

ΔΗΜΗΤΡΗΣ ΚΩΤΣΑΚΗΣ

**ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ
ΓΙΑ ΤΗΝ ΠΡΑΞΙΑΚΗ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΗ
ΤΗΣ ΑΛΛΑΓΗΣ ΤΩΝ ΣΧΕΣΕΩΝ**



ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ 2022

Σημειώσεις για την Πραξιακή Προσέγγιση της Αλλαγής των Σχέσεων
Θεσσαλονίκη 2022

Εκδότης

Δημήτρης Κωτσάκης

Συγγραφέας

Δημήτρης Κωτσάκης

Γλωσσική Επιμέλεια

Αρετή Μουσουλιώτη

ISBN: 978-618-00-3876-7

Διατίθεται ηλεκτρονικά στο www.praxisapproach.net



ΑΔΕΙΑ CREATIVE COMMONS

Το έργο με τίτλο «Σημειώσεις για την Πραξιακή Προσέγγιση της Αλλαγής των Σχέσεων» διατίθεται με την άδεια Creative Commons – Αναφορά Δημιουργού – Μη εμπορική χρήση – Όχι παράγωγα Έργα 4.0 Διεθνές

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΠΡΟΛΟΓΟΣ	7
ΕΙΣΑΓΩΓΗ	12

ΜΕΡΟΣ ΠΡΩΤΟ

ΑΝΘΡΩΠΙΝΗ ΝΟΗΜΟΣΥΝΗ

I. ΤΟ ΨΥΧΙΚΟ-ΚΟΙΝΩΝΙΚΟ ΣΥΝΕΧΕΣ	19
1. Συγκίνηση και σχέση	19
2. Η συγκίνηση και η φροϋδική ενόρμηση	20
2.1 Οι φροϋδικές ενορμήσεις	20
2.2 Αναστροφή της φροϋδικής θεωρίας των ενορμήσεων	22
2.3 Για τη συγκίνηση	24
3. Η κοινωνική σχέση και η χεγκελιανή αυτοσυνείδηση	26
3.1 Η κατά Hegel αυτοσυνείδηση	26
3.2 Αναστροφή της χεγκελιανής θεωρίας της αυτοσυνείδησης	27
3.3 Κοινωνική σχέση και σχέσεις επικοινωνίας	28
II. Η ΝΟΗΜΟΣΥΝΗ	31
1. Οι λειτουργίες της νοημοσύνης	32
1.1 Αίσθηση, στοχασμός, πράξη και βίωμα	32
1.2 Γνώση και Ήθος	33
1.3 Η πράξη ως ενότητα θεωρίας και πρακτικής	36
2. Φαινόμενο, φαντασία και πραγματικότητα	38
2.1 Ο πραξιακός κύκλος της νοημοσύνης	38
2.2 Οι δύο διαστάσεις της νοημοσύνης	40
2.3 Οι σύνθετες λειτουργίες της νοημοσύνης στις δύο διαστάσεις της ...	43
2.4 Οι κύκλοι του στοχασμού και της πράξης	45
2.5 Φανταστικό και υπαρκτό	48
2.6 Πραγματικό και συμβολικό	52
3. Συνείδηση	55
3.1 Η έννοια της συνείδησης	55
3.2 Συνειδητή και ασυνειδητή αλήθεια	57
3.3 Φανταστικό και Υπαρκτό, Πρωτογενές και Συμβολικό	58
3.4 Εικονιστικός και Γλωσσικός συμβολισμός	59
3.5 Σημασιодότηση και μορφοποίηση	61
3.6 Δύο τρόποι της γλωσσικής νοημοσύνης	62
3.7 Εξωτερικός και εσωτερικός λόγος	63

3.8	Ο εσωτερικός λόγος κατά την πραξιακή προσέγγιση	65
3.9	Ενδοστοχασμός	67
4.	Έλλογη νοημοσύνη	69
4.1	Η στοχαστική μορφή και τα περιεχόμενά της	69
4.2	Πραξιακή και στοχαστική νοημοσύνη	70
4.3	Πραξιακή και στοχαστική αλήθεια	71
4.4	Το αληθινό, το ωραίο και το καλό	74
4.5	Δίκαιο, Νόμος και Αναγκαιότητα	76
4.6	Κύρος και Εξουσία	78
5.	Η διαλεκτική της συγκίνησης	80
5.1	Το διαλεκτικό ανάπτυγμα της συγκίνησης	80
5.2	Λόγος και συγκίνηση	86
5.3	Η ηθική συγκίνηση	87
5.4	Ντροπή και Ενοχή	91
5.5	Συμπάθεια, αγάπη και μίσος	95
III.	ΤΟ ΖΗΤΗΜΑ ΤΗΣ ΑΛΗΘΕΙΑΣ	97
1.	Η γλωσσική θεωρία της αλήθειας	97
1.1	Λογισμός	97
1.2	Νοηματική και αντικειμενική θεωρία της αλήθειας	100
2.	Προς μια πραξιακή θεωρία της αλήθειας	104
2.1	Ο φορέας και τα είδη της πραξιακής αλήθειας	104
2.2	Πράξη, ελευθερία και αναγκαιότητα	105
2.3	Οι συναρτήσεις της πραξιακής αλήθειας	108
3.	Η πραξιακή αλήθεια	110
3.1	Η πραξιακή αλήθεια ως θεωρητική και πρακτική αλήθεια	110
3.2	Οι δύο εκδοχές της πραξιακής αλήθειας	111
3.3	Διπλό Σήμα και Διπλός Δεσμός	116
3.4	Έλλογο και Άλογο	120
3.5	Αντίθεση και Ένταξη	121

ΑΝΘΡΩΠΙΝΗ ΚΟΙΝΩΝΙΑ

I.	ΝΟΗΜΟΣΥΝΗ ΚΑΙ ΕΠΙΚΟΙΝΩΝΙΑ	126
1.	Η πραξιακή προσέγγιση της επικοινωνίας	126
2.	Η διαδικαστική προσέγγιση	127
3.	Η σύνθεση των προσεγγίσεων	128
II.	ΕΠΙΚΟΙΝΩΝΙΑ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΑ	130
1.	Νόμος και δίκαιο	130
1.1	Ταυτότητα δικαίου και νόμου	130
1.2	Ύπαρξη, Ουσία και Νόμος	131
1.3	Ουσία είναι οι σχέσεις	132
1.4	Τα πάντα αλλάζουν	136
1.5	Ανθρώπινη ελευθερία είναι η πραξιακή αναίρεση της αναγκαιότητας	141
2.	Marx και Επίκουρος	142
III.	ΚΟΙΝΩΝΙΚΟΣ ΧΩΡΟΣ ΚΑΙ ΤΟΠΟΣ	146
1.	Η έννοια του τόπου	146
2.	Κοινωνικό υποκείμενο και κοινωνική σχέση	149
3.	Κοινωνική σχέση και σχέση επικοινωνίας	153
4.	Η συγκρότηση του ανθρώπου σε πρόσωπο	156
5.	Ο κοινωνικός χώρος	157
5.1	Το τετραμερές του κοινωνικού χώρου	157
5.2	Η συγκρότηση του κοινωνικού χώρου	158
6.	Η κοινωνική σχέση	164
6.1	Η κοινωνική σχέση ως σχέση προσώπων	165
6.2	Ανάδυση και πραγμάτωση της κοινωνικής σχέσης	166
6.3	Κοινωνική αντίφαση	169
6.4	Επικοινωνιακή αυτονομία	173

ΜΕΡΟΣ ΤΡΙΤΟ

Η ΠΡΑΞΙΑΚΗ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΗ ΤΗΣ ΑΛΛΑΓΗΣ ΤΩΝ ΣΧΕΣΕΩΝ

I.	ΚΟΙΝΩΝΙΚΕΣ ΣΧΕΣΕΙΣ ΚΑΙ ΧΩΡΟΣ	179
1.	Τρεις κοινωνικοί χώροι	179
2.	Ψυχικός-κοινωνικός χώρος	183
2.1	Εγώ, Εαυτός και Άλλος	183
2.2	Αλλαγή των κοινωνικών σχέσεων	185
2.3	Η σύγκρουση και η υπέρβασή της	189
II.	ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΣΧΕΣΗ ΚΑΙ ΠΑΙΧΝΙΔΙ ΤΗΣ ΣΧΕΣΗΣ	190
1.	Η κοινωνική σχέση	190
2.	Το παιχνίδι της σχέσης	192
3.	Ο πόλεμος	195
4.	Η προσποίηση	197
5.	Τέχνες	200
6.	Για την κοινωνική ελευθερία	207
III.	ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΗ ΚΑΙ ΑΝΤΙΦΑΣΗ	209
1.	Αναλυτικός Λόγος	209
2.	Διαλεκτικός Λόγος	214
2.1	Αναλυτική και διαλεκτική αντίφαση	214
2.2	Αντίφαση και πράξη	216
2.3	Αναλυτικός και διαλεκτικός Λόγος	217
2.4	Λόγος και λογική	218
2.5	Ουσιαστικές αντιφάσεις	221
2.6	Τι θα ήταν μια «σταθερή κατάσταση»;	227
ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ 1	230
	ΓΙΑ ΤΗΝ ΑΝΑΣΤΟΧΑΣΤΙΚΗ ΠΡΑΞΗ	
	<i>Μετάλογος, τεύχος 22, Δεκέμβριος 2012</i>	
ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ 2	249
	ΑΝΑΣΤΟΧΑΣΤΙΚΗ ΘΕΡΑΠΕΥΤΙΚΗ ΠΡΑΞΗ ΚΑΙ ΧΩΡΟΣ	
	<i>Μετάλογος, τεύχος 35, Ιούνιος 2019</i>	
ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΕΣ ΑΝΑΦΟΡΕΣ	265

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Το κείμενο που παρουσιάζεται εδώ για την *πραξιακή προσέγγιση του τρόπου αλλαγής των σχέσεων*, κατά την οποία *πράξη είναι η ενότητα θεωρίας και πρακτικής*, περιέχει σκέψεις για την *αλλαγή των ανθρώπινων σχέσεων* ως σχέσεων *επικοινωνίας* και *κοινωνικών* σχέσεων, που δεν επικεντρώνονται στην πρακτική ή στη θεωρία της αλλαγής, όπως γίνεται κατ' αντιστοιχία σε «επαγγελματικά» και «ακαδημαϊκά» κείμενα, αλλά οδηγούν στη θεωρητική ολοκλήρωση της πρακτικής και συμμετρικά στην πρακτική ολοκλήρωση της θεωρίας. Η συμμετοχή μου σε ομάδες ανθρώπων που συνενώνονται στον κοινωνικό τους χώρο αποσκοπώντας στην αλλαγή των σχέσεων τους μου έδωσε την εμπειρία, η επεξεργασία της οποίας καταγράφεται στο κείμενο που παρουσιάζεται εδώ. Μια εμπειρία πολύχρονη, από το τέλος της δεκαετίας του '70 έως σήμερα, η οποία ως προς την πράξη αλλαγής των σχέσεων εκτείνεται από την πολιτική ζωή έως την προσωπική ζωή στο πνεύμα της χαρακτηριστικής για την εποχή αρχής «το προσωπικό είναι πολιτικό και το πολιτικό είναι προσωπικό».

Η συνολική αυτή εμπειρία καταγράφεται στα μέρη του παρόντος κειμένου ως συνοπτικές σημειώσεις των εισηγήσεών μου από την οπτική της πραξιακής προσέγγισης. Παρουσιάστηκαν σε εσωτερικές συζητήσεις ομάδων και δημόσιες συζητήσεις καθώς και σε πανεπιστημιακά μαθήματα που αφορούν την αλλαγή των σχέσεων στον κοινωνικό χώρο· εδώ κοινωνικός χώρος είναι το συνεχές *προσωπικός-συλλογικός-πολιτικός* χώρος· και *πολιτικός χώρος* είναι επίσης σε συνέχεια ο χώρος των *πολιτών* και της *πολιτείας*, όπως εκτίθεται στα κείμενα.

Στη *συλλογική-πολιτική περιοχή* του κοινωνικού χώρου επικεντρώνονται τα «3 και 1 Κείμενα», που εκδόθηκαν με αυτόν τον τίτλο το 2012 από τις Εκδόσεις των Συναδέλφων. Τα κείμενα αυτά είναι από την περίοδο 1991-2003, περίοδο που, όπως σημειώνω στον πρόλογο της έκδοσης, είχε ιδιαίτερη σημασία για τα *κοινωνικά κινήματα* στην Ελλάδα. Το 2016 δημοσιεύονται από τις Εκδόσεις των Ξένων με τίτλο «Η Δυναμική του Κοινού» οι τοποθετήσεις μου σε δημόσιες συζητήσεις και, συνεχόμενα, στις σχετικές συζητήσεις με κοινωνικές συλλογικότητες – αυτήν τη φορά από την οπτική της αναπτυγμένης πλέον πραξιακής προσέγγισης της αλλαγής των σχέσεων στον *συλλογικό-πολιτικό* κοινωνικό χώρο.

Στην *προσωπική-συλλογική περιοχή* του κοινωνικού χώρου, συμπληρωματική της προηγούμενης, υπάρχουν κείμενα που κυκλοφόρησαν στο εσωτερικό των ομάδων στις οποίες συμμετείχα· συνιστούν διαπραγματεύσεις και στο πλαίσιο του παρόντος εκτεταμένου κειμένου. Από το σύνολο των ομάδων αυτών καθοριστικές για την πραξιακή προσέγγιση της αλλαγής των σχέσεων είναι οι ακόλουθες, με τη σειρά που συγκροτήθηκαν:

- η «Ομάδα Αναστοχαστικής Πράξης για την αντιμετώπιση του κοινωνικού αποκλεισμού στο σχολείο»,
- η «Ομάδα Αναστοχαστικής Θεραπευτικής Πράξης» και
- Η «Ομάδα Εποπτείας στο Πρόγραμμα Εναλλακτικής Θεραπείας Εξαρτημένων Ατόμων “ΑΡΓΩ”».

Η «Ομάδα Αναστοχαστικής Πράξης για τον κοινωνικό αποκλεισμό στο σχολείο» λειτούργησε από το 1996 μέχρι το 2010 και η εργασία της δημοσιεύθηκε τη χρονιά

εκείνη από τις Εκδόσεις νήσος στο συλλογικό βιβλίο «Αναστοχαστική Πράξη. Ο αποκλεισμός στο σχολείο». Στο δεύτερο κεφάλαιο, με τον τίτλο «Η Αναστοχαστική Πράξη», παρουσιάζω την *πραξιακή προσέγγιση* σε σχέση με την «τριακονταετή εμπειρία», όπως αναφέρω προλογικά, από «ομάδες φοιτητικές, εκπαιδευτικές στη μέση εκπαίδευση και στο Πανεπιστήμιο, εργατικές σε εργοστάσια της Θεσσαλονίκης και τοπικές σε διάφορες πόλεις της Ελλάδας». Δεδομένου ότι το συζητούμενο σχολείο είναι της πρωτοβάθμιας εκπαίδευσης, ως σημειωθεί ότι η αναφερόμενη εδώ εκπαιδευτική εμπειρία καλύπτει και τις τρεις βαθμίδες.

Το 2012 με το κείμενο «Για την Αναστοχαστική Πράξη» στον *Μεταλόγο*, τεύχος 22, περιοδική έκδοση της Συστημικής Εταιρείας Βορείου Ελλάδος (Σ.Ε.Β.Ε.), εκθέτω την *πραξιακή προσέγγιση*, η οποία, όπως λέγεται στο κείμενο, διέπεται από την αρχή της ενότητας ψυχικού-κοινωνικού· μια ενότητα που δεν οδηγεί στην εξαφάνιση των ορίων ανάμεσα στις πειθαρχίες της γνώσης αλλά στη σύνθεσή τους.

Οι άλλες δύο ομάδες, η «Ομάδα αναστοχαστικής θεραπευτικής πράξης» και η «Ομάδα στο Πρόγραμμα Εναλλακτικής Θεραπείας Εξαρτημένων Ατόμων “ΑΡΓΩ”», αναπτύσσονται παράλληλα μεταξύ τους και σε συνέχεια με την ομάδα για τον *κοινωνικό αποκλεισμό* στο σχολείο.

Ως προς την πρώτη από αυτές στο τεύχος 35 του *Μεταλόγου* περιέχεται η ομιλία μου στη διημερίδα της Σ.Ε.Β.Ε. τον Νοέμβριο του 2018 με θέμα: «Θεραπευτική Πράξη και Χώρος: φυσικός και κοινωνικός». Όσα περιέχονται σε αυτήν –σύμφωνα και με την προλογική αναφορά στο κείμενο– παρουσιάζουν την *πραξιακή προσέγγιση* όπως ολοκληρώθηκε με τη συμμετοχή μου κυρίως στην ομάδα της θεραπευτικής πράξης. Από το 2016 διακινήθηκε στο εσωτερικό και στο περιβάλλον της ομάδας, αναφερόμενης ως «Ομάδα Έρευνας στην Αναστοχαστική Θεραπευτική Πράξη», το κείμενό μου με τίτλο «Η Αναστοχαστική Πράξη». Πολλά από όσα λέγονται σε αυτό το κείμενο περιέχονται στο εδώ παρουσιαζόμενο κείμενο.

Ως προς τη δεύτερη ομάδα, τη σχετική με την απεξάρτηση, η ανάπτυξη της *πραξιακής προσέγγισης* στο πλαίσιο της παρουσιάζεται στο κείμενο *Αναζητώντας μια Σύγχρονη Πρόταση για την Απεξάρτηση. Το παράδειγμα του Προγράμματος Εναλλακτικής Θεραπείας Εξαρτημένων Ατόμων «ΑΡΓΩ»*.

Το κείμενο διατίθεται ηλεκτρονικά με την άδεια Creative Commons στο www.argothes.gr. Η προσέγγιση, όπως αναπτύχθηκε με την εποπτεία μου στο πρόγραμμα από το 2007 έως σήμερα, παρουσιάζεται στο **Δεύτερο Μέρος** του συγκεκριμένου κειμένου με τίτλο «Η οπτική της εποπτείας».

Η *πραξιακή προσέγγιση*, σε συνέχεια με τη συμμετοχή μου στις ομάδες αλλαγής των κοινωνικών σχέσεων, αναπτύχθηκε μέσα από την πανεπιστημιακή μου διδασκαλία από το 1975 έως το 2013 (έτος λήξης της πανεπιστημιακής μου θητείας). Το κεντρικό θέμα μαθημάτων, που συνδέθηκαν με τα μαθήματα του Εργαστηρίου Πολεοδομικού Σχεδιασμού του Τμήματος Αρχιτεκτόνων του Α.Π.Θ και είχαν ως θεματική την *παραγωγή του αρχιτεκτονικού χώρου*, ήταν η *ανθρώπινη επικοινωνία και ο χώρος*, ο κοινωνικός και φυσικός χώρος ως ενότητα.

Αυτό που πρέπει εδώ να σημειωθεί ως προς τη σύνδεση των παραπάνω μαθημάτων είναι ότι, όπως αναφέρεται στο κείμενο που ακολουθεί, ο *κοινωνικός χώρος είναι τετραμερής* ως προς τις σχέσεις, *προσωπικός, συλλογικός, των πολιτών και της πολιτείας*· συνιστά δε ένα *οικονομικό, ιδεολογικό και πολιτικό* συνεχές των ενταγμένων στις σχέσεις αυτές πράξεων. Υπό το πρίσμα αυτό, και σύμφωνα με την *πραξιακή* τους προσέγγιση, *οικονομικές* είναι οι πράξεις παραγωγής της ζωής, *ιδεολογικές* είναι οι πράξεις αναπαραγωγής των υποκειμένων, και *πολιτικές* οι πράξεις αναπαραγωγής των σχέσεων – οι έννοιες της *παραγωγής* και *αναπαραγωγής* έχουν ολικό χαρακτήρα ως προς τα στοιχεία των πράξεων και την ανάπτυξή τους.

Η πραξιακή προσέγγιση

Το θεμέλιο της *πραξιακής προσέγγισης*, όπως αναπτύσσεται εδώ, δημιουργήθηκε με την πραξιακή κριτική στη Μαρξιστική Σχολή της Φρανκφούρτης, τη σχολή που με τη θεωρητική «συγκατοίκηση» των Marx και Freud επιδίωξε το αναγκαίο για την ερμηνεία των φαινομένων του κοινωνικού-ψυχικού συνεχούς πέρασμα από τη μακροανάλυση των κοινωνικών σχέσεων, επικεντρωμένη στο κοινωνικό, στη μικροανάλυσή τους, επικεντρωμένη στο ψυχικό, και αντίστροφα. Η κατά την *πραξιακή προσέγγιση* λύση του προβλήματος της ολοκληρωμένης θεώρησης των κοινωνικών σχέσεων ως σύνθεσης των ψυχικών-κοινωνικών θεωρήσεων, όμως, δεν στηρίζεται στην *ψυχαναλυτική* θεωρία αλλά στη θεωρία της *επικοινωνίας*.

Η συνάντησή μου με την σχολή του Palo Alto και τη συστημική εκδοχή της θεωρίας της επικοινωνίας έγινε στις αρχές της δεκαετίας του '70 κατά τη μεταπτυχιακή μου μελέτη του κοινωνικού χώρου στην τότε School of Environmental Studies του UCL στο Λονδίνο. Ακολούθησε η συνεργασία μου με την Ψυχιατρική Κλινική του Πανεπιστημίου Αθηνών, στο πρόγραμμα μεταπτυχιακής εκπαίδευσης τη διετία 1973-1974, που οδήγησε στη συμμετοχή μου σε στρογγυλή τράπεζα με θέμα Επικοινωνία: απόψεις και εφαρμογές στον ψυχιατρικό χώρο.

Οι θέσεις για την πραξιακή προσέγγιση αναπτύχθηκαν έκτοτε μέσα από την πανεπιστημιακή μου διδασκαλία και τη συμμετοχή μου στις ομάδες που παρουσιάστηκαν παραπάνω: *πολιτικές* κατά κοινωνικό τομέα και τόπο, *εκπαιδευτικές* σε όλες τις εκπαιδευτικές βαθμίδες, *θεραπευτικές* και *απεξάρτησης*. Οι θέσεις αυτές στη σημερινή τους σύνθεση παρουσιάζονται εδώ σε τρία μέρη:

- *Ανθρώπινη νοημοσύνη*
- *Ανθρώπινη κοινωνία και*
- *Πραξιακή προσέγγιση της αλλαγής των σχέσεων.*

Ακολουθούν ως παραρτήματα τα δύο κείμενα που, όπως αναφέρθηκε παραπάνω, δημοσιεύτηκαν στον Μετάλογο, εστιάζουν στην *αναστοχαστική θεραπευτική πράξη* ως πράξη αλλαγής των σχέσεων και περιέχουν πολλά από τα θέματα που παρουσιάζονται εδώ.

Όπως ειπώθηκε στη αρχή, τα μέρη του κειμένου που ακολουθεί γράφτηκαν ως συνοπτικές σημειώσεις της συμμετοχής μου σε συζητήσεις. Στις σημειώσεις των πολύχρονων αυτών συζητήσεων, όπως παρουσιάζονται εδώ, πολλά από τα θέματα επαναλαμβάνονται, μερικές φορές επί λέξει, καθώς το ίδιο θέμα συζητήθηκε σε διαφορετικές ομάδες, και ό,τι παρουσιάζεται εδώ είναι από κείμενα που δόθηκαν προς συζήτηση και από ομιλίες. Ας μείνουμε προλογικά σε μια σύντομη παρουσίαση των τριών μερών του παρόντος κειμένου.

Το **Πρώτο Μέρος**, *Ανθρώπινη Νοημοσύνη*, συνοψίζει ό,τι χρειάζεται στην ανάπτυξη των δύο επόμενων μερών. Η πραξιακή προσέγγιση της *ανθρώπινης κοινωνίας* και της *αλλαγής των σχέσεων* στη βάση της κοινωνικής ελευθερίας, όπως παρουσιάζεται στα δύο αυτά μέρη, προϋποθέτει την κατανόηση της πράξης ως καθοριστικής λειτουργίας της ανθρώπινης νοημοσύνης στο αναφερόμενο εδώ ως *ψυχικό-κοινωνικό συνεχές*. Σε αυτή την κατεύθυνση το **Πρώτο Μέρος** του κειμένου έχει τις ακόλουθες ενότητες:

I. Το ψυχικό-κοινωνικό συνεχές

Η πραξιακή προσέγγιση της συγκίνησης, κατά την οποία η συγκίνηση είναι ο καθοριστικός νοηματικός όρος της πράξης, αναπτύσσεται ως αναστροφή της φροϋδικής «Θεωρίας των ενορμήσεων». Και η πραξιακή ανάδυση των κοινωνικών σχέσεων από τις σχέσεις επικοινωνίας αναπτύσσεται ως αναστροφή της χεγκελιανής θεωρίας της αυτοσυνείδησης.

II. Η Νοημοσύνη

Από τις στοιχειώδεις λειτουργίες της νοημοσύνης, δηλαδή σήμανση, αντίληψη, νόηση και δράση, αναπτύσσονται οι σύνθετες λειτουργίες της, η αίσθηση, ο στοχασμός, η πράξη και το βίωμα, σε δύο διαστάσεις, εκείνες της γνώσης και του ήθους. Και η νοημοσύνη κατά τη σύνθεση των λειτουργιών της αναπτύσσεται με τους ακόλουθους διαλεκτικά δυαδικούς τρόπους: ως συνειδητή/ασυνειδητή και έλλογη/άλογη νόηση του φανταστικού/υπαρκτού κατά τη διάκρισή του σε συμβολικά/πραγματικά υπαρκτού. Και η συζήτηση της νοημοσύνης καταλήγει με την καθοριστική στην πραξιακή προσέγγιση διαλεκτική της συγκίνησης.

III. Το ζήτημα της αλήθειας

Η πραξιακή αλήθεια στις δύο εκδοχές της, ως θεωρητική-πρακτική αλήθεια και ως αισθητική-ηθική αλήθεια, όπως αναπτύσσεται εδώ σε αντιδιαστολή με τη γλωσσική θεωρία της αλήθειας, είναι καθοριστική στην πραξιακή προσέγγιση της αλλαγής των κοινωνικών σχέσεων.

Στο **Δεύτερο Μέρος**, *Ανθρώπινη Κοινωνία*, έχουν ενσωματωθεί κυρίως οι σημειώσεις από τα πανεπιστημιακά μαθήματα 1990-2010 για την *ανθρώπινη επικοινωνία και τον χώρο*, οι οποίες, επεξεργαζόμενες για κάθε ακαδημαϊκό έτος με βάση τις συζητήσεις του προηγούμενου έτους, διανέμονταν ως: *Στοιχεία θεωρίας της Πράξης. Επιθυμία και Χώρος. Ανθρώπινη Επικοινωνία και Χώρος*. Η σύνθεση των σημειώσεων, όπως παρουσιάζεται εδώ, περνάει κατά τον ακόλουθο τρόπο από τη σχέση νοημοσύνης και επικοινωνίας στη σχέση επικοινωνίας και κοινωνίας, για να καταλήξει στη μέσω του κοινωνικού χώρου συγκρότηση του φυσικού χώρου σε τόπο:

I. *Νοημοσύνη και Επικοινωνία*. Με βάση όσα έχουν ειπωθεί για τη νοημοσύνη, η *πραξιακή προσέγγιση* της επικοινωνίας συντίθεται με την ιδιαίτερα γνωστή ως *διαδικαστική προσέγγιση*.

II. *Επικοινωνία και Κοινωνία*. Με βάση τις έννοιες της *ύπαρξης*, της *ουσίας* και του *νόμου* αναπτύσσονται οι αρχές: *ουσία είναι οι σχέσεις, τα πάντα αλλάζουν και η πραξιακή ελευθερία είναι αναίρεση της αναγκαιότητας* – η τελευταία θεμελιώνεται στη διδακτορική διατριβή του Marx για τον Επίκουρο.

III. *Κοινωνικός χώρος και Τόπος*. Αναπτύσσεται η έννοια του τόπου ως ενότητας φυσικού χώρου, κοινωνικού χώρου και του συστήματος επικοινωνίας, στον οποίο ο άνθρωπος τρέπεται σε κοινωνικό υποκείμενο συγκροτημένο σε πρόσωπο ως αρχή της κοινωνικής ελευθερίας.

Στο **Τρίτο Μέρος**, *Η πραξιακή προσέγγιση της αλλαγής των σχέσεων*, συντίθενται τα δύο προηγούμενα στην οπτική της αλλαγής των πραξιακά συνδεόμενων σχέσεων επικοινωνίας και κοινωνικών σχέσεων. Τα κεντρικά θέματα στη σύνθεση αυτή είναι τα ακόλουθα:

I. *Κοινωνικές σχέσεις και χώρος*. Αναπτύσσεται το τετραμερές του κοινωνικού χώρου, *προσωπικός, συλλογικός, των πολιτών, της πολιτείας*, καθώς και η τριαδική του συγκρότηση, *οικονομική, ιδεολογική, πολιτική*. Ακολουθεί η ανάπτυξη του ψυχικού-κοινωνικού χώρου μέσα από τη σχέση *Εγώ-Εαυτός-Άλλος*. Σε αυτήν τη βάση αναπτύσσεται η αλλαγή των σχέσεων στην ενότητά τους, ως σχέσεις επικοινωνίας και κοινωνικές σχέσεις, και εξετάζεται το ζήτημα της σύγκρουσης κατά τη διαδικασία της αλλαγής.

II. *Κοινωνική σχέση και παιχνίδι της σχέσης*. Η αλλαγή των σχέσεων συντελείται σε έναν *τόπο* στον οποίο διακρίνονται οι κοινωνικές σχέσεις από το παιχνίδι των σχέσεων. Σε αυτήν τη βάση βλέπουμε αφενός τον *πόλεμο*, πολιτικό και προσωπικό, ως *παιχνίδι αγώνα* και αφετέρου το θέατρο –σε όλη την έκταση των σχέσεων, από τις προσωπικές μέχρι τις πολιτικές– ως *παιχνίδι προσποίησης*. Ακολουθεί η έννοια της *τέχνης* κατά την

πραξιακή προσέγγιση. Η συζήτηση κλείνει με την *κοινωνική ελευθερία* στη σύνδεσή της με την *ελευθερία του προσώπου* και στη σχέση της με την *αναγκαιότητα*.

III. *Διαλεκτική και αντίφαση*. Το κείμενο κλείνει με το κεντρικό στην πραξιακή προσέγγιση θέμα της σχέσης διαλεκτικής και αντίφασης. Αναπτύσσεται η θεμελίωση του έλλογου στην αντίθεση και η σχέση του *αναλυτικού* και του *διαλεκτικού Λόγου* (του *Λόγου* ως έλλογου σε αντιδιαστολή με τον *λόγο* ως ομιλία) ως προς την αντιφατική ανάπτυξη των αντιθέσεων: την *απόρριψή* της από τον αναλυτικό Λόγο, για την οποία η αντίφαση είναι στοχαστικό σφάλμα, και την *αποδοχή* της από τον διαλεκτικό Λόγο, για την οποία η αντίφαση είναι τρόπος αλλαγής των σχέσεων.

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Για τη θεώρηση της πράξης ως λειτουργίας της ανθρώπινης νοημοσύνης

Σύμφωνα με όσα λέγονται εδώ η *πράξη* ως θεμελιώδης λειτουργία της ανθρώπινης νοημοσύνης αποτελεί ψυχοκοινωνικό όρο της ανθρώπινης επικοινωνίας: οι σχέσεις επικοινωνίας είναι σχέσεις πράξεων. Με αυτή την έννοια η πράξη εμπεριέχει όλες τις δραστηριότητες οι οποίες κατά την Arendt¹ ορίζουν τη *vita activa*: τον *μόχθο*, την *εργασία* και την *πράξη* – δεν περιορίζεται μόνο στην τελευταία. Αλλά δεν περιορίζεται ούτε και στο σύνολο της *vita activa*, εφόσον η *vita activa* είναι ένας *τρόπος ζωής* –ο *πολιτικός* κατά την αρχική αριστοτελική έννοια– ενώ η πράξη είναι θεμελιώδης όρος στη συγκρότηση του ανθρώπου σε πρόσωπο μέσω της ανθρώπινης επικοινωνίας. Μια γλωσσική σημείωση έχει τη θέση της εδώ: Η πράξη στο αγγλικό κείμενο της Arendt αποδίδεται ως *action*. Η κατά τα εδώ *πράξη* πρέπει να αποδοθεί στα αγγλικά ως *praxis*.

α

Ως ψυχοκοινωνικός όρος της επικοινωνίας η πράξη είναι ενότητα νόησης και δράσης, συγκροτημένη σε ενότητα θεωρίας και πρακτικής, όπως θα δούμε – αλλά όχι μόνο. Το καθοριστικό στην πράξη –ως *πράξη*, όχι *δράση*– είναι ότι το υποκείμενό της δεν είναι ο *άνθρωπος* γενικά: είναι ο *άνθρωπος* ως *κοινωνικό υποκείμενο* συγκροτημένο σε *πρόσωπο*. Το πρόσωπο είναι ο καθοριστικός όρος. Και η συγκρότηση του ανθρώπου σε πρόσωπο προϋποθέτει τον Άλλο. Πρόσωπο δεν είναι ο *άνθρωπος καθαυτόν*: είναι ο κοινωνικός *άνθρωπος* ως προς έναν άλλον *άνθρωπο*.

Η πράξη –με αυτή την έννοιά της– εμφανίζεται με τρεις τρόπους: τον *κοινωνικό*, τον *προσωπικό*, και τον *συλλογικό*. Η κοινωνική πράξη είναι η σημασιολογική αρχή και η οντολογική ρίζα της προσωπικής και της συλλογικής πράξης. Τα τρία είδη της πράξης συνδέονται κατά τον ακόλουθο τρόπο: η προσωπική πράξη υπάρχει ως εξατομίκευση της κοινωνικής υπό τον όρο ότι η εξατομίκευση δεν είναι μια γραμμική κίνηση από την κοινωνική στην προσωπική πράξη, αλλά εγγράφεται σε μια κυκλική κίνηση. Δηλαδή η εξατομίκευση είναι μέρος της διαδικασίας, κατά την οποία η *κοινωνική* πράξη τρέπεται σε *προσωπική* και, επιστρέφοντας στην κοινωνική της αρχή, η *προσωπική* πράξη τρέπεται σε *συλλογική*. Δεν υπάρχει απόλυτα προσωπική πράξη. Η προσωπική πράξη *ως πράξη* είναι το προσωπικό στοιχείο μιας κοινωνικής πράξης, συμπληρωματικό του συλλογικού της στοιχείου.

Εν τέλει δεν υπάρχουν παρά μόνο δύο *καταστάσεις* της πράξης: η αδιαφοροποίητη *κοινωνική πράξη* και η διαφοροποιημένη *προσωπική-συλλογική*. Η διάκριση των καταστάσεων αυτών συνδέεται με τη διάκριση ανάμεσα στον *φορέα της δράσης* και στο *υποκείμενο της πράξης*. Ο φορέας της δράσης (*agent*) είναι μια βιοφυσική οντότητα: ένας *άνθρωπος*. Το υποκείμενο της πράξης (*subject*) από το οποίο εκπορεύεται η δράση αυτή είναι μία οντότητα ψυχοκοινωνική: ένα *υποκείμενο των κοινωνικών σχέσεων*, συγκροτημένο σε *πρόσωπο*. Ο φορέας της δράσης που εμπεριέχεται σε μια κοινωνική πράξη δεν συμπίπτει κατ' ανάγκη με το υποκείμενο της πράξης αυτής: μπορεί να το εμπεριέχει, μπορεί να εμπεριέχεται σε αυτό ή, τέλος, να τέμνεται με αυτό.

¹ ARENDT, H. 1986. σ. 19.

Αν οι φορείς των δράσεων που εμπεριέχονται σε μια κοινωνική πράξη δεν συγκροτούνται σε πρόσωπα, τότε η *κοινωνική* πράξη δεν εξατομικεύεται. Σε αυτή την περίπτωση η *κοινωνική* πράξη δεν θα είναι ούτε *προσωπική* ούτε *συλλογική*. Οι δράσεις που αποδίδουμε στη «μάζα» είναι ένα παράδειγμα. Αν θεωρήσουμε ότι οι φορείς της μαζικής δράσης – ακριβώς ως φορείς αυτής της δράσης – δεν αποτελούν πρόσωπα, τότε οι πράξεις που εμπεριέχουν τη μαζική δράση είναι μεν κοινωνικές, αλλά, επειδή δεν εξατομικεύονται, δεν είναι ούτε προσωπικές ούτε συλλογικές. Θα εξετάσουμε λοιπόν την κοινωνική πράξη ως *αρχή* της προσωπικής και της συλλογικής πράξης.

β

Κατά την εδώ προσέγγισή της η θεώρηση της κοινωνικής πράξης ως λειτουργία της ανθρώπινης νοημοσύνης δεν είναι κοινωνιολογική, αν «η κοινωνιολογία αξιώνει για τις ενέργειες των φορέων της κοινωνικής δράσης την ύπαρξη ενός λόγου (υπό την έννοια της λογικής ακολουθίας)», όπως λέει ο Bourdieu², διευκρινίζοντας ότι «πρόκειται για έναν λόγο που επιτρέπει την ερμηνεία, τη μετατροπή μιας φαινομενικά ασυναφούς και αυθαίρετης σειράς ενεργημάτων σε μια ενιαία σειρά που μπορεί να γίνει κατανοητή με βάση μια και μοναδική αρχή ή ένα σύνολο συναφών αρχών». Όπως θα δούμε αμέσως, η θεώρηση της πράξης εδώ δεν συμμορφώνεται με τις παραπάνω αξιώσεις της κοινωνιολογίας. Παρακολουθούμε την πράξη ως θεωρητική-πρακτική ενότητα μέσα σε μια διαδικασία που μπορεί να αναλυθεί σε τρεις διαδοχικές στιγμές. Πρώτη στιγμή, η *θεώρηση της πρακτικής*: η θεωρητική προσέγγιση της συγκεκριμένης πρακτικής. Δεύτερη στιγμή, η *θεώρηση της θεωρίας*: η θεώρηση της πρακτικής οδηγεί σε αυτοθεώρηση της συνδεδεμένης με την πρακτική θεωρίας. Τρίτη στιγμή, η *θεώρηση της πράξης*: η αυτοθεωρούμενη θεώρηση της πρακτικής τρέπεται σε θεώρηση της ενότητας θεωρίας και πρακτικής.

Έχει σημασία για την πραξιακή προσέγγιση ότι η θεωρία γενικά δεν περιορίζεται στη γλώσσα. Συνεπώς η θεώρηση της πρακτικής – η πρώτη στιγμή – δεν είναι κατ' ανάγκη μια γλωσσική περιγραφή της πρακτικής. Το σημείο αυτό είναι ιδιαίτερα σημαντικό. Η θεωρία, ως προς ό,τι λέγεται εδώ, υπερβαίνει τη γλώσσα. Η θεωρητική σκέψη μπορεί να είναι εικονιστική κατά μία από τις αισθήσεις, οπτική, ακουστική κτλ. ή κατά οποιαδήποτε σύνθεσή τους. Η εικόνα ή το σχέδιο μιας κατασκευής στα χέρια του τεχνίτη, για παράδειγμα, είναι ένας τρόπος θεώρησης της κατασκευαστικής πρακτικής. Αλλά η θεωρία υπερβαίνει και την εικόνα: υπάρχει πρωτογενώς ως προ-γλωσσική και προ-εικονιστική θεωρία.

Η *γενική θεώρηση* της πράξης είναι το *αφηρημένο θεωρητικό σχήμα* των *συγκεκριμένων θεωρήσεων*, όπου το *συγκεκριμένο* απαντά με την εξής έννοια: *συγκεκριμένη θεώρηση* είναι η θεώρηση της συγκεκριμένης πράξης και *συγκεκριμένη πράξη* είναι η πράξη, όταν είναι ορισμένος ο σχετικός προς αυτήν *τόπος*, δηλαδή τα σχετικά με την πράξη υποκείμενα, οι κοινωνικές τους σχέσεις, οι ικανότητες και οι δυνατότητες που απαιτούνται για την πραγμάτωση των σχέσεων και τα συστήματα της επικοινωνίας που προκύπτουν από την ενεργοποίησή τους.

Θα τα δούμε όλα αυτά αναλυτικά παρακάτω στο **Δεύτερο Μέρος** του κειμένου, στη σχετική με τον χώρο και τον τόπο ενότητα. Εδώ πρέπει να ειπωθεί μόνο το εξής: η *γενική θεώρηση* της πράξης δεν έχει μια σχέση *λόγου-ακολουθίας* με τις *ειδικές θεωρήσεις* των συγκεκριμένων πράξεων. Αν δεχτούμε ότι η γενική θεωρία έχει τον χαρακτήρα του αφηρημένου θεωρητικού σχήματος, όπως δεχόμαστε εδώ, τότε οι συγκεκριμένες θεωρήσεις της πράξης, οι θεωρήσεις της κάθε είδους συγκεκριμένης

² BOURDIEU, P. 2000. σ. 136.

πράξης, δεν παράγονται λογικά από τις αρχές, τα αξιώματα και τις υποθέσεις μιας γενικής θεωρίας: δεν είναι θεωρήματα.

Η σχέση της γενικής θεώρησης της πράξης με τις ειδικές θεωρήσεις είναι *αναλυτική-συνθετική*. Η σχέση είναι κυκλική: η αφηρημένη γενική θεώρηση συμβάλλει *συνθετικά* στη συγκρότηση των συγκεκριμένων ειδικών θεωρήσεων από τις οποίες έχει η ίδια συγκροτηθεί *αναλυτικά*. Ο κύκλος αυτός δεν είναι «φαύλος». Γιατί, όπως ειπώθηκε, οι συγκεκριμένες θεωρήσεις δεν είναι η λογική ακολουθία μιας γενικής θεώρησης: η γενική θεώρηση είναι αφηγητική, όχι εξηγητική.

Η γενική θεώρηση της πράξης καταγράφει αφηγητικά το γενικό σχήμα της κοινωνικής πράξης: συντάσσει τον «χάρτη» της πράξης, παρουσιάζει τη γενική εικόνα των συσχετισμένων στοιχείων της. Η γενική θεώρηση της πράξης ισχύει για όσο μένουν σταθερές οι σχέσεις αυτές – όπως ο χάρτης ενός ποταμού ισχύει για όσο ο ποταμός περιορίζεται στην κοίτη του. Οι δύο καταστάσεις της θεώρησης, η γενική-αφηρημένη και η κατά τις επί μέρους πράξεις ειδική-συγκεκριμένη, υπάρχουν σε χρονικά διαφορετικές στιγμές της *αναλυτικής-συνθετικής* σχέσης. Τη *συνθετική* στιγμή η αφηρημένη θεώρηση προϋπάρχει των συνθετικά παραγομένων συγκεκριμένων θεωρήσεων, ενώ την *αναλυτική* στιγμή οι συγκεκριμένες θεωρήσεις προϋπάρχουν της αναπαραγόμενης από αυτές αφηρημένης θεώρησης.

Η θεώρηση της πράξης απέχει των σχέσεων λόγου-ακολουθίας όχι μόνο ως προς τη σύνδεση αφηρημένου-συγκεκριμένου αλλά και ως προς τη σύνδεση της θεώρησης συνολικά, αφηρημένης ή συγκεκριμένης, με το αντικείμενό της, δηλαδή την πράξη. Εν γένει, η θεώρηση της πράξης ως αφηρημένο θεωρητικό σχήμα αλλά και ως κάθε κατ' αυτό το σχήμα συγκεκριμένη δεν είναι εξηγητική: δεν περιέχει αποφάνσεις για τα αίτια και τους σκοπούς της πράξης.

Το μεθοδολογικό θεμέλιο στη *θεώρηση της πράξης* είναι η κατά τα παραπάνω *αποχή από τις εξηγήσεις*. Μια επιστημονική «πραξιολογία», που για την κατανόηση της πράξης καταφεύγει στα αίτια και τους σκοπούς της, είναι εσφαλμένη σύμφωνα με τις αρχές της πράξης κατά την εδώ εννοιολόγησή της. Γιατί η πράξη ως *πράξη* είναι *ελεύθερη* και ως προς τους δύο όρους της, τη νόηση και τη δράση· δεν είναι η λογική ακολουθία ούτε ενός αιτίου, του οποίου είναι αποτέλεσμα, ούτε ενός σκοπού, του οποίου είναι μέσο. *Η πράξη είναι μια «παρέγκλιση»*, όπως θα δούμε συζητώντας τη σχέση του Marx με τον Επίκουρο: μια μη αναγκαία μετάβαση από μια αναγκαιότητα (αιτιολογική ή τελεολογική) σε μια άλλη.

Τα αίτια, οι σκοποί και όλοι οι άλλοι αναγκαστικού χαρακτήρα όροι της σχετικής με την πράξη λογικής ανάλυσης δεν αναφέρονται στην *πράξη* καθαυτήν αλλά στην περιεχόμενη σε αυτή *δράση*. Η θεώρηση, με βάση την οποία αναλύονται οι *λόγοι* των πράξεων, δεν είναι η ίδια ένας *λόγος των πράξεων*: είναι ένα *πλαίσιο της ανάλυσης*. Συνεπώς η θεώρηση της πράξης δεν εξηγεί τις πράξεις, εάν εξηγητικές είναι οι αποφάνσεις για τους λόγους των γεγονότων· είναι το υπόβαθρο για τον *σχεδιασμό* και ο οδηγός για τον *αναστοχασμό* των συγκεκριμένων πράξεων. Παρατήρηση: η πραξιακή ελευθερία αναιρεί την *αναγκαιότητα* της δράσης, όχι την *ίδια* τη δράση· οδηγεί στην αποδοχή ή απόρριψη της αναγκαίας δράσης.

Η θεώρηση της κοινωνικής πράξης λοιπόν δεν είναι περιοχή της κοινωνιολογίας. Αλλά για τους ίδιους ακριβώς λόγους δεν είναι ούτε και περιοχή της ψυχολογίας, της ανθρωπολογίας κλπ. κατά τους διάφορους τρόπους περιγραφής της *κοινωνικής δράσης* και αναζήτησης «ενός λόγου για τις ενέργειες των φορέων της».

Και με την ευκαιρία της επανάληψης της φράσης του Bourdieu, μια γλωσσική παρατήρηση: Οι όροι «κοινωνικός χώρος» και «τόπος», που εμφανίζονται εδώ, δεν παραπέμπουν στον Bourdieu. Τα λεκτικά αυτά σχήματα είναι κοινά σε διαφορετικές θεωρίες. Αν στο σημείο αυτό είναι αναγκαία κάποια θεωρητική παραπομπή, τότε θα

πρέπει να γίνει στον Lefebvre και στη θέση του ότι ο κοινωνικός χώρος είναι ο τρόπος ύπαρξης των κοινωνικών σχέσεων.³

γ

Η γενική θεώρηση της πράξης αναπτύσσεται καθ' υπέρβαση των θεωρητικών διαιρέσεων τόσο ανάμεσα σε *κοινωνικά* και *ψυχικά* συστήματα (κοινωνιολογική θεωρία /ψυχολογική θεωρία) όσο και ανάμεσα σε συστήματα *παραγωγής* της κοινωνικής ζωής και *αναπαραγωγής* του κοινωνικού συστήματος (οικονομική θεωρία/ιδεολογική και πολιτική θεωρία).

Αλλά αν η θεώρηση της κοινωνικής πράξης ως γενική θεώρηση της πράξης υπερβαίνει τις θεωρητικές διαιρέσεις, αυτό δεν συμβαίνει και με τις διαιρέσεις της πρακτικής. Γιατί ενώ η *θεωρητική γνώση μεταδίδεται θεωρητικά* υπό ορισμένες προϋποθέσεις, η *πρακτική ικανότητα δεν μεταδίδεται θεωρητικά* με κανέναν τρόπο. Η θεώρηση της κοινωνικής πράξης παραμένει σχετική προς τις κοινωνικές διαιρέσεις της πρακτικής, περιοριζόμενη από αυτές. Και μάλιστα, όχι μόνο ως προς τις προαναφερθείσες αδρές θεωρητικές γραμμές της διάκρισης *ψυχικό/κοινωνικό* αλλά και ως προς τις γραμμές που χαράζει ο εξαιρετικά σύνθετος στην πολυπλοκότητα των ιεραρχιών του και στην ποικιλία των δράσεων του πρακτικός καταμερισμός της κοινωνικής πράξης.

Η θεώρηση της κοινωνικής πράξης θεμελιώνεται στην *ενότητα των αρχών γνώσης και ήθους* και στη βάση αυτή είναι η σύμφωνα με μία γνώση και ένα ήθος *ολοκλήρωση της πρακτικής του υποκειμένου*. Και, δεδομένου ότι η πρακτική ικανότητα δεν μεταδίδεται θεωρητικά και ότι το ευρύτερο δυνατό φάσμα της ατομικής πρακτικής είναι εγγενώς περιορισμένο, η *θεώρηση της πράξης είναι εγγενώς ατελής*.

Αλλά γιατί η *θεώρηση* να είναι *εγγενώς ατελής*; Δεν είναι δυνατόν με κάποια μέθοδο και με την κατάλληλη αγωγή να αποκτήσουμε την ικανότητα του άμεσου περάσματος από την *αφηρημένη σκέψη*, που οδηγεί στη γενική θεώρηση, στις *συγκεκριμένες διαισθήσεις* των ειδικών πρακτικών; Δηλαδή δεν θα μπορούσαμε χωρίς τη μεσολάβηση της πρακτικής ικανότητας και των σχετικών προς αυτήν ειδικών θεωρήσεων να περάσουμε από τη θεωρητική σκέψη στις διαισθήσεις της πρακτικής, η οποία ολοκληρώνεται στοχαστικά με τη θεωρία; Τότε η θεώρηση της πράξης δεν θα ήταν εγγενώς ατελής· το αντίθετο μάλιστα: η θεώρηση της πράξης θα ήταν τότε η *μόνη εγγενώς πλήρης θεώρηση*.

Αυτήν ακριβώς την εγγενώς πλήρη θεώρηση, που εξασφαλίζει το πέρασμα από τη γενική αφηρημένη θεωρητική σκέψη στην κάθε συγκεκριμένη πρακτική διαίσθηση, υπόσχεται το *πνεύμα της φιλοσοφίας*. Με ποιον τρόπο; Μέσω ενός συναισθήματος. Και ποιο είναι αυτό το συναίσθημα; Με τα λόγια του Marx, είναι «*το μυστικιστικό συναίσθημα που ωθεί τον φιλόσοφο από την αφηρημένη σκέψη στη διαίσθηση*»· είναι «*η πλήξη, ο πόθος για ένα περιεχόμενο*».⁴

Αλλά αυτό ακριβώς το συναίσθημα, η *πλήξη*, είναι που θα οδηγήσει όσους το μοιράζονται στο *τέλος της φιλοσοφίας*. Γιατί ο «*πόθος για ένα περιεχόμενο*» δεν οδηγεί στην πρακτική διαίσθηση, παρά μόνο εφόσον έχει προηγουμένως οδηγήσει στην ίδια την πρακτική. Χωρίς την πρακτική ικανότητα και την πραγμάτωσή της η θεωρητική σκέψη είναι άγονη – αν όχι πληκτική. *Το πέρασμα από τη θεωρητική σκέψη στην πρακτική διαίσθηση* προϋποθέτει το γεννημένο από την πράξη *βίωμα*.

³ LEFEBVRE, H. 1998. σ. 401-402.

⁴ MARX, K. 1975. σ. 398.

Η κατά τα εδώ θεώρηση της πράξης δεν είναι *φιλοσοφική*, είναι *μεταφιλοσοφική*, παραμένει εγγενώς ατελής. Οι πρακτικές θεωρήσεις που εμπεριέχει δεν συνάγονται λογικά από τη γενική θεωρία, συμβάλλουν πρακτικά σε αυτήν.

δ

Προκύπτει το δίλημμα: *μία γενική φιλοσοφική θεώρηση της πράξης, που απέχει των ειδικών πρακτικών, ή πολλές ειδικές επιστημονικές θεωρήσεις της πράξης, που απέχουν της γενικής θεώρησης*; Το δίλημμα δεν είναι αναγκαστικό. Η πραξιακή προσέγγιση ακολουθεί άλλον δρόμο. Η κατ' αυτήν *θεώρηση* της πράξης δεν είναι ούτε φιλοσοφική, όπως μόλις είδαμε, αλλά ούτε και κοινωνιολογική, ψυχολογική κτλ. κατά τις ειδικότητες των εμπειρικών επιστημών, όπως είχαμε δει προηγουμένως. Τι είναι λοιπόν; Δύο προκαταρκτικές θέσεις:

1) Η θεώρηση της πράξης συνθέτει τη *γενική θεωρία* και τις *ειδικές πρακτικές*, μετέχοντας και των δύο, υπερβαίνοντας τους εκατέρωθεν εγκατεστημένους περιορισμούς, της *φιλοσοφίας* ως προς τη γενικότητα και της *επιστήμης* και της *τέχνης* ως προς τις ειδικότητες – για να κρατήσουμε εισαγωγικά τη διάκριση ανάμεσα στα δύο αυτά είδη της ειδικής γνώσης.

2) Η θεώρηση της πράξης υπερβαίνει τους επιμέρους γνωστικούς τρόπους των επιστημών και των τεχνών και τον καθολικό γνωστικό τρόπο της φιλοσοφίας. Ως *γενική θεώρηση* δεν είναι ούτε το *αποτέλεσμα της επαγωγικής γενίκευσης* των ειδικών θεωρήσεων της πράξης ούτε η *φιλοσοφική αρχή της αξιωματικής παραγωγής* τους. Δεν εξηγεί τις συγκεκριμένες πράξεις, δεν προσφέρει τους λόγους της κάθε πράξης, τα αίτια, τους σκοπούς, τις λειτουργίες τους κατά κανέναν τρόπο: ούτε κατά τον εμπειρικό τρόπο των επιστημών και των τεχνών ούτε κατά τον δογματικό τρόπο της φιλοσοφίας, ούτε ακόμα κατά έναν συγκεκριμένο τρόπο.

Η γενική θεώρηση της πράξης ως *θεώρηση-πλαίσιο*, εντός του οποίου ασκείται ο στοχασμός και ο αναστοχασμός της πράξης, υπάρχει πριν και μετά την κάθε συγκεκριμένη θεωρία. Καταγράφει, αναλύει και συγκροτεί σε ενιαία θεωρία ό,τι είναι *γενικό* στις πράξεις: είτε επειδή υπάρχει *σε κάθε πράξη*, όπως είναι η *επικοινωνιακή αυτονομία* του υποκειμένου, είτε επειδή υπάρχει *για κάθε πράξη*, όπως είναι ο *κοινωνικός χώρος* του υποκειμένου και οι διαιρέσεις του.

Η θεώρηση της πράξης είναι *εγγενώς ατελής* ακριβώς επειδή είναι *θεώρηση-πλαίσιο*, για την ολοκλήρωση της οποίας απαιτούνται *περιεχόμενα*. Είναι ατελής ως *αφηρημένη θεώρηση της πράξης* (πλαίσιο) σε αντιδιαστολή προς τις *συγκεκριμένες θεωρήσεις των πράξεων* (περιεχόμενα), συναρτημένες με ιδιαίτερα πεδία πρακτικής. Αλλά για να μπορούν οι συγκεκριμένες θεωρήσεις των πράξεων να συμβάλουν στην ολοκλήρωση της θεώρησης της πράξης, με *άλλα λόγια* να μην είναι αυτές οι ίδιες φορείς της ατέλειας, δεν αρκεί να συναρτώνται με κάποια πεδία πρακτικής· απαιτείται επιπρόσθετα η *συνέργεια* των πεδίων αυτών, ώστε οι θεωρήσεις τους να τείνουν προς μια θεωρητική σύνθεση.

Είναι αυτή ακριβώς η πρακτική *συνέργεια* η οποία, απομακρυνόμενη από τη φιλοσοφία κυρίως, *πλοηγεί* τη γενική θεώρηση της πράξης ανάμεσα στις παραδόσεις της φιλοσοφίας, της επιστήμης και της τέχνης. Εντέλει η θεώρηση της πράξης δεν κρατά *ακριβώς ίσες* αποστάσεις. Ακολουθεί τη συμβουλή που έδωσε η Κίρκη στον Οδυσσέα: περνώντας ανάμεσα στις συμπληγάδες να αποφύγει τη Χάρυβδη, που θα καταπιεί ολόκληρο το καράβι, και να κρατήσει πορεία πιο κοντά στη Σκύλλα, που θα καταβροχθίσει μόνο μερικούς ναύτες. Αντιμετωπίζοντας αφενός τη φιλοσοφική αποχή από κάθε ειδική πρακτική και αφετέρου την αποχή των επιστημών και των τεχνών από τη γενική θεωρητική ολοκλήρωση των κατά ειδική πρακτική κατακερματισμένων

θεωριών, η θεώρηση της πράξης απομακρύνεται περισσότερο από τη φιλοσοφία. Γίνεται έτσι η σχετικά σταθερή, γενική, συνθετική βάση των διαρκώς μεταβαλλόμενων ειδικών θεωρητικών-πρακτικών αναλύσεων της κοινωνικής πράξης.

Με την έννοια αυτή η γενική θεώρηση της πράξης είναι μια κριτική ανταπόκριση στη σύγχρονη «οικονομία της γνώσης» και στην εντός αυτής αναπτυσσόμενη «ευελιξία» της ειδικεύσεως. Θα δούμε την *καταναγκαστική καινοτομία* ως όρο του οικονομικού συστήματος κατά τη διάρκεια της συζήτησης. Σε αυτόν τον κόσμο η συχνότητα με την οποία αλλάζουν οι προδιαγραφές των ανθρώπινων ικανοτήτων στις εξελισσόμενες θεωρητικές-πρακτικές εξειδικεύσεις συναγωνίζεται τη συχνότητα αλλαγής στα λογισμικά των μηχανών της τεχνητής νοημοσύνης. Τι συμβαίνει με τις διαρκώς ανατρεπόμενες διεπιστημονικές θεωρήσεις; Θα υπάρξει ένας σωτήριος *σταθερός υπερεπιστημονισμός* έναντι του αυτοκαταστροφικού *μεταβλητού διεπιστημονισμού*; Αλλά ο υπερεπιστημονισμός έχει ήδη υπάρξει μέσω της φιλοσοφίας. Και η επιστροφή στη φιλοσοφία δεν απαντά στο πρακτικό ερώτημα· το αποφεύγει.

Σε τι συνίσταται λοιπόν η *πρακτική συνέργεια* η οποία καθιστά δυνατή και αναγκαία –πρέπει να προσθέσουμε τώρα– τη θεωρητική σύνθεση των επί μέρους πρακτικών στο πλαίσιο της θεώρησης της πράξης; Δεν είναι η μεθοδολογική συνέργεια των πρακτικών· είναι και αυτή, αλλά όχι κυρίως αυτή. Είναι κυρίως η συνέργεια στη στερέωση και ανάπτυξη της *ελευθερίας* ως *έλλογης αρχής* της πράξης; η συνέργεια στην αναίρεση της κοινωνικής αναγκαιότητας, η συνέργεια στην παρέγκλιση – για να μείνουμε στην επικούρεια διατύπωσή της.

Το θέμα με το οποίο θα καταλήξουμε εισαγωγικά είναι ο *Λόγος ως θεμέλιο της ελευθερίας*. Αν κατά τα παραπάνω η πράξη θεμελιώνει την κοινωνική συνθήκη της ανθρώπινης ύπαρξης, η *ελευθερία* είναι αρχή της πράξης και ο Λόγος είναι το θεμέλιο της ελευθερίας· αν συμβαίνουν αυτά, τότε η έννοια που έχει ο Λόγος εδώ αντιδιαστέλλεται από δύο χαρακτηριστικές έννοιες: από τη γλωσσική έννοια του λόγου (λόγος-ομιλία) και από τη φιλοσοφική έννοια του Λόγου, στην οποία φτάνουμε σε τελευταία ανάλυση και ως προς την οποία «ο φιλόσοφος διακρίνεται από τον Χριστιανό» κατά το ότι «ο Χριστιανός έχει, σε πείσμα της λογικής, μια μόνο ενσάρκωση του Λόγου (Logos στο κείμενο), ο φιλόσοφος δεν τέλειωσε ποτέ με τις ενσαρκώσεις», σύμφωνα με την παρατήρηση του Marx.⁵

Η έννοια του Λόγου (με κεφαλαίο Λ) στην πραξιακή προσέγγιση είναι ο *Λόγος-έλλογο*. Με αυτή την έννοιά του ο Λόγος δεν είναι φιλοσοφικός «Λόγος», ενώ ταυτοχρόνως διακρίνεται από τον γλωσσικό «λόγο» κατά τον εξής τρόπο: Ο *Λόγος-έλλογο* υπερβαίνει τον *λόγο-ομιλία*, εμπεριέχοντάς τον. Υπερβαίνει ακόμα και το *υποκείμενο*, αναφέρεται στον συγκροτούμενο σε υποκείμενο *άνθρωπο*, είναι *ανθρώπινος Λόγος* σε συνέχεια με την *ανθρώπινη νοημοσύνη*. Αλλά γλωσσικός ή μη γλωσσικός ο Λόγος δεν περιέχει «αρχές», «νόμους», «κατηγορίες» ή «στοιχεία», δηλαδή οντότητες που εντάσσονται σε κατηγορίες, διέπονται από νόμους και υπόκεινται σε αρχές.

Ο *Λόγος* –με την έννοια που έχει εδώ ως όρος– *είναι το ανάπτωμα της αντίθεσης*, όπως θα δούμε στη συνέχεια. Αν μείνουμε στην ανθρώπινη νοημοσύνη, για να κατανοήσουμε στο βάθος της την *αντίθεση* ως αρχή του Λόγου, θα πρέπει να μετακινηθούμε από την *ιδέα* στη *συγκίνηση*, η ενότητα των οποίων συνιστά το *νόημα*. Ως προς τα ανθρώπινα τι οδηγεί άραγε βαθύτερα στο νόημα της αντίθεσης; οι σχετικές με το άσπρο/μαύρο ιδέες ή οι σχετικές με την ηδονή/οδύνη συγκινήσεις; Η συγκινησιακή διάσταση του υποκειμενικού Λόγου οδηγεί άμεσα στην υπέρβαση της

⁵ «Πρώτη παρατήρηση» ως προς τη «Μέθοδο» στην «Αθλιότητα της Φιλοσοφίας» στο MARX, K. & ENGELS, F. 1976. Vol. 6. σ. 163.

γλώσσας: το πέρασμα από τον γλωσσικό στον μη γλωσσικό Λόγο. Και οδηγεί στο άμεσο πέρασμα από την υποκειμενικότητα στην αντικειμενικότητα: ο Λόγος είναι υποκειμενικός και αντικειμενικός αδιαίρετα, η *συγκίνηση* ενός υποκειμένου συνδέεται με την *κίνησή* του προς ένα αντικείμενο: την *πραγματικότητα* ως τέλος της πράξης.

ΑΝΘΡΩΠΙΝΗ ΝΟΗΜΟΣΥΝΗ

Ι. ΤΟ ΨΥΧΙΚΟ-ΚΟΙΝΩΝΙΚΟ ΣΥΝΕΧΕΣ

1. ΣΥΓΚΙΝΗΣΗ ΚΑΙ ΣΧΕΣΗ

Αρχίζουμε με δύο αναφορές: αφενός για τη *συγκίνηση* ως καθοριστική διάσταση του νοήματος της πραξιακής λειτουργίας της νοημοσύνης και αφετέρου για την *ανάδυση των κοινωνικών σχέσεων από τις σχέσεις επικοινωνίας* ως καθοριστική κίνηση της νοημοσύνης, συνθετική προσώπων και πράξεων στο ψυχικό-κοινωνικό συνεχές.

Για τη *συγκίνηση*, η οποία κατά την *πραξιακή προσέγγιση της ανθρώπινης νοημοσύνης* είναι καθοριστική στη συσχέτιση του υποκειμένου με την πραγματικότητα, γίνεται αναφορά στη *φροϋδική «Θεωρία των ενορμήσεων»*, «τη θεωρία των ορμών» κατά την τελευταία της διατύπωση όπως σύμφωνα με τον Marcuse⁶ την επεξεργάστηκε ο Freud μετά το 1920, και για τον οποίο η διατύπωση αυτή είναι: «μεταψυχολογική, και μάλιστα μεταφυσική, αλλ' ίσως και για τούτο ακριβώς, εκείνη που περιέχει τον βαθύτερο και επαναστατικότερο πυρήνα της φροϋδικής θεωρίας».

Η αναφορά στον Freud προκύπτει από τη σύνδεση Marx-Freud μέσω της πρώτης γενιάς της Σχολής της Φρανκφούρτης (Horkheimer, Adorno), η οποία κατά τη δεύτερη γενιά (Habermas) και την τρίτη γενιά (Honneth) άνοιξε τον δρόμο για τη σχέση της μαρξικής «Θεωρίας των κοινωνικών σχέσεων» με τη «Θεωρία της επικοινωνίας». Έτσι, έχουμε το πέρασμα από την ψυχαναλυτική θεωρία στη θεωρία της επικοινωνίας, για το οποίο έγινε λόγος παραπάνω. Ένα πέρασμα που από την οπτική της πραξιακής προσέγγισης είναι σε μια κατεύθυνση κριτική προς τις *συστημικές* εκδοχές της επικοινωνίας, όπως διατυπώνονται τόσο στις πρώιμες δομικές-στρατηγικές εκδοχές όσο και στις ύστερες κονστρουκτιβιστικές-κονστρουξιονιστικές: πρόκειται για μια κριτική που οδηγεί σε μια κατεύθυνση συνάντησης της πραξιακής προσέγγισης με την προσέγγιση της *διαλογικότητας* του Bakhtin και της σχέσης νόησης και γλώσσας του Vygotsky.

Για την *ανάδυση των κοινωνικών σχέσεων από τις σχέσεις επικοινωνίας* κατά την *πραξιακή προσέγγιση των ανθρώπινων σχέσεων*, όπου ως *κοινωνικές σχέσεις* εννοούνται οι *σχέσεις των προσώπων* και ως *σχέσεις επικοινωνίας* εννοούνται οι *σχέσεις των πράξεών τους*, γίνεται αναφορά στη *χεγκελιανή θεωρία της αυτοσυνείδησης*, όπως διατυπώνεται από τον Hegel στη «Φιλοσοφία του Πνεύματος».

Η αναφορά στον Hegel συνδέεται με την κεντρικότητα που έχει στην εδώ αναπτυσσόμενη πραξιακή προσέγγιση η *μαρξική* θεωρία για την *κοινωνική ελευθερία* ως ελευθερία του κοινωνικά οριζόμενου και διαλεκτικά συγκροτούμενου προσώπου: το *πρόσωπο*, η *κοινωνία*, η *ελευθερία* και η *διαλεκτική* αποτελούν μια θεμελιώδη ενότητα. Σημειώνουμε ότι η αναφορά γίνεται στον Marx, όχι στον «μαρξισμό». Ως προς τον «μαρξισμό» καθοριστική είναι η θεμελιώδης διαφωνία με τη θέση των

⁶ ΜΑΡΚΟΥΖΕ, Χ. 1971. σ. 15.

«δομιστών» για την «τομή» ανάμεσα στον «νεαρό Marx» (των μέχρι το 1845 έργων), τον «ιδεολόγο», και τον «ώριμο Marx» (των έργων που αρχίζουν το 1845 και ολοκληρώνονται μετά το 1857), τον «επιστήμονα». Η καθοριστική για την πραξιακή προσέγγιση σκέψη του Marx δεν «τέμνεται» κατ' αυτόν τον τρόπο. Η «τομή» ως προς τη χειγκελιανή παιδεία του Marx –με ό,τι μπορεί να σημαίνει ο όρος– γίνεται το 1841 με τη διδακτορική του διατριβή στον Επίκουρο και στη συνέχεια το 1843 με την κριτική του στη χειγκελιανή θεωρία του κράτους. Η σκέψη του διαλεκτικά επικούρειου Marx, η διαλεκτική του οποίου προκύπτει καθ' υπέρβαση του Hegel, δηλαδή με την αναστροφή του, είναι καθοριστική στην κατανόηση της *κοινωνικής ελευθερίας* με την έννοια που έχει εδώ ο όρος. Ο όρος «αναστροφή» αναφέρεται στη δήλωση του Marx (στον επίλογο της δεύτερης έκδοσης του Κεφαλαίου το 1873): «Στον Hegel η διαλεκτική βρίσκεται με το κεφάλι κάτω. Χρειάζεται να την αναποδογυρίσουμε και να τη στηρίξουμε στα πόδια για ν' αποκαλύψουμε τον λογικό πυρήνα μέσα στο μυστικιστικό περίβλημα».

Οι δύο αναστροφές αναιρούν διαλεκτικά την καθοριστικότητα που εγκαθιστά ό,τι θα μπορούσαμε να πούμε *μεταφυσική* σε δύο αντίθετες εκδοχές της, σε εκείνη του σώματος και σε εκείνη του πνεύματος. Η μία αναστροφή αναιρεί την κατά τον Freud σωματική καθοριστικότητα του «ένστικτου» (έρωτας-θάνατος) στην *ψυχική διάσταση* του ψυχικού-κοινωνικού συνεχούς· η άλλη αναστροφή αναιρεί την κατά τον Hegel καθοριστικότητα του «αντικειμενικού πνεύματος» (δίκαιο-ηθική-κοινωνικό ήθος) στην *κοινωνική διάσταση* του συνεχούς. Η αναίρεση της αντιθετικά διττής αυτής καθοριστικότητας είναι αναγκαία για να γίνει κατανοητή η *πράξη* και η συναρτημένη με αυτήν *ελευθερία του προσώπου* στο ψυχικό-κοινωνικό συνεχές του ανθρώπινου χώρου, που αποτελεί την πρώτη και θεμελιακή αρχή της πραξιακής προσέγγισης.

2. Η ΣΥΓΚΙΝΗΣΗ ΚΑΙ Η ΦΡΟΥΔΙΚΗ ΕΝΟΡΜΗΣΗ

2.1 Οι φροϋδικές ενορμήσεις

Οι βασικές ενορμήσεις

Ο Marcuse⁷ συνοψίζει τη φροϋδική «Θεωρία των ενορμήσεων» με βάση τις «αρχέγονες βασικές ορμές» της «ψυχικής δυναμικής» κατά τον ακόλουθο τρόπο: «Στην ανάπτυξη του οργανισμού επενεργούν δυο αρχέγονες βασικές ορμές: οι ορμές της ζωής (η αφροδίσια ορμή που ο Freud την ονομάζει τώρα κατά προτίμηση *Έρωτα*) και το ένστικτο του Θανάτου, η καταστροφική ορμή. Ενώ ο Έρωσ ορμά να συνάξει με όλο και μεγαλύτερες και μονιμότερες ενότητες τη ζωντανή υπόσταση, το ένστικτο του Θανάτου και της καταστροφής επιζητεί την επιστροφή στην “ανεπιδειχτή” και επομένως ανώδυνη προγενετική κατάσταση: επιδιώκει τον εκμηδενισμό της ζωής, την πτώση της στην ανόργανη ύλη».

Και με ποιον τρόπο και σε ποιες συνθήκες ο Έρωσ «ορμά να συνάξει τη ζωντανή υπόσταση»;

«Ο Έρωσ ποθεί να ζήσει σύμφωνα με το αξίωμα της ηδονής ενώ το περιβάλλον εναντιώνεται σ' αυτή του την επιθυμία. Έτσι το περιβάλλον αναγκάζει τις ορμές της ζωής –μόλις αυτές υποτάξουν το ένστικτο του θανάτου (υποταγή που διαρκεί ολόκληρη τη ζωή)– να υποστούν μια ριζική μετατροπή: αφ' ενός τις απομακρύνει από τον αρχικό σκοπό τους ή τις ανακρατά μεσοδρομίες, αφ' ετέρου τις περιορίζει στον ορμεμφυτικό τους χώρο και τους αλλάζει την κατεύθυνση. Το αποτέλεσμα αυτής της

⁷ ό.π., σ. 15-16.

μετατροπής είναι μια αναχαιτισμένη, καθυστερημένη υποκατάστατη απόλαυση –αλλά για τούτο εξασφαλισμένη, χρήσιμη και σχετικώς μόνιμη».

Η δυναμική της ψυχικής ζωής

Συνεχίζοντας, ο Marcuse⁸ παρουσιάζει την κατά τον Freud θεμελιωμένη στις «αρχέγονες βασικές ορμές» ψυχική δυναμική λέγοντας τα εξής: «Η δυναμική της ψυχικής ζωής φαίνεται σαν ένας αδιάκοπος αγώνας τριών βασικών δυνάμεων: του Έρωτα, του Θανάτου και του εξωτερικού κόσμου. Σ' αυτές τις δυνάμεις ανταποκρίνονται τρεις βασικές αρχές, τρία βασικά αξιώματα, που κατά τον Freud προσδιορίζουν τις λειτουργίες του ψυχικού οργάνου: το αξίωμα της ηδονής, το αξίωμα της Νιρβάνα και το αξίωμα της πραγματικότητας. Αν το αξίωμα της ηδονής συνηγορεί για την ανεμπόδιστη ανάπτυξη των ορμών της ζωής και το αξίωμα της Νιρβάνα για την επιστροφή στο μητρικό κόλπο, στην ανώδυνη προγενετική κατάσταση, το αξίωμα της πραγματικότητας σημαίνει τις σύνολες μετατροπές, που επιβάλλει ο εξωτερικός κόσμος στις ορμές εκείνες, σημαίνει τον “Λόγο”, που ταυτίζεται με την ίδια την πραγματικότητα».

Μένουμε στη διττή τριχοτόμηση: α) οι τρεις *δυνάμεις της ψυχικής ζωής*: **Έρως, Θάνατος, Εξωτερικός Κόσμος** και β) τα τρία *αξιώματα της λειτουργίας του ψυχικού οργάνου*: **Ηδονή, Νιρβάνα, Πραγματικότητα** – η *Ηδονή* ανταποκρίνεται στον *Έρωτα*, η *Νιρβάνα* στον *Θάνατο*, η *Πραγματικότητα* στον *Εξωτερικό Κόσμο*.

Ο Marcuse σχολιάζει⁹: «Φαίνεται, ότι πίσω απ' αυτή την τριχοτόμηση είναι κρυμμένη μια διχοτόμηση: αν το ένστικτο του θανάτου μάχεται να εκμηδενίσει τη ζωή, επειδή στη ζωή υπερτερεί η ατερπία, η πίκρα, η ένταση, η ανάγκη, τότε και η Νιρβάνα θα ήταν μια μορφή ηδονής, και ο Θάνατος θα πλησίαζε επικίνδυνα τον Έρωτα. Από την άλλη μεριά, ο ίδιος ο Έρως μοιάζει να συμμετέχει στη φύση του Θανάτου: ο πόθος να καθηλώσει, να διαιωνίσει την ηδονή, δείχνει ότι και ο Έρως εναντιώνεται αυθόρμητα στο ανάβρυσμα νέων εντάσεων, δε θέλει να χάσει την κερδισμένη ηδονική εξισορρόπηση, που, αν δεν είναι αφιλόζωη, είναι πάντως στατική και “αφιλοπρόοδη”».

Από τα παραπάνω προκύπτει ότι στην τριαδική αρχή *Ηδονή, Νιρβάνα, Πραγματικότητα* είναι κρυμμένη η δυαδική αρχή *Ηδονή-Νιρβάνα, Πραγματικότητα*. Τίθεται λοιπόν το ερώτημα: ο Έρως και ο Θάνατος (ηδονή και νιρβάνα) είναι δύο διακεκριμένες εννοήσεις απέναντι στην πραγματικότητα ή αποτελούν μια ενότητα απέναντί της; Κατά τον Marcuse «ο Freud είδε την αρχέγονη ενότητα των δύο αυτών ορμών· μίλησε για την κοινή τους *συντηρητική φύση*, για την “εσωτερική βαρύτητα” και “νωθρότητα” κάθε οργανισμού· αλλ' απόδιωξε, σχεδόν θα 'λεγε κανείς, τρομαγμένος αυτή τη σκέψη, και επέμεινε στον δυαδισμό Έρωτα και Θανάτου».

Αλλά τι σημαίνει το ότι ο Freud «επέμεινε στον δυαδισμό Έρωτα και Θανάτου» καθώς ήταν «τρομαγμένος» από την «αρχέγονη ενότητα των δύο αυτών ορμών», όταν πρόκειται για μια διαλεκτική ενότητα που απορρέει από τον δυαδισμό; Τι από τα δύο είναι αυτό το οποίο «τρομάζει»; Είναι το κενό που δημιουργεί η *απόρριψη* της διαλεκτικής *Έρως-Ηδονή/Θάνατος-Νιρβάνα* ή το κενό που δημιουργεί η *αποδοχή* της; Μένουμε με αυτήν την ερώτηση ως προς τη φροϋδική σκέψη. Προχωράμε στην κατά την πραξιακή προσέγγιση αναστροφή της φροϋδικής θέσης για τη δυναμική της ψυχικής ζωής.

⁸ ό.π., σ. 16-17.

⁹ ό.π., σ. 17.

2.2 Αναστροφή της φροϋδικής «Θεωρίας των ενορμήσεων»

Για να γίνει κατανοητή η αναστροφή, ας σημειωθεί η ακόλουθη θέση του Freud κατά τη δική του διατύπωση¹⁰: «Εξετάζοντας όχι τη ζωντανή υπόσταση αλλά τις δυνάμεις που λειτουργούν μέσα της, οδηγηθήκαμε στη διάκριση δύο ειδών ενστίκτων (instinct στο αγγλικό κείμενο): εκείνων που οδηγούν στον θάνατο αυτό που ζει, και τα άλλα, τα σεξουαλικά ένστικτα, που διαρκώς επιδιώκουν και επιτυγχάνουν την ανανέωση της ζωής». Ξεκινάμε λοιπόν από τις εξεταζόμενες από τον Freud «δυνάμεις» των «ενστίκτων» που οδηγούν στον «θάνατο» και την «ανανέωση της ζωής». Ο όρος «ένστικτο» στη φροϋδική σκέψη δεν εννοείται βέβαια με την κατά το Λεξιλόγιο της Ψυχανάλυσης¹¹ «κλαστική σημασία» ως «κληρονομούμενο σχήμα συμπεριφοράς». Εξού και η προς αποφυγή παρεξηγήσεων συνήθης απόδοση του φροϋδικού *Trieb* ως *ενόρμηση (drive)* και όχι ως *ένστικτο (instinct)*. Το φροϋδικό *Trieb* όμως δεν παύει να έχει βιολογική βάση: ένα «ενεργειακό φορτίο» ως «παράγων κινητικότητας» που «αναγκάζει τον οργανισμό να τείνει προς ένα σκοπό», η «πηγή» του οποίου είναι «μια σωματική διέγερση» – για να μείνουμε στον ορισμό της ενόρμησης από το Λεξιλόγιο της Ψυχανάλυσης¹².

Η αναστροφή της φροϋδικής «Θεωρίας των ενορμήσεων» από την πραξιακή προσέγγιση, όμως, δεν αρνείται την ύπαρξη δυνάμεων – τις κατά Freud αντιστοιχούσες στα «ένστικτα», δεν αρνείται την ύπαρξη *βιολογικών δυνάμεων που συνδέονται* με τις ψυχικές λειτουργίες. Το αντίθετο ακριβώς συμβαίνει: ό,τι λέγεται εδώ θεμελιώνεται στο *ψυχικό-κοινωνικό* συνεχές, το οποίο συμπληρωματικά με το *φυσικό-ψυχικό* συνεχές συγκροτεί το συνεχές του ανθρώπινου χώρου ως ένα αδιαίρετα *φυσικό-ψυχικό-κοινωνικό* συνεχές. Το πρόβλημα δεν είναι το συνεχές καθαυτό, αλλά η αναγωγή του ενός μέρους του στο άλλο. Η αναστροφή της φροϋδικής θεωρίας, δεχόμενη τις *βιολογικές* δυνάμεις στο συνεχές του ανθρώπινου χώρου, αναρριεί τη μέσω της φροϋδικής έννοιας του *Trieb* αναγωγή σε αυτές τις πρώτες αρχές των *ψυχικών-κοινωνικών δυνάμεων* του συνεχούς: τις *υποκειμενικές ικανότητες* της πράξης. Η αναστροφή θέτει μια πραξιακή στίξη στον κύκλο των καθορισμών μεταξύ *βιοφυσικών αντικειμενικών δυνατοτήτων* και *ψυχοκοινωνικών υποκειμενικών ικανοτήτων*: τη στίξη στις *υποκειμενικές ικανότητες*, οι οποίες στη σύνθεσή τους με τις *αντικειμενικές δυνατότητες* συγκροτούν τις *κοινωνικές δυνάμεις* στην ορολογία της πραξιακής προσέγγισης.

Η διαλεκτική της συγκίνησης, όπως θα παρουσιαστεί εδώ, διατηρεί στοιχεία της ανεστραμμένης φροϋδικής *διαλεκτικής των ενορμήσεων* – στοιχεία που συνδέουν τη διαλεκτική των ενορμήσεων με την ανάδυση της κοινωνικής σχέσης ως σχέσης προσώπων από τις σχέσεις επικοινωνίας ως σχέσεις πράξεων. Και η σύνδεση αυτή γίνεται καθώς η ανάδυση της κοινωνικής σχέσης με τη σειρά της συνδέεται με την ανεστραμμένη χεγκελιανή διαλεκτική της *αυτοσυνείδησης*.

Αρχίζουμε την αναστροφή αφαιρώντας το *τέλος της ζωής* από την «ορμή του θανάτου». Με ποια έννοια; Πηγαίνουμε στον Freud¹³: «Τα ένστικτα του Εγώ (ego-instincts) ασκούν πίεση προς τον θάνατο (...) γεννιούνται με τον ερχομό στη ζωή της άψυχης ύλης και τείνουν να αποκαταστήσουν την άψυχη κατάσταση». Με αυτή την έννοια η αναστροφή αφαιρεί το τέλος της ζωής από την φροϋδική «*ορμή του θανάτου*». Και τι μένει από την «ορμή του θανάτου», αν σύμφωνα με την αναστροφή,

¹⁰ FREUD, S. 1984. σ. 318.

¹¹ LAPLANCHE, J. PONTALIS, J. 1986. σ. 221.

¹² ό.π., σ. 208.

¹³ FREUD, S. 1984. σ. 316.

δεν «τείνει να αποκαταστήσει την άψυχη κατάσταση», όπως λέει ο Freud; Αυτό που μένει στην πραξιακή προσέγγιση με την αναστροφή της «ορμής του θανάτου» είναι η **αταραξία**, όπως θα δούμε αμέσως.

Αταραξία

Η πρώτη κίνηση προς αυτή την απάντηση προκύπτει από το ότι, όπως λέει ο ίδιος ο Freud, «η διαδικασία της ζωής του ατόμου οδηγεί για εσωτερικούς λόγους στην κατάργηση των χημικών εντάσεων, δηλαδή στον θάνατο, ενώ η ένωση με την ζώσα υπόσταση ενός διαφορετικού ατόμου αυξάνει τις εντάσεις αυτές»¹⁴. Με αυτή την έννοια ο «θάνατος» δεν είναι το *τέλος της ζωής* αλλά η *κατάργηση των χημικών εντάσεων* κατά τη διαδικασία της ζωής. Το κρίσιμο σημείο σε αυτήν την οπτική του «θανάτου» είναι η αναγωγή των *ψυχικών εντάσεων* στις *χημικές εντάσεις*: ο θάνατος καταργεί τις χημικές εντάσεις. Αναιώντας την αναγωγή του ψυχικού στο φυσικό, αποκαθιστώντας την καθοριστικότητα των ψυχικών εντάσεων στο ψυχικό-κοινωνικό συνεχές, δεν βλέπουμε εδώ, στο πλαίσιο της αναστροφής, τον «θάνατο» ως οριακή κατάργηση των χημικών εντάσεων. Αυτό που βλέπουμε μέσω της αναστροφής είναι η κατάργηση των καθ' υπέρβαση της χημείας ψυχικών εντάσεων κατά τη διαδικασία της ζωής: η *αταραξία*, όπως θα την πούμε εδώ.

Η *αταραξία* λοιπόν ως *τέλος των ψυχικών εντάσεων* είναι το πρώτο που θα μείνει, αν μέσω της αναστροφής επιδιώξουμε να αφαιρέσουμε τον θάνατο ως τέλος της ζωής από την κατά Freud ενόρμηση του Θανάτου και να υπερβούμε τις χημικές εντάσεις στις ψυχικές εντάσεις – να *υπερβούμε* τις χημικές εντάσεις, όχι να τις *απορρίψουμε*. Και είναι αυτό που συνδέει την ενόρμηση του Θανάτου με το «αξίωμα της *Νιρβάνα*», για να οδηγήσει στην κατά τα εδώ λεγόμενα *αταραξία*.

Αλλά δεν είναι η *αταραξία* καθαυτή που μένει, αν μέσω της αναστροφής αφαιρέσουμε τον θάνατο ως τέλος της ζωής από την ενόρμηση του θανάτου· είναι η *αταραξία* σε *διαλεκτική αντίθεση* με ό,τι εμφανίζεται στην «*ενόρμηση της καταστροφής*», που κατά το Λεξιλόγιο της Ψυχανάλυσης¹⁵ είναι «ο όρος τον οποίο χρησιμοποίησε ο Freud για να προσδιορίσει τις ενορμήσεις θανάτου στα πλαίσια μιας θεώρησης που προσεγγίζει τη βιολογική και ψυχολογική εμπειρία. Μερικές φορές η έννοια που καλύπτει είναι η ίδια με την έννοια του όρου ενόρμηση θανάτου, αλλά συχνότερα ορίζει την ενόρμηση θανάτου στον βαθμό που αυτή είναι προσανατολισμένη προς τον εξωτερικό κόσμο. Ο Freud με αυτή την ειδικότερη έννοια χρησιμοποιεί επίσης τον όρο: επιθετική ενόρμηση». Συνδέουμε εδώ την *επιθετική ενόρμηση* με ό,τι θα πούμε *συγκίνηση της καταστροφής*, μιλώντας για τη διαλεκτική των συγκινήσεων.

Ηδονή

Ο όρος «αταραξία» παραπέμπει στην επικούρεια *ηδονή*: «η μεν γαρ αταραξία και απονία καταστηματαίκαί εισίν ηδοναί» σύμφωνα με τον Θεοδορίδη¹⁶. Οι *ηδονές* κατά τον Επίκουρο έχουν δύο μορφές: είναι *σε κίνηση* («κατά κίνησιν») ή *καταστασιακές* («καταστηματαίκαί»). Τη φρουδική *κατάργηση των χημικών εντάσεων* αντικαθιστά εδώ η *κατάργηση των ψυχικών εντάσεων* με τη μορφή της επικούρειας *καταστασιακής ηδονής* ως αταραξίας. Φαίνεται έτσι η λειτουργία της αναστροφής. Η αναστροφή οδηγεί στην αντικατάσταση των χημικών με τις ψυχικές εντάσεις στο πλαίσιο της άρνησης της αναγωγής του ψυχοκοινωνικού στο βιοφυσικό, όπως απαιτεί η αρχή του ψυχοκοινωνικού καθορισμού που διέπει την πραξιακή προσέγγιση. Και είναι με αυτόν

¹⁴ ό.π., σ. 329.

¹⁵ ό.π., σ. 21.

¹⁶ ΘΕΩΔΩΡΙΔΗΣ, Χ. 1966. σ. 232.

τον τρόπο, μέσω της αναστροφής, που συνδέεται η φροϋδική –κατά το αξίωμα της Νιρβάνα– αταραξία με την επικούρεια αταραξία.

Ο ψυχοκοινωνικός καθορισμός, προϊόν της αναστροφής, δεν αναιρεί τη σχέση ανάμεσα στις βιοφυσικές και στις ψυχοκοινωνικές εντάσεις. Εγκαθιστά την καθοριστικότητα των ψυχοκοινωνικών εντάσεων, ή, στη συνέχεια αυτού που ειπώθηκε παραπάνω, θέτει μία πραξιακή στίξη στον κύκλο των καθορισμών ανάμεσα στις βιοφυσικές και στις ψυχοκοινωνικές εντάσεις – τη στίξη στις ψυχοκοινωνικές εντάσεις. Κρατώντας λοιπόν από την αναστροφή της φροϋδικής δυναμικής της ψυχικής ζωής τις δύο αυτές έννοιες, την *αταραξία* και την *καταστροφή*, προχωράμε σε μία σύνοψη της διαλεκτικής της συγκίνησης, αρχίζοντας με τη συγκίνηση της *καταστροφής* στη διαλεκτική της σχέση με την *απόλαυση*, για να καταλήξουμε αργότερα, όταν θα δούμε αναλυτικότερα τη διαλεκτική της συγκίνησης, στην *αταραξία*.

2.3 Για τη συγκίνηση

Η πραξιακή προσέγγιση της συγκίνησης

Η *συγκίνηση* και η *ιδέα* αποτελούν μια αδιαίρετη ενότητα ως συναισθηματικός και εννοιολογικός παράγοντας του νοήματος, όπως θα δούμε στη συνέχεια. Ας δούμε εδώ προκαταρκτικά ένα διαλεκτικό ανάπτυγμα της συγκίνησης. Πρώτα, ως θεμέλιο του νοήματος που συγκροτεί την *πράξη καθαυτήν* βλέπουμε τη **διαλεκτική της απόλαυσης**: *απόλαυση* και *καταστροφή-αποστροφή*. Έπειτα, σε σύνδεση με την *ύπαρξη του υποκειμένου* της πράξης στον *τόπο* επιτέλεσής της, βλέπουμε τη **διαλεκτική του θυμού**: *θυμός* και *φόβος* (συγκεκριμένο αντικείμενο)-*ένταση* και *άγχος* (αφηρημένο αντικείμενο). Και καταλήγοντας, σε σύνδεση με την *κοινωνική σχέση* που αναδύεται από την πράξη και πραγματώνεται με αυτή, βλέπουμε τη **διαλεκτική της ηδονής**: *ηδονή* και *οδύνη* (σε κίνηση)-*χαρά* και *θλίψη* (καταστασιακά). Το ανάπτυγμα της συγκίνησης αρχίζει σε κάθε διαλεκτική ενότητα με την **έκπληξη** και ολοκληρώνεται με την **αταραξία** στις τρεις αντίστοιχες όψεις της: *νηφαλιότητα* ως προς τη διαλεκτική της απόλαυσης, *ησυχία* ως προς τη διαλεκτική του θυμού, *ηρεμία* (σε κίνηση) και *γαλήνη* (καταστασιακά) ως προς τη διαλεκτική της ηδονής.

Θα δούμε διεξοδικότερα τη διαλεκτική της συγκίνησης στην επόμενη ενότητα, εξετάζοντας τη Νοημοσύνη. Μένουμε εδώ στη σύνδεση της πραξιακής προσέγγισης με τη φροϋδική προσέγγιση, προχωρώντας σε μια προκαταρκτική σημείωση.

Η πραξιακή προσέγγιση της συγκίνησης αρχίζει, όπως μόλις είδαμε, με τη **διαλεκτική της απόλαυσης** που συνδέεται με την πράξη καθαυτήν, για να κλείσει με τη **διαλεκτική της ηδονής** που ορίζει την αναδύομενη μέσω της πράξης κοινωνική σχέση. Η βασική σχέση των δύο συγκινήσεων είναι η ακόλουθη:

— *Η απόλαυση ολοκληρώνεται ως ηδονή με το πέρασμα από την πράξη στην κοινωνική σχέση που πραγματώνεται με αυτή.*

Το πέρασμα από την πράξη στη σχέση, όμως, δεν είναι άμεσο· διαμεσολαβείται από την ύπαρξη του προσώπου στη σχέση, δηλαδή διαμεσολαβείται από τη **διαλεκτική του θυμού**, τη σχέση θυμού-φόβου και έντασης-άγχους, που συνδέεται αντίστοιχα με τον συγκεκριμένο και τον αφηρημένο υπαρξιακό κίνδυνο. Για να ολοκληρωθεί ως *ηδονή* της σχέσης, η απολαυστική συγκίνηση της πράξης πρέπει να υπερβεί τις συγκινήσεις του υπαρξιακού κινδύνου. Η διαλεκτική αυτή έχει ιδιαίτερη σημασία ως προς τις καταστασιακές μορφές της ηδονής και της οδύνης, δηλαδή τη *χαρά* και τη *θλίψη*.

Ως συγκινησιακή κατάσταση που ολοκληρώνει μια πραξιακή συγκίνηση καταστροφής-αποστροφής καθ' υπέρβαση του θυμού και του φόβου η θλίψη συνδέεται με τον ακόλουθο τρόπο με την πράξη:

— *Η θλίψη βυθίζει στην άρνηση της πράξης*: δεν απολαμβάνω, δεν καταστρέφω, δεν αποστρέφομαι, δεν θυμώνω, δεν φοβάμαι· δεν κάνω τίποτε.

Το αντίθετο είναι η χαρά, απαλλαγμένη από φόβο και καθαρή από θυμό.

— *Η χαρά συνοδεύει τη δημιουργία*: είναι το καταστασιακό ανάπτυγμα της ηδονής που ενεργοποιεί την πράξη ως κίνηση ελευθερίας.

Η σύνδεση της πραξιακής με τη φροϋδική προσέγγιση

Στη φροϋδική σχέση της ηδονής με την απόλαυση αναφερθήκαμε παραπάνω, όπου με τα λόγια του Marcuse είδαμε ότι κατά τον Freud «ο Έρωσ ποθεί να ζήσει σύμφωνα με το αξίωμα της ηδονής», δηλαδή την «επιθυμία» της ηδονής, στην οποία όμως «εναντιώνεται το περιβάλλον» που «αναγκάζει τις ορμές της ζωής να υποστούν μια ριζική μετατροπή». Το αποτέλεσμα της μετατροπής είναι μια «απόλαυση», που είναι μεν «αναχαιτισμένη, καθυστερημένη και υποκατάστατη», αλλά «για τούτο εξασφαλισμένη, χρήσιμη και σχετικώς μόνιμη». Σε αυτήν τη βάση έχουμε την ακόλουθη φροϋδική σχέση ηδονής και απόλαυσης: η ηδονή είναι σκοπός της απόλαυσης, τίθεται αξιωματικά ως επιθυμία (ο έρωσ «ποθεί να ζήσει»)· η απόλαυση αναπτύσσεται ως μέσο ικανοποίησης της επιθυμίας (είναι «χρήσιμη»). Η κριτική στη φροϋδική σχέση ηδονής και απόλαυσης, που οδηγεί στην πραξιακή διαλεκτική της συγκίνησης όπως αναπτύσσεται εδώ, μπορεί να αναπτυχθεί με τις ακόλουθες τρεις θέσεις: *Θέση-1*. Αναγνωρίζεται η φροϋδική συνέχεια απόλαυσης και ηδονής. *Θέση-2*. Απορρίπτεται η απόδοση της συνέχειας απόλαυσης-ηδονής σε μια λειτουργική σχέση αιτιότητας-σκοπιμότητας ανάμεσά τους, κατά την οποία η απόλαυση είναι το αιτιώδες μέσο της ηδονής και η ηδονή είναι το σκόπιμο αποτέλεσμα της απόλαυσης. *Θέση-3*. Η συνέχεια απόλαυσης και ηδονής είναι η διαλεκτική ολοκλήρωση της πραξιακής απόλαυσης στη σχεσιακή ηδονή. Ως προς το τελευταίο, τη διαλεκτική ολοκλήρωση της απόλαυσης στην ηδονή, να σημειωθεί στις δύο προσεγγίσεις η παραλληλία και η διαφορά ανάμεσα στις δύο *διαμεσολαβήσεις στη σχέση ηδονής και απόλαυσης*.

Φροϋδική προσέγγιση

Στη σχέση ηδονής και απόλαυσης διαμεσολαβεί το *περιβάλλον*, καθώς στην «επιθυμία» του Έρωτα «να ζήσει σύμφωνα με το αξίωμα της ηδονής» το «περιβάλλον εναντιώνεται» και μετατρέπει τις ορμές της ζωής με αποτέλεσμα μια «υποκατάστατη απόλαυση».

Πραξιακή προσέγγιση

Στη σύνδεση ηδονής και απόλαυσης διαμεσολαβούν οι *σχέσεις επικοινωνίας* ως σχέσεις πράξεων και οι *κοινωνικές σχέσεις* ως σχέσεις προσώπων, που αναδύονται από αυτές και πραγματώνονται σε αυτές *σε έναν τόπο*· μέσω αυτών η *πραξιακή απόλαυση* ολοκληρώνεται σε *σχεσιακή ηδονή* ενσωματώνοντας και υπερβαίνοντας τον θυμό και τον φόβο, που συνδέονται με την ύπαρξη του υποκειμένου στον συγκεκριμένο τόπο. Θα δούμε αναλυτικά σε σύνδεση μεταξύ τους τις έννοιες του τόπου, των κοινωνικών σχέσεων και των σχέσεων επικοινωνίας, μιλώντας για την Ανθρώπινη Κοινωνία στο **Δεύτερο Μέρος**· εδώ μένουμε στη μέσω αυτών πραξιακή σύνδεση της ηδονής με την απόλαυση.

Η διαφορά της πραξιακής από την φροϋδική προσέγγιση ως προς τη διαμεσολάβηση στη σχέση ηδονής και απόλαυσης είναι σημαντική. Προκύπτει από τη μέσω της αναστροφής υπέρβαση της φροϋδικής μεταφυσικής των ενορμήσεων του Έρωτα και του Θανάτου. Το ερώτημα προς τη φροϋδική προσέγγιση είναι το

ακόλουθο: σε τι συνίσταται η μεταβολή της απόλαυσης που προκύπτει από την ενδιάμεση «εναντίωση του περιβάλλοντος»; Μένουμε στη διατύπωση της φροϋδικής «Θεωρίας των ενόρμησεων» από τον Marcuse¹⁷: «Η μητέρα είναι ο στόχος του Έρωτα και της ενόρμησης του Θανάτου: πίσω από την αφροδίσια επιθυμία, παραμονεύει η παλινόστηση στην προγενετική κατάσταση (στον κόλπο της μητέρας) –η αδιάζευκτη ενότητα του αξιώματος της Ηδονής και του αξιώματος της Νιρβάνα δώθε και πριν από το αξίωμα της πραγματικότητας κι έτσι ο καθαρός ερωτισμός». Δηλαδή η «εναντίωση του περιβάλλοντος», του πολιτισμικού περιβάλλοντος, «αναγκάζει τις ορμές», την ενότητα των ορμών του Έρωτα και του Θανάτου (ηδονή-νιρβάνα), να υποστούν μια «ριζική μετατροπή». Το αποτέλεσμα της μετατροπής αυτής είναι μια απόλαυση «αναχαιτισμένη, καθυστερημένη και υποκατάστατη» ως προς τον κοινό αρχετυπικό τους στόχο, τη μητέρα.

Σε αντιδιαστολή με τα παραπάνω η απόλαυση κατά την πραξιακή προσέγγισή της ως αρχικό στοιχείο στη διαλεκτική της συγκίνησης δεν έχει κανέναν αρχετυπικό στόχο, όπως η μητέρα-«στόχος του Έρωτα και της ορμής του Θανάτου», προς τον οποίο στρέφεται η «εναντίωση του περιβάλλοντος» και «αναγκάζει τις ορμές» σε «ριζική μετατροπή». Κατά την ανάδυση των κοινωνικών σχέσεων από τις σχέσεις επικοινωνίας, η απόλαυση αναπτύσσεται χωρίς a priori ορισμούς των πραξιακών αντικειμένων. Ως προϊόν της επιθυμίας κάθε πράξη μπορεί να είναι απολαυστική στη διαλεκτική της αρχή. Αξιοματικά:

— Δεν υπάρχουν όροι, περιορισμοί, προϋποθέσεις στη δυναμική της επιθυμίας και της απόλαυσης ως προς τις ανθρώπινες σχέσεις.

3. Η ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΣΧΕΣΗ ΚΑΙ Η ΧΕΓΚΕΛΙΑΝΗ ΑΥΤΟΣΥΝΕΙΔΗΣΗ

3.1 Η κατά Hegel αυτοσυνείδηση

Εισαγωγική σημείωση

Ο χεγκελιανός όρος *Begierde* στην ελληνική μετάφραση, που χρησιμοποιείται εδώ, αποδίδεται ως *πόθος*. Στην αγγλική μετάφραση¹⁸ αποδίδεται ως *appetite or instinctive desire* και σε άλλα σημεία απλά ως *desire*. Σε ό,τι λέγεται εδώ η *επιθυμία* αντικαθιστά τον όρο *πόθος* της ελληνικής μετάφρασης για μια καλύτερη σύνδεση της χεγκελιανής αυτοσυνείδησης με την πραξιακή προσέγγιση της ανάδυσης των κοινωνικών σχέσεων από τις σχέσεις επικοινωνίας. Ακολουθούν αποσπάσματα από το βιβλίο του Hegel «Η Φιλοσοφία του Πνεύματος»:

α. Η επιθυμία

«Η αυτοσυνείδηση μέσα στην αμεσότητά της είναι κάτι ατομικό και μια επιθυμία – η αντίφαση που περιέχεται μέσα στην αφαιρετική της τάση, η οποία θα έπρεπε να είναι αντικειμενική, ή μέσα στην αμεσότητά της, η οποία έχει το σχήμα ενός εξωτερικού αντικείμενου, και θα έπρεπε να είναι υποκειμενική». (§426)

«Η αυτοσυνείδηση γνωρίζει τον εαυτό της καθ' εαυτόν [= δυνάμει] μέσα στο αντικείμενο, το οποίο μέσα σ' αυτή τη σχέση είναι σύμμετρο προς την ορμή. Το αντικείμενο δεν μπορεί να προβάλλει καμιά αντίσταση σ' αυτή την ενέργεια, διότι το αντικείμενο καθ' εαυτό [=δυνάμει] και για την αυτοσυνείδηση είναι κάτι χωρίς εαυτό· η διαλεκτική που ενυπάρχει κατά φύσιν σ' αυτό ως τάση προς την αυτοαναίρεση, υπάρχει εδώ ως ενέργεια του Εγώ». (§427)

¹⁷ ό.π., σ. 44.

¹⁸ Oxford: Clarendon Press. 1971.

β. *Η αναγνωρίζουσα αυτοσυνείδηση*

«Μια αυτοσυνείδηση υπάρχει για μια αυτοσυνείδηση, κατ' αρχήν άμεσα, ως Άλλο για ένα Άλλο. Μέσα σ' αυτό το Άλλο ως Εγώ βλέπω τον εαυτό μου, αλλά και ένα άμεσα προσδιορισμένο-ον, ένα άλλο Εγώ απόλυτα ανεξάρτητο από εμένα και αντικείμενο σ' εμένα. Αυτή η αντίφαση παρέχει στην αυτοσυνείδηση την ορμή να δείχνει τον εαυτό της ως ένα ελεύθερο εαυτό και να υπάρχει σαν τέτοια για τον άλλο – [παρέχει] την πορεία της *αναγνώρισης*». (§430)

«Αυτή η πορεία είναι ένας αγώνας. Μέσα στο Άλλο δεν μπορώ να γνωρίζω τον εαυτό μου ως εμένα τον ίδιο, όσο βλέπω ότι είναι κάτι άλλο και μια άμεση ύπαρξη [Daseign]: είμαι λοιπόν στραμμένος προς την αναίρεση αυτής της αμεσότητάς του. Παρόμοια δεν μπορώ να αναγνωριστώ ως κάτι άμεσο, παρά μόνο καθόσον αναιρώ από μέρους μου την αμεσότητα και έτσι δίνω ύπαρξη στην ελευθερία μου». (§431)

Σχόλιο

Ο Hegel προσθέτει προφορικά¹⁹:

«Μόνο με αγώνα μπορεί να αποκτάται η ελευθερία· η διαβεβαίωση ότι είσαι ελεύθερος δεν αρκεί για να σε καταστήσει ελεύθερο. Ο άνθρωπος αποδεικνύει την ικανότητά του για ελευθερία, μόνο οδηγώντας τον εαυτό του και τους άλλους στον κίνδυνο του θανάτου».

γ. *Η γενική αυτοσυνείδηση*

«Η *γενική αυτοσυνείδηση* είναι η καταφατική γνώση του εαυτού μέσα σε έναν άλλο εαυτό· κάθε εαυτός ως ελεύθερη ατομικότητα έχει *απόλυτη αυθυπαρξία*, αλλά δυνάμει της άρνησης της αμεσότητάς του ή του πόθου του δεν διαφοροποιεί τον εαυτό του από τον άλλο. Καθένας είναι γενική αυτοσυνείδηση και υπάρχει αντικειμενικά. Κάθε εαυτός έχει τη ρεαλιστική γενικότητα ως αμοιβαιότητα κατά τέτοιο τρόπο ώστε γνωρίζει τον εαυτό του ως αναγνωριζόμενο μέσα στον ελεύθερο άλλο, και αυτό το γνωρίζει κατά το μέτρο που αναγνωρίζει τον άλλο εαυτό και τον γνωρίζει ως ελεύθερο». (§436)

«Αυτή η γενική επανεμφάνιση της αυτοσυνείδησης, η έννοια που γνωρίζει τον εαυτό της μέσα στην αντικειμενικότητά του ως υποκειμενικότητα ταυτή με τον εαυτό της και γι' αυτό γενική, είναι η μορφή της συνείδησης που βρίσκεται στα θεμέλια κάθε ουσιαστικής πνευματικότητας: της οικογένειας, της πατρίδας, του κράτους, καθώς και όλων των αρετών, της αγάπης, της φιλίας, της ανδρείας, της τιμής, της δόξας». (ό.π.)

Παρένθεση

Στον πρώτο τόμο του «Κεφαλαίου» ο Marx, αναλύοντας τη σχετική μορφή της αξίας, αναφέρει σε μία υποσημείωση: «Μια και δεν γεννιέται μαζί με έναν καθρέφτη, ούτε σαν φιλόσοφος της σχολής του Φίχτε “Εγώ είμαι εγώ”, ο άνθρωπος καθρεφτίζει τον εαυτό του πρώτα σ' έναν άλλο άνθρωπο. Μόνο αφού αναφερθεί στον άνθρωπο Παύλο σαν προς όμοιό του, ο άνθρωπος Πέτρος αρχίζει να αναφέρεται στον εαυτό του σαν προς άνθρωπο. Έτσι όμως ο Παύλος ολόκληρος με σάρκα και οστά, με την παυλική σωματικότητά του, ισχύει γι' αυτόν σαν μορφή εμφάνισης του γένους “άνθρωπος”».²⁰

3.2 Αναστροφή της χεγκελιανής θεωρίας της αυτοσυνείδησης

Συνοψίζουμε τη χεγκελιανή έννοια της «αυτοσυνείδησης», όπως την είδαμε ως τριαδική «ανασκόπηση (Reflexion) του πνεύματος», με έναν τρόπο ο οποίος συμβάλλει στον προτεινόμενο από την πραξιακή προσέγγιση τρόπο ανάδυσης των κοινωνικών σχέσεων από τις σχέσεις επικοινωνίας.

¹⁹ Το σχόλιο στην §431 είναι του μεταφραστή Γιάννη Τζαβάρρα.

²⁰ MARX, K. 1978. σ. 66.

Αποσπώντας εδώ μέσω της αναστροφής την επιθυμία από την περιοχή του χεγκελιανού «πνεύματος», δεν τη θέτουμε εκτός του χεγκελιανού θεωρητικού σχήματος· την κρατάμε εντός, μετασχηματίζοντάς την μέσω της αναστροφής. Και σε αυτό το ανεστραμμένο χεγκελιανό σχήμα η επιθυμία ως «ορμή» (§427) συναντάει τις φρουδικές «ορμές του Έρωτα και του Θανάτου». Είναι το σημείο συνάντησης των δύο αντίθετων «μεταφυσικών» θεωρήσεων, του χεγκελιανού «πνεύματος» και του φρουδικού «σώματος».

Μέσω αυτής της συνάντησης η τριαδικότητα της χεγκελιανής αυτοσυνείδησης συμβάλλει στην κατά την πραξιακή προσέγγιση τριαδική ανάδυση της κοινωνικής σχέσης, όπως φαίνεται στην ακόλουθη παράθεση των καταστάσεων της χεγκελιανής αυτοσυνείδησης και των πράξεων ανάδυσης της κοινωνικής σχέσης:

Καταστάσεις της χεγκελιανής αυτοσυνείδησης

α. Επιθυμία

— *Το θεμέλιο της αυτοσυνείδησης στην αμεσότητά της.*

β. Αναγνωρίζουσα Αυτοσυνείδηση

— *Η αυτοσυνείδηση υπάρχει άμεσα ως Άλλο, μέσα στο οποίο το Εγώ βλέπει ένα άλλο Εγώ.*

γ. Γενική Αυτοσυνείδηση

— *Γνώση του Εαυτού μέσα σε έναν άλλο Εαυτό.*

Ανάδυση της κοινωνικής σχέσης κατά την πραξιακή προσέγγιση

α. Παρουσία των υποκειμένων στη σχέση ως πράξη συνάντησης με τα άλλα κοινωνικά υποκείμενα

— Η παρουσία συνδέεται με την «*επιθυμία*» που θεμελιώνει την «αυτοσυνείδηση στην αμεσότητά της».

β. Αναγνώριση του παρουσιαζόμενου από τα άλλα υποκείμενα ως *αποδοχή* ή *απόρριψη* από αυτά της παρουσίας του σε αυτά

— Η αναγνώριση συνδέεται με την «*αναγνωρίζουσα αυτοσυνείδηση*», την «αυτοσυνείδηση ως Άλλο, μέσα στο οποίο ως Εγώ βλέπω ένα άλλο Εγώ».

γ. Κοινή προσδοκία σχέσεων επικοινωνίας των υποκειμένων με βάση την αναγνωρισμένη παρουσία του ενός στο άλλο, μέσω της οποίας αναδύεται η σχέση τους

— Η κοινή προσδοκία συνδέεται με τη «*γνώση του εαυτού μέσα σε έναν άλλο εαυτό*».

3.3 Κοινωνική σχέση και σχέσεις επικοινωνίας

Το κλειδί της συμβολής της χεγκελιανής διαλεκτικής της «αυτοσυνείδησης» στην προτεινόμενη εδώ πραξιακή διαλεκτική της ανάδυσης της κοινωνικής σχέσης από τις σχέσεις επικοινωνίας είναι η σύνδεση των αρχικών στοιχείων των δύο διαλεκτικών: της *επιθυμίας* στην κατά τα εδώ παρουσιαζόμενη χεγκελιανή αυτοσυνείδηση και της *παρουσίας* στην πραξιακή ανάδυση της κοινωνικής σχέσης. Και στη βάση αυτή προτείνεται η σύνδεση των δύο επόμενων στοιχείων των σχετικών με την *αναγνώριση*: της αναγνώρισης καθαυτήν και της συνδεόμενης με την αμοιβαία αναγνώριση κοινής προσδοκίας.

Η συνάντηση Freud και Hegel

Ειπώθηκε παραπάνω ότι στο ανεστραμμένο χεγκελιανό σχήμα η επιθυμία ως «ορμή» συναντάει τις φρουδικές «ορμές του Έρωτα και του Θανάτου»· και ότι αυτό είναι το σημείο συνάντησης του χεγκελιανού «πνεύματος» και του φρουδικού «σώματος» ως δύο αντίθετων θεωρήσεων. Η σκέψη, που κατά την ανάδυση-πραγμάτωση των κοινωνικών σχέσεων οδηγεί στη σύμφωνα με την πραξιακή προσέγγιση διαλεκτική της συγκίνησης, είναι η κατά την αναστροφή των δύο αυτών θεωρήσεων ανάπτυξη της

σύν/δεσης της *επιθυμίας* με την *παρουσία* ως διαλεκτική στιγμή, η οποία με τη σειρά της καταλήγει στην *αναγνώριση*.

Αγώνας για την ελευθερία

Η συμβολή του *χεγκελιανού* σχήματος υπάρχει και σε ένα ακόμη σημείο, εξίσου σημαντικό: στο πέρασμα από την *απόλαυση* στην *ηδονή* κατά την πραξιακή διαλεκτική της συγκίνησης. Όπως είδαμε, ο *υπαρξιακός κίνδυνος* είναι καθοριστικός ως ενδιάμεση στιγμή στη διαλεκτική ολοκλήρωση της πραξιακής απόλαυσης σε σχεσιακή ηδονή, καθώς εντάσσει συγκινησιακά την ύπαρξη του υποκειμένου της πράξης στη διαδικασία ανάδυσης της σχέσης των προσώπων (κοινωνική σχέση) από τις σχέσεις των πράξεων (σχέσεις επικοινωνίας). Αλλά ο *υπαρξιακός κίνδυνος* είναι επίσης καθοριστικός στη διαδικασία της αναγνώρισης ως ενδιάμεσης στιγμής στο *χεγκελιανό πέρασμα* από την *επιθυμία* στη γενική αυτοσυνείδηση ως «*γνώση του εαυτού μέσα σε έναν άλλο εαυτό*». Ας μείνουμε λίγο σε αυτή την έννοια του κινδύνου, που είναι ιδιαίτερα σημαντική στη *χεγκελιανή* θεωρία της «αυτοσυνείδησης». Η κριτική στη *χεγκελιανή* έννοια του κινδύνου όπως την είδαμε παραπάνω είναι κρίσιμη στην κατανόηση της θέσης του *υπαρξιακού κινδύνου* σε ό,τι συζητάμε εδώ. Αρχίζουμε από τον αγώνα για την ελευθερία.

Είδαμε, μιλώντας για τη *χεγκελιανή* «αυτοσυνείδηση», ότι για τον Hegel η *πορεία της αναγνώρισης* είναι ένας αγώνας· και ότι ο αγώνας αυτός είναι *αγώνας για την ελευθερία*. Ο ίδιος το αιτιολογεί ως εξής: «Δεν μπορώ να αναγνωριστώ ως κάτι άμεσο, παρά μόνο καθώςον αναιρώ από μέρους μου την αμεσότητα και έτσι δίνω ύπαρξη [Dasain] στην ελευθερία μου». Και είδαμε τον Hegel στην προφορική του προσθήκη να διευκρινίζει ότι «η διαβεβαίωση ότι είσαι ελεύθερος δεν αρκεί για να σε καταστήσει ελεύθερο» προκειμένου να καταλήξει στην κεντρική του θέση: «Ο άνθρωπος αποδεικνύει την ικανότητά του για ελευθερία, μόνο οδηγώντας τον εαυτό του και τους άλλους στον *κίνδυνο του θανάτου*».

Επιστρέφοντας στο κείμενο του Hegel, διαβάζουμε για την αναγνώριση: «Ο αγώνας για την αναγνώριση είναι ένας αγώνας για ζωή ή για θάνατο. Καθεμιά από τις δύο αυτοσυνειδήσεις θέτει τη ζωή της *άλλης* σε *κίνδυνο* και εκτίθεται η ίδια σε ένα παρόμοιο *κίνδυνο* –αλλά μόνο σε *κίνδυνο* γιατί καθεμιά αυτοσυνείδηση είναι επίσης στραμμένη προς τη διατήρηση της ζωής της ως ύπαρξη [Dasein] της ελευθερίας της». Και όχι μόνο της δικής της ζωής, αλλά και της ζωής του *Άλλου* καθώς «η *αναγνώριση αναιρείται με τον θάνατο του Άλλου*». (§432)

Περνάμε στο αντίστοιχο θέμα από την οπτική της πραξιακής προσέγγισης.

Ελευθερία του προσώπου, συλλογικότητα, δημιουργικότητα

Το σημείο αυτό είναι κρίσιμο: ο αγώνας για την ελευθερία ως *ελευθερία του προσώπου* δεν έχει ως προϋπόθεση τη διατήρηση στη ζωή μόνο του Εαυτού αλλά και του Άλλου, καθώς το υποκείμενο συγκροτείται σε πρόσωπο μέσω της παρουσίας του στον Άλλο και της αναγνώρισής του από αυτόν. Βλέποντας το ζήτημα από την πραξιακή οπτική, θα λέγαμε ότι ο *αγώνας για την ελευθερία του προσώπου* είναι ο *αγώνας για μια κοινότητα ως μέρος της κοινωνίας που συγκροτεί το κοινωνικό υποκείμενο σε ελεύθερο πρόσωπο*. Επιγραμματικά:

— Η *κοινότητα* διασφαλίζει την *ελευθερία του προσώπου* μέσα από τη *συλλογικότητα*, που είναι η θεμελιώδης προϋπόθεση, και τη *δημιουργικότητα*, που είναι το αναγκαίο μέσο της *ελευθερίας του προσώπου*.

Ακύρωση

Επιστρέφουμε στο τριαδικό σχήμα ανάδυσης της κοινωνικής σχέσης: *παρουσία, αναγνώριση, κοινή προσδοκία*. Ένα κεντρικό θέμα εδώ είναι η *ακύρωση*. Καθώς η αναγνώριση έχει τις αντιθετικές μορφές της αποδοχής και της απόρριψης, υπάρχουν

συνθήκες κατά τις οποίες και οι δύο, και η αποδοχή και η απόρριψη, θέτουν σε κίνδυνο την ύπαρξη του υποκειμένου της αναγνώρισης στη σχέση. Φτάνουμε έτσι στην **ακύρωση**: στο «δεν υπάρχεις» κατά την έκφραση των Watzlawick κ.α.²¹, ή, όπως θα το λέγαμε εδώ, *δεν είσαι εσύ που παρουσιάζεσαι στη σχέση μας, είναι ένας άλλος στη θέση σου*. Η ακύρωση στην πραξιακή της εκδοχή είναι *ακύρωση του υποκειμένου ως προσώπου*, είναι η *αποσυγκρότησή του ως προσώπου* μέσα από τον «θάνατο» της ελευθερίας του.

Ερχόμαστε έτσι στην πραξιακή προσέγγιση του υπαρξιακού κινδύνου μέσω του καθοριστικού για την ελευθερία του προσώπου χαρακτήρα της συλλογικότητας και της δημιουργικότητας. Δεχόμενοι την αξία, θεωρητική και πρακτική, της χεγκελιανής θέσης για τον *κίνδυνο του θανάτου*, θα πρέπει να πούμε ότι ο κίνδυνος του θανάτου δεν είναι παρά ένα μέρος μόνο του υπαρξιακού κινδύνου στην πραξιακή του διάσταση. Ο **υπαρξιακός κίνδυνος**, η επίθεση στον οποίο ενεργοποιείται από τον *θυμό* και η φυγή από τον οποίο ενεργοποιείται από τον *φόβο*, δηλαδή ο κίνδυνος του οποίου η υπέρβαση διαμεσολαβεί στη συγκινησιακή ολοκλήρωση της απόλαυσης σε ηδονή, είναι *ευρύτερος* –είναι ανάγκη να τονιστεί αυτό– από τον **κίνδυνο του θανάτου**, όσο σημαντικός και αν είναι ο τελευταίος. Η διαλεκτική του θυμού και του φόβου – ενδιάμεσος όρος στη διαλεκτική της συγκίνησης ανάμεσα στις διαλεκτικές της απόλαυσης και της ηδονής– δεν περιμένει τον κίνδυνο του θανάτου για να αναπτυχθεί. Και είναι συγκλονιστικά τα πέραν του θανάτου αναπτύγματα της συγκίνησης, τα ως προς τον έρωτα αναπτύγματά της – για να γυρίσουμε στην *αναστροφή της φροϋδικής θεωρίας*. Σε αυτήν τη βάση εδώ θα λέγαμε ότι:

— *Ο υπαρξιακός κίνδυνος ως προς το τέλος του έρωτα συμπληρώνει τον υπαρξιακό κίνδυνο ως προς τον θάνατο.*

Ο φόβος του θανάτου

Ο υπαρξιακός κίνδυνος θανάτου δεν αναφέρεται ιδιαίτερα στον **θάνατο του υποκειμένου**, στον οποίο κυρίως αναφέρεται η έκφραση «κίνδυνος θανάτου». Ο **θάνατος** εδώ αναφέρεται και στα δύο, και στον θάνατο του υποκειμένου και στον **θάνατο της σχέσης**, ο οποίος στον κοινό λόγο δεν αναφέρεται ως «θάνατος», αλλά ως «τέλος της σχέσης». Και αυτό έχει ιδιαίτερη σημασία: ο υπαρξιακός κίνδυνος ως προς το τέλος της σχέσης είναι *διττός*: είναι τόσο ως προς το *τέλος της ζωής* όσο και ως προς το *τέλος του έρωτα*, που προαναφέρθηκε. Όταν λοιπόν η ύπαρξη του προσώπου στη σχέση τίθεται σε κίνδυνο όχι από την πλευρά του ίδιου του προσώπου, αλλά της σχέσης μέσα στην οποία υπάρχει –και αυτό γίνεται και με τις δύο αντίθετες εκδοχές της *αναγνώρισης*, την *αποδοχή* και την *απόρριψη*–, τότε προκειμένου να διατηρήσει τη σχέση του με το παρουσιαζόμενο υποκείμενο, το υποκείμενο της αναγνώρισης οδηγείται στην *ακύρωση*.

Ο *φόβος του θανάτου* υπάρχει με όλη την κυριαρχική του δύναμη, παρ' όλο που, όπως δεχόμαστε εδώ, «ο θάνατος δεν είναι τίποτε για μας» κατά την επικούρεια θέση όπως διατυπώνεται στην «Επιστολή προς Μενουκέα»²²: «Ο θάνατος δεν πρέπει να μας σκοτίζει, γιατί όσο εμείς υπάρχουμε ο θάνατος δεν υπάρχει, και άμα έρθει ο θάνατος εμείς δεν υπάρχουμε. Ωστε δεν έχει σχέση ούτε με τους ζωντανούς ούτε με τους πεθαμένους, επειδή για τους πρώτους δεν υπάρχει, οι δεύτεροι δεν υπάρχουν πια». Αλλά η εξαιρετική σημασία του θανάτου δεν συνδέεται μόνο με τον φόβο και ούτε κατ' ανάγκη με αυτόν, έχοντας ως δεδομένο –για να καταλήξουμε επιστρέφοντας στον Επίκουρο– το εξής: «Οι κοινοί άνθρωποι το θάνατο άλλοτε τον φεύγουν σαν το μεγαλύτερο κακό, άλλοτε τον επιζητούν σαν ανάπαυση από τα βάσανα της ζωής.

²¹ WATZLAWICK, P. BAVELAS, S. JACKSON. 2005. σ. 114.

²² ΘΕΟΔΩΡΙΔΗΣ, Χ. 1966. σ. 349-350.

Ο μυαλωμένος (ο σοφός) όμως ούτε παρακαλάει να ζει, ούτε φοβάται το να μη ζει, γιατί ούτε έχει για κακό το να μη ζει, ούτε το να ζει του είναι βάρος».

II. Η ΝΟΗΜΟΣΥΝΗ

Η *Ανθρώπινη Νοημοσύνη* συμπυκνώνει τις θεμελιώδεις για την ανάπτυξη του ψυχικού-κοινωνικού συνεχούς έννοιες της *νοημοσύνης* γενικά και της *γλωσσικής νοημοσύνης* ιδιαίτερα· συνεχίζει με την έννοια της *συνείδησης* και καταλήγει με την έννοια της *πραξιακής αλήθειας*, της αλήθειας κατά την πραξιακή της προσέγγιση. Ας δούμε συνοπτικά τις τρεις αυτές έννοιες.

Με τον όρο *νοημοσύνη* εντάσσονται στη συζήτηση οι *ψυχικές λειτουργίες* ως κυκλικές ροές ενέργειας-πληροφορίας από το ένα *αντικείμενο* της νοημοσύνης στο άλλο: από το κατ' αίσθηση *αντιληπτό αντικείμενο* ως *φαινόμενο* στο πραξιακά *νοητό αντικείμενο* ως *πραγματικότητα*. Το *υποκείμενο* της νοημοσύνης – με την κεντρική στην πραξιακή προσέγγιση της νοημοσύνης έννοια του όρου – είναι ο φορέας των ψυχικών-κοινωνικών λειτουργιών *αίσθησης*, *στοχασμού* και *πράξης*, που ολοκληρώνονται επαναλαμβανόμενες μέσω των αντικειμενικών βιωμάτων – *βίωμα* είναι το αντικειμενικό πέρασμα από την πράξη ενός υποκειμένου στον κόσμο, στην αίσθηση της πραξιακά συγκροτούμενης πραγματικότητας από το ίδιο το υποκείμενο. Η επόμενη, η σχετική με το υποκείμενο κεντρική έννοια στην πραξιακή προσέγγιση της νοημοσύνης, είναι το *δισδιάστατό της*: η *γνώση* ως διάσταση των *εννοιολογικών καταστάσεων* της νοημοσύνης και το *ήθος* ως διάσταση των *συναισθηματικών καταστάσεων* της. Και σε συνέχεια η *διαλεκτική ενότητα* των δύο διαστάσεων· η πρώτη εντοπίζεται στο ότι δεν υπάρχει γνώση χωρίς ήθος και ήθος χωρίς γνώση, η δεύτερη στο ότι η σύνδεση των δύο δεν είναι γραμμική, καθώς η γνώση και το ήθος συνδέονται *διαλεκτικά* μεταξύ τους. Ο πυρήνας της ενότητας γνώσης και ήθους είναι η *ιδέα* και η *συγκίνηση* στη δική τους ενότητα: δεν υπάρχουν ιδέες αμιγείς συγκινήσεων και συγκινήσεις αμιγείς ιδεών. Ιδέα και συγκίνηση συντίθεται *αδιαίρετα* στο *νόημα*, στο κέντρο της πράξης, ως τέλος της νόησης και αρχή της δράσης.

Ακολουθεί η *συνείδηση*. Στην ανάπτυξη της πραξιακής προσέγγισης είναι σημαντική η υπέρβαση της μαρξικής και όψιμης φροϋδικής έννοιας της συνείδησης, σύμφωνα με την οποία κατά τη διατύπωση του Marx «η γλώσσα είναι η πρακτική, πραγματική συνείδηση». Η γενίκευση της έννοιας της συνείδησης στην ταυτότητα *συνείδηση=συμβολισμός* με τον τρόπο που αναπτύσσεται εδώ είναι προϊόν κατανόησης της ιδιαίτερης θέσης που έχουν στην *πέραν της γλώσσας εσωτερική σκέψη*, όπως λέγεται στο κείμενο, οι *συνειδητές συνθέσεις* εννοιών και συναισθημάτων από τις μη λεκτικές τέχνες: αρχιτεκτονικές, εικαστικές, μουσικές και απτικοκινητικές κατά την αναφορά τους με κέντρο την όραση, την ακοή και όλες τις άλλες αισθήσεις στην ενότητά τους· και όχι μόνο: η μαθηματική επάρκεια στο επίπεδο της εννοιολογικής κατανόησης δείχνει ότι στο αριθμητικό και γεωμετρικό της βάθος η μαθηματική σκέψη υπάρχει πέρα από τις λέξεις – υπάρχει εντός του *Λόγου* πέρα από τον *λόγο*.

Η νοημοσύνη ολοκληρώνεται με τον *Λόγο* ως *έλλογο* σε αντιδιαστολή με την *ομιλία* – έναν *Λόγο αναλυτικό* στη θεμελίωσή του και *διαλεκτικό* στην ολοκλήρωσή του. Με αυτή την έννοια ο *Λόγος* υπερβαίνει τον *λόγο* ως *λόγο-ομιλία*. Ο Λόγος προϋπάρχει της γλώσσας και αναπτύσσεται παράλληλα με αυτήν ως *πρωτογενής Λόγος* (μη συμβολικός), *εικονιστικός* (μη γλωσσικός συμβολικός) και *γλωσσικός Λόγος*. Το κατά την πραξιακή προσέγγιση ανάπτυγμα του Λόγου είναι η *αλήθεια* ως η κατά τον Αριστοτέλη κατάσταση του «*αληθούς*» και του «*ψεύδους*», που δεν βρίσκονται «εν τοις πράγμασιν» αλλά «εν διανοία». Ο Λόγος, πρωτογενής ή

συμβολικός, οδηγεί αναλυτικά ή διαλεκτικά στην αλήθεια, εννοούμενη ως πραξιακή και στοχαστική αλήθεια.

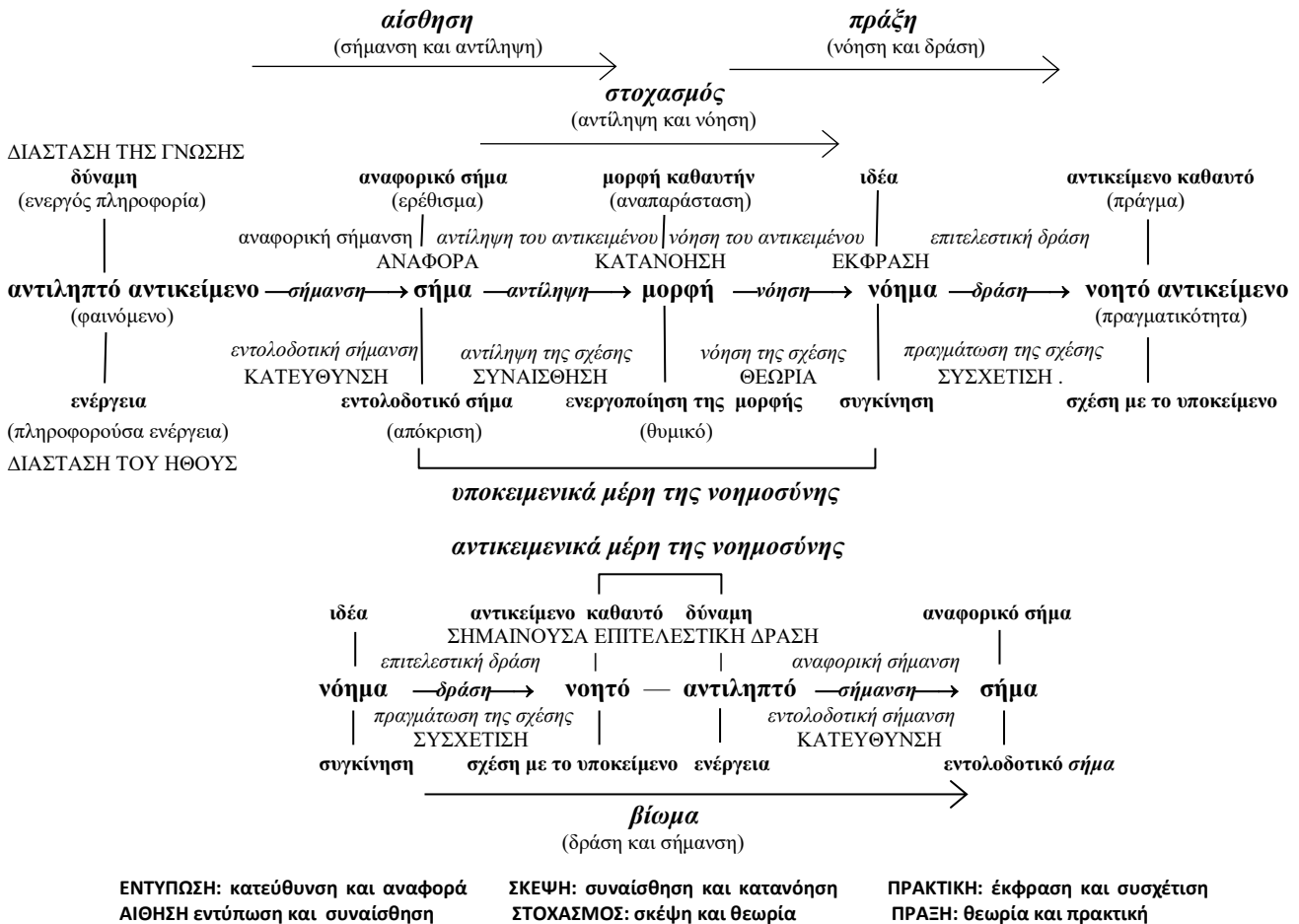
1. ΟΙ ΛΕΙΤΟΥΡΓΙΕΣ ΤΗΣ ΝΟΗΜΟΣΥΝΗΣ

1.1 Αίσθηση, στοχασμός, πράξη και βίωμα

Σε ό,τι ακολουθεί θα διακρίνουμε διαγραμματικά την κίνηση του υποκειμένου από το *φαινόμενο*-αντιληπτό αντικείμενο της νοημοσύνης στην *πραγματικότητα*-νοητό της αντικείμενο μέσω των λειτουργιών της νοημοσύνης. Στο αναλυτικό σχήμα που ακολουθεί παρουσιάζονται τα εξής:

— τα *αντικείμενα* της νοημοσύνης ως δύο *εξωτερικά* αντικείμενά της, το αντιληπτό και το νοητό, που συνδέονται με τα *εσωτερικά* σε αυτήν αντικείμενα, το σήμα, τη μορφή και το νόημα·

— η κυκλική σύνδεση των στοιχείων της νοημοσύνης μέσα από τις *στοιχειώδεις λειτουργίες* της, τη *σήμανση*, την *αντίληψη*, τη *νόηση* και τη *δράση*, και την ενοποίησή τους στις *σύνθετες λειτουργίες*, την *αίσθηση*, τον *στοχασμό*, την *πράξη* και το *βίωμα*.



Μένουμε εισαγωγικά σε δύο θέσεις:

Οι τέσσερις *στοιχειώδεις λειτουργίες* της νοημοσύνης συγκροτούν τις *σύνθετες λειτουργίες*, έτσι ώστε οι *θεμελιώδεις λειτουργίες* της νοημοσύνης να είναι η *αίσθηση* και η *πράξη*. Ο στοχασμός και το βίωμα αναπτύσσονται στην τομή των δύο αυτών λειτουργιών κατά τρόπο αντίστροφο: ο στοχασμός, εδώ κέντρο είναι η *μορφή*, αναπτύσσεται με την *υποκειμενική κίνηση* της νοημοσύνης από την *αίσθηση* στην

πράξη· και το *βίωμα*, εδώ κέντρο είναι το *βιωμένο αντικείμενο* ως νοητό και αντιληπτό αντικείμενο, αναπτύσσεται με την *αντικειμενική κίνηση* της νοημοσύνης από την πράξη στην αίσθηση.

Στα κέντρα των σύνθετων λειτουργιών της αναπτύσσονται τα *πέντε στοιχεία της νοημοσύνης*. Τα δύο εξωτερικά στη νοημοσύνη στοιχεία, το *αντιληπτό* και το *νοητό αντικείμενο*, αναπτύσσονται στο κέντρο του *βιώματος*. Τα εσωτερικά στοιχεία της αναπτύσσονται αντίστοιχα: το *σήμα* στο κέντρο της *αίσθησης*, η *μορφή* στο κέντρο του *στοχασμού* και το *νόημα* στο κέντρο της *πράξης*.

1.2 Γνώση και Ήθος

Οι *λειτουργίες* της νοημοσύνης και τα συνδεδεμένα με αυτές στοιχεία της αναπτύσσονται σε *δύο διαστάσεις*, εκείνες της *γνώσης* και του *ήθους*. Κατά τον Bateson²³ το ήθος (ethos) είναι «έκφραση ενός πολιτισμικά καθιερωμένου συστήματος οργάνωσης των ατομικών ενστίκτων (instincts) και συγκινήσεων (emotions)». Θα δεχτούμε ως υπόθεση εργασίας τον ορισμό του Bateson, προσαρμόζοντάς τον σε όσα λέγονται εδώ με δύο προϋποθέσεις: πρώτον, ο πολιτισμός έχει εδώ την έννοια του *τρόπου επικοινωνίας*, όπως θα τον δούμε μιλώντας για τον κοινωνικό χώρο: δηλαδή πολιτισμός είναι αφενός ένα σύστημα κοινωνικών σχέσεων και αφετέρου οι *κοινωνικές δυνάμεις* (υποκειμενικές ικανότητες και αντικειμενικές δυνατότητες) πραγμάτωσης των σχέσεων· δεύτερον, μένουμε στη συγκίνηση παρακάμπτοντας το «ένστικτο», καθώς είναι εκτός θέματος εδώ η βιοψυχική αυτή περιοχή της νοημοσύνης («ένστικτα»-«ενορμήσεις»). Με αυτούς τους όρους ορίζουμε πραξιακά τη γνώση και το ήθος με βάση το νόημα ως εξής:

— Η *γνώση* είναι έκφραση ενός πολιτισμικά καθιερωμένου συστήματος *οργάνωσης των ιδεών*.

— Το *ήθος* είναι έκφραση ενός πολιτισμικά καθιερωμένου συστήματος *οργάνωσης των συγκινήσεων*.

Ας δούμε αναλυτικά τη νοημοσύνη στις δύο διατάσεις της.

I. **Διάσταση της γνώσης.** Η νοημοσύνη αρχίζει με την *αίσθηση* του φαινομένου που γίνεται αντιληπτό ως *ενεργός πληροφορία*, η οποία αναφέρεται εδώ ως *δύναμη*. Επικεντρώνοντας σε ένα προερχόμενο από το αντιληπτό αντικείμενο *αναφορικό σήμα*, ένα *ερέθισμα*, η αίσθηση καταλήγει σε μια *μορφή καθαυτήν*, μια *αναπαράσταση* που συνδέει στοχαστικά το αντιληπτό με το νοητό αντικείμενο. Από την αναπαράσταση αρχίζει η *πράξη* η οποία επικεντρώνεται στην *ιδέα*, για να καταλήξει στο *αντικείμενο καθαυτό*: σε ένα *πράγμα*. Η αίσθηση και η πράξη τέμνονται στον *στοχασμό*, στην καθαρά εσωτερική λειτουργία της νοημοσύνης που οδηγεί από το ερέθισμα στην ιδέα μέσω της αναπαράστασης. Η νοημοσύνη ολοκληρώνεται με το *βίωμα* που, αντιστρέφοντας τον στοχασμό, οδηγεί από την ιδέα στο ερέθισμα δια μέσου του νοητού αντικειμένου, αντιληπτού μέσω του βιώματος.

Από την *οπτική της γνώσης* βλέπουμε τη νοημοσύνη μέσα από *τέσσερις σύνθετες λειτουργίες*: 1) την *αναφορά* σε μια αναπαράσταση, την κατ' αίσθηση συνέχεια της αναφορικής σήμανσης με την αντίληψη του αντικειμένου· 2) την *κατανόηση* μιας ιδέας, τη στοχαστική συνέχεια της αντίληψης του αντικειμένου με τη νόησή του· 3) την *έκφραση* ενός πράγματος, την πραξιακή συνέχεια της νόησης του αντικειμένου με την επιτελεστική δράση προς αυτό, δηλαδή τη δράση που οδηγεί στο νοητό αντικείμενο καθαυτό – το αντικείμενο ως πράγμα· 4) τη *σημαίνουσα επιτελεστική δράση*, τη βιωματική συνέχεια της επιτελεστικής δράσης με την αναφορική σήμανση.

²³ BATESON, G. 2000. σ. 108.

Π. **Διάσταση του ήθους.** Η νοημοσύνη αρχίζει με την *αίσθηση* του φαινομένου, αντιληπτό ως *πληροφορούσα ενέργεια*, η οποία αναφέρεται εδώ ως *ενέργεια* συμπληρωματική της *δύναμης*. Επικεντρώνοντας στο *εντολοδοτικό σήμα*, μια *απόκριση* συμπληρωματική του ερεθίσματος, η αίσθηση καταλήγει στην *ενεργοποίηση της μορφής* που αναφέρεται εδώ ως *θυμικό*, συμπληρωματικό της αναπαράστασης. Από το θυμικό αρχίζει η *πράξη* η οποία στη διάσταση του ήθους, επικεντρώνοντας στη *συγκίνηση*, καταλήγει στη *σχέση του πράγματος με το υποκείμενο*.

Από την *οπτική του ήθους* βλέπουμε τη νοημοσύνη μέσα από *τέσσερις στοιχειώδεις λειτουργίες*: 1) την *κατεύθυνση* (εντολοδοτική σήμανση) προς μια *απόκριση* σε ένα ερέθισμα· 2) τη *συναίσθηση* (αντίληψη της σχέσης) που οδηγεί στο *θυμικό* μιας αναπαράστασης· 3) τη *θεωρία* (νόηση της σχέσης) που οδηγεί σε μια *συγκίνηση* συνδεδεμένη με μια ιδέα· 4) τη *συσχέτιση* (πραγμάτωση της σχέσης) του πράγματος με το υποκείμενο.

Πληροφορία και ενέργεια

Η Νοημοσύνη στις δύο διαστάσεις της, εκείνες της γνώσης και του ήθους, όπως τις είδαμε παραπάνω, είναι αντίστοιχα ροή ενεργού πληροφορίας (στη διάσταση της γνώσης) και πληροφορούσας ενέργειας (στη διάσταση του ήθους). Η ροή πληροφορίας προϋποθέτει τη δαπάνη ενέργειας, έτσι ώστε να μη *διαχωρίζεται* η πληροφοριακή από την ενεργειακή διάσταση της νοημοσύνης. Σε αυτό το ενεργειακό-πληροφοριακό σχήμα, όμως, η πληροφορία *διακρίνεται λειτουργικά* από την ενέργεια. Κατά τη διατύπωση του Bateson²⁴ *πληροφορία* είναι η διαφορά που δημιουργεί διαφορά. Ως «ροή» της πληροφορίας εννοείται εδώ η μετάδοση της διαφοράς, η οποία οφείλεται στη δαπάνη της ενέργειας που συνοδεύει τη ροή της πληροφορίας.

Τίθεται λοιπόν το ερώτημα: ποια είναι η σχέση των διαστάσεων αυτών με τις λειτουργίες της νοημοσύνης, δηλαδή τη σήμανση, την αντίληψη, τη νόηση και τη δράση; Όπως παρουσιάζεται εδώ, η *σήμανση*, που απορρέει από το αντιληπτό αντικείμενο, και η *δράση*, που οδηγεί στο νοητό, καθορίζονται κυρίως από την *ενεργειακή διάσταση* της νοημοσύνης, τη *διάσταση του ήθους*, εμπεριέχοντας την πληροφοριακή της διάσταση. Η *αντίληψη* και η *νόηση*, που οδηγούν από στο σήμα στο νόημα, καθορίζονται κυρίως από την *πληροφοριακή διάσταση* της νοημοσύνης, τη *διάσταση της γνώσης*, εμπεριέχοντας συμμετρικά την ενεργειακή της διάσταση. Οι δύο διαστάσεις της νοημοσύνης, εκείνες της γνώσης και του ήθους, είναι αδιαχώριστες: η νοημοσύνη είναι αδιαίρετα πληροφοριακή-ενεργειακή.

Οι λειτουργίες της νοημοσύνης στις δύο διαστάσεις της συγκροτούνται συνοπτικά κατά τον ακόλουθο τρόπο. Το *φαινόμενο* υπάρχει ως *ενεργός πληροφορία* και *ενέργεια* στην ενότητά τους, ορισμένη από τη *σήμανση*. Το *σήμα* είναι η μέσω της σήμανσης ένταξη στο υποκείμενο της προερχόμενης από το αντικείμενο πληροφορίας και ενέργειας, που οδηγεί στην *αντίληψη* του αντικειμένου. Η *μορφή* είναι το προϊόν της *αντίληψης* των σημάτων, που οδηγεί στη *νόηση* – όχι όμως κάθε προϊόν της αντίληψης: μορφή είναι εκείνο το προϊόν της αντίληψης το οποίο καθ' αυτό, ως *αναπαράσταση* του αντικειμένου, καταχωρείται στη *μνήμη*. Το *νόημα* είναι το συγκροτημένο από τη *νόηση* σχήμα της ενότητας ενεργού πληροφορίας και πληροφορούσας ενέργειας, που οδηγεί στη *δράση*. Η *πραγματικότητα* είναι το τέλος της δράσης τόσο ως *πράγμα*, συνδεδεμένο με την ενεργό πληροφορία όσο και ως *σχέση με το υποκείμενο*, συνδεδεμένη με την ενέργεια. Συμπερασματικά: οι τέσσερις λειτουργίες της νοημοσύνης, σήμανση, αντίληψη, νόηση και δράση, οδηγούν από το φαινόμενο ως αντιληπτό αντικείμενο στην πραγματικότητα ως νοητό αντικείμενο.

²⁴ Βλ. «Glossary» στο BATESON G. 1980.

Η **πράξη** εμφανίζεται στον αντικειμενικό κύκλο της νοημοσύνης ως η διαμεσολαβημένη από το νόημα ροή πληροφορίας και ενέργειας από τη μορφή στο νοητό αντικείμενο. Δηλαδή η πράξη είναι μια ενότητα νόησης-δράσης που συνδέει τη μορφή με το νοητό της αντικείμενο. Αλλά αυτό είναι το γενετικό σχήμα της πράξης, δεν είναι ο ορισμός της. Κάθε ροή ενέργειας-πληροφορίας από μια μορφή στο νοητό της αντικείμενο δεν συνιστά και πράξη. Προϋπόθεση της πράξης είναι η *δυνατότητα άρνησης* των συστατικών κινήσεων της ροής αυτής χωρίς την αναγκαστική καταστροφή του σχήματός της, δηλαδή η πράξη προϋποθέτει τη δυνατότητα *αναίρεσης* ή της νόησης ή της δράσης ή και των δύο.

Το νόημα ως ενότητα ιδέας και συγκίνησης

Το **νόημα** ως κέντρο της πράξης είναι ένα *ιδεατά* συγκροτημένο και *συγκινησιακά* επενδεδυμένο *σχέδιο δράσης*, με το οποίο αφενός *εμφανίζεται* (*παράγεται* ή *παρατηρείται*) ένα πράγμα μέσω της επιτελεστικής δράσης και αφετέρου το εμφανιζόμενο πράγμα *εντάσσεται* στη σχέση του με το υποκείμενο μέσω της δράσης πραγμάτωσης της σχέσης. Στο σημείο αυτό θα πρέπει να τονιστεί η εσωτερική συνοχή τριών θεμελιωδών θέσεων της πραξιακής προσέγγισης:

1^η θέση. *Η ενότητα ιδέας και συγκίνησης*

— *Δεν υπάρχουν συγκινήσεις αμιγείς ιδεών ούτε ιδέες αμιγείς συγκινήσεων.*

Στην πραξιακή προσέγγιση των κοινωνικών σχέσεων, όμως, τα δύο μέρη του νοήματος δεν είναι ισότιμα.

— *Πρωταρχική είναι η συγκίνηση ως το μέρος του νοήματος της πράξης που οδηγεί στη σχέση των υποκειμένων με τα πράγματα και κατ' επέκταση στην κοινωνική σχέση των υποκειμένων μεταξύ τους.*

Η πρωταρχικότητα της συγκίνησης στη συγκρότηση του νοήματος αντιστοιχεί στην πρωταρχικότητα της σχέσης υποκειμένου-πράγματος στη νόηση της πραγματικότητας. *Ουσία είναι οι σχέσεις*, όπως θα δούμε στη συνέχεια.

2^η θέση. *Η ενότητα του Λόγου*

— *Ο Λόγος είναι συνειδητός, γλωσσικός και εικονιστικός, και ασυνείδητος*

Ο Λόγος (Λόγος-έλλογο σε αντιδιαστολή με τον λόγο-ομιλία) δεν χαρακτηρίζει μόνο τη λεκτική πράξη αλλά και την εικονιστική και πρωτογενή (ασυνείδητη) πράξη. Σε αντιπαράθεση με ισχύουσες θέσεις, εδώ είναι καθοριστικό το έλλογο του ασυνείδητου – για την ακρίβεια, η συνέχεια του άλογου και έλλογου, λογικού και παράλογου:

— *Το ασυνείδητο είναι άλογο και έλλογο.*

Συνδέοντας την 1^η και 2^η θέση, θα πρέπει να επαναλάβουμε αυτό που ειπώθηκε στην αρχή: αν θα χρειαζόταν να επιλεγεί ένα από τα δύο, η ιδέα ή η συγκίνηση, ως αρχή κατανόησης του έλλογου, η συγκίνηση θα ήταν προτιμότερη από την ιδέα γιατί αυτή θα μας δώσει τα πιο κατανοητά παραδείγματα αντίθεσης. Σε αυτήν τη βάση έχει σημασία να τονιστεί εδώ ότι χρειάζεται να συνδέουμε τις ιδέες με τις συγκινήσεις προκειμένου να κατανοήσουμε το νοηματικό βάθος των έλλογων ιδεών.

3^η θέση. *Η χρονικότητα του νοήματος*

— *Δεν υπάρχουν ιδέες και συγκινήσεις εκτός χρόνου.*

Οι ιδέες και οι συγκινήσεις είναι ό,τι είναι οριακά, για μια στιγμή –αν δεχτούμε ένα προσεγγιστικό του μηδενός όριο χρόνου– ή, γενικά, για ένα ορισμένο χρονικό διάστημα. Και ποιος είναι ο χρόνος τους; Είναι ο χρόνος της *πράξης* στο κέντρο της οποίας βρίσκεται το νόημα που τις περιέχει· είναι ο χρόνος της *σχέσης επικοινωνίας* ως σχέσης πράξεων· είναι ο χρόνος της *κοινωνικής σχέσης* ως σχέση προσώπων σε σύνδεση με την οποία υπάρχει η σχέση επικοινωνίας· είναι ο ιστορικός χρόνος του κοινωνικού συστήματος ως σύστημα κοινωνικών σχέσεων κτλ. χωρίς όριο.

Ως προς την έννοια του νοήματος ως *σχέδιο δράσης* που συγκροτείται πραξιακά ως συγκινησιακά υπενδεδυμένη *ιδέα*, ένα σχόλιο της Arendt έχει τη θέση του στο

σημείο αυτό: «Στον βαθμό που η διδασκαλία του Πλάτωνα εμπνεόταν από τη λέξη *ιδέα* ή *είδος* (“μορφή”), την οποία χρησιμοποίησε για πρώτη φορά σε φιλοσοφικό κείμενο, στηριζόταν σε βιώματα από την *ποίησιν* ή κατασκευή, και μολονότι ο Πλάτων χρησιμοποίησε τη θεωρία του για να εκφράσει εντελώς διαφορετικές και ίσως πολύ πιο “φιλοσοφικές” εμπειρίες, δεν παρέλειπε ποτέ να αντλεί τα παραδείγματά του από το πεδίο του *ποιείν* όταν ήθελε να αποδείξει το εύλογο των λεγομένων του».²⁵ Το σχόλιο τίθεται εδώ ως επισήμανση του ότι η συγκινησιακά ολοκληρωμένη ιδέα καθορίζει όχι μόνο την *ολοκληρωμένη πράξη*, το αριστοτελικό «*πράττειν*», αλλά και την *εργασία* ως *ατελή πράξη*, το αριστοτελικό «*ποιείν*». Έχοντας δει στα προηγούμενα την αναστροφή της φρουδικής «*Θεωρίας των ενορμήσεων*» και της χεγκελιανής «*Θεωρίας της αυτοσυνείδησης*», βλέπουμε τώρα την αναστροφή της πλατωνικής «*Θεωρίας των ιδεών*».

1.3 Η πράξη ως ενότητα θεωρίας και πρακτικής.

Όπως φαίνεται στο διάγραμμα, στη *διάσταση της γνώσης* η πράξη αναπτύσσεται ως *έκφραση*, δηλαδή νόηση του νοητού αντικειμένου ως πράγματος και επιτελεστική δράση που καταλήγει σε αυτό. Στη *διάσταση του ήθους* η πράξη αναπτύσσεται ως *θεωρία* που οδηγεί στη *συσχέτιση* με την οποία πραγματώνεται η σχέση του πράγματος με το υποκείμενο. Προκύπτει έτσι το ερώτημα: ποια είναι η έννοια της *θεωρίας*, όταν η *πράξη* εννοείται εδώ ως *ενότητα θεωρίας και πρακτικής*, και ποια είναι η συμπληρωματική έννοια της *πρακτικής*;

Αρχίζουμε με τη διαφορά ανάμεσα στις λειτουργίες της πράξης και στην πράξη ως ενότητα των λειτουργιών της. *Λειτουργίες* της πράξης στη διάσταση του ήθους είναι οι *θεωρήσεις* της πραγματικότητας ως σχέση του πράγματος με το υποκείμενο και σε αυτό το νοητικό πλαίσιο οι *δράσεις συσχετισμού* με τα πράγματα. Σε αυτήν τη βάση η πράξη ως σύνθεση των λειτουργιών της στη διάσταση του ήθους αναπτύσσεται ως *θεωρία* και *συσχέτιση*: εδώ *θεωρία* είναι η ολότητα των θεωρήσεων ως *νόηση της σχέσης* και *συσχέτιση* είναι η ολότητα των δράσεων συσχετισμού ως *πραγμάτωση της σχέσης*. Η ενότητα θεωρίας και πρακτικής αναφέρεται στην πράξη κατά τον ακόλουθο τρόπο:

— **Θεωρία** είναι το *ανάπτυγμα των θεωρήσεων* ως λειτουργιών της νόησης της σχέσης ενός πράγματος με το υποκείμενο της νόησης του.

— **Πρακτική** είναι η *συνδεδεμένη με μια θεωρία ενότητα έκφρασης και συσχέτισης*, όπου *έκφραση* είναι η ενότητα της νόησης του αντικειμένου και της επιτελεστικής δράσης προς αυτό και *συσχέτιση* είναι η δράση πραγμάτωσης της σχέσης του αντικειμένου με το υποκείμενο.

— **Πράξη** είναι η *ενότητα θεωρίας και πρακτικής*.

Πραξιακή ελευθερία

Σε ό,τι λέγεται εδώ η *ελευθερία* είναι *αρχή της πράξης*. Και ελευθερία είναι η *αναίρεση της αναγκαιότητας* σύμφωνα με την θεμελιώδη αρχή της πραξιακής προσέγγισης, όπως θα δούμε στη συνέχεια. Με αυτή την έννοια της ελευθερίας η αναγκαιότητα είναι προϋπόθεση της πράξης. Διέπει την καθεμία από τις τέσσερις στοιχειώδεις λειτουργίες της νοημοσύνης που ορίζουν την πράξη, και συγκεκριμένα: τη *νόηση* του αντικειμένου και την *επιτελεστική δράση* προς αυτό ως έκφραση του υποκειμένου· τη *θεωρία* ως νόηση της σχέσης του με το αντικείμενο· και τη *συσχέτιση* ως πραγμάτωση της σχέσης. Η αναγκαιότητα ως προϋπόθεση της πράξης συνίσταται στο ότι η πράξη κινείται αυτοδύναμα, καθ’ υπέρβαση των αναγκαιοτήτων της νόησης και της δράσης.

²⁵ ARENDT, H. 1986. σ. 197.

Έχουμε έτσι τις τρεις *εκφάνσεις της πραξιακής ελευθερίας* ως *πραξιακή αναίρεση της αναγκαιότητας* στη συνθετική τους ανάπτυξη: την απορία, την επιθυμία και τη θέληση.

— Η *απορία* ως παρουσία της μορφής απόντος του νοήματός της, όπως θα την δούμε, είναι η *ως προς τη νόηση αναίρεση της αναγκαιότητας*.

— Η *επιθυμία* –σε συνέχεια της απορίας– ως παρουσία του νοήματος σε αναμονή της δράσης που οδηγεί στο νοητό του αντικείμενο είναι η *ως προς τη δράση άρνηση της αναγκαιότητας*.

— Η *θέληση*, εννοούμενη ως σύνδεση του νοήματος με τη δράση, είναι η *ως προς την πράξη* στο σύνολό της, δηλαδή ως ενότητα νόησης και δράσης, *ικανότητα του υποκειμένου άρνησης της αναγκαιότητας για τη λύση της απορίας και την ικανοποίηση της παραγόμενης επιθυμίας*.

Σε ό,τι αφορά τη σχέση της θέλησης με την ελευθερία, αντί παραδείγματος, ας παρέμβουμε στον περί ελευθερίας διάλογο του Βολταίρου, όπως καταγράφεται στο «Φιλοσοφικό Λεξικό» του Βολταίρου²⁶:

A — Σε τι ακριβώς συνίσταται η ελευθερία σας, αν όχι στη δύναμη που έχει το άτομό σας να πράξει αυτό που απαιτούσε η βούλησή σας, με μια απόλυτη αναγκαιότητα;

B — Σ' αυτή την περίπτωση, το κυνηγόσκυλό μου είναι το ίδιο ελεύθερο όπως κι εγώ. Έχει κατ' ανάγκη την επιθυμία να τρέξει όταν βλέπει έναν λαγό και τη δύναμη να τρέξει αν δεν του πονούν τα πόδια. Άρα δεν έχω τίποτε παραπάνω από τον σκύλο μου, με υποβιβάζετε στην κατάσταση του ζώου.

A — Ιδού τα ευτελή σοφίσματα των ευτελών σοφιστών που σας μόρφωσαν. Ορίστε, αρρωστήσατε επειδή είστε ελεύθερος όπως και ο σκύλος σας! Ε, και λοιπόν! Μήπως δεν μοιάζετε σε χίλια πράγματα με το σκύλο σας (...) Γιατί θέλετε, λοιπόν, να είστε ελεύθερος με διαφορετικό τρόπο απ' ότι ο σκύλος σας;

B — Όμως εγώ έχω ψυχή που συλλογίζεται πολύ, ενώ ο σκύλος μου δεν σκέφτεται καθόλου. Δεν έχει παρά απλές ιδέες, ενώ εγώ έχω χίλιες δυο μεταφυσικές ιδέες.

A — Ε, και λοιπόν! Είστε χίλιες φορές πιο ελεύθερος από κείνον: δηλαδή έχετε χίλιες φορές μεγαλύτερη ικανότητα να σκέφτεστε απ' ό,τι εκείνος, αλλά δεν είστε με διαφορετικό τρόπο ελεύθερος από εκείνον

• Έτσι είναι, ακριβώς! Και ο άνθρωπος και ο σκύλος είναι ελεύθεροι κατά τον ίδιο τρόπο, όχι όμως επειδή η ελευθερία είναι ένα είδος της αναγκαιότητας –η συνείδηση της αναγκαιότητας, όπως ισχυρίζονται οι στωικοί. Αυτό κατά την επικούρεια αντίθεση συμβαίνει για τον αντίθετο ακριβώς λόγο: η ελευθερία είναι ένα είδος άρνησης της αναγκαιότητας· αν η αναγκαιότητα ήταν συνεχής, δεν θα υπήρχε ελευθερία.

— *Ελευθερία είναι ο αρμός των αναγκαιοτήτων.*

Η αναγκαιότητα είναι ασυνεχής, τη διασχίζουν οι γραμμές της *απροσδιοριστίας* που ορίζεται από την *επικούρεια παρέγκλιση* σε όλους τους σχηματισμούς της κοσμικής ύπαρξης: *φυσικής, ψυχικής, κοινωνικής*.

B — Όλα τα βιβλία που έχω διαβάσει σχετικά με την απροσδιόριστη ελευθερία . . .

A — Είναι βλακείες. Δεν υπάρχει απροσδιόριστη ελευθερία· είναι μια λέξη απογυμνωμένη από κάθε νόημα. Την επινόησαν άνθρωποι που διόλου δεν την είχαν.

• Με όλον τον σεβασμό, φαίνεται ότι πάμε από τη μια «βλακεία» στην άλλη! Τίποτε δεν είναι πιο μακριά από την πραξιακή προσέγγιση. Αρχή της πραξιακής

²⁶ ΒΟΛΤΑΙΡΟΣ. 2001. σ. 167.

προσέγγισης είναι ότι η ελευθερία είναι η αναίρεση της αναγκαιότητας, καθολική στον κόσμο και θεμελιώδης στην ανθρώπινη ύπαρξη.

2. ΦΑΙΝΟΜΕΝΟ, ΦΑΝΤΑΣΙΑ ΚΑΙ ΠΡΑΓΜΑΤΙΚΟΤΗΤΑ

2.1 Ο πραξιακός κύκλος της νοημοσύνης.

Από την οπτική της πραξιακής προσέγγισης δεν βλέπουμε την πραγματικότητα καθαρά αντικειμενικά, ως αντικείμενο ενός στοχασμού, τη βλέπουμε αντικειμενικά και υποκειμενικά αδιαίρετα. Συγκεκριμένα, βλέπουμε την πραγματικότητα μέσα από την πράξη στην οποία οδηγεί ο στοχασμός, το νοητό αντικείμενο του οποίου είναι η **πραγματικότητα** με διττό τρόπο: **αντικειμενικά** ως αντικείμενο της πράξης καθαυτή, ως **πράγμα**, και **υποκειμενικά** ως σχέση του πράγματος με το υποκείμενο της πράξης.

Η πράξη εμπεριέχει τη δράση· και η δράση ορίζει τον κύκλο της νοημοσύνης. Κατά την πραξιακή της προσέγγιση *ανθρώπινη νοημοσύνη* είναι ο ψυχικός κύκλος της ανθρώπινης δράσης, είναι η ακόλουθη, χωρίς αρχή και τέλος, *διαδοχή ροών ενέργειας-πληροφορίας: Δράση, Σήμανση, Αντίληψη, Νόηση, Δράση*.

Σε αυτήν τη διαδοχή ροών η ενέργεια και η πληροφορία είναι αδιαχώριστες. Στο πλαίσιο της ανθρώπινης νοημοσύνης η συνδεόμενη με τη δράση *ενέργεια* είναι μια *πληροφορούσα ενέργεια* και, συμπληρωματικά, η πληροφορία είναι μια *ενεργός πληροφορία*. Στον ψυχικό-κοινωνικό χώρο της νοημοσύνης δεν νοούνται καθαρές ενέργειες, όπως δεν νοούνται και καθαρές πληροφορίες. Με αυτή την έννοια βλέπουμε το **φαινόμενο**, το αντιληπτό αντικείμενο, με διττό επίσης τρόπο: ως **δύναμη** (ενεργός πληροφορία) και ως **ενέργεια** (πληροφορούσα ενέργεια) στην ενότητά τους. Η δύναμη οδηγεί τη νοημοσύνη σε ένα **πράγμα** και η ενέργεια οδηγεί στη **σχέση του πράγματος με το υποκείμενο**.

Σε συνέχεια με την ενότητα πληροφορίας και ενέργειας αναπτύσσεται στην ανθρώπινη νοημοσύνη η ενότητα ιδέας και συγκίνησης. Ως πέρασμα από την αντίληψη στη δράση η **νόηση** διαφοροποιείται χωρίς να διαχωρίζεται σε νόηση της ιδέας και της συγκίνησης. Οι τέσσερις στοιχειώδεις λειτουργίες της νοημοσύνης συγκροτούν κατά τον ακόλουθο τρόπο τις τέσσερις σύνθετες λειτουργίες της:

Βίωμα: δράση και σήμανση

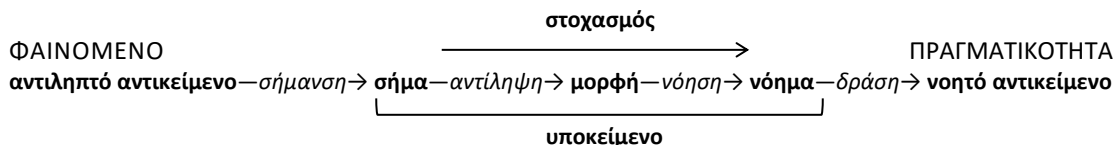
Αίσθηση: σήμανση και αντίληψη

Στοχασμός: αντίληψη και νόηση

Πράξη: νόηση και δράση

Υποκείμενο και αντικείμενο

Δεδομένου ότι ο στοχασμός είναι ενότητα αντίληψης και νόησης, καλύπτει τις κατηγορίες των εσωτερικών στη νοημοσύνη ροών ενέργειας και πληροφορίας που εξαντλούν τις *αντιληπτικές* και *νοητικές* λειτουργίες. Κατ' αυτόν τον τρόπο ο στοχασμός ορίζει το **υποκείμενο** σε διάκριση από το **αντικείμενο**. Δεν υπάρχουν υποκείμενα και αντικείμενα καθαυτά. Κάθε αντικείμενο είναι *αντι-κείμενο* ενός υποκειμένου· αλλά και κάθε υποκείμενο είναι *υπο-κείμενο* ενός διττού αντικειμένου, αντιληπτού και νοητού. Σε αυτό το πλαίσιο η *αντίληψη* και η *νόηση* είναι οι δύο *στοχαστικές λειτουργίες* που ορίζουν το υποκείμενο, ενώ η *σήμανση* και η *δράση* είναι οι δύο *βιωματικές λειτουργίες* που συνδέουν το υποκείμενο με το αντικείμενο: *σήμανση* είναι η κατ' αίσθηση κίνηση από το αντικείμενο στην αντίληψη του υποκειμένου· *δράση* είναι η πραξιακή κίνηση από τη νόηση του υποκειμένου στο αντικείμενο.



Σε αυτό το σχήμα το *υποκείμενο* και το *αντικείμενο* είναι δύο συμπληρωματικοί *όροι* της ανθρώπινης νοημοσύνης. Το αντικείμενο διακρίνεται σε *φαινόμενο-αντιληπτό* αντικείμενο και *πραγματικότητα-νοητό* αντικείμενο. Συμπληρωματικά, στο εσωτερικό του υποκειμένου διακρίνονται τα τρία *στοιχεία* της νοημοσύνης του: ένα *σήμα* του αντιληπτού αντικειμένου, μία *μορφή* του σήματος και το *νόημα* της μορφής. Τα στοιχεία της νοημοσύνης του υποκειμένου συνδέουν οι *λειτουργίες* της νοημοσύνης: *σήμανση, αντίληψη, νόηση, δράση*.

Σύμφωνα με όσα λέγονται εδώ τα στοιχεία της νοημοσύνης συνολικά, τα εντός και εκτός της νοημοσύνης στοιχεία της, είναι *αντικείμενά* της, αντιληπτά και νοητά. Αλλά μόνον τα *στοιχεία* της νοημοσύνης είναι αντικείμενά της; Δεν είναι και οι *λειτουργίες* της; Κατ' αρχήν ναι, και οι λειτουργίες είναι *νοητά* αντικείμενα – εξού και η αναφορά τους εδώ, αλλά με μια διαφορά: τα στοιχεία της νοημοσύνης συνολικά, υποκειμενικά και αντικειμενικά, είναι *εν γένει* και –σε ό,τι λέγεται εδώ– εξ ορισμού *αντιληπτά αντικείμενα* (φαινόμενα), ενώ το ίδιο δεν συμβαίνει με τις λειτουργίες. Μια λειτουργία της νοημοσύνης *γίνεται* αντιληπτό αντικείμενό της, όταν υπό ορισμένες συνθήκες τεθεί ως αρχή της σήμανσης. Μία συγκεκριμένη δράση, για παράδειγμα, ως λειτουργία καθαυτήν δεν είναι *εν γένει* αντιληπτή: γίνεται αντιληπτή, γίνεται ένα φαινόμενο της νοημοσύνης, αν αποσπαστεί από μία ενότητα δράσεων παίρνοντας τη θέση της αρχής μιας σήμανσης που οδηγεί σε μια άλλη δράση. Το ίδιο συμβαίνει και με τη σήμανση, την αντίληψη και τη νόηση. Όταν συμβεί αυτό, δηλαδή όταν μια λειτουργία τεθεί ως αρχή της σήμανσης που οδηγεί σε μία δράση, στην περίπτωση αυτή η λειτουργία γίνεται αντιληπτό αντικείμενο της νοημοσύνης.

Έχει ιδιαίτερη σημασία η κατά τα παραπάνω διαφορά ανάμεσα αφενός στο σήμα, στη μορφή και στο νόημα, που ως *στοιχεία* της νοημοσύνης είναι εξ ορισμού αντιληπτά, και αφετέρου στη σήμανση, στην αντίληψη, στη νόηση και στη δράση, που ως *λειτουργίες* της νοημοσύνης μπορεί να μην είναι αντιληπτές. Δεν υπάρχει σήμα ενός αντιληπτού αντικειμένου που δεν είναι αυτό το ίδιο σημαίνον, και το ίδιο συμβαίνει με τους άλλους δύο όρους της νοημοσύνης, τη μορφή και το νόημα: κάθε μορφή είναι μια *σημαίνουσα μορφή* και κάθε νόημα είναι ένα *σημαίνον νόημα*. Γενικά δεν υπάρχουν μη αντιληπτά σήματα, μορφές και νοήματα· και τα τρία είναι αντιληπτά, και ως τέτοια είναι στοιχεία της νοημοσύνης.

Αλλά το ότι τα σήματα οι μορφές και τα νοήματα είναι *αντιληπτά* δεν συνεπάγεται ότι είναι και *αισθητά*, δηλαδή ότι η σήμανσή τους ολοκληρώνεται μέσω της αντίληψης σε αίσθησή τους. Το ότι ένα νόημα, για παράδειγμα, είναι εξ αρχής αντιληπτό ως νόημα, δεν συνεπάγεται ότι θα γίνει αισθητό. Το ότι οι ιδέες και οι συγκινήσεις, με τις οποίες συγκροτείται ως νόημα, είναι καθαυτές σημαίνουσες για το υποκείμενό τους δεν σημαίνει ότι εμπίπτουν στην κατ' αίσθηση αντίληψή του· είναι μεν αντιληπτές, αλλά μπορεί να μην είναι αισθητές. Θα δούμε στη συνέχεια την *έννοια* ως πραγματικότητα μιας *αισθητής ιδέας* και το *συναίσθημα* ως πραγματικότητα μιας *αισθητής συγκίνησης*. Εδώ μένουμε στο ότι κάθε ιδέα δεν οδηγεί σε μια έννοια, ούτε κάθε συγκίνηση σε ένα συναίσθημα.

Η στοχαστική νοημοσύνη ως αυτοποιητικό σύστημα

Ο χαρακτήρας της αντίληψης και της νόησης ως εσωτερικών στο υποκείμενο στοχαστικών λειτουργιών της νοημοσύνης προκύπτει από την οργανική συγκρότηση

της στοχαστικής νοημοσύνης σε *αυτοποιητικό σύστημα*, όπως το εννοούν οι Maturana και Varela²⁷:

«Το *ιδιάζον* χαρακτηριστικό ενός αυτοποιητικού συστήματος είναι ότι συντηρείται χάρη στα μέσα που το ίδιο παράγει και διαφοροποιείται από το περιβάλλον του μέσω τις ίδιας του της δυναμικής, με τέτοιο τρόπο ώστε αυτά τα δύο είναι μεταξύ τους *αδιαχώριστα*».

Το *σήμα*, η μορφή και το νόημα ως στοιχεία της νοημοσύνης και οι συνδετικές *στοχαστικές λειτουργίες* αντίληψης και νόησης συγκροτούν ένα *εσωτερικό* στο υποκείμενο *αυτοποιητικό σύστημα*— με την παραπάνω έννοια του όρου. Στη συνέχεια αυτό το εσωτερικό αυτοποιητικό σύστημα συμπληρώνεται με το αντίληπτό και το νοητό αντικείμενο και με τις συναφείς προς αυτά *βιωματικές λειτουργίες* δράσης και σήμανσης υπό την ιδιότητα του *εξωτερικού αυτοποιητικού συστήματος* – το αυτοποιητικό του εξωτερικού συστήματος δεν αναφέρεται στο αντικείμενο καθαυτό, αλλά στη βιωματική του σχέση με το υποκείμενο.

2.2 Οι δύο διαστάσεις της νοημοσύνης

Ο Bateson²⁸ στο βιβλίο του για την επικοινωνία και τη σχέση της με την ψυχιατρική λέει ότι υπάρχουν *δύο τρόποι σήμανσης*, που σε όσα λέγονται εδώ ορίζονται ως *αναφορική* και *εντολοδοτική σήμανση* (*report, command*). Η γενική αρχή, στην οποία θεμελιώνει ο Bateson τη διττότητα της σήμανσης, είναι ότι σε κάθε σήμανση συμβάλλουν δύο αδιαχώριστα συστήματα: ένα *σύστημα κωδικοποίησης*, συνδεδεμένο με την αναφορική σήμανση, και ένα *σύστημα αξιολόγησης*, συνδεδεμένο με την εντολοδοτική σήμανση. Τα δύο αυτά συστήματα «είναι όψεις των ίδιων κεντρικών φαινομένων».

Τη διάκριση των συστημάτων κωδικοποίησης και αξιολόγησης θεωρούμε εδώ ως αρχή της ανάπτυξης των λειτουργιών της νοημοσύνης στις δυο διαστάσεις, εκείνες της γνώσης και του ήθους. Όπως είδαμε πιο πάνω, *γνώση* είναι η *έκφραση ενός πολιτισμικά καθιερωμένου συστήματος* οργάνωσης των *ιδεών*. Και, επεκτείνοντας εδώ τη θέση αυτή του Bateson, είδαμε το *ήθος* ως *έκφραση ενός πολιτισμικά καθιερωμένου συστήματος* οργάνωσης των *συγκινήσεων*.

Γνώση και Ήθος

Στη *διάσταση της γνώσης* το παραγόμενο από το φαινόμενο *αναφορικό σήμα*, το οποίο αποδίδεται εδώ ως *ερέθισμα*, συγκροτείται μέσω της αντίληψης σε *μορφή καθαυτήν*, που αποδίδεται ως *αναπαράσταση* του αντικειμένου. Ωστόσο κάθε κατ' αυτόν τον τρόπο συγκροτούμενο *πληροφοριακό σχήμα* δεν είναι αναπαράσταση. *Αναπαράσταση* είναι το καταχωρούμενο στη *μνήμη* πληροφοριακό σχήμα από το οποίο με βάση ένα σύστημα κωδικοποίησης συγκροτείται μέσω της νόησης η *ιδέα*. Συμπληρωματικά, στη *διάσταση του ήθους* το *εντολοδοτικό σήμα*, το οποίο εδώ αποδίδεται ως *απόκριση*, οδηγεί μέσω της αντίληψης στην *ενεργοποίηση της μορφής* – για αυτήν χρησιμοποιείται εδώ ο όρος *θυμικό*: η ψυχική κατάσταση από την οποία με βάση ένα σύστημα αξιών συγκροτείται μέσω της νόησης η *συγκίνηση*.

Δηλαδή η ενότητα ιδέας και συγκίνησης σε ένα νόημα παράγεται από την ενότητα αναφορικού και εντολοδοτικού σήματος σε ένα σήμα, αλλά όχι άμεσα. Διαμεσολαβεί η *μορφή*. Από την πλευρά της *ιδέας* διαμεσολαβεί η *αναπαράσταση* που συγκροτείται από την αντίληψη του αντικειμένου και αποδίδεται στη γνωστική διάσταση της

²⁷ Maturana, Varela. 1992. σ. 75.

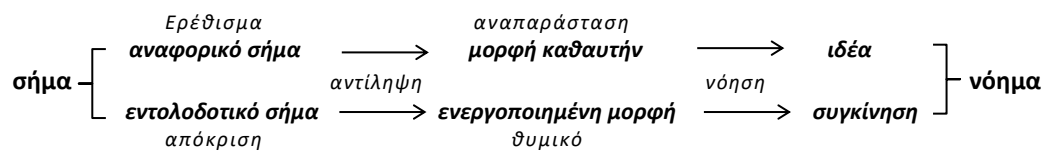
²⁸ Ruesh & Bateson. 1987. σ. 179.

νόησης. Από την πλευρά της *συγκίνησης* διαμεσολαβεί το *θυμικό* που συγκροτείται από την αντίληψη της σχέσης με το αντικείμενο και αποδίδεται στη διάσταση του ήθους.

Καθοριστική ως προς τη μορφή είναι η *μνήμη*. Όπως μόλις είδαμε, μορφή δεν είναι οποιοδήποτε συγκροτούμενο από την αντίληψη πληροφοριακό σχήμα, αλλά αυτό που εμπεριέχει την καταχωρούμενη στη μνήμη αναπαράσταση του αντικειμένου. Είναι καθοριστικό για την ανάλυση της νοημοσύνης, που επιχειρείται εδώ, ότι το *θυμικό*, το συμπλήρωμα της αναπαράστασης στη συγκρότηση της μορφής, δεν είναι μέρος της μνήμης εντός της οποίας είναι καταχωρημένη η αναπαράσταση. Το *θυμικό* είναι προϊόν της εξόδου της αναπαράστασης από τη μνήμη· ορίζει αυτήν ακριβώς την ενεργό αναπαράσταση.

Σύμφωνα με τα παραπάνω, έχουμε την ακόλουθη διττότητα των στοχαστικών λειτουργιών της νοημοσύνης, των λειτουργιών της αντίληψης και της νόησης στην κίνησή της από το σήμα στο νόημα.

Διάσταση της γνώσης.



Διάσταση του ήθους.

Θα χρησιμοποιήσουμε τους όρους: *εννοιολογικές καταστάσεις* της νοημοσύνης για τις καταστάσεις στη διάσταση της γνώσης και *συναισθηματικές καταστάσεις* για τις καταστάσεις στη διάσταση του ήθους, κάνοντας την κρίσιμη διάκριση ανάμεσα στο *ήθος*, όπως αναφέρεται εδώ, και τη –συνδεδεμένη με αυτό, ταυτόχρονα όμως διακρινόμενη από αυτό– *ηθική*, όπως θα τη δούμε παρακάτω, μιλώντας και για το αληθινό, το ωραίο και το καλό.

Εννοιολογική και συναισθηματική νοημοσύνη

Ο όρος «συναισθηματική κατάσταση» παραπέμπει –και αυτό είναι ιδιαίτερα χρήσιμο– στη γλώσσα της νευροεπιστήμης. Για παράδειγμα, η ενότητα 32 του βιβλίου των Candel κ.ά. με τίτλο «Νευροεπιστήμη και Συμπεριφορά»²⁹ είναι αφιερωμένη στις *Συναισθηματικές Καταστάσεις* (στη γλώσσα του κειμένου). Το κείμενο αρχίζει με τη θέση: «Μία θεωρία για το συναίσθημα πρέπει να ερμηνεύει τη σχέση μεταξύ γνωστικών και φυσιολογικών καταστάσεων». Με αυτό το δεδομένο και στη βάση της σχέσης των ψυχικών με τις φυσιολογικές καταστάσεις, όπως την είδαμε συζητώντας την αναστροφή του Freud, οι όροι «*εννοιολογική κατάσταση*» εισάγεται εδώ συμπληρωματικά προς τον όρο «*συναισθηματική κατάσταση*» στη συγκρότηση της νοημοσύνης και κατ’ αναλογία της συμπληρωματικότητας *ιδέας* και *συγκίνησης* στη συγκρότηση του νοήματος. Θα δούμε αμέσως μετά τις συνέχειες *ιδέα-έννοια* και *συγκίνηση-συναίσθημα*.

Σε σύνδεση με το παραπάνω σχήμα της ενότητας εννοιολογικών και συναισθηματικών καταστάσεων της νοημοσύνης, βλέπουμε την ακόλουθη θέση στο βιβλίο για τις συγκινήσεις των Izard κ.ά.³⁰: «Η υπόθεση διαφορετικών οργανικών συστημάτων όπως η συγκίνηση (emotion) και η γνώση (cognition) ενεργοποιεί πολλούς ανθρώπους αλλά δεν συνεπάγεται έναν καρτεσιανό δυϊσμό ή παραλληλισμό. Τα συστήματα που αλληλεπιδρούν δεν αναπτύσσονται σε παράλληλα κυκλώματα. Στις περιπτώσεις των διάφορων οργανισμικών συστημάτων, μοιράζονται αναγκαστικά νευρικά κυκλώματα ή συνδεδεμένα νευρικά περάσματα για να επιτρέψουν στα

²⁹ KANDEL, E. et al. 2003. σ. 623-658.

³⁰ IZARD, C. et al. 1988. σ. 17.

συστήματα να συγκροτηθούν ως το οργανωμένο ολιστικό σύνολο που ταυτίζουμε ως ατομικό, αυτόνομο πρόσωπο».

Βλέπουμε τη σύνδεση ανάμεσα σε ό,τι λέγεται στο βιβλίο των Izard κ.ά., όπου παρουσιάζεται η διττότητα γνώσης-συγκίνησης, και σε ό,τι λέγεται εδώ, όπου παρουσιάζεται η διττότητα γνώσης-ήθους. Ανάμεσά τους υπάρχει η σύνδεση που παρέχει ο κατά τον Bateson ορισμός του ήθους ως συστήματος οργάνωσης των συγκινήσεων. Φτάνουμε κατ' αυτόν τον τρόπο στην ακόλουθη κριτική θέση: η συγκίνηση συνδέεται με την ιδέα, έτσι ώστε η σύνδεσή τους οδηγεί στην αλληλεπίδραση του ήθους με τη γνώση.

Σε συνέχεια με τη θέση των Izard κ.ά. μπορούμε να πούμε ότι η διαίρεση της νοημοσύνης σε γνώση και ήθος δεν συνεπάγεται έναν καρτεσιανό δυϊσμό. Η νοημοσύνη στις δύο διαστάσεις της, στη διάσταση της γνώσης και στη διάσταση του ήθους, δεν αναπτύσσεται σε παράλληλα κυκλώματα· έχει μια βιοψυχικά αδιαίρετη δομή. Η ψυχοκοινωνική διάκριση της γνώσης από το ήθος επικεντρώνεται αφενός στην κίνηση της νοημοσύνης προς το νοητό αντικείμενο καθαυτό μέσω της ιδέας και αφετέρου στην κίνησή της προς τη σχέση του νοητού αντικειμένου με το υποκείμενο μέσω της συγκίνησης.

Σύμφωνα με τη σύγχρονη νευροεπιστήμη³¹ «εφόσον ο υποθάλαμος συνδέεται αμφίδρομα με ανώτερα φλοιικά κέντρα, η γνωστική λειτουργία και το συναίσθημα αλληλοεπηρεάζονται». Αυτή είναι η νευρολογική βάση της διαλεκτικής ενότητας γνώσης και ήθους, όπως την είδαμε παραπάνω, που οδηγεί στο νόημα ως ενότητα ιδέας και συγκίνησης στο κέντρο της πράξης· και ως τέλος της πράξης μέσω του νοήματος οδηγεί στο νοητό αντικείμενο ως ενότητα του αντικειμένου καθαυτό και της σχέσης του με το υποκείμενο. Η διττή διάσταση του νοήματος είναι σε συνάρτηση με τη διττή διάσταση του νοητού αντικειμένου. Το αδιαίρετο των όρων του νοήματος σημαίνει, όπως τονίστηκε στα προηγούμενα, ότι δεν υπάρχουν ιδέες αμιγείς συγκινήσεων και συγκινήσεις αμιγείς ιδεών. Κάθε ιδέα ολοκληρώνεται νοηματικά με μια συγκίνηση· και κάθε συγκίνηση αναπτύσσεται ως προς μια ιδέα.

Και, καθώς η ιδέα οδηγεί στην πραγματικότητα ως αντικείμενο καθαυτό, το πράγμα, και η συγκίνηση οδηγεί στην πραγματικότητα ως σχέση του πράγματος με το υποκείμενο, το αδιαίρετο των όρων του νοήματος οδηγεί στο αδιαίρετο των αντικειμενικών και υποκειμενικών καταστάσεων της πραγματικότητας: δεν υπάρχει απόλυτη αντικειμενικότητα και απόλυτη υποκειμενικότητα. Κάθε αντικείμενο εννοείται σε σχέση με ένα υποκείμενο· και κάθε υποκείμενο είναι το υποκείμενο ενός διττού αντικειμένου, όπως είδαμε.

Καθοριστική στην πραξιακή ανάπτυξη της νοημοσύνης είναι η στροφή της στο νόημα και στους νοηματικούς όρους, την ιδέα και τη συγκίνηση, καθώς και ο μέσω αυτής εξαντικειμενισμός τους: πρώτα, ο εξαντικειμενισμός του νοήματος και στη συνέχεια η τροπή της ιδέας σε αντιληπτό αντικείμενο στη διάσταση της γνώσης και η τροπή της συγκίνησης σε αντιληπτό αντικείμενο στη διάσταση του ήθους. Οι δύο συναρτημένοι εξαντικειμενισμοί είναι καθοριστικοί στην ανάπτυξη της νοημοσύνης καθ' υπέρβαση του νοηματικά αδιαίρετου ιδέας και συγκίνησης.

Ο εξαντικειμενισμός του νοήματος τρέπει το αδιαίρετο ιδέας και συγκίνησης στη διαίρεση έννοιας και συναισθήματος. Σε αυτήν τη βάση αναπτύσσεται η εννοιολογική και συναισθηματική νοημοσύνη, για την οποία έγινε λόγος πριν, κατά τον ακόλουθο τρόπο:

Έννοια: το νόημα μιας ιδέας-αντικείμενο.

— **Εννοιολογική νοημοσύνη:** η παραγωγή εννοιών από ιδέες.

³¹ KANDEL, E. et al. 2003. σ. 635.

Συναίσθημα: το νόημα μιας συγκίνησης-αντικείμενο.

— **Συναισθηματική νοημοσύνη:** η παραγωγή συναισθημάτων από *συγκινήσεις*.

2.3 Οι σύνθετες λειτουργίες της νοημοσύνης στις δύο διαστάσεις της

Βίωμα, Αίσθηση, Στοχασμός και Πράξη

Στις σύνθετες λειτουργίες της νοημοσύνης αναπτύσσονται διαδοχικά οι ακόλουθες διακρίσεις: το *βίωμα* διακρίνεται από την *εμπειρία*, η *αίσθηση* διακρίνεται από την *εντύπωση*, ο *στοχασμός* διακρίνεται από τη *σκέψη* και, καταλήγοντας, η *πράξη* διακρίνεται από την *πρακτική*. Όπως φαίνονται στο διάγραμμα των λειτουργιών:

ΒΙΩΜΑ

α. Διάσταση της γνώσης

— Σημαινουσα επιτελεστική δράση: η επιτελεστική δράση του υποκειμένου προς ένα πράγμα και η αναφορική σήμανση του πράγματος ως φαινομένου που οδηγεί σε ένα *ερέθισμα*.

β. Διάσταση του ήθους

— *Συσχέτιση*: η *πραγμάτωση της σχέσης* του πράγματος με το υποκείμενο.

— *Κατεύθυνση* (του βιώματος): *εντολοδοτική σήμανση* του φαινομένου πράγματος που οδηγεί σε μια *απόκριση* του υποκειμένου στο ερέθισμα.

• **Εμπειρία:** Η *συσχέτιση* με ένα πράγμα και η συνδεδεμένη με αυτό *σημαίνουσα επιτελεστική δράση*.

• **Βίωμα:** Η σε μια *κατεύθυνση* ολοκληρωμένη *εμπειρία*.

ΑΙΣΘΗΣΗ

α. Διάσταση της γνώσης

— *Αναφορά*: η *αναφορική σήμανση* του φαινομένου και η *αντίληψή* του που μέσω ενός *ερεθίσματος* οδηγούν στην καταχωρούμενη στη μνήμη *αναπαράσταση* του φαινομένου.

β. Διάσταση του ήθους

— *Κατεύθυνση* (της αίσθησης): η *εντολοδοτική σήμανση* του φαινομένου που οδηγεί σε μια *απόκριση* του υποκειμένου στο ερέθισμα, το οποίο γεννάει η αναφορική σήμανσή του.

— *Συναίσθηση*: η *αντίληψη της σχέσης* του αντικειμένου με το υποκείμενο.

• **Εντύπωση:** η σε μία *κατεύθυνση αναφορά* ενός φαινομένου.

• **Αίσθηση:** Η κατά μία *συναίσθηση* ολοκληρωμένη *εντύπωση*.

ΣΤΟΧΑΣΜΟΣ

α. Διάσταση της γνώσης

— *Κατανόηση*: η *αντίληψη* και η *νόηση* του αντικειμένου που οδηγούν σε μια *ιδέα* για αυτό.

β. Διάσταση του ήθους

— *Συναίσθηση*: η *αντίληψη της σχέσης* του αντικειμένου με το υποκείμενο.

— *Θεωρία*: η *νόηση της σχέσης* του αντικειμένου με το υποκείμενο με βάση μια *συναίσθησή* της.

• **Σκέψη:** Η δημιουργία μιας *ιδέας* μέσω της *κατανόησης* με βάση μία *συναίσθηση*.

• **Στοχασμός:** Η κατά μία *θεωρία* ολοκληρωμένη *σκέψη*.

ΠΡΑΞΗ

α. Διάσταση της γνώσης

— *Έκφραση*: η *νόηση του αντικειμένου* και η *επιτελεστική δράση* προς αυτό που οδηγούν σε αυτό ως *πράγμα* (νοητό αντικείμενο καθαυτό).

β. Διάσταση του ήθους

— *Θεωρία*: η *νόηση της σχέσης* του αντικειμένου με το υποκείμενο.

— *Συσχέτιση*: η *πραγμάτωση της σχέσης* του αντικειμένου με το υποκείμενο με βάση μια θεωρία.

• **Πρακτική**: Η επαφή με την *πραγματικότητα* μέσω της *έκφρασης* και της *συσχέτισης*.

• **Πράξη**: Η *κατά μία πρακτική ολοκληρωμένη θεωρία*.

Θεωρία και συγκίνηση

Για την πραξιακή προσέγγιση είναι ιδιαίτερα σημαντικό ότι η *θεωρία*, η οποία στην ενότητά της με την *πρακτική* ορίζει την *πράξη*, αναπτύσσεται στη διάσταση του ήθους και όχι της γνώσης. Θεωρία για ένα νοητό αντικείμενο είναι η συντελούμενη στη διάσταση του ήθους νόηση της σχέσης του με το υποκείμενο που οδηγεί στη *συσχέτιση* με αυτό ως *στοχαστική ολοκλήρωση* της σκέψης γι' αυτό. Ό,τι στοιχείο γνώσης συνδέεται με τη *θεωρία* είναι μέρος της *σκέψης* που ολοκληρώνεται με αυτήν ως τέλος του στοχασμού, όχι της ίδιας της *θεωρίας*, έτσι ώστε, όπως μόλις είδαμε, ο στοχασμός να είναι ενότητα της σκέψης και της παραγόμενης από αυτήν θεωρίας. Καταλήγοντας, η θεωρία ολοκληρώνει την πρακτική σε πράξη.

Σε αντίθεση με άλλες προσεγγίσεις, το καθοριστικό στην πραξιακή προσέγγιση της θεωρίας είναι η σχεσιακή και κατ' επέκταση η συγκινησιακή της διάσταση: το νοηματικό προϊόν της θεωρίας δεν είναι η *ιδέα* αλλά η νοηματικά συνδεδεμένη με αυτήν *συγκίνηση*. Όταν *θεωρεί* κανείς κάτι σύμφωνα με ό,τι *σκέφτεται* γι' αυτό, γεννιέται μέσα του μια συγκίνηση συνδεδεμένη με την *ιδέα* που γεννάει η σκέψη του. Παράδειγμα: *φοβάται* κάποιος, όταν *θεωρεί* τη σχέση του με κάτι που το σκέφτεται ως επικίνδυνο γι' αυτόν.

Μια κρίσιμη ερώτηση: είναι δυνατόν η ίδια σκέψη να οδηγεί σε δύο διαφορετικές θεωρήσεις της πραγματικότητας, έτσι ώστε η ίδια ιδέα να οδηγεί σε διαφορετικές συγκινήσεις; Η απάντηση είναι γενικά θετική. Για παράδειγμα, η ίδια ιδέα κινδύνου ως προϊόν μιας σκέψης για ένα πράγμα μπορεί σε διαφορετικές καταστάσεις να οδηγεί μέσα από τη θεώρηση της σχέσης με αυτό είτε σε φόβο είτε σε θυμό. Αλλά σε ορισμένες περιπτώσεις η απάντηση είναι αρνητική. Μπορεί να χρειάζεται μια διαφοροποίηση της σκέψης για να διαφοροποιηθεί η κατά μια θεωρία παραγόμενη συγκίνηση: να υπερβεί κάποιος τη θλίψη σε μια συγκεκριμένη κοινωνική του σχέση, για παράδειγμα. Σε αυτήν την περίπτωση η αλλαγή της συγκίνησης σε μια σχέση προϋποθέτει την αλλαγή της ιδέας για τον συσχετιζόμενο, αλλά μόνο στις αντίστοιχες περιπτώσεις. Σε άλλες περιπτώσεις είναι δυνατόν η αλλαγή των *καταστάσεων* να έχει ως αποτέλεσμα την αλλαγή της συγκίνησης στη σχέση, ενώ παραμένει σταθερή η μέσα στη σκέψη του *ιδέα* γι' αυτό.

Κλείνουμε με την παρατήρηση ότι η νόηση των σχέσεων των αντικειμένων μεταξύ τους, που αναφέρεται ως *επιστημονική θεωρία*, δεν είναι «θεωρία» με την εδώ έννοια του όρου: είναι σκέψη, μια *επιστημονική σκέψη*, για ένα σύστημα σχέσεων που αυτό το ίδιο είναι ένα νοητό αντικείμενο για το σκεπτόμενο υποκείμενο, ένα *πράγμα*. Σε αντιδιαστολή, η *θεωρία* (χωρίς εισαγωγικά) ως προς την επιστημονική σκέψη είναι το νοητό της αντικείμενο στη σχέση του με το υποκείμενο που οδηγεί σε αυτήν. Και τι είναι η *πραγματικότητα* στην οποία αναφέρεται επιστημονική σκέψη στη θεωρητική της ολοκλήρωση; Είναι το νοητό αντικείμενο στο οποίο αναφέρεται η *σκέψη* όχι καθαυτό, ως *πράγμα*, αλλά στη σχέση του με το υποκείμενο, η νόηση της οποίας είναι η σύμφωνα με την πραξιακή προσέγγιση αναπτυσσόμενη *θεωρία* – επιστημονική, εντός ή εκτός εισαγωγικών, ή οποιαδήποτε άλλη: μια *πραξιακή θεωρία* θα λέγαμε εδώ.

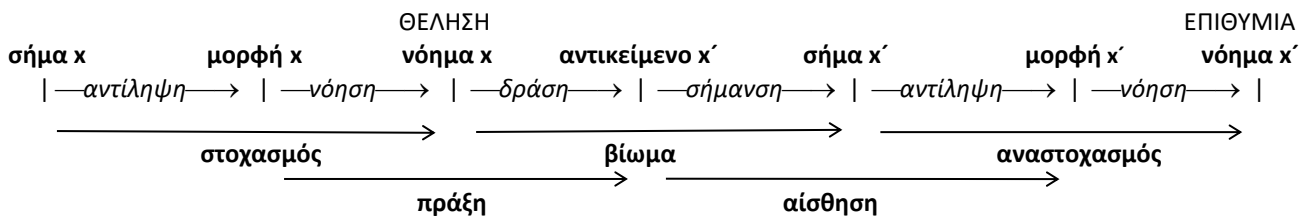
Επιγραμματικά:

Οι κατά την επιστημονική σκέψη παραγόμενες ιδέες για τα πράγματα ολοκληρώνονται με τις συγκινήσεις για την πραγματικότητα, που παράγονται από την πραξιακή θεωρία. Είναι ανάγκη να σημειωθεί αυτό: η πραξιακή προσέγγιση υπερβαίνει ενσωματώνοντάς τις τις επιστημονικές σκέψεις για την πραγματικότητα, δεν τις απορρίπτει. Τις ολοκληρώνει ως στοχαστικά προϊόντα της γνώσης εντάσσοντάς τις πραξιακά σε ένα ήθος – το ήθος που σε ένα δεδομένο πολιτισμικό πλαίσιο ορίζει την επιστημονική σκέψη.

2.4 Οι κύκλοι του στοχασμού και της πράξης

Συνδέοντας τις σύνθετες λειτουργίες της νοημοσύνης, θα δούμε δύο κυκλικές κινήσεις ως προς τη θεμελιώδη για την πραξιακή προσέγγιση συνέχεια στοχασμού και πράξης: την κίνηση από τον στοχασμό στον αναστοχασμό και την κίνηση από την πράξη προσοχής στην πράξη επαφής.

Ο ΚΥΚΛΟΣ ΤΟΥ ΣΤΟΧΑΣΜΟΥ



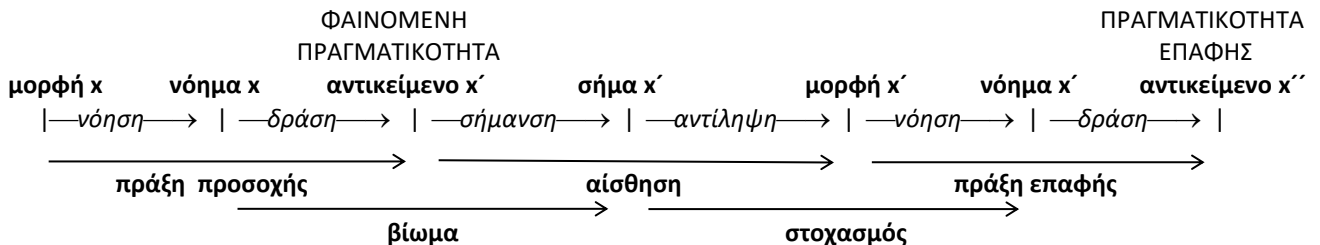
Στοχασμός

— Η ενότητα αντίληψης και νόησης που οδηγεί στη θέληση ως κέντρο της πράξης.

Αναστοχασμός

— Ο στοχασμός ενός βιώματος που οδηγεί σε μια επιθυμία.

Ο ΚΥΚΛΟΣ ΤΗΣ ΠΡΑΞΗΣ



Πράξη προσοχής

— Η πράξη που οδηγεί στην αίσθηση ενός φαινομένου.

Πράξη επαφής

— Η πράξη που οδηγεί στην πραγματικότητα.

Σημειώσεις

- Μπορεί ένας άνθρωπος να είναι σε επαφή με την πραγματικότητα μέσω μιας πράξης του χωρίς να το έχει προσέξει · και, συμμετρικά, μπορεί να προσέχει κάτι χωρίς να ακολουθεί μια επαφή με αυτό.
- Τι είναι η «προσοχή» του άλλου σε μια σχέση, τι σημαίνει το «Δεν με προσέχεις!»; Σημαίνει: «Ενώ είμαστε σε επαφή, δεν κάνεις κάτι για να αντιληφθείς τι κάνω ή λέω».

Απορία, Επιθυμία και Θέληση

Η καταστατική στην ανθρώπινη νοημοσύνη ελευθερία του προσώπου με το επικούρειο νόημά της, δηλαδή ως αναίρεση της αναγκαιότητας, από την οπτική της πραξιακής προσέγγισης καθορίζει τη δυνατότητα υποκειμενικής αναστολής των λειτουργιών της νοημοσύνης στο συνεχές στοχασμού και πράξης: την αναστολή της

αντίληψης, την αναστολή της νόησης και την αναστολή της δράσης. Η υποκειμενική αναστολή των τριών αυτών λειτουργιών της νοημοσύνης, αντιδιαστέλλεται με τη μη αναστελλόμενη υποκειμενικά τέταρτη λειτουργία, τη *σήμανση* ως αντικειμενικά καθοριζόμενη κίνηση της νοημοσύνης από το αντιληπτό αντικείμενο στο υποκείμενο.

Αυτό έχει ως συνέπεια να μην εντάσσεται πλήρως το βίωμα στον χώρο της ελευθερίας του προσώπου. Η ως προς το πρόσωπο ελευθερία του βιώματος υπάρχει μόνο ως προς τη *δράση* που αποτελεί την αρχή του βιώματος· δεν υπάρχει και ως προς τη *σήμανση* με την οποία ολοκληρώνεται το βίωμα. Δηλαδή ένα ως προς τη δράση υποκειμενικά ελεύθερο στην αρχή του βίωμα ολοκληρώνεται ή μένει ανολοκλήρωτο ως προς την ελευθερία του, καθώς η *σήμανση* δεν εμπίπτει στην ελευθερία του προσώπου. Η σχετική με τη *σήμανση* ελευθερία του προσώπου περιορίζεται στην αντίληψη του σήματος ως προϊόντος της *σήμανσης*, δεν καλύπτει τη ίδια τη *σήμανση*. Το *σήμα* και στις δύο διαστάσεις του, αναφορικό και εντολοδοτικό, εμφανίζεται κατ' ανάγκη σε ό,τι αφορά την πράξη. Η πραξιακή ελευθερία του προσώπου, θεμελιώνοντας τη νοηματική ελευθερία ιδέας και συγκίνησης, διέπει τη δημιουργούμενη από το *σήμα* αναπαράσταση και τη θυμική της ενεργοποίηση που οδηγούν στην ιδέα και στη συγκίνηση, όχι το ερέθισμα και την απόκριση σε αυτό που οδηγούν στην αναπαράσταση και στην ενεργοποίησή της.

Από τα παραπάνω έπεται ότι η μορφή ως κέντρο του στοχασμού μπορεί να είναι μία κατάσταση της νοημοσύνης σε αναστολή τόσο των αντιληπτικών διεργασιών που οδηγούν σε αυτήν όσο και των νοητικών διεργασιών στις οποίες οδηγεί. Και αντίστοιχα: το νόημα ως κέντρο της πράξης μπορεί να είναι μια κατάσταση της νοημοσύνης σε αναστολή των διεργασιών της δράσης που οδηγούν στο νοητό της αντικείμενο. Σε αντιπαράθεση με τη μορφή και το νόημα της στοχαστικά αναπτυσσόμενης πράξης, το *σήμα* της αίσθησης συγκροτείται αναγκαστικά από τη *σήμανση* – είναι εκεί προς χρήση του από την αντίληψη ή προς αποφυγή της χρήσης του. Αφήνοντας κατά μέρος την *ελευθερία* της αντίληψης, μένουμε στην *πραξιακή ελευθερία της νόησης και της δράσης*, που συνδέονται κατά τον ακόλουθο τρόπο με την απορία και την επιθυμία και τη θέληση, όπως είδαμε στα προηγούμενα:

Απορία είναι η αναστολή της νόησης:

— *Η μορφή σε αναζήτηση του νοήματός της.*

Δεδομένου ότι η ύπαρξη του νοήματος δεν εγγυάται την ύπαρξη της δράσης που οδηγεί στο αντικείμενό του, αρχή της νοημοσύνης είναι η καθοριστική για το νόημα ταυτότητα: *«λύση της απορίας=γέννηση της επιθυμίας»*. Δηλαδή το νόημα είναι η λύση της απορίας ως γέννηση της επιθυμίας και το νοητό αντικείμενο είναι το τέλος της δράσης που ικανοποιεί την επιθυμία. Αλλά η επιθυμία καθαυτήν δεν είναι η αρχή της δράσης προς το νοητό αντικείμενο· η επιθυμία είναι προϋπόθεση της δράσης και ολοκληρώνεται ως θέληση της δράσης.

Επιθυμία είναι η αναστολή της δράσης:

— *Το νόημα σε αναζήτηση του αντικειμένου του.*

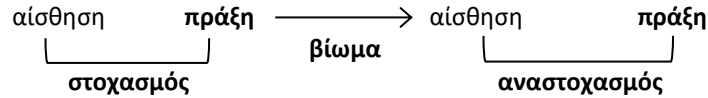
Θέληση είναι η ενεργοποίηση της δυνατότητας ικανοποίησης της επιθυμίας:

— *Το νόημα ως πραξιακή αρχή της δράσης προς το αντικείμενό του.*

Ως προς την πραγμάτωση της θέλησης είναι σημαντικό να παρατηρήσουμε ότι η θέληση ως ικανοποίηση της επιθυμίας δεν έχει ιδιαίτερη σύνδεση με τις θετικές συναισθηματικές καταστάσεις· συνδέεται εξίσου και με τις αρνητικές. Για την αντιμετώπιση των απορριπτέων αρνητικών συναισθηματικών καταστάσεων της θέλησης στο πλαίσιο της *θεραπευτικής πράξης* θα δούμε τώρα την αναστοχαστική έννοια του συμπτώματος κατά τον ακόλουθο τρόπο:

Το Σύμπτωμα ως αναστοχαστική διαδικασία

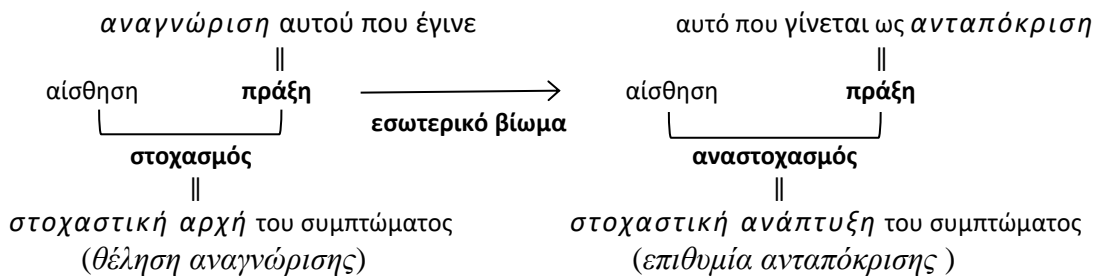
Αναστοχαστική διαδικασία είναι η βιωματική συνέχεια στοχασμού και αναστοχασμού, όπως τους είδαμε παραπάνω, με τις συνδεδεμένες με αυτούς πράξεις, τη στοχαστικά συγκροτημένη πράξη και την αναστοχαστικά συγκροτημένη πράξη.



Η αναστοχαστική διαδικασία οδηγεί σε μια ιεραρχία πράξεων. Κάθε πράξη είναι δυνάμει αντικείμενο αναστοχασμού. Συνεπώς η αναστοχαστικά συγκροτημένη πράξη ως αντικείμενο αναστοχασμού μιας στοχαστικά συγκροτημένη πράξης μπορεί με τη σειρά της να είναι αντικείμενο αναστοχασμού. Το όριο του αναστοχασμού είναι συμβατικό: κάποια στιγμή η αναστοχαστική διαδικασία θεωρείται ολοκληρωμένη ή απλώς διακόπτεται.

Ο κοινός στις θεραπευτικές προσεγγίσεις όρος *σύμπτωμα* θα χρησιμοποιηθεί εδώ για μια αναστοχαστική διαδικασία καθοριστική στην αλλαγή των σχέσεων. Κατά την πραξιακή του προσέγγιση *σύμπτωμα* είναι η μέσω ενός εσωτερικού βιώματος *αναστοχαστική σύνδεση πράξεων* οι οποίες πραγματώνουν με έναν συναισθηματικά αρνητικό τρόπο τη σχέση Εγώ-Εαυτός-Άλλος σε έναν τόπο, οδηγώντας στην αλλαγή των σχέσεων στον δεδομένο τόπο. Έχουμε έτσι την ακόλουθη διαγραμματική διατύπωση του συμπτώματος:

ΣΥΜΠΤΩΜΑ



Ο στοχασμός-στοχαστική αρχή του συμπτώματος έχει ως παραγόμενο νόημα τη *θέληση αναγνώρισης*, η οποία οδηγεί μέσα από την *αίσθηση αυτού που έγινε* στην *πράξη της αναγνώρισής του*. Το καθοριστικό εδώ είναι ότι η στοχαστική αρχή του συμπτώματος δεν είναι αυτό που έγινε αλλά η αναγνώρισή του: η *αποδοχή* του ή η *απόρριψη* του σε αντιδιαστολή με την *ακύρωσή* του. Ο παραγόμενος από το βίωμα της αναγνώρισης αναστοχασμός ως *στοχαστική ανάπτυξη* του συμπτώματος με παραγόμενο νόημα την *επιθυμία ανταπόκρισης* οδηγεί στην *πράξη αυτού που γίνεται*, στη συνδεδεμένη με τον αναστοχασμό πράξη ως θετική ή αρνητική ανταπόκριση – αντίστοιχα στην αποδοχή ή στην απόρριψη αυτού που έγινε. Σύμπτωμα δεν είναι απλά και μόνο η κατά ένα εσωτερικό βίωμα συνέχεια των πράξεων. Η βιωματική συνέχεια των πράξεων είναι η συνθήκη του συμπτώματος.

Το σύμπτωμα ορίζουν οι τρεις ακόλουθες θέσεις:

1. Η πράξη που αντιστοιχεί στη στοχαστική ανάπτυξη του συμπτώματος, η παραγόμενη από τον αναστοχασμό πράξη, έχει ένα *καθοριστικά αρνητικό συγκινησιακό περιεχόμενο* ως συνέχεια του συγκινησιακού περιεχόμενου της πράξης που αντιστοιχεί στην αρχή του συμπτώματος, στην παραγόμενη από τον στοχασμό πράξη. Σε αυτή τη συνέχεια των πράξεων οι συγκινήσεις μπορεί να ταυτίζονται ή να διαφέρουν, μάλιστα έως και οριακά να αντιτίθενται. Για παράδειγμα, μια πράξη που έχει μια ηδονική αναγνώριση ως αρχή του συμπτώματος μπορεί κατά την ανάπτυξή του να έχει μια οδυνηρή ανταπόκριση, καθώς η βιωμένη ηδονή έρχεται σε σύγκρουση με μια ηθική αρχή του φορέα του συμπτώματος. Χαρακτηριστικές

ανάμεσα στις αρνητικές συγκινήσεις που συνδέονται με τη δομή του συμπτώματος με βάση τη διαλεκτική των συγκινήσεων είναι οι ακόλουθες: ως προς την *πράξη* καθαυτήν οι συγκινήσεις καταστροφής, αποστροφής και ματαιώσης· ως προς την *ύπαρξη* του υποκειμένου της πράξης οι συγκινήσεις θυμού και φόβου, έντασης και άγχους· ως προς τη *σχέση* που πραγματώνεται μέσω της πράξης οι συγκινήσεις οδύνης, θλίψης και κακής διάθεσης.

2. Κατά την παραγόμενη από τον αναστοχασμό πράξη, το καθοριστικό στο αρνητικό συγκινησιακό περιεχόμενο του συμπτώματος είναι η σχέση του με την τριαδικότητα *Εγώ-Εαυτός-Άλλος*: το αρνητικό αυτό συγκινησιακό περιεχόμενο, οι συγκινήσεις κατά την ανάπτυξη του συμπτώματος, είναι αρνητικό ως προς μια σημαντική για το Εγώ πλευρά του Εαυτού. Δηλαδή οι συγκινήσεις είναι αρνητικές για το Εγώ σε σχέση με τα σημαντικά για το Εγώ εσωτερικά πρόσωπα του Εαυτού στη δεδομένη περίπτωση, και είναι αρνητικές για τουλάχιστον έναν από τους σημαντικούς για το Εγώ Άλλους. Καθοριστική για το σύμπτωμα είναι η *δομή* της συγκινησιακής του κατάστασης κατά την επιθυμία της ανταπόκρισης· συγκεκριμένα, είναι καθοριστική η συγκινησιακή θέση του συμπτώματος στην εσωτερική σχέση του Εγώ με τον Εαυτό και στη συνεχόμενη εξωτερική σχέση τους με τον Άλλο – ως προς τη σχέση επικοινωνίας ανάμεσά τους που αντιστοιχεί στην αναστοχαστική πράξη.

3. Καθοριστική για το σύμπτωμα είναι επίσης η συνείδηση ή το ασυνείδητο της στοχαστικής αρχής του συμπτώματος, δηλαδή το ότι το υποκείμενο του συμπτώματος κάνει κάτι με ή χωρίς συνείδηση της αναγνώρισης αυτού που έγινε (αποδοχή ή απόρριψη) και το οποίο οδήγησε σε αυτό που κάνει. Και ως προς τη συνείδηση – με την έννοια που έχει εδώ ο όρος – έχει ιδιαίτερη σημασία η σύνδεση των δύο καταστάσεων της συνείδησης, της γλωσσικής και της εικονιστικής. Συγκεκριμένα, έχει ιδιαίτερη σημασία αν το *γλωσσικά ασυνείδητο* νόημα της στοχαστικής αρχής του συμπτώματος είναι *εικονιστικά συνειδητό* (δεν υπάρχουν λέξεις, αλλά υπάρχουν εικόνες) ή είναι και αυτό ασυνείδητο. Και τελικά έχει σημασία αν η απουσία από τη γλωσσική συνείδηση είναι προϊόν *απόθησης* ή *μη καταγραφής*, δηλαδή αν έχει διαγραφεί από τη συνείδηση ή δεν έχει καν εγγραφεί σε αυτή.

2.5 Φανταστικό και υπαρκτό

Όπως φαίνεται στο ακόλουθο διάγραμμα, από τη σκοπιά της πραξιακής προσέγγισης διακρίναμε το αντικείμενο ως προς τη μορφή του σε *φανταστικό* και *υπαρκτό*: στη συνέχεια ως προς τη θέση του στη νοημοσύνη διακρίναμε το υπαρκτό αντικείμενο σε υλικά και νοητικά *πραγματικό*, και σε εικονιστικά και γλωσσικά *συμβολικό*.

Τα αντικείμενα της νοημοσύνης

1. **Φανταστικό**
2. **Υπαρκτό**
 - 2.1 **Πραγματικό**
 - 2.1.1 *Υλικό*
 - 2.1.2 *Νοητικό*
 - 2.2 **Συμβολικό**
 - 2.2.1 *Εικονιστικό*
 - 2.2.2 *Γλωσσικό*

Ας δούμε αναλυτικότερα τους όρους του διαγράμματος, σημειώνοντας εισαγωγικά ότι το αντίθετο του *φανταστικού* εδώ δεν είναι το *πραγματικό*, όπως λέγεται συνήθως, αλλά το *υπαρκτό*: πραγματικό και συμβολικό.

1. *Φανταστικό αντικείμενο*

— *αντιληπτό=μορφή=νοητό*

Φανταστικό ως προς τη μορφή του αντικείμενο είναι το ενιαία *αντιληπτό και νοητό* αντικείμενο του *πραξιακά αληθούς* ως ταυτότητα αντιληπτού-νοητού, όπως θα δούμε στη συνέχεια μιλώντας για την πραξιακή αλήθεια, το οποίο ορίζεται από τη στρεφόμενη στον εαυτό της νοημοσύνη κατά τον ακόλουθο τρόπο: το αντικείμενό της συμπίπτει με τη στοχαστική μορφή την οποία παράγει η αίσθησή του ως αντιληπτού αντικειμένου και από την οποία παράγεται πραξιακά ως νοητό αντικείμενο.

2. *Υπαρκτό αντικείμενο*

Το *υπαρκτό* ως προς τη *μορφή* του αντικείμενο, σε αντίθεση με το *φανταστικό*, είναι ένα αντικείμενο που διακρίνεται από τη στοχαστική του μορφή ως αντιληπτό ή και ως νοητό. Αυτό σημαίνει ότι το *υπαρκτό* αντικείμενο μπορεί: α) να είναι *υπαρκτό* ως αντιληπτό και μόνο ή, συμμετρικά, ως νοητό και μόνο, β) να είναι και κατά τους δύο τρόπους *υπαρκτό*. Με αυτή την έννοιά του το *υπαρκτό* αντικείμενο διακρίνεται σε *πραγματικό* και *συμβολικό*, το οποίο με τη σειρά του διακρίνεται σε *εικονιστικό* και *γλωσσικό*.

2.1 *Πραγματικό αντικείμενο*

Το *πραγματικό* ως προς τη *θέση του στη νοημοσύνη* αντικείμενο είναι ένα αντικείμενο *υπαρκτό* εκτός ή εντός νοημοσύνης, το οποίο ως νοητό αντικείμενο (*πραγματικότητα*) παράγεται πραξιακά κατευθείαν και αδιαμεσολάβητα από μια μορφή διακεκριμένη από τα αντικείμενά της, που το συνδέει στοχαστικά με το αντιληπτό του αντίστοιχο (*φαινόμενο*). Με αυτή την έννοια το *πραγματικό* αντικείμενο, σε διάκριση από το *συμβολικό*, είναι ένα υλικό ή νοητικό αντικείμενο.

2.1.1 *Υλικό αντικείμενο*

Υλικό αντικείμενο είναι κάθε *εκτός νοημοσύνης* νοητό ή αντιληπτό αντικείμενο και, σε συνέχεια με αυτά, είναι το *εντός της νοημοσύνης σήμα του αντιληπτού αντικειμένου*, που ως προϊόν της *σήμανσής* του αποτελεί την αρχή της αντίληψης. Έχει ιδιαίτερη σημασία για όσα λέγονται εδώ ότι και τα εντός της νοημοσύνης σήματα των αντιληπτών αντικειμένων καταχωρούνται στα αναφερόμενα ως υλικά αντικείμενα· όπως είδαμε παραπάνω, η σήμανση δεν εμπίπτει στην ελευθερία του προσώπου. Συνοπτικά, ως υλικά αντικείμενα αναφέρονται εδώ τα εξωτερικά αντικείμενα και τα εντός του υποκειμένου σήματά τους.

2.1.2 *Νοητικό αντικείμενο*

Νοητικό αντικείμενο –*νοητικό, όχι νοητό*– είναι το εντός της νοημοσύνης συμπλήρωμα του υλικού αντικειμένου ως αρχή και τέλος της *νόησης*. Από τη μια μεριά είναι το στοιχείο της νοημοσύνης που, συγκροτημένο από την αντίληψη του σήματος σε *μορφή* του αντικειμένου, αποτελείται αδιαχώριστα από τη νοητική *αναπαράσταση* του αντιληπτού αντικειμένου και τη θυμική της *ενεργοποίηση*. Από την άλλη νοητικό αντικείμενο είναι το συγκροτημένο από τη νόηση *νόημα* της μορφής, αποτελούμενο επίσης αδιαχώριστα από τη συνδεόμενη με την αναπαράσταση *ιδέα* και τη συνδεόμενη με τη θυμική ενεργοποίηση της αναπαράστασης *συγκίνηση*. Συνοπτικά, νοητικά αντικείμενα είναι η μορφή και το νόημά της.

2.2 *Συμβολικό αντικείμενο*

Το *συμβολικό* ως προς τη *θέση του στη νοημοσύνη* αντικείμενο είναι *αντιληπτό* ως *σύμβολο*, δηλαδή εικόνα ή λέξη, και *νοητό* ως *συμβολικά αναφερόμενο*, δηλαδή *εικονιστικά* ή *λεκτικά*. Το σύμβολο μπορεί να είναι *πραγματικό* αντικείμενο, αλλά το *συμβολικά αναφερόμενο*, το εδώ λεγόμενο *συμβολικό* αντικείμενο, ως παράγωγο του

συμβόλου δεν είναι πραγματικό αντικείμενο· δεν παράγεται κατευθείαν από τη μορφή του συμβόλου, όπως είδαμε παραπάνω, αλλά μέσω της πραξιακής σύνδεσης της μορφής αυτής με μια άλλη μορφή ή ένα νόημα, όπως θα δούμε στη συνέχεια.

Όταν βλέπω το γατί πάνω στο χαλί, αυτό που βλέπω είναι πραγματικό αντικείμενο. Όταν όμως εννοώ τη λέξη «γατί», αυτό που εννοώ, η λέξη, δεν είναι ένα πραγματικό, αλλά ένα συμβολικό αντικείμενο που μπορεί να ταυτίζεται ή να διαφέρει, και μάλιστα χωρίς προκαθορισμένο όριο, από το πραγματικό αντικείμενο που έχω δει. Θα δούμε αναλυτικά στα επόμενα τα περί εικονιστικού και γλωσσικού συμβολισμού. Μένουμε προκαταρκτικά σε δύο συνοπτικούς ορισμούς.

2.2.1. *Εικονιστικό σύμβολο*

Το *εικονιστικό σύμβολο*, η *εικόνα*, είναι ένα αντιληπτό αντικείμενο, ο στοχασμός του οποίου οδηγεί σε μια *σύζευξη μορφής με μορφή*: τη σύζευξη της παραγόμενης από την αίσθηση της εικόνας μορφής με τη μορφή του εικονιστικά αναφερόμενου. *Εικονιστική πραγματικότητα* είναι η *μορφή του εικονιστικά αναφερόμενου* που οδηγεί σε αυτό με μια *πράξη απεικόνισης*. Αναφερόμενοι με τον όρο «απτικοκινητικές» σε όλες τις αισθήσεις που συνδέονται με την αφή, την αίσθηση της κίνησης και κάθε άλλη αίσθηση διαφορετική από την όραση και την ακοή, παραπέμπουμε σε ένα τριαδικό *φάσμα εικόνων*: *οπτικές, ακουστικές, απτικοκινητικές*, ένα φάσμα καθοριστικό ως προς την πολιτισμική του λειτουργία.

2.2.2. *Γλωσσικό σύμβολο*

Το *γλωσσικό σύμβολο*, η *λέξη* σε αντιστοιχία με την εικόνα, είναι ένα αντιληπτό αντικείμενο, ο στοχασμός του οποίου οδηγεί σε μια *σύζευξη μορφής με νόημα*: τη σύζευξη της παραγόμενης από την αίσθησή της λέξης *μορφής με το νόημα* του γλωσσικά αναφερόμενου. *Γλωσσική πραγματικότητα* είναι το *νόημα του γλωσσικά αναφερόμενου* που οδηγεί σε αυτό με μία *γλωσσική δράση*.

Θα δούμε πιο κάτω, εξετάζοντας αναλυτικότερα τον εικονιστικό και τον γλωσσικό συμβολισμό, τη διαφορά ανάμεσα α) στη σχετική με την εικονική πραγματικότητα *πράξη απεικόνισης* ως συνέχεια της μορφής του εικονιζόμενου και β) στη σχετική με τη γλωσσική πραγματικότητα *γλωσσική δράση* ως συνέχεια του νοήματος του λεγόμενου. Μένουμε προκαταρκτικά στο ότι σε αντιδιαστολή με την *απεικόνιση* η *ομιλία* δεν είναι *πράξη*, είναι *δράση*.

Σημείο και σήμα

Έχει ιδιαίτερη σημασία για τον διάλογο της πραξιακής προσέγγισης με άλλες προσεγγίσεις η κατά τα παραπάνω συνέχεια του πραγματικού αντικειμένου ως υλικό και νοητικό αντικείμενο. Αναφερόμαστε συγκεκριμένα στην επέκταση του υλικού αντικειμένου από το εκτός νοημοσύνης *αντιληπτό αντικείμενο* στο εντός της νοημοσύνης *σήμα* του που οδηγεί στοχαστικά στα δύο *νοητικά αντικείμενα*, στη μορφή και στο νόημα. Η συνέχεια της υλικότητας και της νοητικότητας του πραγματικού αντικειμένου συνδέεται με δύο καθοριστικές στην πραξιακή προσέγγιση της νοημοσύνης έννοιες, το *σημείο* (sign) και το *σήμα* (signal).

Έχουμε δει το *σήμα* με την έννοια που έχει ο όρος σε όσα λέγονται εδώ. Ως *σημείο* εννοείται εδώ η συνδεόμενη με το υποκείμενο της νοημοσύνης ενότητα του εντός του υποκειμένου *σήματος* με τα στοιχεία του αντιληπτού αντικειμένου, τα οποία παράγουν τη *σήμανση* (signaling) – πρόκειται για την πρώτη στη σειρά των τεσσάρων στοιχειωδών λειτουργιών της νοημοσύνης (σήμανση, αντίληψη, νόηση, δράση) που ορίζουν τη διάκριση του αντικειμένου σε *αντιληπτό αντικείμενο* (το φαινόμενο ως αρχή της σήμανσης) και σε *νοητό αντικείμενο* (η πραγματικότητα ως τέλος της δράσης). Με αυτή την έννοια του όρου το σημείο είναι αυτό το ίδιο ένα αντιληπτό αντικείμενο με δύο στοιχεία: το ένα εντός της νοημοσύνης ως προς την οποία ορίζεται ως σήμα· και

το άλλο εκτός αυτής, που περιέχει τα αντιληπτά στοιχεία μέσω των οποίων ορίζεται ως σήμα .

Δεδομένου ότι το «σήμα» και το «σημείο» είναι κεντρικοί όροι στις σημειολογικές συζητήσεις, πρέπει εδώ να σημειωθεί ότι οι έννοιές τους διαφέρουν μεν ουσιαστικά, αλλά συνδέονται με τις εδώ αντίστοιχες. Πηγαίνουμε στη *Θεωρία της Σημειωτικής*, όπου ο Umberto Eco, μιλώντας για τη «σημειακή συνάρτηση»³², θεωρεί το **σήμα** «διακριτική μονάδα ενός συστήματος που μπορεί να είναι ένα σύστημα έκφρασης». Και γράφει ότι «το σήμα μπορεί να είναι ένα ερέθισμα που δεν εννοεί τίποτε, αλλά προκαλεί ή δημιουργεί κάτι», για να καταλήξει ότι «μπορεί να θεωρηθεί **σημείο**, στον βαθμό που υποκαθιστά το επακόλουθό του».

Η βασική διαφορά με τα εδώ λεγόμενα βρίσκεται στο ότι το κατά τη σημειωτική «σημείο» σε πολλά από τα συμφοραζόμενα αντιστοιχεί προς ό,τι εδώ λέγεται *σύμβολο*. Υπάρχει όμως και μια σύνδεση, κι αυτή εντοπίζεται στο ότι και στην παρούσα εκδοχή του το «σήμα» είναι ένα «ερέθισμα» (αναφορικό σήμα) που μπορεί να ανήκει σε ένα «σημείο» – κι αυτό ενδέχεται να είναι σύμβολο. Σύμφωνα με όσα λέγονται εδώ στη θέση του συμβόλου μπορεί να είναι κάθε αντικείμενο της νοημοσύνης, εξωτερικό ή εσωτερικό σε αυτή· άρα και το σημείο στην εντός και εκτός νοημοσύνης συνέχειά του μπορεί να έχει θέση συμβόλου.

«Ιδεαλισμός» και «Υλισμός»

Με τον κατά τα προηγούμενα διαχωρισμό του αντικειμένου σε *νοητικό* και *υλικό* συνδέεται η φιλοσοφική διάκριση του *ιδεαλισμού* από τον *υλισμό*. Δεν θα δούμε εδώ τις φιλοσοφικές αυτές προσεγγίσεις. Κρατώντας όμως τους τίτλους τους, θα θεωρήσουμε ότι προσεγγίζουν με αντίθετο τρόπο τη σχέση των δύο όρων της αντικειμενικότητας, όπως τους είδαμε ως υλικό και τον νοητικό. Ο *ιδεαλισμός* βλέπει την αντικειμενικότητα με απόλυτη αρχή τον νοητικό της όρο: θέτει στο κέντρο το *νόημα* και επικεντρώνοντας στην *ιδέα* (εξού και το όνομά του) την αποσπά από τη συγκίνηση. Αντίθετα, ο *υλισμός*, ο «μηχανιστικός υλισμός» σε αντιπαράθεση με τον «διαλεκτικό υλισμό» – για να λάβουμε υπόψη και τη φιλοσοφική συζήτηση του θέματος, βλέπει την αντικειμενικότητα με απόλυτη αρχή τους δύο εκτός νοημοσύνης *υλικούς της όρους*: το *φαινόμενο* ως αρχή της *αίσθησης* και την *πραγματικότητα* ως τέλος της *πράξης*.

Θα προσθέσουμε στις δυο προσεγγίσεις, τις φιλοσοφικά χαρακτηριζόμενες ως «ιδεαλιστική» και «υλιστική», την *πραξιακή προσέγγιση*, η οποία συνδεόμενη με τον λεγόμενο *διαλεκτικό υλισμό* αντιτίθεται τόσο στον *ιδεαλισμό* όσο και στον *μηχανιστικό υλισμό*. Κατά την πραξιακή προσέγγιση δεν υπάρχει απόλυτη αρχή στην αντιμετώπιση της αντικειμενικότητας. Οι όροι της αντικειμενικότητας, ο υλικός και ο νοητικός, συνδέονται *διαλεκτικά*.

Φαντασία: Φαντασιακή μορφή και αλήθεια

Είδαμε την ενότητα πραγματικού και συμβολικού στο υπαρκτό αντικείμενο. Και είδαμε το *φανταστικό αντικείμενο* στην αντίθεσή του με το *υπαρκτό*. Θα εξετάσουμε τώρα τη *δομή του φαντασιακού* αρχίζοντας με τον ορισμό της φαντασιακής μορφής ως μορφής του φανταστικού αντικειμένου.

— *Φαντασιακή είναι η μορφή που ταυτίζεται με τα αντικείμενά της.*

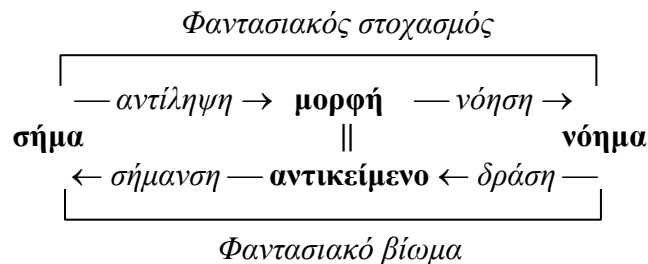
Για την κατανόηση της φαντασιακής μορφής είναι αναγκαία η έννοια της πραξιακής αλήθειας. Θα τη δούμε αναλυτικά στα επόμενα. Μένουμε προκαταρκτικά στους ακόλουθους ορισμούς:

— *Η πραξιακή αλήθεια είναι αλήθεια της μορφής. Είναι η ενότητα του πραξιακά νοητού αντικειμένου της μορφής με το κατ' αίσθηση αντιληπτό της αντικείμενο.*

³² ΟΥΜΠΕΡΤΟ ΕΚΟ. 1994. σ.83.

Η πραξιακή αλήθεια προκύπτει στοχαστικά κατά διττό τρόπο στον δίτιμο λογισμό: ως *αληθές* είναι η ταυτότητα αντιληπτού και νοητού· ως *ψεύδος* είναι η διαφορά τους. Το *φανταστικό αντικείμενο* συνδέεται με την πραξιακή αλήθεια, είναι μια ταυτιζόμενη με τη μορφή ενότητα αντιληπτού και νοητού αντικειμένου. Με αυτή την έννοια του φανταστικού αντικειμένου η πραξιακή αλήθεια συγκροτείται σε φανταστική αλήθεια κατά τον ακόλουθο τρόπο.

— Η *φανταστική αλήθεια* ορίζει τον ελάχιστο νοητικό κύκλο, κατά τον οποίο η συγκροτημένη σε φανταστικό αντικείμενο εξαντικειμενισμένη μορφή (μορφή=αντικείμενο) συνδέεται με το σήμα και το νόημα μέσω του φανταστικού στοχασμού και του φανταστικού βιώματος. Μένουμε στο ακόλουθο σχήμα:



Στον φανταστικό κύκλο η μορφή αυτοκαθορίζεται στοχαστικά μέσω του συνεχούς αντίληψης και νόησης. Δηλαδή η μορφή καθορίζεται ως αντικείμενο του εαυτού της: αφενός μέσω ενός ορισμένου από αυτή σήματος καθορίζεται ως αντιληπτό αντικείμενο και αφετέρου μέσω ενός στοχαστικά παραγόμενου από το σήμα αυτό νοήματος καθορίζεται ως νοητό αντικείμενο.

— Η φανταστική αλήθεια είναι η μήτρα του νοητικού κύκλου.

Αυτό σημαίνει ότι η ταυτότητα αντιληπτού-νοητού, που ορίζει τη φανταστική αλήθεια, δεν αναιρεί τη διαφορά αυτών των δύο, η οποία ορίζει τον νοητικό κύκλο. Τα αντικείμενα της φανταστικής μορφής δεν είναι εκεί ώστε να διαφέρουν· απουσιάζουν, αλλά όχι απολύτως: εκεί βρίσκονται οι αρχές τους, η πληροφορία και η ενέργεια που συγκροτούν τον νοητικό κύκλο.

— Η φαντασία υπερβαίνει τη διάκριση υποκείμενο/αντικείμενο.

Το *υποκείμενο* σε αντιδιαστολή με το *αντικείμενο* είναι το οντολογικό υπόβαθρο του στοχασμού. Δεδομένου ότι η *μορφή* είναι το κέντρο του στοχασμού, έπεται ότι η κατανόηση του φανταστικού ως ταυτότητα της μορφής με τα αντικείμενά της ισοδυναμεί με την κατανόησή του φανταστικού στοχασμού πέρα από τη διάκριση του αντικειμένου από το υποκείμενο.

— Η φαντασία υπερβαίνει τη διάκριση αληθές/ψεύδος.

Αυτό συνεπάγεται από τον ορισμό της πραξιακής αλήθειας. Το οντολογικό υπόστρωμα της πέρα από τη διάκριση αληθές/ψεύδος φανταστικής αλήθειας είναι ότι η φανταστική αλήθεια αποτελεί τη μήτρα του νοητικού κύκλου. Η φανταστική αλήθεια είναι μια *απόλυτη αλήθεια*: δεν διακρίνει το αληθές από το ψεύδος.

2.6 Πραγματικό και συμβολικό

Ο Russell λέει για τη «Θεωρία των τύπων» ότι είναι μια «θεωρία των συμβόλων, όχι των πραγμάτων». Η θεωρία αναφέρεται στη *συμβολική* διαφορά της σχέσης από το περιεχόμενο (με την οποία χτίζεται η ιεραρχία των τύπων)· δεν αναφέρεται στην *πραγματική* τους διαφορά. Ο Bateson δεν κάνει τις διακρίσεις αυτές. Ακολουθεί τον Russell στην αδιαφορία ως προς τη διάκριση ανάμεσα στις *φράσεις* (*sentences*) και τις *εκφραζόμενες προτάσεις* (*propositions*). Εν τέλει οδηγείται στην απουσία της αναγκαίας διάκρισης ανάμεσα στο πραγματικό και συμβολικό αντικείμενο, όπως τη βλέπουμε εδώ.

Για παράδειγμα, ο Bateson αναφέροντας τη «Θεωρία των τύπων» σε μια ομιλία³³ συνοψίζει την αρχή της με τρία διαδοχικά παραδείγματα: α) «Το όνομα δεν είναι το ονομαζόμενο και το όνομα του ονόματος δεν είναι το όνομα», β) «Ένα μήνυμα για τον πόλεμο δεν είναι μέρος του πολέμου» και γ) «Το μήνυμα “ας παίξουμε σκάκι” δεν είναι κίνηση στο παιχνίδι του σκακιού».

Σε αυτά τα παραδείγματα το *πραγματικό*, ο *πόλεμος*, συγγέεται με το *συμβολικό*, δηλαδή την *ονομασία* και το *παιχνίδι*. Χωρίς αμφιβολία το όνομα δεν είναι το ονομαζόμενο και η πρόσκληση στο παιχνίδι του σκακιού δεν είναι κίνηση του παιχνιδιού. Και η Συνθήκη των Βερσαλλιών *συμβολικά* «δεν ανήκει στο ίδιο ηθικό σύστημα με τις πονηριές και τα τεχνάσματα της μάχης» – έτσι είναι. Όμως η συνθήκη είναι *μέρος* του πολέμου: το *τέλος* του πολέμου είναι *πραγματική* και όχι *συμβολική* πράξη, όποιον *συμβολισμό* και αν περιέχει – και εδώ βρίσκεται η διαφορά. Μένουμε στο *συμβολικό* στη διάκρισή του από το *πραγματικό*.

Εικονιστικός και γλωσσικός συμβολισμός

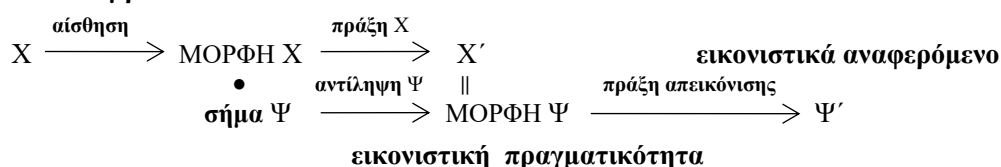
Βασική στον συμβολισμό είναι η *στροφή της νοημοσύνης στον εαυτό* της. Ο *συμβολισμός* αναπτύσσεται ως εξαντικειμενισμός των δύο όρων της νόησης του συμβολιζόμενου, της μορφής και του νοήματος, που τρέπονται σε παραγόμενη από την πράξη του *συμβολισμού* εσωτερική στη νοημοσύνη *πραγματικότητα*, η οποία οδηγεί στο *συμβολιζόμενο*.

Αναπτύσσονται έτσι δύο συμβολισμοί: ο *εικονιστικός συμβολισμός*, κατά τον οποίο *συμβολική πραγματικότητα* είναι η *μορφή* του συμβολιζόμενου, προερχόμενη από την αντίληψη του σήματός του συνδεδεμένου με τη μορφή του συμβόλου· και ο *γλωσσικός συμβολισμός*, κατά τον οποίο *συμβολική πραγματικότητα* είναι το *νόημα* του συμβολιζόμενου, προερχόμενο από τη νόηση της μορφής του στη σύνδεσή της με τη μορφή του συμβόλου. Ας συνοψίσουμε τους δυο συμβολισμούς στα ακόλουθα διαγράμματα:

I. Εικονιστικός συμβολισμός

— *σύζευξη μορφής με μορφή*

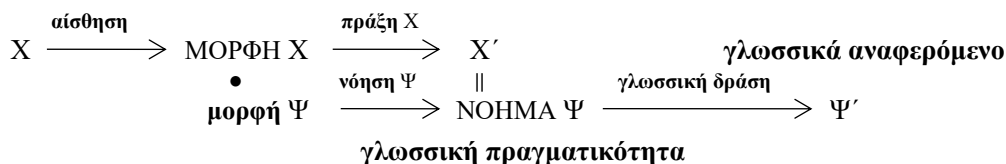
εικονιστικό σύμβολο



II. Γλωσσικός συμβολισμός.

— *σύζευξη μορφής με νόημα*

γλωσσικό σύμβολο



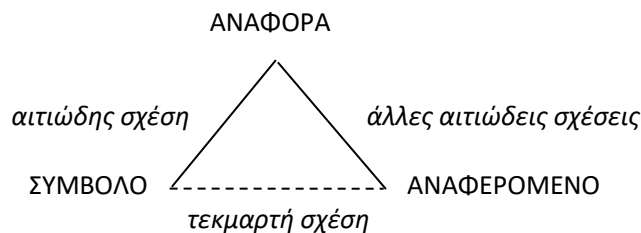
Καθοριστικό στη συγκρότηση του συμβολισμού είναι ότι κανένας από τους δύο όρους του, το σύμβολο ή το αναφερόμενο, δεν είναι συνάρτηση του άλλου. Αυτό σημαίνει ότι ένα σύμβολο, εικονιστικό ή γλωσσικό, μπορεί να αναφέρεται σε ένα πλήθος αντικειμένων και, συμμετρικά, ένα αντικείμενο μπορεί να αναφέρεται από ένα πλήθος συμβόλων.

³³ BATESON, G. 2000. σ. 475.

Ο συμβολισμός είναι η σύζευξη συμβόλου και συμβολικά αναφερόμενου κατά έναν από τους δύο τρόπους: παραγωγή του συμβόλου στη διάρκεια μιας πράξης που ενέχει το συμβολικά αναφερόμενο, όπως όταν ένας ζωγράφος σχεδιάζει αυτό που βλέπει και, αντίστροφα, πράξη που ενέχει το σύμβολο κατά τη διαδικασία της παραγωγής του συμβολικά αναφερόμενου, όπως όταν ένας τεχνίτης βλέπει το σχέδιο αυτού που κατασκευάζει. Εδώ έχει σημασία η διαφορά ανάμεσα στην απεικόνιση ως πράξη και στην ομιλία ως δράση, για την οποία έγινε λόγος στα προηγούμενα.

Η διαφορά θέτει το ερώτημα: ποια είναι η πράξη στην οποία εντάσσεται η ομιλία ως δράση; Η απάντηση φαίνεται στο παραπάνω διάγραμμα του γλωσσικού συμβολισμού. Έχουμε ως δεδομένα ότι α) η κατά το διάγραμμα νόηση της μορφής του γλωσσικά αναφερόμενου, συνδεδεμένη με την μορφή του γλωσσικού συμβόλου, οδηγεί στο νόημα του αναφερόμενου ως *γλωσσική πραγματικότητα* και ότι β) πράξη είναι η ενότητα νόησης και δράσης ως κίνηση της νοημοσύνης από τη μορφή στο αντικείμενο του νοήματός της. Με βάση αυτά τα δεδομένα η *γλωσσική δράση* ανήκει στη *γλωσσική πράξη* που οδηγεί από τη μορφή του γλωσσικού συμβόλου στο γλωσσικά αναφερόμενο. Θα δούμε το θέμα αυτό αναλυτικότερα εξετάζοντας τη γλωσσική νοημοσύνη κατά δύο τρόπους: αφενός ως αίσθηση της λέξης και *λεκτική πράξη* και αφετέρου ως σημασιοδότηση και *λεκτική δράση*.

Η παρουσιαζόμενη εδώ ανάλυση του συμβολισμού έχει αναλογίες με την ανάλυση των Ogden & Richards για τις λέξεις και τα πράγματα (words and things)³⁴, που εκφράζεται συνοπτικά ως εξής: το *σύμβολο* (symbol) συμβολίζει με μία αιτιώδη σχέση (causal relation) τη *σκέψη ή αναφορά* (thought or reference), η οποία οδηγεί μέσω άλλων αιτιωδών σχέσεων (other causal relations) στο *αναφερόμενο* (referent) και παράγει την *τεκμαρτή σχέση* (imputed relation) συμβόλου-αναφερόμενου. Έχουμε έτσι το ακόλουθο σχήμα:



Σύμφωνα με τα διαγράμματα των συμβολισμών που είδαμε παραπάνω ο κατά τους O&R όρος «αναφορά» του συμβόλου στο συμβολικά αναφερόμενο εννοείται εδώ αφενός ως μια *πραξιακά ολοκληρωμένη αίσθηση του εικονιστικού συμβόλου* που οδηγεί σε μια *πράξη* απεικόνισης και αφετέρου ως μια *πραξιακά ολοκληρωμένη αίσθηση του γλωσσικού συμβόλου* που οδηγεί σε μια *γλωσσική δράση*.

Αυθαιρεσία του σημαίνοντος

Είδαμε πιο πάνω ότι κανένας από τους δύο όρους του συμβολισμού δεν είναι συνάρτηση του άλλου. Η απουσία συνάρτησης συμβόλου-αναφερόμενου έχει ιδιαίτερη αναλυτική σημασία στην κατά τον γλωσσικό συμβολισμό έλλειψη μορφικής σχέσης του γλωσσικού συμβόλου με το λεκτικά αναφερόμενο. Αυτή ακριβώς η έλλειψη συνδέεται με την κατά τον Saussure³⁵ «πρώτη αρχή» του γλωσσικού «σημείου», την «αυθαιρεσία του σημαίνοντος».

Όπως τους είδαμε, οι δύο συμβολισμοί, ο *εικονιστικός* και ο *γλωσσικός*, διαφέρουν στη δομή τους. Μπορούμε να θεωρήσουμε το ότι η καταστατική στο γλωσσικό σύμβολο «αυθαιρεσία του σημαίνοντος» δεν υπάρχει στο εικονιστικό.

³⁴ OGDEN, C., RICHARDS, I. A. 1949. σ. 11.

³⁵ SAUSSURE, F. 1979. Μέρος Πρώτο, Γενικές Αρχές.

Η αυθαιρεσία του σημαίνοντος απορρέει από τη δομική διαφορά των συζεύξεων που συγκροτούν τα δύο είδη του συμβολισμού. Μπορούμε έτσι να θεωρήσουμε ότι η διαφορά του εικονιστικού από τον γλωσσικό συμβολισμό είναι η διαφορά ως προς τη χρήση της μιας ή της άλλης δομικής δυνατότητας: ο **εικονιστικός** συμβολισμός χρησιμοποιεί τη δυνατότητα της χωρίς αυθαιρεσία του σημαίνοντος *σύζευξης μορφής με μορφή*, ενώ ο **γλωσσικός** συμβολισμός χρησιμοποιεί τη δυνατότητα της μέσω της αυθαιρεσίας του σημαίνοντος *σύζευξης μορφής με νόημα*.

Από την άποψη αυτή οι κατά τον Peirce «δείκτες» που συνδέονται με το αντικείμενο, όχι όμως μορφικά –για παράδειγμα, η σύνδεση του καπνού με τη φωτιά– ανήκουν στα γλωσσικά σύμβολα (σύζευξη μορφής με νόημα). Αυτή είναι η έννοια με την οποία χαρακτηρίσαμε στην αρχή τον γλωσσικό συμβολισμό ως συμβολισμό του νοήματος και τον εικονιστικό ως συμβολισμό της μορφής. Μπορεί ο καπνός να είναι γλωσσικό σύμβολο; Ναι, επειδή με την εδώ έννοια του όρου τα γλωσσικά σύμβολα υπερβαίνουν την ομιλία, προφορική ή γραπτή. Θα μπορούσαμε να δούμε –δεν θα το κάνουμε εδώ– μια γενίκευση της γραφής με βάση τα λεγόμενα «ιδεογράμματα» και «εικονογράμματα», εντάσσοντας υπό ορισμένες συνθήκες σε αυτά και τον καπνό.

Το σημαντικό από αναλυτική άποψη είναι ότι η αποδοχή της δομικής διαφοράς των συμβολισμών δεν επιτρέπει την αναγωγή των τρόπων του ενός στους τρόπους του άλλου. Ο συμβολισμός σύμφωνα με αυτήν την προσέγγιση, δεν έχει μια κατά βάση ενιαία, γλωσσικά ορισμένη δομή. Η δομή του είναι διττή: εικονιστική και γλωσσική. Κατά συνέπεια και σε αντίθεση με τις τρέχουσες γλωσσοκεντρικές προλήψεις *η ιδιαίτερη μελέτη του γλωσσικού συμβολισμού δεν αποτελεί τη «βάση» της μελέτης του συμβολισμού γενικά*.

Ας σημειωθεί εδώ το κατά την πραξιακή προσέγγιση σφάλμα της έκφρασης «*γλώσσα του σώματος*» στη συνήθη χρήση της. Η έκφραση αυτή τις περισσότερες φορές δεν αναφέρεται πράγματι στη *γλώσσα* του σώματος, αν υπάρχει στις συγκεκριμένες συνθήκες, όπως στην περίπτωση που μια σωματική κατάσταση έχει τον χαρακτήρα «δείκτη», όπως είδαμε πριν. Η έκφραση «*γλώσσα του σώματος*» συνήθως αναφέρεται στην *εικόνα* του σώματος η οποία υπάρχει πάντα. Με βάση όσα λέγονται εδώ ο *συμβολισμός* του σώματος είναι *εικονιστικός* και *γλωσσικός*: ένα από τα δύο ή και τα δύο. Το κούνημα του δακτύλου δεξιά και αριστερά, είναι έκφραση της άρνησης με τη γλώσσα του σώματος. Η τρυφερή αγκαλιά πρωταρχικά είναι η με την εικόνα του σώματος έκφραση της αγάπης, σε συνέχεια όμως ένα κοίταγμα με τα χέρια ανοικτά σε σχήμα αγκαλιάς μπορεί να γίνει έκφραση της αγάπης με τη γλώσσα του σώματος.

3. ΣΥΝΕΙΔΗΣΗ

3.1 Η έννοια της συνείδησης

Η παραπάνω έννοια του *γλωσσικού συμβολισμού* συνδέεται με την αναθεωρημένη φροϋδική έννοια της «συνειδητής παράστασης», όπως διατυπώνεται στο κείμενο «Το Ασυνείδητο»³⁶ που γράφτηκε το 1915. Εκεί γίνεται η διάκριση της «παράστασης» (*presentation*) της «λέξης» (*word*) και του «πράγματος» (*thing*) και λέγεται ότι «η συνειδητή παράσταση περιέχει την παράσταση του πράγματος συν την παράσταση της λέξης που του ανήκει, ενώ η ασυνείδητη παράσταση είναι η παράσταση του πράγματος και μόνο»³⁷. Στη συνέχεια το *ασυνείδητο* συνδέεται με την *απόθηση*: «η παράσταση που δεν μπαίνει σε λέξεις (...) παραμένει έπειτα στο ασυνείδητο σε κατάσταση απόθησης (*repression*)». Παρατηρούμε εδώ τη διαφορά ανάμεσα στη φροϋδική έννοια

³⁶ FREUD, S. 1984. Vol. 11, "The Unconscious".

³⁷ ό.π., σ. 207.

της παράστασης και στην κατά την πραξιακή προσέγγιση έννοια της αναπαράστασης που αποδόθηκε στη μορφή καθαυτήν, σημειώνοντας ότι η διαφορά ως προς τις αποδιδόμενες στους όρους αυτούς έννοιες δεν αναιρεί την αντιστοιχία τους. Σε αυτή την εννοιολογική βάση δεχόμαστε εδώ ως φροϋδικό τον ακόλουθο ορισμό:

— *Συνειδητή αναπαράσταση είναι η αναπαράσταση ενός πράγματος συν την αναπαράσταση της λέξης που του ανήκει.*

Η έννοια της συνείδησης ως γλωσσικού συμβολισμού δεν είναι *τοπική*. Η συνείδηση δεν είναι ένα «Καρτεσιανό Θέατρο» κατά τον χαρακτηρισμό του Dennett³⁸, δεν είναι ένας *τόπος αναπαράστασης* στον οποίο εισάγονται οι συνειδητοποιούμενες αναπαραστάσεις και από τον οποίο εξάγονται οι απωθούμενες. Κατά την αναθεωρημένη φροϋδική της έννοια η συνείδηση είναι ένας *τρόπος αναπαράστασης*: ο σύνθετος τρόπος του γλωσσικού συμβολισμού.

Η αναθεωρημένη *φροϋδική έννοια* της συνείδησης ως τρόπος αναπαράστασης συναντάει τη *μαρξική έννοια*, όπως αναπτύσσεται στη «Γερμανική Ιδεολογία»: «Η γλώσσα είναι η πρακτική, η πραγματική συνείδηση, που υπάρχει για τους άλλους και μόνο για τον λόγο αυτόν υπάρχει και για μένα επίσης. Η γλώσσα όπως και η συνείδηση, πηγάζει μόνο από την αναγκαιότητα της επικοινωνίας με τους άλλους».³⁹

Η *τροπική* αυτή μαρξική-φροϋδική θεωρία της συνείδησης οδηγεί στην εντός των ορίων του παρόντος κειμένου συζητούμενη γενίκευσή της. Οδηγεί στον ορισμό της συνείδησης με βάση όχι τον *γλωσσικό* συμβολισμό ειδικά, αλλά τον *συμβολισμό* γενικά. Τη θέση της ταυτότητας γλώσσας-συνείδησης παίρνει εδώ η ταυτότητα συμβολισμού-συνείδησης:

— *συνείδηση = συμβολισμός*

Κατ' αυτόν τον ορισμό υπάρχει *γλωσσική και μη-γλωσσική, εικονιστική συνείδηση*.

Θα μπορούσε κανείς να πει ότι αυτό, δηλαδή ποιο είναι το νόημα της λέξης «συνείδηση», αποτελεί απλώς ζήτημα λεξιλογίου. Αλλά σπανίως ένα λεξιλογικό θέμα είναι απλά λεξιλογικό. Ας παρακολουθήσουμε έναν συλλογισμό του Bateson⁴⁰: «Στο κλισέ Αγγλοσαξονικό σύστημα, είναι κοινός τρόπος ότι θα ήταν οπωσδήποτε καλύτερα εάν αυτό που είναι ασυνείδητο γινόταν συνειδητό. Ακόμα και ο Freud λέγεται ότι έχει πει “εκεί που ήταν το αυτό θα είναι το εγώ”, σαν μια τέτοια αύξηση της συνείδησης να ήταν δυνατή και, βέβαια, μια βελτίωση. Αυτή η άποψη είναι προϊόν μιας σχεδόν πλήρως στρεβλής επιστημολογίας και μιας πλήρως στρεβλής άποψης για το τι είδους πράγμα είναι ο άνθρωπος, ή όποιος άλλος οργανισμός».

Η κυριαρχία της γλώσσας στον συμβολισμό και η κατά τα εδώ ελλιπής ταυτότητα συνείδηση=γλωσσικός συμβολισμός αποτελούν μια άποψη η οποία ανταποκρίνεται στην ιδιαίτερα υψηλή στις «δυτικές» κοινωνίες ιδεολογική της αξία. Ο ίδιος ο Bateson είναι παγιδευμένος, όταν σχολιάζει τη δήλωση της Ισιδώρας Ντάνκαν: «Αν μπορούσα να σου *πω* τι σημαίνει, δεν θα είχε νόημα να το *χορέψω*». Αναφερόμενος στο «μήνυμα» στο οποίο η Ντάνκαν «δεν μπορεί να επικοινωνήσει με λέξεις», ο Bateson λέει: «Η χρήση λέξεων (άλλων από τις ποιητικές) θα σήμαινε ότι είναι ένα πλήρως συνειδητό και εκούσιο μήνυμα, και αυτό θα ήταν απλά ψεύδος». Και καταλήγει ότι ο χορός της Ντάνκαν «είναι ένα ιδιαίτερο είδος μερικά ασυνείδητου μηνύματος».⁴¹ Η παγίδα βρίσκεται στην καταχώριση στο ασυνείδητο του ενεχόμενου στον χορό εικονιστικού συμβολισμού κατά μια σύνθετη αίσθηση: *οπτική, ακουστική, και απτικοκινητική* (όλες οι άλλες αισθήσεις συμπεριλαμβανόμενες). Ο χορός είναι

³⁸ DENNETT, D. 1991. Chapter 5.

³⁹ MARX, K., ENGELS, F. 1976. Vol.5, σ. 44.

⁴⁰ “Style, Grace and Information in Primitive Art” στο BATESON, G. 2000.

⁴¹ BATESON, G. 2000. σ. 138.

πράγματι ένα «μερικά ασυνείδητο μήνυμα», αλλά ένα μη συμβολικό, πρωτογενές μήνυμα, όχι εικονιστικά συμβολικό.

Εφόσον δεχτούμε τη δομική διαφορά εικονιστικού και γλωσσικού συμβολισμού, είναι ένα κρίσιμο ζήτημα αν το κατά τον Bateson «πλήρως συνειδητό και εκούσιο» καλύπτει το πλήρες φάσμα του συμβολισμού ή περιορίζεται στο γλωσσικό του μέρος. Η συρρίκνωση της συνείδησης στη γλώσσα έχει ένα πολιτισμικά συγκεκριμένο ιδεολογικό χαρακτήρα. Σε αντιπαράθεση, τα όσα λέγονται εδώ οδηγούν στη διεύρυνση της συνείδησης, στην κάλυψη του πλήρους φάσματος του συμβολισμού. Αυτό που κατά την Ισιδώρα Ντάνκαν *χορεύεται, άρα δεν λέγεται*, δεν είναι ένα «ιδιαίτερο είδος ασυνείδητου». Είναι κυρίως ένα *ιδιαίτερο είδος συνειδητού* –το εικονιστικά συνειδητό– και στη συνέχεια μπορεί να είναι και ένα είδος ασυνείδητου. Το ασυνείδητο δεν είναι μόνο αυτό που δεν λέγεται, είναι και αυτό που ούτε λέγεται ούτε απεικονίζεται.

Εικόνα και λέξη

Για την κατανόηση της ενότητας εικόνας ως εικονιστικού συμβόλου και της λέξης ως γλωσσικού συμβόλου στη συγκρότηση της συνείδησης είναι χρήσιμη η μαρτυρία των Καλών Τεχνών, αλλά όχι μόνο. Η μαρτυρία των μαθηματικών είναι εξίσου χρήσιμη – αν όχι χρησιμότερη. Ένα παράδειγμα είναι η προσωπική μαρτυρία του Δημήτρη Χριστοδούλου για τον John Nash, τον νομπελίστα θεμελιωτή της σύγχρονης «Θεωρίας των Παιγνίων»: ⁴²«Όταν του ζήτησα να δώσει στους μεταπτυχιακούς φοιτητές του Μαθηματικού Τμήματος του Πανεπιστημίου Princeton, όπου δίδασκα, κάποια εξήγηση για το πώς συνέλαβε αυτές τις ιδιοφυείς ιδέες, μας είπε ότι η συγκεκριμένη αυτή ιδέα του ήρθε την στιγμή που κοιτούσε μέσα σ' ένα καλειδοσκόπιο σ' ένα Λούνα Παρκ». Στο πνεύμα της έννοιας της συνείδησης, που δεχόμαστε εδώ, σχολιάζουμε ότι αυτό που μεταφέρεται με το παράδειγμα του John Nash δεν είναι η παραδοχή ότι πρόκειται για ένα είδος μερικά ασυνείδητης σύλληψης μια ιδιοφυούς μαθηματικής ιδέας, αλλά για μια ολοκληρωμένη γλωσσικά και εικονιστικά συνειδητή σύλληψη της ιδέας.

Αλλά χαρακτηριστικότερο για τη σύνδεση λέξης και εικόνας, κυρίως όμως για την καθοριστική στη συγκρότηση της συνείδησης προτεραιότητα της εικόνας, είναι το παράδειγμα του Einstein. Σε ένα γράμμα του προς ένα συνάδελφο, όπως το αναφέρει ο Hadamard ⁴³, ο Einstein λέει:

— «Οι λέξεις ή η γλώσσα, όπως γράφονται ή μιλιούνται, φαίνεται ότι δεν παίζουν κανέναν ρόλο στους μηχανισμούς της σκέψης μου», διευκρινίζοντας:

— «Οι φυσικές οντότητες που φαίνεται να χρησιμεύουν ως στοιχεία της σκέψης είναι ορισμένα σημεία (signs) και λίγο πολύ καθαρές εικόνες (images) που μπορεί “ηθελημένα” να αναπαράγονται και να συνδέονται». Και καταλήγει:

— «Στη δική μου περίπτωση τα στοιχεία στα οποία αναφέρθηκα είναι οπτικά και μερικά είναι μυϊκά. Οι συμβατικές λέξεις ή τα άλλα σημεία πρέπει να αναζητηθούν με μόχθο και μόνο σε δεύτερο στάδιο».

3.2 Συνειδητή και ασυνείδητη αλήθεια

Επανερχόμαστε στο θέμα της αλήθειας και συγκεκριμένα στο τι είναι αυτό που αληθεύει ή ψεύδεται και ποια είναι η σχέση του με τη συνείδηση. Όπως θα δούμε στην ενότητα III. *Για το Ζήτημα της Αλήθειας*, κατά τη *γλωσσική θεωρία* της αλήθειας αυτό που αληθεύει ή ψεύδεται είναι το *προτασιακά συγκροτημένο γλωσσικό σύμβολο*. Σε

⁴² NASH, J. 2002. σ. 191

⁴³ HADAMARD, J. 1949. σ. 142-3

αντιδιαστολή, κατά την εδώ παρουσιαζόμενη πραξιακή προσέγγιση αυτό που αληθεύει είναι η **μορφή** ως *αντιληπτικό τέλος της αίσθησης και νοητική αρχή της πράξης* στο κέντρο του *στοχασμού*. Κατά τη γλωσσική θεωρία το πεδίο της αλήθειας είναι η γλωσσική συνείδηση με βάση το ότι φορέας της αλήθειας είναι το γλωσσικό σύμβολο. Κατά την πραξιακή προσέγγιση όμως, για την οποία φορέας της αλήθειας είναι η στοχαστική μορφή, το πεδίο της αλήθειας εκτείνεται πέρα από τη γλωσσική συνείδηση καλύπτοντας την *εικονιστική συνείδηση* και, αυτό έχει ιδιαίτερη σημασία, το *ασυνείδητο*. *Η πραξιακή αλήθεια είναι συνειδητή και ασυνείδητη*.

Καταλήγουμε στα ακόλουθα είδη της νοημοσύνης που αντιστοιχούν στα είδη της πραξιακής αλήθειας ως ταυτότητας ή διαφοράς των δύο αντικειμένων της στοχαστικής μορφής, αντιληπτού και νοητού, στη στοχαστική σύνδεσή τους με την αίσθηση και την πράξη αντίστοιχα:

1. **Πρωτογενής νοημοσύνη** ΑΣΥΝΕΙΔΗΤΟ
2. **Συμβολική νοημοσύνη** ΣΥΝΕΙΔΗΣΗ
 - 2α **Εικονιστική**
 - 2β **Γλωσσική**

Οι ορισμοί της ασυνείδητης και της συνειδητής αλήθειας απορρέουν άμεσα από τον ορισμό της συνείδησης: **ασυνείδητη αλήθεια** είναι η αλήθεια των εκτός συμβολικών συζεύξεων πρωτογενών μορφών και, συμπληρωματικά, η **συνειδητή αλήθεια** είναι η αλήθεια των συμβολικών μορφών, εικονιστικών και γλωσσικών.

Τίθεται τώρα το ακόλουθο ερώτημα ως προς τη συνειδητή αλήθεια: είναι αλήθεια και των δύο ενεχόμενων στον συμβολισμό μορφών, της μορφής του συμβόλου και του συμβολιζόμενου, ή μόνο μιας από τις δύο; Εύλογη είναι η πρώτη εκδοχή: σε κάθε *σύνθεση μορφών*, άρα και στην ορίζουσα τη συνείδηση σύνθεση των μορφών της *συμβολικής σύζευξης*, η *αλήθεια της σύνθεσης* είναι η *σύνθεση των αληθειών*: η συνειδητή αλήθεια είναι συνθετικά η αλήθεια των μορφών του συμβόλου και η αλήθεια της μορφής του συμβολικά αναφερόμενου.

Αλλά ας μη γίνει σύγχυση ανάμεσα στην *αλήθεια* και στο *αληθές* της σύνθεσης, καθώς, όπως είδαμε, η *αλήθεια* έχει δύο τιμές στον δίτιμο λογισμό, το *αληθές* και το *ψεύδος*. Η αναφορά εδώ είναι στην *αλήθεια καθαρτήν*, όχι στη μία από τις τιμές της, δηλαδή στο αληθές. Τίθεται έτσι το ακόλουθο ερώτημα: το αληθές και το ψεύδος της αλήθειας προϋποθέτουν το αντίστοιχό τους σε κάθε μέρος της αλήθειας; Αν η σύνθεση αληθεύει ή ψεύδεται, το αντίστοιχο συμβαίνει με το καθένα από τα συντιθέμενα; Μένουμε στο ότι η απάντηση εδώ είναι αρνητική. Η *συνθετική αλήθεια* γενικά δεν είναι καθαρή ούτε ως προς το αληθές ούτε ως προς το ψεύδος· είναι μια σύνθεση των δύο, μια *διαλεκτική σύνθεση* – πρέπει να τονιστεί. *Η πραξιακή αλήθεια είναι μια διαλεκτική σύνθεση του αληθούς και του ψεύδους*.

3.3 Φανταστικό και Υπαρκτό, Πρωτογενές και Συμβολικό

Καθοριστική στο ψυχικό-κοινωνικό συνεχές είναι η σχέση ανάμεσα στο *φανταστικό* και το *υπαρκτό*, όπως είδαμε στην προηγούμενη ενότητα εξετάζοντας το θέμα *φαινόμενο, φαντασία και πραγματικότητα*. Η σχέση αυτή οδηγεί στην τριαδικότητα **φανταστικό, πραγματικό, συμβολικό**, ο καταληκτικός όρος της οποίας ορίζει τη συνείδηση με την έννοια που έχει ο όρος εδώ, όπου *συμβολικό=συνείδηση*. Με αυτή την έννοια των όρων η διάκριση του συνειδητού από το ασυνείδητο οδηγεί στη σύνθεση των όρων της νοημοσύνης από τη δυαδικότητα **φανταστικό/υπαρκτό** στη δυαδικότητα **πρωτογενές/συμβολικό**, όπου *πρωτογενές=ασυνείδητο*.

Η σχέση συνειδητού και ασυνειδητού είναι καθοριστική όχι μόνο για την ανθρώπινη νοημοσύνη καθαυτήν αλλά και για τη μέσω αυτής θεμελίωση του *τρόπου επικοινωνίας* στο ψυχικό-κοινωνικό συνεχές του *κοινωνικού χώρου* – θα το δούμε στο σχετικό με την αλλαγή των κοινωνικών σχέσεων κείμενο. Ακολουθούν δύο σχήματα:

ΑΝΤΙΚΕΙΜΕΝΟ ΤΗΣ ΝΟΗΜΟΣΥΝΗΣ

1. Φανταστικό	(1)	1. Πρωτογενές. ΑΣΥΝΕΙΔΗΤΟ	
2. Υπαρκτό		1.1 <i>Φανταστικό</i>	(1)
2.1 <i>Πραγματικό</i>	(2)	1.2 <i>Πραγματικό</i>	(2)
2.2 <i>Συμβολικό</i>		2. Συμβολικό. ΣΥΝΕΙΔΗΤΟ	
2.2.1 <i>Εικονιστικό</i>	(3)	2.1 <i>Εικονιστικό</i>	(3)
2.2.2 <i>Γλωσσικό</i>	(4)	2.2 <i>Γλωσσικό</i>	(4)

Στα δυο αυτά σχήματα οι όροι της νοημοσύνης συγκροτούνται με διαφορετικό τρόπο. Ας τους δούμε εδώ κατά το δεύτερο σχήμα με βάση όσα έχουν ειπωθεί.

1. **Φανταστικό**

Φανταστικό αντικείμενο είναι η κατά την πραξιακή αλήθεια *ταυτότητα των αντικειμένων*, ταυτιζόμενων με τη *μορφή*.

Επομένως *αντιληπτό αντικείμενο*=*μορφή*=*νοητό αντικείμενο*.

2. **Πραγματικό**

Πραγματικό αντικείμενο είναι το κατ' αντίθεση προς το φανταστικό, *διακεκριμένο από τη μορφή του, υπαρκτό αντικείμενο*.

Πρόκειται για το εκτός νοημοσύνης *υλικό αντικείμενο* και το εντός νοημοσύνης *νοητικό αντικείμενο*: *μορφή του αντικειμένου, νόημα της μορφής ή σήμα της μορφής*. Κι εδώ να σημειώσουμε ότι η *μορφή του αντικειμένου, πραγματικό αντικείμενο* η ίδια, διακρίνεται από τη δική της *μορφή*.

3. **Εικονιστικό**

Εικονιστικό σύμβολο είναι το *αντιληπτό αντικείμενο*, ο στοχασμός του οποίου οδηγεί στη σύζευξη της παραγόμενης από αυτό *μορφής με τη μορφή του εικονιστικά αναφερόμενου (σύζευξη μορφής με μορφή)*.

Τα εικονιστικά σύμβολα αναπτύσσονται ως εικόνες σε ένα τριαδικό φάσμα, καθοριστικό ως προς την πολιτισμική του λειτουργία: **οπτικές, ακουστικές, απτικοκινητικές** (όλες οι εκτός όρασης και ακοής).

4. **Γλωσσικό**

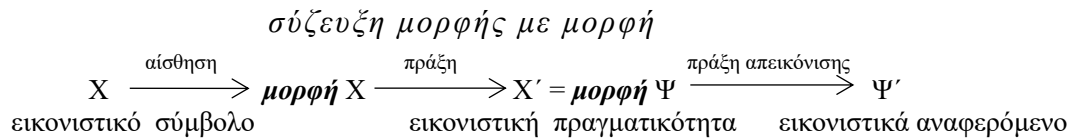
Γλωσσικό σύμβολο είναι το *αντιληπτό αντικείμενο*, ο στοχασμός του οποίου οδηγεί στη σύζευξη της παραγόμενης από τη λέξη *μορφής με το νόημα του γλωσσικά αναφερόμενου (σύζευξη μορφής με νόημα)*.

3.4 Εικονιστικός και Γλωσσικός συμβολισμός

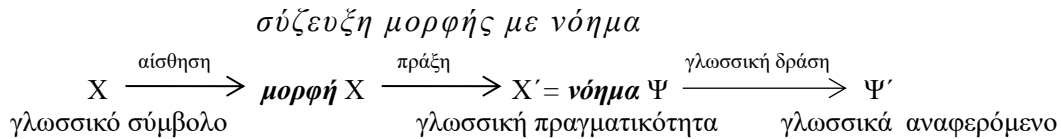
Στην κατανόηση της *συνείδησης* είναι σημαντική η διάκριση ανάμεσα στην ασυνείδητη *πρωτογενή μορφή*, την απλή μορφή του πρωτογενούς αντικειμένου, και στη συνειδητή *συμβολική μορφή*, τη μορφή του συμβόλου στη σύζευξή της με τη μορφή ή με το νόημα του συμβολικά αναφερόμενου συγκροτημένων σε συμβολική πραγματικότητα.

Παρουσιάζουμε εδώ κατά έναν συνοπτικό τρόπο τα διαγράμματα της *συνείδησης* ως εικονιστικού και γλωσσικού συμβολισμού, που αναπτύχθηκαν στα προηγούμενα:

Εικονιστικός συμβολισμός (σ.53 I)



Γλωσσικός συμβολισμός (σ.53 II)



Στα διαγράμματα αυτά οι συμβολισμοί έχουν σχηματοποιηθεί με την ελαχιστοποίηση των συμβολικά συσχετιζόμενων όρων της νοημοσύνης στους τρεις όρους: *σύμβολο*, *συμβολική πραγματικότητα*, *συμβολικά αναφερόμενο*. Για να συλλάβουμε τη δομή του συμβολισμού στην πληρότητά της, θα πρέπει υπερβαίνοντας την τριαδική αυτή θεωρητική απλοποίηση να δούμε τα *νεφελώματα* που προκύπτουν από τις λειτουργίες της συμβολικής νοημοσύνης. Μένουμε στις ακόλουθες παρατηρήσεις:

1. Ως προς τον *συμβολισμό*

Το καθοριστικό στις συζεύξεις μορφής με μορφή και μορφής με νόημα, οι οποίες ορίζουν τον συμβολισμό, είναι ο εξαντικειμενισμός των όρων της νόησης που συγκροτεί ό,τι αναφέρθηκε ως εικονιστική και γλωσσική πραγματικότητα. Πρώτα ο *εξαντικειμενισμός της μορφής* (τροπή της μορφής σε αντικείμενο της εικόνας) στον οποίο θεμελιώνεται η *εικονιστική συνείδηση* ως πρωταρχική συνείδηση· έπειτα ο *εξαντικειμενισμός του νοήματος* (τροπή του νοήματος σε αντικείμενο της λέξης) στον οποίο θεμελιώνεται η *γλωσσική συνείδηση* ως συμπλήρωμα της εικονιστικής. Ο εξαντικειμενισμός του νοήματος μπορεί να αναπτυχθεί στον εξαντικειμενισμό των στοιχείων του νοήματος, της *ιδέας* και της *συγκίνησης*. Είδαμε τη συνείδηση όχι ως *τόπο* αλλά ως *τρόπο* της νοημοσύνης, τον τρόπο του εικονιστικού και γλωσσικού συμβολισμού. Βλέπουμε τώρα ως κεντρικό θέμα του τρόπου αυτού τον εξαντικειμενισμό των όρων της νόησης.

2. Ως προς το σύμφωνα με τον Saussure «*αυθαίρετο του γλωσσικού σημείου*»

Ξεκινώντας από το «σημείο» (*sign*) ως «συνδυασμό της ιδέας και της ακουστικής εικόνας», ο Saussure προτείνει «να διατηρήσουμε τη λέξη *σημείο* για να δηλώσουμε το όλο, και να αντικαταστήσουμε τις λέξεις *ιδέα* και *ακουστική εικόνα* αντίστοιχα με τους όρους *σημαινόμενο* (*signifié*) και *σημαίνον* (*signifiant*)». Και θέτοντας ως «πρώτη αρχή» της μελέτης του «το αυθαίρετο του σημείου», λέει ότι «ο δεσμός που ενώνει το σημαίνον με το σημαινόμενο είναι αυθαίρετος».⁴⁴

Θεωρώντας ότι το κατά Saussure *σημαίνον-σημαινόμενο* αντιστοιχεί στο κατά την πραξιακή προσέγγιση *γλωσσικό σύμβολο-γλωσσικά αναφερόμενο*, θα δούμε εδώ το *αυθαίρετο του γλωσσικού σημείου* από την οπτική τού ότι στη γλωσσική σύζευξη μορφής με νόημα η μορφή του γλωσσικού συμβόλου είναι ανεξάρτητη από τη μορφή του γλωσσικά αναφερόμενου· και αυτό σε αντιδιαστολή με το ότι στην εικονιστική σύζευξη μορφής με μορφή η μορφή του εικονιστικού συμβόλου εξαρτάται από τη μορφή του εικονιστικά αναφερόμενου, είναι το νοητό της αντικείμενο, όπως φαίνεται στην παραπάνω διαγραμματική παρουσίαση των δύο συμβολισμών. Η ανεξαρτησία των μορφών του γλωσσικού συμβόλου και του γλωσσικά αναφερόμενου δεν αναιρεί βέβαια τη *δυνατότητα ομοιότητάς* τους, όπως συμβαίνει, για παράδειγμα, με τις ηχητικές μορφές της λέξης «ροή» και της ίδιας της ροής. Αλλά αυτή είναι μόνο μια δυνατότητα, και μάλιστα σπάνια.

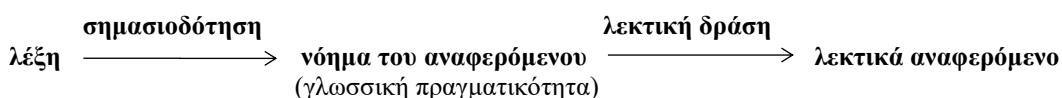
⁴⁴ SAUSSURE, F. 1979. σ. 101.

3. Ως προς τη *σχέση σύμβολο-αναφερόμενο* από τους Ogden & Richards

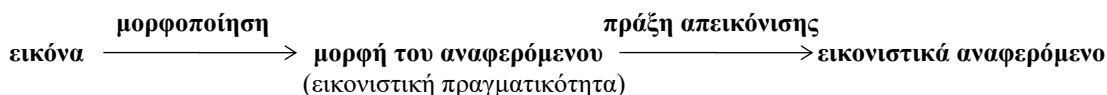
Η σχέση αυτή, όπως αναπτύχθηκε στα προηγούμενα, έχει αναλογίες με την ανάλυση που γίνεται εδώ. Κατά τους Ogden & Richards η σχέση *λέξεων (words)* και *πραγμάτων (things)* διαμεσολαβείται από την *αναφορά*, συγκροτώντας την τριγωνική σχέση *σύμβολο (symbol)-αναφορά (reference)-αναφερόμενο (referent)*. Εδώ η «*αναφορά*» στη συμβολική τριάδα των Ogden & Richards αντιστοιχεί, όπως είδαμε, στην κατά την πραξιακή προσέγγιση κίνηση της νοημοσύνης από το *σύμβολο* στο *συμβολικά αναφερόμενο*: δηλαδή αντιστοιχεί στην *αίσθηση* του *συμβόλου* και στη στοχαστικά συνδεδεμένη με αυτή *πράξη* που οδηγεί στην εσωτερική στο υποκείμενο *συμβολική πραγματικότητα* ως μορφή ή νόημα: σε συνέχεια από τα τελευταία, η μεν μορφή οδηγεί στην *πράξη απεικόνισης*, το δε νόημα στη *γλωσσική δράση*.

3.5 Σημασιοδότηση και μορφοποίηση

Ο γλωσσικός συμβολισμός ως τρόπος της νοημοσύνης συνδέεται με το κατά τον **Vygotsky** σχήμα της γλωσσικής σύνθεσης *σημασιοδότησης (significative function)* και *ονοματοδοσίας (nominative function)*.⁴⁵ Εντάσσουμε στην *πραξιακή προσέγγιση* τον όρο *σημασιοδότηση* ως διαμεσολαβημένη από τη μορφή ενότητα αίσθησης και πράξης σύμφωνα με το ακόλουθο σχήμα, όπως εκτέθηκε αναλυτικά πιο πάνω:



Το κατά την πραξιακή προσέγγιση πέρασμα της *σημασιοδότησης* από τη λέξη στο νόημα του λεκτικά αναφερόμενου θεμελιώνεται στον *εξαντικειμενισμό του νοήματος*: το νόημα τρέπεται μέσω της αίσθησης και της πράξης σε *γλωσσική πραγματικότητα*. Ο γλωσσικός συμβολισμός αναπτύσσεται σε συνέχεια με τον εικονιστικό συμβολισμό, το πέρασμα από την εικόνα στη *μορφή* του εικονιστικά αναφερόμενου που θεμελιώνεται στον *εξαντικειμενισμό της μορφής*: η μορφή τρέπεται μέσω της αίσθησης και της πράξης, επίσης, σε *εικονιστική πραγματικότητα*. Θα χρησιμοποιήσουμε τον συμπληρωματικό της σημασιοδότησης όρο *μορφοποίηση* κατά το ακόλουθο σχήμα:



Καθοριστική για την πολιτισμική σημασία του γλωσσικού συμβολισμού στη συγκρότηση της συνείδησης είναι η διαφορά των δύο συνεχόμενων εξαντικειμενισμών: η γλωσσική συνείδηση αναπτύσσεται με βάση τον εξαντικειμενισμό του *νοήματος* ως τελικό όρο της νόησης, ακολουθώντας τον κατά την εικονιστική συνείδηση εξαντικειμενισμό της *μορφής* ως αρχικό όρο της νόησης.

Η διαφορά των δύο εξαντικειμενισμών συνδέεται με τη διαφορά ανάμεσα στη *μορφική συνέχεια* κατά τη *σύζευξη μορφής με μορφή*, που διέπει τον πρώτο από τους δύο εξαντικειμενισμούς, δηλαδή τον εξαντικειμενισμό της μορφής, και στη *νοηματική τομή* κατά τη *σύζευξη μορφής/νοήματος*, που διέπει τον εξαντικειμενισμό του νοήματος που ακολουθεί.

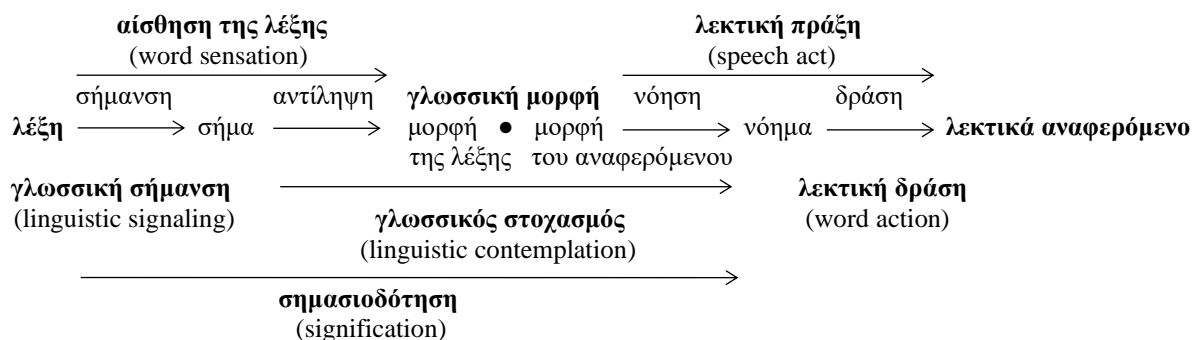
Ο κατά τη νοηματική τομή εξαντικειμενισμός του *νοήματος* στη γλωσσική συνείδηση έχει καθοριστική πολιτισμική σημασία. Εδώ πρέπει να σημειωθεί ότι ο εξαντικειμενισμός του νοήματος στον γλωσσικό συμβολισμό έχει ιδιαίτερη σχέση με την κατά τη μαρξική-φροϋδική και τις ανάλογες προσεγγίσεις ταύτιση της συνείδησης

⁴⁵ VYGOTSKY, L. 1987. σ. 217-24.

με τον γλωσσικό συμβολισμό. Σύμφωνα με τις προσεγγίσεις αυτές το νόημα ως γλωσσική πραγματικότητα είναι καθοριστικός όρος της ενσυνείδητης νόησης. Κατά την πραξιακή προσέγγιση η όποια πολιτισμική καθοριστικότητα του νοήματος στη συνείδηση, στην οποία οδηγεί ο γλωσσικός συμβολισμός, είναι συμπληρωματική της πρωταρχικής καθοριστικότητας της μορφής, στην οποία οδηγεί ο εικονιστικός συμβολισμός.

3.6 Δύο τρόποι της γλωσσικής νοημοσύνης

Με δεδομένο ότι α) η αίσθηση της λέξης οδηγεί στη *γλωσσική μορφή* ως ενότητα μορφής της λέξης και μορφής του λεκτικά αναφερόμενου και β) η λεκτική πράξη που παράγει η γλωσσική μορφή οδηγεί στο λεκτικά αναφερόμενο, γεννιέται το σχήμα της γλωσσικής νοημοσύνης όπως παρατίθεται στη συνέχεια (η σε δύο γλώσσες διατύπωση των λειτουργιών της νοημοσύνης σε αυτό το σχήμα γίνεται για τη συμβολή στον αντίστοιχο διάλογο):



Σύμφωνα με αυτό το σχήμα των λειτουργιών της γλωσσικής νοημοσύνης η κίνηση από τη λέξη στο λεκτικά αναφερόμενο ορίζεται κατά δύο τρόπους ως εξής:

I. Αίσθηση της λέξης και λεκτική πράξη

Με αυτόν τον τρόπο εισάγεται στην ανάλυση του λόγου ο γλωσσικός *στοχασμός* ως σύνδεση δύο όρων: την *αίσθηση* της λέξης που οδηγεί από τη λέξη στη *γλωσσική μορφή* και τη *λεκτική πράξη* που οδηγεί από τη γλωσσική μορφή στο λεκτικά αναφερόμενο. Η γλωσσική μορφή βρίσκεται στο κέντρο του γλωσσικού στοχασμού ως *σύνδεση* της *μορφής της λέξης* με τη *μορφή του λεκτικά αναφερόμενου*. Το καθοριστικό στον γλωσσικό συμβολισμό είναι ο εξαντικειμενισμός του νοήματος του λεκτικά αναφερόμενου που το καθιστά μια εσωτερική στη νοημοσύνη πραγματικότητα, πραξιακά παραγόμενη. Η σύνδεση των μορφών, που συνιστά τη γλωσσική μορφή, δεν είναι *άμεση* είναι η μέσω του εξαντικειμενισμού του νοήματος σύνδεση, καθώς η *σύζευξη μορφής με νόημα*, που ορίζει τον γλωσσικό συμβολισμό, περιέχει το νόημα ως γλωσσική πραγματικότητα.

II. Σημασιοδότηση και λεκτική δράση

Αυτός ο τρόπος κίνησης της γλωσσικής νοημοσύνης προκύπτει από τον προηγούμενο, καθώς η νόηση του λεκτικά αναφερόμενου αποσπάται από τη *λεκτική πράξη*, της οποίας αποτελεί δομικό μέρος, και εντάσσεται στη σημασιοδότηση συνδεόμενη μέσω του *γλωσσικού στοχασμού* με την *αίσθηση της λέξης*. Αυτή ακριβώς η απόσπαση οδηγεί στην χαρακτηριστική για την κίνηση της σημασιοδότησης *απουσία της λεκτικής πράξης* ως σύνθεση νόησης και δράσης: τη θέση της σύνθετης *λεκτικής πράξης* παίρνει η απλή *λεκτική δράση*.

Γλωσσική μορφή

Η γλωσσική μορφή ως σύνθεση των μορφών της λέξης και του λεκτικά αναφερόμενου στο κέντρο του γλωσσικού στοχασμού, ως προς τον οποίο ορίζονται οι δύο τρόποι της γλωσσικής νοημοσύνης, συγκροτείται με τις ακόλουθες συνθήκες:

— **Συνθήκες επικοινωνίας** ως προς τη **λεκτική πράξη** στην οποία οδηγεί η γλωσσική μορφή, καθώς η σχέση επικοινωνίας είναι σχέση πράξεων.

— **Κοινωνικές συνθήκες** ως προς το συγκροτημένο σε πρόσωπο **υποκείμενο** της λεκτικής πράξης, καθώς η κοινωνική σχέση είναι σχέση προσώπων.

Για παράδειγμα, οι ίδιες λέξεις έχουν εντελώς διαφορετικές γλωσσικές μορφές στη νοημοσύνη του αποδέκτη τους, όταν αυτός είναι ανάμεσα: στους πέντε χιλιάδες ακροατές ενός πολιτικού λόγου από ένα μπαλκόνι ή στα πεντακόσια μέλη μιας συνέλευσης σε μια αίθουσα ή στους πέντε που συζητούν γύρω από ένα τραπέζι. Και στο καθένα από αυτά τα επικοινωνιακά-κοινωνικά πλαίσια συμφραζόμενων αλλά και για τον καθένα από τους παραλήπτες της λέξης είναι εντελώς διαφορετικές οι μορφές των αναφερόμενων αντικειμένων· οι τελευταίες συνδεόμενες με τις μορφές των λέξεων οδηγούν στο νόημα των αντικειμένων και στον συνακόλουθο γλωσσικό συμβολισμό.

3.7 Εξωτερικός και εσωτερικός λόγος

Θα δούμε τη διάκριση του Vygotsky⁴⁶ ανάμεσα στον *εξωτερικό λόγο* και στον *εσωτερικό λόγο* με βάση την έννοια του γλωσσικού συμβολισμού κατά την πραξιακή προσέγγιση. Η διατύπωση της διάκρισης των δύο λόγων που θα ακολουθήσει είναι διαφορετική μεν, όχι όμως ασύμβατη με την αντίστοιχη του Vygotsky. Αμέσως μετά θα δούμε τη διάκριση ανάμεσα στο *νόημα* και στη *σημασία* ως συνέχεια της διάκρισης ανάμεσα στον εξωτερικό και στον εσωτερικό λόγο, συνδέοντας τη σημασία με τον εσωτερικό λόγο.

Εξωτερικός λόγος (external speech)

— *Εξωτερική σημασιοδότηση*

Εξωτερική σημασιοδότηση είναι η σημασιοδότηση της λέξης ως αντικείμενο εκτός νοημοσύνης και όχι ως στοιχείο της νοημοσύνης.

— Το *εξωτερικό γλωσσικό σύμβολο* έχει ένα και μόνο νόημα: το προϊόν της σημασιοδότησης που συνδέεται με τη λέξη ως εκτός νοημοσύνης αντικείμενο.

Εσωτερικός λόγος (inner speech)

— *Εσωτερική σημασιοδότηση*

Εσωτερική σημασιοδότηση είναι η σημασιοδότηση του *εξαντικειμενισμένου νοήματος της λέξης*, το οποίο ως γλωσσική πραγματικότητα είναι ένα εντός της νοημοσύνης αντικείμενο που παίρνει τη θέση ενός εσωτερικού στη νοημοσύνη γλωσσικού συμβόλου.

— Το *εσωτερικό γλωσσικό σύμβολο* έχει δύο νοήματα.

Νόημα-1: το **νόημα** που συνδέεται με την *εξωτερική σημασιοδότηση*· πρόκειται για το νόημα, ο εξαντικειμενισμός του οποίου αποτελεί το εσωτερικό γλωσσικό σύμβολο.

Νόημα-2: το **νόημα** που συνδέεται με την *εσωτερική σημασιοδότηση*, προερχόμενη από το εσωτερικό γλωσσικό σύμβολο.

Νόημα και σημασία

Κατά την προσέγγιση του Vygotsky η *σημασία (sense)* διακρίνεται από το *νόημα (meaning)*.⁴⁷ Η διάκριση, που την αποδίδει στον Paulhan, συνίσταται στο ότι

⁴⁶ ό.π., σ. 226.

⁴⁷ ό.π., σ. 245-6.

«η σημασία της λέξης είναι το άθροισμα όλων των ψυχολογικών γεγονότων που προκαλούνται στη συνείδησή μας από τον κόσμο. Το νόημα είναι μόνο μία από τις ζώνες της σημασίας, η πιο σταθερή και συγκεκριμένη». Και συνεχίζει: «Μια λέξη αποκτά τη σημασία της από την πρόταση, η οποία, με τη σειρά της, αποκτά τη σημασία της από την παράγραφο, η παράγραφος από το βιβλίο, το βιβλίο από όλες τις εργασίες του συγγραφέα», έτσι ώστε «ο εμπλουτισμός των λέξεων με τη σημασία που αποκτούν από τα συμφραζόμενα είναι ο θεμελιώδης νόμος της δυναμικής του νοήματος των λέξεων». Και καταλήγοντας διαπιστώνει ότι «λέξη και σημασία είναι πολύ περισσότερο ανεξάρτητες η μια από την άλλη από ότι η λέξη και το νόημα». Με αυτή την έννοια της διάκρισης νοήματος και σημασίας, προσθέτει ο Vygotsky, «στον προφορικό λόγο κινούμαστε από το κεντρικό και σταθερό νόημα της λέξης στα μεταβαλλόμενα περιθώριά του και, τελικά, στη σημασία της». Κρατάμε αυτή τη θέση του Vygotsky, βάζοντας σε παρένθεση τη συζήτηση περί ομοιότητας και διαφοράς της σημασίας και του νοήματος ανάμεσα στις δύο προσεγγίσεις, εκείνη του Vygotsky και την πραξιακή.

Κατά την πραξιακή προσέγγιση η σημασία διακρίνεται από το νόημα με έναν τρόπο διαφορετικό από αυτόν του Vygotsky, αλλά σε σχέση με αυτόν. Η κατά την πραξιακή προσέγγιση διάκριση της σημασίας από το νόημα συνδέεται με τη διάκριση της εσωτερικής από την εξωτερική σημασιολόγηση. Η έννοια της σημασίας μπορεί εδώ να συνοψιστεί ως εξής:

— Η σημασία της λέξης προκύπτει από το νόημα της εσωτερικής σημασιολόγησης της λέξης, δηλαδή το δεύτερο από τα δύο νοήματά της στον εσωτερικό λόγο, όπως είδαμε παραπάνω. Το νόημα της λέξης είναι το πρώτο από τα δύο νοήματά της.

Στη σύνδεση των προσεγγίσεων μπορούμε να δούμε τη σχέση των δύο διακρίσεων παρουσιάζοντας εδώ την πραξιακή διάκριση της σημασίας από το νόημα – χρησιμοποιούμε εκφράσεις του Vygotsky, που παραπέμπουν στη σύνδεση των δύο προσεγγίσεων. Με αυτόν τον τρόπο μπορούμε να συνοψίσουμε τη πραξιακή διάκριση της σημασίας από το νόημα με τις ακόλουθες τρεις θέσεις:

α) Η «σημασία είναι κίνηση του νοήματος στα όριά του» που συνδέεται με το ότι η λέξη είναι «ανεξάρτητη από το νόημά της», συγκροτούμενο σε γλωσσική πραγματικότητα ως εσωτερικό αντικείμενο.

β) Η σημασία παράγεται από το «οριακό» νόημα (νόημα-2), το νόημα της εσωτερικής σημασιολόγησης της λέξης, που προϋποθέτει την τροπή του εξαντικειμενισμένου νοήματος της εξωτερικής της σημασιολόγησης (νόημα-1) σε εσωτερικό γλωσσικό σύμβολο.

γ) Η κατά τη συγκρότηση της σημασίας τροπή του εξαντικειμενισμένου νοήματος της λέξης σε εσωτερικό γλωσσικό σύμβολο δεν εξαρτάται από τη λέξη καθαυτήν, αλλά από την έκφρασή της κατά την επικοινωνία σε έναν κοινωνικό χώρο.

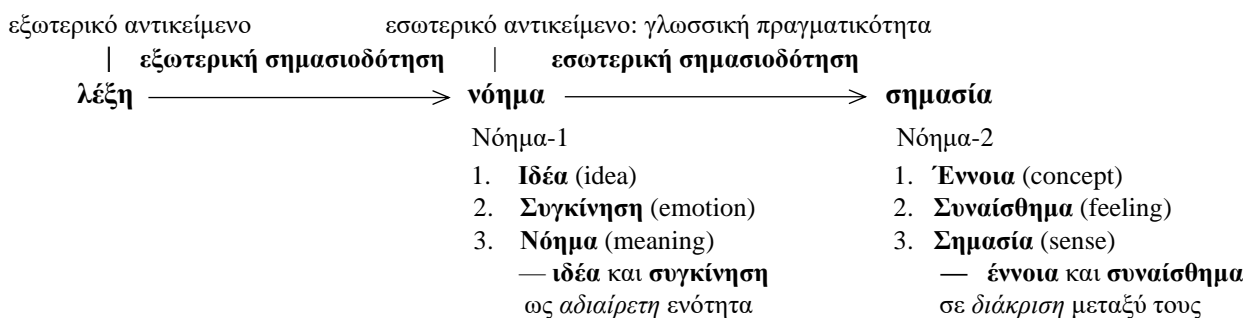
Συνοψίζοντας:

— Η σημασία μιας λέξης δεν είναι το νόημά της· προκύπτει από την μετατροπή του εξαντικειμενισμένου νοήματός της σε εσωτερικό γλωσσικό σύμβολο, και μάλιστα ένα νόημα «μεταβαλλόμενο κατά το επίπεδο της έκφρασης».

Πρέπει να σημειωθεί εδώ ότι σε όσα έχουν λεχθεί και θα λεχθούν στη συνέχεια ως προς τον γλωσσικό συμβολισμό επικεντρώνουμε στη λέξη ως γλωσσικό σύμβολο. Το σημαντικό στην επικέντρωση αυτή είναι ότι η λέξη δεν είναι το μοναδικό είδος γλωσσικού συμβόλου – κάθε γλωσσικό σύμβολο δεν είναι λέξη. Μια κίνηση του σώματος, για παράδειγμα, αν συγκροτείται ως σύμβολο μέσω της σύζευξης μορφής με νόημα, δεν είναι εικόνα, είναι ένα μη λεκτικό γλωσσικό σύμβολο.

3.8 Ο εσωτερικός λόγος κατά την πραξιακή προσέγγιση

Η σημασιοδότηση αναπτύσσεται ως εξωτερική και εσωτερική σημασιοδότηση: η εσωτερική σημασιοδότηση αναπτύσσεται με βάση «το να σκέφτεσαι τις λέξεις αντί να τις προφέρεις» του Vygotsky⁴⁸. Αυτό κατά την πραξιακή προσέγγιση προέρχεται από τον εξαντικειμενισμό του παραγόμενου από τη λέξη νοήματος μέσω της εξωτερικής σημασιοδότησης (νόημα-1), που συγκροτεί μέσω της εσωτερικής σημασιοδότησης ένα νόημα (νόημα-2): κι αυτό οδηγεί από την ιδέα στην έννοια, από τη συγκίνηση στο συναίσθημα και, συνθετικά, από το νόημα στη σημασία κατά το ακόλουθο διάγραμμα:



Η ανάπτυξη της νοημοσύνης με βάση τη συνέχεια εξωτερικής και εσωτερικής σημασιοδότησης οδηγεί στη συγκρότησή της κατά διττό τρόπο σε *εννοιολογική* και *συναισθηματική* νοημοσύνη, σε αντιστοιχία με τη διττή συγκρότηση του νοήματος σε *ιδέα* και *συγκίνηση*.

Εννοιολογική νοημοσύνη

α. Εσωτερική σημασιοδότηση της *εξαντικειμενισμένης ιδέας*

— Η *ιδέα* τρέπεται σε *έννοια*: το νόημα της ιδέας-αντικείμενο.

Συναισθηματική νοημοσύνη

β. Εσωτερική σημασιοδότηση της *εξαντικειμενισμένης συγκίνησης*

— Η *συγκίνηση* τρέπεται σε *συναίσθημα*: το νόημα της συγκίνησης-αντικείμενο.

Εσωτερικός λόγος

γ. Εσωτερική σημασιοδότηση του *εξαντικειμενισμένου νοήματος*

— Το *νόημα* τρέπεται σε *σημασία*: συσχέτιση διακριτών εννοιών και συναισθημάτων σε αντιδιαστολή με το αδιαίρετο ιδεών και συγκινήσεων του νοήματος.

Εσωτερικός λόγος

1^η θέση. Στη σχέση νοήματος και σημασίας καθοριστικό είναι το πέρασμα από τη *νοηματική ενότητα ιδέας και συγκίνησης*, που είναι θεμελιώδης αρχή του λόγου κατά την πραξιακή προσέγγιση, στη *σημασιολογική διάκριση έννοιας και συναισθήματος*. Η αντιδιαστολή των δύο, του διαιρετού έννοιας και συναισθήματος και του αδιαίρετου ιδέας και συγκίνησης, είναι καθοριστική στις σημασιολογικές λειτουργίες του εσωτερικού στοχασμού, όπως τις είδαμε.

2^η θέση. Η *εσωτερική σημασιοδότηση* που οδηγεί από την ιδέα στην έννοια, δεν είναι *μεταφορά* της ιδέας στην έννοια. Η παράγουσα την *έννοια* ιδέα σε σύνδεση με την παράγουσα το *συναίσθημα* συγκίνηση δεν ταυτίζεται με την *αναφερόμενη από την έννοια* ιδέα. Η ταύτισή τους βέβαια δεν αποκλείεται, ωστόσο παραμένει σημαντικό ότι δεν είναι αναγκαία: μάλιστα σε ορισμένες περιπτώσεις καθίσταται αναγκαία η διαφοροποίησή τους. Το αντίστοιχο συμβαίνει ως προς τη μεταφορά της συγκίνησης στο συναίσθημα. Γενικά:

⁴⁸ ό.π., σ. 230.

— Οι στις έννοιες και στα συναισθήματα ιδέες και συγκινήσεις δεν συμπίπτουν κατ' ανάγκη με τις ιδέες και συγκινήσεις από τις οποίες παράγονται οι έννοιες και τα συναισθήματα.

Για παράδειγμα, σε μία κατάσταση κινδύνου μέσα στο πλαίσιο μιας ορισμένης σχέσης του Εγώ με τον Εαυτό του και τους σημαντικούς Άλλους η απορρέουσα από τον κίνδυνο συγκίνηση του φόβου μπορεί να αποκτήσει μια σημασία συγκινησιακά οριζόμενη όχι από τον φόβο, αλλά από τη θλίψη που γεννάει μια πιθανή απώλεια σε ακολουθία του κινδύνου.

Σημείωση

Η κατά τα παραπάνω ιδέα-αντικείμενο της εννοιολογικής νοημοσύνης γίνεται με έναν τρόπο η εσωτερική στη νοημοσύνη βάση για τις *ιδεαλιστικές* θεωρίες, φιλοσοφικές και θεολογικές. Σύμφωνα με αυτές υπάρχουν *απόλυτες* «ιδέες» εκτός της ανθρώπινης νοημοσύνης, «ιδέες» που ανήκουν σε ένα κοσμικό «πνεύμα». Κατ' αυτήν τη μεταφυσική άποψη οι εντός της ανθρώπινης νοημοσύνης ιδέες είναι τα ομοιώματά των απόλυτων «ιδεών».

Ο εσωτερικός λόγος και εγωκεντρικός λόγος κατά Vygotsky και Piaget

Ο Vygotsky συνδέει τον *εσωτερικό λόγο* με τη θέση του Piaget για τον *παιδικό εγωκεντρικό λόγο* (*egocentric speech*), αλλά –και αυτό έχει σημασία για τα εδώ λεγόμενα– διαχωρίζοντας τη θέση του από τον Piaget λέει τα εξής: «Τα εμπειρικά μας αποτελέσματα δείχνουν ότι η λειτουργία του εγωκεντρικού λόγου μοιάζει με αυτήν του εσωτερικού λόγου: δεν συνοδεύει απλά τη δραστηριότητα του παιδιού· υπηρετεί τον νοητικό προσανατολισμό (*mental orientation*), τη συνειδητή κατανόηση· βοηθάει στην υπέρβαση των δυσκολιών· είναι λόγος για τον εαυτό του, στενά και χρήσιμα συνδεδεμένος με την σκέψη του παιδιού. Η μοίρα του είναι διαφορετική από αυτή που περιγράφει ο Piaget. Ο εγωκεντρικός λόγος αναπτύσσεται σε μια καμπύλη ανερχόμενη μέσω της εξέλιξης (*evolution*), όχι κατερχόμενη μέσω της εμπλοκής (*involution*). Στο τέλος, γίνεται εσωτερικός λόγος».⁴⁹

Κατά τον Vygotsky ο *εγωκεντρικός λόγος* του παιδιού αναπτύσσεται στην κατεύθυνση του *εσωτερικού λόγου*. Αντιδιαστέλλοντας τη θέση του με αυτή του Piaget, λέει: «Ο Piaget θεωρεί ότι ο εγωκεντρικός λόγος προέρχεται από την ανεπαρκή κοινωνικοποίηση του λόγου και ότι η μόνη εξέλιξή του είναι η μείωσή του και τελικά ο θάνατος. Η κορύφωσή του βρίσκεται στο παρελθόν». Και σε αντιπαράθεση με τον Piaget συνεχίζει: «Εμείς θεωρούμε ότι ο εγωκεντρικός λόγος προέρχεται από την ανεπαρκή εξατομίκευση (*individualization*) του πρωτογενούς κοινωνικού λόγου. Η αποκορύφωσή του βρίσκεται στο μέλλον. Αναπτύσσεται σε εσωτερικό λόγο».⁵⁰

Η κατά τον Vygotsky σκέψη καθαυτήν⁵¹

Μεταφέροντας εδώ τη θέση του Vygotsky για τη *σκέψη καθαυτήν*, πρέπει να σημειωθεί προκαταρκτικά ότι τα λεγόμενα του Vygotsky για τη *σκέψη* αντιστοιχούν στον κατά την πραξιακή προσέγγιση *στοχασμό* ως *θεωρητικά ολοκληρωμένη σκέψη*, όπως τον είδαμε εξετάζοντας τις λειτουργίες της νοημοσύνης στις δύο διαστάσεις της. Σε αυτό το πλαίσιο θα δούμε εδώ, χρησιμοποιώντας τα δικά του λόγια, ότι σύμφωνα με τον Vygotsky η *σκέψη* συγκροτείται σε *σκέψη καθαυτήν* κατά τα ακόλουθα στάδια.

α. *Λεκτική σκέψη* (*verbal thought*)

— Η σκέψη *συνδέεται* με *λέξεις*.

β. *Εξωτερικός λόγος* (*external speech*)

— Η σκέψη *ενσωματώνεται* στις *λέξεις* με τις οποίες *συνδέεται*.

⁴⁹ ό.π., σ. 228.

⁵⁰ ό.π., σ. 231.

⁵¹ ό.π., σ. 249.

γ. **Εσωτερικός λόγος** (*inner speech*)

— Οι λέξεις πεθαίνουν καθώς γεννούν τη σκέψη στον εσωτερικό λόγο.

Σε ένα επόμενο στάδιο, η λεκτική σκέψη τρέπεται σε:

δ. **Σκέψη καθ'αυτήν** (*thought itself*)

— Η ροή της σκέψης δεν συνδέεται με μια ταυτόχρονη εκδίπλωση του λόγου· οι δύο διαδικασίες, λόγος και σκέψη, δεν ταυτίζονται. Κατά τη διατύπωση του Ντοστογιέφσκι η σκέψη «δεν μπαίνει σε λόγια».

Η πραξιακή προσέγγιση

Το ότι η «σκέψη δεν μπαίνει σε λόγια» –κατά την εκδοχή της πραξιακής προσέγγισης ότι *ο στοχασμός δεν μπαίνει σε λόγια*– αντιστοιχεί στις δύο ακόλουθες καταστάσεις από τις οποίες διέπεται ο **στοχασμός καθ'αυτόν**:

- **Εσωτερικός λόγος**

— Οι λέξεις πεθαίνουν κατά τη διαδικασία του στοχασμού. Τη θέση τους παίρνουν οι όροι του εξαντικειμενισμένου νοήματος ως γλωσσική πραγματικότητα: οι εξαντικειμενισμένες ιδέες και συγκινήσεις.

- **Μη λεκτικός στοχασμός**

— Δεν υπάρχουν λέξεις. Ο χωρίς λέξεις στοχασμός είναι **πρωτογενής** (μη συμβολικός) ή **εικονιστικός** (μη λεκτικά συμβολικός).

3.9 Ενδοστοχασμός

Η **σκέψη** κατά την **πραξιακή προσέγγιση**, όπως την είδαμε στο διάγραμμα των λειτουργιών της ανθρώπινης νοημοσύνης, είναι στην ενότητά τους: **συναίσθηση** (αντίληψη της σχέσης του νοητού αντικειμένου με το υποκείμενο στη διάσταση του ήθους) και **κατανόηση** (αντίληψη και νόηση του νοητού αντικειμένου καθ'αυτό στη διάσταση της γνώσης). Ο **στοχασμός** είναι ολοκλήρωση της σκέψης μέσω της **θεωρίας** (νόηση της σχέσης του νοητού αντικειμένου με το υποκείμενο στη διάσταση του ήθους).

Με αυτή την έννοια **σκέψη** είναι η **κατανόηση** του νοητού αντικειμένου καθ'αυτό, θεμελιωμένη στη **συναίσθηση** της σχέσης του κατανοούμενου αντικειμένου με το στοχαζόμενο υποκείμενο – αναφερόμαστε στη **συναίσθηση** ως **αντίληψη** της σχέσης στη διάσταση του ήθους, όχι στη **θεωρία** ως **νόηση** της σχέσης στην ίδια διάσταση. Η σκέψη, συγκροτούμενη κατ' αυτόν τον τρόπο ως ενότητα συναίσθησης και κατανόησης, ολοκληρώνεται σε **στοχασμό** μέσα από τη **θεωρία** η οποία, συνεχίζοντας την κατά τη σκέψη συναίσθηση, οδηγεί μέσω της **συγκίνησης** στη δράση **πραγμάτωσης** της σχέσης του νοητού αντικειμένου με το υποκείμενο. Δηλαδή όταν «σκέφτομαι» κάτι αντιλαμβανόμενος τη σχέση μου με αυτό, εννοώ τι είναι αυτό έχοντας μια ιδέα γι' αυτό· όταν όμως «θεωρώ» κάτι καθώς το σκέφτομαι, εννοώ τη σχέση μου με αυτό έχοντας μια συγκίνηση ως προς αυτήν τη σχέση. Για παράδειγμα, **σκέφτομαι** ότι αυτό που βλέπω είναι επικίνδυνο έχοντας μια ιδέα για το τι είναι αυτό που προκαλεί κίνδυνο· και θυμώνω **θεωρώντας** ότι μπορεί να πάθω κάτι κακό απ' αυτό.

Όπως ειπώθηκε πιο πάνω, όσα λέει ο Vygotsky για τη **σκέψη** μεταφέρονται εδώ στον **στοχασμό** γενικά ως θεωρητική ολοκλήρωση της σκέψης. Έχουν όμως ιδιαίτερη σημασία όσα λέγονται εδώ για τη διακεκριμένη από τον στοχασμό σκέψη. Γιατί η κατά τον κοινό λόγο **σκέψη** είναι πιο κοντά στην κατά την πραξιακή προσέγγιση έννοια του όρου, όπως φαίνεται στο παραπάνω παράδειγμα. Το «σκέφτομαι κάτι» αναφέρεται συνήθως σε ένα νοητό αντικείμενο καθ'αυτό και όχι στη σχέση μου με αυτό. Αν τεθεί το θέμα της σχέσης, θα πω «σκέφτομαι τη σχέση μου μ' αυτό», καθιστώντας έτσι τη σχέση ένα διακεκριμένο νοητό αντικείμενο. Αυτή είναι και η κατά την πραξιακή προσέγγιση διαφορά ανάμεσα στο **πράγμα** και την **πραγματικότητα**:

— *Σκέφτομαι ένα πράγμα* ως νοητό αντικείμενο καθαυτό· *στοχάζομαι μια πραγματικότητα* ως ένα πράγμα και τη σχέση μου με αυτό.

Ερχόμαστε έτσι στον κατά την πραξιακή προσέγγιση *ενδοστοχασμό* σε σύνδεση με την κατά Vygotsky *σκέψη καθαυτήν*, κάνοντας όμως την παρατήρηση ότι το «ένδον» του ενδοστοχασμού δεν αναφέρεται στην εσωτερική σχέση *Εγώ-Εαυτός*. Κεντρική στη στοχαστική λειτουργία της νοημοσύνης είναι η θεμελιώδης *ψυχοκοινωνική τριάδα Εγώ-Εαυτός-Άλλος*. Όπως ο στοχασμός είναι το ψυχοκοινωνικό συμπλήρωμα της σήμανσης στη σημασιοδότηση έτσι και ο ενδοστοχασμός είναι το συμπλήρωμά της στην εσωτερική σημασιοδότηση:

— *Ενδοστοχασμός είναι ο κατά την εσωτερική σημασιοδότηση στοχασμός.*

Μένουμε στις ακόλουθες τέσσερις αρχές του ενδοστοχασμού ως λειτουργία της νοημοσύνης κατά τη συγκρότησή της σε πρωτογενή (ασυνείδητη) και συμβολική (συνειδητή) νοημοσύνη:

1. *Ο ενδοστοχασμός υπερβαίνει τη γλώσσα*

Τα ενδοστοχαστικά *σύμβολα* δεν είναι μόνο γλωσσικά σύμβολα, δηλαδή εξαντικειμενισμένα *νοήματα* που ως γλωσσική πραγματικότητα τρέπονται σε εσωτερικές λέξεις, οδηγώντας σε συζεύξεις μορφής με νόημα. Μπορεί να είναι και εικονιστικά σύμβολα, δηλαδή εξαντικειμενισμένες *μορφές* που ως εικονιστική πραγματικότητα τρέπονται σε εσωτερικές εικόνες, οδηγώντας σε συζεύξεις μορφής με μορφή. Στην οπτική της πραξιακής προσέγγισης ο συνειδητός ενδοστοχασμός είναι ολικά συμβολικός: εικονιστικός ή/και γλωσσικός.

2. *Ο ενδοστοχασμός είναι συνειδητός και ασυνείδητος*

Ο ενδοστοχασμός δεν περιορίζεται στη *συνείδηση*, γλωσσική και εικονιστική· είναι επίσης και κυρίως πρωτογενής, *ασυνείδητος*. Στον πρωτογενή ενδοστοχασμό η *εξωτερική σημασιοδότηση* είναι η κίνηση από ένα αντιληπτό αντικείμενο στο νόημά του. Η *εσωτερική σημασιοδότηση* προκύπτει από τον εξαντικειμενισμό του νοήματος αυτού και την τροπή του σε ένα προκύπτον αντιληπτό αντικείμενο· κι αυτό με τη σειρά του οδηγεί από το εξαντικειμενισμένο νόημα στη σημασία – μια πρωτογενή, μη συμβολική σημασία.

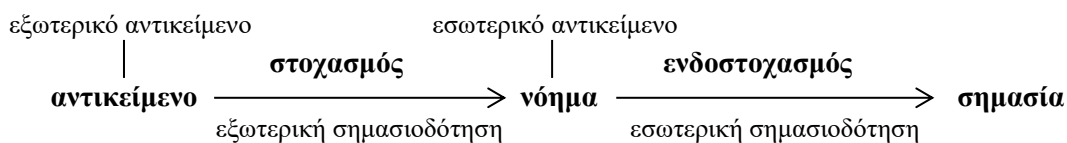
3. *Ο ενδοστοχασμός δεν αποτελείται από διακεκριμένες μονάδες.*

Ξεκινώντας από τη θέση του Vygotsky ότι «η σκέψη, σε αντίθεση με την ομιλία, δεν αποτελείται από διακεκριμένες μονάδες (units)»⁵² και θέτοντας σε παρένθεση τη διαφορά στοχασμού και σκέψης, καταλήγουμε στην παραπάνω αρχή ως προς τον αναστοχασμό – εννοούμε ότι η *λέξη* ως στοιχειώδης γραμματική μονάδα της γλώσσας, η *λέξη ως γλωσσικό άτομο*, δεν έχει αντίστοιχο στον ενδοστοχασμό και δεν έχει αντίστοιχο ούτε εντός της γλώσσας ούτε και πέραν αυτής. Ο ενδοστοχασμός γενικά είναι χωρίς όριο ως προς την ανάλυση των εσωτερικών αντικειμένων του σε στοιχεία, των στοιχείων σε μέρη αλλά και ως προς τις συνθέσεις όλων αυτών. Στον ενδοστοχασμό υπάρχουν μεν *συντακτικοί κανόνες* πρωτογενείς, εικονιστικοί και γλωσσικοί σε αντιστοιχία με τους *γραμματικούς γλωσσικούς κανόνες*, και οι συντακτικοί κανόνες προφανώς θέτουν όρια· το καθοριστικό όμως είναι η καταληκτική αρχή:

4. *Θεμελιώδης κανόνας του ενδοστοχασμού είναι η υπέρβαση των κανόνων.*

Κρατάμε το ακόλουθο σχήμα της σχέσης *στοχασμού* και *ενδοστοχασμού*, όπου ο στοχασμός και σε συνέχεια ο ενδοστοχασμός ως λειτουργία της ανθρώπινης νοημοσύνης είναι το συμπλήρωμα της *σήμανσης* στη *σημασιοδότηση* (σημασιοδότηση είναι η στοχαστικά ολοκληρωμένη σήμανση):

⁵² ό.π., σ. 251.



Καθοριστικό στη σχέση αυτή ως σχέση εξωτερικού και εσωτερικού αντικειμένου είναι ότι το εξωτερικό αντικείμενο καλύπτει όλο το φάσμα των αντικειμένων της νοημοσύνης: είναι *πρωτογενές, εικονιστικό και λεκτικό*. Στη συνέχεια αυτό μεταφέρεται και στο εξαντικειμενισμένο νόημα.

Ως συνέχεια του στοχασμού ο ενδοστοχασμός είναι παραγωγή συνδεόμενων μεταξύ τους *εννοιών και συναισθημάτων* για την *πραγματικότητα*. Παράγονται σε *διάκριση* μεταξύ τους έννοιες και συναισθήματα που ορίζουν τη *σημασία* ενός αντικειμένου για ένα υποκειμένο από τις *αδιαίρετες ενότητες ιδεών και συγκινήσεων*. Οι ιδέες και οι συγκινήσεις συγκροτούν τα νοήματα σε κάθε περιοχή της νοημοσύνης του υποκειμένου, συνειδητής και ασυνειδητής.

Ο *ενδοστοχασμός* είναι καθοριστικός στην *ανάπτυξη των σχέσεων*. Ας τις δούμε συγκεκριμένα στο σύνολό τους. Πρώτα είναι οι μέσω της *θεωρίας* στοχαστικά εννοούμενες *σχέσεις του υποκειμένου με τα πράγματα*. Ακολουθούν κατ' επέκταση οι σχέσεις ανάμεσα στις *πράξεις* που οδηγούν στα πράγματα ως *σχέσεις επικοινωνίας*. Και καταλήγουν στις συνδεόμενες με τις σχέσεις επικοινωνίας *κοινωνικές σχέσεις* των υποκειμένων ως σχέσεις που αναδύονται από τις σχέσεις επικοινωνίας και στις οποίες πραγματώνονται οι σχέσεις επικοινωνίας.

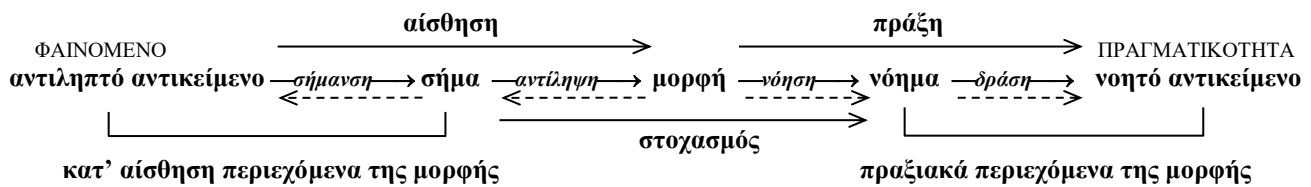
4. ΕΛΛΟΓΗ ΝΟΗΜΟΣΥΝΗ

4.1 Η στοχαστική μορφή και τα περιεχόμενά της

Είδαμε την *πραξιακή αλήθεια* ως ενότητα φαινομένου και πραγματικότητας, όπου η *πραγματικότητα* ως νοητό αντικείμενο παράγεται από την *πράξη* και το *φαινόμενο* ως αντιληπτό αντικείμενο παράγει την *αίσθηση* που οδηγεί στην *πράξη*. Και διακρίναμε την *πραξιακή αλήθεια* σε *αληθές*, δηλαδή στην *ταυτότητα φαινομένου και πραγματικότητας*, και σε *ψεύδος*, δηλαδή στη *διαφορά* τους. Με αυτή την έννοιά της η *πραξιακή αλήθεια* αντιστοιχεί στην *πραξιακή νοημοσύνη*, τη μέσω του στοχασμού *πραξιακή ολοκλήρωση* της αίσθησης.

Θα δούμε πιο κάτω τη *στοχαστική αλήθεια* ως στοχαστική ενότητα νοημάτων, συμπληρωματική της *πραξιακής ενότητας* αντικειμένων. Ως ενότητα νοημάτων η στοχαστική αλήθεια είναι ενότητα επιθυμίας και θέλησης, όπου η *θέληση* ως νόημα που οδηγεί στη δράση παράγεται από τον *στοχασμό* και η *επιθυμία* ως νόημα σε αναμονή της δράσης παράγεται από τον *αναστοχασμό*. Το *αληθές* εδώ είναι η *ταυτότητα επιθυμίας και θέλησης* και το *ψευδές* είναι η *διαφορά* τους. Η στοχαστική αλήθεια αντιστοιχεί στη *στοχαστική νοημοσύνη*, τη μέσω της αίσθησης *στοχαστική ολοκλήρωση* του βιώματος.

Αρχίζουμε ολοκληρώνοντας την έννοια της *πραξιακής αλήθειας* ως *συνάρτηση* φαινομένου και πραγματικότητας από τη στοχαστική μορφή, με βάση την οποία η *πραξιακή αλήθεια* χαρακτηρίστηκε ως *αλήθεια της μορφής*.



$\chi \longrightarrow \psi$: ροή πληροφορίας-ενέργειας από το χ στο ψ
 $\chi \dashrightarrow \psi$: συνάρτηση του ψ από το χ

Τα περιεχόμενα της μορφής, κατ' αίσθηση και πραξιακά, συναρτώνται από αυτήν αλλά με διαφορετικό τρόπο στις δύο συνθέσεις των λειτουργιών της, στην ίδια ή στην αντίστροφη κατεύθυνση. Ισχύουν συνεπώς τα ακόλουθα:

— Η κατ' αίσθηση επιλογή των περιεχομένων.

Η μορφή παράγεται από τα κατ' αίσθηση περιεχόμενά της. Η αντίληψη δημιουργεί τη **μορφή** από ένα **σήμα**, που έχει δημιουργήσει η σήμανση από ένα **αντιληπτό αντικείμενο** (φαινόμενο). Με αυτή την έννοια οι κατ' αίσθηση συναρτήσεις είναι *συναρτήσεις επιλογής* των περιεχομένων της μορφής: το συναρτημένο από τη μορφή σήμα επιλέγεται από το πλήθος των σημάτων που παράγονται από ένα αντιληπτό αντικείμενο· συμπληρωματικά, το συναρτημένο από το σήμα αντιληπτό αντικείμενο επιλέγεται από το πλήθος των αντικειμένων που εμπίπτουν στην αντίληψη. Κάθε αντιληπτό αντικείμενο είναι πολύσημο και κάθε σήμα είναι πολύμορφο.

— Η πραξιακή παραγωγή των περιεχομένων.

Τα πραξιακά περιεχόμενα της μορφής παράγονται από αυτήν. Η νόηση δημιουργεί από τη **μορφή** ένα **νόημα** με το οποίο η δράση οδηγεί σε ένα **νοητό αντικείμενο** (πραγματικότητα). Σε αντιδιαστολή με τις κατ' αίσθηση συναρτήσεις επιλογής οι πραξιακές συναρτήσεις είναι *συναρτήσεις παραγωγής*: κάθε μορφή έχει ένα νόημα και σε κάθε νόημα αντιστοιχεί ένα νοητό αντικείμενο, δηλαδή το νόημα παράγεται από τη μορφή και η πραγματικότητα παράγεται από το νόημα. Ωστόσο η πραγματικότητα παράγεται από το νόημα; Ναι. Όπως είδαμε παραπάνω, μιλώντας για το φαινόμενο και την πραγματικότητα, η πραξιακή προσέγγιση δεν αναγνωρίζει μια καθαρά αντικειμενική πραγματικότητα. Κάθε αντικείμενο είναι *αντικείμενο* ενός υποκειμένου όπως και κάθε υποκειμένο είναι *υποκειμένο* ενός αντικειμένου, αντιληπτού ή/και νοητού. Η πραγματικότητα είναι αδιαίρετα υποκειμενική και αντικειμενική.

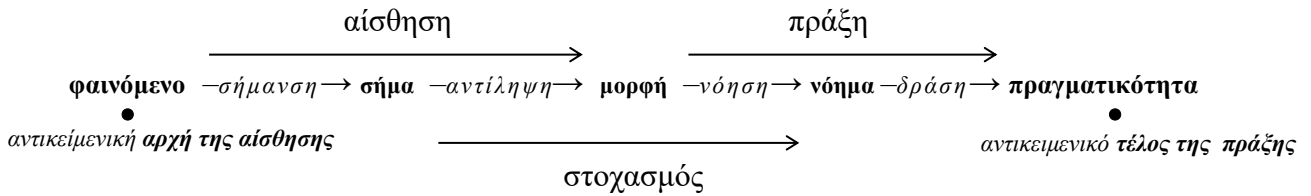
— *Ό,τι είναι ανεξάρτητο από το υποκείμενο της νοημοσύνης δεν είναι ούτε φαινόμενο ούτε πραγματικότητα: δεν είναι αντικείμενο της νοημοσύνης: είναι ό,τι είναι.*

4.2 Πραξιακή και στοχαστική νοημοσύνη

Όπως ειπώθηκε πιο πάνω, διακρίνουμε δύο είδη νοημοσύνης: την πραξιακή νοημοσύνη, στην οποία αντιστοιχεί η πραξιακή αλήθεια ως ενότητα φαινομένου και πραγματικότητας, και την στοχαστική νοημοσύνη, στην οποία αντιστοιχεί η στοχαστική αλήθεια ως ενότητα θέλησης και επιθυμίας. Ας δούμε εδώ δύο αναλυτικά διαγράμμάτά τους:

Ι. Πραξιακή νοημοσύνη, φαινόμενο και πραγματικότητα

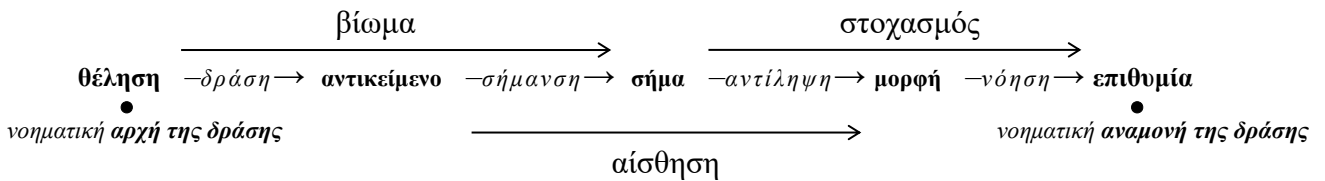
Η πραξιακή νοημοσύνη είναι επαναλαμβανόμενη πράξη που προκύπτει στοχαστικά από την αίσθηση και οδηγεί στο βίωμα.



Οδηγώντας στο βίωμα, η πραξιακή νοημοσύνη κινείται από το *φαινόμενο* ως αρχή της αίσθησης στην *πραγματικότητα* ως τέλος της πράξης.

II. Στοχαστική νοημοσύνη, θέληση και επιθυμία

Η στοχαστική νοημοσύνη είναι επαναλαμβανόμενος στοχασμός που προκύπτει κατ' αίσθηση από το βίωμα και οδηγεί στην πράξη.



Οδηγώντας στην πράξη, η στοχαστική νοημοσύνη κινείται από τη *θέληση* ως νοηματική αρχή της δράσης στην *επιθυμία* ως νοηματικό τέλος της νόησης σε αναμονή της δράσης.

4.3 Πραξιακή και στοχαστική αλήθεια

Αρχίζουμε με την *αλήθεια* ως *αληθές* και *ψεύδος*. Λέει ο Αριστοτέλης στο βιβλίο Ε των «Μεταφυσικών»: «Ου γαρ έστι το ψεύδος και το αληθές εν τοις πράγμασιν (...) αλλ' εν διανοία ». Η *πραξιακή νοημοσύνη* είναι ο «εν διανοία» χώρος της *πραξιακής αλήθειας*, όπου *αληθές* και *ψεύδος* είναι η *ταυτότητα* και η *διαφορά φαινομένου και πραγματικότητας*. Στη συνέχεια η *στοχαστική νοημοσύνη* είναι ο «εν διανοία» χώρος της *στοχαστικής αλήθειας*, όπου *αληθές* και *ψεύδος* είναι η *ταυτότητα* και η *διαφορά θέλησης και επιθυμίας*: αυτό που θέλησες πράττοντας το επιθυμείς με τον στοχασμό του βιώματος που προέκυψε από την πράξη· ή δεν το επιθυμείς.

Για το πραξιακό και στοχαστικό ψεύδος

1. Το ότι το υποκείμενο, αισθανόμενο ένα αντικείμενο, καταλήγει μέσω της στοχαστικά αναπτυσσόμενης πράξης του σε ένα άλλο αντικείμενο λέγεται *πραξιακό ψεύδος* ως προς το *τι εννοεί ότι είναι* το αντιληπτό αντικείμενο. Για παράδειγμα, πραξιακό ψεύδος είναι ότι κάποιος εννοώντας κάτι ως περιφερόμενο και επικίνδυνο ζώο, απομακρύνεται από αυτό, ενώ αυτό που βλέπει είναι ένας μετακινούμενος από τον αέρα ακανθώδης βάτος.

2. Το ότι το υποκείμενο, έχοντας δημιουργήσει βιωματικά μια επιθυμία ως νοηματικό τέλος του στοχασμού του βιώματος, διαφοροποιείται από τη θέληση ως νοηματικό κέντρο της πράξης που οδήγησε στο βίωμα λέγεται *στοχαστικό ψεύδος* ως προς το *τι επιθυμεί να είναι* το αντικείμενο της θέλησής του. Για παράδειγμα, κάποιος θέλει να βγει από το σπίτι για να πάει κάπου, αλλά καθώς στοχάζεται την έξοδό του δεν επιθυμεί να βρεθεί εκεί.

Σημείωση

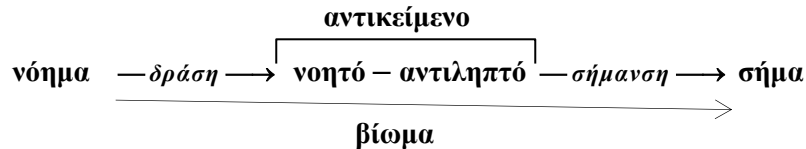
Το *θέλω* και *δεν επιθυμώ* δεν είναι αντίφαση, είναι στοχαστικό ψεύδος. Αντιφάσεις είναι τα *θέλω* και *δεν θέλω*, *επιθυμώ* και *δεν επιθυμώ*.

Ανάλυση της πραξιακής αλήθειας

Μένουμε στην πραξιακή αλήθεια ως ενότητα φαινομένου και πραγματικότητας, αναπτύσσοντας με μαθηματικό τρόπο πρώτα τις *θεμελιώδεις αρχές* της, έπειτα ένα *αξίωμα* στο πλαίσιο των αρχών και, καταλήγοντας, ένα *θεώρημα* με βάση το αξίωμα.

- *Θεμελιώδεις αρχές*

1. *Η πραξιακή αλήθεια καθορίζεται από το βίωμα*



Ψεύδος είναι η εγγενής στη νοημοσύνη διαφορά της νοητής πραγματικότητας από το αντιληπτό φαινόμενο.

Αληθές είναι η αναίρεση του ψεύδους κατά μια βιωματική ταύτιση φαινομένου και πραγματικότητας.

2. *Το ψεύδος είναι η βιωματική αρχή της πραξιακής αλήθειας*

Κατά την πραξιακή της προσέγγιση *δεν υπάρχει απόλυτη αλήθεια* ούτε με την έννοια του απολύτως αληθούς ούτε, κατ' αντίθεση, με την έννοια του απολύτως ψευδούς. Υπάρχει ωστόσο η προτεραιότητα του ψεύδους στη διαλεκτική της αλήθειας: *το αληθές γεννιέται ως βιωματική αναίρεση του ψεύδους*.

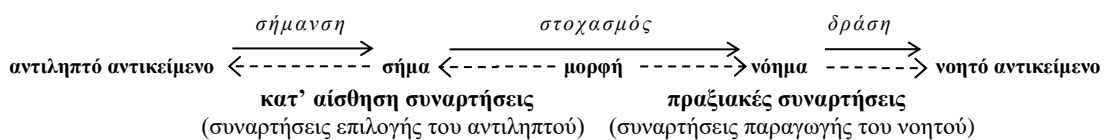
Ο λόγος είναι ο εξής: η *κατ' αρχήν διαφορά* του νοητού από το αντιληπτό αντικείμενο, η διαφορά στην οποία θεμελιώνεται η πραξιακή αλήθεια, γίνεται *ψεύδος* όταν εισαχθεί στο βιωματικό πλαίσιο της αλήθειας, δηλαδή όταν *βιωθεί ως διαφορά* από ένα υποκείμενο. Αυτή ακριβώς η βιωματική τροπή της αντικειμενικής διαφοράς αντιληπτού-νοητού σε μία *βιωματική κατάσταση αλήθειας*, συγκεκριμένα στην *κατάσταση του ψεύδους*, είναι ο λόγος για τον οποίο το ψεύδος αναφέρεται εδώ ως βιωματική αρχή της αλήθειας. Η *κατάσταση του αληθούς* δεν καταργεί την *αντικειμενική διαφορά* αντιληπτού-νοητού αντικειμένου· τη μειώνει στο βιωματικό όριο του μηδενισμού της. Ως ορισμός του αληθούς η *ταυτότητα αντιληπτό=νοητό* είναι η βιωματική υπέρβαση της εγγενούς διαφοράς *αντιληπτό≠νοητό*.

3. *Η αλήθεια είναι σχετική*

Το ότι η πραξιακή *αλήθεια* είναι σχετική, το ότι δεν είναι απόλυτη σε καμία από τις δύο καταστάσεις της, ούτε ως *αληθές* ούτε ως *ψεύδος*, οφείλεται στη σχετικότητα του βιώματος: στο ότι η βιωματική διάκριση του αντιληπτού από το νοητό αντικείμενο είναι σχετική ως προς τη φυσική, την ψυχική και την κοινωνική κατάσταση του υποκειμένου σε όλα τα πεδία ανάπτυξης του ψυχικού-κοινωνικού συνεχούς, όπου αναπτύσσεται το καθοριστικό για την αλήθεια βίωμα.

- *Αξίωμα της πραξιακής αλήθειας*

Επιστρέφουμε στο σχήμα της έλλογης νοημοσύνης, που είδαμε παραπάνω:



Σύμφωνα με το σχήμα αυτό η πραξιακή αλήθεια, η οποία ως αληθές και ως ψεύδος δεν είναι «εν τοις πράγμασιν» αλλά «εν διανοία», είναι αλήθεια της στοχαστικής μορφής στην καθολικότητά της: πρωτογενούς ή συμβολικής, εικονιστικής ή γλωσσικής. Είναι η ταυτότητα και η διαφορά των στοχαστικά συναρτημένων από τη μορφή αντικειμένων, του κατ' αίσθηση συναρτημένου αντιληπτού αντικειμένου και του πραξιακά συναρτημένου νοητού αντικειμένου.

Τίθεται το ερώτημα: πώς συνδέει η πραξιακή αλήθεια τα αντικείμενα της νοημοσύνης με το υποκείμενό της;

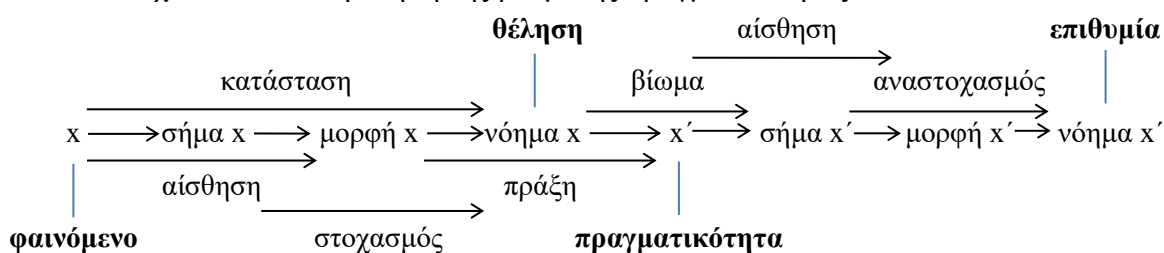
— Αξίωμα: *Η πραξιακή αλήθεια δεν απαιτεί την παρουσία στο υποκείμενο των στοχαστικά συναρτημένων από αυτό αντικειμένων.*

Για την πραξιακή αλήθεια αρκεί ο στοχασμός φαινομένου και πραγματικότητας. Δεν απαιτούνται η σήμανση και η δράση που ορίζουν αντίστοιχα την κατ' αίσθηση και πραξιακή τους συνάρτηση από το υποκείμενο· το μόνο που απαιτείται είναι η δυνατότητα των συναρτήσεων.

• *Ένα θεώρημα της πραξιακής αλήθειας*

Το θέμα εδώ είναι η συνέχεια της πραξιακής με τη στοχαστική νοημοσύνη: η νοημοσύνη, κινούμενη από το κατ' αίσθηση φαινόμενο στην πραξιακή πραγματικότητα, ολοκληρώνεται ως κίνηση από τη στοχαστική θέληση στη βιωματικά σχηματιζόμενη αναστοχαστική επιθυμία.

Εκθέτοντας την πραξιακή-στοχαστική νοημοσύνη στο διάγραμμα που ακολουθεί, βλέπουμε τη θέληση και την επιθυμία κατά τον ακόλουθο τρόπο: η θέληση παρουσιάζεται ως νόημα x το οποίο προκύπτει από μια κατάσταση, εννοούμενη εδώ ως στοχαστικά ολοκληρωμένη αίσθηση του φαινομένου x που οδηγεί στο βίωμά του ως πραγματικότητα x' . η επιθυμία παρουσιάζεται ως νόημα x' που προκύπτει αναστοχαστικά από τη νόηση της βιωμένης πραγματικότητας x' .



Με βάση τις θέσεις θέλησης και επιθυμίας ως όψεις του νοήματος θα δούμε στο παραπάνω διάγραμμα τη **στοχαστική αλήθεια** ως ταυτότητα στοχαστικής θέλησης και αναστοχαστικής επιθυμίας, κατά την οποία η θέληση οδηγεί αναστοχαστικά στην επιθυμία. Το θεώρημα της πραξιακής αλήθειας που θα δούμε αμέσως συνδέει την πραξιακή αλήθεια με τη στοχαστική αλήθεια. Μένουμε στην ακόλουθη διατύπωση:

Θεώρημα

— *Το στοχαστικά αληθές δεν προϋποθέτει το πραξιακά αληθές.*

Απόδειξη

Σε κάθε μορφή (μορφή x) αντιστοιχεί στοχαστικά ένα φαινόμενο (x) και μια πραγματικότητα (x') που είτε συμπίπτουν (αληθές: $x=x'$) είτε διαφέρουν (ψεύδος: $x \neq x'$). Συνεπώς μπορεί να ισχύει ότι νόημα x =νόημα x' (στοχαστικά αληθές), ωστόσο $x \neq x'$ (πραξιακό ψεύδος). Γιατί, ενώ λογικά η ταυτότητα μορφών συνεπάγεται την ταυτότητα των αντικειμένων, δεδομένης της λογικής συνάρτησης του αντικειμένου από τη μορφή δεν υπάρχει κανένας πραγματικός λόγος που καθιστά τη λογική αυτή σχέση αναγκαία. Μπορεί μάλιστα να συμβαίνει το αντίθετο, όπως θα δούμε αμέσως εξετάζοντας την παραίτηση.

Παράισηση

Το ότι το στοχαστικά αληθές δεν προϋποθέτει το πραξιακά αληθές οδηγεί στην **παραίτηση** με την ακόλουθη έννοια του όρου:

— *Παράισηση είναι το στοχαστικά αληθές (θέληση = επιθυμία) σε συνθήκες πραξιακού ψεύδους (φαινόμενο \neq πραγματικότητα).*

Με την έννοια που έχει ο όρος εδώ παραίτηση δεν είναι το πραξιακό ψεύδος καθαυτό· είναι η εμμονή σε αυτό μέσω του στοχαστικά αληθούς. Δηλαδή παραίτηση είναι η κατάσταση κατά την οποία η θέληση ως προϊόν ενός στοχασμού ταυτίζεται με

την επιθυμία ως προϊόν αναστοχασμού του βιώματος στο οποίο οδηγεί η θέληση· όμως το νοητό αντικείμενο της θέλησης, η *πραγματικότητα* του βιώματος, διαφέρει από το αντιληπτό αντικείμενο που έχει οδηγήσει σε αυτήν – το *φαινόμενο* που οδηγεί στοχαστικά στη θέληση. Το καθοριστικό στην παραίσθηση δεν είναι η ύπαρξη του πραξιακού ψεύδους (φαινόμενο \neq πραγματικότητα), αλλά η εμμονή σε αυτό μέσω του στοχαστικά αληθούς (θέληση = επιθυμία).

Παράδειγμα

Κάποιος, στοχαζόμενος κάτι που ακούει, θέλει έντονα να δει αυτό που νομίζει ότι είναι κοιτάζοντας προς μια κατεύθυνση. Αναστοχάζόμενος το βίωμα αυτού που βλέπει, γεννιέται μέσα του μια επιθυμία ταυτιζόμενη με τη θέλησή του να το δει (στοχαστικά αληθές): θεωρεί ότι είναι αυτό που ήθελε να δει και επιθυμεί να συνεχίσει να το βλέπει. Αλλά αυτό που εννοεί ότι έχει βιώσει δεν είναι πράγματι αυτό που έχει βιώσει (πραξιακό ψεύδος)! Υπάρχει βέβαια κάτι εκεί. Και μπορεί κάπως να μοιάζει με αυτό που ήθελε να δει. Ωστόσο δεν είναι η ομοιότητα που οδήγησε στο πραξιακό ψεύδος· γιατί σε άλλες συνθήκες –συγκεκριμένα σε συνθήκες όπου η θέληση που οδηγεί στον αναστοχασμό και η παραγόμενη από αυτόν επιθυμία θα διέφεραν, δηλαδή σε συνθήκες στοχαστικού ψεύδους– θα φαινόταν πολύ καθαρά το *πραξιακό ψεύδος*: η παρά την ομοιότητά τους διαφορά της πραγματικότητας από το φαινόμενο.

4.4 Το αληθινό, το ωραίο και το καλό

Οι πραξιακές λειτουργίες της νοημοσύνης

Είδαμε την *πραξιακή αλήθεια* ως ταυτότητα (το αληθές) ή διαφορά (το ψεύδος) φαινομένου και πραγματικότητας και την πράξη ως ενότητα θεωρίας και πρακτικής. Θα δούμε τώρα την πραξιακή αλήθεια κατά τους δύο ακόλουθους τρόπους:

— *Πραξιακή αλήθεια-1*: η αλήθεια ως προς την *πράξη καθαυτήν*, συγκροτούμενη σε *θεωρητική* και *πρακτική* αλήθεια.

— *Πραξιακή αλήθεια-2*: η αλήθεια ως προς την *αξία της πράξης*, συγκροτούμενη σε *αισθητική* και *ηθική* αλήθεια.

Για τον ορισμό των πραξιακών αληθειών της νοημοσύνης χρειαζόμαστε την ανάπτυξη των στοιχειωδών ως προς την ανθρώπινη νοημοσύνη λειτουργιών της πράξης, τη *νόηση* και τη *δράση*· συμπληρωματικά, χρειαζόμαστε την ανάπτυξη των λειτουργιών αυτών στις δύο διαστάσεις της νοημοσύνης, σε εκείνες της *γνώσης* και του *ήθους*. Με αυτόν τον τρόπο συγκροτούνται οι ακόλουθες τρεις διακεκριμένες *ψυχοκοινωνικές λειτουργίες* της πράξης όπως τις είδαμε.

Διάσταση της γνώσης

1. Έκφραση

— Η *νόηση* του αντικειμένου καθαυτό, ως *πράγμα*, και η *επιτελεστική δράση* προς αυτό, συγκροτούμενες σε ενιαία λειτουργία της νοημοσύνης μέσω της ενταγμένης στο νόημα ιδέας της πραγματικότητας.

Διάσταση του ήθους

2. Θεωρία

— *Νόηση της σχέσης* του υποκειμένου με το αντικείμενο· η σύνδεσή της με τη νόησή του ως *πράγμα* συνιστά την ολική νόησή του ως *πραγματικότητα*.

3. Συσχέτιση

— *Πραγμάτωση της σχέσης* του νοητού αντικειμένου. Εδώ η πραγμάτωση της σχέσης τίθεται σε διάκριση από τη θεωρία αλλά σε πραξιακή σύνδεση με αυτήν μέσω της ενταγμένης στο νόημα συγκίνησης.

Πραξιακή αλήθεια-1: ενότητα θεωρητικής και πρακτικής αλήθειας

α. *Θεωρητική αλήθεια*

Η αλήθεια της *θεωρίας* στη διαλεκτική της σχέση με την πρακτική.

β. *Πρακτική αλήθεια*

Η ενότητα των αληθειών:

β.1 της *έκφρασης* του υποκειμένου ως προς το νοητό του αντικείμενο καθαυτό·

β.2 της *συσχέτισης* του υποκειμένου με το νοητό του αντικείμενο με βάση τη θεωρία του για τη σχέση του με αυτό και την έκφρασή του ως προς αυτό.

Σημειώσεις

1) Η παρουσιαζόμενη εδώ διάκριση της πραξιακής αλήθειας σε αλήθεια της *θεωρίας*, της *έκφρασης* και της *συσχέτισης* συνδέεται με την αριστοτελική διάκριση μεταξύ *επιστήμης*, *τέχνης* και *φρόνησης*. Η *επιστήμη* συνδέεται με τη *θεωρητική αλήθεια*, η *τέχνη* με την *αλήθεια έκφρασης* και η *φρόνηση* με τη *αλήθεια συσχέτισης*. Η *αναλογία των φιλοσοφικών διακρίσεων* επιστήμης, τέχνης, φρόνησης κατά την αριστοτελική τους εκδοχή με τις *διακρίσεις των αληθειών* θεωρίας, έκφρασης και συσχέτισης που παρουσιάζονται εδώ είναι σημαντική τόσο ως προς τις ομοιότητες όσο και ως προς τις θεμελιώδεις διαφορές τους.

2) Αλλά με δεδομένη τη διαφορά ανάμεσα στους δύο τρόπους σκέψης, τον *φιλοσοφικό* και τον *διεπιστημονικό*, χρειάζεται προσοχή στις αναλογίες ανάμεσά τους. Και είναι ανάγκη να σημειωθεί η διαφορά ως προς την κατά την πραξιακή προσέγγιση *θεωρία*, η οποία δεν αναπτύσσεται στη διάσταση της γνώσης με κέντρο την ιδέα, αλλά στη διάσταση του ήθους με κέντρο τη συγκίνηση. Η θεωρία, όπως εννοείται εδώ ως νόηση της σχέσης με τα πράγματα και όχι νόηση των πραγμάτων καθαυτών, θεμελιώνεται σε μία *σκέψη* για τα πράγματα ολοκληρούμενης στη διάσταση της γνώσης προκειμένου να αναπτυχθεί στη διάσταση του ήθους ως νόηση της σχέσης.

Πραξιακή αλήθεια-2: ενότητα αισθητικής και ηθικής αλήθειας

α. *Αισθητική αλήθεια*

Η κατά μία *αισθητική αξία* ενότητα των αληθειών:

α.1 της *θεωρίας*, ως νοητικό θεμέλιο της έκφρασης στη διάσταση του ήθους,

α.2 της *έκφρασης*, ως ενότητα νόησης-δράσης στη διάσταση της γνώσης.

β. *Ηθική αλήθεια*

Η κατά μία *ηθική αξία* πραξιακή αλήθεια της *συσχέτισης*

Σημειώσεις

Η κατά την πραξιακή προσέγγιση *αισθητική αλήθεια*, η κατά μία αισθητική αξία πραξιακή αλήθεια της θεωρητικά θεμελιωμένης έκφρασης, αντιστοιχεί σε ό,τι κοινά λέγεται *ωραίο*. Και συμπληρωματικά, η *ηθική αλήθεια*, η κατά μία ηθική αξία πραξιακή αλήθεια της συσχέτισης, αντιστοιχεί στο *καλό*. Τίθενται αμέσως δύο ερωτήματα: Ποια είναι η σχέση ωραίου και καλού; Και ποια είναι η σχέση του *αληθινού* με το ωραίο και το καλό; Θα δούμε σε ό,τι ακολουθεί την απάντηση που δίνει ο Hobbes στο πρώτο και τη σχετική με αυτήν απάντηση της πραξιακής προσέγγισης στο δεύτερο.

1. Hobbes. «Λεβιάθαν».

Κεφάλαιο VI. Περί των εσωτερικών απαρχών των εκουσίων κινήσεων, οι οποίες κοινώς αποκαλούνται πάθη, και των ομιλιών μέσω των οποίων αυτές εκφράζονται. Ακολουθούν αποσπάσματα⁵³ σε ελεύθερη απόδοση:

— Ό,τι ο άνθρωπος επιθυμεί να υπάρχει, το αντικείμενο της επιθυμίας του, λέγεται από αυτόν *καλό*. Και ό,τι επιθυμεί να μην υπάρχει λέγεται *κακό*. Υπάρχουν τρία *είδη καλού*: το καλό στην υπόσχεσή του, το *ωραίο*· το καλό στο αποτέλεσμα του, το

⁵³ HOBBS, T. 2006. σ.122-4.

επιθυμητό: το καλό ως μέσο, το **χρήσιμο**. Και υπάρχουν τα αντίστοιχα **είδη κακού**: **άσχημο, ανεπιθυμητο, άχρηστο**.

— Αυτές οι λέξεις, το **καλό** και το **κακό**, χρησιμοποιούνται σε σχέση με το πρόσωπο που τις εκφράζει: δεν υπάρχει τίποτε απλώς και απόλυτα τέτοιο ούτε ένας κοινός κανόνας του καλού και του κακού που να προκύπτει από τη φύση των αντικειμένων καθ'αυτών.

— Ο κανόνας προκύπτει από το πρόσωπο του ανθρώπου, όταν δεν υπάρχει Κοινωνία (Commonwealth) ή από το πρόσωπο που εκπροσωπεί την Κοινωνία ή από έναν διαιτητέοντα/δικαστή, τον οποίο ορίζουν οι άνθρωποι και έκτοτε δέχονται τις προτάσεις του ως κανόνα.

2. Πραξιακή προσέγγιση

Είδαμε την **αλήθεια** ως **αληθές** και **ψεύδος** στο πλαίσιο του **δίτιμον λογισμού**. Θα τη δούμε τώρα από τη συνδεόμενη με το αληθές οπτική του αληθινού ως προς τη σύνδεση των δύο τρόπων της πραξιακής αλήθειας. **Αληθινό** είναι το **αληθές** κατά την ενότητα θεωρητικής και πρακτικής αλήθειας (πραξιακή αλήθεια-1), συνδεόμενο με το **ωραίο** και το **καλό** κατά την ενότητα αισθητικής και ηθικής αλήθειας (πραξιακή αλήθεια-2). Μένουμε στους ακόλουθους ορισμούς:

— **Αληθινό**: το βίωμα του θεωρητικά και πρακτικά αληθούς.

— **Ωραίο**: το βίωμα του αισθητικά αληθούς κατά μια αισθητική αξία.

— **Καλό**: το βίωμα του ηθικά αληθούς κατά μια ηθική αξία

Σε αυτό το εννοιολογικό πλαίσιο, όπου το αληθινό, το ωραίο και το καλό υπάρχουν ως βιώματα του πραξιακά αληθούς, θα δούμε εδώ τη θέση του Hobbes ότι «το ωραίο είναι το καλό στην υπόσχεσή του» από την οπτική της πραξιακής προσέγγισης με δύο συνεχόμενους τρόπους: Το **κατά μία πράξη αληθές** (αληθινό) αναπτύσσεται ως **αληθές κατά μια αισθητική και ηθική αξία της πράξης** στην ενότητά τους (ωραίο και καλό). Το **κατά την αισθητική αξία αληθές** είναι προϋπόθεση του **κατά την ηθική αξία αληθούς**, δεδομένου ότι η συσχέτιση του υποκειμένου με το αντικείμενο, που είναι η βάση της **ηθικής αλήθειας**, προϋποθέτει την έκφραση του υποκειμένου ως συνέχεια της θεώρησης του αντικειμένου, που είναι η βάση της αισθητικής αλήθειας. Έχουμε έτσι τις δύο ακόλουθες αρχές της πραξιακής προσέγγισης.

— **Το αληθινό είναι το θεμέλιο του ωραίου και του καλού.**

— **Το ωραίο είναι υπόσχεση του καλού.**

4.5 Δίκαιο, Νόμος και Αναγκαιότητα

Τίθεται τώρα, σε συνέχεια της σχέσης του ωραίου και του καλού με το αληθινό, το ερώτημα της σχέσης του δικαίου με το αληθινό. Αλλά τι είναι το **δίκαιο**; Η πρώτη κίνηση προς την κατεύθυνση της πραξιακής απάντησης στο ερώτημα αυτό είναι η σύνδεση του **δικαίου** με τον **νόμο**, κάθε νόμο φυσικό-ψυχικό-κοινωνικό. Προς αποφυγή εννοιολογικών αναλύσεων που υπερβαίνουν την εντός του συγκεκριμένου κειμένου συζήτηση θα θεωρήσουμε ως συνώνυμα τον **νόμο** και τον **κανόνα**. Σε αυτή την εννοιολογική βάση έχουμε τον ακόλουθο ορισμό:

— **Δίκαιο είναι ο κανόνας ενεργοποίησης της δύναμης.**

Εδώ ο κανόνας ορίζεται, έτσι ώστε σε κάθε **κανονική ενέργεια** (ενέργεια σύμφωνη με τον νόμο) να αντιπαρατίθεται μια ενέργεια **αντικανονική** (αντίθετη με τον νόμο) και στο δίκαιο να αντιπαρατίθεται εξ ορισμού το **άδικο**. Ως προς το λειτουργικό διάγραμμα της νοημοσύνης όπως το έχουμε δει **δύναμη** είναι κάθε αντιληπτό αντικείμενο στη διάσταση της γνώσης, δηλαδή κάθε **εν δυνάμει πράγμα**, και **ενέργεια** είναι το συμπλήρωμα της δύναμης στη διάσταση του ήθους. Να σημειωθεί προκαταρκτικά ότι

σύμφωνα με τους ορισμούς αυτούς κάθε *δύναμη* οδηγεί σε ένα *πράγμα* στη διάσταση της γνώσης· κάθε συμπληρωματική της δύναμης *ενέργεια* οδηγεί σε μία σχέση του πράγματος με το υποκείμενο στη διάσταση του ήθους· και οι δύο μαζί, δύναμη και ενέργεια στη σύνθεσή τους, οδηγούν σε μια *πραγματικότητα*.

Σε αυτό το εννοιολογικό πλαίσιο κάθε δύναμη ως αντιληπτό αντικείμενο ενός υποκειμένου στη διάσταση της γνώσης διέπεται από το δικό της *δίκαιο*, τον δικό της *κανόνα* ενεργοποίησης, τον δικό της *νόμο* ως προς τη σχέση του πράγματος με το υποκείμενο στη συγκεκριμένη πραγματικότητα. Η γενική ταυτότητα δικαίου και νόμου αναπτύσσεται στη βάση της θεμελιώδους για την πραξιακή προσέγγιση απουσίας προκαθορισμένων ορίων στο *συνεχές του χώρου: φυσικό-ψυχικό-κοινωνικό*. Το κατ' αυτήν την τριαδικότητα συνεχές του χώρου οδηγεί στις αντίστοιχες *διαφορετικές* αλλά *όχι διακριτές* μεταξύ τους ταυτότητες: *φυσικό δίκαιο* = *φυσικός νόμος*· *ψυχικό δίκαιο* = *ψυχικός νόμος*· *κοινωνικό δίκαιο* = *κοινωνικός νόμος*.

Η πρώτη από τις παραπάνω ταυτότητες δικαίου και νόμου, η φυσική ταυτότητα, έχει την ακόλουθη κλασική διατύπωση του Spinoza⁵⁴, γενίκευση της οποίας είναι ο ορισμός του δικαίου όπως διατυπώθηκε πιο πάνω, μέσω της συνωνυμίας κανόνα και νόμου (τα πλάγια είναι πρόσθετα): «Με τον όρο *δίκαιο* της φύσης, εννοώ τους ίδιους τους *νόμους* ή *κανόνες* της φύσης, σύμφωνα με τους οποίους παράγονται όλα τα *πράγματα*, δηλαδή την ίδια την *δύναμη* της φύσης. Γι' αυτό και το φυσικό δίκαιο ολόκληρης της φύσης και, κατά συνέπεια, του κάθε ατόμου εκτείνεται ως εκεί που εκτείνεται η δύναμή του. Κατά συνέπεια, οτιδήποτε κάνει ένας άνθρωπος χάρη στους νόμους της φύσης του, το κάνει δυνάμει του υπέρτατου δικαίου της φύσης. Και έχει μέσα στη φύση τόσο δίκαιο όση έχει και δύναμη».

Στην οπτική της πραξιακής προσέγγισης είναι καθοριστική η ακόλουθη *διάκριση* ως προς το *δίκαιο*, τον *νόμο* και την *αναγκαιότητα*:

— *Ταυτότητα δικαίου και νόμου. Διαφορά νόμου και αναγκαιότητας.*

Δεν υπάρχει εδώ χώρος για την ανάπτυξη του εξαιρετικά σημαντικού αυτού θέματος. Μένουμε σε δύο θέσεις ως προς την έννοια της αναγκαιότητας:

1. *Σχέση αναγκαιότητας και ελευθερίας.* Όπως θα δούμε συζητώντας για την πραξιακή προσέγγιση της αλλαγής των κοινωνικών σχέσεων, η ελευθερία στην επικούρεια έννοιά της ως βάση των όσων λέγονται εδώ είναι *αναίρεση της αναγκαιότητας* – *αναίρεση* της αναγκαιότητας, όχι *ανυπαρξία* αναγκαιότητας. Η επικούρεια έννοια της ελευθερίας θεωρείται εδώ σε αντίθεση με τη στωική της έννοια, κατά την οποία ελευθερία είναι *συνείδηση της μη αναιρούμενης αναγκαιότητας*. Η αντίθεση των δύο εννοιών της ελευθερίας θεμελιώνεται διαλεκτικά στην *ύπαρξη* της αναγκαιότητας (αναιρούμενης ή μη αναιρούμενης).

2. *Σχέση νόμου και αναγκαιότητας.* Μένουμε στη γνωστή μεσαιωνική ρήση «η αναγκαιότητα νόμους δεν γνωρίζει (*necessitas legem non habet*)». Όπως θα δεχτούμε εδώ αυτή την αρχή, η αναγκαιότητα δεν είναι προϊόν του νόμου· συμβαίνει το αντίθετο: ο νόμος είναι προϊόν της αναγκαιότητας. Υπάρχει άνομη αναγκαιότητα για κάθε έναν από τους νόμους του φυσικού-ψυχικού-κοινωνικού συνεχούς που προαναφέρθηκαν, αλλά δεν υπάρχει μη αναγκαίος νόμος. Και υπάρχουν τόσοι νόμοι όσοι και οι αναπτυσσόμενες στο συνεχές αναγκαιότητες.

Τι είναι η «*άνομη αναγκαιότητα*»; Υποδειγματική κατάσταση είναι το *χάος*. Το ότι σε μια χαοτική κατάσταση ένα δεδομένο είναι απρόβλεπτο δεν σημαίνει και ότι δεν είναι αναγκαίο· σημαίνει το ακριβώς αντίθετο, εξού και το χαοτικό της κατάστασης. Χαοτική είναι η κατάσταση όπου το απρόβλεπτο, αυτό που δεν ορίζεται από έναν καθοριστικό για την πρόβλεψη κανόνα, είναι αναγκαίο. Το κατά την αναίρεση της

⁵⁴ ΣΠΙΝΟΖΑ, Μ. 1997. σ. 99.

αναγκαιότητας απρόβλεπτο δεν είναι μια χαοτική κατάσταση· είναι μια κατάσταση ελευθερίας.

Με βάση τη σύμφωνα με τα παραπάνω ταυτότητα δικαίου και νόμου στη γενικότητά της και, όπως ειπώθηκε, θεωρώντας ότι το αληθινό είναι θεμέλιο του ωραίου και του καλού, θα πρέπει εδώ να προσθέσουμε ότι:

— **Το αληθινό είναι θεμέλιο του δικαίου.**

Δίκαιη δεν είναι η οποιαδήποτε πράξη κανονικής ενεργοποίησης της δύναμης. Δίκαιη είναι η πραξιακά αληθής ενεργοποίησή της. Η πραξιακά ψευδής ενεργοποίηση της δύναμης δεν είναι δίκαιη. Αλλά το δίκαιο είναι λογικά ανεξάρτητο από το ωραίο και το καλό: αν μια πράξη είναι δίκαιη, αυτό ούτε προϋποθέτει ούτε συνεπάγεται ότι είναι ωραία ή καλή. Για παράδειγμα, το δίκαιο του κυρίαρχου είναι άσχημο για τον εξεγερμένο, είναι η προϋπόθεση του κακού προς το οποίο στρέφεται η εξέγερση – αλλά όχι μόνο· οριακά το δίκαιο του κυρίαρχου είναι άσχημο και γι' αυτόν τον ίδιο. Είναι και για τον ίδιο άσχημο; Ναι, δεδομένου ότι το ωραίο είναι υπόσχεση του καλού και το δίκαιο του κυρίαρχου δεν είναι κακό μόνο για τον κυριαρχούμενο· οριακά είναι κακό και για τον ίδιο τον κυρίαρχο. Ας αφήσουμε όμως το σημαντικό αυτό θέμα εκτός συζήτησης εδώ.

Καθώς κάθε δύναμη έχει το δικό της δίκαιο με τον δικό της τρόπο καθορισμού των πραγμάτων, σε κάθε δύναμη αντιστοιχεί ένα δικαίωμα με την ακόλουθη έννοια:

— **Δικαίωμα** είναι η θεμελιωμένη σε μια εξουσία απαίτηση δίκαιης ενεργοποίησης της δύναμης.

Αναφερόμενοι στην ανθρώπινη νοημοσύνη, χρησιμοποιήσαμε μέχρι εδώ τον πολυσήμαντο όρο «δύναμη» για το φαινόμενο στη διάσταση της γνώσης ως ένα εν δυνάμει πράγμα· όπου το πράγμα είναι η πραγματικότητα καθαυτήν, αποσπασμένη από τη σχέση της με το υποκείμενο, και η πραγματικότητα ως συσχετιζόμενο με το υποκείμενο πράγμα συνδέεται με το φαινόμενο μέσω μιας θεμελιωμένης σε μια αίσθηση στοχαστικά καθοδηγούμενης πράξης.

Τίθεται αμέσως το ερώτημα της σχέσης δύναμης και εξουσίας. Και σε συνέχεια τίθεται το ερώτημα της διαφοράς και της σχέσης ανάμεσα στο κύρος και στην εξουσία, καθώς μια ιδιαίτερη έννοια της δύναμης ως συμπλήρωμα της ενέργειας είναι η δύναμη καταστολής, που συνδέεται με την εξουσία, σε αντιδιαστολή με το κύρος. Ας δούμε αναλυτικά τη διάκριση ανάμεσα στην απόκτηση κύρους και στην άσκηση εξουσίας.

4.6 Κύρος και Εξουσία

Το κύρος ενός υποκειμένου αποκτάται καθώς η απόρριψη μιας συμβολής του στα συμβαίνοντα οδηγεί σε μια βλάβη συνδεδεμένη με την απόρριψη. Από την άλλη πλευρά η εξουσία του υποκειμένου ασκείται με την καταστολή που συνδέεται με την αντίσταση στα επιβαλλόμενα από αυτό. Έτσι, έχουμε σε αντιπαράθεση τις ακόλουθες κινήσεις που ορίζουν το κύρος και την εξουσία αντίστοιχα⁵⁵:

Κύρος	Εξουσία
1. Συμβολή	1. Επιβολή
1.1. <i>Γνώση</i>	1.1 <i>Γνώση</i>
1.2 <i>Πρόταση</i>	1.2 <i>Εντολή</i>
1.3 <i>Εμπιστοσύνη</i>	1.3 <i>Δύναμη καταστολής</i>
2. Απόρριψη	2. Αντίσταση
3. Βλάβη	3. Καταστολή

⁵⁵ Βλ. Η Δυναμική του Κοινού (Κωτσάκης, 2016). σ. 188.

Τέσσερα θέματα έχουν ιδιαίτερη σημασία ως προς τη σχέση κύρους και εξουσίας:

α. Η *γνώση* είναι κοινή αρχή της *συμβολής* και της *επιβολής*. Δεν είναι μόνο το κύρος που θεμελιώνεται στη γνώση αλλά και η εξουσία. Δεν υπάρχει εξουσία χωρίς γνώση. Ωστόσο –πρέπει να τονιστεί αυτό– το αντίστροφο δεν ισχύει: υπάρχει γνώση χωρίς εξουσία.

β. Ως προς τα *υποκείμενα* του κύρους και της εξουσίας καθοριστική είναι η διαφορά ανάμεσα στις κινήσεις της βλάβης και της καταστολής. Στην περίπτωση του κύρους η *δυνατότητα βλάβης* που ενεργοποιείται με την απόρριψη της συμβολής δεν συνδέεται με τον συμβάλλοντα· και σε ορισμένες περιπτώσεις δεν είναι καν υποκειμενική όπως, για παράδειγμα, με την απόρριψη από το παιδί της γονεϊκής αποτροπής «μη βάλεις το χέρι σου στη φωτιά γιατί θα καείς». Σε αντιδιαστολή, το κύριο χαρακτηριστικό της εξουσίας είναι ότι η *δύναμη καταστολής* που ενεργοποιείται με την αντίσταση στην επιβολή ανήκει στο υποκείμενο της επιβολής. Αυτό είναι το καθοριστικό στη διαφορά *συμβολής* και *επιβολής*: η άρνηση της συμβολής ως *απόρριψη* δεν συνδέεται με μια πράξη του συμβάλλοντος όπως συμβαίνει με την άρνηση της επιβολής ως *αντίσταση* που ενέχει τον επιβάλλοντα – αν δεν περιορίζεται σε αυτόν.

γ. Καθοριστική επίσης είναι η διαφορά στους όρους ολοκλήρωσης της επιβολής και της συμβολής. Σε αντιδιαστολή με τη *επιβολή*, που ολοκληρώνεται με τη *δύναμη καταστολής* του επιβάλλοντα στον υφιστάμενο, η *συμβολή* ολοκληρώνεται με την αναμενόμενη *εμπιστοσύνη* του συμβαλλόμενου στον συμβάλλοντα – μια εμπιστοσύνη που αίρεται με την απόρριψη.

δ. Καταλήγουμε με την πολλαπλότητα της εξουσίας και τη συναγόμενη συνθετότητά της – και αυτές φαίνονται με χαρακτηριστικό τρόπο στο παράδειγμα γονιού-παιδιού που μόλις είδαμε. Αν μετά το κάψιμο ο γονιός δεν περιλάβει τρυφερά το πληγωμένο παιδί, αλλά του μιλήσει θυμωμένα και επιτιμητικά γι' αυτό που έκανε – σε ένα πνεύμα «σ' το 'λεγα Εγώ»–, περνάει από το κύρος στην εξουσία: η συμβολή γίνεται επιβολή και η φυσική βλάβη που ακολουθεί την απόρριψη της συμβολής χρησιμεύει στην ψυχική καταστολή της αντίστασης του παιδιού απέναντι στη γονεϊκή επιβολή.

Βία

Η Jacqueline Barus-Michel⁵⁶ εξετάζοντας τη *βία* λέει στη «σκιαγράφηση ενός ορισμού»⁵⁷ ότι «πρόκειται για μια ανεξέλεγκτη, μη ελέγξιμη ενέργεια η οποία ξεσπά. Δεν περιορίζεται ούτε από το εσωτερικό ούτε από το εξωτερικό αυτού που αφανίζει. Είναι δύναμη και καταστροφή». Και συνεχίζει: «Αν προσέξουμε καλά, θα δούμε ότι η βία επηρεάζει όλους τους τομείς: την αναγνωρίζει κανείς μέσα στη φύση, ως ξέσπασμα των στοιχείων της, απελευθέρωση μιας σφοδρής ενέργειας μετά από ανατροπές ισορροπιών». Ως προς τον άνθρωπο υποστηρίζει ότι «υπάρχει η ψυχική, εσωτερική βία, εκείνη την οποία αποκαλύπτουν οι ενορμήσεις και οι συγκρούσεις», για να καταλήξει: «Η πραγματικότητα του κόσμου, των πραγμάτων αποτελεί ήδη βία· από τη στιγμή που φτάνουμε στον κόσμο υφιστάμεθα βία: μωλωπισμένοι, κατατρεγμένοι, πολιορκούμενοι από την ανάγκη, αποστερημένοι. Η βία υπάρχει μέσα στην “ύπαρξη στον κόσμο” των ανθρώπων, στην εμπειρία τους και στην αναπαράσταση που έχουν γι' αυτήν».

Στη συνέχεια συνδέει τη *βία* με την *εξουσία* κατά τον ακόλουθο τρόπο:⁵⁸ «Για να μη βλέπουμε παντού τη βία χωρίς να μπορούμε να την αναλύσουμε, θα πρέπει να τη διαχωρίσουμε από την εξουσία». Και συμπληρώνει: «Η βία δεν είναι εξουσία αλλά

⁵⁶ Στο Κλήμης Ναυρίδης, 2002. Τόμος Α. Η έννοια της βίας.

⁵⁷ ό.π., σ. 38,39.

⁵⁸ ό.π., σ. 42-43

αυτό που παραμονεύει την εξουσία. Αλλά και αντίστροφα, μήπως κάθε εξουσία δεν προέρχεται από τη βία και δεν αποτελεί παρά το προσωπείο της; Πράγματι, πολύ συχνά η εξουσία πηγάζει από τη βία και συνήθως επιστρέφει πάλι σε αυτήν». Ιδιαίτερα ως προς τον άνθρωπο σημειώνει: «Η βία, όπως και η ενόρμηση, παραμένει υπόγεια και δεν ξεριζώνεται ποτέ, ούτε πραγματικά ούτε ολοκληρωτικά. Είναι ενεργειακό κοίτασμα μεγάλης δυναμικής και αέναος κίνδυνος καταβύθισης και θανάτου». Και σε αυτήν τη δυναμική «οι σχέσεις εξουσίας είναι προσωποποιημένες σχέσεις πάνω σ' ένα παιχνίδι αναπαραστάσεων και συναισθηματικών επενδύσεων. Είναι ο τομέας του ψυχο-κοινωνιολογικού».

Μένουμε εδώ ως προς τη βία –ας μην προχωρήσουμε στην κοινωνική της ανάλυση– εστιάζουμε στις εξής μορφές της: *οικονομική βία* ως προς την παραγωγή της κοινωνικής ζωής, *ιδεολογική-πολιτική βία* ως προς την αναπαραγωγή του κοινωνικού συστήματος, όπου η *ιδεολογική βία* αναπτύσσεται στην αναπαραγωγή των κοινωνικών υποκειμένων, και η *πολιτική βία* στην αναπαραγωγή των κοινωνικών σχέσεων. Ωστόσο, ως προς την κοινωνική ανάλυση της βίας ας σημειώσουμε τη χαρακτηριστική για την πραξιακή προσέγγιση αποδοχή της αντίθεσης του Engels στον Dühring σε ό,τι αφορά τη σχέση *πολιτικής βίας* και *οικονομικής δύναμης* όπως αναπτύσσεται στις τρεις ενότητες για τη βία στο «Αντι-Ντύρινγκ»⁵⁹. Διαφωνώντας με τη θέση του Dühring για την κοινωνία, δηλαδή ότι «θα πρέπει να αναζητούμε το πρωταρχικό στοιχείο και αυτό το βρίσκουμε στην άμεση πολιτική βία και όχι σε ένα έμμεσο γεγονός, όπως είναι η οικονομική δύναμη», ο Engels καταλήγει ότι «η “άμεση πολιτική βία” η οποία, κατά τον Ντύρινγκ, είναι ‘αποφασιστικό κίνητρο των οικονομικών συνθηκών’ είναι απόλυτα εξαρτημένη από την οικονομική κατάσταση».⁶⁰ Κατά τα εδώ λεγόμενα η βία αναπαραγωγής των σχέσεων είναι απόλυτα εξαρτημένη από τη βία παραγωγής της ζωής. Κλείνοντας το θέμα της σχέσης βίας και εξουσίας, επανερχόμαστε στον κατά την πραξιακή προσέγγιση παραπάνω ορισμό της εξουσίας: *Η βία είναι όρος της καταστολής. Η ολοκλήρωση της εξουσίας με την καταστολή της αντίστασης εμπεριέχει άσκηση βίας.*

5. Η ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΗ ΤΗΣ ΣΥΓΚΙΝΗΣΗΣ

5.1 Το διαλεκτικό ανάπτυγμα της συγκίνησης

Μιλήσαμε για τη συγκίνηση σε συνέχεια με την αναστροφή της φροϋδικής «Θεωρίας των ενορμήσεων». Και είδαμε το τριαδικό ανάπτυγμα της συγκίνησης: *συγκίνηση της πράξης καθαυτήν*, *συγκίνηση της πράξης ως προς την ύπαρξη του υποκειμένου* της, *συγκίνηση της πράξης ως προς την κοινωνική σχέση που πραγματώνεται με αυτή*. Θα δούμε το ανάπτυγμα της συγκίνησης αναλυτικά στη συνέχεια. Αρχίζουμε με δύο προκαταρκτικές παρατηρήσεις:

1. Η διαλεκτική της συγκίνησης είναι *πραξιακή* με την έννοια της πράξης ως ενότητας θεωρίας και πρακτικής, είναι *διαλεκτική* της θεωρητικής και πρακτικής συγκίνησης. Αποκομμένες από τις πράξεις στις οποίες εμπεριέχονται και, συνεπώς, διαχωρισμένες από τις θεωρητικές και πρακτικές ιδέες – σε αδιαίρετη ενότητα με τις οποίες συγκροτούν το νόημα της πράξης, οι αναφερόμενες εδώ συγκινήσεις δεν είναι συγκεκριμένες συγκινήσεις. Τα αποδιδόμενα στις συγκινήσεις ονόματα, όπως *απόλαυση*, *θυμός*, *ηδονή* κτλ., είναι ονόματα διαλεκτικά συνδεδεμένων συγκινησιακών καταστάσεων.

⁵⁹ Ένγκελς, Φ. 1963. Μέρος Δεύτερο. II. Θεωρία της Βίας. III. Θεωρία της βίας (συνέχεια). IV. Θεωρία της βίας (τέλος).

⁶⁰ ό.π., σ. 236 και 256.

Η αναφορά σε συγκεκριμένες συγκινήσεις απαιτεί θεώρηση σε έναν συγκεκριμένο τόπο, σε έναν κοινωνικό χώρο και στο σύστημα επικοινωνίας των υποκειμένων του σε ορισμένη θέση και χρόνο. Και απαιτεί τη θεώρηση συγκεκριμένων πράξεων σε αυτήν τη θέση και τον χρόνο. Οι με αυτή την έννοια *συγκεκριμένες συγκινήσεις* δεν έχουν αρχή και τέλος. Δεν θα μπορούσαν να έχουν καν όνομα, αν η ονομασία προϋπέθετε τη σταθερότητα του ονομαζόμενου. Γιατί το *συγκεκριμένο* της συγκίνησης ως *συγκίνηση* καθαυτή είναι η εγγενής μεταβολή της: το εσωτερικό σε αυτή συνεχές τού «είναι-δεν-είναι». Η αναφορά εδώ είναι σε λεκτικά αναφερόμενες καταστάσεις της συγκίνησης και συνακόλουθα σε λογικές κατηγορίες συγκινήσεων, διαλεκτικά συγκροτημένες.

2. Στο κεφάλαιο VIII του βιβλίου του «Η Έκφραση των Συγκινήσεων στον Άνθρωπο και τα Ζώα» ο Darwin λέει για τη «συγκίνηση της αγάπης» ότι «είναι μια από τις ισχυρότερες για τις οποίες είναι ικανός ο νους» και ότι «δύσκολα μπορεί κανείς να υποστηρίξει πως διαθέτει κάποια ειδικά ή ιδιαίτερα μέσα έκφρασης». Στο σημείο αυτό ο Paul Ekman, που γράφει την Εισαγωγή, τον Επίλογο και τα Σχόλια στο βιβλίο, λέει σχολιάζοντας: «Συμφωνώ με τον Δαρβίνο πως δεν υπάρχει κάποια ξεχωριστή έκφραση του προσώπου για την αγάπη». Και αφού παρουσιάσει ως ερμηνεία του Darwin το ότι «δεν υπάρχει κάποια κίνηση από την οποία θα μπορούσε να προκύψει η έκφραση», λέει για τον ίδιο: «Η ερμηνεία μου είναι διαφορετική: αυτό συμβαίνει διότι η αγάπη δεν είναι συγκίνηση».⁶¹

Η διαφωνία αυτή είναι καθοριστική και για την πραξιακή προσέγγιση: η *αγάπη* δεν είναι *συγκίνηση*. Στον κοινό λόγο –και όχι μόνο αν πάρουμε ως υπόδειγμα τον Darwin και τον Spinoza, όπως θα δούμε στη συνέχεια– οι διαλεκτικά συνδεόμενες σχέσεις αγάπης και μίσους εννοούνται συχνά ως *συγκινήσεις*, που δύσκολα όμως, για να μείνουμε στον Darwin, διαθέτουν «ιδιαιτέρα μέσα έκφρασης». Θα δούμε το θέμα πιο κάτω συζητώντας τις σχέσεις αγάπης. Κλείνοντας τη σημείωση για τον Darwin, πρέπει να πούμε εδώ ότι οι βασικές από τις συγκινήσεις, που αναφέρονται στα αντίστοιχα κεφάλαια του βιβλίου του, εμπεριέχονται στις διαλεκτικά συγκροτημένες κατηγορίες των συγκινήσεων όπως τις είδαμε. Επιστρέφουμε σε αυτές, αναπτύσσοντας την αρχική διαγραμματική τους διατύπωση.

Οι τρεις διαλεκτικά συγκροτημένες κατηγορίες των βασικών συγκινήσεων

I. Η πράξη καθαυτή

Η συγκίνηση της πράξης καθαυτήν υπάρχει πρώτα ως *συγκίνηση απόλαυσης*. Αυτό έπεται από την ελευθερία της *δράσης* που αποτελεί καταστατική αρχή της *πράξης* και την ορίζει ως ικανοποίηση της επιθυμίας. Η απόλαυση είναι η συγκινησιακή αρχή της ικανοποίησης. Η διαλεκτική άρνηση της απόλαυσης οδηγεί στις *συγκινήσεις καταστροφής-αποστροφής*, οι οποίες επίσης συνδέονται διαλεκτικά. Η καταστροφή είναι *επίθεση προς* το νοητό αντικείμενο· κατ' αντίθεση, η αποστροφή είναι *φυγή από* αυτό. Για να αναπτυχθούν στην πληρότητά τους οι συγκινήσεις της πράξης καθαυτήν, πρέπει η δυαδικότητα *απόλαυση/καταστροφή-αποστροφή* να εννοηθεί ως πυρήνας μιας ευρύτερα αναπτυσσόμενης συγκινησιακής δυαδικότητας που θα μπορούσε να αναφερθεί ως *ευχαρίστηση/δυσaréσκεια*.

Οι συγκινήσεις της απόλαυσης και της καταστροφής-αποστροφής δεν είναι συμμετρικές: η συγκίνηση της απόλαυσης ως συγκινησιακή αρχή της ικανοποίησης της επιθυμίας υπάρχει ανεξάρτητα από τις συγκινήσεις καταστροφής-αποστροφής, ενώ οι συγκινήσεις αυτές δεν υπάρχουν ανεξάρτητα από την απόλαυση· την εμπεριέχουν μέσω της άρνησης, υπάρχουν ως άρνησή της. Και αυτή ακριβώς

⁶¹ ΔΑΡΒΙΝΟΣ, Κ. 2017. σ. 303-4.

η άρνηση της απόλαυσης δίνει στην καταστροφή-αποστροφή τον νοηματικό της χαρακτήρα. Η συγκίνηση της καταστροφής συνδέεται με την *επιθυμητή επίθεση* εναντίον του νοητού αντικειμένου – στην εσωτερική της αντίθεση προς την *επιθυμητή φυγή* από αυτό με την οποία συνδέεται η συγκίνηση της αποστροφής. Έτσι, οι συγκινήσεις της καταστροφής και της αποστροφής αρνούνται διαλεκτικά την απόλαυση, είναι οι δύο τρόποι *άρνησης*, όχι *απουσίας* της απόλαυσης. Σημασία για την κατανόηση των συγκινήσεων της καταστροφής και της αποστροφής έχει ότι υπάρχει μια δυνατότητα απόλαυσης του αντικειμένου τους ως αντικειμένου της επιθυμίας· αλλιώς δεν έχει νόημα η θεώρησή τους ως αρνήσεις,

Συμπληρωματικές των συγκινήσεων *επιτέλεσης* της πράξης είναι οι συγκινήσεις *παρεμπόδισης* της επιτέλεσης. Τις ορίζουμε με διττό τρόπο: *ματαίωση*, η συγκίνηση της μη αποδεκτής παρεμπόδισης, και *ανοχή*, η συγκίνηση της αποδεκτής παρεμπόδισης.

II. Η πράξη ως προς την ύπαρξη του υποκειμένου της

Τη συγκίνηση της πράξης καθαυτήν ακολουθεί η συγκίνηση της πράξης ως προς την ύπαρξη του υποκειμένου της κατά την πραγμάτωση μιας σχέσης σε έναν συγκεκριμένο τόπο και εστιάζοντας στον συνδεόμενο με την ύπαρξη κίνδυνο. Σε αυτή τη βάση τη διαλεκτική της απόλαυσης/καταστροφής-αποστροφής στην πράξη καθαυτήν αναιρεί η διαλεκτική *θυμός/φόβος* στην πράξη ως προς την ύπαρξη του υποκειμένου της. Η ανίρεση γίνεται με τον ίδιο, μη συμμετρικό τρόπο με τον οποίο η καταστροφή-αποστροφή αναιρεί την απόλαυση. Ο θυμός και ο φόβος δεν υπάρχουν ανεξάρτητα από την απόλαυση και την καταστροφή-αποστροφή, το αντίστροφο όμως δεν ισχύει: υπάρχουν συγκινήσεις απόλαυσης, καταστροφής και αποστροφής αμιγείς θυμού και φόβου – συγκινήσεις *καταστροφής* αμιγείς *θυμού*; Ναι. Και αυτό είναι ιδιαίτερα σημαντικό στη διαλεκτική της συγκίνησης.

Ο *θυμός* συγκροτείται ως συγκίνηση καθ' υπέρβαση των συγκινήσεων της πράξης καθαυτήν· έπεται της απόλαυσης και της ανίρεσής της στην καταστροφή ή την αποστροφή. Να σημειωθεί ιδιαίτερα αυτό: μια πράξη καταστροφής δεν εμπεριέχει κατ' ανάγκη θυμό ούτε τον προϋποθέτει με οποιονδήποτε τρόπο. Το αντίστροφο ισχύει: ο θυμός προϋποθέτει την καταστροφή, ο θυμός προϋποθέτει την άμεση συγκίνηση της καταστροφής, υπερβαίνοντάς την. Η συγκίνηση της καταστροφής δεν είναι θυμός γιατί ο θυμός είναι υπαρξιακή συγκίνηση, συνδέεται με τον υπαρξιακό κίνδυνο, ενώ η συγκίνηση της καταστροφής είναι *καθαρά πραξιακή*, δεν προϋποθέτει έναν υπαρξιακό κίνδυνο· και σε αυτές τις συνθήκες μπορείς να καταστρέφεις ή να αποστρέφεις κάτι χωρίς θυμό ή φόβο. Αλλά το ότι η καταστροφή δεν προϋποθέτει τον θυμό δεν σημαίνει ότι δεν συνυπάρχουν. Η διάκριση του θυμού από τη συγκίνηση της καταστροφής είναι ιδιαίτερα σημαντική για εκείνες ακριβώς τις καταστάσεις όπου η συγκίνηση της καταστροφής συντίθεται με τον θυμό στη συγκινησιακή διάσταση μιας συγκεκριμένης πράξης.

Ο *φόβος* είναι διαλεκτική άρνηση του θυμού. Ο θυμός είναι η αρχή, δεν υπάρχει φόβος ανεξάρτητα από τον θυμό. Να σημειωθεί και τούτο: καθώς ο θυμός-φόβος διαδέχονται διαλεκτικά την καταστροφή-αποστροφή, ο *θυμός* και η *καταστροφή* συνδέονται ως δύο συγκινήσεις που αναπτύσσονται σε πράξεις επίθεσης, ενώ ο *φόβος* και η *αποστροφή* συνδέονται ως δύο συγκινήσεις που αναπτύσσονται σε πράξεις φυγής. Οι συνδέσεις αυτές όμως είναι ως προς τον χαρακτήρα της κάθε συγκίνησης και όχι ως προς τη σχέση τους. Οι συνδέσεις δεν συνεπάγονται ότι οι συγκινήσεις καταστροφής οδηγούν στον θυμό και ότι αντίστοιχα οι συγκινήσεις αποστροφής οδηγούν στον φόβο. Είναι δυνατή μια αμιγής θυμού συγκίνηση καταστροφής όπως και μια αμιγής φόβου συγκίνηση αποστροφής.

Είδαμε πριν τη συμπληρωματικότητα των συγκινήσεων επιτέλεσης της πράξης με τις συγκινήσεις παρεμπόδισης της επιτέλεσης. Βλέπουμε τώρα τη συμπληρωματικότητα των συγκινήσεων της κατάστασης κινδύνου του υποκειμένου της πράξης με τις συγκινήσεις υπέρβασης του κινδύνου: την **πραότητα** καθ' υπέρβαση του θυμού και το **θάρρος** καθ' υπέρβαση του φόβου.

III. Η πράξη ως προς την κοινωνική σχέση που πραγματώνεται με αυτή

Η σύνθεση των συγκινήσεων της πράξης καθαυτήν και της πράξης ως προς την ύπαρξη του υποκειμένου τις οδηγεί διαλεκτικά στις συγκινήσεις της πράξης ως προς τη σχέση που πραγματώνεται με αυτήν: **ηδονή** και **οδύνη**, **χαρά** και **θλίψη**. Η σχέση για την οποία γίνεται λόγος εδώ δεν είναι απλώς η σχέση του υποκειμένου της πράξης με ένα άλλο υποκείμενο. Όπως θα δούμε μιλώντας για την αλλαγή των σχέσεων, είναι η σχέση του *Εγώ* με τον *Εαυτό* και τον *Άλλο* – τον συγκεκριμένο Άλλο, με τον οποίο έχει μια προσωπική ή διαπροσωπική σχέση, και τον αφηρημένο Άλλο, η σχέση με τον οποίο είναι υπερπροσωπική. Το καθοριστικό στην πραξιακή διαλεκτική της συγκίνησης δεν είναι η άμεση σχέση του ανθρώπου με τον κόσμο· το καθοριστικό είναι η μεσολαβημένη από τη σχέση ανθρώπου με άνθρωπο, συγκεκριμένον και αφηρημένον.

Ο σχεσιακή διαλεκτική των συγκινήσεων αναιρεί την υπαρξιακή διαλεκτική, συνεχίζοντας την κίνηση κατά την οποία ο υπαρξιακή διαλεκτική αναιρεί την πραξιακή διαλεκτική. Αλλά η διαλεκτική άρνηση της άρνησης δεν επιστρέφει στη θέση όπως συμβαίνει στον αναλυτικό Λόγο. Η διαλεκτική άρνηση της άρνησης είναι ο μετασχηματισμός και η σύνθεση θέσης και άρνησης. Κατά συνέπεια οι συγκινήσεις της σχέσης συνδέονται με τις συγκινήσεις της ύπαρξης, διαφέροντας ταυτόχρονα από αυτές.

Με αυτόν τον τρόπο **ηδονή** είναι η σχεσιακή συγκίνηση της επιθυμητής ένωσης του *Εγώ* με τον *Εαυτό* και τον *Άλλο* που πραγματώνει η πράξη· και ως τέτοια είναι η απολαυστική υπέρβαση του θυμού και του φόβου, μια υπέρβαση που συνδέεται με τη δύναμη συντηρητικής πραγμάτωσης της επιθυμητής σχέσης ή με τη δύναμη ανατρεπτικής πραγμάτωσης της ανεπιθύμητης σχέσης. Ενώ **οδύνη** είναι η σχεσιακή συγκίνηση του ανεπιθύμητου χωρισμού του *Εγώ* από τον *Εαυτό* ή και τον *Άλλο* που πραγματώνει η πράξη· και ως τέτοια είναι η καταστροφική-αποστροφική υπέρβαση του θυμού και του φόβου, μια υπέρβαση που συνδέεται με την αδυναμία συντηρητικής πραγμάτωσης της επιθυμητής ή με την αδυναμία ανατρεπτικής πραγμάτωσης της ανεπιθύμητης σχέσης. Η οδύνη είναι αρνητική κατάληξη της έλλογης συγκίνησης – εδώ η αρνητική κατάληξη τίθεται σε αντιδιαστολή με το θετικό τέλος της έλλογης συγκίνησης. Θα επανέλθουμε στο σημείο αυτό.

Παρατήρηση

Η σε πολλά συμφραζόμενα ταύτιση των συγκινήσεων της απόλαυσης και της ηδονής είναι μεν διαλεκτικά λάθος σύμφωνα με όσα λέγονται εδώ, αλλά έχει μία βάση: ότι η ηδονή είναι η απολαυστική υπέρβαση του θυμού και του φόβου, όπως μόλις ειπώθηκε, δηλαδή ότι μέσω της σχεσιακής ηδονής η συγκίνηση επιστρέφει στην πραξιακή απόλαυση διαλεκτικά, όχι αναλυτικά.

Στις συγκινήσεις της σχέσης καταχωρούνται εδώ οι κατά την επικούρεια διάκρισή τους συγκινήσεις: «εν κινήσει» (σχέση σε κίνηση), η ηδονή και η οδύνη, και «καταστηματικά» (κατάσταση της σχέσης) η χαρά και η θλίψη. Όπως δεν υπάρχει φόβος ανεξάρτητος από τον θυμό έτσι δεν υπάρχει και οδύνη ανεξάρτητη από την ηδονή. Η οδύνη ως αρνητική κατάληξη της έλλογης συγκίνησης δεν αντιστοιχεί στην ανυπαρξία σχέσης, αλλά στον θάνατο της επιθυμητής σχέσης – οδύνη είναι η συγκινησιακή διάσταση της ανεπιθύμητης απώλειας της σχέσης.

Να σημειωθούν εδώ τα εξής δύο: Πρώτον, η οδύνη δεν αναφέρεται μόνο στην πραγματική απώλεια του επιθυμητού Άλλου αλλά και στη φανταστική του απώλεια. Και έχει σημασία η οδύνη της φανταστικής απώλειας του επιθυμητού Άλλου είτε είναι μια αναμενόμενη αλλά όχι ακόμα υπαρκτή πραγματική απώλεια είτε μία καθαρά φανταστική απώλεια, αμιγές προϊόν της φαντασίας. Δεύτερον, με βάση τη σύνδεση της οδύνης με τον επιθυμητό Άλλο οδυνηρή δεν είναι μόνο η *απώλεια της παρουσίας* του Άλλου αλλά και η *απώλεια της επιθυμίας* του, το ανεπιθύμητο· δηλαδή οδυνηρή είναι και η *παρουσία ενός ανεπιθύμητου* Άλλου υπό την προϋπόθεση ότι υπήρξε επιθυμητός, συνειδητά ή ασυνειδητά. Στην περίπτωση αυτή η απώλεια δεν είναι του Άλλου, αλλά της επιθυμίας του. Αν η επιθυμία του ανεπιθύμητου τώρα Άλλου δεν υπήρξε κάποτε – ούτε ασυνειδητά, η παρουσία του μπορεί να προκαλεί θυμό, φόβο, ένταση, άγχος, αλλά όχι οδύνη.

Η *απώλεια του επιθυμητού Άλλου*, όμως, ως απώλεια του Άλλου (πραγματική ή φανταστική) ή ως απώλεια της *επιθυμίας* του έχει τη δική της εσωτερική συγκινησιακή ανάπτυξη: η *θλίψη* τρέπεται σε *μελαγχολία*, αν εδώ με τον όρο αυτό εννοήσουμε την *έμμονη θλίψη*.

Είδαμε τη συμπληρωματικότητα επιτέλεσης/παρεμπόδισης στη διαλεκτική της πράξης και κατάστασης κινδύνου/υπέρβασης στη διαλεκτική της ύπαρξης. Θα κλείσουμε με τη συμπληρωματικότητα στη διαλεκτική της σχέσης. Συμπληρωματικές εδώ είναι οι συγκινήσεις ως προς τη *σχέση καθαυτήν* και τη *διάθεση συμμετοχής* στη σχέση. Μένουμε στις εξής δύο διαθέσεις: *καλή διάθεση* και *κακή διάθεση*.

Η αταραξία ως νηφαλιότητα, ησυχία, ηρεμία και γαλήνη

Δεν υπάρχει αναίρεση των συγκινήσεων της σχέσης: οι συγκινήσεις της πράξης και της σχέσης είναι η αρχή και το τέλος μιας διαλεκτικά αναπτυσσόμενης συγκίνησης, διαμεσολαβημένης από τη διαλεκτική της ύπαρξης. Αλλά το ανάπτυγμα της συγκίνησης δεν σταματάει εδώ. Καθοριστική στη διαλεκτική της συγκίνησης είναι η αταραξία. Μένουμε στην ακόλουθη αρχή:

— *Η συγκίνηση, αναπτυσσόμενη διαλεκτικά από την απόλαυση στην οδύνη και στη θλίψη, ολοκληρώνεται ως αταραξία.*

Η ολοκλήρωση συντελείται σε καθεμία από τις διαλεκτικές της συγκίνησης. Αρχίζοντας με την *πράξη καθαυτήν*, η αταραξία ολοκληρώνεται ως *νηφαλιότητα*. Έχουμε έτσι τη διαλεκτική διαδοχή:

— *απόλαυση, καταστροφή-αποστροφή, νηφαλιότητα.*

Περνώντας στην *πράξη ως προς την ύπαρξη του υποκειμένου της*, η αταραξία ολοκληρώνει ως *ησυχία*. Οι συγκινήσεις του θυμού και του φόβου εκφράζονται έτσι ως μορφές *ανησυχίας*, εξού και οι έννοιες του *ησυχασμού* και του *εφησυχασμού* που αναφέρονται στην άρση των αρνητικών υπαρξιακών συγκινήσεων. Η διαλεκτική διαδοχή είναι τώρα:

— *θυμός, φόβος, ένταση, άγχος, ησυχία.*

Καταλήγοντας στην *πράξη ως προς την κοινωνική σχέση που πραγματώνεται με αυτήν* έχουμε την ακόλουθη διαλεκτική διαδοχή:

— *ηδονή, οδύνη, ηρεμία*

— *χαρά, θλίψη, γαλήνη*

Είδαμε την πράξη ως λύση μιας απορίας και ικανοποίηση της παραγόμενης επιθυμίας. Σε αυτό το πλαίσιο έχουμε την ακόλουθη διαλεκτική ολοκλήρωση της αταραξίας ως συγκινησιακό τέλος της πράξης:

— *Αταραξία* είναι το *διαλεκτικό τέλος* της συγκίνησης, που συνδέεται με την *ικανοποίηση της επιθυμίας*.

Προηγείται συμπληρωματικά η έκπληξη.

— *Έκπληξη* είναι η *διαλεκτική αρχή* της συγκίνησης, που συνδέεται με τη *λύση της απορίας* από την οποία γεννιέται η επιθυμία.

Καταλήγουμε συνοψίζοντας τη *διαλεκτική των βασικών συγκινήσεων*.

- *Αρχή της συγκίνησης* *έκπληξη*
- I. **Πράξη:** η πράξη καθαυτήν
 - *Κύκλος της απόλαυσης*
 - 1. Επιτέλεση
 - 1.1 Ευχαρίστηση *απόλαυση*
 - 1.2 Δυσaréσκεια
 - 2.2.1 Επίθεσης *καταστροφή*
 - 2.2.2 Φυγής *αποστροφή*
 - 2. Παρεμπόδιση της επιτέλεσης
 - 2.1 Μη αποδεκτή *ματαίωση*
 - 2.2 Αποδεκτή *ανοχή*
- II. **Ύπαρξη:** η πράξη ως προς την ύπαρξη του υποκειμένου της
 - *Κύκλος του θυμού*
 - 1. Κατάσταση κινδύνου
 - 1.1 Επίθεση *θυμός-ένταση*
 - 2.2 Φυγή *φόβος-άγχος*
 - 2. Υπέρβαση του κινδύνου
 - 2.1 όχι θυμός *πραότητα*
 - 2.2 όχι φόβος *θάρρος*
- III. **Σχέση:** η πράξη ως προς τη κοινωνική σχέση που πραγματώνεται με αυτή
 - *Ο κύκλος της ηδονής*
 - 1. Σχέση καθαυτήν
 - 1.1 Σε κίνηση (Επίκουρος: «εν κινήσει»)
 - 1.1α Επιθυμητή *ηδονή*
 - 1.1β Μη επιθυμητή *οδύνη*
 - 1.2 Καταστασιακά (Επίκουρος: «καταστηματική»)
 - 1.2α Επιθυμητή *χαρά*
 - 1.2β Μη επιθυμητή *θλίψη*
 - 2. Σχέση ως προς τη διάθεση της επιθυμητής ή μη συμμετοχής
 - 2.1 Θετική *καλή διάθεση*
 - 2.2 Αρνητική *κακή διάθεση*
- *Τέλος της συγκίνησης* *αταραξία* ως προς την πράξη, ύπαρξη και σχέση:
νηφαλιότητα, ησυχία, ηρεμία – γαλήνη

Τελικό σχόλιο

Σε πολλά σημεία των όσων λέγονται εδώ είναι σημαντική η αναφορά στον Επίκουρο· είναι όμως εξίσου σημαντική και η διαφορά των δύο θεωριών της συγκίνησης. Η επαναλαμβανόμενη αναφορά στις επικούρειες έννοιες δεν πρέπει να οδηγήσει στη σύγχυση των δύο θεωριών. Μένουμε στην αναφορά ως προς την έννοια της «ηδονής» σε ό,τι παρουσιάστηκε παραπάνω ως *κύκλος της ηδονής*. Ο όρος εδώ έχει την *επικούρεια* έννοια όπως τη μεταφέρει ο Θεοδωρίδης:⁶² *ηδονή* είναι «το να μην υποφέρουμε στο σώμα και να μην ταραζόμαστε στην ψυχή (*μήτε αλγείν κατά σώμα μήτε ταράττεσθαι κατά ψυχήν*)».

⁶² Θεοδωρίδης, 1966. σ. 238-239.

5.2 Λόγος και συγκίνηση

Σε όσα λέγονται εδώ διακρίνονται δύο έννοιες της λέξης «λόγος»: ο *Λόγος* (με κεφαλαίο) είναι ο *λόγος-έλλογο*, το *λογικό* και το *παράλογο* σε αντιδιαστολή με το *άλογο*, ενώ ο *λόγος* (με μικρό) είναι ο *λόγος-ομιλία*. Το καθοριστικό στη διάκριση αυτή είναι η αντίθεσή της με την επικρατούσα άποψη η οποία συνδέεται με την κοινή και για τις δύο έννοιες λέξη «λόγος» στην ελληνική γλώσσα. Κατά την άποψη αυτή ο *Λόγος* είναι ένας τρόπος του *λόγου*: λογική και παράλογη είναι η ομιλία, εξωτερική ή εσωτερική. Σε αντίθεση με αυτό στην πραξιακή προσέγγιση είναι θεμελιώδες ότι

— *ο Λόγος υπερβαίνει τη γλώσσα.*

Είναι ιδιαίτερα σημαντική η θέση αυτή της πραξιακής προσέγγισης για τον Λόγο. Στην πληρότητά της έχει τις εξής δύο συνεχόμενες όψεις: ο *Λόγος* δεν είναι μόνο *γλωσσικός*· είναι *συνολικά συμβολικός*, δηλαδή είναι *γλωσσικός* και *εικονιστικός*. Και στη συνέχεια ο *Λόγος* δεν είναι μόνο *συμβολικός*· είναι και *πρωτογενής*, δηλαδή είναι *συνειδητός* και *ασυνειδητός*. Και ως προς τον Λόγο ο *στοχασμός* και η *πράξη* στην ολότητά τους ως *συνειδητές* και *ασυνειδητές* λειτουργίες της νοημοσύνης είναι λειτουργίες *άλογες* και *έλλογες*, *λογικές* και *παράλογες*.

Διακρίνοντας την εννοιολογική από τη συναισθηματική νοημοσύνη, είναι ιδιαίτερα σοβαρό το σύννηθες σφάλμα της αντιπαράθεσης *λογικής* και *συγκίνησης*. Και το πρόβλημα δεν είναι μόνο η υποτίμηση της θέσης του Λόγου στη συναισθηματική νοημοσύνη αλλά και ο αποκλεισμός του από αυτήν και ο εγκλεισμός του στην εννοιολογική νοημοσύνη. Η διόρθωση του σφάλματος αρχίζει με την κατανόηση ότι το νόημα είναι *έλλογο* ή *άλογο* στην ολότητά του, δηλαδή ως *αδιαίρετη* ενότητα *ιδέας* και *συγκίνησης*.

Το εντυπωσιακό όμως είναι ότι, αν επιχειρούσαμε διασπώντας το νόημα να συνδέσουμε κατά προτίμηση το *έλλογο* με έναν από τους δύο όρους του, την *ιδέα* ή τη *συγκίνηση*, τότε θα έπρεπε μάλλον να προτιμήσουμε τη *συγκίνηση* ως *πρωταρχικό* όρο του Λόγου. Η *παράξενη*, αν όχι «*παράλογη*» για την επικρατούσα άποψη, αυτή προτίμηση θεμελιώνεται στο βασικό θεώρημα της *δίτιμης αναλυτικής λογικής* (*αληθές, ψεύδος*): όλες οι *λογικές σχέσεις* παράγονται από *μία* και *μόνο*, την *αντίθεση*. Όπως θα δούμε εξετάζοντας τον *αναλυτικό Λόγο*, η *άρνηση* είναι *αυτοαντίθεση*, η *σύζευξη* είναι *άρνηση της αντίθεσης*, η *διάζευξη* είναι *αντίθεση των αρνήσεων* και η *συνεπαγωγή* είναι η *αντίθεση του λόγου στην άρνηση της ακολουθίας*, για να περιοριστούμε στα βασικά παραδείγματα. Μένουμε εδώ στη διατύπωση:

— *Ο αναλυτικός Λόγος είναι το ανάπτυγμα της αντίθεσης.*

Η επιλογή λοιπόν της *συγκίνησης* στο δίλημμα *ποιο* από τα δύο προϊόντα της διάσπασης του νοήματος θα *διαλέγαμε* για την καλύτερη κατανόηση της *λογικής*, την *ιδέα* ή τη *συγκίνηση*, οφείλεται στο ότι οι *αντιθέσεις των συγκινήσεων* είναι *απολύτως* *κατανοητές* – *μάλιστα* σε *πολλές περιπτώσεις* είναι *αμεσότερα* *κατανοητές* από τις *αντιθέσεις των ιδεών* που τις *συνοδεύουν*. Μένουμε με το *ακόλουθο συμπέρασμα* ως προς την *αδιάσπαστη νοηματική τους ενότητα*:

— *Οι συγκινήσεις και οι ιδέες είναι άλογες και έλλογες, λογικές και παράλογες.*

Η αρχή της ηδονής

Περνάμε στη σχέση Λόγου και *συγκίνησης*, ξεκινώντας με την *άλογη ηδονή*. Η αναφορά είναι στην *αρχική συγκίνηση* ως *περιεχόμενο* της *πρωταρχικής ικανοποίησης* της *επιθυμίας*, όπως είναι η *συγκίνηση* που *συνοδεύει* τον *επιθυμητό* από το *βρέφος* *θηλασμό*. Μια *συγκίνηση* –*αυτό* είναι το *καθοριστικό*– που *προϋπάρχει* της *πράξης*. Δηλαδή η *άλογη ηδονή* *συνδέεται* με την *ικανοποίηση* της *επιθυμίας* μέσω μιας

πρωταρχικής δράσης: μιας δράσης που δεν είναι συγκροτημένη σε πράξη με βάση την αρχή της ελευθερίας ώστε να διακρίνεται κατά τις πραξιακές καταστάσεις της πράξης καθαυτήν, της ύπαρξης του υποκειμένου της και της σχέσης που πραγματώνεται με αυτή. Μια τέτοια πρωταρχική συγκίνηση υπάρχει κατ' ανάγκη, καθώς η ελευθερία της νόησης και της δράσης, η ύπαρξη της οποίας είναι προϋπόθεση της πράξης, υπάρχει ως αναίρεση της αναγκαιότητας: η ελευθερία δεν προηγείται, έπεται της αναγκαιότητας, είναι η άρνησή της όπως είδαμε.

Η *άλογη ηδονή* ως συγκινησιακή διάσταση της άλογης ικανοποίησης της επιθυμίας δεν έχει αντιθέσεις: αναπτύσσεται σε ένα φάσμα εσωτερικών διαφοροποιήσεων. Οι αντιθέσεις γεννιούνται με τη συγκρότηση της δράσης σε πράξη και τη συνακόλουθη ένταξη της ηδονής στον Λόγο. Εντασσόμενη στον Λόγο, η άλογη ηδονή αναπτύσσεται αρχικά μέσω της πράξης καθαυτήν ως *απόλαυση* και τελικά μέσω της σχέσης που πραγματώνεται με αυτήν αναπτύσσεται ως *έλλογη ηδονή* κατ' αντίθεση προς την *οδύνη*. Είναι κρίσιμο αυτό που μόλις ειπώθηκε: ο κύκλος της απόλαυσης εντάσσει την *άλογη ηδονή* στον Λόγο μέσω της πράξης προκειμένου μέσω της σχέσης να ολοκληρωθεί τρεπόμενη σε *έλλογη ηδονή*.

Συνοψίζοντας την πορεία της συγκίνησης από την *άλογη ηδονή* στην *έλλογη ηδονή-οδύνη*, που συμπληρώνεται καταστασιακά στη χαρά-θλίψη, θα πούμε ότι η πράξη εν γένει, άλογη και έλλογη, στην τριαδική συγκινησιακή της πληρότητα ως πράξη καθαυτήν, πράξη για την ύπαρξη του υποκειμένου της και πράξη για την πραγμάτωση της σχέσης διέπεται από την *αρχή της ηδονής*: αλλά αυτό δεν αρκεί. Ως πραξιακή αρχή η ηδονή είναι έλλογη, εμπεριέχει εγγενώς αντιθέσεις (ο αναλυτικός Λόγος είναι το ανάπτυγμα της αντίθεσης). Το συμπέρασμα είναι το ακόλουθο:

— *Δύο είναι οι αρχές της πράξης: η Ηδονή και ο Λόγος.*

Αρχή της πράξης είναι η ηδονή στις αναπτυσσόμενες αντιθέσεις της: καθώς η νόηση και η δράση ως θεμέλια της πράξης περνούν από το άλογο στο έλλογο, η ηδονή αρχίζοντας από τη *μοναδικότητα της άλογης ηδονής* καταλήγει στη *διττότητα της έλλογης ηδονής-οδύνης*.

5.3 Η ηθική συγκίνηση

Είδαμε την *πραξιακή αλήθεια* με διττό τρόπο: ως ενότητα *θεωρητικής* και *πρακτικής* αλήθειας (*πραξιακή αλήθεια-1*) και ως ενότητα *αισθητικής* και *ηθικής* αλήθειας, (*πραξιακή αλήθεια-2*). Στη συνέχεια, ορίζοντας το *αληθινό* με βάση τη σύνδεση των δύο τρόπων της αλήθειας, προχωρήσαμε στη σχέση *αληθινό, ωραίο, καλό*.

Η διαλεκτική της συγκίνησης όπως την είδαμε μέχρι εδώ είναι *πραξιακή* με την έννοια της πράξης ως ενότητας θεωρίας και πρακτικής: δηλαδή είδαμε τη συγκίνηση από την οπτική της *πραξιακής αλήθειας-1* ως ενότητα *θεωρητικής* και *πρακτικής* συγκίνησης και αναφερθήκαμε σε αυτήν ως *βασική συγκίνηση*. Θα δούμε τώρα τη συγκίνηση από την οπτική της *πραξιακής αλήθειας-2* ως ενότητα *αισθητικής* και *ηθικής* συγκίνησης στην οποία θα αναφερθούμε συνθετικά ως *ηθική συγκίνηση*. Δύο εισαγωγικές σημειώσεις είναι αναγκαίες πριν δούμε την ηθική συγκίνηση στην διαλεκτική της ανάπτυξης:

Η πρώτη σημείωση είναι ως προς τη διάκριση της *ηθικής* από την *αισθητική*

Ο όρος «ηθική συγκίνηση» δεν αναφέρεται εδώ αποκλειστικά στην ηθική: αναφέρεται επίσης στην *αισθητική-ηθική συγκίνηση* στην ολότητά της όπως αντιστοιχεί στην *αισθητική-ηθική αλήθεια*, με την οποία συνδέεται. Όμως η έκφραση της *αισθητικής-ηθικής* συγκίνησης ως «ηθική συγκίνηση» δεν είναι μία κατ' οικονομία λεκτική συντόμευση. Παρουσιάζει τη διαλεκτική καθοριστικότητα του ηθικού στο

αισθητικό στοιχείο της συγκίνησης· είδαμε και παραπάνω: *το ωραίο είναι υπόσχεση του καλού.*

Η δεύτερη σημείωση είναι ως προς την έννοια της αλήθειας Έχει ιδιαίτερη σημασία να μην παραβλέπεται ότι ο όρος «*αλήθεια*» δεν αναφέρεται εδώ στο *αληθές*, αλλά στην ενότητα *αληθές-ψεύδος*. Η αναφορά είναι στη συγκινησιακή διάσταση του αληθούς, του ψεύδους και των διαλεκτικών τους σχέσεων. Η κατ' αυτόν τον τρόπο *λογική συμπύκνωση του αισθητικού-ηθικού στο ηθικό* εκφράζει τη βαθύτερη έννοια της ηθικής, από την οποία απορρέει η θέση που κατ' επανάληψη έχει αναφερθεί: *το ωραίο είναι υπόσχεση του καλού.*

Η διαλεκτική της ηθικής συγκίνησης

Αρχίζουμε με τις αντιθέσεις που συγκροτούν τη διαλεκτική της βασικής συγκίνησης. Οι αντιθέσεις αυτές ως *διαλεκτικές* αντιθέσεις συνδέονται με αντιφάσεις και συνεπώς δεν είναι κατανοητές από τον αναλυτικό Λόγο, ο οποίος ως «*ορθός Λόγος*» απορρίπτει τις αντιφάσεις. Στον διαλεκτικό Λόγο η αντίθεση οδηγεί κατά τρόπο καθοριστικό στην αντίφαση όπως θα δούμε στη συνέχεια.

Οι *αντιθέσεις που συγκροτούν τη διαλεκτική της βασικής συγκίνησης* –την είδαμε ως *απόλαυση και καταστροφή-αποστροφή, θυμό-ένταση και φόβο-άγχος, ηδονή-χαρά και οδύνη-θλίψη*– είναι *κατεξοχήν διαλεκτικές*. Είναι κατανοητές σε όλους οι οριακές αντιφάσεις: από την καταστροφική απόλαυση έως την οδυνηρή ηδονή ή αντίστροφα από την απολαυστική καταστροφή έως την ηδονική οδύνη.

Από τη *βασική συγκίνηση* αναδύεται η *ηθική συγκίνηση*, καθώς κατά τον ορισμό του Bateson στο πλαίσιο ενός ήθους ως πολιτισμικά συγκροτημένου συστήματος οργάνωσης των συγκινήσεων συμβαίνουν τα εξής δύο: το *κοινωνικό υποκείμενο* συγκροτείται σε *πρόσωπο* και η *κοινωνική* σχέση ως σχέση προσώπων αναδύεται από τις *σχέσεις επικοινωνίας* ως σχέσεις πράξεων και πραγματώνεται σε αυτές.

Επανερχόμαστε στις τρεις *διαστάσεις της βασικής συγκίνησης* όπως τις είδαμε: *πραξιακή*, συγκινήσεις της πράξης καθαυτήν· *υπαρξιακή*, συγκινήσεις της πράξης ως προς την ύπαρξη του υποκειμένου της· *σχεσιακή*, συγκινήσεις της πράξης ως προς την κοινωνική σχέση που πραγματώνεται με αυτή. Αναπτυσσόμενη στις παραπάνω διαστάσεις της βασικής συγκίνησης, η διαλεκτική της ηθικής συγκίνησης αποκτά το σχήμα που θα δούμε αμέσως, όπου η υπαρξιακή διάσταση έχει διττό χαρακτήρα: ύπαρξη του υποκειμένου ως *Εγώ* στη σχέση του με τον *Εαυτό* και ύπαρξη του υποκειμένου ως *Εγώ-Εαυτός* στη σχέση του με τον *Άλλο*.

Η σχέση *Εγώ-Εαυτός-Άλλος* είναι καθοριστική στην ανάπτυξη της ηθικής συγκίνησης με χαρακτηριστική την έννοια του *Υπερεγώ*, στο οποίο ο Freud κατά τη *Δεύτερη θεωρία του ψυχικού οργάνου* αποδίδει τη λειτουργία της ηθικής συνείδησης. Συνοψίζουμε το διαλεκτικό ανάπτυγμα της ηθικής συγκίνησης στο εξής διάγραμμα:

I. *Η πράξη καθαυτήν:*

— ***ωραίο-άσχημο***

σε σύνδεση με τις βασικές συγκινήσεις: *απόλαυση, καταστροφή-αποστροφή.*

II. *Η πράξη ως προς την ύπαρξη του υποκειμένου της:*

1. για τον *Άλλο*

— ***προσβολή-ντροπή***

σε σύνδεση με τις βασικές συγκινήσεις: *θυμός, η προσβολή· φόβος, η ντροπή.*

2. για το *Εγώ* και τον *Εαυτό*

— ***αγανάκτηση-ενοχή***

σε σύνδεση με τις βασικές συγκινήσεις: *θυμός, η αγανάκτηση· φόβος, η ενοχή.*

III. *Η πράξη ως προς τη σχέση που πραγματώνεται με αυτή:*

— ***καλό-κακό***

σε σύνδεση με τις βασικές συγκινήσεις: *ηδονή-χαρά, οδύνη-θλίψη.*

Θα δούμε τα περί προσβολής-ντροπής και αγανάκτησης-ενοχής στη συνέχεια. Εδώ μένουμε στο ότι σε αντιδιαστολή με τη *διαλεκτική της βασικής συγκίνησης* που διέπεται από την *αρχή της ηδονής* η αναδυόμενη *διαλεκτική της ηθικής συγκίνησης* δεν διέπεται από μια αντίστοιχη *αρχή του καλού*.

Γιατί, όπως είδαμε, η αρχή της ηδονής προϋποθέτει την άλογη ηδονή, η οποία υπάρχει ως προς μια ψυχική *αναγκαιότητα*: ως συγκινησιακό περιεχόμενο της κατ' ανάγκη ικανοποίησης μιας επιθυμίας μέσω της μη συγκροτημένης σε πράξη πρωταρχικής δράσης. Σε αντίθεση, η ηθική προϋποθέτει την *ελευθερία*: τη συγκρότηση της δράσης σε πράξη μέσω *αναίρεσης της αναγκαιότητας*. Δεν υπάρχει λοιπόν ένα *άλογο καλό* ως θεμέλιο της ηθικής συγκίνησης, το οποίο ως άλογο στερείται της αντίθεσης που είναι η αρχή του Λόγου. Η ηθική συγκίνηση ως ηθική εντάσσεται εγγενώς στον Λόγο μέσω της πράξης: η ηθική συγκίνηση είναι καταστατικά έλλογη. Σε αυτό το πνεύμα έχουμε την ακόλουθη θεμελιώδη αρχή της ηθικής συγκίνησης:

— *Δεν υπάρχει απόλυτο καλό.*

Παρατήρηση

Σύμφωνα με το παραπάνω σχήμα το *ωραίο* ως αρχή στη διαλεκτική της ηθικής συγκίνησης παραπέμπει στο «Περί Παθών» του Hobbes, στο οποίο αναφερθήκαμε πριν, μιλώντας για την πραξιακή αλήθεια ως ενότητα αισθητικής και ηθικής αλήθειας. Συγκεκριμένα παραπέμπει στο ότι «το ωραίο προμηνύει το καλό» κατά τη διατύπωση του ίδιου του Hobbes.

Ας επιστρέψουμε στην κατά Hobbes έννοια του καλού με τα δικά του λόγια:⁶³ «Υπάρχουν τρία είδη καλού: το καλό σε σχέση με το προσδοκώμενο, δηλαδή ως *pulchrum*, το καλό ως αποτέλεσμα, ή ως επιθυμητός σκοπός, που αποκαλείται *jucundum*, ευχάριστο, και το καλό ως μέσο, που αποκαλείται, *utile*, επωφελές». Και τι είναι το *pulchrum*; «Για το *pulchrum* σε κάποιες περιπτώσεις λέμε ωραίος σε άλλες όμορφος ή ευγενικός ή γενναίος ή έντιμος ή κόσμιος ή προσηνής». Το *pulchrum* είναι το αντίθετο του *turpe* για το οποίο «λέμε απεχθής, δύσμορφος, άσχημος, ποταπός, αηδής, και άλλα παρόμοια ανάλογα με τις περιστάσεις». Μένουμε στη διατύπωση ότι το *ωραίο* (*pulchrum*) «σημαίνει εκείνο που, μέσω κάποιων εμφανών σημείων, προμηνύει το καλό» ενώ το *άσχημο* (*turpe*) σημαίνει εκείνο «που προμηνύει το κακό».

Εδώ λέμε αντίστοιχα:

— *Το ωραίο είναι η διαλεκτική αρχή του καλού και το άσχημο είναι η διαλεκτική αρχή του κακού.*

Δύο είναι τα σημεία που χρειάζεται να τονιστούν σε σχέση με την παραπάνω αντιστοιχία. Πρώτον, οι εδώ όροι της ηθικής συγκίνησης ακολουθούν τους προαναφερθέντες όρους της βασικής συγκίνησης ως προς το ότι δεν αναφέρονται σε συγκεκριμένες συγκινήσεις, αλλά σε συγκινησιακές καταστάσεις που αντιστοιχούν σε κατηγορίες συγκινήσεων. Για παράδειγμα, οι κατά τον Hobbes «περιπτώσεις», στις οποίες λέμε «ωραίος, όμορφος, ευγενικός, γενναίος, έντιμος, κόσμιος, προσηνής», είναι καταστάσεις συγκεκριμένων συγκινήσεων που ανήκουν στην κατηγορία του εδώ λεγόμενου «ωραίου». Δεύτερον, η *διαλεκτική συνέχεια* των ηθικών συγκινήσεων ως πραξιακών συγκινήσεων δεν είναι μόνο μια *λογική* συνέχεια. Έχει και μια *οντολογική* διάσταση, όπως φαίνεται στο ότι αποδεχόμενοι τη θέση του Hobbes θεωρούμε το ωραίο ως «εκείνο που προμηνύει το καλό». Το *προμήνυμα* όπως και η *υπόσχεση* δεν έχουν λογική και μόνο διάσταση. Με αυτήν τη διττή έννοια, λογική και οντολογική, το *ωραίο* και το *άσχημο* είναι οι *διαλεκτικές αρχές του καλού και του κακού*, όπως μόλις είδαμε.

⁶³ ό.π., σ. 124.

Ανάδυση των ηθικών συγκινήσεων

Οι *ηθικές συγκινήσεις* αναδύονται από τις *βασικές* συγκινήσεις καθώς το κοινωνικό υποκείμενο συγκροτείται σε πρόσωπο μέσω της *παρουσίας στον Άλλο* και της *αναγνώρισης* από αυτόν. Φορέας της συγκίνησης, που αναφέρεται εδώ ως *ηθική συγκίνηση*, δεν είναι ο άνθρωπος γενικά ούτε ο άνθρωπος ως κοινωνικό υποκείμενο και μόνο.

— *Φορέας της ηθικής συγκίνησης είναι ο άνθρωπος ως κοινωνικό υποκείμενο συγκροτημένο σε πρόσωπο.*

Και το καθοριστικό στη συγκρότηση του προσώπου δεν είναι η παρουσία του υποκειμένου στη σχέση με τον Άλλο, αλλά η αναγνώρισή του από αυτόν ως αποδοχή ή απόρριψή του. Πρόσωπο είναι το θετικά ή αρνητικά αναγνωριζόμενο υποκείμενο. Η μη αναγνώρισή του παρουσιάζομενου, η *ακύρωσή* του, ισοδυναμεί με την αποσυγκρότηση του προσώπου· η ακύρωση ισοδυναμεί με το «δεν υπάρχεις», όπως είδαμε. Με την έννοια αυτή η ύπαρξη του υποκειμένου ως προς τον Άλλο είναι το καθοριστικό στην ηθική συγκρότηση του υποκειμένου.

Η ηθική τροπή του θυμού και του φόβου σε αγανάκτηση και ενοχή κατά την ύπαρξη του υποκειμένου, όπως είδαμε, δεν αναφέρεται στο Εγώ και στον Εαυτό του υποκειμένου καθαυτά. Στον χώρο της ηθικής συγκίνησης *το εμείς προηγείται*. Η σχέση του υποκειμένου με το Εγώ και τον Εαυτό του συγκροτείται ηθικά με βάση τη σχέση του με τον Άλλο. Και αυτό συνεπάγεται ότι η τροπή του θυμού και του φόβου σε προσβολή και ντροπή, που αναφέρεται στη σχέση με τον Άλλο, προηγείται διαλεκτικά της τροπής τους σε αγανάκτηση και ενοχή, που αναφέρεται στη σχέση με το Εγώ και τον Εαυτό. Σε αυτήν τη βάση έχει καθοριστική θέση στην ανάπτυξη της *ηθικής συγκίνησης* η σχέση θυμού και φόβου. Θα μείνουμε σε δύο σημεία ως προς αυτή.

Σχέσεις βασικών και ηθικών συγκινήσεων

Αρχίζουμε με την *προτεραιότητα του θυμού*. Στην πραξιακή οπτική των συγκινήσεων δεν υπάρχει απόλυτος φόβος· ο φόβος είναι η άρνηση του θυμού, όπως είδαμε στη διαλεκτική της συγκίνησης. Ακόμα και μπροστά στο θάνατο, προηγείται ο θυμός εναντίον του θανάτου και ακολουθεί ο φόβος του θανάτου. Η προτεραιότητα του θυμού απορρέει από τον υπαρξιακό χαρακτήρα της αντίθεσης του θυμού με τον φόβο. Η αρχή της αυτοσυντήρησης ως υπαρξιακή αρχή στρέφεται πρώτα στην επίθεση σε ό,τι προκαλεί κίνδυνο (θυμός) και έπειτα στη φυγή από τον χώρο του κινδύνου (φόβος), τον ψυχικό-κοινωνικό χώρο των σχέσεών του και τον εμπεριεχόμενο σε αυτόν φυσικό χώρο. Η προτεραιότητα της επίθεσης σε ό,τι προκαλεί κίνδυνο σε έναν χώρο – έναντι της φυγής από τον χώρο– αποτελεί συνεπαγωγή του μη περιορισμού της αυτοσυντήρησης στο υποκείμενο καθαυτό· η αυτοσυντήρηση περιλαμβάνει και τον χώρο του υποκειμένου: *η αυτοσυντήρηση είναι συντήρηση του υποκειμένου στον χώρο του*.

Από την προτεραιότητα του θυμού απορρέει η προτεραιότητα της προσβολής και της αγανάκτησης έναντι της ντροπής και της ενοχής αντίστοιχα. Καθώς ο φόβος είναι άρνηση του θυμού, η ντροπή (φόβος) είναι η αρνητική συνέχεια της προσβολής (θυμός)· και η ενοχή (φόβος) είναι η αρνητική συνέχεια της αγανάκτησης (θυμός). Μένουμε στις δύο αυτές κοινωνικά κρίσιμες ως προς την ηθική συγκίνηση έννοιες, την ντροπή και την ενοχή, όπως αναπτύσσονται με βάση όσα ειπώθηκαν πιο πάνω.

5.4 Ντροπή και Ενοχή

Μιλώντας για τον ψυχικό-κοινωνικό χώρο στο **Τρίτο Μέρος** του κειμένου, θα δούμε γενικά την ενότητα του *Εγώ* με τον *Εαυτό* απέναντι στον *Άλλο* αναφερόμενοι σε αυτήν ως *Εμένα*. Εδώ θα δούμε ιδιαίτερα τη σχέση του Εγώ-Εαυτός με τον Άλλο ως προς την ντροπή και την ενοχή.

Ντροπή είναι ο ηθικός φόβος απώλειας του επιθυμητού Άλλου από τις ενέργειες του *Εγώ* και του *Εαυτού*. Η ντροπή αναπτύσσεται καθώς οι ενέργειες του Εγώ-Εαυτού οδηγούν στην αποχώρηση του Άλλου, σε μια ηθική βάση. «Ν' ανοίξει η γη να με καταπιεί» λέει το σχετικό με την ντροπή απόφθεγμα αναφερόμενο –λέμε εδώ– στην πρόβλεψη ότι με αυτόν τον τρόπο ο Άλλος δεν θα υποστεί αυτά που θα οδηγήσουν στην αποχώρησή του. **Προσβολή** είναι ο ηθικός θυμός απώλειας του επιθυμητού Άλλου από τις ενέργειες του ίδιου που οδηγούν στην αποχώρησή του. Σύμφωνα με τα προηγούμενα η προσβολή υπάρχει κατά προτεραιότητα στη αντίθεσή της με την ντροπή (προτεραιότητα του θυμού).

Ενοχή είναι ο ηθικός φόβος απώλειας του αποδεκτού Εγώ-Εαυτού από τις ενέργειές του. Η ενοχή αναπτύσσεται σε μια ηθική βάση καθώς οι ενέργειες του Εγώ-Εαυτού οδηγούν στην αυτοκαταστροφή. Το σχετικό απόφθεγμα εδώ είναι «θα πέσει φωτιά να με κάψει». Σε αντίθεση και κατά προτεραιότητα επίσης, **αγανάκτηση** είναι ο ηθικός θυμός για την απώλεια του αποδεκτού Εγώ-Εαυτού από τις ενέργειες του Άλλου.

Ας δούμε ένα παράδειγμα: αν ένας δάσκαλος πει σε έναν συνεργάτη του ότι είναι αμαθής αποχωρώντας ταυτόχρονα από τη συνεργασία μαζί του, αυτό είναι **προσβολή**. Αν πει σε έναν μαθητή του ότι είναι αμαθής; Εξαρτάται από τι εννοεί. Αν εννοεί ότι δεν ξέρει αυτά που πρέπει, ότι χρειάζεται να προσπαθήσει περισσότερο και ότι αυτός θα είναι εκεί μαζί του, δεν είναι προσβλητικό, είναι απλώς ειπωμένο αδέξια και με τρόπο προσβλητικό. Αλλά αν εννοεί ότι δεν αξίζει ως μαθητής και αυτός αποχωρεί ως δάσκαλος, τότε είναι προσβλητικό. Και πώς συνδέεται εδώ η **ντροπή** με την προσβολή; Στην περίπτωση του συνεργάτη του προσβλητικού δασκάλου, η υπέρβαση του θυμού του πρώτου για την προσβλητική αποχώρηση του δεύτερου τρέπεται σε ντροπή για την αμάθειά του: αναφερόμαστε στον φόβο απώλειας του συνεργάτη. Ο φόβος που υπάρχει στην ντροπή είναι η άρνηση του θυμού που υπάρχει στην προσβολή. Χαρακτηριστικό παράδειγμα **εμμονής στον θυμό** είναι ο **αδιάντροπος**: αυτός που, αρνούμενος τον φόβο, δρα εγωιστικά και εμμένει στον θυμό του όταν οι άλλοι αποχωρούν. Αυτό είναι χαρακτηριστικό παράδειγμα της προτεραιότητας της προσβολής. Ο αδιάντροπος δεν ντρέπεται από την αποχώρηση των άλλων για όσα κάνει ο ίδιος· προσβάλλεται – αν δεν αδιαφορεί.

Μπορούμε να δούμε το ίδιο παράδειγμα και ως προς την **ενοχή**. Στο ηθικό της όριο, όπου η αδιαντροπιά φτάνει στο οριακό σημείο συνάντησης με τον ηθικό φόβο, εμφανίζεται η ενοχή. Ο αδιάντροπος αμαθής δάσκαλος (δεν πρόκειται βέβαια για τον «αδαή δάσκαλο» του Jacques Rancière) δρώντας εγωιστικά προσβάλλεται αντί να ντρέπεται από τις αντιδράσεις των συνεργατών του για την αμάθειά του. Μόνο όταν καταλάβει ότι έχει φτάσει στο σημείο παραβίασης ενός κανόνα στον οποίο αυτός ο ίδιος δηλώνει υπακοή, τότε μόνο θα νιώσει ένοχος και επομένως θα υπερβεί τον θυμό του για την αντίδραση των υπολοίπων απέναντι στην αμάθειά του – αντίδραση που μέχρι τότε θεωρούσε προσβλητική. Και ποιος είναι αυτός ο κανόνας; Ο κανόνας στον οποίο δηλώνει υπακοή και ο οποίος τον οδηγεί στην υπέρβαση της αδιαντροπιάς του είναι η **ανταγωνιστικότητα για την κυριαρχία** στον εκπαιδευτικό χώρο.

Αρχές της ηθικής συγκίνησης

Σύμφωνα με όσα ειπώθηκαν η διαλεκτική της ηθικής συγκίνησης ως προσβολή-ντροπή και αγανάκτηση-ενοχή, διέπεται από τις ακόλουθες δύο αρχές:

1. Ως προς την ηθική καθαυτή η ύπαρξη του υποκειμένου για τον Άλλο προηγείται ηθικά της ύπαρξής του για το Εγώ και τον Εαυτό. Συνεπώς, δεδομένου ότι η προσβολή και η ντροπή είναι οι ηθικές συγκινήσεις της απώλειας του επιθυμητού Άλλου, ενώ η αγανάκτηση και η ενοχή είναι οι ηθικές συγκινήσεις της απώλειας του αποδεκτού Εγώ και Εαυτού, προκύπτει η ακόλουθη αρχή:

— *Η προσβολή και η ντροπή προηγούνται της αγανάκτησης και της ενοχής.*

2. Η κατά τη σύνδεση θυμού και φόβου συνολική κίνηση της νοημοσύνης στην υπαρξιακή διάσταση της ηθικής συγκίνησης έχει την ακόλουθη σειρά – με βάση αφενός την προτεραιότητα του θυμού και αφετέρου το πέρασμα από τον φόβο στον θυμό:

α. *Προσβολή και Ντροπή*

Πρώτη κίνηση: ο θυμός για την απώλεια του επιθυμητού Άλλου από τις ενέργειες αυτού του ίδιου (προσβολή). Ακολουθεί ο φόβος για την απώλειά του από τις ενέργειες του Εγώ και του Εαυτού (ντροπή). Στην ηθική συγκρότηση ενός προσώπου η θεώρηση της ντροπής γι' αυτό που κάνει δεν είναι πλήρης χωρίς κάποια προγενέστερη θεώρηση προσβολής γι' αυτό που του έχουν κάνει.

β. *Αγανάκτηση και Ενοχή*

Πρώτη κίνηση: ο θυμός για την απώλεια του αποδεκτού Εγώ-Εαυτού από τις ενέργειες του Άλλου (αγανάκτηση)· ακολουθεί ο φόβος για την απώλειά του από τις ενέργειες του ίδιου (ενοχή). Όπως συμβαίνει και με τη θεώρηση προσβολής-ντροπής έτσι και εδώ η θεώρηση της ενοχής δεν είναι πλήρης χωρίς κάποια προγενέστερη θεώρηση αγανάκτησης.

γ. *Ντροπή και Αγανάκτηση*

Σε ορισμένες κρίσιμες κοινωνικές συνθήκες ο φόβος για την απώλεια του επιθυμητού Άλλου από τις ενέργειες του Εγώ-Εαυτού (ντροπή) οδηγεί στον θυμό για την απώλεια του αποδεκτού Εγώ-Εαυτού από τις ενέργειες του Άλλου (αγανάκτηση).

Ως προς το ότι η ντροπή οδηγεί στην αγανάκτηση ένα παράδειγμα στον χώρο των πολιτικών σχέσεων – χαρακτηριστικό μιας πολύ γνωστής κοινωνικής κρίσης – ήταν το λεγόμενο «κίνημα των αγανακτισμένων»: κατά την περίοδο της κρίσης οι πολίτες πέρασαν από την κρατικά επιβαλλόμενη λόγω υποτιθέμενης δικής τους ανικανότητας κοινωνική ντροπή για την απώλεια των Άλλων στην πολιτική αγανάκτηση για την απώλεια του Εγώ-Εαυτού, στην οποία εν τέλει τους οδήγησε η πολιτική εξουσία.

3. Δύο είναι τα κρίσιμα σημεία ως προς τις παραπάνω κινήσεις της νοημοσύνης στην υπαρξιακή διάσταση της ηθικής συγκίνησης· και είναι κρίσιμα τόσο για την προσωπική ηθική, δηλαδή την ηθική των προσωπικών σχέσεων, όσο και για την κοινωνική ηθική, δηλαδή την ηθική των συλλογικών και των πολιτικών σχέσεων. Τα δύο αυτά σημεία στη συνέχειά τους είναι:

— *Η ντροπή προηγείται της ενοχής και η ντροπή οδηγεί στην αγανάκτηση.*

Μόλις είδαμε το δεύτερο σημείο, ότι η ντροπή οδηγεί στην αγανάκτηση· το πρώτο σημείο, ότι η ντροπή προηγείται της ενοχής, αναφέρεται στο ότι οι ενέργειες του Εγώ-Εαυτού οδηγούν στον φόβο της απώλειας του Άλλου κατά προτεραιότητα απέναντι στο φόβο απώλειας του Εγώ-Εαυτού. Θα πρέπει να σημειωθεί εδώ η ιστορική σημασία της πολιτισμικής διάστασης της σχέσης των δύο όπως θα την δούμε αμέσως.

Οι πολιτισμοί της ενοχής

Στους πολιτισμούς της ενοχής είναι συγκλονιστική η θεώρηση της ντροπής που δεν αντιστρέφει μόνο την εγγενή, και πολιτισμικά σημαντική, ηθική προτεραιότητα της ντροπής απέναντι στην ενοχή καθιστώντας έτσι την ενοχή ηθικά κυρίαρχη, αλλά φτάνει έως την άρνηση του ηθικού χαρακτήρα της ντροπής. Σε αυτό το πολιτισμικό πλαίσιο ηθική συγκίνηση είναι μόνο η ενοχή· η συγκίνηση της ντροπής φτάνει στο όριο τού να μην έχει ηθικό χαρακτήρα.

Ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα υπάρχει στο βιβλίο του Daniel Goleman «Η Συναισθηματική Νοημοσύνη»⁶⁴. Ξεκινά με την αναρώτηση: «Η βιολογία μας είναι εκείνη που καθορίζει τη συναισθηματική μας μοίρα ή μήπως ένα εκ γενετής ντροπαλό παιδί μπορεί μεγαλώνοντας να γίνει ένας θαρρετός ενήλικας;». Στη συνέχεια οδηγείται στον Jerome Kagan ο οποίος βρίσκει ότι «τα υπερευαίσθητα και φοβισμένα παιδάκια μεγαλώνοντας γίνονται ντροπαλοί και φοβισμένοι ενήλικες». Ο Kagan, διακρίνοντας το «συνεσταλμένο» από το «θαρρετό» παιδί, υποστηρίζει ότι η διαφορά «έγκειται στην ευερεθιστότητα ενός νευρωνικού κυκλώματος με έδρα την αμυγδαλή» και στο ότι «οι άνθρωποι που έχουν τάση να φοβούνται γεννιούνται με μια νευροχημεία που προκαλεί εύκολη διέγερση του κυκλώματος και έτσι αποφεύγουν ό,τι δεν τους είναι οικείο, κλείνονται ντροπιασμένοι στην αβεβαιότητά τους». Σε αντίθεση με τους «συνεσταλμένους», υποστηρίζει, οι «θαρρετοί» άνθρωποι «που έχουν ένα νευρικό σύστημα εξοπλισμένο με ένα πολύ υψηλότερο όριο διέγερσης της αμυγδαλής, φοβούνται πολύ λιγότερο, είναι πιο άνετοι και φιλικοί και γεμάτοι διάθεση να εξερευνήσουν νέα πράγματα και να γνωρίσουν νέους ανθρώπους». Στη συνέχεια του κειμένου⁶⁵ λέγεται ότι «τα στοιχεία του Kagan προέρχονται από παρατηρήσεις πάνω σε γάτες που είναι ασυνήθιστα ντροπαλές».

Το τελευταίο έχει ιδιαίτερο πολιτισμικό ενδιαφέρον. Οι «ντροπαλές γάτες», στις οποίες αναφέρεται ο Kagan, ακολουθούν το «ντροπιασμένο σκυλί», στο οποίο αναφέρεται ο Darwin στο τέταρτο κεφάλαιο του βιβλίου του «Η καταγωγή του ανθρώπου» – στο τμήμα αυτό συγκρίνονται οι «νοητικές ικανότητες του ανθρώπου» με «τις νοητικές ικανότητες των ζώων». Εκεί λοιπόν ο Darwin λέει ότι «όταν ένα σκυλί ρίχνεται πίσω από έναν λαγό και το καταδιώξουν, το βλέπουμε να σταματάει, να διστάζει και ή να συνεχίζει την καταδίωξη ή να γυρνάει πίσω ντροπιασμένο (ο τονισμός είναι πρόσθετος) στο αφεντικό του».⁶⁶

Σύμφωνα με τη διαλεκτική της συγκίνησης, ιδωμένης από την οπτική της πραξιακής προσέγγισης, θα πούμε χαρακτηριστικά: *οι άνθρωποι που δεν ντρέπονται δεν είναι «θαρρετοί», είναι αδιάντροποι*. Οι άνθρωποι που ντρέπονται δεν θα λέγαμε εδώ ότι έχουν την τάση να «αποφεύγουν» τους άλλους, να «κλείνονται ντροπιασμένοι στην αβεβαιότητά τους». Θα λέγαμε ακριβώς το αντίθετο: οι άνθρωποι που ντρέπονται –αυτοί κυρίως– έχουν την ηθική τάση να *είναι με τους άλλους*. Γιατί *δεν υπάρχουν* σύμφωνα με την ηθική τους παρά μόνο υπό τον όρο ότι ικανοποιούν την *επιθυμητή επιθυμία* του Άλλου – εξού και η ντροπή ως ηθική διάσταση του φόβου *απώλειας του Άλλου*. Και για να δούμε τα περί «νευροχημείας», το «υψηλότερο όριο διέγερσης της αμυγδαλής» μπορεί να κάνει τους ανθρώπους να «φοβούνται πολύ λιγότερο»· αλλά τους κάνει να *φοβούνται*, όχι να *ντρέπονται*. Άλλο ο φόβος καθαυτός και άλλο η ντροπή που τον περιέχει ως ηθικό φόβο.

⁶⁴ GOLEMAN, D. 1998. σ. 302.

⁶⁵ ό.π., σ. 30.

⁶⁶ ΔΑΡΒΙΝΟΣ,Κ. [χ.χ.] σ. 12.

Η επιθυμητή επιθυμία

Ως φόβος απώλειας του Άλλου η ντροπή δεν απορρέει από τη μη ικανοποίηση της επιθυμίας του άλλου καθαυτήν· η ντροπή απορρέει από τη μη ικανοποίηση της επιθυμητής επιθυμίας. Και τι είναι αυτή; Στο βιβλίο «Introduction to the Reading of Hegel» ο Kojève⁶⁷ λέει: «Η ανθρώπινη επιθυμία, ή ακόμα καλύτερα η ανθρωπογενετική επιθυμία, παράγει ένα ελεύθερο και ιστορικό άτομο που έχει συνείδηση της ατομικότητάς του, της ελευθερίας του, της ιστορίας και τελικά της ιστορικότητας. Συνεπώς η ανθρωπογενετική επιθυμία διαφέρει από τη ζωική επιθυμία (που παράγει ένα φυσικό ον, που απλά ζει και έχει μόνο αίσθηση της ζωής του) κατά το ότι κατευθύνεται όχι προς ένα πραγματικό, “θετικά” δεδομένο, αντικείμενο αλλά προς μια άλλη Επιθυμία». Σε αυτήν τη βάση υποστηρίζει: «Η Επιθυμία που κατευθύνεται σε ένα φυσικό αντικείμενο είναι ανθρώπινη μόνο στο βαθμό που διαμεσολαβείται από την επιθυμία ενός άλλου που κατευθύνεται στο ίδιο αντικείμενο: είναι ανθρώπινο να επιθυμείς αυτό που οι άλλοι επιθυμούν επειδή το επιθυμούν». Και καταλήγει: «Η ανθρώπινη ιστορία είναι η ιστορία της επιθυμητής επιθυμίας».

Η ντροπή—φόβος απώλειας του Άλλου προηγείται ως ηθική αρχή της ενοχής που είναι φόβος απώλειας του Εαυτού, καθώς η ύπαρξη του ανθρώπου ως προς τον Άλλο προηγείται ηθικά έναντι της ύπαρξής του ως προς τον Εαυτό. Η καθοριστική για τους πολιτισμούς της ενοχής υποταγή της ντροπής στην ενοχή ή, ακόμα χειρότερα, η άρνηση του ηθικού χαρακτήρα της ντροπής συγκροτεί μια **εγωκεντρική ηθική**. Ένα κρίσιμο θέμα: το Εγώ της εγωκεντρικής ηθικής δεν είναι ένα απομονωμένο, ανυπότακτο Εγώ· το κατά την εγωκεντρική ηθική ατομικό-Εγώ υποτάσσεται κοινωνικά και κοσμικά σε ένα αρχηγικό-Εγώ που προϋπάρχει—αν δεν συνυπάρχει— και σε θρησκευτική συνέχεια υποτάσσεται στο θεϊκό-Εγώ. Αλλά η θεϊκή συνέχεια της αρχηγίας δεν είναι η μόνη. Η υπερβατική συνέχεια του αρχηγικού-Εγώ είναι εγγενής στην εγωκεντρική ηθική. Οι θεϊστικοί πολιτισμοί της ενοχής συμπληρώνονται με τους αθεϊστικούς πολιτισμούς της ενοχής, σύμφωνα με τους οποίους το ατομικό-Εγώ υποτάσσεται κοσμικά σε μια υποστασιοποιημένη Ιστορία: ένα κοσμικό-Εγώ ανεξάρτητο από τις γνώσεις, τα ήθη και τις εγγεγραμμένες σε αυτά ατομικές επιθυμίες και θελήσεις.

Δύο παρατηρήσεις σε όσα ειπώθηκαν έχουν τη θέση τους εδώ.

1. Η συγκινησιακή συνέχεια ανθρώπου και ζώων έχει ως ανθρωπολογικό όριο την ηθική συγκίνηση: τα σκυλιά, οι γάτες και όλα τα ισχυρών συγκινήσεων άνωτερα ζώα στερούνται ηθικής συγκίνησης. Δεν στερούνται όμως κάποιας προ-ηθικής συστολής, η οποία ως μη ηθική θα ταίριαζε στις «ντροπαλές» γάτες του Kagan και στο «ντροπιασμένο» σκυλί του Darwin.

2. Η εγωκεντρική ηθική της ενοχής, η οποία υποτάσσει την ντροπή στην ενοχή—αν δεν αποτάσσει την ντροπή από τον χώρο της ηθικής, δεν έχει γενική ανθρωπολογική διάσταση. Μένουμε επιγραμματικά στην ακόλουθη θέση, δίνοντας στο όρο ηθική της ενοχής το παραπάνω νόημα της ηθικής υποταγής της ντροπής στην ενοχή:

— Η ηθική της ενοχής συνδέεται ιστορικά με την γένεση του κράτους.

Η ηθική της ενοχής απορρέει από την παράλληλη με τη γένεση του κράτους ιστορική κίνηση: η πίστη (εμπιστοσύνη) σε ζητήματα γνώσης και ήθους που ορίζει την κοινωνική συνύπαρξη τρέπεται σε **θρησκεία**, θεϊστική ή αθεϊστική, και αυτή με τη σειρά της ορίζει την ανθρώπινη ιστορία, προσωπική, διαπροσωπική και υπερπροσωπική. Ακολουθεί η θρησκευσιοποίηση της ηθικής. Εξού και ως πρώτη ή/και μοναδική αρχή της ηθικής εμφανίζεται η ιεραρχία της υποταγής του ατομικού-Εγώ στο

⁶⁷ KOJEVE, A. 1986. σ. 6

αρχηγικό-Εγώ της κρατικής εξουσίας και στο Εγώ της συναρτημένης με το κράτος θρησκείας.

5.5 Συμπάθεια, αγάπη και μίσος

Θα δούμε στη συνέχεια μεταξύ τους τις σχέσεις της αγάπης με το μίσος και τη συμπάθεια, συνδέοντάς τες με τη συγκίνηση.

Αγάπη και μίσος

Στην προσπάθεια να ορίσουμε τον ψυχικό χώρο των συγκινήσεων είναι καθοριστικό ότι κατά την πραξιακή τους προσέγγιση η αγάπη και το μίσος δεν είναι συγκινήσεις, συνδέονται με συγκινήσεις: «σε κίνηση» με την ηδονή και την οδύνη και «καταστασιακά» με τη χαρά και τη θλίψη αντίστοιχα. Σε ένα μεγάλο φάσμα πολιτισμικών παραδόσεων η αγάπη είναι θεμέλιος τρόπος του καλού και συνεπώς συνδέεται με την ηδονή που αποτελεί τη συγκινησιακή ρίζα του καλού, ενώ το μίσος ως ο συμπληρωματικός τρόπος του κακού συνδέεται με την οδύνη. Αλλά οι συνδέσεις δεν είναι αποκλειστικές: πέραν της ηδονής και της οδύνης η αγάπη και το μίσος συνδέονται και με άλλες συγκινήσεις.

Είδαμε πριν, διαφωνώντας, τη θέση του Darwin για τη «συγκίνηση της αγάπης». Ας δούμε τώρα, συνεχίζοντας, τη σκέψη του Spinoza για τη σχέση της συγκίνησης με την αγάπη και το μίσος. Γράφοντας για την «καταγωγή και τη φύση των συγκινήσεων» στο τρίτο μέρος της «Ηθικής» ο Spinoza λέει (τα πλάγια είναι στο πρωτότυπο):⁶⁸ «**Αγάπη** (love) δεν είναι τίποτε άλλο από ηδονή (pleasure), συνοδευόμενη από την ιδέα ενός εξωτερικού αιτίου. **Μίσος** (hate) δεν είναι τίποτε άλλο από οδύνη (pain) που συνοδεύει την ιδέα ενός εξωτερικού αιτίου». Στη σπινοζική σκέψη η αγάπη-μίσος συνδέονται με την ηδονή-οδύνη ως συγκινήσεις προς συγκινήσεις, ενώ σε ό,τι λέγεται εδώ η αγάπη-μίσος και η ηδονή-οδύνη συνδέονται ως σχέσεις και πράξεις προς συγκινήσεις. Δηλαδή, σύμφωνα με όσα ειπώθηκαν, κατά την πραξιακή προσέγγιση αναφερόμαστε σε **σχέσεις αγάπης και μίσους** οι οποίες πραγματώνονται με **πράξεις αγάπης και μίσους** – σχέσεις και πράξεις, όχι συγκινήσεις. Οι συγκινήσεις, όποιες και αν είναι, είναι μέρη του νοήματος των πράξεων με τις οποίες πραγματώνονται οι σχέσεις αγάπης και μίσους.

Και ποια είναι η συγκινησιακή διάσταση των πράξεων αγάπης και μίσους, αν δεν είναι οι κατά τον Spinoza ηδονή και οδύνη; Δεν υπάρχει γενική απάντηση στο ερώτημα, η απάντηση δίνεται σε κάθε συγκεκριμένη περίπτωση. Οι εμπειρηχόμενες σε μια πράξη αγάπης συγκινήσεις αναπτύσσονται σε όλο το φάσμα της διαλεκτικής της συγκίνησης. Δεν περιορίζονται στη σχεσιακή της διάσταση – δεν περιορίζονται στην ηδονή και τη οδύνη, τη χαρά και τη θλίψη. Η πράξη αγάπης περιέχει εκείνες τις συγκινήσεις που ολοκληρώνουν συγκινησιακά τις ιδέες, οι οποίες συγκροτούν το νόημα της αγάπης. Για παράδειγμα, αν η σχέση αγάπης είναι κυριαρχική, τότε οι πράξεις αγάπης περιέχουν κάποια στιγμή τον πραξιακό θυμό που γεννάει η προσβολή της κυριαρχίας. Πολλές εκφράσεις της γονεϊκής αγάπης οδηγούν σε έναν θυμό αγάπης. Χαρακτηριστική είναι η *ακύρωση* του παιδιού για την οποία έχουμε μιλήσει: η άρνηση τόσο της αποδοχής όσο και της απόρριψης μιας παρουσίας του που αμφισβητεί τη γονεϊκή κυριαρχία. Ο θυμός αγάπης εμποδίζει και την αποδοχή και την απόρριψη της παρουσίας του παιδιού· εκείνη τη στιγμή το παιδί «δεν υπάρχει» στη σχέση – για να μην αναφερθούμε στις συγκινήσεις καταστροφής και σε ό,τι ανάλογο εμπεριέχουν οι πράξεις αγάπης του κυρίαρχου για τον λαό του. Θα αναρωτηθεί κάποιος:

⁶⁸ Μετάφραση από SPINOZA, Β. 1955. σ. 140.

«Αγάπης» του κυρίαρχου για τον κυριαρχούμενο»; Ναι, οριακά, αν θέλουμε να κατανοήσουμε τον όρο στο ψυχοκοινωνικό του βάθος.

Αγάπη και συμπάθεια

Σύμφωνα με τα προηγούμενα το καλό σε αντίθεση με το κακό ολοκληρώνει τη διαλεκτική της ηθικής συγκίνησης. Αλλά το καλό συνδέεται σε ένα εκτεταμένο πολιτισμικό πεδίο με τις σχέσεις και τις πράξεις αγάπης. Και σε αυτό το πλαίσιο η αγάπη συνδέεται με τη συμπάθεια. Ας δούμε τη σύνδεση των δύο αναλυτικότερα, αρχίζοντας με το ότι η ηθική σύνδεση των δύο γίνεται στη βάση της *διαφοράς αγάπης και συμπάθειας*, όπως θα δεχτούμε ακολουθώντας στο σημείο αυτό τη σκέψη του Darwin. Εξετάζοντας τις «νοητικές ικανότητες του ανθρώπου» και συγκρίνοντάς τις με τις «νοητικές ικανότητες των ζώων», ο Darwin⁶⁹ λέει:

«Η τόσο χαρακτηριστική συγκίνηση της συμπάθειας διαφέρει από τη συγκίνηση της αγάπης. Μ' όσο πάθος και αν αγαπάει μια μητέρα το κοιμισμένο μωρό της, δεν θα μπορούσαμε να πούμε πως νιώθει εκείνη τη στιγμή συμπάθεια γι' αυτό. Η αγάπη, εξ άλλου, του ανθρώπου για το σκυλί του ή του σκυλιού για τον κύριό του δεν μοιάζει σε τίποτε με συμπάθεια. Ο Άνταμ Σμιθ βεβαίως παλιότερα, καθώς και ο κ. Μπαιν τελευταία, πως η συμπάθεια βασίζεται στη ζωνρή ανάμνηση που μας έχουν αφήσει περασμένες καταστάσεις πόνου ή χαράς. Μ' επακόλουθο "το θέαμα ενός άλλου προσώπου που υποφέρει από πείνα, κρύο κούραση κλπ. να μας ξυπνάει την ανάμνηση παρόμοιων καταστάσεων που ακόμα και η σκέψη τους μας είναι οδυνηρή". Μ' επακόλουθο, στη συνέχεια, να 'μαστε προδιατεθειμένοι ν' ανακουφίσουμε τον πόνο του άλλου, για ν' απαλύνουμε έτσι κάπως και τα δικά μας οδυνηρά συναισθήματα. Κ' είναι το ίδιο κίνητρο που μας προδιαθέτει να συμμεριστούμε και τις χαρές των άλλων».

Δεχόμαστε και εδώ τη διαφορά *αγάπης και συμπάθειας*. Αλλά θα πρέπει σύμφωνα με όσα ειπώθηκαν να διακρίνουμε τις «πράξεις συμπάθειας» από την κατά τον Darwin «συγκίνηση της συμπάθειας». Και συμπληρώνοντας όσα ειπώθηκαν για τις συγκινήσεις των πράξεων αγάπης, σημειώνουμε ότι οι κατά μια *πράξη συμπάθειας* αναπτυσσόμενες συγκινήσεις διαφέρουν κατά περίπτωση όπως συμβαίνει και με τις πράξεις αγάπης. Αν, για παράδειγμα, η συγκίνηση ενός ανθρώπου πάσχοντα περιέχει θυμό ανάμεσα στα άλλα συγκινησιακά της στοιχεία, μπορεί να συμβαίνει το ίδιο και σε έναν από όσους παρουσιάζονται απέναντί του με μια πράξη συμπάθειας: να αισθάνεται και αυτός θυμό. Αλλά η ταυτότητα συγκινήσεων που ενέχεται στη συμπάθεια –καθώς η συμπάθεια περιέχει εξ ορισμού μια πυρηνική σύνδεση συγκινήσεων– μπορεί σε κάποιον άλλο να συμπληρώνεται με φόβο αντί για θυμό, καθώς οι δύο αυτές συγκινήσεις συνδέονται μεταξύ τους. Και είναι σημαντική για την κατανόηση της συγκινησιακής αυτής πολυπλοκότητας η διάκριση των πράξεων συμπάθειας σε πρωτογενείς (ασυνειδητές) και σε συνειδητές, εικονιστικές και λεκτικές.

Υπάρχει όμως και μια σημαντική διαφορά ανάμεσα στις σχέσεις αγάπης και στις σχέσεις συμπάθειας. Σύμφωνα με την πραξιακή προσέγγιση μπορούμε να δούμε τη συμπάθεια ως *τρόπο πραγμάτωσης* της αγάπης.

— Οι σχέσεις αγάπης είναι κοινωνικές σχέσεις: σχέσεις προσώπων.

— Οι σχέσεις συμπάθειας είναι σχέσεις επικοινωνίας: σχέσεις πράξεων.

Κάνουμε πράγματα από αγάπη. Και κάνουμε αυτά τα πράγματα με συμπάθεια χωρίς αυτό να σημαίνει ότι κάθε τι που γίνεται με συμπάθεια γίνεται από αγάπη· σημαίνει όμως ότι αν κάτι γίνεται από αγάπη δεν μπορεί να γίνεται με αντιπάθεια. Δηλαδή η συμπάθεια είναι *αναγκαία συνθήκη* της αγάπης, αλλά δεν είναι *ικανή συνθήκη* της αγάπης. Και έχει ιδιαίτερη σημασία στην ανάπτυξη των σχέσεων αγάπης

⁶⁹ NTAPBIN, Κ. Η καταγωγή του ανθρώπου σ. 120.

το γεγονός ότι οι άνθρωποι μπορεί να έχουν μια επικοινωνιακή συμπάθεια χωρίς να έχουν μια σχέση αγάπης.

III. ΤΟ ΖΗΤΗΜΑ ΤΗΣ ΑΛΗΘΕΙΑΣ

Συζητώντας για τη νοημοσύνη, είδαμε την *πραξιακή αλήθεια* ως ενότητα φαινομένου και *πραγματικότητας*: το αντικείμενο ως αρχή της αίσθησης και τέλος της πράξης. Και, συμπληρωματικά, είδαμε τη *στοχαστική αλήθεια* ως ενότητα θέλησης και επιθυμίας: το νόημα ως πραξιακή αρχή μιας δράσης και αναστοχαστική αναμονή της δράσης ανταπόκρισης. Καταλήξαμε με την προσέγγιση της πραξιακής αλήθειας ως

Πραξιακή θεωρία της αλήθειας σε δύο κατευθύνσεις:

— *Θεωρητική και Πρακτική Αλήθεια* (πραξιακή αλήθεια-1) και

— *Αισθητική και Ηθική Αλήθεια*. (πραξιακή αλήθεια-2).

Ερχόμαστε τώρα στις επικρατούσες προσεγγίσεις, αναφερόμενοι σε αυτές ως *Γλωσσική Θεωρία της Αλήθειας* στις δικές της δύο κατευθύνσεις:

— *Νοηματική Θεωρία της Αλήθειας* και

— *Αντικειμενική Θεωρία της Αλήθειας*.

Βλέποντας τη *Γλωσσική Θεωρία της Αλήθειας* στις δύο αυτές κατευθύνσεις, θα δούμε τη σχέση της με την προτεινόμενη εδώ *Πραξιακή Θεωρία της Αλήθειας*.

1. Η ΓΛΩΣΣΙΚΗ ΘΕΩΡΙΑ ΤΗΣ ΑΛΗΘΕΙΑΣ

1.1 Λογισμός

Αρχίζουμε με τους ακόλουθους ορισμούς:

— Για κάθε γλώσσα Γ υπάρχει μία *συνάρτηση αλήθειας* η οποία αποδίδει στις προτάσεις 'χ' της γλώσσας έναν βαθμό αλήθειας, έτσι ώστε η πρόταση 'χ' αληθεύει μόνο αν χ, και ψεύδεται μόνο αν όχι-χ, υπό τον ακόλουθο όρο:

— Το χ είναι μια *απόφαση*, μια *ευχή*, ή μια *προσταγή* που εκφράζεται με την πρόταση 'χ' στη γλώσσα Γ . Και το 'όχι-χ' είναι η άρνηση αυτής της απόφασης, της ευχής ή προσταγής.

— *Λογισμός* είναι ο *γλωσσικός Λόγος*: η μέσω των συναρτήσεων αλήθειας έλλογη συγκρότηση των προτάσεων μιας γλώσσας.

Το καθοριστικό στην έννοια της αλήθειας που προκύπτει από τους παραπάνω ορισμούς είναι ότι το αληθές και το ψεύδος είναι *κατηγορήματα*⁷⁰ ενός λογισμού και αποδίδονται στις αποφαντικές, ευκτικές και προστακτικές προτάσεις, έτσι ώστε: το αληθές ισοδυναμεί με τη θέση που εκφράζει η πρόταση, ενώ το ψεύδος ισοδυναμεί με την άρνηση της θέσης. Με αυτή την έννοια τα κατηγορήματα της αλήθειας διακρίνονται κατά τους ακόλουθους τρόπους:

Αποφαντική αλήθεια: αληθές-ψεύδος του *είναι*.

Ευκτική αλήθεια: αληθές-ψεύδος του *ας-είναι*.

Προστακτική αλήθεια: αληθές-ψεύδος του *να-είναι*.

⁷⁰ Η *συνάρτηση* ως απόδοση του εξαρτημένου στον ανεξάρτητο όρο της είναι *κατηγορήματα* του ανεξάρτητου όρου της. Κατ' οικονομία μπορούμε να πούμε ότι ο εξαρτημένος όρος της συνάρτησης είναι το κατηγορήματα του ανεξάρτητου όρου: εν προκειμένω, να πούμε ότι οι βαθμοί της αλήθειας είναι κατηγορήματα των προτάσεων 'χ'.

Ο λογισμός της βεβαιότητας και της πιθανότητας

Στον *αναλυτικό Λόγο* συγκροτούνται έτσι δύο λογισμοί: ο *λογισμός της βεβαιότητας* ως *δίτιμος λογισμός*, κατά τον οποίο το *αληθές* και το *ψεύδος* είναι οι μόνες τιμές της αλήθειας, και ο *λογισμός πιθανότητας* ως *πλειονότιμος λογισμός* με πεπερασμένο ή άπειρο αριθμό τιμών. Στον λογισμό της πιθανότητας οι δύο όροι του λογισμού της βεβαιότητας (το αληθές και το ψεύδος) έχουν τη θέση του άνω και κάτω ορίου στη διατεταγμένη σειρά των πιθανοτήτων. Αρχίζουμε με τον λογισμό της πιθανότητας στο όριο του οποίου αναπτύσσεται ο λογισμός της βεβαιότητας.

Οι υπάρχουσες «**Θεωρίες της πιθανότητας**» αναπτύσσονται σε δύο κατευθύνσεις. Αφενός η πιθανότητα ορίζεται ως *βαθμός επιβεβαίωσης* με τρεις τρόπους: τον *αντικειμενικό*, τον *υποκειμενικό* και τον *λογικό*. Αφετέρου η πιθανότητα ορίζεται ως *σχετική συχνότητα*. Η πιθανότητα ως *βαθμός επιβεβαίωσης* είναι μια *ιδιότητα των υποθέσεών* μας για τα πράγματα, ενώ ως *σχετική συχνότητα* είναι μια *ιδιότητα των ίδιων των πραγμάτων*. Η σχετική συχνότητα, όταν μπορεί να καθοριστεί, είναι μια ένδειξη για τον βαθμό επιβεβαίωσης. Ας δούμε την κάθε κατεύθυνση χωριστά.

Η πιθανότητα ως βαθμός επιβεβαίωσης

Αντικειμενικός τρόπος: είναι ο τρόπος στον οποίο εντάσσονται οι κλασικές θεωρίες. Η πιθανότητα είναι ένα αντικειμενικό μέτρο της γνώσης για την εμφάνιση ενός ενδεχόμενου. Το μέτρο ορίζεται ως προς τα αποτελέσματα μιας ορισμένης αντικειμενικής διαδικασίας: είναι ο λόγος των αποτελεσμάτων που είναι ευνοϊκά προς την εμφάνιση του υπό εξέταση ενδεχομένου προς το σύνολο των αποτελεσμάτων.

- Αυτή η έννοια της πιθανότητας συστηματοποιήθηκε τον 19ο αιώνα από τον Laplace («*A Philosophical Essay on Probabilities*») και είναι κοινή σε όλους τους θεωρητικούς του 19ου αιώνα και πολλούς σύγχρονους, όπως στους Borel, Castelnuovo, de Finetti.

Υποκειμενικός τρόπος: εδώ το μέτρο της γνώσης δεν είναι αντικειμενικό. Είναι ο βαθμός της πεποίθησης που πρέπει κανείς να έχει για την εμφάνιση ενός ενδεχομένου υπό ορισμένες συνθήκες προκειμένου να δράσει στις συνθήκες αυτές.

- Οι βασικότεροι εκφραστές αυτής της έννοιας της πιθανότητας είναι οι Ramsey το 1931, Koopman το 1940 και Savage το 1954.

Λογικός τρόπος: η αλήθεια δεν είναι ούτε ένα αντικειμενικό μέτρο της γνώσης ούτε ένας υποκειμενικός βαθμός πεποίθησης. Αποτελεί τον βαθμό στον οποίο ένα ενδεικτικό στοιχείο επιβεβαιώνει μια υπόθεση σύμφωνα με τους κανόνες ενός επαγωγικού λογισμού.

- Η πιθανότητα με αυτή την έννοια εμφανίζεται προδρομικά στους Leibniz και Bolzano. Είναι η βάση των συστημάτων των Keynes το 1921, Jeffreys το 1939, και Carnap το 1950.

Η Πιθανότητα ως Σχετική Συχνότητα

Η σχετική συχνότητα ως ιδιότητα των ίδιων των πραγμάτων και όχι των υποθέσεών μας γι' αυτά, όπως αναφέρθηκε πιο πάνω, είναι το όριο στο οποίο τείνει ο λόγος του αριθμού των μελών μιας κατηγορίας που εμφανίζουν μια αντικειμενική ιδιότητα προς τον συνολικό αριθμό των μελών της, όταν αυτός τείνει στο άπειρο. Αλλά η πιθανότητα ως σχετική συχνότητα είναι και αυτή η ίδια μια αντικειμενική ιδιότητα· είναι όμως διαφορετικής τάξης από την αντικειμενική ιδιότητα που ενέχεται στον ορισμό της: η πιθανότητα είναι μια ιδιότητα των ιδιοτήτων.

- Ο Keynes (στο «*Treatise on Probability*») θεωρεί ότι πρώτος εισήγαγε τη θεωρία ο Ellis το 1843. Είναι η βάση της Στατιστικής.

Οι λογικές σχέσεις στους λογισμούς της βεβαιότητας και της πιθανότητας

Οι συναρτήσεις αλήθειας ορίζουν τις λογικές σχέσεις των προτάσεων: τη σχέση μιας πρότασης με τον εαυτό της, όπως είναι η *άρνηση*, ή με μια άλλη πρόταση, όπως είναι η *σύζευξη*, η *διάζευξη*, η *συνεπαγωγή* και πλήθος άλλων – τα είδαμε αναφερόμενοι στον *αναλυτικό Λόγο*. Οι λογικές σχέσεις των προτάσεων αναπτύσσονται σε μια σειρά χωρίς αρχή και τέλος. Μέσω των λογικών σχέσεων συγκροτούνται οι *μοριακές προτάσεις* ως συνθέσεις προτάσεων με βάση τις *ατομικές προτάσεις* που δεν επιδέχονται ανάλυση. Ατομική πρόταση είναι η γλωσσική μονάδα της αλήθειας· μοριακή πρόταση είναι η λογική σύνθεση προτάσεων, ατομικών ή μοριακών.

Τίθεται το ερώτημα της συγκρότησης του συστήματος των ατομικών και μοριακών προτάσεων από τον οριακό λογισμό της βεβαιότητας. Μία απάντηση στο ερώτημα αυτό –ήδη γνωστή στον Peirce από το 1902, αποδείχτηκε από τον Sheffer το 1913– είναι η εξής: η άπειρη ολότητα των σχέσεων στον λογισμό της βεβαιότητας μπορεί να παραχθεί από μία και μόνο δισθενή σχέση: την *αντίθεση*. Με αυτή την έννοια του όρου αντίθετες είναι οι προτάσεις που δεν συναληθεύουν (αληθεύει μόνο η μία ή καμία).

Σύμφωνα με τα παραπάνω ο *λογισμός της βεβαιότητας* μπορεί να θεωρηθεί ως *λογισμός της αντίθεσης*. Και θα τον θεωρήσουμε εδώ κατ' αυτόν τον τρόπο, εξετάζοντας πιο κάτω τον αναλυτικό Λόγο. Αυτό όμως δεν ισχύει για τον *λογισμό της πιθανότητας* – αν, όπως απέδειξε ο Sheffer, σε έναν δίτιμο λογισμό της βεβαιότητας αρκεί μια λογική σχέση (η αντίθεση, εν προκειμένω) για την παραγωγή όλων των άλλων και, όπως απέδειξε στη συνέχεια ο Slupecki, για το αντίστοιχο σε έναν τρίτιμο λογισμό της πιθανότητας απαιτούνται τουλάχιστον τρεις σχέσεις.

Για την κατανόηση του λογισμού στην πληρότητά του είναι αναγκαία η διάκριση ανάμεσα στις *λογικές σχέσεις* και στις *συντακτικές σχέσεις* των προτάσεων. Και για τη θέση της αλήθειας στην ανάπτυξη των λογικών σχέσεων είναι αναγκαίες δύο διακρίσεις: η διάκριση του *Λόγου* από τη *Γλώσσα* και της *Γλώσσας* από τη *Μεταγλώσσα*.

Λόγος και Γλώσσα

Έχουμε διακρίνει τον *Λόγο* ως *έλλογο* γενικά, γλωσσικό ή μη γλωσσικό, από τον *λόγο* ως ομιλία, η οποία αναφέρεται στη *γλωσσική πράξη*, έλλογη ή άλογη. Και διακρίναμε τον Λόγο από τον *λογισμό*, ο οποίος αναφέρεται στον *έλλογο γλωσσικό στοχασμό*. Οι διακρίσεις αυτές γίνονται στην ακόλουθη βάση:

— Ο *Λόγος στον κόσμο της βεβαιότητας είναι το ανάπτυγμα της αντίθεσης*. Όπως είδαμε, όλες οι λογικές σχέσεις στον λογισμό της βεβαιότητας παράγονται από μία και μόνο, την αντίθεση. Έλλογο είναι ό,τι εμπεριέχει την αντίθεση ή εμπεριέχεται σε αυτήν – θα πούμε εδώ. Στο έλλογο ανήκει τόσο ο στοχασμός όσο και τα αντικείμενά του, αντιληπτά και νοητά. Και στη σύνδεσή τους με τον στοχασμό στο έλλογο ανήκουν η παραγόμενη από το αντιληπτό αντικείμενο αίσθηση και η παράγουσα το νοητό αντικείμενο πράξη.

— Ο *γλωσσικός συμβολισμός είναι το σύστημα συμβολισμού μέσω του νοήματος* σε αντιδιαστολή με τον *εικονιστικό συμβολισμό* που είναι το σύστημα συμβολισμού μέσω της μορφής. Ο γλωσσικός στοχασμός ως συμβολικός στοχασμός είναι δευτερογενής σε αντιδιαστολή με τον πρωτογενή στοχασμό, τον μη συμβολικό.

— Ο *λογισμός ως γλωσσικός Λόγος*, ως ανάπτυγμα της γλωσσικής αντίθεσης, είναι δευτερογενής Λόγος. Ο *Λόγος υπερβαίνει τον λογισμό*. Υπάρχει πρωτογενής και συμβολικός Λόγος. Και ο συμβολικός λόγος είναι εικονιστικός και γλωσσικός.

Σύμφωνα με τα παραπάνω η αντίθεση ως θεμέλιο του Λόγου δεν περιορίζεται στη γλώσσα: υπάρχουν εικονιστικές αντιθέσεις και πρωτογενείς, μη συμβολικές,

αντιθέσεις. Οι συγκροτούμενες μέσω της *στοχαστικής αλήθειας* λογικές σχέσεις των προτάσεων, οι οποίες σύμφωνα με το θεώρημα του Sheffer είναι αναπτύγματα της αντίθεσης ως γλωσσικής λογικής σχέσης, μπορούν να εκφράζονται με γλωσσικό τρόπο τις μη γλωσσικές αντιθέσεις.

Γλώσσα και Μεταγλώσσα

Η διάκριση της *γλώσσας* από τη *μεταγλώσσα*, οφείλεται στη «Θεωρία των γλωσσικών επιπέδων» που ανέπτυξε ο Tarski στο πρότυπο της «Θεωρίας των λογικών τύπων» του Russell. Η «Θεωρία των γλωσσικών επιπέδων» είναι ένας τρόπος να αποφύγουμε το *παράδοξο του Επιμενίδη*: «“το ψεύδομαι” αν αληθεύει, ψεύδεται· και αν ψεύδεται, αληθεύει».

Σύμφωνα με τη «Θεωρία των γλωσσικών επιπέδων», οι προτάσεις του τύπου “η πρόταση ‘χ’ αληθεύει” δεν ανήκουν στη γλώσσα G των προτάσεων ‘χ’ αλλά στη *μεταγλώσσα* G' της G , δηλαδή στη γλώσσα των προτάσεων που αναφέρονται στις προτάσεις της G . Το παράδοξο αποφεύγεται έτσι, αλλά με μεγάλο κόστος: το ανοίκειο μιας ατέρμονης ιεραρχίας γλωσσών G, G', G'', \dots , στην καθεμία από τις οποίες μπορούμε να αποφανθούμε για την αλήθεια των λεγομένων στην αμέσως προηγούμενη και μόνο για αυτή.

Το *παράδοξο του Επιμενίδη* οδηγεί έτσι στο *ανοίκειο του Tarski*, όπως θα το λέγαμε εδώ. Τι συμβαίνει όταν η πρόταση ‘χ’ της γλώσσας G δηλώνεται ως αληθής στην επόμενη γλώσσα G' με μία πρόταση της γλώσσας αυτής, η οποία όμως δηλώνεται ως ψευδής στην μεθεπόμενη γλώσσα G'' ; Η διάψευση της επαλήθευσης μιας πρότασης ισοδυναμεί με το ότι η πρόταση *δεν αληθεύει*. Αυτό ισχύει αξιωματικά. Αλλά στον λογισμό της βεβαιότητας, που είναι δίτιμος λογισμός, το ότι η πρόταση *δεν αληθεύει* ισοδυναμεί με το ότι *ψεύδεται*. Το *ανοίκειο* συμπέρασμα είναι ότι η «Θεωρία των γλωσσικών επιπέδων» προϋποθέτει μία απειρία συναρτήσεων αλήθειας για μία τελική δήλωση ως προς τον βαθμό αλήθειας οποιασδήποτε πρότασης.

Κάτι σημαντικό συμβαίνει εδώ. Με τον ένα ή τον άλλο τρόπο στο *παράδοξο του Επιμενίδη* ή στο *ανοίκειο* του Tarski διαφαίνεται το ουσιώδες: η αξίωση της αλήθειας δεν είναι απόλυτη· ή, όπως έχει επανειλημμένα ειπωθεί,

— *Η υπεροψία της απόλυτης αλήθειας είναι ο έσχατος κίνδυνος της αλήθειας.*

Σε αυτό το πνεύμα ο Hegel στις διαλέξεις του για τη διαλεκτική στο Πανεπιστήμιο της Χαϊδελβέργης το 1817 έλεγε ότι

— *Ο σκεπτικισμός συνδέεται με τη διαλεκτική.*

Η κίνηση (το *γίνεσθαι* ως θεμέλιο του είναι), θα σχολιάσουμε εδώ, συνίσταται στο ότι η άρνηση ενυπάρχει στη θέση, και συνεπώς σύμφωνα με τα προηγούμενα η αλήθεια συνίσταται στο ότι το ψεύδος ενυπάρχει στο αληθές: το αληθές είναι η αναίρεση του ψεύδους όπως θα δούμε.

1.2 Νοηματική και αντικειμενική θεωρία της αλήθειας

Όπως ειπώθηκε, η *γλωσσική θεωρία* της αλήθειας αναπτύσσεται σε δυο συνεχόμενες κατευθύνσεις: ως *νοηματική θεωρία* και ως *αντικειμενική θεωρία*. Η νοηματική θεωρία είναι η αρχή της γλωσσικής θεωρίας. Η γλωσσική θεωρία συγκροτείται με βάση μια νοηματική εκδοχή της αλήθειας και ολοκληρώνεται με μια αντικειμενική της εκδοχή.

Η *γλωσσική* θεωρία της αλήθειας γενικά, νοηματική και αντικειμενική, δεν απαντά στο ερώτημα ποιες είναι οι πραγματικές συνθήκες ισχύος των δηλώσεων του τύπου «η ‘χ’ αληθεύει». Δεν αναφέρεται σε ποιες συνθήκες η πρόταση ‘χ’ αληθεύει ή ψεύδεται· ή, ισοδύναμα, σε ποιες συνθήκες τίθεται ή αναιρείται το αποφαντικό, ευκτικό ή προστακτικό περιεχόμενο της ‘χ’. Δηλαδή η *αντικειμενική* θεωρία της αλήθειας ως συνέχεια της νοηματικής δεν αναφέρεται στις συνθήκες της αλήθειας. Το

θέμα της είναι η οριζόμενη από τη νοηματική θεωρία αλήθεια ως αλήθεια καθαυτήν. Ας δούμε αναλυτικά τις δύο κατευθύνσεις της γλωσσικής θεωρίας της αλήθειας.

Νοηματική θεωρία της αλήθειας

Η θεωρία περιορίζεται στη νοηματική ολοκλήρωση προτάσεων του τύπου «η πρόταση ‘χ’ αληθεύει». Σε αυτή την κατεύθυνση η έννοια της αλήθειας περιορίζεται στο τεχνικό νόημα της «αφαίρεσης των εισαγωγικών», δηλαδή στη μετάβαση από το «χ» στο χ: την αναφορά χ της πρότασης «χ». Συγκεκριμένα, κατά τη νοηματική της εκδοχή η γλωσσική θεωρία της αλήθειας αποδίδει το κατηγορήμα της αλήθειας σε εκείνη τη νοηματική κατάσταση στην οποία, για παράδειγμα, το «φεύγει» δηλώνει όντως ότι κάποιος φεύγει, το «φύγε» προστάζει πράγματι κάποιον να φύγει, ενώ το «ας φύγει» εύχεται ειλικρινά κάτι τέτοιο. Σύμφωνα με τη θεωρία αυτή η πρόταση «το ‘φύγε’ ψεύδεται» δηλώνει ότι η πρόταση «φύγε» είναι ψευδώς προστακτική· όμοια συμβαίνει, για παράδειγμα, όταν το «φύγε» λέγεται μέσα στο πλαίσιο ενός παιχνιδιού. Δηλαδή σύμφωνα με τη νοηματική θεωρία της αλήθειας το *αληθές αντιτίθεται στην απάτη*: το αληθές είναι η νοηματική κατάσταση στην οποία η προτασιακή μορφή νοείται σύμφωνα με τον σημασιολογικό της κώδικα, ενώ το ψεύδος είναι η αναίρεση της κατάστασης αυτής: η παράβαση του σημασιολογικού κώδικα.

Το κατ’ αυτόν τον τρόπο ψεύδος, το ψεύδος-απάτη ως αναίρεση του αληθούς, δεν είναι η απόλυτη απουσία του αληθούς. Η απάτη είναι προϊόν της αμφισημίας του λόγου. Ο Detienne, μιλώντας για την «αμφισημία του λόγου» στο βιβλίο του για την αλήθεια στην αρχαϊκή Ελλάδα, λέει: «Οι Μούσες ξέρουν να λένε τόσο την *Αλήθεια* όσο και την *Απάτη*, που μοιάζει στην *αλήθεια* σε τέτοιο βαθμό, ώστε ξεγελάει τους ανθρώπους (...) Πίσω από το φαινόμενο της απάτης βρίσκεται η θεμελιακή ιδέα μιας παρουσίας μέσα στην απουσία και αντίστροφα μιας απουσίας μέσα στην παρουσία (...) Η διατύπωση “πράγματα ψεύτικα όμοια με τα αληθινά” επιδιώκει να εκφράσει αυτόν τον παραπλανητικό χαρακτήρα του διαφορούμενου».⁷¹

Να σημειώσουμε εδώ ότι η αμφισημία είναι χαρακτηριστικό κάθε παραβατικότητας: *η παραβατικότητα θέτει τον κανόνα που αναιρεί*. Η αμφισημία οδηγεί με τον δικό της τρόπο στην αντίθεση ως βάση του λογισμού των προτάσεων. Ανάμεσα στο νοηματικά αληθές και στο ψεύδος-απάτη δεν υπάρχει τρίτος όρος: κατά τη νοηματική θεωρία της αλήθειας, ο προτασιακός λογισμός είναι λογισμός της βεβαιότητας.

Αντικειμενική θεωρία της αλήθειας

Η αντικειμενική θεωρία της αλήθειας είναι η κατεύθυνση της γλωσσικής θεωρίας που ως συνέχεια της νοηματικής θεωρίας στρέφεται προς το αντικείμενο του νοήματος, δεν μένει στο νόημα καθαυτό. Σε αυτήν τη βάση η αντικειμενική θεωρία της αλήθειας είναι κατ’ αρχήν θεωρία του ψεύδους. Επιγραμματικά: *το αληθές είναι η άρνηση του ψεύδους*. Ως προς τη διαφορετικότητα των αληθειών το ερώτημα είναι πόσα αντικειμενικά είδη ψεύδους υπάρχουν, δηλαδή αν και πώς μπορεί να ψεύδεται αντικειμενικά μια νοηματικά αληθής πρόταση – μια πρόταση ειλικρινής.

Η κατά τη νοηματική θεωρία γλωσσική προσέγγιση της αλήθειας αδιαφορεί για το αντικείμενο του νοήματος. Ενδιαφέρεται μόνο για τον σημασιολογικό κώδικα και τις συνθήκες τήρησής του. Η κατά την πλήρη τήρηση του σημασιολογικού κώδικα πρόταση «έφυγε» δεν εξαπατά, άρα νοηματικά δεν ψεύδεται. Μπορεί όμως να ψεύδεται αντικειμενικά: όταν, για παράδειγμα, η *δήλωση* ότι έφυγε – προϊόν της νοηματικής αλήθειας της πρότασης «έφυγε» – συμπίπτει χωροχρονικά με το *γεγονός* ότι είναι εδώ.

⁷¹ Οι κύριοι της αλήθειας στην αρχαία Ελλάδα. DETIENNE M. 2002. σ. 173-174

Τι σημαίνει αυτό; Κατ' αρχήν ότι πέρα από την *νοηματική αλήθεια* υπάρχει μια αλήθεια σχετική με το αντικείμενο του νοήματος, μια *αντικειμενική αλήθεια*.

Στη φιλοσοφική γραμματεία παρουσιάζονται τρεις κύριες κατευθύνσεις της αντικειμενικής θεωρίας της αλήθειας οι οποίες θα θεωρήσουμε εδώ ότι εκφράζουν *τρεις διαστάσεις της αντικειμενικής αλήθειας*: αυτές θα αναφερθούν με τους όρους: α) *αντιστοιχία* β) *πληρότητα* γ) *πρακτική αξία*. Οι διαστάσεις αυτές κατά την εδώ παρουσίασή τους συνδέονται με τα «κριτήρια της αλήθειας» όπως τα εκθέτει ο Pascal Engel, αναφερόμενος στις «καθιερωμένες θεωρίες της αλήθειας»: ⁷² η *αλήθεια-αντιστοιχία* (διάσταση α), η *αλήθεια-συνοχή* (διάσταση β), η *πραγματιστική αντίληψη* και η *επαληθευσιοκρατία* (διάσταση γ).

α. *Αντιστοιχία*

Με την έννοια που της δίνει ο Αριστοτέλης στο «Μετά τα Φυσικά» η αντιστοιχία συνδέεται με τη σχολαστική *adequatio rei et intellectus*: «Το ον λέγειν μη είναι ή το μη ον είναι, ψεύδος· το δε ον είναι και το μη ον μη είναι, αληθές» (μτφρ: «Είναι ψεύδος να λες ότι το ον δεν είναι ή ότι το μη ον είναι, ενώ είναι αληθές να λες ότι το ον είναι και το μη ον δεν είναι»). Η σύνδεση γίνεται μέσω της αρχής της *καθολικότητας του Λόγου*, της θεμελιώδους στα εδώ λεγόμενα αρχής ότι ο Λόγος δεν περιορίζεται στον στοχασμό των αντικειμένων, αλλά εκτείνεται και στα αντικείμενα καθαυτά.

Η έννοια που έχει εδώ η «*αντιστοιχία πραγμάτων και νου*» θεμελιώνεται στη δυνατότητα ανεξάρτητης άρνησης του νοήματος και του αντικειμένου του, δηλαδή στην ανεξαρτησία του *μη είναι* (το αντικείμενο κατά το νόημά του) από το *μη ον* (το ίδιο το αντικείμενο). Σύμφωνα με την αρχή της καθολικότητας του Λόγου έλλογο μπορεί να είναι τόσο το νόημα όσο και το αντικείμενο: το καθένα στον εαυτό του και στη μεταξύ τους σχέση. Η στοιχειώδης μορφή του Λόγου είναι η άρνηση ως αυτοαντίθεση όπως είδαμε πριν.

Αλλά τι είναι η *αντικειμενική άρνηση*; Παραδειγματική έκφραση της αντικειμενικής άρνησης είναι η *κίνηση*: η μεταβολή, η μετάθεση κλπ. Στο παράδειγμα της κίνησης η αντίθεση παρουσιάζεται πέραν της νοημοσύνης ως αντικείμενό της, αντιληπτό ή νοητό. Και, εντασσόμενη στη νοημοσύνη, κατανοείται τόσο πρωτογενώς, μη συμβολικά, όσο και συμβολικά, δηλαδή μέσω εικονιστικών και γλωσσικών συμβόλων.

Αντιστοιχία πράγματος και νου είναι η *ταυτότητα δομής* ανάμεσα στον *Λόγο του νοήματος* (πρωτογενούς, εικονιστικού και γλωσσικού) και στον *Λόγο του αντικειμένου* του. Η παρουσία *δομικής διαφοράς* στους δύο Λόγους ορίζει το *ψεύδος*. Η θεωρία της αντιστοιχίας ορίζει *το αληθές ως αντιστοιχία των Λόγων*, η οποία έχει εδώ την έννοια της δομικής ταυτότητάς τους, και *το ψεύδος ως αναντιστοιχία* με την έννοια της δομικής διαφοράς των Λόγων. Με αυτήν την έννοια ψεύδος είναι η διαφορά ανάμεσα στη δομή των αντιθέσεων ενός νοήματος και στη δομή των αντιθέσεων του αντικειμένου του. Στην απλούστερη των περιπτώσεων, στην άρνηση, ένα νόημα που αντιτίθεται προς εαυτό (μη είναι) είναι ψεύδος, αν το αντικείμενό του δεν αντιτίθεται προς εαυτό (ον)· και αντίστροφα: είναι ψεύδος το νόημα που δεν αντιτίθεται προς εαυτό (είναι), αν το αντικείμενό του αντιτίθεται (μή ον).

β. *Πληρότητα*

Ο *χεγκελιανός* ορισμός «*Η Αλήθεια είναι το Όλον*»⁷³ διέπεται, και αυτός από την αρχή της καθολικότητας του Λόγου. Αλλά η αρχή της καθολικότητας εν γένει υπερβαίνει τον *χεγκελιανό* ιδεαλιστικό της ορίζοντα. Γιατί η ταυτότητα δομής του Λόγου στη

⁷² ENGEL P. 2000. σ. 29-49

⁷³ HEGEL G. W. F. 1971. σ. 81.

διαφορά νοήματος-αντικειμένου μπορεί να εδράζεται στην *υπερβατική ιδεαλιστική δομική ταυτότητα* του νοήματος με το νοητό του αντικείμενο, την αντιστοιχία των Λόγων τους όπως είδαμε παραπάνω, με το νόημα και το αντικείμενό του να θεωρούνται καταστάσεις της «ιδέας». Αλλά η ταυτότητα δομής του Λόγου μπορεί επίσης να εδράζεται και στην *ενύπαρκτη υλιστική δομική ταυτότητα* του νοήματος με το αντικείμενό του κατά την οποία νόημα και νοητό αποτελούν καταστάσεις της υποκειμενικά-αντικειμενικά συγκροτούμενης ανθρώπινης νοημοσύνης

Η θεωρία της πληρότητας δεν είναι ασύμβατη με τη θεωρία της αντιστοιχίας, ιδεαλιστική ή υλιστική. Δεν δεσμεύεται όμως στην αποδοχή της και, σε κάθε περίπτωση, δεν αρκείται σε αυτήν. Το πρόσθετο –αν όχι και μοναδικό– αίτημα της θεωρίας της πληρότητας είναι η *συνοχή* των νοημάτων *κατά την παρουσία* των αντικειμένων τους. Δηλαδή το αίτημα της πληρότητας είναι να υπάρχει νοηματική συνοχή στο πλαίσιο της νοηματικής-αντικειμενικής ολότητας.

Η θεωρία της πληρότητας εντοπίζει πέραν της αναντιστοιχίας των Λόγων ένα άλλο είδος ψεύδους: την *απουσία συνοχής*. Εδώ η *αλήθεια* ορίζεται ως *λογική-βιωματική συνοχή*. Η απαιτούμενη από τη θεωρία της πληρότητας συνοχή είναι η συνοχή των νοημάτων που βρίσκονται σε λογική συμφωνία με τον εαυτό τους ως ολότητα και σε βιωματική συμφωνία με την ολότητα των αντικειμένων τους.

Το «όλον», που ορίζει τη νοηματική-αντικειμενική πληρότητα, διαφέρει στις δύο εκδοχές της θεωρίας, στην υπερβατική ιδεαλιστική και στην ενύπαρκτη υλιστική της εκδοχή. Στη «Φαινομενολογία» του Hegel, για παράδειγμα, το «όλον» είναι το «Πνεύμα». Στις υλιστικές εκδοχές «όλον» είναι το υποκείμενο και το αντιληπτό-νοητό αντικείμενο της νοημοσύνης στην ενότητά τους.

Μένουμε σε όσα λέγονται εδώ. Το «όλον» εδώ είναι οι κατά τη γνώση *πληροφοριακές* και κατά το ήθος *ενεργειακές* λειτουργίες της νοημοσύνης, δηλαδή η *σήμανση*, η *αντίληψη*, η *νόηση* και η *δράση*, οι οποίες συνδέουν το υποκείμενο με το αντικείμενο: συνάπτουν τη σχέση του *αντιληπτού αντικειμένου* της *αίσθησης* με το *νοητό αντικείμενο* της *πράξης* μέσω του *υποκειμενικού στοχασμού* – τη σχέση φαινομένου και πραγματικότητας. Το «όλον» είναι η ενότητα όλων αυτών, συγκροτούμενη από την απαιτούμενη από τη θεωρία λογική-βιωματική συνοχή.

γ. Πρακτική αξία

Η τρίτη από τις παρουσιαζόμενες στη φιλοσοφική γραμματεία κατευθύνσεις της αντικειμενικής εκδοχής της γλωσσικής θεωρίας της αλήθειας, την οποία εδώ συνδέουμε με την πρακτική αξία, εκφράζεται κυρίως μέσα από τον *πραγματισμό*. Η κατεύθυνση αυτή έχει με τις άλλες δύο την ίδια σχέση που έχει η δεύτερη με την πρώτη. Δεν είναι ασύμβατη προς αυτές. Δεν δεσμεύεται όμως στην αποδοχή τους και, σε κάθε περίπτωση, δεν αρκείται σε αυτές. Η αντιστοιχία των Λόγων (η πρώτη κατεύθυνση), η πληρότητα ως λογική-βιωματική συνοχή (η δεύτερη κατεύθυνση) και η σύνθεση των δύο αυτών τρόπων της αλήθειας μπορεί να έχουν πρακτική αξία, αλλά όχι κατ' ανάγκη. Αντιθέτως μάλιστα, ενδέχεται να έχει πρακτική αξία η αναίρεσή τους. Και έχει ιδιαίτερη σημασία η πρακτική αξία αναίρεσης της αλήθειας στη νοηματική της εκδοχή. Η απάτη δεν θα υπήρχε αν δεν είχε πρακτική αξία.

Η *πρακτική αξία*, θεωρούμενη ως διάσταση της *αντικειμενικής αλήθειας*, υπάρχει ανεξάρτητα τόσο από τις *αντικειμενικές αλήθειες* της αντιστοιχίας και της πληρότητας όσο και από τη *νοηματική αλήθεια*. Υπάρχουν είδη πρακτικής αξίας που προϋποθέτουν το σχετικό προς την αντιστοιχία και τη λογική-βιωματική συνοχή *αντικειμενικό* ψεύδος· έρχονται αμέσως στον νου οι πρακτικές αξίες που σχετίζονται με την τέχνη του πολέμου. Υπάρχουν επίσης είδη πρακτικής αξίας που προϋποθέτουν το *νοηματικό* ψεύδος – οι σχετικές με το παιχνίδι είναι ένα παράδειγμα.

Υπάρχει λοιπόν ένα ιδιαίτερο είδος αντικειμενικού και νοηματικού ψεύδους: αυτό που έχει τον χαρακτήρα της αλήθειας ως πρακτικής αξίας. Η *αλήθεια του παιχνιδιού* είναι παραδειγματική. Κατ' ουσίαν, δηλαδή ως αλήθεια του παιχνιδιού και όχι ως μία από τις αλήθειες που ενέχονται στο παιχνίδι, η αλήθεια του παιχνιδιού σύμφωνα με τα παραπάνω είναι ως πρακτική αξία ένα ψεύδος ιδιαίτερου είδους.

Η πρακτική αξία ως διάσταση της αντικειμενικής αλήθειας έχει μια εσωτερική σχέση με τη νοηματική αλήθεια. Σύμφωνα με τον Peirce η *νοηματική αλήθεια* –ο συγγενέστερος όρος στη δική του γλώσσα είναι η *πεποίθηση*– δεσμεύει την πράξη. Αυτό είναι αμέσως κατανοητό: αν η πρόταση «*χ*» δεν εξαπατά, δηλαδή αν κάποιος λέγοντας «*χ*» δηλώνει, απαιτεί ή εύχεται το *χ*, τότε δεσμεύεται πρακτικά κατά κάποιον τρόπο. Στη δέσμευση αυτή θεμελιώνεται η *πραγματιστική θεωρία* της αλήθειας η οποία εξετάζει τη *χρησιμότητα*, την *αποτελεσματικότητα* κτλ. της πρακτικής δέσμευσης των πεποιθήσεων, όχι όμως των συγκεκριμένων προσωπικών πεποιθήσεων: η αλήθεια είναι σε έναν βαθμό γενική και με έναν τρόπο κανονιστική. Η πραγματιστική θεωρία εξετάζει την *αξία της πρακτικής δέσμευσης* των προσωπικών πεποιθήσεων που σε *γενικές συνθήκες* θα αντιστοιχούσαν σε μια *κοινή προσδοκία*.

Καταλήγοντας, πρέπει να σημειωθεί ότι η πραγματιστική θεωρία, η κύρια φιλοσοφική προσέγγιση της διάστασης της αλήθειας ως πρακτικής αξίας, είναι περιοριστική ως θεωρία της αντικειμενικής αλήθειας: προϋποθέτει μια νοηματική αλήθεια από την οποία απορρέει η πρακτική δέσμευση. Η αντικειμενική αλήθεια όπως παρουσιάζεται εδώ ως πρακτική αξία υπερβαίνει τη νοηματική αλήθεια.

2. ΠΡΟΣ ΜΙΑ ΠΡΑΞΙΑΚΗ ΘΕΩΡΙΑ ΤΗΣ ΑΛΗΘΕΙΑΣ

Η *πραξιακή θεωρία* της αλήθειας με τον τρόπο που αναπτύσσεται εδώ είναι σε κριτική συνέχεια της *γλωσσικής θεωρίας*. Είναι η *διαλεκτική θεωρία* μιας ενιαίας νοηματικής και αντικειμενικής αλήθειας. Αρχίζει με τη σύνθεση της νοηματικής αλήθειας με τις αντικειμενικές αλήθειες *αντιστοιχίας* και *πληρότητας* και καταλήγει στη σύνθεση όλων αυτών με την *πρακτική αξία*.

Αλλά η κατ' αυτόν τον τρόπο *διαλεκτική σύνθεση* των συστατικών της γλωσσικής αλήθειας δεν είναι προϊόν της *παράθεσής* τους. Ως *διαλεκτική σύνθεση* απαιτεί έναν μετασχηματισμό των συντιθέμενων. Υπ' αυτές τις συνθήκες η συμβατότητα της *πραξιακής θεωρίας* της αλήθειας με τη *νοηματική θεωρία* και τις τρεις εκδοχές της *αντικειμενικής θεωρίας* –*αντιστοιχία*, *πληρότητα*, *πρακτική αξία*– έχει την έννοια της δυνατότητας ένταξης των θεωριών αυτών σε επί μέρους θέσεις της *πραξιακής θεωρίας*. Αλλά αυτό γίνεται υπό έναν καθοριστικό όρο: την *προσαρμογή* των αρχών της γλωσσικής θεωρίας στις αρχές της *πραξιακής θεωρίας*.

2.1 Ο φορέας και τα είδη της πραξιακής αλήθειας

Αρχίζουμε με τη βασική ερώτηση:

Τι είναι αυτό που αληθεύει;

Κατά τη *γλωσσική θεωρία* αυτό που αληθεύει είναι η πρόταση. Πρόταση είναι αυτό ακριβώς το *γλωσσικό σύμβολο* που έχει τη δυνατότητα να αληθεύει ή να ψεύδεται. Ο αυτόνομος φορέας της αλήθειας είναι η *ατομική πρόταση*. Από τη γλωσσική ανάλυση των ατομικών προτάσεων προκύπτουν γλωσσικά σύμβολα που είναι μεν φορείς νοήματος, αλλά όχι αλήθειας. Τέτοια σύμβολα είναι τα *ονόματα* και τα *κατηγορήματα*. Από τη λογική σύνθεση ατομικών προτάσεων προκύπτει η *μοριακή πρόταση*, η αλήθεια της οποίας είναι λογική συνάρτηση της αλήθειας των περιεχομένων σε αυτήν ατομικών προτάσεων.

Κατά την *πραξιακή θεωρία* το κρίσιμο είναι η σύνδεση της αλήθειας με κάθε πρόταση, *αποφαντική, ευκτική και προστακτική*. Η πραξιακή θεωρία γενικεύει την αλήθεια αίροντας τη διάκριση ανάμεσα στην αλήθεια ως προς α) τη *γνώση*, συναρτώμενη από τις *αποφαντικές προτάσεις* και β) το *ήθος*, συναρτώμενη από τις *ευκτικές και προστακτικές προτάσεις*. Προς αποφυγή της *σύνθεσης* των δύο ή της *σύγχυσης* τους κατά την κοινή άποψη οι κυρίαρχες ανάμεσα στις υπάρχουσες γλωσσικές προσεγγίσεις της αλήθειας περιορίζουν τον φορέα της αλήθειας στις *αποφαντικές προτάσεις*. Εδώ δεν γίνεται αυτό. Σε ό,τι αφορά τις προτάσεις η πραξιακή αλήθεια καλύπτει το σύνολό τους, αναπτυσσόμενη εσωτερικά σε *αποφαντική, ευκτική και προστακτική αλήθεια*. Και δεν υπερβαίνει μόνο τις διακρίσεις των προτάσεων αλλά και αυτές τις ίδιες τις προτάσεις. Τελικά για την ανάπτυξη μιας πραξιακής θεωρίας της αλήθειας χρειάζεται ο ορισμός του *φορέα της αλήθειας και του χώρου της αλήθειας* με βάση τον φορέα της.

Φορέας της αλήθειας

Κατά την πραξιακή θεωρία της αλήθειας αυτό που αληθεύει ή ψεύδεται είναι ο *στοχασμός* που με βάση την αίσθηση οδηγεί στην πράξη. Αλλά ως προς αυτό υπάρχουν δύο κρίσιμα δεδομένα: αφενός η δυνατότητα *αναίρεσης της νόησης* κατά τον στοχασμό σε κατάσταση *απορίας* (αναμονή της νόησης) και αφετέρου η δυνατότητα *αναίρεσης της δράσης* στη συνδεόμενη με τον στοχασμό πράξη σε κατάσταση *επιθυμίας* (αναμονή της δράσης). Με αυτά τα δεδομένα, αναζητώντας έναν σταθερό *φορέα της πραξιακής αλήθειας*, καταλήγουμε στη *μορφή* που αποτελεί το σταθερό κέντρο του στοχασμού ως τέλος της αίσθησης και αρχή της πράξης.

Ωστόσο δεν συνιστά μορφή κάθε αντιληπτικά παραγόμενο πληροφοριακό σχήμα του αντικειμένου. Όπως είδαμε, η *μορφή καθαρτήν*, η *αναπαράσταση*, είναι ένα αντιληπτικά συγκροτούμενο και καταχωρούμενο *στη μνήμη πληροφοριακό σχήμα* σε διάκριση με την ενεργοποίησή του, την *ενεργοποίηση της μορφής*, το *θυμικό*. Σε αυτήν τη βάση η *μορφή ως ενότητα αναπαράστασης και θυμικού* αποτελεί την αρχή της απορίας, η λύση της οποίας είναι η αρχή της επιθυμίας· η μορφή είναι ένα κατ' αίσθηση συγκροτημένο σχήμα της νοημοσύνης, στοχαστικά έλλογο: η αναίρεση της νόησης του ισοδυναμεί με την κατάσταση της *απορίας* και η αναίρεση της παραγόμενης από το νόημα δράσης ισοδυναμεί με την κατάσταση της *επιθυμίας*. Με αυτή την έννοιά της η μορφή είναι ο φορέας της αλήθειας.

Τα είδη της πραξιακής αλήθειας

Μια από τις βαθύτερες των φιλοσοφικών προλήψεων είναι ότι «μόνον αυτό που συλλαμβάνομε με τη γλώσσα εμπίπτει στο χώρο της γνώσης», για να μείνουμε στη χαρακτηριστική διατύπωση του Jaspers στο βιβλίο του «Εισαγωγή στη Φιλοσοφία»⁷⁴. Κατά την πραξιακή της προσέγγιση η αλήθεια ως θεμέλιο της γνώσης και του ήθους στην ενότητά τους υπερβαίνει τη γλώσσα, αλλά όχι μόνο. Σύμφωνα με τη διττότητα της νοημοσύνης η αλήθεια είναι *πρωτογενής* και συμβολική. Και ως συμβολική είναι διττή επίσης: *εικονιστική αλήθεια*, αλήθεια του εικονιστικού συμβολισμού του αντικειμένου μέσω μιας υποκειμενικής του *μορφής*, και *γλωσσική αλήθεια*, αλήθεια του γλωσσικού συμβολισμού μέσω του *νοήματος* της μορφής.

2.2 Πράξη, ελευθερία και αναγκαιότητα

Κεντρικές για την πραξιακή αλήθεια στην πληρότητά της, δηλαδή ως πρωτογενούς, εικονιστικής και γλωσσικής αλήθειας, είναι οι έννοιες της ελευθερίας και της αναγκαιότητας όπως τις είδαμε στα προηγούμενα – η πράξη δεν είναι μια απλή ενότητα

⁷⁴ ΓΙΑΣΠΕΡΣ Κ. 1983. σ. 164.

νόησης και δράσης, αλλά η ενότητά τους ως ελεύθερων λειτουργιών της νοημοσύνης κατά την αναίρεση της αναγκαιότητας που τις διέπει.

Πράξη

Η πράξη εμφανίζεται στον κύκλο της νοημοσύνης ως η διαμεσολαβημένη από την ιδέα και τη συγκίνηση ροή πληροφορίας και ενέργειας από τη μορφή στο νοητό αντικείμενο. Δηλαδή η πράξη είναι μια ενότητα νόησης-δράσης που συνδέει τη μορφή με το νοητό της αντικείμενο. Αλλά αυτό είναι το γενετικό σχήμα της πράξης, δεν είναι ο ορισμός της. Κάθε ροή ενέργειας-πληροφορίας από μια μορφή στο νοητό της αντικείμενο δεν συνιστά πράξη, όπως είδαμε. Προϋπόθεση της πράξης είναι η *δυνατότητα άρνησης* των συστατικών κινήσεων της ροής αυτής χωρίς την αναγκαστική καταστροφή του σχήματός της. Δηλαδή η πράξη προϋποθέτει την κατά παρέγκλιση δυνατότητα *αναίρεσης* ή της νόησης ή της δράσης ή και των δύο.

Με δεδομένους τους ορισμούς του Λόγου ως αναπτύγματος της αντίθεσης και της άρνησης ως αυτοαντίθεσης η παραπάνω ανάλυση της πράξης οδηγεί σύμφωνα με όσα λέγονται εδώ στην ακόλουθη αρχή της πραξιακής αλήθειας: η *πραξιακή αλήθεια* είναι προϊόν της *έλλογης νόησης-δράσης*. Ο ορισμός αυτός απορρίπτει τη σύνδεση έλλογου και ενσυνείδητου και μέσω αυτής τη σύνδεση πράξης και συνείδησης· η *πράξη* όπως και η *αλήθεια* της είναι τόσο *συνειδητή* όσο και *ασυνείδητη*. Επίσης ο ορισμός είναι γενικός και ως προς τα *είδη της πράξης*· όπως θα δούμε, δεν διακρίνει ανάμεσα στην *προσωπική* πράξη, στη *συλλογική* πράξη και στην ευρύτερη *κοινωνική* πράξη, την αναπτυσσόμενη στον κοινωνικό χώρο *των πολιτών* και της *πολιτείας*. Σε κάθε περίπτωση, η πράξη είναι έλλογη ροή πληροφορίας και ενέργειας. Το κρίσιμο στον ορισμό της πράξης ως έλλογης νόησης και δράσης είναι η καθολικότητα του Λόγου με την έννοια που έχει εδώ ο όρος.

Πράξη και εργασία

Χρήσιμες στην κατανόηση των παραπάνω είναι δύο συσχετισμένες αριστοτελικές διακρίσεις: η διάκριση «ποιείν» και «πράττειν» και η διάκριση *αναγκαιότητας* και *ελευθερίας*. Θα αναφερθούμε στην αριστοτελική διάκριση με το όρο *εργασία* για το «ποιείν» και τον όρο *πράξη* για το «πράττειν»⁷⁵ με τα αντίστοιχα νοητά τους αντικείμενα: για την εργασία είναι το *έργο* και η σχέση του με το υποκείμενο, για την πράξη είναι το *πράγμα* και η σχέση του με το υποκείμενο. Θεωρώντας την ενότητα έλλογης νόησης-δράσης ως κοινή βάση της εργασίας και της πράξης, μπορούμε να διατυπώσουμε συνοπτικά τη διαφορά τους λέγοντας ότι σε αντιδιαστολή με την πράξη η εργασία κατά την αριστοτελική διατύπωση δεν περιέχει το τέλος της: «*της μεν ποιήσεως έτερον το τέλος· της δε πράξεως ουκ αν είη· έστι γαρ αύτη η ευπραξία τέλος*».⁷⁶ Γιατί το προϊόν της εργασίας, το έργο, δεν ολοκληρώνεται παρά μόνο μέσα από τη *χρήση* η οποία προϋποθέτει το πέρας της εργασίας. Από την άλλη πλευρά, η πράξη περιέχει το τέλος της: το τέλος της πράξης είναι αυτή ίδια η πράξη στην πληρότητά της.

Με την έννοια αυτή, μπορούμε να δεχτούμε την ακόλουθη αρχή:

— *Η εργασία είναι ατελής πράξη.*

Για παράδειγμα, η αρχιτεκτονική εργασία παράγει την *κατοικία*, η αρχιτεκτονική πράξη την *κατοίκηση*. Η παραγωγή της κατοικίας είναι μια ατελής αρχιτεκτονική πράξη που ολοκληρώνεται με τη χρήση της κατοικίας. Είναι αναγκαίες ορισμένες διευκρινίσεις:

⁷⁵ Χρήσιμη βάση για τη συζήτηση της διάκρισης αυτής παραμένει το βιβλίο της Hannah Arendt «Η Ανθρώπινη Κατάσταση», ό.π.

⁷⁶ Ηθικών Νικομαχείων VI. v. 4

1. Η αναφορά στην *εργασία*, δηλαδή τόσο στην εμπειροχόμενη νόηση και δράση όσο και στο νοητό της αντικείμενο, ως τέλος της δράσης είναι καθολική. Η εργασία είναι *πρωτογενής* ή *συμβολική* και η *συμβολική εργασία* είναι *εικονιστική* ή *γλωσσική*. Τα έργα είναι αντικείμενα κάθε μορφής, όπως η κατοικία και το φυτεμένο δέντρο έξω από το παράθυρο. Είναι εικόνες κάθε είδους, οπτικές, ακουστικές, απτικοκινητικές, κατά τον καταμερισμό των αισθήσεων· είναι γραπτά ή ηλεκτρονικά συντηρούμενη ομιλία, κτλ.
2. Η αναφορά στην εργασία δεν περιορίζεται στην προσωπική και στη συλλογική πράξη· αντίθετα, θεωρώντας και την εργασία πράξη (ατελή πράξη), η αναφορά σε αυτήν εκτείνεται στο σύνολο του *τετραμερούς* του κοινωνικού χώρου όπως θα τον δούμε στο τρίτο μέρος του κειμένου, δηλαδή ως χώρο προσωπικό, συλλογικό, των πολιτών και πολιτειακό.
3. Η διάκριση εργασίας και πράξης δεν έχει εδώ τον χαρακτήρα της αντίθεσης. Η εργασία είναι πράξη, αλλά ατελής ως προς το αντικειμενικό της τέλος, όχι όμως και ως προς τη νοηματική αρχή της δράσης που οδηγεί σε αυτό. Γιατί η *εργασιακή ιδέα* ως νοηματική αρχή της εργασίας δεν έχει αντικείμενο το *έργο καθαυτό*, παρ' όλο που εκεί σταματά η εργασία. Το αντικείμενο της εργασιακής ιδέας είναι τελικά το *εν χρήσει έργο*. Αν όπως είδαμε η αρχιτεκτονική εργασία παράγει την *κατοικία*, το αντικείμενο της αρχιτεκτονικής ιδέας είναι το *σπίτι*: η βιωμένη κατοικία, όχι η κατοικία καθαυτήν. Αν το αντικείμενο της εργασίας ήταν απλώς η κατοικία, η εργασία δεν θα ήταν *αρχιτεκτονική εργασία*, θα ήταν απλώς *οικοδομική εργασία*. Αυτό ισχύει για κάθε είδος εργασίας, πρωτογενούς ή συμβολικής, εικονιστικής ή γλωσσικής.

Ελευθερία και αναγκαιότητα

Ελευθερία είναι ή αναίρεση της αναγκαιότητας, όπως έχουμε δει. Αν λοιπόν ο Λόγος είναι θεμέλιο της άρνησης, τότε *ο Λόγος είναι θεμέλιο της ελευθερίας*. Και επειδή η πράξη είναι έλλογη, έπεται ότι *η πράξη είναι ένας τρόπος της ελευθερίας*. Σε αυτήν τη βάση η εργασία ως ατελής πράξη και η πράξη στην πληρότητά της διαφέρουν ως τρόποι της ελευθερίας, καθώς διαφέρουν ως προς την αντιμετώπιση της αναγκαιότητας. Και ακολουθεί η διαφορά πράξης και εργασίας ως προς την *αλήθεια*.

Ας δούμε συγκεκριμένα τη διαφορά ανάμεσα στις δύο ακόλουθες αλήθειες: στην *πραξιακή αλήθεια* ως αλήθεια της *κοινωνικής πράξης* και στην *επιστημονική-τεχνική αλήθεια* ως αλήθεια της *επιστημονικής-τεχνικής εργασίας*. Η επιστημονική-τεχνική εργασία διαχειρίζεται την *αναγκαιότητα* ως εξής: ο *επιστημονικός Λόγος* θεμελιώνεται στη *αιτιολογική αναγκαιότητα*: οι επιστημονικές θεωρίες *προβλέπουν* τα κατ' ανάγκη αποτελέσματα. Ο *τεχνικός Λόγος* θεμελιώνεται στην *τελεολογική αναγκαιότητα*: οι τεχνικές θεωρίες *προτείνουν* τα αναγκαία μέσα. Σε αντίθεση, ο *πραξιακός Λόγος* καλύπτοντας την αναγκαιότητα στην πληρότητά της, αιτιολογική και τελεολογική, θεμελιώνεται στην άρνησή της. Ακολουθεί η διαφορά *πράξης* και *εργασίας* ως προς την *ελευθερία*:

1. ελευθερία της κοινωνικής *πράξης* ως
— *αναίρεση της αναγκαιότητας*,
2. ελευθερία της *επιστημονικής-τεχνικής εργασίας* ως
— *επιλογή του αντικειμένου της αιτιολογικής-τελεολογικής αναγκαιότητας*.

Σε αυτές τις συνθήκες η *πραξιακή αλήθεια* αντιτίθεται στην *επιστημονική-τεχνική αλήθεια* κατά την οποία ο *θεωρητικός Λόγος* ταυτίζεται με τον *επιστημονικό Λόγο* και ο *πρακτικός Λόγος* ταυτίζεται με τον *τεχνικό Λόγο*. Η αντίθεση συνίσταται στο εξής: η *επιστημονική αλήθεια* αναφέρεται στη *νοητική αναγκαιότητα*, αξιώνει τη νόηση του αιτιολογικά αναγκαίου, ενώ η *τεχνική αλήθεια* αναφέρεται στην *αναγκαιότητα της δράσης*, αξιώνει τη δράση προς το τελεολογικά αναγκαίο. Με αυτή την έννοια:

— Η επιστημονική-τεχνική αλήθεια είναι καθηλωμένη στους χώρους της αναγκαιότητας.

— Η πραξιακή αλήθεια αναπτύσσεται στον χώρο της ελευθερίας.

Αναπτύσσεται έτσι η πραξιακή κριτική στις «επιστήμες του ανθρώπου» με την κατά τα προηγούμενα έννοια της επιστήμης ως γνώσης της αναγκαιότητας. Η κριτική αυτή στρέφεται συγκεκριμένα στην εκ των «φαινομένων» ψυχολογική, κοινωνιολογική κ.λπ. **διάγνωση** της «ανθρώπινης φύσης» καθώς και στη μέσω των διαγνώσεων αυτών **πρόγνωση** των ατομικών ή κοινωνικών της «πεπωμένων».

Συνοψίζοντας, θα πρέπει να τονιστεί ότι η πραξιακή κριτική δεν αναιρεί την **Αρχή της Αναγκαιότητας**. Αναιρεί μόνο τη **διαγνωστική και προγνωστική απολυτότητα της αφηρημένης αναγκαιότητας**, της αναγκαιότητας κατ' αφαίρεση της ελευθερίας. Και συμμετρικά, δεχόμενη την **Αρχή της Ελευθερίας** ως αρχή της αναδυόμενης από την αναγκαιότητα συγκεκριμένης ελευθερίας, η πραξιακή κριτική αναιρεί την **αγνωστική απολυτότητα** στην οποία οδηγεί η **αφηρημένη ελευθερία**, η ελευθερία κατ' αφαίρεση της αναγκαιότητας.

2.3 Οι συναρτήσεις της πραξιακής αλήθειας

Η πράξη ως έλλογη εμπεριέχει την άρνηση κατά δύο εγγενείς τρόπους. Ως προς τη νόηση είναι δυνατή η παρουσία πραξιακής μορφής με την **απουσία του νοήματός της**, στην οποία αναφερόμαστε εδώ με τον όρο **απορία**. Ως προς τη δράση είναι δυνατή η παρουσία νοήματος με την **απουσία της δράσης** που οδηγεί στο νοητό, στην οποία αποδόθηκε εδώ ο όρος **επιθυμία**: η σύνδεση του νοήματος με τη δράση αποδόθηκε με τον όρο **θέληση**, μέσω της οποίας η νόηση ολοκληρώνεται ως **πράξη**. Μένουμε στη συνέχεια των ορισμών.

Απορία είναι η παρουσία μιας **μορφής** σε αναμονή του **νοήματός της**.

Επιθυμία είναι η παρουσία ενός **νοήματος** σε αναμονή της **δράσης** που οδηγεί στο νοητό του αντικείμενο. **Ικανοποίηση της επιθυμίας** είναι το τέλος της δράσης ως παρουσία του νοητού αντικειμένου.

Θέληση είναι η σύνδεση του νοήματος με τη δράση.

Πράξη είναι η μέσω της νόησης και της δράσης κίνηση της ανθρώπινης νοημοσύνης από μια μορφή στο νοητό της αντικείμενο με βάση τη θέληση ικανοποίησης της επιθυμίας που γεννάει η λύση της οριζόμενης από τη μορφή απορίας.

Έχουμε έτσι τις δύο θέσεις της πραξιακής αλήθειας ως προς τον λογισμό της βεβαιότητας, το αληθές και το ψεύδος:

Πραξιακά αληθές είναι η ταυτότητα αντιληπτού και νοητού αντικειμένου ως ικανοποίηση της επιθυμίας.

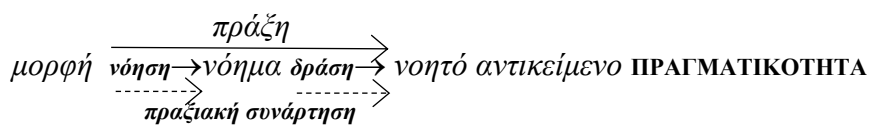
Πραξιακό ψεύδος είναι η διαφορά αντιληπτού και νοητού αντικειμένου ως ικανοποίηση της επιθυμίας.

Με βάση την κατ' αυτόν τον τρόπο συγκροτημένη μορφή αναπτύσσονται δύο συναρτήσεις του αντικείμενου της νοημοσύνης από τη μορφή. Η **πραξιακή συνάρτηση**: συναρτά το νοητό αντικείμενο ως **πραγματικότητα** από τη μορφή μέσω της νόησης, συνέχεια της οποίας είναι η **δράση** που οδηγεί στην πραγματικότητα. Η **κατ' αίσθηση συνάρτηση**: συναρτά το αντιληπτό αντικείμενο ως **φαινόμενο** από τη μορφή μέσω της αντίληψης, η οποία είναι συνέχεια της **σήμανσης** που προέρχεται από το φαινόμενο. Ας δούμε τις δύο συναρτήσεις αναλυτικότερα.

Πραξιακή συνάρτηση της πραγματικότητας από τη μορφή

Μπορούμε να συμβολίσουμε με το συνεχές βέλος τη ροή πληροφορίας και ενέργειας ανάμεσα στα συναρτώμενα και με το ασυνεχές βέλος να συμβολίσουμε την κατεύθυνση της συνάρτησης. Στην περίπτωση αυτή παρουσιάζεται η κατά την

πραξιακή συνάρτηση έκφραση της πράξης όπως αποτυπώνεται στο διάγραμμα που ακολουθεί:



Νόηση: η συνάρτηση του νοήματος από τη μορφή.

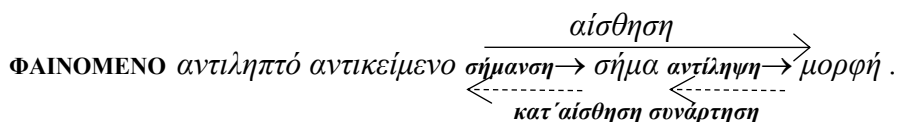
Δράση: η συνάρτηση της πραγματικότητας από το νόημα.

Πράξη: η συνάρτηση της πραγματικότητας από τη μορφή.

Να σημειωθεί ότι οι συναρτήσεις της αλήθειας είναι ασύμμετρες, δεν είναι αντιστρέψιμες. Για την πραξιακή συνάρτηση αυτό σημαίνει ότι κάθε μορφή έχει ένα νόημα και είναι η μορφή μιας πραγματικότητας (εξ ορισμού). Αλλά η πραγματικότητα έχει πολλά νοήματα και το νόημα είναι πολύμορφο (εκ των πραγμάτων).

Κατ' αίσθηση συνάρτηση του φαινομένου από τη μορφή

Στοχαστικά συμπληρωματική προς την *πράξη*, ιδωμένη ως ροή ενέργειας-πληροφορίας από τη μορφή στην πραγματικότητα και στην *πραξιακή συνάρτηση* των όρων της, είναι η *αίσθηση* ως ροή ενέργειας-πληροφορίας από το φαινόμενο στη μορφή και στην *κατ' αίσθηση συνάρτηση* των όρων της:



Αντίληψη: η συνάρτηση του σήματος από τη μορφή.

Σήμανση: η συνάρτηση του φαινομένου από το σήμα.

Αίσθηση: η συνάρτηση του φαινομένου από τη μορφή.

Παρατηρούμε ότι στην κατ' αίσθηση συνάρτηση η φορά της συνάρτησης είναι αντίστροφη προς την κατεύθυνση της ροής ενέργειας-πληροφορίας σε αντιδιαστολή προς την πραξιακή συνάρτηση, η φορά της οποίας συμπίπτει με την κατεύθυνση της ροής. Και καθώς η συνάρτηση δεν είναι αντιστρέψιμη, σε κάθε σήμα αντιστοιχεί ένα μόνο φαινόμενο και σε κάθε μορφή ένα μόνο σήμα· αλλά κάθε φαινόμενο είναι πολύσημο και κάθε σήμα είναι πολύμορφο.

Καθώς εξ ορισμού η συνάρτηση είναι σχέση ενός ή πολλών προς ένα, η πραξιακή συνάρτηση επιτρέπει τις εκφράσεις: *το νόημα* της μορφής, *το αντικείμενο* του νοήματος και, κατά συνέπεια, *η πραγματικότητα* της μορφής. Επιτρέπει επίσης την έκφραση: *το πραξιακό περιεχόμενο* της μορφής που αναφέρεται στο *νόημα* της μορφής και στην *πραγματικότητα* του νοήματός της. Από την άλλη πλευρά έχουμε το *κατ' αίσθηση περιεχόμενο* της μορφής που αναφέρεται στο *σήμα* και στο *φαινόμενο* με βάση το πολύμορφο του σήματος και το πολύσημο του φαινομένου.

Τα δύο υποκειμενικά περιεχόμενα της μορφής, το σήμα ως κατ' αίσθηση περιεχόμενο και το νόημα ως πραξιακό περιεχόμενο, δεν είναι ισοδύναμα στην παραγωγή της αλήθειας ως ταυτότητα των αντικειμενικών περιεχομένων της μορφής, δηλαδή ως ταυτότητα *φαινομένου και πραγματικότητας*. Το νόημα ορίζει την πραγματικότητα *εντός της θέλησης*, ενώ το σήμα ορίζει το φαινόμενο *εκτός θέλησης*. Αλλά η διάκριση αυτή δεν θέτει καμία *a priori* συνθήκη προτεραιότητάς στον ορισμό της αλήθειας. Οι προτεραιότητες εναλλάσσονται. Η προτεραιότητα της αίσθησης οδηγεί στην *απορία* ως καθοριστικό όρο της αλήθειας, ενώ η προτεραιότητα της πράξης θέτει ως καθοριστικό όρο την *επιθυμία*. Οι δύο αυτές καταστάσεις της πραξιακής αλήθειας, η απορία και η επιθυμία, προσεγγίζουν με συμπληρωματικό τρόπο την αντικειμενικότητά της.

3. Η ΠΡΑΞΙΑΚΗ ΑΛΗΘΕΙΑ

3.1 Η πραξιακή αλήθεια ως θεωρητική και πρακτική αλήθεια

Διακρίναμε στα προηγούμενα την *πραξιακή* θεωρία της αλήθειας από τη *γλωσσική* της θεωρία, έχοντας διακρίνει τη γλωσσική θεωρία σε *νοηματική* και *αντικειμενική*. Και καταλήξαμε διακρίνοντας τρεις διαστάσεις της αντικειμενικής θεωρίας της αλήθειας: *αντιστοιχία*, *πληρότητα* και *πρακτική αξία*.

Το καθοριστικό στις παραπάνω διακρίσεις είναι ότι, όπως ειπώθηκε, η *πραξιακή* αλήθεια είναι μια ενιαία *νοηματική-αντικειμενική* αλήθεια. Και είναι επίσης καθοριστικό ότι οι τρεις διαστάσεις της αντικειμενικής αλήθειας, η αντιστοιχία, η πληρότητα και η πρακτική αξία, συντίθενται στην *πραξιακή* αλήθεια. Αλλά αυτό γίνεται με τη διαλεκτική αρχή ότι η *σύνθεση μετασχηματίζει τα συντιθέμενα*. Στη βάση της σύνθεσης αυτής, η *πραξιακή* αλήθεια συγκροτείται ως *πρακτική* αλήθεια σε ενότητα με τη *θεωρητική* αλήθεια, διευκρινίζοντας όμως ότι, όπως ειπώθηκε, ο όρος αλήθεια εδώ αναφέρεται στην αντιθετική σχέση του αληθούς με το ψεύδος κατά την οποία το αληθές προϋποθέτει το ψεύδος. Όπως είδαμε συζητώντας την έλλογη νοημοσύνη από την οπτική της *πραξιακής* προσέγγισης, το *ψεύδος* ως στοχαστική διαφορά φαινόμενου και πραγματικότητας είναι η αρχή της αλήθειας, κατεύθυνση της οποίας είναι το *αληθές*: η βιωματική αναίρεση του ψεύδους.

Αντιστοιχία, πληρότητα, πρακτική αξία

Ορίσαμε ως *φαινόμενο* το *κατ' αίσθηση αντιληπτό αντικείμενο*, κρατώντας για το *πραξιακά νοητό αντικείμενο* τον όρο *πραγματικότητα*. Με αυτή την ορολογία και από την οπτική των τριών όρων της αντικειμενικής αλήθειας όπως τους είδαμε, αντιστοιχία, πληρότητα, πρακτική αξία, μπορούμε να δούμε τα ακόλουθα.

Αρχίζοντας με την *αντιστοιχία*, βλέπουμε ότι το κατά την αντικειμενική θεωρία της αλήθειας *ψεύδος* ως *αναντιστοιχία* «*πράγματος και νου*» συνδέεται με το κατά την *πραξιακή* θεωρία της αλήθειας *ψεύδος* ως διαφορά *αντιληπτού φαινομένου και νοητής πραγματικότητας*.

Το ίδιο συμβαίνει και με το ψεύδος ως προς την *πληρότητα*. Ένας από τους όρους της στοχαστικής αναντιστοιχίας ανάμεσα στην *αντίληψη* ως ολοκλήρωση της αίσθησης και στη *νόηση* ως συνεχόμενη αρχή της πράξης μπορεί να συνδεθεί με το βίωμα κατά τον ακόλουθο τρόπο: οι κύκλοι της νοημοσύνης, που ορίζουν την πληρότητα και με βάση τους οποίους ορίζεται η *κατ' αίσθηση* και *πραξιακή* συνάρτηση της αλήθειας, δεν έχουν προκαθορισμένη βιωματική λογική συνοχή. Είναι δυνατή η παρουσία βιωματικών ή λογικών αντιφάσεων η οποία οδηγεί στην αναίρεση της ταυτότητας φαινομένου και πραγματικότητας. Όρος της *πραξιακής* αλήθειας είναι η πληρότητα της βιωματικής λογικής συνοχής.

Καταλήγοντας, βλέπουμε ότι η *πρακτική αξία* ολοκληρώνει την *πραξιακή* αλήθεια ως ενιαία *νοηματική* και *αντικειμενική* αλήθεια, η οποία όμως δεν ανάγεται στη νοηματική και αντικειμενική της διάσταση· και αυτό συμβαίνει, δεδομένου ότι υπάρχουν πρακτικές αξίες που προϋποθέτουν το νοηματικό ή το αντικειμενικό ψεύδος, όπως οι αξίες του παιχνιδιού, της τέχνης κ.ά. Αλλά αυτές οι πρακτικές αξίες προϋποθέτουν παράλληλα και κάποια νοηματική και αντικειμενική αλήθεια σχετική με το αντικείμενό τους χωρίς την οποία δεν θα υπήρχαν ως αξίες. Χρειάζεται λοιπόν μια συνθετική έννοια της *πραξιακής* αλήθειας ως αλήθειας που εμπεριέχει την *πρακτική* αλήθεια, η οποία είναι αδιαίρετα νοηματική και αντικειμενική.

Πρακτική Αλήθεια

Είδαμε ότι δεν υπάρχει μια *a priori* συνθήκη προτεραιότητας της αίσθησης ή της πράξης στον ορισμό της αλήθειας και ότι οι προτεραιότητες εναλλάσσονται. Αλλά οι

δύο συναρτήσεις που ορίζουν την πραξιακή αλήθεια, η πραξιακή συνάρτηση και η κατ' αίσθηση συνάρτηση, δεν είναι συμμετρικές. *Βάση της πραξιακής αλήθειας είναι η πραξιακή συνάρτηση που ορίζει το νοητό αντικείμενο ως πραγματικότητα σε σχέση με την οποία τίθεται το ερώτημα της αλήθειας.* Η λειτουργία της κατ' αίσθηση συνάρτησης είναι ο ορισμός του αντιληπτού αντικειμένου ως φαινομένου, η σχέση του οποίου με την πραγματικότητα απαντάει στο ερώτημα της αλήθειας.

Αναδεικνυόμενη κατά τον παραπάνω τρόπο από την πραξιακή συνάρτηση, η *πρακτική αλήθεια* εμπεριέχεται στην *πραξιακή αλήθεια* κατά δύο τρόπους: α) ως *αλήθεια της έκφρασης*, δηλαδή της *νόησης ενός πράγματος* και της *επιτελεστικής δράσης* προς αυτό που είναι η *παραγωγή* του (αν το μεταβάλλει η δράση) ή η *παρατήρησή* του (αν η δράση το αφήνει αμετάβλητο), και στη συνέχεια β) ως *αλήθεια της συσχέτισης* του πράγματος με το υποκείμενο. Συνοψίζοντας, η *πρακτική αλήθεια* εμπεριέχεται στην *πραξιακή αλήθεια* ως *σχισιακά ολοκληρωμένη εκφραστική αλήθεια*. Με αυτή την έννοια πρακτική αλήθεια είναι το ένα μέρος της πραξιακής αλήθειας· το άλλο είναι η *θεωρητική αλήθεια*, καθώς *πράξη είναι η ενότητα θεωρίας και πρακτικής*.

Θεωρητική αλήθεια

Συζητώντας την πραξιακή συνάρτηση της αλήθειας είδαμε την πράξη ως ενότητα νόησης και δράσης, διευκρινίζοντας ότι κάθε ενότητα νόησης και δράσης δεν είναι πράξη. Η πράξη, εννοούμενη εδώ ως ιδιαίτερη συνάρτηση του νοητού αντικειμένου από τη μορφή, είναι μια ενότητα νόησης και δράσης συγκροτημένη σε ενότητα θεωρίας και πρακτικής. Σε αυτό το εννοιολογικό πλαίσιο είδαμε τη *θεωρία* ως νόηση της σχέσης του αντικειμένου με το υποκείμενο: αφενός ως *ολοκλήρωση της πρακτικής σε πράξη* και αφετέρου ως *συσχέτιση του υποκειμένου με το αντικείμενο της έκφρασής του*. Και είδαμε –αυτό έχει ιδιαίτερη σημασία ως προς τη θεωρητική αλήθεια– τη *συγκίνηση* ως νοηματική διάσταση της θεωρίας συμπληρωματική της *ιδέας*, δηλαδή ως τη νοηματική διάσταση της νόησης του αντικειμένου καθαυτό.

Πραξιακή αλήθεια

Συνοψίζοντας τα παραπάνω, η πραξιακή αλήθεια ως σύνθεση της θεωρητικής και της πρακτικής αλήθειας είναι συνολικά: α) *θεωρητική αλήθεια*, αλήθεια νόησης της σχέσης πράγματος και υποκειμένου και β) *πρακτική αλήθεια* ως σύνθεση δύο αληθειών: β1) *αλήθεια της έκφρασης* του υποκειμένου – η αλήθεια της νόησης ενός πράγματος και της επιτελεστικής δράσης προς αυτό που θεμελιώνονται από κοινού στη θεωρητική αλήθεια και β2) *αλήθειας της συσχέτισης* με το νοητό καθαυτό – η *αλήθεια πραγμάτωσης της σχέσης πράγματος και υποκειμένου* σε συνέχεια της νόησής της.

3.2 Οι δύο εκδοχές της πραξιακής αλήθειας

Η πραξιακή αλήθεια στις δύο εκδοχές της, ως *θεωρητική-πρακτική αλήθεια* (πραξιακή αλήθεια-1) και ως *αισθητική-ηθική αλήθεια* (πραξιακή αλήθεια-2), συνθέτει τις τρεις συνιστώσες που μόλις είδαμε, τη *θεωρητική αλήθεια*, την *αλήθεια έκφρασης* και την *αλήθεια συσχέτισης*, κατά διαφορετικό τρόπο και με διαφορετικές αρχές σε κάθε εκδοχή. Κατά τη θεωρητική-πρακτική αλήθεια η *θεωρητική αλήθεια* διέπεται από μία *αρχή αντικειμενικότητας*, ενώ οι αλήθειες *έκφρασης* και *συσχέτισης* από μια *αρχή υποκειμενικότητας*. Ένα σχόλιο έχει εδώ σημασία: πηγαίνουμε στα «*Ηθικά Νικομάχεια*» (VI iii) και βλέπουμε ότι σύμφωνα με τη διατύπωση στο

αριστοτελικό κείμενο⁷⁷ αυτά με τα οποία «αληθεύει η ψυχή» είναι «πέντε τον αριθμόν»: τα τρία πρώτα είναι «τέχνη, επιστήμη, φρόνησις» και τα άλλα δύο είναι «σοφία, νους». Αλλά ας επανέλθουμε στην παρατήρηση που έγινε στην αρχική έκθεση της αισθητικής-ηθικής αλήθειας: η *θεωρία και έκφραση* διέπεται από μία *αισθητική αρχή*, ενώ η *συσχέτιση* από μία *ηθική αρχή*.

Είδαμε τη σύνδεση των κατά την πραξιακή αλήθεια τριών λειτουργιών της νοημοσύνης, δηλαδή της *θεωρίας*, της *έκφρασης* και της *συσχέτισης*, με την αριστοτελική τριάδα *επιστήμη, τέχνη, φρόνηση*. Αλλά, πρέπει να ειπωθεί, η έννοια της πράξης όπως αναπτύσσεται εδώ δεν είναι φιλοσοφική. Και προσθέτουμε: προσοχή στις αναλογίες φιλοσοφικής και πραξιακής προσέγγισης και ιδιαίτερα στις διαφορές αρχών που διέπουν τις δύο προσεγγίσεις. Η σύνδεση των *φιλοσοφικών* διακρίσεων *επιστήμης, τέχνης και φρόνησης* κατά την αριστοτελική τους εκδοχή με τις πραξιακές διακρίσεις των αληθειών *θεωρίας, έκφρασης και συσχέτισης* που παρουσιάζονται εδώ έχει βέβαια ιδιαίτερο ενδιαφέρον· αλλά το καθοριστικό είναι οι διαφορές των κατ' αναλογία συνδεόμενων .

Χρήσιμο στη σύνδεση αυτή είναι το κείμενο του Richard Bernstein “From Hermeneutics to Praxis”⁷⁸. Να σημειωθεί ότι στο κείμενο αυτό όπως και σε πολλά άλλα ανάλογα κείμενα η αναφορά στην *πράξη* γίνεται με τον ελληνικό όρο *praxis*. Σε ό,τι λέγεται εδώ το αγγλικό *action* είναι η *δράση* ως μέρος της πράξης, όχι η *πράξη*. Είναι χρήσιμο όμως σε αντιδιαστολή με το *action* να αφήσουμε τον όρο *act* για μια έννοια που συχνά πλησιάζει και οριακά συμπίπτει με την *πράξη*, όπως στην περίπτωση του *speech act* το οποίο στα εδώ λεγόμενα μεταφράζεται ως λεκτική *πράξη*.

Η πραξιακή αλήθεια αναπτύσσεται κατά τον ακόλουθο τρόπο στις δύο *διαστάσεις της νοημοσύνης*: εκείνες της *γνώσης* και του *ήθους*. Στη *διάσταση της γνώσης* η *έκφραση* ως νόηση του αντικειμένου και επιτελεστική δράση προς αυτό ολοκληρώνεται ως προς έναν *κανόνα γνώσης*. Ενώ στη *διάσταση του ήθους* η *θεωρία* ως επικοινωνιακά ολοκληρωμένη νόηση της σχέσης του αντικειμένου με το υποκείμενο και η *συσχέτιση* ως πραγμάτωση της σχέσης, αναπτυσσόμενες σε συνέχεια η μια με την άλλη, ολοκληρώνονται ως προς έναν *κανόνα ήθους*.

Πρέπει να σημειωθεί η διάκριση ανάμεσα στο *ήθος* και την *ηθική* με την έννοια που έχουν εδώ οι όροι. *Ήθος* είναι μια έκφραση του πολιτισμικά καθιερωμένου συστήματος οργάνωσης τριών λειτουργιών της νοημοσύνης: α) *απόκριση* στο ερέθισμα· β) *ανάπτυξη του θυμικού* κατά την ολοκλήρωση της αναπαράστασης σε μορφή· γ) *ανάπτυξη της συγκίνησης* κατά την ολοκλήρωση τις ιδέας σε νόημα. *Ηθική* είναι ένας ιδιαίτερος πολιτισμικά καθιερωμένος κανόνας του ήθους· ηθική δεν είναι ούτε το ήθος καθαυτό ούτε κάθε κανόνας του ήθους.

Η θεωρία ολοκληρώνεται ως προς έναν κανόνα ήθους με την επιστημονική θεωρία συμπεριλαμβανόμενη; Ναι, ακριβώς. Για να είναι επιστημονική, η εμπειροχόμενη στην επιστημονική θεωρία γνώση προϋποθέτει ένα *επιστημονικό ήθος*. Γιατί η αρχή της διαφοράς γνώσης και ήθους ως διαστάσεων της ανθρώπινης νοημοσύνης είναι ότι *δεν υπάρχει γνώση αμιγής ήθους* όπως *δεν υπάρχει και ήθος αμιγές γνώσης* ως θεμέλιο της αρχής ότι *δεν υπάρχει ιδέα αμιγής συγκίνησης και συγκίνηση αμιγής ιδέας*.

Αισθητική και ηθική στάση

Ο κατά τη δεύτερη εκδοχή της πραξιακής αλήθειας διαχωρισμός της σε αισθητική και ηθική αλήθεια έχει ιδιαίτερη σημασία στον διάλογο με τις φιλοσοφικές προσεγγίσεις. Ας δούμε ένα καθοριστικό του σημείο. Ο διαχωρισμός της αλήθειας με την επιλογή

⁷⁷ ARISTOTLE. 1934. σ. 331-2.

⁷⁸ Στο BERNSTEIN, R. J. 1986.

της αισθητικής αλήθειας ως αρχικής –και την ηθική να ακολουθεί ως συνέχειά της– οδηγεί σε δύο στάσεις: η αισθητική αλήθεια ως αρχική πραξιακή αλήθεια οδηγεί στην *αισθητική στάση*, ενώ η ηθική αλήθεια οδηγεί στην *ηθική στάση*.

1. *Η αισθητική στάση: θέαση*

Αποσπώντας την *έκφραση* που οδηγεί στο νοητό αντικείμενο από την *πραγμάτωση* της σχέσης του με το υποκείμενο στη διάσταση του ήθους (*συσχέτιση*), η οποία παραπέμπει στην ηθική, και συνδέοντας την έκφραση με τη *νόηση* –και μόνο– της σχέσης στη διάσταση του ήθους (*θεωρία*), η αισθητική στάση εμμένει στο *νοητό αντικείμενο καθαυτό (πράγμα)*, και μάλιστα κατά τρόπο απόλυτο: δεν κάνει τη διάκριση του φανταστικού από το υπαρκτό όπως και ως προς το υπαρκτό δεν κάνει τη διάκριση του πραγματικού από το συμβολικό – διακρίσεις κρίσιμες για την ηθική ολοκλήρωση της σχέσης του αντικειμένου με το υποκείμενο. Οι διακρίσεις αυτές υπάρχουν μεν στη *θεωρία* της σχέσης του πράγματος με το υποκείμενο ως αρχή της έκφρασης στη διάσταση του ήθους, αλλά μόνον εκεί και κατά έναν *αφηρημένο* τρόπο· η αισθητική στάση ως καθαρά αισθητική ορίζεται κατ’ αφαίρεση της *πραγμάτωσης* της σχέσης του αντικειμένου με το υποκείμενο. Δηλαδή η αισθητική στάση κινείται προς τα *πράγματα*, τα νοητά αντικείμενα *καθαυτά* που μέσω της έκφρασης αποτελούν *συνέχεια του υποκειμένου άμεσα* και όχι εντασσόμενα κατά ένα *ήθος* και έναν συναφή *ηθικό κανόνα* στις σχέσεις του υποκειμένου με την πραγματικότητα.

Φτάνουμε έτσι στο μείζον πρόβλημα. Η κατά την αισθητική στάση καθαρά αισθητική αλήθεια χωριζόμενη από την ηθική αλήθεια χάνει την ικανότητα σύνδεσης του αντικειμένου με το εκφραζόμενο υποκείμενο· και στη συνέχεια χάνει την ικανότητα διαφοροποίησης του αντικειμένου, μέσω της οποίας τίθεται η ηθική αλήθεια. Αδυνατεί έτσι να διακρίνει αν το αντικείμενο είναι συμβολικό ή πραγματικό, αν η αρχή του είναι φαντασική ή υπαρκτή και με βάση αυτή τη διαφοροποίηση πώς εντάσσεται το αντικείμενο κατά έναν συγκεκριμένο κανόνα ήθους στις σχέσεις του υποκειμένου. Γιατί το ήθος προϋποθέτει τη διαφοροποίηση: άλλο είναι το ήθος απέναντι στη φαντασική και άλλο απέναντι στην υπαρκτή πραγματικότητα· και ως προς αυτή το ήθος διακρίνει τη γλωσσική, την εικονιστική και την πρωτογενή πραγματικότητα.

Από εδώ προκύπτει η *οίηση* της *αισθητικής στάσης*. Αυτό που αγνοεί, το εκμηδενίζει. Και αυτό που αγνοεί είναι η μέσω της σχέσης του αντικειμένου με το υποκείμενο ένταξη του αντικειμένου στις ανθρώπινες σχέσεις. Τελικά *το θύμα της αισθητικής οίησης είναι οι ανθρώπινες σχέσεις*. Αδιάφορη προς τα ηθικά πάθη της έκφρασης, προς τα πάθη της ένταξης του αντικειμένου της έκφρασης στις σχέσεις του υποκειμένου και προς τις διακρίσεις που τα πάθη αυτά καθορίζουν, εν τέλει η *αισθητική στάση ολοκληρώνεται στοχαστικά ως θέαση*. Αυτό σημαίνει ότι κατά την αισθητική στάση η *θεωρία* ως νόηση της σχέσης, που αποτελεί τη *στοχαστική αρχή της έκφρασης*, αποσπάται από τη *συσχέτιση* ως πραγμάτωση της σχέσης, που αποτελεί το *πραξιακό τέλος* της έκφρασης. Η *θέαση* θεμελιώνεται σε αυτήν ακριβώς την αποσπασμένη από την πραγμάτωση της σχέσης θεωρία. Η πραγμάτωση της σχέσης αγνοείται, εγκαταλελειμμένη στη φροντίδα της εξωτερικής προς την αισθητική στάση ηθικής στάσης.

Εδώ όμως κρύβεται ο εσωτερικός εχθρός. Η πτώση της αισθητικής στάσης δεν προέρχεται από την άνοδο της ηθικής στάσης. Η αισθητική στάση δεν καταρρέει ηττημένη από την ηθική σε έναν αγώνα επικράτησης μετά τον διχασμό της πραξιακής αλήθειας σε αισθητική και ηθική. Την πτώση της αισθητικής στάσης προκαλεί η *αισθητική διαφθορά του στοχασμού*, που σημαίνει διαφθορά του στοχασμού από την αυθαιρεσία της αισθητικής θέασης των σχέσεων. Πρόκειται για *αυθαιρεσία* με την έννοια ότι κανένας έλεγχος της πραγμάτωσης των σχέσεων δεν είναι αποδεκτός γιατί

ο έλεγχος παραπέμπει στην ηθική ολοκλήρωση της πράξης, ξένη και απαγορευμένη μετά τον χωρισμό της αισθητικής από την ηθική. *Κανένας έλεγχος* δεν είναι αποδεκτός, για παράδειγμα ούτε ο έλεγχος της γνώσης, ο επιστημονικός έλεγχος, καθώς οι έλεγχοι της γνώσης απαιτούν την πραγμάτωση της σχέσης, που με τη σειρά της απαιτεί την ηθική ολοκλήρωση της πράξης.

2. Η ηθική στάση: δόγμα

Ακολουθώντας τη δική της ανεξάρτητη πορεία, η ηθική στάση βιώνει τη δική της εσωτερική κατάρρευση. Η πτώση της ηθικής αλήθειας ως αρχή της πραξιακής αλήθειας προέρχεται από την **ηθική διαφθορά της πράξης**, συμμετρική προς την *αισθητική διαφθορά του στοχασμού*.

Είδαμε ότι η *αισθητική στάση* ολοκληρώνεται *στοχαστικά* ως *θέαση*. Συμπληρωματικά θα δούμε τώρα ότι η **ηθική στάση** ολοκληρώνεται *πραξιακά* ως **δόγμα**. Κατά την *ηθική στάση* η **συσχέτιση**, δηλαδή η πραγμάτωση της σχέσης ως *πραξιακό τέλος της έκφρασης*, ορίζεται από έναν ηθικό κανόνα με βάση ένα **δόγμα καθ' υπέρβαση της θεωρίας**. Ενώ κατά την *αισθητική στάση* η *έκφραση* ολοκληρώνεται *στοχαστικά* με την *παραγωγή μιας θεωρίας*, κατά την ηθική στάση η έκφραση ολοκληρώνεται *πραξιακά* με την *αποκάλυψη ενός δόγματος*.

Η ηθική στάση οδηγείται έτσι αναπότρεπτα στην *απόλυτη αξίωση*, εφόσον δεν έχει τον τρόπο να θεμελιώσει τον ηθικό κανόνα μέσω της θεωρίας. Ο πραξιακός κανόνας της ηθικής στάσης είναι *υπερβατικός* στη θεμελίωσή του: δεν μπορεί να εκφραστεί παρά μόνο με την **αποκάλυψη**. Και δεν υπάρχει τρόπος να διακριθεί *θεωρητικά* η *αποκάλυψη* από την *αυθαιρεσία* γιατί *αποκάλυψη* είναι ακριβώς η εμφάνιση αυτού που δεν ορίζεται *θεωρητικά*. Αλλά αν η διάκριση της *αποκάλυψης* από την *αυθαιρεσία* δεν γίνεται από τη **θεωρία**, γίνεται από το **δόγμα** και την **πίστη** που το εγκαθιστά – αυτά είναι που διακρίνουν την *αποκάλυψη* από την *αυθαιρεσία*. Η *πίστη* δεν είναι τρόπος κίνησης προς το αντικείμενο στη γνωστική διάσταση της νοημοσύνης· δεν υπάγεται ούτε στη *νόηση του αντικειμένου* ούτε στην *παραγόμενη από αυτήν επιτελεστική δράση*. Και δεν είναι ούτε τρόπος *θεώρησης* της σχέσης με το υποκείμενο στη διάσταση του ήθους. Σε αυτό ακριβώς οφείλεται η *δογματική δύναμη της πίστης*, στο ότι δεν υπάγεται στη *θεωρία*.

Σε ό,τι λέγεται εδώ δεχόμαστε ότι

— **πίστη** είναι η **εμπιστοσύνη** στο πρόσωπο της *αποκάλυψης του κανόνα*.

Η *πίστη* διακρίνεται από τη **θεωρητική πεποίθηση**. Η *θεωρητική πεποίθηση* μπορεί να υπαγορεύεται από την *πίστη*, να αποτελεί τη *δογματική της έκφανση*, αλλά δεν συνιστά την *πίστη*. Δεδομένου ότι *το ωραίο είναι υπόσχεση του καλού*, έχει σημασία να δούμε ότι η *πίστη* ως *εμπιστοσύνη* στην *αποκάλυψη* συνδέει την *αλήθεια*, το *ωραίο* και το *καλό*.

Συμπέρασμα

Η *ηθική διαφθορά της πράξης* είναι η *διαφθορά από την αυθαιρεσία του ηθικού δόγματος*, συμμετρική προς τη *αισθητική διαφθορά του στοχασμού* που είναι η *διαφθορά από την αυθαιρεσία της αισθητικής θέασης*. Αλλά από την πλευρά της **ηθικής** η **πίστη στην αυθεντία** δεν είναι εγγύηση κατά της ηθικής διαφθοράς της πράξης· όπως και από την πλευρά της **αισθητικής** ο **σεβασμός στον δημιουργό** δεν είναι η εγγύηση κατά της αισθητικής διαφθοράς του στοχασμού – άλλωστε απέναντι στην *αυθεντία* και στον *δημιουργό* δεν υπάρχει κριτής. Αυτή είναι η ύστατη αρνητική συνέπεια της *αισθητικής* και της *ηθικής στάσης*: **αυθεντίες** και **δημιουργοί**. Κύριοι της *ηθικής πίστης* και του *αισθητικού σεβασμού*, είναι ο καθένας πλήρης στον εαυτό του, τίποτε δεν θέλει ο ένας από τον άλλο.

Θεωρητική αλήθεια, γνώση και ήθος.

Και στις δύο εκδοχές της πραξιακής αλήθειας, τη θεωρητική-πρακτική αλήθεια και την αισθητική-ηθική αλήθεια, η *πράξη* διατηρεί την ενότητα στη *διάσταση της γνώσης*. Σε αυτήν τη διάσταση η *πραξιακή αλήθεια* είναι *αλήθεια της έκφρασης* ως ενότητα της νόησης του αντικειμένου καθαυτό και της επιτελεστικής δράσης προς αυτό, η οποία κατά την πραξιακή αλήθεια-1 ανήκει στην *πρακτική αλήθεια* ως αλήθεια έκφρασης και συσχέτισης όπως την είδαμε· και κατά την πραξιακή αλήθεια-2 ανήκει στην *αισθητική αλήθεια* ως αλήθεια θεωρίας και έκφρασης.

Σε αντιδιαστολή με την ενότητά της στη διάσταση της γνώσης η *πράξη* διχάζεται στη *διάσταση του ήθους*. Σε αυτήν τη διάσταση συντελείται η σύγκρουση ανάμεσα στις δύο διαδοχικές αλήθειες: στη *θεωρητική αλήθεια* ως προς τη *νόηση των σχέσεων* κατά την πραξιακή αλήθεια-1 και στην *ηθική αλήθεια* ως προς την *πραγμάτωση των σχέσεων* κατά την πραξιακή αλήθεια-2. Αυτή είναι η ιστορική σύγκρουση ανάμεσα στη νεωτερική *επιστημονική γνώση* και στην παραδεδομένη *πίστη* – σύγκρουση που κληροδότησε έναν διαχωρισμό της επιστήμης από τις «προλήψεις» της ηθικής.

Κατ' αυτή την έννοιά της η *επιστήμη* παρουσιάζεται ιστορικά ως προϊόν μιας *επανάστασης της Θεωρίας*. Σε αυτό το εννοιολογικό πλαίσιο η *θεωρία* κατά μία εκδοχή της, δηλαδή ως *νόηση των σχέσεων*, αυτονομείται απέναντι στην *πρακτική δράση πραγμάτωσής* τους. Η αυτονομία της θεωρίας συνεπάγεται τον εσωτερικό *διχασμό της νόησης* του αντικειμένου σε νόηση του αντικειμένου καθαυτό και σε νόηση της σχέσης του με το υποκείμενο· συνεπάγεται ακόμα την εκχώρηση της νόησης του αντικειμένου καθαυτό στην *έκφραση* ως μέρους της *πρακτικής* σε αντιδιαστολή με τη *θεωρία*. Η θεωρία τίθεται έτσι απέναντι στην πρακτική ως καθαρή νόηση της σχέσης. Αυτή ακριβώς η «καθαρότητα» της νόησης συνιστά το ήθος της αναφερόμενης ως «επιστημονικής» θεωρίας. Σε αυτό το ήθος η *πρακτική* (και όχι η *πράξη*) γίνεται *ηθικά ολοκληρωμένη έκφραση*, έκφραση που συνεχίζεται ως ηθικά καθοριζόμενη συσχέτιση (γιατί η *πράξη* εμπεριέχει τη θεωρία, ενώ η *πρακτική* είναι απέναντί της).

Η διαφορά της πραξιακής προσέγγισης από τη λεγόμενη «επιστημονική» είναι ότι κατά την πραξιακή προσέγγιση *δεν υπάρχει γνώση χωρίς ήθος* – η γνώση και το ήθος ως διαστάσεις της νοημοσύνης δεν διαχωρίζονται. Και καθώς η κατά την πραξιακή αλήθεια-2 *ηθική αλήθεια* είναι η κατά μία *ηθική αρχή* αλήθεια της συσχέτισης, το θέμα δεν είναι η απόσπαση της επιστήμης από την ηθική, αλλά η αναγνώριση της ηθικής που διέπει την επιστήμη στις κοινωνικές σχέσεις άσκησης της.

Ο πραξιακός κύκλος της νοημοσύνης

Η ανάλυση της *πραξιακής αλήθειας* δεν τελειώνει με την εξέταση των δύο εκδοχών της ως *θεωρητική-πρακτική αλήθεια* και *αισθητική-ηθική αλήθεια*. Καθοριστικό στοιχείο και στις δύο εκδοχές της αποτελεί το γεγονός ότι η πραξιακή αλήθεια είναι η ενότητα τριών αληθειών: *θεωρητική αλήθεια*, *αλήθεια έκφρασης* και *αλήθεια συσχέτισης*. Είναι επίσης ενότητα των δύο μερικών συνθέσεών τους: αφενός της σύνθεσης της θεωρητικής αλήθειας με την αλήθεια έκφρασης στην *αισθητική αλήθεια* και αφετέρου της σύνθεσης της αλήθειας έκφρασης με την αλήθεια συσχέτισης στην *πρακτική αλήθεια*. Η πραξιακή αλήθεια είναι *ολοκλήρωση της διαφοροποιημένης αλήθειας*. Πρόκειται για τη διαλεκτική σύνθεση που δημιουργεί η διττή ενότητα της πράξης ως νόησης και δράσης στις δύο διαστάσεις της νοημοσύνης, δηλαδή στη διάσταση της γνώσης και στη διάσταση του ήθους. Στην οπτική της πραξιακής προσέγγισης η *πράξη* ορίζει τον *πραξιακό κύκλο της νοημοσύνης*· ο κύκλος αυτός ανοίγει με τη *νόηση* ως *αρχή της πράξης* και κλείνει με τη *δράση* ως *τέλος της πράξης*.

<i>Πράξη:</i>	νόηση και δράση
<i>Βίωμα:</i>	δράση και σήμανση
<i>Αίσθηση:</i>	σήμανση και αντίληψη
<i>Στοχασμός:</i>	αντίληψη και νόηση
<i>Πράξη:</i>	νόηση και δράση

Η κατά τον πραξιακό κύκλο κίνηση από τη νόηση στη δράση αναπτύσσεται με τον ακόλουθο τρόπο: η *νόηση* οδηγεί *πραξιακά* στο *βίωμα* ενός *φαινομένου*· μέσω του βιώματος η νόηση συνδέεται με τη *δράση* που οδηγεί στην *πραγματικότητα*, με την οποία ολοκληρώνεται πραξιακά ο στοχασμός του βιώματος, έτσι ώστε το *φαινόμενο* και η *πραγματικότητα* να *αποκλίνουν στη δίνη του ψεύδους* ή να *συγκλίνουν στην αρμονία του αληθούς*.

Καταλήγουμε στο «*Εν αρχή ην η πράξις*». Αλλά όχι στον γνωστό *ποιητικό λόγο* του Goethe, ο οποίος μεταφράζοντας το ευαγγελικό «*Εν αρχή ην ο λόγος*» αναρωτιέται για το τι «ήταν πρώτα». Και απαντάει ότι δεν ήταν ούτε ο «Λόγος-λέξη» ούτε ο «Νους» – αλλά «ο Νους δημιουργεί». Μήπως λοιπόν «η Δύναμη ήταν πρώτα»; Και αποφαινεται: «Ούτε κι αυτό το βρίσκω εγώ σωστό». Για να καταλήξει: «Η Πράξη ήταν πρώτα».⁷⁹ Και «η Πράξη είναι τελικά» συμπληρώνουμε εδώ.

Απομακρυνόμενοι όμως από τον ποιητικό λόγο δεν πηγαίνουμε στον *φιλοσοφικό λόγο*. Οι όροι της πραξιακής προσέγγισης είναι *μεταφιλοσοφικοί* στο ευρύτερο *φυσικό-ψυχικό* και *ψυχικό-κοινωνικό* συνεχές. Και στο πλαίσιο του πραξιακού κύκλου της νοημοσύνης οι εδώ χρησιμοποιούμενοι όροι παραπέμπουν σε έναν *πραξιακά* καθοριζόμενο λόγο – όχι *στοχαστικά* καθοριζόμενο.

3.3 Διπλό Σήμα και Διπλός Δεσμός

Ο Gregory Bateson, θεμελιώνοντας τη θεωρία του για την ανθρώπινη επικοινωνία, δέχεται από την «ψυχολογία της μορφής» («gestalt») τη «θεωρία της μορφής και του βάθους». Καταστατική ιδέα της θεωρίας είναι ότι η βασική αντιληπτική ενότητα είναι μία ολότητα σχέσεων. Με βάση τις σχέσεις η μορφή αναγνωρίζεται και κατά την *απουσία* στοιχείων: «Τόσο ο πομπός όσο και ο δέκτης των σημάτων είναι έτσι φτιαγμένοι ώστε για να καταλάβουν τι συμβαίνει, μπορούν και πρέπει να στηριχθούν στο γεγονός ότι ορισμένα πιθανά σήματα δεν είναι παρόντα». Συμπληρώνει επίσης ότι «για τις ανθρώπινες σχέσεις καμιά σιωπή δεν στερείται σημασίας, ενώ η απουσία δακρύων μπορεί να σημαίνει περισσότερα απ' ότι σελίδες ολόκληρες».⁸⁰

Ποικιλία και πολυπλοκότητα

Πρώτα μια διευκρίνιση: διακρίναμε το αντικείμενο ως *αντιληπτό* και *νοητό*. Σε συνέχεια διακρίναμε το νοητό αντικείμενο ως *αντικείμενο καθαυτό* και *σε σχέση με το υποκείμενο*. Κεντρική θέση σε ό,τι λέγεται εδώ είναι ότι δεν υπάρχουν απόλυτα αντικείμενα ή υποκείμενα. Κάθε *αντικείμενο* νοείται στη σχέση του με ένα *υποκείμενο* και αντίστροφα κάθε *υποκείμενο* νοείται στη σχέση του με κάποια αντικείμενα.

Από τα παραπάνω έπεται ότι η μορφή ως φορέας της αλήθειας είναι καταστατικά σύνθετη και ότι η *συνθετότητα της μορφής* έχει δύο *καταστατικές διαστάσεις*: α) την *ποικιλία*, μια «οριζόντια» διάσταση, στην οποία η διαφοροποίηση δημιουργεί τις *ολότητες των κατά παράθεση στοιχείων* της μορφής και β) την *πολυπλοκότητα*, μια «κάθετη» διάσταση, στην οποία η διαφοροποίηση δημιουργεί την *ιεραρχία των σχέσεων* ανάμεσα στα στοιχεία. Η μορφή αναλύεται σε μια ολότητα συσχετισμένων περιεχομένων (*ποικιλία*) και εντάσσεται σε μια *ιεραρχία* συσχετισμένων σχέσεων

⁷⁹ ΓΚΑΙΤΕ. 1988. στίχοι 1225-1235.

⁸⁰ G. Bateson, Θεωρητικές Θέσεις στο WINKIN Y. 1993. σ. 109.

(πολυπλοκότητα). Η ποικιλία και η πολυπλοκότητα ως όροι της συνθετότητας της μορφής αποτελούν καταστατικούς όρους της πράξης και της συνδεόμενης με αυτήν αλήθειας. Από τη συνθετότητα της μορφής απορρέουν δύο κρίσιμες θέσεις της θεωρίας του Bateson για την ανθρώπινη επικοινωνία:

— το διπλό σήμα και ο διπλός δεσμός⁸¹.

I. Διπλό σήμα

Θα χρησιμοποιήσουμε τον όρο *διπλό σήμα* για την κατά τον Bateson διάκριση ανάμεσα στο αναφορικό σήμα (*report*) και το εντολοδοτικό σήμα (*command*)⁸². Με το νόημα που έχουν οι όροι εδώ η διάκριση αναπτύσσεται με τον ακόλουθο τρόπο:

Το *αναφορικό σήμα*, προερχόμενο από το φαινόμενο ως *δύναμη*, είναι ένα *ερέθισμα* που μέσα από μια στοχαστικά οριζόμενη *αναπαράσταση* οδηγεί πραξιακά με βάση μια *ιδέα* σε ένα νοητό αντικείμενο καθαυτό, ένα *πράγμα*.

Το *εντολοδοτικό σήμα*, προερχόμενο από το φαινόμενο ως *ενέργεια*, είναι η *απόκριση* στο ερέθισμα που μέσα από το στοχαστικά οριζόμενο *θυμικό*-συμπλήρωμα της αναπαράστασης οδηγεί με βάση μια *συγκίνηση*-συμπλήρωμα της ιδέας στη σχέση του πράγματος με το υποκείμενο. Συνοπτικά, το διπλό σήμα οδηγεί από το *φαινόμενο* ως ενεργό δύναμη στην *πραγματικότητα* ως συσχετισμένο με το υποκείμενο πράγμα.

Κατά τον Bateson⁸³ η διάκριση του σήματος σε αναφορικό και σε εντολοδοτικό είναι γενική, αναφέρεται «σε οποιαδήποτε επικοινωνία εξετάζουμε, είτε πρόκειται για τη διαβίβαση σημάτων σε ένα νευρικό σύστημα είτε πρόκειται για τη διαβίβαση λέξεων σε μία συζήτηση». Αν, για παράδειγμα, πρόκειται για τη λέξη «έλα», το μεν αναφορικό σήμα μεταδίδει μια πληροφορία κίνησης, το δε εντολοδοτικό σήμα εντάσσει την πληροφορία αυτή στη σχέση μιας παράκλησης ή διαταγής. Κατ'αντιστοιχία η εδώ διάκριση του σήματος είναι γενική: κάθε σήμα στο εσωτερικό της ανθρώπινης νοημοσύνης είναι διπλό: διαιρείται από την σήμανση ως λειτουργία της νοημοσύνης σε *αναφορικό σήμα-ερέθισμα* και σε *εντολοδοτικό σήμα-απόκριση*.

Μήνυμα και πλαίσιο

Το *διπλό σήμα* συνδέεται με τις δύο όψεις της επικοινωνίας: το *περιεχόμενο της επικοινωνίας*, δηλαδή την *πράξη*, και τη *σχέση επικοινωνίας*, δηλαδή τη σχέση των πράξεων, σε αντιδιαστολή με την *κοινωνική σχέση* που είναι η σχέση των επικοινωνούντων προσώπων. Η διάκριση του περιεχομένου από τη σχέση της επικοινωνίας συνδέεται με τη διάκριση του μηνύματος από το πλαίσιο του μηνύματος κατά τον ακόλουθο τρόπο:

Ως προς το *περιεχόμενο της επικοινωνίας*, την *πράξη*, *μήνυμα* είναι κάθε συνδεδεμένη με την *έκφραση* μορφή του αντικειμένου ως *μορφή καθαυτήν*, δηλαδή ως *αναπαράσταση*. Από το μήνυμα με αυτή την έννοια του όρου παράγεται η *ιδέα* που οδηγεί στην *πραγματικότητα* ως *αντικείμενο καθαυτό*, δηλαδή στο *πράγμα*. Συμπληρωματικά, υπάρχει το *πλαίσιο του μηνύματος* ως *ενεργοποίηση της μορφής*, δηλαδή το *θυμικό*, από όπου παράγεται η *συγκίνηση* που οδηγεί στη *σχέση με το υποκείμενο* του συγκεκριμένου πράγματος. Με άλλα λόγια το *μήνυμα* και το *πλαίσιο* αναπτύσσονται στις δύο *διαστάσεις της νοημοσύνης*: στη διάσταση της *γνώσης* αναπτύσσεται το μήνυμα μέσω του οποίου η νοημοσύνη οδηγεί στο αντικείμενο καθαυτό· και στη διάσταση του *ήθους* αναπτύσσεται το πλαίσιο του μηνύματος μέσω του οποίου η νοημοσύνη οδηγεί στη σχέση του αντικειμένου με το υποκείμενο.

Αλλά η σχέση πράγματος και υποκειμένου εμπεριέχεται σε μία *σχέση των πράξεων* του υποκειμένου, αναφερόμενη εδώ ως *σχέση επικοινωνίας* σε αντιδιαστολή

⁸¹ "A theory of Play and Fantasy" και "Toward a Theory of Schizophrenia", στο BATESON G. 2000.

⁸² RUESCH, J., BATESON, G. 1987. σ. 179.

⁸³ ό.π.

με τη *σχέση των υποκειμένων*, αναφερόμενη ως *κοινωνική σχέση*. Καταλήγουμε έτσι στην ακόλουθη θέση: η μορφή καθαυτήν, το μήνυμα ως αναπαράσταση, είναι η γνωστική αρχή της *πράξης* ως περιεχόμενο της επικοινωνίας, ενώ η ενεργοποίηση της μορφής, το πλαίσιο του μηνύματος ως θυμικό, συνδέεται με τη *σχέση επικοινωνίας*, τη *σχέση των πράξεων*. Μια πράξη, που κατά το μήνυμά της αποτελεί το περιεχόμενο μιας επικοινωνίας, δεν έχει νόημα έξω από τη σχέση της επικοινωνίας που συνδέεται με το πλαίσιο του μηνύματος. Για παράδειγμα, η δήλωση «θέλω» δίνει ένα μήνυμα ασαφές ως προς τη σχέση που επικαλείται: είναι διαταγή ή παράκληση; Η διάκριση ανάμεσα στις δύο σχέσεις καθορίζεται από το πλαίσιο του μηνύματος, οριζόμενο από την ενεργοποίηση της μορφής και το συγκινησιακό της συμπλήρωμα που γεννάει ο τόνος της φωνής ως εντολοδοτικό σήμα.

Κωδικοποίηση και Αξιολόγηση

Το *αναφορικό σήμα* συνδέεται με το *περιεχόμενο* της επικοινωνίας κατά μια *κωδικοποίηση* των μηνυμάτων που οδηγεί στη συγκρότησή τους σε στοιχεία της αντίληψης. Το *εντολοδοτικό σήμα* συνδέεται με τη *σχέση επικοινωνίας* κατά μια *αξιολόγηση* των μηνυμάτων. Είδαμε το θέμα της κωδικοποίησης και της αξιολόγησης συζητώντας για τις δύο διαστάσεις της νοημοσύνης: της γνώσης ως προς την κωδικοποίηση και του ήθους ως προς την αξιολόγηση. Εδώ πρέπει να τονιστεί ότι *δεν υπάρχει αμιγής κωδικοποίηση ή αξιολόγηση*. Η ελάχιστη επικοινωνιακή ενότητα είναι μια αξιολογημένη συσχέτιση κωδικοποιημένων περιεχομένων.

Παράδοξο Μήνυμα

Είδαμε ως *μήνυμα* την παραγόμενη από το *αναφορικό σήμα* μορφή καθαυτήν, που συνδέεται με μία *κοινωνική πράξη* ως περιεχόμενο της επικοινωνίας. Και είδαμε ως *πλαίσιο* του μηνύματος τη μέσω του *εντολοδοτικού σήματος* ενεργοποίηση της μορφής, που συνδέεται στοχαστικά με τη *σχέση των πράξεων* ως σχέση επικοινωνίας. Ερχόμαστε τώρα στο *παράδοξο μήνυμα* και στο πλαίσιό του. Στην *προσποίηση* ως αρχή του παιχνιδιού εμφανίζεται η ακόλουθη παράδοξη κατάσταση: *αν κάτι δηλώνεται, δεν δηλώνεται και αν δεν δηλώνεται, δηλώνεται*. Όπως λέει ο Bateson, «το μήνυμα “αυτό είναι παιχνίδι” εγκαθιστά ένα παράδοξο πλαίσιο συγκρίσιμο με το παράδοξο του Επιμενίδη».⁸⁴ Σύμφωνα με τη νοηματική θεωρία της αλήθειας το «*ψευδόμενο*» στο παράδοξο του Επιμενίδη (“το ψεύδομαι” αν αληθεύει, ψεύδεται· και αν ψεύδεται, αληθεύει) είναι η *γλωσσική προσποίηση*: *αν κάτι λέγεται, δεν λέγεται και αν δεν λέγεται, λέγεται*. Ο Bateson γενικεύει το «*ψευδόμενο*» στην ανθρώπινη επικοινωνία συνολικά. Η γενίκευση αυτή έχει ιδιαίτερη αξία ως προς την αρχή που διέπει όσα λέγονται εδώ: ο Λόγος υπερβαίνει τη γλώσσα. Δίνει στην αρχή της καθολικότητας του Λόγου μια σημαντική βιωματική βάση.

Το *παράδοξο* και η *αντίφαση* διαφέρουν. Η διαφορά τους είναι ότι στην αντίφαση υπάρχει δυνατότητα επιλογής του ενός από τα αμοιβαία αποκλειόμενα αντίθετα, ενώ στο παράδοξο όχι. Το παράδοξο «*καταστρέφει την ίδια την επιλογή*»⁸⁵. Δηλαδή η αντίφαση καθαυτήν δεν είναι παράδοξο· *παράδοξο είναι η εμμονή στην αντίφαση* – η μη λύση της αντίφασης, αναλυτική ή διαλεκτική. Και κατ’ επέκταση παράδοξη είναι η λογικά παραγόμενη αντίφαση. Για παράδειγμα, η πρόταση «*είναι και δεν είναι εδώ*», δεν είναι παράδοξη, είναι απλώς αντιφατική. Παράδοξη είναι η πρόταση που απορρέει από μία θαυμαστή ακολουθία (*consequentia mirabilis*) με τη σύζευξη των δύο αντίστροφων εκδοχών της: «*αν δεν είναι εδώ, είναι· και αν είναι εδώ, δεν είναι*». Η λογική συνέπεια της παραπάνω σύζευξης είναι ότι «*είναι και δεν είναι εδώ*».

⁸⁴ BATESON, G. 2000. σ. 184.

⁸⁵ WATZLAWICK, P. et al. 1967. σ. 217.

Παρένθεση για τη Διαλεκτική

Θα μιλήσουμε για τη διαλεκτική και την αντίφαση στο **Τρίτο Μέρος**, το σχετικό με την πραξιακή προσέγγιση της αλλαγής των σχέσεων. Είναι χρήσιμο να σημειώσουμε εδώ παρενθετικά ότι το παράδοξο έχει καθοριστική θέση στον Λόγο. Στο συνεχές *αναλυτικός-διαλεκτικός Λόγος* το παράδοξο ορίζει το τέλος του αναλυτικού Λόγου και την αρχή του διαλεκτικού Λόγου. Το παράδοξο καταστρέφει τον αναλυτικό Λόγο. Γιατί η κατ' αυτό εμμονή μιας αντίφασης στον αναλυτικό Λόγο ισοδυναμεί λογικά με την αποδοχή της οποιασδήποτε πρότασης ως αληθούς στο πλαίσιο του.

Η απόδειξη της θέσης αυτής στηρίζεται στην αναλυτική λογική αρχή ότι η λογική ακολουθία δύο προτάσεων (*συνεπαγωγή*) αληθεύει όταν ψεύδεται ο λόγος – το είδαμε μιλώντας για τις λογικές σχέσεις στον λογισμό της βεβαιότητας. Αλλά, σύμφωνα με τον ορισμό του, παράδοξο είναι η εμμονή της αντίφασης στον λόγο· και η αντίφαση είναι μια πρόταση ψευδής κατά τον αναλυτικό λογισμό. Άρα το παράδοξο εισάγει στον λογισμό μια πρόταση η οποία συνεπάγεται οποιαδήποτε πρόταση. Αυτό ισοδυναμεί με την κατάρρευση του έλλογου χαρακτήρα του λόγου.

Η καταστροφή του αναλυτικού Λόγου από το παράδοξο αντιμετωπίζεται με έναν από τους εξής δύο τρόπους: είτε με την *αέναη επανάληψη του αναλυτικού Λόγου* είτε με την *ένταξη του αναλυτικού στον διαλεκτικό Λόγο*. Εντασσόμενος στον διαλεκτικό Λόγο τα παράδοξα του αναλυτικού Λόγου λύνονται με τον *μετασχηματισμό και τη σύνθεση των αντιθέτων*. Γιατί όμως «αέναη» η επανάληψη στην περίπτωση του αναλυτικού Λόγου; Γιατί, όπως απέδειξε ο Goedel μόλις το 1931⁸⁶ διαψεύδοντας μαθηματικές ελπίδες αιώνων, ισχύει το εξής:

— *Ένας αναλυτικός λογισμός, που έχει συνθετότητα τουλάχιστον τόση όση έχει η αριθμητική, δεν μπορεί κατά κανέναν τρόπο να εξασφαλιστεί από αντιφάσεις.*

Κλείνοντας την παρένθεση, χρειάζεται να σημειωθεί ότι κάθε αντίφαση δεν αποτελεί «πύλη εισόδου» στον διαλεκτικό Λόγο. Η *σύνθεση των αντιθέτων* δεν είναι εμμονή στην αντιφατική *σύζευξη* των αντιθέτων – μια εμμονή καταστροφική όχι μόνο για τον αναλυτικό Λόγο αλλά και για τον διαλεκτικό, με διαφορετικό όμως τρόπο. Η *σύνθεση* των αντιθέτων προϋποθέτει την *υπέρβαση* της αντίφασης, δηλαδή τη διατήρηση σε μια υπερκείμενη θέση των αντίθετων θέσεων έπειτα από τον μετασχηματισμό τους.

Θα πούμε *διαλεκτική αντίφαση* την αντίφαση που ορίζει το πέρασμα από τον αναλυτικό στον διαλεκτικό Λόγο, κάνοντας την παρατήρηση ότι ο διαλεκτικός Λόγος δεν έχει μια λογική κατ' αναλογία του αναλυτικού Λόγου. Η *αναλυτική λογική* είναι ένα σύστημα κανόνων σχηματισμού και μετασχηματισμού των προτάσεων μέσω του οποίου παράγεται η εσωτερική στο σύστημα αλήθεια, η «αναλυτική αλήθεια» κατά την καντιανή έκφραση. Σε αντιδιαστολή, η *διαλεκτική λογική* δεν είναι ένα ανάλογο σύστημα κανόνων. Μένουμε στην ακόλουθη αρχή για την κατανόηση της διαλεκτικής αντίφασης:

— *Η διαλεκτική λογική ενσωματώνει την αναλυτική λογική σε ό,τι αφορά την παραγωγή των αντιφάσεων.*

Σύμφωνα με την αρχή αυτή η διαφορά αναλυτικής και διαλεκτικής λογικής είναι στην αντιμετώπιση και όχι την παραγωγή της αντίφασης· η αντίφαση είναι ένα θεμελιώδες για τη διαλεκτική λογική προϊόν της αναλυτικής λογικής.

II. Διπλός Δεσμός

Περιγράφουμε τον «διπλό δεσμό» με βάση την έννοια του παράδοξου μηνύματος:

α. Εμφανίζεται μια δέσμευση στο αναφορικό επίπεδο της σήμανσης, δέσμευση ως προς το μήνυμα, και η αντίθετη δέσμευση στο εντολοδοτικό επίπεδο, δέσμευση ως

⁸⁶ Βλ. NAGEL, E., NEWMAN, G. R. 1991.

προς το πλαίσιο του μηνύματος, έτσι ώστε η υπακοή συνεπάγεται την ανυπακοή και η ανυπακοή συνεπάγεται την υπακοή:

— εμφανίζεται ένα παράδοξο μήνυμα.

β. Δεν είναι δυνατή η μετεπικοινωνία μέσω της οποίας το παράδοξο μπορεί να δηλωθεί:

— το παράδοξο είναι άδηλο.

γ. Δεν είναι δυνατή η έξοδος από το επικοινωνιακό πεδίο μέσω αλλαγής ή εγκατάλειψης των σχέσεων, το περιεχόμενο των οποίων δημιουργεί το παράδοξο:

— το παράδοξο εμμένει στις σχέσεις.

Στον διπλό δεσμό ο Bateson βλέπει την επικοινωνιακή βάση των διαταραχών της ανθρώπινης νοημοσύνης που χαρακτηρίζονται *σχιζοφρένεια*. Ο Bateson, συζητώντας στο βιβλίο του «Το Αποτέλεσμα του Διπλού Δεσμού»⁸⁷, χρησιμοποιεί ως παράδειγμα ένα κοάν, μία παράδοξη δήλωση, η οποία κατά τη βουδιστική σχολή Zen χρησιμεύει στον διαλογισμό για την υπέρβαση του αναλυτικού Λόγου. Ας το δούμε συνοπτικά. Ο δάσκαλος κρατάει ένα ραβδί πάνω από το κεφάλι του μαθητή και λέει: «Αν πεις ότι το ραβδί είναι πραγματικό, θα σε χτυπήσω μ' αυτό. Αν πεις ότι δεν είναι πραγματικό, θα σε χτυπήσω μ' αυτό. Αν δεν πεις τίποτε, θα σε χτυπήσω μ' αυτό».

Στη δεδομένη περίπτωση δεν υπάρχει λύση στο περιεχόμενο της επικοινωνίας. Οι λύσεις είναι *στη σχέση*: η λύση του παράδοξου είναι η έξοδος από τη σχέση. Σύμφωνα με τον Bateson «ο μαθητής Zen μπορεί να απλώσει το χέρι του και να πάρει το ραβδί από τον δάσκαλο – ο οποίος μπορεί να δεχτεί την απάντηση· αλλά ο σχιζοφρενής δεν έχει τέτοια επιλογή», Κι ο λόγος είναι ότι δεν μπορεί να βγει από τη σχέση.

Το παράδειγμα αυτό είναι χρήσιμο και στη διάκριση ανάμεσα στο *άδηλο*, που εμφανίζεται στον δεύτερο από τους παραπάνω όρους του *διπλού δεσμού* (δεν είναι δυνατή η μετεπικοινωνία μέσω της οποίας το παράδοξο μπορεί να δηλωθεί), και στο *άρρητο*. *Άδηλο* είναι η απουσία μετεπικοινωνίας *en genere*. *Άρρητο* είναι η απουσία της λεκτικής επικοινωνίας ειδικά. Η επιτυχία της δοκιμασίας και το τέλος της μαθητείας δεν προϋποθέτει τη λεκτική μετεπικοινωνία δάσκαλου και μαθητή: *τίποτε δεν χρειάζεται να ειπωθεί, ο μαθητής πρέπει μόνο να αφαιρέσει το ραβδί*. Το τέλος της μαθητείας Zen είναι *άρρητο* αλλά όχι *άδηλο*: η αφαίρεση του ραβδιού είναι μια μη λεκτική, εικονιστική θα λέγαμε εδώ, δήλωση.

3.4 Έλλογο και Άλογο

«Υποθέτουμε ότι όταν εμφανίζεται μια κατάσταση διπλού δεσμού, θα υπάρξει μια κατάρρευση της ικανότητας του ατόμου να διακρίνει ανάμεσα στους Λογικούς Τύπους» λέει ο Bateson συζητώντας τα αποτελέσματα του διπλού δεσμού.

Η διάκριση *περιεχόμενο/σχέση* επικοινωνίας συνδέεται με τη *διάκριση των διαδοχικών λογικών τύπων*, που αναφέρθηκαν στα προηγούμενα. Τα περιεχόμενα της επικοινωνίας, οι πράξεις, ανήκουν στις σχέσεις επικοινωνίας. Σύμφωνα με την κατά Frege-Russell «Λογική θεωρία των σχέσεων» οι σχέσεις επικοινωνίας είναι *τάξεις πράξεων*. Κατ' αυτήν τη θεωρία η *σχέση επικοινωνίας* ως σχέση πράξεων είναι μια *τάξη διατεταγμένων πράξεων*: η δυαδική σχέση είναι μία τάξη διατεταγμένων ζευγών, η τριαδική σχέση μια τάξη διατεταγμένων τριάδων κλπ.

Αν Λόγος είναι το ανάπτυγμα της αντίθεσης, όπως δεχόμαστε εδώ, τότε η σύνδεση της λογικότητας με το άλογο είναι κεντρική στη «Θεωρία των σχέσεων». «Η γλώσσα», λέει ο Bateson⁸⁸, «μπορεί να δημιουργήσει τέτοια περιπλοκή που να μην

⁸⁷ BATESON, G. 2000. σ. 208.

⁸⁸ "Double Bind 1969", στο BATESON, G. 2000. σ. 275.

επιτρέπει να σκεφτούμε καθαρά. Είναι βολικό καμιά φορά να θυμόμαστε ότι δεν παύουμε να είμαστε θηλαστικά (...) Η γάτα δεν λέει «γάλα», εκτελεί (ή είναι) το δικό της μέρος μιας συναλλαγής (...) αλλά να εκτελείς ή να είσαι το ένα μέρος ενός διαδραστικού σχήματος είναι να προτείνεις το άλλο μέρος. Ένα πλαίσιο έχει τεθεί για μία τάξη αποκρίσεων».

Κατά την πραξιακή προσέγγιση το πέρασμα από το *άλλογο* στο *έλλογο* δεν είναι μόνο γλωσσικό· υπάρχει και εκτός γλώσσας. Κάθε ζωντανό πλάσμα που προσποιείται, παίζει, ή απειλεί ξέρει την *αντίθεση* και την *ένταξη*: τις πραγματολογικές αρχές του *προτασιακού λογισμού* και του *κατηγορικού λογισμού* αντίστοιχα. Ξέρει, δηλαδή, τις αρχές του *Λόγου* (λόγος-έλλογο) ανεξαρτήτως του αν στερείται *λόγου* (λόγος-ομιλία). Ξέρει-πώς να αρνείται και να εντάσσει ανεξαρτήτως του αν δεν ξέρει-πώς να το πει ή «δεν έχει λόγια» γι' αυτό.

Η *μη γλωσσική νοημοσύνη* μπορεί να είναι όχι απλώς *έλλογη* αλλά να έχει και έναν ανεπτυγμένο *Λόγο* της *ολότητας* και της *ιεραρχίας*, δηλαδή μπορεί να αναπτύσσει έναν ποικίλο και πολύπλοκο στοχασμό της αντίθεσης και της *ένταξης*. Αυτό ακριβώς καθιστά δυνατό και το *παράλογο*, την ως προς τον Λόγο παραβατικότητα. Αν η *συμβολική λογική*, όπως τη ξέρουμε σήμερα μετά τον Frege και τον Russell⁸⁹, είναι η δομή του *λογισμού ως γλωσσικού Λόγου*, δηλαδή η δομή του Λόγου ανεπτυγμένου στο ιδιαίτερο πεδίο της γλώσσας, τότε το *παράλογο* ως παραβατικό του *Λόγου εν γένει* προϋπάρχει της συμβολικής λογικής.

3.5 Αντίθεση και Ένταξη

Οι σύγχρονες λογικές πραγματείες διατάσσουν την ύλη τους σε δύο «βιβλία»: τον «*αποφαντικό λογισμό*» που πραγματεύεται τις *λογικές σχέσεις* των προτάσεων και τον «*κατηγορικό λογισμό*» που πραγματεύεται τη λογική τους συγκρότηση ως σχέση ονόματος-κατηγορήματος. Αρχίζουμε εδώ με την *αντίθεση* που είναι το θεμέλιο του αποφαντικού λογισμού, όπως είδαμε μιλώντας για τον λογισμό της βεβαιότητας, και στη συνέχεια θα δούμε την *ένταξη* ως θεμέλιο του κατηγορικού λογισμού.

Αντίθεση

Είδαμε την *αντίθεση* ως τη λογική σχέση από την οποία παράγονται όλες οι λογικές σχέσεις στον λογισμό της βεβαιότητας. Θα τη δούμε τώρα γενικά ως προς τη θέση της στον Λόγο.

Η διαφορά ανάμεσα στον *αναλογικό κώδικα* και στον *ψηφιακό κώδικα* ισοδυναμεί με τη διαφορά του *άλλογο* από το *έλλογο* και όχι με τη διαφορά του μη-λεκτικού από το λεκτικό – τούτο εσφαλμένα λέγεται σε συζητήσεις για την επικοινωνία και τη γλώσσα, και μάλιστα μεταξύ ειδικών.

Η Beavin Bavelas⁹⁰ διορθώνει εν μέρει το σφάλμα αυτό στο πλαίσιο των συζητήσεων της σχολής του Palo Alto, όταν αναθεωρεί τις «*συνεπαγόμενες και ενίοτε ρητές*» διαιρέσεις της επικοινωνίας σε «*λεκτική επικοινωνία = ψηφιακή κωδικοποίηση = πληροφορία του περιεχομένου*» και σε «*μη λεκτική επικοινωνία = αναλογική κωδικοποίηση = πληροφορία της σχέσης*». Αλλά το τίμημα της διόρθωσης αυτού του παλιού σφάλματος είναι ένα νέο σφάλμα: ενώ είχε θεωρηθεί ότι «δεν μπορείς να πεις “όχι” αναλογικά», τώρα η «*αναλογική άρνηση*» κρίνεται «*αναμφισβήτητη*».

⁸⁹ Βλ. χαρακτηριστικά FREGE G., 1972 και WHITEHEAD A., RUSSELL B. 1962.

⁹⁰ Στο “Research into the Pragmatics of Human Communication” *Journal of Strategic and Systemic Therapies*. Vol 11, Summer 1992.

Ορθώς είχε θεωρηθεί ότι δεν μπορεί να πει κάποιος *όχι* αναλογικά υπό την προϋπόθεση, όμως, ότι το αναλογικό δεν είναι το μη λεκτικό σύμφωνα με την παλιά του προσέγγιση, αλλά το μη ψηφιακό. Ο αναλογικός κώδικας είναι ακριβώς ο κώδικας των μη διακριτών διαφορών έναντι του ψηφιακού κώδικα που είναι ο κώδικας των διακρίσεων. Η διάκριση αναλογικό/ψηφιακό οριοθετεί την πρώτη αρχή του Λόγου, την αντίθεση, έτσι ώστε:

— *Αναλογικός κώδικας* είναι ο κώδικας της *άλογης* διαφοράς, της διαφοράς των *μη αντιτιθέμενων* ως οριακά *μη διακεκριμένων*.

— *Ψηφιακός κώδικας* είναι ο κώδικας της διαφοράς των *διακεκριμένων*.

Με αυτή την έννοια η «αναλογική άρνηση» που επικαλείται η Beavin Bavelas θα ήταν μία αντίφαση όρων, καθώς η άρνηση προϋποθέτει την αντίθεση και η αντίθεση προϋποθέτει τη διάκριση. Τελικά όμως η *διαφορά αναλογικό/ψηφιακό* δεν είναι πλήρως αποδεσμευμένη από τη *διαφορά μη λεκτικό/λεκτικό*. Η γλώσσα είναι ψηφιακή, οι γλωσσικές μονάδες είναι διακεκριμένες. Ο ψηφιακός χαρακτήρας της γλώσσας έχει ως συνέπεια ότι το λεκτικό είναι δεσμευμένο στον Λόγο. Αδέσμευτο από τον Λόγο είναι το *μη λεκτικό*, το οποίο μπορεί να είναι *άλογο* ή *έλλογο*.

Ας μη γίνει εδώ σύγχυση ανάμεσα στη *διάκριση* και στην *αντίθεση*. Κάθε διάκριση δεν είναι αντίθεση. Το αντίστροφο ισχύει: κάθε αντίθεση είναι διάκριση. Αν το λεκτικό είναι δεσμευμένο στον Λόγο, αυτό δεν οφείλεται αποκλειστικά στη διακριτή διαφορά των ψηφιακά οριζόμενων στοιχείων του λεκτικού, αλλά στο ότι στη γλωσσική νοημοσύνη από κάθε διάκριση γεννιέται –μπορεί στον λεκτικό στοχασμό να γεννηθεί– μια αντίθεση που αποτελεί το θεμέλιο του Λόγου.

Παρακάμπτοντας το σφάλμα της «αναλογικής άρνησης», συναντάμε την εξαιρετικά σημαντική για ό,τι λέγεται εδώ *μη λεκτική άρνηση*. Η παρουσία της μη λεκτικής άρνησης καταρρίπτει τη διαδεδομένη θέση ότι *το μη λεκτικό δεν ψεύδεται*. Η εσφαλμένη θέση ότι «το σώμα δεν ψεύδεται» απορρέει από τη σύγχυση μη λεκτικού και αναλογικού. Ό,τι μπορεί να «λέει *όχι*» μπορεί και να ψεύδεται, και το μη-λεκτικό (όταν είναι έλλογο) μπορεί να «λέει *όχι*». Η *αλήθεια* είναι μια όψη του Λόγου· χαρακτηρίζει τον Λόγο εν γένει και όχι τον *λογισμό* ειδικά, την ιδιαίτερη ανάπτυξη του *Λόγου* στη *γλώσσα*. Και είναι εξαιρετικά σημαντικός στην ανθρώπινη επικοινωνία ο εκτός γλώσσας αναπτυσσόμενος Λόγος: για παράδειγμα, η *σωματική άρνηση*, το φάσμα των σωματικών προσπονήσεων, τεχνασμάτων κλπ. που μπορούμε να ονομάσουμε *σωματικό παιχνίδι*. Είναι εξαιρετικά σημαντική η *άρνηση* στο σωματικό παιχνίδι.

Τα προηγούμενα έχουν συνέπειες σε ό,τι αναφέρεται ως «σφάλματα στη «μετάφραση» ανάμεσα στο αναλογικό και το ψηφιακό». ⁹¹ «Σφάλματα στη μετάφραση» εμφανίζονται *ανάμεσα* στα επίπεδα του περιεχομένου και της σχέσης επικοινωνίας (ανάμεσα στις πράξεις και τις σχέσεις των πράξεων), εφόσον είναι δυνατό τα δύο επίπεδα να έχουν διαφορετικό κώδικα, δηλαδή αναλογικό κώδικα το ένα και ψηφιακό κώδικα το άλλο. Το εντολοδοτικό σήμα *δεν αναφέρεται* στη σχέση, την *επικαλείται* όμως με τρόπους μη λεκτικούς. Αυτό σημαίνει ότι το σήμα, αναφορικό ή εντολοδοτικό, μπορεί να είναι είτε αναλογικό είτε ψηφιακό. Τα «σφάλματα στη μετάφραση» δεν εμφανίζονται *μόνο ανάμεσα* στα επίπεδα αλλά και *μέσα* σε αυτά, εφόσον τόσο το αναφορικό σήμα, που αναφέρεται στο περιεχόμενο, όσο και το εντολοδοτικό, που αναφέρεται στη σχέση, κωδικοποιούνται και κατά τους δύο τρόπους, και τον αναλογικό και τον ψηφιακό.

Η λανθασμένη ταύτιση του αναλογικού με το μη λεκτικό απλοποιεί το «μεταφραστικό» πρόβλημα ανάμεσα στο μη λεκτικό (εικονιστικό ή πρωτογενές) και

⁹¹ Βλ. WATZLAWICK, P. et al 1967. σ. 99.

στο λεκτικό, ανάγοντάς το στο πρόβλημα του αναλογικού-ψηφιακού. Ας δούμε ένα παράδειγμα από τους Watzlawick et al.:⁹² «Η προσφορά ενός δώρου, σε συνάρτηση με το πώς βλέπει ο αποδέκτης τη σχέση του με τον δότη, μπορεί να είναι γι' αυτόν *φιλική χειρονομία, δωροδοκία ή επανόρθωση*». Με ποιον από τους τρεις τρόπους «μεταφράζεται» το δώρο; Αυτό δεν είναι κατ' ανάγκη πρόβλημα ψηφιοποίησης της αναλογικά κωδικοποιημένης προσφοράς, δηλαδή πρόβλημα εκλογίκευσης του άλογου. Η προσφορά του δώρου ως μη λεκτική πράξη *μπορεί* να είναι άλογη, δεν είναι *κατ' ανάγκη* άλογη.

Ως προς το *λογικό*, τη συμπληρωματική του παράλογου κατάσταση του έλλογου, η σύνδεση των φράσεων «φιλική χειρονομία», «δωροδοκία» κλπ. δεν είναι κατ' ανάγκη λογική στο συγκεκριμένο επικοινωνιακό πλαίσιο της δωρεάς. Δεν είναι βέβαια άλογη: η γλώσσα ως ψηφιακή είναι εν δυνάμει έλλογη επειδή γεννάει το έλλογο παράγοντας από τη διάκριση την αντίθεση. Όμως η σύνδεση φράσεων, όπως η «φιλική χειρονομία» και η «δωροδοκία», μπορεί να είναι παράλογη, προϊόν ενός παράλογου στοχασμού ή μιας παράλογης πράξης. Το πρόβλημα θα μπορούσε να έγκειται στο ότι σε μία συγκεκριμένη κατάσταση η *έλλογη* (λογική ή παράλογη) *πολυσήμαντη* προσφορά δώρου «μεταφράζεται» σε μία εξίσου έλλογη αλλά *μονοσήμαντη* «δωροδοκία»: δηλαδή στη συγκεκριμένη κατάσταση η διαφορά της φιλικής χειρονομίας από τη δωροδοκία θα μπορούσε να είναι ένα πρόβλημα *ευκρίνειας* μέσα στο έλλογο και όχι ένα πρόβλημα ανάμεσα στο *διακριτό* του έλλογου και στο *μη διακριτό* του άλογου.

Ένταξη

Επανεξετάζοντας τη διάκριση σχέσης-περιεχομένου της επικοινωνίας, η Beavin Bavelas⁹³ καταλήγει στα εξής: «Δεν θεωρώ πλέον χρήσιμη την ταύτιση της επικοινωνίας της σχέσης με τη μετεπικοινωνία» γιατί «ο όρος “επικοινωνία της σχέσης” αρκεί και ο όρος “μετεπικοινωνία” έχει αποκτήσει πληθώρα διαφορετικών νοημάτων». Η πρότασή της είναι να κρατηθεί ο όρος «μετεπικοινωνία» «για ένα μόνο από τα νοήματα που του δίνει ο Bateson, συγκεκριμένα για τη δηλωμένη επικοινωνία της επικοινωνίας της ίδιας».⁹⁴ Εντάσσουμε στην πραξιακή προσέγγιση αυτόν τον ορισμό της μετεπικοινωνίας στη διάκρισή της από την επικοινωνία, προχωρώντας στην ακόλουθη διατύπωση:

— *Μετεπικοινωνία είναι η επικοινωνία με αντικείμενο την επικοινωνία.*

Αλλά η μη ταύτιση της μετεπικοινωνίας με την *επικοινωνία της σχέσης* είναι εδώ χρήσιμη και για έναν επιπλέον λόγο: η ταύτιση συνδέεται με τη μεταφορά της προβληματικής «Θεωρίας των Τύπων» του Russell στην ανάλυση της επικοινωνίας.

«Η Θεωρία των τύπων»

Η «Θεωρία των Τύπων» προτάθηκε από τον Russell στο πλαίσιο της συμβολικής λογικής ως λύση του σημαντικού προβλήματος της θέσης της *ένταξης* στη θεμελίωση του κατηγορικού λογισμού. Το πρόβλημα σε αδρές γραμμές ήταν το εξής: αν *A* είναι οποιοδήποτε *κατηγορήμα*: αν η *τάξη* των *A* είναι η ολότητα αυτών που *είναι A* και αν *χ* είναι οτιδήποτε: αν ισχύουν αυτά, τότε είναι εύλογο να υποθέσουμε ότι το *χ* ανήκει στην τάξη των *A*, μόνο αν είναι *A*. Αυτό τουλάχιστον υπέθεσαν όλοι οι θεωρητικοί της συμβολικής λογικής μέχρι και τον Frege. Το παράδοξο της εύλογης αυτής υπόθεσης το είδε πρώτος ο Russell, όταν σκέφτηκε την τάξη αυτών που δεν ανήκουν στον εαυτό τους. Το *χ* ανήκει στην τάξη αυτών που δεν ανήκουν στον εαυτό τους, μόνο αν δεν

⁹² ο.π. σ. 100.

⁹³ BEAVIN BAVELAS. 1992. σ. 22.

⁹⁴ Η έννοια της μετεπικοινωνίας που χρησιμοποιούμε εδώ δεν προϋποθέτει τη «δήλωση» Μετεπικοινωνία, εδώ, είναι η επικοινωνία της επικοινωνίας (δηλωμένη ή μη).

ανήκει στον εαυτό του· αλλά χ είναι οτιδήποτε, άρα και η εν λόγω τάξη· συνεπώς η τάξη αυτών που δεν ανήκουν στον εαυτό τους ανήκει στον εαυτό της, μόνο αν δεν ανήκει στον εαυτό της: αντίφαση.

Ο Russell εισηγήθηκε «δοκιμαστικά» τη «Θεωρία των Τύπων» ως «πιθανή λύση της αντίφασης»⁹⁵. Στη συνέχεια την απέσυρε δοκιμάζοντας άλλες, για να την επαναφέρει αργότερα⁹⁶. Οι θεωρίες του Russell κυμαίνονται από την επιβολή περιοριστικών όρων στον ορισμό της τάξης έως την ακύρωση της τάξης ως πραγματικότητας και την αντιμετώπισή της ως «τρόπο του λέγειν»⁹⁷. Στην τελευταία περίπτωση, όπου η τάξη είναι ένας τρόπος του λέγειν, ο λόγος για την *τάξη αυτών που επαληθεύουν μια πρόταση* αντικαθίσταται με έναν λόγο για την *ίδια την πρόταση*.

Υπάρχουν βέβαια και θεωρίες άλλων σε διαφορετικές κατευθύνσεις. Ανάμεσά τους ιδιαίτερο ενδιαφέρον έχει η θεωρία του Von Neumann⁹⁸ για τη διάκριση των *ολοτήτων* σε *τάξεις* και *σύνολα*: τις τάξεις που είναι ενταγμένες σε άλλες τάξεις. Η θεωρία αυτή σε αντιδιαστολή με τη «Θεωρία των Τύπων» του Russell λύνει το παράδοξο των μη ανηκόντων στον εαυτό τους χωρίς να καθιστά *ανόητη* την περί του αντιθέτου σκέψη, δηλαδή ότι μία τάξη ανήκει στον εαυτό της. Όλες αυτές οι θεωρίες αποφεύγουν την αντίφαση, αλλά με διαφορετικές επιπτώσεις στη λογική: από την καταστροφή ολόκληρων λογικών δομών έως τον περιορισμό στο αναγκαίο για τη συνοχή της όριο, όπως συμβαίνει με την κατά τον Von Neumann διάκριση ανάμεσα στην *τάξη* και στο *σύνολο* ως μαθηματική έκφραση της φιλοσοφικής διάκρισης ανάμεσα στο *γένος* και στο *είδος*.

Παραδειγματική της καταστροφής μιας λογικής δομής αναγκαίας για την κατανόηση της ανθρώπινης κοινωνίας είναι η ακύρωση της τάξης ως πραγματικότητας. Η «Θεωρία των Τύπων» είναι στην κατεύθυνση αυτής της ακύρωσης: «Δεν υπάρχουν πραγματικά τάξεις στον φυσικό κόσμο. Τα καθέκαστα (particulars) είναι εκεί, αλλά όχι οι τάξεις» λέει ο Russell σε μια διάλεξή του για τη «Θεωρία των Τύπων».⁹⁹ Αυτή είναι μια σκέψη που θα μπορούσε να παραπέμψει φιλοσοφικά στο «δεν υπάρχει κοινωνία· υπάρχουν μόνο άτομα» όπως είχε πει η Θάτσερ. Τελικά ο Russell αποφαινεται: «Το πρόβλημα πηγάζει από την αθεράπευτη συνήθεια να επιχειρούμε να ονομάσουμε αυτό που δεν μπορεί να ονομαστεί».

Η βασική αρχή της «Θεωρίας των τύπων» είναι η αντικατάσταση του λόγου για τις *τάξεις* με τον λόγο για τη *γλώσσα των τάξεων*. Ο Russell λέει: «Η θεωρία των τύπων είναι στην πραγματικότητα θεωρία των συμβόλων, όχι των πραγμάτων». Κατά τη θεωρία των τύπων το σύμπαν των *αναφερομένων* εντάσσεται σε μία αυστηρή *ιεραρχία τύπων*. Έχει ειπωθεί ότι «η διαίρεση των αντικειμένων σε τύπους καθίσταται αναγκαία από τα σφάλματα της αυτοαναφοράς που προκαλεί η απουσία της. Τα σφάλματα αυτά αποφεύγονται με τη βοήθεια αυτού που μπορεί να χαρακτηριστεί “αρχή του φαύλου κύκλου”. Δηλαδή “καμία ολότητα δεν μπορεί να περιέχει μέλη που ορίζονται μέσω αυτής”».¹⁰⁰ Η ολότητα ορίζεται από ένα κατηγορημα, δηλαδή μία «προτασιακή συνάρτηση» A που έχει ως «όρισμα» ένα είδος ονοματικά αναφερομένων αντικειμένων χ στην πρόταση: το χ είναι A . Εάν θεωρήσουμε το κατηγορημα αντικείμενο, μπορούμε να σκεφτούμε ένα κατηγορημα κατηγορημάτων. Προκύπτει

⁹⁵ RUSSELL, B. 1964. σ. 502-508.

⁹⁶ Mathematical logic as based on the theory of types, *American Journal of mathematics*. 1908. και *Principia Mathematica*. 1910 .

⁹⁷ Βλ. K. Gödel. Russell's mathematical logic στο BENASSERAF,P., PUTMAN, H. 1983.

⁹⁸ “An axiomatization of set theory” στο HEIJEOORT, J. 1967.

⁹⁹ RUSSELL, B. 1992. σ. 264 και 268.

¹⁰⁰ Στο HEIJEOORT, J. 1967. σ. 163.

έτσι η ακόλουθη ιεραρχία των τύπων: τα αντικείμενα που δεν είναι κατηγορήματα (τα ατομικά καθέκαστα) είναι αντικείμενα τύπου 1, τα κατηγορήματά τους είναι αντικείμενα τύπου 2, τα κατηγορήματα των κατηγορημάτων τους είναι αντικείμενα τύπου 3, κ. ο. κ. Η «αρχή του φαύλου» κύκλου δεν επιτρέπει να υπάρχουν στο όρισμα ενός κατηγορήματος αντικείμενα ισόβαθμα ή υψηλότερου βαθμού στην ιεραρχία. Η φράση το *A* είναι *A* (συνεπώς και η άρνησή της: το *A* δεν είναι *A*) ούτε αληθεύει ούτε ψεύδεται: *δεν έχει νόημα*, δεν εκφράζει μια πρόταση.

Ο Quine¹⁰¹ κρίνοντάς τη θεωρία από την τεχνική της πλευρά, αναρωτιέται πού τελικά αποδίδει ο Russell τους τύπους: «στα αντικείμενα ή στους συμβολισμούς τους;» Και καταλήγει στο εξής συμπέρασμα: ανάμεσα στις δύο κατά τον Peano κατηγορίες παραδόξων, δηλαδή στα παράδοξα της «καθαρής θεωρίας των τάξεων» και στα «σημασιολογικά» παράδοξα, η «Θεωρία των Τύπων» περιορίζεται στα σημασιολογικά παράδοξα, όπου «η παρουσιαζόμενη ως λύση είναι έτσι κι' αλλιώς αινιγματική» γιατί η θεωρία «συγγέει τις αποφάνσεις (propositions) με τις προτάσεις (sentences), και τις ιδιότητες με τις εκφράσεις τους».

Μέσα από όλα αυτά φαίνεται η *ειρωνεία* στη μεταφορά της «Θεωρίας των τύπων» από τη *λογική ανάλυση* που κάνει ο Russell στην *ανάλυση της ανθρώπινης επικοινωνίας* που επιχειρεί ο Bateson – μια μεταφορά που δηλώνεται καθαρά στη θέση του Bateson ότι «η θεωρία των λογικών τύπων, η θεωρία της πληροφορίας και ούτω καθεξής είναι αναμενόμενα οι οδηγοί μας».¹⁰² Η ειρωνεία της θέσης αυτής συνίσταται στο ότι η κεντρική θέση της θεωρίας του παιχνιδιού και της φαντασίας του Bateson συμφωνεί με τον «Κινέζο φιλόσοφο» που είχε δείξει ότι «μια καφέ αγελάδα και ένα κόκκινο άλογο είναι τρία πράγματα: χωριστά, είναι ένα πράγμα το καθένα· μαζί είναι ένα άλλο· άρα τρία».¹⁰³ Με αυτήν ακριβώς τη διαπίστωση διαφωνεί η θεωρία των λογικών τύπων του Russell κατά την οποία «τα καθέκαστα είναι εκεί, αλλά όχι οι τάξεις».

¹⁰¹ ό.π., σ. 152.

¹⁰² Στο Steps to an Ecology of Mind, στο Τρίτο Μέρος, στην ενότητα για τον διπλό δεσμό, μιλώντας για τη «Θεωρία των λογικών τύπων» σ. 283

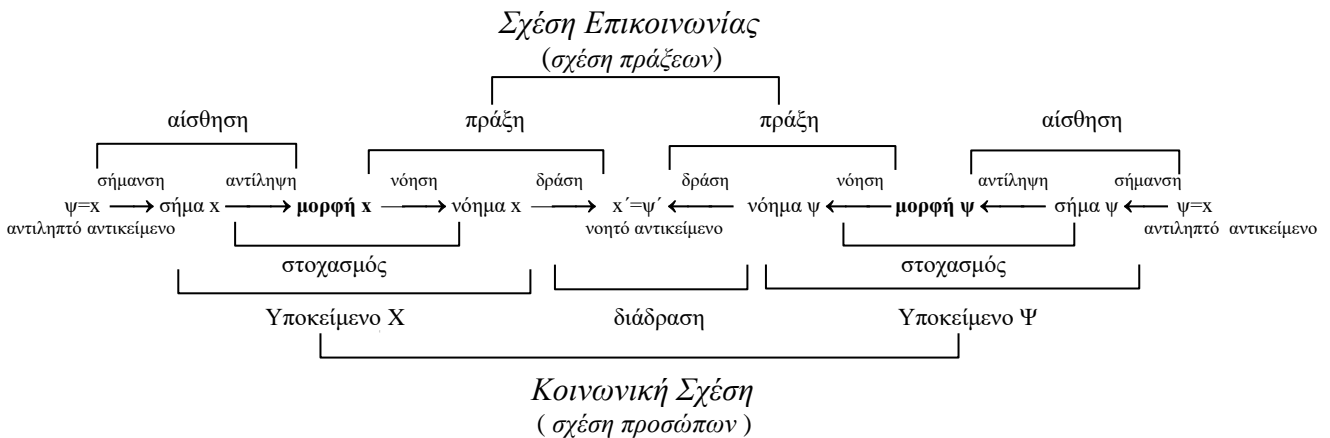
¹⁰³ RUSSEL, B. 1992. σ. 260.

ΑΝΘΡΩΠΙΝΗ ΚΟΙΝΩΝΙΑ

I. ΝΟΗΜΟΣΥΝΗ ΚΑΙ ΕΠΙΚΟΙΝΩΝΙΑ

1. Η ΠΡΑΞΙΑΚΗ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΗ ΤΗΣ ΕΠΙΚΟΙΝΩΝΙΑΣ

Σύμφωνα με το διάγραμμα των λειτουργιών της νοημοσύνης που είδαμε στο **Πρώτο Μέρος** η νοημοσύνη κινείται από το αντιληπτό αντικείμενο ως φαινόμενο στο νοητό αντικείμενο ως πραγματικότητα μέσω της αίσθησης, του στοχασμού και της πράξης. Η τελική λειτουργία της κίνησης είναι η δράση ως πραξιακή ολοκλήρωση της νόησης. Σε αυτήν τη βάση η επικοινωνία γίνεται κατανοητή κατά την πραξιακή προσέγγιση ως η πραγματικότητα μιας *διάδρασης* που επιτελείται μέσα από μια διττή σχέση: τη σχέση επικοινωνίας ως σχέση πράξεων και την κοινωνική σχέση ως σχέση προσώπων – εδώ η κοινωνική σχέση *αναδύεται* από τις σχέσεις επικοινωνίας και *πραγματώνεται* σε αυτές. Έχουμε έτσι το ακόλουθο διάγραμμα της επικοινωνίας ως σύνθεση των διαγραμμάτων νοημοσύνης των επικοινωνούντων



Κατά την πραξιακή της προσέγγιση η ανθρώπινη επικοινωνία διέπεται από τρεις αρχές. Η πρώτη αναφέρεται στη *διάδραση* των επικοινωνούντων, η δεύτερη στην *πραξιακή αλήθεια* των διαδραστικά συνδεόμενων μορφών και η τρίτη στη *σχέση πομπού-δέκτη* ανάμεσα στους επικοινωνούντες.

1. Ως προς τη **διάδραση** των επικοινωνούντων η ανθρώπινη επικοινωνία είναι:
 - α. *αίσθηση του ίδιου αντιληπτού αντικειμένου* ($x=\psi$), η οποία οδηγεί στην
 - β. *πραξιακή σύμπτωση των νοητών αντικειμένων* ($x'=\psi'$).
2. Ως προς την **πραξιακή αλήθεια** των επικοινωνιακά συνδεόμενων μορφών:
 - α. *Η επικοινωνία δεν προϋποθέτει το αληθές των μορφών.*
 - β. *Οι μορφές συναληθεύουν ή συμφυεύονται.*

Η επικοινωνία δεν προϋποθέτει μεν το *αληθές* των επικοινωνιακά συνδεόμενων μορφών, δεν είναι όμως ανεξάρτητη από την *αλήθεια* τους, το αληθές και το ψεύδος

στη λογική τους σχέση. Οι συνεχόμενες κατά την ανθρώπινη επικοινωνία μορφές δεν αληθεύουν ή ψεύδονται ανεξάρτητα η μια από την άλλη.

Απόδειξη

Δεδομένου ότι $x=\psi$ και $x'=\psi'$, η κατά το ένα υποκείμενο ταυτότητα αντιληπτού-νοητού αντικειμένου ($x=x'$) συνεπάγεται το αντίστοιχο στο άλλο υποκείμενο ($\psi=\psi'$). Το ίδιο συμβαίνει και με τη διαφορά.

Αλλά η απορρέουσα από την επικοινωνία *σύμπτωση ως προς το αληθές* των μορφών, όταν υπάρχει, δεν προϋποθέτει μια *σύμπτωση των νοημάτων* τους. Στο παραπάνω παράδειγμα το ότι δύο άνθρωποι επικοινωνούν κοιτώντας στο *ίδιο* σημείο και βλέποντας την *ίδια* σταγόνα νερό, που πράγματι υπάρχει εκεί, δεν σημαίνει ότι έχουν ένα *ίδιο* κατ' αναλογία νόημα για αυτό που βλέπουν· ο ένας βλέπει το νερό της βροχής, ο άλλος το δάκρυ της Παναγίας. Η επικοινωνία τους συνίσταται αφενός στο ότι κοιτώντας στο ίδιο σημείο βλέπουν το ίδιο πράγμα και αφετέρου ότι αυτό το κάνουν από κοινού. Το να έχουν το ίδιο νόημα γι' αυτό που βλέπουν μπορεί να είναι *προϊόν* της επικοινωνίας τους, αλλά δεν είναι *προϋπόθεσή* της.

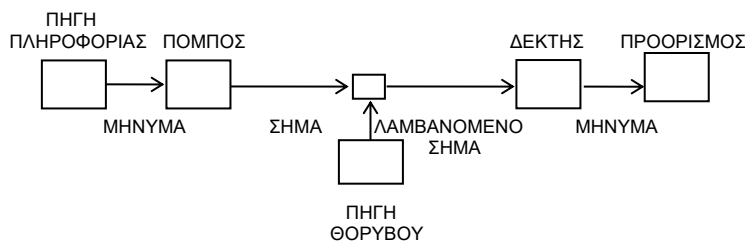
3. Η ανθρώπινη επικοινωνία υπερβαίνει τη *σχέση πομπού-δέκτη*:

- α. Δεν προϋποθέτει ένα σύστημα εκπομπής και λήψης μηνυμάτων.
- β. Είναι η κατά τη σύμπτωση των αντικειμένων σύνδεση των μορφών.

Θα πρέπει να σημειωθεί εδώ ότι αυτή η αρχή της πραξιακής προσέγγισης της επικοινωνίας αντιβαίνει στις τρέχουσες έννοιες της επικοινωνίας οι οποίες αναπτύσσονται το πνεύμα της διαδικαστικής προσέγγισης. Σε αυτό το πνεύμα η επικοινωνία συνίσταται στη διαβίβαση μηνυμάτων. Προτού περάσουμε στη σύνθεση των δύο προσεγγίσεων, ας μείνουμε για λίγο στη διαδικαστική προσέγγιση της επικοινωνίας.

2. Η ΔΙΑΔΙΚΑΣΤΙΚΗ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΗ

Κατά τη *διαδικαστική προσέγγιση* ένα *σύστημα επικοινωνίας* είναι σύστημα εκπομπής και λήψης *μηνύματος* που μεταφέρεται από μία *πηγή πληροφορίας* σε έναν *προορισμό*. Η μεταφορά γίνεται μέσω ενός *σήματος* παραγόμενο από έναν συνδεδεμένο με την πηγή πληροφορίας *πομπό* και καταλήγει σε έναν συνδεδεμένο με τον προορισμό *δέκτη*. Το σημαντικό στη *σχέση πομπού-δέκτη* είναι η διαφοροποίηση του εκπεμπόμενου *σήματος*, οφειλόμενου σε μία παρεμβολή. Η παρεμβολή, αναφερόμενη ως *θόρυβος*, προσθέτει ανάμεσα στους δύο όρους που καθορίζουν τη διαδικασία της επικοινωνίας, τον *πομπό* και τον *δέκτη*, έναν τρίτο όρο: την *πηγή θορύβου*. Ακολουθεί το διάγραμμα των Shannon και Weaver από το βιβλίο τους «Η μαθηματική θεωρία της επικοινωνίας»:¹⁰⁴



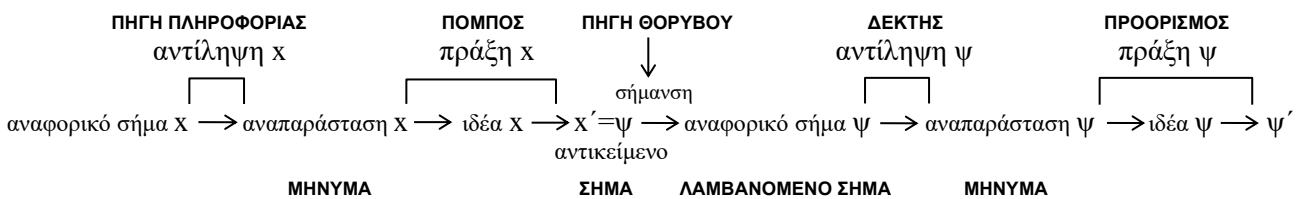
Συνοπτικά, κατ' αυτό το διάγραμμα η επικοινωνία επιτελείται μέσω ενός επικοινωνιακού συστήματος που εκπέμπει και δέχεται ένα *σήμα* συνδεδεμένο με ένα *μήνυμα*. Στο επικοινωνιακό αυτό σύστημα υπάρχει ένας *πομπός* του *σήματος*, ένα *κανάλι* μετάδοσής του και ένας *δέκτης* του *σήματος*.

¹⁰⁴ SHANNON, C., WEAVER, W. 1969. σ. 34.

Είδαμε παραπάνω, συζητώντας για το «σήμα» και το «σημείο», την εννοιολογική διαφορά των όρων στις συζητήσεις της σημειωτικής και στην εδώ συζήτηση· επίσης θέσαμε ως κεντρικό ζήτημα τη διάκρισή τους από ό,τι εδώ λέγεται «σύμβολο». Τα εδώ αναφερόμενα σήματα με τον τρόπο που τα έχουμε δει είναι πρωτογενή ή συμβολικά και ως συμβολικά είναι εικονιστικά ή γλωσσικά. Θα δώσουμε αμέσως στους όρους του διαγράμματος της διαδικαστικής προσέγγισης της επικοινωνίας τις έννοιες που αντιστοιχούν στην πραξιακή της προσέγγιση.

3. Η ΣΥΝΘΕΣΗ ΤΩΝ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΕΩΝ

Οι δύο προσεγγίσεις της ανθρώπινης επικοινωνίας διαφέρουν ως προς το πώς βλέπουν την επικοινωνία, αλλά δεν διακρίνονται. Η σύνθεσή τους μπορεί να παρουσιαστεί συνοπτικά στο ακόλουθο διάγραμμα με βάση την κατά την πραξιακή προσέγγιση νοημοσύνη στη διάσταση της γνώσης:



Το κατά τη διαδικαστική προσέγγιση **σήμα** ως **εκπεμπόμενο σήμα** είναι μια κατά την πραξιακή προσέγγιση **πραγματικότητα**, η οποία προκύπτει από την επιτέλεση μιας πράξης που αποτελεί τον **πομπό** του σήματος. Σε συνέχεια το εκπεμπόμενο σήμα αποτελεί ένα **φαινόμενο** για το υποκείμενο προς το οποίο εκπέμπεται, που οδηγεί στο **λαμβάνόμενο σήμα**: το μέσω της σήμανσης του φαινομένου αναφορικό σήμα κατά την πραξιακή προσέγγιση. Ο κατά τη διαδικαστική προσέγγιση **δέκτης** είναι η κατά την πραξιακή προσέγγιση **αντίληψη** του λαμβανόμενου σήματος. Δηλαδή κατά τη σύνθεση των προσεγγίσεων το σήμα που εκπέμπει η **πράξη** ενός από τους επικοινωνούντες λαμβάνεται από την **αντίληψη** του άλλου. Ας δούμε αναλυτικότερα τους διαγραμματικούς όρους σύνθεσης των δύο προσεγγίσεων της επικοινωνίας.

Συζητώντας για τη νοημοσύνη στο **Πρώτο Μέρος**, συνδέσαμε το **μήνυμα** με την **ιδέα** κατά τον ακόλουθο τρόπο: ονομάσαμε **μήνυμα** την κατ' αίσθηση σχηματιζόμενη μορφή ως αρχή της πράξης στη γνωστική διάσταση της νοημοσύνης· πρόκειται για την **αναπαράσταση** ως **μορφή καθαυτήν** η οποία παράγεται από το **αναφορικό σήμα**. Και είδαμε ότι από τη μορφή καθαυτήν παράγεται στο εσωτερικό του νοήματος της πράξης η **ιδέα** που οδηγεί στο **πράγμα**, στο **τέλος της πράξης** καθαυτό.

Είδαμε επίσης ότι το μήνυμα δεν είναι ανεξάρτητο ως μορφή καθαυτήν στη διάσταση της γνώσης· υπάρχει σε αδιαίρετη ενότητα με την **ενεργοποίηση της μορφής**, δηλαδή το **θυμικό**, στη διάσταση του ήθους. Το θυμικό είναι το **πλαίσιο του μηνύματος**, παραγόμενο από το **εντολοδοτικό σήμα**. Από αυτό παράγεται η συμπληρωματική της ιδέας **συγκίνηση** που με τη σειρά της οδηγεί στη **σχέση του πράγματος με το υποκείμενο**. Και είδαμε ότι το εδώ αναφερόμενο ως **σήμα**, δηλαδή η **πραγματικότητα** που ως φαινόμενο γίνεται αντιληπτή στη διάσταση της γνώσης, είναι μια **ενεργός πληροφορία**, συμπληρωματική μιας **πληροφορούσας ενέργειας** στη συγκρότηση του φαινομένου.

Σε συνέχεια, συζητώντας για τη θεωρία της αλήθειας, είδαμε τη διαφορά της γλωσσικής από την πραξιακή θεωρία ως προς τον φορέα της αλήθειας. Κατά τη **γλωσσική θεωρία** φορέας της αλήθειας είναι η **πρόταση**. Σε αντιδιαστολή, κατά την **πραξιακή προσέγγιση** φορέας της αλήθειας είναι η **μορφή** ενός αντικειμένου γενικά, πρωτογενής, εικονιστική και γλωσσική, ως αρχή της πράξης.

Εξετάζοντας την επικοινωνία κατά τη σύνθεση της πραξιακής με τη διαδικαστική προσέγγιση, βλέπουμε τα ακόλουθα με βάση το παραπάνω διάγραμμα:

α. Η **πράξη επικοινωνίας**, η πράξη ως όρος της σχέσης επικοινωνίας, είναι διττή: **πράξη-πομπός** ενός σήματος και **πράξη-προορισμός** του μηνύματος που παράγει η λήψη του σήματος.

β. Το **σήμα** έχει αντίστοιχα δύο διαστάσεις: ως **εκπεμπόμενο σήμα** είναι το νοητό αντικείμενο της **πράξης-πομπός** καθαυτό ως αντιληπτό αντικείμενο, ένα **φαινόμενο**· και ως **λαμβανόμενο σήμα** είναι το αναφορικό σήμα το οποίο προκύπτει από τη σήμανση του εκπεμπόμενου σήματος-φαινομένου κατά τον τρόπο αντίληψής του από το υποκείμενο της **πράξης-προορισμός**.

γ. **Μήνυμα** είναι η συγκροτούμενη από την αντίληψη του αναφορικού σήματος αναπαράσταση (μορφή στη διάσταση της γνώσης), η ιδέα της οποίας οδηγεί στο διττό νοητό αντικείμενο καθαυτό: το **νοητό** αντικείμενο του πομπού ως **αντιληπτό** αντικείμενο του δέκτη. Το μήνυμα είναι διττό: μήνυμα πηγής της πληροφορίας και μήνυμα δέκτη. Δεδομένου ότι φορέας της πραξιακής αλήθειας είναι η μορφή, έχουμε εδώ την ακόλουθη θέση:

— Το μήνυμα είναι ο επικοινωνιακός φορέας της πραξιακής αλήθειας.

δ. Η **αντίληψη**: ως πηγή πληροφορίας που οδηγεί στο εκπεμπόμενο σήμα δημιουργεί το μήνυμα του πομπού· ως δέκτης του σήματος λήψης δημιουργεί το μήνυμα του προορισμού.

ε. **Πομπός** και **προορισμός** του μηνύματος είναι οι δύο **πράξεις** των επικοινωνούντων: **πομπός** είναι η πράξη παραγωγής του σήματος εκπομπής· με βάση το σήμα λήψης **προορισμός** είναι η πράξη παραγωγής ή παρατήρησης της πραγματικότητας στην οποία κατευθύνεται το παραγόμενο από το σήμα λήψης μήνυμα.

στ. **Αρχή της ανθρώπινης επικοινωνίας** είναι ότι:

— Η αντίληψη του ενός επηρεάζει την πράξη του άλλου.

Δύο θέσεις

Ως προς τη σύμφωνα με τα παραπάνω σύνθεση των δύο προσεγγίσεων της ανθρώπινης επικοινωνίας, της **πραξιακής** και της **διαδικαστικής**, ισχύουν τα ακόλουθα:

1. Στις δύο προσεγγίσεις της επικοινωνίας αντιστοιχούν δύο **συνθήκες της σχέσης επικοινωνίας** όπως φαίνονται στα αντίστοιχα διαγράμματα:

— Στην **πραξιακή προσέγγιση** αντιστοιχεί η **σύγκλιση πράξεων**: οι επικοινωνιακά συσχετιζόμενες πράξεις συμπίπτουν κατά το νοητό τους αντικείμενο. ($x' = \psi'$).

— Στη **σύνθεση της πραξιακής με τη διαδικαστική προσέγγιση** αντιστοιχεί η **σύμπτωση αντικειμένων**: το **νοητό** αντικείμενο της πράξης του ενός από τους επικοινωνούντες συμπίπτει με το **αντιληπτό** αντικείμενο της πράξης του άλλου. ($x' = \psi$).

2. Ας πούμε **κατάσταση του αληθούς** στην πραξιακή επικοινωνία την κατάσταση κατά την οποία η μορφή ενός αντικειμένου της και άρα το **μήνυμα** (η αναπαράσταση ως η μορφή στη διάσταση της γνώσης) ενός υποκειμένου αληθεύει. Καθοριστική για την επικοινωνία είναι ότι **στην κατάσταση του αληθούς η πραξιακή επικοινωνία γίνεται πραξιακή-διαδικαστική**.

Απόδειξη

(1) $x' = \psi'$: τα δύο νοητά αντικείμενα ταυτίζονται εξ ορισμού στην **πραξιακή επικοινωνία**. (2) $\psi' = \psi$: η μορφή ενός αντικειμένου στην πραξιακή επικοινωνία αληθεύει· συνεπώς (3) $x' = \psi$: η επικοινωνία γίνεται **πραξιακή-διαδικαστική**.

II. ΕΠΙΚΟΙΝΩΝΙΑ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΑ

1. ΝΟΜΟΣ ΚΑΙ ΔΙΚΑΙΟ

1.1 Ταυτότητα δικαίου και νόμου

Στο μέρος για την έλλογη νοημοσύνη, μιλώντας για το δίκαιο, τον νόμο και την αναγκαιότητα, είδαμε ότι *δίκαιο* είναι ο κανόνας ενεργοποίησης της δύναμης, διακρίνοντας τη δύναμη σε *φυσική* και *κοινωνική*. Τίθεται τώρα το ερώτημα: από πού απορρέει το δίκαιο; Θεμέλιο της εκκοσμίκευσης του δικαίου είναι η χαρακτηριστική στη σκέψη του διαφωτισμού θέση ότι η αρχή του δικαίου ενυπάρχει στον κόσμο, δεν είναι υπερβατική. Μια κλασική διατύπωση της θέσης αυτής βρίσκεται στην «Πολιτική Πραγματεία» του Spinoza: ¹⁰⁵ «Με τον όρο δίκαιο της φύσης, εννοώ τους ίδιους τους νόμους ή κανόνες της φύσης, σύμφωνα με τους οποίους παράγονται όλα τα πράγματα, δηλαδή την ίδια την δύναμη της φύσης. Γι' αυτό και το φυσικό δίκαιο ολόκληρης της φύσης και, κατά συνέπεια, του κάθε ατόμου εκτείνεται ως εκεί που εκτείνεται η δύναμή του. Κατά συνέπεια, οτιδήποτε κάνει ένας άνθρωπος χάρη στους νόμους της φύσης του το κάνει δυνάμει του υπέρτατου δικαίου της φύσης. Και έχει μέσα στη φύση τόσο δίκαιο όση έχει και δύναμη».

Η θέση ότι το δίκαιο δεν είναι υπερβατικό, αλλά ενυπάρχει στον κόσμο μάς οδηγεί στην ταυτότητα δικαίου και νόμου με τον ακόλουθο τρόπο:

Θεωρούμε εξ ορισμού ότι

— *Νόμος* είναι ο κανόνας συσχετισμού των πραγμάτων.

Σύμφωνα με την πραξιακή προσέγγιση *πράγμα* είναι ένα πραξιακά νοητό αντικείμενο καθαυτό, στοχαστικά συνδεδεμένο με μία *δύναμη*, ένα κατ' αίσθηση αντιληπτό αντικείμενο ως ενεργός πληροφορία. Με αυτή την έννοια του νόμου η μη υπερβατικότητα του δικαίου εκφράζεται με το ότι

— *Δίκαιο* είναι ο νόμος.

Κάθε δύναμη διέπεται από τον δικό της νόμο: τον δικό της κανόνα συσχετισμού των πραγμάτων ως πραξιακών προϊόντων της δύναμης.

Ωστε με τις έννοιες που έχουν εδώ οι όροι δεχόμαστε τη θέση του Spinoza πως «οτιδήποτε κάνει ένας άνθρωπος χάρη στους κοινωνικούς του νόμους εκτείνεται ως εκεί που εκτείνεται η δύναμή του»· *ως εκεί που εκτείνονται οι δυνάμεις που ορίζουν τις πράξεις του*, θα λέγαμε εδώ.

Στη βάση της γενικής αυτής ταυτότητας δικαίου και νόμου, αν δεχτούμε τη διαφορά του φυσικού από τον κοινωνικό νόμο, όπως θα κάνουμε στη συνέχεια, μπορούμε να συναγάγουμε τις ακόλουθες δύο διακριτές ταυτότητες:

— *Δίκαιο της φύσης* είναι ο φυσικός νόμος. *Δίκαιο της κοινωνίας* είναι ο κοινωνικός νόμος.

Έχει ιδιαίτερη σημασία ο ορισμός αυτός ως προς την τρέχουσα έννοια του δικαίου κατά την οποία *δίκαιο* είναι ο νόμος του κράτους σε μία κρατικά συγκροτημένη κοινωνία. Με την έννοια που έχουν οι όροι εδώ το «δίκαιο της φύσης» δεν είναι ένας νόμος στον οποίο θεμελιώνεται ο «κοινωνικός νόμος» – αυτό συμβαίνει κατά μία σύνδεση του κλασσικού φιλελευθερισμού με το «φυσικό δίκαιο», το δίκαιο που θεμελιώνεται στην «ανθρώπινη φύση» και στο οποίο υπάγεται η ατομική ιδιοκτησία. Θα δούμε αμέσως το θέμα. Μένουμε στο ότι στα εδώ λεγόμενα ο όρος φυσικό δίκαιο αναφέρεται στον *φυσικό κόσμο* σε διάκριση από τον όρο κοινωνικό δίκαιο που αναφέρεται στην *κοινωνία των ανθρώπων*.

¹⁰⁵ ΣΠΙΝΟΖΑ. 1997. Κεφ. II, παρ. 4.

Η εννοιολογική ταυτότητα δικαίου και νόμου, παρ' όλη τη γλωσσική δυσκολία που δημιουργεί, επανεισάγεται εδώ ως αναλυτικό εργαλείο με ιδιαίτερη αξία σήμερα που η σχέση του φυσικού με το κοινωνικό επαναπροσδιορίζεται σε δύο αντίστροφες κατευθύνσεις: αφενός κατά έναν αποδεκτό τρόπο προς μια **κοινωνικοποίηση του φυσικού** ως γενετικά-οικολογικά μεταβαλλόμενου φυσικού κόσμου των ανθρώπων και αφετέρου κατά έναν μη αποδεκτό τρόπο προς μια **φυσικοποίηση του κοινωνικού** ως ιδεολογική αναγωγή της μεταβλητής κοινωνικής τάξης πραγμάτων σε μια σταθερή φυσική τάξη.

Υποδειγματική της μη αποδεκτής εδώ ιδεολογικής φυσικοποίησης του κοινωνικού είναι η θέση ενός από τους διασημότερους στον χώρο της εξελικτικής βιολογίας, του Edward Wilson, βραβευμένου με Pulitzer. Θέτοντας το ερώτημα (τα πλάγια είναι πρόσθετα) «αν η πολιτισμική εξέλιξη των ανώτερων ηθικών αξιών μπορεί από μόνη της να βρει μια κατεύθυνση και ορμή ώστε να αντικαταστήσει πλήρως τη γενετική εξέλιξη», η απάντηση του Wilson είναι: «Νομίζω όχι». Και το αιτιολογεί ως εξής: «Τα γονίδια χαλιναγωγούν την κουλτούρα· το λουρί είναι πολύ μακρύ, αλλά οι αξίες αναπόφευκτα θα περιοριστούν ανάλογα με τα αποτελέσματά τους στην ανθρώπινη γονιδιακή δεξαμενή». Η σκέψη του Wilson οδηγεί στην ακόλουθη θεμελιώδη αρχή: «Οι κοινωνίες μας βασίζονται στο σχέδιο των θηλαστικών: το άτομο αγωνίζεται κατά πρώτο λόγο για την προσωπική αναπαραγωγική του επιτυχία». Και οι άλλοι; Με βάση τη θέση του «κατά δεύτερο λόγο» έρχονται οι «πλησιέστεροι συγγενείς», ενώ «η περαιτέρω φειδωλή συνεργασία αντιπροσωπεύει έναν συμβιβασμό για την απολαβή οφέλους λόγω συμμετοχής στην ομάδα». Και καταλήγει: «Ένα νοήμον μυρμήγκι (υποθέτοντας προς στιγμή ότι τα μυρμήγκια και άλλα κοινωνικά έντομα κατάφεραν να εξελιχθούν σε όντα με υψηλή νοημοσύνη) μπορεί να θεωρήσει αυτή τη διευθέτηση βιολογικά βλαβερή και την ιδέα της ατομικής ελευθερίας εγγενώς κακή».¹⁰⁶ Μάλιστα! Τίποτε δεν θα μπορούσε να είναι πιο μακριά από την πραξιακή προσέγγιση.

1.2 Ύπαρξη, Ουσία και Νόμος

Επιστρέφουμε στον ορισμό του νόμου ως κανόνα συσχετισμού των πραγμάτων. Και προσθέτουμε τους ορισμούς της ύπαρξης και της ουσίας.

— Η **ύπαρξη** (το *ότι-είναι*) ενός αντικειμένου για ένα υποκείμενο αναφέρεται εδώ στο ότι το αντικείμενο εμπίπτει ως αντίληπτο αντικείμενο στη νοημοσύνη του υποκειμένου με το ενδεχόμενο να καταλήξει μέσω της πράξης σε ένα νοητό αντικείμενο. Αναλυτικότερα, όπως είδαμε στο διάγραμμα των λειτουργιών της νοημοσύνης, η ύπαρξη ενός αντικειμένου προς ένα υποκείμενο αναφέρεται στα ακόλουθα στάδια της νοημοσύνης: πρώτα το υπαρκτό αντικείμενο ως **φαινόμενο** εμπίπτει στο κέντρο της *αίσθησης ως σήμα*· στη συνέχεια αναπτύσσεται στο κέντρο του *στοχασμού ως μορφή* που οδηγεί σε ένα *νόημα* στο κέντρο της *πράξης*· τελικά η νοημοσύνη κινείται πραξιακά από το φαινόμενο στην **πραγματικότητα**. Το καθοριστικό σε αυτό το εννοιολογικό πλαίσιο είναι πως, όταν εδώ λέμε ότι ένα αντικείμενο *υπάρχει*, εννοούμε ότι εμπίπτει γνωστικά στην *αντίληψή* μας και εν συνεχεία στη *νόησή* μας ως **υπαρκτό αντικείμενο** – σημειώνουμε: υπαρκτό, όχι φανταστικό.

Παράδειγμα

Αυτό το αντικείμενο εδώ και τώρα *υπάρχει ως κάθισμα* γι' αυτόν εκεί που το βλέπει ως ένα αντικείμενο διακεκριμένο από οποιαδήποτε αναπαράσταση μέσα του· κι αυτό

¹⁰⁶ WILSON, E. 1988. σ. 182, 213.

μέσω μιας συνδεόμενης με την αίσθησή του πράξης γίνεται *πραγματικό κάθισμα* – ένα πράγμα πάνω στο οποίο αυτός κάθεται.

— Η *ουσία* (το *τι-είναι*) του αντικειμένου ως προς το υποκείμενο για το οποίο υπάρχει είναι *η ολότητα των σχέσεων* του αντικειμένου στον κόσμο του υποκειμένου, αυτών που ορίζουν *στοχαστικά* το νόημά του αντικειμένου ως ένα πράγμα για το υποκείμενο.

Από τις έννοιες του νόμου της ύπαρξης και της ουσίας, όπως τις είδαμε παραπάνω, προκύπτει η ακόλουθη θέση ως προς τη σχέση νόμου και ουσίας.

— *Ο νόμος ορίζει την ουσία της δύναμης ως αντικείμενο ενός υποκειμένου.*

Σύμφωνα με αυτήν τη θέση δύο δυνάμεις *συμπίπτουν ουσιαστικά* (κατ' ουσίαν), όταν μέσω της αίσθησης και της πράξης ενός υποκειμένου οδηγούν στοχαστικά σε πράγματα που σχετίζονται με τον ίδιο ακριβώς τρόπο. Ας μείνουμε για λίγο στη γλωσσική διάσταση του όρου «ουσία».

Η *ουσία* τίθεται εδώ ως *κατηγορημα* (τι είναι). Αλλά το κατηγορημα υπάρχει γλωσσικά ως ιδιότητα και σχέση. Ορίσαμε πιο πάνω την ουσία με βάση τις *σχέσεις* του ουσιαστικά αναφερόμενου. Τίθεται αμέσως το ερώτημα: πώς συνδέεται η ουσία με τις *ιδιότητες* του αναφερόμενου; Ως *ιδιότητα* το κατηγορημα έχει ένα και μόνο γραμματικό υποκείμενο, ενώ ως *σχέση* έχει τουλάχιστον δύο.

Παραδείγματα

α) «Το μήλο είναι κόκκινο»: το «*είναι κόκκινο*» αναφέρεται σε μια *ιδιότητα* του μήλου.
β) «Το γατί είναι πάνω στο χαλί»: το «*είναι πάνω*» αναφέρεται σε μια σχέση ανάμεσα στο γατί και το χαλί. Σε ό,τι λέγεται εδώ οι ιδιότητες είναι δευτερογενείς γλωσσικές κατασκευές: *η ιδιότητα είναι μία σχέση κατ' αφαίρεση όλων των υποκειμένων της πλην ενός*. Στο παραπάνω παράδειγμα το «κόκκινο» είναι μια οπτική σχέση του αναφερόμενου μήλου με ένα μη αναφερόμενο πλήθος συσχετιζόμενων με αυτό πραγμάτων – μία σχέση από την οποία έχουν αφαιρεθεί όλα τα γραμματικά της υποκείμενα πλην του μήλου.

Αν έπρεπε να επιλέξουμε μία από τις μεθοδολογικές αρχές της πραξιακής προσέγγισης ως θεμελιώδη, αυτή θα ήταν η *σχεσιακή προσέγγιση της ουσίας* όπως την είδαμε εδώ ως γενίκευση της μαρξικής έννοιας της *ανθρώπινης ουσίας* σύμφωνα με την 6^η θέση για τον Feuerbach:¹⁰⁷ «Η ανθρώπινη ουσία δεν είναι μια αφαίρεση που ενυπάρχει μέσα στο απομονωμένο άτομο. Στην πραγματικότητά της είναι το σύνολο των κοινωνικών σχέσεων».

Η *μαρξική* θέση για την *ανθρώπινη ουσία* οδηγεί στην *ηρακλείτεια* αρχή της *αλλαγής*, για να καταλήξει στην πραξιακή εκδοχή της *επικούρειας* ελευθερίας ως *αναίρεση της αναγκαιότητας*. Συνοπτικά, οι τρεις αυτές αρχές μπορούν να διατυπωθούν κατά την πραξιακή τους προσέγγιση με τον ακόλουθο τρόπο:

- *Ουσία είναι οι σχέσεις.*
- *Τα πάντα αλλάζουν.*
- *Ανθρώπινη ελευθερία είναι η πραξιακή αναίρεση της αναγκαιότητας.*

Ας δούμε τις τρεις αυτές αρχές αναλυτικά.

1.3.1 Ουσία είναι οι σχέσεις

Όπως είδαμε, το *τι είναι* κάτι (η *ουσία* του) ορίζεται από το *σύνολο των σχέσεων* που το διακρίνουν από κάθε τι άλλο. Δηλαδή μιλώντας για το τι είναι *αυτό-εδώ*, αναφερόμαστε σε όλες τις σχέσεις του βάσει των οποίων *είναι-εδώ* ως *αυτό* και όχι *άλλο*. Αν, για παράδειγμα, αυτό το ξύλινο ραβδί *είναι-εδώ* ως *στήριγμα* και όχι ως

¹⁰⁷ Μαρξ, Έγκελς, 1979. τόμος Πρώτος σ. 47.

καύσιμο, τότε το ουσιώδες σε αυτό δεν είναι ότι είναι ξύλινο – μία *ιδιότητα*. Ουσιώδης ανάμεσα στα άλλα είναι η στερεότητά του – μια *σχέση*. Και αν ήταν εδώ ως καύσιμο, το ουσιώδες και πάλι δεν θα ήταν η *ιδιότητα* του ότι είναι ξύλινο, αλλά οι σχετικές με την καύση *φυσικές σχέσεις*, που η αναφερθείσα ιδιότητα εκφράζει κατά γλωσσική οικονομία. Θα χρησιμοποιήσουμε τον όρο *ουσιώδεις σχέσεις* για τις σχέσεις που ορίζουν την ουσία αυτού για το οποίο γίνεται λόγος.

Παραβατικότητα

Με αυτή την έννοια της ουσίας ο *νόμος* είναι ένας *συσχετισμός δυνάμεων* από τον οποίο αναμένεται μέσω της συνέργειας όλων η ενεργοποίηση μιας από αυτές και όχι άλλης. Έτσι προκύπτει και ο τρόπος με τον οποίο επιτελείται η παράβαση του νόμου: από το γεγονός ότι ο νόμος ορίζει την ουσία της δύναμης έπεται ότι η *παράβαση του νόμου* είναι μία *αλλαγή του συσχετισμού των δυνάμεων*. Η αλλαγή του συσχετισμού γίνεται όταν μία δύναμη ισχυροποιηθεί έναντι των άλλων ή όταν εμφανιστεί μία νέα δύναμη. Η αλλαγή του συσχετισμού των δυνάμεων, όμως, είναι παράβαση του νόμου υπό την προϋπόθεση ότι ο νόμος εξακολουθεί να ισχύει – πώς μπορεί να παραβιαστεί ένας νόμος που δεν ισχύει; Πρέπει λοιπόν να διακρίνουμε την *αλλαγή του συσχετισμού των δυνάμεων* γενικά, την *καταστατική αλλαγή*, όπως θα την πούμε εδώ, στην οποία συνίσταται η *αλλαγή του νόμου* από την αλλαγή στην οποία συνίσταται η *παράβαση του νόμου*.

Ας δούμε ως παράδειγμα τη *νόσο*. Η κατά μία νόσο παράβαση του φυσικού νόμου συνίσταται σε μία αλλαγή του συσχετισμού των βιολογικών δυνάμεων που ορίζει τον οργανισμό. Νόσος είναι μία αλλαγή στον συσχετισμό με επακόλουθο την αλλοτριωμένη ως προς την ουσία της πραγμάτωση κάποιας οργανικής δύναμης. Και είναι *νόσος* και όχι *θάνατος* επειδή ο συσχετισμός των οργανικών δυνάμεων εξακολουθεί να ισχύει, εφόσον αυτή η αλλαγή στον βιολογικό συσχετισμό δεν είναι *καταστατική της βιολογικής οντότητας*. Η νόσος με την έννοια αυτή είναι *φυσική αδικία*. Ο *φυσικός θάνατος*, όμως, *αλλάζει* το βιολογικό σύμφωνο, δεν το *παραβιάζει*, δεν είναι *φυσική αδικία*: ο φυσικός θάνατος είναι σύμφωνος με το φυσικό δίκαιο.

Φανατισμός και τρόμος

Ο χεγκελιανός ορισμός του φανατισμού είναι ιδιαίτερα σημαντικός στην ανάλυση των ουσιωδών σχέσεων: *φανατισμός* είναι «ο ενθουσιασμός για κάτι αφηρημένο, για μια αφηρημένη σκέψη, που συμπεριφέρεται αρνητικά έναντι σ' αυτό που υπάρχει. Ουσιαστικά ο φανατισμός συνίσταται στο να δείχνεται απέναντι στο συγκεκριμένο ολέθριος και καταστρεπτικός». ¹⁰⁸ Ο *φανατικός ενθουσιασμός* δεν έχει όρια. Μπορεί να είναι ερωτικός, πολιτικός, θρησκευτικός, να είναι ενός προσώπου, μιας ομάδας ή ενός πλήθους. Είναι μια «εσωτερική ταραχή» που χαρακτηρίζει το «πάθος» στο εννοιολογικό πλαίσιο της παραπάνω αναφοράς στον Hegel. Συμπερασματικά, μέσω της ταραχής που διέπει το «πάθος» βλέπουμε εδώ τον φανατισμό ως εξής:

— *Φανατισμός* είναι ο ενθουσιασμός για το αφηρημένο, που καθίσταται ολέθριος για το συγκεκριμένο.

Ο κανόνας του δικαίου ως κανόνας είναι αφηρημένος. Άρα το Δίκαιο ως αρχή, ως *νόμος ενεργοποίησης* των κοινωνικών δυνάμεων, είναι *αφηρημένο*. Αλλά το δίκαιο ως εφαρμογή του νόμου, το έργο των κοινωνικών δυνάμεων ως *πράξη δικαίου δηλαδή*, είναι *συγκεκριμένο*. Δημιουργείται έτσι *το παράδοξο του φανατισμού*: ο *καταστροφικός ως προς το συγκεκριμένο δίκαιο ενθουσιασμός για το αφηρημένο δίκαιο*. Αυτό λοιπόν το παράδοξο είναι ακρότατη συνέπεια του φανατισμού.

Και τι είναι αυτό που καταστρέφει ο φανατισμός στο παράδοξο όριό του; Ο φανατισμός καταστρέφει την αριστοτελική *επιείκεια*. Με την αριστοτελική της έννοια

¹⁰⁸ HEGEL, G. W. F. 1981. «Φιλοσοφία της Ιστορίας», τόμος Β, Τέταρτο Μέρος, Δεύτερο κεφάλαιο.

επιείκεια δεν είναι η παρέγκλιση από τον νόμο προς όφελος του παρανομούντος, αλλά η «διόρθωση του νόμου όπου ο νόμος είναι ελλιπής λόγω της γενικότητάς του»¹⁰⁹ – της αφηρημένης γενικότητας σύμφωνα με όσα λέμε εδώ.

Συνέπεια του παράδοξου του φανατισμού είναι ο **τρόμος**, όπως θα δούμε αμέσως. Αναφερόμενος στο Ισλάμ, ο Hegel έλεγε ότι ο φανατισμός «ήταν ικανός για κάθε λογής μεταρσίωση και αυτή η μεταρσίωση ελευθερωμένη από κάθε ποταπό συμφέρον ενώνεται με όλες τις αρετές του ψυχικού μεγαλείου και θάρρους. *La religion est la terreur* ήταν η αρχή του, όπως *La liberté est la terreur* ήταν η αρχή του Ροβεσπιέρου». ¹¹⁰ Η αρχή της ταυτότητας δικαίου και νόμου δείχνει πως οι δύο συνέπειες του ολέθριου ενθουσιασμού για το αφηρημένο, το παράδοξο του φανατισμού και ο τρόμος, συνδέονται. Και ο τρόμος αυτός δεν έχει όρια – θρησκευτικά, πολιτικά, συλλογικά, προσωπικά.

Σύμφωνα με την εγκόσμια ταυτότητα δικαίου και νόμου η κατά τον Hegel «ελευθερωμένη από κάθε ποταπό συμφέρον μεταρσίωση» του φανατισμού, ενωμένη με «όλες τις αρετές του ψυχικού μεγαλείου και θάρρους» δεν συντελείται στον χώρο του υπαρκτού· είναι ένα πέρασμα από το υπαρκτό στο φανταστικό. Και είναι αυτό το πέρασμα στο φανταστικό που συγκροτεί το παράδοξο του φανατισμού. Πρόκειται για τη μετάθεση από τον υπαρκτό κόσμο τού αφαιρετικά νομοθετούμενου συγκεκριμένου συμφέροντος, τον κόσμο του *συγκεκριμένου δικαίου*, στον φανταστικό κόσμο του αφηρημένου νόμου που εναντιώνεται σε κάθε συγκεκριμένο συμφέρον, τον κόσμο του *αφηρημένου Δικαίου*. Δηλαδή πρόκειται για την παράβαση του *συγκεκριμένου δικαίου* εν ονόματι του *αφηρημένου Δικαίου*.

Πρέπει όμως να τονιστεί εδώ ότι στην ανθρώπινη κατάσταση, όπως έχει διατυπωθεί χαρακτηριστικά, *το φανταστικό είναι στις συνέπειές του πραγματικό*. Η φαντασία του αφηρημένου Δικαίου, «ελευθερωμένη από κάθε συμφέρον», έχει ως συνέπεια την πραγματικότητα της αντίθεσης προς το συγκεκριμένο συμφέρον, της εναντίωσης προς το συγκεκριμένο δίκαιο. Και εφόσον ο τρόμος εκδηλώνεται ως *αφηρημένη καθολική βία* –βία που απορρέει από ένα αφηρημένο καθολικό Δίκαιο σε αντιδιαστολή προς κάθε συγκεκριμένο κοινωνικά επιμερισμένο δίκαιο– ο τρόμος απορρέει από το παράδοξο του φανατισμού.

Συμφέρον

Κεντρική έννοια στα προηγούμενα είναι το *συμφέρον*. Τι σημαίνει «συμφέρον»; Αν δεχτούμε ότι, όπως έλεγε ο Spinoza, «κάθε τι, όσο είναι ο εαυτός του, επιδιώκει να διατηρηθεί όπως είναι»,¹¹¹ θα μπορούσαμε να δεχτούμε και τον ακόλουθο ορισμό:

— **Συμφέρον** είναι αυτό που διατηρεί την ουσία του πραξιακά επιδιωκόμενου.

Δηλαδή σύμφωνα με την έννοια που δώσαμε στην ουσία συμφέρον είναι ό,τι διατηρεί τις ουσιαστικές σχέσεις των επιδιωκόμενων πραγμάτων.

Ορισμένο κατ' αυτόν τον τρόπο το *συμφέρον* δεν συμπίπτει με την *αυτοσυντήρηση*. Αυτό που διατηρεί τις ουσιαστικές σχέσεις του υπάρχοντος μπορεί οριακά να το αναιρεί ως ύπαρξη. Η αυτοθυσία του γονιού για το παιδί του είναι μορφή του γονικού συμφέροντος αντίθετη προς την αυτοσυντήρηση. Ο θάνατος του παιδιού είναι θάνατος της *γονικής σχέσης καθαυτήν*· η αυτοθυσία του γονιού είναι η *διατήρηση ακριβώς της γονικής σχέσης* ως προς το περιεχόμενό της, την ύπαρξη των απογόνων και με αυτήν την έννοια είναι γονικό συμφέρον. Το *συμφέρον του κοινωνικού υποκειμένου* διαφοροποιείται σε δύο αντίθετα στο όριό τους μέρη: στο *ατομικό* και στο *κοινωνικό*. Η *αυτοσυντήρηση* είναι το **ατομικό συμφέρον** του κοινωνικού υποκειμένου·

¹⁰⁹ Αριστοτέλης, «Ηθικά Νικομάχεια», Ε. κ. 6.

¹¹⁰ HEGEL, ό.π.

¹¹¹ Ηθική. Μέρος Τρίτο, Θεώρημα 6.

η *κοινωνικότητα* είναι το *κοινωνικό συμφέρον* του υποκειμένου. Η *αυτοσυντήρηση* και η έως την αυτοθυσία *κοινωνικότητα* είναι καταστατικές αρχές της κοινωνίας των ανθρώπων.

Ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα για ό,τι θα λέγαμε *διαλεκτική του συμφέροντος* ως προς την *αυτοσυντήρηση* είναι η δεύτερη φροϋδική «Θεωρία των ενορμήσεων»¹¹². Για την ένταξή της σε όσα συζητάμε εδώ ως προς την πραξιακή προσέγγιση βάζουμε σε παρένθεση τόσο την αντίθεση της πραξιακής προσέγγισης απέναντι στη διάσπαση του φυσικού-ψυχικού-κοινωνικού συνεχούς σε δύο επικαλυπτόμενα μέρη, στο φυσικό-ψυχικό και στο ψυχικό-κοινωνικό, όσο και την αναγωγή του ψυχικού-κοινωνικού στο φυσικό-ψυχικό που συνδέεται με τη φροϋδική ανάλυση των ενορμήσεων.

Μένουμε στη *φροϋδική ανάλυση των ενορμήσεων*, η οποία έχει ένα γενικότερο ενδιαφέρον σχετικό με τα όσα λέγονται εδώ: τη διπλή *διαλεκτική σύνθεση* ανάμεσα στις ενορμήσεις της ζωής και του θανάτου. Συνοπτικά:

- α. Οι *ενορμήσεις της ζωής* αναπτύσσονται ως
 - α.1 *συντήρηση του είδους* (σεξουαλικότητα),
 - α.2 *αυτοσυντήρηση*.
- β. Οι *ενορμήσεις του θανάτου* αναπτύσσονται ως
 - β.1 *αυτοκαταστροφή* ως δυναμική του μηδενισμού των εντάσεων, που οδηγεί στην ανόργανη κατάσταση,
 - β.2 *καταστροφή του άλλου* (επιθετικότητα).

Σημαντικό σε αυτή την ανάλυση των «ενορμήσεων» από την οπτική της πραξιακής προσέγγισης είναι το πέρασμα από την *αυτοσυντήρηση* στην *καταστροφή του άλλου* μέσω της *αυτοκαταστροφής*. Στην πραξιακή του θεώρηση το πέρασμα αυτό δεν γίνεται κατά έναν αναλυτικά λογικό τρόπο, κατά τον οποίο, δηλαδή, η *αυτοσυντήρηση* είναι σκοπός της *καταστροφής του άλλου*. Γίνεται κατά έναν διαλεκτικό τρόπο: η *αυτοσυντήρηση* οδηγεί στον μηδενισμό των εντάσεων και ως μηδενισμός η ίδια έχει τον χαρακτήρα της *αυτοκαταστροφής* ως *καταστροφή του Εαυτού* σε διαλεκτική σχέση με την *καταστροφή του Άλλου*. Στο σημείο αυτό ας κρατήσουμε το δεδομένο ότι οι σημαντικές εντάσεις, που οδηγούν στον μηδενισμό τους, δεν είναι εντάσεις στη *δυναδική σχέση Εγώ-Εαυτός*, αλλά στην *τριαδική σχέση Εγώ-Εαυτός-Άλλος*. Αυτές είναι οι εντάσεις για τις οποίες ο Επίκουρος έλεγε, όπως είδαμε, ότι «οι κοινοί άνθρωποι άλλοτε φεύγουν από τον θάνατο σαν το μεγαλύτερο κακό και άλλοτε τον επιζητούν σαν ανάπαυση από τα βάσανα της ζωής».

Το γεγονός ότι, όπως έλεγε ο Spinoza, «κάθε τι, όσο είναι ο εαυτός του, επιδιώκει να διατηρηθεί όπως είναι» δεν αναιρεί το ότι κάθε τι αλλάζει. Η *διατήρηση*, το «να διατηρηθεί κάτι όπως είναι», δεν μπορεί παρά σε τελευταία ανάλυση να έχει *αντιφατικό χαρακτήρα*: και η *λύση της αντίφασης* επιτελείται με δύο και πάλι αντίθετους –όχι όμως αντιφατικούς– συνδεδεμένους μεταξύ τους *τρόπους αλλαγής*. Αναπτύσσεται έτσι η *αντιθετικότητα συντήρησης και ανατροπής*.

— *Συντήρηση*: αλλαγή του υπάρχοντος που διατηρεί τις ουσιώδεις σχέσεις του.

— *Ανατροπή*: αλλαγή του υπάρχοντος που αλλάζει τις ουσιώδεις σχέσεις του.

Η ανατροπή είναι προϊόν της αλλαγής των ουσιωδών σχέσεων του υπάρχοντος σε έναν ιδιαίτερο χρόνο, διακεκριμένο από τον γενικό χρόνο αλλαγής του. Η *ανατροπή* επέρχεται όταν οι δύο χρόνοι της αλλαγής, ο χρόνος αλλαγής του υπάρχοντος και ο χρόνος αλλαγής των ουσιωδών του σχέσεων, διακρίνονται. Μετά τη θεμελιώδη αρχή ότι η ουσία είναι οι σχέσεις ερχόμαστε με τους δύο αυτούς τρόπους στη δεύτερη από τις αρχές της πραξιακής προσέγγισης: πρόκειται για την ηρακλείτεια αρχή της αλλαγής.

¹¹² FREUD, S. 1984. Vol. 11. *Beyond the Pleasure Principle*.

1.3.2 Τα πάντα αλλάζουν

Σύμφωνα με την αρχή αυτή και στο πνεύμα των όσων λέγονται εδώ το κάθε τι αλλάζει ως προς την *ύπαρξή* του (*το ότι-είναι*), δηλαδή ως προς το ότι εμπίπτει στην αντίληψη ενός υποκειμένου – αλλά όχι μόνο: αλλάζει και ως προς την *ουσία* του (*το τι-είναι*), δηλαδή ως προς την ολότητα των σχέσεων οι οποίες το ορίζουν ως αυτό που είναι στη διαφορά του από κάθε τι άλλο.

Και αυτό οδηγεί στην *αντιφατικότητα της ουσίας*. Γιατί ό,τι υπάρχει προκειμένου να *είναι αυτό που είναι*, επιδιώκει να κρατήσει τις ουσιαστικές σχέσεις του. Αλλά, προκειμένου να συνεχίσει να υπάρχει σε έναν κόσμο όπου τα πάντα αλλάζουν, οδηγείται στο να τις αλλάξει – και τα δύο αυτά μπορεί να συμπέσουν: αντίφαση. Τίθεται αμέσως το ερώτημα: ποια είναι αυτά που εμπίπτουν σε διαλεκτικές αντιφάσεις; Για ό,τι μας ενδιαφέρει εδώ σε διαλεκτικές αντιφάσεις εμπίπτουν κυρίως: πρώτα *το υποκείμενο* της πράξης ως *πρόσωπο* ή *συλλογικότητα* προσώπων, έπειτα η *πράξη* καθαυτήν και σε συνέχεια η σχέση της με άλλες πράξεις, η *σχέση επικοινωνίας*. Τελικά σε διαλεκτικές αντιφάσεις εμπίπτει η σχέση του υποκειμένου με άλλα υποκείμενα, η *κοινωνική σχέση* που αναδύεται από τις σχέσεις επικοινωνίας και πραγματοποιείται σε αυτές.

Αλλά οι διαλεκτικές αντιφάσεις δεν περιορίζονται σε αυτά. Μπορούμε με βεβαιότητα να θεωρήσουμε ότι η *αντιφατικότητα της ουσίας* εκτείνεται πέρα από την ανθρώπινη κατάσταση, στην περιοχή του *έμβιου* φυσικού πεδίου – αν δεν την καλύπτει πλήρως· κάθε έμβιο είναι κατ' ουσίαν αντιφατικό. Και θα ήταν εύλογο να υποθέσουμε, επικαλούμενοι την αρχή της καθολικότητας του Λόγου ως καθολικότητα της αντίθεσης, ότι η αντιφατικότητα της ουσίας έχει καθολικό χαρακτήρα, καλύπτει το πλήρες φυσικό-ψυχικό-κοινωνικό συνεχές. Ας μην επεκταθούμε σε αυτό το θέμα. Αρκούμαστε σε ό,τι ειπώθηκε στα προηγούμενα: *η κίνηση είναι έκφραση της αντικειμενικής άρνησης ως αυτοαντίθεσης*.

Μένουμε στο ότι όσα έχουν ειπωθεί ως εδώ ορίζουν με διττό τρόπο την *αλλαγή*, και ως *συντήρηση* και ως *ανατροπή*. Και τονίζουμε: πρώτον, ότι η αρχή αυτή διέπει το *φυσικό-ψυχικό-κοινωνικό συνεχές* στην ολότητά του αδιαίρετα· δεύτερον, ότι στο κοινωνικό μέρος του συνεχούς η διττότητα της αλλαγής διέπει επίσης αδιαίρετα τις σχέσεις ως *προσωπικές, συλλογικές, των πολιτών και της πολιτείας* – έτσι θα τις δούμε πιο κάτω, μιλώντας για το τετραμερές του κοινωνικού χώρου.

Μορφόσταση και μορφογένεση

Τονίζοντας την ευρύτητα που έχει η *αντιφατικότητα της διατήρησης*, όπως την είδαμε ως *συντήρηση* και *ανατροπή*, και για να καλύψουμε όλη την έκταση των σχέσεων ως προς την αντιφατικότητα της διατήρησής τους, θα χρησιμοποιήσουμε τους συστημικούς όρους *μορφόσταση* και *μορφογένεση* σε σύνδεση με τους όρους *συντήρηση* και *ανατροπή* με τις ακόλουθες έννοιες των όρων:

— *Μορφόσταση* είναι η διαδικασία συντηρητικής αναπαραγωγής των σχέσεων.

— *Μορφογένεση* είναι η διαδικασία ανατρεπτικής αναπαραγωγής των σχέσεων.

Οι δύο διαδικασίες συνδέονται διαλεκτικά ως προς ένα *σύστημα σχέσεων*, αναφερόμενες είτε διακεκριμένα στις *σχέσεις επικοινωνίας* ως σχέσεις πράξεων και στις *κοινωνικές σχέσεις* ως σχέσεις προσώπων είτε στην κυκλική σχέση ανάδυσης των κοινωνικών σχέσεων από τις σχέσεις επικοινωνίας και πραγμάτωσής τους σε αυτές. Θα το δούμε αυτό εξετάζοντας την κοινωνική σχέση στην τρίτη ενότητα, τη σχετική με τον κοινωνικό χώρο και τον τόπο.

Η εισαγωγή εδώ των συστημικών όρων *μορφόσταση* και *μορφογένεση* υπηρετεί δύο συνδεδεμένες σημασιολογικές σκοπιμότητες. Από τη μια πλευρά εισάγει στη θεώρηση της αναπαραγωγής των σχέσεων τη *μορφή* με την έννοια που έχει εδώ ο όρος:

τη θυμικά πλαισιωμένη αναπαράσταση μιας ενεργοποιημένης δύναμης ως κέντρο του στοχασμού, που οδηγεί πραξιακά σε μια πραγματικότητα. Από την άλλη σε αυτή την εννοιολογική βάση οι όροι μορφόσταση και μορφογένεση διατηρούν την απαιτούμενη καθολικότητα έναντι των όρων *συντήρηση* και *ανατροπή*, που συνήθως εννοούνται ως προς τις κοινωνικές σχέσεις στο τετραμερές του κοινωνικού χώρου. Και είναι σημαντικό ότι η καθολικότητα αυτή δεν περιορίζεται στις κοινωνικές σχέσεις. Η μορφόσταση και η μορφογένεση καλύπτουν όλους τους όρους αλλαγής της ουσίας του ανθρώπου, όπως τους είδαμε πιο πάνω: *υποκείμενο* (πρόσωπο ή συλλογικότητα), *πράξη*, *σχέση επικοινωνίας* και *κοινωνική σχέση*.

Περνάμε στη **λογική διαφορά** ανάμεσα στη μορφόσταση και στη μορφογένεση με την έννοια που έχουν εδώ οι όροι. Η **μορφόσταση** διέπεται από την **αναλυτική λογική**: αποκλείει κάθε αντίφαση. Σε αντιδιαστολή, η **μορφογένεση** διέπεται από τη **διαλεκτική λογική**, εμπεριέχει αντιφάσεις –όχι κάθε αντίφαση αλλά τις διαλεκτικές αντιφάσεις– υπερβαίνοντάς τες. Η μορφογένεση είναι μια διαλεκτική διαδικασία αλλαγής των σχέσεων, θεμελιωμένη στις εγγενείς τους αντιφάσεις. Μένουμε εισαγωγικά στην ακόλουθη αρχή:

— *Η ολοκλήρωση της μορφογένεσης, η γέννηση νέων σχέσεων, είναι διαλεκτική λύση των εγγενών στη μορφογένεση μορφοστατικών αντιφάσεων.*

Μορφογένεση και αντίφαση

Πρέπει να σταθούμε λίγο εδώ. Υπάρχουν πράγματι μορφοστατικά παραγόμενες αντιφάσεις εγγενείς στη μορφογένεση; Το ερώτημα συνδέεται με τη σημαντική στον κοινό λόγο ύπαρξη πλασματικών αντιφάσεων.

Παράδειγμα

Με βάση ότι η λογική μορφή της σχέσης *αιτίου-αποτελέσματος* είναι η *γραμμαμική* σχέση *λόγου-ακολουθίας* μπορεί να δημιουργηθούν πλασματικές αντιφάσεις, όταν η σχέση γίνει *κυκλική*, δηλαδή όταν το αίτιο καθίσταται αποτέλεσμα του αποτελέσματος του. Ας υποθέσουμε ότι υπάρχει η ακόλουθη κυκλική αιτιότητα: μια συντηρητική πράξη στον χρόνο t έχει ως αποτέλεσμα μια ανατρεπτική πράξη στον χρόνο $t+1$, αποτέλεσμα της οποίας είναι μια συντηρητική πράξη στον χρόνο $t+2$. Αν αφαιρέσουμε τους χρόνους από την αιτιότητα αυτή, προκύπτει ότι η συντήρηση συνεπάγεται την ανατροπή που συνεπάγεται τη συντήρηση. Δηλαδή προκύπτει η σχέση: το A συνεπάγεται το *όχι* A που συνεπάγεται το A . Αλλά η σχέση αυτή στον δίτιμο λογισμό ισοδυναμεί με την αντίφαση A και *όχι* A . Αυτό είναι ένα δείγμα πλασματικής αντίφασης: μιας αντίφασης που δεν υπάρχει στην πραγματικότητα, αλλά προκύπτει στοχαστικά από την αφαίρεση του χρόνου.

Αντιμετωπίζοντας το θέμα αυτό ο Bateson, χρησιμοποιεί το παράδειγμα του κυκλώματος του βομβητή: όταν κλείνει το κύκλωμα, ενεργοποιείται ο μηχανισμός που το ανοίγει με αποτέλεσμα να απενεργοποιηθεί ο μηχανισμός και να ξανακλείσει το κύκλωμα, για να ανοίξει πάλι με τον ίδιο τρόπο κ. ο .κ. Με αυτό το παράδειγμα ο Bateson επιχειρεί να δείξει ότι «η λογική είναι ένα φτωχό μοντέλο του αιτίου και του αποτελέσματος»,¹¹³ θεωρώντας ότι «όταν η διαδοχή αιτίου και αποτελέσματος γίνει κυκλική, τότε η περιγραφή της στην άχρονη λογική γίνεται αντιφατική». Η αναπτυσσόμενη εδώ οπτική της πραξιακής προσέγγισης βλέπει τα πράγματα διαφορετικά – και αυτό έχει ιδιαίτερη σημασία. Μένουμε σε δύο λόγους.

1. Το «άχρονο» στο παράδειγμα του Bateson είναι προϊόν της *περιγραφής* του κυκλώματος. Αν κάτι είναι «φτωχό» στο παράδειγμα, δεν είναι η «λογική» του κυκλώματος καθαυτήν ως «μοντέλο αιτίου και αποτελέσματος» όπως λέει ο Bateson, αλλά η περιγραφή με την οποία παρουσιάστηκε. Αυτό φαίνεται και στα δύο αντίθετα

¹¹³ BATESON, G. 1980. σ. 70.

μεταξύ τους παραδείγματα. Στο παράδειγμα της συντήρησης-ανατροπής των σχέσεων που παρουσιάστηκε παραπάνω η λογική ακολουθία έχει τη μη αντιφατική περιγραφή: το A_t συνεπάγεται το *όχι* A_{t+1} που συνεπάγεται το A_{t+2} . Στο παράδειγμα του Bateson έχουμε την αντιφατική περιγραφή: το A συνεπάγεται το *όχι* A που συνεπάγεται το A .

2. Η αναφερόμενη στα παραδείγματα αυτά αντιφατικότητα είναι προϊόν του αναλυτικού *Λόγου* σε έναν δίτιμο λογισμό βεβαιότητας· δεν είναι ούτε του αναλυτικού *Λόγου* σε έναν πλειονότιμο λογισμό πιθανότητας ούτε του διαλεκτικού *Λόγου* – κι αυτό έχει ιδιαίτερη σημασία.

Πώς είναι λοιπόν τα πράγματα στην περίπτωση μας; Τι είναι η αντιφατικότητα της μορφογένεσης; Είναι πλασματική αντιφατικότητα ή πραγματική; Ως όρος της μορφογένεσης η αντιφατικότητα είναι πραγματική. Τα δύο αντίθετα *είναι πράγματι ταυτόχρονα* – *δεν γίνονται κατά μία (φτωχή) περιγραφή τους ταυτόχρονα*. Η εντασσόμενη στη μορφογένεση *μορφοστατική αντίφαση* δεν προκύπτει περιγραφικά από την *άχρονη σύζευξη* των αντιθέτων διαδικασιών, αλλά πραγματικά από την *ταυτόχρονη διεξαγωγή* τους. Δεν είναι μια αντίφαση ενός εσφαλμένου στοχασμού, απορριπτέα ως τέτοια από τον αναλυτικό Λόγο. Είναι μια αποδεκτή από τον διαλεκτικό λόγο αντίφαση της πραξιακά παραγόμενης πραγματικότητας.

Ο χαρακτήρας της μορφογένεσης είναι συγκρουσιακός στην πλήρη νοηματική του διάσταση: ως ιδέα στη διάσταση της γνώσης και ως συγκίνηση στη διάσταση του ήθους. Η μορφογένεση ως διαδικασία *αναπαραγωγής* των σχέσεων στην κατεύθυνση της συντήρησης-ανατροπής τους είναι *πράγματι* αντιφατική. Και κατά συνέπεια το μορφογενετικό τέλος, η ανατροπή, είναι η *διαλεκτική λύση της αντίφασης* – και έχει σημασία αυτό: η ανατροπή είναι μια συνειδητή ή ασυνείδητη διαλεκτική λύση. Το σημαντικό εδώ είναι το *διαλεκτικό ασυνείδητο*. Η μορφογενετική ανατροπή των σχέσεων αλλάζει την ταυτότητα του υποκειμένου βάσει της οποίας υπάρχει η παράγουσα την αντίφαση μορφόσταση.

— *Η μορφογένεση οδηγεί στην αλλαγή των μορφοστατικών αρχών.*

Η μορφογένεση ορίζει το περιεχόμενο της διάκρισης των *σχέσεων επικοινωνίας* ως σχέσεις πράξεων από τις *κοινωνικές σχέσεις* ως σχέσεις προσώπων. Θα δούμε το θέμα αυτό πιο κάτω. Πρέπει όμως εδώ, πριν περάσουμε στο επόμενο θέμα που είναι η συνδεδεμένη με την ενδεχομενικότητα έννοια της ελευθερίας, να τονιστεί προκαταβολικά ότι το *ενδεχόμενο υπάρχει στο μεταίχμιο του αναγκαίου*. Το ενδεχόμενο είναι η μη αναγκαία αναίρεση του αναγκαίου. Σε αυτό το μεταίχμιο παρουσιάζεται η μορφογενετική λύση: η ανατροπή των σχέσεων.

Στη συνέχεια θα δούμε το πεπρωμένο σε αντιπαράθεση με το ενδεχόμενο, σημειώνοντας σε σχέση με το πεπρωμένο την αντιδιαστολή πολιτικού πάθους και φιλοσοφικής απάθειας.

Πεπρωμένο

Επιστρέφουμε στον Spinoza: «Όσο περισσότερο θεωρούμε τον άνθρωπο ελεύθερο, τόσο περισσότερο είμαστε υποχρεωμένοι να δεχτούμε ότι πρέπει να διατηρεί την ύπαρξή του αναγκαστικά και να κρατάει την αυτοκυριαρχία του, πράγμα που εύκολα θα αναγνωρίσει όποιος δεν συγχέει την ελευθερία με την ενδεχομενικότητα».¹¹⁴ Με την τελευταία αυτή αναφορά στον Spinoza έχουμε μία από τις σαφέστερες διατυπώσεις της *υπαγωγής* της ελευθερίας στην αναγκαιότητα – το ακριβώς αντίθετο της θέσης που αναπτύσσεται εδώ, δηλαδή ότι η ελευθερία είναι *αναίρεση* της αναγκαιότητας.

Η ιδεολογικά υπαγόμενη στην αναγκαιότητα *ελευθερία* συμπίπτει με τη *δικαιοσύνη*: τη συμμόρφωση προς το δίκαιο, τον κανόνα των ουσιωδών σχέσεων, όπως είδαμε. Με αυτή την έννοια της ελευθερίας ελεύθερο είναι ό,τι υπάρχει κατά την ουσία

¹¹⁴ Πολιτική Πραγματεία, Δεύτερο Κεφάλαιο, παρ.7.

του· ελεύθερος είναι ο άνθρωπος που ζει σύμφωνα με τις ουσιώδεις σχέσεις του. Κατ' επέκταση, η *ανελευθερία* συμπίπτει με την *αδικία*. Αλλά, όπως επίσης είδαμε, ο νόμος, φυσικός ή κοινωνικός, δεν δεσμεύει τη δύναμη παρά μόνο ως προς τον κανόνα της ενεργοποίησής της. Δεν την αναγκάζει να ενεργοποιηθεί. Συνεπώς, όποια σχέση έχει η ελευθερία με την αναγκαιότητα, την έχει πέραν του νόμου. Αυτό που ορίζει την υπαγωγή της ελευθερίας στην αναγκαιότητα ταυτίζοντάς την με τη δικαιοσύνη δεν είναι ο *νόμος*, είναι το *πεπρωμένο*: η απόλυτη και αδιατάρακτη συνέχεια αιτίων και αποτελεσμάτων. Το *πεπρωμένο* διέπει τον κόσμο με ένα πλήθος ιδεολογικά διακεκριμένων τρόπων. Ας μείνουμε στην *ειμαρμένη* των Στωικών: «Εκείνον που θέλει, οι μοίρες τον οδηγούν, εκείνον που δεν θέλει, τον σέρνουν» σύμφωνα με την παροιμιώδη έκφραση του Κικέρωνα.¹¹⁵

Στον κόσμο του *πεπρωμένου* το *δίκαιο* είναι αναγκαστικό: δεσμεύει τη δύναμη όχι μόνο ως προς τον κανόνα της ενεργοποίησής της αλλά και ως προς το αν θα ενεργοποιηθεί ή όχι. Αν λοιπόν ελεύθερη είναι η δύναμη που ενεργοποιείται σύμφωνα με την ουσία της, δηλαδή δίκαια, τότε στον κόσμο του *πεπρωμένου* η ελευθερία υπάρχει εξ ανάγκης. Συνεπώς, αν ελεύθεροι είναι οι άνθρωποι που δρουν σύμφωνα με την ουσία των δυνάμεών τους, *οι άνθρωποι είναι αναγκαστικά ελεύθεροι*· και, συμμετρικά, *οι άνθρωποι είναι αναγκαστικά ανελεύθεροι* επειδή η αδικία είναι επίσης αναγκαία. Από εδώ πηγάζει η ιδεολογική ισχύς του *πεπρωμένου*. Στο πνεύμα του *πεπρωμένου* αναγκαία είναι τόσο η ελευθερία όσο και η ανελευθερία διότι η *αδικία*, η *επανόρθωσή* της και η *διατήρησή* της υπόκεινται και αυτές σε ένα δίκαιο – ένα δίκαιο ανώτερης τάξης, υπερκείμενο, αλλά εξίσου αναγκαστικό.

Η βύθιση στην αναγκαστική έκβαση του αγώνα για την ελευθερία στον κόσμο του *πεπρωμένου*, η *αναγκαιότητα* της *ήττας* ή της *νίκης*, οδηγεί σε δύο αντίθετες δεσμεύσεις: στο *πολιτικό πάθος* και στη *φιλοσοφική απάθεια*.

Πολιτικό πάθος και φιλοσοφική απάθεια

Στο παραπάνω νοηματικό πλαίσιο το *πάθος* είναι μια έντονα φορτισμένη από την πλευρά της συγκίνησης πραξιακή υπέρβαση της μερικότητας των σχέσεων. Κρατάμε τον ως προς τις σχέσεις ακόλουθο ορισμό του πάθους:

— *Πάθος* είναι η *αναγκαστική έμπρακτη πλήρωση* των σχέσεων.

Στον τριαδικό αυτόν ορισμό η *πλήρωση* των σχέσεων ορίζει την *κατεύθυνση* του πάθους· το *αναγκαστικό* της πλήρωσης ορίζει την *παθητικότητά* του και το *έμπρακτο* ορίζει την *ενεργητικότητά* του. Τα σχεσιακά αυτά χαρακτηριστικά του πάθους οδηγούν στη συγκινησιακή ένταση που το διέπει. Κάθε πάθος, ερωτικό, θρησκευτικό, πολιτικό ή άλλο, δημιουργεί την έντονη συγκίνηση που συνοδεύει την ιδέα της αναγκαστικής πλήρωσης. Και, για να γυρίσουμε στη γλώσσα που μιλάμε εδώ, πάθος είναι η συγκινησιακά έντονη όψη της αναγκαστικής αποκατάστασης μιας συγκεκριμένης αδικίας από το υπερκείμενο αφηρημένο καθολικό δίκαιο με βάση την ταυτότητα δικαίου και νόμου με τον τρόπο που την είδαμε.

Το *πολιτικό πάθος* ιδιαίτερα είναι η όψη της αναγκαίας άρσης των καταναγκαστικών κοινωνικών περιορισμών στο πλαίσιο της πολιτικής ανατροπής της κοινωνικής αδικίας. Το *πολιτικό πάθος* γεννιέται από τον *αφηρημένο χαρακτήρα* της *πολιτικής*. Με την έννοια που έχει εδώ ο όρος στην πολιτειακή του διάσταση η *πολιτική* είναι η *κρατική αναπαραγωγή των κοινωνικών σχέσεων*, νομοθετική, εκτελεστική και δικαστική, που ασκείται στο όνομα της ολότητας για το καθολικό συμφέρον και κατ' αφαίρεση των ατομικών συμφερόντων. Θα αναφερθούμε εδώ σε αυτή την έννοια της πολιτικής με την έκφραση *αφηρημένος χαρακτήρας της πολιτικής*. Σε αυτή την κοινωνική βάση το *πολιτικό πάθος* συνδέεται με το *παράδοξο*

¹¹⁵ ΘΕΩΔΩΡΙΔΗΣ, Χ. 1966. σ. 364.

του φανατισμού, για το οποίο έγινε λόγος πριν: με τον καταστροφικό ως προς το κάθε συγκεκριμένο μερικό δίκαιο ενθουσιασμό για το αφηρημένο καθολικό Δίκαιο. Το πολιτικό πάθος γεννιέται από τον αφηρημένο χαρακτήρα της πολιτικής κατά την αναγκαστική υπέρβαση της κοινωνικής μερικότητας.

Η **φιλοσοφική απάθεια** σε αντίθεση με το πολιτικό πάθος γεννιέται από την ίδια ακριβώς αναγκαστική υπέρβαση της κοινωνικής μερικότητας. Τα δύο αυτά είναι συμπληρωματικά στον ιδεολογικό κόσμο του πεπρωμένου: το πολιτικό πάθος συνοδεύει την **πρακτική της πολιτικής υπέρβασης** της μερικότητας· η φιλοσοφική απάθεια συνοδεύει τη **θεωρία της φιλοσοφικής υπέρβασης** της μερικότητας. Η συμπληρωματικότητα των δύο προκύπτει από την πράξη ως ενότητα θεωρίας και πρακτικής. Μια βαθιά πραξιακή ενότητα συνδέει τη **φιλοσοφική απάθεια** με το **πολιτικό πάθος**.

Γυρνώντας στα όσα λέγαμε πριν για την ηθική και την αισθητική στάση, βλέπουμε τώρα ότι η **αισθητική στάση**, η οποία ολοκληρώνεται **στοχαστικά** ως **θέαση** με την παραγωγή μιας θεωρίας που οδηγεί στην **οίηση** σε συνάρτηση με τη **δημιουργία**, συνδέεται με τη **φιλοσοφική απάθεια**. Ενώ η **ηθική στάση**, η οποία ολοκληρώνεται **πραξιακά** ως **κανόνας** με την παραγωγή ενός **δόγματος** στο οποίο οδηγεί η **αποκάλυψη** σε συνάρτηση με την **αυθεντία**, συνδέεται με το **πολιτικό πάθος**.

Δεν είναι δύσκολο να δούμε πώς γίνεται αυτό. Στον κόσμο του πεπρωμένου κάθε αδικία, ανελευθερία, και πάθος δεν υπάρχουν παρά μόνο υπό τον όρο της μερικότητας. Ο **Κόσμος του πεπρωμένου** στην πληρότητά του είναι κατά λογική ανάγκη **δίκαιος**. Το **πολιτικό πνεύμα** στον κόσμο του πεπρωμένου, υποταγμένο στην αναγκαιότητα της πραγμάτωσης του καθολικού δικαίου, διακατέχεται συγκινησιακά από την **ταραχή** που ορίζει το **πολιτικό πάθος**. Αντίθετα, το **φιλοσοφικό πνεύμα** περνώντας από τη θέα των επί μέρους στη θέα του Όλου, ανεβαίνοντας θεωρητικά στην κλίμακα του αναγκαίου απαλλάσσεται από τη **συγκινησιακή ταραχή** του πολιτικού πάθους. Φιλοσοφική απάθεια είναι η **συγκινησιακή αταραξία** που συνοδεύει τη θέα της κοσμικής πληρότητας. Στον κόσμο του πεπρωμένου, η **φιλοσοφική απάθεια** είναι το **αντίδοτο στο πολιτικό πάθος**.

Ενδεχόμενο

Στο **πεπρωμένο** αντιπαρατίθεται το **αριστοτελικό ενδεχόμενο**, το **ενδέχεσθαι άλλως έχειν**, που διακρίνει το **ποιητόν** και **πρακτόν** από το **επιστητόν** και, συνεπώς, την **τέχνη** και τη **φρόνηση** από την **επιστήμη**. Σημαντικές για την πραξιακή προσέγγιση είναι οι ακόλουθες αντιπαραθέσεις στο πεπρωμένο. Στην **ειμαρμένη** των Στωικών αντιπαρατίθεται η **επικούρεια παρέγκλιση**. Στον κόσμο του αδιάκοπου «**ειρμού των αιτιών**» αντιπαρατίθεται ο κόσμος της ακαθόριστης στιγμιαίας διακοπής του ειρμού. Στον σημερινό κόσμο στο **πεπρωμένο** αντιτίθεται επίσης η **κατά Heisenberg κβαντομηχανική απροσδιοριστία** που διέπει τη σύγχρονη φυσική. Αν οι εκδοχές αυτές του αντιτιθέμενου στο πεπρωμένο κόσμου διακρίνονται μεταξύ τους ως προς τις αρχές τους, είναι ωστόσο συμβατές ως προς την πραξιακή σχέση της ελευθερίας με το ενδεχόμενο – και αυτό είναι που μας ενδιαφέρει εδώ. Η πραξιακή σχέση της ελευθερίας με το ενδεχόμενο είναι κεντρική στην πραξιακή προσέγγιση.

Και στους δύο αντίθετους κόσμους, στον κόσμο του πεπρωμένου και στον κόσμο του ενδεχομένου, με δεδομένη την κατά την πραξιακή προσέγγιση **ταυτότητα δικαίου και νόμου** η **ελευθερία προϋποθέτει το δίκαιο**, τον **νόμο**. Πουθενά, σε κανέναν κόσμο δεν υπάρχει ελευθερία εκτός δικαίου, γιατί δεν υπάρχει ελευθερία χωρίς δύναμη, και η ελευθερία δεν είναι ουσιαστική αν η δύναμη δεν ενεργοποιείται σύμφωνα με την ουσία της. Και υπάρχουν τόσα είδη ελευθερίας όσα είδη δύναμης. Αλλά το καθοριστικό στον αντιτιθέμενο προς το πεπρωμένο κόσμο του ενδεχομένου είναι ότι

η ελευθερία δεν ισοδυναμεί με το δίκαιο. Το δίκαιο είναι η **αναγκαία συνθήκη** της ελευθερίας. Η **ικανή συνθήκη** της ελευθερίας υπερβαίνει το δίκαιο.

Κατ' αυτή την έννοιά της προϋπόθεση της ελευθερίας στην ανάπτυξη της δύναμης είναι η αναίρεση της κατ' αρχήν αναγκαιότητάς της. Κατ' επέκταση οι άνθρωποι δεν είναι ελεύθεροι παρά μόνο ως προς τις *ενδεχόμενες δράσεις* τους, στις εγγεγραμμένες στις *πράξεις* τους *δράσεις*, καθώς πράξη δεν είναι απλώς η ενότητα νόησης και δράσης, αλλά η ενότητα ελεύθερης νόησης και ελεύθερης δράσης. Οι εξ ανάγκης επιτελούμενες δράσεις, και όταν είναι σύμφωνες με την ουσία της δύναμής τους, δεν είναι ελεύθερες. Υπό το κράτος του νόμου της βαρύτητας, όπως ορίζεται από το «φυσικό δίκαιο», η κοινά λεγόμενη «ελεύθερη πτώση» ενός σώματος είναι μια φυσική κίνηση – δεν είναι πράξη. Πράξη είναι η κίνηση που οδηγεί ελεύθερα στην αναγκαστική «ελεύθερη (κατ' όνομα) πτώση».

Τα παραπάνω οδηγούν στην τρίτη από τις αρχές της πραξιακής προσέγγισης όπως τις είδαμε: *ουσία είναι οι σχέσεις· τα πάντα αλλάζουν· η ανθρώπινη ελευθερία είναι η πραξιακή αναίρεση της αναγκαιότητας.*

1.3.3 Ανθρώπινη ελευθερία είναι η πραξιακή αναίρεση της αναγκαιότητας

Η πράξη ως έλλογη ενότητα νόησης και δράσης, συγκροτημένη σε ενότητα θεωρίας και πρακτικής, έχει τη δυνατότητα αυτοαναίρεσης της εγγεγραμμένης σε αυτή νοητικής και δραστηκής αναγκαιότητας. Επιγραμματικά:

— *Πράξη είναι η μέσω νόησης και δράσης άσκηση της ανθρώπινης ελευθερίας.*

Κρίσιμη στην άσκηση της ελευθερίας είναι η πραξιακή υπέρβαση του πάθους. Είδαμε ότι το πάθος είναι η συγκινησιακά έντονη και αναγκαία υπέρβαση της μερικότητας. Αλλά υπερβαίνοντας το πάθος, η πράξη δεν αντιπαραθέτει στο πάθος τη φιλοσοφική απάθεια – η τελευταία με τη συγκινησιακή αταραξία και κατ' υπέρβαση της μερικότητας συνοδεύει τη θέα της κοσμικής πληρότητας όπως είδαμε.

— *Η πράξη υπερβαίνει το πάθος μέσα από τη συναισθηματική ελευθερία.*

Και πώς αναπτύσσεται αυτή η ελευθερία; Κατά τις ακόλουθες κατηγορίες των συγκινήσεων όπως τις είδαμε συζητώντας για τη **διαλεκτική της συγκίνησης**:

Πράξη καθαυτήν-Κύκλος της απόλαυσης:

- απόλαυση- καταστροφή και αποστροφή,
- ματαιώση-ανοχή,
- νηφαλιότητα.

Πράξη ως προς την ύπαρξη του υποκειμένου της-Κύκλος του θυμού:

- θυμός και φόβος-ένταση και άγχος,
- πραότητα-θάρρος,
- ησυχία.

Πράξη ως προς τη σχέση που πραγματώνεται με αυτή-Κύκλος της ηδονής:

- ηδονή και οδύνη-χαρά και θλίψη,
- καλή διάθεση-κακή διάθεση,
- ηρεμία-γαλήνη.

Σύμφωνα με τα παραπάνω η συναισθηματική ελευθερία αναπτύσσεται συγκινησιακά με τον ακόλουθο τρόπο: πρώτα είναι ελευθερία ανάπτυξης θετικών συγκινήσεων ως προς τις θετικές για την ελευθερία πράξεις, όπως η απόλαυση για την πράξη καθαυτήν και η ηδονή και η χαρά για την πράξη ως προς τη σχέση που πραγματώνεται με αυτήν. Και κατ' αναλογία αναφέρουμε την ελευθερία ανάπτυξης αρνητικών συγκινήσεων ως προς τις αρνητικές για την ελευθερία πράξεις, όπως οι συγκινήσεις της αποστροφής και καταστροφής, η οδύνη, η θλίψη. Ακολουθεί η

ελευθερία ανάπτυξης των *συγκινήσεων της απαραξίας* κατά διαλεκτική υπέρβαση της αντίθεσης θετικών και αρνητικών συγκινήσεων: η νηφαλιότητα, η ησυχία, η ηρεμία και η γαλήνη.

2. MARX ΚΑΙ ΕΠΙΚΟΥΡΟΣ

Ο Καϊν, διαβάζοντας τη «Γερμανική Ιδεολογία» του Marx, αποφαινεται τα εξής:¹¹⁶ «Μέχρι τώρα η *ελευθερία* ορίστηκε από τους φιλοσόφους με *δύο τρόπους*: από τη μία πλευρά, ως εξουσία, ως κυριαρχία στις περιστάσεις και τις συνθήκες στις οποίες ζει ένα άτομο – από όλους τους *υλιστές*. Από την άλλη πλευρά, ως αυτοκαθορισμός, απαλλαγή από τον πραγματικό κόσμο, ως καθαρά φανταστική ελευθερία του πνεύματος – αυτός ο ορισμός δόθηκε από όλους τους *ιδεαλιστές*, ιδιαίτερα τους Γερμανούς ιδεαλιστές». Ο Καϊν θεωρεί ότι ο Marx δέχεται τον πρώτο από δύο αυτούς τρόπους ορισμού της ελευθερίας.

Εδώ τίθεται ένα κρίσιμο ερώτημα: ο Marx ορίζει μεν την ελευθερία κατά τον *υλιστικό* τρόπο, αλλά με ποιον απ' όλους; Συγκεκριμένα, την ορίζει με ποιον από τους δύο σημαντικούς για την υλιστική σκέψη αντίθετους τρόπους: τον *δημοκρίτειο* ή τον *επικούρειο*; Ο τρόπος του Marx θεωρείται εδώ *επικούρειος*, όπως θα δούμε στη συνέχεια. Η διαφορά των δύο αυτών καθοριστικών για τον υλισμό τρόπων ορισμού της *ελευθερίας* βρίσκεται στον ορισμό της *αναγκαιότητας*. Με τη δημοκρίτεια έννοια η αναγκαιότητα είναι *συνεχής*: υπάρχει για κάθε ενέργεια σε έναν χώρο, σε κάθε σημείο και κάθε στιγμή του πεδίου του. Με την επικούρεια έννοια η αναγκαιότητα είναι *ασυνεχής*: σε κάποιο σημείο, κάποια στιγμή υπάρχει η «*παρέγκλιση*» από την αναγκαιότητα.

Η επικούρεια έννοια της αναγκαιότητας θέτει ένα ερώτημα δεύτερου βαθμού: είναι αναγκαία η άρση της αναγκαιότητας – είναι αναγκαία η *παρέγκλιση*; Η απάντηση στο ερώτημα είναι διττή. *Αφηρημένα*, ως προς κάποια παρέγκλιση: *Ναι*, μια παρέγκλιση είναι αναγκαία. *Συγκεκριμένα*, ως προς αυτήν *εδώ-τόρα* την παρέγκλιση: *Όχι*, αυτή η παρέγκλιση μπορεί να μην είναι αναγκαία. Κατά τον επικούρειο υλισμό ο άνθρωπος είναι κατ' ανάγκη ελεύθερος. Αλλά *όταν είναι ελεύθερος*, όταν κυριαρχεί στους όρους της ζωής του, *δεν είναι αναγκαστικά ελεύθερος*: δεν είναι αναγκασμένος να κυριαρχεί. Ενώ κατά τον δημοκρίτειο υλισμό ισχύει το αντίστροφο: ο άνθρωπος δεν είναι κατ' ανάγκη ελεύθερος. Αλλά *αν είναι ελεύθερος*, αν κυριαρχεί στους όρους της ζωής του, *είναι αναγκαστικά ελεύθερος*: είναι αναγκασμένος να κυριαρχεί.

Υπευθυνότητα και Ηθική

Είδαμε παραπάνω την *αναγκαιότητα* ως την τρίτη από τις αρχές της *πράξης* με την οποία ολοκληρώνονται οι άλλες δύο, δηλαδή ότι *ουσία είναι οι σχέσεις* και ότι *τα πάντα αλλάζουν*: η καταληκτική αρχή είναι η με την επικούρεια έννοια *αναιρούμενη αναγκαιότητα*. Συνεπώς επικούρεια είναι και η έννοια της ελευθερίας που ορίζει την πράξη: η έννοια της ελευθερίας με την οποία συνδέεται η *υπευθυνότητα* κατά την πραξιακή της προσέγγιση. Οι άνθρωποι είναι υπεύθυνοι για τις πράξεις τους στη βάση του ότι είναι ενδεχόμενες, όχι αναγκαίες: είναι δυνατόν να επιτελούνται αλλά και να μην επιτελούνται. Υπεύθυνος είναι κανείς μόνο για τις ενδεχόμενες *πράξεις* του. Δεν είναι υπεύθυνος ούτε για τις αναγκαστικές *νοητικές λειτουργίες* της νοημοσύνης του ούτε για της συνδεδεμένες με αυτές αναγκαστικές *δράσεις*. Δεν είναι υπεύθυνος για το ότι «ο υποθάλαμος συνδέεται με τα ανώτερα φλοιικά κέντρα» του εγκεφάλου του και συνεπώς για το ότι «η γνωστική λειτουργία και το συναίσθημα

¹¹⁶ Βλ. ΚΑΙΝ, Ρ. 1991. σ. 111.

αλληλοεπηρεάζονται». ¹¹⁷ Είναι υπεύθυνος μόνο για τους πραξιακά ορισμένους αλληλοεπηρεασμούς: για τις νοηματικές ενότητες ιδέας και συγκίνησης στη βάση τού ότι η νόηση και το παραγόμενο από αυτή νόημα δεν είναι μέρος της πράξης γενικά· προϋπόθεση του πραξιακού νοήματος ως μετάβαση από τη νόηση στη δράση είναι η ελευθερία των δύο αυτών λειτουργιών της νοημοσύνης.

Αλλά το ενδεχόμενο εγκαθιστά μόνο την *ευθύνη* ως *αρχή της υπευθυνότητας*. Η *υπευθυνότητα* ολοκληρώνεται με την *απόδοση* ή/και την *ανάληψη* της ευθύνης, δηλαδή τον *καταλογισμό της πράξης* σε ένα υποκείμενο διαμέσου του οποίου αποδίδεται ή/και αναλαμβάνεται η ευθύνη. Η *παρέγκλιση* ως *αναίρεση της αναγκαιότητας κάποια στιγμή* είναι μια ενδεχομενικότητα που περιέχεται σε μιαν αναγκαιότητα και περιέχει μιαν άλλη αναγκαιότητα. Αυτή ακριβώς είναι η *επικούρεια παρέγκλιση*: η μη αναγκαία μετάβαση από μία αναγκαιότητα σε μιαν άλλη. Συνεπώς, ο επικούρειος υλισμός θέτει την *ευθύνη* στο κέντρο της ελευθερίας. Οι άνθρωποι είναι *υπεύθυνοι* για την ελευθερία ή την ανελευθερία τους, επειδή οι πράξεις κυριαρχίας στους όρους της ζωής τους που συνιστούν την ελευθερία τους δεν είναι *αναγκαίες* αλλά *ενδεχόμενες*.

Ο Καϊν, ερμηνεύοντας τη «Γερμανική Ιδεολογία», παρακάμπτει τη διαφορά του επικούρειου από τον δημοκρίτειο υλισμό. Αγνοεί την υλιστική ενδεχομενικότητα, καταχωρεί την ενδεχομενικότητα συλλήβδην στην ιδεαλιστική έννοια της ελευθερίας και δεν αναγνωρίζει στην υλιστική έννοια της ελευθερίας παρά μόνο την αναγκαιότητα. Θεωρεί την ευθύνη άτοπη στον χώρο της υπαγόμενης στην αναγκαιότητα υλιστικής ελευθερίας. Το κεντρικό θέμα εδώ είναι η *ηθική* ως συναρτώμενος από την ελευθερία και την ευθύνη *κανόνας του ήθους*. Το συμπέρασμα του Καϊν είναι ότι στη «Γερμανική Ιδεολογία» ο Marx «απορρίπτει την ηθική ως αδύνατη» και «αντικαθιστά την ηθική με την εμπειρική επιστήμη και τον τεχνικό έλεγχο». ¹¹⁸ Κατά τον Καϊν η ηθική για τον Marx της «Γερμανικής Ιδεολογίας» υπάρχει μόνο ως «ιδεολογική ψευδαίσθηση». ¹¹⁹

Το ίδιο σε γενικές γραμμές είναι και το συμπέρασμα της *μαρξιστικής «ορθοδοξίας»*, όπως θα πούμε εδώ το μείζον ρεύμα ερμηνείας του Marx στις αρχές του εικοστού αιώνα. Για παράδειγμα, ο Hilferding στον πρόλογο του «Χρηματιστικού Κεφαλαίου», του έργου που έγινε αποδεκτό στους μαρξιστικούς κύκλους της εποχής σαν ο «τέταρτος τόμος» στο «Κεφάλαιο» του Marx, γράφει: «Η πρακτική του Μαρξισμού, όπως και η θεωρία του, είναι *απαλλαγμένη* από αξιολογικές κρίσεις. Είναι συνεπώς σφάλμα να υποθέσει κανείς, όπως συνήθως γίνεται *intra et extra muros*, ότι ο Μαρξισμός απλά ταυτίζεται με τον σοσιαλισμό. Σε λογικούς όρους ο Μαρξισμός, θεωρούμενος ως επιστημονικό σύστημα, και παραβλέποντας τα ιστορικά του αποτελέσματα, δεν είναι παρά μία θεωρία των νόμων κίνησης της κοινωνίας». Και συνεχίζει: «Η αποδοχή της ισχύος του Μαρξισμού, συμπεριλαμβανόμενης μιας αναγνώρισης της αναγκαιότητας του σοσιαλισμού, δεν είναι ούτε θέμα αξιολογικής κρίσης ούτε οδηγός της πρακτικής δράσης. Γιατί είναι ένα πράγμα να αναγνωρίσεις μια αναγκαιότητα και τελείως διαφορετικό να εργαστείς για την αναγκαιότητα αυτή». ¹²⁰ Κεντρική στις διατυπώσεις αυτές είναι η *κοινωνική αναγκαιότητα* και η κατά τον Καϊν «αντικατάσταση της ηθικής με την εμπειρική επιστήμη και τον τεχνικό έλεγχο», έργο των οποίων είναι η *δίκαιη* κατά την εδώ έννοια του όρου κίνηση στο πλαίσιο της κοινωνικής αναγκαιότητας.

¹¹⁷ KANDEL, E. et al. 2003. σ. 635.

¹¹⁸ ό.π., σ. 126.

¹¹⁹ ό.π., σ. 105.

¹²⁰ HILFERDING, R. 1981. σ. 23.

Το κρίσιμο στα παραπάνω δεν είναι η *αναγνώριση της πραξιακής αναγκαιότητας*. Όπου υπάρχει ελευθερία, υπάρχει αναγκαιότητα – αυτό προκύπτει από τον ορισμό της ελευθερίας ως αναίρεση της αναγκαιότητας. Το κρίσιμο είναι ο απόλυτος χαρακτήρας της αναγνώρισης αυτής και ως συνέπεια η *μη αναγνώριση της πραξιακής ελευθερίας*, της συμπληρωματικής προς την κοινωνική αναγκαιότητα ελευθερίας. Το απόλυτο της αναγκαιότητας –και όχι η ίδια η αναγκαιότητα– οδηγεί στο «ορθόδοξο» συμπέρασμα ότι «η *πρακτική* του Μαρξισμού, όπως και η *θεωρία* του, είναι απαλλαγμένη από αξιολογικές κρίσεις». Αντικαθιστώντας στην έκφραση του Πλούταρχου τη μοίρα με την ιστορία, το «ορθόδοξο» συμπέρασμα εν τέλει είναι:
— *Η ιστορία οδηγεί εκείνον που την ακολουθεί και σέρνει εκείνον που αντιστέκεται.*

Αλλά ο Marx, «κλείνοντας τους λογαριασμούς» του με τον *γερμανικό ιδεαλισμό*, δεν έκλεισε και τους λογαριασμούς με τον *επικούρειο υλισμό*, τους οποίους είχε ανοίξει στη διδακτορική του διατριβή. Αντιθέτως, η σχέση με τον Επίκουρο είναι που δίνει στον *διαλεκτικό υλισμό* του Marx τον ιδιαίτερό του χαρακτήρα: τον διαφοροποιεί αφενός από τη *χεγκελιανή διαλεκτική* και αφετέρου από τον *μηχανιστικό υλισμό*.

Το *ακαθόριστο της παρέγκλισης* ως άρνηση της αναγκαιότητας δεν αποκλείει τον *καθορισμό του ενδεχομένου* της. Μπορούμε λοιπόν να προσεγγίσουμε τον διαλεκτικό χαρακτήρα του μαρξικού υλισμού με το ακόλουθο ερώτημα: είναι αναγκαίο το *ενδεχόμενο της παρέγκλισης*; Θα δούμε, μιλώντας για την κοινωνική αντίφαση πιο κάτω, ότι η απάντηση που δίνεται εδώ στο ερώτημα είναι καταφατική. Σε αυτήν τη βάση θα πούμε σε αντίθεση με τον Πλούταρχο:

— *Καμιά «ιστορία», προσωπική, συλλογική ή πολιτική, δεν «σέρνει» κανέναν προσωπικά, συλλογικά ή πολιτικά.*

Μιλώντας παρενθετικά για τη διαλεκτική, ορίσαμε πριν ως διαλεκτική αντίφαση την αντίφαση που ορίζει το πέρασμα από τον αναλυτικό στον διαλεκτικό Λόγο. Κατ' αυτόν τον ορισμό η αντίφαση δεν ισοδυναμεί με την αναίρεση της αλήθειας των λεγομένων και, συνακόλουθα, με ανατροπή της σκέψης που οδηγεί σε αυτά. Η αντίφαση είναι το όριο της αναλυτικής αλήθειας, είναι η «πύλη εισόδου» στον διαλεκτικό Λόγο. Σε αντιδιαστολή με την μη αποδεκτή *αναλυτική αντίφαση*, η οποία οδηγεί τον αναλυτικό Λόγο στην ανατροπή της σκέψης που την παρήγαγε, η αποδεκτή *διαλεκτική αντίφαση* οδηγεί στη συνέχεια της σκέψης με τον *μετασχηματισμό* και τη *σύνθεση* των αντιθέτων, η *σύζευξη* των οποίων ως έχουν ορίζει την αναλυτικά απορριπτόμενη αντίφαση.

Κοινωνική αντίφαση

Η *διαλεκτική αντίφαση* είναι καθοριστική στην αλλαγή των κοινωνικών σχέσεων σύμφωνα με την πρώτη αρχή της πραξιακής προσέγγισης, δηλαδή ότι *ουσία είναι οι σχέσεις*. Σε αυτό το πνεύμα θα χρησιμοποιήσουμε τον όρο *κοινωνική αντίφαση* για την αναφορά σε μια κοινωνικά ορισμένη *διαλεκτική αντίφαση* στην αντιδιαστολή της με την *αναλυτική αντίφαση*.

Αρχίζουμε με δύο ορισμούς που οδηγούν στην έννοια της κοινωνικής αντίφασης. Θα τους δούμε αναλυτικά πιο κάτω, μιλώντας για τον κοινωνικό χώρο και τον τόπο στην τρίτη ενότητα. Μένουμε εδώ σε μια συνοπτική τους διατύπωση:

— **Κοινωνικό σύστημα** είναι ένα σύστημα *κοινωνικών σχέσεων* και η ολότητα των συσχετιζόμενων *υποκειμένων*.

— **Τρόπος επικοινωνίας** των υποκειμένων ενός κοινωνικού συστήματος είναι η σύνθεση των *κοινωνικών σχέσεων* του συστήματος με τις *κοινωνικές δυνάμεις* τόσο ως *υποκειμενικές ικανότητες* όσο και ως *αντικειμενικές δυνατότητες*, οι οποίες είναι αναγκαίες για την ανάδυση και πραγμάτωση των κοινωνικών σχέσεων του συστήματος. Σε αυτήν τη βάση έχουμε τον ακόλουθο ορισμό:

— **Κοινωνική αντίφαση** είναι η διαλεκτική αντίφαση του τρόπου επικοινωνίας σε ένα κοινωνικό σύστημα.

Με αυτή την έννοια της η κοινωνική αντίφαση αναπτύσσεται ανάμεσα στις πράξεις που παράγονται από την ενεργοποίηση κοινωνικών δυνάμεων του τρόπου επικοινωνίας σε έναν χώρο και από τις πράξεις που προδιαγράφονται από τις κοινωνικές σχέσεις του τρόπου επικοινωνίας. Έχουμε έτσι το ακόλουθο διαλεκτικό σχήμα:

- α. Το κοινωνικό σύστημα αναπαράγεται κατά μια κοινωνική αναγκαιότητα.
- β. Το αναπαραγόμενο κοινωνικό σύστημα είναι κοινωνικά αντιφατικό.
- γ. Η υπέρβαση της κοινωνικής αντίφασης του συστήματος ορίζει μια ενδεχόμενη παρέγκλιση από την κοινωνική αναγκαιότητα της αναπαραγωγής του.

Στο πλαίσιο αυτού του διαλεκτικού σχήματος η απάντηση στο ερώτημα για το αν είναι αναγκαίο το ενδεχόμενο της παρέγκλισης δίνεται, όπως ειπώθηκε πιο πάνω, καταφατικά. Το ενδεχόμενο αναίρεσης της αναγκαιότητας αναπαραγωγής του κοινωνικού συστήματος –το ενδεχόμενο της αναίρεσης, όχι η αναίρεση– καθορίζεται από τις κοινωνικές αντιφάσεις που είναι αναγκαίες για την ύπαρξή του. Ο υλισμός του Marx με τον τρόπο που αναπτύσσεται εδώ είναι ένας διαλεκτικός επικούρειος υλισμός: σύμφωνα με αυτόν το ενδεχόμενο αναίρεσης της κοινωνικής αναγκαιότητας καθορίζεται από τις κοινωνικές αντιφάσεις.

Η ηθική, το δίκαιο και η συνείδηση

Σύμφωνα με το νόημα που έχουν εδώ οι όροι και στο πνεύμα της σκέψης της σκέψης του Marx με την επικούρεια ελευθερία το **κοινωνικό δίκαιο** ως ταυτότητα δικαίου και νόμου αντιδιαστέλλεται από την **κοινωνική ελευθερία** ως αναίρεση της αναγκαιότητας. Αυτή ακριβώς η υπέρβαση του κοινωνικού δικαίου στην κοινωνική ελευθερία ορίζει τη διάκριση της ηθικής από το δίκαιο.

Σε αντίθεση με την κατά Kain κατανόηση της μαρξικής σκέψης, σύμφωνα με την οποία «η ηθική υπάρχει μόνο ως ιδεολογική ψευδαίσθηση», η κατά την πραξιακή προσέγγιση κατανόηση της επικούρειας μαρξικής σκέψης οδηγεί στο ότι η ηθική υπάρχει ως κοινωνική πραγματικότητα και είναι καθοριστική στην αλλαγή των κοινωνικών σχέσεων. Βασική στην πραξιακή προσέγγιση είναι η θέση ότι ο **ηθικός κανόνας**, αναιρώντας την αναγκαιότητα που ορίζεται από τον **κοινωνικό νόμο**, διέπει την κοινωνικά ελεύθερη πράξη.

Έχουμε έτσι τη διαδοχή: Το **κοινωνικό δίκαιο** ως νόμος αναπτύσσεται με βάση τη διάκριση ανάμεσα στη **φυσική αναγκαιότητα** και στην **κοινωνική αναγκαιότητα**. Η **κοινωνική ελευθερία** υπερβαίνει τον κοινωνικό νόμο, οδηγώντας στον **ηθικό κανόνα**. Ο **ηθικός κανόνας** συνδέεται με το κοινωνικό δίκαιο, αναιρώντας την κοινωνική αναγκαιότητα που το διέπει. Η αναφορά εδώ είναι στο **κοινωνικό δίκαιο** γενικά και όχι το **κρατικό δίκαιο** ως είδος του κοινωνικού δικαίου.

Αλλά, όπως ο καθένας γνωρίζει, η ηθική εμπεριέχει μια μορφή καταναγκασμού, ορίζει τη δική της αναγκαιότητα. Είναι η έσχατη από τις μορφές της αναγκαιότητας που εξετάζει η πραξιακή προσέγγιση. Πρόκειται για την αναγκαιότητα που θεμελιώνεται στην κοινωνική ελευθερία, την αναγκαιότητα που διέπεται από την ακόλουθη αρχή:

— *Η ηθική αναγκαιότητα είναι αυτοαναιρούμενη αναγκαιότητα.*

Μένουμε στη **σχέση ηθικής και συνείδησης** με την έννοια που δώσαμε στη συνείδηση ως συμβολισμό, εικονιστικό και γλωσσικό. Με την έννοια που έχουν οι όροι εδώ, η ηθική υπερβαίνει τη συνείδηση. Η συνείδηση προάγει μεν την κοινωνική ελευθερία, και μάλιστα έχει καθοριστική θέση στην ανάπτυξή της, αλλά το πεδίο της ελευθερίας δεν ορίζεται από τη συνείδηση. Η αναίρεση της κοινωνικής αναγκαιότητας

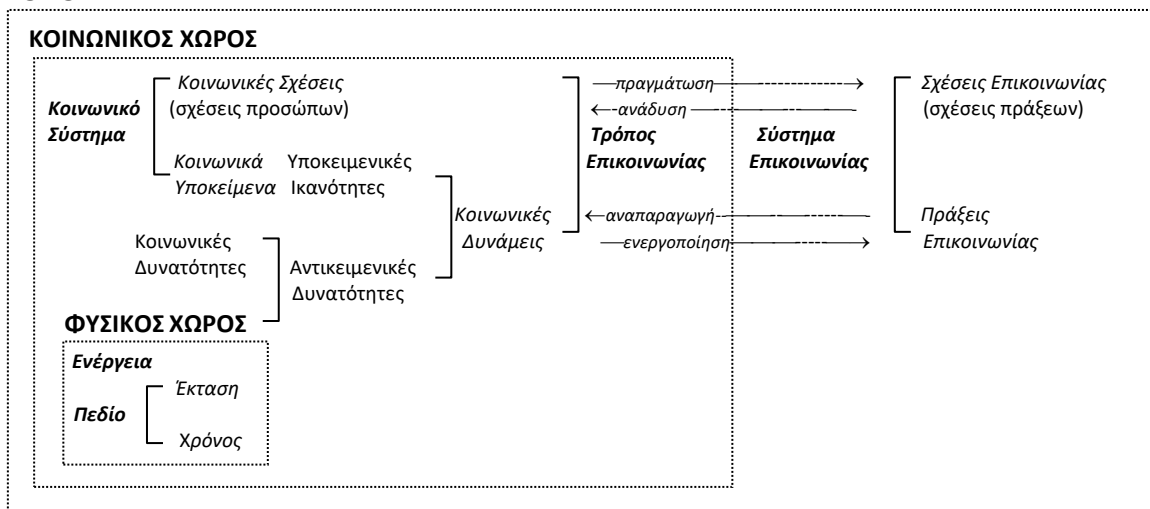
που οδηγεί στην ελευθερία δεν είναι κατ' ανάγκη *συνειδητή*, μπορεί να είναι *πρωτογενής*: υπάρχει *ηθική συνείδηση* ως προς τη συμβολική νοημοσύνη και *ηθικό ασυνείδητο* ως προς την πρωτογενή νοημοσύνη.

III. ΚΟΙΝΩΝΙΚΟΣ ΧΩΡΟΣ ΚΑΙ ΤΟΠΟΣ

1. Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΟΥ ΤΟΠΟΥ

Όπως θα δούμε στο αναλυτικό διάγραμμα που ακολουθεί, ως *τόπος* εννοείται εδώ η ενότητα *κοινωνικού χώρου* και *συστήματος επικοινωνίας* σε έναν *φυσικό χώρο*.

ΤΟΠΟΣ



Έχει μεθοδολογική σημασία το γεγονός ότι μπορούμε να δούμε τον κοινωνικό χώρο και τον τόπο κατά δύο εναλλακτικούς τρόπους, τον καθένα τους όπως παρουσιάζεται στο παραπάνω διάγραμμα:

Κοινωνικός χώρος

I — Ένας *τρόπος επικοινωνίας* και η *κοινωνία* των επικοινωνούντων.

II — Ένα *κοινωνικό σύστημα* και οι *κοινωνικές δυνάμεις* που του αντιστοιχούν.

Με τις ακόλουθες έννοιες:

- *Κοινωνία υποκειμένων* είναι μια ολότητα επικοινωνούντων υποκειμένων.
- *Τρόπος επικοινωνίας* είναι αφενός οι *κοινωνικές σχέσεις* των επικοινωνούντων ως σχέσεις προσώπων και αφετέρου οι *κοινωνικές δυνάμεις* ανάδυσης και πραγμάτωσης των κοινωνικών σχέσεων και αναπαραγωγής των κοινωνικών υποκειμένων.
- *Κοινωνικό σύστημα* είναι ένα σύστημα κοινωνικών σχέσεων και η ολότητα των συσχετιζόμενων, ως κοινωνία υποκειμένων.
- *Κοινωνικές δυνάμεις* είναι η ενότητα υποκειμενικών ικανοτήτων και αντικειμενικών δυνατοτήτων του τρόπου επικοινωνίας στο δεδομένο κοινωνικό σύστημα.

Τόπος

I — Ένας *κοινωνικός χώρος* και το *σύστημα επικοινωνίας* των υποκειμένων του.

II — Ο *βιωμένος φυσικός χώρος* μιας κοινωνίας υποκειμένων κατά έναν *τρόπο επικοινωνίας* και κατά τον συνδεδεμένο με αυτόν *σύστημα επικοινωνίας*.

Με τις ακόλουθες έννοιες:

- *Σύστημα επικοινωνίας* είναι οι σχέσεις πράξεων και η ολότητα των συσχετιζόμενων πράξεων.
- *Φυσικός χώρος* είναι η ενότητα της ενέργειας και του τετραδιάστατου φυσικού της πεδίου (τρεις διαστάσεις έκτασης και μία διάσταση χρόνου) ως αντικειμενικές δυνατότητες των κοινωνικών δυνάμεων.
- *Βίωση του φυσικού χώρου* είναι η ανάπτυξη στο πλαίσιο του ενός τρόπου επικοινωνίας και του συναρτημένου με αυτόν συστήματος επικοινωνίας.
Ας δούμε αναλυτικότερα τις έννοιες του χώρου και του τόπου.

Κοινωνικός χώρος

Κατά το παραπάνω διάγραμμα τρία είναι τα συστατικά στοιχεία του κοινωνικού χώρου: *σχέσεις, υποκείμενα, δυνάμεις*. Οι δύο συνθέσεις των στοιχείων αυτών έχουν την ακόλουθη μεθοδολογική διαφορά: η *σύνθεση-I, Τρόπος επικοινωνίας και η κοινωνία των επικοινωνούντων*, έχει ως κέντρο τον **τρόπο επικοινωνίας** των κοινωνικών υποκειμένων, ο οποίος συγκροτείται από τις *κοινωνικές σχέσεις* και τις *κοινωνικές δυνάμεις* στην ενότητά τους. Η σύνθεση αυτή μπορεί να έχει **μορφογενετικό** μεθοδολογικό χαρακτήρα: η κατανόηση του τρόπου επικοινωνίας των κοινωνικών υποκειμένων είναι καθοριστική για την κατανόηση των διεργασιών *ανατροπής* των σχέσεών τους. Ενώ η *σύνθεση-II, Κοινωνικό σύστημα και κοινωνικές δυνάμεις*, έχει ως κέντρο το **κοινωνικό σύστημα**, το οποίο εννοείται ως σύστημα κοινωνικών σχέσεων και ως η ολότητα των συσχετιζόμενων υποκειμένων. Η σύνθεση τώρα μπορεί να έχει **μορφοστατικό** μεθοδολογικό χαρακτήρα, καθώς η κατανόηση του κοινωνικού συστήματος είναι καθοριστική για την κατανόηση των διεργασιών *συντήρησης* των σχέσεων.

Η *κοινωνική δύναμη* όπως παρουσιάζεται εδώ είναι *δύναμη* σύμφωνα με την προηγούμενη γενική περιγραφή της: ενεργός πληροφορία, το αντιληπτό αντικείμενο στη διάσταση της γνώσης. Ως κοινωνική δύναμη, ειδικά, εννοούνται εδώ οι υποκειμενικές ικανότητες και οι αντικειμενικές δυνατότητες που ως αντιληπτά αντικείμενα ενώνονται δυναμικά μέσω των *πράξεων επικοινωνίας*: και ενώνονται καθώς ενεργοποιούμενες παράγουν τις πράξεις επικοινωνίας και αναπαράγονται οι ίδιες κατά την ενεργοποίησή τους. Σε αυτήν τη βάση οι κοινωνικές δυνάμεις ανήκουν σε έναν *τρόπο επικοινωνίας* και συμβάλλουν στη συγκρότηση του *συστήματος επικοινωνίας*, το οποίο αναπτύσσεται σε συνάρτηση με αυτόν τον τρόπο επικοινωνίας. Η συμβολή συνίσταται στο ότι στο πλαίσιο των αντικειμενικών τους δυνατοτήτων οι υποκειμενικές ικανότητες οδηγούν στην ανάδυση των κοινωνικών σχέσεων (σχέσεις προσώπων) από τις σχέσεις επικοινωνίας (σχέσεις πράξεων) και κατά την πραγμάτωσή τους σε αυτές.

Σύστημα επικοινωνίας

Το σύστημα επικοινωνίας όπως παρουσιάζεται εδώ δεν είναι απλώς ένα σύστημα σχέσεων επικοινωνίας ως σχέσεις *πράξεων* σε διάκριση από τις κοινωνικές σχέσεις ως σχέσεις *προσώπων*. Είναι ένα σύστημα σχέσεων επικοινωνίας ως συσχέτιση των *πράξεων επικοινωνίας* των υποκειμένων ενός κοινωνικού χώρου: οι πράξεις ως σχέσεις επικοινωνίας *πραγματώνουν* τις κοινωνικές σχέσεις του χώρου που συμμετρικά *αναδύονται* από αυτές: και ως πράξεις επικοινωνίας προκύπτουν από την ενεργοποίηση των κοινωνικών δυνάμεων του χώρου, τις υποκειμενικές ικανότητες και αντικειμενικές δυνατότητες, που συμμετρικά *επίσης* αναπαράγονται από τις πράξεις.

Τόπος

Ας δούμε και εδώ τη μεθοδολογική διαφορά των συνθέσεων που συγκροτούν την έννοια του τόπου. Η *σύνθεση-I*, ως προς την οποία τόπος είναι ο κοινωνικός χώρος και

το σύστημα επικοινωνίας, επικεντρώνεται στην **κοινωνική διάσταση** του τόπου, μορφογενετική και μορφοστατική.

Παράδειγμα

Πόλη (τόπος) είναι η κατά ένα σύστημα επικοινωνίας συγκροτημένη *αστική κοινωνία* (κοινωνικός χώρος).

Ενώ η *σύνθεση-II*, ως προς την οποία τόπος είναι ο κατά έναν τρόπο επικοινωνίας και κατά τον συνδεδεμένο με αυτόν σύστημα επικοινωνίας βιωμένος φυσικός χώρος, επικεντρώνεται στη **φυσική διάσταση**.

Παράδειγμα

Σπίτι (τόπος) είναι η κατά τον τρόπο και το σύστημα επικοινωνίας των κατοίκων της βιωμένη *κατοικία* (φυσικός χώρος).

Καθώς ο *τόπος* αποκτά την τριαδική δομή (*φυσικός χώρος, κοινωνικός χώρος, σύστημα επικοινωνίας*), αναπτύσσονται δύο σημαντικές διακρίσεις ανάμεσα στον φυσικό και στον κοινωνικό χώρο και ανάμεσα στο κοινωνικό σύστημα και στο σύστημα επικοινωνίας. Είναι κρίσιμα τα εξής ως προς τις διακρίσεις αυτές: ο **φυσικός χώρος** ενός τόπου δεν είναι εξωτερικός προς τον **κοινωνικό χώρο**, δεν είναι *δοχείο* του κοινωνικού χώρου. Είναι η φυσική του *δύναμη* – συγκεκριμένα, είναι η *φυσική του ενέργεια* και το τετραδιάστατο *φυσικό πεδίο* της ενέργειας αυτής (τρεις διαστάσεις έκτασης και μία διάσταση χρόνου). Το **κοινωνικό σύστημα** ενός τόπου και το **σύστημα επικοινωνίας** του δεν συνδέονται γραμμικά, δεν έχουν μία γραμμική σχέση *διαδοχής*, αλλά μια κυκλική σχέση *συμπληρωματικότητας*. Οι κοινωνικές σχέσεις *αναδύονται* από τις σχέσεις επικοινωνίας και στη συνέχεια *πραγματώνονται* σε αυτές με μία διαρκή κυκλική κίνηση. Η επικοινωνιακή αυτονομία του κοινωνικού υποκειμένου θεμελιώνεται στην κυκλική αυτή σχέση που επιτρέπει τη δημιουργία συστημάτων επικοινωνίας από τα υποκείμενα των κοινωνικών συστημάτων.

Με αυτούς τους όρους και με δεδομένη την ανάλυση των κοινωνικών δυνάμεων σε υποκειμενικές ικανότητες και αντικειμενικές δυνατότητες μπορούμε να δούμε με τους ακόλουθους ορισμούς τη *συμπληρωματικότητα κοινωνικών σχέσεων και σχέσεων επικοινωνίας* στη συγκρότηση του *τρόπου επικοινωνίας* σε έναν τόπο:

— Η **κοινωνική σχέση** ως σχέση *προσώπων* είναι *αντικειμενική δυνατότητα των σχέσεων επικοινωνίας*.

— Οι **σχέσεις επικοινωνίας** ως σχέσεις *πράξεων* είναι η πραγμάτωση αυτής της δυνατότητας.

— Ο **τρόπος επικοινωνίας** των κοινωνικών υποκειμένων σε έναν τόπο ως ενότητα κοινωνικών σχέσεων και δυνάμεων συνδέει το **κοινωνικό σύστημα** με το **σύστημα επικοινωνίας**.

Καθοριστική στην ανάλυση του *κοινωνικού χώρου* είναι η κατηγοριοποίηση των *τρόπων επικοινωνίας* στον τόπο συγκρότησης του κοινωνικού χώρου. Χαρακτηριστική είναι η ακόλουθη κατηγοριοποίηση:

Τρόπος επικοινωνίας σε μια συγκροτημένη σε κράτος κοινωνία

I. *Παραγωγή της κοινωνικής ζωής*

— **Οικονομικός**: σχέσεις παραγωγής της κοινωνικής ζωής.

II. *Αναπαραγωγή του κοινωνικού συστήματος*

— **Ιδεολογικός**: σχέσεις αναπαραγωγής των κοινωνικών υποκειμένων κατά την ένταξή τους στον κόσμο.

— **Πολιτικός**: σχέσεις αναπαραγωγής των κοινωνικών σχέσεων κατά την νομοθετική, εκτελεστική και δικαστική κρατική εξουσία.

Δεν θα αναλύσουμε εδώ τους όρους «οικονομία», «ιδεολογία», «πολιτική» μέσα από την ατελείωτη συζήτησή τους – όχι μόνο κοινωνιολογική, πολιτειολογική, φιλοσοφική αλλά και ψυχολογική ως προς την παραγωγή των υποκειμενικών τους

διαστάσεων. Κάνοντας την παρατήρηση ότι οι όροι αναφέρονται σε κοινωνικές σχέσεις και με τις ακόλουθες προκαταρκτικές σημειώσεις για τον καθένα από τους τρεις τρόπους επικοινωνίας, μένουμε στην παραπάνω συνοπτική τους διατύπωση – θα επανέλθουμε στο θέμα πιο κάτω:

α. Η *οικονομία* εδώ αναφέρεται στις *σχέσεις παραγωγής της κοινωνικής ζωής* στην ολότητά τους: όχι ιδιαίτερα στις σχέσεις παραγωγής-ανταλλαγής αγαθών και υπηρεσιών που συνήθως αναφέρονται ως «οικονομικές».

β. Η *ιδεολογία* δεν έχει εδώ το σύνηθες νόημα της *ολότητας των ιδεών* (από όπου και ο όρος) που συγκροτούν ένα πλαίσιο πεποιθήσεων συμμετοχής στην κοινωνική ζωή. Ο όρος εδώ παραπέμπει στην ολότητα των *σχέσεων αναπαραγωγής των ανθρώπων* ως κοινωνικών υποκειμένων συγκροτούμενων σε πρόσωπα.

γ. Σε συνέχεια, ως *πολιτική* εννοείται η ολότητα των *σχέσεων κρατικής αναπαραγωγής τους* – αναπαραγωγής τους από τη νομοθετική, τη δικαστική και την εκτελεστική πολιτειακή εξουσία, *ολοκληρωμένη με την εξουσία των πολιτών στην πολιτεία*– που μαζί με την ιδεολογία αποτελεί μια αδιαίρετη ιδεολογικοπολιτική αναπαραγωγή του κοινωνικού συστήματος.

2. ΚΟΙΝΩΝΙΚΟ ΥΠΟΚΕΙΜΕΝΟ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΣΧΕΣΗ

Εδώ βλέπουμε το συγκροτούμενο σε πρόσωπο κοινωνικό υποκείμενο, διακρίνοντας την «ουσία» του από την «ύπαρξή» του με βάση τη συνέχεια του *κοινωνικού συστήματος* ως συστήματος σχέσεων των κοινωνικών υποκειμένων και του *συστήματος επικοινωνίας* ως συστήματος σχέσεων των πράξεών τους. Στα προηγούμενα, μιλώντας για την ύπαρξη και την ουσία, είδαμε την *ύπαρξη του αντικειμένου* για ένα υποκείμενο με την έννοια ότι το αντικείμενο εμπίπτει ως αντιληπτό αντικείμενο στη νοημοσύνη του *υποκειμένου*· και είδαμε την *ουσία του αντικειμένου* ως προς το υποκείμενο για το οποίο υπάρχει ως ολότητα των σχέσεων του αντικειμένου στον κόσμο του υποκειμένου – πρόκειται για σχέσεις που ορίζουν το *νόημά* του σε αυτό το υποκείμενο. Επανερχόμαστε εδώ στην ύπαρξη και στην ουσία με δύο συμπληρωματικές έννοιες των όρων. Η *ύπαρξη του αντικειμένου για ένα υποκείμενο* συμπληρώνεται με την *ύπαρξη του υποκειμένου στην κοινωνία*· και η ουσία του αντικειμένου ως προς ένα υποκείμενο συμπληρώνεται με την ουσία του κοινωνικού υποκειμένου ως πρόσωπο στην κοινωνία.

— *Ύπαρξη του ανθρώπου στην κοινωνία είναι η παρουσία του ως κοινωνικού υποκειμένου συγκροτούμενου σε πρόσωπο κατά την επικοινωνία του με τους άλλους.*

— *Ουσία του κοινωνικού υποκειμένου είναι η ολότητα των κοινωνικών σχέσεων που το συγκροτούν σε πρόσωπο.*

Βλέποντας κατ' αυτόν τον τρόπο τον συγκροτημένο σε πρόσωπο άνθρωπο, διακρίνουμε τις *κοινωνικές σχέσεις* εν γένει από τις *ουσιώδεις σχέσεις* ειδικά, δηλαδή ως μέρος των κοινωνικών σχέσεων. Ουσιώδεις είναι οι σχέσεις ενός κοινωνικού υποκειμένου που ορίζουν την ταυτότητά του ως προσώπου. Σύμφωνα με τη θέση αυτή η *ουσία του ανθρώπου ως κοινωνικού υποκειμένου σε έναν τόπο* είναι οι σχέσεις οι οποίες συγκροτούν το κοινωνικό υποκείμενο σε επικοινωνιακά αυτόνομο υποκείμενο της πράξης στη διάκρισή του από κάθε άλλο υποκείμενο – σχέσεις που μένουν σταθερές σε μια διεργασία μεταβολής των σχέσεων και του φυσικού τους χώρου στον συγκεκριμένο τόπο.

Εύκολα αναγνωρίζεται η μαρξική ρίζα της θέσης αυτής όπως την είδαμε πριν: η *ουσία του ανθρώπου είναι η ολότητα των κοινωνικών σχέσεων*. Προσθέτουμε όμως την εξής σημείωση: εδώ ως *ουσία του υποκειμένου* δεν εννοείται η ολότητα κοινωνικών σχέσεων αφηρημένα, αλλά η ολότητα των σχέσεων που συγκροτεί το υποκείμενο σε

πρόσωπο. Έχει ιδιαίτερη σημασία η αναλυτική σχέση της θέσης αυτής με την αρχή που εκτέθηκε εδώ, δηλαδή ότι η κοινωνική σχέση είναι αντικειμενική δυνατότητα των σχέσεων επικοινωνίας. Ας σταθούμε για λίγο στη σύμφωνα με αυτή την αρχή *αντικειμενικότητα των σχέσεων επικοινωνίας*.

Αντικειμενική δυνατότητα και υποκειμενική πιθανότητα

Στο πλαίσιο της θέσης «η κοινωνική σχέση είναι αντικειμενική δυνατότητα των σχέσεων επικοινωνίας» η *δυνατότητα* αντιδιαστέλλεται με την *πιθανότητα* όπως την είχαμε ορίσει εξετάζοντας το Ζήτημα της Αλήθειας στην ενότητα III του Πρώτου Μέρους. Είδαμε εκεί τη διάκριση του δίτιμου λογισμού της *βεβαιότητας* από τον πλειονότιμο λογισμό της *πιθανότητας*. Και είδαμε την πιθανότητα ως *βαθμό επιβεβαίωσης* που αναπτύσσεται με τρεις τρόπους: τον *αντικειμενικό*, τον *υποκειμενικό* και τον *λογικό*. Κατά τον *υποκειμενικό* τρόπο του *βαθμού επιβεβαίωσης* πιθανότητα είναι ο *βαθμός πεποίθησης* για την εμφάνιση ενός ενδεχόμενου. Με αυτή την έννοια του όρου θα διακρίνουμε εδώ την *υποκειμενική πιθανότητα* από την *αντικειμενική δυνατότητα* συνδέοντάς την με αυτήν κατά τον ακόλουθο τρόπο:

— Η *υποκειμενική πιθανότητα* είναι *συνείδηση της αντικειμενικής δυνατότητας*.

Έπεται ότι η κοινωνική σχέση μπορεί να είναι αντικειμενική δυνατότητα των σχέσεων επικοινωνίας για ένα υποκείμενό της, και όταν ακόμη η δυνατότητα αυτή παραμένει ασυνείδητη και συνεπώς οι σχέσεις επικοινωνίας δεν παρουσιάζονται ως πιθανότητα στο κοινωνικό υποκείμενο.

Η έννοια της κοινωνικής σχέσης ως οριζόμενης από την *υποκειμενική πιθανότητα* των σχέσεων επικοινωνίας μάς οδηγεί στον ορισμό του Weber (τα πλάγια είναι πρόσθετα): «Ο όρος “κοινωνική σχέση” θα χρησιμοποιηθεί για να δηλώσει τη συμπεριφορά ενός πλήθους δρώντων εφόσον, κατά το νοηματικό της περιεχόμενο, η δράση του καθενός παίρνει υπόψη τη δράση των άλλων και προσανατολίζεται με αυτούς τους όρους. Η κοινωνική σχέση συνεπώς ορίζεται ολοκληρωμένα και αποκλειστικά από την *πιθανότητα* ότι θα υπάρξει μια *σειρά δράσεων* που έχουν νόημα».¹²¹

— Η κοινωνική σχέση ορίζεται ολοκληρωμένα και αποκλειστικά από την *αντικειμενική δυνατότητα* μιας *σειράς πράξεων* –θα λέγαμε εδώ–, διακρίνοντας την πιθανότητα από τη δυνατότητα.

Ακολουθεί μια κρίσιμη διευκρίνιση ως προς τον χαρακτήρα της κοινωνικής σχέσης σύμφωνα με τον βεμπεριανό της ορισμό. Ο χαρακτήρας αυτός είναι η *καθαρή υποκειμενικότητα* της κοινωνικής σχέσης όπως φαίνεται στην ακόλουθη θέση: «Την “ύπαρξη” της κοινωνικής σχέσης συνιστά *μόνο* η ύπαρξη της πιθανότητας ότι, σε αντιστοιχία με ένα δεδομένο υποκειμενικό νόημα, ένας ορισμένος τύπος δράσης θα λάβει χώρα. Το ότι μια “φιλία” ή ένα “κράτος” υπάρχει ή υπήρξε σημαίνει αυτό και μόνο αυτό: εμείς, οι παρατηρητές, κρίνουμε ότι υπάρχει ή υπήρξε η πιθανότητα ότι, με βάση ορισμένα είδη γνωστής υποκειμενικής στάσης ορισμένων ατόμων, θα υπάρξει κατά τη μέση αντίληψη ένας ειδικός τύπος δράσης ως αποτέλεσμα».¹²² Το κρίσιμο στον ορισμό του Weber ως προς την καθαρή υποκειμενικότητα της κοινωνικής σχέσης είναι ότι «εμείς οι παρατηρητές κρίνουμε» την πιθανότητα, η ύπαρξη της οποίας και «μόνο» συνιστά «την “ύπαρξη” της κοινωνικής σχέσης» (τα εισαγωγικά στην *ύπαρξη* είναι του ίδιου του Weber).

Επιστρέφουμε στη θέση που συζητάμε εδώ. Σε αντιδιαστολή με τη βεμπεριανή *υποκειμενικότητα* της κοινωνικής σχέσης (η σχέση ως υποκειμενική πιθανότητα επικοινωνίας) η *αντικειμενικότητα* της κοινωνικής σχέσης (η σχέση ως αντικειμενική

¹²¹ Weber, M. 1978. σ. 26.

¹²² ό.π., σημ. 4.

δυνατότητα επικοινωνίας) με τον τρόπο που αναπτύσσεται εδώ χρειάζεται δύο συνδέσεις για να γίνει κατανοητή στις συνέπειές της. Πρώτον, η κοινωνική σχέση πρέπει να συνδεθεί με τον ορισμό της *ουσίας* του κοινωνικού υποκειμένου ως ολότητας κοινωνικών σχέσεων – αυτό το είδαμε πιο πάνω. Δεύτερον, η κοινωνική σχέση πρέπει να συνδεθεί με την έννοια του *τόπου* μέσω του κατ' ουσίαν οριζόμενου υποκειμένου.

Κοινωνικό ασυνείδητο

Υπό τον όρο της αντικειμενικότητας των σχέσεων η έννοια της *ουσίας* του κοινωνικού υποκειμένου ως ολότητας σχέσεων θεμελιώνει την έννοια του κοινωνικού ασυνείδητου. Από όλες τις σχέσεις, ως προς τις οποίες ο άνθρωπος είναι κατ' ουσίαν κοινωνικό υποκείμενο συγκροτημένο σε πρόσωπο, το *κοινωνικό ασυνείδητο* περιέχει όσες δεν εμπίπτουν στις *ατομικές συνειδήσεις*. Το *ασυνείδητο εν γένει*, το πρωτογενές, που παραμένει εκτός κάθε συμβολισμού, το εικονιστικό και τα γλωσσικό, είναι συμπληρωματικό του συνειδητού. Κατ' επέκταση πρέπει να τονιστεί αυτό, ότι ο όρος της αντικειμενικότητας των κοινωνικών σχέσεων θεμελιώνει την ακόλουθη διττή έννοια του κοινωνικού ασυνείδητου.

— Το *κοινωνικό ασυνείδητο* είναι *προσωπικό* και *συλλογικό*: υπάρχει ως ασυνείδητο του κάθε ανθρώπου χωριστά και ως ενότητα των ασυνείδητων των μελών μιας συλλογικότητας.

Σημειώνοντας ότι όπως παρουσιάζεται εδώ, ως μέρος του κοινωνικού ασυνείδητου, η έννοια του συλλογικού ασυνείδητου δεν συνδέεται με την κατά Jung έννοια του όρου, έχουμε την ακόλουθη θέση ως προς το κοινωνικό ασυνείδητο: το πλήρες νόημα της κοινωνικής σχέσης περιέχει το κοινωνικό ασυνείδητο που θεμελιώνεται στο ότι η κοινωνική σχέση υπάρχει ως αντικειμενική δυνατότητα επικοινωνίας, και όταν ακόμα δεν υπάρχει κανένας παρατηρητής ο οποίος να κρίνει ότι υπάρχει ή υπήρξε η πιθανότητα της επικοινωνίας αυτής. Όπως είδαμε μιλώντας για την πράξη, την ελευθερία και την αναγκαιότητα, υπάρχουν δύο καταστάσεις της πράξης: η αδιαφοροποίητη κατά το υποκείμενό της *κοινωνική πράξη* και η πράξη που διαφοροποιείται κατά το υποκείμενό της σε *προσωπική* και *συλλογική*, έτσι ώστε η συλλογική πράξη να είναι μια ολότητα προσωπικών πράξεων. Σε αυτές τις καταστάσεις της πράξης αντιστοιχούν οι καταστάσεις του ασυνείδητου: το κοινωνικό ασυνείδητο είναι προσωπικό και συλλογικό κατ' αντιστοιχία προς τις καταστάσεις της ασυνείδητης πράξης.

Ερμηνεύοντας τη βεμπεριανή υποκειμενικότητα της κοινωνικής σχέσης, θεωρήσαμε την *πιθανότητα* ως συνείδηση της *δυνατότητας*. Αυτή η ερμηνεία της βεμπεριανής έννοιας της κοινωνικής σχέσης δεν είναι προφανώς ούτε η κύρια ερμηνεία της ούτε κάποια θεωρούμενη εδώ ως ορθή ερμηνεία. Είναι απλώς η ερμηνεία που συμβάλλει στα εδώ λεγόμενα. Σύμφωνα με αυτήν, λοιπόν, η *πιθανότητα* υπάρχει *στη συνείδηση* κάποιου υποκειμένου («εμείς οι παρατηρητές κρίνουμε» κατά τον Βέμπερ) και με αυτή την έννοια η κοινωνική σχέση ως πιθανότητα είναι *υποκειμενική*, δηλαδή υπάρχει στη νοημοσύνη του υποκειμένου. Με τη συμπληρωματική της έννοια, ως αντικειμενική δυνατότητα, η σχέση είναι *αντικειμενική*. Τίθεται λοιπόν το ερώτημα: ***πού υπάρχει η αντικειμενική κοινωνική σχέση;***

Τόπος

Η αντικειμενικότητα της κοινωνικής σχέσης συνδέεται με τον *τόπο*. Και ειδικότερα με τον *κοινωνικό χώρο* στη μη αναγωγική του έννοια: τον κοινωνικό χώρο ο οποίος δεν ανάγεται στον *φυσικό χώρο*, αλλά αναδύεται από αυτόν μέσω της βίωσής του κατά έναν τρόπο επικοινωνίας. Ο φυσικός χώρος εμπεριέχεται στον κοινωνικό αποτελώντας τμήμα των κοινωνικών δυνάμεων – και συγκεκριμένα το φυσικό τμήμα των αντικειμενικών δυνατοτήτων του κοινωνικού χώρου. Από εδώ απορρέει η απάντηση στο ερώτημα της αντικειμενικής κοινωνικής σχέσης.

— Η αντικειμενική κοινωνική σχέση υπάρχει στον κοινωνικό χώρο ενός τόπου.

Στις διαλέξεις του στο Princeton ο Einstein¹²³ αρχίζει τη συζήτηση για τον χώρο ως εξής: «Σ' ό,τι αφορά την έννοια του χώρου, μας φαίνεται ουσιώδες το παρακάτω σημείο. Μπορούμε, βάζοντας πλάι σ' ένα σώμα A τα σώματα B, C, ..., να φτιάξουμε καινούρια σώματα, δηλαδή να προεκτείνουμε το σώμα A. Μπορούμε ακόμη να προεκτείνουμε το σώμα A έτσι ώστε να εφάπτεται με κάθε σώμα X. Το σύνολο των προεκτάσεων του σώματος A μπορεί να θεωρηθεί σαν ο *χώρος του σώματος A*. (...) Μ' αυτή την έννοια δεν μπορούμε να μιλάμε για τον *χώρο αυτόν καθαυτόν* αλλά μονάχα για τον *χώρο που αντιστοιχεί στο σώμα A*». Ο Einstein λέει στη συνέχεια ότι την ιδέα του χώρου καθαυτόν «δεν μπορεί κανένας να την υποστηρίξει σοβαρά». Και καταλήγει: «Θα θέλαμε, λοιπόν, για να απορρίψουμε αυτό το επικίνδυνο λάθος, να μιλήσουμε αποκλειστικά και μόνο για το σώμα αναφοράς ή τον χώρο αναφοράς».

Σε αυτήν τη θεωρία του χώρου, που είναι η βάση της εδώ αναπτυσσόμενης θεωρίας, οι δύο κρίσιμες έννοιες είναι α) ο *χώρος του σώματος*: «Μιλάμε μόνο για τον “χώρο του σώματος A”» και β) ο χώρος του σώματος οριζόμενος από τη *δυνατότητα επαφής* των σωμάτων και όχι την κατά έναν παρατηρητή *πιθανότητα* της επαφής: «Μπορούμε να προεκτείνουμε το σώμα A έτσι ώστε να εφάπτεται με κάθε σώμα X». Η επαφή των σωμάτων συντελείται στο φυσικό πεδίο. Η *δυνατότητα της επαφής*, όχι η ίδια η επαφή, αποτελεί τον χώρο του πεδίου: τον *φυσικό χώρο*. Και τι είναι ο φυσικός χώρος; Συνεχίζουμε με τον Einstein, ο οποίος λέει για το «τετραδιάστατο» του *φυσικού χώρου*:¹²⁴ «Το τετραδιάστατο συνεχές δεν αναλύεται αντικειμενικά σε τμήματα που περιέχουν ταυτόχρονα γεγονότα. Το “τώρα” χάνει για τον χωρικά εκτεινόμενο κόσμο το αντικειμενικό του νόημα. Εξ αιτίας αυτού ο χώρος και ο χρόνος πρέπει να θεωρηθούν ως ένα τετραμερές συνεχές που είναι αντικειμενικά αδιαίρετο. (...) Το πεδίο έτσι γίνεται ένα μη αναγώγιμο στοιχείο της φυσικής περιγραφής, με τον ίδιο τρόπο με την έννοια της ύλης στη θεωρία του Νεύτωνα».

Έχει σημασία η σχέση του «τετραδιάστατου συνεχούς» με την έννοια του φυσικού χώρου όπως αναπτύσσεται εδώ. Κεντρικό στην πραξιακή προσέγγιση είναι το τετραδιάστατο *φυσικό πεδίο* ως τρισδιάστατη *έκταση* και *χρόνος*. Συγκεκριμένα το *συνεχές χώρο-χρόνου* στη συγκρότηση του φυσικού πεδίου με έμφαση στο ότι *το «τώρα» χάνει το αντικειμενικό του νόημα* (στον χωρικά εκτεινόμενο κόσμο). Στην πραξιακή έννοια του χώρου υπάρχουν τόσα «τώρα» όσα είναι τα «εδώ-τώρα» των υποκειμένων του, ατομικών, συλλογικών, οικουμενικών – για να μείνουμε σε ένα τριμερές σχήμα. Αυτός είναι και ο λόγος για τον οποίο το «τώρα» μπορεί να διαρκεί από μία φευγαλέα στιγμή έως μία ζωή ή μία εποχή ολόκληρη. Αλλά ο φυσικός χώρος με την έννοια που έχει εδώ ο όρος δεν είναι το φυσικό πεδίο καθαυτό· είναι το φυσικό πεδίο στην ενότητά του με τη *φυσική ενέργεια*, δηλαδή ένα *πεδίο ενέργειας* (βαρυτικής, κινητικής, ηλεκτρικής, χημικής, πυρηνικής κτλ.), που ορίζει με κάθε τρόπο τη φυσική ύπαρξη.

Είναι φανερό η σύνδεση των παραπάνω με την έννοια του *κοινωνικού χώρου* όπως αναπτύσσεται εδώ. Η *αντικειμενική δυνατότητα* των σχέσεων επικοινωνίας –όχι οι σχέσεις επικοινωνίας *καθαυτές* ως σχέσεις πράξεων– είναι ο χώρος των κοινωνικών σχέσεων ως σχέσεων προσώπων: ο *κοινωνικός χώρος*, μέρος του οποίου είναι ο *φυσικός χώρος*. Οι δύο καταστάσεις του χώρου, η *φυσική* και η *κοινωνική*, είναι σε συνέχεια μεταξύ τους. Αλλά η σχέση τους εξαντλείται στη συνέχειά τους: ο κοινωνικός χώρος *περιέχει* τον φυσικό χώρο· ούτε *παράγεται* από αυτόν, ούτε *ανάγεται* σε αυτόν.

¹²³ ΑΪΝΣΤΑΪΝ [χ.χ.] σ. 12.

¹²⁴ EINSTEIN. 1961. σ. 149-150

Απαντώντας στο ερώτημα για το «ποιος είναι ο τρόπος ύπαρξης των κοινωνικών σχέσεων», ο Lefebvre αναφέρεται με τον δικό του τρόπο στον «κοινωνικό χώρο»: ένα «πράγμα/όχι πράγμα», του οποίου η «αρχική βάση ή το θεμέλιο» είναι «η φύση: ο φυσικός χώρος ή ο χώρος της φυσικής».¹²⁵

Θα μιλήσουμε αναλυτικά για την κοινωνική σχέση πιο κάτω. Ας περιοριστούμε εδώ στο ότι κάθε κοινωνικός χώρος ενός τόπου είναι ο χώρος των σχέσεων ενός υποκειμένου και, συμμετρικά, κάθε υποκείμενο είναι υποκείμενο των σχέσεων ενός κοινωνικού χώρου σε έναν τόπο. Η κοινή στους διαφορετικούς τόπους αρχή της έννοιας της κοινωνικής σχέσης ως δυνατότητας των σχέσεων επικοινωνίας μάς επιτρέπει, τηρουμένων των εννοιολογικών διαφορών με όσα λέχθηκαν στις διαλέξεις του Princeton, να επαναλάβουμε ότι «για να απορρίψουμε το επικίνδυνο λάθος» του *χώρου καθαυτόν*, θα μιλάμε «αποκλειστικά και μόνο για “σώματα αναφοράς” ή “χώρο αναφοράς”».

Κρατάμε εδώ ως καθοριστικές στις σχετικές με τον κοινωνικό χώρο συζητήσεις τις έννοιες: *πρόσωπα αναφοράς*, τα κοινωνικά υποκείμενα συγκροτημένα σε πρόσωπα· και *χώρος αναφοράς*, οι οικογένειες, οι επιχειρήσεις, τα κράτη και πλήθος άλλων, αρχίζοντας από τον *ελάχιστο χώρο* της προσωπικής σχέσης ενός ζεύγους και καταλήγοντας στον *οικουμενικό χώρο* των διακρατικών και υπερκρατικών οικουμενικών σχέσεων – “οικουμενικό” και όχι “παγκόσμιο” λέμε εδώ, αποφεύγοντας την εμπλοκή στα περί την «παγκοσμιοποίηση» λεγόμενα.

Αυτό λοιπόν είναι το πλαίσιο της αρχής ότι στην ουσία του το υποκείμενο είναι η ολότητα των κοινωνικών σχέσεων που το συγκροτούν σε πρόσωπο και ότι οι κοινωνικές σχέσεις ορίζονται από τις αντικειμενικές δυνατότητες των σχέσεων επικοινωνίας. Το κρίσιμο στην *κοινωνική σχέση* (σχέση προσώπων) ως *αντικειμενική δυνατότητα των σχέσεων επικοινωνίας* είναι η διάκρισή της από τις *σχέσεις επικοινωνίας* (σχέσεις πράξεων) ως πραγμάτωση της δυνατότητας.

3. ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΣΧΕΣΗ ΚΑΙ ΣΧΕΣΕΙΣ ΕΠΙΚΟΙΝΩΝΙΑΣ

Ας δούμε τις δύο σχετικές με τα όσα λέγονται εδώ προσεγγίσεις της σύνδεσης της κοινωνικής σχέσης και της σχέσης επικοινωνίας, διαφορετικές μεταξύ τους αλλά συνδεδεμένες: τη *συστημική* και την *πραξιακή* προσέγγιση.

Η συστημική προσέγγιση

Κατά τη συστημική προσέγγιση οι αναφερόμενες εδώ ως *κοινωνική* σχέση και σχέση *επικοινωνίας* συμπίπτουν. Ας δούμε τι λέει ο N. Luhmann στο καθοριστικό για τη συστημική βιβλίο «Θεωρία των Κοινωνικών Συστημάτων»: «Η σύλληψη των κοινωνιών, ως κοινωνικών συστημάτων, υπερβαίνει την παραδοσιακή αντίληψη ότι οι ανθρώπινες υπάρξεις, με σώμα και πνεύμα, αποτελούν “μέρη” της κοινωνίας (...) Τα κοινωνικά συστήματα είναι αυτοαναφερόμενα συστήματα που θεμελιώνονται στη νοηματική επικοινωνία. Χρησιμοποιούν την επικοινωνία για να θέσουν και να συνδέσουν τα συμβάντα που συγκροτούν τα συστήματα. Με την έννοια αυτή αποτελούν “αυτοποιητικά” συστήματα. Υφίστανται μόνο μέσω της αναπαραγωγής των συμβάντων τα οποία λειτουργούν ως στοιχεία του συστήματος».¹²⁶

Σε αντιδιαστολή με όσα λέχθηκαν έως εδώ η Συστημική δεν διακρίνει το *κοινωνικό σύστημα* από το *σύστημα επικοινωνίας*, δηλαδή τους *κοινωνικά συσχετισμένους ανθρώπους* από τις *επικοινωνιακά συσχετισμένες πράξεις τους*. Κατ’

¹²⁵ LEFEBVRE, H. 1998. σ. 401-402.

¹²⁶ LUHMANN, N. 1995. σ. 158.

αντίθεση με την πραξιακή προσέγγιση έχουμε τη **συστημική αναγωγή**: την αναγωγή του κοινωνικού συστήματος στο σύστημα επικοινωνίας.

Η συστημική αναγωγή δεν αρνείται, βέβαια, τις «ανθρώπινες υπάρξεις με σώμα και πνεύμα». Αρνείται όμως την «παραδοσιακή αντίληψη» ότι «αποτελούν “μέρη” της κοινωνίας». Αυτό σημαίνει ότι η Συστημική δεν αντιλαμβάνεται την *κοινωνική σχέση* ως σχέση ανάμεσα σε *ανθρώπους*, αλλά ως σχέση ανάμεσα σε «*συμβάντα*», *δράσεις* ή *πράξεις* κατά τα εδώ λεγόμενα. Ταυτίζει, δηλαδή, την *κοινωνική σχέση* με ό,τι εδώ λέγεται *σχέση επικοινωνίας* (σχέση πράξεων) ή, οριακά, *διάδραση* (σχέση δράσεων).

Η αναγωγή των κοινωνικών σχέσεων στις σχέσεις επικοινωνίας ή στις διαδράσεις έχει δύο αποτελέσματα. Πρώτον, αφήνει τις «ανθρώπινες υπάρξεις με σώμα και πνεύμα» εκτός θεωρίας, δηλαδή κάνει το ακριβώς αντίθετο από την πραξιακή προσέγγιση. Δεύτερον, σε συνέχεια του εκτοπισμού των ανθρώπων από τη θεωρία υποκαθιστά το *πρόσωπο* με το κοινωνικό *υποκείμενο*. Η διάκριση ωστόσο του προσώπου από το κοινωνικό υποκείμενο είναι θεμελιώδης στην πραξιακή προσέγγιση.

Είδαμε ότι το *κοινωνικό υποκείμενο* και το *πρόσωπο* διαφέρουν ως προς την *επικοινωνιακή αυτονομία*. Δεν είναι το κοινωνικό υποκείμενο, αλλά το πρόσωπο που έχει τη δυνατότητα αναίρεσης της επικοινωνιακής αναγκαιότητας. Με βάση την έννοια της επικοινωνιακής αυτονομίας ο *τόπος της πράξης* χαρακτηρίστηκε *τόπος της κοινωνικής ελευθερίας*, εφόσον θεωρούμε την ελευθερία συναρτημένη με την ενδεχομενικότητα. Είδαμε στη συνέχεια ότι η κοινωνική αυτή ελευθερία δεν είναι μία *υποκειμενική* μόνο ελευθερία αλλά και μία *αντικειμενική ελευθερία*, συνειδητή ή ασυνειδητή, διότι το υποκείμενο ορίζεται ουσιαστικά από την *αντικειμενική δυνατότητα* επικοινωνίας και όχι από την υποκειμενική της πιθανότητα.

Για όλους αυτούς τους λόγους, λοιπόν, η πραξιακή προσέγγιση εισάγοντας το κοινωνικό υποκείμενο στην ανάλυση δεν υποκαθιστά το πρόσωπο με αυτό. Το κοινωνικό υποκείμενο δεν είναι εξ ορισμού επικοινωνιακά αυτόνομο· συγκροτείται και αποσυγκροτείται ως αυτόνομο μέσα από τις κοινωνικές του σχέσεις. Σε αντιδιαστολή, το ολοκληρωμένο ως πρόσωπο κοινωνικό υποκείμενο είναι επικοινωνιακά αυτόνομο. Κατά την πραξιακή προσέγγιση η *θεωρία της ανθρώπινης επικοινωνίας* είναι μια *γενική θεωρία της αλλαγής του τρόπου επικοινωνίας από τους επικοινωνούντες*.

Η Συστημική έχει τις δικές της προσεγγίσεις. Η «*αυτοποίηση*» των Maturana και Varela, όπως θα δούμε αμέσως, είναι ομολογη αλλά καθοριστικά διαφορετική προς ό,τι εδώ λέχθηκε *επικοινωνιακή αυτονομία*. Ας δούμε μια εκδοχή της έννοιας αυτής. Ο Willke, αναφερόμενος στην αυτοποίηση στο βιβλίο «Εισαγωγή στη Συστημική Θεωρία», λέει τα εξής (οι επισημάνσεις είναι πρόσθετες):¹²⁷ «Τα αυτοποιητικά συστήματα είναι συστήματα τελεστικώς κλειστά (...) Ένα αυτοποιητικό σύστημα αναπαράγει τα στοιχεία από τα οποία αποτελείται με τη βοήθεια των στοιχείων από τα οποία αποτελείται. (...) Ως αυτοποιητικά ψυχικά συστήματα μπορούν να νοηθούν και τα πρόσωπα, αφού το νευρωνικό σύστημα του ανθρώπου διαδικασιοποιεί σκέψεις και παραστάσεις και παράγει τη συνείδηση, της οποίας η συγκρότηση –και όχι το περιεχόμενο– προκύπτει αποκλειστικά και μόνο από τον τρόπο οργάνωσης και δομήσεως του νευρωνικού συστήματος. Έτσι το ψυχικό σύστημα δε λειτουργεί με τις ‘απεικονίσεις’ των πραγματικών γεγονότων του εξωτερικού κόσμου, αλλά με συσχετισμούς νευρωνικών συνάψεων. (...) Τίθεται το ερώτημα κατά πόσο η ιδέα της αυτοποίησης είναι σε θέση να μας πάει λίγο πιο πέρα από την παλιά καλή θεωρία της σχετικής αυτονομίας. Μία αξιοπρόσεκτη εν προκειμένω απάντηση μας δίνει ο Fransisco Varela με το να ορίζει την αυτονομία ως την καθολικότερη μορφή της

¹²⁷ WILLKE, H. 1996. σ. 85, 87-88, 93-94.

αυτοαναφορικής κλειστότητας, καθώς επίσης με το να αντιλαμβάνεται την αυτοποίηση ως μια ειδικότερη περίπτωση (...) Με τον τρόπο αυτόν όμως η *αυτοποίηση περιορίζεται στις χημικές διαδικασίες. Η οποιαδήποτε μεταφορά της σε άλλα αναδυτικά επίπεδα αποκλείεται ως “σφάλμα περί την κατηγορία”* (Varela). Εάν εν τούτοις δεν περιορίσει κανείς την ιδέα της αυτοποίησης στη χημική αναπαραγωγή μέσα σε τοπολογικά όρια αλλά αντίθετα συλλάβει τον πυρήνα της ως τελεστική κλειστότητα μιας αυτοαναφορικής αναγωγικής συνάφειας, τίποτε δεν εμποδίζει τη μεταφορά της στα ψυχικά και στα κοινωνικά συστήματα».

Αυτή είναι συνοπτικά μια συστημική προσέγγιση του προβλήματος της επικοινωνιακής αυτονομίας που μας απασχολεί εδώ. Φαίνεται αμέσως ότι η *αναγωγή των κοινωνικών σχέσεων στις σχέσεις επικοινωνίας* ολοκληρώνεται ως *αναγωγή του κοινωνικού χώρου στον φυσικό χώρο*, στο βιολογικό μέρος του οποίου ανήκει το «νευρωνικό σύστημα του ανθρώπου». Με την ολοκληρωμένη αυτή αναγωγή του κοινωνικού στο φυσικό η επικοινωνιακή αυτονομία του ανθρώπου θεμελιώνεται στο νευρωνικό σύστημα του ανθρώπινου οργανισμού.

Αντίλογος: η πραξιακή προσέγγιση

Ο αντίλογος στην παραπάνω θεωρία μπορεί να εκφραστεί ως εξής: η συζητούμενη *επικοινωνιακή αυτονομία* των ανθρώπων ως κοινωνικών υποκειμένων συγκροτημένων σε πρόσωπα δεν είναι ούτε η όποια εκ του νευρωνικού τους συστήματος προερχόμενη αυτονομία αλλά ούτε και ανάγεται σ' αυτήν. Οι συνδέσεις των *δύο αυτονομιών* στο φυσικό-κοινωνικό συνεχές, η φυσική αυτονομία και η κοινωνική αυτονομία, είναι χρήσιμες μόνο ως *συνδέσεις* και όχι ως *αναγωγή*. Είναι όμως χρήσιμες μονάχα στο μέτρο που κρατούν τις απαραίτητες διακρίσεις στην αναδυτική διαδικασία: την ανάδυση του *κοινωνικού χώρου* από τον *φυσικό χώρο*. Και δεν μπορεί να είναι χρήσιμες, παρά μόνο εφόσον περιέχουν έναν επιχειρησιακά επαρκή τρόπο για να περνάει κανείς από τον έναν χώρο στον άλλο σε μία διαδικασία ανάδυσης του ενός χώρου από τον άλλο και όχι αναγωγής του σε αυτόν.

Η αναγωγή της αυτονομίας του υποκειμένου στην «αυτοποίηση» του νευρωνικού του συστήματος ως αναγωγή του κοινωνικού στο φυσικό είναι παραδειγματικά αυθαίρετη. Το κενό είναι τόσο μεγάλο, που αφήνει σε πλήρη νοηματική εκκρεμότητα ποικίλες εκφράσεις: για παράδειγμα, «το ψυχικό σύστημα δεν λειτουργεί με απεικονίσεις των πραγματικών γεγονότων του εξωτερικού κόσμου, αλλά με συσχετισμούς νευρωνικών συνάψεων» – παραπάνω είδαμε τον Willke να το ισχυρίζεται. Μέσα σε ένα τέτοιο νοηματικό κενό τι μπορεί να σημαίνει το «πραγματικό γεγονός του εξωτερικού κόσμου» και η «απεικόνισή του στο ψυχικό σύστημα», και μάλιστα συνδέοντας αρνητικά αυτά τα δύο ώστε το «ψυχικό σύστημα» να μην «λειτουργεί» με τις «απεικονίσεις των πραγματικών γεγονότων του εξωτερικού κόσμου»; Εξετάζοντας τις λειτουργίες της νοημοσύνης είδαμε το ακριβώς αντίθετο, θεωρώντας την «απεικόνιση» πρωτογενώς ως *αναπαράσταση* με τον όρο που χρησιμοποιήθηκε εδώ, δηλαδή ως *στοχαστική μορφή* του φαινομένου και της πραγματικότητας στη *διάσταση της γνώσης*.

Το «σφάλμα περί την κατηγορία», το οποίο αποδίδει ο Varela στην κοινωνική έννοια της αυτοποίησης, αναφέρεται στην αυθαιρεσία της μεταφοράς της σε «αναδυτικά επίπεδα» άλλα από τις «χημικές διαδικασίες». Ωστόσο καμία από τις προτεινόμενες διορθώσεις του σφάλματος δεν είναι ικανοποιητική από την οπτική της πραξιακής προσέγγισης όπως αναπτύσσεται εδώ. Η πρόταση του Willke είναι προβληματική επειδή η τοπολογικά περιορισμένη στα όρια του *φυσικού χώρου* «αυτοποίηση» ως «χημική αναπαραγωγή» δεν γενικεύεται με έναν συγκεκριμένο τρόπο στον *επικοινωνιακό* και στον *κοινωνικό χώρο*: απλώς «συλλαμβάνεται στον πυρήνα της» ως καθαρή ιδέα, τοπολογικά απεριόριστη ως προς την πεδιακή της

ένταξη. Το ανάλογο πρόβλημα έχει και η πρόταση του ίδιου του Varela που «ορίζει την αυτονομία ως την καθολικότερη μορφή της αυτοαναφορικής κλειστότητας» και «αντιλαμβάνεται την αυτοποίηση ως μια ειδικότερη περίπτωση». Είναι άδηλο το πώς καλύπτεται το νοηματικό κενό από τη συγκεκριμένη *χημική* «αυτοποίηση» στην αφηρημένη *κοινωνική* «αυτονομία». Η πραξιακή προσέγγιση καλύπτει το κενό με την τροπή του *φυσικού ανθρώπου* σε *κοινωνικό υποκειμένο* και τη συγκρότηση του κοινωνικού υποκειμένου σε *πρόσωπο* όπως θα δούμε αμέσως.

4. Η ΣΥΓΚΡΟΤΗΣΗ ΤΟΥ ΑΝΘΡΩΠΟΥ ΣΕ ΠΡΟΣΩΠΟ

Η συγκρότηση του ανθρώπου σε πρόσωπο είναι αποτέλεσμα δύο πραξιακά κατανοούμενων μετασχηματισμών με τους οποίους αναδύεται ο κοινωνικός χώρος από τον φυσικό χώρο ενός τόπου: α) από τον *φυσικό χώρο* αναδύεται το *σύστημα επικοινωνίας* καθώς οι κοινωνικές δυνάμεις, η φυσική διάσταση των οποίων συγκροτεί τον φυσικό χώρο ενός τόπου, ενεργοποιούνται στις πράξεις επικοινωνίας β) από το σύστημα επικοινωνίας αναδύεται ο *κοινωνικός χώρος* καθώς από τις σχέσεις επικοινωνίας αναδύονται οι κοινωνικές σχέσεις.

Από τον φυσικό χώρο στο σύστημα επικοινωνίας και τον κοινωνικό χώρο

Ο άνθρωπος ως φορέας *φυσικής δύναμης* υπόκειται στη *φυσική αναγκαιότητα*. Για παράδειγμα, μία κατά τη φύση κανονική πράξη αυτοσυντήρησης σε έναν τόπο είναι σύμφωνη με τους βιολογικά αναπτυσσόμενους φυσικούς νόμους στους οποίους υπόκειται το υποκειμένο της αυτοσυντήρησης σε αυτόν τον τόπο. Το *κοινωνικό υποκειμένο* αναδύεται από τον *άνθρωπο* καθώς η φυσική του δύναμη τρέπεται σε αντικειμενική δυνατότητα της κοινωνικής του δύναμης. Η τροπή αυτή απαιτεί την υπέρβαση της φυσικής αναγκαιότητας. Η αυτοσυντήρηση γίνεται πράξη του κοινωνικού υποκειμένου μόνο υπό την προϋπόθεση ότι δεν είναι αποκλειστικά αποτέλεσμα της βιολογικά αναπτυγμένης αναγκαιότητας – «ένστικτο», «ενόρμηση» κτλ. κατά τις διάφορες θεωρητικές προσεγγίσεις. Ως κοινωνική πράξη η αυτοσυντήρηση υπερβαίνει διαλεκτικά τη φυσική αναγκαιότητα. Αλλά η απαίτηση της υπέρβασης αναφέρεται στη φυσική αναγκαιότητα και μόνο, όχι στην αναγκαιότητα εν γένει. Η υπέρβαση της φυσικής αναγκαιότητας δεν αποκλείει την κοινωνική αναγκαιότητα. Οι στοιχειώδεις *ψυχικές-κοινωνικές ροές ενέργειας και πληροφορίας*, που αναφέρονται εδώ ως *σήμανση, αντίληψη, νόηση και δράση*, υπερβαίνουν την *καθαρά φυσική αναγκαιότητα των όρων* τους. Η κατά τον νόμο της βαρύτητας πτώση ενός σώματος δεν ανήκει στον κοινωνικό νόμο. Όμως η εμπίπτουσα στον κοινωνικό νόμο κίνηση του σώματος υπόκειται προφανώς στον νόμο της βαρύτητας.

Η ανάδυση της κοινωνικής από τη φυσική αναγκαιότητα, η εμφάνιση ενός κοινωνικού νόμου διακεκριμένου από τον φυσικό, οδηγεί σε ό,τι έχει ειπωθεί ***κοινωνική ελευθερία***. Και αυτή –προσθέτουμε εδώ– έχει στο ***σύστημα επικοινωνίας*** δύο *πρωταρχικές αρχές*: την *επικοινωνιακή αυτοδυναμία* και την *επικοινωνιακή αυτοτέλεια* που οδηγούν από το σύστημα επικοινωνίας στον ***κοινωνικό χώρο*** και στην *επικοινωνιακή αυτονομία* σε αυτόν κατά τον ακόλουθο τρόπο:

1. ***Επικοινωνιακή αυτοδυναμία***: η δυνατότητα του κοινωνικού υποκειμένου να *παρουσιάζεται* αυτοδύναμα ενώπιον των άλλων. Η πρωταρχική αυτή μορφή της κοινωνικής ελευθερίας, η ελευθερία της παρουσίας καθαυτήν, αντιστοιχεί στην ***ανάδυση του κοινωνικού υποκειμένου***. Η αρχή της τροπής του ανθρώπου σε κοινωνικό υποκειμένο είναι η *αυτοδύναμη παρουσία* του ενώπιον των άλλων.
2. ***Επικοινωνιακή αυτοτέλεια***: η δυνατότητα του κοινωνικού υποκειμένου να *υπάρχει* αυτοτελώς ως προς τα άλλα υποκείμενα κατά την αναγνώριση της παρουσίας του στις σχέσεις του με αυτά. Η επικοινωνιακή αυτοτέλεια ως πρωταρχική μορφή της

κοινωνικής ελευθερίας θεμελιώνει τη **συγκρότηση του κοινωνικού υποκειμένου σε πρόσωπο**. Το κρίσιμο στην τροπή του υποκειμένου σε πρόσωπο είναι η αναγνώρισή του από αυτούς στους οποίους παρουσιάζεται: πρόσωπο γίνεται ο άνθρωπος, όταν η *αυτοδύναμη* από αυτόν παρουσία του στου άλλους ολοκληρώνεται *αυτοτελώς* σε αναγνωρισμένη παρουσία από αυτούς στους οποίους παρουσιάζεται.

Το *σύστημα επικοινωνίας* ως μέρος ενός *τόπου* περιέχει τις **σχέσεις επικοινωνίας**: τις σχέσεις των πράξεων με τις οποίες αναδύεται το κοινωνικό υποκείμενο και συγκροτείται σε πρόσωπο μέσω της παρουσίας του ενώπιον των άλλων και της αναγνώρισής του από αυτούς. Με τη συγκρότηση των κοινωνικών υποκειμένων σε πρόσωπα αναδύονται οι **κοινωνικές σχέσεις** ως σχέσεις προσώπων από τις σχέσεις επικοινωνίας ως σχέσεις πράξεων και ολοκληρώνεται ο **κοινωνικός χώρος** των συγκεκριμένων υποκειμένων ως ανθρώπινη συνέχεια του φυσικού τους χώρου.

3. **Επικοινωνιακή αυτονομία**: με τη συγκρότηση του κοινωνικού χώρου το σύστημα της επικοινωνίας γίνεται σύστημα της ηθικά συντεταγμένης ευθύνης. Όπως είδαμε, το κοινωνικό υποκείμενο ως υποκείμενο του κοινωνικού νόμου γίνεται υποκείμενο της ηθικής, μόνο όταν έχει τη δυνατότητα να αναιρέσει την απορρέουσα από τον κοινωνικό νόμο αναγκαιότητα της δράσης του, δηλαδή μόνο όταν γίνει επικοινωνιακά αυτόνομο ολοκληρώνοντας την επικοινωνιακή του αυτοδυναμία και αυτοτέλεια. Η επικοινωνιακή αυτονομία ολοκληρώνει τη συγκρότηση του κοινωνικού υποκειμένου σε πρόσωπο με την **τροπή του προσώπου σε ηθικό υποκείμενο**.

Ο **κοινωνικός χώρος** λοιπόν είναι ο χώρος τροπής του ανθρώπου σε κοινωνικό υποκείμενο και συγκρότησης του κοινωνικού υποκειμένου σε ηθικά ολοκληρωμένο πρόσωπο. Και είναι ο χώρος των *κοινωνικών σχέσεων*, οι οποίες κατανοούνται εδώ ως *δυνατότητα που οδηγεί σε κοινή προσδοκία των σχέσεων επικοινωνίας* – θα το δούμε εξετάζοντας αναλυτικά την κοινωνική σχέση πιο κάτω. Στη συνέχεια θα αναφερθούμε διεξοδικότερα στη διάκριση *φυσικού και κοινωνικού χώρου*.

5. Ο ΚΟΙΝΩΝΙΚΟΣ ΧΩΡΟΣ

5.1 Το τετραμερές του κοινωνικού χώρου

Πώς διαφοροποιείται ο *φυσικός χώρος* ως μέρος του *κοινωνικού χώρου* από το καθαρά κοινωνικό του μέρος; Είναι ο φυσικός χώρος ένα *διακριτό* μέρος του κοινωνικού χώρου ώστε ο κοινωνικός χώρος να είναι φυσικός και μη φυσικός, δηλαδή καθαρά κοινωνικός, χώρος; Και αν είναι έτσι, ποιος και με τι γνωστικές προϋποθέσεις ασκεί τη διάκριση ανάμεσα στο «κατά τη φύση» και στο «κατά την κοινωνία»; Ποια είναι τελικά η διαφορά ανάμεσα στη «φυσική» και στην «κοινωνική» *κανονικότητα* της κοινωνικής ζωής, συλλογικής και προσωπικής; Ας δούμε το θέμα με βάση ένα παράδειγμα: το «φυσικό πρόσωπο» και το «κράτος» ως ιδεολογικές κατασκευές στον κοινωνικό χώρο ο οποίος συγκροτείται μέσω μιας διαρκούς διαδικασίας *διαφόρισής* του σε μέρη και μιας αντίστροφης διαδικασίας *ολοκλήρωσής* του σε ενιαία ολότητα.

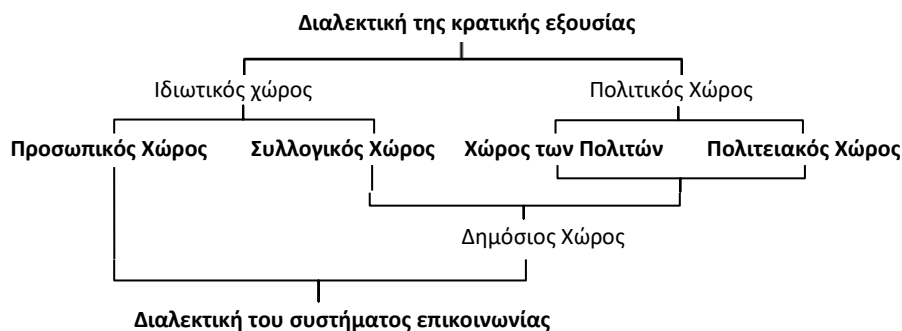
Όλα τα μέρη του κοινωνικού χώρου έχουν μια φυσική και μια καθαρά κοινωνική διάσταση. Ο κοινωνικός χώρος του σύγχρονου *κράτους* εμφανίζει τον μέγιστο στην ιστορία των κοινωνικών χώρων βαθμό διαχωρισμού του κατά δύο τρόπους: ως προς την *κρατική εξουσία* και ως προς την *ανθρώπινη επικοινωνία*. Ας δούμε συνοπτικά τους δύο αυτούς τρόπους και τη σύνθεσή τους.

1. **Διαλεκτική της κρατικής εξουσίας**: κατά την κρατική εξουσία ο διαχωρισμός του κοινωνικού χώρου αναπτύσσεται με τις **πολιτικοκοινωνικές διεργασίες** της κρατικής εξουσίας οι οποίες διαιρούν διαλεκτικά τον *κοινωνικό χώρο* σε δύο ενότητες, στον **ιδιωτικό χώρο** και στον **πολιτικό χώρο**, και στη συνέχεια τον πολιτικό χώρο σε

χώρο των πολιτών και της πολιτείας. Καθεμία από αυτές τις ενότητες της εξουσίας αποτελείται από ένα πλήθος σωμάτων: αφενός από τα νομοθετικά, κυβερνητικά, δικαστικά σώματα της πολιτείας και από τα σώματα των πολιτών στον πολιτικό χώρο· αφετέρου από τις οικογένειες, τις επιχειρήσεις, τους ομίλους και τα άλλα σώματα των ιδιωτών στον ιδιωτικό χώρο έως εν τέλει τα κοινωνικά άτομα και τις άμεσες ενώσεις τους.

2. **Διαλεκτική του συστήματος επικοινωνίας:** κατά την ανθρώπινη επικοινωνία ο κοινωνικός χώρος αναπτύσσεται με τις *ψυχοκοινωνικές διεργασίες* του **συστήματος επικοινωνίας**, δηλαδή του συστήματος σχέσεων των πράξεων επικοινωνίας, οι οποίες διαιρούν τον χώρο σε δύο άλλες ενότητες: στον **προσωπικό χώρο**, τον χώρο των σχέσεων *αποκρυπτόμενης εγγύτητας* και στον **δημόσιο χώρο**, τον χώρο των σχέσεων *έκθεσης σε απόσταση*.

3. Η σύνθεση των δύο κατά τον παραπάνω τρόπο διαλεκτικών διαιρέσεων του κοινωνικού χώρου οδηγεί σε ό,τι θα πούμε **τετραμερές του κοινωνικού χώρου** κατά το ακόλουθο διάγραμμα:



Σύμφωνα με τη σύνθεση των δύο διαλεκτικών στον κοινωνικό χώρο, το *ιδιωτικό* δεν διακρίνεται από το *δημόσιο*. Η σύνθεση οδηγεί στον *συλλογικό* χώρο ως τομή ανάμεσα στον κατά τη διαλεκτική της κρατικής εξουσίας ιδιωτικό χώρο και στον κατά τη διαλεκτική του συστήματος επικοινωνίας δημόσιο χώρο. Αναπτύσσεται έτσι το ακόλουθο σύνθετο τριαδικό σχήμα:

Προσωπικός Χώρος, καθαρά ιδιωτικός χώρος-

Συλλογικός Χώρος, ιδιωτικός-δημόσιος χώρος-

Πολιτικός Χώρος, καθαρά δημόσιος χώρος.

Η κατά τις κοινές συζητήσεις εκτεταμένη ταύτιση πολιτικού και δημόσιου χώρου οδηγεί στην υποκατάσταση της *αντίθεσης ιδιωτικό/πολιτικό* από την *φερόμενη ως αντίθεση ιδιωτικό/δημόσιο*.

5.2 Η συγκρότηση του κοινωνικού χώρου

Με βάση τον κατά τον παραπάνω τρόπο *διαχωρισμό* του ο κοινωνικός χώρος συγκροτείται σε *δύο όρια*. Το ένα, το κάτω όριο, είναι τα *φυσικά πρόσωπα* στον *προσωπικό, συλλογικό* και *πολιτικό* χώρο – για να μείνουμε στις παραπάνω διακρίσεις. Το άλλο όριο, το άνω όριο, είναι η *κοινωνική ολότητα*, το **κράτος**. Το δεύτερο όριο προϋποθέτει το πρώτο: το **κράτος** θεωρείται έτσι ως η πολιτική ολοκλήρωση μιας *κοινωνίας φυσικών προσώπων*. Χαρακτηριστική της συγκρότησης αυτής είναι η διατύπωση με την οποία έκλεισε το βιβλίο του για «Το Κοινωνικό Συμβόλαιο» ο Rousseau αναφερόμενος στην *πολιτική θρησκεία*: «Υπάρχει μια ομολογία πίστης καθαρά πολιτική που ο κυρίαρχος έχει δικαίωμα να καθορίσει τα άρθρα της όχι με ακρίβεια σαν θρησκευτικά δόγματα, μα σαν αισθήματα κοινωνικότητας που δίχως αυτά δεν μπορεί κανείς να είναι καλός πολίτης μήτε πιστός υπήκοος. Χωρίς να έχει το δικαίωμα να υποχρεώσει κανένα να τα πιστέψει, ο

κυρίαρχος μπορεί να εξορίσει από το κράτος εκείνον που δεν τα πιστεύει· μπορεί να τον εξορίσει όχι σαν ασεβή αλλά σαν αντικοινωνικό, σαν ανίκανο να αγαπά με ειλικρίνεια τους νόμους και τη δικαιοσύνη, και να θυσιάζει, στην ανάγκη, τη ζωή του για το καθήκον. Και αν κάποιος, αφού αναγνωρίσει δημόσια τούτα τα δόγματα, συμπεριφέρεται σαν άπιστος, ας τιμωρηθεί με την ποινή του θανάτου· έχει διαπράξει το μεγαλύτερο έγκλημα: είπε ψέματα μπροστά στον νόμο». ¹²⁸

Ο κοινωνικός χώρος στη ρουσοική του πληρότητα είναι μία *ένωση φυσικών προσώπων* ολοκληρωμένη μέσω της *πολιτείας* σε *κράτος*, δηλαδή σε έναν οργανισμό κατ' εικόνα του φυσικού προσώπου, ένα σώμα που αντιλαμβάνεται, νοεί και δρα προς το συμφέρον του – το «γενικό συμφέρον» των «φυσικών προσώπων» από τα οποία συντίθεται. Από τη *φυσική διαμόρφωση των κοινωνικών ατόμων* μέσω της *ανταλλαγής φυσικής ενέργειας-πληροφορίας* έως την *κρατική τους ολοκλήρωση* μέσω της *ανθρώπινης επικοινωνίας* υπάρχει μία *άρρηκτη ενότητα*. Πρόκειται για μία ενότητα στη διαφορά, κατά την οποία η διαφορετικότητα φτάνει έως το αναδυτικό όριο της *αυτονομίας* του κοινωνικού από τον φυσικό χώρο, αλλά δεν υπερβαίνει το όριο αυτό. Η οριακή αυτονομία του κοινωνικού δεν προϋποθέτει τον διαχωρισμό του από το φυσικό· αντίθετα, ως οριακή προϋποθέτει τη συνέχεια των δύο. Σε αυτό το αναλυτικό πλαίσιο, λοιπόν, κατασκευάζεται ιδεολογικά το λεγόμενο «φυσικό πρόσωπο» του κοινωνικού χώρου.

Για τη συγκρότηση της κοινωνίας σε κράτος έχει ιδιαίτερη σημασία η μέσω της *θρησκείας* σύνδεση του *προσώπου* με το *κράτος*. Ας μείνουμε σε μιαν άλλη, μετά τον Rousseau, χαρακτηριστική διατύπωσή της από τον Marx στην εισαγωγή του βιβλίου του «Κριτική της Εγγελιανής Φιλοσοφίας του Κράτους και του Δικαίου» ¹²⁹ (τα πλάγια είναι στο αρχικό κείμενο):

«Ο άνθρωπος κάνει τη θρησκεία, όχι η θρησκεία τον άνθρωπο (...) Η θρησκεία είναι η αυτοσυνείδηση και η αυτοσυναίσθηση του ανθρώπου, που ακόμη δεν έχει βρει τον εαυτό του, ή που τον έχει ξαναχάσει (...) Είναι η *φαντασμαγορική πραγμάτωση* της ανθρώπινης ουσίας, γιατί η ανθρώπινη ουσία δεν έχει πραγματωθεί αληθινά (...) 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 νεύμα έχει λείψει. Η θρησκεία είναι το *όπιο* του λαού». Μένουμε στη συχνά επαναλαμβανόμενη διατύπωση: *θρησκεία είναι ο στεναγμός του καταπιεσμένου· είναι το όπιο του λαού*.

Το «φυσικό πρόσωπο»

Ό,τι λέγεται «φυσικό πρόσωπο» ορίζεται στην *αστική ιδεολογία* με βάση μία θεμελιώδη αρχή: την *ατομική ιδιοκτησία των κοινωνικών δυνάμεων*, υποκειμενικών *ικανοτήτων* και αντικειμενικών *δυνατοτήτων*, η οποία προϋποθέτει την *αντικειμενοποίηση των ικανοτήτων*. Σε αντίθεση, κατά την πραξιακή τους προσέγγιση οι υποκειμενικές ικανότητες δεν είναι αντικείμενο ιδιοκτησίας· ως προς τις *υποκειμενικές ικανότητες* –με την έννοια που έχει εδώ ο όρος– *ο άνθρωπος είναι ικανός, δεν έχει ικανότητες*. Η ατομική ιδιοκτησία προϋποθέτει την *αντικειμενοποίηση* των υποκειμενικών ικανοτήτων· προϋποθέτει την *αλλοτρίωση* της κοινωνικής δύναμης, εφόσον η *κοινωνική δύναμη* καταστατικά είναι μια αδιαίρετη ενότητα των αντικειμενικών δυνατοτήτων της ανθρώπινης πράξης και των υποκειμενικών ικανοτήτων ενεργοποίησής τους. Η ατομική ιδιοκτησία των

¹²⁸ Ρουσσώ, Ζ. σ. 194

¹²⁹ Marx, K. 1978. σ. 17

αλλοτριωμένων κοινωνικών δυνάμεων οδηγεί στην επόμενη θεμελιώδη αρχή της αστικής κοινωνίας: την *εμπορευματοποίηση των κοινωνικών δυνάμεων*.

Προχωρούμε στη διαίρεση των κοινωνικών δυνάμεων της κρατικά συγκροτημένης κοινωνίας γενικά, όχι της αστικής κοινωνίας ειδικά, με τον ακόλουθο διαλεκτικό τρόπο, όπως τον είδαμε πριν κατά την κατηγοριοποίηση των τρόπων επικοινωνίας: α) *οικονομικές δυνάμεις παραγωγής της κοινωνικής ζωής* και β) *δυνάμεις αναπαραγωγής του κοινωνικού συστήματος*, διακρινόμενες με τη σειρά τους σε β1) *ιδεολογικές δυνάμεις αναπαραγωγής των κοινωνικών υποκειμένων* και σε β2) *πολιτικές δυνάμεις αναπαραγωγής των κοινωνικών σχέσεων*.

Η καθολικότητα της ατομικής ιδιοκτησίας των κοινωνικών δυνάμεων στην αστική κοινωνία υπερβαίνει τη διαφορά παραγωγής/αναπαραγωγής. Και αυτό είναι το κρίσιμο, δηλαδή ότι ο αστικός κοινωνικός χώρος οφείλει την ιστορική του ιδιαιτερότητα έναντι των άλλων συγκροτημένων σε κράτος κοινωνικών χώρων στην *αντικειμενοποίηση*, στην *ατομική ιδιοκτησία* και στην *εμπορευματοποίηση των ικανοτήτων* κατά την ολότητά τους: *οικονομικές, ιδεολογικές και πολιτικές*. Η οξύτητα με την οποία η καθολική αντικειμενοποίηση των ικανοτήτων συμβάλλει στη συγκρότηση ενός *τόπου* της αστικής κοινωνίας ως ενότητας του *κοινωνικού χώρου* και του *συστήματος επικοινωνίας* των υποκειμένων του φαίνεται καθαρά στην ακόλουθη διαδοχή:

α. *Διάκριση των υποκειμενικών ικανοτήτων από τις αντικειμενικές δυνατότητες των κοινωνικών δυνάμεων.*

β. *Αντικειμενοποίηση των υποκειμενικών ικανοτήτων.*

γ. *Αποξένωση του υποκειμένου από τις ικανότητές του μέσω της ιδεολογικής και πολιτικής λειτουργίας του κράτους.*

δ. *Εκχώρηση των αντικειμενοποιημένων ικανοτήτων στο υποκείμενο της ιδιοκτησίας των δυνατοτήτων: των παραγόμενων δυνατοτήτων (κεφάλαιο) και των μη παραγόμενων (γαιοκτησία).*

Ατομική ιδιοκτησία

Η ατομική ιδιοκτησία προϋποθέτει το κράτος ως ιστορικά συγκεκριμένο τρόπο πολιτικής συγκρότησης του κοινωνικού χώρου. Το κράτος εγκαθιστά την ιδιοκτησία διαχωρίζοντάς την σε ιδιωτική και πολιτική, η οποία με τη σειρά της είναι ιδιοκτησία των πολιτών, και σε πολιτειακή – κατά τον αντίστοιχο διαχωρισμό του κοινωνικού χώρου όπως τον είδαμε. Ο ατομικός ιδιοκτήτης, το ολοκληρωμένο υποκείμενο της ιδιωτικής κοινωνίας, δεν υπάρχει παρά μόνο υπό τον όρο της πολιτικής ολοκλήρωσης της κοινωνίας σε κράτος. Αυτό λοιπόν το κρατικά ολοκληρωμένο κοινωνικό υποκείμενο είναι το λεγόμενο «φυσικό πρόσωπο». Πρόκειται για την ιδεολογική κατασκευή με την οποία το ατομικό υποκείμενο της ιδιωτικής κοινωνίας εντάσσεται στον κοινωνικό λόγο ως φυσικό δεδομένο – μια ιδεολογική κατασκευή κατά την οποία ένα κοινωνικό δεδομένο ανάγεται σε φυσικό.

Στην καθολικότητα της ιδιοκτησίας θεμελιώνεται ο διαχωρισμός του αστικού κοινωνικού χώρου: η διαίρεσή του έως τα «φυσικά πρόσωπα», δηλαδή έως τα βιολογικά αναπαραγόμενα κοινωνικά άτομα, και εν συνεχεία ο καταμερισμός των υποκειμενικών ικανοτήτων και η κατανομή των αντικειμενικών δυνατοτήτων στα «φυσικά» αυτά πρόσωπα. Στην καθολικότητα της ιδιοκτησίας επίσης θεμελιώνεται η *ταξική ολοκλήρωσή* του αστικού κοινωνικού χώρου, δηλαδή η κρατική ολοκλήρωση του κοινωνικού χώρου μέσω της διάκρισης των «φυσικών προσώπων» α) κατά την *ιδιοκτησία ικανοτήτων* με τη στέρηση των δυνατοτήτων πραγμάτωσής τους: *μισθωτή εργασία* και β) κατά την *ιδιοκτησία δυνατοτήτων* στη σύνδεσή της με τις ικανότητες πραγμάτωσής τους: *κεφάλαιο* ως προς τις παραγόμενες δυνατότητες και *γαιοκτησία* ως προς τις μη παραγόμενες δυνατότητες.

Η «ψυχική υγεία» του «φυσικού προσώπου»

Κάθε άνθρωπος ως *βιολογικός πυκνωτής της κοινωνικής ζωής* μέσα από την επικοινωνιακή του σύνδεση με τους άλλους αναπαράγει τις κοινωνικές του σχέσεις κινούμενος σε διάφορες τροχιές στον κοινωνικό χώρο του φυσικού-κοινωνικού συνεχούς. Και είναι το υποκείμενο διαφόρων κοινωνικών *σχέσεων*, καθεμία από τις οποίες εγγράφεται σε μία πολλαπλότητα τεμνομένων *κοινωνικών χώρων*. Το μεγαλύτερο μέρος των τροχιών αυτών και των κοινωνικών τους χώρων είναι ασυνείδητο. Η χωρική διαδικασία διαφορίσης-ολοκλήρωσης ταξινομεί τις διαφοροποιήσεις συγκροτώντας έναν *κώδικα διαφορών* βάσει του οποίου αναγνωρίζεται ό,τι υπάρχει κοινωνικά ή καθίσταται κοινωνικά υπαρκτό ό,τι αναγνωρίζεται. Βάσει, λοιπόν, αυτού του κώδικα κατασκευάζεται ιδεολογικά η λεγόμενη *«ανθρώπινη φύση»*, θεωρούμενη ως η φυσική μήτρα των ικανοτήτων πραγματοποίησης της θέλησης. Με άλλα λόγια, η «ανθρώπινη φύση» θεωρείται ότι προικίζει τα *«φυσικά πρόσωπα»* με *γενετικά καθορισμένες ικανότητες* οι οποίες ενεργοποιούνται στην ατομική παραγωγή της κοινωνικής τους ζωής.

Προκύπτει έτσι η επόμενη, μετά το «φυσικό πρόσωπο», ιδεολογική κατασκευή: η με βάση τη «φύση» του (τις γενετικά καθορισμένες ικανότητές του) ανάπτυξη του «φυσικού προσώπου» και η συγκρότηση του «χαρακτήρα» του ως *εξατομικευμένη κοινωνική ρύθμιση* της φυσικής ανάπτυξης. Η *κανονικότητα* αυτής της «ανάπτυξης» και του συναφούς «χαρακτήρα» της θεμελιώνονται σε έναν *φυσικό κανόνα*. Η *«ψυχική υγεία»* και, συμμετρικά, η *«ψυχική ασθένεια»* είναι το επιστέγασμα όλων αυτών των ιδεολογικών κατασκευών, που μόλις είδαμε. Με την κατασκευή της *ψυχικής υγείας-ασθένειας* ολοκληρώνεται η ιδεολογική αναγωγή της *κοινωνικής* στη *φυσική κανονικότητα* της κοινωνικής ζωής.

Αναγωγή του κοινωνικού στο φυσικό

Η ιδεολογική αναγωγή του κοινωνικού στο φυσικό, που αναλύθηκε παραπάνω, δεν αναιρεί την διαφορά των δύο. Αντιθέτως, η αναγνώριση της διαφοράς τους είναι αναγκαία προκειμένου να κατασκευαστεί ιδεολογικά η αναγωγή. Αν ο φυσικός κώδικας δεν διαφέρει από τον κοινωνικό, τότε η ιδεολογική αναγωγή στο φυσικό χάνει τη σημασία της. Επειδή ο κοινωνικός νόμος διαφέρει από τον φυσικό, γι' αυτό ακριβώς η *αναγωγή* στο φυσικό, στην οποία αντιτίθεται η *πραξιακή προσέγγιση*, έχει *ιδεολογική αξία*: συμβάλλει ιδεολογικά κατά έναν συγκεκριμένο τρόπο στην αναπαραγωγή των κοινωνικών υποκειμένων. Ο τρόπος της αναγωγής είναι μορφοστατικός. Η ιδεολογική αναγωγή του κοινωνικού στο φυσικό συμβάλλει στη διατήρηση των κοινωνικών σχέσεων ενός ορισμένου κοινωνικού συστήματος. Η ιδεολογική βύθιση του κοινωνικού κανόνα στο φυσικό μέρος του κοινωνικού χώρου έχει προστατευτικό αποτέλεσμα: καθιστά τον κοινωνικό κανόνα αμετάβλητο για όσο η εφαρμογή του εξαρτάται από την αναγωγική ιδεολογία.

Όμως ο *μορφοστατικός* χαρακτήρας της *ιδεολογικής αναγωγής στο φυσικό* αντιστρέφεται στον *μορφογενετικό* χαρακτήρα της *οικονομικής παραγωγής του φυσικού*. Η αναφορά εδώ είναι στη *βιομηχανία* εν γένει, και στις τέσσερις εκδοχές της: *ατμός, ηλεκτρισμός, ηλεκτρονική τεχνολογία, τεχνητή νοημοσύνη*. Ο μορφογενετικός χαρακτήρας της οικονομικής παραγωγής φαίνεται ιδιαίτερα στη *μηχανική* των στοιχειωδών ενώσεων σε κάθε πεδίο: για παράδειγμα, στη *γενετική* και στην *πληροφορική*, που βρίσκονται στην επικαιρότητα. Ας επιστρέψουμε στη μορφοστατική ιδεολογική αναγωγή του κοινωνικού κανόνα στον φυσικό κανόνα με ένα παράδειγμα από τη σχετικά νέα (αλλά ήδη πεπαλαιωμένη) «Κοινωνιοβιολογία».

Τον λόγο έχει πάλι ο Edward Wilson. Οραματιζόμενος μια «*βιολογία της ηθικής*», η οποία «θα κάνει δυνατή την επιλογή ενός πιο βαθιά κατανοητού και μόνιμου κώδικα ηθικών αξιών», λέει αναπτύσσοντας «*τα ανθρώπινα δικαιώματα*», την «*τρίτη θεμελιώδη αξία*» του κώδικα αυτού: «*Θα θέλαμε να τους δώσουμε πρωτεύουσα σημασία όχι επειδή είναι μια θεϊκή επιταγή (...) ή μέσω της υποταγής σε μια αφηρημένη αρχή με άγνωστη και άσχετη προέλευση, αλλά επειδή ανήκουμε στην κατηγορία των θηλαστικών. Οι κοινωνίες μας βασίζονται στο σχέδιο των θηλαστικών: το άτομο αγωνίζεται κατά πρώτο λόγο για την προσωπική αναπαραγωγική του επιτυχία και κατά δεύτερο λόγο αυτή των πλησιέστερων συγγενών του. Η περαιτέρω φειδωλή συνεργασία αντιπροσωπεύει έναν συμβιβασμό για την απολαβή οφέλους λόγω συμμετοχής στην ομάδα. Ένα νοήμον μυρμηγκι (...) μπορεί να θεωρήσει αυτή τη διευθέτηση βιολογικά βλαβερή και τη ιδέα της ατομικής ελευθερίας εγγενώς κακή*».¹³⁰

Πρέπει να σημειώσουμε εδώ ότι ένα από τα θεμελιώδη κατά τα παραπάνω «*ανθρώπινα δικαιώματα*» είναι ο διαχωρισμός των *κοινωνικών δυνάμεων* σε υποκειμενικές ικανότητες και αντικειμενικές δυνατότητες και η *ατομική ιδιοκτησία* τους ως *σχέση αποκλεισμού* των κατόχων των ικανοτήτων από τις απαιτούμενες για την πραγμάτωσή τους δυνατότητες – το είδαμε πριν. Στα προηγούμενα θα προσθέσουμε τώρα και την αποκατάσταση της αναγκαίας για την κοινωνική ζωή ενότητάς τους μέσω της αγοράς. Σε αυτή την ιδεολογική βάση κατασκευάζεται το «*φυσικό πρόσωπο*», δηλαδή το *ανταγωνιστικό άτομο* της ιδιωτικής κοινωνίας: ένα άτομο που θα καταστραφεί ως «*φυσικό πρόσωπο*», αν κατά τη διατύπωση του Wilson δεν «*αγωνιστεί κατά πρώτο λόγο για την προσωπική αναπαραγωγική του επιτυχία*» – εδώ, αν πρόκειται για τις κοινωνικές δυνάμεις, εννοείται η αγοραία επιτυχία του.

Μέσω της αναγωγής του κοινωνικού στο φυσικό «*αποκαλύπτεται*» ότι η ιστορική διαδρομή που κατέληξε στην *αστική κοινωνία* ήταν εγγεγραμμένη στο «*σχέδιο των θηλαστικών*» εδώ και δύο εκατομμύρια χρόνια τουλάχιστον – όσο ο Homo Habilis, ο κατασκευαστής εργαλείων. Και, κατ' επέκταση, «*αποκαλύπτεται*» ότι οι αντιτιθέμενες προς την πορεία αυτή ηθικές αξίες – οι αξίες της *κοινοκτημοσύνης*, για παράδειγμα – θα έπρεπε να θεωρηθούν ως «*αξίες ενός νοήμονος μυρμηγκιού*» μάλλον παρά ενός θηλαστικού.

Από την άλλη πλευρά θεωρούμε, βέβαια, ότι ο άνθρωπος είναι πράγματι ένας βιολογικός πυκνωτής της κοινωνικής ζωής, όπως είδαμε αναλυτικά, και μάλιστα κατά μεγάλο μέρος ασυνείδητος. Και ως εκ τούτου αναπαράγει τις κοινωνικές του σχέσεις μέσω του κύκλου των διαδικασιών αίσθησης, στοχασμού, πράξης και βιώματος, με μια φυσική, οριζόμενη από την νευροεπιστήμη βάση (βλ. Kandel, E. et al). Μπορούμε ακόμα να θεωρήσουμε εύλογα ότι αυτή η *φυσική βάση* συνδέεται με κάποιες *γενετικές προδιαθέσεις*. Αλλά από τη θέση αυτή έως την εγγραφή της αστικής κοινωνίας στο «*σχέδιο των θηλαστικών*» το χάσμα είναι αγεφύρωτο.

Το μη αναγώγιμο του κοινωνικού στο φυσικό.

Αναφερόμενο στον φυσικό κανόνα το μη αναγώγιμο του κοινωνικού στο φυσικό έχει δύο όψεις με τον τρόπο που εκτέθηκαν: τη διάκριση ανάμεσα στον *φυσικό νόμο* και στον *κοινωνικό νόμο* και τη διάκριση του *κοινωνικού νόμου* από τον *ηθικό κανόνα*.

Η διάκριση του *κοινωνικού νόμου* από τον *φυσικό νόμο*, που χαρακτηρίζει την ανάδυση του *συστήματος επικοινωνίας* από τον *φυσικό χώρο*, είναι εξ αντικειμένου η διάκριση ανάμεσα στην *ενεργειακά οριζόμενη φυσική τάξη* του αναγκαίου και του ενδεχομένου και στην *πραξιακά οριζόμενη επικοινωνιακή τάξη* τους. Η επικοινωνιακή τάξη θεμελιώνεται στο φυσικά ενδεχόμενο, δηλαδή η σχέση επικοινωνίας ανάμεσα στις πράξεις είναι κατά τη φυσική της τάξη ενδεχόμενη, όχι αναγκαία. Για παράδειγμα,

¹³⁰ WILSON, E. 1988. σ. 213.

ένα κλείσιμο του ματιού καθαυτό που συντελείται ως αναγκαίο αποτέλεσμα ενός αντανάκλαστικού δεν είναι πράξη και άρα κανονικά δεν εντάσσεται στην επικοινωνία. Στην επικοινωνία εντάσσεται η πραξιακή ολοκλήρωση της αίσθησής του.

Η επόμενη διάκριση, η διάκριση του *ηθικού κανόνα* από τον *κοινωνικό νόμο*, υπάρχει εξ αντικειμένου ανάμεσα στην αναγκαιότητα της *δράσης* και στην επικοινωνιακή αυτονομία του υποκειμένου της *πράξης* (ως ενότητας ελεύθερης νόησης-δράσης). Ο κοινωνικός νόμος δεν κάνει διάκριση ανάμεσα στην αναγκαιότητα της δράσης και στην αυτονομία του υποκειμένου· εμπεριέχει την αναγκαιότητα της δράσης, δεν προϋποθέτει την ελευθερία του υποκειμένου. Σε αντιδιαστολή, ο ηθικός κανόνας διακρίνει αυτά τα δύο, προϋποθέτοντας την αυτονομία του υποκειμένου.

Από την οπτική της μη αναγωγής του κοινωνικού στο φυσικό φαίνεται καθαρά όχι μόνο το παράδοξο της «*βιολογικής ηθικής*» αλλά και η εξής θεμελιώδης αρχή: το *υποκείμενο της πράξης* ως εξ ορισμού *έλλογο* δεν δεσμεύεται από τις ιδιαίτερες στο βιολογικό του υπόβαθρο *προδιαθέσεις δράσης*, όποιες και αν είναι αυτές. Κι αυτό συμβαίνει επειδή το *έλλογο* της πράξης είναι αυτό ακριβώς, *η δυνατότητα άρνησης* της αναγκαιότητας (άρνηση είναι η αυτοαντίθεση, *έλλογο* είναι το *ανάπτυγμα* της αντίθεσης). Συνεπώς, αν το *έλλογο* υποκείμενο της πράξης δρα κατά τις προδιαθέσεις του –γενετικές ή επίκτητες–, δρα συμφωνώντας με αυτές, ενώ θα μπορούσε διαφωνώντας να δρα κατ' αντίθεση προς αυτές. Αν δεν ήταν έτσι, δεν θα έπρεπε να μιλάμε για *γενετικές προδιαθέσεις* της δράσης, αλλά για *γενετικές προδιαγραφές*. Η θέση που παρουσιάζεται εδώ μπορεί να διατυπωθεί ως εξής:

— Υπάρχουν γενετικές *προδιαθέσεις* πράξεων ως προς κάποιες εμπεριεχόμενες σε αυτές δράσεις, αλλά δεν υπάρχουν γενετικές *προδιαγραφές* πράξεων.

Σχετικά με όλα αυτά έχει ιδιαίτερη σημασία ό,τι θεωρούμε εδώ κεντρικό στη βιολογική θεωρία επιχείρημα κατά της ύπαρξης γενετικών προδιαγραφών της ανθρώπινης πράξης. Δεν θα το αναπτύξουμε. Αρκεί να μείνουμε σε ό,τι είναι γνωστό ως «κεντρικό δόγμα της μοριακής βιολογίας» σύμφωνα με το οποίο η ροή της πληροφορίας είναι από τα *νουκλεϊκά οξέα των γονιδίων* (γενετικών αρχείων του οργανισμού) προς τις *πρωτεΐνες των ενζύμων* (χημικών υπευθύνων λειτουργίας του οργανισμού).¹³¹ Σε αυτήν τη βάση μπορεί να αναπτυχθεί ένα βιολογικό επιχείρημα υπέρ της παρουσιαζόμενης εδώ θέσης κατά των γενετικών προδιαγραφών της πράξης με την ακόλουθη απόφαση:

— Το εξελικτικό γεγονός που καθορίζει την *ανθρώπινη επικοινωνία* και διέπει την *πράξη* είναι το σύμφωνα με το κεντρικό δόγμα της βιολογίας πέρασμα των *προδιαγραφών* της πράξης από την καθοριστικότητα των *νουκλεϊκών οξέων* στην καθοριστικότητα των *πρωτεϊνών*.

Τίθεται όμως το εξής ερώτημα: οι *γενετικές προδιαθέσεις* δεν θα μπορούσαν να καθιστούν το σχέδιο Wilson, το «σχέδιο των θηλαστικών», όχι μεν αναγκαστικό –εφόσον είναι *προδιαθέσεις* και όχι *προδιαγραφές*, αλλά επικρατέστερο των αντιπάλων του; Η ερώτηση δεν αναφέρεται στην *κοινωνική* του επικράτηση, δεδομένου ότι κοινωνικά επικρατέστερο σήμερα είναι πράγματι το σχέδιο Wilson. Το ερώτημα είναι αν υπάρχει μια βιολογική αρχή αυτής της κοινωνικής επικράτησης ή αν είναι καθαρά κοινωνική. Η απάντηση στο ερώτημα αυτό είναι πως αν υπήρχε κάποια βιολογική αρχή των κοινωνικών σχεδίων, δηλαδή κάποια δομή στις γενετικές προδιαθέσεις της κοινωνικής ζωής που θεμελιώνεται στη φυσική εξέλιξη, η αρχή αυτή θα συνηγορούσε μάλλον στα σχέδια των αντιπάλων του Wilson. Ο λόγος συνοψίζεται στο ότι η νοημοσύνη των πρωτευόντων που εξελίχθηκαν σε άνθρωπο δεν φαίνεται να ακολουθεί την κατά Hobbes «εγωιστική» αρχή του «συμφέροντος», η οποία και θα συνηγορούσε

¹³¹ Βλ. και KANDEL, E. et al 2003. Μέρος VIII, §30, *Γονίδια και Συμπεριφορά*.

υπέρ του σχεδίου Wilson. Η εξέλιξη της νοημοσύνης ακολουθεί μάλλον την αντίθετη προς αυτήν αρχή, την κατά Grotius αρχή της «κοινωνικότητας» – για να μείνουμε στις κλασικές θεωρίες.

Ας δούμε μια χαρακτηριστική ένδειξη της αρχής της κοινωνικότητας σύμφωνα με ό,τι λέει ο Smith στο βιβλίο του για τη θεωρία της εξέλιξης:¹³² «Ο Michael Chance υποστήριξε ότι στα πρωτεύοντα η νοημοσύνη εξελίχθηκε σαν προσαρμογή στην κοινωνική ζωή. Σε μια κοινωνία πρωτευόντων, κάθε άτομο πρέπει να μάθει να συμπεριφέρεται κατάλληλα προς όλα τα άλλα μέλη της ομάδας, ανάλογα με την ηλικία τους, το φύλο και τις ατομικές ιδιομορφίες τους. Ένα πρωτεύον μπορεί να μάθει ακόμα και να χειραγωγεί άλλα άτομα π.χ. ένας αρσενικά κατώτερος μακάκος μπορεί να πλησιάσει έναν ανώτερο αρσενικό παίρνοντας μαζί του ένα μωρό, που θα αναχαιτίσει την επιθετικότητά του ανώτερου. Αυτό που υποστηρίζει ο Chance είναι ότι η νοημοσύνη αναπτύχθηκε αρχικά για να ανταποκριθεί στην κοινωνική ζωή και αργότερα εφαρμόστηκε στον έλεγχο του φυσικού κόσμου μέσω της χρήσης εργαλείων». Βέβαια, για να μείνουμε λίγο ακόμη στον Smith, παραθέτουμε: «Με την πρώτη ματιά μπορεί να φανεί παράξενο ότι η νοημοσύνη που αναπτύχθηκε αρχικά για κοινωνικούς σκοπούς μπορεί να εφαρμοσθεί για σκοπούς μη κοινωνικούς. Μέχρι σήμερα, όμως, έχουμε την τάση να βρίσκουμε ότι υπάρχουν αναλογίες ανάμεσα στον έλεγχο της κοινωνίας και τον έλεγχο των υλικών αντικειμένων».

Κλείνουμε τονίζοντας ότι βασική αρχή της πραξιακής προσέγγισης είναι το μη αναγώγιμο του κοινωνικού στο φυσικό στη διττότητά του: το *μη αναγώγιμο της κοινωνικής στη φυσική αναγκαιότητα* και ως διαλεκτικό της συμπλήρωμα το *μη αναγώγιμο της κοινωνικής στη φυσική ελευθερία*.

6. Η ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΣΧΕΣΗ

Το εννοιολογικό πλαίσιο της πραξιακής προσέγγισης όπως αναπτύχθηκε ως εδώ στράφηκε κατά δύο αναγωγών: της κοινωνιοβιολογικής αναγωγής του κοινωνικού χώρου στον φυσικό χώρο, την οποία μόλις είδαμε, και της συστημικής αναγωγής των κοινωνικών σχέσεων στις σχέσεις επικοινωνίας, όπως είδαμε πριν. Στη διττή αναγωγή αντιπαρατίθεται η αντίστοιχη ανάδυση: η ανάδυση του κοινωνικού χώρου από τον φυσικό χώρο και η ανάδυση των κοινωνικών σχέσεων από τις σχέσεις επικοινωνίας. Περνάμε στη δεύτερη.

Η ανάδυση των κοινωνικών σχέσεων από τις σχέσεις επικοινωνίας έχει ως αρχή το ότι η κοινωνική σχέση είναι *αντικειμενική δυνατότητα* σχέσεων επικοινωνίας – το είδαμε μιλώντας για το κοινωνικό υποκείμενο και την κοινωνική σχέση. Η *κοινωνική σχέση* αναπτύσσεται ως *σχέση υποκειμένων* καθώς οι άνθρωποι συγκροτούνται σε *κοινωνικά υποκείμενα* μέσω της παρουσίας τους στους άλλους· και ολοκληρώνεται ως *σχέση προσώπων* καθώς τα κοινωνικά υποκείμενα συγκροτούνται σε *πρόσωπα* μέσω της αναγνώρισής τους από αυτούς στους οποίους παρουσιάζονται.

Συμπερασματικά, αρχή της πραξιακής προσέγγισης είναι η ανάδυση της κοινωνικής σχέσης από τις σχέσεις επικοινωνίας και η μέσω αυτής ολοκλήρωση των επικοινωνούντων *ανθρώπων* σε *πρόσωπα*. Η κατ' αυτόν τον τρόπο αναδυόμενη *κοινωνική σχέση* ως *αντικειμενική δυνατότητα* της ανθρώπινης επικοινωνίας είναι μέρος του *τρόπου επικοινωνίας* ενός κοινωνικού χώρου: της ενότητας των κοινωνικών σχέσεων του χώρου με τις κοινωνικές του δυνάμεις.

¹³² SMITH, J. M. 1979. σ. 386.

6.1 Η κοινωνική σχέση ως σχέση προσώπων

Από τις σχέσεις επικοινωνίας αναδύεται η κοινωνική σχέση μέσα από *πράξεις επικοινωνίας* σε μία διαδοχική σειρά: *παρουσία, αναγνώριση, κοινή προσδοκία*. Ακολουθεί η *προσδοκώμενη παρουσία* μέσω της οποίας *πραγματώνεται* η κοινωνική σχέση. Οι πράξεις αυτές στην ολότητά τους ορίζουν την κοινωνική σχέση ως σχέση προσώπων. Ας δούμε εδώ αναλυτικότερα τις τέσσερις αυτές πράξεις ανάδυσης και πραγμάτωσης της κοινωνικής σχέσης.

α. Παρουσία

— Με την *παρουσία* του στους άλλους στον κοινωνικό χώρο *ο άνθρωπος γίνεται κοινωνικό υποκείμενο*.

Η παρουσία περιέχει ένα μεγάλο φάσμα επί μέρους πράξεων: από τη στοιχειωδέστερη άμεση επικοινωνιακή πράξη με την οποία ζητάει κανείς να γίνει αντιληπτός ως αυτό που είναι, «έτσι με βλέπω», έως τη συνθετότερη πράξη με την οποία ζητάει να γίνει αντιληπτός ως προς αυτό που είναι σε σύνδεση με τον άλλο, «έτσι με βλέπω, έτσι σε βλέπω, έτσι σε βλέπω να με βλέπεις». Η παρουσία στην πλήρη ανάπτυξή της δεν είναι παρά κατά ένα μικρό της μέρος συνειδητή. Ακόμα και οι σύνθετες παλινδρομικές κινήσεις που μόλις αναφέρθηκαν, μπορεί να είναι πλήρως ασυνείδητες, να είναι πράξεις που ανήκουν σε πρωτογενείς νοητικούς κύκλους, να στερούνται λέξεων και εικόνων. Και βέβαια τίποτε δεν εξασφαλίζει στη συνειδητή παρουσία τη συμβατότητά της με την ασυνείδητη. Και έχει ιδιαίτερη σημασία ότι είναι δυνατή η διαφορά που φτάνει έως και την αντίφαση ανάμεσα στη συνειδητή και την ασυνείδητη παρουσία.

Παρουσία είναι η πράξη με την οποία η κοινωνική σχέση τίθεται για το υποκείμενό της και μόνο· δηλαδή δεν τίθεται και για τα συσχετιζόμενα με αυτό άλλα κοινωνικά υποκείμενα.

β. Αναγνώριση

— Με την *αναγνώριση* της παρουσίας του *το κοινωνικό υποκείμενο συγκροτείται σε πρόσωπο*.

Αν παρουσιαζόμενο δεν *αναγνωριστεί* από τον Άλλο, το υποκείμενο *ακυρώνεται* στη σχέση, δεν υπάρχει σε αυτήν, εκπίπτει. Αλλά η αναγνώριση δεν είναι κατ' ανάγκη *αποδοχή* του παρουσιαζόμενου· αντιθέτως, μπορεί να είναι *απόρριψη* του. Η αποδοχή και η απόρριψη ως θετική και αρνητική αναγνώριση εξασφαλίζουν την ύπαρξη του υποκειμένου στη σχέση – αν και όχι με τον ίδιο τρόπο. Οριακά η *ακύρωση* είναι ισχυρότερη από την απόρριψη: η αρνητική παρουσία, η παρουσία που οδηγεί στην απόρριψη, είναι προτιμότερη από την ακυρωμένη, τη «μηδενισμένη» παρουσία, το «δεν υπάρχουν εδώ». Η αναγνώριση μπορεί να είναι συνειδητή ή ασυνείδητη με όλους τους τρόπους.

Αναγνώριση είναι η συνολική πράξη με την οποία η κοινωνική σχέση δεν τίθεται μόνο για το παρουσιαζόμενο υποκείμενο αλλά τίθεται και για τα συσχετιζόμενα με αυτό άλλα υποκείμενα.

γ. Κοινή προσδοκία

— Η δημιουργία μιας *κοινής προσδοκίας* συνιστά την *ανάδυση της κοινωνικής σχέσης από τις σχέσεις επικοινωνίας*.

Η αναγνωρισμένη παρουσία είναι η αναγκαία συνθήκη για να υπάρχει κοινωνική σχέση. Υπό αυτή τη συνθήκη η κοινωνική σχέση ως δυνατότητα σχέσεων επικοινωνίας υπάρχει πραξιακά ως *κοινή προσδοκία της επικοινωνίας*. Αλλά είναι η προσδοκία πράξη; Είναι, δηλαδή, μια ενότητα νόησης και δράσης; Η *προσδοκία* διαφέρει από την *αναμονή*, μια καθαρά νοητική κατάσταση, σε αυτό ακριβώς το σημείο: σε

αντιδιαστολή με την αναμονή η προσδοκία δεν είναι καθαρά νοητική, είναι πραξιακή· περιέχει την αρχή της δράσης, είναι η πρώτη της κίνηση.

Όπως στις προηγούμενες πράξεις ανάδυσης της κοινωνικής σχέσης από τις σχέσεις επικοινωνίας, την παρουσία και την αναγνώριση έτσι και στην κοινή προσδοκία, την πράξη ολοκλήρωσης της κοινωνικής σχέσης, η σχέση μπορεί να είναι ασυνείδητη. Άλλωστε η κοινωνική σχέση υπερβαίνει τη συνείδηση ως προς όλες τις πράξεις ανάδυσής της από τις σχέσεις επικοινωνίας. Και το ασυνείδητο μπορεί να είναι προσωπικό ή συλλογικό κατ' αντιστοιχία προς την πράξη που συγκροτείται στο πλαίσió του, καθώς το υποκείμενο της κοινωνικής σχέσης, το *κοινωνικό υποκείμενο*, μπορεί να είναι *μεμονωμένο πρόσωπο* ή *συλλογικότητα* προσώπων. Δηλαδή *ως προς την κοινή της προσδοκία η κοινωνική σχέση στην πληρότητά της, συνειδητή ή ασυνείδητη, μπορεί να είναι σχέση προσώπου με πρόσωπο, προσώπου με συλλογικότητα ή συλλογικότητας με συλλογικότητα.*

δ. Προσδοκώμενη παρουσία

— Η προσδοκώμενη παρουσία συνιστά την *πραγμάτωση της κοινωνικής σχέσης στις σχέσεις επικοινωνίας.*

Η κοινωνική σχέση ως σχέση προσώπων είναι μια σχέση που αναδύεται από τις σχέσεις επικοινωνίας ως σχέσεις πράξεων και πραγματώνεται σε αυτές κατά τον παραπάνω τρόπο. Θα δούμε αμέσως τη διαλεκτική ανάδυσης και πραγμάτωσης της κοινωνικής σχέσης.

6.2 Ανάδυση και πραγμάτωση της κοινωνικής σχέσης

Είδαμε τις κοινωνικές σχέσεις να καθορίζονται από τις σχέσεις επικοινωνίας και την αντίστροφη διαδικασία, όταν αναφερθήκαμε στον καθορισμό των κοινωνικών σχέσεων από τις σχέσεις επικοινωνίας ως *ανάδυση* των κοινωνικών σχέσεων· και αντιστρόφως, όταν μιλήσαμε για τον καθορισμό τους ως *πραγμάτωση* των κοινωνικών σχέσεων. Ας σταθούμε για λίγο στον καθένα από τους δύο καθορισμούς.

Ανάδυση της κοινωνικής σχέσης

Σύμφωνα με ό,τι ειπώθηκε, η αρχική πράξη στη διαλεκτική της ανάδυσης της κοινωνικής σχέσης είναι η *παρουσία του υποκειμένου*, η πράξη με την οποία ένας άνθρωπος που μετέχει της επικοινωνίας ως κοινωνικό υποκείμενο εμφανίζεται ενώπιον των άλλων σε μια κατεύθυνση αναγνώρισής του από αυτούς. Σε αυτήν τη βάση η ανάδυση της σχέσης προϋποθέτει στη συνέχεια την *αναγνώριση του παρουσιαζόμενου* ως αποδοχή ή απόρριψή του σε αντιδιαστολή με την *ακύρωσή* του. Με τον τρόπο αυτόν η επικοινωνία συγκροτεί το θεμέλιο της σχέσης που είναι η *αναγνωρισμένη παρουσία* του καθενός από τα υποκείμενά της στα άλλα. Αλλά αυτό δεν είναι παρά το θεμέλιο. Για να υπάρχει κοινωνική σχέση απαιτείται πέρα από την αναγνωρισμένη παρουσία και μια *κοινή προσδοκία* για το τι θα γίνει και τι δε θα γίνει, τι θα λεχθεί και τι δεν θα λεχθεί. Συνοπτικά, στην ολοκλήρωσή της η κοινωνική σχέση ως σχέση προσώπων υπάρχει μέσω μιας κοινής προσδοκίας συγκροτημένης από κοινού στη βάση μιας αμοιβαίας αναγνωρισμένης παρουσίας.

Η κατ' αυτόν τον τρόπο ανάδυση της κοινωνικής σχέσης από τις σχέσεις επικοινωνίας είναι ένας τρόπος καθορισμού της κοινωνικής σχέσης. Οι σχέσεις επικοινωνίας, είναι ο καθοριστικός όρος. Η με αυτήν την έννοια *καθοριστικότητα της επικοινωνίας στην ανάδυση της κοινωνικής σχέσης* μπορεί να παρουσιαστεί ως διαδοχή τριών λογικών συναρτήσεων των πράξεων επικοινωνίας με τις οποίες συγκροτείται η κοινωνική σχέση:

- α. *Η παρουσία είναι όρος της αναγνώρισης.*
- β. *Η αναγνώριση είναι όρος της κοινής προσδοκίας.*
- γ. *Η κοινή προσδοκία είναι όρος της κοινωνικής σχέσης.*

Πραγμάτωση της κοινωνικής σχέσης

Περνώντας από την *ανάδυση* της κοινωνικής σχέσης από τις σχέσεις επικοινωνίας στην *πραγμάτωσή* της σε αυτές, ο καθορισμός αντιστρέφεται: τώρα η *κοινωνική σχέση* είναι ο καθοριστικός όρος. Ο *αυτοκαθορισμός της κοινωνικής σχέσης στην πραγμάτωσή* της συνίσταται στο ότι η σχέση πραγματώνεται με εκείνη μόνο την επικοινωνία που εντάσσεται στην ορίζουσα τη σχέση κοινή προσδοκία – όχι με οποιαδήποτε επικοινωνία. Ο αυτοκαθορισμός της κοινωνικής σχέσης μπορεί να παρουσιαστεί ως η τέταρτη σε συνέχεια των παραπάνω λογική συνάρτηση, που κλείνει κυκλικά τη διαδοχή των πράξεων ανάδυσης της σχέσης θέτοντας την *παρουσία* ως αρχική-καταληκτική πράξη του κύκλου ανάδυσης-πραγμάτωσης της σχέσης.

δ. *Η κοινωνική σχέση είναι όρος της παρουσίας.*

Ο καταληκτική αυτή συνάρτηση, που κλείνει τον κύκλο της παρουσίας, είναι κρίσιμη. Κάνει τη διάφορά ανάμεσα στην *παρουσία* και στην *εμφάνιση*. Ο άνθρωπος ως κοινωνικό υποκείμενο δεν *παρουσιάζεται* σε έναν άλλο παρά μόνο υπό τον όρο ότι υπάρχει μια κοινωνική σχέση μαζί του. Αν δεν έχουν κοινωνική σχέση, τότε η *εμφάνιση* ενός ανθρώπου απέναντί του δεν είναι *παρουσία*, είναι απλώς και μόνο *εμφάνιση*. Η παρουσία προϋποθέτει την κοινωνική σχέση; Και τι γίνεται με την «για πρώτη φορά» συνάντηση; Την απάντηση δίνει ο ακόλουθος όρος της *παρουσίας* – *παρουσίας, όχι εμφάνισης*– σε έναν άνθρωπο που συναντάει κανείς για πρώτη φορά σε έναν κοινωνικό χώρο: στον δεδομένο κοινωνικό χώρο υπάρχει μια πολιτισμικά ορισμένη «*σχέση αγνώστων*» σε κάθε «για πρώτη φορά» συνάντηση.

Χώρος αναφοράς

Γενικεύοντας τις έννοιες του «χώρου αναφοράς» και του «σώματος αναφοράς» όπως τις είδαμε να αναπτύσσονται από τον Einstein στις διαλέξεις του Princeton, αναφερθήκαμε πριν στον κοινωνικό χώρο ανάδυσης και πραγμάτωσης των κοινωνικών σχέσεων ως *χώρο αναφοράς* και κατ' αντιστοιχία στα κοινωνικά υποκείμενα του χώρου ως *πρόσωπα αναφοράς*. Και είδαμε το *κοινωνικό σύστημα* ενός χώρου ως ενότητα των προσώπων αναφοράς του χώρου και του συστήματος των *κοινωνικών σχέσεων* με τις οποίες εντάσσονται στον χώρο. Σε συνέχεια είδαμε τον *τρόπο επικοινωνίας* των προσώπων αναφοράς ως αυτό το *σύστημα των κοινωνικών σχέσεων* στην ενότητά του με τις κοινωνικές δυνάμεις που απαιτούνται για την πραγμάτωση των σχέσεων – οι κοινωνικές δυνάμεις ως υποκειμενικές ικανότητες και αντικειμενικές δυνατότητες. Καταλήγοντας, να σημειώσουμε ότι με αυτήν τη έννοιά του ο *τρόπος επικοινωνίας* είναι γενίκευση της μαρξικής έννοιας του *τρόπου παραγωγής* ως ενότητας των παραγωγικών σχέσεων και δυνάμεων.

Θα επανέλθουμε αναλυτικά στην έννοια του χώρου αναφοράς στο **Τρίτο Μέρος**, το σχετικό με την πραξιακή προσέγγιση της αλλαγής των σχέσεων. Εδώ μένουμε στην ακόλουθη ανάλυση με βάση το σχήμα του χώρου όπως μέχρι τώρα το είδαμε στη σχετική με τον κοινωνικό χώρο και τόπο ενότητα του **Δεύτερου Μέρους**:

Κοινωνικός χώρος αναφοράς

1. *Πρόσωπα αναφοράς* (1)
2. *Τρόπος επικοινωνίας*
 - 2.1. *Κοινωνικές σχέσεις* (2)
 - 2.2. *Κοινωνικές δυνάμεις πραγμάτωσης των σχέσεων*
 - 2.2.1. *Υποκειμενικές ικανότητες* (3)
 - 2.2.2. *Αντικειμενικές δυνατότητες*
 - 2.2.2.1 *Κοινωνικές δυνατότητες* (4)
 - 2.2.2.2 *Φυσικές δυνατότητες=Φυσικός χώρος* (5)

Ένα παράδειγμα κοινωνικού χώρου αναφοράς θα ήταν χρήσιμο στο σημείο αυτό: δύση του ήλιου, ένα ζεύγος στην άκρη της θάλασσας απολαμβάνει τη θέα. Ο *κοινωνικός χώρος αναφοράς* περιέχει: τα δύο πρόσωπα αναφοράς, την κοινωνική τους σχέση (τη σχέση του ζεύγους), τις υποκειμενικές τους ικανότητες και τις αντικειμενικές δυνατότητες πραγμάτωσης της σχέσης. Στις υποκειμενικές ικανότητες θα πρέπει να περιλάβουμε το σύνολο των προϋποθέσεων, δηλαδή την *αίσθηση*, τον *στοχασμό*, την *πράξη* και το *βίωμα*, που ορίζουν την αναμενόμενη επικοινωνία στο πλαίσιο της σχέσης. Και στις αντικειμενικές δυνατότητες θα πρέπει να περιλάβουμε όλες τις άλλες προϋποθέσεις, κοινωνικές και φυσικές, και τον *αρχιτεκτονικό χώρο* κατ' εξοχήν. Και ως προς τον αρχιτεκτονικό χώρο θα πρέπει να σημειωθεί η συνέχεια του γενικού αρχιτεκτονικού χώρου της κοινωνικής σχέσης του ζεύγους με τον ιδιαίτερο χώρο στην άκρη της θάλασσας κατά τη δύση του ήλιου.

Κοινωνικό σύστημα, τρόπος επικοινωνίας και πολιτισμός

Έχουμε δει ως εδώ *δύο έννοιες του κοινωνικού χώρου* μεθοδολογικά διακεκριμένες: η μία είναι η *μορφοστατική* έννοια ως σύνθεση των προσώπων αναφοράς και των σχέσεών τους στο *κοινωνικό σύστημα*, το οποίο συγκροτεί τον κοινωνικό χώρο στην ενότητά του με τις κοινωνικές δυνάμεις πραγμάτωσης των σχέσεών του· η άλλη έννοια –και σε αυτήν επανερχόμαστε– είναι η *μορφογενετική* ως σύνθεση των σχέσεων των προσώπων αναφοράς και των δυνάμεων πραγμάτωσης των σχέσεών τους στον *τρόπο επικοινωνίας*, ο οποίος συγκροτεί τον κοινωνικό χώρο στην ενότητά του με τα επικοινωνούντα κοινωνικά υποκείμενα. Τα δύο καθοριστικά στον ορισμό του κοινωνικού χώρου, το *κοινωνικό σύστημα* και ο *τρόπος επικοινωνίας*, έχουν μία σχετική ανεξαρτησία – θα το δούμε αμέσως.

Για το *κοινωνικό σύστημα* πρώτα: *σύστημα* εν γένει είναι μια τάξη σχέσεων και η ολότητα των συσχετιζόμενων. Αυτός ο απλός ορισμός εξαντλεί την έννοια του συστήματος για ό,τι χρειαζόμαστε εδώ. Να προσεχθεί όμως η έμφαση στις σχέσεις: το σύστημα είναι οι σχέσεις, είναι ένα σύστημα σχέσεων που ορίζονται επί ενός συνόλου συσχετιζόμενων οντοτήτων. Το *κοινωνικό σύστημα* είναι λοιπόν το σύστημα των κοινωνικών σχέσεων που αναδύονται από τις σχέσεις επικοινωνίας σε έναν τόπο και η ολότητα των συσχετιζόμενων υποκειμένων. Μπορούμε να πούμε ότι τα κοινωνικά υποκείμενα, πραγματώνοντας τις σχέσεις του κοινωνικού τους συστήματος, αναπτύσσουν αυτήν ακριβώς την ολότητα των πράξεων επικοινωνίας που ονομάζουμε *κοινωνική ζωή*. Και αντίστροφα: μπορούμε να πούμε ότι η κοινωνική ζωή είναι η ολότητα των πράξεων επικοινωνίας που αναπτύσσεται από τα υποκείμενα ενός κοινωνικού συστήματος προς πραγμάτωση των κοινωνικών τους σχέσεων.

Ο *τρόπος επικοινωνίας* είναι το θεμέλιο της κοινωνικής ζωής ως προς την οποία υπάρχει το κοινωνικό σύστημα. Για να αναπτυχθεί η ανθρώπινη επικοινωνία στο πλαίσιο του κοινωνικού συστήματος, απαιτούνται κάποιες ικανότητες και δυνατότητες, δηλαδή ό,τι ονομάσαμε *κοινωνικές δυνάμεις*. Είναι αυτές ακριβώς οι δυνάμεις που ολοκληρώνουν το κοινωνικό σύστημα σε κοινωνικό χώρο (ο κοινωνικός χώρος ως το κοινωνικό σύστημα και οι κοινωνικές του δυνάμεις)· και είναι αυτές που συγκροτούν μαζί με τις κοινωνικές σχέσεις τον *τρόπο επικοινωνίας* (ο τρόπος επικοινωνίας ως οι κοινωνικές δυνάμεις και οι σχέσεις του κοινωνικού τους συστήματος).

Οι δύο αυτές αρχές στη συγκρότηση του κοινωνικού χώρου, το *κοινωνικό σύστημα* και ο *τρόπος επικοινωνίας*, έχουν μια σχετική ανεξαρτησία και σε αυτή τη βάση έχουν την ιδιαίτερη σύνδεση όπως την είδαμε: ο *μορφοστατικός* τρόπος συγκρότησης του χώρου προσεγγίζεται με βάση το κοινωνικό σύστημα και ο *μορφογενετικός* ο τρόπος συγκρότησης προσεγγίζεται με βάση τον τρόπο επικοινωνίας.

Ας μείνουμε για λίγο σε ένα γλωσσικό θέμα που έχει μια θεωρητική σημασία. Ό,τι σε πολλές συζητήσεις αναφέρεται ως **πολιτισμός** αντιστοιχεί σε ό,τι αναφέρεται εδώ ως *τρόπος επικοινωνίας* – όχι όμως χωρίς κανέναν γλωσσικό φραγμό. Κάθε κοινωνικός χώρος έχει έναν τρόπο επικοινωνίας ιδιαίτερο σε αυτόν. Αυτό ισχύει, ακόμα και στην οριακή περίπτωση που τα υποκείμενά του δεν υπερβαίνουν τα δύο και που ο χώρος περιορίζεται σε μία μόνο σχέση, στην ελάχιστη θέση και για την ελάχιστη διάρκεια που απαιτεί η συγκρότησή της: το ζεύγος στην άκρη της θάλασσας, για παράδειγμα. Η έννοια του πολιτισμού όμως δεν έχει συνήθως τόση γλωσσική ελαστικότητα. Είναι θεωρητικά σημαντικό για την πραξιακή προσέγγιση να χρησιμοποιήσουμε ως αναφορικά ισοδύναμες τις εκφράσεις «οικονομικός πολιτισμός» και «*τρόπος παραγωγής*», θεωρώντας τον τρόπο παραγωγής ως τον τρόπο επικοινωνίας του οικονομικού χώρου και τον οικονομικό χώρο ως τον χώρο παραγωγής της κοινωνικής ζωής. Και με την έννοια αυτή μπορούμε να μιλάμε για «πολιτικό πολιτισμό», «νομικό πολιτισμό» κτλ. Αναφερόμενοι, πάντως, στον τρόπο επικοινωνίας που εγκαθιστά τον χώρο του ζεύγους στο προηγούμενο παράδειγμα, δύσκολα θα χρησιμοποιούσαμε τον όρο «συντροφικός πολιτισμός». Ο όρος «συντροφικός τρόπος επικοινωνίας», όμως, δεν συναντάει κανένα γλωσσικό εμπόδιο.

6.3 Κοινωνική αντίφαση

Στα προηγούμενα χρησιμοποιήθηκε ο όρος **κοινωνική αντίφαση** για την αναφορά στη διαλεκτική αντίφαση του τρόπου επικοινωνίας σε ένα κοινωνικό σύστημα. Πρόκειται για αντίφαση ανάμεσα στις *πράξεις* που παράγονται από την *ενεργοποίηση των κοινωνικών δυνάμεων* του τρόπου επικοινωνίας σε έναν χώρο και στις *πράξεις* που *προδιαγράφονται από τις κοινωνικές σχέσεις* του τρόπου επικοινωνίας. Καθοριστική για την ανάπτυξη του κοινωνικού συστήματος σε έναν κοινωνικό χώρο είναι η διαλεκτική αντίφαση ανάμεσα στους όρους του τρόπου επικοινωνίας στο κοινωνικό αυτό σύστημα. Ας μείνουμε στον όρο *κοινωνική αντίφαση*. Ο χαρακτηρισμός της αντίφασης ως κοινωνικής αναφέρεται στην καθοριστικότητα της ολότητας των κοινωνικών σχέσεων στην κοινωνική μορφογένεση. Πριν δούμε όμως αναλυτικά την *κοινωνική αντίφαση*, θα δούμε το κεντρικό της θέμα – και σε αυτό θα αναφερθούμε με τον όρο *κοινωνική σύγκρουση*.

Τα βήματα της σύγκρουσης

Δυο πράξεις αντιτίθενται όταν είναι ασύμβατες – εδώ το *ασύμβατο* των πράξεων συνίσταται στο ότι σε συγκεκριμένη θέση και χρονική στιγμή ενός τόπου μπορεί να επιτελείται είτε η μία, είτε η άλλη, είτε καμία από τις δύο – όχι όμως και οι δύο. Με αυτό το δεδομένο η συνύπαρξη των αντιθέτων πράξεων είναι μια αντίφαση. Σύμφωνα με όσα λέγονται εδώ η έννοια της σύγκρουσης συνδέεται με την αντιφατικότητα των πράξεων. *Σύγκρουση* είναι η κατά τον αναλυτικό Λόγο λύση της αντίφασης σε αντιδιαστολή με τη λύση της κατά τον διαλεκτικό Λόγο. Η σύγκρουση επιτελείται με τον ακόλουθο τρόπο μέσα από πέντε βήματα σε δύο κινήσεις, τις οποίες ακολουθεί σε δύο βήματα η κίνηση υπέρβασης της σύγκρουσης με τον ακόλουθο τρόπο:

- I. *Από τη διαφορά στην αντίθεση*
 1. **Διαφορά**: οι πράξεις δεν ταυτίζονται, αλλά έχουν κοινά σημεία.
 2. **Διάκριση**: δεν έχουν κοινά σημεία, αλλά συνυπάρχουν στον ίδιο τόπο.
 3. **Αντίθεση**: δεν μπορούν να συνυπάρξουν στον ίδιο τόπο.
- II. *Από την αντίθεση στη σύγκρουση*
 4. **Αντίφαση**: συνύπαρξη των αντιθέτων πράξεων σε έναν τόπο.
 5. **Σύγκρουση=αναλυτική λύση της αντίφασης**: από τις αντίθετες πράξεις θα υπάρξει σε αυτόν τον τόπο είτε η μία, είτε η άλλη, είτε καμία από τις δύο.

Η αναλυτική λύση της αντίφασης αντιδιαστέλλεται στην υπέρβαση της σύγκρουσης με τους εξής δύο τρόπους:

III Υπέρβαση της σύγκρουσης

6. **Καταναγκαστική επανάληψη των αντιθέτων:** τώρα το ένα, μετά το άλλο, έπειτα πάλι το ένα· δεν υπάρχει προδιαγεγραμμένο τέλος.

7. **Διαλεκτική λύση της αντίφασης = υπέρβαση της αντίθεσης:** μετασχηματισμός και σύνθεση των αντιθέτων. Η αντίθεση αίρεται.

Οι κοινωνικές αντιφάσεις του κοινωνικού χώρου

Ερχόμαστε τώρα στη λύση της κοινωνικής αντίφασης σε αντιπαράθεση με την καταναγκαστική επανάληψη των αντιθέτων. Η κατ' αυτόν τον τρόπο λύση της αντίφασης με την ιδιότητα της αναλυτικής ή διαλεκτικής λύσης έχει ως αναγκαία συνθήκη την αλλαγή του τρόπου επικοινωνίας στον κοινωνικό χώρο. Και εφόσον η αλλαγή στον τρόπο επικοινωνίας στον δεδομένο κοινωνικό χώρο αναφέρεται στις σχέσεις του χώρου σε σύνδεση με τις δυνάμεις, η λύση της κοινωνικής αντίφασης ενός κοινωνικού συστήματος ως συστήματος κοινωνικών σχέσεων συνεπάγεται την αλλαγή του ίδιου του συστήματος.

Στην εξέταση των ζητημάτων της μορφογένεσης έχει ιδιαίτερη σημασία η διαφορά ανάμεσα στα μικρά και στα μεγάλα κοινωνικά συστήματα. Η διαφορά αναφέρεται στον χαρακτήρα των σχέσεων. Τα **μικρά συστήματα** περιορίζονται στις **διαπροσωπικές σχέσεις**. Τα **μεγάλα συστήματα** εμπεριέχουν κυρίως **υπερπροσωπικές σχέσεις** – οι προσωπικές σχέσεις αναπτύσσονται εντός τους διαπροσωπικά. Δεν υπάρχουν κοινωνικά συστήματα χωρίς προσωπικές σχέσεις· το θέμα εδώ είναι η προσωπική, διαπροσωπική και υπερπροσωπική ανάπτυξη των σχέσεων.

Δύο παραδείγματα κοινωνικής αντίφασης

Στην περιοχή των μεγάλων συστημάτων θα δούμε το παράδειγμα της καταναγκαστικής καινοτομίας από την οικονομία και στην περιοχή των μικρών συστημάτων το παράδειγμα του διπλού δεσμού από την οικογένεια. Τα παραδείγματα αυτά είναι από κοινωνικές σχέσεις που ανήκουν σε δύο από τους τρεις τρόπους επικοινωνίας της συγκροτημένης σε κράτος κοινωνίας, όπως τους είδαμε στα προηγούμενα. Η καταναγκαστική καινοτομία είναι από τις **οικονομικές σχέσεις παραγωγής της κοινωνικής ζωής** και ο διπλός δεσμός είναι από τις **ιδεολογικές σχέσεις κοινωνικής αναπαραγωγής των κοινωνικών υποκειμένων**, συμπληρωματικές των πολιτικών σχέσεων ως προς τις σχέσεις αναπαραγωγής του κοινωνικού συστήματος συνολικά.

Αντί παραδείγματος για τις σχέσεις του τρίτου τρόπου επικοινωνίας, τις **πολιτικές σχέσεις κρατικής αναπαραγωγής των κοινωνικών σχέσεων**, μένουμε στην παρατήρηση ότι οι διαλεκτικές αντιφάσεις των πολιτικών σχέσεων είναι ο θεμελιώδης όρος της **ανατροπής, μεταρρυθμιστικής ή επαναστατικής**, του κοινωνικού συστήματος. Στο σημείο αυτό ας κάνουμε μια σημείωση: εδώ ως **πολιτικές σχέσεις** αναφέρονται στην ολότητά τους οι σχέσεις των **πολιτών** μεταξύ τους και οι σχέσεις που συγκροτούν την **πολιτεία**· δηλαδή όλες οι σχέσεις που διακρίνονται από τις **ιδιωτικές σχέσεις, προσωπικές και συλλογικές**, έτσι όπως είδαμε πιο πάνω διακρίνοντας τη διαλεκτική της κρατικής εξουσίας και της ανθρώπινης επικοινωνίας ως προς την ανάλυση των κοινωνικών σχέσεων.

1. Καταναγκαστική καινοτομία

Η καταναγκαστική καινοτομία είναι αντίδραση στην κοινωνική αντίφαση ενός οικονομικού συστήματος θεμελιωμένου στο κέρδος, η διατήρηση των αφηρημένων αρχών του οποίου συνεπάγεται την καταστροφή κάθε συγκεκριμένης του αρχής. Τη συνοψίζουμε με τις ακόλουθες θέσεις.

Συνθήκες

- α. Η καινοτομία εισάγεται με κίνητρο τη σχετική προς τους ανταγωνιστές *αύξηση του ατομικού ποσοστού κέρδους*.
- β. Αναγκαία *τεχνική-οικονομική συνθήκη* της σχετικής αύξησης του ατομικού ποσοστού κέρδους είναι η εκμηχάνιση της εργασίας, ενεργειακή και πληροφοριακή, που οδηγεί στη μείωση των μισθωτών και συνεπώς του κόστους παραγωγής.
- γ. Ο ανταγωνισμός γενικεύει την εκμηχάνιση.
- δ. Αναγκαία *οικονομική-πολιτική συνέπεια* της γενίκευσης της εκμηχάνισης είναι η πτώση του γενικού ποσοστού κέρδους.
- ε. Η πτώση του γενικού ποσοστού κέρδους συνεπάγεται την πτώση του ατομικού ποσοστού κέρδους.

Συνέπεια

στ. Η αύξηση του ατομικού ποσοστού κέρδους μέσω της καινοτομίας συνεπάγεται την πτώση του. Αυτή είναι η περίφημη *πτωτική τάση του ποσοστού κέρδους* κατά τη θεωρία της πολιτικής οικονομίας, μία *θαυμαστή ακολουθία* του κεφαλαιοκρατικού τρόπου παραγωγής – μία *consequentia mirabilis* όπως την είδαμε στα προηγούμενα.

Αντίδραση

ζ. Η *επανάληψη της καινοτομίας* οδηγεί την πτώση του ποσοστού κέρδους πάνω από το όριο της καταστροφής του οικονομικού συστήματος. Αυτή ακριβώς η επανάληψη είναι η προς αποφυγή της *θαυμαστής ακολουθίας καταναγκαστική καινοτομία*.

Η θαυμαστή ακολουθία από μόνη της δεν αποτελεί αντίφαση, όπως είδαμε. Στη μορφή που έχει εδώ αποδεικνύει απλώς την αναίρεση του κινήτρου της καινοτομίας. Θαυμαστή ακολουθία είναι το γεγονός ότι η αύξηση του ατομικού ποσοστού κέρδους συνεπάγεται την πτώση του. Αυτό όμως από μόνο του δεν είναι αντιφατικό. Η αντίφαση προκύπτει από το ότι το αξίωμα που οδηγεί στη θαυμαστή ακολουθία, δηλαδή η *αύξηση του ατομικού ποσοστού κέρδους*, είναι εγγενές στο ανταγωνιστικό πλαίσιο του κεφαλαιοκρατικού τρόπου παραγωγής. Στον συγκεκριμένο τρόπο παραγωγής το ποσοστό κέρδους αυξάνεται αξιωματικά εξ υποκειμένου, δηλαδή *δικαιωματικά*. Και στη συνέχεια μειώνεται εξ αντικειμένου, δηλαδή εκ του *οικονομικού νόμου*. Αλλά καθώς, όπως είδαμε, η σύμπτωση νόμου και δικαίου είναι θέμα αρχής, οι αρχές του κεφαλαιοκρατικού τρόπου παραγωγής οδηγούν σε δύο αντίστροφες θαυμαστές ακολουθίες. Και είναι αυτές οι αντίστροφες ακολουθίες που κατά την αναλυτική λογική έχουν ως συνέπεια την ταυτόχρονη *μείωση και αύξηση* του ποσοστού κέρδους: αντίφαση.

2. Ο διπλός δεσμός

Είδαμε τον *διπλό δεσμό* αναφερόμενοι στη θεωρία του Bateson για το *διπλό σήμα* και το *παράδοξο μήνυμα*. Η θεωρία του διπλού δεσμού εξετάζει τα «παθογόνα» αποτελέσματα μιας κοινωνικής αντίφασης στο οικογενειακό σύστημα. Δεν θα μπούμε στη θεωρία, ωστόσο θα δούμε εδώ τον διπλό δεσμό από την οπτική της κοινωνικής αντίφασης.

Ο πρώτος όρος της ύπαρξης διπλού δεσμού όπως τον είχαμε διατυπώσει είναι μια δέσμευση στην αναφορική διάσταση της σήμανσης και η αντίθετη δέσμευση στην εντολοδοτική διάσταση, έτσι ώστε η υπακοή συνεπάγεται την ανυπακοή και η ανυπακοή συνεπάγεται την υπακοή. Για να είναι αυτή η αντίφαση κοινωνική, θα πρέπει οι αντίθετες δεσμεύσεις να αναφέρονται η μία στις δυνάμεις και η άλλη στις σχέσεις του οικογενειακού τρόπου επικοινωνίας.

Πριν προχωρήσουμε, να θυμηθούμε α) τη διάκριση ανάμεσα στο *περιεχόμενο* της επικοινωνίας, την πράξη, και στη *σχέση επικοινωνίας*, τη σχέση των πράξεων και β) τη συναφή διάκριση του επικοινωνιακού σήματος σε *αναφορικό σήμα*, το σήμα ο στοχασμός του οποίου οδηγεί στο παραγόμενο από την πράξη πράγμα, και σε

εντολοδοτικό σήμα, το σήμα που οδηγεί συμπληρωματικά στη σχέση του πράγματος με το υποκείμενο.

Αρχίζουμε σημειώνοντας τον ενδεχομένως διαφορετικό χαρακτήρα των δύο σημάτων: ενώ το περιεχόμενο της επικοινωνίας μπορεί να είναι μια λεκτική πράξη στο αντικείμενο της οποίας οδηγεί το αναφορικό σήμα της λέξης, στη σχέση μπορεί να οδηγεί ένα εντολοδοτικό σήμα που είτε δεν είναι λεκτικό είτε περιορίζεται στην προσωδία του λεκτικού. Η σχέση μπορεί να προτείνεται με τον τόνο της φωνής. Αυτό λοιπόν που συμβαίνει στη *γονεϊκή εντολή της ανυπακοής* είναι ότι η αντιφατικότητα της δεν περιμένει τη λογική ανάλυση για να υπάρξει, είναι ήδη εκεί σε πλήρη ανάπτυξη. Το αναφορικό «μη με υπακούς», εκφραζόμενο λεκτικά ως δεσμευτική επιθυμία ή εντολή, συνυπάρχει με το εντολοδοτικό «να με υπακούς», προδιαγεγραμμένο από την αναπαραγόμενη σχέση και εμφανιζόμενο στον τόνο της φωνής. Ο Λόγος (το έλλογο, λογικό και παράλογο) δεν υπάρχει απλώς πέραν της γλώσσας· εμφανίζεται, πληροφορεί και ενεργεί πέραν αυτής.

Η κοινωνικότητα της αντίφασης φαίνεται καθαρά. Αν η μία των αντιθετικών δράσεων, η υπακοή, *προδιαγράφεται από τις σχέσεις* του οικογενειακού τρόπου επικοινωνίας, η άλλη, η ανυπακοή, *απορρέει από τις δυνάμεις* του. Συγκεκριμένα, η ανυπακοή απορρέει από την αναπτυσσόμενη στο πλαίσιο της γονεϊκής σχέσης *κοινωνική ικανότητα* του ανυπάκουου παιδιού για αυτόνομη δράση, τη δράση ανυπακοής. Ας μείνουμε εδώ. Δεν χρειάζεται να προχωρήσουμε στις συνέπειες της εμμονής στην αντίφαση κατά τη θεωρία του διπλού δεσμού.

Ένα σχόλιο σχετικό με τα δύο προηγούμενα παραδείγματα είναι αναπόφευκτο. Η θεωρία του *διπλού δεσμού* (Bateson) εμφανίστηκε σε ένα ψυχολογικό εννοιολογικό πλαίσιο. Η θεωρία της *κοινωνικής αντίφασης του κοινωνικού συστήματος* (Marx) εμφανίστηκε σε ένα κοινωνιολογικό εννοιολογικό πλαίσιο. Η *κοινωνική αντίφαση* όπως τη συζητάμε εδώ δεν έχει προνομιακή σχέση ούτε με το μέγεθος και το είδος του κοινωνικού συστήματος – «μικρό» και «μεγάλο» σύστημα «παραγωγής της ζωής» και «αναπαραγωγής του συστήματος»· ούτε σχετίζεται με την ένταση και τον χαρακτήρα των κρίσεων στις οποίες οδηγεί ο τρόπος επικοινωνίας των υποκειμένων τους – τις ανατρεπτικές κρίσεις των μικρών συστημάτων ή τις επαναστατικές κρίσεις των μεγάλων συστημάτων.

Το επικοινωνιακό παράδοξο

Παράδοξο δεν είναι η αντίφαση *καθαρή*· παράδοξο είναι η *εμμονή* στην αντίφαση. Τίθεται το ερώτημα: ποια είναι η ιδιαίτερη κατάσταση της *πράξης* ως ενότητας *έλλογης νόησης και δράσης* που αντιστοιχεί στο παράδοξο; Η απάντηση αναφέρθηκε πιο πάνω: είναι η *καταναγκαστική επανάληψη* των αντιθέτων, η παλινδρόμηση στους πόλους της *έμμονης αντίφασης* ως αποφυγή της λύσης της, αναλυτικής ή διαλεκτικής. Ας δούμε την παλινδρόμηση αυτή ως προς το *επικοινωνιακό παράδοξο* με την ακόλουθη έννοια στο πλαίσιο των εδώ λεγομένων:

— *Επικοινωνιακό παράδοξο είναι εμμονή στην κοινωνική αντίφαση.*

Με αυτή την έννοια του όρου η πραξιακή κατάσταση του επικοινωνιακού παράδοξου είναι η καταναγκαστική παλινδρόμηση στους πόλους μιας διαλεκτικής αντίφασης του τρόπου επικοινωνίας (κοινωνική αντίφαση), δηλαδή μιας αντίφασης ανάμεσα στις σχέσεις του τρόπου επικοινωνίας και στις δυνάμεις του. Συγκεκριμένα, πρόκειται για την αντίφαση ανάμεσα στις πράξεις πραγμάτωσης των σχέσεων ενός τρόπου επικοινωνίας και στις πράξεις που παράγει η ενεργοποίηση των ικανοτήτων και των δυνατοτήτων αυτού του τρόπου επικοινωνίας.

Το πρόβλημα στη λύση του οποίου συμβάλλει η *κοινωνική αντίφαση* είναι η συμβατότητα αναγκαιότητας και ελευθερίας στην αναπαραγωγή των κοινωνικών σχέσεων. Η επικούρεια αρχή για τη σχέση αναγκαιότητας και ελευθερίας είναι η

αρχή της παρέγκλισης, δηλαδή ότι η αναγκαιότητα είναι αναίρεσιμη. Αλλά η έννοια που έχει εδώ η κοινωνική παρέγκλιση ως δυνατότητα αναίρεσης της κοινωνικής αναγκαιότητας δεν μένει απλώς στην επικούρεια αρχή της· αναπτύσσεται κατά τρόπο διαλεκτικό. Με αυτή την έννοια η κοινωνική παρέγκλιση δεν είναι απόλυτη, το ενδεχόμενο της παρέγκλισης δεν υπάρχει άνευ όρων. Μένουμε στην ακόλουθη θέση της πραξιακής προσέγγισης ως προς την *αρχή της παρέγκλισης*:

— *Θεμελιώδης όρος της κοινωνικής παρέγκλισης είναι η κοινωνική αντίφαση.*

6.4 Επικοινωνιακή αυτονομία

Ασκώντας κριτική στην κατά τη συστημική θεωρία ταύτιση των κοινωνικών σχέσεων με τις σχέσεις επικοινωνίας, είχαμε αντιπαραθέσει στη συστημική «αυτοποίηση» του συστήματος επικοινωνίας την κατά την πραξιακή προσέγγιση *επικοινωνιακή αυτονομία* των υποκειμένων του *κοινωνικού συστήματος*. Και είχαμε δει ότι η *επικοινωνιακή αυτονομία*, με βάση την οποία το κοινωνικό υποκείμενο τρέπεται σε ηθικό υποκείμενο, συγκροτείται σε ένα *κοινωνικό σύστημα* με διττό τρόπο: ως *επικοινωνιακή αυτοδυναμία* ολοκληρώνει αυτό που σε ένα *σύστημα επικοινωνίας* αναπτύσσεται κατά την *παρουσία* του υποκειμένου στη σχέση· και ως *επικοινωνιακή αυτοτέλεια* ολοκληρώνει αυτό που αναπτύσσεται κατά την *αναγνώριση* της παρουσίας· έτσι ώστε ένας άνθρωπος να *παρουσιάζεται αυτοδύναμα* στους άλλους και να *υπάρχει αυτοτελώς* κατά την αναγνώρισή του από αυτούς.

Θα δούμε τώρα ως θεμέλιο της επικοινωνιακής αυτονομίας την *κοινωνική αντιφατικότητα* του τρόπου επικοινωνίας. Επιστρέφουμε στην αρχή ότι ουσία του υποκειμένου είναι η ολότητα των κοινωνικών του σχέσεων που το συγκροτεί σε πρόσωπο. Συνθήκη της αρχής αυτής είναι η *καθοριστικότητα του τρόπου επικοινωνίας* στην ανάδυση του κοινωνικού υποκειμένου και στη συγκρότησή του σε πρόσωπο. Με αυτό το δεδομένο η επικοινωνιακή αυτονομία του υποκειμένου δεν μπορεί να υπάρχει παρά μόνο ως δυνατότητα *αναίρεσης της αναγκαίας καθοριστικότητας* του τρόπου επικοινωνίας στη συγκρότησή του σε πρόσωπο (ελευθερία είναι η αναίρεση της αναγκαιότητας).

Κεντρικό εδώ και ιδιαίτερα σημαντικό στην πραξιακή προσέγγιση είναι ότι η επικοινωνιακή αυτονομία ενός υποκειμένου ως δυνατότητα αναίρεσης της αναγκαίας καθοριστικότητας του τρόπου επικοινωνίας απορρέει από την αντιφατικότητα των κοινωνικών σχέσεων του δεδομένου τρόπου επικοινωνίας, με άλλα λόγια από την κοινωνική αντιφατικότητα που του αντιστοιχεί. Και αυτό συμβαίνει, καθώς η λύση της αντίφασης οδηγεί στην αναίρεση της αναγκαιότητας του τρόπου επικοινωνίας στη συγκρότηση του προσώπου, η δυνατότητα της οποίας συνιστά την επικοινωνιακή αυτονομία του υποκειμένου. Πώς λοιπόν γεννιέται η κοινωνική αντίφαση;

Η *δίκαιη* δράση, η δράση που είναι κατ' ουσίαν σύμφωνη προς τη δύναμή της, είναι *ελεύθερη* υπό τον όρο ότι είναι *ενδεχόμενη*. Αυτές ακριβώς είναι οι αρχές της *κοινωνικής αντίφασης* ως αντίφασης του τρόπου επικοινωνίας. Από τη σύζευξη των αρχών αυτών απορρέει η αντίφαση. Χωρίς την *αντίφαση* ανάμεσα στις *δυνάμεις* και στις *σχέσεις* του τρόπου επικοινωνίας η δίκαιη ανάπτυξη των υποκειμένων ενός συστήματος, δηλαδή η ανάπτυξή τους σύμφωνα με τις δυνάμεις τους, θα απαιτούσε την αναγκαστική συμμόρφωσή τους προς τις επιβεβλημένες από το σύστημα σχέσεις. Για παράδειγμα, ένας άνθρωπος με διδακτικές ικανότητες για να αναπτυχθεί ως δάσκαλος σε ένα εκπαιδευτικό σύστημα εμπορευματικής παραγωγής της γνώσης, θα πρέπει αναγκαστικά να συνάψει σχέσεις ανταλλαγής με μαθητές-αγοραστές των διδακτικών του υπηρεσιών· ή, αν το σύστημα της εμπορευματικής παραγωγής είναι

κεφαλαιοκρατικό, θα πρέπει να συνάψει σχέσεις με επιχειρηματίες-αγοραστές των διδακτικών του δεξιοτήτων.

Συμπέρασμα

Εάν ο κοινωνικός χώρος δεν είναι ουσιαστικά αντιφατικός, η δίκαιη δράση κάθε υποκειμένου στο πλαίσιο του είναι αναγκαία ως προς τις προδιαγραφές των σχέσεών της. Σε αντιδιαστολή, η ύπαρξη κοινωνικών αντιφάσεων υπόσχεται μια διαφορετική προοπτική. Η πραξιακή αρχή του επικοινωνιακού παράδοξου, η καταναγκαστική επανάληψη, δεν *λύνει* την *κοινωνική αντίφαση*: διατάσσει απλώς τους πόλους της αντίθεσης που παράγει την αντίφαση σε μια κυκλική χρονική διαδοχή, έτσι ώστε να είναι πραξιακά δυνατή η παλινδρόμηση από τον έναν πόλο στον άλλο. Η κοινωνική αντίφαση προσφέρει μέσω της διαλεκτικής της λύσης μία δυνατότητα *μορφογένεσης*, δηλαδή την αλλαγή των σχέσεων του τρόπου επικοινωνίας ώστε να απελευθερωθούν οι αναπτυσσόμενες δυνάμεις του.

Καταλήγουμε στο εξής: η εγγενής στον κοινωνικό χώρο *επικοινωνιακή* αυτονομία του υποκειμένου έχει δύο συναρτημένους όρους. Πρώτος όρος: ο *τρόπος επικοινωνίας* σε έναν κοινωνικό χώρο καθορίζεται αναδραστικά από τα συγκροτούμενα σε πρόσωπα κοινωνικά υποκείμενα που αυτός ο ίδιος καθορίζει. Δεύτερος όρος: η αναδραστική καθοριστικότητα των προσώπων στον τρόπο επικοινωνίας τους είναι μορφογενετική: *αλλάζει* το σύστημα των σχέσεων του κοινωνικού χώρου με βάση τις *κοινωνικές αντιφάσεις* στον συγκεκριμένο χώρο.

Η διαλεκτική της ελευθερίας του προσώπου

Η κοινωνική αντιφατικότητα του τρόπου επικοινωνίας, το θεμέλιο της ελευθερίας των συγκροτημένων σε πρόσωπα υποκειμένων, οδηγεί σε ένα ακόμη θέμα κριτικής της πραξιακής προσέγγισης απέναντι σε άλλες προσεγγίσεις – πέρα από τη αναγωγή του κοινωνικού συστήματος στο σύστημα επικοινωνίας όπως την είδαμε εξετάζοντας τη συστημική προσέγγιση. Το θέμα στο οποίο επικεντρωνόμαστε τώρα είναι ότι ως προς την *πράξη* η κοινωνική αντίφαση αντιμετωπίζεται από άλλες προσεγγίσεις γενικά ως *αναλυτική αντίφαση*: *θεωρητικά* αντιμετωπίζεται ως *στοχαστικά ψευδής* και συνακόλουθα ως ανατροπή του στοχασμού που οδηγεί σε αυτή: *πρακτικά* αντιμετωπίζεται ως αναίρεση του ενός των αντιθέτων ή και των δύο. Σε αντιδιαστολή, στο πλαίσιο της *πραξιακής προσέγγισης* η κοινωνική αντίφαση δεν αντιμετωπίζεται αποκλειστικά ως αναλυτική αντίφαση, αλλά κατά περίπτωση είτε ως αναλυτική αντίφαση είτε καθ' υπέρβασή της ως *διαλεκτική αντίφαση*: *θεωρητικά* ως *πραγματικά αληθής*, θέτοντας σε παρένθεση το αναλυτικό της ψεύδος, και *πρακτικά* ως μετασχηματισμός και σύνθεση των αντιθέτων που συγκροτούν τη διαλεκτική αντίφαση.

Το κοινό στις δύο προσεγγίσεις της αντίφασης, την αναλυτική και τη διαλεκτική, είναι η με έναν τρόπο –διαφορετικό, βέβαια, στην καθεμία– υπέρβαση της αντίφασης. Ως προς αυτό χρειάζεται να σημειωθεί ότι δεν επιδέχεται κάθε αντίφαση μια διαλεκτική υπέρβαση. Η διαφορά της αναλυτικής από τη διαλεκτική αντίφαση είναι ότι κατά την αναλυτική αντίφαση η αντιφατική σύμπτωση των αντιθέτων δεν είναι πραγματική, είναι προϊόν ενός ψευδούς στοχασμού, ενώ κατά τη διαλεκτική αντίφαση η αντιφατική σύμπτωση των αντιθέτων μπορεί να είναι πραγματική. Σε αυτή την περίπτωση το *ψεύδος* του στοχασμού, που οδηγεί στην αναλυτική αντίφαση, τίθεται διαλεκτικά σε παρένθεση και τη θέση του παίρνει το *αληθές* του στοχασμού, που οδηγεί στη διαλεκτική αντίφαση.

Ο *διαλεκτικός Λόγος* δεν *παρακάμπτει* τον *αναλυτικό Λόγο*, τον *υπερβαίνει*: τον εμπριέχει, και μάλιστα στην ισχυρότερη από τις μορφές του, τη μαθηματική μορφή. Μόνο μέσα από τη λογική του *αναλυτικού Λόγου*, την αναφερόμενη και ως *μαθηματική λογική*, μπορεί να αναδειχθεί η αντίφαση. Ο πυρήνας της διαλεκτικής

ορίζεται με αναλυτικό τρόπο. Ο διαλεκτικός Λόγος υπερβαίνει τον αναλυτικό προκειμένου αφενός να διαμορφώσει τα γνωστικά του κριτήρια ως διαλεκτικός Λόγος και αφετέρου να προτείνει πραξιακά χρήσιμες περιγραφές της πραγματικότητας. Οι περιγραφές της πραξιακά σημαντικής πραγματικότητας είναι στον πυρήνα τους αναλυτικά αντιφατικές.

Μόλις είδαμε ένα παράδειγμα. Η καταναγκαστική επανάληψη διατάσσει τους πόλους της αναλυτικής αντίφασης σε μια κυκλική χρονική διαδοχή που επιτρέπει την παλινδρόμηση από τον έναν πόλο στον άλλο. Αυτή είναι μια ανταπόκριση στην αναλυτική περιγραφή της αντιφατικής πραγματικότητας. Αλλά η περιγραφή γίνεται διαλεκτικά σημαντική, όταν αναγνωριστεί πως οι θέσεις στις οποίες παλινδρομεί η καταναγκαστική επανάληψη είναι οι πόλοι μιας κοινωνικής αντίφασης. Και αναφερόμαστε σε μια πραγματική αντίφαση, η αλήθεια της οποίας αναγνωρίζεται διαλεκτικά θέτοντας σε παρένθεση το αναλυτικό της ψεύδος.

Δεν πρόκειται εδώ για ένα σχήμα περιγραφής της πραγματικότητας. Ένα τέτοιο σχήμα θα ήταν το εξής: *η πραγματικότητα δεν είναι αντιφατική*, αντιφατική μπορεί να είναι η περιγραφή της πραγματικότητας και μόνο. Σε αντιδιαστολή, αυτό που συζητάμε εδώ είναι η *αντιφατική πραγματικότητα*. Και μια ιδιαίτερα σημαντική όψη αυτού που συζητάμε είναι ότι η *πράξη*, το θεμέλιο της κοινωνικής πραγματικότητας, είναι *αδιαίρετη ενότητα νόησης-δράσης* και κατά τη νοηματική της διάσταση είναι *αδιαίρετη ενότητα ιδέας-συγκίνησης*. Η αντιφατικότητα της κοινωνικής πραγματικότητας είναι μια αδιαίρετη αντιφατικότητα ιδέας και συγκίνησης στο *συνεχές νόησης-δράσης*.

Είναι ανάγκη να τονιστεί η νοηματική ενότητα ιδέας και συγκίνησης στην έκφραση της αντιφατικής πραγματικότητας. Η αντιφατικότητα δεν είναι μόνο αντιφατικότητα ιδεών στη διάσταση της γνώσης αλλά είναι αδιαίρετα και αντιφατικότητα συγκινήσεων στη διάσταση του ήθους. Γυρνώντας στην υποδειγματική διαλεκτική σύνθεση των συγκινήσεων, που είδαμε πριν εξετάζοντας την πραξιακή αναγκαιότητα ως αναιρούμενη αναγκαιότητα, θα βλέπαμε ενδεικτικά να στρέφονται προς την *αντιφατική πραγματικότητα* οι ακόλουθες συνδεόμενες μεταξύ τους συγκινήσεις:

- ως προς την *πράξη καθατήν, απόλαυση και καταστροφή-αποστροφή*,
- ως προς την *ύπαρξη του υποκειμένου* της πράξης, *θυμός και φόβος*,
- ως προς τη *σχέση σε κίνηση, ηδονή και οδύνη*,
- ως προς τη *σχέση καταστασιακά, χαρά και θλίψη*.

Και είναι αυτή η συγκινησιακή αντιφατικότητα του τρόπου επικοινωνίας που θεμελιώνει την παραγόμενη από την αντίφαση αλλαγή των κοινωνικών σχέσεων. Νοηματικό θεμέλιο της αλλαγής είναι η συγκίνηση, όχι η ιδέα.

Πραγμάτωση της επικοινωνιακής αυτονομίας

Κλείνοντας τη συζήτηση, το ερώτημα που τίθεται είναι, κατά πρώτον, πώς πραγματώνεται η επικοινωνιακή αυτονομία του κοινωνικού υποκειμένου, προερχόμενη από την ικανότητά του να καθορίζει αναδραστικά τον τρόπο επικοινωνίας από τον οποίο καθορίζεται και, κατά δεύτερον, τι πρακτικές συνέπειες έχει.

Ας επανέλθουμε στην επικοινωνιακή αυτονομία μέσω της αυτοδυναμίας και της αυτοτέλειας όπως την είδαμε. *Επικοινωνιακή αυτοδυναμία* είναι η δυνατότητα της *αυτοδύναμης παρουσίας* ενός ανθρώπου ενώπιον των άλλων στον κοινωνικό του χώρο· μέσω αυτής αναδύεται το *κοινωνικό υποκείμενο*. *Επικοινωνιακή αυτοτέλεια* είναι η δυνατότητα της *αυτοτελούς ύπαρξης* του υποκειμένου στον χώρο ως προς τα άλλα υποκείμενα κατά την αναγνώριση της παρουσίας του στις σχέσεις του με αυτά· αυτό αποτελεί βάση για τη συγκρότηση του κοινωνικού υποκειμένου σε *πρόσωπο*. *Επικοινωνιακή αυτονομία* είναι η σύνθεση της αυτοδυναμίας και της αυτοτέλειας στον

κοινωνικό χώρο που οδηγεί στην *αναίρεση της επικοινωνιακής αναγκαιότητας*: μέσω αυτής ο άνθρωπος ως πρόσωπο ολοκληρώνεται σε **ηθικό υποκείμενο** στον συγκεκριμένο χώρο. Ο άνθρωπος δεν είναι ηθικό υποκείμενο αδιακρίτως, σε οποιονδήποτε χώρο, γίνεται υπό ορισμένες συνθήκες ηθικό υποκείμενο.

Στη συνέχεια, συζητώντας την ανάδυση και την πραγμάτωση της κοινωνικής σχέσης, είδαμε ότι η επικοινωνιακή αυτονομία του υποκειμένου ως αναίρεση της επικοινωνιακής αναγκαιότητας στην ανάπτυξη των σχέσεων του αναπτύσσεται ως *αντίθεση στον διττό καθορισμό των σχέσεων*: αφενός στον καθορισμό των κοινωνικών σχέσεων από τις σχέσεις επικοινωνίας με την **παρουσία**, την **αναγνώριση** και την **κοινή προσδοκία** και αφετέρου στον *αντίστροφο καθορισμό των σχέσεων επικοινωνίας* από τις κοινωνικές σχέσεις με την **προσδοκώμενη παρουσία**.

Με αυτά τα δεδομένα η *επικοινωνιακή αυτονομία* του ενταγμένου στη κοινωνία ανθρώπου συνίσταται στη δυνατότητα ανατρεπτικών τομών στον κύκλο των καθορισμών της κοινωνικής σχέσης. *Η αυτονομία αναδύεται από τις ρωγμές της κοινωνικής αναγκαιότητας, από τους αρμούς της αναγκαιότητας* – για να επανέλθουμε στην αρχική διατύπωση, οι οποίοι ορίζονται από τις τέσσερις *στίξεις* στον κύκλο των καθορισμών.

Στίξεις στον κύκλο των καθορισμών

Η κοινωνική σχέση καθορίζεται από την κυκλική διαδοχή των πράξεων *παρουσίας, αναγνώρισης, κοινής προσδοκίας και προσδοκώμενης παρουσίας*, που διέπουν την *ανάδυση και πραγμάτωση* της κοινωνικής σχέσης, και των πράξεων *αλλαγής του νοήματός της*, που διέπουν την *ανάπτυξη* της κοινωνικής σχέσης. Θα δούμε στη συνέχεια τις πέντε στίξεις στην κυκλική διαδοχή των καθοριστικών πράξεων στις τρεις αυτές κινήσεις που ορίζουν την κοινωνική σχέση: την *ανάδυση*, την *πραγμάτωση* και την *ανάπτυξη* της κοινωνικής σχέσης.

I. Ανάδυση της κοινωνικής σχέσης

α. Απροσδόκητη παρουσία

— Η παρουσία του προσώπου γίνεται καθ' υπέρβαση της κοινής προσδοκίας.

β. Απροσδόκητη αναγνώριση

— Η παρουσία γίνεται αποδεκτή ή απορρίπτεται ή το υποκείμενό της ακυρώνεται καθ' υπέρβαση της κοινής προσδοκίας.

γ. Η αντιφατικότητα της κοινής προσδοκίας

— Η στίξη αυτή διαφέρει από τις άλλες δύο.

Οι εμφανίσεις της απροσδόκητης παρουσίας και της απροσδόκητης αναγνώρισης δεν ανατρέπουν την παρουσία και την αναγνώριση ως πράξεις ανάδυσης της κοινωνικής σχέσης, απλώς τις διαδέχονται. Η εμφάνιση μιας αντιφατικής κοινής προσδοκίας την ανατρέπει ως πράξη ανάδυσης της κοινωνικής σχέσης, αν η αντίφαση είναι *αναλυτική* και άρα απορριπτέα σύμφωνα με τον αναλυτικό Λόγο. Παραμένει όμως ως πράξη ανάδυσης της κοινωνικής σχέσης, εάν η αντίφαση είναι *διαλεκτική* και άρα μετασχηματιζόμενη σύμφωνα με τον διαλεκτικό Λόγο. Με τον διαλεκτικό της τρόπο η αντιφατικότητα της κοινής προσδοκίας ως στίξη στον κύκλο των καθορισμών είναι προϊόν της κοινωνικής αντιφατικότητας όπως αναπτύχθηκε στα προηγούμενα.

II. Πραγμάτωση της κοινωνικής σχέσης

Οι κοινωνικές σχέσεις είναι το νοηματοδοτικό πλαίσιο της επικοινωνίας. Μια σχέση πράξεων είναι σχέση επικοινωνίας στο πεδίο μιας σχέσης προσώπων. Και είναι σχέση επικοινωνίας ως σχέση ανάδυσης ή πραγμάτωσης μιας κοινωνικής σχέσης. Ακριβώς η πραγμάτωση των κοινωνικών σχέσεων οδηγεί στην τέταρτη στίξη στον κύκλο των καθορισμών.

δ. *Η αντιφατικότητα της προσδοκώμενης παρουσίας*

— Η αντιφατικότητα της προσδοκώμενης παρουσίας κατά την πραγμάτωση της σχέσης είναι σε συνέχεια με την αντιφατικότητα της κοινής προσδοκίας κατά την ανάδυσή της, αλλά δεν συμπίπτει με αυτή: είναι δυνατόν να υπάρξει η μία χωρίς την άλλη.

ΠΙ. *Ανάπτυξη της κοινωνικής σχέσης*

Η ανάπτυξη της κοινωνικής σχέσης συνδέεται με το νόημα της σχέσης θεωρούμενης ως *σχέση-αντικείμενο* για τα υποκείμενά της – δηλαδή αναφερόμαστε σε αυτήν ως αντικειμενική δυνατότητα των σχέσεων επικοινωνίας τους. Εν συνεχεία, με βάση τα παραπάνω και ακριβώς μέσα από την αλλαγή του νοήματός της οδηγεί στην καταληκτική στίξη.

ε. *Αναστοχαστικός διάλογος ως προς το νόημα της σχέσης*

— Το νόημα της κοινωνικής σχέσης αλλάζει με βάση έναν αναστοχαστικό διάλογο σε δύο συμπληρωματικές κατευθύνσεις ως προς τη συγκροτούσα το νόημα *ενότητα ιδέας και συγκίνηση* – ενότητα εννοιολογική και συναισθηματική – κατά τον ακόλουθο τρόπο: ο *αναστοχαστικός διάλογος* ως *εννοιολογικός διάλογος* οδηγεί στην *αλλαγή της ιδέας* και ως *συναισθηματικός διάλογος* οδηγεί στην *αλλαγή της συγκίνησης*. Θα δούμε το θέμα των αναστοχαστικών διαλόγων αναλυτικότερα στο **Τρίτο Μέρος**, στην ενότητα για τον ψυχικό-κοινωνικό χώρο.

Στην πραγμάτωση και ανάπτυξη της κοινωνικής σχέσης έχει ιδιαίτερη σημασία η *πραξιακή ενότητα θεωρίας και πρακτικής*. Η *θεωρητική νόηση* της σχέσης από ένα υποκείμενο συνδέεται άμεσα με την *πρακτική έκφραση του υποκειμένου* – το είδαμε προηγουμένως. Ο *χάρτης* των στίξεων στον κύκλο των καθορισμών που ορίζουν την επικοινωνιακή αυτονομία του υποκειμένου είναι το *υπόβαθρο της πρακτικής* για την αλλαγή των σχέσεων, και όχι μόνο. Δεδομένου ότι το κοινά αναφερόμενο ως «*χαρακτήρας*» ενός ανθρώπου είναι η δομή των κοινωνικών του σχέσεων, τα σχέδια αλλαγής για τα οποία μιλάμε εδώ δεν αναφέρονται μόνο στις *κοινωνικές σχέσεις* και στα *συστήματά τους* αλλά και στα *πρόσωπα* και στον *χαρακτήρα τους*.

Καταληκτικό σχόλιο

Σύμφωνα με την εδώ ανάπτυξη της η *πραξιακή προσέγγιση* είναι προσέγγιση της *αλλαγής του τρόπου επικοινωνίας* και, εστιάζοντας, είναι *προσέγγιση της αλλαγής των κοινωνικών σχέσεων*. Ως γενική προσέγγιση καλύπτει όλη την έκταση των σχέσεων, από τις απώτερες περιοχές των μεγάλων κρατικών συστημάτων (*διακρατικός πολιτισμός*) έως τις εγγύτερες περιοχές των διαπροσωπικών σχέσεων και του χαρακτήρα των συσχετιζόμενων (*διαπροσωπικές σχέσεις*). Όπως είπαμε ξεκινώντας, η *πραξιακή προσέγγιση* αναπτύσσεται καθ' υπέρβαση των διαιρέσεων του κοινωνικού συστήματος πρώτα σε *μεγάλα* και *μικρά* συστήματα, για παράδειγμα σε *κοινωνιολογικά/ψυχολογικά συστήματα*, και έπειτα σε συστήματα *παραγωγής* και *αναπαραγωγής*, για παράδειγμα σε *οικονομικά/ιδεολογικοπολιτικά συστήματα*.

Η *πραξιακή προσέγγιση* είναι η συνθετική βάση των μεταβαλλόμενων ειδικών θεωρητικών και πρακτικών αναλύσεων της πράξης στην καθολικότητά της. Αυτό είναι το νόημα με το οποίο ο *χάρτης* των στίξεων στους κύκλους των καθορισμών της κοινωνικής σχέσης είναι το *υπόβαθρο των σχεδίων* για την αλλαγή των κοινωνικών σχέσεων. Ο *χάρτης* των στίξεων αποτυπώνει τα σημεία της *επικοινωνιακής αυτονομίας του υποκειμένου*, δηλαδή τα σημεία τομής στη ροή του καταλογισμού και της προσδοκίας των πράξεων και τα σημεία τομής στη ροή των επαναλαμβανόμενων νοηματοδοτήσεων της πράξης.

Με βάση τον *χάρτη* των σημείων της επικοινωνιακής αυτονομίας του υποκειμένου συντάσσονται τα σχέδια αλλαγής των σχέσεων. Η *πραξιακή προσέγγιση* ως *μεταφιλοσοφική* δεν αρκείται στη θέα της αυτονομίας του υποκειμένου και στην

επιχειρηματολογική στερέωση του νοητικού της εξοπλισμού. Οφείλει να καταγράψει τα ως προς την πρακτική σημαντικά σημεία της αυτονομίας του υποκειμένου της.

Εκκρεμούν παραδείγματα για να γίνουν κατανοητά τα όσα λέγονται. Αλλά για να έχουν αξία τα παραδείγματα, θα πρέπει να δοθεί χώρος ικανός για συζητήσεις που έχουμε συνηθίσει να θεωρούμε ως συζητήσεις «των ειδικών». Φτάνουμε λοιπόν στο παράδειγμα, του οποίου η ανάπτυξη σταμάτησε πριν, σχετικά με τον διπλό δεσμό στην οικογενειακή επικοινωνία. Ο λόγος που σταμάτησε η ανάπτυξη δεν είναι η απαίτηση «ειδικότητας» – αυτό θα ήταν ένα βήμα πίσω. Ο λόγος είναι ότι η πραξιακή προσέγγιση υπάρχει υπό τον όρο του **διπτού σεβασμού** απέναντι στην **ειδική πρακτική πείρα** και στη **γενική θεωρητική γνώση**: όπως είδαμε στην αρχή, *η ειδική πρακτική ικανότητα δεν μεταδίδεται θεωρητικά, και, συμμετρικά, η γενική θεωρητική ικανότητα δεν μεταδίδεται πρακτικά*. Ο λόγος λοιπόν ήταν η έλλειψη χρόνου για την ανάπτυξη των παραπάνω ζητημάτων στην τρέχουσα συζήτηση. Και αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο δεν θα προχωρήσουμε εδώ σε παραδείγματα από χαρακτηριστικές περιοχές της αυτονομίας του υποκειμένου, τα μεγάλα και τα μικρά κοινωνικά συστήματα.

Η ΠΡΑΞΙΑΚΗ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΗ ΤΗΣ ΑΛΛΑΓΗΣ ΤΩΝ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΣΧΕΣΕΩΝ

Ι. ΚΟΙΝΩΝΙΚΕΣ ΣΧΕΣΕΙΣ ΚΑΙ ΧΩΡΟΣ

Αρχίζουμε συνοψίζοντας όσα ειπώθηκαν στην τρίτη ενότητα του **Δεύτερου Μέρους** ως προς τον χώρο και τον τόπο: η έννοια του τόπου, το κοινωνικό υποκείμενο και η κοινωνική σχέση, η κοινωνική σχέση και οι σχέσεις επικοινωνίας, η συγκρότηση του ανθρώπου σε πρόσωπο, και η ανάδυση-πραγμάτωση της κοινωνικής σχέσης ως σχέση προσώπων. Η επεξεργασία της σύνοψης αυτής εντάσσεται στη θεώρηση της αλλαγής των σχέσεων.

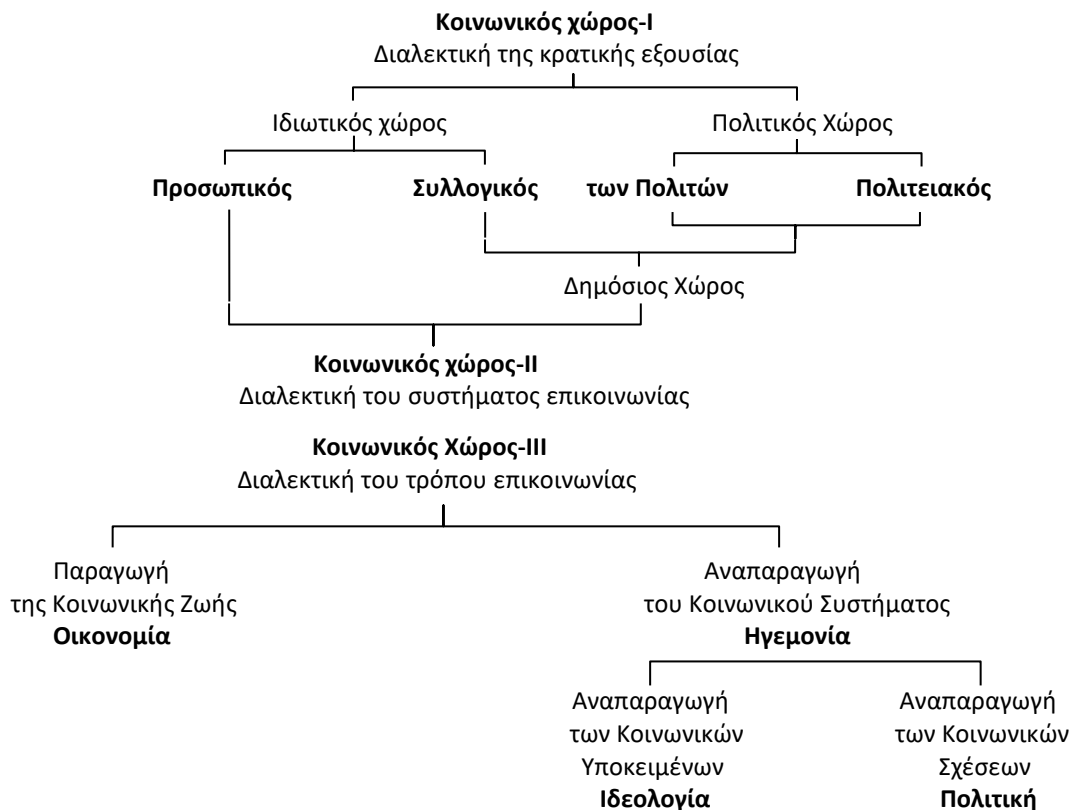
1. ΤΡΕΙΣ ΚΟΙΝΩΝΙΚΟΙ ΧΩΡΟΙ

Το ανάπτυγμα του κοινωνικού χώρου

Είδαμε τον κοινωνικό χώρο του σύγχρονου κράτους να αναπτύσσεται κατά δύο τρόπους. *Κοινωνικός χώρος-I*: η ως προς τη *διαλεκτική της κρατικής εξουσίας* διάκριση του κοινωνικού χώρου σε *ιδιωτικό* και *πολιτικό*: ο *πολιτικός χώρος* διακρίνεται με τη σειρά του σε *χώρο των πολιτών και της πολιτείας*. *Κοινωνικός χώρος-II*: η ως προς τη *διαλεκτική του συστήματος επικοινωνίας* διάκριση του κοινωνικού χώρου σε *προσωπικό* χώρο ως *χώρο των σχέσεων αποκρυπτόμενης εγγύτητας*, και σε *δημόσιο χώρο* ως *χώρο των σχέσεων έκθεσης σε απόσταση*. Οι διακρίσεις αυτές οδήγησαν στο *τετραμερές του κοινωνικού χώρου*. Θα επαναλάβουμε εδώ τη μέσω της σύνθεσης των κοινωνικών χώρων συγκρότηση του τετραμερούς.

Όταν συζητήθηκε στα προηγούμενα το τετραμερές του κοινωνικού χώρου, δόθηκε ιδιαίτερη σημασία στο ότι το *ιδιωτικό* δεν διακρίνεται από το *δημόσιο*. Η διαλεκτική σύνθεση εξουσίας και επικοινωνίας οδηγεί στον *συλλογικό* χώρο ως τομή του κατά την εξουσία *ιδιωτικού* χώρου και του κατά την επικοινωνία *δημόσιου* χώρου. Να σημειωθεί εδώ ότι, όπως είδαμε, η συνήθως αναφερόμενη αντίθεση *ιδιωτικό/δημόσιο* αντιστοιχεί στην αντίθεση *ιδιωτικό/πολιτικό* όπως αναπτύσσεται εδώ. Η κατά τον κοινό λόγο αντίθεση «ιδιωτικό/δημόσιο» είναι προϊόν της σύγχυσης του *δημόσιου* με το *πολιτικό*.

Είδαμε τους κοινωνικούς χώρους I και II, οι οποίοι ορίζουν τη διαίρεση του κοινωνικού χώρου σε *προσωπικό*, *συλλογικό* και *πολιτικό* με βάση την *κρατική εξουσία* και το *σύστημα επικοινωνίας*. Στους συγκεκριμένους αυτούς χώρους θα προστεθεί ένας ακόμη, ο *Κοινωνικός Χώρος-III*. Πρόκειται για τη διάκριση του κοινωνικού χώρου σε *οικονομικό*, *ιδεολογικό* και *πολιτικό*: κι εδώ θα πρέπει να σημειωθεί ότι η παραπάνω διάκριση γίνεται ως προς τη *διαλεκτική του τρόπου επικοινωνίας* της συγκροτημένης σε κράτος κοινωνίας. Ολοκληρώνεται έτσι το νόημα του πολιτικού χώρου, θεωρούμενου ως χώρου τομής δυο διακρίσεων: *προσωπικός-συλλογικός-πολιτικός* χώρος και *οικονομικός-ιδεολογικός-πολιτικός* χώρος. Σύμφωνα με τα παραπάνω μπορούμε να συνοψίσουμε το ανάπτυγμα του κοινωνικού χώρου με τον ακόλουθο τρόπο:



Οι κατά τη διαλεκτική του τρόπου επικοινωνίας κοινωνικοί χώροι

Στο παραπάνω σχήμα η κατά τον τρίτο κοινωνικό χώρο διαλεκτική ανάλυση της συγκροτημένης σε κράτος κοινωνίας σε *οικονομία* και *ηγεμονία* και της ηγεμονίας σε *ιδεολογία* και *πολιτική* βρίσκεται σε ένα ιστορικό κοινωνικό όριο. Είναι ιστορικά σημαντική η ακόλουθη μετάβαση:

- από τη σχέση *οικονομία-ηγεμονία*, που εκφράζει την ιδεολογικοπολιτικά ηγεμονευόμενη από την αστική τάξη οικονομία,
- στη σχέση *οικονομικοϊδεολογική κυριαρχία-πολιτική*, που εκφράζει την οικονομικοϊδεολογικά κυριαρχούμενη από το μεγάλο κεφάλαιο πολιτική.

Δε θα μπορούμε εδώ σε αυτό το θέμα, το οποίο συνδέεται με το υπό εξέλιξη στη σύγχρονη κοινωνία *τέλος της πολιτικής*¹³³ κατά την *ηγεμονική* έννοια του όρου, όπου η πολιτική είναι μέρος της ιδεολογικοπολιτικής ηγεμονίας στην οικονομικά αναπτυσσόμενη κοινωνική ζωή. Θα μείνουμε στους τρεις στοιχειώδεις όρους: *οικονομία, ιδεολογία, πολιτική*.

Οικονομία

Η αναφορά είναι στην παραγωγή της κοινωνικής ζωής καθαυτήν, διακρινόμενη από την ιδεολογική αναπαραγωγή των υποκειμένων της και την πολιτική αναπαραγωγή των σχέσεών τους. Με αυτήν τη γενική έννοια του όρου ένα καθοριστικό στις σύγχρονες κρατικά συγκροτημένες κοινωνίες μέρος της οικονομίας είναι η *εμπορευματική οικονομία*, στο κέντρο της οποίας βρίσκεται η *κεφαλαιοκρατική οικονομία*. Και είναι πολιτικά καθοριστική η ταξικά αντιθετική σύνδεση της κεφαλαιοκρατικής οικονομίας με την *οικονομία των συνεταιρισμένων παραγωγών*. Αλλά για την αλλαγή των κοινωνικών σχέσεων κεντρική είναι η κατά τα παραπάνω έννοια της οικονομίας στη γενικότητά της, καθ' υπέρβαση των κρατικών της διακρίσεων: η οικονομία ως παραγωγή της κοινωνικής ζωής.

¹³³ Βλ. ΚΩΤΣΑΚΗΣ. Δ. 2016. Μέρος Γ' *Μετά το τέλος της πολιτικής*.

Έχει ιδιαίτερη σημασία ότι η γενική αυτή έννοια της οικονομίας εμπεριέχει στο ατομικό προσωπικό της όριο το «οικονομικό» με τη φροϋδική έννοια του όρου. Όπως συνοψίζεται στο «Λεξιλόγιο της Ψυχανάλυσης»¹³⁴, το οικονομικό έχει την ακόλουθη έννοια: «Προσδιορίζει οτιδήποτε σχετίζεται με την υπόθεση κατά την οποία οι ψυχικές διεργασίες συνίστανται στην κυκλοφορία και την κατανομή μιας μετρήσιμης ενέργειας (ενορμική ενέργεια)». Και ακολουθεί η προσθήκη: «Στην ψυχανάλυση μιλάμε γενικά για “οικονομική άποψη”. Έτσι ο Freud ορίζει τη μεταψυχολογία από τη σύνθεση των τριών απόψεων: δυναμική, τοπική και οικονομική».

Το κοινό ανάμεσα στις δύο συντιθέμενες οριακές έννοιες της οικονομίας, στην ψυχική κατά την ψυχαναλυτική προσέγγιση και στην κοινωνική κατά την πραξιακή προσέγγιση, είναι η «κυκλοφορία και η κατανομή μιας ενέργειας» στο ψυχικό-κοινωνικό συνεχές – αφαιρώντας το «μετρήσιμη». Το ότι από την κατά τα εδώ έννοια της οικονομίας απουσιάζει το «μετρήσιμο» της ενέργειας ορίζει την ψυχοκοινωνική καθολικότητα της οικονομίας ως παραγωγή της κοινωνικής ζωής.

Ιδεολογία

Από την παραγωγή της κοινωνικής ζωής πηγαινουμε στην αναπαραγωγή των κοινωνικών υποκειμένων σε αντιδιαστολή τόσο με την οικονομική παραγωγή της κοινωνικής τους ζωής όσο και με την πολιτική αναπαραγωγή των κοινωνικών τους σχέσεων. Το *ιδεολογικό* με την έννοια που έχει εδώ ο όρος είναι αυτό που σχετίζεται με τη συγκρότηση του υποκειμένου σε πρόσωπο στο σύνολο των μερών του κοινωνικού χώρου χωρίς όρια, από την προσωπική έως την πολιτειακή διάσταση του τετραμερούς. Η *ιδέα*, γλωσσικά εγγεγραμμένη στον όρο «*ιδεολογία*», δεν έχει ιδιαίτερη θέση στη συγκρότηση της ιδεολογίας ως προς τη συμπληρωματική προς αυτή *συγκίνηση*. Το ιδεολογικό αναπτύσσεται αδιαίρετα στις δύο διαστάσεις της νοημοσύνης, στη διάσταση της *γνώσης* με νοητικό κέντρο την *ιδέα* και στη διάσταση του *ήθους* με νοητικό κέντρο τη *συγκίνηση*.

Πολιτική

Η αναπαραγωγή των κοινωνικών σχέσεων αποδίδεται εδώ ως *πολιτική*, όταν επιτελείται στον πολιτικό χώρο, στον χώρο των πολιτών και της πολιτείας. Είναι η κατά τη διαλεκτική της *πολιτικής εξουσίας* αναπαραγωγή της ολότητας των κοινωνικών σχέσεων. Όπως διατυπώνεται στο βιβλίο «Η Δυναμική του Κοινού»¹³⁵ *πολιτική* με αυτή την έννοια είναι α) *ως προς την πολιτεία* η επιτέλεση των λειτουργιών της νομοθετικής, εκτελεστικής και δικαστικής εξουσίας και β) *ως προς τους πολίτες* πολιτική είναι ο ορισμός της πολιτείας: εκλογικός στην περίπτωση του δημοκρατικού πολιτεύματος ή συναινετικός/ανατρεπτικός στην περίπτωση των μη δημοκρατικών πολιτευμάτων, ολιγαρχικών ή δικτατορικών – για να περιοριστούμε στα τρία αριστοτελικά πολιτεύματα, θέτοντας τη δικτατορία στη θέση της αριστοτελικής μοναρχίας. Με την έννοια αυτή το *πολιτικό* αναπτύσσεται σε συνέχεια με το *προσωπικό* και το *συλλογικό*.

Κλείνοντας, επιστρέφουμε στο κατά τα παραπάνω πέρασμα της πολιτικής από την απερχόμενη ηγεμονεύουσα θέση της *οικονομίας-ηγεμονίας* στην επερχόμενη κυριαρχούσα θέση της *οικονομικοϊδεολογικής κυριαρχίας-πολιτικής*. Ως προς την πρώτη από τις δύο θέσεις κρατάμε την επιγραμματική διατύπωση του Gramsci: «Κράτος (state) = πολιτική κοινωνία (political society) + ιδιωτική κοινωνία (civil

¹³⁴ Βλ. Το «οικονομικός» στο LAPLANCHE, J., PONTALIS, J. 1986. σ. 362.

¹³⁵ ΚΩΤΣΑΚΗΣ, Δ. 2016. σ. 131

society), με άλλα λόγια ηγεμονία προστατευμένη από τον μηχανισμό της καταστολής».¹³⁶

Σχόλιο για την κοινωνική ανάλυση

Σύμφωνα με όσα ειπώθηκαν το *συνεχές του κοινωνικού χώρου* έχει τα δύο ακόλουθα αναπτύγματα: α) από την οπτική του συνδεδεμένου με την *κρατική εξουσία συστήματος επικοινωνίας* είναι ένα **προσωπικό-συλλογικό-πολιτικό** συνεχές, όπου το *πολιτικό* είναι των πολιτών και της πολιτείας και β) από την οπτική του *τρόπου επικοινωνίας* είναι ένα **οικονομικό-ιδεολογικό-πολιτικό** συνεχές. Είδαμε αναλυτικά τα δύο αυτά αναπτύγματα του κοινωνικού χώρου.

Πηγαίνουμε τώρα στον Michael Mann¹³⁷:

«Η ανάλυση των κοινωνιών μπορεί να επιτευχθεί με βάση τους συσχετισμούς των τεσσάρων πηγών της κοινωνικής εξουσίας, όπως θα τις ονομάσω: των ιδεολογικών, των οικονομικών, των στρατιωτικών και των πολιτικών σχέσεων».

Τα ερωτήματα ως προς αυτή την άποψη είναι: η διαλεκτική της κοινωνικής ανάλυσης οδηγεί στην κατά την πραξιακή προσέγγιση τριάδα των οικονομικών, ιδεολογικών και πολιτικών σχέσεων ή στην κατά τον Mann τετράδα με την προσθήκη των στρατιωτικών σχέσεων; Τι είναι οι πράξεις της στρατιωτικής εξουσίας; Έχουν μια ανεξάρτητη θέση στην κοινωνική ανάλυση ή είναι μέρος της πολιτικής; Όπως θα δούμε στη συνέχεια μιλώντας για τον πόλεμο, εδώ δεχόμαστε τη θέση του Clausewitz: «Ο πόλεμος είναι απλή συνέχεια της πολιτικής με άλλα μέσα». Με αυτή την έννοια του πολέμου, όπως γίνεται εδώ κατανοητή, οι στρατιωτικές σχέσεις είναι μέρος των πολιτικών σχέσεων· δεν διακρίνονται ως σχέσεις συνδεδεμένες με αυτές, όπως οι οικονομικές και ιδεολογικές σχέσεις.

Και τι είναι η «στρατιωτική εξουσία»; Ο Mann¹³⁸ ισχυρίζεται: «προκύπτει από την αναγκαιότητα της οργανωμένης φυσικής άμυνας και από τη χρησιμότητά της για επιθετικούς σκοπούς (...) αφορά ζητήματα ζωής και θανάτου, καθώς και την οργάνωση της άμυνας και της επίθεσης σε μεγάλους γεωγραφικούς και κοινωνικούς χώρους(...)». Με αυτήν ακριβώς την έννοια της στρατιωτικής εξουσίας ο πόλεμος είναι *απλή συνέχεια* της πολιτικής με άλλα μέσα, τα μέσα της «στρατιωτικής εξουσίας». Σύμφωνα με όσα λέγονται εδώ *πολιτική είναι η μέσω των πολιτών και της πολιτείας κρατική αναπαραγωγή των κοινωνικών σχέσεων*.

Μια διευκρίνιση είναι αναγκαία στο σημείο αυτό. Κατά την εδώ κοινωνική ανάλυση η «στρατιωτική» εξουσία είναι η πολιτική συνέχεια της εξουσίας δύο θεσμικά διακεκριμένων αλλά πολιτικά συνδεδεμένων πολιτειακών οργάνων, του «στρατού» και της «αστυνομίας». Η πολιτική αυτή συνέχεια φαίνεται σε κάθε καθεστωτικά κρίσιμη πολιτική «οργάνωση της άμυνας και της επίθεσης σε μεγάλους κοινωνικούς χώρους» – για να χρησιμοποιήσουμε την έκφραση του Mann, όπου η αδυναμία της αστυνομίας στην άσκηση του πολεμικού πολιτειακού της έργου ως έργο καταστολής της κοινωνικής αντίθεσης στην πολιτειακή εξουσία «επανορθώνεται» μέσω της συμβολής του στρατού. Ο «στράτος» είναι η συνδεδεμένη με την *κυβέρνηση* του κράτους οργάνωση του *πολιτικού πολέμου* γενικά με την έννοια που έχει εδώ ο «πόλεμος» όπως θα τη δούμε μιλώντας για τον πόλεμο.

Τα είδη των κοινωνικών σχέσεων από την οπτική της αλλαγής τους

Για την πραξιακή προσέγγιση της αλλαγής των σχέσεων είναι ιδιαίτερα σημαντική η θεώρηση του καταμερισμού των σχέσεων στα επί μέρους κοινωνικά συστήματα, στα οποία διαιρείται το κοινωνικό σύστημα σε έναν τόπο. Ας μην αναλύσουμε το θέμα.

¹³⁶ BUCI-GLUCKSMANN, C. 1980. σ. 69.

¹³⁷ MANN, M. 2008. Τόμος Α΄ *Οι κοινωνίες ως οργανωμένα δίκτυα εξουσίας* σ. 15.

¹³⁸ ό.π., σ. 46-7.

Παρατίθεται ωστόσο η θέση, αντλημένη από την εμπειρία του γράφοντος, ως προς την αλλαγή των κοινωνικών σχέσεων σε διαφορετικούς κοινωνικούς χώρους στο οικονομικό-ιδεολογικό-πολιτικό συνεχές του τετραμερούς των κοινωνικών σχέσεων, δηλαδή, όπως τις είδαμε παραπάνω, σχέσεις προσωπικές, συλλογικές, των πολιτών και πολιτειακές. Από αυτή την εμπειρία, λοιπόν, έχει φανεί χρήσιμη η υπαγωγή των κοινωνικών σχέσεων στις ακόλουθες πέντε κατηγορίες, ενταγμένες σε τρεις ενότητες. Και, για να μην παραβλέψουμε την εσωτερική ενότητα της *πραξιακής* προσέγγισης, πρόκειται για μια ένταξη η οποία εξετάζει τις κοινωνικές σχέσεις *θεωρητικά* και *πρακτικά* κατά έναν κυκλικό τρόπο.

Κοινωνικές σχέσεις

- α. **Προσωπικές** 1
 - Σχέσεις οικογενειακές, φιλικές, ερωτικές
- β. **Συλλογικές**
 - *Διαπροσωπικές*, κυρίως σχέσεις παραγωγής της κοινωνικής ζωής:
 - β1. **εργασίας** 2
 - β2. **αναψυχής** 3
- γ. **Ιδεολογικοπολιτικές**
 - *Προσωπικές, διαπροσωπικές και υπερπροσωπικές* σχέσεις αναπαραγωγής του κοινωνικού συστήματος:
 - γ1. **ιδεολογικές** 4
 - γ2. **πολιτικές** 5

Σημειώνουμε ότι στις ιδεολογικές σχέσεις εμπεριέχονται σχέσεις οικογενειακές, εκπαιδευτικές, σχέσεις υγείας – της λεγόμενης «ψυχικής υγείας» σε ιδιαίτερη ιδεολογική θέση, πολιτισμικές σχέσεις και, ολοκληρώνοντας, σχέσεις «θρησκευτικές». Με την έννοια που έχουν εδώ, εντασσόμενες στις ιδεολογικές σχέσεις, οι *θρησκευτικές σχέσεις* αναπτύσσονται με διαφορετικούς μεν, αλλά συνδεδεμένους τρόπους. Ένας από τους τρόπους αυτούς είναι ο τρόπος των *εκκλησιαστικών* σχέσεων της κάθε κοινωνικά συγκροτούμενης «θρησκείας». Ένας άλλος τρόπος ανάπτυξης των θρησκευτικών σχέσεων είναι ο τρόπος των *κοσμικών* σχέσεων – καθοριστικές ανάμεσά τους είναι οι σχέσεις της «πολιτικής θρησκείας», για να επιστρέψουμε στο «Κοινωνικό Συμβόλαιο» του Rousseau.

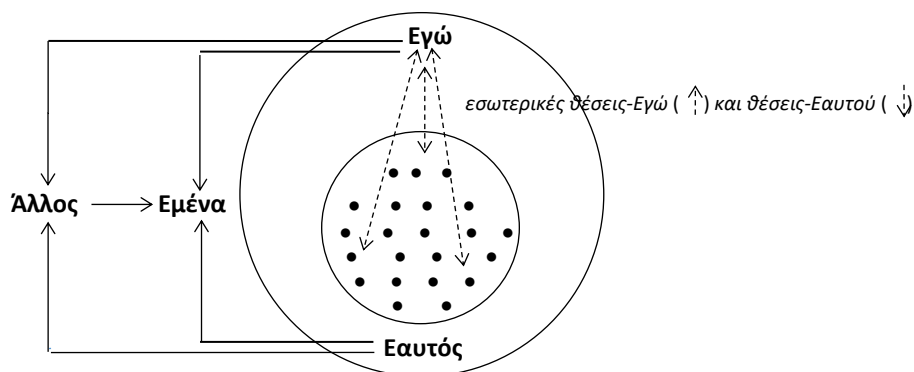
2. ΨΥΧΙΚΟΣ-ΚΟΙΝΩΝΙΚΟΣ ΧΩΡΟΣ

2.1 Εγώ, Εαυτός και Άλλος

Ας επιχειρήσουμε να συνδέσουμε τον *οικονομικό-ιδεολογικό-πολιτικό* χώρο του τετραμερούς με τον *ψυχικό-κοινωνικό* χώρο. Σε αυτό το αναλυτικό πλαίσιο *ψυχικός-κοινωνικός* είναι ο χώρος της εσωτερικής συγκρότησης του υποκειμένου σε πρόσωπο ως *Εγώ και Εαυτός* σε σχέση με τον *Άλλο*. Εδώ ο *Άλλος* υπάρχει με δύο τρόπους: ως *εξωτερικός Άλλος* και ως *εσωτερικός Άλλος*. Και ο εσωτερικός Άλλος υπάρχει επίσης με δύο τρόπους: α) εντασσόμενος *στη μνήμη του υποκειμένου* ως προϊόν του στοχασμού του στη διάσταση της γνώσης, δηλαδή ως *αναπαράσταση* με την έννοια που έχει εδώ ο όρος, και παράλληλα β) συγκροτούμενος σε *πρόσωπο του Εαυτού*.

Με αυτή την έννοια ο *Εαυτός* αναπτύσσεται απέναντι στο *Εγώ* σε *κοινότητα εσωτερικών Άλλων*, που προέρχονται από την εσωτερίκευση των *εξωτερικών Άλλων*, αλλά όχι μόνο· ο *Εαυτός* προέρχεται και από το *Εγώ*. Χαρακτηριστικό είναι το σε αντιστοιχία με το φροϋδικό *Υπερεγώ* πρόσωπο του Εαυτού, που ελέγχει *ηθικά* τις πράξεις του *Εγώ*. Και συνθετικά, ο Εαυτός προέρχεται από τον μετασχηματισμό και

τη σύνθεση ορισμένων από τα μέλη της κοινότητάς του είτε σε αντικατάστασή τους είτε σε παραλληλία με αυτά. Ας τα δούμε αυτά σχηματικά στο ακόλουθο διάγραμμα:



Βάσει του διαγράμματος το Εγώ και ο Εαυτός δεν υπάρχουν χωριστά, αποτελούν μια ενότητα, κατά έναν τρόπο παθητικό και ενεργητικό, όπως θα δούμε αμέσως. Το **Εμένα** είναι η παθητική ενότητα Εγώ και Εαυτού ως αποδέκτης των **εσωτερικών πράξεων** τους σε συνέχεια με τις πράξεις των Άλλων. Κατ' αναλογία ο **Άλλος** είναι ο αποδέκτης των **εξωτερικών πράξεων** του Εγώ και του Εαυτού. Έχει καθοριστική σημασία ότι ο Άλλος, ενώ είναι αποδέκτης των πράξεων του Εγώ και του Εαυτού **διακεκριμένα** και σε κρίσιμες περιπτώσεις **αντιφατικά**, ως Άλλος δεν είναι σε θέση να στραφεί διακεκριμένα προς τα δύο μέρη του Εμένα· στρέφεται **αδιάκριτα** προς το Εμένα, δηλαδή έχει ως αποδέκτες των πράξεών του το Εγώ και τον Εαυτό ταυτόχρονα. Στον κοινό λόγο θα λέγαμε: «Ό,τι κάνει ο άλλος σε μένα το παθαίνω εγώ και ο εαυτός μου μαζί· αλλά αντίστροφα: ό,τι παθαίνει ο άλλος από μένα, το κάνω ή μόνο εγώ ή μόνο ο εαυτός μου ή και οι δύο, με τον ίδιο, διαφορετικό έως και αντιφατικό τρόπο ο καθένας».

Τίθεται το ερώτημα: τι είναι το Εγώ; Πηγαίνουμε στον Freud¹³⁹ που λέει: «Ας κάνουμε αντικείμενο της εξέτασής μας το Εγώ». Και αναρωτιέται: «Είναι όμως δυνατό αυτό; Αφού το Εγώ είναι το καθαυτό υποκείμενο πώς θα γίνει αντικείμενο;». Η απάντηση που δίνει ο ίδιος είναι η εξής: «Αναμφίβολα γίνεται. Το Εγώ μπορεί να πάρει ως αντικείμενο τον εαυτό του και να το μεταχειριστεί όπως όλα τα αντικείμενα». Συνεχίζει, μιλώντας για τα στοιχεία του Εγώ: «Τι θα λέγατε αν σ' όλους εμάς υπάρχει στο Εγώ ένα στοιχείο που παρατηρεί και απειλεί με ποινές;». Και καταλήγει: «Μια άλλη λειτουργία του στοιχείου αυτού είναι αυτό που ονομάζουμε συνείδηση». Στη συνέχεια προχωρά σε διευκρίνιση: «Η συνείδηση είναι μια από τις λειτουργίες, η αυτοπαρατήρηση είναι ένα άλλο στοιχείο, απαραίτητη προϋπόθεση για τη δικαστική δραστηριότητα της συνείδησης. Και μια και για να αναγνωρίσουμε μια ξεχωριστή ύπαρξη, πρέπει να της δώσουμε ένα όνομα, θα χαρακτηρίσω στο εξής την αρχή αυτή στο Εγώ “Υπερεγώ”».

Μένουμε στα ακόλουθα ως προς αυτά που μόλις αναφέρθηκαν:

— **Εγώ.** Ο φροϋδικός όρος «Εγώ» αντιστοιχεί στο ομώνυμο της πραξιακής προσέγγισης – αντιστοιχεί, δεν ταυτίζεται. Δεν ισχύει όμως το ίδιο και για τον όρο «Εαυτός» ο οποίος στην παραπάνω διατύπωσή του είναι η παθητική φωνή του Εγώ. Σε αντιδιαστολή, ιδιαίτερα σημαντική ως προς το συγκεκριμένο θέμα, ο Εαυτός στην πραξιακή προσέγγιση είναι το συμπλήρωμα του Εγώ στο Εμένα.

— **Συνείδηση.** Όπως είδαμε στα προηγούμενα, η φροϋδική έννοια της συνείδησης διαφέρει μεν από την πραξιακή της έννοια, αλλά έχει ένα κοινό σημείο: κατά τη φροϋδική της έννοια, δηλαδή όπως τη βλέπουμε εδώ, η συνείδηση περιορίζεται στη

¹³⁹ ΦΡΟΥΝΤ. Σ. 1977. *Νέα Σειρά των Παραδόσεων για την Εισαγωγή στην Ψυχανάλυση*. σ. 60-61.

σύνδεση αναπαράστασης λέξης και πράγματος, ενώ κατά την πραξιακή της έννοια η συνείδηση εκτείνεται και στη *σύνδεση αναπαράστασης εικόνας και πράγματος*. Η κατά την πραξιακή προσέγγιση *συνείδηση* είναι ο *συμβολισμός* στη διπλότητα του: *εικονιστικός* και *λεκτικός*.

— **Υπερεγώ.** Και στις δύο προσεγγίσεις, τόσο στη φροϋδική όσο και στην πραξιακή, το Υπερεγώ είναι ένα θεμελιωμένο στην **ηθική συνείδηση** ανάπτυγμα του Εγώ.

Μπορούμε τώρα να ολοκληρώσουμε την έννοια του Εαυτού. Το καταληκτικό ερώτημα σε ανεπτυγμένη μορφή είναι: πού βρίσκεται το *ασυνείδητο θεμέλιο* του Εγώ, το **id** κατά τη φροϋδική του εκδοχή, στο οποίο θα δώσουμε εδώ το όνομα **Αυτό**; Είναι μέρος του Εγώ; Κατά την πραξιακή προσέγγιση το **Αυτό** δεν ανήκει στο Εγώ, αλλά στον **Εαυτό**.

— **Εαυτός.** Ο Εαυτός είναι τριμερής: το ασυνείδητο **Αυτό**, το ενσυνείδητο **Υπερεγώ** και η **Κοινότητα των Εσωτερικών Άλλων**, συγκροτημένων ενσυνείδητα και ασυνείδητα.

Κλείνουμε, τονίζοντας τη σημασία που έχει ότι το *Εμένα* –εδώ η ελληνική γραμματική αποκτά θεωρητική σημασία– είναι *καθαρά παθητικό*. Στο Εμένα συμβαίνουν μόνο πράγματα. Το Εγώ, ο Εαυτός και ο Άλλος σε αντιδιαστολή προς το Εμένα είναι *παθητικοί* και *ενεργητικοί*. Σε αυτούς συμβαίνουν και από αυτούς γίνονται πράγματα.

2.2 Αλλαγή των κοινωνικών σχέσεων

Σε κάθε τόπο οι *σχέσεις επικοινωνίας* ως σχέσεις πράξεων συνδέονται με τις *κοινωνικές σχέσεις-σχέσεις* προσώπων κυκλικά, με πέντε πράξεις που οδηγούν σε τρεις κινήσεις: στην κίνηση που οδηγεί στην *ανάδυση της κοινωνικής σχέσης* από τις *σχέσεις επικοινωνίας*, στην κίνηση της *πραγμάτωσής της* σε αυτές σε έναν τόπο και σε συνέχεια στην κίνηση της *διαλογικής ανάπτυξης της κοινωνικής σχέσης*. Έχουμε έτσι την ακόλουθη συγκρότηση της κοινωνικής σχέσης ως σχέσης προσώπων με βάση την ανάλυσή της όπως την είδαμε εξετάζοντας την κοινωνική σχέση στην τρίτη ενότητα του **Δεύτερου Μέρους**:

I. **Ανάδυση της κοινωνικής σχέσης**

I.1 **Τροπή του ανθρώπου σε κοινωνικό υποκείμενο**

α. **Παρουσία** ενώπιον του Άλλου

I.2 **Συγκρότηση του κοινωνικού υποκειμένου σε πρόσωπο**

β. **Αναγνώριση** του παρουσιαζόμενου: *αποδοχή ή απόρριψη* της παρουσίας σε αντιδιαστολή με την *ακύρωσή της*: «Δεν είναι δική σου η πράξη, αλλά ενός Άλλου πίσω από Εμένα».

I.3 **Συγκρότηση της σχέσης των υποκειμένων σε σχέση προσώπων**

γ. **Κοινή προσδοκία** σχέσεων επικοινωνίας με βάση την αναγνωρισμένη παρουσία

II. **Πραγμάτωση της κοινωνικής σχέσης=αλλαγή της σχέσης**

δ. **Προσδοκώμενη παρουσία**

— *συντηρητική αλλαγή της σχέσης*

— *ανατρεπτική αλλαγή της σχέσης*

III. **Τροπή της κοινωνικής σχέσης σε αντικείμενο διαλόγου**

ε. **Αναστοχαστικός διάλογος**

— του *Εγώ* με τον *Εαυτό* κάθε υποκειμένου

— των *συσχετιζόμενων* υποκειμένων *μεταξύ τους*

— των *συσχετιζόμενων* υποκειμένων με *εκτός σχέσης* υποκείμενα.

Η κατά την προσδοκώμενη παρουσία *ταυτότητα πραγμάτωση=αλλαγή* της σχέσης είναι κρίσιμη. Αυτό βέβαια δεν σημαίνει ότι δεν υπάρχουν σταθερές σχέσεις. Η *σταθερότητα* δεν αντιτίθεται στην *αλλαγή*, την εμπεριέχει:

— «Τα πάντα ρει, μηδέποτε κατά τ' αυτόν μένειν», όπως έλεγε ο Ηράκλειτος.

Τίθεται λοιπόν το ερώτημα: πώς θα πούμε εδώ τη σταθερότητα των σχέσεων στον κόσμο της ηρακλείτειας αλλαγής τους; Όπως αναφέρθηκε πιο πάνω, η σταθερότητα των σχέσεων είναι η κατά την προσδοκώμενη παρουσία *συντηρητική αλλαγή* τους σε αντίθεση με την *ανατρεπτική αλλαγή* τους.

Τρεις αναστοχαστικοί διάλογοι

Είδαμε τον *κύκλο του στοχασμού* ως συνέχεια *στοχασμού* και *αναστοχασμού* κατά τον ακόλουθο τρόπο: ο στοχασμός οδηγεί από το σήμα του *φαινομένου* στη *θέληση* της *πραγματικότητας* στην οποία αναφέρεται – εδώ «θέληση» είναι το *νόημα* της πράξης που οδηγεί στην πραγματικότητα. Ακολουθεί το *βίωμα* της πραγματικότητας που οδηγεί στον *αναστοχασμό* ως στοχασμό του βιώματος ο οποίος παράγει την *επιθυμία* ανταπόκρισης, και η αναστοχαστική «επιθυμία», σε συνέχεια της στοχαστικής θέλησης, είναι το νόημα σε αναμονή μιας πράξης που ανταποκρίνεται σε αυτήν η οποία οδήγησε στο βίωμα.

Και είδαμε τη *στοχαστική αλήθεια* ως ενότητα *στοχαστικής* θέλησης και *αναστοχαστικής* επιθυμίας. Ως προς τη διαλογική ανάπτυξη της κοινωνικής σχέσης τίθεται έτσι το *ερώτημα της στοχαστικής αλήθειας*: ποια είναι τα *αντικείμενα της αναστοχαστικής επιθυμίας* που οδηγεί στο στοχαστικά αληθές ως ταυτότητα θέλησης και επιθυμίας ή στο στοχαστικό ψεύδος ως διαφορά θέλησης και επιθυμίας; Θα δούμε τα αντικείμενα της αναστοχαστικής επιθυμίας ως *αντικείμενα διαλόγου* κατά τους τρεις ακόλουθους τρόπους:

1. Συγκρότηση του υποκειμένου σε πρόσωπο

— Αντικείμενα του διαλόγου:

η *παρουσία* του υποκειμένου στην κοινωνική σχέση και η συνδεόμενη με αυτήν *αναγνώριση*.

2. Ανάδυση της κοινωνικής σχέσης ως σχέσης προσώπων

— Αντικείμενα του διαλόγου:

η *αναγνωρισμένη παρουσία* του υποκειμένου και η συνδεόμενη με *αυτήν κοινή προσδοκία*.

3. Ανάπτυξη της κοινωνικής σχέσης

— Αντικείμενο του διαλόγου:

η κατά την κοινή προσδοκία αναδυόμενη σχέση *καθαυτήν ως σχέση-αντικείμενο*: *αντιληπτό* (φαινόμενο) και *νοητό* (πραγματικότητα).

Η αλλαγή της κοινωνικής σχέσης στους χώρους αναφοράς

Η μέσα από τους *αναστοχαστικούς διαλόγους ανάμεσα στο Εγώ στον Εαυτό και στον Άλλο* τροπή της διποκειμενικής σχέσης σε σχέση-αντικείμενο διαλόγου καθαυτήν και χωρίς τη σύνδεσή της με κάποια άλλη πράξη οδηγεί στην αλλαγή της σχέσης σε έναν συγκεκριμένο χώρο αναφοράς.

— *Ο αναστοχαστικός διάλογος είναι ένας τρόπος αλλαγής των σχέσεων*. Ο καθένας από τους τρεις αναστοχαστικούς διαλόγους από μόνος του μπορεί σε ορισμένες περιπτώσεις να είναι τρόπος αλλαγής των σχέσεων, αλλά οι τρεις διάλογοι στη συμπληρωματική τους ενότητα αποτελούν μια ολοκληρωμένη μέθοδο αλλαγής των σχέσεων.

Η διαλογική ανάπτυξη των κοινωνικών σχέσεων αποτελεί τον τελικό παράγοντα της αλλαγής τους. Προηγούνται οι πράξεις ανάδυσης και πραγμάτωσής τους. Το σύνολο των καθοριστικών όρων της αλλαγής των σχέσεων μπορεί να συνοψιστεί σε

κυκλικά συνδεδεμένες πράξεις, στις οποίες αναφερθήκαμε ως **στίξεις στον κύκλο των καθορισμών** στο **Δεύτερο Μέρος** με τον τίτλο «Ανθρώπινη Κοινωνία», όταν μιλούσαμε για την επικοινωνία στο θέμα της κοινωνικής σχέσης. Σε αυτό το εννοιολογικό πλαίσιο η αλλαγή των κοινωνικών σχέσεων είναι προϊόν μιας ή περισσότερων στίξεων στον κύκλο των καθοριστικών πράξεων ανάδυσης, πραγμάτωσης και διαλογικής ανάπτυξής τους.

Επαναλαμβάνουμε εδώ το διάγραμμα των στίξεων. Συνοψίζουμε τις πέντε **πράξεις αλλαγής των κοινωνικών σχέσεων** σε έντεκα κατευθύνσεις, οι οποίες μέσω της τροπής του ανθρώπου σε κοινωνικό υποκείμενο συγκροτημένο σε πρόσωπο οδηγούν σε τρεις κινήσεις: στην ανάδυση της κοινωνικής σχέσης, στην πραγμάτωσή της και στην αλλαγή του νοήματός της.

Στίξεις στον κύκλο των καθορισμών

α. Παρουσία		• Τροπή του ανθρώπου σε κοινωνικό υποκείμενο	
α1. στον Άλλο	1		
α2. του Άλλου	2		
β. Αναγνώριση		• Συγκρότηση του υποκειμένου σε πρόσωπο	
β1.1 από τον Άλλο	3		
β1.2 του Άλλου	4		
Ακύρωση		• Αποσυγκρότηση του προσώπου	
β2.1 από τον Άλλο	5		
β2.2 του Άλλου	6		
γ. Κοινή προσδοκία	7	• Ανάδυση της κοινωνικής σχέσης	1
δ. Προσδοκώμενη παρουσία		• Πραγμάτωση της κοινωνικής σχέσης	2
δ1. συντήρησης της σχέσης	8		
δ2. ανατροπής της σχέσης	9		
ε. Αναστοχαστικός διάλογος		• Αλλαγή του νοήματος της σχέσης	3
ε1. εννοιολογικός διάλογος	10		
ε2. συναισθηματικός διάλογος	11		

Παρατήρηση: η ακύρωση με τον τρόπο που την είδαμε στα προηγούμενα, δηλαδή ως αρνητική αναγνώριση που οδηγεί στην αποσυγκρότηση του υποκειμένου ως προσώπου, δεν αναφέρεται στο πρόσωπο συνολικά, αλλά σε μια κοινωνική του σχέση εντός ενός συγκεκριμένου πλαισίου.

Εννοιολογικός και συναισθηματικός διάλογος.

Κατά την πραξιακή προσέγγιση το νόημα ενός αντικειμένου δεν είναι μια απλή ιδέα για το νοούμενο αντικείμενο, όπως είδαμε, αλλά μια αδιαίρετη ενότητα ιδέας και συγκίνησης. Αλλά το αδιαίρετο ιδέας και συγκίνησης αίρεται με την τροπή της *ιδέας* σε *έννοια* και της *συγκίνησης* σε *συναίσθημα*. Μάλιστα οι έννοιες και τα συναισθήματα δεν είναι απλώς διακεκριμένα· σε ορισμένες περιπτώσεις η διάκρισή τους είναι πραξιακά σημαντική.

Χαρακτηριστική είναι η διάκριση του διαλόγου σε *εννοιολογικό* και *συναισθηματικό* διάλογο ως τρόπο αλλαγής του νοήματος μιας σχέσης στην οποία αναπτύσσεται *εμμονή* σε μια από τις δύο διαστάσεις του νοήματος: είτε εμμονή σε μια ιδέα για το τι είναι η σχέση είτε εμμονή σε μια συγκίνηση κατά την με οποιοδήποτε

τρόπο (φανταστικό, πραγματικό ή συμβολικό) ύπαρξη στη σχέση. Οι δύο συμπληρωματικοί διάλογοι οδηγούν στην άρση της εμμονής:

— Ο **εννοιολογικός διάλογος** σε μία κατάσταση εμμονής στη συγκίνηση επιδιώκει την *αλλαγή της ιδέας* κατά έναν τρόπο που να καθιστά δυνατή την υπέρβαση της εμμονής στη συγκίνηση. Το τέλος του εννοιολογικού διαλόγου είναι η *αλλαγή της συγκίνησης*.

— Ο **συναισθηματικός διάλογος**, αντίστροφα, σε μία κατάσταση εμμονής στην ιδέα επιδιώκει την *αλλαγή της συγκίνησης* κατά έναν τρόπο που να καθιστά δυνατή την υπέρβαση της εμμονής στην ιδέα. Το τέλος του συναισθηματικού διαλόγου είναι η *αλλαγή της ιδέας*.

Διυποκειμενική σχέση και σχέση-αντικείμενο

Κρίσιμη στον εννοιολογικό και στον συναισθηματικό διάλογο είναι η διαφορά ανάμεσα σε δύο καταστάσεις της κοινωνικής σχέσης ως προς το υποκείμενό της. Η πρώτη αφορά τη σχέση καθώς αναδύεται ως κοινή προσδοκία ανάμεσα στα υποκείμενά της· σε αυτήν αναφερόμαστε εδώ ως *διυποκειμενική σχέση*. Η δεύτερη αφορά τη σχέση με τον τρόπο που γίνεται νοητή από το κάθε υποκείμενο: ως ολοκληρωμένη σχέση καθ' υπέρβαση των διυποκειμενικών διαδικασιών ανάδυσης και πραγμάτωσής της μέσω των τριών αναστοχαστικών διαλόγων – το είδαμε πιο πάνω· εδώ την αναφέρουμε ως *σχέση-αντικείμενο*. Η κρίσιμη διαφορά είναι ως προς το πραξιακά συνδεδεμένο με την αλλαγή της σχέσης νόημά της και τα μέρη του στις δύο διαστάσεις της νοημοσύνης, δηλαδή την *ιδέα* στη γνωστική διάσταση και τη *συγκίνηση* στη διάσταση του ήθους.

Η ιδέα, η συγκίνηση και η σύνθεσή τους στη συγκρότηση του νοήματος διαφέρουν από το ένα υποκείμενο της κοινωνικής σχέσης στο άλλο, αφενός ως προς την *διυποκειμενική σχέση* ανάμεσά τους και αφετέρου ως προς τη *σχέση-αντικείμενο* για το καθένα από αυτά. Αλλά, και αυτό είναι ιδιαίτερα σημαντικό, δεν διαφέρουν μόνο ως προς την κοινωνική σχέση στις δύο καταστάσεις της, τη διυποκειμενική σχέση και τη σχέση-αντικείμενο· διαφέρουν και μέσα στο κάθε υποκείμενο της σχέσης ως προς την πρωτογενή (ασυνείδητη) και τη συνειδητή του συμμετοχή σε αυτή.

Παράδειγμα

Στο ένα μέλος μιας δυαδικής κοινωνικής σχέσης αναπτύσσεται ένα *εχθρικό ασυνείδητο νόημα* κατά τη σχέση ως *διυποκειμενική σχέση* και ταυτόχρονα αναπτύσσεται αντιθετικά ένα *φιλικό συνειδητό νόημα* κατ' αυτήν ως *σχέση-αντικείμενο*. Τα δύο αυτά νοήματα, το ασυνείδητο εχθρικό της διυποκειμενικής σχέσης και το συνειδητό φιλικό της σχέσης-αντικείμενο, συγκροτούν τελικά ένα ενιαίο αντιφατικό νόημα της σχέσης. Από την άλλη πλευρά, το άλλο μέλος της κοινωνικής σχέσης αναπτύσσει ένα *καθαρά εχθρικό νόημα* της σχέσης ανταποκρινόμενο στην εχθρική-φιλική αντιφατικότητα του νοήματος που έχει για τη σχέση το συμπληρωματικό της μέλος.

Αντιφατική αναγνώριση

Καθοριστική στην ανάδυση της κοινωνικής σχέσης από τις σχέσεις επικοινωνίας είναι η αντιμετώπιση της δυνατότητας σύζευξης των αντίθετων όρων της αναγνωριζόμενης παρουσίας, δηλαδή της *αποδοχής* και της *απόρριψης*. Με άλλα λόγια, καθοριστικό στην ανάδυση της κοινωνικής σχέσης είναι το πώς λύνεται η αντίφαση μιας αναγνώρισης η οποία την ίδια στιγμή είναι πράξη αποδοχής και απόρριψης. Υπάρχουν δύο λύσεις της αντίφασης, η *αναλυτική* και η *διαλεκτική*, που οδηγούν σε δύο διαφορετικές πράξεις αναγνώρισης της παρουσίας και σε μία πράξη ακύρωσης της.

1. Η *αναλυτική λύση της αντίφασης* έχει τρεις εκδοχές, οι δύο από τις οποίες ορίζουν την αναγνώριση και η τρίτη την ακύρωση κατά τον ακόλουθο τρόπο:

Αναγνώριση

— *Αποδοχή* της παρουσίας, όχι απόρριψη.

— *Απόρριψη* της παρουσίας, όχι αποδοχή.

Ακύρωση

— Ούτε αποδοχή ούτε απόρριψη της παρουσίας: «*Δεν υπάρχεις εδώ*».

Ως προς την ακύρωση μένουμε στο γνωστό από τις σχετικές συζητήσεις παράδειγμα της μητέρας. Μια επιθετική παρουσία του παιδιού, που η μητέρα δεν θέλει να την αποδεχτεί αλλά δεν μπορεί και να την απορρίψει, την οδηγεί στο να μην την αναγνωρίσει· την ακυρώνει λέγοντας: «*Δεν είσαι εσύ που το έκανες αυτό· είναι οι κακές παρέες μέσα σου*» (ένα «κακό μέρος του Εαυτού σου», διαφορετικό από το «καλό Εγώ σου») – έτσι θα κατανοούσαμε τα λόγια της εδώ).

2. Η *διαλεκτική λύση της αντίφασης* συνίσταται στην υπέρβαση της *αντίφασης* μέσω του μετασχηματισμού των *αντιθέτων* που καθιστά την αναλυτική τους σύζευξη λογικά αποδεκτή (μη αντιφατική), οδηγώντας έτσι στον δεύτερο τρόπο της αναγνώρισης, στον διαλεκτικό της τρόπο:

Αναγνώριση

— *Αποδοχή ενός μέρους* της παρουσίας κατά τρόπο συμβατό με την *απόρριψη ενός άλλου* μέρους της ως δύο συμπληρωματικών όρων μιας ενιαίας πράξης αναγνώρισης.

Η *διαλεκτική αναγνώριση* είναι μια πράξη αποφυγής της ακύρωσης ή μια πράξη αναίρεσής της, εάν η ακύρωση έχει ήδη συντελεστεί στη διαδικασία αναπαραγωγής της σχέσης. Πρέπει εδώ να τονιστεί ότι, όπως μόλις είδαμε, η *ακύρωση* είναι μια πράξη στον χώρο του *αναλυτικού Λόγου*. Η ακύρωση είναι αναλυτική και μόνο· δεν υπάρχει διαλεκτική ακύρωση. Η άρνηση της διαλεκτικής υπέρβασης της αντιφατικής παρουσίας και η καταχώρηση της αποδοχής των αντιφάσεων στο παράλογο αφήνει την αντίθεση στην επικράτεια του *αναλυτικού Λόγου* κατά την τριαδική έλλογη κατάληξή της: *αποδοχή, απόρριψη, ακύρωση*. Να σημειωθεί ότι η αποδοχή των αντιφάσεων είναι παράλογο ως προς τις αναλυτικές αντιφάσεις και μόνο – είδαμε στα προηγούμενα ότι οι αναλυτικές αντιφάσεις είναι ψευδείς και η κατά τον αναλυτικό Λόγο αποδοχή ενός ψεύδους έχει ως λογική συνέπεια την αποδοχή των πάντων.

2.3 Η σύγκρουση και η υπέρβασή της

Η *πραξιακή αντίφαση ως προς την κοινωνική σχέση*, ολοκληρώνοντας την αντίφαση ως προς την πράξη καθ'αυτήν και ως προς την ύπαρξη του υποκειμένου της, έχει δύο όψεις: η μία, που την είδαμε παραπάνω, είναι η *αντιφατική αναγνώριση* της παρουσίας κατά την *ανάδυση* της κοινωνικής σχέσης με την αναλυτική και διαλεκτική της λύση. Η άλλη όψη –θα τη δούμε αμέσως– είναι η *αντιφατική κοινή προσδοκία*. Ολοκληρώνεται στην ανάδυση της σχέσης με την *πραγμάτωσή* της που έχει τη δική της αναλυτική και διαλεκτική λύση.

Ως προς την κατά την εδώ συζήτηση αναλυτική λύση της αντίφασης σε αντιδιαστολή με τη διαλεκτική της λύση είναι καθοριστική τόσο στις διωποκειμενικές όσο και στις ενδοϋποκειμενικές κοινωνικές σχέσεις η *σύγκρουση δύο προσώπων*: αφενός του Εγώ με κάποιο πρόσωπο του Εαυτού και αφετέρου του Εγώ ή του Εαυτού με κάποιον εξωτερικό Άλλο. Μιλώντας για την κοινωνική αντίφαση, είδαμε τα *βήματα της σύγκρουσης*. Ας δούμε επιγραμματικά, μένοντας σε πέντε βήματά της, τη συγκρουσιακή ανάπτυξη των θέσεων δύο προσώπων και την υπέρβαση της σύγκρουσής τους.

Τα στάδια της σύγκρουσης

1. **Διαφορά:** οι δύο θέσεις διαφέρουν, αλλά δεν διακρίνονται· έχουν κάτι κοινό.
2. **Διάκριση:** οι θέσεις δεν έχουν κάτι κοινό, αλλά δεν αντιτίθενται· συνυπάρχουν.
3. **Αντίθεση:** οι θέσεις δεν συνυπάρχουν, δεν συμπίπτουν στο φυσικό πεδίο του κοινωνικού τους χώρου. Ας δώσουμε το παράδειγμα: το *Εγώ εδώ-τόρα θέλει*, ο *Εαυτός εδώ-τότε ή εκεί-τόρα δεν θέλει*.
4. **Αντίφαση:** η σύμπτωση των αντιθέτων στον χώρο. Εδώ μπορούμε να δώσουμε το παράδειγμα: το *Εμένα εδώ-τόρα θέλει και δεν θέλει* (το *Εγώ* θέλει, ο *Εαυτός* δεν θέλει).
5. **Σύγκρουση:**
 - *αναλυτική λύση της αντίφασης:* εντέλει θα υπάρξει είτε μόνο μία από τις δύο αντιτιθέμενες θέσεις είτε καμία από αυτές.

Υπέρβαση της σύγκρουσης:

- *Διαλεκτική λύση της αντίφασης:* μετασχηματισμός και σύνθεση των αντιθέτων. Θα δούμε τα περί αναλυτικού και διαλεκτικού Λόγου στην τρίτη ενότητα, τη σχετική με τη διαλεκτική και την αντίφαση. Περνάμε τώρα στη δεύτερη ενότητα που διαπραγματεύεται την κοινωνική σχέση και το παιχνίδι της σχέσης.

II. ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΣΧΕΣΗ ΚΑΙ ΠΑΙΧΝΙΔΙ ΤΗΣ ΣΧΕΣΗΣ

1. Η ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΣΧΕΣΗ

Η έννοια της θέσης στην ανάλυση των σχέσεων

Η θέση στο διαλεκτικό της ανάπτυγμα ως *θέση*, *αντίθεση*, *σύνθεση* έχει τις τρεις ακόλουθες έννοιες στην πραξιακή ανάλυση των σχέσεων:

1. *Θέση σε μια κοινωνική σχέση*
 - *θέση* (*position*).
2. *Θέση σε ένα παιχνίδι σχέσεων*
 - *ρόλος* (*role*).
3. *Θέση σε έναν λόγο*
 - *τοποθέτηση* (*positioning*).

Η *τοποθέτηση* ως *λεκτική πράξη*, εντασσόμενη σε μια *σχέση επικοινωνίας* ως *σχέση πράξεων* και συνδεδεμένη με μία *κοινωνική σχέση* ως *σχέση προσώπων*, ορίζει τη θέση σε έναν λόγο κατά δυο τρόπους:

- 3.1 *συμβολή στην ανάδυση, πραγμάτωση, ανάπτυξη της κοινωνικής σχέσης,*
- 3.2 *στοιχείο ενός ρόλου σε ένα παιχνίδι σχέσεων.*

Η θέση στην κοινωνική σχέση

Ξεκινάμε με τη *θέση σε μια κοινωνική σχέση* και σε διάκριση από την *τοποθέτηση σε έναν λόγο για την κοινωνική σχέση*. Η *θέση* σε μία κοινωνική σχέση είναι μία *πράξη* ως *μεμονωμένη προσωπική πράξη* ή ως *ενότητα συσχετισμένων πράξεων* (οι πράξεις ενός συστήματος επικοινωνίας) κατά τους ακόλουθους τρόπους:

- α. Κατά την *ανάδυση* της κοινωνικής σχέσης από τις σχέσεις επικοινωνίας τη θέση ορίζουν οι *πράξεις παρουσίας* στην κοινωνική σχέση, *αναγνώρισης* του παρουσιαζόμενου και *κοινής προσδοκίας* σχέσεων επικοινωνίας.
- β. Κατά την *πραγμάτωση* της κοινωνικής σχέσης στις σχέσεις επικοινωνίας τη θέση ορίζουν οι *διαλεκτικά* διακριτές *πράξεις συντηρητικής ή ανατρεπτικής προσδοκώμενης παρουσίας*.

γ. Κατά την *ανάπτυξη* της κοινωνικής σχέσης τη θέση ορίζουν οι πράξεις *αναστοχαστικού διαλόγου*: του Εγώ με τον Εαυτό του υποκειμένου της σχέσης, των συσχετιζόμενων υποκειμένων μεταξύ τους και των συσχετιζόμενων υποκειμένων με υποκείμενα εκτός σχέσης.

Ο ρόλος στο παιχνίδι σχέσεων

Η διαφορά *θέσης* και *ρόλου* δεν είναι δεδομένη στον κοινό λόγο – αν δεν είναι εντελώς απύσα. Ας δώσουμε ένα παράδειγμα¹⁴⁰: «Η Μαρία *τοποθετεί* τον Τζέιμς σαν “ισχυρό” και ταυτόχρονα ένα “παιδί”(…) Αυτή η τοποθέτηση πιθανόν αντανακλά την ιδιαίτερη οικογενειακή δυναμική, κατά την οποία ο Τζέιμς ζει με την μητέρα του που τον φροντίζει με πολλούς σημαντικούς τρόπους και, με αυτήν την έννοια, μπορούμε να θεωρήσουμε ότι παίρνει έναν παιδικό *ρόλο*». Τι θα σήμαιναν τα παραπάνω, αν τα εντάσσαμε στον εδώ αναπτυσσόμενο λόγο; Στη δυναμική της οικογένειας η *τοποθέτηση* της μητέρας βάζει τον Τζέιμς στη *θέση* του παιδιού ή του αναθέτει τον *ρόλο* του παιδιού; Ή και τα δύο αυτά, διακεκριμένα κατά τα εδώ λεγόμενα, συμπίπτουν κατά μια κοινή γλωσσική σύμβαση; Δηλαδή μήπως λέγοντας «*ρόλο*» εννοούμε, όπως συνήθως συμβαίνει, τη *θέση*;

Και ένα ακόμη ερώτημα ως προς την ακόλουθη άποψη του Leiman για τη Γνωστική Αναλυτική Θεραπεία:¹⁴¹ «Στη θεωρία της *Γνωστικής Αναλυτικής Θεραπείας* (Cognitive Analytic Therapy CAT) η *αμοιβαία τοποθέτηση* υποκειμένου και αντικειμένου (subject and object) περιορίζεται συνήθως σε διαπροσωπικές σχέσεις και ενδοψυχικές σχέσεις με τον εαυτό (self-to-self) αναφερόμενες με τον όρο *αμοιβαίοι ρόλοι* (reciprocal roles)».

Το ερώτημα είναι: ποια είναι η έννοια της λέξης «ρόλος» στα παραπάνω; Είναι η έννοια της θέσης σύμφωνα με την κοινή γλωσσική σύμβαση; Ή μήπως θα μπορούσε να της δοθεί και η έννοια της εναλλαγής θέσης-ρόλου; Η απάντηση στο ερώτημα προϋποθέτει την ανάλυση της *διάκρισης σχέση και παιχνίδι της σχέσης*, που θα την δούμε αμέσως. Μένουμε εδώ στην ακόλουθη συνοπτική διατύπωση: το παιχνίδι της σχέσης είναι εκτός των άλλων και ένας τρόπος *εισόδου* στη σχέση, για παράδειγμα το φλερτ. Και, συμμετρικά, το παιχνίδι της σχέσης είναι ένας τρόπος *εξόδου* από τη σχέση: παίζουμε ότι είμαστε στη σχέση δημιουργώντας τους όρους εξόδου. Το καθοριστικό και στις δύο περιπτώσεις είναι ότι το *παιχνίδι* της σχέσης είναι ένας τρόπος *αλλαγής* της σχέσης.

Τοποθέτηση

Ερχόμαστε στη σημαντική για την *πραξιακή ανάλυση των σχέσεων* ένταξη της *θέσης* σε μια κοινωνική σχέση ως *τοποθέτηση* σε μια διαλογική ακολουθία. Ας δούμε την άποψη του Leiman¹⁴² για την ανάλυση της διαλογικής ακολουθίας (οι εμφάσεις είναι πρόσθετες): «Η *ανάλυση της διαλογικής ακολουθίας* (Dialogical sequence analysis DSA) είναι μια μικροαναλυτική μέθοδος ανάλυσης των *λεγομένων* (utterances). Βασισμένη στη θεωρία του Mikhail Bakhtin δηλώνει ότι, όταν επικοινωνούν, τα άτομα ταυτόχρονα τοποθετούν τον εαυτό τους ως προς το αναφερόμενο αντικείμενο και τον αποδέκτη. Το “ως προς τι” μιλούν οι άνθρωποι και το “σε ποιον” απευθύνουν τα λόγια τους επηρεάζει το στίλ και τη σύνθεση των λεγομένων τους. Τέτοια *τοποθέτηση* είναι σημειωτική (semiotic) με την έννοια ότι το αναφερόμενο αντικείμενο κατασκευάζεται πάντα από προσωπικά και ιστορικά σχηματισμένα *νοήματα* (meanings)».

Θεωρούμε και εδώ ότι οι τοποθετήσεις των επικοινωνούντων για τις σχέσεις τους εξαρτώνται από το «ως προς τι» και το «σε ποιον» απευθύνουν τον λόγο με βάση ένα

¹⁴⁰ AVDI, E. 2012. σ. 72.

¹⁴¹ LEIMAN, M. 2012. σ. 131.

¹⁴² LEIMAN, M. 2012. σ. 123.

«προσωπικά και ιστορικά διαμορφωμένο νόημα». Με αυτόν τον τρόπο οι *εκφράσεις* – πρωτογενείς ή συμβολικές εκφράσεις, λεκτικές ή εικονιστικές– καθορίζουν και, συμμετρικά, καθορίζονται είτε από τη *θέση* του τοποθετούμενου στην κοινωνική του *σχέση* με τον αποδέκτη της τοποθέτησης είτε από τον *ρόλο* του τοποθετούμενου σε ένα *παιχνίδι σχέσεων* με τον αποδέκτη.

Είναι κρίσιμη η διαφορά των δύο μορφών της τοποθέτησης: τοποθέτηση ως προς τη θέση σε μία σχέση και τοποθέτηση ως προς τον ρόλο σε ένα παιχνίδι σχέσεων. Η *πραγμάτωση μιας σχέσης* διαφέρει νοηματικά από το *παίξιμο ενός ρόλου*. Για παράδειγμα, άλλο είναι το νόημα μιας *τοποθέτησης* από τη *θέση* της μητέρας σε μια οικογένεια και άλλο είναι το νόημα της ίδιας τοποθέτησης στο *ρόλο* μητέρας σε ένα παιδικό παιχνίδι. Και αν ακόμη τα δύο νοήματα συμπέσουν οριακά ως προς κάποια *ιδέα*, θα διαφέρουν ως προς τη *συγκίνηση* που συνδέεται με αυτήν την ιδέα – όχι ως προς την κατηγορία της συγκίνησης στην οποία μπορεί να συμπίπτουν, αλλά ως προς τη συγκίνηση καθαυτήν, ως συγκίνηση του παιδιού και της μητέρας. Βασική αρχή της πραξιακής προσέγγισης είναι ότι το *νόημα* είναι μία αδιαίρετη ενότητα *ιδέας* και *συγκίνησης* – το είδαμε μιλώντας για την νοημοσύνη. Το κρίσιμο στη νοηματική κατά τις δύο διαστάσεις της διαφορά *θέσης* και *ρόλου* στη διάρκεια της επικοινωνίας είναι η δυνατότητα τροπής του ενός στο άλλο: ένας αρχηγός σε μία *κοινωνική σχέση* κάποια στιγμή μπορεί να πάψει να *είναι* αρχηγός και να αρχίσει να *παίζει* τον αρχηγό. Και αντίστροφα: κάποιος, *παίζοντας* τον ρόλο του αρχηγού σε ένα *παιχνίδι σχέσεων*, μπορεί να περάσει κάποια στιγμή στη θέση του αρχηγού μέσα στη σχέση του με τους συμπαίκτες.

2. ΤΟ ΠΑΙΧΝΙΔΙ ΤΗΣ ΣΧΕΣΗΣ

Για την κατανόηση της *θέσης* και του *ρόλου* στη διαφορά και τη σύνδεσή τους θα δούμε συνοπτικά δύο κατά την πραξιακή προσέγγιση συναφείς ορισμούς του παιχνιδιού και μία συνδεόμενη με αυτούς ταξινόμηση των παιχνιδιών.

Ορισμός του παιχνιδιού κατά τον Caillois¹⁴³

«Συνοψίζοντας τα τυπικά χαρακτηριστικά του παιχνιδιού, θα μπορούσαμε να το αποκαλέσουμε μια ελεύθερη δραστηριότητα, η οποία παραμένει απολύτως συνειδητά έξω από τον “συνήθη” βίο ως “μη σοβαρή”, αλλά συγχρόνως απορροφά έντονα και απόλυτα τον παίκτη. Είναι μια δραστηριότητα η οποία δεν συνδέεται με κανένα υλικό συμφέρον και από την οποία κανένα κέρδος δεν είναι δυνατόν να αποκτηθεί» υποστηρίζει ο Caillois, αναλύοντας κατά τον παραπάνω τρόπο το παιχνίδι. Και προχωρώντας, καταλήγει στην ακόλουθη διαπίστωση:

«Οι αναλύσεις μας επιτρέπουν να ορίσουμε ουσιαστικά το παιχνίδι σαν μια δραστηριότητα:

1) *ελεύθερη*:

«στην οποία ο παίκτης δεν μπορεί να υποχρεωθεί να πάρει μέρος (...),

2) *διαχωρισμένη*:

εγγράφεται μέσα σε εκ των προτέρων καθορισμένα χωρικά και χρονικά όρια,

3) *αβέβαιη*:

η εξέλιξή του δεν μπορεί να είναι προκαθορισμένη (...),

4) *μη παραγωγική*:

δεν δημιουργεί ούτε αγαθά, ούτε πλούτο, ούτε κανενός είδους νέο στοιχείο(...) καταλήγει σε μια κατάσταση ίδια με εκείνη που υπήρχε στην αρχή του παιχνιδιού,

¹⁴³ CAILLOIS, R. 2001. σ. 40, 48.

5) *ρυθμισμένη από κανόνες*:

υπόκειται σε συμβάσεις που αναστέλλουν τους κανονικούς νόμους και δημιουργούν προσωρινά μία νέα νομοθεσία, τη μοναδική που ισχύει,

6) *μυθοπλαστική*:

συνοδευόμενη από μια ειδική συνείδηση δευτερεύουσας πραγματικότητας ή καθαρής μη-πραγματικότητας σε σχέση με την τρέχουσα ζωή».

Ως προς τις παραπάνω ιδιότητες του παιχνιδιού μένουμε στις ακόλουθες θέσεις όπως διατυπώνονται από τον Caillois:

— «Αυτές οι διαφορετικές ιδιότητες είναι καθαρά μορφικές. Δεν προκαθορίζουν το περιεχόμενο των παιχνιδιών».

— «Η μυθοπλασία, το αίσθημα του *λες και* (“*λες και* είσαι κάποιος άλλος ή ακόμα κάποιο αντικείμενο, π.χ. μια μηχανή”) αντικαθιστά τον κανόνα και εκπληρώνει την ίδια λειτουργία. Ο κανόνας από μόνος του δημιουργεί μια μυθοπλασία».

Ορισμός του παιχνιδιού κατά τον Berne¹⁴⁴

Μένουμε στις ακόλουθες τέσσερις θέσεις από την ανάλυσή του:

1) «Ένα παιχνίδι είναι μια διαρκής σειρά συμπληρωματικών συνδιαλλαγών που εξελίσσονται προς ένα καλά καθορισμένο, προβλέψιμο αποτέλεσμα»,

2) «με ένα κρυφό κίνητρο».

«Τα παιχνίδια διαφοροποιούνται σαφώς από τις διαδικασίες, τις εθιμοτυπίες, και τις συνδιαλλαγές χρονοτριβής με δύο κυρίως χαρακτηριστικά»:

3) «την ιδιότητά τους να αποβλέπουν κάπου» και

4) «την απολαβή».

Παρατηρήσεις του Berne ως προς τον ορισμό του παιχνιδιού σε αντιδιαστολή με τις «διαδικασίες, τις εθιμοτυπίες και τις συνδιαλλαγές χρονοτριβής»:

— «Οι διαδικασίες μπορεί να είναι επιτυχημένες, οι εθιμοτυπίες αποτελεσματικές, και οι συνδιαλλαγές χρονοτριβής επικερδείς, αλλά όλες τους είναι εξ ορισμού *ειλικρινείς*». Και συνεχίζει: «Από την άλλη μεριά, *όλα τα παιχνίδια είναι κατά βάση ανειλικρινή* και το αποτέλεσμα έχει ένα δραματικό, και όχι απλώς ένα συναρπαστικό χαρακτήρα (...) Επιφανειακά, ένα παιχνίδι μοιάζει με ένα σύνολο λειτουργιών, αλλά μετά την έκβαση γίνεται φανερό ότι οι “λειτουργίες” αυτές ήταν στην πραγματικότητα *μανούβρες*, όχι ειλικρινείς χειρονομίες αλλά κινήσεις στα πλαίσια ενός παιχνιδιού».

— Το παιχνίδι «δεν συνεπάγεται διασκέδαση ή ευχαρίστηση» υποστηρίζει. Και το κυριότερο, επισημαίνει: «Η πιθανή σοβαρότητα των παιχνιδιών και του να παίζεις, και τα σοβαρά αποτελέσματα είναι πολύ γνωστά στους ανθρωπολόγους». Τελικά καταλήγει ότι ανάμεσα στα παιχνίδια «το φοβερότερο απ’ όλα, φυσικά, είναι ο πόλεμος».

Σημείωση

Να προσθέσουμε εδώ ότι μια επιβεβαίωση του «όλα τα παιχνίδια είναι κατά βάση ανειλικρινή» ως προς το «φοβερότερο απ’ όλα», τον *πόλεμο*, είναι η αποδιδόμενη στον Μέγα Αλέξανδρο στιχομυθία:

«Πώς κατέκτησες τον κόσμο τόσο γρήγορα;»

«Με τη θέληση, τα παραμύθια και την τέχνη της εξαπάτησης».

Η κατά Caillois ταξινόμηση των παιχνιδιών¹⁴⁵

1. **Agôn** (Αγώνας):

«Μια ολόκληρη ομάδα παιχνιδιών εμφανίζεται σαν ανταγωνισμός, δηλαδή σαν μία μάχη όπου δημιουργείται με τεχνητό τρόπο ισότητα ευκαιριών, ώστε οι

¹⁴⁴ BERNE, E. 1999. σ. 56.

¹⁴⁵ CAILLOIS, R. 2001. σ. 50-72.

ανταγωνιστές να αναμετρηθούν σε ιδανικές συνθήκες, ικανές να αποδώσουν σαφή και αναμφισβήτητη αξία στον θρίαμβο του νικητή».

2. **Alea** (Τυχαίο):

«Πρόκειται για τη λατινική ονομασία του παιγνιδιού με ζάρια. Τη δανείζομαι εδώ για να ονομάσω όλα τα παιγνίδια που, σε διαμετρική αντίθεση με τον αγώνα στηρίζονται σε μια απόφαση που δεν εξαρτάται από τον παίχτη, ο οποίος δεν μπορεί να την επηρεάσει στο ελάχιστο και όπου επομένως, το ζήτημα δεν είναι τόσο να νικήσεις τον αντίπαλο αλλά μάλλον την τύχη».

3. **Mimicry** (Προσποίηση):

«Βρισκόμαστε μπροστά σε μια μεγάλη γκάμα εκδηλώσεων που έχουν ένα κοινό γνώρισμα: στηρίζονται στο γεγονός ότι το υποκείμενο παίζει ότι πιστεύει, ότι κάνει τον εαυτό του ή τους άλλους να πιστέψουν, πως είναι κάποιος άλλος. (...) Διάλεξα να ονομάσω αυτές τις εκδηλώσεις με τον όρο *mimicry*, αγγλική λέξη για τον μιμητισμό, κυρίως των εντόμων, με σκοπό να υπογραμμίσω τη θεμελιώδη και στοιχειακή, σχεδόν οργανική, φύση της παρόρμησης που τις προκαλεί (...) Είναι σαφές ότι η θεατρική παράσταση και η δραματική ερμηνεία ανήκουν δικαιωματικά σ' αυτήν την ομάδα».

4. **Ilinx** (Ιλιγγος):

«(Τις καταστάσεις ιλιγγού) τις προκαλούν ποικίλες σωματικές συμπεριφορές (...) Παράλληλα υπάρχει ιλιγγος ηθικής τάξης μια παραφορά που κυριεύει ξαφνικά το άτομο (...) Για να καλύψουμε τις ποικίλες περιπτώσεις μιας συγκίνησης αυτού του είδους, που είναι ταυτόχρονα μια διαταραχή άλλοτε οργανική και άλλοτε ψυχική, προτείνω τον όρο *ilinx* (ίλιγξ) ελληνική ονομασία της υδάτινης δίνης, από όπου ακριβώς προέρχεται, στην ίδια γλώσσα, η λέξη *ίλιγγος*».

Θέση και ρόλος

Είναι σημαντική η διάκριση που έγινε στην αρχή ανάμεσα στη *θέση* σε μια σχέση και στον *ρόλο* σε ένα παιχνίδι σχέσης. Αναφερόμενος στους ρόλους ο Berne λέει:¹⁴⁶ «Οι καταστάσεις του Εγώ δεν είναι ρόλοι αλλά φαινόμενα. Επομένως, οι *καταστάσεις του Εγώ* και οι *ρόλοι* πρέπει να διακρίνονται σε μία τυπική περιγραφή. Τα παιχνίδια μπορούν να περιγραφούν σαν παιχνίδια για δύο, για τρία ή για πολλά άτομα, ανάλογα με τον αριθμό των ρόλων που προσφέρουν. Μερικές φορές, η κατάσταση του “εγώ” κάθε παίκτη αντιστοιχεί στο ρόλο του, άλλες φορές όμως δεν αντιστοιχεί». Ένα παράδειγμα που δίνει ο Berne είναι το παιχνίδι «Αν Δεν Ήσουν Εσύ» (ΑΔΗΕ), στο οποίο αναφέρεται ως «το πιο συνηθισμένο παιχνίδι που παίζεται ανάμεσα σε συζύγους». Και λέει γι' αυτό: «Το ΑΔΗΕ είναι ένα παιχνίδι για δύο άτομα και χρειάζεται μια περιορισμένη σύζυγο και έναν καταπιεστικό σύζυγο. Η σύζυγος μπορεί να παίξει τον ρόλο της είτε σαν συνετός Ενήλικος (“καλύτερα να κάνω αυτό που λέει”) ή σαν γκρινιάρικο Παιδί. Ο καταπιεστικός σύζυγος μπορεί να διαφυλάξει μια κατάσταση ενηλίκου (“καλύτερα να κάνεις αυτό που λέω”) ή να γλιστρήσει με μια κατάσταση Γονέα (“το καλό που σου θέλω είναι να κάνεις αυτό που λέω”)».

Τι είναι όμως η «κατάσταση του Εγώ»; Σύμφωνα με όσα λέγονται εδώ *κατάσταση του Εγώ* είναι η *θέση* του *Εγώ* στη σχέση του με τον *Εαυτό* και τον *Άλλο* στο πλαίσιο μιας *κοινωνικής σχέσης*. Και οι θέσεις του Εγώ στη σχέση του με τον Εαυτό και τον Άλλο «δεν είναι ρόλοι αλλά φαινόμενα». (Χρησιμοποιούμε αυτολεξεί τη διατύπωση του Berne). Ορισμένες κρίσιμες μορφές της αντιστοιχίας του ρόλου με την κατάσταση του Εγώ είναι οι μέσω του παιγνιδιού καταστάσεις εισόδου, παραμονής και εξόδου από τη σχέση. Να σημειώσουμε ότι, και όταν η «κατάσταση του Εγώ» αντιστοιχεί σε έναν ρόλο του, η αντιστοιχία αυτή δεν υποκαθιστά τη *θέση* του σε μία σχέση με έναν

¹⁴⁶ BERNE, E. 1999. σ. 63.

ρόλο σε ένα παιχνίδι σχέσης. Το φλερτ, που αναφέρθηκε παραπάνω ως παράδειγμα, είναι ένας τρόπος εισόδου στη σχέση, δεν εξαντλεί την είσοδο στη σχέση.

3. Ο ΠΟΛΕΜΟΣ

Ο Huizinga στο βιβλίο του *Ο Άνθρωπος και το Παιχνίδι*¹⁴⁷ υποστηρίζει σχετικά με τον πόλεμο: «Από τότε που υπάρχουν λέξεις, οι οποίες δηλώνουν τον αγώνα και το παιχνίδι, οι άνθρωποι έχουν τη συνήθεια να ονομάζουν τον πόλεμο παιχνίδι. Έχουμε θέσει ήδη το ερώτημα, αν αυτό πρέπει να θεωρηθεί ως μεταφορά, και καταλήξαμε σε αρνητικό συμπέρασμα».

Σε ό,τι ακολουθεί εδώ υπό αυτή την οπτική της σχέσης πολέμου και παιχνιδιού θα δούμε δύο συνδεδεμένες οριακές έννοιες του πολέμου: κατά πρώτον, την έννοια του *πολιτικού* πολέμου σύμφωνα με την προσέγγιση του Clausewitz· κατά δεύτερον –σε συνέχεια με αυτήν– την έννοια του προσωπικού πολέμου κατά την πραξιακή προσέγγιση.

Πόλεμος-1: Πολιτικός

Στο Κεφάλαιο 1 του βιβλίου του «Περί του Πολέμου» με τίτλο *Τι είναι ο πόλεμος*; ο Clausewitz¹⁴⁸ εκθέτει την άποψή του για τον πόλεμο οδηγούμενος στη θέση που κρατάμε εδώ ως κεντρική:

— «Ο πόλεμος είναι μια απλή συνέχιση της πολιτικής με άλλα μέσα».

Με βάση την αρχή της θέσης αυτής, ότι «κάθε πόλεμος θα θεωρείται ως πολιτική πράξη», ολοκληρώνει την άποψή του διαπιστώνοντας ότι «σαν συνολικό φαινόμενο και σε συσχετισμό με τις τάσεις που κυριαρχούν σ' αυτόν» ο πόλεμος «είναι μια εκπληκτική τριάδα» η οποία εκτίθεται με την εξής σειρά: α) ως προς το «τι μπορεί να ξαναβρεί κανείς» σε κάθε όρο της τριάδας και β) ως προς το καθένα από αυτά· ποιο είναι το υποκείμενο της οργανωμένης σε κράτος κοινωνίας που το «αφορά ιδιαίτερα».

Σε αυτήν τη βάση αναπτύσσει τις ακόλουθες τρεις «τάσεις, που φαίνονται κάπως ρυθμιστικές» και οι οποίες «ριζώνουν βαθιά στην φύση του ζητήματος, ποικίλλοντας ταυτόχρονα σε μέγεθος». Ας τις δούμε συνοπτικά.

Τάσεις του πολιτικού πολέμου

1. «Πόλεμος είναι μια πράξη βίας, προορισμένη στο να καταναγκάσει τον αντίπαλο να εκτελέσει τη θέλησή μας». Με αυτήν την έννοια η πρώτη από τις τάσεις του πολέμου είναι «η πρωταρχική βία του στοιχείου του, το μίσος και η αντιπάθεια που μπορεί να θεωρούνται σαν *τυφλή φυσική παρόρμηση*».

— Ο «*Λαός*» είναι αυτός που τον «αφορά ιδιαίτερα» η τάση της πρωταρχικής βίας.

2. «Ο πόλεμος γίνεται παιχνίδι τόσο εξαιτίας της υποκειμενικής όσο και της αντικειμενικής του φύσης». Συνεπώς τείνει να είναι «το παιχνίδι των πιθανοτήτων και του τυχαίου, που τον κάνουν *ελεύθερη ψυχική δραστηριότητα*».

— Ο «*Στρατός*» είναι αυτός που τον «αφορά ιδιαίτερα» η τάση του παιχνιδιού.

3. Τη φυσική παρόρμηση της βίας και την ελεύθερη ψυχική δραστηριότητα του παιχνιδιού συνθέτει και υπερβαίνει η τρίτη τάση του πολέμου, «η συνέχιση της πολιτικής με άλλα μέσα», μία τάση «υποταγμένη σε όργανο της πολιτικής του φύσης, μέσω της οποίας ανήκει στην *καθαρή νόηση*».

— Η «*Κυβέρνηση*» είναι αυτή στην οποία «αναφέρεται περισσότερο» η συνθετική τάση λαού-στρατού για ένα παιχνίδι πρωταρχικής βίας, που συνεχίζει την πολιτική με άλλα μέσα.

¹⁴⁷ ΧΟΥΖΙΝΓΚΑ, Γ. 1989. σ.137.

¹⁴⁸ ΚΛΑΟΥΣΕΒΙΤΖ, Κ. 1999. σ. 31-56.

Πόλεμος-2: Προσωπικός

Περνάμε στην πραξιακή προσέγγιση του πολέμου. Στο πλαίσιο της πραξιακής προσέγγισης και στο πνεύμα τα αρχής «το προσωπικό είναι πολιτικό και το πολιτικό είναι προσωπικό», όπως την είδαμε στον πρόλογο, καθοριστική είναι η έννοια του πολέμου γενικευμένη στο τετραμερές των κοινωνικών σχέσεων: *προσωπικές, συλλογικές, των πολιτών και της πολιτείας*.

Το κεντρικό θέμα στη γενική έννοια του πολέμου είναι η *σύγκρουση*. Είδαμε γενικά τα βήματα της σύγκρουσης στα προηγούμενα. Εδώ επικεντρωνόμαστε στην προσωπική περιοχή του φάσματος των κοινωνικών σχέσεων. Η αναφορά είναι στην *προσωπική σύγκρουση* ως προς το *πολεμικό της όριο*, για την οποία θα χρησιμοποιήσουμε τον όρο *προσωπικός πόλεμος*. Συνοψίζουμε την πραξιακή έννοια του προσωπικού πολέμου σε όσα ακολουθούν.

Οι αναφερόμενες από τον Clausewitz τρεις «τάσεις που κυριαρχούν στον πόλεμο και ριζώνουν βαθιά στη φύση του ζητήματος» καλύπτουν, όπως είδαμε, όλη την έκταση των πολεμικών συγκρούσεων, από το *πολιτικό* έως το *προσωπικό* όριο της ιεραρχίας των κοινωνικών σχέσεων, προσαρμοζόμενες στην κάθε περιοχή του φάσματος. Υποδειγματική είναι η πρώτη τάση, η «πράξη βίας, προορισμένη στο να καταναγκάσει τον αντίπαλο να εκτελέσει τη θέλησή μας».

Ως προς την κατά Clausewitz δεύτερη τάση το «παιχνίδι των πιθανοτήτων και του τυχαίου», ακολουθώντας την «πρωταρχική βία», αναπτύσσεται «εξαιτίας της φύσης του» σε ένα «παιχνίδι πιθανοτήτων και τυχαίου». Θα θεωρήσουμε ότι το ίδιο συμβαίνει και στον προσωπικό πόλεμο, εδώ όμως θα προσθέτουμε και τον *ίλιγγο*: ο προσωπικός πόλεμος είναι ένα παιχνίδι *αγώνα, τυχαίου* και *ίλιγγο* στη σύνθεσή τους. Και ως προς αυτήν τη σύνθεση έχει ιδιαίτερη σημασία στον προσωπικό πόλεμο ο κατά Caillouis «ίλιγγος ηθικής τάξης» ως μια «άλλοτε οργανική και άλλοτε ψυχική διαταραχή» που «κυριεύει ξαφνικά το άτομο».

Πηγαίνοντας στην τρίτη τάση, σημειώνουμε ότι η κατά Clausewitz «πολιτική», σύμφωνα με την οποία ο πόλεμος είναι η «συνέχισή της με άλλα μέσα», έχει εδώ το ακόλουθο νόημα με τον τρόπο που το είδαμε εξετάζοντας τη διαλεκτική της κοινωνικής ζωής στο τετραμερές του κοινωνικού χώρου: *πολιτική* είναι η *αναπαραγωγή των κοινωνικών σχέσεων μέσω της πολιτικής εξουσίας* ως ενιαίας εξουσίας της πολιτείας και των πολιτών.

Σε αυτήν τη βάση συνδέουμε τον πολιτικό με τον προσωπικό πόλεμο με τη *γενίκευση της έννοιας της πολιτικής*. Θα δούμε τώρα την πολιτική γενικεύοντας την *κρατική εξουσία* στην *κοινωνική εξουσία* κάθε είδους σύμφωνα με την κοινή έκφραση «η πολιτική στο θέμα αυτό είναι ...», την οποία ακολουθεί η παρουσίαση κάποιων σχέσεων επικοινωνίας συνδεδεμένων με ορισμένες κοινωνικές σχέσεις. Γενικεύοντας την έννοια του όρου, έχουμε τον ακόλουθο ορισμό:

— *Πολιτική είναι η αναπαραγωγή των κοινωνικών σχέσεων μέσω της κοινωνικής εξουσίας.*

Δύο παρατηρήσεις είναι αναγκαίες ως προς τη γενίκευση της έννοιας της πολιτικής:

- 1) Η αναφορά στις *κοινωνικές σχέσεις* καλύπτει σχέσεις κάθε είδους εντός του τετραμερούς του κοινωνικού χώρου, δηλαδή *πολιτικές, συλλογικές* και *προσωπικές*.
- 2) Ως προς καθεμία από τις αναφερόμενες σχέσεις η μορφή της εξουσίας είναι επίσης γενική· δεν περιορίζεται στην *πολιτική* εξουσία, καλύπτει κάθε μορφή εξουσίας – εξου και ο όρος *κοινωνική εξουσία*.

Με τις παραπάνω συνδέσεις των τάσεων των δύο πολέμων έχουμε τις ακόλουθες τάσεις του προσωπικού πολέμου – και να σημειώσουμε ότι είναι καθοριστικές στην ανάλυση της αλλαγής των σχέσεων. Με δεδομένο ότι αναπτύσσονται στο συνεχές του ψυχικού-κοινωνικού χώρου «αφορούν ιδιαίτερα» –χρησιμοποιούμε εδώ την έκφραση

του Clausewitz– τρία *εσωτερικά πρόσωπα* του κοινωνικού υποκειμένου. Πρόκειται για α) το *Εγώ* (σε αντιστοιχία με την «Κυβέρνηση») και δύο πρόσωπα του Εαυτού, β) τον *θυμωμένο Εαυτό* (σε αντιστοιχία με τον «Λαό») και γ) τον *πολεμιστή εαυτό* (σε αντιστοιχία με τον «Στρατό»). Εν συνεχεία μπορούμε να προχωρήσουμε σε μια αποτύπωση των προηγούμενων.

Τάσεις του προσωπικού πολέμου

1. *Πρωταρχική βία*

«τυφλή φυσική παρόρμηση» :

— *Ο θυμωμένος Εαυτός.*

2. *Παιγίδι αγώνα, τυχαίου και ιλίγγου*

«ελεύθερη ψυχική δραστηριότητα» :

— *Ο πολεμιστής Εαυτός.*

3. *Συνέχιση της αναπαραγωγής των κοινωνικών σχέσεων με άλλα μέσα*

«καθαρή νόηση» :

— *Το Εγώ.*

4. Η ΠΡΟΣΠΟΙΗΣΗ

Μιλώντας για τον πόλεμο, είδαμε τις τρεις από τις τέσσερις κατηγορίες παιχνιδιών: τον *αγώνα*, το *τυχαίο* και τον *ίλιγγο*. Μένει ακόμα μία, η *προσποίηση* με βάση τη *μίμηση*. Ας σταθούμε λίγο σ' αυτήν.

Αρχίζουμε με την έννοια της μίμησης κατά τον Πλάτωνα σύμφωνα με τον Huizinga:¹⁴⁹ «Κατά τον Πλάτωνα, η *μίμησης* είναι ένας γενικός όρος που περιγράφει την πνευματική στάση του καλλιτέχνη. (Πλάτωνος Πολιτεία 602B). Ο μιμητής, δηλαδή τόσο ο καλλιτέχνης που δημιουργεί όσο κι ο καλλιτέχνης που εκτελεί, δεν ξέρει ο ίδιος αν αυτό που μιμείται είναι κάτι καλό ή κακό. Η *μίμησης είναι γι' αυτόν σκέτο παιχνίδι*, όχι σοβαρό έργο. (...) Πρέπει να παραμερίσουμε το ερώτημα του τι πράγματι σημαίνει αυτός ο κάπως υποτιμητικός ορισμός της εργασίας του δημιουργού (...) η ουσία για μας είναι ότι ο Πλάτων αντιλαμβάνεται την καλλιτεχνική δημιουργία ως παιχνίδι».

Πηγαίνουμε τώρα από τον Πλάτωνα στον Αριστοτέλη, καθώς το καθοριστικό στο παιχνίδι της σχέσης που μας ενδιαφέρει εδώ είναι η «*μίμησης πράξεως*» με την έννοια που έχει ο όρος στον αριστοτελικό ορισμό της τραγωδίας¹⁵⁰ – βεβαίως μένουμε στο «έστιν ουν τραγωδία *μίμησης πράξεως*» αφήνοντας κατά μέρος όλα τα υπόλοιπα («σπουδαίας και τελείας, μέγεθος εχούσης, ηδυσμένω λόγω» κτλ.).

Είδαμε τη *θέση* σε μια *κοινωνική σχέση* ως μία πράξη στον κοινωνικό χώρο από την οποία πραγματώνεται η *σχέση* – είτε πρόκειται για μια μεμονωμένη πράξη είτε για μια ενότητα πράξεων. Βλέπουμε τώρα τον *ρόλο* σε ένα *παιχνίδι της σχέσης* ως έναν συμβολισμό μέσω του οποίου επιτελείται το *παιχνίδι*. Με αυτή την έννοια η σχέση που αναδύεται από έναν ρόλο «δεν είναι μια ειλικρινής σχέση», αλλά ένα παιχνίδι, μία *προσποίηση*. Σε αυτό το πλαίσιο, λαμβάνοντας υπόψη (α) τη διάκριση του Berne ανάμεσα στις καταστάσεις του Εγώ και στους ρόλους, (β) το παιχνίδι προσποίησης του Caillois και (γ) την κατά τον Huizinga πλατωνική αντίληψη της μίμησης ως παιχνίδι, έχουμε τις ακόλουθες θέσεις της πραξιακής προσέγγισης για το παιχνίδι. Τις εκθέτουμε πρώτα ως προς την ανάδυση του παιχνιδιού της σχέσης και από αυτή την οπτική δεχόμαστε τον ορισμό του παιχνιδιού ως παιχνίδι της σχέσης.

¹⁴⁹ ΧΟΥΖΙΝΚΑ ό.π., σ. 241.

¹⁵⁰ Περί Ποιητικής VI.

Ανάδυση του παιχνιδιού της σχέσης

1. **Μίμηση:** οι πράξεις επικοινωνίας, από τις σχέσεις των οποίων αναδύεται η κοινωνική σχέση, διακρίνονται από τις μιμήσεις τους, από τις σχέσεις των οποίων αναδύεται το παιχνίδι της σχέσης.
2. **Προσποίηση:** οι σχέσεις μίμησης (ως σχέσεις επικοινωνίας), από τις οποίες αναδύεται το παιχνίδι της σχέσης (ως κοινωνική σχέση), είναι προσποίηση της κοινωνικής σχέσης σε αντιδιαστολή με την πραγμάτωση της σχέσης που είναι οι σχέσεις επικοινωνίας, από τις οποίες αναδύεται η κοινωνική σχέση.

Ιδιότητες του παιχνιδιού της σχέσης

Αν συνθέσουμε τις προσεγγίσεις των Caillois και Berne με τον τρόπο που τις είδαμε παραπάνω, μπορούμε να δώσουμε σχηματικά και από την οπτική της πραξιακής προσέγγισης τις ακόλουθες ιδιότητες στα παιχνίδια της σχέσης μέσα από το επόμενο σχήμα:

1. **Ελευθερία:**
— δεν υπάρχει υποχρέωση συμμετοχής.
2. **Διαχωρισμός:**
— καθορισμένα χωροχρονικά όρια.
3. **Αβεβαιότητα:**
— δεν έχει προκαθορισμένη εξέλιξη.
4. **Κανόνες:**
— συμβάσεις που αναστέλλουν την κανονικότητα.
5. **Μυθοπλασία:**
— δευτερεύουσα πραγματικότητα ή μη πραγματικότητα ως προς την τρέχουσα ζωή.
6. **Κρυφό κίνητρο:**
— ιδιότητα να αποβλέπουν κάπου.
7. **Απολαβή.**

Σημειώνουμε ότι, όπως λέει ο Caillois, «αυτές οι ιδιότητες είναι καθαρά μορφικές, δεν προκαθορίζουν το περιεχόμενο των παιχνιδιών». Και προσθέτουμε δύο παρατηρήσεις ως προς τις παραπάνω ιδιότητες.

— **Μυθοπλασία** είναι και εδώ το «λες και», που ως προς τους κανόνες «εκπληρώνει την ίδια λειτουργία». Κάθε παιχνίδι σχέσης είναι «μυθοπλαστικό» και ρυθμισμένο από «κανόνες».

— Από τις έξι ιδιότητες του Caillois αφαιρέθηκε μια, το μη παραγωγικό, δηλαδή το να «καταλήγει σε μια κατάσταση ίδια με εκείνη που υπήρχε στην αρχή του παιχνιδιού». Για το παιχνίδι όπως το εννοούμε εδώ, θεωρώντας υποδειγματικό το ως προς την τρίτη τάση του προσωπικού πολέμου παιχνίδι ως αναπαραγωγή των κοινωνικών σχέσεων, ισχύει το αντίθετο: καθώς το παιχνίδι της σχέσης είναι ένας τρόπος αλλαγής της σχέσης, το παιχνίδι καταλήγει σε μια κατάσταση διαφορετική από εκείνη που υπήρχε στην αρχή του παιχνιδιού.

Αλλά το παιχνίδι είναι ένας τρόπος αλλαγής της σχέσης με τον μορφογενετικό και μορφοστατικό πραξιακό χαρακτήρα της αλλαγής, δηλαδή ως ανατροπή ή συντήρηση της σχέσης, με την έννοια που έχουν εδώ οι όροι. Με άλλα λόγια, η παραγωγικότητα του παιχνιδιού αναφέρεται και στη συντήρηση της σχέσης, όχι μόνο στην ανατροπή της. Η παραγωγικότητα του παιχνιδιού αναφέρεται στην αλλαγή γενικά.

Η μίμηση και η αλήθεια της μίμησης

Με δεδομένη την ενότητα ιδέας και συγκίνησης στη συγκρότηση του νοήματος, θεωρούμε ότι ως προς τη μίμηση καθαυτήν ο νοηματικά καθοριστικός όρος είναι η ιδέα σε αντιδιαστολή με την αλήθεια της μίμησης, την κατά τον Stanislavsky σκηνική αλήθεια η οποία με τα δικά του λόγια «αποτελείται από κάτι που δεν υπάρχει

στην πραγματικότητα μα που θα μπορούσε να γίνει»¹⁵¹. Κατά τη σκηνική αλήθεια, εννοούμενη κατ' αυτόν τον τρόπο, ο καθοριστικός νοηματικός όρος είναι η *συγκίνηση*. Έχουμε έτσι την ακόλουθη νοηματική σχέση της *μίμησης* με την *σκηνική αλήθεια*.

— Η *μίμηση* (μίμηση καθαυτήν) καθορίζεται νοηματικά από την *ομοιότητα της ιδέας* της *μιμητικής* πράξης με τη *ιδέα της μιμούμενης* πράξης: την ομοιότητα του *σχεδιασμού της δράσης* των δύο πράξεων – την ομοιότητα, όχι την ταυτότητά τους.

— Η *σκηνική αλήθεια* (αλήθεια της μίμησης) καθορίζεται νοηματικά από την *ταυτότητα των συγκινήσεων* της μίμησης της πράξης και της ίδιας της πράξης.

Πηγαίνοντας στον Stanislavsky, βλέπουμε τη συγκινησιακή ταυτότητα ανάμεσα στη μίμηση της πράξης και στην ίδια την πράξη να προκύπτει κατά δύο διαφορετικούς τρόπους, οι οποίοι αποδίδονται με τους χαρακτηρισμούς «μέθοδος» και «σύστημα Stanislavsky».

1. «*Μέθοδος Stanislavsky*»: ο ηθοποιός ανακαλεί από τη μνήμη των συγκινήσεων του την αντίστοιχη συγκίνηση.

2. «*Σύστημα Stanislavsky*»: ο ηθοποιός χρησιμοποιεί τις σωματικές εκφράσεις που αντιστοιχούν στην συγκίνηση σε αποστασιοποίηση από τη μνήμη των δικών του αντίστοιχων συγκινήσεων.

Παρατήρηση

Κατά τον Stanislavsky¹⁵² «το είδος της μνήμης που σε κάνει να ξαναζεις συναισθήματα που ένιωσες κάποτε, το ονομάζουμε *μνήμη των συγκινήσεων* (...) Κάποτε οι συγκινήσεις παρουσιάζονται το ίδιο δυνατές, άλλοτε πιο αδύνατες κι άλλοτε τα ίδια έντονα συναισθήματα ξανάρχονται αλλά με κάπως αλλοιωμένη τη μορφή τους». Η προσέγγιση Stanislavsky όπως παρουσιάζεται συνήθως αντιπαραθέτει στη «*Μέθοδο*» ανάκλησης των συγκινήσεων το «*Σύστημα*» έκφρασης των συγκινήσεων, επιδιώκοντας την αποφυγή τους: «προσπαθώ να αποφύγω αυτή την ανάμνηση γιατί με θλίβει πάρα πολύ».

Αλλά στο βιβλίο του Darwin για την «Έκφραση των Συγκινήσεων στον Άνθρωπο και τα Ζώα» αμφισβητείται η αξία μιας τέτοιας αντιπαραθέσεως. Παραθέτουμε τα δικά του λόγια:¹⁵³ «Στη στενή σχέση που υπάρχει μεταξύ όλων σχεδόν των συγκινήσεων και των εξωτερικών τους εκδηλώσεων και εν μέρει από την άμεση επίδραση της προσπάθειας πάνω στην καρδιά και εν συνεχεία στον εγκέφαλο, ακόμα και η προσποίηση μιας συγκίνησης έχει την τάση να την διεγείρει στον νου μας». Ο Paul Ekman στον πρόλογο της επετειακής έκδοσης των 200 χρόνων του βιβλίου¹⁵⁴ γράφει: «Πρόσφατα στοιχεία από έρευνες σχετικές με τον εγκέφαλο και τις συγκινήσεις υποστηρίζουν μετά βεβαιότητας την προφητική άποψη του Δαρβίνου».

Η κατά τον Stanislavsky «μνήμη των συγκινήσεων» όπως γίνεται κατανοητή εδώ δεν σημαίνει ότι οι συγκινήσεις καταχωρούνται στη μνήμη. Ο ίδιος ο Stanislavsky – μόλις το είδαμε– ονομάζει «μνήμη» των συγκινήσεων τη μνήμη που σε κάνει να ξαναζεις συναισθήματα που ένιωσες. Και σύμφωνα με την πραξιακή προσέγγιση στη μνήμη καταχωρείται η *αναπαράσταση* (μορφή καθαυτήν)· αποσπώμενη από τη μνήμη ενεργοποιείται *θυμικά* και συγκροτεί μια *μορφή*· αυτή με τη σειρά της οδηγεί σε ένα *νόημα* ως ενότητα *ιδέας* και *συγκίνησης*. Η συγκίνηση προκύπτει έτσι ως θυμική ολοκλήρωση του νοήματος.

Ο όρος «*μνήμη των συγκινήσεων*» αναφέρεται εδώ στη συνολική αυτή διαδικασία της νοημοσύνης: *μνήμη των αναπαραστάσεων*, απόσπασή τους από τη

¹⁵¹ ΣΤΑΝΙΣΛΑΒΣΚΙ, Κ. 1959. σ. 139.

¹⁵² ό.π., σ. 179.

¹⁵³ ΔΑΡΒΙΝΟΣ, Κ. 2017. σ. 515.

¹⁵⁴ ό.π., σ. xv

μνήμη και εν τέλει συγκινήσεις που παράγει νοητικά η σε αυτή την κατάσταση τους θυμική ενεργοποίηση των αναπαραστάσεων.

Ο φανταστικός Άλλος και η σκηνική του παρουσία

Οι πράξεις μίμησης, επιτελούμενες κατά την προσποίηση, είναι πράξεις του *Εγώ* προς έναν εξωτερικό *Άλλο* σε συνάρτηση με ένα *πρόσωπο του Εαυτού*. Το κατά την προσποίηση της σχέσης πρόσωπο του Εαυτού διαφέρει από το κατά την *πραγμάτωση* της σχέσης πρόσωπό του· δεν είναι ο ίδιος Εαυτός που πραγματώνει ή προσποιείται τη σχέση. Αλλά και τα δύο διαφορετικά πρόσωπα του Εαυτού είναι *υπαρκτά*: και αυτό με το οποίο το *Εγώ* πραγματώνει τη σχέση του με τον Άλλο και αυτό με το οποίο την προσποιείται. Σε αντιδιαστολή, ο κατά την προσποίηση Άλλος είναι *φανταστικός*. Η *οιονεί φιλική* πράξη του προσποιούμενου *Εγώ* δεν στρέφεται προς έναν πραγματικό Άλλο μιας φιλικής σχέσης – έναν φίλο προς τον οποίο θα στρεφόταν η πράξη, αν ήταν *πράγματι φιλική*. Κατά τη διάρκεια της προσποίησης τη θέση του φίλου ως *πραγματικού* Άλλου της φιλικής σχέσης παίρνει ένας *φανταστικός* Άλλος. Και πώς υπάρχει αυτός ο Άλλος; Ο *φανταστικός Άλλος* μπορεί να είναι *ορατός* κατά την παρουσία του στη σχέση, όταν κάποια στιγμή υποκαθιστά έναν *πραγματικό Άλλο* σε κάποια θέση. Για παράδειγμα, ο αναφερόμενος στη φράση «*λες και κάθεται στη διπλανή καρέκλα*» στην οποία κάποιος κάθεται εκείνη τη στιγμή. Αλλά ο *φανταστικός Άλλος* μπορεί να είναι *αόρατος* όπως όταν «*λες και κάθεται σε μια άδεια διπλανή καρέκλα*».

Για τη συγκινησιακή διάσταση της προσποίησης και, συνεπώς, για την κατά Stanislavsky *σκηνική αλήθεια* των εμπεριεχόμενων μιμήσεων είναι καθοριστική η διάκριση της ορατής από την αόρατη παρουσία του Άλλου. Έχουμε έτσι τον ακόλουθο ορισμό:

— *Σκηνική παρουσία είναι η ορατή παρουσία του φανταστικού Άλλου.*

Ιδιαίτερα σημαντική αρχή της σκηνικής παρουσίας του Άλλου σε μία σχέση είναι ότι ο φανταστικός Άλλος *είναι-εκεί* και συμμετέχει στη συγκίνηση που δημιουργείται από το υποκείμενο της προσποίησης. Και, συνεπώς, ο φανταστικός Άλλος κατά τη σκηνική του παρουσία συμμετέχει στη *σκηνική αλήθεια* της μίμησης. Συμμετέχει συνειδητά και ασυνειδητά, κυρίως όμως ασυνειδητά, γι' αυτόν που ασκεί την μίμηση.

5. ΤΕΧΝΕΣ

Ενδοστοχασμός και Τέχνες

Στην ανάπτυξη των σχέσεων είναι ιδιαίτερα σημαντικός ο καθ' υπέρβαση της γλώσσας ενδοστοχασμός όπως τον είδαμε μιλώντας για τη συνείδηση, συνειδητός και ασυνειδητός, και η μέσω αυτού συγκρότηση διακριτών εννοιών και συναισθημάτων σε συνάρτηση με το θεμελιώδες για τη νοημοσύνη αδιαίρετο των ιδεών και των συγκινήσεων. Οι συνειδητές συνθέσεις εννοιών και συναισθημάτων θεμελιώνονται στις *συμβολικές συζεύξεις των μορφών*, στις *εικονιστικές συζεύξεις μορφής με μορφή* και στις *γλωσσικές συζεύξεις μορφής με νόημα* κατά τον τρόπο που τις είδαμε. Μεταξύ αυτών των συνθέσεων πρωταρχικές και σε ορισμένες καταστάσεις καθοριστικές είναι οι πέραν της γλώσσας *συνειδητές* συνθέσεις εννοιών και συναισθημάτων, οι *εικονιστικές συνθέσεις*, δηλαδή οπτικές, ακουστικές, απτικοκινητικές – για να γυρίσουμε στην παρατήρηση που έγινε με αφορμή τη δήλωση της Ισιδώρας Ντάνκαν: «*Αν μπορούσα να σου πω τι σημαίνει, δεν θα είχε νόημα να το χορέψω*».

Οι συνθέσεις αυτές είναι το έργο των τεχνών, που από τον Hegel αναφέρονται ως «*πραγματικές τέχνες*». Θα δούμε στη συνέχεια τις «*πέντε τέχνες*» που «*αποτελούν* το καθορισμένο και οργανωμένο σύστημα των πραγματικών τεχνών» σύμφωνα με τον

Hegel¹⁵⁵. Πριν δούμε όμως *Το Σύστημα των Τεχνών* κατά τη χεγκελιανή του διατύπωση¹⁵⁶, ας δούμε τι θεωρεί ο ίδιος τέχνη.

Η τέχνη κατά τον Hegel

«Η τέχνη δεν έχει άλλον προορισμό από το να προσφέρει στην ευαίσθητη αντίληψη την αλήθεια τέτοια όπως βρίσκεται μέσα στο πνεύμα, το αληθινό μέσα στην ολότητά του συμφιλιωμένο με τον αντικειμενικό και ορατό κόσμο».¹⁵⁷

Η τέχνη με αυτόν τον «προορισμό» της αλήθειας συνδέεται από τον Hegel με το «απόλυτο», έτσι ώστε (οι εμφάσεις είναι πρόσθετες) «για να μπορέσουμε να δούμε το απόλυτο να παρουσιάζεται μέσα στην άπειρη ανεξαρτησία του, πρέπει να το εννοήσουμε σαν πνεύμα και, ταυτόχρονα, σαν υποκείμενο, ένα υποκείμενο που κατέχει μέσα του την εξωτερική του εκδήλωση, ισοδύναμη μ' αυτό».

Θα δούμε εδώ τη χεγκελιανή έννοια της τέχνης, θέτοντας σε παρένθεση την κατά τα παραπάνω έννοια του «απόλυτου πνεύματος» που βρίσκεται σε θεμελιώδη αντίθεση με την πραξιακή προσέγγιση. Και θα δώσουμε στο «πνεύμα σαν υποκείμενο» την έννοια που αντιστοιχεί στην κατά την πραξιακή προσέγγιση *ανθρώπινη νοημοσύνη* όπως αναπτύχθηκε στα όσα λέγονται εδώ.

Διαβάζοντάς τες με αυτή την έννοια του πνεύματος, μένουμε στις ακόλουθες θέσεις του Hegel για το *πνεύμα* και τη σχέση του με την *τέχνη*. Σε συνέχεια όσων ειπώθηκαν παραπάνω αρχίζουμε με αποσπάσματα από τη χεγκελιανή παρουσίαση της τέχνης μέσα στο *Σύστημα των Τεχνών*.

«Καθώς περνά στην πραγματική ύπαρξη, το πνεύμα έχει μπροστά του έναν κόσμο *εξωτερικό*». Κατανοώντας το «πνεύμα» όπως μόλις ειπώθηκε, «διαβάζουμε» εδώ ότι η *ανθρώπινη νοημοσύνη* έχει μπροστά της έναν κόσμο *εξωτερικό*. Και συνεχίζουμε (οι εμφάσεις είναι του Hegel): «Ο περιβάλλοντας τούτος κόσμος είναι πρώτα το *αντικειμενικό*, η φυσική φύση, στην κυριολεξία της στον μηχανισμό των εξωτερικών της μορφών, που από μόνη της δεν έχει καμιά πνευματική σημασία, καμιά εσωτερικότητα ούτε υποκειμενικότητα, και κατά συνέπεια δεν μπορεί να είναι ικανή να εκφράζει το πνευματικό, εκτός κι αν το κάνει με τρόπο απλά υπαινικτικό (...) Σε αντίθεση με την εξωτερική φύση, παρουσιάζεται η υποκειμενική εσωτερικότητα, η ανθρώπινη ψυχή. (...) Εδώ φαίνεται, ταυτόχρονα, η πολλαπλότητα και η ποικιλία, όλες οι συνέπειες της ατομικότητας, η μερίκευση, η διαφορά, η ενέργεια και η ανάπτυξη· γενικά ο πλούσιος και ποικίλος κόσμος του πραγματικού πνεύματος».

Μένουμε και στο εξής:

«Καταλαβαίνουμε με τούτες τις ενδείξεις, πως οι διάφορες μορφές που επιζητά το βάθος ακριβώς της τέχνης στην ολική της ανάπτυξη, αναλογούν, όσον αφορά τη σύλληψη κι την αναπαράσταση (τουλάχιστον σε ό,τι είναι ουσιαστικό), σε ό,τι παρατηρήσαμε κάτω από το όνομα των μορφών *συμβολικό, κλασσικό, και ρομαντικό*». Και τι είναι αυτές οι μορφές; Ακολουθεί η απάντηση: «Η *συμβολική τέχνη*, στην θέση της ταυτότητας της τέχνης και της μορφής, προφέρει μοναχά μian εκδήλωση εξωτερική, που αποκαλύπτει μοναχά την συγγένεια των δύο στοιχείων». Και σημειώνει: «Η *κλασσική τέχνη* απεναντίας, ανταποκρίνεται στην αναπαράσταση του απόλυτου, του εκδηλωμένου μέσα στην εξωτερική πραγματικότητα»· όμως «το βάθος της *ρομαντικής τέχνης*, που καθορίζει επίσης τη μορφή της, είναι η *υποκειμενικότητα* (η έμφαση είναι του Hegel), η ψυχή, το συναίσθημα, στην απειρία τους και στην τελειωτική μερίκευσή τους».

¹⁵⁵ ΧΕΓΚΕΛ, Γ. [χ.χ.] σ. 121.

¹⁵⁶ ό.π., σ. 116-121.

¹⁵⁷ ό.π., σ. 116.

Το κατά Hegel Σύστημα των Τεχνών

«Το σύστημα των ειδικών τεχνών οργανώνεται με τον ακόλουθο τρόπο»¹⁵⁸:

I. Αρχιτεκτονική α

— «Αυτό που εκφράζει η τέχνη καθώς γεννιέται».

«Τα υλικά της πρώτης αυτής τέχνης προσφέρονται από την ύλη κυριολεκτικά, όχι εμπυχωμένη από το πνεύμα».

II. Γλυπτική β

— «Η ενότητα του πνεύματος και του σώματος στην ανθρώπινη μορφή».

«Η αρχή που αποτελεί το βάθος των αναπαραστάσεων της είναι η πνευματική ατομικότητα σαν συστατικό του κλασικού ιδανικού».

III. «Οφείλουμε να συνδέσουμε σε μια και μόνη τάξη τις τέχνες που καλούνται να αναπαραστήσουν την ψυχή στην εσωτερική ή υποκειμενική της συγκέντρωση».

1. Ζωγραφική γ

— «Το μέσον με το οποίο εκδηλώνεται το πνεύμα» που «για να εκφράσει καλύτερα την ψυχή και τα συναισθήματά της, περιορίζει τις τρεις διαστάσεις της έκφρασης στην επιφάνεια».

2. Μουσική δ

— «Αποτελεί μίαν αντίθεση προς τη ζωγραφική. Το δικό της στοιχείο είναι το αόρατο αίσθημα (...). Συνεπώς η ψυχή, το πνεύμα, στην άμεση ενότητά του και στην υποκειμενικότητά του, η ανθρώπινη καρδιά, η γνήσια εντύπωση, αποτελούν το βάθος της τέχνης αυτής».

3. Ποίηση ε

— «Η τέχνη που εκφράζεται με τον λόγο, γενικά η γνήσια τέχνη του πνεύματος, εκείνη που το εκδηλώνει πραγματικά σαν πνεύμα» έτσι ώστε «στο βάθος, η ποίηση είναι η πλουσιότερη τέχνη· ο τομέας της είναι απεριόριστος».

Ο Hegel αναφέρεται σε τρία «κύρια ποιητικά είδη»¹⁵⁹:

« *επική ποίηση*, έκφραση της εθνικής ζωής»,

« *λυρική ποίηση*, έκφραση της ατομικής ψυχής» και

« η *δραματική ποίηση*».

Ως προς το τρίτο είδος σημειώνει ότι «το δραματικό είναι σύνθεση του επικού και του λυρικού». Και σε τι συνίσταται η σύνθεση; Ο Hegel διαπιστώνει: «Στο δράμα, οι καταστάσεις δεν έχουν νόημα και αξία, παρά χάρη στον ατομικό χαρακτήρα και στους σκοπούς του, που αποτελούν το περιεχόμενό του (...). Τα καθορισμένα συναισθήματα της ανθρώπινης ψυχής παίρνουν λοιπόν στο δράμα τον χαρακτήρα εσωτερικών κινήτρων, παθών που αναπτύσσονται σε μια περιπλοκή εξωτερικών περιστάσεων που έτσι αντικειμενικοποιούνται και, ύστερα, θυμίζουν την επική μορφή».

Οι τέχνες κατά την πραξιακή προσέγγιση

Τι είναι εδώ η «τέχνη»; Και σε ποιες τέχνες αναφερόμαστε; Η πραξιακή προσέγγιση συνδέεται με τις ακόλουθες θέσεις του Oswald Spengler στη *Μορφή και Πραγματικότητα*, στον πρώτο τόμο του βιβλίου του «Η παρακμή της Δύσης».¹⁶⁰

«Οι τέχνες είναι ενότητες ζωής και το ζωντανό δεν μπορεί να κατακεραματιστεί. Η διαίρεση του απέραντου πεδίου σε δήθεν αιώνια μεμονωμένα τμήματα –και σε αμετάβλητες μορφολογικές αρχές!– σύμφωνα με τα πιο εξωτερικά καλλιτεχνικά μέσα και τις ανάλογες τεχνικές, αυτό ήταν πάντοτε το πρώτο βήμα των σχολαστικών “σοφών”. Χώριζαν τη “μουσική” και τη “ζωγραφική”, τη “μουσική” και το “δράμα”,

¹⁵⁸ ΧΕΓΚΕΛ, Γ. [χ.χ.] Η αναφορά είναι από τις σελίδες 116-121 και από τις ακόλουθες σελίδες, με τη σειρά που παρουσιάζονται: α) 37 β) 59 γ) 118-19 δ) 120 ε) 120, 159, 171,176.

¹⁵⁹ ό.π., σ. 159, 171, 176

¹⁶⁰ Spengler, O. (2003) σ. 309-10

τη “ζωγραφική” και τη “γλυπτική”. Και συνεχίζει: «Αν μια τέχνη έχει όρια (...) αυτά είναι ιστορικά και όχι τεχνικά ή φυσιολογικά».

Ως προς την πληρότητα του πεδίου των τεχνών ο Spengler είχε ήδη πει ότι τα *μαθηματικά* «είναι μια γνήσια τέχνη πλάι στη γλυπτική και τη μουσική, όσον αφορά την αναγκαιότητα μιας καθοδηγητικής έμπνευσης και τους μεγάλους συμβατικούς κανόνες της μορφής στην εξέλιξή τους».¹⁶¹

Και πώς συνδέεται η διαίρεση των αισθήσεων (όραση, ακοή κτλ.) με τη διαίρεση των τεχνών (ζωγραφική, μουσική κτλ.); Ο Spengler σχολιάζει: «Όποιος θέτει στην πρώτη γραμμή μια διαίρεση των τεχνών ανάλογα με τις προϋποθέσεις της αισθητήριας εντύπωσης αδυνατεί εξ αρχής να κατανοήσει το πρόβλημα της μορφής». Και τι είναι η μορφή; Για το ζήτημα αυτό παραδέχεται: «Εδώ η έννοια της μορφής υφίσταται μια πολύ μεγάλη διεύρυνση». Τελικά, ως προς τη μορφή η κάθε τέχνη «είναι ένας χωριστός οργανισμός, αν παραβλέψουμε τα πιο επιφανειακά στοιχεία».¹⁶²

Στο σημείο αυτό υπάρχει συμφωνία με την πραξιακή προσέγγιση με βάση το τι είναι η μορφή σύμφωνα με την ανάλυση της νοημοσύνης που προηγήθηκε. Στο πλαίσιο αυτής της συμφωνίας η μορφή είναι η ενότητα αναπαράστασης και θυμικού που προέρχεται από την ενότητα αναφορικού και εντολοδοτικού σήματος και οδηγεί στην νοηματική ενότητα ιδέας και συγκίνησης. Είναι καθοριστικό για την πραξιακή προσέγγιση ότι η διαίρεση των τεχνών δεν προκύπτει από τη διαίρεση των «αισθητηρίων εντυπώσεων». Σε αυτήν τη βάση θα διακρίνουμε εδώ τις τέχνες ως προς την πράξη που οδηγεί από την μορφή στην πραγματικότητα, στο αντικείμενο των τεχνών για τα εδώ λεγόμενα, και θα συνδέσουμε τη διαίρεση των τεχνών με τη διαίρεση των σχετικών με την τέχνη πράξεων.

Καταλήγουμε με τις ακόλουθες δύο διακρίσεις:

— Ως προς την *πράξη καθαρτήν* διακρίνονται οι *γλωσσικές τέχνες*, καθαρά συνειδητές, από τις *πρωτογενείς-εικονιστικές τέχνες* στο συνεχές συνειδητό-ασυνειδητό.

— Ως προς το *αντικείμενο της πράξης* διακρίνονται οι *τέχνες* από τις *επιστήμες*.

Εδώ είναι αναγκαία μία κρίσιμη σημείωση: συμφωνώντας απολύτως με τον Spengler στο θέμα αυτό, τα μαθηματικά κατατάσσονται στις τέχνες και όχι τις επιστήμες. Και μάλιστα ως προς τη διαίρεση των τεχνών, που θα δούμε αμέσως παρακάτω, τα μαθηματικά είναι μια ολιστικά σύνθετη τέχνη: *πρωτογενής* και *συνειδητή, εικονιστική* και *γλωσσική* – για να θυμηθούμε τον Einstein, ο οποίος είδαμε πριν ότι έλεγε πως «οι λέξεις φαίνεται ότι δεν παίζουν κανέναν ρόλο στους μηχανισμούς της σκέψης μου, στη δική μου περίπτωση τα στοιχεία είναι οπτικά και μερικά είναι μυϊκά». Έτσι, η *φυσική επιστήμη*, για παράδειγμα, προϋποθέτει για την ανάπτυξή της τη σύνθετη *μαθηματική τέχνη*: πρωτογενή στο βάθος, στη συνέχεια εικονιστική και τελικά «με μόχθο και σε δεύτερο στάδιο» (επιστρέφοντας στον Einstein) γλωσσική.

Τίθεται τώρα το ακόλουθο ερώτημα ως προς την κατά την πράξη διαίρεση των τεχνών: ποια διαίρεση θα ήταν πολιτισμικά χρήσιμη σε ό,τι συζητάμε εδώ; Ο Hegel λέει για την αρχιτεκτονική¹⁶³ ότι «προσφέρεται πρώτη σε μας: μ’ αυτήν ξεκινά η τέχνη, είναι η τέχνη στην απαρχή της». Συμφωνώντας με αυτήν τη θέση, όχι όμως και με τη σκέψη του Hegel που οδηγεί σε αυτήν, τη συμπληρώνουμε κατά τον ακόλουθο τρόπο,

¹⁶¹ ό.π., σ. 101

¹⁶² ό.π., σ. 309-11.

¹⁶³ ό.π., σ. 117.

πάνω στον οποίο θεμελιώνεται η κατά τα εδώ ανάλυση των τεχνών:¹⁶⁴ η αρχιτεκτονική είναι η αρχή και η σύνθεση των πρωτογενών με τις εικονιστικές τέχνες – οπτικές, ακουστικές και απτικοκινητικές. Εδώ η *συνέχεια πρωτογενείς-εικονιστικές τέχνες* αναφέρεται στην ανάπτυξη του αντικείμενου της νοημοσύνης σε *πρωτογενές και συμβολικό* και του συμβολικού σε *εικονιστικό και γλωσσικό*. Έχουμε έτσι:

Το κατά την πραξιακή προσέγγιση Σύστημα των Τεχνών

I. Αρχιτεκτονικές τέχνες

II.1. Πρωτογενείς και εικονιστικές τέχνες

1α. οπτικές

1β. ακουστικές

1γ. απτικοκινητικές

2. Γλωσσικές τέχνες

III. Θεατρικές τέχνες

IV. Μαθηματικές τέχνες

Στο σύστημα αυτό οι θεατρικές τέχνες είναι προϊόντα σύνθεσης των γλωσσικών τεχνών με τις πρωτογενείς και τις εικονιστικές τέχνες. Αντίθετα, πρέπει να τονιστεί εδώ, η αρχιτεκτονική αναπτύσσεται παράλληλα ως σύνθεση των πρωτογενών με τις εικονιστικές τέχνες. Με αυτή την έννοια συμβάλλει με ιδιαίτερο τρόπο στις θεατρικές τέχνες, έτσι ώστε τελικά οι θεατρικές τέχνες (III) να είναι η σύνθεση των αρχιτεκτονικών τεχνών (I) με τις πρωτογενείς-εικονιστικές και γλωσσικές τέχνες (II).

Κάνουμε και την ακόλουθη παρατήρηση ως προς την ενότητα πρωτογενών και εικονιστικών τεχνών. Αποφεύγοντας τη διαίρεσή τους «σύμφωνα με τα πιο εξωτερικά καλλιτεχνικά μέσα και τις ανάλογες τεχνικές», μένουμε στην παραπάνω συνθετική διαίρεσή τους σύμφωνα με τις τρεις πολιτισμικά οριζόμενες κατηγορίες αισθήσεων κατά δύο τρόπους. Αρχίζουμε με την πολιτισμικά καθοριστική *διάκριση* ανάμεσα στις *οπτικές* και στις *ακουστικές* αισθήσεις. Έχει πολιτισμική σημασία το γεγονός ότι τον Θεό των βιβλικών θρησκειών κανείς από όσους πιστούς είπαν ότι τον έχουν ακούσει δεν είπε και ότι τον έχει δει. Και συνεχίζουμε με τη *σύνθεση* όλων των εκτός όρασης και ακοής αισθήσεων στις *απτικοκινητικές*. Ως προς τα μαθηματικά ως «γνήσια τέχνη πλάι στη γλυπτική και τη μουσική» το παρουσιαζόμενο εδώ σύστημα των τεχνών υπερβαίνει τη διάκρισή τους σε πρωτογενείς-εικονιστικές και γλωσσικές τέχνες, όπως είδαμε.

Η σκηνή του θεάτρου και της ζωής

Μένουμε για λίγο στο θέατρο, αρχίζοντας με τη μεταφορά εδώ της διάκρισης ανάμεσα στη *σκηνή* του *θεάτρου* από τη *σκηνή της ζωής*. Ποια είναι η διαφορά τους και η κατά τη συνωνυμία ταυτότητά τους; Η διαφορά ανάμεσά τους προκύπτει από τη διαφορά ανάμεσα στη *σχέση* καθαυτήν και στο *παιχνίδι της σχέσης* αντίστοιχα. *Σκηνή της ζωής* είναι γενικά ο αρχιτεκτονικός χώρος των *κοινωνικών σχέσεων*. *Σκηνή του θεάτρου* είναι ένας ιδιαίτερος αρχιτεκτονικός χώρος του *παιχνιδιού των σχέσεων*. Οι δύο αρχιτεκτονικοί χώροι δεν διακρίνονται. Διαφέρουν διακρινόμενοι και ταυτιζόμενοι σε διαφορετικές περιοχές της *έκτασης* και περιόδους του *χρόνου* στο *πεδίο* της κοινωνικής ζωής.

Έχει ιδιαίτερη σημασία στη *σκηνή της ζωής* το ότι, όπως είδαμε, η διαφορά ανάμεσα στη *σχέση* και στο *παιχνίδι της σχέσης* οδηγεί στη διαφορά ανάμεσα στη *θέση* σε μία *σχέση* και στον *ρόλο* σε ένα *παιχνίδι σχέσης*, όπου το *παιχνίδι της σχέσης* είναι: *ελεύθερο, διαχωρισμένο, αβέβαιο, ρυθμισμένο από κανόνες, μυθοπλαστικό*.

¹⁶⁴ Όσα παρουσιάζονται εδώ προέρχονται από τις σημειώσεις του γράφοντος σε μαθήματα του Τμήματος Αρχιτεκτόνων του Α.Π.Θ.

Το πρόβλημα με την προτεινόμενη εδώ έννοια του ρόλου είναι ότι στον κοινό λόγο ο όρος αναφέρεται στη σχέση γενικά και όχι στο παιχνίδι της σχέσης ειδικά. Χαρακτηριστική είναι η αναφορά του Ervin Goffman¹⁶⁵ στο βιβλίο του «Συναντήσεις». Στο τμήμα του βιβλίου *Έννοιες του ρόλου* διαβάζουμε: «Λίγες έννοιες στην κοινωνιολογία χρησιμοποιούνται συχνότερα από εκείνη του “ρόλου”, λίγες φαίνεται να έχουν μεγαλύτερη σημασία και λίγες κλονίζονται τόσο όταν τις εξετάσει κανείς από κοντά».

Η προτεινόμενη εδώ έννοια του ρόλου θέτει αυτές ακριβώς τις προσεγγίσεις που «κλονίζονται όταν τις εξετάσεις από κοντά», εκτός συζήτησης. Κρατάει όμως από αυτές κάτι στο οποίο αναφέρεται το βιβλίο του Goffman όταν εξετάζει «μία θέση σ’ ένα σύστημα ή πλέγμα θέσεων» που συνδέονται με τις «άλλες θέσεις μιας μονάδας κοινωνικής οργάνωσης». Σ’ αυτό το πλαίσιο ο Goffman λέει: «Ο ρόλος συνίσταται στη δραστηριότητα που θα ανελάμβανε ο κάτοχος της θέσης, αν επρόκειτο να δράσει αποκλειστικά και μόνο σύμφωνα με τις κανονιστικές απαιτήσεις που εγείρονται απέναντι σε όποιον κατέχει αυτή τη θέση». Και συνεχίζει: «Ο ρόλος με αυτή την κανονιστική έννοια, πρέπει να διακρίνεται από την *ερμηνεία του ρόλου* ή την επιτέλεσή του που είναι η πραγματική συμπεριφορά ενός συγκεκριμένου ατόμου ενόσω πληροί αυτή τη θέση».¹⁶⁶

Ο ρόλος στο παιχνίδι της σχέσης, για το οποίο μιλάμε εδώ, δεν είναι μια αριστοτελική «μίμηση πράξεων» αυτού που κατέχει μια θέση σε μια σχέση, αλλά μια *παρουσίαση* καταστάσεων η οποία συνδέεται με την ως προς ένα *σύστημα επικοινωνίας* «δραστηριότητα σύμφωνα με τις κανονιστικές απαιτήσεις» της θέσης – εδώ **δραστηριότητα** είναι η ενότητα των δράσεων που περιέχουν οι *σχέσεις επικοινωνίας* του συστήματος ως σχέσεις πράξεων κατά τον τρόπο που τις είδαμε.

Το θέατρο

Θεμελιώδης ιδιαιτερότητα του θεατρικού παιχνιδιού σχέσεων απέναντι σε άλλα παιχνίδια σχέσεων είναι ο χώρος. Ο θεατρικός χώρος, ο χώρος του θεατρικού παιχνιδιού, είναι ένας *χώρος θεάματος*. Αλλά ο *θεατρικός χώρος* δεν είναι η μόνη ιδιαιτερότητα του θεατρικού παιχνιδιού· ιδιαίτερη είναι και η *θεατρική πράξη*.

Ο θεατρικός χώρος

Θεατρικός χώρος ως *χώρος θεάματος* είναι σε αντιδιαστολή με τον *προσωπικό χώρο* ένας *δημόσιος χώρος* σύμφωνα με την ακόλουθη σημαντική διάκριση: **προσωπικός χώρος**

— ο χώρος των πράξεων αποκρουπτόμενης εγγύτητας.

δημόσιος χώρος

— ο χώρος των πράξεων έκθεσης σε απόσταση.

Η Arendt στο βιβλίο της «Η Ανθρώπινη Κατάσταση», μιλώντας για τη «δημόσια σφαίρα», λέει ότι «η δημόσια σφαίρα, ως κοινός κόσμος, μας συγκεντρώνει και ωστόσο μας εμποδίζει, μπορούμε να πούμε, να πέφτουμε ο ένας πάνω στον άλλο».¹⁶⁷ Με αυτή την έννοια λέγεται εδώ ότι στον δημόσιο χώρο οι πράξεις επιτελούνται κατά μια έκθεση σε απόσταση· το αντίθετο είναι η αποκρουπτόμενη εγγύτητα στον προσωπικό χώρο.

Η *διαφορά απόκρυψη/έκθεση της πράξης* που διακρίνει τους δύο χώρους ορίζεται από τη *διαφορά απουσία/παρουσία του προσώπου* κατά τις αναπτυσσόμενες στον χώρο πράξεις. Και ορίζεται με τους εξής τρόπους: η *απόκρυψη* δεν περιορίζεται στην απουσία των άλλων κατά τη πράξη, προϋποθέτει μια πράξη *φυγής* από αυτούς ή *δίωξης*

¹⁶⁵ Goffman, H. 1996. σ. 170.

¹⁶⁶ ό.π., σ. 171.

¹⁶⁷ ARENDT, H. 1986. σ. 78.

τους, αποτέλεσμα της οποίας είναι η *απουσία* τους ως *απόκρυψη*. Αντιθέτως, η *έκθεση* δεν προϋποθέτει τίποτε πέρα από την *παρουσία* των άλλων. Διακρίνεται έτσι το *μέσα* από το *έξω*: *μέσα* είναι ο χώρος της *προκαλούμενης απουσίας* των άλλων· *έξω* είναι ο χώρος της *απρόκλητης παρουσίας* τους.

Από τη άλλη πλευρά, η *διαφορά εγγύτητα/απόσταση* δεν έχει μόνο τη διάσταση της *φυσικής έκτασης* ανάμεσα σε δύο σημεία του χώρου αλλά και τη διάσταση της *βιωμένης απόστασης* ανάμεσά τους: την *ψυχική-κοινωνική διάσταση του τρόπου επικοινωνίας* στον χώρο.

Παράδειγμα

Δύο αντικριστές καρέκλες σε μια σχέση μίσους μπορεί να έχουν ασύγκριτα μεγαλύτερη *απόσταση* από ότι οι δύο άκρες του κόσμου σε μια σχέση αγάπης.

Η θεατρική πράξη

Σύμφωνα με τις γενικές έννοιες του *τρόπου επικοινωνίας* και της πράξης ως περιεχομένου των *σχέσεων επικοινωνίας* –τις είδαμε στον *κοινωνικό χώρο γενικά*– έχουμε την ακόλουθη έννοια της θεατρικής πράξης στον *κοινωνικό χώρο του θεάτρου*: η *θεατρική πράξη* είναι μία ελεύθερη ενεργοποίηση των δυνάμεων που ορίζει ένας *θεατρικός τρόπος επικοινωνίας* για ένα υποκείμενο ή μια ομάδα υποκειμένων, δηλαδή ένας τρόπος επικοινωνίας ως ενότητα θεατρικών κοινωνικών σχέσεων των υποκειμένων με τις ικανότητες και τις δυνατότητες που απαιτούνται για την πραγμάτωσή τους. Η θεατρική πράξη περιέχει σε κάθε στιγμή της *σκοπίμη δράση* και στην ολοκλήρωσή της *προσχεδιασμένη* δράση. Η θεατρική πράξη περιέχει ένα προκαθορισμένο σχέδιο σκοπίμων δράσεων στον *δημόσιο χώρο*. Η σκοπιμότητα της δράσης είναι καθοριστική για τη θεατρική πράξη. Μιλώντας για τη *δράση* στο ομότιτλο τρίτο κεφάλαιο του βιβλίου του «Ένας ηθοποιός δημιουργείται» ο Stanislavsky λέει:¹⁶⁸ «Στη σκηνή πρέπει ό,τι γίνεται να γίνεται με κάποιο σκοπό. Ακόμα και το να μένεις καθιστός πρέπει να γίνεται με έναν σκοπό, έναν ειδικό σκοπό, κι όχι μόνο με το γενικό σκοπό, να σε βλέπουν οι άλλοι σαν θεατές. Πρέπει να κερδίσει κανείς το δικαίωμα να κάθεται εκεί πέρα. Κι αυτό δεν είναι εύκολο».

Σχόλιο για την αλλαγή των σχέσεων

Στην *ανάλυση των σχέσεων* είναι σημαντικά α) ως προς τη *σχέση* η διαφορά ανάμεσα στη *σχέση* και στο *παιχνίδι της σχέσης* και β) ως προς τον *κοινωνικό χώρο της σχέσης* η διαφορά του παιχνιδιού της σχέσης από το *θέατρο*. Το καθοριστικό είναι ότι οι διαφορές αυτές δεν ορίζουν τα *είδη* της σχέσης, αλλά τις *καταστάσεις* της κατά τον ακόλουθο τρόπο:

Καταστάσεις της σχέσης

1. **Σχέση καθαυτήν**
— είναι-σχέση: *πραγμάτωση*.
2. **Παιχνίδι της σχέσης**
— είναι-σαν-σχέση: *προσωπική προσποίηση*.
3. **Θέατρο**
— *παρουσιάζεται-σαν-σχέση*: *δημόσια προσποίηση*.

Οι τρεις αυτές καταστάσεις υπάρχουν σε κάθε κοινωνική σχέση: *προσωπική, συλλογική, πολιτική*. Και ως προς την πολιτική σχέση χρειάζεται να τονιστεί η τρίτη κατάσταση (*δημόσια προσποίηση*) χωρίς την οποία δεν υπάρχει η πολιτική σχέση (για να βάλουμε στη θέση τους «τα παραμύθια και την τέχνη της εξαπάτησης» του Μεγάλου Αλεξάνδρου).

Κατά την πραξιακή ανάλυση των σχέσεων το ζητούμενο είναι το *πού-πότε, για ποιους* και *πώς* υπάρχουν. Και ως προς το *πώς* υπάρχουν το ζητούμενο είναι το

¹⁶⁸ ΣΤΑΝΙΣΛΑΒΣΚΙ, Κ. 1959. σ. 43.

πώς οι καταστάσεις αυτές συμβάλλουν στην *αλλαγή των σχέσεων*. Αυτό είναι κρίσιμο διότι η αναπαραγωγή των σχέσεων επιτελείται μέσω της αλλαγής τους. Αυτό, όπως είδαμε, δεν σημαίνει ότι δεν υπάρχουν σταθερές σχέσεις· η *σταθερότητα* δεν είναι η απουσία αλλαγής, είναι η *αλλαγή* στην κατεύθυνση της *συντήρησης*.

Γυρνάμε στην *τοποθέτηση* ως θέση σε έναν λόγο. Αρχικά διακρίναμε τις τοποθετήσεις ως προς τη θέση σε μία σχέση και ως προς τον ρόλο σε ένα παιχνίδι σχέσεων. Στη συνέχεια προσθέσαμε τη διάκριση των τοποθετήσεων ως προς τον ρόλο: α) προς τους άμεσα συσχετιζόμενους και μόνο στον προσωπικό χώρο και β) μπροστά σε άλλους στον δημόσιο χώρο. Και καταλήξαμε στις τρεις καταστάσεις της κοινωνικής σχέσης: *σχέση καθαυτήν, παιχνίδι της σχέσης, θέατρο*.

Ο όρος «θέατρο» στα εδώ λεγόμενα έχει δύο νοήματα: πρώτον, **θέατρο** είναι το ομώνυμο είδος της τέχνης και δεύτερον, είναι αυτό που ορίστηκε παραπάνω ως *δημόσια προσποίηση*, δηλαδή προσποίηση στον δημόσιο χώρο με την παράλληλη παρουσία Άλλων. Ας χρησιμοποιήσουμε τον όρο **θεατρικότητα** γι' αυτή την έννοια του όρου, διακρίνοντας έτσι σε όσα λέγονται εδώ το θέατρο ειδικά, δηλαδή ως μορφή τέχνης, από τη *θεατρικότητα των σχέσεων* γενικά.

Κλείνοντας το θέμα, πρέπει να σημειωθεί ότι η τοποθέτηση αποκτά έναν ιδιαίτερο χαρακτήρα σε καθεμία από τις τρεις *καταστάσεις της σχέσης*: την *πραγμάτωση* της σχέσης, την *προσωπική προσποίηση* της και τη *δημόσια προσποίηση* της. Το ζητούμενο είναι πώς τα *υποκείμενα των σχέσεων* μέσω των τοποθετήσεών τους στις τρεις αυτές καταστάσεις μετέχουν στη *συγκρότηση της σχέσης* και στη *διαλεκτική της αλλαγής* της – τη μέσω των *σχέσεων επικοινωνίας συντήρηση των επιθυμητών κοινωνικών σχέσεων* και την *ανατροπή των ανεπιθύμητων*.

Γυρνάμε στην *τοποθέτηση*. Όπως είδαμε γενικεύοντας την έννοια της «πολιτικής», η εξουσία στο σύνολό της είναι καθοριστική, αλλά όχι αναγκαία στην αναπαραγωγή των κοινωνικών σχέσεων. Έχοντας αυτό το δεδομένο, το ζητούμενο είναι η *τοποθέτηση* ως προς τη σύνδεση της *προσωπικής εξουσίας* με τις μορφές της *δημόσιας εξουσίας, συλλογικής, των πολιτών και της πολιτείας*, στην αναπαραγωγή των σχέσεων. Και ιδιαίτερα, το ζητούμενο είναι οι τοποθετήσεις με τις οποίες οι μορφές της *δημόσιας εξουσίας* ανάγονται στην *προσωπική εξουσία* όπως συμβαίνει με την προσωποποίηση της συλλογικής εξουσίας. Ας μείνουμε, καταλήγοντας σ' αυτήν την καθοριστική για την *κοινωνική εξουσία* αναγωγή της *δημόσιας εξουσίας*, στην *προσωπική εξουσία* και στη σχέση της με την κοινωνική ελευθερία.

6. ΓΙΑ ΤΗΝ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΕΛΕΥΘΕΡΙΑ

Ελευθερία του προσώπου και κοινωνική ελευθερία

Η αναγωγή στην προσωπική εξουσία των μορφών της δημόσιας εξουσίας, της συλλογικής εξουσίας κυρίως, είναι ένα κεντρικό θέμα στην αλλαγή των κοινωνικών σχέσεων. Η κανονιστική λειτουργία της εξουσίας και στα τρία επίπεδα, προσωπικό, συλλογικό, πολιτικό, συνδέεται με ένα *ήθος*. Όπως είδαμε εξετάζοντας τις δύο διαστάσεις της νοημοσύνης, το *ήθος είναι η έκφραση ενός πολιτισμικά συγκροτημένου συστήματος οργάνωσης των συγκινήσεων*.

Η αναγωγή της *συλλογικής εξουσίας* στην *προσωπική* έχει το δικό της ήθος. Επιγραμματικά, πρόκειται για το καταστροφικό για την *ελευθερία του προσώπου* πέρασμα από το *αλτρουιστικό συλλογικό ήθος* άσκησης μιας οριακής εξουσίας, που διασφαλίζει την ελευθερία του προσώπου από όσους τοποθετούνται εναντίον της, στο *εγωιστικό ατομικό ήθος* άσκησης της προσωπικής εξουσίας, που καταργεί κάθε ελευθερία του προσώπου εκτός από την *υποτιθέμενη ατομική ελευθερία* του

ασκούντος την προσωπική εξουσία. *Υποτιθέμενη ατομική ελευθερία; Ναι, ακριβώς. Η ελευθερία του προσώπου ως πραγματική ελευθερία δεν είναι ατομική.*

Επιγραμματικά: Η ελευθερία του προσώπου έχει ως θεμελιώδη αρχή τη συλλογικότητα – όχι βέβαια κάθε συλλογικότητα· βρίσκεται μάλιστα σε απόλυτη αντίθεση προς την *ολοκληρωτική συλλογικότητα*. Η καθοριστική για την ελευθερία του προσώπου συλλογικότητα αναπτύσσεται κατά δύο τρόπους: καταρχήν διασφαλίζει την *άσκηση της ελευθερίας*. Σε αυτήν τη βάση προσφέρει τα *μέσα της ελευθερίας*: διαθέτει τις αντικειμενικές δυνατότητες, κοινωνικές και φυσικές, και συμβάλλει στη συγκρότηση των υποκειμενικών ικανοτήτων που απαιτεί η *δημιουργικότητα* μέσω της οποίας πραγματώνεται η ελευθερία. Κρατάμε τις τρεις αυτές αρχές, για τις οποίες μιλήσαμε εξετάζοντας τον *αγώνα για την ελευθερία* στη συζήτηση σχετικά με την αναστροφή της χεγκελιανής θεωρίας της αυτοσυνείδησης:

— *Ελευθερία του προσώπου, συλλογικότητα, δημιουργικότητα.*

Και ποια είναι η σχέση της ελευθερίας του προσώπου με την κοινωνική ελευθερία στη διάκρισή της από τη φυσική ελευθερία – για να επιστρέψουμε στη διάκριση του κοινωνικού από το φυσικό δίκαιο, που κάναμε μιλώντας για το δίκαιο;

— *Η κοινωνική ελευθερία είναι ελευθερία του προσώπου.*

Όταν αίρεται η ελευθερία του προσώπου, η *πράξη εκπίπτει σε αναγκαία δράση* και η σύνδεση αναπαραγωγής των σχέσεων και συγκρότησης του υποκειμένου σε πρόσωπο ανατρέπεται. Δηλαδή, *όταν αίρεται η ελευθερία του προσώπου, η αναπαραγωγή των κοινωνικών σχέσεων οδηγεί στην αποσυγκρότηση του προσώπου.*

Αλλά είναι ανθρωπολογικά αδύνατη η πλήρης και σταθερή στέρηση της ελευθερίας του προσώπου· δεν είναι δυνατή η απόλυτη αποσυγκρότηση του προσώπου. Η στέρηση της ελευθερίας είναι περιορισμένη και ασταθής. Ο αφέντης στερεί την ελευθερία του δούλου σε ορισμένες *σχέσεις* του κοινωνικού τους χώρου, όχι σε κάθε σχέση του χώρου. Και για καθεμία από τις σχέσεις αυτές η ελευθερία αίρεται σε ορισμένες *περιοχές* του χώρου και σε ορισμένο *χρόνο* πραγμάτωσης των σχέσεων στις περιοχές αυτές. Το ίδιο συμβαίνει και με τις σχέσεις φύλακα-φυλακισμένου. Τελικά το ίδιο συμβαίνει σε κάθε σχέση.

— *Σε κάθε σχέση υπάρχουν στιγμές ελευθερίας του προσώπου και σε κάθε κοινωνικό χώρο υπάρχουν οι σχέσεις πραγμάτωσης της ελευθερίας.*

Ελευθερία και αναγκαιότητα

Μας έχουν παραδοθεί δύο αντίθετες έννοιες της ελευθερίας:

— η *επικούρεια* έννοιά της ως *ανάιρεση της αναγκαιότητας* και

— η *στωική* της έννοια ως *συνείδηση της αναγκαιότητας*.

Η *επικούρεια* έννοια της ελευθερίας αντιτίθεται στη *δημοκρίτεια* έννοια της αναγκαιότητας. Κατά τη διατύπωση του Marx στη διδακτορική του διατριβή:¹⁶⁹ «Ο Αριστοτέλης λέει (για τον Δημόκριτο) ότι ανάγει τα πάντα στην αναγκαιότητα (...) Αντίθετα ο Επίκουρος (λέει): Είναι δυστυχία να ζεις μέσα στην αναγκαιότητα, όμως δεν αποτελεί αναγκαιότητα να ζεις μέσα στην αναγκαιότητα. Παντού στέκουν ανοιχτοί της ελευθερίας οι δρόμοι». Με την επικούρεια έννοιά της, λοιπόν, η ελευθερία είναι *ανάιρεση της αναγκαιότητας* – αυτό έχει επανειλημμένα ειπωθεί εδώ. Το καθοριστικό είναι ότι η *ανάιρεση* της αναγκαιότητας δεν είναι *κατάργηση* της· είναι *απόκλιση* από την αναγκαιότητα. Ο Θεοδωρίδης την παρουσιάζει με τον ακόλουθο τρόπο:¹⁷⁰ «Η απόκλιση είναι η πρώτη και κυριότατη αρχή της δημιουργίας. Με αυτήν προβάλλουν από το χάος τα πρώτα γεωμετρικά σχήματα, οι πυρήνες των οργανισμών. Μ' αυτήν όμως φανερώνεται επίσης το πρώτο αμυδρό σημάδι του αυθορμητισμού». Όπως την

¹⁶⁹ MARX, K. 1983. σ. 78.

¹⁷⁰ ΘΕΟΔΩΡΙΔΗΣ, Χ. 1966. σ. 366.

προσεγγίζουμε εδώ, η *στωική* έννοια της ελευθερίας εκφράζεται χαρακτηριστικά από τη θέση του Spinoza στην «Πολιτική Πραγματεία»:¹⁷¹ «Αποκαλώ απολύτως ελεύθερο έναν άνθρωπο στο μέτρο που καθοδηγείται από τον λόγο, επειδή τότε η δράση του καθορίζεται από αιτίες που μπορούν να κατανοηθούν πλήρως από τη φύση του και μόνο, όσο και αν οι αιτίες αυτές καθορίζουν τη δράση του κατά τρόπο αναγκαίο (...) Η ελευθερία δεν αίρει αλλά, αντιθέτως, θέτει την αναγκαιότητα της δράσης».

Η επικούρεια έννοια της ελευθερίας αντιτίθεται στη στωική της έννοια ως προς το *μη-αναιρούμενο* της αναγκαιότητας, της αναγκαιότητας όπως εκφράζεται από τους φιλοσοφικούς και θρησκευτικούς όρους *ειμαρμένη*, *μοίρα*, *πεπρωμένο*. Σε αντιδιαστολή με αυτούς τους όρους θα χρησιμοποιήσουμε τον όρο *ανάγκη* για την *αναιρούμενη αναγκαιότητα*. Η *ανάγκη* με αυτή την έννοια είναι *φυσική* ή *κοινωνική* σε αντιστοιχία με τον χώρο ανάπτυξής της, ο οποίος διακρίνεται σε φυσικό και κοινωνικό χώρο.

Η *θεωρία της κοινωνικής ελευθερίας* αντιτίθεται στη *θεωρία της ιστορικής νομοτέλειας* που ορίζουν οι «νόμοι κίνησης της κοινωνίας» κατά τη διατύπωση του Hilferding, δηλαδή οι νόμοι που οδηγούν κατ' ανάγκη στον προορισμό της ιστορικής κίνησης, όπως είδαμε. Καθοριστικός και στην κατανόηση και στην έκφραση της κοινωνικής ελευθερίας είναι ο *διαλεκτικός Λόγος*. Καθώς ο διαλεκτικός Λόγος είναι το θεμέλιο της πραξιακής προσέγγισης, θα σταθούμε εδώ στη σχέση του με τον αναλυτικό Λόγο και στην καθοριστικότητα της αντίφασης στη συγκρότησή του.

III. ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΗ ΚΑΙ ΑΝΤΙΦΑΣΗ¹⁷²

Στους «διαλεκτικούς», παρατήρησε ο Popper σε ένα σεμινάριο φιλοσοφίας στη Νέα Ζηλανδία το 1937, «αρέσει να χρησιμοποιούν τον όρο “αντίφαση” εκεί όπου όροι όπως “σύγκρουση” ή “τάση προς αντίθεση” ή “αντιτιθέμενο συμφέρον” κ.ά. θα ήταν λιγότερο παραπλανητικοί». ¹⁷³Και αρέσει ακόμα – πρέπει να προσθέσουμε εδώ. Αν, έπειτα από όσα έχουν έως τώρα ειπωθεί, πρέπει να σημειωθεί εδώ ένα πρόβλημα των «διαλεκτικών», θα ήταν ότι δεν βλέπουν καθαρά τη διαφορά *αντίφασης* και *αντίθεσης*. Συμμετρικά, θα σημειώναμε ως πρόβλημα των υπαγόμενων στην αναλυτική λογική «αναλυτικών» το ότι συνήθως δεν βλέπουν τίποτε άλλο πέρα από την καθαρά λογική διαφορά των δύο. Θα δούμε παρακάτω τη λογική διαφορά της αντίφασης από την αντίθεση και στη συνέχεια τη διαφορά ανάμεσα στην αναλυτική και στη διαλεκτική αντίφαση – καθοριστική στην ανάπτυξη της πραξιακής προσέγγισης ως διαλεκτικής προσέγγισης.

1. ΑΝΑΛΥΤΙΚΟΣ ΛΟΓΟΣ

Ας αρχίσουμε με την αναλυτική λογική και με ό,τι θα λέγαμε *φόβο της αντίφασης*, ή, με τα λόγια του Popper¹⁷⁴ (όπου στα αποσπάσματα εμφανίζονται τα πλάγια, αυτά

¹⁷¹ ΣΠΙΝΟΖΑ, Μ. 1994. σ. 105.

¹⁷² Στο κείμενο που ακολουθεί –και είναι το κύριο μέρος του ομώνυμου κειμένου στο ΚΩΤΣΑΚΗΣ, Δ. 2008– έγιναν τροποποιήσεις της προγενέστερης μορφής του, αναγκαίες για την άμεση σχέση του με τα εδώ λεγόμενα.

¹⁷³ ΡΟΠΠΕΡ, Κ. 1990. σ. 51.

¹⁷⁴ ό.π., σ. 42.

ανήκουν στο πρωτότυπο κείμενο): «Αν κάποιος επρόκειτο να δεχτεί αντιφάσεις, θα ήταν αναγκασμένος να παραιτηθεί από κάθε είδος επιστημονικής δραστηριότητας, μια στάση που θα σήμαινε ολοκληρωτική κατάρρευση της επιστήμης», καθώς «αν δύο αντιφατικές προτάσεις γίνουν δεκτές οποιαδήποτε πρόταση πρέπει να γίνει δεκτή». Το τελευταίο είναι έτσι ακριβώς όπως θα δούμε πιο κάτω, αλλά μόνο στον κόσμο της *δίτιμης αναλυτικής λογικής*.

Θα πρέπει εδώ να σημειωθεί ότι δεν είναι ο Αριστοτέλης, αλλά ο Χρύσιππος που απέκλεισε έναν τρίτο όρο ανάμεσα στο αληθές και το ψεύδος. Ο Αριστοτέλης αποκλείει μεν τον τρίτο όρο μιλώντας για την αντίφαση στο «Μετά τα Φυσικά» (Βιβλίο Γ), αλλά, όπως θέτει το ζήτημα στο «Περί Ερμηνείας» (IV 17a), ο «αποφαντικός λόγος» στον οποίο «το αληθεύει ή ψεύδεσθαι υπάρχει», αυτό ισχύει μόνο «επί των όντων και γενομένων», ενώ «επί των καθ' ἕκαστα και μελλόντων ουχ ομοίως». Ο πλήρης αποκλεισμός από τον Χρύσιππο του τρίτου όρου ανάμεσα στο αληθές και το ψεύδος θεμελιώνει λογικά τον στωικό ντετερμινισμό, εξομοιώνοντας τον λόγο των «μελλόντων» με τον λόγο των «γενομένων».

Αντίθεση και αντίφαση

Ο αναλυτικός Λόγος θεμελιώνεται στον *δίτιμο λογισμό* ως στοχασμό του *αληθούς* και του *ψεύδους* αποκλειστικά. Και ο δίτιμος λογισμός αναπτύσσεται ως μια χωρίς τέλος σειρά λογικών σχέσεων οι οποίες στην ολότητά τους μπορούν να παραχθούν από μία και μόνο, την καθοριστική για τη διαλεκτική της πραξιακής προσέγγισης αντίθεση.

Τίθεται αμέσως το ερώτημα: πώς η ολότητα των λογικών σχέσεων του δίτιμου λογισμού παράγεται από την αντίθεση; Αναλύοντας τις έλλογες ενότητες που συγκροτούν την ομιλία σε *ατομικές προτάσεις* και *μοριακές προτάσεις*, οι Whitehead και Russell¹⁷⁵ δείχνουν πως οι μοριακές προτάσεις παράγονται λογικά από τις ατομικές μέσω των συγκροτούμενων από την αντίθεση λογικών σχέσεων. Αναφερθήκαμε ήδη στο θέμα, μιλώντας για τις λογικές σχέσεις στον ορισμό της βεβαιότητας με αναφορά στους Peirce και Sheffer.

Ξεκινώντας με τον ορισμό της αντίθεσης, θα δούμε το ανάπτυγμα τεσσάρων χαρακτηριστικών λογικών σχέσεων με την αντίθεση ως πρωταρχική σχέση – μεταφέρουμε εδώ τη διατύπωση των Whitehead και Russell¹⁷⁶: «Τα p, q δηλώνουν ατομικές προτάσεις. Εισάγουμε την πρωταρχική ιδέα $p | q$ που μπορεί να διαβαστεί ως “το p είναι ασύμβατο με το q ” και αληθεύει όταν ένα από τα δύο ή και τα δύο ψεύδεται». Η κατά τα εδώ *αντίθεση* των προτάσεων αντιστοιχεί στο κατά τους Whitehead και Russell *ασύμβατο*. Η παραγωγή των μοριακών προτάσεων από τις ατομικές εκτίθεται από αυτούς κατά τον ακόλουθο τρόπο:

Αντίθεση: η πρωταρχική λογική σχέση

— **αντίθεση** των $p, q = p | q$

Η αντίθεση αληθεύει, όταν ψεύδεται ένα από τα δύο αντίθετα ή και τα δύο.

Άρνηση: αυτοαντίθεση

— **όχι** $p = p | p$ ($\sim p = p | p$)

Η άρνηση αληθεύει, όταν ψεύδεται το αναιρούμενο.

Σύζευξη: άρνηση της αντίθεσης

— p **και** $q = \text{όχι } (p | q)$ ($p \cdot q = \sim (p | q)$)

Η σύζευξη αληθεύει, όταν αληθεύουν και τα δύο.

Διάζευξη: αντίθεση των αρνήσεων

— p **ή** $q = \text{όχι } p | \text{όχι } q$ ($p \vee q = \sim p | \sim q$)

Η διάζευξη αληθεύει, όταν αληθεύει μόνο το ένα ή και τα δύο.

¹⁷⁵ WHITEHEAD, A. & RUSSELL, B. 1970. Εισαγωγή, σ. Xvi.

¹⁷⁶ Whitehead & Russell. Principia Mathematica. Atomic and molecular propositions σ. xv-xix.

Σχέση λόγου ακολουθίας: αντίθεση του λόγου στην άρνηση της ακολουθίας

— **Αν p τότε $q = p \mid$ όχι q ($p \supset q = p \mid \sim q$)**

Η σχέση λόγου-ακολουθίας, η συνεπαγωγή, αληθεύει, όταν αληθεύει ο λόγος και η ακολουθία ή όταν ψεύδεται ο λόγος.

Η λογική συνεπαγωγή έχει δύο οντολογικές εκδοχές:

— **αιτιότητα** (αίτιο-αποτέλεσμα)

— **σκοπιμότητα** (σκοπός-μέσο).

Αντίφαση: σύζευξη των αντιθέτων

Η αντίφαση ψεύδεται, όταν αληθεύει η αντίθεση.

Θα δούμε στη συνέχεια τη θέση της αντίφασης στον χώρο και σε αυτήν τη βάση τη δυνατότητα φυγής από την αντίφαση.

Αντίφαση και χώρος

Στον κόσμο της αναλυτικής λογικής η αντίφαση ως σύζευξη των αντιθέτων είναι ψευδής εξ ορισμού. Βασικό θεώρημα του αναλυτικού Λόγου είναι ότι το ψεύδος συνεπάγεται οτιδήποτε. Συνεπώς, στον κόσμο της αναλυτικής λογικής ο φόβος της αντίφασης δεν είναι άλλος από τον φόβο του ψεύδους. Αλλά το ψεύδος δεν αρκεί για την κατανόηση της αντίφασης. Στην πραξιακή της προσέγγιση η **αντίφαση** έχει έναν διττό καθορισμό:

— **λογικά** καθορίζεται από τη σύζευξη των αντιθέτων και

— **οντολογικά** καθορίζεται από τη σύμπτωση των αντιθέτων στον χώρο.

Αν τα αντίθετα συμπίπτουν στον χώρο τους, αν το «είναι και δεν είναι» γίνει «είναι-εδώ-τώρα και δεν είναι-εδώ-τώρα», τότε η κατά την αναλυτική λογική οντολογικά θεωρούμενη αντίφαση είναι μια ψευδής έκφραση της σχέσης των πραγμάτων, δεν υπάρχει στην πραγματικότητα· η αντίφαση είναι μια απορριπτέα νοητική κατασκευή.

Ίσως τελικά στους *αναλυτικούς*, τους με βάση την αναλυτική λογική στοχαζόμενους, υπάρχει ο φόβος της ίδιας της αντίφασης τον οποίο η αναλυτική λογική συγκαλύπτει με τον φόβο του ψεύδους. Γιατί, σε αντιδιαστολή με την αναλυτική λογική **αντίφαση**, η διαλεκτική **οντολογική αντίφαση** του στοχασμού της πραγματικότητας έχει τη δυνατότητα του αληθούς· και δεν είναι παρά η αναλυτική λογική που της στερεί τη δυνατότητα αυτή μέσω του ψεύδους. Ένας φόβος της αντίφασης ανεξάρτητος από το ψεύδος θα συνδεόταν με τον οντολογικό χαρακτήρα της **αντίφασης** ως χωρικού ορίου της **αντίθεσης**.

Αλλά μια αντίθεση μπορεί να μην φτάσει σε ένα αντιφατικό χωρικό όριο. Στον *τόπο* ανάπτυξης των αντιθέτων μπορεί να μην υπάρξει ο *χώρος* της αντιφατικότητάς τους. Σε αυτόν τον τόπο τα αντίθετα θα συνυπάρχουν ως μη αντιφατικά κατά την **επικοινωνιακή άμβλυνση της αντίθεσης**: την άμβλυνσή της μέσω ενός συστήματος επικοινωνίας στον συγκεκριμένο τόπο, που είναι η κάμψη της πριν την αντιφατική της κορύφωση. Αυτή είναι η μία δυνατότητα συνύπαρξης των αντιθέτων. Η άλλη είναι η **κορύφωση της αντίθεσης** σε μια **αντίφαση** συνδεδεμένη με την αλλαγή. Θα τα δούμε όλα αυτά παρακάτω. Εδώ ας περιοριστούμε στην προκαταρκτική παρατήρηση ότι ο πρωτογενής φόβος της αντίφασης είναι φόβος κορύφωσης της αντίθεσης που μέσω της αντίφασης οδηγεί στην ανατροπή των σχέσεων.

Χρόνος

Θα δούμε τη σχέση χώρου και αντίφασης, επικεντρώνοντας την προσοχή μας στον χρόνο του ενεργειακού πεδίου. Να σημειώσουμε προκαταρκτικά ότι η χωρική ενότητα ενέργειας, έκτασης και χρόνου είναι αδιαίρετη και ότι σύμφωνα με τα προηγούμενα η επικέντρωση στον χρόνο δεν μπορεί να έχει το νόημα της απόσπασης του χρόνου από τον φυσικό χώρο.

Ας ξεκινήσουμε με μια παρατήρηση του Wright στη διάλεξή του για τον χρόνο, την αλλαγή και την αντίφαση:¹⁷⁷ «Από τη στιγμή που η λογική θεωρία βγήκε από το πλαίσιο του στατικού κόσμου και ενδιαφέρθηκε για τον κόσμο της πράξης και της αλλαγής, η έννοια του χρόνου, επίσης, απέκτησε νέο και κρίσιμο ενδιαφέρον για τον λογικό». Σε αυτό το κατά τον Wright πλαίσιο του «κόσμου της πράξης και της αλλαγής» ο όρος «λογική» αναφέρεται κυρίως στον *γλωσσικό Λόγο*. Και σε αυτήν τη βάση αναπτύσσονται παράλληλα δύο λογικές έννοιες του χρόνου που συνδέονται με τη γλωσσική διάκριση των αναφορικών συμβόλων σε δύο τάξεις: στα *ονόματα*, τα λογικά ατελή αναφορικά σύμβολα ως προς τα οποία δεν τίθεται το ερώτημα της αλήθειας, και στις *προτάσεις*, τα λογικά ολοκληρωμένα αναφορικά σύμβολα, στα οποία αντιστοιχεί το αληθές και το ψεύδος. Θα αναφερθούμε στις δύο έννοιες του χρόνου ως *ονομαστική* και *προτασιακή*.

Ονομαστική έννοια του χρόνου

Με αυτή την έννοιά του ο χρόνος παρουσιάζεται ως ημερομηνία. Με την έννοια αυτή ο Levi-Straus, μιλώντας για την «Ιστορία και τη Διαλεκτική», λέει:¹⁷⁸ «Δεν υπάρχει ιστορία χωρίς ημερομηνίες (...) η ημερομηνία σημειώνει μια στιγμή σε μια διαδοχή: το d_2 έρχεται ύστερα από το d_1 και πριν από το d_3 · από την άποψη αυτή η ημερομηνία λειτουργεί απλώς ως τακτικός αριθμός». Ωστόσο, στην παραπάνω διαπίστωση προσθέτει ένα ακόμα σκέλος: «Κάθε ημερομηνία αποτελεί επίσης και έναν *απόλυτο* αριθμό και με αυτήν του την ιδιότητα εκφράζει μια απόσταση σε σχέση με τις πλησιέστερες ημερομηνίες». Και καταλήγει: «Μια ημερομηνία είναι ένα μέλος μιας τάξης». (Διευκρίνιση: τακτικοί αριθμοί είναι το 1° , 2° , 3° · απόλυτοι αριθμοί είναι το 1, 2, 3.)

Προτασιακή έννοια του χρόνου

Με αυτή την έννοιά του ο χρόνος εκφέρεται αναλυτικά με τη μορφή *λογικών συναρτήσεων* οι οποίες παράγουν προτάσεις από προτάσεις, συγκροτώντας μια λογική του χρόνου. Ως προς αυτήν ο Wright λέει:¹⁷⁹ «Ίσως δεν ήταν αναμενόμενο αρχικά ότι έννοιες αποδιδόμενες από λέξεις όπως “πριν” και “μετά”, “τόρα”, “επόμενο”, “πάντοτε” και “κάποτε” θα ταίριαζαν με τα αναλυτικά σχήματα της *τροπικής λογικής* (modal logic). Το ότι έδειξε ότι έτσι έχουν τα πράγματα, είναι η μεγάλη και διαρκής αξία του Άρθουρ Πράιор (Arthur N. Prior). Ο νέος κλάδος της λογικής που δημιουργήθηκε από αυτόν λέγεται *χρονική λογική* (tense logic)».

Μένουμε στην *τροπική λογική* στην οποία εντάσσεται η χρονική λογική. Στην τροπική λογική τον χρόνο αποδίδουν, για παράδειγμα, η λογική συνάρτηση «και μετά» με την οποία παράγεται η πρόταση «p και μετά q» από τις προτάσεις «p» και «q», και η λογική συνάρτηση «πάντοτε» με την οποία παράγεται η πρόταση «πάντοτε q» από την πρόταση «q». Έτσι, η πρόταση «p και μετά πάντοτε q» λέει ότι «η κατάσταση τώρα είναι p και από τώρα και στο εξής θα είναι q». Να σημειωθεί ότι οι *συναρτήσεις χρόνου* («και μετά», «πάντοτε» κ.ά.) δεν ανήκουν στην ίδια λογική κατηγορία με τις *συναρτήσεις αλήθειας* («όχι», «και», «αν, τότε» κτλ.). Η λογική σχέση των δύο ορίζεται αξιωματικά. Να σημειωθεί επίσης ότι, όπως είδαμε, όλες οι συναρτήσεις αλήθειας της δίτιμης λογικής παράγονται από την «πρωταρχική ιδέα» ότι «τα p και q είναι ασύμβατα» κατά τον χαρακτηρισμό των *Principia Mathematica*, δηλαδή κατά τα εδώ λεγόμενα, ότι τα p και q είναι αντίθετα.

Ακολουθώντας μια μακριά παράδοση, η *λογική της αντίθεσης* αναπτύσσεται ως *λογική του είναι* σε αντιδιαστολή με τη *λογική των τρόπων του είναι*, την *τροπική*

¹⁷⁷ von WRIGHT, G.H. 1968. σ. 5.

¹⁷⁸ LEVI-STRAUS, C. 1977. σ. 360-361.

¹⁷⁹ ό.π., σ. 6.

λογική, η οποία εμπεριέχει τη *λογική του χρόνου* ως τρόπο του είναι. Σε αυτή την παράδοση οι Λατίνοι λογικοί χώριζαν τις προτάσεις σε αυτές που μιλούν για το είναι και σε αυτές που μιλούν για τους *τρόπους του είναι*: είναι *κατ' ανάγκη*, είναι *δυνατό να είναι*. Ωστόσο στα κείμενα του Πέτρου του Ισπανού τον 13ο αιώνα ως τρόπος του είναι εμφανίζεται πλέον κάθε προσδιορισμός της απόδοσης του κατηγορήματος στο υποκείμενο. Η έγκλιση του ρήματος (οριστική, υποτακτική, προστακτική κλπ.) και ο χρόνος του ρήματος ανήκουν στους τρόπους του είναι.

Με αυτά τα δεδομένα μπορούμε να δούμε τη διαφορά των δύο αναλυτικών εννοιών του χρόνου ως προς τη σχέση τους με την *αντίφαση*. Στην *ονοματική* του έννοια ο χρόνος μέσω της *λογικής της αντίθεσης* ορίζει τις *στιγμές της αλλαγής*, τη *διάρκειά της* και το *χρονικό όριο* στο οποίο η αλλαγή τρέπει την αντίθεση σε αντίφαση. Στην *προτασιακή* του έννοια, από την άλλη πλευρά, ο χρόνος περιέχοντας την αλλαγή, ορίζει την *ίδια την αλλαγή* μέσω της *λογικής των τρόπων* που υπερβαίνει τη λογική της αντίθεσης. Στην τροπική λογική η αλλαγή ορίζεται κατά τον Wright¹⁸⁰ ως «φυγή από την αντίφαση»: «η διαδοχή των “p” και “q” είναι μια αλλαγή μόνο αν οι δύο καταστάσεις αποκλείονται αμοιβαία».

Η φυγή από την αντίφαση

Καταλήγουμε με το ερώτημα του Wright¹⁸¹: «*Πρέπει* η λογική να απορρίπτει την αντίφαση;». Η, ορθότερα, επειδή «δεν είναι βέβαιο ότι εδώ υπάρχει ένα “πρέπει”», το ερώτημα τίθεται ως εξής: «Είναι επιτυχής η φυγή από την αντίφαση που υποτίθεται ότι προσφέρει ο χρόνος;». Η απάντηση που δίνει ο ίδιος είναι καταφατική, εφόσον η αλλαγή από τη θέση στην αντίθεση είναι συνεχής. Ωστόσο διαπιστώνει:¹⁸² «Αν ο χρόνος, θεωρούμενος ως ροή διαδιδόμενη με την αλλαγή δεν είναι συνεχώς διαιρετός, πέφτουμε σε αντίφαση». Και συνεχίζει: «Προσπάθησα να δείξω ότι υπάρχει σχέση ανάμεσα στην αντίφαση και στη συνέχεια του χρόνου. Η παρατήρηση είναι απλά η εξής: Εάν μια αλλαγή είναι συνεχής, θα περάσει από μια φάση κατά την οποία ο κόσμος βρίσκεται σε δύο αντιφατικά συσχετισμένες καταστάσεις».

Με βάση τα παραπάνω και χωρίς να βγούμε από τα όρια της δίτιμης αναλυτικής λογικής θα μπορούσαμε να πούμε ότι σε έναν χώρο όπου ο χρόνος είναι συνεχής η *αντίφαση-καθαυτήν* είναι η για μια φευγαλέα στιγμή ψευδής ταύτιση των αντιθέτων, ενώ η *αντίφαση-για-εμάς* μπορεί να είναι η για μια σταθερή (μεγαλύτερη ή μικρότερη) χρονική περίοδο αληθινή ταύτισή τους. Απαλλαγμένοι από τον *φόβο της αντίφασης*, ελεύθεροι από την απαγόρευσή της υπό την ποινή της «κατάρρευσης της ορθολογικής σκέψης», όπως λέει ο Popper, αρχίσαμε λέγοντας ότι η αντίφαση έχει τη στερούμενη από τη δίτιμη λογική δυνατότητα του αληθούς. Η τελική εκδοχή του Wright για τη δυνατότητα αυτή είναι ότι στη *τροπική λογική*¹⁸³ «το αναγκαία αληθές μιας ταυτολογίας μπορεί να απορριφθεί και να γίνει αποδεκτό το δυνατά αληθές μιας αντίφασης». Αλλά να σημειώσουμε ότι λέγονται στο πλαίσιο του αναλυτικού λόγου όλα όσα ειπώθηκαν για τη σχέση της αντίφασης με τον *χρόνο* και όσα θα μπορούσαν να ειπωθούν συμπληρωματικά για τη σχέση της με την *έκταση* προκειμένου να ολοκληρωθεί η σχέση της αντίφασης με το ενεργειακό πεδίο του χώρου. Όλα αυτά λέγονται για την αντίφαση από τους «αναλυτικούς». Αναφέρονται όλα στις αντιφάσεις του αναλυτικού λόγου. Δεν τα είδαμε από την οπτική των «διαλεκτικών», δεν μιλήσαμε ακόμη για τη διαλεκτική αντίφαση.

¹⁸⁰ von WRIGHT, G.H. 1968. σ. 20, 21.

¹⁸¹ ό.π., σ. 22.

¹⁸² ό.π., σ. 31.

¹⁸³ ό.π., σ. 32.

2. ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΟΣ ΛΟΓΟΣ

Αρχή της διαλεκτικής είναι η αντίφαση – η *αντίφαση* στην καθαρή της διαφορά από την *αντίθεση*, επιστρέφοντας στον προβληματικό λόγο των «διαλεκτικών» με τον οποίο ξεκινήσαμε. Οι αντιθέσεις είτε ως αντιθέσεις αμιγείς αντιφάσεων είτε ως οριακά αντιφατικές αντιθέσεις συνδέονται ιδιαίτερα με τον αναλυτικό Λόγο.

Διακρίναμε τις δύο έννοιες του «λόγου»: τον *Λόγο* που αναφέρεται στο *έλλογο* των πραγμάτων, *λογικό* ή *παράλογο*, και τον *λόγο* που αναφέρεται στον *γλωσσικό συμβολισμό*. Η διάκριση αυτή εμπεριέχει ως αρχή ότι ο *Λόγος* υπερβαίνει τον *λόγο* με την έννοια της ασύμμετρης έλλογης σχέσης των δύο: αν κάτι είναι εντός λόγου, δηλαδή *αν λέγεται*, τότε είναι *έλλογο*, *λογικό* ή *παράλογο*. Αλλά μπορεί να είναι *έλλογο* και να είναι εκτός λόγου: μη γλωσσικό, εικονιστικό ή πρωτογενές. Και διακρίναμε τον *Λόγο* σε *αναλυτικό* και *διαλεκτικό*. Σε αυτό το εννοιολογικό πλαίσιο ο *αναλυτικός Λόγος* με βάση ότι όλες οι λογικές του σχέσεις παράγονται από την αντίθεση θα πρέπει να θεωρηθεί ως *Λόγος της αντίθεσης*. Ενώ ο *διαλεκτικός Λόγος* είναι ο *Λόγος της αντίφασης*.

Για να έχει όμως στοιχειώδες νόημα η συγκεκριμένη αυτή θέση, θα πρέπει ο όρος *αντίφαση* στους δυο Λόγους να έχει την ίδια αναφορά. Και αυτή δεν μπορεί να είναι άλλη από τη σύζευξη των σύμφωνα με τον αναλυτικό Λόγο αντιθέτων. Αναφερόμαστε εδώ στη σύζευξη θέσης και άρνησης, όπως η κατά Αριστοτέλη σύζευξη «είναι και μη είναι». Θα πρέπει, δηλαδή, οι αντιφάσεις του διαλεκτικού Λόγου να μη διαφέρουν από τις αντιφάσεις του αναλυτικού Λόγου καθ'αυτές, αλλά κατά τον Λόγο στον οποίο εμφανίζονται.

2.1 Αναλυτική και διαλεκτική αντίφαση

Η *αντίφαση* είναι το κοινό ανάμεσα στον *αναλυτικό Λόγο* και στον *διαλεκτικό Λόγο*. Η διαφορά των δύο βρίσκεται στον τρόπο αντιμετώπισης της *αντίφασης* ως προϊόντος της *αντίθεσης* που καθορίζει τον τρόπο σύνθεσης της *νόησης* και της *δράσης* κατά τη συγκρότησή τους σε *πράξη*.

— Ο *αναλυτικός Λόγος* *απορρίπτει τις αντιφάσεις*.

Για τον δίτιμο λογισμό, που είναι η αρχή του αναλυτικού Λόγου, αν αληθεύει η *αντίθεση*, δηλαδή αν ψεύδεται ένα από τα δύο ή και τα δύο αντίθετα, τότε η *αντίφαση* ως σύζευξη των αντιθέτων ψεύδεται – αυτό το είδαμε. Και δεδομένου ότι ο αναλυτικός Λόγος είναι Λόγος των αντιθέσεων, η *εμμονή στην αντίφαση είναι παράλογη*. Γιατί σύμφωνα με τον ορισμό της σχέσης λόγου ακολουθίας στη δίτιμη λογική το ψεύδος συνεπάγεται οτιδήποτε ανεξαρτήτως του αν αυτό αληθεύει ή ψεύδεται. Συνεπώς η *αποδοχή της αντίφασης είναι η έλλογη αποδοχή των πάντων*. Με αυτή την έννοια και δεδομένου ότι το *έλλογο* είναι *λογικό* ή *παράλογο*, η *εμμονή στην αντίφαση είναι η μέσα στο αναλυτικά *έλλογο* έξοδος από το *λογικό* και είσοδος στο *παράλογο**. Και ποια είναι η σχέση του διαλεκτικού Λόγου με την αντίφαση;

— Ο *διαλεκτικός Λόγος* *υπερβαίνει τις αντιφάσεις*.

Σε αυτήν τη βάση ο διαλεκτικός Λόγος περιέχει, υπερβαίνοντάς τον, τον αναλυτικό Λόγο. Για τον διαλεκτικό Λόγο ως Λόγο των αντιφάσεων η *αντίφαση* οδηγεί στην αλλαγή των σχέσεων. Αυτή ακριβώς η αλλαγή είναι η *διαλεκτική υπέρβαση της αντίφασης με τον ακόλουθο τρόπο: *διαλεκτική υπέρβαση της αντίφασης είναι ο μετασχηματισμός και σύνθεση των αντιθέτων**.

Όπως είδαμε, η θεμελιώδης στον διαλεκτικό Λόγο *αντίφαση* είναι *αληθής*, ενώ αυτή η ίδια κατά τον αναλυτικό Λόγο είναι *ψευδής* και η *αποδοχή της είναι παράλογη*. Τότε όμως τίθεται αμέσως το εξής ερώτημα: πώς είναι δυνατόν το πραξιακά αληθές

των αντιφάσεων να είναι κατά τον διαλεκτικό Λόγο *λογικό*, εφόσον ο διαλεκτικός Λόγος περιέχει τον αναλυτικό Λόγο;

Ο διαλεκτικός Λόγος δεν αποδέχεται κάθε αντίφαση, δηλαδή οτιδήποτε παράγεται αντιφατικά από τον αναλυτικό Λόγο. Αποδέχεται μόνο τις αναγνωριζόμενες από αυτόν ως *πραξιακά αληθείς* αντιφάσεις του αναλυτικού λόγου. Και η αποδοχή αυτή γίνεται σε ένα *καθεστώς λογικής εξαίρεσης*, όπως θα το πούμε εδώ, κατά το οποίο η εξαίρεση του *αναλυτικού Λόγου* οδηγεί στο πέρασμα του *διαλεκτικού Λόγου* από τον λογισμό της *αναλυτικής παραγωγής* της αντίφασης μέσω της *σύζευξης* των αντιθέτων στον λογισμό της *διαλεκτικής λύσης* της αντίφασης μέσω του μετασχηματισμού και της *σύνθεσης* των αντιθέτων. Μένουμε στην αρχή:

— *Η διαλεκτική αντίφαση είναι πραξιακά αληθής σε ένα καθεστώς λογικής εξαίρεσης.*

Η λογική εξαίρεση ορίζει το πέρασμα από τον αναλυτικό λογισμό στον διαλεκτικό λογισμό. Αυτός ακριβώς είναι ο διαλεκτικός Λόγος: α) η αναγνώριση της πραξιακής αλήθειας ορισμένων αντιφάσεων, που αναφέρονται εδώ ως *διαλεκτικές αντιφάσεις*, και β) το πέρασμα από τον αναλυτικό Λόγο με τον λογισμό *παραγωγής* της αντίφασης ως *σύζευξη* των *αντιθέτων καθαυτά* στον διαλεκτικό Λόγο με τον λογισμό *υπέρβασης* της αντίφασης μέσω της *σύζευξης* των *μετασχηματισμένων αντιθέτων*.

Η διαφοροποίηση των αντιφάσεων που συζητάμε εδώ συνδέεται με τη διαφορά της πραγματικότητας από τον λόγο για την πραγματικότητα· και ως προς αυτή συνδέεται με το πέρασμα από τον αναλυτικό στον διαλεκτικό Λόγο.

— *Αναλυτική αντίφαση* είναι η αντίφαση του αναλυτικού λόγου για την πραγματικότητα.

— *Διαλεκτική αντίφαση* είναι η αντίφαση της πραγματικότητας καθαυτήν.

Η *αναλυτική αντίφαση* ως ψευδής αναλυτικός Λόγος για την πραγματικότητα δηλώνει είτε τη λογική ασυμβατότητα των αρχών, από τις οποίες έχει παραχθεί ένας στοχασμός (μια θεωρητικά ολοκληρωμένη σκέψη κατά τα εδώ λεγόμενα) είτε την ανεπάρκεια της λογικής, η οποία καθόρισε την ασυμβατότητα αυτή και παρήγαγε την αντίφαση. Έτσι, η αναλυτική αντίφαση σηματοδοτεί την αναλυτική διαδικασία αναθεώρησης αφενός των *αξιωμάτων* και των *υποθέσεων* ενός στοχασμού και αφετέρου της *λογικής* η οποία θέτει τα αξιώματα και τις υποθέσεις της ως βάση για την παραγωγή των *θέσεων* του στοχασμού.

Η δεύτερη από τις παραπάνω αναλυτικές συνέπειες της αναλυτικής αντίφασης, η αναθεώρηση της λογικής, συνδέεται με το πέρασμα σε λογικά συστήματα πέραν της *δίτιμης λογικής* (λογική της αντίθεσης), όπως είναι τα συστήματα της *τροπικής λογικής* και τα συστήματα της *πλειότιμης λογικής*, δηλαδή της λογικής με περισσότερες των δύο τιμές. Τα δύο αυτά είδη συστημάτων συνδέονται μεταξύ τους, δεδομένου ότι τρόποι, όπως η αναγκαιότητα και η δυνατότητα, μπορεί να αποδοθούν με συναρτήσεις αλήθειας πλειότιμων λογικών συστημάτων – εδώ το αληθές παρουσιάζεται ως *θετική βεβαιότητα*, το ψεύδος ως *αρνητική βεβαιότητα* και οι ενδιάμεσες τιμές ως *βαθμοί αβεβαιότητας*. Σε κάθε αναλυτική εκδοχή της η αντίφαση δεν υπάρχει στην πραγματικότητα καθαυτήν, αλλά στον λόγο για την πραγματικότητα. Μένουμε στο συμπέρασμα:

— *Η αναλυτική αντίφαση οδηγεί στην αλλαγή της λογικής ανάλυσης της πραγματικότητας. Η διαλεκτική αντίφαση οδηγεί στην αλλαγή της πραγματικότητας.*

2.2 Αντίφαση και πράξη

Στην κατά έναν στοχασμό του κοινωνικού υποκειμένου *διαλεκτική αντίφαση* ως πραγματική αντίφαση το *ουσιώδες* είναι η *αλλαγή των σχέσεων* του υποκειμένου με τα *πράγματα* είτε αυτά τα ίδια αλλάζουν είτε όχι. Υπογραμμίζεται ότι, όπως λέγεται εδώ, η *πραγματικότητα* είναι α) ένα πράγμα στο οποίο οδηγεί η πράξη ως επιτελεστική δράση και β) η σχέση του με το υποκείμενο στο οποίο οδηγεί η πράξη ως συσχέτιση. Η έννοια του *ουσιώδους* στη *διαλεκτική αντίφαση* προκύπτει από τις ακόλουθες δύο θεμελιώδεις για την πραξιακή προσέγγιση αρχές:

— *Η ουσία είναι οι σχέσεις.*

Και καθώς η ουσία αλλάζει – και αλλάζει συνεχώς:

— *Η ουσία είναι αντιφατική.*

Επιστρέφουμε στην πρώτη αρχή κατά την 6^η θέση του Marx για τον Feuerbach όπως την είδαμε: «Η ανθρώπινη ουσία δεν είναι μια αφαίρεση που ενυπάρχει σε κάθε μεμονωμένο άτομο. Στην πραγματικότητά της είναι η ολότητα των κοινωνικών σχέσεων». Ότι άλλο μπορεί να σημαίνει η «ουσία» πέραν των σχέσεων των υποκειμένων με την κοινωνική τους πραγματικότητα και, κατ' επέκταση, μεταξύ τους τίθεται εκτός συζήτησης εδώ. Τη δεύτερη αρχή, το ότι η ουσία είναι αντιφατική, τη βλέπουμε από την οπτική του Marx. Η αναφορά στον Hegel θα ήταν εδώ παραπλανητική: θα επέστρεφε σε εκείνον τον λόγο των «διαλεκτικών» από τον οποίο τηρούνται αποστάσεις.

Είδαμε παραπάνω τη *διαλεκτική αντίφαση* ως την αντίφαση της πραγματικότητας καθαυτήν που οδηγεί στην αλλαγή της πραγματικότητας. Θα χρησιμοποιήσουμε εδώ τον όρο *ουσιαστική αντίφαση*, αναφερόμενοι στις κοινωνικές σχέσεις ως μέρος της πραγματικότητας.

— *Ουσιαστική αντίφαση* είναι η *διαλεκτική αντίφαση* που οδηγεί στην αλλαγή των κοινωνικών σχέσεων.

Η *ουσιαστική αντίφαση* είναι μια *κοινωνική αντίφαση* όπως την είδαμε στα προηγούμενα ως διαλεκτική αντίφαση του τρόπου επικοινωνίας σε ένα κοινωνικό σύστημα. Η έννοια της ουσιαστικής αντίφασης εισάγεται εδώ για να σημειωθεί ότι κάθε αντίφαση στον τρόπο επικοινωνίας δεν οδηγεί στην αλλαγή των κοινωνικών σχέσεων. Το ερώτημα, συνεπώς, είναι με ποιον τρόπο η ουσιαστική αντίφαση οδηγεί στην αλλαγή των κοινωνικών σχέσεων. Πριν από αυτό όμως –και για να φτάσουμε σε αυτό– ένα καθοριστικό ερώτημα είναι με ποιον τρόπο συνδέονται η αντίφαση και η πράξη.

Συμπυκνώνουμε πρώτα την έννοια της πράξης όπως την έχουμε δει ως τώρα. *Πράξη* είναι η ενότητα των ελεύθερων λειτουργιών *νόησης* και *δράσης* που ολοκληρώνεται σε ενότητα *θεωρίας* και *πρακτικής*. Αυτό σημαίνει ότι κάθε συνέχεια των λειτουργιών νόησης και δράσης δεν συνιστά πράξη. Η πράξη έχει ένα πυρήνα *ελευθερίας* με την επικούρεια έννοια της *παρέγκλισης* ως άρνηση της αναγκαιότητας, ως απόκλιση από τον νόμο. Η *πρακτική* ως έκφραση του υποκειμένου ολοκληρωμένη στη συσχέτισή του με την πραγματικότητα είναι στον πυρήνα της ελεύθερη: *ικανοποιεί μια επιθυμία* (ελευθερία στη δράση), δεν υποτάσσεται στην *ανάγκη*. Όπως η *θεωρία*, δηλαδή ο συμπληρωματικός της πρακτικής σχηματισμός της πραξιακής νόησης, έτσι και αυτή είναι ελεύθερη, *λύνει μια απορία* (ελευθερία στη νόηση), δεν προκύπτει αναγκαστικά από τη μορφή των πραγμάτων. Η πραξιακή ενότητα θεωρίας και πρακτικής είναι ως προς την αρχή της μια ενότητα λύσης της απορίας και ικανοποίησης της επιθυμίας, θεμελιωμένη στην άρνηση της αναγκαιότητας.

Η σύνδεση της αντίφασης με την πράξη έχει δύο σημαντικές όψεις. Πρώτον, μεταφέρει τη συζήτηση στη συνδεόμενη με την πράξη *κοινωνική πραγματικότητα* σε

έναν **τόπο** αποτελούμενο, όπως είδαμε, από έναν **κοινωνικό χώρο**, δηλαδή έναν χώρο συσχετιζόμενων υποκειμένων στον οποίο εμπεριέχεται ο φυσικός τους χώρος, και από ένα **σύστημα επικοινωνίας** ως σύστημα συσχετιζόμενων πράξεων των υποκειμένων. Ο *Λόγος της πράξης* και η δική του διαλεκτική, η *διαλεκτική της πράξης*, αναφέρονται εδώ στην έλλογη τάξη της κοινωνικής-επικοινωνιακής πραγματικότητας. Δεύτερον, η σύνδεση της αντίφασης με την πράξη ανοίγει την κριτική σε ορισμένες θέσεις των «διαλεκτικών» για τους «νόμους της διαλεκτικής». Και συγκεκριμένα σε εκείνες τις θέσεις στις οποίες αναφέρεται ο Engels στο βιβλίο του η «*Διαλεκτική της φύσης*», ζητώντας «να αναπτυχθεί ο γενικός χαρακτήρας της διαλεκτικής ως επιστήμης των αλληλεξαρτήσεων, σε αντίθεση με τη μεταφυσική». Στο σημείο αυτό του βιβλίου του¹⁸⁴ ο Engels αναφέρεται σε «τρεις νόμους της διαλεκτικής»: 1) «το νόμο της μετατροπής της ποσότητας σε ποιότητα» 2) «το νόμο της αλληλεπίδρασης των αντιθέτων» και 3) «το νόμο της άρνησης της άρνησης». Ως προς τους νόμους αυτούς λέει: «Και οι τρεις νόμοι αναπτύχθηκαν από τον Hegel με τον ιδεαλιστικό του τρόπο σαν απλοί νόμοι της *νόησης*». Και προσθέτει: «Το λάθος βρίσκεται στο ότι οι νόμοι αυτοί επιβάλλονται στη φύση και στην ιστορία σα νόμοι της *νόησης*, αντί να συνάγονται από αυτές».

Πρέπει να ειπωθεί εδώ ότι η πραξιακή προσέγγιση για τη σχέση *διαλεκτικής* και *φύσης* δεν συνδέεται με τις θέσεις του Engels όπως αναπτύσσονται στο παραπάνω βιβλίο του – σημειωτέον, αυτό εκδόθηκε στη Μόσχα το 1925 (30 χρόνια μετά τον θάνατό του). Το έργο αυτό, εκτός συζήτησης εδώ, είναι ιδιαίτερα προβληματικό και, όσο και αν αυτό κάνει εντύπωση, είναι οριακά *αφελές* όταν φτάνει στα «μαθηματικά» ως «επιστήμη των μεγεθών»¹⁸⁵. Στο σχετικό με τα μαθηματικά τμήμα του βιβλίου του η ταραχή του Engels, όπως την εκφράζει στην επιστολή του προς τον Marx τον Αύγουστο του 1881¹⁸⁶, είναι αποκαλυπτική. Έχοντας διαβάσει τις σημειώσεις του Marx για τον διαφορικό λογισμό, γράφει: «το πράγμα με κυρίεψε τόσο που όχι μόνο γυρίζει γύρω από το κεφάλι μου όλη τη μέρα, αλλά χτες το βράδυ είδα στον ύπνο μου ότι έδωσα σε κάποιον τα κουμπιά του κολάρου μου να τα διαφορίσει και αυτός τα πήρε κι' έφυγε».

Η σημαντική για ό,τι λέγεται εδώ κριτική στην κατά Engels «*διαλεκτική της φύσης*» δεν απορρίπτει την έννοια της *διαλεκτικής αντίφασης στη φύση*. Αντιθέτως, κεντρική θέση εδώ είναι ότι η πραγματικότητα της αντίφασης δεν είναι μόνο ανθρώπινη, είναι και φυσική. Αυτό που απορρίπτει η κριτική είναι η έννοια του «*διαλεκτικού νόμου*». Αν ο *νόμος* είναι έλλογος, τότε ο *Λόγος* του νόμου είναι ο *αναλυτικός Λόγος*: δεν είναι ο *διαλεκτικός Λόγος*. Δεν θα αναπτύξουμε το θέμα, αρκούν όσα ειπώθηκαν ως εδώ. Ο *διαλεκτικός Λόγος* ως *Λόγος της αντίφασης* δεν είναι *Λόγος ενός νόμου*, φυσικού ή κοινωνικού – του λεγόμενου και «*νόμου της ιστορίας*». — Ο *διαλεκτικός Λόγος είναι Λόγος της ελευθερίας: Λόγος της απόκλισης από τον νόμο*.

2.3 Αναλυτικός και διαλεκτικός Λόγος

Ως χωρικό όριο της αντίθεσης η διαλεκτική αντίφαση εντοπίζει τον χώρο της υπέρβασης μιας φυσικής, ψυχικής ή κοινωνικής αναγκαιότητας, μιας αναγκαιότητας στο φυσικό-ψυχικό-κοινωνικό συνεχές. Η αντίφαση ως αρχή του διαλεκτικού Λόγου

¹⁸⁴ ΕΝΓΚΕΛΣ,Φ. 1984. σ. 44.

¹⁸⁵ ό.π., σ. 235-249.

¹⁸⁶ Marx, Engels, *Collected Works*, New York: International Publishers. Volume 46.

θεμελιώνει την ελευθερία. Τελικά ο φόβος της αντίφασης είναι φόβος της ελευθερίας, είναι προϊόν της υπαγωγής στην αναγκαιότητα.

Μένουμε στην *κοινωνική πραγματικότητα*, στον Λόγο της πράξης και στο ερώτημα του πώς συνδέονται η αντίφαση και η πράξη. Η διάκριση της αντιφατικά ολοκληρωμένης αντίθεσης σε *αναλυτική αντίφαση* και σε *διαλεκτική αντίφαση* είναι η βάση της σύνδεσης. Η διάκριση των αντιφάσεων συνοδεύεται από μια διάκριση των συνδεόμενων με την αντίφαση διαλεκτικών πράξεων: της *πράξης αναθεώρησης*, η οποία αναιρεί τα εμπειρικά δεδομένα, τις θεωρητικές αρχές και το λογικό σύστημα που οδηγούν μια θεωρία σε *αναλυτικές αντιφάσεις*· και της *πράξης μετασχηματισμού*, η οποία αλλάζει τις σχέσεις που οδηγούν μια πραγματικότητα σε *διαλεκτικές αντιφάσεις*. Έχουμε έτσι το ακόλουθο σχήμα του Λόγου ως προς την ανάλυση των κοινωνικών σχέσεων:

— *Αναλυτικός Λόγος: αναθεώρηση*

Ανάλυση σχέσεων → *αναλυτική αντίφαση* → αλλαγή της ανάλυσης.

— *Διαλεκτικός Λόγος: μετασχηματισμός*

Ανάλυση σχέσεων → *ουσιαστική αντίφαση* → αλλαγή των σχέσεων.

Φαίνεται τώρα η σχέση *αναλυτικού* και *διαλεκτικού* Λόγου. Ο αναλυτικός Λόγος εμμένει στην άρνηση της αντίφασης αναθεωρώντας τόσο τις θέσεις των αναλύσεων που οδηγούν στην αντίφαση (αξιώματα, υποθέσεις, θεωρήματα,) όσο και τη λογική της παραγωγής των θεωρημάτων. Ο αναλυτικός Λόγος ως Λόγος της αναλυτικής αντίφασης περιέχει αυτό που ο Popper «πολύ προσεχτικός στη χρήση του όρου “διαλεκτική” όπως θα πρέπει να είναι κανείς» προτίμησε να ονομάσει «μέθοδο της δοκιμής και του σφάλματος».¹⁸⁷ Από την άλλη πλευρά, ο διαλεκτικός Λόγος ως λόγος της διαλεκτικής αντίφασης *υπερβαίνει* τον αναλυτικό Λόγο. Εδώ, συμμετρικά, θα είμαστε πολύ προσεχτικοί στη χρήση του όρου «*λογική*» όπως θα πρέπει να είμαστε επιχειρώντας την *αλλαγή* των σχέσεων, καθώς στον κοινό λόγο ο όρος «*λογική*» αναφέρεται συνήθως στη λογική του αναλυτικού Λόγου.

2.4 Λόγος και λογική

Δεν μπορεί να περιμένει άλλο το ερώτημα της σχέσης Λόγου και λογικής, και ιδιαίτερα το ερώτημα της σχέσης διαλεκτικού Λόγου και λογικής. Η πραξιακή προσέγγιση οδηγεί στους ακόλουθους ορισμούς:

— *Λογική* είναι το σύστημα παραγωγής αληθών προτάσεων από προτάσεις (αληθείς ή ψευδείς).

— *Λόγος* είναι η *έλλογη νοημοσύνη* στην πληρότητά της ως βίωμα, αίσθηση, στοχασμός και πράξη.

Με αυτή την έννοιά του ο *Λόγος* διακρίνεται από τον *λόγο*, τον γλωσσικό συμβολισμό, υπερβαίνοντάς τον:

— *Ο Λόγος υπερβαίνει τη λογική.*

Σύμφωνα με όσα λέγονται εδώ το παραπάνω συμβαίνει επειδή ο Λόγος υπερβαίνει τη γλώσσα, ενώ η λογική εξ ορισμού, ως σύστημα παραγωγής αληθών προτάσεων, αναπτύσσεται στο πεδίο της γλώσσας. Ο Λόγος υπερβαίνει τη γλώσσα και, κατ' επέκταση, τη λογική με δύο τρόπους. Πρώτον, δεν περιορίζεται στη γλωσσική διάσταση του συμβολικού. Η έλλογη τάξη του συμβολικού είναι γλωσσική και μη γλωσσική· ο *συμβολικός Λόγος* είναι *γλωσσικός* και *εικονιστικός Λόγος*. Δεύτερον, ο Λόγος υπερβαίνει τη συμβολική τάξη. Πέραν του συμβολικού Λόγου, πριν από αυτόν και παράλληλα με αυτόν υπάρχει ο *προτογενής Λόγος*.

¹⁸⁷ POPPER, K. 1990. σ. 34, 53.

Αν χρειάζεται μία σύνδεση των ειδών του Λόγου, αρκεί εδώ να σημειωθούν τα εξής: η μελέτη της συμβολικής νοημοσύνης μάς οδηγεί να δεχτούμε ότι στη σύνδεση γλωσσικού-εικονιστικού Λόγου ο εικονιστικός Λόγος προηγείται γενετικά γιατί η εικόνα προϋπάρχει της λέξης. Προηγείται, ωστόσο, και κατά τη γλωσσική λειτουργία γιατί η λέξη προϋποθέτει την εικόνα – εκεί όπου η εικόνα υπάρχει. Κατ’ αναλογία ο πρωτογενής Λόγος και με τη σύνδεση συμβολικού-πρωτογενούς προηγείται του συμβολικού. Ως προς τη σχέση γλωσσικού και μη γλωσσικού Λόγου ας μη ξεχνάμε τα λόγια του Einstein στα οποία αναφερθήκαμε κατ’ επανάληψη: «Οι λέξεις ή η γλώσσα φαίνεται ότι δεν παίζουν κανέναν ρόλο στους μηχανισμούς της σκέψης μου».

Δεν δεχόμαστε όμως ότι το πρωτείο του πρωτογενούς, μη συμβολικού Λόγου προϋποθέτει ότι υπάρχει ένας *πραγματικός Λόγος* ανεξάρτητος από την ανθρώπινη νοημοσύνη. Η φαινομενικά «υλιστική» θέση στην κατεύθυνση αυτή, ότι ο συμβολικός Λόγος είναι μία «αντανάκλαση» ενός πραγματικού Λόγου στη *γνώση*, δεν μπορεί να γίνει δεκτή για λόγους πραγματικά «υλιστικούς». Γιατί κατά τον εϋστοχο «αφορισμό-κλειδί» της μελέτης για τις «βιολογικές ρίζες της ανθρώπινης νόησης» των Maturana και Varela «κάθε δράση είναι γνώση και κάθε γνώση είναι δράση».¹⁸⁸ Κατ’ αναλογία σε ό,τι αφορά τον Λόγο βλέπουμε εδώ ότι ο κύκλος της *κατ’ αίσθηση αντανάκλασης* των αντιληπτών αντικειμένων στις νοητικές τους μορφές, που οδηγεί στη «γνώση» – με την έννοια του όρου στην προηγούμενη διατύπωση, και της *πραξιακής προβολής* των μορφών στα νοητά τους αντικείμενα, στα οποία οδηγεί η «δράση», δεν έχει στίξη. Κάθε κατ’ αίσθηση αντιληπτό έλλογο φαινόμενο είναι συνέχεια μιας πραξιακά νοητής έλλογης πραγματικότητας ως προϊόν της ανθρώπινης νοημοσύνης.

Διάκριση και διαφορά

Είδαμε την κίνηση της νοημοσύνης από τη διαφορά στη διάκριση, μιλώντας για τα πέντε βήματα της σύγκρουσης: *διαφορά, διάκριση, αντίθεση, αντίφαση, σύγκρουση*. Επανερχόμαστε στο θέμα εστιάζοντας στον Λόγο. Ο *αναλυτικός Λόγος* ως λόγος της *αντίθεσης* και ο *διαλεκτικός Λόγος* ως λόγος της *αντίφασης* είναι καταρχήν *Λόγοι της διάκρισης*. Το κατά την πράξη *έλλογο* διακρίνεται από το *άλογο* καθώς η *διάκριση*, στρεφόμενη στον εαυτό της, *διακρίνεται* από τη *διαφορά*. Τα *άλογα* διαφέρουν, αλλά δεν διακρίνονται όπως οι τόνοι της φωνής. Τα *έλλογα* διακρίνονται όπως η φωνή από την αφωνία.

Η διττότητα *διάκριση/διαφορά* προηγείται της διττότητας *έλλογο/άλογο* στην κίνηση της ανθρώπινης νοημοσύνης από την *αίσθηση* στην *πράξη*. Ο *στοχασμός* επικαλύπτοντας, όπως είδαμε, την *αίσθηση* και την *πράξη* έχει δύο αντικείμενα: το *φαινόμενο*, το κατ’ *αίσθηση αντιληπτό* αντικείμενο, και την *πραγματικότητα*, το *πραξιακά νοητό* αντικείμενο. Το νοητό αντικείμενο είναι *πραξιακά έλλογο* ή *άλογο* ως προς τη σχέση του με τα άλλα: το αντιληπτό αντικείμενο είναι κατ’ *αίσθηση διακριτό* ή *μη διακριτό* από τα άλλα. Τα δύο αυτά συνδέονται: το νοητά *έλλογο* αντιστοιχεί στο αντιληπτά *διακριτό*, το *άλογο* αντιστοιχεί στο διαφορετικό, αλλά μη *διακριτό*. Έχουμε έτσι την εξής διαδοχή στην κίνηση της νοημοσύνης: *διάκριση/διαφορά* ως προς το φαινόμενο· *έλλογο / άλογο* ως προς την πραγματικότητα.

Ψηφιακό και αναλογικό

Στο βιβλίο τους «Η ανθρώπινη επικοινωνία και οι επιδράσεις της στη συμπεριφορά» οι Watzlawich-Bavelas-Jackson λένε ότι υπάρχουν *δύο τρόποι επικοινωνίας*: η *ψηφιακή* και η *αναλογική*.¹⁸⁹ Και μέσω μιας διττής αναφοράς τούς ορίζουν στις «νευρικές και ενδοκρινικές μεθόδους επικοινωνίας μέσα στον οργανισμό» και στην

¹⁸⁸ MATURANA, H. & VARELA, F. 1992. σ. 57.

¹⁸⁹ WATZLAVIC, P. et al. 2005. σ. 83.

«ανθρώπινη επικοινωνία». Συγκεκριμένα: 1) Ως προς την *επικοινωνία μέσα στον οργανισμό*, υποστηρίζουν ότι υπάρχει α) «το ειδικό μέρος της νευρικής δραστηριότητας, το οποίο συνίσταται στην εκδήλωση ή στη μη εκδήλωση της διέγερσής του νευρώνα» και επομένως «μεταφέρει διττή ψηφιακή πληροφορία» και β) «το ενδοκρινικό σύστημα» που «δεν βασίζεται σε μια ανάλυση της πληροφορίας με τη χρήση ψηφίων», αλλά «επικοινωνεί απελευθερώνοντας ξεχωριστές ποσότητες ειδικών ουσιών στο αίμα». 2) Ως προς την *ανθρώπινη επικοινωνία* υποστηρίζουν ότι «αναφερόμαστε στα αντικείμενα –υπό την ευρύτερη έννοια– με δύο τελειώς διαφορετικούς τρόπους: μπορούμε είτε να τα αναπαριστούμε μέσω ομοιότητας, όπως σ' ένα σχέδιο, είτε να αναφερόμαστε σ' αυτά ονομαστικά».

Από την οπτική της πραξιακής προσέγγισης η διαφορά ανάμεσα στην *ψηφιακή* και στην *αναλογική επικοινωνία* αντιστοιχεί στη διαφορά του *έλλογου* από το *άλογο* και όχι στη διαφορά του λεκτικού από το μη λεκτικό – το τελευταίο διατυπώνεται εσφαλμένα μεταξύ ειδικών σε πλήθος συζητήσεων περί επικοινωνίας και γλώσσας. Συγκεκριμένα, στο παραπάνω βιβλίο¹⁹⁰ λέγεται ότι «οι δύο τρόποι επικοινωνίας –ο ένας με μια αυτεξήγητη ομοιότητα, ο άλλος με μια λέξη– είναι βεβαίως ταυτόσημοι με τις έννοιες της αναλογικής και της ψηφιακής επικοινωνίας αντίστοιχα».

Η Beavin Bavelas¹⁹¹ (οι επισημάνσεις, όπου εμφανίζονται, είναι πρόσθετες) διορθώνει εν μέρει το σφάλμα αυτό στο πλαίσιο των συζητήσεων της σχολής του Palo Alto, όταν αναθεωρεί τις «συνεπαγόμενες και ενίοτε ρητές» διαιρέσεις της επικοινωνίας σε «*λεκτική επικοινωνία = ψηφιακή κωδικοποίηση*» και «*μη λεκτική επικοινωνία = αναλογική κωδικοποίηση*». Αλλά το τίμημα της διόρθωσης του σφάλματος από την Beavin Bavelas είναι ένα άλλο, εξίσου σημαντικό σφάλμα: «Είχαμε θεωρήσει ότι (...) δεν μπορείς να πεις *όχι* αναλογικά. Τώρα βλέπουμε αναμφισβήτητη αναλογική άρνηση (...)».

Και βέβαια δεν μπορείς να πεις *όχι* αναλογικά. Ο αναλογικός κώδικας είναι αυτός ακριβώς ο κώδικας των *μη διακριτών διαφορών* έναντι του ψηφιακού που είναι ο κώδικας των *διακρίσεων*. Η διάκριση αναλογικό/ψηφιακό οριοθετεί την αρχή του Λόγου: την *αντίθεση*. Και η άρνηση, όπως είδαμε, είναι η αυτοαντίθεση. Η «αναλογική άρνηση» που επικαλείται η Beavin Bavelas είναι μία αντίφαση όρων.

Κατά την πραξιακή προσέγγιση η *διάκριση* και η *διαφορά* συνδέονται, εφόσον συνδέονται η *ψηφιακή* και η *αναλογική κωδικοποίηση*. Τα κατά την ψηφιακή κωδικοποίηση αντιληπτά *διακρίνονται* και, διακρινόμενα, εντάσσονται νοητικά στον Λόγο. Αντιθέτως, τα κατά την αναλογική κωδικοποίηση αντιληπτά *διαφέρουν*, αλλά *δεν διακρίνονται*, έχοντας τη δυνατότητα παραμονής εκτός Λόγου. Το έλλογο και το άλογο δεν είναι ασύνδετα. Το έλλογο αναδύεται από το άλογο, το οποίο κυκλικά καθορίζεται από το έλλογο. Η διαφορά που δεν είναι διάκριση, η διαφορά που *αντιπαρατίθεται* στη *διάκριση*, είναι η *αναιρούσα* τη διάκριση διαφορά: το άλογο επανεμφανίζεται έτσι ως αυτοαναίρεση του έλλογου.

Οι δύο διαφορές όμως, *ψηφιακό/αναλογικό* και *λεκτικό/μη λεκτικό*, δεν είναι ανεξάρτητες: το λεκτικό είναι ψηφιακό, δεν είναι αναλογικό· οι λέξεις είναι διακριτές. Αλλά δεν ισχύουν οι *ταυτότητες* *ψηφιακό=λεκτικό*, *μη λεκτικό=αναλογικό*: το ψηφιακό είναι λεκτικό ή μη λεκτικό, και το μη λεκτικό είναι ψηφιακό ή αναλογικό. Σε αυτήν τη βάση ισχύουν τα εξής: ο λόγος-ομιλία περιέχεται στον Λόγο-έλλογο επειδή το λεκτικό είναι ψηφιακό, ενώ ο Λόγος-έλλογο υπερβαίνει τον λόγο-ομιλία επειδή το ψηφιακό είναι λεκτικό και μη λεκτικό. Δηλαδή, το εντός λόγου δεσμεύεται από τον Λόγο, είναι *έλλογο* είτε ως *λογικό* (σύμφωνο με τους κανόνες της λογικής) είτε ως *παράλογο*

¹⁹⁰ ό.π., σ. 85.

¹⁹¹ Beavin Bavelas. 1992. σ. 23.

(παραβατικό των κανόνων της λογικής). Αντιθέτως, το εκτός λόγου, το *άρρητο* ως *έλλογο* (ψηφιακά σχηματιζόμενο) ή *άλογο* (σχηματιζόμενο αναλογικά), μπορεί να δεσμεύεται ή να μη δεσμεύεται από τον Λόγο.

Παρακάμπτοντας το σφάλμα της «αναλογικής άρνησης», συναντάμε έτσι την εξαιρετικά σημαντική για τη μελέτη της αντίφασης *μη λεκτική άρνηση*. Η παρουσία της μη λεκτικής άρνησης καταρρίπτει τη διαδεδομένη θέση ότι *το μη λεκτικό δεν ψεύδεται*. Η θέση ότι «το σώμα δεν ψεύδεται» απορρέει από τη σύγχυση μη λεκτικού και αναλογικού. Ό,τι μπορεί να «λέει *όχι*» μπορεί και να ψεύδεται· και το μη λεκτικό (όταν είναι έλλογο) μπορεί να «λέει *όχι*». Το *σώμα* ψεύδεται; Ναι, και μάλιστα ψεύδεται σκληρότερα από τον *λόγο*. Η μη λεκτική άρνηση θα μας χρειαστεί στο παράδειγμα της διαλεκτικής αντίφασης που θα δούμε αμέσως μετά.

Καταλήγουμε, συνοψίζοντας τη σχέση αναλυτικού και διαλεκτικού Λόγου: ο Λόγος της διαλεκτικής αντίφασης, ο *διαλεκτικός Λόγος* ως *διαλεκτικός* υπερβαίνει τον *αναλυτικό Λόγο*· ως *Λόγος* υπερβαίνει τη *λογική – γλωσσική* εξ ορισμού ως παραγωγή αληθών προτάσεων από προτάσεις. Γιατί α) ως συμβολικός Λόγος δεν είναι μόνο γλωσσικός, είναι επίσης εικονιστικός και β) γιατί εκτείνεται πέραν του συμβολικού· ο Λόγος είναι αδιαίρετα συμβολικός και πρωτογενής. Ο Λόγος εν γένει υπερβαίνει τη λογική, όχι ειδικά ο *διαλεκτικός Λόγος* ως Λόγος της *αντίφασης*. Πριν από τον διαλεκτικό Λόγο υπερβαίνει τη λογική ο *αναλυτικός Λόγος* ως Λόγος της *αντίθεσης*. Η διαλεκτική υπέρβαση της λογικής θεμελιώνεται στην αναλυτική της υπέρβαση. Το αληθές των πρωτογενών αντιφάσεων προϋποθέτει το αληθές των πρωτογενών αντιθέσεων, εφόσον οι αντιφάσεις είναι τα χωρικά όρια των αντιθέσεων. Και το αληθές όλων αυτών προϋποθέτει το αληθές των διακρίσεων.

2.5 Ουσιαστικές αντιφάσεις

Ας συγκεντρωθούμε στις ουσιαστικές αντιφάσεις όπως τις είδαμε ως διαλεκτικές κοινωνικές αντιφάσεις που οδηγούν στην αλλαγή των κοινωνικών σχέσεων. Θα τις δούμε ως προϊόντα της *ανάλυσης των σχέσεων* κατά τον διαλεκτικό Λόγο, χρησιμοποιώντας ένα παράδειγμα από την ανάλυση των σχέσεων επικοινωνίας ως σχέσεις πράξεων *των κοινωνικών υποκειμένων* σε διάκριση από τις κοινωνικές σχέσεις ως σχέσεις ανάμεσα στα *κοινωνικά υποκείμενα* των πράξεων. Το παράδειγμα είναι οι *παράδοξες εντολές* όπως ορίζονται από τη θεωρία του διπλού δεσμού (double bind) του Bateson και των συνεργατών του.¹⁹²

Οι παράδοξες εντολές

Εξετάζοντας την «παράδοξη επικοινωνία» στο βιβλίο τους για την ανθρώπινη επικοινωνία, οι Watzlawick et al.¹⁹³ κατατάσσουν τα παράδοξα σε τρεις «τύπους»: 1) «Τα λογικομαθηματικά παράδοξα», αντινομίες που «παράγουν μια αυτοαντίφαση από αποδεκτούς τρόπους λογισμού». 2) «Οι παράδοξοι ορισμοί» που «απορρέουν από κάποιες κρυμμένες ασυνέπειες στη δομή των επιπέδων της σκέψης και της γλώσσας» και 3) «Τα πραγματολογικά παράδοξα» που «εμφανίζονται στις εξελισσόμενες αλληλεπιδράσεις» και «καθορίζουν τη συμπεριφορά». Τα πραγματολογικά παράδοξα «μπορούν να διαιρεθούν σε *παράδοξες εντολές* και *παράδοξες προβλέψεις*».

Μένουμε στις *παράδοξες εντολές*. Τις συνέπειες των παράδοξων εντολών στην ανθρώπινη επικοινωνία εξέτασε για πρώτη φορά η ερευνητική ομάδα του Bateson στη θεωρία του για τον *διπλό δεσμό*, που ανέπτυξε το 1956 στην εργασία με τίτλο «Προς

¹⁹² Στο BATESON, G. 2000. σ. 201-227.

¹⁹³ WATZLAWICK, P. et al. 2005. Κεφάλαιο 6.

μια θεωρία της σχιζοφρένειας». ¹⁹⁴ Παραθέτουμε τα λόγια των ίδιων ¹⁹⁵: «Η θεωρία της σχιζοφρένειας που παρουσιάζεται εδώ βασίζεται στην ανάλυση της επικοινωνίας και ιδιαίτερα της «Θεωρίας των Λογικών Τύπων». Από αυτή τη θεωρία και από παρατηρήσεις σχιζοφρενών ασθενών απορρέει η περιγραφή και οι αναγκαίες συνθήκες μιας κατάστασης που ονομάζεται *διπλός δεσμός* – μια κατάσταση στην οποία ό,τι κι αν κάνει κανείς “είναι χαμένος”». Παρουσιάζουμε τα *«αναγκαία συστατικά της συνθήκης διπλού δεσμού»* όπως αναπτύσσονται στη συνέχεια: ¹⁹⁶

- 1) «Δύο ή περισσότερα πρόσωπα».
- 2) «Επαναλαμβανόμενη εμπειρία».
- 3) «Πρωτογενής αρνητική εντολή».
- 4) «Δευτερογενής εντολή συγκρούμενη με την πρώτη σε ένα αφηρημένο επίπεδο».
- 5) «Τριτογενής αρνητική εντολή που εμποδίζει το θύμα να βγει από το πεδίο».

Η παρουσίαση των αναγκαίων συστατικών ολοκληρώνεται με τη θέση ότι:

— «Το πλήρες σύνολο των συστατικών δεν είναι πια αναγκαίο όταν το θύμα έχει μάθει να αντιλαμβάνεται τον κόσμο του με σχήματα διπλού δεσμού».

Η *ουσιαστική αντίφαση* με τον τρόπο που αναπτύσσεται εδώ δεν υπάρχει, βέβαια, ως έννοια στη σχετική με τις «παράδοξες εντολές» και τον «διπλό δεσμό» συζήτηση, αλλά η σύνδεσή τους είναι φανερή. Ωστόσο εδώ ας μην εκτεθεί περισσότερο. Το μόνο που χρειάζεται είναι μια εισαγωγική παρατήρηση: ο *διπλός δεσμός* έχει μια ιδιαίτερη σημασία ως *ουσιαστική αντίφαση* της ανθρώπινης επικοινωνίας. Αυτό φαίνεται στο ακόλουθο σχόλιο: ¹⁹⁷ «Ο διπλός δεσμός δεν προξενεί σχιζοφρένεια. Το μόνο που μπορούμε να πούμε είναι ότι εκεί όπου ο διπλός δεσμός έχει γίνει το κυρίαρχο πρότυπο επικοινωνίας, και όπου η διαγνωστική προσοχή περιορίζεται στο εμφανέστερα διαταραγμένο άτομο, διαπιστώνεται ότι η συμπεριφορά αυτού του ατόμου ανταποκρίνεται στα διαγνωστικά κριτήρια της σχιζοφρένειας. Μόνο υπό αυτή την έννοια μπορούμε να αποδώσουμε στον διπλό δεσμό αιτιολογική αξία, άρα και παθογενή χαρακτήρα. Αυτή η διάκριση μπορεί να μοιάζει “βυζαντινισμός” αλλά τη θεωρούμε αναγκαία αν θέλουμε να πραγματοποιήσουμε το εννοιολογικό βήμα από τη “σχιζοφρένεια ως μια μυστηριώδη ασθένεια του νου ενός ατόμου” στη “σχιζοφρένεια ως ένα ιδιαίτερο τρόπο επικοινωνίας”».

Προηγουμένως ως θεμελιώδεις αρχές των όσων λέγονται εδώ τέθηκαν οι εξής: α) *η ουσία είναι οι σχέσεις* και β) *η ουσία είναι αντιφατική καθώς αλλάζει* – με τη σημείωση ότι η ουσία συνεχώς αλλάζει. Η θεωρία της ομάδας Bateson για τη σχιζοφρένεια φωτίζει μια ιδιαίτερα σημαντική συνέπεια των αρχών αυτών την οποία θα μπορούσαμε να εντάξουμε στο πλαίσιο του διαλεκτικού Λόγου, θεωρώντας ότι:

— *Η σχιζοφρένεια είναι όριο παθογένειας της ουσιαστικής αντίφασης στις διαπροσωπικές σχέσεις*. Εδώ ως όριο «παθογένειας» εννοείται το όριο πέραν του οποίου η ουσιαστική αντίφαση είναι παραβατική μιας *πολιτισμικά καθορισμένης κανονικότητάς* της ως συνθήκης αλλαγής των σχέσεων. Στο όριο αυτό βλέπουμε την ουσιαστική αντίφαση των κοινωνικών σχέσεων ως λόγο της σχιζοφρένειας, όχι όμως το αντίστροφο: η σχιζοφρένεια δεν είναι λόγος της ουσιαστικής αντίφασης.

Και για να κατανοηθεί πραξιακά η αντιφατικότητα της «ανθρώπινης ουσίας», θα πρέπει οι *ανθρώπινες σχέσεις* να αναλυθούν ως σύστημα δύο επιπέδων: στο ένα επίπεδο είναι οι *κοινωνικές σχέσεις* ως *σχέσεις υποκειμένων* και στο άλλο είναι οι *σχέσεις επικοινωνίας* ως *σχέσεις των πράξεών τους*. Οι ανθρώπινες σχέσεις και στα δύο επίπεδά τους υπάρχουν αντικειμενικά, συνδεδεμένες με έναν κυκλικό καθορισμό

¹⁹⁴ Στο BATESON, G. 2000. σ. 201-227.

¹⁹⁵ ό.π., σ. 201.

¹⁹⁶ ό.π., σ. 206.

¹⁹⁷ WATZLAWICK, P. et al. 2005. σ. 269.

όπως τον είδαμε: οι κοινωνικές σχέσεις καθορίζονται από τις σχέσεις επικοινωνίας καθώς αναδύονται από αυτές· και οι κοινωνικές σχέσεις καθορίζουν τις σχέσεις επικοινωνίας καθώς πραγματώνονται σε αυτές. Ο κυκλικός αυτός καθορισμός συνεπάγεται ότι οι *σχέσεις επικοινωνίας* είναι οι σχέσεις μέσω των οποίων οι *δράσεις επικοινωνίας* συγκροτούνται σε *πράξεις*, ενώ οι *κοινωνικές σχέσεις* είναι οι σχέσεις μέσω των οποίων τα *κοινωνικά υποκείμενα* συγκροτούνται σε *πρόσωπα*.

Ο διπλός δεσμός

Είδαμε τον διπλό δεσμό δυο φορές στα προηγούμενα. Στο **Δεύτερο Μέρος** του κειμένου, συζητώντας για την πραξιακή αλήθεια, τον είδαμε στη σχέση του με το διπλό σήμα. Στο **Τρίτο Μέρος**, συζητώντας για την κοινωνική αντίφαση, τον είδαμε ως παράδειγμα από την οικογένεια στην περιοχή των μικρών συστημάτων σε σχέση με την καταναγκαστική καινοτομία ως παράδειγμα από την οικονομία στην περιοχή των μεγάλων συστημάτων.

Επανερχόμαστε εδώ στον διπλό δεσμό, μένοντας στα «αναγκαία συστατικά μιας συνθήκης» του, τα πέντε συστατικά που αναφέρθηκαν παραπάνω. Το παράδειγμα όμως που είδαμε από τη βουδιστική σχολή Ζεν στο κείμενο της ομάδας Bateson είναι ικανοποιητικά «διαφωτιστικό»: ¹⁹⁸ «Ο δάσκαλος Ζεν επιχειρεί να δια φωτίσει τον μαθητή του με ποικίλους τρόπους. Ένα από τα πράγματα που κάνει είναι να κρατήσει ένα ραβδί πάνω από το κεφάλι του μαθητή και να πει άγρια “Αν πεις ότι το ραβδί είναι πραγματικό, θα σε χτυπήσω με αυτό. Αν πεις ότι το ραβδί δεν είναι πραγματικό, θα σε χτυπήσω με αυτό. Αν δεν πεις τίποτε, θα σε χτυπήσω με αυτό”». Και τί πρέπει να κάνει ο μαθητής; «Να απλώσει το χέρι του και να πάρει το ραβδί από τον δάσκαλο».

Στον διπλό δεσμό όπως και στην παραπάνω δοκιμασία «ό,τι κι αν κάνεις είσαι χαμένος». Και στις δύο περιπτώσεις η λύση είναι η «αφαίρεση του ραβδιού»: η *αλλαγή της σχέσης*. Και στις δύο περιπτώσεις, λοιπόν, υπάρχουν τα ακόλουθα «γενικά χαρακτηριστικά» με τον τρόπο που αναφέρονται από την ομάδα Bateson σε συνέχεια με το παράδειγμα Ζεν και όπως τα βλέπουμε εδώ:

- 1) Ένας άνθρωπος «εμπλέκεται σε μια έντονη σχέση· δηλαδή, μια σχέση στην οποία είναι ζωτικά σημαντική η ακριβής κατανόηση των επικοινωνούμενων μηνυμάτων, ώστε να μπορεί να απαντήσει ανάλογα». Και αυτό εδώ σημαίνει ότι εμπλέκεται σε μια *κοινωνική σχέση*, όπου είναι ζωτικά σημαντική η σαφήνεια της πραγμάτωσής της στις *σχέσεις επικοινωνίας*.
- 2) Επιπλέον, στον διπλό δεσμό ο εμπλεκόμενος «βρίσκεται σε μια κατάσταση όπου ο άλλος στη σχέση δίνει δύο εντολές, η μία από τις οποίες αναιρεί την άλλη», δηλαδή η κοινωνική σχέση πραγματώνεται αντιφατικά στις σχέσεις επικοινωνίας.
- 3) Ο εμπλεκόμενος «δεν είναι σε θέση να μετεπικοινωνήσει», δηλαδή να κάνει την πραγμάτωση της κοινωνικής του σχέσης αντικείμενο επικοινωνίας ώστε να αντιμετωπίσει την αντιφατικότητά της· ταυτόχρονα είναι αδύνατη η «φυγή του από το πεδίο», η έξοδος του από την σχέση.

Τα τρία παραπάνω χαρακτηριστικά στην συνέργειά τους ορίζουν τον διπλό δεσμό όπως μεταφέρεται εδώ ο όρος. Να σημειωθεί ότι οι δύο αντιφατικές εντολές του διπλού δεσμού δεν δίνονται ρητά. Η αντιφατικότητα της παράδοξης εντολής όπως και κάθε παράδοξου δεν είναι κάτι γνωστό ή με κάποιο τρόπο αναμενόμενο:

— *Παράδοξο είναι η απροσδόκητη αντιφατικότητα.*

Εξού και η ανάγκη της μετεπικοινωνίας για την αντιμετώπισή της και το ότι καθοριστικό στην ανάπτυξη του διπλού δεσμού είναι το κενό της μετεπικοινωνίας. Ας εξετάσουμε τι θα γινόταν, για παράδειγμα, αν στη θέση του δάσκαλου που κράδαινε το ραβδί απέναντι σε κάθε δυνατή απάντηση του μαθητή του —αναμένοντας όμως

¹⁹⁸ BATESON, G. 2000. σ. 208

θετικά την αλλαγή της σχέσης τους—, ήταν ο γονιός που έλεγε το ίδιο επιτακτικά στο παιδί του: «Μη με υπακούς». Αν αυτό γινόταν σε μια σχέση που δεν μπορεί να συζητηθεί, τότε το παιδί θα είχε εμπλακεί σε έναν διπλό δεσμό. Γιατί αν υπακούσει, δεν θα υπακούσει, και αν δεν υπακούσει, θα υπακούσει. Από εδώ παράγεται λογικά η παράδοση εντολή «θα με υπακούς και δεν θα με υπακούς». Να σημειωθεί επίσης, και αυτό είναι ιδιαίτερα σημαντικό στη συγκρότηση του διπλού δεσμού, ότι μπορεί μια λεκτική εντολή να αναιρείται μη λεκτικά: για παράδειγμα, όταν λέγεται με τη γλώσσα ως ναι, αλλά με τη σωματική έκφραση ως όχι.

Ως προς την παραγωγή της αντίφασης πρέπει να προσεχθεί η συνήθης σύγχυση ανάμεσα στο *παράδοξο* και στην *consequentia mirabilis* κατά την οποία αυτό που λέμε είναι λογική ακολουθία της άρνησής του («αν δεν είναι, είναι»)· ή, αντίστροφα έχει ως λογική ακολουθία την άρνησή του («αν είναι, δεν είναι»). Παράδοξο είναι η σύζευξη των δύο εκδοχών της *consequentia mirabilis*, όχι η καθεμία από αυτές χωριστά. Με την καθεμία χωριστά ισχύουν τα εξής: το «αν δεν είναι, είναι» συνεπάγεται το «είναι», ενώ το «αν είναι, δεν είναι» συνεπάγεται το «δεν είναι».

Ο τόπος της ουσιαστικής αντίφασης

Είδαμε την ουσιαστική αντίφαση ως διαλεκτική αντίφαση που οδηγεί στην αλλαγή των κοινωνικών σχέσεων, αφού είδαμε τις κοινωνικές σχέσεις ως σχέσεις ενός *κοινωνικού συστήματος* σε έναν *τόπο*. Η αναφορά εδώ είναι στον *τόπο* όπως τον είδαμε ως *κοινωνικό χώρο* που εμπεριέχει τον *φυσικό χώρο* και είναι σε συνέχεια με ένα *σύστημα επικοινωνίας* – για να μείνουμε στις σχετικές με το θέμα μας διαιρέσεις, όπου η μία κατηγορία του τόπου αναδύεται από την άλλη.

Συμπερασματικά, είδαμε τις *ουσιαστικές αντιφάσεις* ως *τοπικά όρια των αντιθέσεων*. Και είδαμε τον Λόγο τους, τον διαλεκτικό Λόγο, να αναπτύσσεται στο *φυσικό-ψυχικό-κοινωνικό συνεχές* του τόπου, δηλαδή α) στον φυσικό χώρο, αν είναι *φυσικές αντιφάσεις*, β) στο σύστημα επικοινωνίας, αν είναι *επικοινωνιακές αντιφάσεις* και γ) στον κοινωνικό χώρο, αν είναι *κοινωνικές αντιφάσεις*. Ο διαλεκτικός Λόγος στον τόπο των κοινωνικών σχέσεων με αυτή την έννοια είναι ό,τι έχουμε δει ως *διαλεκτική της πράξης*.

Η ενότητα του Λόγου στη διαλεκτική της πράξης δεν είναι *αναγωγική*. Δεν προκύπτει από την αναγωγή των διαφορετικών Λόγων ανά τόπο σε έναν «βασικό» που θα ήταν ένας από τους τρεις: ένας φυσικός Λόγος, μια «διαλεκτική της φύσης»· ένας Λόγος της ανθρώπινης επικοινωνίας, μια «διαλεκτική της επικοινωνίας»· ένας κοινωνικός Λόγος, μια «διαλεκτική της ιστορίας». Στη διαλεκτική της πράξης η ενότητα Λόγου είναι μια ενότητα κατά την οποία ο κάθε Λόγος αναδύεται από τους αμέσως προηγούμενους υπερβαίνοντάς τους· κατά τον ίδιο τρόπο αναδύεται από ένα πεδίο ο φυσικός χώρος του Λόγου αυτού ως ενότητα της έκτασης και του χρόνου του συγκεκριμένου πεδίου με μια αναπτυσσόμενη φυσική ενέργεια. Συγκεκριμένα, έχουμε τα ακόλουθα:

α. Το *σύστημα επικοινωνίας* αναδύεται από τον *φυσικό χώρο*: από τις φυσικές σχέσεις των δράσεων αναδύονται οι σχέσεις επικοινωνίας των πράξεων, συγκροτώντας τον *φυσικό οργανισμό του ανθρώπου* σε *σώμα του κοινωνικού υποκειμένου*.

β. Ο *τρόπος επικοινωνίας* αναδύεται από το σύστημα επικοινωνίας: οι *κοινωνικές σχέσεις* ως σχέσεις προσώπων αναδύονται από τις *σχέσεις επικοινωνίας* ως σχέσεις πράξεων και οι *κοινωνικές δυνάμεις* αναπαράγονται από τις πράξεις επικοινωνίας.

γ. Το *κοινωνικό σύστημα* στον *κοινωνικό χώρο* προκύπτει από τον *τρόπο επικοινωνίας*: οι *κοινωνικές σχέσεις* αναδύονται από τις *σχέσεις επικοινωνίας* ανάμεσα στα υποκείμενα των ικανοτήτων που απαιτούν οι αναγκαίες για τη συγκρότηση του τρόπου επικοινωνίας κοινωνικές δυνάμεις.

Συμπερασματικά

Ο διαλεκτικός Λόγος είναι κριτικός προς τη «συστημική» αναγωγή του *κοινωνικού συστήματος* στο *σύστημα επικοινωνίας*. Χαρακτηριστική της αναγωγής αυτής είναι η άποψη του Luhmann –την είδαμε στα προηγούμενα– κατά την οποία «οι ανθρώπινες υπάρξεις με σώμα και πνεύμα» δεν έχουν θέση στη «σύλληψη των κοινωνιών ως κοινωνικών συστημάτων». ¹⁹⁹ Στα «συμβάντα», που κατά τον Luhmann συγκροτούν τα «κοινωνικά συστήματα», αντιστοιχούν οι *πράξεις*, που κατά τα εδώ λεγόμενα συγκροτούν τα *συστήματα επικοινωνίας*.

Η έννοια-κλειδί στη μη αναγωγική σύνδεση του κοινωνικού συστήματος με το σύστημα επικοινωνίας είναι ο *τρόπος επικοινωνίας*: α) το *σύστημα των κοινωνικών σχέσεων*, δηλαδή των σχέσεων των συγκροτημένων σε πρόσωπα υποκειμένων, και β) οι *κοινωνικές δυνάμεις*, οι υποκειμενικές *ικανότητες* και οι αντικειμενικές *δυνατότητες* που απαιτεί ο κύκλος της ανάδυσης των κοινωνικών σχέσεων από τις σχέσεις επικοινωνίας και της πραγμάτωσής τους σε αυτές. Ο κατά τα εδώ τρόπος επικοινωνίας αντιστοιχεί σε ό,τι συνήθως λέγεται *πολιτισμός*.

Ο πολιτισμός

Ας δούμε μια χαρακτηριστική έννοια του πολιτισμού. Στο κείμενό του «Ο πολιτισμός πηγή δυστυχίας» ο Freud λέει τα εξής για «τα *γνωρίσματα του πολιτισμού*» (η καταγραφή τους εδώ είναι αποσπασματική): ²⁰⁰ (1) «Σαν πολιτισμικές αναγνωρίζουμε όλες τις δραστηριότητες και τις αξίες που ωφελούν τον άνθρωπο ... Οι πρώτες πολιτισμικές πράξεις ήταν η χρησιμοποίηση εργαλείων και το χτίσιμο κατοικιών ... Με τα εργαλεία του ο άνθρωπος τελειοποιεί τα όργανά του –τα κινητά ή τα αισθητήρια– ή παρεμποδίζει τα εμπόδια για την απόδοσή τους ... Η γραφή είναι αρχικά η γλώσσα του απόντος». (2) «Η φροντίδα του ανθρώπου στρέφεται και σε πράγματα που δεν είναι καθόλου ωφέλιμα ... Το άωφο που περιμένουμε από τον πολιτισμό, είναι η ομορφιά· απαιτούμε από τον πολιτισμένο άνθρωπο να λατρεύει την ομορφιά, όπου τη συναντά στη φύση, και να τη δημιουργεί με αντικείμενα, όσο είναι δυνατό». (3) «Αλλά με κανένα άλλο γνώρισμα δεν μπορούμε να χαρακτηρίσουμε καλύτερα τον πολιτισμό απ' ό,τι με την εκτίμηση της καλλιέργειας των ανώτερων ψυχικών δραστηριοτήτων, των διανοητικών, επιστημονικών και καλλιτεχνικών αποδόσεων, και με τον κυρίαρχο ρόλο που παραχωρείται στις ιδέες στη ζωή των ανθρώπων ... τα θρησκευτικά συστήματα ... οι φιλοσοφικές θεωρίες, και τελικά αυτό που μπορούμε να ονομάσουμε ιδανικές παραστάσεις των ανθρώπων, οι παραστάσεις τους για μια δυνατή τελειότητα του ατόμου του λαού, ολόκληρης της ανθρωπότητας, και οι απαιτήσεις που εγείρονται με βάση τέτοιες παραστάσεις». (4) «Σαν τελευταίο, σίγουρα όχι ασήμαντο χαρακτηριστικό γνώρισμα ενός πολιτισμού είναι ο τρόπος με τον οποίο είναι ρυθμισμένες οι σχέσεις ανάμεσα στους ανθρώπους ... Το πολιτισμικό στοιχείο είναι δοσμένο με την πρώτη δοκιμή για τη ρύθμιση αυτών των κοινωνικών σχέσεων. Αν παραλειπόταν μια τέτοια δοκιμή, αυτές οι σχέσεις θα υπόκεινταν στην αυθαιρεσία του καθενός, δηλαδή ο φυσικά ισχυρότερος θα τις εκμεταλλευόταν ανάλογα με τα συμφέροντά του και τις ορμές του».

Είναι προφανής η σχέση του πολιτισμού όπως εννοείται εδώ ως *τρόπος επικοινωνίας* (κοινωνικές σχέσεις, υποκειμενικές ικανότητες, αντικειμενικές δυνατότητες) με το τελευταίο από τα παραπάνω κατά Freud «χαρακτηριστικά γνωρίσματά» του: τη ρύθμιση των σχέσεων ανάμεσα στους ανθρώπους. Και φαίνεται η σχέση του τρόπου επικοινωνίας με τα υπόλοιπα κατά τον Freud γνωρίσματα: δραστηριότητες ωφέλειας, φροντίδα για την ομορφιά, καλλιέργεια ανώτερων ψυχικών δραστηριοτήτων. Ως προς αυτά τα γνωρίσματα πρέπει να σημειωθεί ότι στην

¹⁹⁹ LUHMANN, N. 1995. σ. 158.

²⁰⁰ ΦΡΟΥΝΤ, Σ. 1974. σ. 28, 29-30, 31, 32.

πληρότητά της η εδώ έννοια του τρόπου επικοινωνίας δεν διακρίνει τις πράξεις οι οποίες εντάσσονται στο πλαίσιο τους από όποιες άλλες, εξ ίσου σημαντικές, πράξεις συνδέονται με τον τρόπο επικοινωνίας.

Στο σημείο αυτό ας κάνουμε μια παρατήρηση ως προς τη διαφορά ανάμεσα στα εξής δύο: στον *πολιτισμό* και στην *πνευματική καλλιέργεια*, –αντίστοιχα των «civilization» και «culture»–, όπου η *πνευματική καλλιέργεια* αντικαθιστά την «κουλτούρα» που τίθεται εδώ εκτός λεξιλογίου. Κατά την πραξιακή προσέγγιση *πνευματική καλλιέργεια* είναι ό,τι συγκροτεί πνευματικά τον τρόπο επικοινωνίας, τον *πολιτισμό*, σε μια συγκεκριμένη ιστορική περίοδο. Προστίθεται όμως η σημαντική για τη σύνδεση των δύο εννοιών διευκρίνιση ότι, κι αυτό το είδαμε, στον *τρόπο επικοινωνίας* δεν εμπεριέχονται οι *σχέσεις επικοινωνίας* σε έναν τόπο, αλλά οι *κοινωνικές σχέσεις* που απαιτούνται για την πραγμάτωση των *σχέσεων επικοινωνίας* σε αυτόν τον τόπο. Η κατά τον Freud «καλλιέργεια των ανώτερων ψυχικών δραστηριοτήτων» που εμπεριέχουν τις «επιστημονικές και καλλιτεχνικές αποδόσεις» είναι μέρος της *πνευματικής καλλιέργειας*, η οποία ορίζει τον *πολιτισμό* με τις εδώ έννοιες των όρων.

Οι τρόποι ανάπτυξης της αντίθεσης

Η αλλαγή των σχέσεων μέσω της ολοκλήρωσης μια *αντίθεσης* σε μια *ουσιαστική αντίφαση* σε έναν τόπο δεν είναι μονόδρομος. Η αντίθεση αναπτύσσεται με δύο τρόπους. Ο ένας ακολουθεί τη διαλεκτική πορεία της αντίθεσης: αφήνει την αντίθεση να ολοκληρωθεί ή/και συμβάλλει στην ολοκλήρωσή της και, φτάνοντας στο αντιφατικό της όριο, την υπερβαίνει. Αυτός είναι ο τρόπος της *ανατροπής των σχέσεων* μέσω της *κορύφωσης των αντιθέσεων*. Ο άλλος τρόπος ανακόπτει τη διαλεκτική πορεία της αντίθεσης αποτρέποντας την εμφάνιση της αντίφασης. Είναι ο τρόπος της *άμβλυνσης των αντιθέσεων*, που οδηγεί σε μια μορφή *συντήρησης των σχέσεων*. Επιγραμματικά:

1. Ανατροπή της σχέσης: κορύφωση των αντιθέσεων

Ολοκλήρωση της αντίθεσης → ουσιαστική αντίφαση → υπέρβαση της αντίθεσης.

2. Συντήρηση της σχέσης: άμβλυνση των αντιθέσεων

Μη ολοκλήρωση της αντίθεσης → αποτροπή της ουσιαστικής αντίφασης.

Πώς, λοιπόν, *σχηματίζονται* οι ουσιαστικές αντιφάσεις ενός κοινωνικού συστήματος προκειμένου να οδηγήσουν στην αλλαγή του συστήματος ή να αποτραπούν; Πώς *εμφανίζονται* οι αντιφάσεις στις σχέσεις του συστήματος; Στο βιβλίο του για τα κοινωνικά συστήματα (social systems) ο Luhmann υποστηρίζει:²⁰¹ «Τα κοινωνικά συστήματα υπάρχουν ως συστήματα επικοινωνίας, συνεπώς δημιουργούν αντιφάσεις επικοινωνώντας την απόρριψη». Και συνεχίζει: «Ένα κοινωνικό σύστημα σχηματίζει τις αντιφάσεις που υπάρχουν γι' αυτό μέσω της ενότητας της επικοινωνίας. Η επικοινωνιακή σύνθεση καθιστά ορατό ότι δύο πράγματα δεν μπορεί να συνυπάρχουν. Μόνο η επικοινωνιακή προσδοκία της ενότητας σχηματίζει μια αντίφαση, επιλέγοντας αυτά που η επικοινωνία βάζει μαζί. Οι αντιφάσεις αναδύονται καθώς επικοινωνούνται».

Αυτά λέει ο Luhmann. Και είναι *ό,τι ακριβώς δεν λέμε εδώ*. Κατά την πραξιακή προσέγγιση τα κοινωνικά συστήματα και τα συστήματα επικοινωνίας διαφέρουν. Τα κοινωνικά συστήματα δεν υπάρχουν ως συστήματα επικοινωνίας, αναδύονται από αυτά και πραγματώνονται σε αυτά, υπάρχοντας πέρα από αυτά. Οι αντιφάσεις των κοινωνικών σχέσεων αναδύονται στον κοινωνικό χώρο, στον χώρο των κοινωνικών συστημάτων, και πραγματώνονται στο σύστημα επικοινωνίας, το σύστημα των σχέσεων επικοινωνίας. Οι αντιφάσεις δεν υπάρχουν *επικοινωνιακά* για τα κοινωνικά

²⁰¹ LUHMANN, N. 1995α. σ. 364-365.

συστήματα, υπάρχουν *κοινωνικά* σε αυτά. Και, πράγματι, με την «επικοινωνιακή σύνθεση» οι αντιφάσεις «καθίστανται ορατές», αλλά κατά μία *ταυτολογία*: με την επικοινωνία οι αντιφάσεις επικοινωνούνται! Το σφάλμα στον επικοινωνιακό αναγωγισμό είναι αυτό ακριβώς: δεν είναι η «επικοινωνιακή προσδοκία της ενότητας» που σχηματίζει μιαν αντίφαση· η διαλεκτική αντίφαση υπάρχει με ή χωρίς επικοινωνιακές προσδοκίες ενότητας· η διαλεκτική αντίφαση επικαθορίζει πραξιακά τις προσδοκίες αυτές.

2.6 Τι θα ήταν μια «σταθερή κατάσταση»;

Η αναφορά είναι στη θεωρία της «σχισμογένεσης» του Bateson στην οποία ο ίδιος αντέτεινε τη «σταθερή κατάσταση»²⁰². Η σχισμογένεση έχει άμεση σχέση με όσα λέγονται εδώ. Μπορούμε να πούμε ότι η *σχισμογένεση* εμπεριέχει τη *διαλεκτική αντίφαση* κατά τους δύο *τρόπους της αντίθεσης* όπως παρουσιάστηκαν παραπάνω: της κορύφωσης και της άμβλυνσης των αντιθέτων. Όμως το θέμα αυτό δεν υπάρχει στα κείμενα του Bateson.

Σχισμογένεση

Βλέποντας τη σχισμογένεση μέσω της διαλεκτικής αντίφασης, μπορούμε να πούμε ότι η *σχισμογένεση* εμπεριέχει την *κορύφωση των αντιθέτων* ως τον *ανατρεπτικό τρόπο* της αντίθεσης, τον *τρόπο της* ανατροπής των σχέσεων, ενώ ο *έλεγχος της σχισμογένεσης* εμπεριέχει την *άμβλυνση των αντιθέτων* ως τον *συντηρητικό τρόπο* της αντίθεσης. Εδώ χρειάζεται η διευκρίνηση πως δεν είναι αντιστρεπτή η θέση ότι η σχισμογένεση εμπεριέχει τη διαλεκτική αντίφαση. Κάθε σχισμογενετική διεργασία είναι ουσιαστικά αντιφατική ως προς τις κοινωνικές της σχέσεις, αλλά κάθε ουσιαστική αντιφατικότητα των κοινωνικών σχέσεων δεν θεμελιώνει μια σχισμογενετική διεργασία.

Το 1936 ο Bateson πήγε στο Μπαλί με την πρόθεση να προχωρήσει σε μια *ηθολογική ανάλυση* των εκεί πολιτισμικών δεδομένων με μια έννοια του *ήθους*, που μόλις είχε αναπτύξει, η οποία οδηγούσε στην αναγνώριση της σχισμογένεσης ως κοινωνικής διεργασίας και η οποία είχε γενική ισχύ, όπως ο ίδιος θεωρούσε έως εκείνη τη στιγμή. Αλλά η «ιδιαιτερότητα του πολιτισμού» εκεί τον απομάκρυνε από το σχέδιό του. Γιατί, όπως δήλωσε, «σχισμογενετικές ακολουθίες δεν βρέθηκαν στο Μπαλί». Και θεώρησε τη δήλωσή του αυτή «τόσο σημαντική», βλέποντας ότι «συγκρούεται με τόσο πολλές θεωρίες κοινωνικής αντίθεσης» –εδώ αναφέρει ρητά και τον «μαρξιστικό ντετερμινισμό»–, ώστε ανέλαβε να παρουσιάσει «σηματικά» μια θεώρηση εναλλακτική της σχισμογένεσης «προκειμένου να υπάρξει αξιοπιστία». Έτσι προέκυψε η «σταθερή κατάσταση».

Αν λοιπόν δεχτούμε, όπως κάναμε παραπάνω, τη σύνδεση διαλεκτικής αντίφασης και σχισμογένεσης, και δεχτούμε, όπως οφείλουμε να κάνουμε εδώ, τη διάκριση της σχισμογένεσης από τη σταθερή κατάσταση, τίθεται το εξής ερώτημα: είναι η *σταθερή κατάσταση* ένας *τρόπος επικοινωνίας* που οδηγεί στον *έλεγχο της σχισμογένεσης* και, συνεπώς, ένας *τρόπος άμβλυνσης των αντιθέτων*; Αν δεν είναι αυτό, τί θα μπορούσε να είναι η *σταθερή κατάσταση*; Αρχίζουμε με τον *έλεγχο της σχισμογένεσης*, όπως τον βλέπει ο Bateson όταν, εξετάζοντας «τους μηχανισμούς ή παράγοντες που ελέγχουν την σχισμογένεση», φτάνει στη διαπίστωση ότι οι παράγοντες αυτοί «μπορεί να είναι τουλάχιστον τριών διακεκριμένων τύπων».²⁰³

Συνοπτικά:

²⁰² BATESON, G. 2000. Culture, Contact and Schismogenesis σ. 61-72. "Ethos" and "Schismogenesis" σ. 107-127.

²⁰³ ό.π., σ. 126.

α. «Όταν η σχισμογένεση φτάσει σε κάποια ένταση, εφαρμόζεται μια μορφή συγκράτησης –όπως συμβαίνει σε Δυτικά συστήματα όταν μια κυβέρνηση παρεμβαίνει για να εμποδίσει τον οικονομικό ανταγωνισμό».

β. «Μπορεί να υπάρχουν, επιπρόσθετα, άλλες σωρευτικές ανταλλαγές που δρουν αντίθετα (με τη σχισμογένεση) προωθώντας την κοινωνική ενσωμάτωση μάλλον παρά την σχάση».

γ. «Η αύξηση στη σχισμογένεση μπορεί να περιοριστεί από παράγοντες που είναι εσωτερικά ή εξωτερικά περιβαλλοντικοί στα μέρη του σχισμογενετικού κυκλώματος. Ο περιορισμός της προσφοράς ενέργειας μπορεί να είναι ένα παράδειγμα».

Σταθερή κατάσταση

Κατά τον Bateson, στο προηγούμενο κείμενο, η *σταθερή κατάσταση* δεν είναι αποτέλεσμα ελέγχου της σχισμογένεσης· υπάρχει στα *μη σχισμογενετικά συστήματα*, όπως στην ινδονησιακή κοινωνία του Μπαλί για την οποία ισχύουν τα ακόλουθα (σε αποσπασματική διατύπωση από το κείμενο):²⁰⁴

α. «Οι σχισμογενετικές ακολουθίες είναι σπάνιες».

β. «Γενικά, τα πλαίσια που επαναλαμβάνονται αποκλείουν τις σωρευτικές αλληλεπιδράσεις».

γ. «Η παιδική εμπειρία εκπαιδύει το παιδί μακριά από την αναζήτηση της κορύφωσης στην προσωπική αλληλεπίδραση». Και συμπληρώνει: «Έχει φανεί ότι ορισμένες θετικές αξίες –σχετικές με την ισορροπία– ενσωματώνονται στη δομή του χαρακτήρα κατά την παιδική ηλικία, και, επιπλέον, αυτές οι αξίες μπορεί να σχετίζονται συγκεκριμένα με τη σταθερή κατάσταση».

δ. «Είναι φανερό ότι το ήθος μόνο του δεν αρκεί για τη διατήρηση της σταθερής κατάστασης. Από καιρό σε καιρό το χωριό ή κάποια άλλη οντότητα παρεμβαίνει για να διορθώσει τις παραβάσεις».

ε. «Είναι σαφές ότι αυτός ο διακοπτόμενος μηχανισμός είναι πολύ διαφορετικός από τους περιορισμούς που δρουν συνεχώς και πρέπει να είναι παρόντες σε κάθε σχισμογενετικό σύστημα».

Όπως υποθέσαμε παραπάνω, η σχισμογένεση έχει ως αναγκαία συνθήκη τη διαλεκτική αντίφαση, αλλά το αντίστροφο δεν ισχύει. Θα ήταν λάθος δηλαδή, και για την ακρίβεια θα ήταν αντιφατικό να υποθέσουμε εδώ ότι η «σταθερή κατάσταση» ως μη σχισμογενετική συνεπάγεται την ανυπαρξία διαλεκτικών αντιφάσεων.

— *Η δυνατότητα διαλεκτικών αντιφάσεων υπάρχει και στη «σταθερή κατάσταση».*

Τίθεται έτσι το ερώτημα:

— *Πόσο σταθερή είναι μια «σταθερή κατάσταση» συντήρησης ή ανατροπής του υπάρχοντος;*

Η *διαλεκτική της πράξης* ως ανάπτυγμα του Λόγου της διαλεκτικής αντίφασης στον χώρο των κοινωνικών σχέσεων –έτσι τον είδαμε εδώ– δεν είναι μια ιδιαίτερη λογική, μια «διαλεκτική λογική». Γιατί η διαλεκτική της πράξης ως Λόγος υπερβαίνει την γλώσσα, είναι πρωτογενής, εικονιστική και γλωσσική, ενώ η λογική ως παραγωγή αληθών προτάσεων εμμένει στη γλώσσα.

Τι θα ήταν λοιπόν η κατά τον Bateson «σταθερή κατάσταση», αν την εξετάζαμε από την οπτική της διαλεκτικής της πράξης; Θα ήταν ένα ακόμα παράδειγμα *ουσιαστικής αντίφασης* με ιδιαίτερο *ιδεολογικό* ενδιαφέρον. Δηλαδή θα ήταν ένα παράδειγμα μιας ιδεολογικά σημαντικής διαλεκτικής κοινωνικής αντίφασης που οδηγεί στην αλλαγή των κοινωνικών σχέσεων σύμφωνα με τον ορισμό της ουσιαστικής αντίφασης με τον τρόπο που τον είδαμε παραπάνω. Η εκδοχή αυτή δεν

²⁰⁴ ό.π., σ. 127.

θα πρόσφερε απλώς ένα ακόμα παράδειγμα ουσιαστικής αντίφασης μετά τον διπλό δεσμό, αλλά το σημαντικότερο, ίσως, παράδειγμα.

Φτάνουμε έτσι σε κάτι ιδιαίτερα σημαντικό: τον **ρυθμό**. Ο Αξελός στο βιβλίο του για τον Ηράκλειτο λέει για τη θέση των αντιθέσεων στη φιλοσοφική σκέψη:²⁰⁵ «Οι τρεις Μιλήσιοι, μολονότι συλλαμβάνουν ορισμένες αντιθέσεις που φανερώνονται μέσα στον κόσμο, δεν επεξεργάζονται μια σκέψη διαλεκτική». Και καταλήγει: «Ο Ηράκλειτος κάνει το αποφασιστικό βήμα». Στη συνέχεια συζητώντας τις θέσεις του Ηράκλειτου αναφέρει:

— «Ο ρυθμός είναι ένας δεσμός, ένα δέσιμο που κρατά ενωμένα τα αντίθετα πράγματα».

Και σημειώνει ότι στον «Προμηθέα Δεσμώτη» του Αισχύλου ο Προμηθέας, μιλώντας για την κατάστασή του, λέει:

— «Είμαι πιασμένος, δεμένος, αλυσοδεμένος από αυτόν τον ρυθμό».

Η διαλεκτική οπτική της πραξιακής προσέγγισης μας οδηγεί στον ακόλουθο αφορισμό με τον οποίο κλείνουμε:

— *Ο αναλυτικός Λόγος βλέπει δομές εκεί όπου ο διαλεκτικός Λόγος βλέπει ρυθμούς.*

²⁰⁵ ΑΞΕΛΟΣ,Κ. 1974. σ. 47.

ΓΙΑ ΤΗΝ ΑΝΑΣΤΟΧΑΣΤΙΚΗ ΠΡΑΞΗ

Μετάλογος, τεύχος 22, Δεκέμβριος 2012

Στο κείμενο αυτό θα ήθελα να παρουσιάσω την πραξιακή προσέγγιση στην ανάλυση και αλλαγή των κοινωνικών σχέσεων. Αρχή της προσέγγισης είναι η αντίθεση στη διάσπαση ψυχικού-κοινωνικού και στην εκατέρωθεν αυτονόμηση του ψυχικού και του κοινωνικού σε αυτοτελή επιστημονικά πεδία. Τα θέματα που θα παρουσιαστούν εδώ αναπτύσσονται στο βιβλίο η «Αναστοχαστική Πράξη. Ο αποκλεισμός στο σχολείο» (Συλλογικό έργο. 2010)²⁰⁶. Στο δεύτερο κεφάλαιο του βιβλίου με τίτλο *Η αναστοχαστική Πράξη* εκθέτω την οπτική της πραξιακής προσέγγισης η οποία διέπεται από την αρχή της *ενότητας ψυχικού-κοινωνικού*.

Ωστόσο, πριν ξεκινήσουμε, πρέπει να πω ότι η αντίθεση στη διάσπαση ψυχικού-κοινωνικού δεν οδηγεί στην εξαφάνιση των ορίων ανάμεσα στις πειθαρχίες της γνώσης, δεν «πλέει» σε ένα «επίπεδο δίκτυο χώρων έρευνας τα σύνορα των οποίων ρευστοποιούνται διαρκώς», όπως έλεγε ο Lyotard εξετάζοντας τη συνθήκη της γνώσης που αποκάλεσε «μεταμοντέρνα» (Lyotard 1979: 39). Οδηγεί σε μια σύνθεση των πειθαρχιών της γνώσης όπως την ορίζει η πραξιακή ενότητα θεωρίας και πρακτικής. Το κρίσιμο στη σύνθεση αυτή είναι η συνάντηση των βιωματικών προσεγγίσεων της πρακτικής εκατέρωθεν των συνόρων ανάμεσα στις διαφορετικές πρακτικές που συμβάλλουν σε μια πράξη. Παράδειγμα είναι η συνάντηση της παιδαγωγικής με τη θεραπευτική πρακτική κατά τη λειτουργία της «Ομάδας Αναστοχαστικής Πράξης», όπως φαίνεται στο παραπάνω βιβλίο.

Και είναι αναγκαία μια εισαγωγική σημείωση για το κείμενο που ακολουθεί: με βάση τα προηγούμενα καθίστανται αναγκαίες εννοιολογικές διευκρινίσεις βασικών όρων των όσων λέγονται εδώ. Ας μη θεωρηθούν οι διευκρινίσεις αυτές θεωρητικοί ορισμοί γιατί έτσι θα αποκτήσουν έναν αξιωματικό χαρακτήρα που δεν τους αντιστοιχεί· ας θεωρηθούν λεξιλογικές σημειώσεις.

Ο επικοινωνιακός αναγωγισμός

Χαρακτηριστική για μια από τις κύριες κατεύθυνσης της συστημικής σκέψης είναι η θέση του Luhmann ως προς τη διάκριση των «ψυχικών» από τα «κοινωνικά» συστήματα. Τα πρώτα «λειτουργούν στη βάση της συνείδησης», τα δεύτερα «λειτουργούν στη βάση της επικοινωνίας» όπως επισημαίνει η Eva Knodt στον πρόλογο του βιβλίου του Luhmann «Κοινωνικά Συστήματα». (Luhmann 1995 α: xxiii) Σημαντική σε αυτή την κατεύθυνση της συστημικής σκέψης είναι η αποσύνδεση των κοινωνικών συστημάτων από το υποκείμενο: «Τα κοινωνικά συστήματα δεν προέρχονται από το υποκείμενο, τα ψυχικά και τα κοινωνικά συστήματα πρέπει να θεωρούνται ως δύο διακεκριμένα αυτοποιητικά συστήματα». (ό.π.: xxvii). Κι

²⁰⁶ Στο βιβλίο εκτίθεται ο εσωτερικός αναστοχασμός της «Ομάδας Αναστοχαστικής Πράξης» για τη λειτουργία της σε σχολεία της Θεσσαλονίκης. Μέλη της «Ομάδας Αναστοχαστικής Πράξης» και συντελεστές του τόμου: α) *Ομάδα στήριξης*: Δημήτρης Κωτσάκης, Πανεπιστημιακός (Ανθρώπινη Επικοινωνία και Χώρος). Ευφροσύνη Μουρελή, Ψυχίατρος-Αναλύτρια ομάδας-Οικογενειακή Θεραπεύτρια. Ιωάννα Μπίμπου-Νάκου, Ψυχολόγος-Πανεπιστημιακός. Ελένη Μπουτουλούση, Γλωσσολόγος-Πανεπιστημιακός. β) *Ομάδα εργασίας*: Χρυσούλα Αλεξανδρή, Εκπαιδευτικός. Ελένη Γκέσογλου-Εκπαιδευτικός. Κατερίνα Καραμανώλη-Πανεπιστημιακός. Αρχοντούλα Καρπούζα, Εκπαιδευτικός. Ελένη Σπανοπούλου, Εκπαιδευτικός.

ερχόμαστε στη διατύπωση του ίδιου του Luhmann: «Η σύλληψη των κοινωνιών, ως κοινωνικών συστημάτων, υπερβαίνει την παραδοσιακή αντίληψη ότι οι ανθρώπινες υπάρξεις, με σώμα και πνεύμα, αποτελούν “μέρη” της κοινωνίας. Τα κοινωνικά συστήματα είναι αυτοαναφερόμενα συστήματα» που «σχηματίζονται από την επικοινωνία ως συστήματα επικοινωνίας». (1995β: 144, 158) Τα δύο διακριτά συστήματα δεν είναι, βεβαίως, ασύνδετα. Ο Luhmann χρησιμοποιεί την έννοια της «δομικής σύζευξης» του Maturana για να παρουσιάσει τη σχέση ανάμεσα στα ψυχικά και τα κοινωνικά συστήματα, το καθένα από τα οποία συνδέεται με την πολυπλοκότητα του άλλου προκειμένου να συγκροτήσει τη δική του πολυπλοκότητα.

Η διάκριση του *ψυχικού-κοινωνικού συνεχούς* σε δύο τάξεις συστημάτων, τα ψυχικά και τα κοινωνικά συστήματα – «συγκροτούνται από την παραγωγή και την επεξεργασία του νοήματος» λέει ο Luhmann (1995α: 37), και η τελική του θέση ότι «δίνουμε μια διπλή απάντηση στην ερώτηση τι αποτελεί ένα κοινωνικό σύστημα: οι επικοινωνίες και η απόδοσή τους ως δράσεις» (ό.π., 174) οδηγούν σε ό,τι θα αναφερθεί εδώ ως επικοινωνιακός αναγωγισμός. Κατ’ αυτόν στην έκφραση «κοινωνικές σχέσεις» αντιστοιχούν οι «επικοινωνίες» που σε τελευταία ανάλυση χαρακτηρίζονται ως «δράσεις».

Κατ’ αντίθεση προς τα προηγούμενα θα μιλήσω εδώ για *κοινωνικές σχέσεις* και για *σχέσεις επικοινωνίας* θεωρώντας τες διακεκριμένες και αλληλοκαθοριζόμενες. Όπως θα ειπωθεί στη συνέχεια, οι κοινωνικές σχέσεις καθορίζονται από τις σχέσεις επικοινωνίας καθώς *αναδύονται* από αυτές και καθορίζουν τις σχέσεις επικοινωνίας καθώς *πραγματώνονται* σε αυτές. Σε αυτήν τη βάση γίνεται η διάκριση ανάμεσα στο κοινωνικό σύστημα και στο σύστημα επικοινωνίας. *Το κοινωνικό σύστημα* εδώ είναι ένα *σύνολο κοινωνικών υποκειμένων* και το σύστημα των σχέσεών τους, δηλαδή οι *κοινωνικές σχέσεις*, είναι σχέσεις υποκειμένων, ενώ το *σύστημα επικοινωνίας* είναι ένα *σύνολο πράξεων* και το σύστημα των σχέσεών τους, δηλαδή οι *σχέσεις επικοινωνίας*, είναι σχέσεις πράξεων.

Ο επικοινωνιακός αναγωγισμός λοιπόν προκύπτει από την *έκθλιψη του υποκειμένου*, δηλαδή την απόσπασή του από το κοινωνικό σύστημα, έτσι ώστε να «είναι μέσω της δράσης που το υποκείμενο έρχεται στο σύστημα» (Luhmann 1995α: 137). Επαναφέροντας εδώ το υποκείμενο κριτικά προς τον επικοινωνιακό αναγωγισμό, θα διακρίνουμε τις κοινωνικές σχέσεις ως σχέσεις υποκειμένων από τις σχέσεις επικοινωνίας ως σχέσεις των πράξεών τους. Το κατά Luhmann *δυναμικό σχήμα ψυχικό-κοινωνικό σύστημα* δίνει έτσι τη θέση του στο *τριαδικό σχήμα ψυχικό σύστημα-σύστημα επικοινωνίας-κοινωνικό σύστημα*. Στο τριαδικό σχήμα που προκύπτει κατ’ αυτόν τον τρόπο ο ενδιάμεσος όρος καθορίζεται κυκλικά από τους δύο άλλους: οι σχέσεις των *πράξεων*, που συγκροτούν το σύστημα επικοινωνίας, καθορίζονται κυκλικά από τις *ενδοϋποκειμενικές σχέσεις των νοημάτων* τους, που είναι μέρος του ψυχικού συστήματος, και τις *διυποκειμενικές σχέσεις των φορέων* τους, που συγκροτούν το κοινωνικό σύστημα.

Συμπερασματικά

Στην κατά Luhmann συστημική σκέψη το κοινωνικό σύστημα διακρίνεται από το ψυχικό και, κατ’ αντιπαράθεση, εννοείται με όρους επικοινωνίας. Σε αντίθεση με τα παραπάνω στην κατά τα εδώ αναπτυσσόμενη πραξιακή προσέγγιση των συστημάτων τα δύο διακριτά συστήματα, το κοινωνικό και το ψυχικό, νοούνται με όρους επικοινωνίας, δηλαδή με όρους πραξιακούς. Ισχύει η προϋπόθεση ότι το σύστημα επικοινωνίας που συγκροτείται από τους όρους αυτούς νοείται, συμμετρικά, με όρους ψυχικούς και κοινωνικούς.

Κοινωνικό υποκείμενο και πράξη

Αλλά τι είναι το κοινωνικό υποκείμενο και η πράξη ως στοιχείο του κοινωνικού συστήματος και του συστήματος επικοινωνίας αντίστοιχα; Στην αγγλική έκδοση του βιβλίου του για τα κοινωνικά συστήματα –σε αυτό αναφερόμαστε εδώ– αντί προλόγου ο Luhmann θέτει δύο έννοιες στο επίκεντρο της συζήτησης: την έννοια του υποκειμένου και την έννοια της δράσης – της *δράσης-action*, όχι της *πράξης* για την οποία μιλάμε εδώ και που θα πρέπει να αποδίδεται αμετάφραστα ως *praxis*.

Διακρίνοντας τη «μοντέρνα» από τη «σύγχρονη» κοινωνία και συζητώντας την έννοια του υποκειμένου στη «μοντέρνα» κοινωνία, ο Luhmann (1995α xIi, xIii) σε συμφωνία με τον Husserl καταλήγει ότι η «μοντέρνα» έννοια του υποκειμένου είναι «μια μη εμπειρική, υπερβατική έννοια» και ότι κατ' αυτή την έννοια «δεν μπορεί να υπάρχει διυποκειμενικότητα με βάση το υποκείμενο», καθώς το υποκείμενο «προσφέρει τη βάση για κάθε γνώση και δράση χωρίς να εξαρτάται από μια ανάλυση της κοινωνίας». Το δεύτερο σημαίνει ότι σύμφωνα με τη «μοντέρνα» έννοια του υποκειμένου η διυποκειμενικότητα είναι «μη κατασκευάσιμη» και ότι «η μη κατασκευασιμότητα της διυποκειμενικότητας» είναι «το θεωρητικό ισοδύναμο της μη περιγραφιμότητας της κοινωνίας».

Ακολουθεί η έννοια της δράσης, η οποία στη βάση της «μοντέρνας» έννοιας του υποκειμένου «έχει τη διπλή λειτουργία να χαρακτηρίζει τους δρώντες και να προωθεί την (αφηγούμενη) ιστορία». Στο πλαίσιο του χαρακτηρισμού των δρώντων «η δράση αναφέρεται στη διάκριση γεγονός/ταυτότητα» και έτσι η δράση «προβάλλεται ως προσωπική ταυτότητα», ενώ στο πλαίσιο της αφηγούμενης ιστορίας η δράση «αναφέρεται στη διάκριση ανάμεσα στο πριν και το μετά, μετασχηματίζοντας το πρώτο στο δεύτερο». Με αυτή την οπτική στο ένα πλαίσιο η δράση «διασφαλίζει την ταυτότητα, την επαναληπτικότητα, και το προσδοκώμενο», ενώ στο άλλο «διασφαλίζει ότι δεν θα ξαναγίνει ποτέ το ίδιο πράγμα». Για τον Luhmann η «εποχή του Weber» είναι το όριο του «μυθολογήματος της δράσης» με την παραπάνω διπλή λειτουργία της. Για τον ίδιο, δεδομένου ότι η δράση «συμβαίνει πάντα σε μια κατάσταση», τίθεται στη «σύγχρονη κοινωνία» το ερώτημα «κατά πόσο και σε ποιο βαθμό η δράση αποδίδεται ατομικά στον άνθρωπο ή στην κατάσταση». Το συμπέρασμά του είναι ότι «οι δράσεις δεν είναι έσχατα οντολογικά δεδομένα που εμφανίζονται ως αναπόφευκτα εμπειρικά στοιχεία». Τελικά για τον Luhmann «οι δράσεις είναι τεχνουργήματα», είναι «τα αποτελέσματα της παρατήρησης των παρατηρητών, τα οποία εμφανίζονται όταν ένα σύστημα λειτουργεί επαναληπτικά στο επίπεδο της παρατήρησης δευτέρου βαθμού». (ό.π.: xIiii, xIiv)

Στο κείμενο που ακολουθεί οι όροι *υποκείμενο* και *δράση* εισάγονται στην ανάλυση των σχέσεων με διαφορετικές έννοιες από τις παραπάνω και στις δύο εκδοχές τους, τόσο στη «μοντέρνα» όσο και στη «σύγχρονη». Ας συνοψίσουμε τη διαφορά στα εξής: πρώτον, και οι δύο έννοιες, του υποκειμένου και της δράσης, είναι εμπειρικές. *Υποκείμενο* είναι το εμπειρικά οριζόμενο στοιχείο του κοινωνικού συστήματος. *Δράση* είναι η εμπειρικά οριζόμενη διεργασία σύνδεσης του *υποκειμένου* με ένα *αντικείμενό* του, η οποία στην ενότητά της με την *σήμανση* –τη συμμετρική διεργασία σύνδεσης του αντικειμένου με ένα από τα υποκειμενά του– αποτελεί την εμπειρία. Σε ό,τι λέγεται εδώ *εμπειρία* είναι η σημαίνουσα δράση. Δεύτερον, οι έννοιες του υποκειμένου και της δράσης είναι ατελείς. Η έννοια του υποκειμένου ολοκληρώνεται στην έννοια του προσώπου και η έννοια της δράσης ολοκληρώνεται στην έννοια της πράξης.

Και ποια είναι η οντολογική διάσταση της εννοιολογικής αυτής ολοκλήρωσης αφενός του υποκειμένου σε πρόσωπο και αφετέρου της δράσης σε πράξη; Η δράση ως διεργασία σύνδεσης του υποκειμένου με τα αντικείμενά του –στην ενότητά της με την νόηση που οδηγεί στη σύνδεση αυτή– συγκροτείται μέσω των σχέσεων επικοινωνίας

σε πράξη του κοινωνικού υποκειμένου. Και το κοινωνικό υποκείμενο μέσω των πράξεών του συγκροτείται σε πρόσωπο. Κεντρική έννοια στις συγκροτήσεις αυτές είναι η επικούρεια έννοια της ελευθερίας ως άρνηση της αναγκαιότητας. Η συγκρότηση της δράσης σε πράξη ορίζει την *ελευθερία της πράξης*. Η συγκρότηση του υποκειμένου σε πρόσωπο ορίζει την *ελευθερία του προσώπου*.

Μια παλιά παράδοση θέλει την ανθρώπινη ελευθερία παράγωγο του λόγου. Συρόμενη στον χώρο της παράδοσης αυτής, η μαρξική-φροϋδική *ταυτότητα γλώσσας-συνείδησης*²⁰⁷ εξορίζει την ελευθερία στη συνείδηση. Εγκαθίσταται έτσι μια έννοια της ελευθερίας αντίθετη προς την επικούρεια. Πρόκειται για τη στωική έννοια της ελευθερίας ως *συνείδηση της αναγκαιότητας*: «Εκείνον που θέλει οι μοίρες τον οδηγούν, εκείνον που δεν θέλει τον σέρνουν» κατά τη ρήση του Κικέρωνα. Η αναγκαιότητα μπορεί να είναι κοινωνική στη γραμμή ορισμένων «μαρξιστικών» εκδοχών της μαρξικής παράδοσης, ή μπορεί να είναι ψυχική στη συμπληρωματική γραμμή ορισμένων ψυχαναλυτικών εκδοχών της φροϋδικής παράδοσης.

Αλλά υπήρξε και η στιγμή κατά την οποία στη γλωσσική της εξορία η ελευθερία απέκτησε απόλυτη εξουσία πάνω στην αναγκαιότητα. Ήταν η στιγμή της εμμονής στη γλώσσα, η οποία κατά μια εκδοχή του μεταμοντερνισμού στερούσε νοήματος κάθε πέραν της γλώσσας πραγματική αναγκαιότητα. Τότε καταργήθηκε φαντασιακά όχι μόνο κάθε όριο της ανθρώπινης ελευθερίας αλλά και αυτό το ίδιο το θεμέλιό της: η αναιρούμενη αναγκαιότητα. Στη γλωσσικά έμμονη μορφή της ως γλωσσική κατασκευή η ελευθερία είναι απόλυτη: υπάρχει ως *απεριόριστη δυνατότητα γλωσσικής αποδόμησης* μιας γλωσσικά δομημένης έννοιας της αναγκαιότητας και όχι ως *περιορισμένη δυνατότητα άρνησης* μιας πραγματικής αναγκαιότητας. Η πραγματική *ελευθερία* ως οδυνηρά περιορισμένη πραγματική δυνατότητα άρνησης της αναγκαιότητας, που χαρακτηρίζει το πρόσωπο ως υποκείμενο της *πράξης* διακρίνοντάς το από τον φορέα της *δράσης*, απωθείται από τους «μεταμοντέρνους» γλωσσικούς στοχασμούς.

Τίθεται τώρα το ερώτημα: τι είναι το υποκείμενο ως στοιχείο του κοινωνικού συστήματος; Η απάντηση προϋποθέτει την διαφορά *ψυχικό σύστημα-βιοφυσικό σύστημα*, όπου το δεύτερο ως βιολογικός οργανισμός είναι φορέας του πρώτου. Το κοινωνικό υποκείμενο είναι η ενότητα του ψυχικού συστήματος με το φέρον βιοφυσικό σύστημα, η οποία συγκροτείται σε στοιχείο του κοινωνικού συστήματος. Και πώς γίνεται αυτό; Το βιοφυσικό σύστημα και το αναδυόμενο από αυτό ψυχικό σύστημα συγκροτούνται σε στοιχείο του κοινωνικού συστήματος ως ενιαίος φορέας των συνδεδεμένων ελευθεριών της πράξης και του προσώπου.

Αρχίσαμε με την κατά τον Luhmann διάκριση του ψυχικού-κοινωνικού συνεχούς σε δύο συστήματα: ψυχικό σύστημα-κοινωνικό σύστημα. Προχωρήσαμε ασκώντας κριτική στην αναγωγή του κοινωνικού στο επικοινωνιακό που συνδέεται με αυτήν τη διμερή συστημική δομή του συνεχούς και προτείναμε μια τριμερή δομή σε ψυχικό

²⁰⁷ Για τη συγγένεια της μαρξικής με τη ύστερη φροϋδική *συνάρτηση γλώσσας-συνείδησης* χαρακτηριστικά είναι τα ακόλουθα:

- Οι Marx και Engels στη «Γερμανική Ιδεολογία» λένε: «Η ομιλία είναι τόσο παλιά όσο και η συνείδηση, η ομιλία είναι πρακτική, πραγματική συνείδηση που υπάρχει και για τους άλλους και μόνο τότε υπάρχει και για μένα επίσης». [MARX, ENGELS. 1976. σ. 44]
- Εγκαταλείποντας την υπόθεση ότι η διαφορά ανάμεσα «στη συνειδητή και την ασυνειδητή αναπαράσταση» είναι διαφορά «καταγραφής του ίδιου περιεχόμενου σε διαφορετικούς ψυχικούς τόπους», ο Freud καταλήγει: «Η συνειδητή αναπαράσταση περιέχει την αναπαράσταση του πράγματος συν την αναπαράσταση της λέξης που του ανήκει, ενώ ασυνειδητή αναπαράσταση είναι η αναπαράσταση του πράγματος και μόνο». [FREUD. 1984. vol. 11. σ. 207]

σύστημα-σύστημα επικοινωνίας-κοινωνικό σύστημα. Καταλήγουμε τώρα στην τετραμερή δομή του ευρύτερου βιοκοινωνικού συνεχούς σε *βιοφυσικό σύστημα-ψυχικό σύστημα-σύστημα επικοινωνίας-κοινωνικό σύστημα*, οι δύο πρώτοι όροι της οποίας συντίθενται στο κοινωνικό υποκείμενο ως στοιχείου του κοινωνικού συστήματος.

Η κατάληξη αυτή συμπληρώνοντας τη διαλεκτική κοινωνικό/επικοινωνιακό με τη διαλεκτική ψυχικό/βιοφυσικό φωτίζει μια σημαντική εκδοχή του επικοινωνιακού αναγωγισμού. Η αναγωγή του κοινωνικού στο επικοινωνιακό ολοκληρώνεται με την αναγωγή του επικοινωνιακού στο βιολογικό –θα το δούμε στη συνέχεια- η οποία οδηγεί στην ολοκληρωμένη αναγωγή του κοινωνικού στο βιολογικό. Ας σημειωθεί εδώ παρενθετικά ότι πρόκειται για μια αναγωγή, η οποία εκτός από μια βιολογία της ψυχικής διαταραχής υπόσχεται και μια «βιολογία της Ηθικής που θα κάνει δυνατή την επιλογή ενός πιο βαθιά κατανοητού και μόνιμου κώδικα ηθικών αξιών» – όπως την παρουσιάζει ο Edward Wilson εξετάζοντας την «ανθρώπινη φύση». (Wilson.1998:211)

Συστημική αναγωγή της κοινωνικής σχέσης στη σχέση επικοινωνίας

Ας δούμε έναν υποθετικό διάλογο, χρησιμοποιώντας αυτά που γράφει ο Willke στην «Εισαγωγή στη Συστημική Θεωρία».

W. «Ορισμένοι οξυδερκείς και σοβαροί συγγραφείς έχουν επικρίνει την "ελλιπή αναφορά στον φορέα δράσης" της συστημικής σκέψης (...) Με τον ισχυρισμό αυτόν εννοούν ότι τα πρόσωπα, ως φορείς δράσης με τις δικές τους προτιμήσεις, στρατηγικές και προθέσεις λαμβάνονται ελάχιστα υπόψη, σε αντίθεση προς την ανώνυμη δυναμική του συστήματος και την λογική του τελεστικού του τρόπου. Το επιχείρημα αυτό ευσταθεί κατά το ότι η συστημική σκέψη παρασύρει πολύ γρήγορα στο να θέσει κανείς το κέντρο βάρους των αναζητήσεων του μονομερώς στα προβλήματα του εσωτερικού τρόπου τελεστικών ενεργημάτων ενός συστήματος και να παραμελήσει τα πρόσωπα αφού αυτά ανήκουν στο *περιβάλλον του συστήματος.ς*» (Willke. 1996. 239)

— Το πρόβλημα εδώ δεν είναι ότι τα πρόσωπα θεωρούνται ότι ανήκουν στο περιβάλλον του συστήματος και ως εκ τούτου παραμελούνται· είναι ότι αυτό γίνεται καθώς το πρόσωπο ως υποκείμενο της πράξης, και άρα ως τόπος της ελευθερίας ανάγεται στον φορέα δράσης, στον φορέα των «τελεστικών ενεργημάτων». Γιατί αυτός είναι που βρίσκεται στο περιβάλλον του συστήματος των ενεργημάτων του και όχι το πρόσωπο. Δηλαδή το πρόβλημα είναι ότι αγνοείται η διαδικασία ανάδυσης του προσώπου ως υποκειμένου της πράξης από τον φορέα της δράσης. Εν τέλει το πρόβλημα είναι η αναγωγή των *κοινωνικών σχέσεων*, που είναι σχέσεις προσώπων, στις *σχέσεις επικοινωνίας*, που είναι οι σχέσεις των πράξεων από τις οποίες αναδύονται και στις οποίες πραγματώνονται οι κοινωνικές σχέσεις.

W. «Μπορεί να αντικρούσει κανείς την εν λόγω κριτική προβαίνοντας σε δύο διασαφήσεις: Κατά πρώτον (...) τα κοινωνικά συστήματα δεν "ενσωματώνουν" στους κόλπους τους ανθρώπους, όπως κάνουν οι "ολοκληρωτικοί θεσμοί" οι άνθρωποι αντίθετα απολαμβάνουν έναντι όλων των μη ολικών και μη ολοκληρωτικών συστημάτων μιας ιδιόμορφης αυτονομίας (...) Από την άλλη πλευρά η ιδιοδυναμική και τελεστική λογική των κοινωνικών συστημάτων μπορούν να κατανοηθούν ως προς τις ιδιαιτερότητές τους, μόνο εφόσον γίνει κατανοητό το αποφασιστικό βήμα: αν δηλαδή τα κοινωνικά συστήματα νοηθούν και αναλυθούν χωρίς επιφυλάξεις ως συστημικά συγκροτημένες κοινωνικές πραγματικότητες, οι οποίες έχουν μεν –όπως πάντα– κάποια σχέση με ανθρώπους, πλην όμως δεν μπορούν να κατανοηθούν επαρκώς με *ενοποιητικά μοντέλα σκέψης.*» (ό.π., σ. 239-240)

— Έχουμε εδώ έναν ενδιαφέροντα ρητορικό ελιγμό από τον *κοινωνικό ολοκληρωτισμό* (τους «ολοκληρωτικούς θεσμούς») στη *γνωστική ολοκλήρωση* (τα «ενοποιητικά μοντέλα σκέψης»). Με τον ελιγμό η καταδίκη του κοινωνικού ολοκληρωτισμού μετατρέπεται σε επιχείρημα κατά της γνωστικής ολοκλήρωσης. Ο ελιγμός επιτυγχάνεται με την αναγωγική ταυτότητα: *κοινωνικό σύστημα=σύστημα επικοινωνίας* και, επομένως, στη βάση αυτή με τη διολίσθηση από το *ολοκληρωτικό κοινωνικό σύστημα* στο *ολικό σύστημα επικοινωνίας* και από εκεί στο *ενοποιητικό μοντέλο σκέψης* που έχει τη θέση της *γνωστικής ολοκλήρωσης*. Σε ένα εννοιολογικό έδαφος λιγότερο ολισθηρό η γνωστική ολοκλήρωση συνδέεται αρνητικά και όχι θετικά με τον κοινωνικό ολοκληρωτισμό. Η *γνωστική ολοκλήρωση* των ανθρώπων ως υποκειμένων των κοινωνικών τους σχέσεων, δηλαδή η *συγκρότησή τους σε πρόσωπα* και η επίγνωση των σχέσεών τους με βάση την αρχή της ελευθερίας του προσώπου ως *ενοποιητική αρχή της σκέψης τους*, όχι μόνο δεν προσβάλλει την *αυτονομία* τους αλλά, αντιθέτως, τη θεμελιώνει. Ποια είναι όμως η έννοια της *αυτονομίας των ανθρώπων* και ποια η σχέση της με την *ελευθερία του προσώπου* για την οποία γίνεται λόγος εδώ;

W. Η «ιδιόμορφη αυτονομία» [των ανθρώπων] «θεμελιώνεται στην *αυτόνομη τελεστική κλειστότητα των ψυχικών συστημάτων* και θέτει στην διάθεσή τους ένα πεδίο δράσεως και τελεστικούς βαθμούς ελευθερίας.» (ό.π.)

— Και τι είναι η *αυτόνομη τελεστική κλειστότητα* των ψυχικών συστημάτων;

W. «Η ιδέα της *αυτοποίησης* την οποία συνέλαβαν οι βιολόγοι Maturana και Varela θεμελιώνεται στην παρατήρηση ότι υπάρχουν προφανώς συστήματα που αυτοαναπαράγονται (...). Τα αυτοποιητικά συστήματα είναι συστήματα τελεστικώς κλειστά (...). Ένα αυτοποιητικό σύστημα αναπαράγει τα στοιχεία από τα οποία αποτελείται με τη βοήθεια των στοιχείων από τα οποία αποτελείται.» (ό.π., σ. 85-86) «Ως *αυτοποιητικά (ψυχικά) συστήματα* μπορούν να νοηθούν και τα πρόσωπα, αφού το νευρωνικό σύστημα του ανθρώπου διαδικασιοποιεί σκέψεις και παραστάσεις και παράγει τη συνείδηση, της οποίας η συγκρότηση –και όχι το περιεχόμενο!– προκύπτει αποκλειστικά και μόνο από τον τρόπο οργάνωσης και δομήσεως του νευρωνικού συστήματος.» (ό.π., σ. 87-88)

— Πρόκειται για δεύτερη αναγωγή: η αναγωγή του κοινωνικού στο επικοινωνιακό ολοκληρώνεται με την αναγωγή του επικοινωνιακού στο βιολογικό. Η *αυτονομία των ανθρώπων* θεμελιώνεται στην *αυτοποίηση του νευρωνικού συστήματος*. Η αντίρρηση σ' αυτό μπορεί να διατυπωθεί ως εξής: η ζητούμενη αυτονομία των ανθρώπων ως προσώπων, η *επικοινωνιακή τους αυτονομία* ως περιεχόμενο της *κοινωνικής τους ελευθερίας*, ούτε είναι η οποιαδήποτε προερχόμενη από το νευρωνικό τους σύστημα «ιδιόμορφη αυτονομία» τους αλλά και ούτε ανάγεται σ' αυτήν. Η σύνδεση της βιολογικής με την επικοινωνιακή αυτονομία, η σύνδεση βιολογικής και κοινωνικής ελευθερίας, έχει γνωστική αξία μόνο ως *σύνδεση*, όχι ως *αναγωγή*. Και έχει αξία μόνο στο μέτρο που κρατά τις απαραίτητες αποστάσεις στο βιοκοινωνικό φάσμα των συστημάτων. Δεν είναι απλό σφάλμα, βεβαίως, η αναγωγή στο βιολογικό· έχει ιδεολογικό χαρακτήρα. Αλλά μένει έκθετη η αναγωγή αυτή όταν επικαλείται την «αυτοποίηση» των νευρωνικών συστημάτων, όπως φαίνεται από την ακόλουθη παρατήρηση του Varela: «*Η αυτοποίηση περιορίζεται στις χημικές διαδικασίες*. Η οποιαδήποτε μεταφορά της σε άλλα αναδυτικά επίπεδα αποκλείεται ως "σφάλμα περί την κατηγορία".» (ό.π., σ. 93)

W. «Εάν εν τούτοις δεν περιορίσει κανείς την ιδέα της αυτοποίησης στην χημική αναπαραγωγή μέσα σε τοπολογικά όρια αλλά αντίθετα συλλάβει τον πυρήνα της ως τελεστική κλειστότητα μιας αυτοαναφορικής αναγωγικής συνάφειας, *τίποτε δεν*

εμποδίζει την μεταφορά της στα ψυχικά και στα κοινωνικά συστήματα [βλ. συστήματα επικοινωνίας].» (ό.π., σ. 93-94)

— Το επιχείρημα είναι έωλο. Αδιαφορώντας επιδεικτικά για το «σφάλμα περί την κατηγορία», που παρατηρεί ο Varela, θέτει δογματικά την ιδέα της αυτοποίησης έξω από τα «τοπολογικά όρια» της βιολογίας, από όπου προέρχεται η εμπειρική της θεμελίωση. Θεωρεί, δηλαδή, την αυτοποίηση ως «τελεστική κλειστότητα μιας αυτοαναφορικής αναγωγικής συνάφειας» εν γένει και κατά λογική συνέπεια τη «μεταφέρει» στα *επικοινωνιακά* και στα *κοινωνικά* συστήματα. Τώρα το ερώτημα είναι πώς ολοκληρώνεται στο βιοκοινωνικό συνεχές η αναγωγή του κοινωνικού στο επικοινωνιακό.

W. «Από συστημική άποψη τα μέλη ενός κοινωνικού συστήματος ανήκουν ως πρόσωπα (βλέπε φορείς δράσης) στο περιβάλλον αυτού του συστήματος (...). Το ειδικό αυτό περιβάλλον που σχηματίζεται από τα μέλη ενός κοινωνικού συστήματος θα αποδίδεται εδώ, λόγω της ιδιαίτερης σημασίας που έχει για το σύστημα, με τον ξεχωριστό όρο "ενδόκοσμος". Όλα τα υπόλοιπα σημαντικά περιβάλλοντα θα χαρακτηρίζονται ως εκ τούτου "εξωτερικός κόσμος".» (ό.π., σ. 80)

— Το ενδιαφέρον εδώ βρίσκεται στο ότι η αναγωγή κατεδαφίζει μεν το *κοινωνικό σύστημα*, αλλά προς αντικατάστασή του οικοδομεί στον *χώρο της ανθρώπινης επικοινωνίας* τον *ενδόκοσμο* ως τμήμα του *περιβάλλοντος* των συστημάτων επικοινωνίας. Πέραν των *επικοινωνιακών συστημάτων*, που απαρτίζονται από επικοινωνιακές διαδράσεις, συγκροτούνται τα *βιοφυσικά συστήματα* των δρόντων, που ανήκουν στο περιβάλλον των επικοινωνιακών συστημάτων. Το ιδιαίτερο αυτό *βιοφυσικό περιβάλλον*, ο *ενδόκοσμος*, συγκροτείται από τη *σύζευξη των νευρωνικών υποσυστημάτων* ενός ευρύτερου *βιοφυσικού περιβάλλοντος*. Στην πλήρη ανάπτυξή του το θεωρητικό εγχείρημα του *επικοινωνιακού αναγωγισμού* είναι η αναγωγή του κοινωνικού χώρου στον χώρο της ανθρώπινης επικοινωνίας και στη συνέχεια η αναγωγή του συστήματος επικοινωνίας στον βιοφυσικό χώρο. Εν τέλει, το θεωρητικό εγχείρημα του αναγωγισμού στην ολοκλήρωσή του είναι η αναγωγή της *ελευθερίας του προσώπου* στη *βιολογική αυτονομία* του νευρωνικού του συστήματος. Το τελευταίο ερώτημα είναι τι επίπτωση έχει η αναγωγή αυτή σε ό,τι στο πλαίσιο της συστημικής σκέψης λέγεται «αξία των ανθρώπων».

W. «Στις συστημικές αναλύσεις τονιζόταν ανέκαθεν ότι η θεωρητικο-αρχιτεκτονική απόφαση, σύμφωνα με την οποία τα κοινωνικά συστήματα συγκροτούνται από επικοινωνιακές δράσεις, ενώ οι άνθρωποι ανήκουν στο περιβάλλον τους –και, όπως υπογράμμισα εδώ, αποκτούν ιδιαίτερη σημασία ως ενδόκοσμος– δεν περιορίζει την *αξία των ανθρώπων*, αλλά αντίθετα δίνει ακριβώς έμφαση σ' αυτήν.» (όπ. 239-240)

— Το ερώτημα εδώ είναι σε ποια αξία δίνεται έμφαση με τη βιολογική ολοκλήρωση της αναγωγής του κοινωνικού στο επικοινωνιακό και ποια αξία αποσιωπάται. Η αναγωγή του κοινωνικού στο επικοινωνιακό και του επικοινωνιακού στο βιολογικό μέσω της μεταφοράς της αυτοποίησης από τα χημικά στα κοινωνικά συστήματα φαίνεται να προβάλλει μια αξία: τη *βιολογική αυτονομία* ως καταστατική αρχή του ανθρώπινου *οργανισμού*. Το πρόβλημα όμως δημιουργείται, όταν η *μέσω* της αναγωγής προβολή της αξίας αυτής καταλήγει ακριβώς *λόγω* της αναγωγής να αποκρύψει μια άλλη αξία: την *επικοινωνιακή αυτονομία* ως καταστατική αρχή του συγκροτημένου σε πρόσωπο υποκειμένου. Το πρόβλημα εδώ δεν είναι η σύνδεση των δύο, της βιολογικής και της επικοινωνιακής αυτονομίας, αλλά η αναγωγική τους σύνδεση. Η ελευθερία του προσώπου δεν *ανάγεται* στη βιολογική αυτονομία του νευρικού του συστήματος, *αναδύεται* από αυτήν. Και το μείζον ερώτημα δεν είναι το *αν*, αλλά το *πώς* γίνεται αυτό.

Κοινωνική Σχέση και Σχέση Επικοινωνίας: Ανάδυση και Πραγμάτωση

Φτάνουμε έτσι στο επόμενο ζήτημα: στη συγκρότηση του υποκειμένου σε πρόσωπο. Το πρόσωπο είναι ο τόπος της ανθρώπινης ελευθερίας. Η ανάδυση της ελευθερίας του προσώπου από το βιοφυσικό της υπόβαθρο συντελείται καθώς από τις σχέσεις επικοινωνίας ως σχέσεις των συγκροτημένων σε πράξεις δράσεων αναδύονται οι κοινωνικές σχέσεις ως σχέσεις των συγκροτημένων σε πρόσωπα υποκειμένων των πράξεων και αντίστροφα: καθώς οι κοινωνικές σχέσεις πραγματώνονται στις σχέσεις επικοινωνίας.

Επανερχομαι στο κρίσιμο θέμα της πραξιακής προσέγγισης, την ενότητα θεωρίας και πρακτικής. Είδαμε το θέμα αυτό πιο πάνω από την πλευρά της σύνθεσης των διαφορετικών πρακτικών που συμβάλλουν σε μια πράξη – τη συνάντηση των βιωματικών τους προσεγγίσεων. Πρέπει να το δούμε τώρα από την πλευρά της σύνθεσης της θεωρίας με την πρακτική ή τις πρακτικές που ορίζουν την πράξη. Η πραξιακή προσέγγιση αρνείται την αυτοτέλεια της θεωρίας, δηλαδή τη θεωρία για τη θεωρία. Αναζητά την πρακτικά ολοκληρώσιμη θεωρία. Η πραξιακή θεωρία είναι ένας «χάρτης» που συνδέει την πρακτική με τους χώρους άσκησής της. Ένας τέτοιος χάρτης είναι η θεωρία της κυκλικής σύνδεσης των κοινωνικών σχέσεων με τις σχέσεις επικοινωνίας – αυτό προτείνεται και στο βιβλίο για την αναστοχαστική πράξη στα σχολεία. Η πράξη που ολοκληρώνει τη θεωρία αυτή είναι η *πράξη αλλαγής των σχέσεων*. Θα δούμε πρώτα συνοπτικά τον προτεινόμενο χάρτη και στη συνέχεια θα δούμε ενδεικτικά την πρακτική του χρήση στην αλλαγή των σχέσεων.

Ανάδυση της κοινωνικής σχέσης από τις σχέσεις επικοινωνίας

- α. Παρουσία: ανάδυση του κοινωνικού υποκειμένου.
- β. Αναγνώριση: συγκρότηση του υποκειμένου σε πρόσωπο.
- γ. Κοινή προσδοκία: νομοθέτηση των σχέσεων επικοινωνίας.

Πραγμάτωση της κοινωνικής σχέσης στις σχέσεις επικοινωνίας

- δ. Προσδοκώμενη παρουσία.

Δεν θα αναπτύξω εδώ τον χάρτη. Θα σταθώ όμως σε δύο σημεία της δομής του: στη *διαλεκτική της ανάδυσης* και στη *δυναμική της πραγμάτωσης* της κοινωνικής σχέσης.

Παρένθεση: πέραν του λόγου

Πριν προχωρήσουμε, είναι αναγκαία μια παρατήρηση. Σε ό,τι λέγεται εδώ οι σχέσεις (επικοινωνίας και κοινωνικές) είναι φανταστικές και υπαρκτές: ως υπαρκτές είναι πραγματικές και συμβολικές και ως συμβολικές είναι εικονιστικές και γλωσσικές. Αντίστοιχες είναι και οι πράξεις που στοιχειοθετούν της σχέσεις επικοινωνίας. Ο δρόμος προς τη γλωσσική πράξη είναι μακρύς και το τέλος του, ο χώρος της γλωσσικής πράξης, είναι ένα μικρό μόνο, όσο σημαντικό και αν είναι – και είναι εξαιρετικά σημαντικό, μέρος του χώρου της πράξης. Ο «χάρτης» για τον οποίο γίνεται λόγος εδώ, αυτός που παρουσιάστηκε παραπάνω ως κωδικοποίηση της «Θεωρίας των σχέσεων», δεν είναι ο πλήρης χάρτης, είναι οι γλωσσικοί του τίτλοι. Αλλά όσο κι αν αναπτυχθούν οι τίτλοι αυτοί, πάλι δεν θα είναι ο χάρτης. Θα είναι μόνο ένα γλωσσικό του μέρος: θα λείπουν οι εικόνες και οι πρωτογενείς (μη-συμβολικές) μορφές του. Στη συνολική της μορφή η θεωρία όπως και η πράξη στην ολότητά της εκτείνεται πέραν της γλώσσας.

Η θεωρία είναι αδιαίρετα γλωσσική, εικονιστική και πρωτογενής, αλλά όχι κατ' ανάγκη όλα μαζί κάθε φορά. Γιατί η πράξη, μέρος της οποίας είναι η θεωρία, μπορεί να είναι καθαρά πρωτογενής ή να είναι πρωτογενής και εικονιστική, αλλά να μην είναι γλωσσική. Και εδώ έχει τη θέση της μια διαφωνία με τον Bateson. Η Ισιδώρα Ντάνκαν με τη φράση «αν μπορούσα να το πω, δεν θα το χόρευα» δεν «έλεγε ανοησίες». Δεν ισχύει ότι «ο χορός της αφορούσε συνδυασμούς ομιλίας και κίνησης» (Bateson 2000: 470), και οπωσδήποτε όχι κατ' αυτόν τον απόλυτο τρόπο. Γιατί όχι μόνο δεν υπάρχουν λέξεις για κάθε εικονιστική ή πρωτογενή πράξη –και ο χορός της Ντάνκαν ήταν μια

τέτοια πράξη– αλλά, και όταν υπάρχουν λέξεις, μπορεί να είναι συντριπτικά ασήμαντες μπροστά στις εικονιστικές ή τις πρωτογενείς πράξεις στις οποίες αναφέρονται ή με τις οποίες συνδέονται νοηματικά.

Και η «μεταμοντέρνα» αποθέωση του λόγου; Εδώ αρκεί ένα σχόλιο μόνο: είναι η αποθέωση του λόγου πράγματι «μετα»-μοντέρνα; Ο Φάουστ επιχειρεί να μεταφράσει τον «Λόγο» στο κατά Ιωάννη «Εν αρχή ην ο Λόγος» (Goethe. 1987: 39). Τι σημαίνει το ελληνικό «Λόγος»; Πρώτη επιλογή: η «Λέξη» (η επιλογή των επίσημων μεταφράσεων). Την απορρίπτει. Στη συνέχεια απορρίπτεται ο «Νους». Ακολουθεί η απόρριψη της «Δύναμης». Καταλήγει στην «Πράξη». Το «μετα»-μοντέρνο γυρνάει πίσω: *Εν αρχή ην η Λέξη*.

Ανάδυση της κοινωνικής σχέσης.

Περνάμε στη διαλεκτική της ανάδυσης των κοινωνικών σχέσεων.

α. Τη στιγμή που ολοκληρώνεται η παρουσία όλων των υποκειμένων μιας σχέσης δεν υπάρχει ακόμη η κοινωνική σχέση *καθαυτήν*. Υπάρχει μόνο *ως προς τα υποκείμενά της*.

β. Τη στιγμή της αναγνώρισης των υποκειμένων της η κοινωνική σχέση δεν υπάρχει μόνο *ως προς τα υποκείμενά της* αλλά και *καθαυτήν*, ως κοινωνική δυνατότητα επικοινωνίας των υποκειμένων της. Δεν υπάρχει όμως ακόμη *ως σχέση για τα υποκείμενά της*.

γ. Η σχέση ολοκληρώνεται τη στιγμή της κοινής προσδοκίας. Τη στιγμή αυτή υπάρχει *ως προς τα υποκείμενά της, καθαυτήν, και για τα υποκείμενά της* ως νομοθετημένη από αυτά κοινωνική δυνατότητα επικοινωνίας ανάμεσά τους.

Η κατά τα παραπάνω ανάδυση της κοινωνικής σχέσης δεν είναι γραμμική. Οι τρεις στιγμές της, η *αναγνώριση*, η *παραουσία* και η *κοινή προσδοκία*, αποτελούν μια διαλεκτική ενότητα. Οι δύο πρώτες, η *παραουσία* και η *αναγνώριση*, αποτελούν τις αντιθετικές στιγμές του *καταλογισμού των πράξεων* στα υποκείμενά τους. Η τρίτη, η *κοινή προσδοκία*, αποτελεί τη συνθετική υπέρβαση του καταλογισμού στη *νομοθέτηση των σχέσεων* επικοινωνίας. Η αντιθετικότητα των στιγμών του καταλογισμού συγκροτεί τη σχέση *καθαυτήν*. Η συνθετικότητα της στιγμής της νομοθέτησης ολοκληρώνει τη συγκροτημένη σχέση ως *σχέση για τα υποκείμενά της*.

Θα πρέπει να αναφερθεί εδώ η ιδιαίτερα σημαντική θέση της *ακύρωσης* ως έκφρασης της αντιθετικότητας των στιγμών του καταλογισμού στην ανάδυση της σχέσης – στην «παθολογία» της ανάδυσης, για την ακρίβεια–, αλλά δεν είναι εδώ η θέση να συζητηθεί το θέμα. Ο όρος «ακύρωση» έχει την έννοια που του δόθηκε από τους Watzlawick et al (2005: 101). Εντασσόμενη στον χάρτη της ανάδυσης της κοινωνικής σχέσης με αυτή την έννοιά της, η *ακύρωση* είναι *άρνηση* της αναγνώρισης ως φράγμα στη *διαλεκτική* κίνηση προς την κοινή προσδοκία. Και από τη θέση αυτή η ακύρωση οδηγεί στην *αποσυγκρότηση του υποκειμένου ως προσώπου*. Γιατί η ακύρωση εκτρέπει την κίνηση σε εκατέρωθεν προσδοκίες μη συντιθέμενες σε μια κοινή προσδοκία. Αναιρεί, δηλαδή, τον όρο της ολοκλήρωσης της κοινωνικής σχέσης σε *σχέση για τα υποκείμενά της* – τα συγκροτημένα σε πρόσωπα κοινωνικά υποκείμενα. Και συνεπώς αναιρεί τον επικοινωνιακό όρο αναπαραγωγής του προσώπου – τον επικοινωνιακό όρο διατήρησης της ελευθερίας του προσώπου.

Και εδώ φαίνεται η σημασία που έχει η πέρα από τον λόγο πραξιακή προσέγγιση των σχέσεων: είναι η ένταξη στην ανάλυση των σχέσεων των *εικονιστικών* και *πρωτογενών* πράξεων της παρουσίας, της αναγνώρισης-ακύρωσης και της κοινής προσδοκίας. Με την ένταξη αυτή παρουσιάζεται μια χαρακτηριστική μορφή αντίφασης κατά την αντιθετική διεργασία του καταλογισμού των πράξεων στα υποκείμενα της σχέσης. Είναι η αντίφαση ανάμεσα σε μια λεκτική αναγνώριση της

παρουσίας και σε μια συναρτημένη προς αυτή μη λεκτική (εικονιστική ή/και πρωτογενή) ακύρωσή της ή αντίστροφα.

Πραγμάτωση της κοινωνικής σχέσης

Το επόμενο σημείο είναι η δυναμική της πραγμάτωσης των κοινωνικών σχέσεων, η δυναμική της ολοκλήρωσης της ανάδυσης της κοινωνικής σχέσης από τις σχέσεις επικοινωνίας ως πραγμάτωσής της σε αυτές.

Ο Seikkula αναφερόμενος στην «Παρούσα Στιγμή στη Θεραπεία Οικογένειας και Δικτύου» (2009:66) λέει: «Σε σύγκριση με τις αφηγηματικές και τις εστιασμένες-στη-λύση θεραπείες, στις διαλογικές προσεγγίσεις η θέση του θεραπευτή είναι διαφορετική». Και προσθέτει πως η διαφορά έγκειται στο ότι «ο κύριος εστιασμός τους στο πώς να ανταποκριθούν στις εκφράσεις των πελατών, είναι ο κινητήρας που θέτει σε κίνηση την ψυχική τους δυναμική».

Η «Ομάδα Αναστοχαστικής Πράξης», παρουσιάζοντας στο κείμενο «Αρχές και Πρακτική»²⁰⁸ τις «κατευθύνσεις και τους στόχους της», δηλώνει: «Η ανάλυση των σχέσεων δεν εντάσσεται σε μια κατά στάδια (γραμμική ή κυκλική) διαδικασία: *ανάλυση-σχεδιασμός-παρέμβαση*, όπως, επί παραδείγματι, στην “έρευνα-δράση” και στη “στρατηγική” συστημική κατεύθυνση». Και καταλήγει: «Η ενότητα της διαδικασίας συνιστά ιδιαίτερη κατεύθυνση (της Ομάδας)». Η διαφορά των δύο κατευθύνσεων είναι και εδώ ανάμεσα στον *εστιασμό-στη-λύση* και στην ενεργοποίηση της δυναμικής – αλλά στην κατεύθυνση ποιας δυναμικής; Η «ψυχική δυναμική» σύμφωνα με όσα ειπώθηκαν πριν δεν αντιστοιχεί στην πραξιακή προσέγγιση. Αυτό που ενεργοποιείται πραξιακά είναι η δυναμική των σχέσεων και, συγκεκριμένα, η δυναμική της πραγμάτωσης των κοινωνικών σχέσεων στις σχέσεις επικοινωνίας – μια «ψυχική-κοινωνική» δυναμική. Τίθεται έτσι το πρόβλημα της συντήρησης-αλλαγής των κοινωνικών σχέσεων, ή, στη γλώσσα που μιλάμε εδώ, το πρόβλημα της *μορφόστασης-μορφογένεσης*.

Πρέπει να σταθούμε για λίγο στους όρους αυτούς. Η αρχική συστημική έννοια για τη συντηρητική τάση στη δυναμική των σχέσεων ήταν η *ομοιόσταση*. Αλλά ο Bertalanffy (1968: 210), παρουσιάζοντας τη «Γενική Θεωρία των Συστημάτων» στον χώρο της ψυχολογίας και της ψυχιατρικής, έλεγε ότι η οργανική αρχή της ομοιόστασης δεν είναι εφαρμόσιμη «1) σε δυναμικές ρυθμίσεις (...)· 2) σε αυθόρμητες δραστηριότητες· 3) σε διαδικασίες που δεν οδηγούν στη μείωση αλλά στην αύξηση της έντασης· και 4) σε διαδικασίες ανάπτυξης, εξέλιξης, δημιουργίας και παρόμοιες διαδικασίες». Είναι προφανής η αρνητική θέση του εισηγητή της θεωρίας για την εφαρμογή της έννοιας της ομοιόστασης σε συστήματα σχέσεων, όπως οι σχέσεις επικοινωνίας και οι κοινωνικές σχέσεις που εξετάζουμε εδώ. Πού αλλού θα είμαστε περισσότερο βέβαιοι για τη δυναμικότητα των ρυθμίσεων, το αυθόρμητο των δραστηριοτήτων, τη δυνατότητα αύξησης της έντασης και κυρίως τη δημιουργικότητα; Η απόρριψη της ομοιόστασης, όμως, δεν αναφέρεται εδώ μόνο στην αρχική της έννοια, που παρά τις αντιρρήσεις του εισηγητή της υιοθετήθηκε από την πρώτη συστημική, αλλά και στην αναθεωρημένη της έννοια στο πλαίσιο της οικογενειακής θεραπείας. Η Hoffman τη συνοψίζει (1981: 346, 348): «Μετακίνηση (της δεύτερης γενιάς των οικογενειακών και συστημικών θεραπειών) από το ομοιοστατικό σε ένα εξελικτικό παράδειγμα» και πέρασμα από την «ομοιόσταση» στην «εναρμόνιση (fit)» και τη «συνοχή(coherence)». Η αναθεώρηση αυτή αναδεικνύει την κοινή βάση των ομοιοστατικών εννοιών στην ποικιλία των θεωρήσεών τους. Το κοινό σε όλες τις θεωρήσεις είναι η *κατάσταση ισορροπίας* του συστήματος, ομοιοστατική ή εξελικτική

²⁰⁸ Με το κείμενο αυτό συμμετείχε στο Παιδαγωγικό Συνέδριο των Ιωαννίνων το 1997. Βλ. βιβλίο σ. 151.

(εναρμόνιση-συνοχή). Άλλωστε η ίδια η Hoffman καταλήγει λέγοντας ότι «η ομοιόσταση έχει μια αίσθηση ελαστικότητας και σφρίγγους απέναντι στη συνοχή και γι' αυτό δεν θα ήθελα να την εγκαταλείψω (και δεν θα το κάνω) αλλά η συνοχή είναι επιστημολογικά καθαρότερη». (ό.π.). Πρόκειται για άλλη μία, ηπιότερη αυτή τη φορά παραβίαση των περιορισμών που οι ίδιοι οι βιολόγοι επιμένουν να θέτουν στην ψυχική-κοινωνική χρήση των θεωρητικών τους σχημάτων.

Χρησιμοποιώντας τον δευτεροκυβερνητικό όρο «μορφόσταση» σε αντικατάσταση της ομοιόστασης, μπορούμε να διατυπώσουμε τη βασική θέση της πραξιακής προσέγγισης ως εξής: η δυναμική των κοινωνικών σχέσεων είναι αδιαίρετα μορφογενετική-μορφοστατική με καθοριστική τη μορφογενετική της διάσταση. Δεν υπάρχουν καταστάσεις καθαρής μορφόστασης. Υπάρχουν μόνο *μορφοστατικές καταστάσεις* στη μορφογενετική διαλεκτική των κοινωνικών σχέσεων, οι οποίες δεν αναιρούν τη *μορφογενετική αρχή* της πραγμάτωσης των σχέσεων. Η *ομοιόσταση* σε οποιαδήποτε εκδοχή της ως προς την ανάλυση των σχέσεων, θεωρούμενη ως *καθαρή μορφόσταση*, είναι μια ιδεολογική κατασκευή με διττή χρησιμότητα: α) την ενίσχυση των μορφοστατικών διεργασιών διατήρησης των σχέσεων στην αντίθεσή τους με τις μορφογενετικές διεργασίες αλλαγής τους και β) τη στήριξη των «εστιασμένων στη λύση» παρεμβατικών διεργασιών αλλαγής των σχέσεων.

Σε αυτή την εννοιολογική βάση θα πούμε ότι το «κύρια επικέντρωση» στην προσέγγιση της αναστοχαστικής πράξης είναι η μορφογενετική διάσταση της αναπτυσσόμενης κατά την πραγμάτωση των κοινωνικών σχέσεων δυναμικής. Αλλά η αναστοχαστική πράξη δεν ορίζει τη μορφογένεση. Η μορφογένεση, στην οποία αποβλέπει η αναστοχαστική πράξη, δεν συνίσταται στην επιτέλεση ενός σχεδίου που συντάσσεται κατά την αναστοχαστική πράξη. Η αναστοχαστική πράξη ενεργοποιεί απλώς τη μορφογένεση, η οποία στη συνέχεια ακολουθεί το δρόμο της.

Αλλαγή των Σχέσεων

Η αναστοχαστική πράξη, λοιπόν, επικεντρώνεται στη μορφογενετική δυναμική της πραγμάτωσης των κοινωνικών σχέσεων. Το ερώτημα τώρα είναι σε τι συνίσταται η δυναμική αυτή, ή, αλλιώς, ποιος είναι ο τρόπος αλλαγής των σχέσεων.

Αρχίζουμε από την κυκλική καθοριστικότητα των σχέσεων: οι κοινωνικές σχέσεις καθορίζονται από τις σχέσεις επικοινωνίας (ανάδυση των κοινωνικών σχέσεων) και καθορίζουν τις σχέσεις επικοινωνίας (πραγμάτωση των κοινωνικών σχέσεων). Η κυκλική αυτή καθοριστικότητα αναπτύσσεται κατά το ακόλουθο σχήμα: αναγνωρίζεται το παρουσιαζόμενο, προσδοκάται το αναγνωρισμένο, παρουσιάζεται το προσδοκώμενο. Και αναπτυσσόμενη κατά το σχήμα αυτό η κυκλική καθοριστικότητα είναι μορφοστατική. Αλλά, κι αυτό ειπώθηκε πριν, κατά την πραξιακή προσέγγιση δεν υπάρχει καθαρή μορφόσταση· υπάρχουν μόνο *μορφοστατικές καταστάσεις* στη διαλεκτική της μορφογένεσης.

Το ερώτημα, συνεπώς, είναι: πώς εντάσσονται οι μορφοστατικές αυτές καταστάσεις στο μορφογενετικό τους πλαίσιο. Πώς η μορφογένεση υπερβαίνει τη μορφόσταση; Οι μορφοστατικές καταστάσεις της κυκλικής καθοριστικότητας αντιστοιχούν σε μια επικοινωνιακή κανονικότητα που καθορίζεται από επαναλήψεις της παρουσίας, της αναγνώρισης και της κοινής προσδοκίας. Άρα μια μορφοστατική κατάσταση είναι μια κανονικότητα που αναιρείται με μια τομή, μία *στίξη*, σε ένα από τα σημεία του κύκλου των καθορισμών τα οποία ορίζουν οι επαναλήψεις αυτές. Οι στίξεις στον κύκλο των καθορισμών είναι η απάντηση στο ερώτημα της ένταξης των μορφοστατικών καταστάσεων στο μορφογενετικό τους πλαίσιο. Οι μορφοστατικές καταστάσεις εντάσσονται στο μορφογενετικό τους πλαίσιο μέσω της στίξης. Οι κυκλικοί καθορισμοί εγκαθιστούν τη μορφόσταση, οι στίξεις στον κύκλο των καθορισμών αποκαθιστούν τη μορφογένεση.

Ας δούμε τις στίξεις προβάλλοντάς τες στον χάρτη που χρησιμοποιήσαμε ως υπόβαθρο για την ανάλυση των σχέσεων. Κάνουμε όμως μία προσθήκη: θα διακρίνουμε την παρουσία α) σε παρουσία στον Άλλο: *Εγώ παρουσιάζω Εμένα* στον Άλλο και β) σε παρουσία του Άλλου: ο Άλλος παρουσιάζεται σ' *Εμένα*. Σε αυτήν τη βάση έχουμε πέντε στίξεις, εντασσόμενες στις δύο διεργασίες του κυκλικού καθορισμού κατά τον ακόλουθο τρόπο:

Ως προς την ανάδυση της κοινωνικής σχέσης:

- α. αλλαγή της παρουσίας
- α.1 παρουσία στον Άλλο
- α.2 παρουσία του Άλλου
- β. αλλαγή της αναγνώρισης
- γ. αλλαγή της κοινής προσδοκίας

Ως προς την πραγμάτωση της κοινωνικής σχέσης:

- δ. έξοδος από την σχέση

Τα πέντε παραδείγματα που παρουσιάζονται στο βιβλίο είναι χαρακτηριστικά των παραπάνω στίξεων. Δεν είναι εδώ η θέση για την ανάπτυξη των παραδειγμάτων. Θα μείνουμε όμως λίγο σε ένα παράδειγμα στίξης στην παρουσία στον Άλλο, όπου φαίνεται πώς η μορφογένεση υπερβαίνει την αναστοχαστική πράξη.

Το παράδειγμα της Αλίκης

Το πρόβλημα με την Αλίκη είναι ότι πέφτει συχνά στην αυλή και κλαίει. Το πρόβλημα δεν είναι το γεγονός καθαυτό, αλλά η «κανονικότητά» του στις σχέσεις της Αλίκης στον κοινωνικό χώρο του σχολείου. Η δασκάλα διαπιστώνει ότι η Αλίκη πέφτει συστηματικά στην προσπάθειά της να είναι μαζί με μια άλλη μαθήτριά, τη Δέσποινα: «Προσπαθεί να κινείται δίπλα της, να γίνεται ζευγάρι μαζί της, να μπαίνει στην ίδια ομάδα με εκείνη»²⁰⁹. Σε μια πτώση στην αυλή, η Αλίκη χτυπάει το κεφάλι της. Η δασκάλα ανησυχεί και το συζητάει με τους γονείς της Αλίκης. Αντίθετα, η μητέρα δεν ανησυχεί. Η δασκάλα επιμένει στη σοβαρότητα του επεισοδίου, σκέφτεται ότι «η μητέρα υποτιμά το πρόβλημα». Τίθεται το ερώτημα: ήταν όντως ανατρεπτική η παρουσία αυτή; Ήταν πράγματι μια έξοδος από την «κανονικότητα» ή μήπως ήταν μια, επικίνδυνη, ίσως, διεύρυνσή της; Σύμφωνα με τα λόγια της η εμπειρική απάντηση ήταν θετική: «Μετά το επεισόδιο και μετά από απουσία δύο ημερών, η Αλίκη επιστρέφει στο σχολείο και φαίνεται σκεπτική και προβληματισμένη· και κυρίως δεν πέφτει πια». Εδώ φαίνεται ότι η μορφογένεση ως συνολική διεργασία του βιοκοινωνικού συνεχούς υπερβαίνει την αναστοχαστική πράξη: στο πλαίσιο της συνέβη κάτι που η αναστοχαστική πράξη δεν θα μπορούσε να επιχειρήσει.

Αλλά το παράδειγμα της Αλίκης θέτει και το ακόλουθο ερώτημα: πόσο σημαντική μπορεί να είναι για την αλλαγή των σχέσεων η αλλαγή της παρουσίας στους άλλους; Δεν είναι περιορισμένη, όσο σημαντική και αν είναι; Δεν απαιτούνται και αλλαγές και στην παρουσία των άλλων και στην κοινή προσδοκία; Για να μείνουμε στο παράδειγμα, η συμμετοχή της δασκάλας στην «Ομάδα Αναστοχαστικής Πράξης» και ο αναστοχασμός της μέχρι τότε θέσης της απέναντι στο πρόβλημα άλλαξε τη δική της παρουσία: «Προσπαθώ να κρατώ ουδέτερη στάση στις διενέξεις των παιδιών. Παρακολουθώ από απόσταση και αφήνω να τις διευθετούν μόνο τους. Έχω την πεποίθηση ότι η μη άμεση εμπλοκή μου στις διενέξεις τους προωθεί την αυτονομία τους». Αλλά δεν αλλάζει μόνον η δασκάλα· αλλάζει, όπως το βλέπει η ίδια, και η τάξη ολόκληρη: «Παρατηρώ ότι το όλο θέμα εκτός από μένα απασχολεί και την τάξη, της οποίας η προσοχή είναι στραμμένη στη σχέση της Αλίκης με τη Δέσποινα».

²⁰⁹ Όπως αναφέρεται στο βιβλίο (Συλλογικό. 2010. σ. 228) τα κείμενα σε εισαγωγικά έχουν συνταχθεί με βάση αποσπάσματα από τα πρακτικά τω συζητήσεων της ομάδας.

Τελικά το ερώτημα είναι: μια στίξη αρκεί; Η απάντηση από την πείρα της Ομάδας είναι αρνητική. Αλλά το θέμα δεν κλείνει εδώ. Γιατί μια στίξη δεν αρκεί, η στίξη αυτή όμως ή οποιαδήποτε από τις δυνατές στίξεις στον κύκλο των καθορισμών μπορεί να είναι καταλυτική στην ανάπτυξη της μορφογένεσης. Και ως προς την καταλυτική για τη μορφογένεση δράση των στίξεων έχει ιδιαίτερη σημασία η μη γραμμικότητα των στιγμών της ανάδυσης της κοινωνικής σχέσης, η διαλεκτική τους όπως την είδαμε πριν, και η σύνθεση των στίξεων στη διαλεκτική αυτή.

Η σημασία της αντίφασης

Κεντρική θέση στην μορφογενετική δυναμική της πραγμάτωσης των σχέσεων έχει η αντίφαση. Αυτό είναι και το τελευταίο από τα σημεία στα οποία θα σταθούμε. Το θέμα είναι μεγάλο και δεν είναι δυνατό να αναπτυχθεί εδώ, όμως θα μείνουμε σε ορισμένες παρατηρήσεις.

Αρχίζουμε με τη *διάκριση αντίφαση/παράδοξο*. Η εκτεταμένη συστημική συζήτηση για το παράδοξο και τη θεραπευτική του εκδοχή²¹⁰ επιβάλλει ένα σχόλιο. Κατά τη λογική του έννοια το παράδοξο δεν είναι η αντίφαση καθαυτήν· το παράδοξο είναι ότι η αντίφαση προκύπτει κατά λογικά ορθό τρόπο, δηλαδή ότι μια πρόταση, ενώ αναμένεται να αληθεύει (ως προϊόν ορθής λογικής παραγωγής από αληθεύουσες προκειμένες), εν τούτοις είναι ψευδής (ως αντίφαση). Και αυτή είναι η έννοια του παράδοξου που μεταφέρουν οι Watzlawick et al στη συστημική συζήτηση. (Watzlawick et al 2005. ενότητα 6.1: *Η φύση του παράδοξου*)

Αλλά γιατί η αντίφαση αυτή είναι «παράδοξη»; Με βάση ποια «δόξα»; Είναι «παράδοξη» με βάση τον δίτιμο λογισμό, δηλαδή τον λογισμό κατά τον οποίο η λογική αξία πολώνεται ανάμεσα στην αλήθεια και το ψεύδος.²¹¹ Κατά τον δίτιμο λογισμό η αντίφαση είναι ψευδής εξ ορισμού. Και εδώ επίσης εξ ορισμού αληθεύει ότι το ψεύδος συνεπάγεται οτιδήποτε – το ψεύδος εν γένει, όχι η αντίφαση ειδικά. Στον κόσμο του δίτιμου λογισμού, συνεπώς, η αντίφαση αποκλείεται γιατί, όπως έχει ειπωθεί, «η ανοχή της θα σήμαινε ολοκληρωτική κατάρρευση της επιστήμης», εφόσον «αν δύο αντιφατικές προτάσεις γίνουν δεκτές, οποιαδήποτε πρόταση πρέπει να γίνει δεκτή» (Popper. 1990: 42). Και με αυτή την έννοια η ορθή λογική παραγωγή της αντίφασης είναι επιστημολογικά παράδοξη.

Και ποια είναι η απάντηση στην παράδοξη αντίφαση; Εάν δεν ήταν παράδοξη, η κατά τον δίτιμο λογισμό απάντηση θα ήταν η λύση της αντίφασης ως απόρριψη του ενός των αντιφατικών όρων ή και των δύο. Αλλά εφόσον είναι παράδοξη, αυτό δεν είναι δυνατό γιατί η «ορθή λογική παραγωγή» επαναφέρει το απορριπτόμενο. Σε αυτή την περίπτωση η λύση της αντίφασης δεν είναι η απόρριψη των αντιφατικών όρων αλλά οι εξής εναλλακτικές. Πρώτον, η αναθεώρηση των δεδομένων της λογικής παραγωγής της αντίφασης η οποία είναι διπλή: είτε αναθεώρηση της αλήθειας των προκειμένων υποθέσεων της παραγωγής είτε αναθεώρηση της σύζευξής τους σε ένα σύστημα υποθέσεων. Δεύτερον, η αναθεώρηση του συστήματος της λογικής παραγωγής που (ορθά κατ' αυτό το ίδιο) οδήγησε στην αντίφαση. Ένα παράδειγμα στην δεύτερη κατεύθυνση είναι η αντικατάσταση του δίτιμου λογισμού με έναν πλειονότιμο λογισμό – έναν λογισμό που περιέχει διαβαθμίσεις της αλήθειας.

²¹⁰ Βλ. *Paradox and counter Paradox. A New Model in the Therapy of the Family in Schizophrenic Transaction.* (Panazzoli et al. 1978).

²¹¹ Ας σημειωθεί εδώ ότι δεν είναι ο Αριστοτέλης, αλλά ο Χρύσιππος που απέκλεισε κάθε λογική αξία ανάμεσα στην αλήθεια και το ψεύδος. Ο Αριστοτέλης αποκλείει μεν τον τρίτο όρο ανάμεσά τους, αλλά μόνο για τα «όντα» και τα «γενόμενα», όχι για τα «μέλλοντα». Ο πλήρης αποκλεισμός από τον Χρύσιππο της τρίτης αξίας ανάμεσα στην αλήθεια και το ψεύδος θεμελιώνει λογικά τον στωικό ντετερμινισμό εξομοιώνοντας τον λόγο των «μελλόντων» με τον λόγο των «γενομένων».

Επιστρέφουμε στο θέμα μας: τις σχέσεις. Οι αντιφάσεις για τις οποίες μιλάμε εδώ είναι οι αντιφάσεις που παράγει η δυναμική των σχέσεων. Και δεν μας ενδιαφέρουν εδώ τα παράδοξα –πρέπει να σημειωθεί αυτό–, αλλά οι αντιφάσεις εν γένει, παράδοξες ή μη. Στο πλαίσιο της πραξιακής προσέγγισης, λοιπόν, έχοντας διακρίνει τις αντιφάσεις σε αναλυτικές και διαλεκτικές, ορίσαμε τις διαλεκτικές αντιφάσεις που οδηγούν στην αλλαγή των σχέσεων ως *ουσιαστικές αντιφάσεις*.

Είδαμε στα προηγούμενα τη λογική διαφορά της αναλυτικής από τη διαλεκτική αντίφαση. Θα δούμε τώρα τη διαφορά τους ως προς την ανάλυση και την αλλαγή των σχέσεων. Το συμπέρασμα των όσων ειπώθηκαν είναι ότι η αναλυτική αντίφαση οδηγεί στην αλλαγή της ανάλυσης των σχέσεων, δηλαδή στην αλλαγή των δεδομένων ή του συστήματος της ανάλυσης, ενώ η *διαλεκτική αντίφαση* οδηγεί στην αλλαγή των ίδιων των σχέσεων. Έχουμε έτσι το ακόλουθο σχήμα²¹²:

Αναλυτική αντίφαση: αναθεώρηση

α. ανάλυση σχέσεων → αναλυτική αντίφαση → αλλαγή της ανάλυσης

Διαλεκτική αντίφαση: μετασχηματισμός

β. ανάλυση σχέσεων → διαλεκτική αντίφαση → αλλαγή των σχέσεων

Είδαμε σε γενικές γραμμές με ποιον τρόπο η αναλυτική αντίφαση οδηγεί στην αλλαγή της ανάλυσης. Τώρα το ερώτημα είναι με ποιον τρόπο η διαλεκτική αντίφαση οδηγεί στην αλλαγή των σχέσεων. Και πριν από αυτό –και για να φτάσουμε σε αυτό– το ερώτημα είναι με ποιον τρόπο συνδέονται η διαλεκτική αντίφαση και η πράξη. Θα σταθούμε εδώ σε δύο σημαντικές όψεις της σύνδεσης διαλεκτικής αντίφασης και πράξης. Η πρώτη όψη της σύνδεσης είναι η διάκριση στοχασμού και πράξης. Σε αντιδιαστολή με την αναλυτική αντίφαση, που αναφέρεται στο στοχασμό, η διαλεκτική αντίφαση αναφέρεται στη συνδεόμενη με τον στοχασμό πράξη, που οδηγεί στην πραγματικότητα των σχέσεων επικοινωνίας και των συναρτημένων με αυτές κοινωνικών σχέσεων.

Συνοπτικά

Ενώ η αναλυτική αντίφαση αναφέρεται σε μια σχέση στοχασμών, η διαλεκτική αντίφαση ως ουσιαστική αντίφαση αναφέρεται σε μια σχέση πράξεων.

Αλλά αν η ουσιαστική αντίφαση αναφέρεται στις πράξεις, με ποια έννοια είναι «αντίφαση»; Παρακάμπτοντας την ετυμολογία, ας δούμε το κοινό ανάμεσα στις δύο αντιφάσεις, την αναλυτική αντίφαση των στοχασμών και τη διαλεκτική αντίφαση των πράξεων. *Αντίφαση* είναι η χωροχρονική σύμπτωση των *αντιθέτων*. Και η αντίφαση είναι *αναλυτική* ως σύμπτωση της αλήθειας των αντιθέτων στοχασμών (οι αντίθετοι στοχασμοί αληθεύουν «εδώ και τώρα»), αλλά *ουσιαστική* ως σύμπτωση της τέλεσης αντιθέτων πράξεων (οι αντίθετες πράξεις τελούνται «εδώ και τώρα»).

Μα είναι αυτό δυνατό; Η αντίφαση δεν είναι αποκλειστικά στοχαστική; Δεν ισχύει ότι αντιφατικός είναι μόνον ο τρόπος που αντιλαμβανόμαστε και εννοούμε την πραγματικότητα η οποία καθ'αυτήν δεν μπορεί να είναι αντιφατική; Δεν ισχύει ότι στην πραγματικότητα υπάρχουν μόνο *αντιθέσεις*, όχι *αντιφάσεις*, και μάλιστα ότι *αντίθετες* είναι οι πράξεις που δεν είναι δυνατό να τελούνται ταυτόχρονα στην ίδια θέση – αυτές ακριβώς που δεν μπορεί να είναι *αντιφατικές*; Εδώ βρίσκεται η επιστημολογική διαφωνία της διαλεκτικής προσέγγισης από τις αναλυτικές προσεγγίσεις. Κατά τη διαλεκτική προσέγγιση και οι πράξεις και τα πράγματα, η πραγματικότητα εν γένει, μπορεί να είναι αντιφατικά: όχι μόνο οι στοχασμοί μας γι' αυτά.

Κατά τη διαλεκτική προσέγγιση –η πραξιακή προσέγγιση είναι επιστημολογικά διαλεκτική– ο Λόγος υπερβαίνει τον στοχασμό. Κατά συνέπεια ο Λόγος υπερβαίνει τη γλώσσα (διακρίνουμε τον *Λόγο* στον οποίο αναφέρεται το *έλλογο* από τον *λόγο* στον

²¹² Βλ. ΚΩΤΣΑΚΗΣ, Δ. 2008.

οποίο αναφέρεται η *ομιλία*). Είμαστε και πάλι πέραν του λόγου, αλλά από την πλευρά της λογικής αυτή τη φορά. Και αυτό έχει ιδιαίτερη σημασία.

Αρχή του Λόγου είναι η *αντίθεση*. Ο Λόγος είναι το *ανάπτυγμα της αντίθεσης*: έλλογο είναι το κατ' αντιθέσεις αναπτυσσόμενο. Η απλούστερη μορφή έλλογου στοχασμού είναι ο δίτιμος λογισμός, όπου: η άρνηση (το «όχι») είναι η αυτοαντίθεση· η σύζευξη (το «και») είναι η άρνηση της αντίθεσης· η συνεπαγωγή (το «αν-τότε») είναι η αντίθεση του λόγου στην άρνηση της ακολουθίας και ούτω καθεξής, μέχρις εξαντλήσεως όλων των λογικών σχέσεων του δίτιμου λογισμού.²¹³ Και με αυτή την έννοια ο Λόγος υπερβαίνει τη γλώσσα: ο λογισμός των αντιθέσεων δεν είναι γλωσσικός και μόνο, είναι εικονιστικός και πρωτογενής. Αλλά ο Λόγος υπερβαίνει και τον στοχασμό εν γένει, γλωσσικό ή μη. Μέσω των αντιθέσεων δεν αναπτύσσονται μόνο οι στοχασμοί αλλά και οι πράξεις – για να μείνουμε σε ό,τι μας απασχολεί εδώ.

Φαίνεται τώρα ότι μπορεί να υπάρχουν καθαρά διαλεκτικές αντιφάσεις, δηλαδή ότι οι διαλεκτικές αντιφάσεις μπορεί να υπάρχουν σε κενό αναλυτικών αντιφάσεων. Και όχι μόνο να υπάρχουν αλλά και να εννοούνται ως αντιφάσεις εκτός γλώσσας, πρωτογενώς ή/και εικονιστικά. Επίσης φαίνεται ότι μπορεί να υπάρχουν και καθαρά αναλυτικές αντιφάσεις – αντιφάσεις που δεν έχουν κανένα ουσιαστικό περιεχόμενο. Και φαίνεται πως η αλλαγή της ανάλυσης των σχέσεων δεν αποτελεί λύση της αντίφασης παρά μόνο στην περίπτωση των καθαρά αναλυτικών αντιφάσεων. Σε κάθε άλλη περίπτωση, όταν δηλαδή οι αναλυτικές αντιφάσεις έχουν ουσιαστικό περιεχόμενο ή όταν αντιφάσεις είναι ουσιαστικές, τότε η λύση της αντίφασης δεν περιορίζεται στην *ανάλυση* των σχέσεων· η λύση της αντίφασης είναι η *αλλαγή* των σχέσεων.

Αντίφαση και ελευθερία

Η δεύτερη όψη της σύνδεσης διαλεκτικής αντίφασης και πράξης είναι η σχέση αντίφασης και ελευθερίας. Η αναφορά εδώ είναι στην ελευθερία του προσώπου η οποία ενυπάρχει στην πράξη· η ελευθερία του προσώπου συγκροτεί σε πράξη μια ενότητα νόησης-δράσης. Και ως *ελευθερία* εννοούμε την άρνηση της αναγκαιότητας. Δηλαδή το θέμα τώρα είναι η σχέση της αντίφασης με την άρνηση της αναγκαιότητας που συγκροτεί το υποκείμενο σε πρόσωπο. Τίθεται το ερώτημα: η ελευθερία ενός προσώπου μπορεί να είναι το αποτέλεσμα της πράξης ενός άλλου, ο οποίος θα καθιστούσε μη αναγκαία τη δράση του πρώτου; Η απάντηση είναι αρνητική: η ελευθερία του προσώπου δεν «δίνεται», ενυπάρχει εξ ορισμού στις πράξεις του· είναι η άρνηση της αναγκαιότητας των δράσεών του από αυτό το ίδιο.

Αλλά τότε, αν αυτό το ίδιο αναιρεί την αναγκαιότητα των δράσεών του, με ποια έννοια οι δράσεις ενός προσώπου είναι αναγκαίες; Και αν οι δράσεις του δεν είναι αναγκαίες, με ποια έννοια το πρόσωπο είναι ελεύθερο όταν, δεδομένου ότι ελευθερία είναι η άρνηση της αναγκαιότητας, δεν υπάρχει αναγκαιότητα για να αναιρεθεί; Ελευθερία είναι η *άρνηση*, όχι η *απουσία* της αναγκαιότητας. Ας μη συγχέουμε την τύχη (την *απουσία* αναγκαιότητας) με την ελευθερία (την *άρνηση* της αναγκαιότητας). Πλησιάζουμε στη σχετική με την ελευθερία του προσώπου διαλεκτική αντίφαση. Είναι η στιγμή του *είναι-δεν-είναι αναγκαίο*, η στιγμή της σύμπτωσης της αναγκαιότητας, η οποία εμπεριέχεται στην αναγνώρισή της, και της άρνησης της αναγκαιότητας, η οποία ως άρνηση προϋποθέτει την αναγνώρισή της. Η σύμπτωση αυτή συνιστά μια διαλεκτική αντίφαση. Και η ουσιαστική αυτή αντίφαση είναι ο Λόγος της πραξιακής απόκλισης από την αναγκαιότητα, ο Λόγος της επικούρειας «παρέγκλισης».

Η επικούρεια παρέγκλιση στην πραξιακή της μορφή είναι η αλήθεια μιας ουσιαστικής αντίφασης – η αλήθεια που καθιστά την αντίφαση ουσιαστική. Αυτός

²¹³ Βλ. WHITEHEAD, A. & RUSSELL, B. 1970. σ. xvi.

είναι και ο λογικός πυρήνας της *διαφοράς αναλυτικής/διαλεκτικής αντίφασης*. Η αναλυτική αντίφαση είναι ψευδής. Η ουσιαστική αντίφαση αληθεύει, εξού και η διαφορά τους ως προς τον χαρακτήρα της προκαλούμενης αλλαγής. Η αναλυτική αντίφαση οδηγεί στην αλλαγή της ανάλυσης των σχέσεων των οποίων ο αναλυτικός στοχασμός ψεύδεται. Η διαλεκτική αντίφαση οδηγεί στην αλλαγή των σχέσεων των οποίων ο διαλεκτικός στοχασμός αληθεύει.²¹⁴

Καταλήγουμε: *η διαλεκτική αντίφαση είναι ένας δρόμος προς την ελευθερία του προσώπου ή προς την παραίτηση από την ελευθερία του*. Και είναι δρόμος προς τα δύο γιατί η σύμπτωση των πράξεων αποδοχής και άρνησης της αναγκαιότητας δεν είναι μόνο το πέρασμα από την αποδοχή στην άρνηση της αναγκαιότητας που οδηγεί στην ελευθερία – το πέρασμα που ορίζει η *ηδονή της ελευθερίας*· είναι και το αντίστροφο πέρασμα από την άρνηση στην αποδοχή που οδηγεί στην παραίτηση από την ελευθερία – το πέρασμα που ορίζει ο *φόβος της ελευθερίας*.

Ας σημειωθεί ότι η ηδονή της ελευθερίας, αναφερόμενη εδώ στην επικούρεια έννοια της ελευθερίας, παραπέμπει στην επίσης επικούρεια ανάλυση της ηδονής σε «καταστηματική» ηδονή, δηλαδή σε μια συγκινησιακή κατάσταση, και στην «κατά κίνηση» ηδονή, σε μια συγκινησιακή διεργασία.²¹⁵ Και να σημειωθεί αυτό διότι δίνει την κατεύθυνση της απάντησης στο ερώτημα για τον φόβο της ελευθερίας. Είναι ο φόβος της ελευθερίας μια *κοινή συγκίνηση* ή μια *ηθική συγκίνηση* που ελέγχει την ηδονή της ελευθερίας; Και πώς ελέγχει την ηδονή της ελευθερίας; Την ελέγχει ως σταθερή συγκινησιακή κατάσταση ή ως μεταβαλλόμενη συγκινησιακή διεργασία;

Το παράδειγμα της Χριστίνας

Ας κλείσουμε το θέμα με το παράδειγμα της Χριστίνας: το χρησιμοποιούμε ως παράδειγμα στίξης στην πραγμάτωση των σχέσεων, μιας στίξης που οδηγεί στην έξοδο από τις σχέσεις μέσω της διαλεκτικής αντίφασης. Στο παράδειγμα αυτό η αποδοχή και άρνηση της αναγκαιότητας έχει τη μορφή της υπακοής και ανυπακοής στο επιβεβλημένο.

Στον κοινωνικό της χώρο η Χριστίνα έχει μάθει να της λένε συνεχώς τι να κάνει: στο σπίτι η μητέρα της, μια «νταρντάνα γυναίκα», και τα πολύ μεγαλύτερα σε ηλικία αδέρφια της· στο σχολείο η δασκάλα. Και η Χριστίνα θυμώνει όταν της λένε τι να κάνει. Έμαθε να δρα με ακριβείς οδηγίες από κάποιο πρόσωπο στην εξουσία του οποίου βρίσκεται αλλά και να αντιδρά με θυμό· και να αντιδρά αποτελεσματικά: «η Χριστίνα ξέρει να κάνει τον εντολέα να αποτυχαίνει». Και πώς το καταφέρνει; Συμπεριφέρεται σαν να λέει: «Θέλεις να κάνω το δικό σου. Θα το κάνω, αλλά όχι ακριβώς· ή θα το κάνω κατά γράμμα, ώστε να αναιρεθεί». Η Χριστίνα, όταν την πιέζουν, κάνει ένα είδος «λευκής απεργίας». Και όταν η Χριστίνα «κάνει τον εντολέα να αποτυχαίνει» με τον ιδιαίτερό της τρόπο, ποια είναι η αντίδραση του εντολέα; Η μητέρα «θεωρεί την κόρη της “κουτορνίθι” και συχνά την αποκαλεί έτσι». Τα αδέρφια της «την κοροϊδεύουν και ίσως τη βρίζουν “ηλίθια, βλαμμένη”». Η δασκάλα λέει πριν τον αναστοχασμό: «Οι απαντήσεις της δεν έχουν λογική σχέση με τις ερωτήσεις. Η εξήγηση που δίνω είναι ότι πιθανόν υπάρχει νοητική υστέρηση».

²¹⁴ Οι δύο μορφές της αντίφασης, η αναλυτική και η διαλεκτική, δεν είναι ανεξάρτητες. Ο διαλεκτικός στοχασμός της αντίφασης αληθεύει υπό έναν αυστηρό όρο: η τυποποίησή του σε έναν δίτιμο γλωσσικό λογισμό να ψεύδεται. Αν δεν συμβαίνει αυτό, αν δηλαδή υπάρχει μια αληθής τυποποίηση του διαλεκτικού στοχασμού, τότε αυτός δεν είναι στοχασμός μιας *αντίφασης*, αλλά μιας *αντίθεσης φερόμενης ως αντίφασης*.

²¹⁵ Για την επικούρεια έννοια της ηδονής, και την καταστηματική ηδονή ιδιαίτερα, βλ. τον Επίκουρο του Θεοδωρίδη (ΘΕΟΔΩΡΙΔΗΣ, Χ. 1966. σ. 229, 230).

Μπορούμε να συνοψίσουμε τις προβληματικές σχέσεις επικοινωνίας, με τις οποίες πραγματώνονται οι κοινωνικές σχέσεις της Χριστίνας, με το ακόλουθο σχήμα ολοκλήρωσης μιας διαλεκτικής αντίφασης ως ακύρωση:

α. *Επιβολή*. Κάνε αυτό ακριβώς!

β. *Αντίφαση*. Υπακούω και δεν υπακούω: κάνω αυτό, αλλά όχι ακριβώς· ή, εναλλακτικά, το κάνω κατά γράμμα, ώστε να αναιρείται.

γ. *Ακύρωση*. Δεν έκανες αυτό που σου είπα, δεν κατάλαβες.

Αλλά η στάση της Χριστίνας απέναντι στο επιβεβλημένο έχει όρια: «Στην καταγραφή των αποτελεσμάτων ενός φυσικού πειράματος η Χριστίνα έκανε αυτό που ζητείται· διαπίστωσε εύστοχα: “θολό νερό και κίτρινο”. Αραγε στην περίπτωση αυτή ένιωθε ότι δεν υποτασσόταν στη θέληση της δασκάλας, ότι αυτό που την οδηγούσε στις διαπιστώσεις δεν ήταν ένας επιβεβλημένος προσωπικός κανόνας, αλλά ένας αναγκαίος φυσικός νόμος; Επίσης συμπληρώνει πάντα τα κενά στις ασκήσεις του βιβλίου σωστά. Αραγε σκέφτεται: “Δεν το λέει η δασκάλα, δεν το λέει η μαμά, το λέει το βιβλίο”;».

Η στίξη στην πραγμάτωση των σχέσεων αναφέρθηκε ως έξοδος από τις σχέσεις. Το όριο που μόλις είδαμε μας φέρνει μπροστά σε ένα σημείο εξόδου από τις προβληματικές σχέσεις της Χριστίνας. Η αναστοχαστική ομάδα κινήθηκε στην κατεύθυνση αυτή. Δεν είναι δυνατόν να αναπτυχθεί εδώ το θέμα, ας αρκεστούμε στο ακόλουθο σχήμα της κίνησης:

α. *Επιθυμία και ανάγκη*. Από όσα θέλω να κάνεις, κάνε αυτό που θέλεις και γίνεται. Ό,τι θέλουμε δεν είναι πάντα δυνατό να γίνει.

β. *Αποδοχή και άρνηση*. Από όσα θέλεις, κάνω αυτό· δεν κάνω ούτε εκείνο που δεν θέλω ούτε εκείνο που δεν γίνεται.

γ. *Αναγνώριση*. Έκανες αυτό που θέλαμε και ήταν δυνατόν να γίνει.

Και ακολουθεί μια καταληκτική παρατήρηση. Ειπώθηκε πριν ότι η διαλεκτική αντίφαση είναι ένας δρόμος προς την ελευθερία του προσώπου ή προς την παραίτηση από την ελευθερία του – ένα πέρασμα που ορίζει η ηδονή της ελευθερίας ή ο φόβος της ελευθερίας. Πρέπει να σημειωθεί τώρα ότι, όπως φαίνεται στο παράδειγμα της Χριστίνας, κάθε δρόμος προς την ελευθερία που περνάει από μια διαλεκτική αντίφαση δεν είναι αποδεκτός – διευκρίνιση: το μη αποδεκτό δεν είναι η διαλεκτική αντίφαση ως αντίφαση, αλλά ως προς το συγκεκριμένο της περιεχόμενο. Ωστόσο πρέπει να σημειωθεί συμπληρωματικά ότι –και αυτό επίσης φαίνεται στο παράδειγμα– όταν δεν είναι αποδεκτός ένας δρόμος προς την ελευθερία που περνάει από μια διαλεκτική αντίφαση, μπορεί να έχει –και το πιθανότερο είναι ότι θα έχει– σημεία που δείχνουν προς έναν αποδεκτό δρόμο. Η παρατήρηση είναι ότι έτσι ή αλλιώς ο δρόμος προς την ελευθερία του προσώπου περνάει από διαλεκτικές αντιφάσεις που γεννιούνται καθώς η ελευθερία του προσώπου, εξ ορισμού ενυπάρχουσα στις πράξεις του ως δυνατότητα, πραγματώνεται –όταν πραγματώνεται– με την αναίρεση της ενυπάρχουσας στις κοινωνικές του σχέσεις αναγκαιότητας.

Επίλογος

Στην αρχή του κειμένου αναφέρθηκα στη διεπιστημονικότητα της πραξιακής προσέγγισης, που απορρέει από τη θεμελιώδη αντίθεσή της στη διάσπαση και στην εκατέρωθεν αυτονόμηση ψυχικού-κοινωνικού. Και είδα τη διεπιστημονικότητα ως συνάντηση των βιωματικών προσεγγίσεων ανάμεσα στις πρακτικές που συμβάλλουν στην αναστοχαστική πράξη. Κλείνοντας, θα ήθελα να επιστρέψω στο σημείο αυτό.

Ο Lyotard, αναφερόμενος στη διεπιστημονικότητα, τη θεωρεί «προσέγγιση ιδιαίτερη στη (σύγχρονη) εποχή της απονομιμοποίησης (των γνωστικών πειθαρχιών) και του εσπευσμένου εμπειρισμού», δηλαδή σε μια εποχή όπου «η σχέση με τη γνώση δεν αρθρώνεται με τους όρους πραγμάτωσης της ζωής του πνεύματος ή απελευθέρωσης της ανθρωπότητας» αλλά με τους όρους των «χρηστών πολύπλοκων

νοητικών και υλικών μηχανισμών που επωφελούνται από τις επιτελεστικές τους ικανότητες». Σε αυτήν τη βάση θεωρεί ότι οι χρήστες αυτοί δεν διαθέτουν «καμία μεταγλώσσα, ή μετααφήγηση, για να διατυπώσουν τον τελικό σκοπό και την ορθή χρήση των μηχανισμών αυτών. Αλλά έχουν το brainstorming για να βελτιώνουν την απόδοσή τους». Και συμπληρώνει: «Η έμφαση που δίνεται στην ομαδική εργασία σχετίζεται με την επικράτηση του επιτελεστικού κριτηρίου της γνώσης». (ό.π. σ. 52)

Σε ό,τι αφορά τα παραπάνω είναι απαραίτητες δύο παρατηρήσεις σχετικές με την αναστοχαστική πράξη. Κατά πρώτον η έμφαση από την πραξιακή προσέγγιση στην ομαδική εργασία δεν θα μπορούσε να απέχει περισσότερο από την «επικράτηση του επιτελεστικού κριτηρίου της γνώσης». Στην κατεύθυνση της πραξιακής προσέγγισης κατά την οποία η πράξη είναι ενότητα θεωρίας και πρακτικής το κριτήριο της γνώσης είναι αδιαίρετα θεωρητικό και πρακτικό. Αρχή της αναστοχαστικής πράξης είναι η κυκλικότητα της σύνδεσης των μορφών αυτών του κριτηρίου της γνώσης. Συνεπώς, στο πραξιακό του πλαίσιο ο αναστοχασμός δεν μπορεί να είναι καθαρά πρακτικός. Ας μην προσθέσουμε στις άλλες αναγωγές και την αναγωγή της πράξης στην άσκηση της πρακτικής – την αναγωγή του πραξιακού κριτηρίου της γνώσης στο επιτελεστικό της κριτήριο. Με αυτή την αρχή η πραξιακή προσέγγιση της διεπιστημονικότητας είναι κάθε άλλο παρά «εμπειρισμός».

Η δεύτερη παρατήρηση, σχετική με την πρώτη, είναι ως προς τη «μεταγλώσσα» που φέρεται ως απύσχα από τον «εσπευσμένα εμπειρικό, διεπιστημονισμό» των σύγχρονων καιρών. Τι είναι αυτό που απουσιάζει; Η «μεταεπικοινωνία» με την έννοια που έχει ο όρος στους Watzlawick κ.ά. (ό.π., ενότητα 1.5), και άρα η μεταγλώσσα ως γλώσσα της μεταεπικοινωνίας; Η «μετααφήγηση» που συμπαραθέτει ο Lyotard, και άρα η δική της μεταγλώσσα; Ας τα αφήσουμε αυτά στη φροντίδα των αναλυτών της «μεταμοντέρνας» συνθήκης της γνώσης. Εδώ θα πρέπει να πω ότι σε αντίθεση με τους «επωφελούμενους από τις επιτελεστικές τους ικανότητες χρήστες των νοητικών και υλικών μηχανισμών», οι οποίοι «δεν διαθέτουν καμία μεταγλώσσα», οι προσφέροντες τις πραξιακές τους ικανότητες φορείς της προσωπικά συγκροτημένης ανθρώπινης νοημοσύνης είναι υποχρεωμένοι να διαθέτουν μια «μεταγλώσσα»: τη γλώσσα της αναγκαιότητας για τη διεπιστημονική τους σύμπραξη μεταεπικοινωνίας. Και αν δεν διαθέτουν ήδη τη διεπιστημονική αυτή γλώσσα, είναι υποχρεωμένοι να την αναπτύσσουν κατά τη διάρκεια της σύμπραξής τους· είναι υποχρεωμένοι να μεταεπικοινωνούν ως προς τις επιστημονικές θεωρίες που συνδέονται πραξιακά με τις συμβάλλουσες πρακτικές.

Ωστόσο η μεταεπικοινωνία αυτή δεν οδηγεί σε ένα πέρασμα στη φιλοσοφική σκέψη. Αν πρέπει να αναφερθούμε στη σχέση της φιλοσοφίας με τη θεωρία που αναπτύσσεται κατά τον παραπάνω τρόπο, θα πρέπει να πούμε ότι η κατά τον τρόπο αυτό αναπτυσσόμενη διεπιστημονική θεωρία είναι μεταφιλοσοφική. Το θέμα εδώ είναι το εγγενώς ατελές της θεωρίας. Για να το πούμε συγκεκριμένα: ως μέρος της πράξης η θεωρία είναι η *ενότητα των θεωρητικών αρχών της πρακτικής* και, συμπληρωματικά, είναι η *θεωρητική ολοκλήρωση των πρακτικά διαφοριζόμενων πράξεων*. Αλλά, δεδομένου ότι το μέγιστο δυνατό φάσμα των διαφορετικών πρακτικών ικανοτήτων είναι εγγενώς περιορισμένο, έπεται ότι *η θεωρία είναι εγγενώς ατελής*· και ως πραξιακά ολοκληρωμένη θεωρία θέλει να είναι τέτοια.

Αλλά γιατί η πραξιακά ολοκληρωμένη θεωρία να είναι εγγενώς ατελής; Δεν είναι δυνατόν με κάποια μέθοδο και με την κατάλληλη αγωγή να αποκτήσουμε την ικανότητα του άμεσου περάσματος από την *αφηρημένη σκέψη* της γενικής θεωρίας στις *συγκεκριμένες διαισθήσεις* των ειδικών πρακτικών; Δηλαδή δεν θα μπορούσαμε χωρίς τη μεσολάβηση της πρακτικής ικανότητας και των σχετικών προς αυτήν ειδικών θεωρήσεων να περάσουμε από μια γενική θεωρητική σκέψη σε κάθε πρακτική

διαίσθηση; Τότε η πραξιακά ολοκληρωμένη θεωρία δεν θα ήταν εγγενώς ατελής· το αντίθετο, μάλιστα: θα ήταν η μόνη εγγενώς πλήρης θεωρία.

Αυτήν ακριβώς, την εγγενώς πλήρη θεωρία που εξασφαλίζει το πέρασμα από τη γενική αφηρημένη θεωρητική σκέψη στην κάθε συγκεκριμένη πρακτική διαίσθηση, υπόσχεται το πνεύμα της φιλοσοφίας. Με ποιον τρόπο; Την υπόσχεται μέσω ενός συναισθήματος. Και ποιο είναι το φιλοσοφικό αυτό συναίσθημα που οδηγεί από την αφηρημένη σκέψη στην διαίσθηση; *«Το μυστικιστικό συναίσθημα, που ωθεί τον φιλόσοφο από την αφηρημένη σκέψη στη διαίσθηση, είναι η πλήξη, ο πόθος για ένα περιεχόμενο».* (Marx. 1975: 398)

Αλλά αυτό το ίδιο συναίσθημα είναι που οδηγεί και στο τέλος της φιλοσοφίας – πρέπει να προσθέσουμε εδώ. Γιατί ο «πόθος για ένα περιεχόμενο», ας αφήσουμε για λίγο την «πλήξη», δεν μπορεί να οδηγήσει στην πρακτική διαίσθηση, παρά μόνο αν έχει πρώτα οδηγήσει στην ίδια την πρακτική. Χωρίς την πρακτική ικανότητα και την πραγμάτωσή της η θεωρητική σκέψη είναι άγονη. *Το πέρασμα από τη θεωρητική σκέψη στην πρακτική διαίσθηση προϋποθέτει την πρακτική εμπειρία.* Μήπως η «πλήξη» δεν γεννιέται από αυτήν ακριβώς τη διαίσθηση του άγονου της αφηρημένης θεωρίας και της φιλοσοφικής της ολοκλήρωσης; Η πραξιακά ολοκληρωμένη θεωρία δεν είναι φιλοσοφική, είναι κριτική προς τη φιλοσοφία· παραμένει εγγενώς ατελής – είναι μια «ανοιχτή θεωρία». Οι θεωρήσεις της πρακτικής που εμπεριέχει η ανοιχτή θεωρία δεν συνάγονται λογικά από μια γενική θεωρία, αλλά συμβάλλουν σε αυτήν καθώς συμπληρωματικά δέχονται τη συμβολή της.

Ας μείνουμε στο τελευταίο. Συμπληρωματικό της πλήξης που ωθεί τον «θεωρητικό» από τη γενική αφηρημένη σκέψη στην ειδική πρακτική διαίσθηση είναι η συναισθηση που οδηγεί τον «πρακτικό» από την ειδική συγκεκριμένη δράση στη γενική θεωρητική διαίσθηση. Η ανοιχτή θεωρία ολοκληρώνεται πραξιακά ως ανοιχτή πρακτική.

ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ 2

ΑΝΑΣΤΟΧΑΣΤΙΚΗ ΘΕΡΑΠΕΥΤΙΚΗ ΠΡΑΞΗ ΚΑΙ ΧΩΡΟΣ

Μετάλογος, τεύχος 35, Ιούνιος 2019

Σε ό,τι ακολουθεί θα παρουσιάσω την ομιλία μου στη Δημερίδα Σ.Ε.ΒΕ. τον Νοέμβριο του 2018. Το κεντρικό θέμα της ομιλίας, με τίτλο «Αναστοχαστική Θεραπευτική Πράξη και Χώρος: φυσικός και κοινωνικός», είναι η πραξιακή προσέγγιση της αλλαγής των κοινωνικών σχέσεων σε έναν *κοινωνικό χώρο* με τον εμπριεχόμενο σε αυτόν *φυσικό χώρο* και το αναπτυσσόμενο εντός τους *σύστημα επικοινωνίας*.

Σε κείμενό μου στο τεύχος 22 του Μεταλόγου το 2012, με τον τίτλο «Για την Αναστοχαστική Πράξη», είχα εκθέσει κατά τον τρόπο που διατυπώνεται και στο κείμενο της εδώ παρουσίασης «την πραξιακή προσέγγιση στην ανάλυση και αλλαγή των κοινωνικών σχέσεων», αρχή της οποίας είναι «η αντίθεση στη διάσπαση ψυχικού-κοινωνικού και την εκατέρωθεν αυτονόμηση του ψυχικού και του κοινωνικού». Θεώρησα καθοριστικό για την πραξιακή προσέγγιση ότι α) «η αντίθεση στη διάσπαση ψυχικού-κοινωνικού δεν οδηγεί στην εξαφάνιση των ορίων ανάμεσα στις πειθαρχίες της γνώσης (...), οδηγεί σε μία σύνθεσή τους όπως την ορίζει η πραξιακή ενότητα θεωρίας και πρακτικής» και ότι β) «το κρίσιμο στη σύνθεση αυτή είναι η συνάντηση των βιωματικών προσεγγίσεων της πρακτικής εκατέρωθεν των συνόρων, ανάμεσα στις διαφορετικές πρακτικές που συμβάλλουν σε μία πράξη». Το παράδειγμα που χρησιμοποιήθηκε ήταν «η συνάντηση της παιδαγωγικής με τη θεραπευτική πρακτική».

Στο κείμενο του Μεταλόγου το 2012 η πραξιακή προσέγγιση παρουσιάστηκε όπως την είχα συγκροτήσει με τη συμμετοχή μου στην «Ομάδα Αναστοχαστικής Πράξης για τον αποκλεισμό στο σχολείο».²¹⁶ Στη δημερίδα το 2018 παρουσιάζεται η προσέγγιση όπως ολοκληρώθηκε με τη συμμετοχή μου κυρίως στην «Ομάδα Θεραπευτικής Αναστοχαστικής Πράξης»²¹⁷.

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Παρουσιάζοντας την προσέγγιση της Αναστοχαστικής Πράξης (πραξιακή προσέγγιση) στην ολότητά της θα πρέπει να πω εισαγωγικά ότι είναι αποτέλεσμα επεξεργασίας της προσωπικής μου εμπειρίας, μιας πολυετούς εμπειρίας που ξεκινά τις

²¹⁶ «Ομάδα Αναστοχαστικής Πράξης για τον αποκλεισμό στο σχολείο»

α) *Ομάδα στήριξης*. Δημήτρης Κωτσάκης, Πανεπιστημιακός (Ανθρώπινη Επικοινωνία και Χώρος). Ελένη Μπουτουλούση, Γλωσσολόγος-Πανεπιστημιακός. Ευφροσύνη Μουρελή, Ψυχίατρος,-Αναλύτρια ομάδας-Οικογενειακή θεραπεύτρια. Ιωάννα Μπίμπου-Νάκου, Ψυχολόγος-Πανεπιστημιακός. β) *Ομάδα εργασίας*. Αρχοντούλα Καρπούζα, Εκπαιδευτικός. Ελένη Γκέσογλου, Εκπαιδευτικός. Ελένη Σπανοπούλου, Εκπαιδευτικός. Κατερίνα Καραμανώλη, Πανεπιστημιακός. Χρυσούλα Αλεξανδρή, Εκπαιδευτικός.

²¹⁷ «Ομάδα Θεραπευτικής Αναστοχαστικής Πράξης»

α) *Συντονισμός-επιμέλεια*: Δημήτρης Κωτσάκης, Πανεπιστημιακός (Ανθρώπινη Επικοινωνία και Χώρος) β) *Μέλη*: Άννα Χατζηβασιλιάδου, Ψυχολόγος-Παιδαγωγός. Γεωργία Ταχτσίδου, Κοινωνική λειτουργός ειδικής αγωγής. Γιάννης Ιωαννίδης, Ψυχολόγος-Οικογενειακός θεραπευτής-Ψυχοθεραπευτής. Εύα Θεοδοσιάδου, Ψυχολόγος-Ψυχοθεραπεύτρια. Ιουλία Μεσημέρη, Εργοθεραπεύτρια. Μαρίνα Τριψιάνη, Κοινωνική λειτουργός-Ψυχολόγος. Ξένια Κόλια, Ψυχολόγος-Ψυχοθεραπεύτρια.

αρχές της δεκαετίας του 1980 με τη συμμετοχή μου σε ομάδες ανθρώπων που συνενώνονται στον κοινωνικό τους χώρο για να αλλάξουν τις συνθήκες της ζωής και της εργασίας τους.

Κεντρικό ζήτημα στην πραξιακή προσέγγιση αλλαγής των κοινωνικών σχέσεων, που βιωματικά συνδέεται με τις παραπάνω ομάδες, είναι ότι η μέθοδος που αναπτύχθηκε δεν περιορίζεται σε μία κατηγορία σχέσεων, αλλά καταλήγει στη για λόγους αρχής υπέρβαση των κατηγοριών. Όπως θα δούμε στο τέλος αυτής της παρουσίασης, η μέθοδος αναφέρεται στις «προβληματικές σχέσεις» γενικά, όπου η *προβληματικότητα* θεμελιώνεται σε μία *έντονη συγκινησιακή αρνητικότητα*, η οποία: πρώτον, καλύπτει συνθετικά τις σχέσεις του υποκειμένου στον κοινωνικό του χώρο, την ύπαρξή του στις σχέσεις και τις πράξεις πραγμάτωσης των σχέσεων· δεύτερον, είναι απορριπτέα από το υποκείμενο της συγκίνησης και τους σημαντικούς Άλλους με τους οποίους υπάρχει επικοινωνία ως προς την προβληματικότητα των σχέσεών του.

Από το σύνολο των ομάδων στις οποίες συμμετείχα καθοριστικές στην ανάπτυξη της πραξιακής προσέγγισης για την αλλαγή των κοινωνικών σχέσεων κατά τον παραπάνω τρόπο είναι οι ακόλουθες τρεις – οι δύο από αυτές έχουν ήδη αναφερθεί: Αρχικά είναι η «Ομάδα Αναστοχαστικής Πράξης για την αντιμετώπιση του κοινωνικού αποκλεισμού στα σχολεία»: λειτούργησε από το 1996 μέχρι το 2010 και η εργασία της εκδόθηκε στο βιβλίο «Αναστοχαστική Πράξη. Ο αποκλεισμός στο σχολείο» (Συλλογικό έργο, 2010). Από το 2010 έως σήμερα καθοριστικές είναι οι επόμενες δύο, παράλληλα αναπτυσσόμενες ομάδες: η «Ομάδα Αναστοχαστικής Θεραπευτικής Πράξης» και η Ομάδα Εποπτείας στο «Πρόγραμμα Εναλλακτικής Θεραπείας Εξαρτημένων Ατόμων “ΑΡΓΩ”». Σε συνέχεια με τη συμμετοχή μου στις ομάδες αλλαγής των κοινωνικών σχέσεων η πραξιακή προσέγγιση αναπτύχθηκε μέσα από την πανεπιστημιακή μου διδασκαλία (από το 1975 έως το 2013) με κεντρικό θέμα την ανθρώπινη επικοινωνία και τον χώρο: τον κοινωνικό και φυσικό χώρο στην ενότητά τους.

Η προσέγγιση θεμελιώθηκε στην πραξιακή κριτική του αναγωγισμού που εμπεριέχουν οι κυβερνητικές προσεγγίσεις της θεωρίας της επικοινωνίας. Η συνάντησή μου με τη θεωρία της επικοινωνίας στην κατεύθυνση της κυβερνητικής του Wiener και της «Γενικής θεωρίας των Συστημάτων» του Bertalanffy έγινε στις αρχές της δεκαετίας του 1970, στο πλαίσιο της μεταπτυχιακής μου μελέτης για τον κοινωνικό χώρο στην τότε School of Environmental Studies του U.C. στο Λονδίνο. Και η κριτική στον εμπεριεχόμενο αναγωγισμό ήταν η βάση της πανεπιστημιακής μου διδασκαλίας που ακολούθησε στο Τμήμα Αρχιτεκτόνων του Α.Π.Θ για την επικοινωνία και τον χώρο.

Όπως εκτέθηκε στο δεύτερο κεφάλαιο του βιβλίου της «Ομάδας Αναστοχαστικής Πράξης για τον αποκλεισμό στο σχολείο» (*Δημήτρης Κωτσάκης. Η Αναστοχαστική Πράξη*) και όπως αναπτύχθηκε σε συνέχεια στις δύο επόμενες ομάδες και στα μαθήματα, η πραξιακή προσέγγιση είχε ως αφετηρία την κριτική στη σχολή της Φρανκφούρτης, τη σχολή που με τη θεωρητική συγκατοίκηση Marx και Freud επιδίωξε την αναγκαία για την πραξιακή θεώρηση σύνθεση ψυχικού και κοινωνικού. Το θεμέλιο της κριτικής είναι ότι κατά την πραξιακή προσέγγιση η λύση του προβλήματος της ολοκληρωμένης θεώρησης των κοινωνικών σχέσεων –του προβλήματος της σύνθεσης του ψυχικού και του κοινωνικού– δεν έχει μια διττή θεωρητική βάση διακριτά κοινωνιολογική και ψυχολογική και μια επιλεγμένη ανάμεσά τους αφετηρία· αντιθέτως, έχει ως βάση μια ενιαία θεωρία της ανθρώπινης επικοινωνίας.

Σε συνέχεια με αυτή την κριτική η πραξιακή προσέγγιση είναι κριτική στον αναγωγισμό των προσεγγίσεων της ανθρώπινης επικοινωνίας που συνδέονται με την

κυβερνητική: την Α΄ κυβερνητική όπως αναπτύχθηκε στο Palo Alto, τη Β΄ κυβερνητική, προσανατολισμένη στην κατεύθυνση του κονστρουκτιβισμού και στη συνέχεια την κυβερνητική που εξελίσσεται στην κατεύθυνση του κοινωνικού κονστρουξιονισμού.

Κριτική στον αναγωγισμό

Στις παραπάνω κυβερνητικές προσεγγίσεις ο αναγωγισμός μπορεί να εκφραστεί με τα ακόλουθα βήματα: πρώτο βήμα, μερική αναγωγή: οι **κοινωνικές σχέσεις** ως *σχέσεις προσώπων* ανάγονται στις **σχέσεις επικοινωνίας**, ως *σχέσεις πράξεων*. δεύτερο βήμα, πλήρης αναγωγή: η **πράξη** ανάγεται στη **δράση**, έτσι ώστε και κατά λογική συνέπεια *οι κοινωνικές σχέσεις ανάγονται στις διαδράσεις*. Θα πρέπει τελικά να προστεθεί και ένα τρίτο βήμα: το κονστρουξιονιστικό βήμα της αναγωγής της *δράσης στον λόγο*: «δεν υπάρχει υποκείμενο, δεν υπάρχει αντικείμενο, υπάρχει μόνο κείμενο» – αν επιτρέπεται ο καθοριστικός για τον κονστρουξιονισμό αφορισμός: και είναι καθοριστικός, δεδομένου ότι σε ό,τι λέγεται εδώ δράση είναι η με βάση την ανθρώπινη νοημοσύνη σχέση του *υποκειμένου* με το νοητό του *αντικείμενο*.

Ακολουθεί μια γλωσσική παρατήρηση. Έχει ιδιαίτερη σημασία για την πραξιακή προσέγγιση ότι σύμφωνα με αυτήν η *πράξη* δεν μεταφράζεται στις αντίστοιχες γλώσσες ως *action* αλλά ως *praxis*. Συμμετρικά, το *action* μεταφράζεται ως *δράση* και συνεπώς η εδώ αναφερόμενη ως *διάδραση* είναι μετάφραση του *interaction*. Η θεωρητική σημασία αυτής της γλωσσικής παρατήρησης έγκειται στη θεμελιώδη στην ανθρώπινη νοημοσύνη διάκριση δράσης και πράξης και συγκεκριμένα στην κατά την ανθρώπινη νοημοσύνη *ανάδυση* της πράξης από τη δράση με την οποία ολοκληρώνεται η παραπάνω κριτική στον αναγωγισμό.

Δεν θα αναλύσουμε εδώ τον αναγωγισμό. Μια ανάλυσή του έχει γίνει στο προηγούμενο κείμενο του Μεταλόγου, με αναφορά στη «Θεωρία των Κοινωνικών Συστημάτων» του Luhmann (Luhmann, 1995) και στην «Εισαγωγή στη Συστημική Θεωρία» του Willke (Willke 1996). Εδώ θα περιοριστούμε σε δύο χαρακτηριστικές, υποδειγματικά διατυπωμένες θέσεις στην κατεύθυνση του αναγωγισμού.

1. Paul Watzlawick, Janet Beavin Bavelas, Don D. Jackson. «Ανθρώπινη επικοινωνία και οι επιδράσεις της στη συμπεριφορά»

— Το «**μαύρο κουτί**» της **νοημοσύνης**-Αναγωγή της πράξης στη δράση
«Η μη δυνατότητα να εξετάσουμε τον νου “επί τω έργω” έχει οδηγήσει τα τελευταία χρόνια στην υιοθέτηση της έννοιας του μαύρου κουτιού(...) Αυτή η έννοια, αν εφαρμοστεί στα ψυχολογικά και ψυχιατρικά προβλήματα, μας παρέχει το εμφανές πλεονέκτημα ότι δεν χρειάζεται να επικαλούμαστε εντελώς ανεπιβεβαίωτες ενδοψυχικές υποθέσεις και ότι μπορούμε να περιοριστούμε σε παρατηρήσιμες σχέσεις εισερχόμενων-εξερχόμενων στοιχείων, δηλαδή στην *επικοινωνία*». (Watzlawick et al, 2005: 62)

Οι Watzlawick-Bavelas-Jackson κλείνουν στο «μαύρο κουτί» της νοημοσύνης όσα λέγονται από την πραξιακή προσέγγιση για την αναδυτική σχέση πράξης και δράσης. Οι σχέσεις επικοινωνίας ανάγονται έτσι στις εκτός του «μαύρου κουτιού» σχέσεις «εισερχόμενων-εξερχόμενων στοιχείων» της νοημοσύνης, δηλαδή στις διαδράσεις ως σχέσεις «συμβάντων».

2. Niklas Luhmann. «Θεωρία των Κοινωνικών συστημάτων»

— Το **κοινωνικό σύστημα**-Αναγωγή των κοινωνικών σχέσεων στις διαδράσεις
« Η σύλληψη των κοινωνιών ως κοινωνικών συστημάτων υπερβαίνει την παραδοσιακή αντίληψη ότι οι ανθρώπινες υπάρξεις, με σώμα και πνεύμα, αποτελούν “μέρη” της κοινωνίας. Τα κοινωνικά συστήματα είναι αυτο-αναφερόμενα συστήματα που θεμελιώνονται στην νοηματική επικοινωνία. (...). Με την έννοια αυτή αποτελούν “αυτο-ποιητικά” συστήματα. Υφίστανται μόνο μέσω της αναπαραγωγής των

συμβάντων τα οποία λειτουργούν ως στοιχεία του συστήματος». (Luhmann, 1995: 158)

Κρατάμε ότι οι άνθρωποι με «σώμα και πνεύμα» δεν ανήκουν στο κατά Luhmann «κοινωνικό σύστημα». Σε αυτό το σύστημα ανήκουν τα «συμβάντα». Και τι είναι τα συμβάντα; Στον κυρίαρχο συστημικό λόγο είναι *δράσεις*. Η κατά τα εδώ λεγόμενα κριτική στον αναγωγισμό, θέτοντας στο κέντρο της πραξιακής προσέγγισης το πρόσωπο με «σώμα και πνεύμα», διακρίνει τα *Κοινωνικά Συστήματα*, τα συστήματα των *κοινωνικών σχέσεων* ως σχέσεις *προσώπων* από τα *Συστήματα Επικοινωνίας*, τα συστήματα των *σχέσεων επικοινωνίας* ως σχέσεις *πράξεων* και στη συνέχεια προχωρά στη διάκριση των Συστημάτων Επικοινωνίας από τα *Διαδραστικά Συστήματα*, τα συστήματα των διαδραστικών σχέσεων ως *σχέσεις συμβάντων*.

Ας σταθούμε για λίγο στην πλήρη αναγωγή της πράξης στη δράση και μέσω αυτής της κοινωνικής σχέσης στις διαδράσεις. Και ας τη δούμε με ένα γνωστό από τις συζητήσεις για την επικοινωνία παράδειγμα: «Το κλάμα του παιδιού φέρνει τους γονείς κοντά».

1. Αναγωγή της πράξης στη δράση

Το «κλάμα» αναφέρεται σε μία **δράση**, ένα *συμβάν*. Σε αυτό το συμβάν ανάγεται το ότι το παιδί «κλαίει» – και αυτό αναφέρεται σε μία **πράξη**. Και ποια είναι η διαφορά της πράξης από τη δράση; Τι είναι αυτό που χάνεται με την αναγωγή; (α) Η πράξη είναι *ενότητα ελεύθερης νόησης και δράσης* στο κέντρο της οποίας υπάρχει ένα νόημα ως αδιαίρετη ενότητα ιδέας και συγκίνησης. (β) Η πραξιακή ενότητα νόησης και δράσης συγκροτείται σε *ενότητα θεωρίας και πρακτικής*. Η πράξη δεν είναι μια απλή πρακτική, είναι μια θεωρητικά συγκροτημένη πρακτική. Όλα αυτά περιέχονται στο ότι το παιδί «κλαίει» και χάνονται με την αναγωγή στο «κλάμα» του παιδιού, το οποίο περιορίζεται στη δράση καθατήν ως τέλος της πράξης. Όλα αυτά; Ναι, όλα χωρίς εξαίρεση. Και η «θεωρία» του παιδιού που κλαίει; Ειδικά αυτή! Εξαρτάται όμως από τη σημασία της λέξης. Στο παράδειγμά μας «θεωρία» σημαίνει ότι το παιδί «κλαίει» *θεωρώντας* με έναν συγκεκριμένο τρόπο τους γονείς του κατά τη συγκεκριμένη πράξη, έχοντας μια συγκινησιακά ολοκληρωμένη ιδέα γι' αυτούς που προκαλεί «κλάμα». Τι είδους κλάμα είναι αυτό συγκινησιακά; Είναι κλάμα θλίψης, οδύνης, φόβου, θυμού, κάτι άλλο, μερικά από αυτά ή όλα σε σύνθεση; Ποια είναι η σχετική με τη συγκίνηση ιδέα που σχηματίζει το παιδί για τους γονείς του στη συγκεκριμένη του πράξη; Το ότι κλαίει δεν εκφράζει μόνο τη συγκίνηση καθατήν αλλά και τη νοηματικά συναρτημένη με αυτήν ιδέα· οι δύο αυτές συναποτελούν το νόημα της πράξης.

2. Αναγωγή της κοινωνικής σχέσης στις διαδράσεις

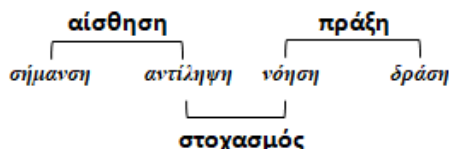
Στο ίδιο παράδειγμα η αναγωγή θέτει σε παρένθεση τη διαδικασία ανάδυσης-πραγμάτωσης της σχέσης-πλαίσιο μεταξύ των γονιών (το ότι «δεν είναι κοντά») και συνακόλουθα μιας συγκεκριμένης σχέσης τους με το παιδί (το ότι «τους φέρνει κοντά»). Η αναγωγή μένει στην πράξη πραγμάτωσης αυτής της σχέσης: το παιδί καθώς κλαίει τους φέρνει κοντά. Και μάλιστα μένει όχι στην πράξη καθατήν, στο ότι κλαίει – με όλα όσα αυτό σημαίνει ως πράξη, αλλά μόνο στην εμπεριεχόμενη σε αυτή δράση: στο *κλάμα*. Εδώ αρκούμαστε στα παραπάνω ως προς τον αναγωγισμό.

Το άνοιγμα του «μαύρου κουτιού».

Το άνοιγμα του «μαύρου κουτιού» είναι η αρχή της κριτικής στον αναγωγισμό. Δίνει τα στοιχεία για την κατανόηση της ανάδυσης της πράξης από τη δράση· και σε αυτήν τη βάση δίνει επίσης τα στοιχεία για την κατανόηση των σχέσεων επικοινωνίας. Ακολουθεί η κατανόηση της ανάδυσης των κοινωνικών σχέσεων ως σχέσεων προσώπων από τις σχέσεις επικοινωνίας, τις σχέσεις των πράξεών τους. Αλλά το θέμα αυτό περιέχεται στη βίωση και στην αλλαγή των κοινωνικών σχέσεων – το πρώτο από τα θέματα της ομιλίας που παρουσιάζεται εδώ. Συνεπώς, μένουμε εισαγωγικά στην

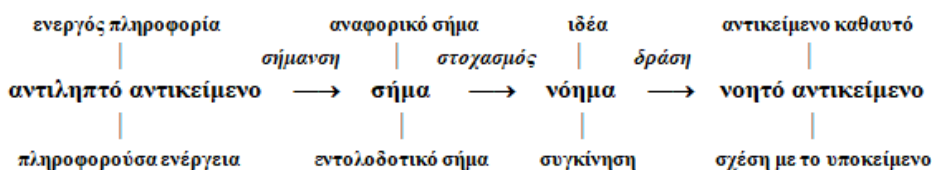
έννοια της πράξης ανοίγοντας το «μαύρο κουτί». Με αυτή την κίνηση θα αποκτήσουμε τη «δυνατότητα να εξετάσουμε τον νου “επί τω έργω”», επικεντρώνοντας σε ό,τι οδηγεί στην κατανόηση της πράξης ως στοχαστικής συνέχειας της αίσθησης. Η επικέντρωση παρουσιάζεται στα διαγράμματα που θα ακολουθήσουν, όπου εμφανίζονται οι *λειτουργίες*, οι *όροι* και οι *διαστάσεις* της νοημοσύνης.

Οι λειτουργίες της νοημοσύνης



Τα στοιχεία της νοημοσύνης στις δύο διαστάσεις της.

Διάσταση της γνώσης



Διάσταση του ήθους

Αναλυτικά:

1. Οι τέσσερις **στοιχειώδεις λειτουργίες** της νοημοσύνης, η *σήμανση*, η *αντίληψη*, η *νόηση* και η *δράση*, συγκροτούν τις τρεις **σύνθετες λειτουργίες** της, την *αίσθηση*, τον *στοχασμό* και την *πράξη*, έτσι ώστε η πράξη να αποτελεί συνέχεια της αίσθησης με τη μεσολάβηση του στοχασμού.
2. Με τις λειτουργίες αυτές συνδέονται τα βασικά **στοιχεία της νοημοσύνης**, δηλαδή τα **αντικειμενικά** στοιχεία, το *αντιληπτό* και το *νοητό αντικείμενο*, και τα **υποκειμενικά** στοιχεία, το *σήμα* που προέρχεται από το αντιληπτό αντικείμενο, και το *νόημα* που οδηγεί στο νοητό αντικείμενο.
3. Οι λειτουργίες και τα συνδεδεμένα με αυτές στοιχεία της νοημοσύνης αναπτύσσονται σε δύο **διαστάσεις της νοημοσύνης**, σε εκείνες της *γνώσης* και του *ήθους*. Κατά τη διάσταση της *γνώσης* το *αντιληπτό αντικείμενο* εντάσσεται στη νοημοσύνη ως *ενεργός πληροφορία*: με βάση την ενεργό πληροφορία το σήμα συγκροτείται σε *αναφορικό σήμα* και το νόημα συγκροτείται σε *ιδέα* που οδηγεί στο *νοητό αντικείμενο καθαυτό*. Κατά τη διάσταση του *ήθους* το *αντιληπτό αντικείμενο* εντάσσεται στη νοημοσύνη ως *πληροφορούσα ενέργεια*: με βάση αυτήν το σήμα συγκροτείται σε *εντολοδοτικό σήμα* και το νόημα σε *συγκίνηση* που οδηγεί στη *σχέση του νοητού αντικείμενου με το υποκείμενο*. Τονίζουμε το τελευταίο – έχει ιδιαίτερη θέση στην πραξιακή προσέγγιση: συγκίνηση είναι το στοιχείο του νοήματος της πράξης που οδηγεί στη σχέση του αντικείμενου με το υποκείμενο.

Γνώση και ήθος, ιδέα και συγκίνηση

Οι κατά τα παραπάνω διαστάσεις της ανθρώπινης νοημοσύνης αντιστοιχούν στις δύο ομώνυμες πολιτισμικές εκφράσεις όπως θα τις δούμε αμέσως: πρώτα με βάση τον πραξιακά αναθεωρημένο ορισμό του ήθους από τον Bateson και ως συνέχειά του με βάση τον πραξιακό ορισμό της γνώσης.

Αφαιρώντας τα «ένστικτα» από τον κατά τον Bateson ορισμό του ήθους και θεωρώντας τη συγκίνηση κατά τα εδώ λεγόμενα, έχουμε τον ακόλουθο ορισμό: *ήθος είναι η έκφραση ενός πολιτισμικά καθιερωμένου συστήματος οργάνωσης των συγκινήσεων* (Bateson, 2000: 108). Σε συνέχεια με τον παραπάνω ορισμό του ήθους

έχουμε τον κατά την πραξιακή προσέγγιση ορισμό της γνώσης: *Γνώση είναι η έκφραση ενός πολιτισμικά καθιερωμένου συστήματος οργάνωσης των ιδεών* σε σύνδεση με ένα ήθος. Κεντρική θέση εδώ είναι ότι *δεν υπάρχει γνώση χωρίς ήθος* και, συμμετρικά, ότι *δεν υπάρχει ήθος χωρίς γνώση*. Η γνώση και το ήθος ως διαστάσεις της νοημοσύνης αλλά και ως πολιτισμικές της εκφράσεις δεν διαχωρίζονται.

Η συγκρότηση του νοήματος σε **ιδέα** στη διάσταση της γνώσης και σε **συγκίνηση** στη διάσταση του ήθους είναι συνέχεια της αντίστοιχης διττής συγκρότησης του σήματος σε **αναφορικό σήμα** και σε **εντολοδοτικό σήμα**. Η διάκριση αυτή προέρχεται επίσης από τον Bateson, σύμφωνα τον οποίο: «Σε οποιαδήποτε επικοινωνία (communication) εξετάζουμε, είτε είναι μετάδοση παλμών σε ένα νευρικό σύστημα είτε μετάδοση λέξεων σε μια συνομιλία, κάθε μήνυμα έχει δύο “έννοιες”. Από τη μια πλευρά είναι μία δήλωση ή αναφορά (report) για γεγονότα την προηγούμενη στιγμή, και από την άλλη είναι μια εντολή (command), μία αιτία (cause) ή κίνητρο (stimulus) για γεγονότα σε μία επόμενη στιγμή» (Ruesch & Bateson, 1987: 179). Η κατά Bateson διαφορά «αναφοράς»/«εντολής» δεν είναι προφανώς η αναφερόμενη εδώ διαφορά αναφορικού/εντολοδοτικού σήματος, αλλά η σύνδεση των δύο είναι αναγκαία για την κατανόηση των σύμφωνα με τα παραπάνω διαστάσεων της νοημοσύνης. Το κατά την πραξιακή προσέγγιση αδιαχώριστο γνώσης και ήθους οδηγεί στο αδιαχώριστο ιδέας και συγκίνησης σύμφωνα με το ακόλουθο αξίωμα: *μια ιδέα χωρίς συγκίνηση δεν έχει νόημα· και μια συγκίνηση χωρίς ιδέα δεν έχει νόημα*.

Η **συγκίνηση** διακρίνεται εδώ από το **συναίσθημα** όπως και η **ιδέα** από την **έννοια**. Το «συναίσθημα» αναφέρεται στη «συγκίνηση» ως αντιληπτό αντικείμενο της νοημοσύνης και, συμπληρωματικά, η «έννοια» αναφέρεται στην «ιδέα» ως αντιληπτό αντικείμενο. Σε αυτήν τη βάση η **έννοια αναδύεται από την ιδέα** μέσω της πράξης: είναι το νόημα της πράξης που ολοκληρώνει τον στοχασμό μιας αντιληπτής ιδέας, μιας ιδέας που γίνεται αντιληπτό αντικείμενο της στρεφόμενης στον εαυτό της νοημοσύνης. Και αντίστοιχα το **συναίσθημα αναδύεται από τη συγκίνηση**: είναι το νόημα της πράξης που ολοκληρώνει τον στοχασμό μιας αντιληπτής συγκίνησης.

Ωστόσο το αδιαχώριστο ιδέας και συγκίνησης δεν επεκτείνεται στις έννοιες και στα συναισθήματα. Είναι απολύτως κατανοητή η κατά τον κυρίαρχο λόγο διάκριση εννοιών και συναισθημάτων· οι διακριτοί στοχασμοί των όρων μιας αδιαχώριστης ενότητας ιδέας και συγκίνησης, οι έννοιες και τα συναισθήματα, όχι μόνο μπορούν αλλά και σε ορισμένες πραξιακές καταστάσεις είναι ανάγκη να διαχωρίζονται.

ΒΙΩΣΗ ΚΑΙ ΑΛΛΑΓΗ ΤΩΝ ΣΧΕΣΕΩΝ

Θα δούμε τις δύο θεμελιώδεις διεργασίες της βίωσης και αλλαγής των σχέσεων στη βάση του ότι, όπως είδαμε, οι **ανθρώπινες σχέσεις** διακρίνονται σε **κοινωνικές σχέσεις** και **σχέσεις επικοινωνίας**. Σε αυτήν τη βάση, λοιπόν, θα δούμε τη βίωση των κοινωνικών σχέσεων και την αλλαγή τους με πράξεις δύο κατηγοριών: (I) τις πράξεις ανάδυσης και πραγμάτωσης της κοινωνικής σχέσης και (II) τις πράξεις διαλογικής ανάπτυξης της κοινωνικής σχέσης κατά την ανάδυση και την πραγμάτωσή της.

Βίωση των κοινωνικών σχέσεων

Η κοινωνική σχέση ως σχέση προσώπων αναδύεται βιωματικά από τις σχέσεις επικοινωνίας ως σχέσεις πράξεων και πραγματώνεται σε αυτές με μια κυκλική σειρά καθοριστικών κατηγοριών πράξης. Ο κύκλος ανοίγει με την **παρουσία** του ανθρώπου σε έναν κοινωνικό χώρο, με τις πράξεις μέσω των οποίων ο άνθρωπος εντάσσεται στον κοινωνικό χώρο. Την παρουσία ακολουθεί η **αναγνώριση** του παρουσιαζόμενου από αυτούς στους οποίους παρουσιάζεται, οι πράξεις με τις οποίες ο εντασσόμενος στον κοινωνικό χώρο άνθρωπος τρέπεται σε πρόσωπο με την έννοια που έχει εδώ ο όρος.

Με βάση την αναγνωρισμένη παρουσία ο κύκλος συνεχίζει με την *κοινή προσδοκία* των πράξεων επικοινωνίας ανάμεσα στα μέλη της κοινωνίας, των πράξεων μέσω των οποίων αναδύεται η κοινωνική σχέση. Ο κύκλος κλείνει με την *προσδοκώμενη παρουσία* με την οποία πραγματώνεται η αναδυόμενη κοινωνική σχέση. Η βίωση των κοινωνικών σχέσεων ολοκληρώνεται καθώς ο *διαλογικός αναστοχασμός* συμβάλλει κατά την ανάδυση-πραγμάτωση των σχέσεων στην ανάπτυξη των *ιδεών* για αυτές και των συγκινήσεων μέσα σε αυτές. Ας δούμε διαγραμματικά τις πράξεις, τονίζοντας τα κρίσιμα σημεία τους.

I. ΑΝΑΔΥΣΗ ΚΑΙ ΠΡΑΓΜΑΤΩΣΗ ΤΗΣ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗΣ ΣΧΕΣΗΣ

Ο κύκλος των καθορισμών

α. Παρουσία ενώπιον του Άλλου

— Με την παρουσία του στους άλλους στον κοινωνικό χώρο *ο άνθρωπος γίνεται κοινωνικό υποκείμενο*.

β. Αναγνώριση του παρουσιαζόμενου: αποδοχή ή απόρριψη της παρουσίας του σε αντιδιαστολή με την *ακύρωση*.

— Με την αναγνώριση της παρουσίας του *το κοινωνικό υποκείμενο συγκροτείται σε πρόσωπο*

γ. Κοινή προσδοκία σχέσεων επικοινωνίας στο πλαίσιο της αναγνωρισμένης παρουσίας.

— Με τη δημιουργία μιας κοινής προσδοκίας *η κοινωνική σχέση αναδύεται από τις σχέσεις επικοινωνίας* ως σχέση προσώπων.

δ. Προσδοκώμενη παρουσία

— Με την προσδοκώμενη παρουσία *η κοινωνική σχέση πραγματώνεται στις σχέσεις επικοινωνίας* ως σχέσεις πράξεων.

II. ΔΙΑΛΟΓΙΚΗ ΑΝΑΠΤΥΞΗ ΤΗΣ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗΣ ΣΧΕΣΗΣ

ε. Διαλογικός αναστοχασμός

— Με τον διαλογικό αναστοχασμό *αναπτύσσεται ένα νόημα της κοινωνικής σχέσης ως ενότητα μιας ιδέας για τη σχέση και μιας συγκίνησης στη σχέση*.

Δύο σχόλια

Τα σχόλια αναφέρονται στη θέση της *αναγνωρισμένης παρουσίας* ως σύνθετης πράξης ανάπτυξης του ανθρώπου σε κοινωνικό υποκείμενο και συγκρότησής του σε πρόσωπο στις κοινωνικές σχέσεις: στην ανάδυση-πραγμάτωσή τους και στον διαλογικό τους αναστοχασμό. Το ένα σχόλιο αναφέρεται στην παρουσία καθαυτήν, το άλλο στη θετική ή αρνητική ολοκλήρωσή της σε αναγνωρισμένη παρουσία.

1. Παρουσία

Η *παρουσία* διακρίνεται από την *εμφάνιση*. Από την κυκλικότητα των καθορισμών απορρέει ότι ο παρουσιαζόμενος σε έναν άλλο στον κοινωνικό χώρο δεν *εμφανίζεται* απλώς μπροστά του· *παρουσιάζεται* ως προς μία κοινή προσδοκία που ορίζει μία σχέση μαζί του. Τίθεται το ερώτημα: τι γίνεται με την παρουσία σε έναν εντελώς άγνωστο, σε μια χωρίς προηγούμενο συνάντηση μαζί του; Σε αυτή την περίπτωση, αν πρόκειται για *παρουσία* και όχι *εμφάνιση*, η κοινή προσδοκία συγκροτείται πολιτισμικά σε έναν κοινωνικό χώρο ως αυτό που καθορίζει μια κοινωνικά αποδεκτή σχέση συνάντησης αγνώστων σε αυτόν τον χώρο.

2. Αναγνωρισμένη παρουσία

Ο άνθρωπος δεν γεννιέται κοινωνικό υποκείμενο, γίνεται με την παρουσία του στους άλλους. Και ως κοινωνικό υποκείμενο δεν είναι πρόσωπο, συγκροτείται σε πρόσωπο με την αναγνώριση της παρουσίας του από αυτούς στους οποίους παρουσιάζεται· και αποσυγκροτείται με την ακύρωση της παρουσίας του. Συγκλονιστικό παράδειγμα είναι τα *παιδιά-λύκοι*, για τα οποία μιλούν οι Maturana και Varela (1992: 144-5).

Συνοπτικά, κατά την ακόλουθη περιληπτική σύνθεση αποσπασμάτων από το βιβλίο τους η ιστορία των παιδιών έχει ως εξής:

— «Τα δύο κορίτσια από την Ινδία, το 1922, αποσπάστηκαν από μια οικογένεια λύκων με την οποία είχαν μεγαλώσει σε πλήρη απομόνωση από κάθε ανθρώπινη επαφή. Το ένα ήταν περίπου οχτώ χρόνων και το άλλο πέντε. Δεν ήξεραν να περπατούν σε όρθια στάση· δεν μιλούσαν και το πρόσωπό τους ήταν ανέκφραστο· ήθελαν ωμό κρέας και είχαν νυχτερινές συνήθειες· αρνιούνταν την ανθρώπινη επαφή και προτιμούσαν τη συντροφιά σκύλων ή λύκων».

Και τι απέγιναν τα παιδιά-λύκοι όταν έγιναν κοινωνικά υποκείμενα;

— «Ο αποχωρισμός τους από την οικογένεια των λύκων τους προκάλεσε τόσο μεγάλη κατάθλιψη ώστε το μικρό πέθανε λίγο καιρό αφότου βρέθηκε».

Και το άλλο;

— «Ανατράφηκε μαζί με άλλα ορφανά και έζησε άλλα δέκα χρόνια».

Και ποια ήταν η κατάστασή του ως κοινωνικό υποκείμενο;

— «Οι άνθρωποι που το γνώρισαν από κοντά, δεν το ένιωσαν ποτέ σαν πραγματικά ανθρώπινο ον».

Με άλλα λόγια, για όσο έζησε ως κοινωνικό υποκείμενο το παιδί δεν συγκροτήθηκε σε πρόσωπο («πραγματικά ανθρώπινο όν»): κάθε κίνηση αναγνώρισής του ακολουθούσε μια *ακύρωση* του τύπου «δεν είσαι εσύ που παρουσιάζεσαι εδώ, αλλά κάποιος άλλος πίσω από σένα», ή, ιδιαίτερα εδώ, «κάτι άλλο πίσω από σένα», κάποιος σκύλος ή λύκος».

Αλλαγή των κοινωνικών σχέσεων κατά τη βίωσή τους

Ηράκλειτος:

— *τα πάντα ρει, μηδέποτε κατά τ' αυτόν μένειν.*

Η θέση αυτή, θεμελιώδης στα εδώ λεγόμενα, οδηγεί στην ακόλουθη ταυτότητα:

— *πραγμάτωση της κοινωνικής σχέσης=αλλαγή της σχέσης.*

Η εδώ αναφερόμενη ως αλλαγή της κοινωνικής σχέσης δεν είναι απλώς η πραγμάτωσή της: είναι η πραγμάτωσή της σε μια προκαθορισμένη κατεύθυνση.

Αλλαγή της κοινωνικής σχέσης

α. **Συντήρηση** της επιθυμητής σχέσης

β. **Ανατροπή** της ανεπιθύμητης σχέσης

Στο σχήμα αυτό της αλλαγής παρουσιάζονται τα όρια των κατευθύνσεων πραγμάτωσης των κοινωνικών σχέσεων. Οι κατευθύνσεις αναπτύσσονται χωρίς περιορισμούς ανάμεσα στα δύο τους όρια με τους ακόλουθους τρόπους, τα **πέντε βήματα της σύγκρουσης** όπως θα τα πούμε. (1) *Διαφορά*: οι δύο κατευθύνσεις διαφέρουν, αλλά δεν διακρίνονται (2) *Διάκριση*: διακρίνονται, αλλά είναι συμβατές. (3) *Αντίθεση*: είναι ασύμβατες, δεν μπορούν να συμπέσουν. (4) *Αντίφαση*: τείνουν να συμπέσουν, ενώ αντιτίθενται. (5) *Σύγκρουση*: αναλυτική λύση της αντίφασης· στο τέλος θα υπάρχει είτε μόνο η μία, είτε μόνο η άλλη, είτε καμία από τις αντιτιθέμενες κατευθύνσεις.

Έχουμε έτσι τις ακόλουθες τέσσερις πράξεις αλλαγής των κοινωνικών σχέσεων σε δύο κατηγορίες κατ' αντιστοιχία με τις δύο πράξεις βίωσης των σχέσεων:

I. ΣΤΙΞΕΙΣ ΣΤΟΝ ΚΥΚΛΟ ΤΩΝ ΚΑΘΟΡΙΣΜΩΝ

α. **Αλλαγή της παρουσίας**

α1. στον Άλλο

α2. του Άλλου

β. **Αλλαγή της αναγνώρισης**

β1. από τον Άλλο

β2. του Άλλου

γ. **Αλλαγή της κοινής προσδοκίας**

II. ΔΙΑΛΟΓΙΚΟΣ ΑΝΑΣΤΟΧΑΣΜΟΣ

δ. Αλλαγή του νοήματος της σχέσης

δ1. **Εννοιολογικός διάλογος-αλλαγή της ιδέας**

δ2. **Συναισθηματικός διάλογος-αλλαγή της συγκίνησης**

Η αλλαγή του νοήματος γίνεται με έναν αναστοχαστικό διάλογο ανάμεσα στο Εγώ, στον Εαυτό και στον Άλλο, διάλογο με τον οποίο αλλάζει η ιδέα για τη σχέση και η συγκίνηση στη σχέση. Η διάκριση του διαλογικού αναστοχασμού σε *εννοιολογικό* και σε *συναισθηματικό* έχει μια ιδιαίτερη σημασία. Εξετάζοντας τη σχέση γνώσης-ήθους και ιδέας-συγκίνησης, είδαμε τη διαφορά της έννοιας και του συναίσθηματος από την ιδέα και τη συγκίνηση. Είδαμε ότι η έννοια και το συναίσθημα είναι αντίστοιχα τα πραξιακά νοήματα της ιδέας και της συγκίνησης ως αντιληπτά αντικείμενα της στρεφόμενης στον εαυτό της νοημοσύνης. Και είδαμε ότι το αδιαχώριστο ιδέας και συγκίνησης δεν επεκτείνεται στην έννοια και στο συναίσθημα, σημειώνοντας ότι η έννοια και το συναίσθημα όχι μόνο μπορούν αλλά και σε ορισμένες πραξιακές καταστάσεις είναι ανάγκη να διαχωρίζονται.

Ένα παράδειγμα είναι η κατάσταση κατά την οποία η ανάπτυξη του νοήματος μιας σχέσης ως αδιαίρετη ενότητα ιδέας και συγκίνησης συνδέεται με την εμμονή σε μια από τις δύο διαστάσεις του: αφενός την *εμμονή σε μια ιδέα* για το τι είναι η σχέση καθαυτήν και αφετέρου την *εμμονή σε μια συγκίνηση* κατά τη με οποιονδήποτε τρόπο, φανταστικό, πραγματικό ή συμβολικό, ένταξη στη σχέση. Τα δύο διαφορετικά είδη του διαλογικού αναστοχασμού είναι και δύο συμπληρωματικοί τρόποι άρσης της εμμονής. Ο *εννοιολογικός διάλογος* σε μια κατάσταση *εμμονής στη συγκίνηση* είναι ένας τρόπος *αλλαγής της ιδέας*, που καθιστά εν τέλει δυνατή την αλλαγή της συγκίνησης. Συμμετρικά, ο *συναισθηματικός διάλογος* σε μια κατάσταση *εμμονής στην ιδέα* είναι ένας τρόπος *αλλαγής της συγκίνησης*, που καθιστά εν τέλει δυνατή την αλλαγή της ιδέας.

ΧΩΡΟΣ ΤΗΣ ΒΙΩΣΗΣ ΚΑΙ ΑΛΛΑΓΗΣ ΤΩΝ ΣΧΕΣΕΩΝ

Ο *τόπος* δεν είναι απλά ένα μέρος της γης: εδώ ο *τόπος* είναι ένας βιωμένος φυσικός χώρος, στον οποίο συντίθεται α) ο κοινωνικός χώρος μιας ολότητας υποκειμένων και ο τρόπος επικοινωνίας τους και β) το σύστημα επικοινωνίας με τον ακόλουθο τρόπο.

Κοινωνικός χώρος

— *Μια ολότητα κοινωνικών υποκειμένων και ο τρόπος επικοινωνίας τους.*

1. **Κοινωνικά υποκείμενα** (1)
2. Τρόπος επικοινωνίας
 - 2.1 **Κοινωνικές σχέσεις** (2)
 - 2.2 Κοινωνικές δυνάμεις ύπαρξης και συσχετισμού των υποκειμένων
 - 2.2.1 **Υποκειμενικές ικανότητες** (3)
 - 2.2.2 Αντικειμενικές δυνατότητες
 - 2.2.2.1 **Κοινωνικές δυνατότητες** (4)

Φυσικός χώρος: 2.2.2.2 Φυσικές δυνατότητες

— *Η ολότητα των φυσικών δυνατοτήτων του κοινωνικού χώρου*

1. **Ενέργεια** (5)
2. Πεδίο
 - 2.1 **Έκταση** (6)
 - 2.2 **Χρόνος** (7)

Παρατήρηση

Στην οπτική της πραξιακής προσέγγισης δεν υπάρχει φυσικός χώρος ανεξάρτητος από τον κοινωνικό. Ο *φυσικός χώρος* δεν είναι ένα *προϋπάρχον δοχείο* του κοινωνικού χώρου, είναι μια *δύναμή* του: η ολότητα των φυσικών αντικειμενικών του δυνατοτήτων.

Σύστημα επικοινωνίας

— Ένα σύστημα σχέσεων επικοινωνίας στο πλαίσιο του τρόπου επικοινωνίας ενός κοινωνικού χώρου

Οι σχέσεις επικοινωνίας αναπτύσσονται ως ενδοϋποκειμενικές και διυποκειμενικές σχέσεις πράξεων στον κοινωνικό χώρο του τρόπου επικοινωνίας στον οποίο αναφέρονται.

1. Ενδοϋποκειμενικές σχέσεις

Είναι οι σχέσεις του *Εγώ* με τον *Εαυτό*. Κατά την πραξιακή του προσέγγιση ο *Εαυτός* συγκροτείται απέναντι στο *Εγώ* κατά βάση *ασυνείδητα* αλλά και *συνειδητά* στην ανάπτυξή του. Κατ' αυτόν τρόπο ο *Εαυτός* είναι η κοινότητα των εσωτερικών στο υποκείμενο *Άλλων*: η κοινότητα *εσωτερικευμένων άλλων* και δημιουργημένων από αυτούς *εσωτερικών Άλλων*, για παράδειγμα, η «μητέρα», ο «πατέρας», ο «φίλος», ο «ηγέτης», ο «υποτακτικός», ο «επαναστάτης» κ.ά.

2. Διυποκειμενικές σχέσεις

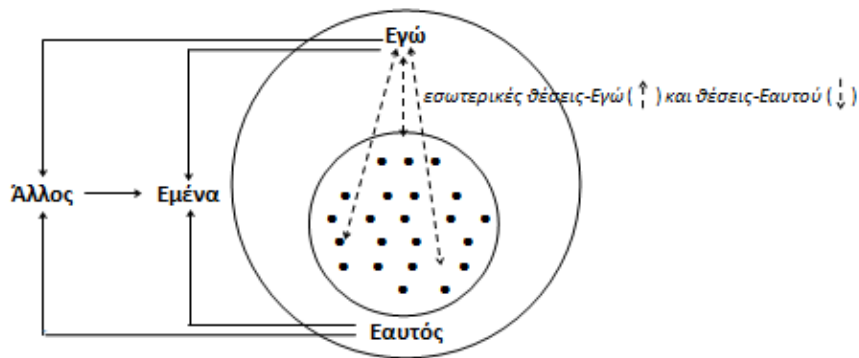
Οι διυποκειμενικές σχέσεις ανήκουν σε δύο συμμετρικά αναπτυσσόμενες κατηγορίες:

2.1 Ενιαίες σχέσεις του κάθε εξωτερικού *Άλλου* με το *Εμένα* – εδώ έτσι ονομάζεται η αδιαίρετη ενότητα του *Εγώ* με τον *Εαυτό*.

2.2 Ταυτιζόμενες, διαφοροποιούμενες και οριακά αντιφατικές μεταξύ τους σχέσεις του *Εγώ* και του *Εαυτού* με τον κάθε εξωτερικό *Άλλο*.

3. Η τριγωνική σχέση του *Εγώ* με τον *Εαυτό* και τον *Άλλο*

Οι ενδοϋποκειμενικές και οι διυποκειμενικές σχέσεις δεν είναι διακεκριμένες· είναι δύο διαστάσεις μιας ενιαίας σχέσης. Στο ακόλουθο διάγραμμα βλέπουμε τη σχέση αυτή ως ενιαία τριγωνική σχέση του *Εγώ* με τον *Εαυτό* και τον *Άλλο*.



Το *Εγώ* και ο *Εαυτός* ως προς τον *Άλλο*

Το *Εγώ* και ο *Εαυτός* στρέφονται προς τον *Άλλο* με διττό τρόπο: ως συγκεκριμένο ή αφηρημένο *Άλλο*.

— **Συγκεκριμένος Άλλος** είναι ο κάθε *Άλλος* προσωπικά.

— **Αφηρημένος Άλλος** είναι η προσωποποίηση μιας κατηγορίας άλλων ως «πρόσωπα», όπως ο «άντρας», η «γυναίκα» ο «ξένος» κ.ά.

Οι όροι της τριγωνικής σχέσης, το *Εγώ*, ο *Εαυτός*, το *Εμένα* και ο *Άλλος* (ο συγκεκριμένος *Άλλος*) δεν είναι πραξιακά ισότιμοι. Το *Εμένα* διακρίνεται κατά τον ακόλουθο τρόπο: Το *Εγώ*, ο *Εαυτός* και ο *Άλλος* είναι τόσο *ενεργητικοί* όσο και *παθητικοί*· ενώ το *Εμένα* είναι αποκλειστικά *παθητικό*. Είναι χρήσιμη εδώ η

γραμματική έκφραση της ανισοτιμίας αυτής: εγώ κάνω ή παθαίνω κάτι, όπως και ο εαυτός μου και ο άλλος· αλλά σε μένα μόνο συμβαίνουν πράγματα· αν γίνεται κάτι στον άλλο, το κάνω εγώ ή και ο εαυτός μου. Η σημασία της παθητικότητας του *Εμένα* στη βίωση και στην αλλαγή των σχέσεων σε αντιδιαστολή με την ενεργητικότητα του *Εγώ* και του *Εαυτού* μπορεί να διατυπωθεί με τον ακόλουθο τρόπο: καθώς ό,τι γίνεται από εμένα σε έναν άλλο το κάνω εγώ και ο εαυτός μου, δηλαδή αυτό που γίνεται έχει διπλή προέλευση, γι' αυτόν ακριβώς τον λόγο μπορεί να είναι είτε *συνεπές* –εγώ και ο εαυτός μου κάνουμε το ίδιο– είτε *ασυνεπές*, κινούμενο και στα πέντε βήματα της σύγκρουσής μου με τον εαυτό μου: από την απλή διαφορά μας έως την αντιφατικότητά μας και τη συγκρουσιακή της λύση.

Τόπος

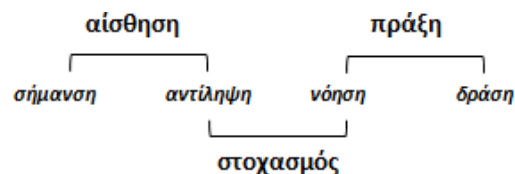
— Ο κοινωνικός χώρος και το σύστημα επικοινωνίας των υποκειμένων του ως βιωμένος φυσικός χώρος.

Για να γίνει κατανοητός ο τόπος ως βιωμένος φυσικός χώρος, χρειαζόμαστε την έννοια του βιώματος με το οποίο ολοκληρώνεται ο κύκλος των λειτουργιών της νοημοσύνης όπως αρχίσαμε να τον βλέπουμε ανοίγοντας το «μαύρο κουτί».

Με εκείνη την κίνηση είδαμε τις **λειτουργίες της νοημοσύνης αντικειμενικά** στη σειρά *σήμανση, αντίληψη, νόηση, δράση*, οριοθετώντας τες με το *αντικείμενο* της νοημοσύνης που ως αντιληπτό αντικείμενο είναι η αρχή της αίσθησης και ως νοητό αντικείμενο είναι το τέλος της πράξης.

Αντικειμενικά έχουμε

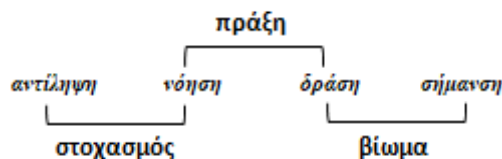
— τη συνέχεια της αίσθησης με την πράξη, διαμεσολαβημένη από τον στοχασμό:



Θα δούμε εδώ τις **λειτουργίες της νοημοσύνης υποκειμενικά** στη σειρά *αντίληψη, νόηση, δράση, σήμανση*, οριοθετώντας τες με την παραλαβή του σήματος από το *υποκείμενο* της νοημοσύνης ως αρχή του στοχασμού και τέλος του βιώματος.

Υποκειμενικά έχουμε

— τη συνέχεια του στοχασμού με το βίωμα, διαμεσολαβημένη από την πράξη:



Ερχόμαστε στο βίωμα του τόπου. Το αντικείμενο αυτού του βιώματος είναι ο φυσικός χώρος ως δύναμη του κοινωνικού χώρου: η ολότητα των φυσικών δυνατοτήτων του κοινωνικού χώρου όπως την είδαμε. Χαρακτηριστικά παραδείγματα του τόπου ως βιωμένου φυσικού χώρου είναι το **σπίτι** για την **οικογένεια** και η **πόλη** για την **κοινωνία**. Το *σπίτι* και όχι η *κατοικία* είναι ο τόπος ζωής της οικογένειας – για να μείνουμε στο πρώτο παράδειγμα. Κατοικία είναι ένα αρχιτεκτονικά ορισμένο είδος κτίσματος, είναι ο φυσικός χώρος, όχι ο βιωμένος φυσικός χώρος. Άλλωστε φυσικός χώρος του σπιτιού μπορεί να μην είναι μια κατοικία με την κοινή έννοια του όρου· μπορεί να είναι μια γωνιά κάτω από μια γέφυρα ή μια φωλιά κάτω από ένα δέντρο σε ένα πάρκο.

Ορισμός του τόπου

Ο τόπος από την πραξιακή του οπτική είναι: (α) η **ολότητα φυσικών ενεργειών** στην έκταση και στον χρόνο ενός φυσικού πεδίου, βιωμένη από (β) μια **κοινότητα προσώπων** όπως ορίζουν (γ) οι **κοινωνικές σχέσεις** ανάμεσά τους καθώς αυτές αναδύονται από τις **σχέσεις των πράξεών** τους και πραγματώνονται σε αυτές με βάση (δ) τις αναπτυσσόμενες **υποκειμενικές ικανότητες** και τις διατιθέμενες **αντικειμενικές κοινωνικές δυνατότητες**. Σε αυτές τις 4 κατηγορίες των στοιχείων του τόπου εμπεριέχονται και τα 7 στοιχεία του κοινωνικού χώρου, που είδαμε πριν.

Ένα παράδειγμα

«Ποιος κρατάει το κλειδί;»

Τι είδους **τόπος** είναι ο φυσικός χώρος όπως ορίζεται από ένα δωμάτιο σε ένα κτίσμα με μια πόρτα με κλειδαριά, που οδηγεί σε έναν εκτός του κτίσματος ανοιχτό δημόσιο χώρο της πόλης; Εξαρτάται αφενός από το ποιος κρατάει το κλειδί και αφετέρου από το τι ικανότητες έχει και τι δυνατότητες του δίνονται στον κοινωνικό του χώρο. Αν κρατάει το κλειδί *αυτός που είναι μέσα*, το δωμάτιο είναι ένα **καταφύγιο**: αν το κρατάει κάποιος έξω, είναι **φυλακή**: προϋπόθεση, βέβαια, είναι όποιος κρατάει το κλειδί να έχει τις ικανότητες πραγμάτωσης των απαιτούμενων σχέσεων και ο κοινωνικός χώρος να του προσφέρει τις αναγκαίες αντικειμενικές δυνατότητες.

ΤΟ ΑΝΘΡΩΠΙΝΟ ΣΩΜΑ ΣΤΟΝ ΧΩΡΟ

Ασκώντας κριτική στον αναγωγισμό, θέσαμε στο κέντρο της πραξιακής προσέγγισης τον *άνθρωπο* με «*σώμα*» και «*πνεύμα*», ο οποίος τρέπεται σε *κοινωνικό υποκείμενο* που συγκροτείται σε *πρόσωπο*. Αλλά μέχρις εδώ, συζητώντας τις κοινωνικές σχέσεις ως σχέσεις προσώπων, επικεντρωθήκαμε στο «πνεύμα», στην *ανθρώπινη νοημοσύνη* ως ενότητα αίσθησης, στοχασμού, πράξης και βίωσης. Κλείνοντας όμως το θέμα του χώρου βίωσης των κοινωνικών σχέσεων με την εισαγωγή της έννοιας του τόπου ως βιωμένου φυσικού χώρου, μπαίνουμε στο «σώμα» αρχίζοντας από τον *ανθρώπινο οργανισμό* ως τμήμα του φυσικού χώρου.

Στη γλώσσα της φυσικής η *ύλη* συνίσταται από σωματίδια που συγκροτούνται σε *σώματα*, έχουν *ενέργεια* και ασκούν *δράση* σε άλλα σώματα. Χρησιμοποιήσαμε στα προηγούμενα τις φυσικές έννοιες *ενέργεια* και *δράση*. Η δράση με την έννοια που έχει εδώ ο όρος, δηλαδή ως το πέρα από τη νόηση μέρος της πράξης, έχει φυσικό χαρακτήρα. Θα χρησιμοποιήσουμε τώρα τη φυσική έννοια *σώμα*, εντάσσοντάς την στη γενική του έννοια, φυσική και κοινωνική.

Το σώμα στον χώρο: φυσικό και κοινωνικό σώμα

Από το *φυσικό* σώμα του κοινωνικού υποκειμένου αναδύεται το *κοινωνικό* του σώμα. Η διάκριση των δύο σωμάτων και η ανάδυση του κοινωνικού από το φυσικό είναι προϊόν της διττής προσέγγισης του σώματος ενός ανθρώπου ως κοινωνικού υποκειμένου κατά την κοινωνική του ζωή. Η κριτική στον αναγωγισμό της πράξης στη δράση έχει ως συνέχεια την κριτική στον αναγωγισμό του κοινωνικού σώματος στο φυσικό σώμα, με την οποία ολοκληρώνεται η πραξιακή κριτική στον αναγωγισμό. Μένουμε στη διαδικασία ανάδυσης του κοινωνικού σώματος από το φυσικό σώμα, αρχίζοντας με τις *προσεγγίσεις* του ανθρώπινου σώματος που οδηγούν στη διαφοροποίησή του σε δύο συνεχόμενα μέρη.

Φυσικό σώμα

I. *Φυσικοχημική και νευροεπιστημονική προσέγγιση του σώματος.*

Κοινωνικό σώμα

II. *Ψυχοκοινωνική προσέγγιση του σώματος.*

Σε αυτή την εννοιολογική βάση θα δούμε όσο πιο συνοπτικά γίνεται τη διαδικασία ανάδυσης του κοινωνικού σώματος από το φυσικό. Ό,τι ακολουθεί δεν είναι η πλήρης διαδικασία, αλλά ορισμένα χαρακτηριστικά της θέματα.

α. Παρουσία του σώματος στον φυσικό χώρο

Το ανθρώπινο σώμα είναι μέρος του *φυσικού χώρου*, δηλαδή υπάρχει ως οργανικά συγκροτημένη *φυσική αντικειμενική δυνατότητα* στον κοινωνικό χώρο του αναπτυσσόμενου ως κοινωνικό υποκειμένο ανθρώπου.

β. Κατ' αίσθηση και πραξιακή ένταξη του σώματος στον κοινωνικό χώρο

Το σώμα του κοινωνικού υποκειμένου ως φορέας της νοημοσύνης του εντάσσεται στον κοινωνικό χώρο με διττό τρόπο: ως *αποδέκτης της σήμανσης*, δηλαδή της κατ' αίσθηση κίνησης του αντικειμένου προς το υποκειμένο· και ως *τελεστής της δράσης*, δηλαδή της πραξιακής κίνησης του υποκειμένου προς το αντικείμενο.

γ. Σωματική έκφραση του υποκειμένου στον κοινωνικό του χώρο

Σωματικές εκφράσεις ως *σημαίνουσες δράσεις* του υποκειμένου συγκροτούμενες σε *συνειδητά ή ασυνειδητά βιώματά* του είναι ενδεικτικά τα εξής: η *στάση* του σώματος, η *έκφραση* του προσώπου, οι *κινήσεις*, οι *χειρονομίες*, το *βλέμμα*, ο *τόνος* της φωνής και πολλές άλλες σε συνέχεια ή διάκριση μεταξύ τους.

δ. Ολοκλήρωση του φυσικού σώματος ως βάση του κοινωνικού σώματος

Είναι αδύνατον να αναπτυχθεί, έστω και συνοπτικά, αυτό το θέμα εδώ. Θα μείνουμε στην έκθεση τριών καθοριστικών επιπέδων ολοκλήρωσης του φυσικού σώματος ως βάσης του αναδύομένου κοινωνικού σώματος χωρίς να μπούμε στο περιεχόμενό τους, κάνοντας μόνο μία νύξη για το περιεχόμενο κάθε επιπέδου.

δ1. Εικόνα του σώματος: τατουάζ-πίρσινγκ

δ2. Ένδυση: από το φύλο συκής έως την μπούρκα

δ3. Αρχιτεκτονική: από τη φωλιά έως τη χωροταξία

Έχει ιδιαίτερη σημασία το συνεχές των τριών επιπέδων. Το φυσικό σώμα ολοκληρώνεται ως βάση του κοινωνικού σώματος αναπτυσσόμενο με μια διαδικασία, η οποία 1) αρχίζει με *σώμα* ως *εικόνα του προσώπου* στον κοινωνικό του χώρο, για παράδειγμα η βούλα στο μέτωπο της Ινδής – κόκκινη αν είναι έγγαμη, 2) συνεχίζεται με την *ένδυση* σε φυσική συνέχεια του σώματος και 3) καταλήγει με την *αρχιτεκτονική* ως κοινωνική συγκρότηση του βιωμένου φυσικού χώρου. Η συνέχεια σώματος-ένδυσης ολοκληρώνεται με τη συνέχεια ένδυσης-αρχιτεκτονικής. Άλλο είναι το γυμνό σώμα στο λουτρό και άλλο το σώμα με την μπούρκα στον δημόσιο χώρο. Αλλά τα δύο φυσικά σώματα είναι σε συνέχεια το ένα με το άλλο ως βάση του κοινωνικού σώματος.

Είναι ανάγκη να σημειωθεί εδώ ότι το τρίτο επίπεδο ανάδυσης του κοινωνικού σώματος, το αρχιτεκτονικό, δεν έχει όριο έκτασης. Στη χωροταξική του πληρότητα ο αρχιτεκτονικός χώρος του σώματος ενός ανθρώπου δεν έχει κανέναν περιορισμό: ως τόπος ζωής δεν περιέχει μόνο τη Γη ολόκληρη αλλά και τα αστρικά σώματα που συμμετέχουν με οποιοδήποτε τρόπο κατά την αίσθηση, τον στοχασμό, την πράξη και τη βίωση στη ζωή του συγκεκριμένου ανθρώπου ως κοινωνικού υποκειμένου στον *πολιτισμικά συγκροτημένο κοινωνικό χώρο*. Περνάμε αμέσως στον πολιτισμικά συγκροτημένο κοινωνικό χώρο και στην *ηθική του τάξη*. Το ερώτημα είναι ποια είναι η θέση του κοινωνικού σώματος σε αυτή.

Ένταξη του κοινωνικού σώματος στην ηθική τάξη

Είδαμε εισαγωγικά την έννοια του *ήθους*. Εδώ σε εννοιολογική συνέχεια θα προσθέσουμε την έννοια της *ηθικής*, καταλήγοντας με την έννοια της *συγκίνησης* – καθοριστική για το ήθος και την ηθική.

α. **Ήθος** είναι μια έκφραση του πολιτισμικά καθιερωμένου συστήματος οργάνωσης των συγκινήσεων.

β. **Ηθική** είναι ένας πολιτισμικά καθιερωμένος κανόνας του ήθους.

Με αυτή την έννοια της ηθικής έχει ιδιαίτερη σημασία η ένταξη του κοινωνικού σώματος στην ηθική τάξη. Η ένταξη του κοινωνικού σώματος στην ηθική τάξη επιτελείται με την *έκφραση της συγκίνησης* που είναι καθοριστικό μέρος της *σωματικής έκφρασης* του υποκειμένου στον κοινωνικό του χώρο. Επιστρέφουμε στον πραξιακό ορισμό της συγκίνησης όπως τον είδαμε ανοίγοντας το «μαύρο κουτί».

γ. **Συγκίνηση** είναι η νοηματική αρχή πραγμάτωσης της σχέσης του αντικειμένου της πράξης με το υποκειμένο της στη συνδεόμενη με το ήθος διάσταση της ανθρώπινης νοημοσύνης. Ο ορισμός αυτός δεν συνδέει άμεσα τη συγκίνηση με την *ηθική*, αλλά με το *ήθος* ως θεμέλιο της ηθικής. Έχουμε έτσι δύο καθοριστικά για την πράξη είδη συγκίνησης:

γ1. **Πρωτογενής συγκίνηση**

γ2. **Ηθική συγκίνηση**

Καθώς δεν είναι εδώ η θέση για την ανάπτυξη αυτής της καθοριστικής για την πραξιακή προσέγγιση έννοιας της συγκίνησης, ας μείνουμε σε ένα παράδειγμα: την *ντροπή* και την *ενοχή* ως ηθικές συγκινήσεις. Οι συγκεκριμένες ηθικές συγκινήσεις συνδέονται νοηματικά με τον *φόβο* ως *πρωτογενή* συγκίνηση. *Ενοχή* είναι ο ηθικός φόβος για την *απώλεια του Εαυτού*: «Θα πέσει φωτιά να με κάψει». *Ντροπή* είναι ο ηθικός φόβος για την *απώλεια του Άλλου*: «Να ανοίξει η γη να με καταπιεί για να μη με δει και τον χάσω».

Σωματική παράβαση της φυσικής-κοινωνικής κανονικότητας

Τα κεντρικά θέματα ως προς την παράβαση της σωματικής κανονικότητας είναι δύο: πρώτο, η διαφορά της νόσου από την ασθένεια· δεύτερο, η σχέση της ιατρικής με την ψυχιατρική – το ένα σε συνέχεια του άλλου. Αρχίζουμε με το πρώτο.

Νόσος και ασθένεια

α. **Νόσος** είναι η *ψυχοσωματική διαταραχή* της σωματικής κανονικότητας με *ιατρική διάγνωση*:

— επικέντρωση και όχι περιορισμός στο **φυσικό σώμα** από την ιατρική κοινότητα.

β. **Ασθένεια** είναι η *ψυχοκοινωνική* ανάπτυξη της νόσου:

— επικέντρωση και όχι περιορισμός στο **κοινωνικό σώμα** από τον πάσχοντα και τον κοινωνικό του χώρο – συμπληρωματικά με την προηγούμενη επικέντρωση στο φυσικό σώμα.

Ποια είναι η κοινωνική σχέση των δύο; Η ασθένεια, επικεντρωμένη στο κοινωνικό σώμα, δεν παύει να είναι νόσος με το φυσικό σώμα στο επίκεντρο· δεν περιορίζεται όμως στη νόσο, είναι η ψυχοκοινωνική της συνέχεια. Είναι κοινωνικά κρίσιμο το ότι ένας άνθρωπος μπορεί να νοσεί χωρίς να είναι ασθενής. Το αντίστροφο όμως δεν ισχύει· η ασθένεια, εφόσον είναι πράγματι ασθένεια, προϋποθέτει τη νόσο, είναι συνέχειά της.

Ιατρική και ψυχιατρική

Δεν είναι εδώ η θέση να εξετάσουμε τη διαφορά των δύο. Θα τη δούμε ενδεικτικά, χρησιμοποιώντας 4 από τις 39 ειδικότητες που περιέχει ο Αναλυτικός Κατάλογος Ιατρικών Ειδικοτήτων του Ιατρικού Συλλόγου Θεσσαλονίκης και εντάσσοντας τις επιλεγμένες ειδικότητες σε 3 κατηγορίες ως προς τη συνέχεια φυσικού-κοινωνικού σώματος και νόσου-ασθένειας. Θα το κάνουμε αυτό διακρίνοντας κατά μία κοινή αποδεκτή σύμβαση το «σωματικό», το «ψυχικό» και το «κοινωνικό» των κατηγοριών: Κατηγορία-1 («σωματικό»): Γενική Ιατρική, Κατηγορία-2 («Ψυχικό»): Νευρολογία, Ψυχιατρική, Κατηγορία-3 («κοινωνικό»): Κοινωνική Ιατρική.

Σε αυτό το σχήμα των ειδικοτήτων βλέπουμε την ψυχιατρική ως συνέχεια της νευρολογίας στο πλαίσιο της σχέσης γενικής ιατρικής-κοινωνικής ιατρικής.

Επικεντρώνουμε στην *ψυχιατρική* και πηγαίνουμε στην *αντιψυχιατρική* της δεκαετίας του 1960. Θέτουμε δύο ερωτήματα ως προς την ιστορική της πορεία. Πρώτον: ποιο είναι το τέλος της ανατρεπτικής πορείας; Δεύτερον: ποια είναι η σημερινή της συμβολή στην κοινωνική ζωή;

Η πορεία της αντιψυχιατρικής θα ήταν χρήσιμο να ιδωθεί εδώ από μία οπτική που συνδέεται με τη θέση του Sartre για τη «διανοητική αρρώστια». Προλογίζοντας το βιβλίο των πρωτεργατών της αντιψυχιατρικής Laing και Cooper ο Sartre λέει:²¹⁸ «Αντιλαμβάνομαι τη “διανοητική αρρώστια” σαν μια διέξοδο που ο ελεύθερος οργανισμός μέσα στην καθολική του ενότητα εφευρίσκει για να μπορέσει να βιώσει μια κατάσταση αβίωτη (...) είμαι πεπεισμένος ότι οι προσπάθειές σας θα συμβάλλουν στο να πλησιάσει ο καιρός που η ψυχιατρική θα είναι επιτέλους ανθρωπίνη».

Η «βίωση του αβιώτου»

Σε αυτή την κατεύθυνση, αντικαθιστώντας τον κατά τον Sartre «ελεύθερο οργανισμό στην καθολική του ενότητα» με τον κατά την πραξιακή προσέγγιση *άνθρωπο στο πνεύμα της ελευθερίας του προσώπου*, τίθεται το ερώτημα: *ποιος είναι ο τρόπος με τον οποίο θα μπορέσει ένας άνθρωπος «να βιώσει μια κατάσταση αβίωτη»;* Από την πλευρά της αναστοχαστικής θεραπευτικής πράξης η απάντηση είναι η εξής: *είναι η βίωση και αλλαγή των σχέσεων*. Και η απάντηση δίνεται με βάση όσα αναπτύχθηκαν στα προηγούμενα.

Η αναφορά εδώ είναι στις **προβληματικές σχέσεις**, όπου η προβληματικότητα, η σχετική με το *αβίωτο* και όχι την *ασθένεια*, θεμελιώνεται στη συγκίνηση: στην κατά το ήθος ενός υποκειμένου διάσταση του νοήματος της πράξης που πραγματώνει τη σχέση του αντικειμένου με το αντικείμενο της πράξης – με κάθε αντικείμενο εν γένει, αλλά κυρίως με τους Άλλους, το Εγώ και τον Εαυτό του ως αντικείμενα των πράξεών του. Συγκεκριμένα το «αβίωτο» θεμελιώνεται σε μια *έντονη συγκινησιακή αρνητικότητα* με τις ακόλουθες δύο εκφράσεις:

1. Η αρνητική συγκίνηση καλύπτει συνθετικά α) τη **σχέση** ενός υποκειμένου στον κοινωνικό του χώρο· σύμφωνα με αυτήν ως προς τη δυναμική της είναι, για παράδειγμα, η *οδύνη* και ως προς την κατάστασή της είναι η *θλίψη*, β) την **ύπαρξη** του υποκειμένου στη σχέση του· ως προς αυτήν παραδειγματικές συγκινήσεις είναι ο *θυμός* και ο *φόβος* και γ) την **πράξη** πραγμάτωσης της σχέσης· εδώ είναι παραδειγματικές οι συγκινήσεις της *αποστροφής* και της *καταστροφής*.
2. Η συγκίνηση είναι απορριπτέα α) από το **υποκείμενο** της πράξης που πραγματώνει τη σχέση και β) από τους **σημαντικούς Άλλους** με τους οποίους το υποκείμενο επικοινωνεί την προβληματικότητα των σχέσεών του.

ΕΠΙΛΟΓΟΣ

Στην ομιλία παρουσιάστηκαν τρία θέματα από την προσέγγιση της αναστοχαστικής πράξης:

- *Η βίωση και η αλλαγή των κοινωνικών σχέσεων*
- *Ο χώρος της βίωσης και της αλλαγής των σχέσεων*
- *Το ανθρώπινο σώμα στον χώρο.*

Αυτά τα καθοριστικά για την πραξιακή προσέγγιση θέματα αναφέρονται στο αντικείμενο της προσέγγισης. Μένουν τα καθοριστικά ως προς την θεώρηση του αντικειμένου θέματα:

- *Το φανταστικό, πραγματικό και συμβολικό των πράξεων: συνείδηση και ασυνείδητο*

²¹⁸ Laing και Cooper. 1983. σ. 15.

- *Το έλλογο των πράξεων: λογικό και παράλογο*
- *Το αναλυτικά και διαλεκτικά έλλογο.*

Δεν υπήρξε χρόνος στην ομιλία ούτε καν για να τεθούν τα θέματα αυτά, μολονότι χωρίς την ανάπτυξη τους δεν είναι δυνατή η κατανόηση της κεντρικής στην πραξιακή προσέγγιση έννοιας της πράξης. Ωστόσο, κλείνοντας τα όσα ειπώθηκαν και με δεδομένη την καθοριστικότητα της συγκίνησης στην πραξιακή προσέγγιση, είναι αναγκαίο ένα σχόλιο ως προς τη σχέση Λόγου και συγκίνησης (*Λόγος-έλλογο* σε αντιδιαστολή με τον *λόγο-ομιλία*). Η αναφορά είναι στην ευρέως διαδεδομένη *πλάνη της αντιπαράθεσης Λόγου και συγκίνησης*.

Η συγκίνηση, νοηματικά αναπόσπαστη από την ιδέα σύμφωνα με την πραξιακή προσέγγιση, είναι έλλογη επειδή ο Λόγος αναφέρεται στο νόημα γενικά και όχι ειδικά στην ιδέα. Και είναι χρήσιμο να ειπωθεί ότι, όσο και αν φαίνεται παράξενο, αν θέλαμε να θεωρήσουμε έναν από τους δύο όρους του νοήματος υποδειγματικό ως προς την ένταξη του νοήματος στον Λόγο, αυτός θα έπρεπε να είναι η *συγκίνηση* και όχι η *ιδέα*. Η συγκίνηση; Ναι, ακριβώς! Πώς έτσι; Πρώτον, η δίτιμη λογική των αποφάνσεων (*αληθές/ψεύδος*) στη σύγχρονη μαθηματική της εκδοχή είναι το *ανάπτυγμα* της αντίθεσης. Όπως δείχνουν οι Whitehead & Russell στην εισαγωγή του βιβλίου τους «*Principia Mathematica*» (1970: xvi), όλες οι λογικές σχέσεις παράγονται από την αντίθεση, ή, όπως συχνά αναφέρεται, την ασυμβατότητα (*incompatibility*). Δεύτερον, και με αυτό κλείνουμε όσα λέγονται εδώ, *η διαλεκτική αντίθεση είναι το θεμέλιο ανάπτυξης των συγκινήσεων* όπως θα βλέπαμε αν εξετάζαμε τη σχέση Λόγου και συγκίνησης.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΕΣ ΑΝΑΦΟΡΕΣ

Α. Ελληνόγλωσση βιβλιογραφία

Α.1

- ΑΪΝΣΤΑΪΝ, Α. [χ.χ.] *Οι διαλέξεις του Princeton*. Αθήνα: Εκδόσεις Κοροντζή.
- ΑΞΕΛΟΣ, Κ. 1974. *Ο Ηράκλειτος και η Φιλοσοφία*. Αθήνα: Εξάντας.
- ΒΟΛΤΑΙΡΟΣ. 2001. *Φιλοσοφικό Λεξικό*. Αθήνα: Εκδόσεις Στάχυ.
- ΓΙΑΣΠΕΡΣ, Κ. 1983. *Εισαγωγή στη Φιλοσοφία*. Αθήνα, Γιάννινα: Εκδόσεις Δωδώνη.
- ΓΚΑΙΤΕ. 1988. *Φάουστ, Α' μέρος*. Αθήνα: Εκδοτικός οίκος «ΑΣΤΗΡ».
- ΕΝΓΚΕΛΣ, Φ. 1984. *Διαλεκτική της Φύσης*. Αθήνα: Εκδόσεις «Σύγχρονη Εποχή».
- 1963. *Αντι - Ντύρινγκ*. Αθήνα: Εκδόσεις Αναγνωστίδη.
- ΘΕΟΔΩΡΙΔΗΣ, Χ. 1966. *Επίκουρος. Η Αληθινή Όψη του Αρχαίου Κόσμου*. Αθήνα: Εκδόσεις του Κήπου.
- ΚΩΤΣΑΚΗΣ, Δ. 2008. *Διαλεκτική και Αντίφαση*. Στο Θεοδωροπούλου, Μ. (επ.) *Θέρμη και Φως Αφιερωματικός Τόμος στη μνήμη του Α.-Φ. Χριστίδη*. Θεσσαλονίκη: Κέντρο Ελληνικής Γλώσσας.
- 2010. *Η αναστοχαστική πράξη*. Κεφάλαιο Δεύτερο στο Συλλογικό. *Αναστοχαστική Πράξη. Ο αποκλεισμός στο σχολείο*. Αθήνα: εκδόσεις νήσος.
- 2012. *3 και 1 Κείμενα*. Αθήνα: Οι Εκδόσεις των Συναδέλφων.
- 2016. *Η Δυναμική του Κοινού*. Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις των Ξένων.
- ΜΑΡΚΟΥΖΕ, Χ. 1971. *Ψυχανάλυση και Πολιτική*. Αθήνα: Ηριδανός
- ΜΑΡΞ, Κ. 1973. *Φιλοσοφικές Μελέτες*. Αθήνα: Εκδόσεις Ιστορική Έρευνα.
- 1978. *Το Κεφάλαιο*. Αθήνα: Εκδόσεις Σύγχρονη Εποχή.
- 1978. *Κριτική της Εγγεληνής Φιλοσοφίας του Κράτους και του Δικαίου*. Αθήνα: Εκδόσεις Παπαζήση.
- 1983. *Διαφορά της Δημοκρατίας και Επικούρειας Φυσικής Φιλοσοφίας. Διδακτορική Διατριβή*. Αθήνα: Εκδόσεις Γνώση.
- ΜΑΡΞ, ΕΝΚΕΛΣ. 1979. *Η Γερμανική Ιδεολογία*. Αθήνα: Gutdenberg.
- ΝΑΥΡΙΔΗΣ, Κ. 2002. *Εξουσία, Βία, Πόνος*. Τόμος Α. *Βία και Εξουσία*. Τόμος Β. *Εξουσία και Πόνος*. Αθήνα: Εκδόσεις Καστανιώτη. 1960. Αθήνα: Praxis.
- ΝΤΑΡΒΙΝ, Κ. *Η καταγωγή του Ανθρώπου*. Εκδόσεις Γκοβόστη
- ΔΑΡΒΙΝΟΣ, Κ. 2017. *Η έκφραση των Συγκινήσεων στον Άνθρωπο και τα Ζώα*. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.
- ΟΥΜΠΕΡΤΟ ΕΚΟ. 1994. *Θεωρία της Σημειωτικής*. Αθήνα: Εκδόσεις «Γνώση».
- ΡΑΝΣΙΕΡ, Ζ. 2008. *Ο αδαής δάσκαλος. Πέντε μαθήματα πνευματικής χειραφέτησης*. Αθήνα: Νήσος.
- ΡΟΥΣΣΩ, Ζ. Τρίτη έκδοση. *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*. Αθήνα: εκδόσεις Δ.ΔΑΡΕΜΑ
- ΣΠΙΝΟΖΑ, Μ. 1970. *Ηθική*. Αθήνα: Εκδόσεις ΠΕΛΛΑ.
- 1997. *Πολιτική Πραγματεία*. Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη.
- ΣΤΑΝΙΣΛΑΒΣΚΙ, Κ. 1959. *Ένας ηθοποιός δημιουργείται*. Αθήνα: Εκδόσεις Γκόνη.
- ΣΥΛΛΟΓΙΚΟ. 2010. *Αναστοχαστική Πράξη. Ο αποκλεισμός στο σχολείο*. Αθήνα: Νήσος.
- ΦΡΟΥΝΤ, Σ. 1974. *Ο πολιτισμός πηγή δυστυχίας*. Αθήνα: Εκδόσεις Επίκουρος.
- 1977. *Νέα Σειρά των Παραδόσεων για την Εισαγωγή στην ψυχανάλυση*. Αθήνα: Εκδόσεις Επίκουρος.

- ΧΕΓΚΕΛ, Γ. 1981. *Η Φιλοσοφία της Ιστορίας. Τόμος Β*. Αθήνα: Εκδόσεις Νεφέλη.
- 1981 *Αισθητική. Επιλογή Κειμένων*. Αθήνα: Εκδόσεις Αναγνωστίδη.
- 1993. *Η Φιλοσοφία του Πνεύματος*. Εισαγωγή-Μετάφραση-Σχόλια Γιάννη Τζαβάρα. Τόμος Πρώτος. Αθήνα: Εκδόσεις Δωδώνη.
- ΧΟΥΖΙΝΓΚΑ, Γ. 1989. *Ο άνθρωπος και το παιχνίδι (Homo Ludens)*. Αθήνα: Εκδόσεις Γνώση.
- A.2
- ARENDDT, H. 1986. *Η Ανθρώπινη Κατάσταση*. Αθήνα: Εκδόσεις Γνώση.
- ΒΕΡΝΕ, Ε. 1999. *Παιχνίδια που παίζουν οι άνθρωποι. Η ψυχολογία των ανθρώπινων σχέσεων*. Αθήνα: Εκδόσεις Δίοδος.
- BOURDIEU, P. 2000. *Πρακτικοί Λόγοι: Για τη θεωρία της δράσης*. Αθήνα: Εκδόσεις Πλέθρον.
- CAILLOIS, R. 2001. *Τα παιχνίδια και οι άνθρωποι*. Αθήνα: Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου.
- DETIENNE, M. 2002. *Οι κύριοι της αλήθειας στην αρχαϊκή Ελλάδα*. Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη.
- ENGEL, P. 2000. *Η Αλήθεια*. Αθήνα: Εκδόσεις SCRIPTA.
- GOFFMAN, E. 1996. *Συναντήσεις*. Αθήνα: Εκδόσεις Αλεξάνδρεια.
- GOLEMAN, D. 1988. *Η συναισθηματική Νοημοσύνη*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
- HOBBS, T. 2006. *ΛΕΒΙΑΘΑΝ*. Αθήνα: Εκδόσεις Γνώση.
- KANDEL, E. et al. 2003. *Νευροεπιστήμη και Συμπεριφορά*. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές εκδόσεις Κρήτης.
- KLAUSEWITZ, K. 1999. *Περί του πολέμου*. Μτφρ. Νατάσα Ξεπουλιά. Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Βάνιας.
- LAING, R., COOPER, D. 1983. *Λόγος και Βία. Δέκα χρόνια φιλοσοφίας του Σαρτρ 1950-1960*. Αθήνα: Εκδόσεις Πράξις.
- LAPLANCHE, J. – PONTALIS, J. 1986. *Λεξιλόγιο της Ψυχανάλυσης*. Αθήνα: Εκδόσεις Κέδρος.
- LEVI-STRAUS, C. 1977. *Άγρια σκέψη*. Αθήνα: Παπαζήσης.
- LUHMANN, N 1995β. *Θεωρία των Κοινωνικών Συστημάτων*. Αθήνα-Κομοτηνή: Εκδόσεις Σάκκουλα.
- MANN, M. 2008. *Οι πηγές της Κοινωνικής Εξουσίας*. Αθήνα: Εκδόσεις Πόλις.
- MATURANA, H. – VARELA, F. 1992. *Το Δέντρο της Γνώσης*. Αθήνα: Κάτοπτρο.
- NAGEL, E. – NEWMAN, G. R. 1991. *Το Θεώρημα του Gödel*. Αθήνα: Τροχαλία.
- NASH, J. 2002. *Θεωρία Παιγνίων*. Αθήνα: Εκδόσεις Ευρασία.
- POPPER, K. 1990. *Τι είναι η Διαλεκτική*. Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Βάνιας.
- RUSSELL, B. 2000. *Η θεωρία των Τύπων*. Αθήνα: Στάχυ.
- SAUSSURE, F. 1979. *Μαθήματα Γενικής Γλωσσολογίας*. Αθήνα: Εκδόσεις Παπαζήση.
- SEIKKULA, J. 2009. *Εσωτερικές και Εξωτερικές Φωνές στην Παρούσα Στιγμή στη Θεραπεία Οικογένειας και Δικτύου*. Μετάλογος, Τεύχος 16.
- SMITH, J. M. 1979. *Η Θεωρία της Εξέλιξης*. Αθήνα: Εκδόσεις Άλμπατρος.
- SPENGLER, O. 2003. *Η Παρακμή της Δύσης. Πρώτος τόμος, Μορφή και πραγματικότητα*. Αθήνα: Εκδόσεις ΤΥΠΩΘΗΤΩ/ΔΑΡΔΑΝΟΣ
- WATZLAWICK, P. 2005. *Ανθρώπινη Επικοινωνία και οι επιδράσεις της στη συμπεριφορά*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
- WILLKE, H. 1996. *Εισαγωγή στη Συστημική Θεωρία*. Αθήνα: Εκδόσεις Κριτική.

WILSON, E. 1998. *Για την Ανθρώπινη Φύση*. Αθήνα: Εκδόσεις Σύνταγμα.

WINKIN, Y. 1993. *Επικοινωνία*. Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις ΜΑΓΙΑ.

B. Ξενόγλωσση βιβλιογραφία

ARISTOTLE. 1934. *The Nicomachean Ethics*. Cambridge et al.: Harvard University Press.

AVDI, E. 2012. *Exploring the contribution of subject positioning to studying therapy as a dialogical enterprise. στο International Journal for Dialogical Science*. Vol.6, No.1 Spring 2012.

BATESON, G. 1980. *Mind and Nature*. Great Britain: Fontana/Collins.

——— 2000. *Steps to an Ecology of Mind*. Chicago and London: The University of Chicago Press.

BEAVIN BAVELAS. 1992. *Research into the Pragmatics of Humn Communication*. Journal of Strategic and Systemic Therapy. Vol 11 # Summer.

BENACERRAF, P. – PUTMAN, H. 1983. *Philosophy of Mathematics: Selected readings*. Cambridge: Cambridge University Press.

BERNSTEIN, R. J. 1986. *Philosophical Profiles*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

BERTALANFFY, L. 1968. *General System Theory*. New York: George Braziller.

BUCI-GLUCKSMAN, C. 1980. *Gramsci and the State*. London: Lawrence and Wishart.

DENNETT, D. 1991. *Consciousness explained*. Penguin Books.

EINSTEIN, A. 1974. *The Meaning of Relativity*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

——— 1961. *The Special and the General Theory. A popular exposition*. New York Avenel & New Jersey: Wings Books.

FREUD, S. 1984. *The Pelican Freud Library*. volume 11. *On Metapsychology: The Theory of Psychoanalysis* Penguin Books.

FREGE, G. 1972. *Conceptual Notation*. Oxford: Oxford University Press.

GOETHE. 1987. *Faust*. Part One. Oxford New York: Oxford University Press.

HADAMARD, J. 1949. *An Essay on the Psychology of Invention in the Mathematical Field*.

HEGEL, G. W. F. 1971. *The Phenomenology of Mind*. London: George Allen and Unwin -New York: Humanity Press.

HEIJENOORT, J. Ed. 1967. *From Frege to Gödel, A Source Book in Mathematical Logic 1879-1931*. Cambridge Massachusetts, London England: Harvard University Press.

HILFEDING, R. 1981. *Finance Capital*. London, Boston, Melbourne: Routledge & Kegan Paul.

HOFFMAN, L. 1981. *Foundations of Family Therapy*. USA: Basic Books.

IZARD, C., CAGAN, J., ZAJONC, R. 1988. *Emotions, Cognition and Behavior*. Cambridge University Press.

KAIN, P. 1991. *Marx and Ethics*. Oxford: Clarendon Press.

KOJÈVE, A. 1986. *Introduction to the Reading of Hegel*. Ithaca and London: Cornell University Press.

LEFEBVRE, H. 1998. *The Production of Space*. Oxford UK, Cambridge USA: Blackwell.

LEIMAN, M. 2012. *Dialogical Sequence Analysis in studying psychotherapeutic discourse*. Στο *International Journal for Dialogical Science*. Spring 2012. Vol.6, No.1.

- LEVINS, R. – LEWONTIN, R. 1985. *The Dialectical Biologist*. Cambridge, Mass. & London: Harvard University press.
- LUHMANN, N. 1995α. *Social Systems*. Stanford, California: Stanford University Press.
- LYOTARD, J. 1979. *The Postmodern Condition. A Report on Knowledge*. Manchester: Manchester University Press.
- MARX, K. 1975. *Early Writings*. New York: Vintage Books.
- MARX, ENGELS. 1976. *Collected Works*. London: Lawrence & Wishart.
 ——— 1976. *Theses on Feuerbach*. *Collected Works* vol.5.
- OGDEN, C. K. – RICHARDS, I. A. 1949. *The Meaning of Meaning*. London: Routledge & Kegan Paul.
- PALAZZOLI, M., BOSCOLO, L., CECCHIN, G., PRATA, G. 1978. *Paradox and Counterparadox*. New York, London: Jason Aronson.
- ROGERS, C. [χ.χ.] *On Becoming a Person*. Boston: Houghton Mifflin Company.
- RUESCH, J. – BATESON, G. (1987). *Communication: The Social Matrix of Psychiatry*. New York, London: W.W Norton & Company.
- RUSSELL, B. 1964. *The Principles of Mathematics*. London: George Allen & Unwin.
 ——— 1971. *The Analysis of Mind*. London: George Allen & Unwin Ltd.
 ——— 1992. *Logic and Knowledge*, Routledge. London, New York: Routledge.
- SHANON, C. – WEAVER, W. 1969. *The Mathematical Theory of Communication*. Urbana, Chicago, London: The University of Illinois Press.
- SPINOZA, B. 1955. *On the Improvement of the Understanding. The Ethics. Correspondence*. New York: Dover Publications.
- VIGOTSKY, L. 1987. *Thought and Language*. Cambridge, Massachusetts· London, England: The MIT Press.
- WATZLAWICK, P. et al. 1967. *Pragmatics of Human Communication*. New York, London: W.W. Norton & Company.
- WEBER, M. 1978. *Economy and Society*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- WHITEHEAD, A. – RUSSEL, B. 1962. *Principia Mathematica*. Cambridge: Cambridge University Press.
 ——— 1970. *Principia Mathematica*. Cambridge: University Press.
- Von WRIGHT, G. H. 1968. *Time, Change and Contradiction*. Cambridge: Cambridge University Press.