατική τάξη. Η έρευνα βασιζόταν σε εκτεταμένες συνεντεύξεις. Από τα βασικά πρόσωπα που παρουσιάζονταν στο βιβλίο ήταν ο Enrico, ένας ιταλικής καταγωγής οικογενειάρχης που εργαζόταν ως καθαριστής-φροντιστής κτηρίων. Ο Enrico και η γυναίκα του, η Flavia, εργαζόμενοι σκληρά και ζώντας μια λιτή ζωή κατόρθωσαν σιγά-σιγά να βελτιώσουν την οικονομική τους κατάσταση, να αγοράσουν σπίτι στα προάστια της Βοστώνης και να εξασφαλίσουν τις σπουδές των παιδιών τους. Ο Sennet επεσήμανε την παραλληλία αυτής της πορείας με τη βιοματική αφήγηση που διαπερνούσε τη κοσμοθεωρία του Enrico και της Flavia. Τα οφέλη και οι εξελίξεις προέκυπταν αθροιστικά μέσα στη γραμμική εξέλιξη του χρόνου: με την εργασία και την οικονομία επέρχεται σταδιακά η εκπλήρωση των στόχων. Ο κορμός αυτός γύρω από τον οποίο αρθρώθηκε η αφήγηση ζωής του Enrico και της Flavia, αλλά και τόσων άλλων εργαζομένων της γενιάς τους, προϋπέθετε ένα σταθερό πλαίσιο αναφοράς, μια σταθερή

κατάσταση πραγμάτων. Αυτή συνίστατο στη μεταπολεμική οικονομική σταθερότητα, στους κρατικούς θεσμούς και στην ισχυρή σωματειακή οργάνωση των εργαζομένων.

Έχοντας συγκροτήσει μια ευσταθώς νοηματοδοτημένη αφήγηση ζωής, ο Enrico και η Flavia είχαν εδραιώσει μια βάση αυτοπροσδιορισμού, από την οποία απέρρευε και μια πολύτιμη αίσθηση κυριότητας στη ζωή τους. Ο αυτοσεβασμός προκύπτει στην εξέλιξη της αφήγησης αλλά και στην αναδρομική επανασκόπηση της.

Ένα τέταρτο του αιώνα αργότερα, ο Sennet συναντά τυχαία τον γιο του Enrico και της Flavia, τον Rico. Ο Rico έχει σταδιοδρομήσει ως επιχειρησιακό στέλεχος σε διάφορες θέσεις και εταιρίες και τώρα έχει την δική του εταιρία παροχής συμβουλευτικών υπηρεσιών. Εισοδηματικά ανήκει στο ανώτερο 5%, σε αντίθεση με τον Enrico, που υπαγόταν στα χαμηλότερα εισοδηματικά στρώματα. Η εικόνα που δίνει ο Rico μοιάζει να είναι η πραγμάτωση των ονείρων των γονιών του.

Ωστόσο, ο Sennet διαπιστώνει πως μ' όλη την οικονομική επιτυχία του Rico, αυτή ακριβώς η διαδρομή της επιτυχίας τον έχει ωθήσει σε μια απροσδόκητη ιδιότυπη κατάσταση αλλοτρίωσης όπου αισθάνεται μετέωρος και αποπροσανατολισμένος. Το τίμημα της επαγγελματικής διαδρομής και ανέλιξης του Rico είναι η παράδοση του ίδιου και της οικογένειάς του σε μια κατάσταση ρευστότητας που αποτρέπει τη συγκρότηση συνεκτικών και λογικών αφηγήσεων ζωής και, τελικά, διαβρώνει τον χαρακτήρα.

Ο Rico είναι θύμα του δόγματος «No long term», που διαπερνά πλέον την οργάνωση της οικονομίας σε όλες τις βαθμίδες της. Έτσι και αλλιώς, λέει ο Sennet (1998: 23), το «long term» στην οικονομία ήταν εξαιρετικά βραχύβιο: ίσχυσε μόνο για τις δεκαετίες μετά τον Β Παγκόσμιο Πόλεμο, όταν ισχυρά συνδικάτα, κράτος πρόνοιας και μεγάλες επιχειρήσεις διαμόρφωναν από κοινού ένα περιβάλλον σταθερότητας όπου είχε νόημα να εξετάζει κανείς τα πράγματα σε μια μακροχρόνια προοπτική. Το νέο καθεστώς βραχυπρόθεσμης εργασίας συμβάδισε με μια τάση αλλαγής της δομής των επιχειρήσεων στα τέλη του 20ου αιώνα: ο γενικός προσανατολισμός ήταν η δημιουργία πιο εύκολα αποσυντιθέμενων και αναδιοργανώσιμων δομών. Τη πυραμιδοειδή δομή των επιχειρήσεων, με τα πολλαπλά στρώματα γραφειοκρατίας, εκτόπισε ένα νέο πρότυπο οργάνωσης σε ευμετάβλητα δίκτυα, ευπροσάρμοστα στις εκάστοτε συνθήκες που επικρατούν στην αγορά. Η παραγωγή γίνεται πλέον με βραχυχρόνια ανάθεση, δηλαδή με μια απλή προέκταση του δικτύου μόλις αυτό απαιτηθεί: οι εταιρίες δεν επενδύουν πια στη δημιουργία πάγιων δομών με μόνιμη στελέχωση.

Από τη σκοπιά του εργαζομένου, αυτό σημαίνει ότι η εργασία προκύπτει υπό μορφή project, δηλαδή είναι έκτακτη-περιστασιακή. Αυτόματα, αυτή η επίγνωση υπονομεύει τους συναδελφικούς δεσμούς. Η εγνωσμένη εφημερότητα των συνεργασιών στον χώρο εργασίας, δεν αφήνει να αναπτυχθεί η άτυπη εμπεδωμένη αφοσίωση και η αμοιβαία δέσμευση που συνδέει τους εργαζόμενους μεταξύ τους αλλά και με τους προϊσταμένους τους. Η αποδέσμευση και η επιφανειακή ομαδικότητα ευνοούνται εις βάρος της πραγματικής, σφρηλατημένης μέσα στο χρόνο, εμπιστοσύνης. Εντούτοις, η ομαδικότητα εξακολουθεί να εξάιρεται ως αξία στο χώρο εργασίας. Αλλά η επίκληση της δεν έχει να κάνει απλώς με την τήρηση των προσημάτων: στο περιβάλλον των σύγχρονων επιχειρήσεων η

έννοια ανακυκλώνεται κυρίως για να καλλιεργηθεί η αντίληψη ότι εργαζόμενοι και διεύθυνση ανήκουν στην ίδια ομάδα και οι ασύμμετρες σχέσεις μεταξύ τους να συγκαλύπτονται. Οι διευθυντές προβάλλονται σαν να έχουν απλώς διεκπεραιωτικό και διαδικαστικό ρόλο και αποσείουν από πάνω τους την ευθύνη για τις αποφάσεις τους, που αποδίδονται τώρα στις ευρύτερες ρευστές συνθήκες (Sennet 1998: 114-115). Μια διαβρωτική κατάσταση ανειλικρίνειας εγκαθιδρύεται στον χώρο εργασίας.

Έπειτα, και ίσως αυτό είναι πιο σημαντικό σε σχέση με το θέμα μας, υπεισέρχεται δια παντός στην εργασία το στοιχείο του ρίσκου, το οποίο αλλάζει καθοριστικά την αντίληψη του εργασιακού χρόνου. Πρώτον, ξεθωριάζει η προοπτική της σταθερής, έστω και αργής, ανέλιξης σε ένα βάθος χρόνου. Οι εργαζόμενοι μετακινούνται πλαγίως, από θέση σε θέση, στο ίδιο επίπεδο δίκτυο, ακόμα και όταν πρόσκαιρα πιστεύουν ότι ανελίσσονται. Έτσι, εκλείπουν οι σταθερές με αναφορά στις οποίες θα μπορούσε να χαρτογραφηθεί μια ανελικτική πορεία. Η κινητικότητα, λοιπόν, γεννά αποπροσανατολισμό. Δεύτερον, ο εργαζόμενος αποκτά την αίσθηση ότι πρέπει να ανανεώνει και να αναπροσαρμόζει τις δεξιότητες του μέσα στο χρόνο: «σήμερα, ένας νέος Αμερικάνος με τουλάχιστον δύο χρόνια κολεγιακής εκπαίδευση μπορεί βέβαια να αναμένει ότι θα αλλάξει τουλάχιστον έντεκα δουλειές κατά τη διάρκεια της εργασιακής του ζωής, και ότι θα χρειαστεί να αναπροσαρμόσει τις βασικές γνώσεις και δεξιότητες που έχουν να κάνουν με την δουλειά του τουλάχιστον τρεις φορές στη διάρκεια αυτών των σαράντα ετών εργασίας» (Sennet 1998: 22).

Η ρευστότητα στην εργασία σημαίνει για τους εργαζόμενους ότι πρέπει διαρκώς να μεταφυτεύουν την εργασία τους, να παίρνουν ρίσκα. Το ρισκάρισμα είναι εγγενές στη ζωή μέσα στο σύγχρονο εργασιακό περιβάλλον, που μέσα στην ρευστότητα του απαιτεί διαρκή αναπροσαρμογή και αποτρέπει από τον μακροπρόθεσμο σχεδιασμό. Ρίσκο μπορεί να σημαίνει κίνηση από θέση σε θέση μέσα στην ίδια επιχείρηση, αλλά και το πέρασμα από μια επιχείρηση σε μια άλλη. Η διακινδύνευση αυτή, στην οποία εξωθεί το ρευστό εργασιακό περιβάλλον, εξυμνείται στην επιχειρηματική φιλοσοφία ως ανανέωση και επαναφόρτιση της δημιουργικότητας. Το ρίσκο γίνεται οικείο και απαραίτητο. Εξάλλου, λέει ο Sennet (1998: 87), ζούμε σε μια ιδιαίτερη κουλτούρα του ρίσκου, υπό την έννοια ότι προωθεί την κινητικότητα για την κινητικότητα, αποδίδοντας μεγαλύτερη έμφαση στην εκκίνηση και την κατάσταση κίνησης και λιγότερη στον προορισμό.

Όμως μια καριέρα που βασίζεται στο αλλεπάλληλο ρισκάρισμα δεν μπορεί να υποστηρίξει μια συνεκτική αφήγηση που να εκτυλίσσεται κάπως γραμμικά και να περιγράφει μια πορεία ζωής που να ξεκινάει από κάπου και να κατατείνει σε κάτι. Δεν αρθρώνεται σε επεισόδια που να συνέχονται σε μια λογική αλληλουχία: να φαίνεται, δηλαδή, ότι το ένα επεισόδιο απορρέει λογικά από το προηγούμενο και οδηγεί στο επόμενο. Αντίθετα, δίνει αφηγήσεις με διαρκή ξεκινήματα: οι αφηγήσεις που ανακυκλώνονται γύρω από το στοιχείο του ρίσκου και το εξιδανικεύουν περιγράφουν πορείες, αν όχι άσκοπες, πάντως μη ένσκοπες. Δεν μπορούν να επενδυθούν με νόημα και δεν αναδεικνύουν τα κίνητρα, τη θέληση και την επιμονή του υποκειμένου· δεν αναδεικνύουν, δηλαδή, την κυριότητα του υποκειμένου πάνω στη ζωή του. Κατά παράδοξο τρόπο, το υποκείμενο έρχεται στο επίκεντρο της

αφήγησης ως βασικός εμπρόθετος δρών μόνο εκ των υστέρων, για να του καταλογιστούν οι ευθύνες της αποτυχίας (Sennet 1998: 134-135).

Ο αποπροσανατολισμός που πλήττει τους σύγχρονους εργαζομένους δεν περιορίζεται μόνο στο χώρο των στελεχών επιχειρήσεων. Ο Sennet (1998: 64-75) εξετάζει πώς ο αντίκτυπος του δόγματος της ευελιξίας φτάνει να αγγίζει ως και τους «blue-collar» εργαζόμενους που επανδρώνουν την αλυσίδα παραγωγής ή γενικά εμπλέκονται πιο άμεσα στην παραγωγική διαδικασία. Εδώ η βασική συνέπεια της ευελιξίας είναι μια βαθιά αλλοτρίωση του εργάτη από την ίδια του την εργασία. Ευελιξία στην παραγωγή σημαίνει ευπροσάρμοστη εξειδίκευση: δυνατότητα, δηλαδή, αναπροσαρμογής σύμφωνα με το έργο που έχει αναληφθεί. Η εκμηχάνιση της παραγωγής έχει εξελιχθεί ανάλογα και τα μηχανήματα που χρησιμοποιούνται σήμερα είναι παραμετροποιήσιμα έτσι ώστε να έχουν εναλλακτικές χρήσεις. Η παραγωγή έχει σε μεγάλο βαθμό αυτοματοποιηθεί και η εμπλοκή του εργαζόμενου περιορίζεται στο να θέσει σε λειτουργία κάποιες προγραμματισμένες διαδικασίες: «ένας Βιετναμέζος που μετά βίας μιλά αγγλικά και δεν καταλαβαίνει πραγματικά τη διαφορά ανάμεσα σε μια μπαγκέτα και ένα μπάγκελ μπορεί να χειριστεί αυτές τις μηχανές» (Sennet 1998: 71) Για τον εργαζόμενο σε μια σύγχρονη μονάδα αρτοποιίας, το ψωμί έχει γίνει ένα εικονίδιο στην οθόνη του μηχανήματος που χειρίζεται (Sennet 1998: 68), ενώ για τον παλιό αρτοποιό ήταν κάτι που έπλαθε με τα χέρια του και τις ειδικές γνώσεις που απαιτούνται. Η τριβή του εργαζόμενου με το αντικείμενο της εργασίας του είναι επιδερμική· η μηχανή κάνει τα περισσότερα. Ο εργαζόμενος έχει αβαθή μόνο γνώση του αντικειμένου της εργασίας του και δεν αναπτύσσει τεχνικές δεξιότητες. Ως αποτέλεσμα, διαμορφώνει αδύναμη ή και ανύπαρκτη εργασιακή ταυτότητα. Ανάλογα αποδυναμωμένη με τον εργασιακό αυτοπροσδιορισμό του είναι και η ταξική συνείδηση του. Και, βέβαια, ο άνθρωπος που λίγη περηφάνια και αυτοσεβασμό αντλεί από τις –δυσπροσδιόριστες– εργασιακές του δεξιότητες τείνει να ρισκάρει, αντιμετωπίζοντας τις διάφορες δουλειές ως κάτι εφήμερο: «δεν θα το κάνω αυτό για το υπόλοιπο της ζωής μου» είπε χαρακτηριστικά στον Sennet ένας εργαζόμενος, εξηγώντας τους λόγους της αποχώρησης του (Sennet 1998: 86-87).

Όλα αυτά καθιστούν την κινητικότητα στις σύγχρονες κοινωνίες μια γενικευμένη αλλά και σκοτεινή διαδικασία. Οι προβλέψεις σχετικά με την κίνηση βασίζονται σε ελλιπείς πληροφορίες και σε αβέβαιες υποθέσεις και έτσι ο εργαζόμενος αρκείται σε έναν αναδρομικό απολογισμό αφού πια έχει ρισκάρει. Και συνήθως αυτός είναι αρνητικός: στατιστικά, οι περισσότεροι εργαζόμενοι που αλλάζουν θέση μειώνουν το εισόδημα τους (Sennet 1998: 85-86). Και έχει μεγάλη σημασία ότι σήμερα εκλείπουν οι κανόνες που θα μπορούσαν να την καταστήσουν πιο ασφαλή. Δεν θα μπορούσε όμως να είναι αλλιώς από τη στιγμή που δεν υπάρχει ένας ισχυρός συνδικαλισμός για να τους διεκδικήσει ή να τους διαφυλάξει. Εξάλλου, το ίδιο το καθεστώς της κινητικότητας αποθαρρύνει την συνδικαλιστική οργάνωση. Από την άλλη, το κράτος δεν φαίνεται να θέλει ή να μπορεί να θέσει εκείνα τα όρια στην απαίτηση για ευμεταβλητότητα που θα προστατεύσουν τον άνθρωπο. Στην Αμερική, όπου έχει επικρατήσει το νεοφιλελεύθερο μοντέλο, η πολιτεία υποτάσσεται εθελουσίως στον καπιταλισμό της ελεύθερης αγοράς και, έτσι, είναι πρόθυμη να ανέχεται αντεργατικές ρυθμίσεις

και να διαπραγματεύεται το κοινωνικό κράτος. Στα πλαίσια της πολιτικής οικονομίας, η ενδοτικότητα αυτή δικαιολογείται από την συλλογιστική ότι αν αρθούν οι φραγμοί από την αγορά, θα ενθαρρυνθούν οι επενδύσεις και θα δημιουργηθούν νέες θέσεις εργασίας, ήτοι θα μειωθεί η ανεργία. Στην Ευρώπη, από την άλλη, τίθεται ως προτεραιότητα η καταπολέμηση των ανισοτήτων. Έτσι, σε γενικές γραμμές το πολιτικό είθισται να παρεμβαίνει στους οικονομικούς θεσμούς όταν πλήττονται οι ανίσχυροι πολίτες, και να επιβάλλει κανόνες στην αγορά: ενδεικτικά, υποχρεώνει τις επιχειρήσεις σε διάλογο με τα συνδικαλιστικά σωματεία και «πλέκει» με διάφορους θεσμούς ένα «δίχτυ ασφαλείας» για τους εργαζόμενους. Την τελευταία δεκαετία, ωστόσο, το κράτος και στην Ευρώπη φαίνεται να γίνεται ολοένα πιο υποχωρητικό προς τις επιχειρήσεις, προσπαθώντας να συγκρατήσει το κεφάλαιο από το να επενδυθεί σε άλλες χώρες.⁷³ Είναι, λοιπόν, διάφανη η τάση επικράτησης του νεοφιλελευθερισμού σε παγκόσμιο επίπεδο. Μέσα σ' αυτές τις συγκυρίες, το αν θα να μείνει αλώβητος ο εργαζόμενος από το διαρκές ρισκάρισμα επαφίεται σ' αυτόν, και συγκεκριμένα στις αντοχές του σε συνθήκες ρευστότητας και αβεβαιότητας.

Μέσα σ' αυτό το νομιμοποιημένο πλέον παιχνίδι του ρίσκου, όπου η αποτυχία και ο υποβιβασμός αποτελεί μια κανονικότητα, ο Rico κατάφερε να ανελιχθεί και να κατακτήσει την επαγγελματική ανεξαρτησία του. Ωστόσο, η ρευστότητα του οικονομικού χώρου, που ο Rico αντιμετωπίζει κάποτε ως πρόκληση, έχει επηρεάσει καταλυτικά κάθε πτυχή της ζωής του. Ο Sennet (1998: 15-31) καταγράφει δια μέσου του Rico τις συνέπειες που έχει αυτή η νέα λογική οργάνωσης της εργασίας για τον άνθρωπο. Στο βάθος, και παρά την επαγγελματική του επιτυχία, ο Rico διάγει υπό καθεστώς φόβου: ενός συνειδητού φόβου απώλειας του ελέγχου πάνω στο χρόνο του, τη ζωή του και την εργασία του. Βρίσκει ότι αντί να κατακτήσει την εργασιακή ελευθερία που προσδοκούσε, τελικά έχασε την ανεξαρτησία του, καθώς αναγκάζεται να προσαρμόζεται στις μεταβολές χιλίων παραμέτρων και στις ιδιοτροπίες των πελατών του, με τους οποίους έχει εφήμερες συνεργασίες. Αισθάνεται να παρασέρνεται από τις ρευστές συνθήκες, να είναι έρμαιο της αστάθειας και αστάθμητων παραγόντων. Οι αξίες που του δίδαξαν οι γονείς του, και που ο ίδιος θέλει να «περάσει» στα παιδιά του, αντενδείκνυνται από τους καιρούς: η πίστη, η δέσμευση, ο σκοπός, η προσπάθεια δεν συμβιβάζονται με το «No long term», που σημαίνει κινητικότητα και προσωρινότητα και απαιτεί προσαρμοστικότητα και ευελιξία. Θέλει να προσφέρει ανθεκτική διδασκαλία, αλλά δεν βρίσκει καν κάποιες μικρές παραβολές από τον εργασιακό χώρο με τις οποίες να διδάξει τα παιδιά του. Οι αξίες του δεν έχουν αντίκρισμα στην εμπειρία, δεν μπορούν να εφαρμοστούν στην επιδίωξη και την επίτευξη συγκεκριμένων σκοπών επειδή μέσα στη βραχυβιότητα των πραγμάτων και τη μεταβολή των

73. Ας αναφέρουμε κάποια πολύ χαρακτηριστικά πρόσφατα παραδείγματα που δείχνουν ότι και στην Ευρώπη πάει να επιβληθεί εντέχνως και σταδιακά το αμερικανικό πρότυπο ευελιξίας. Το 2006 στη Γαλλία, η κυβέρνηση Sarkozy προώθησε νομοσχέδιο που επέτρεπε στις επιχειρήσεις να προσλαμβάνουν και να απολύουν κατά βούληση νέους κάτω των 24 ετών, δίχως να καταβάλουν κανενός είδους αποζημίωση. Φυσικά, το νομοσχέδιο προκάλεσε την παλλαϊκή αντίδραση και αποσύρθηκε έπειτα από εβδομάδες μαζικής διαμαρτυρίας. Την ίδια χρονιά, η ελληνική κυβέρνηση κατάφερε να «περάσει» ένα νέο πλαίσιο ρύθμισης των εργασιακών σχέσεων, που υπονόμει ποικιλοτρόπως τη θέση των εργαζομένων καθώς θέσπιζε την ελαστικότητα του ωραρίου εργασίας, έτσι ώστε αυτό να προσαρμόζεται στις εκάστοτε ανάγκες των εργοδοτών. Τα παραδείγματα, δυστυχώς, μπορούν εύκολα να πολλαπλασιαστούν.

καταστάσεων δεν γίνεται να τεθούν σκοποί. Ενστερνίζεται με θέρμη την αξία της κοινότητας, αλλά ο ίδιος και η οικογένεια του λόγω των διαρκών τους μετακομίσεων δεν έχουν βιώσει ικανοποιητικά την αίσθηση της φιλίας και της γειννιάσης. Μην έχοντας μια αφήγηση στην οποία να εντάξει τις αξίες του και να δείξει ότι η χρησιμότητα τους είναι δεδοκιμασμένη, μένει να τις ανακυκλώνει ως αιωρούμενες κενές έννοιες. Αλλά καθώς ο Rico δεν αποβλέπει κάπου μακροπρόθεσμα και η θέληση του δεν δεσμεύεται σε κάποια προοπτική, έχει κάνει τις αξίες αυτοσκοπό του: θέλει να έχει πίστη, δέσμευση, επιμονή – αλλά δεν ξέρει γιατί και ως προς τι. Απλά μέσα από αυτή την άτεγκτη στάση διατηρεί ακόμα μια αίσθηση του εαυτού του. Και, ακόμη χειρότερα, στην αγωνία του αυτή για μια αίσθηση σταθερότητας, γίνεται τόσο ανένδοτος που φτάνει να εγκολπωθεί συντηρητικές θέσεις για την οικογένεια και την κοινωνία, και μάλιστα να τις επιβάλλει αυταρχικά στα παιδιά του.

Στον Rico λείπει ένας νοηματοδοτημένος γραμμικός χρόνος, η προοπτική μιας μακράς διάρκειας και διαδικασίας. Στον κατακερματισμένο χρόνο του σύγχρονου καπιταλισμού, όπου τίποτε δεν διαρκεί πολύ, η θέληση του μένει στατική, δεν βρίσκει έκφραση σε δράση. Ο ίδιος, σκληραίνει την ηθική στάση του προσπαθώντας να αντέξει, καθώς παρασέρνεται ανήμπορος από τα κύματα της αγοράς.

«Αυτό που έχει αδυνατίσει, δεν είναι τόσο η δομή των ηθικών υποχρεώσεων και εντολών, όσο η πίστη σε έναν κόσμο που ζει πιο πολύ από τους κατοίκους του» έλεγε ο Lasch το 1984 (2006 [1984]: 182). Ακριβώς το ίδιο λέει ο Sennet το 1998: εκλείπει στην κοινωνία μια αίσθηση γραμμικού χρόνου που να οδηγεί κάπου. Ενώ, ωστόσο, ο Lasch έδινε έμφαση περισσότερο στις πολιτισμικές εκφάνσεις μιας απορρέουσας απελπισίας και στο πώς αυτή αναπαράγεται, ο Sennet δείχνει πώς η απελπισία προκύπτει εν πρώτοις μέσα από τη σφαίρα του οικονομικού. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι υπό μια έννοια η εργασία του Sennet έρχεται να συμπληρώσει αναδρομικά την *Κουλτούρα του ναρκισσισμού*.

Όπως και να 'χει, οι βασικές θέσεις του Sennet περιγράφουν μια εικόνα ανομίας παρόμοια με αυτή που κατέγραφε ο Lasch. Ας τις επιγραμματίσουμε: διαμορφώνεται μια κοινωνία του βραχύ χρόνου, στην οποία μακροπρόθεσμοι στόχοι δεν μπορούν να τεθούν δυσχεραίνεται η συγκρότηση ικανοποιητικών βιοματικών αφηγήσεων και ευσταθών ταυτοτήτων υπονομεύονται οι ανθεκτικές κοινωνικές σχέσεις. Εν πολλοίς, όπως σημειώνει ο Sennet στη καταληκτική παρατήρηση του, το σύγχρονο καθεστώς «δεν παρέχει στα ανθρώπινα πλάσματα ισχυρούς λόγους για να νοιάζονται το ένα για το άλλο» (Sennet 1998: 148).

Καταλήγοντας, υποστηρίζουμε ότι το επιχείρημα του Sennet περί κατακερματισμού σε μια κοινωνία ρευστότητας και ανασφάλειας ενθαρρύνει την αναμόχλευση της προβληματικής του ναρκισσισμού και την ανάλογη προσέγγιση της αυτοβελτίωσης ως αμυντικής αναδίπλωσης απέναντι στον κόσμο.

7. Συμπεράσματα από τη θεωρητική συζήτηση

Εξετάσαμε δύο πλαίσια μέσα στα οποία μπορεί να θεωρηθεί η αυτοβελτίωση. Στα πλαίσια της προβληματικής του Lasch, η καταφυγή στην αυτοβελτίωση μπορεί να θεωρηθεί ως πράξη απόγνωσης σε συνθήκες κοινωνικού πολέμου. Για τον Giddens οι διδασκαλίες της αυτοβελτίωσης αποτελούν τεκμήριο της ενδυνάμωσης του υποκειμένου, της χειραφέτησης του. Η απόκλιση των δύο συγγραφέων είναι ευρύτερη: ο Lasch βλέπει έναν κόσμο σε κρίση· ο Giddens βλέπει ένα ανοιχτό τοπίο δυνατοτήτων. Ο Giddens προσπαθεί να υποβαθμίσει τα δεινά που περιγράφει ο Lasch και να τα παρουσιάσει ως εύλογα ενδεχόμενα σε μια ρευστή, και κατά τούτο περισσότερο διαμορφώσιμη, κατάσταση πραγμάτων. Επί της ουσίας, δηλαδή, επιχειρεί να εντάξει τη θεώρηση του Lasch στο δικό του παράδειγμα, εξουδετερώνοντας τη κριτική της δύναμη.

Εντούτοις, φαίνεται ότι η ρευστότητα έχει γίνει τόσο έντονη και απρόβλεπτη που καταβάλλει ακόμα κι εκείνα τα υποκείμενα που καταφέρνουν να επιπλεύσουν και να αναρριχηθούν στη ράχη των κυμάτων. Ο Giddens βλέπει την κινητικότητα ως μια εμπρόθετη τακτική του ατόμου καθώς αποζητά να χαράξει τη τροχιά προς την αυτοπραγμάτωση του (1991: 79). Ο Sennet τη βλέπει ως μια αλλοτριωτική διαδικασία στην οποία τα άτομα εξωθούνται από τις συνθήκες, και η οποία πλήττει βαθιά την αίσθηση του εαυτού. Η μελέτη του Sennet υπαινίσσεται ότι έχει νόημα στους καιρούς μας μια επαναθεώρηση της σύγχρονης κατάστασης με όρους κρίσης. Με κάποιο παράδοξο τρόπο φαίνεται σήμερα να πληρούνται ακριβώς οι κοινωνικές συνθήκες που περιέγραψε ο Lasch πριν 30 χρόνια. Αξίζει λοιπόν να ανασύρουμε, έστω και δοκιμαστικά, την ερμηνεία του για τα ιδιότυπα πολιτισμικά φαινόμενα, που κι αυτά σήμερα αφθονούν.

III. Το ρεύμα της αυτοβελτίωσης μέσα από τη διαφήμιση του

Τι υπαινίσσονται τα ίδια τα φαινόμενα της αυτοβελτίωσης;

Οι διαφημίσεις των σεμιναρίων αυτοβελτίωσης συγκροτούν ένα μεγάλο όγκο οπτικού υλικού, «πλήρους νοημάτων», που, πιστεύουμε, μπορεί να μας «μιλήσει» με έναν μοναδικό τρόπο για τούτο το φαινόμενο των καιρών μας. Καθώς δε στις διαφημίσεις γίνεται εκτεταμένη χρήση σχεδίων ή φωτογραφιών, προσφέρονται για εικονολογική ανάλυση. Μια πεντάδα προσεκτικά διαλεγμένων διαφημίσεων φαίνεται να αποτελεί μια επαρκή ποσότητα υλικού για μια πρώτη διερευνητική προσέγγιση, δεδομένου ότι η θεματολογία των εικόνων είναι τελικά πεπερασμένη και δείχνει να επαναλαμβάνεται μέσα στον χρόνο.

Τα περιοδικά του χώρου,⁷⁴ βρίθουν από διαφημίσεις σεμιναρίων αυτοβελτίωσης και εν γένει εκμάθησης «μυστικών» πρακτικών ενδυνάμωσης και εξύψωσης του ανθρώπου. Παρατηρείται, τέλος σποραδικά η εμφάνιση ανάλογων διαφημιστικών καταχωρήσεων σε εφημερίδες ευρείας κυκλοφορίας, υποδηλώνοντας μια σαφή πρόθεση «διεύρυνσης» του κοινού των σεμιναρίων.

Σημαντικός όγκος υλικού προέρχεται από τη δραστηριότητα της οργάνωσης *Νέα Ακρόπολη*, η οποία δραστηριοποιείται στην Ελλάδα τουλάχιστον δύο δεκαετίες και εκδίδει και το ομώνυμο περιοδικό. Η οργάνωση έχει παραρτήματα σε πολλά αστικά κέντρα, όπου επισημαίνει κανείς εν πρώτοις τη παρουσία της από τις μικρές έγχρωμες αφίσες που τοιχοκολλούνται σε όλη την πόλη διαφημίζοντας τα εβδομαδιαία σεμινάρια της, τα οποία αποτελούν και την κύρια δραστηριότητα της. Τα θέματα που ανακοινώνονται είναι διαφορετικά κάθε φορά, κινούνται όμως συχνά σε μια θεματική αυτοβελτίωσης σε ένα πλαίσιο ανορθολογισμού: «Οι κρυφές δυνάμεις του νου», «Τα μυστικά των πυραμίδων», «Τα τέσσερα αρχέτυπα της αρσενικής ψυχής» είναι μερικοί ενδεικτικοί τίτλοι των εισηγήσεων.

Θα προχωρήσουμε, λοιπόν, στην ανάλυση ενός περιορισμένου αριθμού διαφημίσεων, συγκεκριμένα τριών αφισών της Νέας Ακρόπολης, καθώς και δύο καταχωρήσεων αντλημένων μέσα από τις σελίδες των εντύπων του χώρου και εφημερίδων. Κάποια αφετηριακά ερωτήματα που προσανατολίζουν την ανάλυση παραθέτουμε ευθύς. Τι εικόνα για τον κόσμο σκιαγραφούν οι διαφημίσεις; Πώς δημιουργούν αυτή την εικόνα; Σε ποιες ερμηνευτικές πλαισιώσεις φαίνεται να αναζητούν ερείσματα; Και, τελικά, τι υπόσχονται στους αποδέκτες τους;

Αλλά προτού περάσουμε στην ανάλυση, οφείλουμε να συζητήσουμε ορισμένα θεωρητικά και μεθοδολογικά ζητήματα και να τεκμηριώσουμε την εγκυρότητα της προσέγγισης μας.

74. Ορισμένοι τίτλοι περιοδικών που εξειδικεύονται στην αυτοβελτίωση είναι: Άβατον, Τρίτο μάτι, Yoga. Από τις πρώτες εκδόσεις του χώρου ήταν το περιοδικό Ζενόφι, που δεν κυκλοφορεί πια.

1. Δυο θεωρητικοί προβληματισμοί

α. Είναι έγκυρη μια προσέγγιση του εμπειρικού υλικού ως διαφημίσεων;

Μπορούμε με ασφάλεια να θεωρήσουμε τις αφίσες και τις καταχωρήσεις στον τύπο που αναγγέλλουν τις διδασκαλίες αυτοβελτίωσης ως *διαφημίσεις* και να τις πραγματευτούμε και αναλύσουμε ως τέτοιες; Πρόκειται πράγματι για διαφημίσεις που λανσάρουν τις παρεχόμενες «υπηρεσίες» ως λύση σε προβλήματα και προβληματισμούς των σύγχρονων ανθρώπων;

Η απάντηση είναι αυτονόητα καταφατική στη περίπτωση των διδασκαλιών αυτοβελτίωσης που παρέχονται επ' αμοιβή, που αποτελούν δηλαδή εμπορευματοποιημένες υπηρεσίες: τότε, οι δημόσιες αναγγελίες τους εξαπλώνουν πληροφορίες αποσκοπώντας στην αύξηση των πωλήσεων. Επομένως, πληρείται ο κατά Harris και Seldon τυπικός ορισμός της διαφήμισης (παρατίθεται στο Verstergaard και Schröder 1985: 2). Αξίζει να σχολιάσουμε εδώ ότι αναφορικά με την έντονη εμπορευματοποίηση του χώρου φαίνεται να υπάρχει σύμπνοια απόψεων ανάμεσα στους μελετητές του New Age.⁷⁵ Και ασφαλώς, ο εμπορευματικός χαρακτήρας των «θεραπειών» δεν θα μπορούσε να περάσει απαρατήρητος από τους κριτικούς: γράφοντας στα 1979, ο Christopher Lasch δεν καταφέρνει να «πνίξει» έναν υπόρρητο σαρκασμό όταν αναφέρεται στους παλιούς ακτιβιστές της δεκαετίας του '60 που πια κατανάλωναν άκριτα ό,τι λάνσαραν τα «πνευματικά σουπερμάρκετ της δυτικής ακτής» (2004a [1979]: 26).

Ωστόσο, δεν έχει προσχωρήσει όλος ο χώρος στην αγορά, τουλάχιστον φαινομενικά. Πρέπει να σημειώσουμε ότι η συμμετοχή στα σεμινάρια της Νέας Ακρόπολης είναι άνευ άμεσου χρηματικού αντιτίμου, γεγονός που προκαλεί ερωτηματικά για το κατά πόσον οι διδασκαλίες της μπορούν από τυπικής άποψης να θεωρηθούν υπηρεσίες, εφόσον δεν έχουν αποκτήσει μια άμεση ανταλλακτική αξία. Κατ' επέκταση οι αφίσες της οργάνωσης δεν μπορούν να θεωρηθούν εμπορικές διαφημίσεις. Εντούτοις, ο πρόδηλος διαφημιστικός χαρακτήρας τους μας κάνει να στραφούμε στη δόκιμη έννοια των μη-εμπορικών διαφημίσεων. Αναφέρεται σε μια κατηγορία διαφημίσεων που συναντάμε στις επικοινωνιακές εκστρατείες πολιτικών κομμάτων, κρατικών υπηρεσιών, μη-κερδοσκοπικών οργανώσεων, φιλανθρωπικών ιδρυμάτων κ.α.

Καταλήγοντας, μπορούμε, με τον ένα ή τον άλλο τρόπο, να θεωρήσουμε τις αναγγελίες των σεμιναρίων αυτοβελτίωσης ως διαφημίσεις και να τις προσεγγίσουμε με έναν ανάλογο τρόπο.

β. Η διαφήμιση ως «καθρέφτης» της κοσμοαντίληψης

Η διαφήμιση παρέχει πράγματι πρόσβαση στις συλλογικές αναπαραστάσεις και τις

75. Ιδιαίτερα σημαντική είναι η συμβολή της Lau (2000), που δείχνει εμπειριστικά πώς οι «ανατολίζουσες» μορφές θεραπείας και οι πρακτικές αυτοβελτίωσης έχουν εξελιχθεί σε μια ιδιότυπη κατηγορία ακριβοπληρωμένων υπηρεσιών που επικοινωνεί και με μια ιδιαίτερα κερδοφόρα αγορά συναφών «θεραπευτικών» προϊόντων εξωτικής προέλευσης. Βλ. επίσης Aldred 2002 και Redden 2005.

νοηματικές πλαισιώσεις του κόσμου; Ή απλά στο δαιμόνιο ενός «επίβουλου διαφημιστή»;

Φαίνεται πιο βολικό να μεταφράσουμε το πρόβλημα κάπως έτσι: οι διαφημιστικές αφίσες και καταχωρήσεις ανασύρουν και θίγουν βιωμένα προβλήματα και ανάγκες, στις οποίες έρχονται να ανταποκριθούν οι πρακτικές αυτοβελτίωσης, ή υποβάλλουν οι ίδιες, εν τέλει, στο κοινό τους την ιδέα ενός ελλείμματος που πρέπει να καλυφθεί; Γενικά, στην ευρύτερη θεωρητική συζήτηση γύρω από τη διαφήμιση, το ζήτημα τίθεται ως εξής: η διαφήμιση απευθύνεται σε ανάγκες των ανθρώπων ή τις δημιουργεί; Οι πιο επιδραστικές τοποθετήσεις επί του ζητήματος αποτελούν ουσιαστικά θεωρητικές παραλλαγές του ίδιου θέματος: η διαφήμιση δημιουργεί στους καταναλωτές πλασματικές ανάγκες έτσι ώστε να εξασφαλίζεται επαρκής ζήτηση και κατανάλωση για τον πακτωλό προϊόντων του καπιταλισμού (Jhally 1997[1987]: 17). Αντλώντας από τον Daniel Boorstin, ο Jean Baudrillard (1991 [1970]) εξωθεί αυτή τη θέση στα άκρα. Βλέπει την διαφήμιση να διαμορφώνει έναν χάρτη πραγματικότητας που προκαθορίζει τη καταναλωτική συμπεριφορά του καθενός. Υπό το προκάλυμμα του μέσου, και απολαμβάνοντας έτσι καταχρηστικά το κύρος μιας αναπαράστασης της πραγματικότητας, η διαφήμιση επιβάλλει τελικά μια δική της νεοπραγματικότητα.⁷⁶ ένα αυτονομημένο σύμπαν, που γεννιέται και ελέγχεται μέσα από τη χαρακτηριστική μυθοποιητική οριστική του διαφημιστικού λόγου, όπου τα πράγματα αποκτούν σημασίες κάθε άλλο παρά εγγενείς σ' αυτά. «Αυτό που “καταναλώνουμε”», λέει ο Baudrillard, «είναι η ουσία του κόσμου κομματιασμένη, φιλτραρισμένη, επανερμηνευμένη σύμφωνα με τούτο τον τεχνικό και “μυθογραφικό” συνάμα κώδικα» (1991 [1970]: 288). Η εμπράγματη κατανάλωση αποκτά απλώς διαδικαστικό χαρακτήρα: ο καταναλωτής έχει ήδη, διαβάζοντας τον κώδικα, προσχωρήσει σ' αυτόν (1991 [1970]: 289).

Θεωρούμε τούτο τον παναναγωγισμό των δευτερευουσών αναγκών στη διαφήμιση υπερβολικό: υφέρπει σε αυτόν μια ντετερμινιστική αντίληψη που κατανοεί τη διαφήμιση ως παντοδύναμο ρυθμιστή της κουλτούρας και της κοσμοαντίληψης. Η δομιστική πολιτισμική ανάλυση της δεκαετίας του '50 δεν έφτασε να υπονοήσει έναν τέτοιο καθολικό επικαθορισμό της κοσμοαντίληψης, παρ' ότι ανέδειξε και εξέτασε με τον πιο συστηματικό τρόπο την μυθοποιητική λειτουργία της διαφήμισης: την δυνατότητα της, θα λέγαμε, να καθιερώνει ως «φυσικά» τα πολιτισμικά νοήματα. Ο Barthes, συγκεκριμένα, αναγνώριζε ότι ήδη για τη φυσικοποίηση μιας δεδομένης κοινωνικής τάξης, πόσο μάλλον για τη μεταβολή της, απαιτείται μια διαρκής ανακύκλωση της στους λόγους, τα αντικείμενα και τις εικόνες (Smith 2006 [2001]: 178). Τα πρώτα όρια που υψώνονται για τη διαφήμιση είναι εκείνα του εν ενεργεία σημειακού συστήματος. Ακόμη κι αν δεχτούμε πως οι διαφημίσεις συσσωρευτικά και σε ένα ικανό βάθος χρόνου μπορούν να επιβάλλουν νέες σημειοδοτήσεις και να επιφέρουν σημαντικές μεταβολές στο σημειακό σύστημα μιας κοινωνίας και, κατ' επέκταση, στην κουλτούρα της, γνωρίζουν ωστόσο στη βραχεία διάρκεια τους ίδιους περιορισμούς που υφίστανται για κάθε μορφή επικοινωνιακής πράξης. Προκειμένου οι δέκτες του διαφημιστικού μηνύματος να το εκλάβουν σωστά, οι διαφημιστές οφείλουν να χρησιμοποιήσουν

76. Με όρους σημειολογίας: «το σημαίνον ορίζει τον εαυτό του πίσω από το άλλοθι του σημαϊνόμενου» (Baudrillard 1991 [1970]: 288).

σύμβολα και σημεία αντλημένα από την κοινωνική γνώση και πολιτισμική εμπειρία του κοινού τους και, έπειτα, να τα συνταιριάζουν σε κατάλληλες μορφές ώστε το νοηματικό περιεχόμενο να μπορεί να ανασυγκροτηθεί δίχως αμφισημίες (Jhally 1997 [1987]: 155-156). Παραπέρα, τούτη η συμμόρφωση στις ισχύουσες επικοινωνιακές συμβάσεις, αποκαλύπτεται από ανθρωπολογική σκοπιά να λαμβάνει διαστάσεις κοινωνικού γεγονότος, συγκρίσιμου με τις μικρές ή μεγάλες τελετουργίες της καθημερινής κοινωνικής ζωής. Πιο συγκεκριμένα, ως δημόσια εικόνα που ανακυκλώνει οικεία και πάγια σύμβολα και σημεία, η διαφήμιση ανασύρει, δοκιμάζει και επικυρώνει –ή σπανιότερα αναστατώνει– κοινωνικές αντιλήψεις και συλλογικές αναπαραστάσεις.⁷⁷ Βραχυπρόθεσμα λοιπόν, η διαφήμιση ευθυγραμμίζεται με τα νοηματικά πλαίσια που οργανώνουν την εμπειρία των ανθρώπων –και την αντίληψη των αναγκών τους.

Με άλλα λόγια, η διαφήμιση δεν είναι αυτή που γεννά τις αξίες και τους σκοπούς που, με τη βεμπεριανή διατύπωση, προσανατολίζουν το πράττειν μας. Εξάγει βέβαια κάποιες αξίες και τονίζει τη κρισιμότητα ορισμένων σκοπών έτσι ώστε, αναμφίβολα, επηρεάζει δραματικά την ιεράρχηση τους εκ μέρους των ανθρώπων. Δεν μπορούμε όμως να υποστηρίξουμε ότι αρχίσαμε να αγοράζουμε είδη προσωπικής υγιεινής απλώς επειδή διάγουμε υπό διαφημιστική επιρροή... πάντως όχι αν έχουμε διαβάσει Norbert Elias ή/ και τις αρχαιολογίες και γενεαλογίες του Foucault. Η διαφήμιση δεν μας έμαθε την προσωπική υγιεινή. Μας έμαθε όμως ότι το να ιδρώνεις συνιστά κοινωνική αποτυχία πρώτης γραμμής.

Ωστόσο, η θέση αυτή φαίνεται να παραμένει εκτεθειμένη σε μια μαρξιστική κριτική, που εννοεί την ιδεολογία ως «ψευδή συνείδηση» και αντιλαμβάνεται την διαφήμιση ως «παραπλάνηση». Η πιο συστηματική και επεξεργασμένη μελέτη που διαθέτουμε σ' αυτή την κατεύθυνση είναι ίσως η κλασική ανάλυση της Judith Williamson (2002 [1978]), που αντιμετωπίζει τη διαφήμιση ως ιδεολογικό μηχανισμό του σύγχρονου καπιταλισμού. Κρίνουμε σκόπιμο να εξετάσουμε κατά πόσον το επιχείρημα της Williamson περί του ψεύδους της διαφήμισης μπορεί να υποστηρίξει τη θέση ότι η αντίληψη που έχουμε για τις ανάγκες είναι «ψευδής». Σε τι συνίσταται το ψεύδος της διαφήμισης και ως πού φτάνει;

Η προσέγγιση της Williamson μπορεί να εμφορείται κατάδηλα από τον μαρξισμό αλλά, μεθοδολογικώς, στρέφεται προς τον δομισμό και ακολουθεί έναν «δοκιμασμένο» τρόπο σημειωτικής ανάλυσης. Έτσι, η Williamson υποστηρίζει ότι οι διαφημίσεις, πέρα από τα μηνύματα που ρητά μας απευθύνουν, έχουν μια σκιάδη λειτουργία και επικοινωνούν και με υπόρητους τρόπους. Ύστερα τονίζει ότι η διαφήμιση δεν επικοινωνεί εν κενώ· αντίθετα, αναμοχλεύει τη γνώση που διαθέτουμε και τη χρησιμοποιεί για να παράγει νέα γνώση. Αυτό το προϋπάρχον σώμα γνώσης και ιδεολογίας η Williamson το αντιλαμβάνεται ως *σύστημα αναφοράς* της διαφήμισης: είναι μια γνώση σε αδράνεια που, υπό την καθοδήγηση της διαφήμισης, κινητοποιούμε, ανασκαλίζουμε και «ξαναγνωρίζουμε» (Williamson 2002 [1978]: 43, 99-101). Η διαφήμιση μας κατευθύνει να ανασύρουμε και να

77. Για μια παραγωγική και αξεπέραστη σε μεθοδικότητα και συστηματικότητα ερευνητική εφαρμογή αυτής της προβληματικής, βλ. Goffman 1985 [1979].

συνθέσουμε ψηφία γνώσης και ιδεολογίας σε δομές νοήματος που, σε κάποιο ακραίο σημείο τους, συμπεριλαμβάνουν και κάποιο προϊόν-εμπόρευμα. Μέσα από τη διαδικασία αυτή η διαφήμιση παράγει ιδεολογία και, μάλιστα, έρχεται να διαγκωνιστεί στο πεδίο αυτό με τη θρησκεία και τη τέχνη (Williamson 2002 [1978]: 11-12).

Αλλά αντί να αναζητήσει τα *συστήματα αναφοράς* στους κυρίαρχους λόγους της εποχής, η Williamson ανιχνεύει τις αναφορές της διαφήμισης στο αρχετυπικό θέμα του πολιτισμού που έχει διακρίνει ο Lévi-Strauss μέσα από το εθνογραφικό υλικό του: την αντίστιξη ΩΜΟ / ΨΗΜΕΝΟ που εκφράζει συμβολικά το πέρασμα από τη φυσική στην πολιτισμική κατάσταση. Μέσα από έναν ικανό αριθμό παραδειγμάτων η Williamson δείχνει πως η διαφήμιση «τοποθετεί» το προϊόν ως προς αυτή την θεμελιώδη ταξινόμηση των πραγμάτων. Κατόπιν δείχνει ότι η διαφήμιση ανακαλεί τη ρομαντική συνταύτιση της ιδιότητας του «φυσικού» (natural) με θεμιτές καταστάσεις όπως η «τελειότητα», το «προφανές», ή ακόμη και ο «κίνδυνος» ή η «αταξία»: μια εκ του ασφαλούς εμπειρία κινδύνου ή/ και αταξίας μπορεί να θεωρηθεί συναρπαστική οπότε και θεμιτή. Καθώς όμως είμαστε πλέον στην επικράτεια του πολιτισμού, το «φυσικό» δεν ισοδυναμεί με το «ακατέργαστο» αλλά με το βαθμό φυσικότητας που αποδέχεται/ εγκρίνει η κουλτούρα. (Williamson 2002 [1978]: 122-123). Έτσι, όταν η διαφήμιση επικαλείται την ιδιότητα του «φυσικού» για να προσδώσει σε ένα προϊόν τις σημασίες που στοιχίζονται πίσω της, αναπαράγει μια «ιδεολογία του φυσικού» μέσα στην οποία εμβαπτίζεται η δεδομένη κοινωνική συνθήκη και «φυσικοποιείται», προβάλλεται δηλαδή ως προφανής. «Η βιομηχανική κοινωνία μας», γράφει η Williamson (2002 [1978]: 136 – ελεύθερη απόδοση από τα αγγλικά δικιά μας), «αφ' ης στιγμής έχει δημιουργήσει εικόνες του “φυσικού”, ανατρέχει σ' αυτές για να επικυρώσει τα έργα της, και οι στατικές, στοιχισμένες και αυτονόητες συνδηλώσεις του “φυσικού” εκφράζονται μέσα στην εικόνα που έχει η κοινωνία για τον εαυτό της». Ανάμεσα στα στοιχεία που «φυσικοποιούνται» είναι τα μηχανικά μέσα παραγωγής και –κυρίως– οι σχέσεις μας προς αυτά.

Προσπαθήσαμε να δείξουμε, σε πολύ αδρές γραμμές, πώς, η Williamson, εκκινώντας από μια δομιστική ανάλυση καταλήγει να αρθρώσει μια εμπεριστατωμένη καταγγελία της διαφήμισης ως ψευδούς συνειδήσεως.⁷⁸ Η κριτική της ωστόσο διαγράφει και μια δεύτερη, παράλληλη, τροχιά. Στο πρώτο μέρος της μελέτης της εξηγεί πώς η διαφήμιση αναδρά στα ταξινομικά συστήματα απ' όπου αντλεί, χαράσσοντας νοητές συνδέσεις ανάμεσα σε προϊόντα και ιδιότητες. Δείχνει πώς και η απλή

78. Από την άλλη, μια αμιγώς δομιστική θεώρηση δεν φαίνεται να μπορεί να μας διαφωτίσει ιδιαίτερα πάνω στο ζήτημα της «πλασματικότητας» ή της «πολιτισμικότητας» των αναγκών που επικαλούνται οι διαφημίσεις, καθόσον απορροφάται στην αναζήτηση εθνογραφικών τεκμηρίων της οικουμεινικότητας της οργάνωσης των νοημάτων σε δυϊστικές αντιθέσεις. Για παράδειγμα, η Leymore (1982), ακολουθώντας μεθοδικά μια αναλυτική προσέγγιση στα πρότυπα της ανθρωπολογίας του Lévi-Strauss, δείχνει πως στις διαφημίσεις βρεφικών τροφών το αντιθετικό ζεύγος «ΒΡΕΦΙΚΕΣ ΤΡΟΦΕΣ : ΟΧΙ ΒΡΕΦΙΚΕΣ ΤΡΟΦΕΣ» αναλογεί σε αντιστίξεις όπως «ΕΥΤΥΧΙΑ : ΔΥΣΤΥΧΙΑ», «ΑΝΑΠΤΥΞΗ : ΠΑΡΑΚΜΗ», «ΙΣΟΡΡΟΠΙΑ : ΑΝΙΣΟΡΡΟΠΙΑ», δηλαδή παραπέμπει μέσω παραδειγματικών σχέσεων σε μεγάλα διλήμματα της ανθρώπινης συνθήκης και, τελικά, φτάνει να σημαίνει μια κατάφαση υπέρ της ζωής ή μια παραίτηση στον θάνατο. Έτσι, από την ανάλυση της Leymore προκύπτει ως δευτερεύον συμπέρασμα ότι το διακύβευμα της κατανάλωσης συνδέεται στον διαφημιστικό λόγο με βασικές πανανθρώπινες αγωνίες. Η διαφήμιση, λοιπόν, φαίνεται να «τοποθετεί» τη σημασία της κατανάλωσης ως προς ένα προϋπάρχον απόθεμα αντιλήψεων για τη ζωή. Αλλά η σύνδεση της πράξης της βρώσης με την επιβίωση φαντάζει μια γνώση τόσο αυτονόητη ώστε δεν έχει και πολύ νόημα να σχολιάσουμε ότι αναπαράγεται συμβολικά μέσω της διαφήμισης.

συμπάρθεση ενός αντικειμένου και ενός σύμβολου στη διαφημιστική εικόνα, λόγου χάρη του Chanel No.5 και της Catherine Deneuve, αρκεί για να εγκαθιδρύσει μια μετωνυμική σχέση ανάμεσα τους (2002 [1978]: 25-26). Πόσο σημαντικά όμως μεταβάλλει η διαφήμιση το συμβολικό σύστημα; Η απάντηση που συνάγεται από την μελέτη της Williamson είναι ότι το επηρεάζει επουσιωδώς, μόνο όσο χρειάζεται για να ευνοήσει νέες τεχνητές ομαδώσεις με όρους κατανάλωσης και να συσκοτίσει την ταξική διάρθρωση της κοινωνίας. Από την άλλη, όπως προείπαμε, αφήνει εντελώς άθικτη –για την ακρίβεια αποκρύπτει και θέτει στο απυρόβλητο– την «πραγματικότητα», δηλαδή τις πραγματικές αντιφάσεις και την εκμετάλλευση που χαρακτηρίζουν τον τρόπο υλικής αναπαραγωγής της κοινωνίας (Williamson 2002 [1978]: 45-48). Συμβάλλει έτσι καθοριστικά στην διαιώνιση του καπιταλισμού. Αξίζει να παραθέσουμε κάτι που σημειώνει η Williamson σε πιο πολιτικό τόνο: «Η ανάγκη για σχέση και ανθρώπινο νόημα, την οποία σφετερίζεται η διαφήμιση, είναι τέτοια που, αν μόνο δεν εκτρεπόταν, θα μπορούσε να αλλάξει ριζικά την κοινωνία στην οποία ζούμε» (2002 [1978]: 14 – απόδοση από τα αγγλικά δική μας).

Έχει νόημα τώρα να εξετάσουμε στη βάση των παραπάνω το αφετηριακό μας ερώτημα: καλλιεργούν οι διαφημίσεις πλασματικές ανάγκες; Η Williamson δεν φαίνεται να εντοπίζει το ψέμα στη μεμονωμένη διαφήμιση. Και ο Jhally επίσης παρατηρεί ότι δεν μπορούμε να χαρακτηρίσουμε το μήνυμα της διαφήμισης «πλαστό», καθόσον ανατρέχει σε κάποιες ισχύουσες αντιλήψεις για τα πράγματα. Που βρίσκεται λοιπόν το ψέμα στη διαφήμιση κατά την Williamson; Ο Jhally (1997 [1987]: 163) μας βοηθά να το προσδιορίσουμε: «Το ψέμα προέρχεται από το σύστημα των εικόνων, από τη διαφήμιση ως ολότητα». Η διαφήμιση βρίσκει έρεισμα στην πηγαία ανάγκη των ανθρώπων να δώσουν νόημα στον κόσμο και να κατανοήσουν τη θέση τους σ' αυτόν, και της δίνει μια ψεύτικη πλήρωση, «διαλύοντας» την κοινωνική πραγματικότητα μέσα σε ένα όνειρο κατανάλωσης, όπου ο εαυτός και ο κόσμος ορίζονται μέσω των προϊόντων (Williamson 2002 [1978]: 60, 169-170). Πλασματικός είναι ο αφαιρετικός τρόπος να βλέπουμε τον εαυτό μας και τη ζωή μας, όπως μας μαθαίνει η διαφήμιση, εστιάζοντας σε μεμονωμένες όψεις της ζωής και στο συσκοτισμό των υπολοίπων, στην αποθέωση ορισμένων ιδιοτήτων και την αποσιώπηση άλλων. Το πιο χαρακτηριστικό ίσως παράδειγμα είναι η έμφαση που αποδίδει η διαφήμιση στο κοινωνικό φύλο, προτρέποντας μας σε μια αέναη ενδιατριβή με «ανδρικές» και «γυναικείες» πρακτικές, την ίδια στιγμή που αμφότερα τα φύλα υπαγόμαστε σε μια πολιτική και οικονομική δομή ανισοτήτων και εκμετάλλευσης.

Μια κριτική στην όλη προβληματική της Williamson υπερβαίνει τους σκοπούς αυτής της εργασίας. Ας κρατήσουμε από τα παραπάνω αυτό που μας ενδιαφέρει: ότι η διαφήμιση δεν θεωρείται πως παράγει κατά βούληση πλασματικές ανάγκες αλλά, στην ολότητα της, μας κατευθύνει σε μια παραμορφωμένη αντίληψη της δικής μας πραγματικότητας.

Οπότε, επιστρέφοντας στο θέμα μας έχοντας προσθέσει αυτά τα στοιχεία στην εικόνα, μπορούμε να εμμείνουμε στη θέση πως ό,τι οι άνθρωποι εκλαμβάνουν ως πρόβλημα, έλλειμμα ή ανάγκη, αποκαλύπτεται σε αυτούς ως τέτοιο επειδή έχουν μάθει να το νοούν έτσι μέσα σε ένα κοινωνικο-πολιτισμικό περιβάλλον που, αναμφίβολα, διαμορφώνεται και από τη διαφήμιση. Αλλά η

αβασάνιστη απόδοση της δυσφορίας που αισθάνονται πολλοί άνθρωποι στην πρόσκαιρη διαφημιστική επιρροή είναι προβληματική. Η λαχτάρα για ευζωία δεν μπορεί να θεωρηθεί ως επίπλαστη ανάγκη σε ένα κοινωνικό κόσμο που, όπως μας δείχνει ο Pascal Bruckner (2001 [2000]), από τον Διαφωτισμό και δώθε κατατρύχεται από τον καταναγκασμό της ευτυχίας.

Εξάλλου, τούτη η άποψη αποδεικνύεται διπλά προβληματική όταν την εξετάσουμε και από μια άλλη σκοπιά: προϋποθέτει μια διάκριση των προβλημάτων σε «πραγματικά» και «μη πραγματικά», μια διάκριση προβληματική καθεαυτή. Την ίδια διάκριση υπονόησε ο Edwin Schur, καταγγέλλοντας το 1976 την αφοσίωση των προνομιούχων στη θεραπεία προσωπικής φύσεως προβλημάτων, ασήμαντων εν συγκρίσει προς τα απτά προβλήματα επιβίωσης που αντιμετωπίζουν καθημερινά οι δυσπραγούντες. Ο Lasch, απαντώντας στον Schur, αντέτεινε καταρχάς ότι τα προσωπικά προβλήματα δεν είναι ταξικά εστιασμένα αλλά διάχυτα στην αμερικανική κοινωνία. Περισσότερο όμως ο Lasch κατέρριψε για τα καλά την υπεραπλουστευτική αντίστιξη προσωπικών και «πραγματικών» προβλημάτων. Υποστήριξε πως ό,τι εκδηλώνεται καταρχάς ως προσωπικό πρόβλημα ή έγνοια –το αίσθημα κενού, η απώλεια προσανατολισμού, η σαθρότητα και παροδικότητα των κοινωνικών σχέσεων καθώς και ο πραγματισμός που τις χαρακτηρίζει, η απουσία ταυτότητας, οι ανασφάλειες– εγγράφεται στις ίδιες ευρύτερες κοινωνικές συνθήκες που οξύνουν τις απτές ανισότητες: σε έναν μαινόμενο γενικευμένο κοινωνικό πόλεμο όλων εναντίων όλων, μέσα στον οποίον κανείς, ανεξάρτητα από την ταξική του θέση, δεν μπορεί να αισθανθεί ασφαλής. Με την υπεροπτική περιφρόνηση των προσωπικών προβλημάτων, συνέχιζε ο Lasch, ο Schur αποτυγχάνει να δει πως στην πραγματικότητα «η ιδιωτική ζωή αποκτά τις ίδιες τις ιδιότητες της άναρχης κοινωνικής τάξης από την οποία υποτίθεται ότι προσφέρει καταφύγιο» (2004a [1979]: 38). Τα επιχειρήματα του Lasch, έγκυρα και σήμερα μέσα στη συγκυρία των τάσεων εδραίωσης του νεοφιλελευθερισμού, επαρκούν, νομίζουμε, για να απορρίψουμε την ισοπεδωτική θεώρηση των προσωπικών προβλημάτων ως επουσιωδών ή «ανύπαρκτων».

Αν οι παραπάνω υποθέσεις μας είναι σωστές, τότε μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι τα μηνύματα που μεταδίδουν οι διαφημίσεις των σεμιναρίων αυτοβελτίωσης και θεραπείας βρίσκουν απήχηση σε κάποιους ανθρώπους όχι επειδή υποβάλλουν έντεχνα την ιδέα κάποιων ελλειμάτων, αλλά, επειδή συναντώνται με μια ορισμένη αντίληψη του κόσμου και τη θέση του υποκειμένου μέσα σε αυτόν. Ακολουθεί ότι αν αποκωδικοποιήσουμε το μήνυμα αυτών των διαφημίσεων, δηλαδή ποια εικόνα του κόσμου προβάλλουν, θα μας αποκαλυφθεί η φύση των προσφερόμενων υπηρεσιών, δηλαδή σε ποιες σύγχρονες κοινωνικές συνθήκες παρουσιάζονται να ανταποκρίνονται.

Επιγραμματίζοντας, θα λέγαμε ότι η διαφήμιση μάς αποκαλύπτει τη νοηματική πλαισίωση των νέων θεραπειών, την οποία σε γενικές γραμμές κοινωνούν παραγωγοί και δέκτες του διαφημιστικού μηνύματος.

2. Μεθοδολογία: Η κοινωνική σημειωτική του Barthes

Κοινή θεωρητική αναφορά κάθε ερευνητικής προσέγγισης της διαφήμισης, αποτελεί το έργο του Roland Barthes και ειδικά η συμβολή του στη σημειωτική. Οι έννοιες και οι τεχνικές ανάλυσης της διαφήμισης που εισηγήθηκε ο Barthes τη δεκαετία του '60 παραμένουν επίκαιρες και σήμερα. Μεθοδολογικά, λοιπόν, η ανάλυση μας θα επιστρατεύσει κατά βάση εργαλεία κοινωνικής σημειωτικής κειμένου, όπως έχουν συστηματοποιηθεί και εφαρμοστεί στην έρευνα από τον Barthes.⁷⁹ Στην πορεία της ανάλυσης, και εφόσον κρίνεται κατά περίπτωση σκόπιμο, θα ανατρέχουμε επιλεκτικά σε συμβατές ιδέες και άλλων συγγραφέων, όπως η Williamson, ο Eco και οι Verstergaard και Schrøder. Εδώ, πάντως, θα περιοριστούμε να σκιαγραφήσουμε την προβληματική του Barthes, καθώς αυτή αποτελεί τη βασική μεθοδολογική μας πλατφόρμα.

Ο Barthes είναι από τους πρώτους που μίλησαν για την κυριαρχία της εικόνας στον σύγχρονο πολιτισμό: «[...] πρόκειται για μία σημαντική ιστορική ανατροπή, η εικόνα δεν *εικονογραφεί* πια τον λόγο. Ο λόγος είναι που, δομικά, γίνεται παράσιτο της εικόνας» (1988a [1961]: 35). Αλλά, πάλι, κατανοεί την εικόνα στα πλαίσια μιας διευρυμένης αντίληψης της γλώσσας (langage):⁸⁰ «Η εικόνα γίνεται γραφή την ίδια στιγμή που αποκτά σημασία», γράφει στις *Μυθολογίες* του (Barthes 1979 [1957]: 203). Η έρευνα του, λοιπόν, για τον τρόπο με τον οποίο η διαφημιστική εικόνα «μιλά» στις μάζες έχει ως αφετηρία τη γλωσσολογική διάκριση ανάμεσα σε *σημαίνον* και *σημαινόμενο* και την ένωση τους στην έννοια του *σημείου*. Έτσι, ο Barthes διακρίνει στην ίδια εικόνα *δύο* επίπεδα: την καταρχάς αντιληπτή εικόνα, την οποία ονομάζει *καταδηλούμενη* εικόνα, και την πολιτισμικώς «αναγνώσιμη» εικόνα, τη *συνδηλούμενη* εικόνα. Η πρώτη μεταδίδει ένα μήνυμα *κυριολεκτικό* ενώ η δεύτερη ένα μήνυμα *συμβολικό*, ένα μήνυμα που η ανάγνωση του προϋποθέτει μια καλή οικείωση με τα σύμβολα και τα στερεότυπα ενός πολιτισμού. Από τα δύο εικονικά μηνύματα, λέει ο Barthes (1988b [1964]: 46), «το πρώτο είναι, κατά κάποιον τρόπο, τυπωμένο πάνω στο δεύτερο» και η διάκριση τους δεν γίνεται αυθόρμητα από τον θεατή της εικόνας. Η πρόσληψη τόσο της καταδηλούμενης όσο και της συνδηλούμενης εικόνας, ή, με μια περίπου ισοδύναμη διατύπωση, η ανάγνωση τόσο του κυριολεκτικού όσο και του συμβολικού μηνύματος διευκολύνεται από την ύπαρξη ενός τρίτου παράλληλου μηνύματος που, κατά κανόνα, μας προτείνει η διαφήμιση, του *γλωσσικού μηνύματος*. Πρόκειται για ένα συνοδευτικό κείμενο που κατατοπίζει σε σχέση με τα εικονικά μηνύματα της εικόνας, το κυριολεκτικό και το συμβολικό μήνυμα, και τα καθιστά πιο εύληπτα. Ο Barthes προτείνει η ανάλυση να επικεντρώνεται πρώτα στο γλωσσικό μήνυμα, έπειτα στην καταδηλούμενη εικόνα, και, τέλος, στη συνδηλούμενη εικόνα. Ακολουθώντας αυτή τη σειρά, θα

79. Σύμφωνα με τον Barthes, η έντυπη διαφήμιση αποτελεί ένα προνομιακό πεδίο εφαρμογής της σημειολογικής του προσέγγισης. Στην ανάλυση της διαφήμισης αφιέρωσε ειδικό ξεχωριστό άρθρο του, με τίτλο «Η ρητορική της εικόνας», το οποίο αποτελεί και την κύρια αναφορά μας για τη συζήτηση που ακολουθεί. Βλ. Barthes 1988b [1964].

80. «[...] με τις λέξεις γλώσσα (langage), ομιλία, λόγος θα εννοούμε κάθε μονάδα και κάθε σημειοδοτική σύνθεση, προφορική ή οπτική: μια φωτογραφία θα είναι για μας λόγος, το ίδιο όπως ένα άρθρο εφημερίδας: τα ίδια τα αντικείμενα μπορούν να γίνονται λόγος αν σημειοδοτούν κάτι» (Barthes 1979 [1957]: 203).

επεξηγήσουμε εκτενέστερα τις έννοιες αυτές αμέσως παρακάτω.

Το γλωσσικό μήνυμα είναι μια τεχνική, ευρέως εφαρμοζόμενη σήμερα στη μαζική επικοινωνία, ενάντια στην εγγενή πολυσημία κάθε εικόνας. Ως τίτλος, ως λεζάντα, ως άρθρο εφημερίδας, ως διάλογος ταινίας, ως *fumetto*,⁸¹ το γλωσσικό μήνυμα ακινητοποιεί «την κυμαινόμενη αλυσίδα των σημαινόμενων» (1988b [1964]: 47). Σε σχέση με το διπλό εικονικό μήνυμα παρατηρούνται δύο λειτουργίες του γλωσσικού μηνύματος: η *αγκύρωση* και *αναμετάδοση*. Η αγκύρωση εφαρμόζεται κατά κόρον στη διαφήμιση. Στο επίπεδο του κυριολεκτικού μηνύματος η λειτουργία της αγκύρωσης έγκειται στο ότι ο προφορικός λόγος «επιτρέπει να αναγνωρίσουμε, απλουστάτα, τα διάφορα στοιχεία της σκηνης και την ίδια τη σκηνή: πρόκειται για μια καταδηλούμενη περιγραφή της εικόνας (περιγραφή πολλές φορές μερική)» (1988b [1964]: 47). Όσον αφορά το συμβολικό μήνυμα, η λεζάντα το «αγκυρώνει» επίσης, με την έννοια ότι προσανατολίζει προς ορισμένες, και όχι άλλες, συνδηλώσεις της εικόνας. «Σε σχέση με την ελευθερία των σημαινόμενων της εικόνας», λέει χαρακτηριστικά ο Barthes, «το κείμενο έχει μία κατασταλτική αξία, και αντιλαμβανόμαστε ότι στο επίπεδο του επενδύονται κυρίως η ηθική και η ιδεολογία μίας κοινωνίας» (1988b [1964]: 48). Ο άλλος τρόπος με τον οποίο το κείμενο εμφυσάει νόημα στην εικόνα, η αναμετάδοση, συναντάται σπανιότερα στην έντυπη διαφήμιση και στη σταθερή εικόνα εν γένει, αλλά κυριαρχεί στον κινηματογράφο και τα κόμικς. Εδώ, ο λόγος εμφανίζεται ως διάλογος ή αφήγηση και «δεν έχει μία απλή λειτουργία διασάφησης, αλλά κάνει, αληθινά, να προχωρά η δράση, τοποθετώντας, στη σειρά των μηνυμάτων, έννοιες που δε βρίσκονται μέσα στην εικόνα» (1988b [1964]: 49). Τα λόγια είναι τότε αποσπάσματα ενός γενικότερου «συντάγματος», και το μήνυμα είναι ατελές δίχως αυτά.

Περνώντας στο κυριολεκτικό μήνυμα, θα μπορούσαμε με απλά λόγια να πούμε ότι πρόκειται για την ταυτολογία της εικόνας. Τα σημαινόμενα του είναι τα ίδια τα αντικείμενα που απεικονίζονται. Θα λέγαμε ότι αποτελεί εκείνο που άμεσα ανακαλούμε στη θέα της εικόνας λ.χ. ενός μήλου, δίχως να εμπλακούν περισσότερο οι μηχανισμοί της συμβολικής σκέψης. Με άλλα λόγια, είναι η ελάχιστη πληροφοριακή ύλη μιας εικόνας, ό,τι δηλαδή αντιλαμβανόμαστε αν τη δούμε ούτε ως κωδικοποιημένο εικονικό μήνυμα ούτε ως απλώς απροσδιόριστες μορφές και χρώματα. Μόλο που στην πράξη, και ειδικά όσον αφορά τη διαφήμιση, δεν συναντούμε ποτέ μια καθαρά κυριολεκτική εικόνα, μπορούμε να κατανοήσουμε την καταδήλωση της εικόνας ως το μήνυμα που θα μετέδιδε αν «βυθιζόταν» σε ένα κενό σύμβολον, μέσα στο οποίο θα απεκδυόταν οποιασδήποτε συνδήλωσης. Θα απέμενε τότε μια αθώα ταυτολογία, *επαρκής* ωστόσο από σημασιακής απόψεως: μια κοπέλα που δαγκώνει ένα μήλο είναι απλά και μόνο μια κοπέλα που δαγκώνει ένα μήλο και όχι μια αναπαράσταση του βιβλικού θέματος της χαμένης αθωότητας.

Στη γενική δομή του εικονικού μηνύματος, ο ρόλος της καταδηλούμενης εικόνας είναι ότι φυσικοποιεί το συμβολικό μήνυμα και αθώνει το πυκνότατο (κυρίως στη διαφήμιση) σημασιολογικό

81. Ο όρος *fumetto* αναφέρεται στα γνωστά μας από τα κόμικς «μπαλονάκια» ή «συννεφάκια» που περιέχουν αντίστοιχα τους διαλόγους ή τις σκέψεις των χαρακτήρων.

τέχνασμα της συνδήλωσης. Όσον αφορά αυτή τη λειτουργία, η φωτογραφία είναι πιο αποτελεσματικό μέσο σε σχέση με το σχέδιο, καθώς περιβάλλεται με το κύρος της πιστής καταγραφής της πραγματικότητας. Η φωτογραφία παρουσιάζει ένα φυσικό *είναι εκεί* των πραγμάτων, η φύση φαίνεται να παράγει αυθόρμητα την αναπαριστάμενη σκηνή. Από την άλλη η «κατασκευή» ενός σχεδίου συνιστά ήδη μία συνδήλωση: το σχέδιο δεν αναπαράγει το παν του απεικονιζόμενου αντικειμένου αλλά προκρίνει τα σημαίνοντα από τα ασήμαντα. Η καταδήλωση του σχεδίου είναι λοιπόν λιγότερο καθαρή από τη φωτογραφική καταδήλωση και, εξάλλου, απαιτεί ορισμένες πολιτισμικές προσλαμβάνουσες (1988b [1964]: 51).

Σε οποιαδήποτε πολιτισμικά πλαίσια, η διάταξη των σημείων μιας καταδηλούμενης εικόνας, το *σύνταγμα* τους, «μιλά» συμβολικά.⁸² Έτσι, μέσα από την καταδηλούμενη εικόνα αναδύεται μια συνδηλούμενη εικόνα, ένα κωδικοποιημένο συμβολικό μήνυμα που ο δέκτης αποκωδικοποιεί με βάση ορισμένες ερμηνευτικές πλαισιώσεις και προσλαμβάνουσες.

Εν πολλοίς εδώ η μέθοδος έγκειται απλά στο να εντοπίζουμε σημεία στην εικόνα και να βρίσκουμε τα σημααινόμενα τους. Σ' αυτή την «εξερεύνηση της εικόνας», δεν πρέπει επίσης να αμελήσουμε να ελέγξουμε κατά πόσον η σύνθεση όλων των σημείων σε μια εικόνα λειτουργεί ως ξεχωριστό σημείο, παραπέμποντας ίσως σε ένα αισθητικό σημαίνόμενο (Barthes 1988b [1964]: 44, 53-54). Όλα αυτά τα σημεία τα αντιμετωπίζουμε ως *συνδηλωτές* που συνεργούν σε μια *ρητορική* της εικόνας προς την συναγωγή ενός ιδεολογικού νοήματος. Η ρητορική της εικόνας οργανώνεται ως προς το σύνταγμα του μηνύματος της από την καταδηλούμενη εικόνα, ενώ ως προς το νοηματικό περιεχόμενο του από την συνδηλούμενη εικόνα. Γι' αυτό ο Barthes λέει ότι «το “σύνταγμα” του καταδηλούμενου μηνύματος είναι που “εγκλιματίζει” το σύστημα του συνδηλούμενου μηνύματος» (1988b [1964]: 58 – τα πλάγια του Barthes). Παρόλο που ο βασικός γραμματικός κανόνας που οργανώνει το σύνταγμα του εικονικού μηνύματος είναι το *ασύνδετο σχήμα*, όπου οι μορφές παρατάσσονται δίχως εμφανή σύνδεση μεταξύ τους, αρκεί για να φέρει τους συνδηλωτές σε διάδραση από την οποία θα εκλυθεί νόημα. Όσον αφορά το μηχανισμό της συμβολικής σκέψης που κάνει τις μορφές να λειτουργούν ως συνδηλωτές, είναι συνήθως η *μετωνυμία*, ένας τρόπος συσχετισμού ανάμεσα στο σημαίνον και το σημαίνόμενο που «επικαλείται» κάποια συνάφεια ή εσωτερική σχέση των δύο.⁸³

Σχηματικά, στην προβληματική του Barthes, η ρητορική μπορεί να θεωρηθεί ως «η σημαίνουσα όψη της ιδεολογίας» (Barthes 1988b [1964]: 55). Η ιδέα ότι οι επικοινωνιακές πράξεις, προπάντων στα πλαίσια της σύγχρονης μαζικής κουλτούρας, κοινωνούν ιδεολογία στους αποδέκτες τους και αναδρούν στην επικρατούσα κοσμοαντίληψη αποτελεί μια σταθερά στο έργο του και το

82. Γράφει σχετικά ο Barthes: «Το γράμμα της εικόνας αντιστοιχεί, με δύο λόγια, στον πρώτο βαθμό του νοητού (εντεύθεν αυτού του βαθμού, ο αναγνώστης δεν θα αντιλαμβανόταν παρά μόνο γραμμές, σχήματα και χρώματα), το νοητό όμως αυτό παραμένει “εν δυνάμει”, λόγω της ίδιας του της φτώχειας, γιατί ο οιοσδήποτε, προερχόμενος από μία πραγματική κοινωνία, διαθέτει πάντα μία γνώση ανώτερη από το ανθρωπολογικό γινώσκειν, και αντιλαμβάνεται παραπάνω από την κυριολεξία» (1988b [1964]: 50).

83. Λόγου χάρι, το στέμμα θεωρείται σημείο της μοναρχίας βάσει μιας μετωνυμικής σχέσης: είναι «μέρος» της. Ή, η υπογραφή αντιπροσωπεύει ολόκληρη τη νομική μου υπόσταση επειδή *είναι δικιά μου*.

έτρεψε σε μια καινοφανή όσμωση σημειωτικής και κριτικής θεωρίας (Smith 2006 [2001]: 180). Στις *Μυθολογίες*, ο Barthes (1979 [1957]) ανέπτυξε αυτό το θέμα γύρω από την έννοια του *μύθου*. Μέσα στα πλαίσια της σημειολογικής προσέγγισης του Barthes, ο μύθος έχει γίνει κατανοητός ως μια «ιμπεριαλιστική» συνδήλωση που τείνει να καταλάβει ζωτικό χώρο στο στερέωμα της κοσμοαντίληψης. Ουσιαστικά, ο μυθικός λόγος προσπαθεί να αποδώσει και να επιβάλλει ως αυθύπαρκτες, φυσικές και οικουμενικά ισχύουσες τις πολιτισμικώς σφουρηλατημένες αλυσίδες εννοιών.⁸⁴ Μύθος, με άλλα λόγια, είναι η μετατροπή του ιστορικού πολιτισμικού νοήματος σε «φυσική τάξη των πραγμάτων». Και είναι σαφής η ιδεολογική του λειτουργία ως προς την καθεστηκία τάξη· γράφει ο Barthes: «Εκείνο που ο κόσμος προσφέρει στον μύθο, είναι μια ιστορική πραγματικότητα, που προσδιορίζεται –όσο πίσω κι αν χρειαστεί να ανατρέξουμε– από τον τρόπο που οι άνθρωποι την έφτιαξαν ή τη χρησιμοποίησαν. Κι εκείνο που αποκαθιστά ο μύθος είναι η φυσική εικόνα της πραγματικότητας αυτής» (1979 [1957]: 244). Ο Barthes θεωρούσε ότι οι μυθευτικές διεργασίες «φυσικοποιούσαν» την αστική ιδεολογία.

Η διαφήμιση θεωρείται από τον Barthes ως ένα από τα κατεξοχήν υλικά του σύγχρονου μυθικού λόγου. Τη προσμετρά σ' εκείνα τα στοιχεία της σύγχρονης εποχής που «προσφέρονται» στη σημειολογική προσέγγιση και ταυτόχρονα την επιτάσσουν (1979 [1957]: 206).

3. Δύο μεθοδολογικοί προβληματισμοί

α. Η πολλαπλότητα των αναγνώσεων

Ο πρώτος προβληματισμός αφορά στη πολυσημία των συμβόλων, που επιτρέπει πολλαπλές αναγνώσεις της ίδιας εικόνας: «Ο αριθμός των αναγνώσεων μίας ίδιας λέξης-έκφρασης (μίας ίδιας εικόνας) είναι ποικίλος, ανάλογα με τα άτομα» γράφει ο Barthes (1988b [1964]: 54),⁸⁵ θίγοντας ζητήματα ερμηνευτικής. Τονίζει λοιπόν ήδη από το 1964 την ενεργό παρουσία του αναγνώστη, την οποία όμως, ως δομιστής και σημειολόγος, δεν εξαρτά από έναν αχαλίνωτο σημειωσικό οίστρο του υποκειμένου, αλλά από την *ιδιόλεκτο* του καθενός, δηλαδή από μια μοναδική σύνθεση ανομοιογενώς εσωτερικευμένων *λεξιλογίων* που ανασύρονται στη θέα μιας εικόνας.⁸⁶ Τη δεκαετία του '70, στα πλαίσια της ενασχόλησής του με τη λογοτεχνία, ο Barthes θα υποστηρίξει πως τα κείμενα επιτρέπουν

84. Έτσι, επί παραδείγματι, η μυθική φιγούρα του «Διεθνούς Εβραίου» συνίσταται από μια αλυσίδα εννοιών όπως «φιλαργυρία», «σιωνιστής», «συνωμότης», «δολοπλόκος», «κεφαλαιοκράτης», «τραπεζίτης» κ.ά. Ενίοτε, συναντάμε παραλλαγές του μύθου, ανάλογα με το περιβάλλον όπου διαμορφώνεται ο μύθος. Υπάρχει, ας πούμε, ο μύθος του «απάτριδος Εβραίου μολσεβίκου». Για περισσότερα, βλ. Taguieff 2006 [2004]: 11-34.

85. Παρεμφερής είναι η γνωστή μεταδομιστική θέση ότι τα κείμενα, όπως και οι κουλτούρες, μπορούν να πολλαπλές και ενίοτε αντιφατικές αναγνώσεις (Smith 2006 [2001]: 193). Φαίνεται λοιπόν σωστή η παρατήρηση του Culler (2000 [1997]: 174-175) ότι πολλές ιδέες που συνδέθηκαν με τον μεταδομισμό ενυπάρχουν ήδη εν σπέρματι σε δομιστικά κείμενα.

86. Ο όρος *λεξιλόγιο*, με την ευρεία έννοια που του αποδίδει ο Barthes, αναφέρεται σε ένα υποσύνολο ειδικών πολιτισμικών γνώσεων που κινητοποιούνται στην ερμηνευτική διαδικασία. Περίπου ισοδύναμες είναι οι έννοιες *κώδικας*, *ευρετήριο* και *απογραφικός κατάλογος*, που χρησιμοποιούνται σε ελληνικές μεταφράσεις έργων του Barthes.

–και κάποτε ενθαρρύνουν– τη διαμόρφωση εναλλακτικών ερμηνειών ακόμα και εκ μέρους του ίδιου αναγνώστη, καθώς κινητοποιούν ταυτόχρονα διαφορετικά λεξιλόγια, τα οποία αλληλεπικαλύπτονται με απρόβλεπτα ερμηνευτικά αποτελέσματα. Στηριζόμενος στη παραπάνω διαπίστωση, ο Barthes θα αναγγείλει τον «Θάνατο του Συγγραφέα» ως πηγή μιας κοινωνίσιμης μονοσημίας και τη γέννηση του αναγνώστη ως τόπου της ερμηνευτικής διαδικασίας (Culler 2006 [1983]: 78-89· Smith 2006 [2001]: 182-184).

Το ίδιο θέμα επεξεργάστηκε παράλληλα ο Umberto Eco, επηρεαζόμενος από τον Barthes αλλά εμβαθύνοντας μάλλον περισσότερο από εκείνον, που, όπως σχολιάζει ο Culler (2006 [1983]: 4-5), έσπερνε διαρκώς νέες γόνιμες ιδέες αλλά δεν αφιερώθηκε ολοκληρωτικά σε καμία απ' αυτές. Νομίζουμε ότι μια σύντομη εμβόλιμη αναφορά στα συμπεράσματα προς τα οποία κλίνει ο Eco έπειτα από την τριακονταετή έρευνα του θα μας βοηθήσει να εκτιμήσουμε κατά πόσον η προσέγγιση μας παραμένει έγκυρη υπό τη σκιά αυτού του προβληματισμού.

Στις δεκαετίες του '70 και του '80 ο Eco τόνιζε τη σχετική αυτονομία τού αναγνώστη στην εκμείυση νοημάτων από τα κειμενικά αντικείμενα, την οποία έτεινε να παραγνωρίζει η ορθόδοξη δομική ποιητική, που πρέσβευε ότι υπάρχουν στα κείμενα σταθερά και εύκολα προσβάσιμα νοήματα (Smith 2006 [2001]: 288, 292-293). Με τις μελέτες του αυτές, ο Eco συνέβαλε στην ανάδυση, στο πεδίο των λογοτεχνικών σπουδών, της «κριτικής της αναγνωστικής απόκρισης», μιας ακραία σχετικιστικής θεώρησης που έφτασε να ταυτίζει το νόημα του κειμένου με τη διακυμαινόμενη εμπειρία του αναγνώστη (Culler 2000 [1997]: 86).⁸⁷ Παράλληλα, είδε να ξεχύνεται από το αποδομιστικό εγχείρημα του Derrida ένα «αρχιπέλαγος διαφορετικών στάσεων» μέσα στο οποίο κινδύνευε να βουλιάξει η κοινή λογική περί επικοινωνίας (Eco 1993a [1990]: 24, 38 Collini 1993 [1992]: 21). Αργότερα, στις αρχές της δεκαετίας του '90, ο Eco θα επιστρέψει για να αποκαταστήσει τα *Όρια της Ερμηνείας*, στη διασάλευση των οποίων είχε εμμέσως συμβάλλει και ο ίδιος. Υποστηρίζει ότι εφόσον η σημείωση και η ερμηνεία διαμεσολαβούν και την αισθητηριακή αντίληψη του ανθρώπου για τον κόσμο, αν μείνουμε συνεπείς μέχρι τέλους με την ιδέα της ασυνάρτητης ποίησης νοημάτων, φτάνουμε σε ένα σημείο όπου η αλληλεπίδραση μας με τον περιβάλλοντα κόσμο δεν μπορεί να εξηγηθεί παρά μόνο στη βάση ενός *μαγικού ιδεαλισμού*, σύμφωνα με τον οποίο ποιούμε τον εξωτερικό κόσμο τη στιγμή που τον φανταζόμαστε (Eco 1993a [1990]: 22-23)! Στο πεδίο της θεωρίας της λογοτεχνίας, ο Eco προωθεί τώρα μια επανεπικέντρωση στην *intentio operis*, υποστηρίζοντας πως τελικά το κείμενο αποτελεί την ανεξάλειπτη προκείμενη κάθε ερμηνείας και παρερμηνείας.⁸⁸ Αν «εξαφανίσουμε» θεωρητικά και μεθοδολογικά το κείμενο, λέει, τότε φτάνουμε και εδώ σε ένα οριακό σημείο όπου οι ίδιες οι έννοιες της *ερμηνείας* και της *ερμηνευσιμότητας* δεν έχουν νόημα: δεν υφίστανται αναγνώσεις και ερμηνείες παρά μόνο πανσπερμία αυτοφυών νοημάτων (Eco 1993a

87. Στην πραγματικότητα, ο Eco ποτέ δεν έφτασε να υποστηρίξει μια τόσο ριζική ερμηνευτική ελευθερία του αποδέκτη του μηνύματος. Ακόμα κι όταν το '68 κήρυξε τον *σημειακό ανταρτοπόλεμο* στο «*Μοναδικό Μήνυμα των ΜΜΕ*», δεν επένδυε σε μια πηγαία τάση του κοινού να παράγει εναλλακτικά ή αντιτιθέμενα νοήματα, αλλά καλούσε σε μια συστηματική προσπάθεια καλλιέργειας και διάχυσης ενός αναλυτικού-κριτικού τρόπου σκέψης απέναντι στα μαζικά μηνύματα. Βλ. σχετικά Κωνσταντινίδου 2003: 226-227.

88. *Intentio operis*: η «πρόθεση του κειμένου».

[1990]: 47-49). Ισχυρίζεται ότι ούτε η αποδόμηση, όπως τη συνέλαβε ο ίδιος ο Derrida, υπαινίσσεται και νομιμοποιεί μια άκρατη και άκριτη εναλλαγή νοημάτων αλλά μάλλον αναδεικνύει πόσο απρόβλεπτη μπορεί να είναι στην πραγματικότητα η καθήλωση του νοήματος, όπως την έχουν ιδεοτυπικά συλλάβει οι θεωρίες για την επικοινωνιακή διάσταση του πολιτισμού (1993a [1990]: 40, 50, 410-411).

Αν, λοιπόν, το κείμενο είναι εκεί, τότε πρέπει να δεχτούμε ότι «καλεί» κάποιες ερμηνείες περισσότερο από κάποιες άλλες: «[...] το ερμηνευόμενο κείμενο επιβάλλει περιορισμούς στους ερμηνευτές του. Τα όρια της ερμηνείας συμπίπτουν με τα δικαιώματα του κειμένου (το οποίο δεν πάει να πει ότι συμπίπτουν με τα δικαιώματα του συγγραφέα του)» (1993a [1990]: 24). Τα πρώτα όρια που τίθενται στην ερμηνεία είναι αυτά του κυριολεκτικού νοήματος (1993a [1990]: 38-39). Πολύ απλά, ένα τηλεγράφημα που λέει ότι «έρχονται τα πορτοκάλια» μπορεί να ερμηνευτεί με δεκάδες ίσως τρόπους αλλά πρέπει πριν απ' όλα να αναγνωριστεί ως ένα μήνυμα που λέει ότι έρχονται κάποια πορτοκάλια και όχι μήλα.⁸⁹ «Οποιαδήποτε κίνηση απελευθέρωσης του αναγνώστη μπορεί να γίνει μετά και όχι πριν την εφαρμογή αυτού του περιορισμού» λέει ο Eco (1993a [1990]: 19).

Στο επίπεδο της συνδήλωσης φαίνεται να ανοίγει ο ερμηνευτικός ορίζοντας. Ας πούμε, χρησιμοποιώντας μια αγαπημένη παράσταση του Eco, πως ένα γραπτό που τοποθετήθηκε από τον συγγραφέα του σε ένα μπουκάλι και αφέθηκε να ταξιδέψει μακριά πάνω στο νερό, αποκόβεται από αυτόν και τις πολύ συγκεκριμένες προθέσεις του και είναι πλέον «ανοιχτό» σε χίλιες διαφορετικές αναγνώσεις και άλλες τόσες προθέσεις. Ο Eco βγάζει τον συγγραφέα από την εικόνα αλλά κρατά απ' αυτόν το –από επικοινωνιακής απόψεως– ουσιώδες: αφενός, την επίγνωση των φυγόκεντρων αναγνώσεων –και την πρόθεση συγκράτησής τους ή ενθάρρυνσής τους– και, αφετέρου, την πολιτισμική και επικοινωνιακή τεχνολογία να σκαρώσει ένα κείμενο που θα προδιαθέτει τους αναγνώστες του προς ένα τύπο αναγνωστικής στάσης που οφείλουν να τηρήσουν. Ένα κείμενο λοιπόν, σύμφωνα με τον Eco, έχει προικιστεί με μια *κειμενική στρατηγική*, δηλαδή ένα εγχαραγμένο «σύστημα οδηγιών» με αναφορά στις οποίες, και στη βάση της «κατάλληλης εγκυκλοπαιδικής επάρκειας», ένας εμπειρικός αναγνώστης μπορεί να εκτιμήσει τις προδιαγραφές του ιδεατού ή *πρότυπου αναγνώστη* που προβλέπει το κείμενο και να προσπαθήσει να πραγματώσει αυτό το ρόλο. Γι' αυτό ο Eco λέει ενίοτε ότι «ένα κείμενο είναι ένα τέχνασμα που συνελήφθη για να δημιουργήσει τον αναγνώστη-πρότυπο του» (1993c [1990]: 88· 1993a [1990]: 46). Αυτή είναι η *intentio operis*: η πρόθεση του κειμένου να διαβαστεί με τον τρόπο που φτιάχτηκε για να διαβαστεί, η οποία προσανατολίζει την ερμηνευτική πρόθεση. Αλλά για να έρθει η *intentio operis* στο φως «πρέπει κανείς να αποφασίσει να “δει”», λέει ο Eco, τονίζοντας πως «είναι δυνατό να μιλάμε για την πρόθεση του κειμένου μόνο σαν αποτέλεσμα μιας εικασίας από την πλευρά του αναγνώστη» (1993c [1990]:

89. Με τη φράση «έρχονται τα πορτοκάλια» δηλώνονταν συνθηματικά η αερομεταφορά καταδρομέων του ελληνικού στρατού στην Κύπρο προς ενίσχυση της άμυνας του νησιού, την περίοδο της τουρκικής εισβολής. Μέσα στην σύγχυση που επικρατούσε, το συνθηματικό δεν είχε γνωστοποιηθεί σε όλες τις μονάδες της κυπριακής αεράμυνας, με αποτέλεσμα να εκληφθεί ως προειδοποίηση για τη προσέγγιση τούρκικων βομβαρδιστικών και τα μεταγωγικά που μετέφεραν τους καταδρομείς να καταρριφθούν από τα κυπριακά αντιαεροπορικά.

88). Δηλαδή, η *intentio operis* προϋποθέτει την πρωτοβουλία του αναγνώστη να εικάσει τον τρόπο ανάγνωσης που «ζητά» το κείμενο. Εδώ βασικά εξαντλούνται τα περιθώρια αυτενέργειας που αναγνωρίζει ο Eco στον αναγνώστη. Από 'κεί και πέρα, ο αναγνώστης προσδένεται και καθοδηγείται από την κειμενική στρατηγική. Έτσι, η ερμηνεία του έργου θεματοποιείται τελικά από τον Eco ως *ερμηνευτική συνεργασία*, η οποία παρακινείται από την πρόθεση του αναγνώστη αλλά προσανατολίζεται από την πρόθεση του κειμένου. Αν λοιπόν η σημειωτική θεωρία της ερμηνείας του Eco αγνοεί, όπως παραδέχεται ο εισηγητής της (1993c [1990]: 90), τον εμπειρικό συγγραφέα, αποκεντρώνει επίσης επί της ουσίας και τον αναγνώστη. Στο επίκεντρο θέτει την *intentio operis*.

Τώρα ο Eco διαθέτει ένα εναργές κριτήριο των ερμηνειών, που, αν δεν αναιρεί τη δυνατότητα πολύ-ερμηνευσιμότητας, τουλάχιστον μας βοηθά να «φιλτράρουμε» τις άστοχες αναγνώσεις και να προκρίνουμε τις αποδεκτές. Το κείμενο το ίδιο δίνει το μέτρο της διάκρισης της *ερμηνείας* από την *παρερμηνεία*, όταν ενθαρρύνει κάποιες ερμηνείες.⁹⁰ Είναι την ίδια στιγμή αντικείμενο και παράμετρος των ερμηνειών του. Κάθε ερμηνευτική εικασία εκ μέρους του αναγνώστη για την πρόθεση και το νόημα του κειμένου δοκιμάζεται πάνω στην εσωτερική συνοχή του και, εφόσον δεν αντέξει στον έλεγχο, αναπροσαρμόζεται. Εδώ ο Eco ανακαλεί μια παλιά αρχή του Αυγουστίνου, σύμφωνα με την οποία «αν σε κάποιο σημείο του κειμένου μια ερμηνεία φαίνεται αληθοφανής, μπορεί να γίνει αποδεκτή μόνο αν επιβεβαιωθεί εκ νέου – ή τουλάχιστον δεν τεθεί σε αμφιβολία– από κάποιο άλλο σημείο του κειμένου» (1993a [1990]: 45). Η ίδια η *intentio operis*, λοιπόν, βοηθά τον αναγνώστη να εκτιμήσει πόσο πλησιάζει ή απομακρύνεται από μια ευσταθή νοηματοδότηση του κειμένου. Βέβαια, ο Eco παραδέχεται ότι είναι απίθανο ένας αναγνώστης να ελέγχει όλη την γνώση που απαιτείται προκειμένου να ανιχνεύσει όλες τις ενδοκειμενικές οδηγίες ή να εγγράψει το κείμενο στα κατάλληλα ερμηνευτικά πλαίσια, έτσι ώστε κάθε αναγνωστικό ενέργημα αποδεικνύεται «μια δύσκολη μετάβαση από την επάρκεια του αναγνώστη (τη γνώση του κόσμου που συμμερίζεται ο αναγνώστης) στον τύπο της επάρκειας την οποία αξιώνει ένα συγκεκριμένο κείμενο ώστε να διαβαστεί με οικονομικό τρόπο» (Eco 1993a [1990]: 138). Αλλά επιμένει ότι «υπάρχει πάντα μια *intentio operis* που φανερώνεται στους αναγνώστες που διαθέτουν κοινό νου» (1993a [1990]: 45).

Βέβαια, όσο κι αν έχει τεκμηριωθεί έπειτα απ' όλα αυτά ένα συγκροτημένο επιχείρημα υπέρ μιας ανάγνωσης που προοδευτικά «στενεύει», το ζήτημα της πολυσημίας των συμβόλων δεν έχει αναιρεθεί επί της ουσίας ως δύναμις εστία ενστάσεων. Ένα σημείο δεν έχει μια εγγενή εσωτερική σχέση με το αντικείμενο του, επομένως είναι δυνατόν να του αποδοθεί αυθαίρετα οποιαδήποτε σημασία. Ο Eco αναζητώντας απάντηση στις θεωρίες της ελεύθερης ανάγνωσης, την ανακαλύπτει τελικά στο έργο ενός εκ των θεμελιωτών της σημειωτικής, του Charles Peirce, του οποίου μάλιστα τις θέσεις περί απεριόριστης σημείωσης είχε χρησιμοποιήσει ως εφιαλτήριο ο Derrida. Η λύση στρέφεται

90. Ας το θέσουμε με ένα παράδειγμα, για να χρησιμοποιήσουμε έναν πολύ προσφιλή στον Eco τρόπο διασάφησης: Ασφαλώς δεν είναι απαγορευτικό κάποιος να αναζητεί το νόημα της ζωής σε ένα πρόγραμμα σιδηροδρομικών δρομολογίων, αλλά αυτή δεν είναι η πρότυπη ανάγνωση που προτείνει το κείμενο. Πέρα από τα όρια της πρότυπης ανάγνωσης αρχίζει μια υπερχειλίση νοήματος και, όπως αρέσκειται να θυμίζει ο Eco, «ακόμα και ο πιο ρηξικέλευθος αποδομιστής δέχεται την ιδέα ότι υπάρχουν ερμηνείες πασιφανώς απαράδεκτες» (1993a [1990]: 24).

γύρω από την ιδέα της *κοινωνικής συναίνεσης*: στα πλαίσια της επικοινωνιακής κοινότητας καθιερώνονται νοήματα *διϋποκειμενικά*, προνομιά εναντί των ρηξικέλευθων ερμηνειών (Eco 1993a [1990]: 416). Τούτη η συναίνεση πάνω στις σημασίες είναι προϋπόθεση κάθε έννοιας επικοινωνιακής κοινότητας. Γράφει ο Eco: «οποιαδήποτε κοινότητα ερμηνευτών κάποιου δεδομένου κειμένου (για να είναι η *κοινότητα* των ερμηνευτών *εκείνου* του κειμένου) πρέπει να πετύχει με κάποιο τρόπο μια συμφωνία (έστω και προσωρινή και διαψεύσιμη) γύρω από τον τύπο του (σημειωσικού) αντικειμένου με το οποίο ασχολείται» (1993a [1990]: 417-418 – τα πλάγια του Eco).

Το όλο επιχείρημα που αναπτύσσει ο Eco γύρω από την έννοια της *intentio operis* φαίνεται να ισχύει και για την ανάγνωση της έντυπης διαφήμισης. Εξάλλου συναντάμε και στην Williamson (2002 [1978]) μια ιδέα παραπλήσια με τον *ιδεατό αναγνώστη*: απέναντι στην διαφήμιση, γράφει η Williamson, «δεν μπορείς παρά να ανταλλάξεις τον εαυτό σου με το άτομο στο οποίο απευθύνεται η διαφήμιση, τον θεατή που η διαφήμιση δημιουργεί για τον εαυτό της. Κάθε διαφήμιση προβλέπει οπωσδήποτε έναν ορισμένο θεατή: προβάλλει στον χώρο μπροστά της ένα φανταστικό άτομο, οι προδιαγραφές του οποίου υπαγορεύονται από την εσωτερική δομή της διαφήμισης. Μπαίνεις σ' αυτό το χώρο καθώς κοιτάζεις τη διαφήμιση και, τοποθετούμενος, γίνεσαι ο θεατής: νιώθεις ότι το “ε, εσύ!” “*πραγματικά*” απευθυνόταν συγκεκριμένα σε σένα» (2002 [1978]: 50-51 – ελεύθερη απόδοση από τα αγγλικά δική μας).⁹¹

Σε κάθε περίπτωση, πάντως, πρέπει να σημειωθεί ότι ειδικά όσον αφορά τη διαφήμιση, οι προβληματισμοί σχετικά με την πολυσημία της εικόνας μπορούν να παραμεριστούν μάλλον εύκολα. Ο ίδιος ο Barthes σημειώνει ότι τα σημαινόμενα του διαφημιστικού μηνύματος «πρέπει να μεταδοθούν με όσο το δυνατόν μεγαλύτερη σαφήνεια. Αν η εικόνα περιέχει σημεία, είμαστε λοιπόν βέβαιοι ότι, στη διαφήμιση, τα σημεία αυτά είναι πλήρη, σχηματιζόμενα με στόχο την καλλίστη ανάγνωση: η διαφημιστική εικόνα είναι *ειλικρινής* ή, τουλάχιστον, εμφαντική». (Barthes 1988b [1964]: 41-42). Ως εικόνα για τις μάζες, η διαφήμιση δεν μπορεί να χρησιμοποιήσει έναν ιδιωτικό ποιητικό κώδικα, ούτε προσωπικά σύμβολα, ούτε καν αμφίσημα σύμβολα, εκτός αν θέλει μέσα από αυτό το «παιχνίδι» να προτείνει νέους συμβολισμούς.⁹²

β. Η γλώσσα της ανάλυσης

Αφ' ης στιγμής έχουμε συμφωνήσει ότι η σημασιολογική ανάγνωση της διαφημιστικής εικόνας μπορεί να περιοριστεί προς ορισμένα νοήματα, εμφανίζεται ένας δεύτερος προβληματισμός:

91. Η διατύπωση της Williamson ανατρέχει στον Althousser.

92. Δεν μπορούμε, λόγου χάρι, παρά να σκεφτούμε πως οποιοσδήποτε χρησιμοποιούσε τη *Γυναίκα* του Picasso για να διαφημίσει ένα ινστιτούτο καλλονής, είτε είναι ένας πολύ εκλεκτικός ως προς την πελατεία του αισθητικός που κοιμάται με την *Διάκριση* του Bourdieu κάτω από το μαξιλάρι του, είτε πρόκειται για μια σπάνια περίπτωση ανθρώπου που υπολείπεται και εκείνης ακόμη της στοιχειώδους ορθολογικότητας που ο Porper υποθέτει για το άτομο, και οδεύει προς επαγγελματική καταστροφή. Πολύ απλά, οι κυβιστικοί πίνακες του Picasso μπορεί να εκτιμώνται για πολλά πράγματα, αλλά, γενικά, δεν θεωρούνται συνδηλωτικοί της γυναικείας ομορφιάς. Η *γέννηση της Αφροδίτης* του Botticelli σίγουρα θα αποτελούσε καταλληλότερη επιλογή για τον φιλότεγχο αισθητικό μας.

πώς θα περιγράψουμε τα αφηρημένα θέματα προς τα οποία κατατείνει η εικόνα μέσα από την συνδήλωση της; Οι εγγύς της εμπειρίας κατηγορίες δεν φαίνονται να είναι ακριβώς κατάλληλες, αφού τα σημεία, ειδικά στον μυθοποιητικό λόγο της διαφήμισης, παραπέμπουν σε αυτό που ο Barthes (1988b [1964]: 55) λέει *εκτιθέμενες* έννοιες, δηλαδή έννοιες στην πιο καθαρή «σύλληψη» τους, αποκομμένες από οποιοδήποτε «σύνταγμα» και στερημένες από κάθε συμφραζόμενο. Λ.χ., στις διαφημίσεις των γυναικείων καλλυντικών Chanel, τα προϊόντα επιχειρείται να συνδεθούν με την έννοια της «γαλλικής κομψότητας» στην πιο γενική της σύλληψη και *όχι* με την εκλεπτυσμένο γούστο ειδικά της Catherine Deneuve, που παρουσιάζεται να τα χρησιμοποιεί: στο δικό μας ιδεολογικό και συμβολικό σύστημα η Deneuve έχει καθιερωθεί ως *σημείο* κάποιας περίφημης κομψότητας των Γαλλίδων (Williamson 2002 [1978]: 25-26, 100).⁹³

Διερευνάται λοιπόν η αναγκαιότητα για μια αναλυτική μεταγλώσσα που να ονομάζει τις έννοιες στην ευρύτητα τους. Σύμφωνα με τον Barthes (1988b [1964]: 55-56· 1979 [1957]: 216-217), μια λύση τεχνητή αλλά καταρχάς χρηστική προκειμένου να προχωρήσει η ανάλυση, είναι να χρησιμοποιούμε αφηρημένα ουσιαστικά, όπως Καλοσύνη, Ανθρωπιά, Ανάταση, ενώ μπορούμε να καταφύγουμε και σε νεολογισμούς του τύπου «italianité» ή «ιταλικότητα» κ.λπ.. Πρόκειται για ευρείες έννοιες που διαθέτουν πλήθος σημαινόντων. Έτσι, για παράδειγμα, η «ιταλικότητα» είναι μια έννοια-ιδιότητα που σημαίνεται από τη Ferrari, τα «al dente» μακαρόνια, τη «μπριόζικη» συμπεριφορά και από πλήθος άλλων πραγμάτων.

Ο Eco, εξάλλου, φαίνεται να απορρίπτει την ιδέα μιας αναλυτικής και κριτικής μεταγλώσσας καθώς παρατηρεί ότι «η έννοια της ερμηνείας προϋποθέτει ότι ένα μέρος της γλώσσας μπορεί να χρησιμοποιηθεί ως ερμηνεύον ενός άλλου μέρους της γλώσσας» (1993a [1990]: 47).⁹⁴ Αν καταφεύγαμε σε μια μεταγλώσσα για να περιγράψουμε σημεία που έχουν γραφεί σε μια άλλη γλώσσα, τελικά δεν θα ερμηνεύαμε τίποτα αλλά θα δημιουργούσαμε ένα νέο κείμενο.

4. Ανάλυση

Για τις ανάγκες αυτής της πρώτης διερευνητικής προσέγγισης, επιλέξαμε προς ανάλυση τρεις αντιπροσωπευτικές αφίσες σεμιναρίων της Νέας Ακρόπολης,⁹⁵ μια διαφημιστική καταχώρηση από την εφημερίδα *Ελευθεροτυπία* και μια διαφημιστική καταχώρηση από τις σελίδες του περιοδικού

93. Χρησιμοποιούμε τον όρο *σημείο* και *όχι σύμβολο*, θεωρώντας ότι η Deneuve έχει συνδεθεί με τη κομψότητα των Γαλλίδων μέσω *μετωνυμικής* και *όχι μεταφορικής* σχέσης. Είναι μέρος του σημανόμενου: ως διάσημη κομψή Γαλλίδα υποκαθιστά το σύνολο των κομψών Γαλλίδων. Για μια περιεκτική παρουσίαση της τεχνικής ορολογίας, βλ. Leach 1993 [1976]: 28-31. Ας σημειώσουμε ότι ο Barthes (1988b [1964]: 57) αναγνωρίζει αλλά δεν εφαρμόζει την κατά Jakobson διάκριση *μετωνυμίας/ μεταφοράς*, κρίνοντας ότι σημασία έχει η συνδήλωση, που τελικά επέρχεται τόσο από το ένα όσο και από το άλλο είδος σχέσης.

94. Από εδώ άλλωστε εκπηγάει η δυνατότητα της απεριόριστης σημείωσης, που τόσο μεγάλη συζήτηση έχει προκαλέσει στη σημειολογία και τη λογοτεχνική και πολιτισμική θεωρία.

95. Ας σημειώσουμε ότι οι αφίσες της Νέας Ακρόπολης που αναλύουμε, όπως και η πλειοψηφία εκείνων που παραθέτουμε στο τέλος αυτής της εργασίας, προέρχονται από τα παραρτήματα της οργάνωσης στο Ρέθυμνο και το Ηράκλειο Κρήτης.

Τρίτο Μάτι. Στη προοπτική ευρύτερης διερεύνησης του θέματος, οι εικόνες εύκολα μπορούν να πολλαπλασιαστούν, αν και η σκοπιμότητα μιας άνευ μέτρου διόγκωσης του υλικού τίθεται υπό συζήτηση, δεδομένου ότι παρατηρείται στη μακρά διάρκεια μια ανακύκλωση των ίδιων θεμάτων ελαφρώς παραλλαγμένων. Από ένα corpus περίπου 80 διαφημίσεων και αφισών που διαθέτουμε, επιλέξαμε και παραθέτουμε στο παράρτημα Α κάποια άλλα χαρακτηριστικά δείγματα, από τα οποία ο αναγνώστης μπορεί να βγάλει τα δικά του συμπεράσματα.

Ομιλία-Συζήτηση εισοδος ελεύθερη

Το κλειδί στη ζωή είναι η ισορροπία

Ποιο είναι μαγικό κλειδί της ζωής; Ποιο είναι το κλειδί που θα ανοίξει την πόρτα προς την δική μας ευτυχία; Οι αρχαίοι Έλληνες έλεγαν «Παν μέτρον άριστον». Τι εννοούσαν όμως; Πως εμείς σήμερα μπορούμε να το εφαρμόσουμε και πως αυτό θα μας βοηθήσει να ζούμε καλύτερα;

Παρασκευή 27 Απριλίου

έναρξη: **21.30**

ΚΟΥΝΤΟΥΡΙΩΤΗ 113 ←
ΔΙΠΛΑ ΣΤΗ ΦΙΛΑΡΜΟΝΙΚΗ

χορηγός:

Εικόνα 10

Η πρώτη αφίσα που θα αναλύσουμε (εικ.10) διαφημίζει μια ομιλία-συζήτηση της Νέας Ακρόπολης. Το θέμα της συζήτησης διατρανώνει ο τίτλος: «Το κλειδί στη ζωή είναι η ισορροπία». Το επεξηγηματικό κείμενο θεματοποιεί την *ισορροπία* ως ένα «μαγικό κλειδί» που ανοίγει την πόρτα προς την *δική μας* ευτυχία, ένα κλειδί που κατείχαν οι «αρχαίοι ημών πρόγονοι», το οποίο ωστόσο σήμερα φαίνεται να έχει κάπου παραπέσει και ξεχαστεί με αποτέλεσμα *εμείς* να μην ζούμε όσο καλά θα μπορούσαμε να ζούμε. Από το κείμενο συνάγονται αμέσως δύο δεδομένα: Πρώτον, η πόρτα προς την ευτυχία είναι προς το παρόν κλειστή και, δεύτερον, σήμερα δεν ζούμε αρκετά καλά. Ας

σημειώσουμε επίσης ότι το κείμενο χρησιμοποιεί ένα αόριστο πρώτο πληθυντικό πρόσωπο, το οποίο μπορεί να σημαίνει είτε ότι τα παραπάνω ισχύουν για όλους γενικά τους σύγχρονους ανθρώπους, είτε ότι το πρόβλημα αφορά κάποιους μόνον αλλά, κατά την καθιερωμένη πρακτική του διδακτικού λόγου, χρησιμοποιούμε πληθυντικό πρόσωπο για να μην φέρουμε σε δύσκολη θέση τους παρεκκλίνοντες. Τι από τα δύο ισχύει εδώ; Θα φανεί στην πορεία.

Όσον αφορά τις τυπικές πληροφορίες που παρέχει η αφίσα –τόπος, χρόνος, χορηγός κλπ.– μπορούμε, νομίζουμε, ευλόγως να τις παραλείψουμε, θεωρώντας τες ασήμαντες από ιδεολογικής απόψεως. Την ίδια τακτική θα ακολουθήσουμε και στις αναλύσεις που θα ακολουθήσουν.

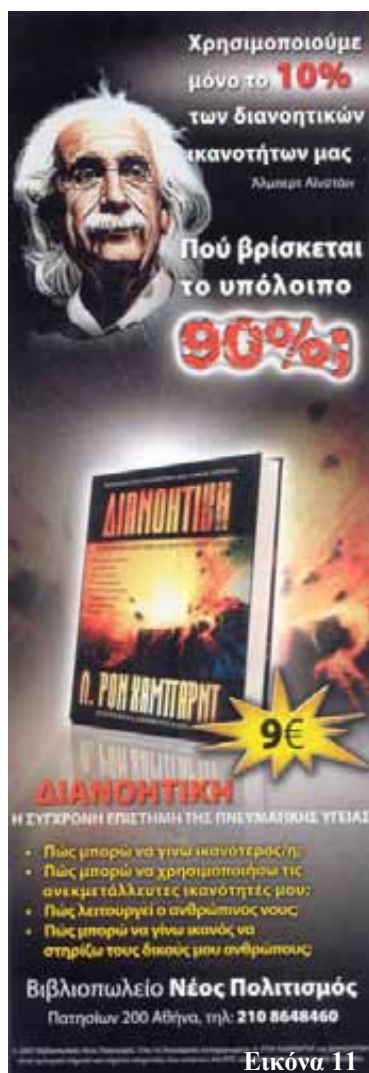
Περνώντας στην εικονογράφηση της αφίσας, φαίνεται επίσης σκόπιμο να μην σταθούμε στις διάφορες διακοσμητικές λεπτομέρειες στα περιθώρια, καθώς μοιάζουν να έχουν απλώς τον χαρακτήρα αισθητικών παρεμβάσεων. Κάποια μικρά σημεία που εμβόλιμα τοποθετούνται στην εικόνα, όπως ο Snoopy και ο αετός, απαντώνται συχνά στις αφίσες της Νέας Ακρόπολης και πιθανολογείται ότι πρόκειται για προσωπικά σύμβολα: ίσως είναι η «σφραγίδα» των δημιουργών της αφίσας. Θα αφήσουμε και αυτά τα στοιχεία ασχολίαστα. Ας επικεντρωθούμε απ' ευθείας στην κεντρική παράσταση.

Βλέπουμε μια ομάδα από τέσσερα κόκκινα βατραχάκια να κάθονται πάνω σε ένα κλαδί. Ένα έχει χάσει την ισορροπία του και προσπαθεί να κρατηθεί όπως-όπως για να μην πέσει. Το θέμα είναι προσεκτικά επιλεγμένο, και η καταδήλωση εξαφανίζεται αμέσως μέσα σε μια στοιβάδα συνδηλώσεων. Σ' αυτή την ομάδα από χαριτωμένα αδέξια και άκακα ζωάκια μπορούμε μεταφορικά να δούμε μια μικρή κοινωνία αξιολάτρευτης αφελείας. Αλλά κάποιοι φαίνονται λίγο παραπάνω αδέξιοι από τους άλλους: ένας μάλιστα έχει χάσει την ισορροπία του και παραπαίει, ενώ οι υπόλοιποι παρακολουθούν αυτή την αξιοπερίεργη κατάσταση με μια απαθή περιέργεια. Κάποιος υπολείπεται των υπολοίπων αλλά κανείς δεν σπεύδει να τον βοηθήσει: αντίθετα, προσμένουν την επικείμενη πτώση. Το αβοήθητο βατραχάκι μένει να μας κοιτάζει μέσα από τη διαφήμιση με απελπισία. Η σκηνή, την ίδια στιγμή που ανασύρει από τα βάθη της μνήμης ένα όνειρο μακάριας αθωότητας, φυτεύει ύπουλα, ακριβώς στην καρδιά του, την αγωνία της μειονεξίας. Αν δεν συγχωρείται η στιγμιαία απώλεια του ελέγχου απέναντι στα βατραχάκια, τότε δεν υπάρχει κοινωνική συλλογικότητα ή κοινότητα, μέσα στους κόλπους της οποίας να μπορείς να «αφεθείς».

Η αφίσα λοιπόν, μέσα από μια φαινομενικά χαριτωμένη παράσταση, αποτυπώνει ένα θέμα κοινωνικού κατακερματισμού και περιχαράκωσης: ακόμα χειρότερα: έναν κοινωνικό «ψυχρό πόλεμο», όπου δεν υπάρχουν περιθώρια αδυναμίας.

«Πρέπει λοιπόν να αναλάβεις τις ευθύνες σου, να ισορροπήσεις και να ανορθωθείς ως κυρίαρχος εαυτός», φαίνεται να μας λέει η αφίσα. Αλλά σε ποιόν απευθύνεται τελικά; Αν ένας παρεκκλίνει, τότε η παραίνεση αφορά εκείνον και κανέναν άλλο. Και το πρώτο πληθυντικό πρόσωπο που χρησιμοποιείται φαίνεται να έχει πράγματι μια καθησυχαστική σημασία, να δηλώνει σε αυτόν που πασχίζει να κρατηθεί από το κλαδί της ζωής ότι «είναι εντάξει», ότι «και σε άλλους συμβαίνει αυτό».

Στην πραγματικότητα, αυτό που συμβαίνει είναι ότι η διαφήμιση απευθύνεται σε όλους και στον καθένα ξεχωριστά. Εδώ εκδηλώνεται μια θεμελιώδης αντίφαση της διαφήμισης: η διαφήμιση επικαλείται την υποκειμενικότητα, ωστόσο είναι μαζική (Williamson 2002 [1978]: 52-53). Μάς απευθύνεται συνήθως σε πρώτο πρόσωπο, επιδιώκοντας να μας πείσει πως οι ιδιαίτερες ποιότητες μας, η μοναδικότητα μας, καθιστούν αυτονόητη την αγορά ενός προϊόντος που ενσωματώνει αντίστοιχες ιδιότητες. Αλλά την ίδια στιγμή προτείνει την ίδια ιδέα σε ένα πλήθος άλλων ανθρώπων. Έτσι, το πλήθος ομογενοποιείται ως «κοινό» στη βάση και την υπόθεση μιας αίσθησης διαφορετικότητας και εμπροθετικότητας, την οποία όλοι επιθυμούν να επιβεβαιώσουν και να αναδείξουν.⁹⁶ Η διαφήμιση, λοιπόν, αποκτά μαζική επιρροή επικαλούμενη ακριβώς την ατομικότητα, μια προεξέχουσα αυταξία της ώριμης νεωτερικότητας, όπως μας έχει δείξει ο Sennet (1999 [1977]).



Εικόνα 11

Όταν έχεις επίγνωση ότι ακόμα και ανάμεσα στα συμπαθή βατραχάκια είσαι μόνος και δεν μπορείς παρά να βασίζεσαι στις δικές σου δυνάμεις, τότε γνωρίζεις πως χρειάζεσαι ακόμα και την τελευταία ικμάδα που διαθέτεις. Πολύτιμος αρωγός στον αγώνα σου να αντλήσεις όλες τις δυνάμεις που εγκρύπτονται στον εσώκοσμο σου, έρχεται η *διανοητική*, μια κατά δήλωση «σύγχρονη επιστήμη της πνευματικής υγείας» που σκάρωσε ο ιδρυτής της Σαϊεντολογίας Ron Hubbard. Σύγχρονες αγωνίες στις οποίες έρχεται να ανταποκριθεί η *Διανοητική* είναι, σύμφωνα με τη διαφήμιση της επιτομής της (εικ. 11), οι εξής: «πώς μπορώ να γίνω ικανότερος/η;», «πώς μπορώ να χρησιμοποιήσω τις ανεκμετάλλευτες ικανότητες μου;», «πώς λειτουργεί ο ανθρώπινος νους;», «πώς μπορώ να γίνω ικανός να στηρίζω τους δικούς μου ανθρώπους;» Το πρόγραμμα της διανοητικής είναι να κινητοποιήσουμε εκείνο το 90% των πνευματικών μας δυνατοτήτων που, σύμφωνα με τον Einstein, παραμένει αδρανές. Ενσωματωμένη στη δομή της διαφήμισης η φιγούρα του Einstein εξυπηρετεί μια διπλή ιδεολογική λειτουργία. Πρώτον, με τον τρόπο που έχει τοποθετηθεί στη σύνθεση, μοιάζει να επιβλέπει από ψηλά την εξέλιξη ενός προγράμματος διανοητικής εξέλιξης που ο ίδιος ενέπνευσε, περίπου όπως μια σεβάσμιμα προγονική μορφή θα παρακολουθούσε με ικανοποίηση από τους ουρανούς όπου βρίσκεται τους απογόνους του να μεταλαμπαδεύουν

στο μέλλον την παράδοση που τους κληροδότησε. Μάλιστα, το μείδιμα του θα μπορούσε να θεωρηθεί ότι εκφράζει μια ικανοποίηση σε σχέση με τις λαμπρές εξελίξεις που διαβλέπει με το ατενές

⁹⁶. Βέβαια, στη συγκεκριμένη περίπτωση που εξετάσαμε ισχύει ακριβώς το αντίθετο: το πλήθος ομογενοποιείται ως «κοινό» στη βάση και την υπόθεση μιας αίσθησης μειονεξίας και παθητικότητας, την οποία όλοι επιθυμούν να θεραπεύσουν και να αποκρύψουν. Αλλά ο μηχανισμός είναι ο ίδιος: απλώς τώρα η διαφήμιση προσπαθεί να μας πείσει ότι διακρινόμαστε από τις αδυναμίες που έρχονται να θεραπεύσουν οι διαφημιζόμενες υπηρεσίες.

βλέμμα του να μέλλονται για το διανοητική. Η βασική όμως συμβολική λειτουργία της μορφής του Einstein στο σύνταγμα της διαφήμισης είναι ότι επενδύει με το κύρος της επιστήμης το βιβλίο του Hubbard. Έτσι, ένα παγκόσμιο σύμβολο της ευφυΐας, της επιστήμης και της ανήσυχης σκέψης επιστρατεύεται από τη διαφήμιση για να μεταδώσει αυτό το νοηματικό φορτίο στις τεχνικές αυτοβελτίωσης του Hubbard, που μάλλον λίγο έχουν να κάνουν στην πραγματικότητα με επιστήμη. Η εικόνα του εκρηγνυόμενου ηφαιστείου στο φόντο της διαφήμισης και στο εξώφυλλο του διαφημιζόμενου βιβλίου, μάλλον μέσα σ' αυτά τα συγκείμενα πρέπει να θεωρηθεί ως συνδηλωτική μιας επερχόμενης έκρηξης γνώσης και δυνατοτήτων που θεωρείται πως θα προκαλέσει η *Διανοητική*, ξυπνώντας απότομα τις εν καταστολή πνευματικές μας ικανότητες. Η λευκή λάμψη που εκπέμπει το βιβλίο αντανακλά τη διαφωτιστική του αξία: μόνο ο χρυσός υπό φως ή μια πηγή φωτός μέσα στο σκοτάδι μπορούν να λάμπουν έτσι.

SEMINARIO
TANTRA YOGA
9, 10, 16 & 17 Απριλίου

ΜΥΣΤΙΚΟΙ ΜΕΘΟΔΟΙ για την αύξηση της
ΕΡΩΤΙΚΗΣ ΔΥΝΑΜΗΣ
Η τέχνη της ΚΑΜΑ ΣΟΥΤΡΑ
ΑΝΑΝΕΩΣΗ-ΕΥΤΥΧΙΑ-ΟΜΟΡΦΙΑ-ΥΓΕΙΑ
ΧΑΡΙΣΜΑΤΙΚΟΤΗΤΑ (ικανότητα να γοητεύουμε)
Ολοκλήρωση στο σώμα και στην ψύχη
ΠΑΘΟΣ - ενθουσιασμός ζωής
Λύσεις για τις ερωτικές δυσλειτουργίες
Τεχνικές ΑΝΤΙ-ΣΤΡΕΣ
Πώς να όσες ΤΕΛΕΙΟΙ ΕΡΑΣΤΗΙ' (Ακατομήχητη) Ψεπτευρία
ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΗ ΤΗΣ ΠΑΡΑΔΟΣΙΑΚΗΣ
ΤΕΧΝΗΣ ΤΟΥ ΕΡΩΤΙΣΜΟΥ
ΣΤΗΝ ΤΑΝΤΡΑ ΚΑΙ ΣΤΟΝ ΤΑΟΪΣΜΟ

ΚΕΝΤΡΟ ΕΞΕΛΙΞΗ
Αθανασίου Διάκου 6 Χαλάνδρι
τηλ. 6942 828 494
e-mail: info@yogaevolution.gr

Εικόνα 12

Αλλά οι πρακτικές ενδυνάμωσης και αυτοβελτίωσης δεν προβάλλονται πάντοτε με το επίχρισμα της επιστήμης. Συχνότερα μάλιστα παρουσιάζονται να αντλούν από «δοκιμασμένες» μακραίωνες παραδόσεις, συνηθέστερα της μακρινής Ανατολής. Από τις πιο διαδεδομένες πρακτικές είναι η γιόγκα, ινδικής προελεύσεως, που απαντάται σε πολλές παραλλαγές και στην Ελλάδα. Στην εικόνα 12 βλέπουμε μια διαφημιστική καταχώρηση από την *Ελευθεροτυπία* που ανακοινώνει ένα τετραήμερο σεμινάριο ταντρικής γιόγκα στην Αθήνα.

Αμέσως το κείμενο κατατοπίζει σε σχέση με τον ιδιαίτερο θεραπευτικό χαρακτήρα του σεμιναρίου: υποσχέσεις σεξουαλικής δύναμης, ακαταμάχητης γοητείας, «χαρισματικότητας», πάθους για ζωή, σωματικής ευεξίας και ψυχικής ολοκλήρωσης και αρμονίας διαδέχονται η μία την άλλη σε μια όχι πολύ λογική αλληλουχία. Ένας νέος παντοδύναμος εαυτός μπορεί να γεννηθεί σε τέσσερις ημέρες, μέσα από μια «επιστημονική»

προσέγγιση μυστικών μεθόδων της γιόγκα και του ταοϊσμού. Εδώ η «επιστημονικότητα» μάλλον συνίσταται στην αποπλαισίωση αυτών των πρακτικών από τα αυθεντικά πολιτισμικά τους συμφραζόμενα, το «φιλτράρισμα» τους και, τελικά, τον «εκδυτικισμό» τους, με την έννοια της εργαλειοποίησης τους. Τούτες όμως οι υποθέσεις μένει να ελεγχθούν μέσω έρευνας πεδίου.

Η εικόνα παρουσιάζει μια νέα γυναίκα σε στάση γιογικικού διαλογισμού περίπου «εν κενώ»: μοιάζει να αιωρείται πάνω από ένα αχανές σεληνιακό τοπίο, ενώ στο φόντο δεσπόζει κατάστερος ο

ουράνιος θόλος. Η μορφή έχει τοποθετηθεί στο κέντρο της παράστασης και παρουσιάζεται με εξωτική περιβολή και θελκτικά χαρακτηριστικά: ξανθιά, χυμώδης, καλλίγραμμη. Βρίσκεται σε στάση οκλαδόν και στην κοιλότητα που δημιουργούν τα λυγισμένα πόδια της ενθρονίζεται ένας σωρός από φρούτα του καλοκαιριού. Θα ξεκινήσουμε τη σημειωτική ανάλυση από τη κεντρική μορφή και έπειτα θα σχολιάσουμε τη συνδήλωση που προκύπτει από την εικόνα ως σύνθεση.

Εστιάζοντας στη μορφή της κοπέλας, μπορούμε εύκολα να αναγνωρίσουμε ότι αναπαράγει την αρχέτυπη ιδέα της γυναικείας σαγήνης ως δύναμης εκρηκτικής που αφυπνίζει τις καθαρές ορμές και παρεκτρέπει σε μια οργιώδη κοσμογονία πέρα από τον πολιτισμό. Η εικόνα θεματοποιεί το γυναικείο ερωτισμό σαν δύναμη της φύσης, δύναμης ακαταμάχητης και ζωογονητικής που ασφυκτιά εγκλωβισμένη μέσα στους λαβυρίνθους του πολιτισμού. Αλλά και δύναμης που μπορούμε να επανουικειοποιηθούμε και να χειραγωγήσουμε: «αν μείνεις αρκετά στη στάση του λωτού», μοιάζει να μας λέει η εικόνα, «αυτή η δύναμη θα αναβλύσει από μέσα σου και θα σε μεταμορφώσει». Έχουμε μπροστά μας τις συμβολικές ενδείξεις της μεταμόρφωσης: φυσικότητα, θελκτικότητα, γονιμότητα, υπερχειλίζουσα αφροδισία... Ασφαλώς, η διαφήμιση δεν είναι καθόλου αθώα ιδεολογικά: εν τέλει παρουσιάζει τον ερωτισμό ως ειδοποιό ιδιότητα της γυναίκας και τη σαγήνη ως την ουσιαστικότερη δύναμη της στον κοινωνικό κόσμο, εκείνο το προσόν που πρέπει διαρκώς να καλλιεργεί και στο οποίο μόνο μπορεί να επενδύει.

Ας δούμε τώρα την εικόνα από πιο μακριά, αγνοώντας προς στιγμήν τα ειδικά χαρακτηριστικά της κεντρικής μορφής. Έχουμε μπροστά μας έναν άνθρωπο κάτω από έναν ανοιχτό ουρανό, έναν άνθρωπο μέσα σε σύμπαν. Με δεδομένα τα συμφραζόμενα της διαφήμισης, φαίνεται λογικό ότι αυτό το σύνταγμα λειτουργεί ως συνδηλώτης ενός δεύτερου μηνύματος, κοσμολογικής τάξης. Πρόκειται για μια ολοκληρωμένη ταοϊστική εικόνα του κόσμου: υπάρχει ο άνθρωπος και μια κοσμική κατάσταση, η προθετικότητα μας και μια περιρρέουσα ενέργεια, διαρκώς αναπροσαρμοζόμενες η μια στην άλλη, όπως δύο ασυγκέραστα υγρά μέσα στο ίδιο δοχείο. Άλλοι άνθρωποι και θεσμοί δεν φαίνεται να υπάρχουν σ' αυτό τον κόσμο. Ή, αν υπάρχουν, μάλλον «διαλύονται» μέσα στην ενέργεια. Είμαστε *μόνοι μας*, ελισσόμενοι μέσα στα ενεργειακά ρεύματα...

Η αφίσα που παρουσιάζεται στην εικόνα 13, αναγγέλλει ένα σεμινάριο σε σχέση με τις παραψυχολογικές δυνάμεις του ανθρώπου. Δεν υπάρχει κάποιο πιο επεξηγηματικό κείμενο, αλλά στην προκειμένη περίπτωση δεν είναι και απαραίτητο: η θεματολογία της εικόνας αρκεί για να προσανατολιστεί ο θεατής προς τα σωστά νοήματα. Δεν έχει πολύ νόημα να αναλύσουμε την εικόνα καθαυτή. Είναι μια σκηνή στην οποία ο άνθρωπος είναι γητευτής φυσικών δυνάμεων ή, σε μια λιγότερο λεπτολογική ανάγνωση, κάτοχος μαγικών δυνάμεων. Στη θέση της θα μπορούσε να είναι οποιαδήποτε παρεμφερής εικόνα από τη «κουλτούρα του φανταστικού». Ας αρκεστούμε να πούμε ότι πρόκειται για μια εικόνα φαντασίας, με σκοπό να μας ταξιδέψει σε μαγικούς, φανταστικούς, περιπετειώδεις και –αυτό κυρίως βαραίνει για τους ενήλικες⁹⁷– πιο απλούς κόσμους.

97. Η Isabelle Smadja (2003) αποδίδει την απήχηση που έχουν φανταστικές ιστορίες όπως οι περιπέτειες

Αλλά τοποθετημένη στα συγκεκριμένα συμφραζόμενα, κάτω από έναν τέτοιο τίτλο, η εικόνα χάνει αμέσως την αθωότητα της, γίνεται ένας υπαινιγμός σε σχέση με το μέγεθος των παραψυχολογικών δυνάμεων του ανθρώπου. Αποκαλύπτεται ως συνδηλωτής μιας υπερφυσικής δύναμης, κείμενης πέρα από τα όρια της σωρευμένης εμπειρίας, αλλά ωστόσο *πραγματικής*. Το μήνυμα θα μπορούσε να διατυπωθεί ρητά ως εξής: «η δύναμη *είναι εκεί*, μέσα σου, ξεχασμένη· το



μόνο που χρειάζεσαι είναι ο τρόπος να την κατακτήσεις». Οι θρύλοι και τα παραμύθια απεκδύονται από την αλληγορική τους σημασία και ερμηνεύονται κυριολεκτικά, ως μαρτυρίες μιας όψης της πραγματικότητας συσκοτισμένης μέσα στον τεχνολογικό πολιτισμό:⁹⁸ υπάρχει μέσα μας ένα χρυσωρυχείο δύναμης, αλλά έχουμε χάσει τον χάρτη προς αυτό.

Εδώ, οι εγωτιστικές αναζητήσεις τρέπονται εμφανώς προς τον ανορθολογισμό. Και στο σημείο αυτό «προδίδονται» και κάποιες σαφείς υφέρπουσες εξουσιαστικές διαθέσεις: η κατοχή μιας

του Χάρυ Πότερ και ο «Άρχοντας των δαχτυλιδιών» στο ενήλικο κοινό στο ότι «μας προτείνουν ένα περιορισμένο δείγμα του κόσμου, τοποθετώντας το ακριβώς στο επίπεδο της κατανόησής μας».

98. Αυτός ο τρόπος ερμηνείας των μύθων, ιδιαίτερα διαδεδομένος στις μη-ακαδημαϊκές ιστοριοδιφικές προσεγγίσεις που αφθονούν σήμερα στην Ελλάδα, φαίνεται να αποτελεί μια απρόβλεπτη εξέλιξη ενός παλιού επιστημονικού εγχειρήματος να «δημιουργηθεί χώρος» για τον μύθο στην εποχή της επιστημονικότητας. Μια άλλη εξέλιξη ακραία σύγχρονη έκφραση αυτής της τάσης είναι το ρεύμα του *δημιουργισμού*, που σαρώνει τις Η.Π.Α.. Πιο μετριοπαθής είναι η θεώρηση του μύθου ως «νεότερης επιστήμης», που προσπαθεί να συμβιβάσει τον μύθο με την επιστήμη τονίζοντας τα ψήγματα αλήθειας που περιέχει. Βλ. σχετικά Segal 2007[2004]: 14-17.

μαγικής δύναμης είναι ένα προσόν πολύ πέρα απ' ό,τι απαιτείται για μια ευτυχισμένη ζωή. Απέναντι σε τέτοια φαινόμενα, το επιχείρημα του Lasch περί μιας κουλτούρας ναρκισσισμού φαίνεται να αξίζει να ξαναμελετηθεί.⁹⁹

Η τελευταία αφίσα που θα αναλύσουμε (εικ. 14) συμπυκνώνει όλο τον προβληματισμό που αποπνέουν οι προηγούμενες αφίσες και διαφημίσεις: σκιαγραφεί, θα λέγαμε, τον κοινό τους τόπο.

Αναγγέλλεται ένα σεμινάριο φιλοσοφίας και ψυχολογίας, στο οποίο θα συζητηθούν κομβικά σημεία από τα οποία περνάει ο «δρόμος της αυτοβελτίωσης»: «θετική σκέψη», «η γλώσσα του σώματος», «ανάπτυξη αυτοπεποίθησης», «βελτίωση επικοινωνίας», «θηλυκός και αρσενικός ρόλος», «εαυτός: “ο μεγάλος άγνωστος”». Η αυτοβελτίωση φαίνεται να πραγματώνεται σε διαδοχικά βήματα: καλλιέργεια ενός οπτιμιστικού τρόπου σκέψης, τέλεια γνώση της γλώσσας του σώματος, ανάπτυξη αυτοπεποίθησης, βελτίωση της επικοινωνιακής ευχέρειας, κατανόηση του έμφυλου ρόλου μας και, τέλος, ανάπτυξη της αυτογνωσίας.

Περνώντας στο εικαστικό μέρος της αφίσας, βλέπουμε, για άλλη μια φορά, μια σκηνή όπου πρωταγωνιστούν συμπαθή ζώακια: ένα παπαγάλακι να κοιτάζεται στον καθρέφτη, αλλά αντί να αντικρίζει σ' αυτόν το είδωλο του, βλέπει να ξεπροβάλλει απ' αυτόν ένας αγέρωχος αετός. Ο ανθρωπομορφισμός είναι τόσο διαδεδομένος στη διαφήμιση ώστε πρέπει να υποθέσουμε ότι αποτελεί μια λύση στην οποία καταφεύγουν άπαντες οι διαφημιστές όταν στερεύουν από πιο έξυπνες ιδέες. Εδώ, θα τολμήσουμε να πούμε ότι αξιοποιείται ένας «μύθος του παπαγάλου»:¹⁰⁰ αδέξιος, αστείος, επίμονος, «φωνακλάς», μας διασκεδάζει επαναλαμβάνοντας μηχανικά με τη στριγκκή φωνή του ό,τι ακούει. Είναι ίσως ένα ζώο με το οποίο θα παρομοιάζαμε τον



Εικόνα 14

εαυτό μας σε εκείνες τις στιγμές αυτοκριτικής που αναγνωρίζουμε τις τρωτότητες και τις αστείες πλευρές μας ή που παραδεχόμαστε πως επαναλαμβανόμαστε και δεν είμαστε πια τόσο πρωτότυποι.¹⁰¹

99. Μα μήπως και η πολυτραγουδισμένη βεβαιότητα του Paulo Coelho πως «όταν κανείς θέλει πάρα πολύ κάτι, το σύμπαν συνωμοτεί για χάρη του» (1996 [1988]: 67), η οποία διακηρύσσεται στο best seller *Ο Αλχημιστής*, δεν εκφράζει τελικά μια πίστη ναρκισσιστική που αρνείται την πραγματικότητα και την εμπειρία;

100. ...«μύθος» με την έννοια που δίνεται στον όρο στην προβληματική του Barthes.

101. Ας πούμε, ο Διονύσης Σαββόπουλος τραγουδάει: «Δεν ξέρω τι να παίξω στα παιδιά μα ούτε και στους

Η παρουσία λοιπόν του παπαγάλου στη συγκεκριμένη σκηνή έχει μια συμβολική σημασία. Από την άλλη, υπάρχει και ένας μύθος του αετού, που επίσης νοηματοδοτεί τη παρουσία του στην εικόνα: αγέρωχος, ισχυρός, ελεύθερος, «τολμάει» εκεί που άλλα πετούμενα ούτε πλησιάζουν και αναγνωρίζεται ως ο βασιλιάς των ουρανών. Η εικόνα λοιπόν μάς μιλά συμβολικά για τον πόθο να αναγεννηθούμε ως ιδεατοί εαυτοί. Και η αφίσα στο σύνολο της, μάς καλεί να δούμε πώς, πορευόμενοι στον δρόμο της αυτοβελτίωσης, βήμα προς βήμα, θα μεταμορφωθούμε πραγματικά από αστεία «παπαγαλάκια» σε επιβλητικούς «αετούς».

Αλλά ένα ερώτημα που αφήνει αναπάντητο η αφίσα είναι: ποιος είναι αυτός ο ιδεατός εαυτός, πώς προκύπτει; Ας κάνουμε εδώ μια παρένθεση που ίσως βοηθήσει εμάς να απαντήσουμε.

Σύμφωνα με τη Williamson (2002 [1978]: 60-65), η διαφήμιση ουσιαστικά τρέφεται από την επιθυμία του υποκειμένου για συνεκτικότητα και νόημα στον εαυτό του. Προβάλλει ιδεατούς εαυτούς και μας καλεί να τους αγοράσουμε. Η Williamson εξηγεί γενετικά την επιθυμία αυτή με βάση τη λακανική ψυχανάλυση και, συγκεκριμένα, την ιδέα του «σταδίου του καθρέφτη». Κατανοούμε τον εαυτό μας από μια προβολή του στον εξωτερικό κόσμο. Αρχικά, αυτή είναι το είδωλο που αντικρίζουμε στον καθρέφτη. Η εικόνα που αντικρίζουμε στον καθρέφτη μπορεί να θεωρηθεί ως ένα *σημαινόμενο του εαυτού μας*, ένα σημαινόμενο ωστόσο κενό όσο παραμένουμε αδιαφοροποίητοι από τον υπόλοιπο κόσμο. Έτσι, μια ευσταθής συναίσθηση του εαυτού προϋποθέτει την διαφορά. Η πρώτη διάκριση που μαθαίνουμε να κάνουμε σε σχέση με τον εαυτό μας έχει να κάνει με το φύλο. Αργότερα, καθώς διερχόμαστε από τις συμβολικές διεργασίες του πολιτισμού, ένα πλήθος πολιτισμικές σημασίες έρχονται να λαξέψουν το είδωλο που βλέπουμε στον καθρέφτη, διαμορφώνοντας διακριτές κοινωνικές ταυτότητες και την αίσθηση της διαφορετικότητας. Είναι σαν ο κοινωνικός κόσμος να γίνεται ο καθρέφτης μέσα στον οποίον αναζητούμε το είδωλο μας. Αλλά, από εκείνη τη πρώτη στιγμή που αναγνωρίσαμε τον εαυτό μας στον καθρέφτη, έχουμε αρχίσει να αποξενωνόμαστε από αυτόν, να τον αναζητούμε σε κάτι έξω από μας. Τώρα, μπορεί οποιοσδήποτε να βάλει στη θέση του καθρέφτη μια οθόνη τηλεόρασης ή μια διαφημιστική αφίσα και να εκλάβουμε ως εαυτό αυτό που προβάλλεται εκεί. Κι επειδή πάντα, κατά τη ψυχαναλυτική θεωρία, αποζητούμε μια συνεκτική αίσθηση του εαυτού, τρέχουμε να βυθιστούμε στον καθρέφτη, ματαιοπονώντας. Αυτό εκμεταλλεύεται και ο μηχανισμός της διαφήμισης: σε καλεί, στρέφεται προς αυτήν, αλλά αντί να εισπράξεις την αντανάκλαση σου, *αγοράζεις* ένα συμβολικό τεκμήριο ενός ιδεατού εαυτού.

Παρόμοιες θεωρίες για τη διαμόρφωση της αυτοσυνείδησης σε διαλεκτική με το κοινωνικό και πολιτισμικό περιβάλλον υπάρχουν στην κοινωνιολογία και την κοινωνική ανθρωπολογία, οι περισσότερες από τις οποίες, μάλιστα, δεν υπεισέρχονται στην περιοχή της ψυχολογίας, όπως η παραπάνω. Επιλέξαμε να αναφέρουμε τη συγκεκριμένη επειδή χρησιμοποιεί την έννοια του καθρέφτη, ακριβώς όπως και η εικόνα που αναλύουμε εδώ. Και, παρά τις όποιες αντιρρήσεις θα έγειρε δικαίως ο Durkheim σχετικά με την καθολίκευση της ανάγκης για διαφοροποίηση,¹⁰² πρέπει να

μεγάλους, πάει καιρός που έχω μάθει ξαφνικά πως είμαι ασχημοπαπαγάλος...».

102. Θυμίζουμε τη κατά Durkheim διάκριση ανάμεσα σε κοινωνίες οργανικής αλληλεγγύης και κοινωνίες

δεχτούμε ότι στους καιρούς της εξατομίκευσης μια θεωρία που θίγει, έστω και με ψυχαναλυτικούς όρους, την αποζήτηση ενός διαρκώς διαφεύγοντος ιδεατού εαυτού, είναι πάντα επίκαιρη.

Έτσι, για να επιστρέψουμε στην εικόνα, το παπαγαλάκι κοιτάζοντας μέσα στον καθρέφτη βλέπει έναν αγέρωχο αετό και μονολογεί «εγώ θα ήθελα να ήμουν αυτός μέσα στον κόσμο». Αλλά η υπό ανάλυση εικόνα, δείχνει το παπαγαλάκι να κοιτάει έναν καθρέφτη, όχι μια οθόνη τηλεόρασης, ένα περιοδικό, έναν κόσμο άγριου καπιταλισμού, όπου επιβάλλεται να είσαι αρπακτικό για να επιβιώσεις, και μέσα στον οποίο φαίνεσαι παπαγάλος. Δεν γίνεται η παραμικρή υπόνοια για τις ευρύτερες δομικές συνθήκες, δεν «προβληματοποιείται» η κατάσταση σε σχέση με την οποία προσδιορίζεται η υστέρηση. Προβληματοποιείται απευθείας η υστέρηση του υποκειμένου και μάλιστα με έναν μάλλον ύπουλο τρόπο: η πρώτη νύξη της αδυναμίας, το παπαγαλάκι, συνεγείρει αισθήματα συμπάθειας και αποδοχής. Αλλά την ίδια στιγμή η εικόνα παράγει ιδεολογία: στον κόσμο υπάρχουν δυνατοί και αδύναμοι. Τίποτα στην διαφήμιση δεν θυμίζει ότι η δύναμη βαραίνει στα πλαίσια ενός κοινωνικού κατακερματισμού και ενός άκρατου ανταγωνισμού. Αυτά τα πλαίσια δεν θίγονται, αποσιωπούνται και, παρεπόμενα, φυσικοποιούνται: «έτσι είναι ο κόσμος» υπονοείται.

5. Συμπεράσματα από την εμπειρική έρευνα

Ήδη οι λίγες αφίσες που αναλύσαμε, μικρό αντιπροσωπευτικό δείγμα από ένα μεγαλύτερο όγκο διαθέσιμου υλικού, βρίθουν από νοήματα που έρχονται στην επιφάνεια χωρίς, νομίζουμε, να τα εκβιάσουμε ιδιαίτερα. Ας προσπαθήσουμε εδώ να συνοψίσουμε τα βασικά ευρήματα μας.

Στις περισσότερες από τις διαφημίσεις τίθεται εμφατικά, και σε μία υπαινικτικά, ως κρίσιμο ζήτημα η αυτοβελτίωση. Ωστόσο, η αυτοβελτίωση δεν θεματοποιείται ως αυταξία ή διαδικασία ηθικής και αισθητικής εκλέπτυνσης. Αντίθετα, φαίνεται να αποβλέπει σε κάποια απώτερη *ενδυνάμωση* χρηστικής εξαργύρωσης: καταρχάς ως εδραίωση ενός κυριαρχικού «εγώ» που δεν θα εκτοπίζεται, άλλοτε ως βελτίωση των διανοητικών ικανοτήτων, άλλοτε ως καλλιέργεια μιας υποβλητικής γοητείας, και, κάποτε, ως εντρυφήση σε κάποιες μυστηριώδεις παραψυχολογικές δυνάμεις του ανθρώπου. Σε κάποιες εξάρσεις, η ενδυνάμωση παρουσιάζεται ως μέσο εξουσίας αλλά, συνηθέστερα, ως μονόδρομος επιβίωσης ή ως διέξοδος από μια μειονεκτική θέση.

Γενικά, επικρατεί μια εικόνα του κόσμου όπου ο άνθρωπος είναι μόνος. Δύο πόλοι ορίζουν τα πλαίσια της κοσμοαντίληψης: ο εαυτός και ο κόσμος. Ενίοτε, ο κόσμος έξω από τον εαυτό σκιαγραφείται σαν μια απροσδιόριστη αδιαφοροποίητη κατάσταση. Εικόνες συλλογικότητας απεικονίζονται πολύ σπάνια. Όταν παρουσιάζονται, είναι εικόνες ανταγωνισμού. Αντίστοιχα, η δύναμη αναζητείται είτε μέσα στον εαυτό, σε μια «εσωτερική αναζήτηση», είτε έξω από αυτόν, στις κοσμικές δυνάμεις, όχι μέσω της σύμπραξης και της αλληλεγγύης. Σε όλες τις περιπτώσεις, η κατάσταση προβάλλεται ως η φυσική τάξη των πραγμάτων, ως μια αυθύπαρκτη συνθήκη.

μηχανικής αλληλεγγύης. Για περισσότερα, βλ. καταρχάς Aron 1993 [1967]: 28, 33 κ.ε., 37-40.

Η γενική εντύπωση που συνάγεται από αυτήν την πρώτη δειγματοληπτική επισκόπηση του υλικού είναι ότι οι διαφημίσεις των διδασκαλιών αυτοβελτίωσης προάγουν μια ατομικιστική θεώρηση του κόσμου. Τα προβλήματα που τίγονται θεματοποιούνται ως προσωπική μειονεξία και απουσιάζει οποιαδήποτε πολιτική προβληματική και κοινωνική κριτική. Ο κοινωνικός κατακερματισμός και ο άγριος ανταγωνισμός φυσικοποιούνται: παρουσιάζονται σαν φυσικές και δεδομένες καταστάσεις και πάντως δεν τίγονται κριτικά. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι οι διαφημίσεις αναζητούν να ευθυγραμμιστούν με τις ερμηνευτικές πλαισιώσεις ατόμων που βιώνουν ένα έντονα αντίξοο και ανταγωνιστικό κοινωνικό-οικονομικό περιβάλλον, στο οποίο ο πολιτικός λόγος έχει χάσει την αιχμή του και οι «μεγάλες αφηγήσεις» έχουν ξεθωριάσει. Αυτά όμως τα πρώτα συμπεράσματα θα πρέπει να ελεγχθούν στη βάση περαιτέρω έρευνας, όπου θα αναλυθεί μεγαλύτερος αριθμός διαφημίσεων. Πάντως, αν κάτι υπαινίσσονται θεωρητικά τα ευρήματα αυτής της μικρής εργασίας είναι ίσως ότι φαίνεται σήμερα επίκαιρη ξανά μια ανάγνωση του Christopher Lasch, ο οποίος στα 1979 έγραφε: «η ενασχόληση με τον εαυτό, την οποία εκμεταλλεύεται το κίνημα αυτογνωσίας, προέρχεται όχι από αυταρέσκεια αλλά από απελπισία» (2004a [1979]: 37).

Θα θέλαμε, σε μια τελευταία σημείωση, να διευκρινίσουμε ότι κι αν σε ορισμένες στιγμές στην πορεία της ανάλυσης ο τόνος του σχολιασμού ήταν κάπως καυστικός, ίσως περισσότερο από όσο θα έπρεπε, δεν αποδίδουμε καμία ιδεολογική αφέλεια ή επίβουλη πρόθεση στους δημιουργούς των διαφημίσεων. Κάθε άλλο: θεωρούμε τα παραπάνω στοιχεία συντεταγμένες μιας ευρύτατα διαδεδομένης κοσμοαντίληψης, ενός τρόπου θεώρησης του κόσμου και πόρευσης σ' αυτόν, στον οποίο *όλοι* εξωθούμαστε στην καθημερινή μας εμπειρία, ανεξάρτητα από ιδεολογικούς προσανατολισμούς, κριτική διάθεση και θεωρητική ενημέρωση. Η θέση μας όμως είναι πως οφείλουμε τουλάχιστον να γνωρίζουμε ότι, απορροφούμενοι στην ανάνηψη μας και την αυτοβελτίωση μας, ίσως αφήνουμε ανέγγιχτες κάποιες βαθύτερες πηγές των προβλημάτων μας.

Επίλογος - (Προσωρινά) Συμπεράσματα

Ο γνωστός αφορισμός του Marx για τη θρησκεία σπάνια επανατοποθετείται στα συμπραζόμενα του: «Η θρησκευτική καχεξία είναι, κατά ένα μέρος, η έκφραση της πραγματικής καχεξίας και, κατά ένα άλλο, η διαμαρτυρία ενάντια στην πραγματική καχεξία. Η θρησκεία είναι ο στεναγμός του καταπιεζόμενου πλάσματος, η θαλπωρή ενός άκαρδου κόσμου, είναι το πνεύμα ενός κόσμου απ' όπου το πνεύμα έχει λείψει. Η θρησκεία είναι το *όπιο* του λάου.

Ξεπέραςμα της θρησκείας σαν απατηλής ευτυχίας του λαού σημαίνει την απαίτηση της πραγματικής του ευτυχίας. Η απαίτηση να αρνηθεί τις αυταπάτες σχετικά με την κατάσταση του σημαίνει απαίτηση να αρνηθεί μια κατάσταση που έχει ανάγκη από αυταπάτες. Η κριτική της θρησκείας είναι λοιπόν εν σπέρματι η κριτική της κοιλάδας αυτής των δακρύνων, που η θρησκεία αποτελεί το φωτοστέφανό της» (Marx 2006 [1844]).

Την εποχή που έγραφε ο Marx το *όπιο* γνώριζε εκτεταμένη χρήση στην ιατρική ως παυσίπονο και δεν είχε ακόμη γίνει συνδηλωτικό της παραίσθησης. Αν ο Marx, λοιπόν, «στοχοποιεί» τη θρησκεία, το κάνει όχι τόσο επειδή εκείνη «βυθίζει» τους ανθρώπους σε μεταφυσικές αφηγήσεις και τους αποσπά από τις πραγματικές αιτίες των δεινών τους, όσο επειδή κάνει πρόσκαιρα υποφερτή την πραγματικότητα, παρέχοντας παρηγοριά και υποκατάστατα της *πραγματικής* ευτυχίας. Για να αναδιατυπώσουμε τη θέση του, όσο οι άνθρωποι «γαντζώνονται» από τη θρησκεία και αφήνουν ανέγγιχτες τις αντικειμενικές συνθήκες της ζωής τους, τόσο θα έχουν λόγους να προστρέχουν στη θρησκεία αναζητώντας καταφύγιο από έναν αντίξοο κόσμο. Η θρησκεία, λοιπόν, φαίνεται να είναι για τον Marx μια παραμυθία, η οποία απορροφά και εκτονώνει τη δυσαρέσκεια που σωρευμένη θα μπορούσε να ζωογονήσει δυναμικά πολιτικά κινήματα.

Ο Lasch ουσιαστικά αναπροσάρμοσε αυτή τη μαρξιστική κριτική της θρησκείας στη πραγματικότητα της εποχής του, όπως την αντιλαμβανόταν να διαμορφώνεται. «Το κλίμα σήμερα είναι θεραπευτικό, όχι θρησκευτικό», παρατηρούσε στα 1979, βλέποντας τη θεραπεία να έχει εκτοπίσει τη θρησκεία ως καταφύγιο ανθρώπων καταβεβλημένων από την απόγνωση (Lasch 2004a [1979]: 20). Αλλά για τον Lasch οι θεραπευτικές αναζητήσεις ήταν κάτι περισσότερο από το «όπιο της ανώτερης μεσαίας τάξης» (2004a [1979]: 37). Περισσότερο απ' ό,τι παλαιότερα η θρησκεία, το θεραπευτικό κίνημα δεν αφήνει απλώς αλώβητα τα προβλήματα, αλλά τα αναπαράγει και τα επιδεινώνει, προωθώντας «αυτοακυρωτικές λύσεις» (Lasch 2004a [1979]: 38): «Καθώς προέρχεται από μια ευρέως διαδεδομένη ανικανοποίηση με την ποιότητα των προσωπικών σχέσεων, συμβουλεύει τους ανθρώπους να μην παραεπενδύουν στον έρωτα και τη φιλία, να αποφεύγουν την υπερβολική εξάρτηση από άλλους και να ζουν για την παρούσα στιγμή – οι ίδιες συνθήκες που δημιούργησαν αρχικά την κρίση των προσωπικών σχέσεων» (Lasch 2004a [1979]: 38-39). Υπ' αυτές τις προτροπές, η ιδιωτεύση είναι μάταιη· δεν προσφέρει καμία ψυχική ανακούφιση αφού «η ιδιωτική ζωή αποκτά τις ίδιες ιδιότητες της άναρχης κοινωνικής τάξης πραγμάτων από τις οποίες υποτίθεται ότι προσφέρει καταφύγιο» (Lasch 2004a [1979]: 38). Αν η θρησκεία κάπως επένδυε νοηματικά και προσανατόλιζε

ηθικά μια εμπλοκή με τον κόσμο, το θεραπευτικό κίνημα προάγει σε κάθε επίπεδο την απεμπλοκή, την περιχαράκωση και μια λογική αυτοσυντήρησης. Ο Lasch καταλήγει ότι «οι θεραπείες εντείνουν την αρρώστια που ισχυρίζονται ότι θεραπεύουν» και, καθώς την πραγματεύονται ως προσωπικό πρόβλημα, αποπροσανατολίζουν από τις κοινωνικές πηγές της (2004a [1979]: 41). Έχει δίκιο;

Αλλά, καταρχάς, γιατί να έχουν οι άνθρωποι σήμερα ανάγκη για καταφύγιο και γιατρεία; Συντρέχουν ακόμη συνθήκες καταπίεσης; Η εικόνα που καλλιεργείται από ένα μεγάλο μέρος της σύγχρονης θεωρίας είναι οπτιμιστική. Φαίνεται ως εάν «οι δυνάμεις της δημιουργίας που προηγουμένως είχαν εναποτεθεί αποκλειστικά στους θεσμούς να επιστρέφουν τώρα στα άτομα».¹⁰³ Γνωρίζουμε μια άνευ προηγουμένου δυνατότητα –ή επιταγή– αυτοδιαμόρφωσης και αυτοδιάθεσης του εαυτού, δίχως, από την άλλη, να σημαίνει το τέλος του κοινωνικού αλλά η επανουσιοδότηση του.¹⁰⁴ Βλέπουμε, παράλληλα, βασικούς όρους της μαρξικής προβληματικής να παραγκωνίζονται από το παράδειγμα της γενικής ρευστότητας, το οποίο υιοθετούν και αποκαλούμενοι «μεταμαρξιστές» στοχαστές, όπως ο Lyotard, ο Laclau και η Mouffe.¹⁰⁵ Πόσο επίκαιρη μπορεί να είναι σήμερα η σκέψη του Lasch, όσο σάλο κι αν προκάλεσε στους καιρούς της;

Στο πρώτο μέρος αυτής της εργασίας δείξαμε πως η σύγχρονη θεωρία, όταν τελικά «σκύβει» πάνω από την υποκειμενική εμπειρία ή εμφορείται από μια πιο κριτική προδιάθεση, αναδεικνύει μια πιο ζοφερή εικόνα των πραγμάτων. Ο Sennet (1998) δείχνει ότι η γενική ρευστότητα παρασέρνει τελικά τους ανθρώπους, παγιδεύοντας τους σε μια δίνη αλλοτρίωσης και αποξένωσης. Και, ακόμη περισσότερο, αν η κινητικότητα φαίνεται να σαρώνει τις παλιές ταξικές δομές και τις κοινωνικές αντιφάσεις, στην πραγματικότητα, εκείνο που διασπείρεται και κατανέμεται είναι η ευθύνη, όχι η δύναμη. Οι εξουσίες συγκαλύπτονται μέσα σε έναν αυξημένο επιμερισμό της ευθύνης, που συνεπάγεται και ανάλογα αυξημένο διαμοιρασμό του κόστους και των συνεπειών του επιχειρείν. Τα μεσαία στρώματα επιβιώνουν μέσα σε μια ήδη διάτρητη αίσθηση ευδαιμονίας, την οποία προσπαθούν να συντηρήσουν καταφεύγοντας στις συμβουλές των «ειδικών» της θεραπείας. Η εργατική τάξη γνωρίζει κι αυτή τη δική της αλλοτρίωση, απολλύοντας την ταξική συνείδηση και υπερηφάνεια της μέσα σε συνθήκες παραγωγής όπου ο άνθρωπος ως παραγωγικός συντελεστής είναι πλήρως

103. Παραφράζουμε μια διατύπωση των Hardt και Negri (2002 [2000]: 110) για την ανακάλυψη του επιπέδου της *εμμένειας* στην πρώιμη Αναγέννηση.

104. Ο Giddens (1991: 2) υποστηρίζει ότι μέσα από την αναστοχαστική αναδίπλωση των ατόμων στην κατεργασία των προσωπικών ταυτοτήτων τους, και παρά την ταυτόχρονη απόσπαση τους από τις πολιτικά σημαντικές συλλογικότητες, η επιρροή των ατόμων στον ρου των κοινωνικών διαδικασιών με κάποιο τρόπο πολλαπλασιάζεται. Ο Ulrich Beck (1997[1993]), αναφερόμενος στην *εξατομίκευση*, την οποία θεματοποιεί ως ίδιον του σύγχρονου τρόπου ζωής, καγχάζει την φοβική κατανόηση του όρου και διακηρύσσει την προοπτική της επιστροφής του ατόμου στην κοινωνία. Απελευθερωμένο από τις αγκυλώσεις της παραδοσιακής κοινωνίας και των συμπαγών θεσμών της πρώτης νεωτερικότητας, αδράχνοντας τα ηνία της ζωής του, το άτομο τελικά επαναπροσέρχεται στην κοινωνία, προτάσσοντας τώρα την επιθυμία του και επανεπινοώντας το πολιτικό. Παραπέρα, εφόσον αυτή η γνήσια πολιτική αγωνία που γεννά ο αναστοχασμός ζωογονήσει μια κοινωνία πολιτών, ανοίγεται, λέει ο Beck, μια δυνατότητα διεξόδου από την *κοινωνία της διακινδύνευσης* στην οποία περιήλθαμε από την αυτονόμηση των θεσμών και των μηχανισμών και την τυφλή συμμόρφωση τους στην κατευθυντήρια αρχή της εργαλειακής ορθολογικότητας.

105. Ιδιαίτερα μαχητική και κριτική στάση απέναντι σ' αυτές τις νέες τάσεις έχει τηρήσει ο Alex Kallinikos. Για μια κατατοπιστική και περιεκτική παρουσίαση της κριτικής του βλ. Thompson 2003[1992]: 348-351.

υποκαταστάσιμος και αναλώσιμος.

Η απονομηματοδότηση του πράττειν, το ξεθώριασμα μιας προοπτικής αλλαγής, η αίσθηση απώλειας ελέγχου, η απώλεια προσανατολισμού, ανοίγουν το δρόμο σε μια διαπεραστική αίσθηση απόγνωσης που πλήττει τους ανθρώπους και που ίσως εξηγεί κι αυτή τις πολιτισμικές αντιφάσεις του καπιταλισμού που επεσήμανε ο Daniel Bell: τον παραγκωνισμό της προτεσταντικής ηθικής, που καταρχήν ζωογόνησε τον καπιταλισμό, από έναν ηδονιστικό καταναλωτισμό. Φυσικά, η προπαγάνδα της κατανάλωσης υποδαυλίζει και «καναλιζάρει» κατά το δοκούν αυτή την απόγνωση (Lasch 2004a [1979]: 79)· όταν από παντού έρχεται επιτακτική η προσταγή «ζήσε!», επόμενο είναι ότι κάποια στιγμή ένας άνθρωπος θα αναρωτηθεί: «μα τι στην ευχή κάνω;». Εξωθούμαστε στο κυνήγι συγκινήσεων, αναζητώντας τη ζωή στην αχόρταγη ανανέωση της εμπειρίας και την κατανάλωση και όχι εκεί όπου θα έπρεπε να βρίσκουμε τη πλήρωση μας: στη δέσμευση, στη δημιουργία, στο νόημα. Ο ίδιος ο Bell προσδιόριζε ως αιτία της υπαρξιακής απόγνωσης και της συζυγούς πολιτισμικής κρίσης την παρακμή της θρησκευτικής πίστης (Featherstone 1991: 116-117). Μέσα από μελέτες όπως εκείνες του Lasch και του Sennet φαίνεται ότι το πρόβλημα έγκειται στη παρακμή της πίστης γενικά, στο τέλος των οραμάτων – συλλογικών και προσωπικών. Τίποτα, μας λένε αυτοί οι συγγραφείς, δεν μπορεί να «ανθήσει» μέσα στη ρευστότητα και την ανασφάλεια. Ο τρόπος με τον οποίον οι άνθρωποι διάγουν μέσα στον καπιταλισμό σήμερα είναι μια σύνθεση επιβιωτισμού και ηδονισμού, σε ίσες δόσεις. Ασφαλώς –και εδώ έχει δίκιο ο Giddens–, μας παρέχονται πολλαπλές επιλογές μέσα από τις οποίες μπορούμε να διασκεδάσουμε την απελπισία μας.

Μέσα σ' αυτές τις συνθήκες, όπου η ζωή βιώνεται μέρα με τη μέρα, είναι ξανά επίκαιρος ο Lasch. Αξίζει να θυμίσουμε ότι το αρχικό επιχείρημα του Lasch περί μιας διάχυτης «κουλτούρας του ναρκισσισμού» επαναδιατυπώνεται το 1984 με έμφαση στις στρατηγικές ψυχολογικής επιβίωσης των ανθρώπων στον σύγχρονο κόσμο, έτσι ώστε θα μπορούσε να συγκεκριμενοποιηθεί ως μια θέση περί της «κουλτούρας της επιβιωτισμού». Γράφει ο Lasch: «Η καθημερινή ζωή έχει αρχίσει να διαμορφώνεται κατ' απομίμηση των στρατηγικών επιβίωσης που επιβάλλονται σ' εκείνους οι οποίοι είναι εκτεθειμένοι σε ακραίες αντιξοότητες. [...] Αντιμέτωποι με ένα εμφανώς ανελέητο και δυσμεταχείριστο περιβάλλον, οι άνθρωποι έχουν στραφεί στη διαχείριση του εαυτού τους. Με τη βοήθεια ενός πολύπλοκου πλέγματος θεραπευτικών επαγγελματιών, τα οποία έχουν σε μεγάλο βαθμό εγκαταλείψει προσεγγίσεις που τονίζουν την ενδοσκοπική ενόραση προς όφελος της “επιτυχούς αντιμετώπισης” και της τροποποίησης της συμπεριφοράς, άνδρες και γυναίκες σήμερα προσπαθούν να συναρμολογήσουν μια τεχνολογία του εαυτού – που φαίνεται να είναι ο μόνος τρόπος για να σωθούν από τη προσωπική κατάρρευση» (2006 [1984]: 50). Οι άνθρωποι μαθαίνουν να διάγουν «υπό πολιορκία» και αντί να πυκνώσουν τις τάξεις των κινημάτων που μάχονται για μια ανατροπή ή αντιστροφή της κατάστασης, αναδιπλώνονται σε μια στάση ψυχολογικής επιβίωσης: ζουν μόνο για το σήμερα, αποφεύγοντας να κοιτάζουν τη «μεγάλη εικόνα», να στραφούν στο παρελθόν αναζητώντας έμπνευση ή να προβληματιστούν για το επερχόμενο μέλλον. Αλλά περιφρονώντας την αναθύμηση του παρελθόντος ως «νοσταλγία» και «καθίλωση», όπως συχνά μας συμβουλεύει η θεραπευτική

φιλολογία να κάνουμε,¹⁰⁶ απεμπολούμε τους ύστατους πόρους εμπειρίας που μπορούν να προσανατολίσουν μια γειωμένη και εποικοδομητική εμπλοκή με τον κόσμο. «Αντί να αντλούμε από την πείρα μας, επιτρέπουμε σε ειδικούς να μας ορίζουν τις ανάγκες μας και μετά αναρωτιόμαστε γιατί οι ανάγκες αυτές δεν φαίνεται ποτέ να ικανοποιούνται», λέει ο Lasch (2004a [1979]: 15).

Με αυτά τα δεδομένα στην εικόνα, ας προσπαθήσουμε να απαντήσουμε τους προηγούμενους προβληματισμούς: το ρεύμα της αυτοβελτίωσης *επιδεινώνει* τον κοινωνικό πόλεμο που βιώνουν οι άνθρωποι. Η εμπειρική ανάλυση των διαφημίσεων που εκφράζουν την ιδεολογία που διαπερνά το ρεύμα κατατείνει προς αυτό το συμπέρασμα. Ο κοινωνικός κατακερματισμός, ο άκρατος ανταγωνισμός, η ναρκισσιστική εμμονή με τη δύναμη, ο ψυχαναγκασμός της τελειότητας και άλλα στοιχεία που είδαμε να προσδιορίζουν τη σύγχρονη ιδεολογία της αυτοβελτίωσης σκιαγραφούν μια ζοφερή κοσμοαντίληψη που «φυσικοποιεί» τη απαξίωση της υστέρησης, βρίσκει έρειση στην αγωνία της επιβίωσης και την ανατροφοδοτεί. Αυτό που ο Giddens χαιρετίζει ως *ενδυνάμωση του υποκειμένου* αποκαλύπτεται περισσότερο ως *αγωνία για ενδυνάμωση του ατόμου*, ως αναζήτηση γιαιτρειάς στην αίσθηση κάμψης του εαυτού από ένα εχθρικό περιβάλλον που νοείται ως δεδομένο και αυθύπαρκτο. Αυτή η αγωνία μας «μιλά» για τον κόσμο με τρόπους που αντιφάσκουν και «δοκιμάζουν» την οπτιμιστική θεωρία των καιρών μας. Έχουμε να κάνουμε με όνειρα δύναμης και ισορροπίας, που υποδηλώνουν την απώλεια αυτών των στοιχείων στην πραγματική ζωή.

Προσπαθώντας, τώρα, να «ενημερώσουμε» τη θεωρία με τα δικά μας ευρήματα, θα παρατηρούσαμε καταρχάς ότι στους σύγχρονους καιρούς το New Age φαίνεται να είναι εργαλείο και καταφύγιο. Αντιπαραβάλλοντας την ειδική θεωρία με τις κριτικές επισημάνσεις του Lasch και όσα φέρνει στο φως η μελέτη του Sennet, θα μπορούσε να υποστηριχθεί ότι η διάδοση του New Age στον επιχειρηματικό κόσμο φαίνεται να συντελείται σε πρώτη φάση στα πλαίσια του έντονα ανταγωνιστικού επαγγελματικού περιβάλλοντος που διαμορφώνει ο κορπορατιστικός καπιταλισμός, αλλά εντείνεται όταν στην οικονομία επικρατεί το δόγμα «No long term» και το άτομο καλείται να αναπροσαρμόζεται διαρκώς στην επικρατούσα ρευστότητα. Οι ενδείξεις από τη δική μας διερεύνηση των νοημάτων που περιβάλλουν τις διδασκαλίες της αυτοβελτίωσης συνηγορούν υπέρ της ευστάθειας αυτής της υπόθεσης. Είδαμε πολεμικές παραστάσεις του κόσμου, παραστάσεις που πιστεύουμε θα «μιλούσαν» σε έναν άνθρωπο που παλεύει για την προαγωγή του, καθώς και εικόνες που προωθούν ένα δυϊστικό τρόπο θεώρησης του κόσμου: εικόνες όπου από τη μία είναι ο εαυτός και από την άλλη ο κόσμος ως ένα άμορφο ρευστό αδιαφοροποίητο *όλον*, εικόνες που προσομοιάζουν το χάωδες του σύγχρονου κόσμου από την οπτική του μεμονωμένου υποκειμένου. Αυτό που προσφέρει σήμερα το New Age, εργαλειακά ή φαντασιακά, είναι η ικανότητα της ευελιξίας, η δυνατότητα να «ιππεύσουμε» τα κύματα της ελεύθερης αγοράς που απειλούν να μας παρασέρνουν ώσπου να μας καταπιούν. Αλλά και στο επίπεδο της προσωπικής ζωής, τίθεται πλέον ζήτημα θεραπείας και ενδυνάμωσης. «Βομβαρδιζόμαστε» από εικόνες ιδανικής ευτυχίας και επιτυχίας, και χάνουμε την πίστη μας στις

106. «ΚΑΝΟΝΑΣ 19: Μην ασχολείστε με το παρελθόν» (Templar 2007 [2006]: 65).

«γήινες» μορφές ευτυχίας και ένωσης. Εκχωρώντας τον ορισμό της ευτυχίας στα χέρια άλλων, εμπόρων και «ειδικών», είμαστε καταδικασμένοι να αισθανόμαστε υστέρηση. Αυτό το αίσθημα ανασκαλεύεται κατά κόρον στις διαφημίσεις των σεμιναρίων αυτοβελτίωσης. Ακόμη χειρότερα, υπ' αυτές τις επιρροές, μαθαίνουμε να εισπράττουμε την υστέρηση ως προσωπική αποτυχία, και δεν φαίνεται εδώ άκαιρη η θέση του Lasch ότι οι αλληπάλληλες ματαιώσεις διαμορφώνουν ένα τραχύ τιμωρητικό Υπερεγώ, από το οποίο μπορούμε να κρυφτούμε μόνο βυθιζόμενοι σε φαντασιώσεις αυτάρκειας και παντοδυναμίας, που σήμερα πια η εναλλακτική πνευματικότητα «πουλάει» αφειδώς. Αλλά η εσωστρέφεια και η περιχαράκωση στην οποία τελικά μας εξωθούν αυτές οι διδασκαλίες, επιφέρει ουσιαστική αποδυνάμωση εκεί όπου ο Giddens βλέπει ενδυνάμωση και χειραφέτηση. Έχουμε μια ψευδαίσθηση ελέγχου σε επουσιώδεις πτυχές της ζωής μας, αλλά χάνουμε τη δυνατότητα ανάδρασης στις αντικειμενικές συνθήκες που τη καθορίζουν.

Εν γένει, αποτολμώντας κάποια θεωρητικά συμπεράσματα, θα λέγαμε ότι αυτό που βλέπουμε στο ρεύμα της αυτοβελτίωσης είναι την αγορά να εμπορεύεται μέσα από το παζάρι του New Age τις θεραπείες για τις ασθένειες που η ίδια δημιουργεί, να διαθέτει τα υποκατάστατα για τις ποιότητες που η ίδια εξαλείφει από τις ζωές μας. Αλλά, την ίδια στιγμή, αφήνει άθικτες τις πηγές των προβλημάτων και αποσιωπά την ιστορικότητα της δεδομένης χαλεπής κοινωνικής κατάστασης: τα προβλήματα παρουσιάζονται ως προσωπική μειονεξία ενώ η κοινωνική κατάσταση σε σχέση με την οποία υφίστανται ως προβλήματα «φυσικοποιείται». Ακόμη περισσότερο, οι θεραπείες και οι διδασκαλίες της δύναμης υπαγορεύουν συμπεριφορές και στάσεις και υποβάλλουν ιδέες και παραστάσεις του κόσμου που αναπαράγουν το πρόβλημα και την κατάσταση.

Μια τελευταία παρατήρηση. Η «επιζήτηση δύναμης» βρίσκει στο ρεύμα της αυτοβελτίωσης μια κατά μόνας απάντηση. Υπάρχει άλλος τρόπος να αντλήσουμε δύναμη, δύναμη *πραγματική* και όχι ονειρική; Αντί για απάντηση, παραπέμπουμε σε μια άλλη αφίσα, στην εικόνα 15.



Βιβλιογραφία

- Ανδριάκαινα, Ε., 2004. «Κατακερματισμός και ενότητα. Η ολιστική αντίληψη της ασθένειας και του υποκειμένου». Υπό δημοσίευση.
- Ανδριάκαινα, Ε., 2006. «Πολυπολιτισμικότητα και Νέα Πνευματικότητα (New Spirituality). Το ιδεώδες της παγκόσμιας αρμονίας στον πολυπολιτισμικό λόγο». Υπό δημοσίευση.
- Agamben, G., 2005 [1995]. *Homo Sacer*. Αθήνα: Scripta.
- Aldred, L., 2002. «“Money Is Just Spiritual Energy”: Incorporating the New Age». *Journal of Popular Culture*, 35 (4), σ. 61-74.
- Alexander, K., 1992. «Roots of the New Age». Στο J. R. Lewis και G. Melton (επιμ.), *Perspectives on the New Age*. Albany, NY: State University of New York Press, σ. 30-47.
- Allen J., 2003 [1992]. «Μεταβιομηχανισμός και Μεταφορντισμός». Στο S. Hall, D. Held και A. McGrew (επιμ.), *Η νεωτερικότητα σήμερα*. Αθήνα: Σαββάλας, σ. 249-323.
- Aron R., 1993 [1967]. *Η εξέλιξη της κοινωνιολογικής σκέψης – τόμος Β'*. Αθήνα: Γνώση.
- Aupers S. και Houtman D., 2006. «Beyond the Spiritual Supermarket: The Social and Public Significance of New Age Spirituality». *Journal of Contemporary Religion*, 21 (2), σ. 201-222.
- Barthes, R., 1979 [1957]. *Μυθολογίες*. Στο *Μυθολογίες-Μάθημα*. Αθήνα: Κέδρος, σ. 49-265.
- Barthes, R., 1988a [1961]. «Το φωτογραφικό μήνυμα». Στο *Εικόνα - Μουσική - Κείμενο*. Αθήνα: Πλέθρον, σ. 25-40.
- Barthes, R., 1988b [1964]. «Η ρητορική της εικόνας». Στο *Εικόνα - Μουσική - Κείμενο*. Αθήνα: Πλέθρον, σ. 41-60.
- Baudrillard, J., 1991 [1970]. «Η κουλτούρα των μαζικών μέσων». Στο Κ. Λιβιεράτος και Τ. Φραγκούλης (επιμ.), *Η κουλτούρα των μέσων*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια, σ. 263-296.
- Beck, U., 1997 [1993]. *The Reinvention of Politics: Rethinking Modernity in the Global Social Order*. Καίμπριτζ: Polity Press.
- Beck, U. και Beck-Gernsheim, E., 2001. *Individualisation*. Λονδίνο: Sage.
- Bellah, R. N., 1996. «Introduction: The House Divided». Στο R.N. Bellah κ.α., *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*. Berkeley: University of California Press, σ. vii-xxxix.
- Bourdieu, P., 2002 [1979]. *Η Διάκριση: κοινωνική κριτική της καλαισθητικής κρίσης*. Αθήνα: Πατάκης.
- Brooks, D., 2001. *Bobos in Paradise: The New Upper Class and How They Got There*. Νέα Υόρκη: Touchstone.
- Bruckner, P., 2001 [2000]. *Η αέναη ευφορία*. Αθήνα: Αστάρτη.
- Γαλδαδάς, Α., 2008. «Εκπαιδύοντα τον μανάτζερ με Σαίξπηρ και αϊκίντο». *Το Βήμα*, 27 Ιανουαρίου, σ. 50-51.

- Γεωργίου, Χ., 2003. «Πολιτισμικός “Δούρειος Ίππος”». *Ελευθεροτυπία online*. 3 Αυγούστου. Διαθέσιμο από: http://www.enet.gr/online/online_print?id=3479552 [τελευταία πρόσβαση στις 17/8/2008].
- Coelho, P., 1996 [1988]. *Ο Αλχημιστής*. Αθήνα: Λιβάνης.
- Collini, S., 1993 [1992]. «Περιορισμένη και απεριορίστη ερμηνεία». Εισαγωγή στο U. Eco κ.α., *Ερμηνεία και Υπερερμηνεία*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, σ. 13-37.
- Culler, J., 2000 [1997]. *Λογοτεχνική Θεωρία*. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.
- Culler, J., 2006 [1983]. *Μπαρτ: Όλα όσα πρέπει να γνωρίζετε*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
- Δήμου, Ν., 2003. «Τα ζώδια και τα ζώα». *Ελευθεροτυπία online*. 3 Αυγούστου. Διαθέσιμο από: http://www.enet.gr/online/online_print?id=33512576 [τελευταία πρόσβαση στις 17/8/2008].
- Diem, A.G. και Lewis J. R., 1992. «Imagining India: The Influence of Hinduism on New Age Movement». Στο J. R. Lewis και G. Melton (επιμ.), *Perspectives on the New Age*. Albany, NY: State University of New York Press, σ. 48-58.
- Draeger, D. F., 1997[1974]. *The Martial Ways of Japan, v. 3: Modern Bujutsu & Budo*. Νέα Υόρκη: Weatherhill.
- Ελμαζής, Σ., 2003. «Εσωτερική αναζήτηση και Μ.Μ.Ε.». Διαθέσιμο από: <http://www.esoterica.gr/articles/contributions/esoteric/afirmelmz/afirmelmz.htm> [τελευταία πρόσβαση στις 17/8/2008].
- Eco, U., 1993a [1990]. *Τα όρια της ερμηνείας*. Αθήνα: Γνώση.
- Eco, U., 1993b [1992]. «Ερμηνεία και Ιστορία». Στο U. Eco κ.α., *Ερμηνεία και Υπερερμηνεία*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, σ. 39-64.
- Eco, U., 1993c [1992]. «Η υπερερμηνεία των κειμένων». Στο U. Eco κ.α., *Ερμηνεία και Υπερερμηνεία*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, σ. 65-91.
- Eco, U., 1993d [1992]. «Μεταξύ συγγραφέως και κειμένου». Στο U. Eco κ.α., *Ερμηνεία και Υπερερμηνεία*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, σ. 93-120.
- Eco, U., 1993e [1992]. «Απάντηση». Στο U. Eco κ.α., *Ερμηνεία και Υπερερμηνεία*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, σ. 183-197.
- Ellwood, R., 1992. «How New is the New Age?». Στο J. R. Lewis και G. Melton (επιμ.), *Perspectives on the New Age*. Albany, NY: State University of New York Press, σ. 59-67.
- Farias, M. και Lalljee M., 2006. «Empowerment in the New Age: A Motivational Study of Autobiographical Life Stories». *Journal of Contemporary Religion*, 21 (2), σ. 241-256.
- Featherstone, M., 1991. *Consumer Culture and Postmodernism*. Λονδίνο, Newbury Park και New Delhi: Sage.
- Forceville, C., 1996. *Pictorial Metaphor in Advertising*. Λονδίνο: Routledge.
- Galbraith, J. K., 1970 [1969]. *Η κοινωνία της αφθονίας*. Αθήνα: Παπαζήσης.
- Giddens, A., 1991. *Modernity and Self-Identity*. Καίμπριτζ: Polity Press.
- Giddens, A., 1998. *Ο τρίτος δρόμος*. Αθήνα: Πόλις.

- Goffman, E., 1974. *Frame Analysis*. Cambridge, MA : Harvard University Press.
- Goffman E., 1985 [1979]. *Gender Advertisements*. Λονδίνο: Macmillan.
- Goffman, E., 2006 [1959]. *Η παρουσίαση του εαυτού στην καθημερινή ζωή*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Gorz A., 2003 [1989]. «Εργασία και μεταβιομηχανική κοινωνία». Στο S. Hall, D. Held και A. McGrew (επιμ.), *Η νεωτερικότητα σήμερα*. Αθήνα: Σαββάλας, σ. 306-311.
- Gutting, G., 2006 [2005]. *Φουκώ: Όλα όσα πρέπει να γνωρίζετε*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
- Hammer, O., 2004. *Claiming Knowledge: Strategies of Epistemology from Theosophy to the New Age*. Leiden και Boston: Brill.
- Hardt, M. και Negri, A., 2002 [2000]. *Αυτοκρατορία*. Αθήνα: Scripta.
- Heelas, P., 1996. *The New Age Movement: The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*. Oxford: Blackwell.
- Heelas, P., 1999. «Prosperity and the New Age Movement: The efficacy of New Age economics». Στο B. Wilson και J. Cresswell (επιμ.), *New Religious Movements: Challenge and Response*. Λονδίνο και Νέα Υόρκη: Routledge, σ. 51-77.
- Heelas, P., 2006, «The Infirmary Debate: On the Viability of New Age Spiritualities of Life». *Journal of Contemporary Religion*, 21 (2), σ. 223-240.
- Horkheimer, M. και Adorno, T. W., 1996 [1947]. *Διαλεκτική του Διαφωτισμού*. Αθήνα: Νήσος.
- Ιός, 2007, «Εξάρχεια 1984-2007: Η ιστορία ενός “ψευδοκράτους”». *Ελευθεροτυπία online*. 13 Μαΐου. Διαθέσιμο από:
http://www.enet.gr/online/online_print?id=42797740,79122220,56987692,64813484
[τελευταία πρόσβαση στις 16/8/2008].
- Jacoby, R., 1983 [1975]. *Κοινωνική Αμνησία*. Αθήνα: Ύψιλον
- Jhally S., 1997 [1987]. *Οι κώδικες της διαφήμισης*. Αθήνα: Καστανιώτης.
- Κουρόπουλος, Π., 2006. «Ένας αληθινός Δάσκαλος». Συνέντευξη στον Δ. Τσετσέλη. *Μονοπάτι για τις πολεμικές τέχνες*, 61, σ. 24-31.
- Κουτσολέλου-Μίχου, Σ., 1997. *Η γλώσσα της διαφήμισης*. Αθήνα. Gutenberg.
- Κωνσταντινίδου, Χ., 2002. «Τα Μέσα Μαζικής Επικοινωνίας και η Παραγωγή Νοήματος. Θεωρητικές προσεγγίσεις και προοπτικές – α΄ μέρος». *Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών*, 108-109, σ. 139-188.
- Κωνσταντινίδου, Χ., 2003. «Τα Μέσα Μαζικής Επικοινωνίας και η Παραγωγή Νοήματος. Θεωρητικές προσεγγίσεις και προοπτικές – β΄ μέρος». *Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών*, 111-112, σ. 193-265.
- Kress, G. R. και van Leuven, T., 1996. *Reading Images*. Λονδίνο και Νέα Υόρκη: Routledge.
- Lacroix, M., 1997 [1996]. *Το «New Age»*. Αθήνα: Π. Τραυλός - Ε. Κωσταράκη.
- Lasch, C., 2004a [1979]. *Η κουλτούρα του Ναρκισσισμού*. Σκόπελος: Νησίδες.
- Lasch, C., 2004b [1990]. «Νέα επίσκεψη στην Κουλτούρα του Ναρκισσισμού». Επίμετρο στο *Η Κουλτούρα του Ναρκισσισμού*. Σκόπελος: Νησίδες, σ. 229-240.

- Lasch, C., 2006 [1984]. *Ο ελάχιστος εαυτός*. Θεσσαλονίκη: Νησίδες.
- Lau, K., 2000. *New Age Capitalism*. Φιλαδέλφεια: University of Pennsylvania Press.
- Leach, E. R., 1993 [1976]. *Πολιτισμός και Επικοινωνία: Η λογική της διαπλοκής των συμβόλων*. Αθήνα: Καστανιώτης.
- Leymore, V., 1982. «The Structural Factor in Systems of Communication». *The British Journal of Sociology*, 33 (3): 421-434.
- Marx, K., 1996 [1857]. «Εισαγωγή στα Grundrisse». Στο Γ. Κουζέλης και Κ. Ψυχοπαίδης (επιμ.), *Επιστημολογία των κοινωνικών επιστημών*. Αθήνα: Νήσος, σ. 31-64.
- Marx, K., 2006 [1844]. «Εισαγωγή στην Κριτική της εγγεληνής φιλοσοφίας του κράτους και του δικαίου». Διαθέσιμο από: <http://www.marxistbooks.gr/likoudi.htm> [τελευταία πρόσβαση στις 4 Ιουνίου 2008].
- Mikaelsson, L., 2001. «*Homo Accumulans* and the Spiritualization of Money». Στο M. Rothstein (επιμ.), *New Age Religion and Globalization*. Aarhus: Aarhus University Press, σ. 94-112.
- Ναυρίδης, Κ., 1990. «Οι πολιτικές αφίσες στις εκλογές του '89». Στο Χ. Λυριντζής και Η. Νικολακόπουλος (επιμ.), *Εκλογές και κόμματα στη δεκαετία του '80*. Αθήνα: Θεμέλιο, σ. 280-287.
- Νέα Ακρόπολη, 2008, «Στόχοι και Αρχές». Διαθέσιμο από: http://www.nea-acropoli.gr/index.php?option=com_content&view=article&id=51&Itemid=55 [τελευταία πρόσβαση στις 17/8/2008].
- O'Barr, W. M., 2006. «The Interpretation of Advertisements». *Advertising & Society Review*, 7 (3). Διαθέσιμο από: http://muse.jhu.edu/journals/advertising_and_society_review/v007/7.3unit09.html [τελευταία πρόσβαση στις 1/3/2008].
- Otterloo, A.H. van, 1999. «Selfspirituality and the Body: New Age Centres in The Netherlands since the 1960s ». *Social Compass*, 46 (2), σ. 191-202.
- Piven, F. F., 2001. «Μορφές εξουσίας και παγκοσμιοποίηση». Στο Α. Ρήγος και Κ. Τσουκαλάς (επιμ.), *Η Πολιτική σήμερα: Ο Νίκος Πουλαντζάς και η επικαιρότητα του έργου του*. Αθήνα: Θεμέλιο, σ. 293-315.
- Phillips, B. J. και McQuarrie E. F., 2004. «Beyond Visual Metaphor: A New Typology of Visual Rhetoric in Advertising». *Marketing Theory*, 4 (1/2): 113-136.
- Ράμφορ, Σ., 2005. «Η απελευθέρωση της επιθυμίας». *Το Βήμα*, 20 Μαρτίου, σ. Β40.
- Ρασούλης, Μ., χ. χ.. *Βιογραφικό*. Διαθέσιμο από: <http://www.rasoulis.gr/biografiko/biografiko.html> [τελευταία πρόσβαση στις 17/8/2008].
- Redden, G., 2002. «The New Agents: Personal transfiguration and radical privatization in New Age self-help». *Journal of Consumer Culture* 2 (1), σ. 33-52.
- Redden, G., 2005. «The New Age: Towards a Market Model». *Journal of Contemporary Religion*, 20

- (2), σ. 231-246.
- Riesman, D., 2001 [1949]. *Το μοναχικό πλήθος*. Σκόπελος: Νησίδες.
- Rupert, G. A., 1992. «Employing the New Age: Training Seminars». Στο J. R. Lewis και G. Melton (επιμ.), *Perspectives on the New Age*. Albany, NY: State University of New York Press, σ. 127-135.
- Σηφακάκη, Γ., 2002. «Η ψυχαναλυτική προσέγγιση του S. Freud». Στο Γ. Ποταμιάνος κ.α., *Θεωρίες προσωπικότητας και κλινική ιατρική*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, σ. 45-143.
- Στρατιδάκη, Σ., 2002. «Η ψυχαναλυτική θεωρία μετά τον S. Freud». Στο Γ. Ποταμιάνος κ.α., *Θεωρίες προσωπικότητας και κλινική ιατρική*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, σ. 145-146.
- Schmidt, R. J., 1986. «Japanese Martial Arts as Spiritual Education». Στο Seymour Kleinman (επιμ.), *Mind and Body: East meets West*. Champaign, Ill.: Human Kinetics Publishers, σ. 69-74.
- Segal, R. A., 2007 [2004]. *Μύθος: Όλα όσα πρέπει να γνωρίζετε*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
- Sennet, R., 1998. *The Corrosion of the Character: The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*. Νέα Υόρκη και Λονδίνο: Norton.
- Sennet, R., 1999 [1977]. *Η τυραννία της οικειότητας*. Αθήνα: Νεφέλη.
- Seven*, 1995. Κινηματογραφική ταινία. Σκηνοθετής: David FINCHER. ΗΠΑ: New Line Cinema,
- Shermer, M., 2004 [1997]. *Γιατί οι άνθρωποι πιστεύουν σε παράξενα πράγματα;*. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.
- Smadja, I., 2003. «Από τον “Χάρι Πότερ” στον “Αρχοντα των δαχτυλιδιών”». *Κυριακάτικη Ελευθεροτυπία*, 12 Ιανουαρίου, σ. 46-48.
- Smart, B., 1998 [1984]. «Michel Foucault: υποκείμενα εξουσίας, αντικείμενα γνώσης». Στο Μαρία Πετμεζίδου (επιμ.), *Σύγχρονη κοινωνιολογική θεωρία*. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, σ. 167-223.
- Smith P., 2006 [2001], *Πολιτισμική Θεωρία*. Αθήνα: Κριτική.
- Snow, D., Rochford Jr., E.B., Worden, S.K. και Benford R.D., 1986. «Frame alignment processes, micromobilization, and movement participation». *American Sociological Review*, 51 (4), σ. 464-481.
- Sombart, W., 1998 [1913]. *Ο Αστός*. Αθήνα: Νεφέλη.
- Stewart, C., 1993. «Ηγεμονισμός ή ορθολογισμός; Η θέση του υπερφυσικού στη σύγχρονη Ελλάδα». Στο Ε. Παπαταξιάρχης και Θ. Παραδέλλης (επιμ.), *Ανθρωπολογία και Παρελθόν: Συμβολές στην κοινωνική ιστορία της νεότερης Ελλάδας*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια, σ. 157-191
- Stewart, C., 2008. «Preface to the Greek Translation of *Demons and the Devil*». Διαθέσιμο από: http://www.ucl.ac.uk/anthropology/staff/c_stewart/Preface_to_translation.pdf [τελευταία πρόσβαση στις 15/8/2008].
- Τσουκαλάς, Κ., 2000. «Η θεραπεία των ψυχών στην ελεύθερη αγορά». *Το Βήμα*, 21 Μαΐου. σ. Β05.
- Taguieff, P.-A., 2006 [2004]. *Ο μύθος των «Σοφών της Σιών»*. Αθήνα: Πόλις.
- Templar, R., 2007 [2006]. *Οι κανόνες της ζωής: Προσωπικός κώδικας για μια ευτυχισμένη και*

πετυχημένη ζωή. Αθήνα: Κριτική.

- Thompson, K., 2003 [1992]. «Κοινωνικός πλουραλισμός και μετανεωτερικότητα». Στο S. Hall, D. Held και A. McGrew (επιμ.), *Η νεωτερικότητα σήμερα*. Αθήνα: Σαββάλας, σ. 325-372.
- Tyler, I., 2007. «From ‘The Me Decade’ to ‘The Me Millennium’: The cultural history of narcissism». *International Journal for Cultural Studies*, 10 (3), σ. 343–363.
- Weber, M., 1997 [1947]. *Βασικές έννοιες κοινωνιολογίας*. Αθήνα: Κένταυρος.
- Williamson, J., 2002 [1978]. *Decoding Advertisements*. Λονδίνο και Νέα Υόρκη: Marion Boyars.
- Wood, M., 2007. *Possession, Power and the New Age*. Hampshire: Ashgate.
- Χάλαρης, Γ., 1994. «Η επιστροφή του υποκειμένου στη σύγχρονη κοινωνιολογική θεωρία». *Αξιολογικά*, 7, σ. 156-173.

ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ Α:

Διαφημίσεις σεμιναρίων και προϊόντων αυτοβελτίωσης

Έναρξη Σεμιναρίου:

Πάρε τη ζωή στα χέρια σου!

εισοδος ελεύθερη



Πολλές φορές αισθανόμαστε εγκλωβισμένοι στις περιστάσεις και στα παιχνίδια της μοίρας και ... των άλλων. Τι πρέπει όμως να κάνουμε για ξεφύγουμε από αυτόν τον ιστό, και να μην είμαστε παθητικοί θεατές της ζωής; Μήπως ήρθε η στιγμή να γίνουμε κύριοι του εαυτού μας και να πάρουμε ...τη ζωή στα χέρια μας;

Τρίτη 15 Μαΐου

έναρξη: **21.30**

ΚΟΥΝΤΟΥΡΙΩΤΗ 113
ΔΙΠΛΑ ΣΤΗ ΦΙΛΑΡΜΟΝΙΚΗ

χορηγός:

SPORT SERVICE
I. ΝΙΚΟΛΑΚΑΚΗΣ
52.52.7

Grand Security SOLUTIONS
Εκ του ασφαλούς...
Ηγ.Γαβριήλ 101 2ος όροφος
28310.21009 & 28310.21099

Ομιλία-Συζήτηση

Η δύναμη του νου πάνω στην ύλη

Μια από τις πλέον ανεπτυγμένες ανθρώπινες δυνάμεις...
Ποιός ο ρόλος της?
Ποιά η χρησιμότητά της?



Πέμπτη 22/3

έναρξη: **21.30**

ΚΟΥΝΤΟΥΡΙΩΤΗ 113
ΔΙΠΛΑ ΣΤΗ ΦΙΛΑΡΜΟΝΙΚΗ

ΤΥΠΟΕΚΔΟΤΙΚΗ ΜΠΑΜΙΑΚΗΣ

Ήρθε από το **άγνωστο** ΕΚΔΟΣΕΙΣ

Ένα παράθυρο στον κόσμο της Γιόγκα, στις εναλλακτικές θεραπείες και στη σοφία της ανατολής, με νέες απόψεις για τον άνθρωπο



Το Περιοδικό για τις Άπειρες Δυναμίες του σώματός σου

Τεύχος 10
€ 4
ΣΕΠΤΕΜΒΡΙΟΣ - ΟΚΤΩΒΡΙΟΣ 2008

Yoga

ΣΑΛΑΜΟΥ
SALAMBA
SIRSASANA

**ΕΞΑΛΕΙΨΤΕ
το ΣΤΡΕΣ**

**ΑΔΥΝΑΤΙΣΤΕ
ΜΕ ΓΙΟΓΚΑ**

ΒΕΛΟΝΙΣΜΟΣ

συνέντευξη
με την Άννα Ζώρζου

Συντονίστε την ενέργειά σας
με **Hapkido**

ΑΠΟΜΟΝΩΣΗ & ΘΕΡΑΠΕΙΑ

**ΕΝΑΛΛΑΚΤΙΚΗ ΚΟΙΝΟΤΗΤΑ
AUROVILLE**

**ΠΙΛΑΤΕΣ & ΓΙΟΓΚΑ
ΓΕΛΙΟ & ΘΕΡΑΠΕΙΑ
ΑΓΙΟΥΡΒΕΔΑ: ΜΑΣΑΖ**

**Ο HELLINGER, ΕΜΕΙΣ & ΑΛΛΟΙ
ΣΤΟ ΠΑΓΚΟΣΜΙΟ ΣΥΝΕΔΡΙΟ ΕΙΡΗΝΗΣ**

ΤΟ ΥΠΕΡΟΧΟ ΔΕΚΑΤΟ ΤΕΥΧΟΣ ΚΥΚΛΟΦΟΡΕΙ ΣΕ ΟΛΑ ΤΑ ΠΕΡΙΠΤΕΡΑ

TACHYON

BIO-ENERGY ΕΝΕΡΓΕΙΑ ΖΩΗΣ

ΔΥΝΑΜΗ ΖΩΗΣ

ΚΑΝΤΕ ΔΙΚΗ ΣΑΣ ΤΗΝ ΚΟΣΜΙΚΗ ΕΝΕΡΓΕΙΑ ΤΗΣ ΔΗΜΙΟΥΡΓΙΑΣ

Με τα ταχυονισμένα προϊόντα των Ελβετικών οίκων FOSTAC & BIOPHOENIX

Κωδ. 2156



JET LAG

Αποκαταστήστε τους βιολογικούς σας ρυθμούς. Εναρμονίζει την λειτουργία των ζωικών οργάνων και του οργανισμού.

Κωδ. 2228 μεγάλη



ROD OF ABUNDANCE

Διαλύστε τα εμπόδια, τις δυσκολίες και τα μπλοκαρίσματα. Αφθονία, πλούτος και ευημερία. Ιδανική για σπίτια, επιχειρήσεις.

Κωδ. 2180



CRYSTAL PYRAMID

Μεταδώστε θετικές πληροφορίες στο χώρο σας. Εφέλκκει αγάπη, προστασία και αγεληκές ενέργειες. Ιδανικό για παιδικά δωμάτια.

Κωδ. 2176



SPIRAL RING

Απελευθερωθείτε από ενεργειακά μπλοκαρίσματα και καταπιεσμένα συναισθήματα. Λειτουργεί και ως φυλακτό με τεράστιες δημιουργικές δυνατότητες.

Κωδ. 2223



FREQUENCY ACCELERATOR

Βελτιώστε την υγεία σας πίνοντας από αυτό το νερό. Ενέργεια δύναμη, αντοχή. Επιταχίνα την κυτταρική συχνότητα.

Κωδ. 2232



TRANSMITER

Κάντε μια Ευχή και ο αναμεταδότης θα κινητοποιήσει τις κοσμικές δυνάμεις για την πραγματοποίησή της.

Κωδ. 2227 Μικρό



ROD OF ABUNDANCE

Το προσωπικό σας γούρι. Βιώστε τον ωκεανό της κοσμικής αφθονίας να πλημμυρίζει κάθε πηγή και παράμετρο της ζωής σας.

Κωδ. 2152



GLASS CRYSTAL GROUP

Διαλογιστείτε συντονιζόμενοι με πνευματικά πεδία και συνδεθείτε με τον ανώτερο εαυτό σας.

Κωδ. 2222



PYRAMID RAINBOW

Μετουσιώστε κάθε αρνητική ενέργεια του χώρου σας, αποκαθιστώντας την προστασία την αρμονία και την θετική ροή ενέργειας.

Κωδ. 2162



TREE OF LIFE

Δώστε πληροφορίες ΖΩΗΣ στο σώμα σας. Καθαρισμός, ενεργοποίηση, εναρμόνιση των ενεργειών του φορέα μας.

Κωδ. 2124



RADIMAX

Εξουδετερώνει τις γεωπαθητικές ηλεκτρομαγνητικές ακτινοβολίες. Απολαύστε την υγεία της ζωής μέσα σε ένα ωκεανό θετικής ενέργειας.

Κωδ. 2229



PROTECTIVE SHIELD

Δημιουργήστε μια ΑΣΠΙΔΑ ΠΡΟΣΤΑΣΙΑΣ γύρω σας από κάθε αρνητική ενέργεια. Προστατευθείτε απόλυτα από το "μάτι"

Κωδ. 2181



SEE STERN

Μετουσιώστε κάθε δυσαρμονία, εναρμονιζόμενοι ψυχροαιματικά, εφέλκοντας προστασία και αναζωογόνηση μέσω θετικών ενεργειών.

Κωδ. 2231



HEART PENDANT

Η ΑΓΑΠΗ ΕΝΑΙ ΜΗΜΗΤΗ. Προωθήστε την αγάπη ασκώντας μια γοητευτική επίδραση στο περιβάλλον. Βιώστε την θετική ανταπόκρισή του.

Κωδ. 2182



BRACELETS

Διαίτησα οκάλης, Ιδανικά για παιδιά με μοθησιακές δυσκολίες. Αναζωογονούν αιματικά, ενεργοποιούν τους μεσημβρινούς.

> Ένταξη και εξουδετέρωση γεωπαθητικών και ηλεκτρομαγνητικών ακτινοβολιών.

> Καθαρισμός χώρων Απομάκρυνση αρνητικών επιδράσεων.

> Εξουδετέρωση βασαρμινών.

> Μέτρηση δυναμικού του αιματικού πεδίου και των ενεργειακών κέντρων(Τσάκρα)

> Διάλυση μπλοκαρίσμάτων και αποκατάσταση ψυχοαιματικής αρμονίας.

> Χωροστατική μελέτη για εφέλκηση θετικών ροών ενέργειας.

(Επισκέψας και' οικόν)

ΖΗΤΟΥΝΤΑΙ ΣΥΝΕΡΓΑΤΕΣ

ΥΠΕΥΘΥΝΟΣ: ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΣΟΥΤΗΣ ΕΙΔΙΚΟΣ ΣΥΜΒΟΥΛΟΣ: ΓΕΩΠΑΘΟΛΟΓΙΑΣ - TACHYON ENERGY ΔΙΔΑΣΚΑΛΟΣ ΤΟΥ ΙΕΡΟΥ ΔΕΝΔΡΟΥ ΤΗΣ ΖΩΗΣ, ΡΑΔΙΑΙΣΘΗΤΙΚΟΣ

ΑΠΟΣΤΟΛΕΣ ΜΕ ΑΝΤΙΚΑΤΑΒΟΛΗ

Ώρες Λειτουργίας 11.00 18.00 Δευτέρα - Παρασκευή, 11.00 16.00 Σάββατο

ΠΛΗΡΟΦΟΡΙΕΣ SOUTIS:TACHYON BIOENERGY HELLAS

Πρωτογένους 8, 5ος όροφος 105 54 Αθήνα Τηλ. Fax: 210 3230454

www.tachyon-bioenergy.gr email:info@tachyon-bioenergy.gr



SOUTIS

Holistic Solutions for Life Maximization™

Attain **THE POWER** to integrate your mind, body and spirit. From books to DVDs, designed by Black Belt instructor - Keith Shaw, you'll find valuable tools to maximize your life along with Qigong, meditation, yogic breathing and more to dramatically increase your health, energy, happiness and success!



MindBodySpiritCentral.com

29 Long Bridge Drive, 3rd Floor | Mount Laurel, NJ 08054 | Tel: 609.636.0920

Presented by Dragon Dojo Martial Arts

Waieist Mental Fitness Training™ Home Studies Program



The Waieist Mental Fitness Home Studies Program is a system of mental and physical exercises, which will help you...

- .Learn new and ancient forms of meditation that focuses your Chi
- .Restore Balance & Focus
- .Increase Your Energy & Strength
- .Relieve Pain & Stress
- .Heighten Flexibility & Power
- .Maintain a Healthier Lifestyle
- .Achieve Inner Peace
- .Begin a new path or enrich your already existing path of study in martial arts

Martial Arts
For
Your Mind™

Unlock the Power of
Your Full Potential!

Enroll Today!

1-888-353-9414

www.WayCenter.com

Martial Arts & Fitness Products

By Robert W. West
Seize the Opportunity and Share the Vision



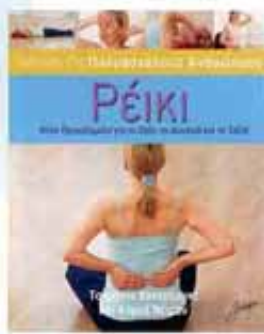
Οδηγοί για Πολυάσχολους Ανθρώπους

Οι Οδηγοί για Πολυάσχολους Ανθρώπους είναι μια σειρά γρήγορων οδηγιών αναφοράς που απευθύνονται στον άνθρωπο του σήμερα, προσφέροντας εύκολες συνταγές για ανθρώπους που δεν έχουν χρόνο. Η σειρά παρουσιάζει γνωστές και καθιερωμένες θεραπείες και σας δείχνει πώς να ξεκλέψετε μερικά λεπτά από την ημέρα σας και να τα κάνετε κομμάτι του προγράμματός σας. Βουτώντας μέσα στα ευεργετήματα κάθε θεραπείας, θα μπορέσετε να διατηρήσετε τον έλεγχο των πραγμάτων και να αποκτήσετε την καλύτερη δυνατή υγεία και ευεξία.

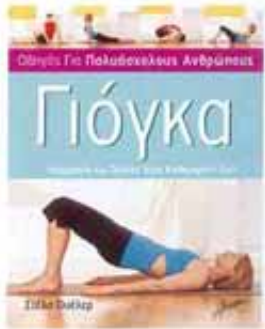
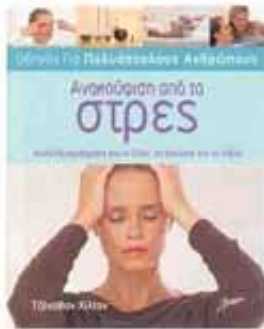
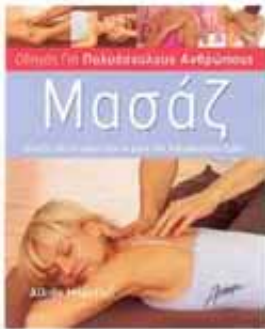
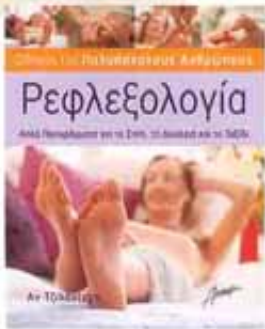
Μια αληθινά πολύτιμη σειρά από τη Gaiia, τον πρωτοπόρο εκδοτικό οίκο σε βιβλία εναλλακτικής θεραπείας και άσκησης και μια ακόμη μεγάλη συνεργασία των εκδόσεων Αλκίμαχον.



Στη σειρά αυτή κυκλοφορούν: Ρεφλεξολογία, Μασάζ Γιόγκα, Ρέικι, Ανακούφιση από Στρες, Αρωματοθεραπεία, Κρύσταλλοι, Τάι Τσι, Πιλάτες και Διαλογισμός.



τιμή
15€



Πληροφορίες και παραγγελίες στο τηλέφωνο 210 2840588 ή alkimachon@otenet.gr

Η ΤΕΧΝΟΛΟΓΙΑ ΣΤΗΝ ΥΠΗΡΕΣΙΑ ΤΟΥ ΑΝΘΡΩΠΙΝΟΥ ΕΓΚΕΦΑΛΟΥ

ΖΟΥΜΕ ΣΤΗΝ ΕΠΟΧΗ ΤΩΝ MIND MACHINES

Οι πωλήσεις συσκευών που ενισχύουν τις λειτουργίες του εγκεφάλου αυξάνονται με ραγδαίους ρυθμούς στις χώρες του Δυτικού Κόσμου, με πρώτες τις ΗΠΑ και τη Δυτική Γερμανία. Οι οπαδοί αυτών των συσκευών ισχυρίζονται ότι με τη βοήθειά τους επιτυγχάνουν όχι μόνο βαθιά χαλάρωση, αλλά επίσης ενίσχυση της μνήμης, του δείκτη νοημοσύνης, της απόδοσης στα σπορ, ακόμα και της σεξουαλικής τους δραστηριότητας.

Η προσογή στην τεχνολογία είναι ίσως μια απάντηση της λύσης στην τεχνική του διαλογισμού που κυριώς άνθισε στην Ανατολή.

Ας πάρουμε όμως τα πράγματα με τη σειρά: Η λειτουργία του ανθρώπινου εγκεφάλου συνδέεται με χαμηλής συχνότητας ηλεκτρικά κύματα, τα οποία ταξινομούνται στις παρακάτω κατηγορίες, ανάλογα με την κατάσταση που βρισκόμαστε:

1. Κύματα ΒΗΤΑ (συχνότητα 13 Hz). Κατάσταση πλήρους εγρήγορσης, όπως όταν εργαζόμαστε, οδηγούμε αυτοκίνητο, συζητούμε κ.λπ.
2. Κύματα ΑΛΦΑ (συχνότητα 8-12 Hz). Κατάσταση βαθιάς χαλάρωσης και διαλογισμού.
3. Κύματα ΘΗΤΑ (συχνότητα 4-7 Hz). Στην κατάσταση αυτή δραστηριοποιούνται η δημιουργικότητα, η δυνατότητα μάθησης με γρήγορους ρυθμούς, καθώς κι οι ενορατικές συλλήψεις.
4. Κύματα ΔΕΛΤΑ (συχνότητα 1-3 Hz). Βαθός ύπνος.

Η αιώνια αναζήτηση του ανθρώπου είχε πάντα στόχο τις καταστάσεις ΑΛΦΑ και ΘΗΤΑ. Στις προσπάθειες αυτές χρησιμοποιήθηκαν τρεις τεχνικές: Ο διαλογισμός, η προσευχή και τα παραισθησιγόνα.

Μερικοί κατασκευαστές των συσκευών ενίσχυσης του εγκεφάλου ισχυρίζονται ότι έβρισαν το πρόβλημα και πέτυχαν μέσα σ' ένα τέταρτο ότι οι Βουδιστές Zen και οι Γιόγκι χρειάστηκαν χρόνια ασκητικού διαλογισμού. Λένε ακόμα ότι με τις MIND MACHINES επιτυγχάνεται συγχρονισμός των δύο ημισφαιρίων του εγκεφάλου, του ενορατικού δεξιού με το αναλυτικό αριστερό. Ακόμα και ο Γκουρού του LSD, ο πολύς Τιμόθι Λίρι δηλώνει ότι από τα παραισθησιγόνα πήγαμε στο διαλογισμό κι' απ' το διαλογισμό στις συσκευές εγκεφάλου, στην πορεία μας για τον έλεγχο του μυστηρίου που λέγεται ανθρώπινος εγκέφαλος. Στους οπαδούς των συσκευών έχουν προστεθεί και όσοι έχουν πάθος με τα προϊόντα της υψηλής (κυρίως ηλεκτρονικής) τεχνολογίας, αφού οι συσκευές αυτές εκτός από το μυστικισμό έχουν μέσα τους και την τεχνολογία της Σίλικον Βάλει.

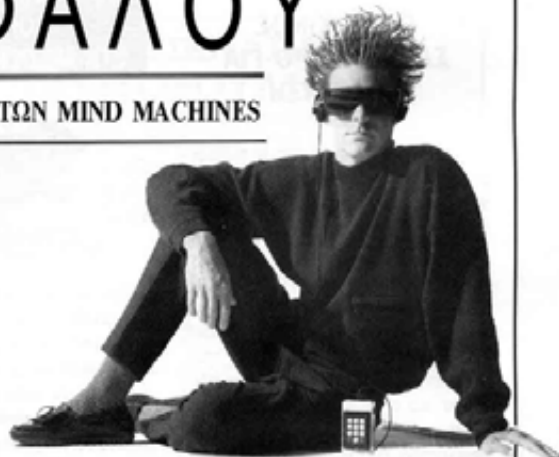
Ένας απ' τους τελευταίους στόχους των κατασκευαστών MIND MACHINES είναι οι μάντζερς των μεγάλων επιχειρήσεων, στους οποίους υπόσχονται αυξημένη δημιουργικότητα, ενίσχυση της μνήμης, βαθιά σωματική και πνευματική χαλάρωση, καθώς επίσης βελτίωση της ικανό-

τητας να λύνουν άμεσα και αποτελεσματικά τα προβλήματα που τους απασχολούν. Στην Ιαπωνία εξάλλου η χρήση των συσκευών αυτών έχει μαζικοποιηθεί κυρίως σε μεγάλους οργανισμούς.

Ο τρόπος λειτουργίας τους είναι απλόστατος: Φοράει κανείς μεγάλα σκούφα γυαλιά μέσα στα οποία, με κλειστά μάτια, βλέπει να αναβοσβήνουν ειδικά φέτα και από ακουστικά που προσαρμόζονται στ' αυτιά ακούει ήχους που ηρεμούν τον εγκέφαλο. Αυτά τα οπτικά κι ακουστικά ερεθίσματα είναι που οδηγούν τον εγκέφαλο στις καταστάσεις ΑΛΦΑ και ΘΗΤΑ. Φαίνεται ότι τα μηχανήματα αυτά πέτυχαν να φέρνουν τον εγκέφαλο στην κατάσταση εκείνη για την οποία θα χρειαζόταν κανείς χρόνια διαλογισμού και αυτοπειθαρχίας.

Εκείνο πάντως που είναι βέβαιο, πέρα από κάθε αμφιβολία, είναι το γεγονός ότι το να μπορεί κανείς να μπαίνει στην κατάσταση ΘΗΤΑ, ίσως και για 10-15 λεπτά κάθε μέρα είναι το κλειδί για την ψυχική ισορροπία μας και για την αυτογνωσία μας κι αν αυτό δεν μπορούμε να το κάνουμε με το διαλογισμό γιατί να μην προσπαθήσουμε με τις MIND MACHINES;

ΕΛΕΝΗ ΘΕΟΔΩΡΑΚΑΚΟΥ





MC⁷

THE POWER TO BE
ALL YOU CAN BE.

ΦΑΝΤΑΣΘΕΙΤΕ ΤΗ ΔΥΝΑΤΟΤΗΤΑ ΝΑ ΒΙΩΝΕΤΕ ΤΗΝ ΑΠΟΛΥΤΗ ΗΡΕΜΙΑ

Χωρίς Φάρμακα, Χωρίς αλκοόλ, Χωρίς ενοχές, όποτε θέλετε με μία κίνηση. Η κατάσταση απόλυτης ηρεμίας (Επίπεδο «ΦΗΤΑ», το σημαντικότερο επίπεδο ανάπτυξης των προϊόντων σας) βοηθάει στον αυτοέλεγχο και αυτοσυγκέντρωση, στην πνευματική διαύγεια, στη βελτίωση της συμπεριφοράς, στην καταπολέμηση της αϋπνίας, στην επιτάχυνση της μάθησης, στην ανάπτυξη της δημιουργικής φαντασίας και στην εξεύρεση αποτελεσματικών λύσεων. Από τη στιγμή που θα αποκτήσετε ένα σύστημα MC⁷ υπάρχουν αμέτρητοι τρόποι να το χρησιμοποιήσετε και να απολαύσετε τις δυνατότητες που σας προσφέρει αυτό το επίτευγμα της υψηλής τεχνολογίας.

ΠΤΜ S.A. τηλ. 6830-780, 6833-311, 7702-120, Κηφισίας 58 Μαρούσι
GRAMOPHON ΕΠΕ τηλ. 8000-232, 8000-318 Ν. Ερεθραία
τηλ: 461801 Θεσ/νικη



Το MC⁷ σύστημα αποτελείται από ένα εσωτερικό κομπίουττερ με 10 διαφορετικά προγράμματα, υπερκρυσταλλικά ακουστικά, ένα ζευγάρι φωτοαπορρογυγικό γυαλιά και υποδοχή για Stereo CD PLAYER. Επίσης η ΠΤΜ διαθέτει μία πληθώρα περὶ κασετινῶν γιὰ μὴθηση καὶ ρολόζ.

ΣΕΜΙΝΑΡΙΑ ΕΣΩΤΕΡΙΚΗΣ ΑΝΑΖΗΤΗΣΗΣ

ΓΝΩΣΗ-ΕΜΠΕΙΡΙΑ-ΕΣΩΤΕΡΙΣΜΟΣ

ΖΗΣΕ ΔΥΝΑΜΙΚΑ..

ΔΡΑΣΗ-ΑΝΑΝΕΩΣΗ-ΠΡΟΑΓΩΓΗ

ΤΗΛ. ΕΠΙΚΟΙΝΩΝΙΑΣ: 6932400456

風水 Feng Shui Center

ΕΦΑΡΜΟΓΕΣ ΤΟΥ ΑΥΘΕΝΤΙΚΟΥ
ΚΛΑΣΣΙΚΟΥ ΚΙΝΕΖΙΚΟΥ FENG SHUI
ΣΕ ΚΑΤΟΙΚΙΕΣ & ΧΩΡΟΥΣ ΕΡΓΑΣΙΑΣ

ΕΛΕΝΗ ΚΑΦΑΝΤΑΡΙΔΟΥ

Αρμονία
Υγεία
Ευημερία
Αγάπη

Δωρεάν εκτίμηση του χώρου σας

Για ενημέρωση και ραντεβού
τηλ. 2310 425095, κιν. 6978550311

Yap Cheng Hai Feng Shui Center of Excellence

Hurts so good

An unconventional treatment promises to release negative emotional energy—if you can survive the pain. By **Annie Tomlin** Illustration by **Selina Alko**



I'm writhing in pain on a massage table, almost in tears. The worst part? I willingly signed up for it.

Welcome to a session of "emotional liposuction," a treatment created by Lakeview healer Gary Clyman. I was drawn to Clyman's services because I'd become increasingly irritated, lopy and grouchy over the preceding weeks. An acupuncturist and a medical chi kung (qi gong) master, Clyman claims that emotional liposuction sucks out negative feelings stored up in the body, leaving the client mentally and emotionally healthy. I'm not a big alternative-healing type, but Clyman promises results in only one session—so what did I have to lose?

Clyman's office is thankfully devoid of tinkly-dinkly new age music, and his demeanor is similarly no-nonsense. With a strong, stocky build, glasses and beard, he looks more like Dr. Monroe, the therapist from *The Simpsons*, than a stereotypical alternative healer. He scoffs when I mention my years in and out of therapy ("And you still don't feel good, right?") and doesn't ask me one question about my

childhood or past traumas.

Instead, he explains what he's about to do to me. Emotional liposuction works, Clyman says, because he uses his own internal energy to pull out eight types of pent-up feelings—abandonment, anger, anguish, bitterness, guilt, fear, rage

It's like having the wind knocked out of me while having an asthma attack.

and sorrow. By pressing different points around the client's torso, he's able to tell whether those negative emotions are present. "If you don't have it, you won't feel a thing," he explains. "But it hurts if you do."

The treatment starts easily and painlessly, with me lying supine as Clyman exhales forcefully. He presses a finger against my collarbone. Nothing. "You don't have any anguish," he says.

Next, Clyman presses on my sternum, and a deep, dull ache fills my

chest. "That's abandonment," he says as he rubs back and forth. He presses about as hard as you'd ring a doorbell, but it feels like an egg beater is whipping my chest into a frothy pain cocktail. I find reprieve when he pokes my left rib cage—no pain, no sorrow!—but it was fleeting.

But that earlier pain seems relaxing compared to what comes next. When Clyman moves down to press my abdomen, it feels as though his fingers are daggers. "Push it out," he instructs. "That's bitterness—the cause of self-hatred." It's like having the wind knocked out of me while having an asthma attack. *I am going to die*, I think to myself. "This—is—intensely—painful," I squeak out between gasps. Clyman grabs a washcloth and sticks it between my teeth, a bit of over-the-top dramatic flair that nonetheless stops me from clenching my teeth.

At my pathetic, whimpering request, Clyman takes a break from removing my bitterness and moves to other points on my body. No guilt, no fear, no anger. But when he touches one of my lower right ribs, a jolt goes through me. Rage. Without exception, this is the worst pain of my life. As he rubs my rib, I fight tears (Clyman says most of his clients cry or scream) and try to remember what life was like before I'd invited this torture upon myself. Clyman alternates between my abdomen and ribcage for the next few minutes. "When it's all out, you won't feel a thing," he says.

He's right: After about five minutes, the pain is lifted, even though Clyman is exerting the same amount of pressure on my torso. And just like that, I'm done. "It's normal to feel light-headed," Clyman explains as I sit up. "But you'll really feel different in about a week." When I saw the bruises in the mirror at home, I wondered if the whole experience had just been a show—that the extreme pain just made regular life feel glorious in comparison.

But here's the funny thing: Weeks after the treatment, I *still* feel better, lighter. The little annoyances of city life barely bother me. I no longer feel pent-up rage threatening to overflow, and negative thoughts don't have time to take root. I wouldn't have expected to get these results, and without personally experiencing them, I probably wouldn't have believed them. But I know that I'm feeling much more peaceful and content—and now I know what people mean when they say, "No pain, no gain." \$250 for the first session, 3257 N Sheffield Ave at School St (312-446-8218, www.chikung.com).

www.Chikung.com
(312) 446-8218

Τετάρτη 28/5

παρουσίαση με θέμα:

21

απαραίτητες

αρετές

για την

επιτυχία

Όλοι αναζητάμε την επιτυχία στη ζωή μας, στις σχέσεις μας, στη δουλειά μας, στην οικογένειά μας. Ο τρόπος για να την κατακτήσουμε βρίσκεται πάντα μέσα μας, και 21 βήματα μπορούν να μας οδηγήσουν σε αυτήν.

Κουντουριώτη 113
(δίπλα από την φιλαρμονική)

ώρα έναρξης

21:30

είσοδος ελεύθερη

χορηγοί επικοινωνίας:

BIO-RYTHM
ΒΙΟΛΟΓΙΚΑ ΠΡΟΪΟΝΤΑ-ΓΕΩΡΓΙΚΑ ΕΦΟΔΙΑ

Μαρία Σ. Βαρδιάντση
Τεχνολόγος Γεωπόνος
Βιολογικής Γεωργίας

Κ. Γαμπουδάκη 32 Ρέθυμνο
πλάνο Εργατικού Κέντρου
Τηλ. & Φαξ: 28310 55996

MEN'S & WOMEN'S HAIR



Body Care

Εσύ...



INFO: www.nea-acropoli-heraklio.gr

...πΙ ΤΥΠΟΣ είσαι;;;

Ένα αφιέρωμα στην ψυχολογία

Οι 4 ιδιοσυγκρασίες του ανθρώπου

- αιματώδης
- φλεγματικός
- χολερικός
- μελαγχολικός

Ανακάλυψε ποιος είναι ο χαρακτήρας σου!



Δευτέρα 1 Οκτωβρίου, ώρα έναρξης: 9 μμ

διεύθυνση: μικρή εβανς & τσικριτζη 5

ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ Β:
Πρόγραμμα εκδηλώσεων Νέας Ακρόπολης Ρεθύμνου
(Φεβρουάριος-Μάιος 2005)

Οι δραστηριότητες θα ξεκινούν στις 9 μ.μ.

| ΦΕΒΡΟΥΑΡΙΟΣ | ΜΑΡΤΙΟΣ | ΑΠΡΙΛΙΟΣ | ΜΑΪΟΣ |
|---|---|--|--|
| <p><u>Δευτέρα 7</u> Έναρξη Σεμιναρίου: Η χαρά της αναζήτησης</p> <p><u>Τετάρτη 9</u> Ομιλία: Οι εσωτερικές ηλικίες του ανθρώπου</p> <p><u>Σάββατο-Κυριακή 19-20</u> Παγκρήτια εκδρομή ΚΟΔΕ στο φαράγγι της Παιτσού</p> <p><u>Δευτέρα 21</u> Έναρξη Σεμιναρίου Εσωτερικής Ανάπτυξης</p> <p><u>Τετάρτη 23</u> Ομιλία: Τόποι Δύναμης</p> <p><u>Δευτέρα 28</u> Έναρξη Σεμιναρίου: Ο εσωτερικός άνθρωπος και οι δυνάμεις του</p> | <p><u>Δευτέρα 7</u> Έναρξη Σεμιναρίου: Γνωριμία με την Αρχαία Σοφία</p> <p><u>Τετάρτη 9</u> Ομιλία: Συναισθηματική Νοημοσύνη</p> <p><u>Δευτέρα 21</u> Έναρξη Σεμιναρίου: Η γέννηση του εσωτερικού πολεμιστή</p> <p><u>Τετάρτη 23</u> Ομιλία: Οι 7 πρωταρχικοί νόμοι του Σύμπαντος</p> | <p><u>Δευτέρα 4</u> Έναρξη σειράς μαθημάτων φιλοσοφίας για νέους</p> <p><u>Τετάρτη 6</u> Ομιλία: Λύσεις της φιλοσοφίας στην καθημερινή ζωή</p> <p><u>Τετάρτη 13</u> Μουσική Βραδιά</p> <p><u>Δευτέρα 18</u> Έναρξη Σεμιναρίου: "Φιλοσοφία στην πράξη... ίσως ένας καλύτερος τρόπος για να Ζεις..."</p> | <p><u>Δευτέρα 16</u> Ομιλία: Οι 7 συνεκδόσεις του Ανθρώπου</p> <p><u>Τετάρτη 18</u> Έναρξη σεμιναρίου πρακτικής φιλοσοφίας για νέους</p> |