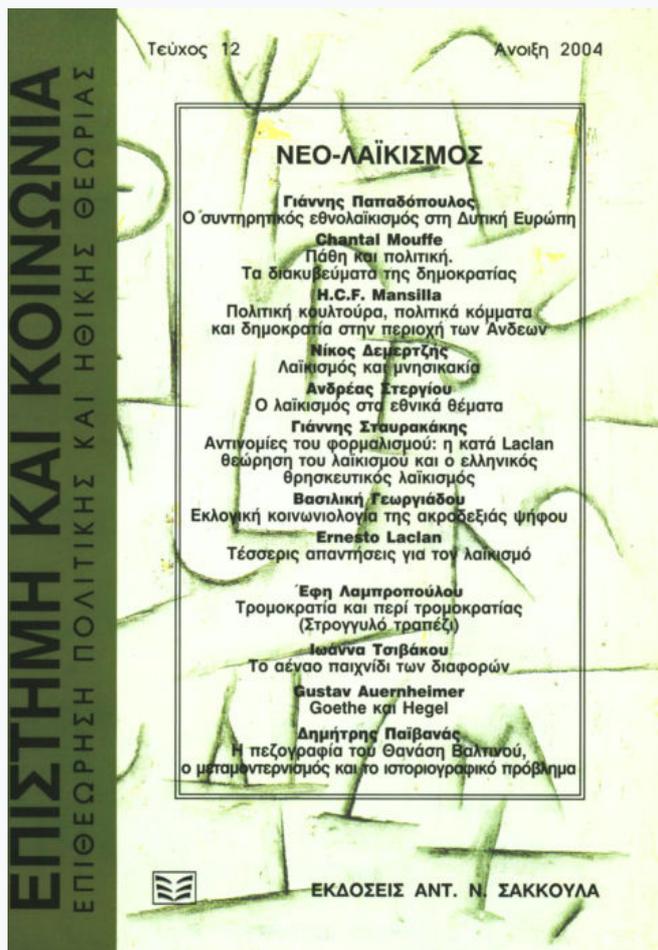


Επιστήμη και Κοινωνία: Επιθεώρηση Πολιτικής και Ηθικής Θεωρίας

Τόμ. 12 (2004)

Νεο-λαϊκισμός



Το αέναο παιχνίδι των διαφορών

Ιωάννα Τσιβάκου

doi: [10.12681/sas.775](https://doi.org/10.12681/sas.775)

Copyright © 2015, Ιωάννα Τσιβάκου



Άδεια χρήσης [Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

Βιβλιογραφική αναφορά:

Τσιβάκου Ι. (2015). Το αέναο παιχνίδι των διαφορών. *Επιστήμη και Κοινωνία: Επιθεώρηση Πολιτικής και Ηθικής Θεωρίας*, 12, 249–282. <https://doi.org/10.12681/sas.775>

Το αέναο παιγνίδι των διαφορών

Ιωάννα Τσιβάκου*

Αφορμή για τη συγγραφή αυτού του άρθρου υπήρξαν δύο παρατηρήσεις του Ulrich Beck: η πρώτη αναφέρεται στην ανεπάρκεια των κωδικοποιημένων διπολικών διαφορών (που συγκρότησαν, κατά καιρούς, διάφοροι κοινωνικοί στοχαστές) να εξηγήσουν τις λειτουργίες των κοινωνικών συστημάτων· η δεύτερη, στην ανάγκη για αντικατάσταση αυτού του τρόπου κοινωνιολογικής προσέγγισης, του βασισμένου στις διπολικές αντιθέσεις, με έναν πιο εύπλαστο και πλουραλιστικό που θα κατευθύνεται από την αρχή της συμπληρωματικότητας. Προκειμένου να υποστηριχθεί πως η διαφορά, τουλάχιστον στον Luhmann, αναφέρεται αφ' εαυτής στη συμπληρωματικότητα και στη σχέση και όχι στην αντίθεση, το άρθρο προβαίνει σε θεωρητική ανασκόπηση της εν λόγω έννοιας από την οπτική κυρίως της κυβερνητικής δευτέρας τάξεως και της θεωρίας για τα κοινωνικά συστήματα του Luhmann. Σχολιάζοντας κριτικά τα υπέρ και τα κατά της συστημικής προσέγγισης, και συμφωνώντας με τον Beck όσον αφορά το μονοδιάστατο των δυαδικών κωδικών του Luhmann, το άρθρο αντί για την εγκατάλειψη των διαφορών, πράγμα αδύνατον, προτείνει η κοινωνιολογική σκέψη να στραφεί στην παρατήρηση των πολλαπλών διαφορών οι οποίες, συναρμοσμένες σε αξιολογικούς άξονες, παρέχουν στα κοινωνικά συστήματα τα αναγκαία στοιχεία για τη διαφοροποίηση και αναπαραγωγή τους. Τέλος, υποδεικνύοντας ως μέσο ανάδειξης των κοινωνικών συστημάτων τις κοινωνικές έλλογες πρακτικές, το άρθρο υπαινίσσεται ότι οι τελευταίες είναι επίσης οι τόποι ανάδειξης των παρατηρητών, ήτοι όσων έχουν τη δυνατότητα να προβαίνουν σε επιλογές. Οι πρακτικές μπορεί να λειτουργούν βάσει διαφορών, αλλά όπως μπορεί κανείς να συμπεράνει, λόγω του ότι χαρακτηρίζονται από την ανθρώπινη ανάγκη για συνεργασία και

* Επισκέπτρια καθηγήτρια στο τμήμα Πολιτισμού, Μέσων και Επικοινωνίας του Παντείου Πανεπιστημίου.

κοινωνικότητα, αφήνουν περιθώρια για την εισαγωγή της βούλησης στο παιχνίδι των διαφορών.

Εισαγωγή

Για τους υποστηρικτές του συστημικού παραδείγματος και, μάλιστα, των αυτοαναφερομένων συστημάτων, το ζήτημα της *μορφής* εξακολουθεί πάντα να αποτελεί παράδοξο. Ωστόσο, τα συνδεδεμένα με τη *μορφή* θέματα της διαφοράς (ιδίως παρατήρησης και ενοποίησης της διαφοράς), παρότι συνιστούν επιστημολογικές θεμελιώσεις για όσους προβληματίζονται πάνω σε μακροκοινωνικές διαδικασίες, δεν θα με απασχολούσαν εκ νέου (Τσιβάκου 1997) αν δεν με προκαλούσε η πρόταση του Ulrich Beck για αντικατάσταση αυτού του θεμελιακού τρόπου λογικής και γλώσσας με έναν άλλον που να στηρίζεται, αντί στη διαφορά, στη συμπληρωματικότητα, αντί στο *είτε-είτε*, στο *και* αυτό *και* το άλλο (Beck 1996). Όσο και αν ο Beck προσπαθεί να αποδείξει πως η μεθοδολογική αλλαγή που προτείνει δεν είναι παρά αναγκαία συνέπεια των ήδη δρομολογημένων κοινωνικών μεταβολών, έχω την αίσθηση πως, μέσα από την πρότασή του για το *και*, ξεπροβάλλει η παλιά επιθυμία για την παύση των διαφορών, τη σύλληψη και ενοποίηση του κόσμου ως 'οργανικού' όλου.

Το επίθετο 'οργανικό' έρχεται να υποδηλώσει τη μεταφορά του σώματος που αξιοποιήθηκε συχνά από την κοινωνιολογική και φιλοσοφική σκέψη για την κατανόηση του κοινωνικού γίνεσθαι. Ο διαμελισμός του σώματος σε όργανα και η επανένωση των οργάνων στην ενιαία μορφή του σώματος, χρησιμοποιεσε συχνά στην ανθρώπινη σκέψη προκειμένου να εκφρασθεί η ουτοπική επιδίωξη για έναν μη διασπασμένο κόσμο. Ωστόσο, οι κοινωνικές ουτοπίες για να αποφύγουν την ακινησία μιας οριστικής και παγιωμένης μορφής, συνόδευσαν την τελική ολοκλήρωση των κοινωνικών σχηματισμών με μέτρα οργάνωσης και τήρησης της ευταξίας, αποφεύγοντας έτσι αυτό που με ειλικρίνεια αποδέχεται ο Bataille: πως η τελική μορφή δεν είναι παρά αυτή του θανάτου. Είναι αλήθεια πως η τέχνη, στην προσπάθειά της να αποκαταστήσει το ακρωτηριασμένο σώμα, πρόβαλε αντ' αυτού ένα τυφλό, μονογκό, χωρίς λειτουργίες σώμα (Artaud 1970). Απέναντι σε αυτή την εφιαλτική φαντασίωση, η σύγχρονη κοινωνιολογία δείχνεται πολύ πιο μετριοπαθής και αρκείται στη χαρμόσυνη λογική του *και*.

Ο Beck γνωρίζει πως η πλήρης άρνηση της διαφοράς και η χωρίς όρια προσχώρηση στη λογική του *και* θα οδηγούσε πιθανόν σε εννοιολογικό α-

μάλαγμα όπου όλα θα φάνταζαν θαμπά, αφού οι μορφές θα βυθίζονταν σε έναν αδιαφοροποίητο πολύ νοήματος. Γι' αυτό δεν καταφέρεται ανοιχτά εναντίον της διαφοράς, χωρίς ωστόσο να προχωρεί και σε ενδελεχή εξέτασή της υπό το φως των νέων δεδομένων· αν το έπραττε, θα εξαναγκάζονταν να συμφωνήσει πως δεν πρόκειται για διάζευξη αντιθέτων, για τη ριζική δηλαδή προτίμηση κάποιου πράγματος και την απόρριψη ενός άλλου, αλλά για *σχέση* και την ανάδειξη των πραγμάτων ως αποτέλεσμα σχέσεων. Πίσω από την εκάστοτε παρουσιαζόμενη όψη των πραγμάτων, πίσω από τη γλωσσική τους έκφραση, κρύβεται πάντα μια άλλη όψη, η οποία δεν εμφανίζεται μεν, αλλά εν τούτοις συνιστά το σημασιολογικό τους υπόστρωμα ή, καλύτερα, το έτερό τους ήμισυ με το οποίο η φανερωμένη όψη βρίσκεται σε συνεχή συνομιλία και μόνο μέσα από αυτή τη συνομιλία το πράγμα ολοκληρώνεται και καθίσταται κατανοητό.

Ο όλος προβληματισμός του Beck στηρίζεται στον ισχυρισμό ότι όλες οι νεωτερικές δυαδικές διακρίσεις αποδιαρθρώνονται, με συνέπεια τα όρια που τις συγκροτούσαν να χάνουν την ακαμψία τους και το σαφές περιγράμματά τους. Επί αιώνες, προκειμένου να προχωρήσει η ανθρώπινη σκέψη, θεμελιώδη εννοιολογικά ζεύγη όπως *φύση-κοινωνία*, *εθνικό-παγκόσμιο*, *αρσενικό-θηλυκό*, *σταθερότητα-αλλαγή*, *χρόνος-χώρος*, *εργασία-σχολή*, *δημόσιο-ιδιωτικό*, *Αριστερά-Δεξιά*, *πόλεμος-ειρήνη*, *αγορά-ιεραρχίες* και ένα σωρό άλλα, λειτούργησαν ως διαμεσολαβητές ανάμεσα στην ανθρώπινη γνωσιακή ικανότητα και την πραγματικότητα και, αφ' ετέρου, ως αξιολογικά κριτήρια για την εκτίμηση της τελευταίας. Σήμερα, οι εν λόγω συμβολικές κατηγορίες αποκτούν ασαφή μορφή και περιεχόμενο, καθώς τα όριά τους εξαυλώνονται στον ορίζοντα του κοινωνικού νοήματος. Το αποτέλεσμα είναι η βεβαιότητα των παλαιών διχοτομιών να έχει αντικατασταθεί από την αβεβαιότητα ενός πλουραλισμού απόψεων, πιθανώς έγκυρων αλλά ασθενώς νομιμοποιημένων. Η αποδυνάμωση των νεωτερικών θεσμών (όπως η πυρηνική οικογένεια, το εθνικό κράτος και, ιδίως, το κράτος πρόνοιας, η κοινωνική ασφάλιση και η δημόσια υγεία, το σύστημα της επιστήμης και της γνώσης) στέρησαν από τις διπολικές συμβολικές κατηγορίες τα θεμέλια από όπου οι ατομικές και συλλογικές αποφάσεις αντλούσαν τη νομιμοποίησή τους.

Ιδιαίτερα επικριτικός γίνεται ο Beck όταν αναφέρεται στους δυαδικούς κώδικες του Luhmann και στον ρόλο τους για τη διαφοροποίηση της κοινωνίας σε λειτουργικά υποσυστήματα. Ως γνωστόν, ο Luhmann υποστηρίζει πως η κοινωνία σήμερα, την εποχή της λειτουργικής διαφοροποίησης, υποδιαιρείται σε λειτουργικά υποσυστήματα εξειδικευμένα ως προς τις ποιότητες

κοινωνικές λειτουργίες. Η διαφοροποίηση του κάθε κοινωνικού, λειτουργικού υποσυστήματος επιτελείται επί τη βάση εσωτερικών μηχανισμών αυτοαναφοράς συμπυκνμένων σε δυαδικούς κώδικες και προγράμματα. Τέτοιοι κώδικες είναι, επί παραδείγματι, για την οικονομία 'η ικανότητα για πληρωμές/ η μη ικανότητα για πληρωμές', για την πολιτική 'η κατοχή θέσεων εξουσίας/ η μη κατοχή θέσεων εξουσίας', για τη δικαιοσύνη 'το νόμιμο/ το μη νόμιμο (ή παράνομο)'. Αντί της συστημικής διαφοροποίησης, ο Beck διαπιστώνει ένα είδος 'συστημικής συναρμογής', η οποία επιτρέπει την αυτονομία των διαφόρων πεδίων της δράσης και, ταυτόχρονα, τον συντονισμό τους. Συγκεκριμένα αναφέρει (Beck 1996: 117): 'Δεν γίνονται άραγε παντού πραγματικοί πειραματισμοί του "και", όπου εφαρμόζονται, συνδυάζονται και συγχωνεύονται οι "δυαδικοί κώδικες", τους οποίους οι απλές θεωρίες του εκσυγχρονισμού νοούν ως αυστηρά διαχωρισμένους μεταξύ τους;'

Δυστυχώς, σκέψεις όπως οι παραπάνω δεν οδηγούν τον Beck στην προσπάθεια συγκρότησης ενός άλλου αναλυτικού υποδείγματος, ικανού να αντικαταστήσει το πρότυπο των δικαστικών, συμβολικών διακρίσεων το οποίο έχει αξιοποιηθεί για την περιγραφή των νεωτερικών βεβαιοτήτων. Και όμως, στο ίδιο βιβλίο από το οποίο συλλέξαμε το παραπάνω απόσπασμα, μερικές σελίδες πιο κάτω, υπαινίσσεται ένα αναλυτικό πρότυπο που, δυστυχώς, από ό,τι ξέρουμε, δεν έχει θελήσει μέχρι στιγμής να επεξεργασθεί περαιτέρω. Συγκεκριμένα, γράφει (Beck 1996: 216): 'Δεν είναι λίγο βαρετό (λοιπόν καλά, αυτή δεν είναι επιστημονική κατηγορία), δεν είναι, ας πούμε λίγο, απλουστευτικό να περιοριζόμαστε πάντα στην περιγραφή της διάλυσης του παλιού κόσμου σε "δυαδικούς κώδικες"; Δεν είναι καιρός να σπάσουμε αυτό το κοινωνιολογικό ταμπό της απλούστευσης και να αναρωτηθούμε, για παράδειγμα, γύρω από τις συνθέσεις κωδίκων, να αναζητήσουμε πού και πώς εφαρμόζονται αυτές ήδη σήμερα;'

Η φράση 'συνθέσεις κωδίκων' δεν είναι το και. Είναι ο πλουραλισμός των διαφορών και η συνάρθρωσή τους σε όλον ή άξονα διαφορών, ικανό να διασπά και να συσσωματώνει την κοινωνική πραγματικότητα. Με αυτή του τη ρηξικέλευθη πρόταση, ηθελημένα ή αθέλητα, ο Beck υπαινίσσεται τον τρόπο που θα πρέπει πλέον να υιοθετούμε στις κοινωνιολογικές μας αναλύσεις. Ο τρόπος αυτός δεν συνίσταται στην πλήρη απόρριψη της διαφοράς, αλλά στην κατασκευή ενός μεθοδολογικού και αναλυτικού προτύπου που θα μας καθοδηγεί στην ολοκλήρωση και κατανόηση των πραγμάτων του κόσμου μέσα από τις πολλαπλότητες των διαφορών τους. Σκέψεις για τη συγκρότηση ενός παρόμοιου προτύπου έχω ήδη διατυπώσει αναλυτικά (Τσιβάκου 2003).

Με το παρόν άρθρο επιχειρηματολογώ εκ νέου για αυτό το πρότυπο αναλύοντας πληρέστερα την έννοια της διαφοράς, τη μη δυνατότητα αποφυγής της, αλλά και την ικανότητά της να ελίσσεται προσφέροντας η ίδια ευκαιρίες για λειτουργικές ενοποιήσεις, υποκείμενες πάντα σε προσωρινότητα.

Κατόπιν αυτού, το κείμενο αρθρώνεται ως ακολούθως: στο πρώτο κεφάλαιο ο αναγνώστης εισάγεται στη θεματική της διαφοράς ή της διάκρισης. Στο δεύτερο, αναδύεται το παράδοξο της δυαδικής διάκρισης και, ιδίως, της παρατήρησης. Στο τρίτο, τη θέση του παρατηρητή καταλαμβάνει το σύστημα και γίνεται αναφορά στην ερμηνεία του συστήματος ως παρατηρητή σύμφωνα με την εκδοχή του Luhmann. Στο τέταρτο και πέμπτο κεφάλαιο, η διαφοροποιητική λογική επί τη βάση της οποίας συγκροτούνται οι δυαδικοί κώδικες του Luhmann ως αξιολογικά μέσα για την αναπαραγωγή των κοινωνικών υποσυστημάτων, η ανεπάρκειά τους να ανταποκριθούν στα σύγχρονα κοινωνικά φαινόμενα, και προτείνεται ένα άλλο πρότυπο αξιολογικών μέσων. Στο έκτο κεφάλαιο, σχολιάζεται εκτενέστερα το προταθέν πρότυπο αξιολογικών μέσων σε σχέση με την πρόταση του Beck για μετάβαση από ένα μεθοδολογικό σχήμα βασισμένο στην αντίθεση των δυαδικών διακρίσεων σε ένα άλλο, εμπνεόμενο από τις έννοιες της συμπληρωματικότητας και του πλουραλισμού. Η ανάλυση ολοκληρώνεται με την επιλογή, υπό μορφή παραδειγμάτων, ορισμένων απόψεων του Beck και τον σχολιασμό τους υπό το πρίσμα της προηγηθείσας ανάλυσης.

Προσεγγίζοντας τη 'διαφορά'

Η έννοια της διαφοράς δεν εμφανίστηκε στην ιστορία της σκέψης μόνο κατά τον 20ό αιώνα. Αν ο αποδομισμός μας έδειξε ότι η μεταφυσική της παρουσίας δεν είναι παρά η σκόπιμη απόκρυψη της διαφοράς, η έμφαση στη μία όψη των πραγμάτων και η απόκρυψη της άλλης, με σκοπό η πρώτη, φανερωμένη όψη να ανάγεται σε απόλυτη αλήθεια, η διαλεκτική από τον 19ο αιώνα ήδη μας είχε προετοιμάσει για τη λειτουργία της διαφοράς και τη θεμελίωσή της πάνω στο αέναο παιχνίδι της θετικότητας με την αρνητικότητα. Το διπολικό ζεύγος του *αφέντη-δούλου* στον Hegel, του *Εγώ και Μη Εγώ* στον Fichte, αποτελούν τέτοιες προσπάθειες, από τις οποίες άντλησε ο Marx για να οικοδομήσει την θεωρία του για την κοινωνική αλλαγή. Αποδεχόμενος τη λογική των διαφορών, ο Marx συγκρότησε το δικό του δίπολο *θετικότητας-αρνητικότητας*, θέτοντας στα δύο σκέλη της διαφοράς τις έννοιες *εργα-*

τική-καπιταλιστική τάξη. Ο θετικός πόλος είναι πάντοτε αυτός που διενεργεί τη διάκριση και την παρατήρηση, που παίρνει τις πρωτοβουλίες προκειμένου να ορίσει τα όρια της διαφοράς. Από τη δική του κίνηση πραγματοποιείται η διάσπαση της ολότητας, από τη δική του οριοθέτηση ο αρνητικός πόλος αποσύρεται στα ενδότερα του νοήματος, νεύοντας πίσω από το προσκήνιο της σκέψης και της ζωής. Η βούληση, πάλι, της θετικότητας ευθύνεται για την επανένωση *θετικού-αρνητικού*, ώστε να επιτευχθεί η ενότητα των δύο πόλων και μία νέα σύνθεση, ήτοι μια νέα *μορφή*, να εμφανισθεί στον ορίζοντα με τις δύο της όψεις να ερωτοτροπούν υπαινικτικά ή μία με την άλλη.

Η δημιουργία της διαφοράς, ύστερα από διακρίσεις και παρατηρήσεις που διενεργεί ο πρώτος πόλος επί του δεύτερου, και στη συνέχεια η άρση της παράγουν, ωστόσο, ένα παράδοξο (το γνωστό παράδοξο του κουρέα ή του ψεύτη) διαπιστωμένο ήδη από την εποχή του Ξενοφάνη. Αμέσως πιο κάτω, και προκειμένου να εξηγήσουμε σε τι έγκειται το παράδοξο, θα αναφερθούμε στην κλασική διαφορά *υποκείμενο-κόσμος* για να δούμε πώς το παράδοξο υποφώσκει μέσα στη διαφορά και πώς αναδύεται στην επιφάνεια κατά την επανάληψη των διακρίσεων.

Εάν η παρατήρηση του κόσμου τελείται από το υποκείμενο, τότε η ενότητα του κόσμου διασπάται και εμφανίζεται το ζεύγος *υποκείμενο-κόσμος*. Σύμφωνα με αυτή τη διάκριση, το υποκείμενο παρατηρεί τον κόσμο ως αντικείμενο, άρα πρέπει το ίδιο να βρίσκεται έξω από τον κόσμο. Ωστόσο, δεν είναι δυνατόν να υπάρξει κόσμος χωρίς το υποκείμενο, κατά συνέπεια, η παρατήρηση του κόσμου θα πρέπει να περιέχει και το υποκείμενο. Πώς, όμως, το υποκείμενο θα μπορέσει να παρατηρήσει τον κόσμο αν το ίδιο βρίσκεται μέσα στον κόσμο; Για να παρατηρήσει και τον εαυτό του θα πρέπει να τον αντιμετωπίσει ως αντικείμενο, και τότε διαπιστώνεται η αδυναμία να παρατηρεί κάποιος τον εαυτό του τη στιγμή που τον παρατηρεί ως αντικείμενο.

Το παραπάνω παράδειγμα μας δείχνει ότι η αυτοπαρατήρηση συνιστά ατέρμονη διαδικασία καθώς ο αυτοπαρατηρούμενος παρατηρήτης εισέρχεται σε σπειρί διακρίσεων και παρατηρήσεων διά των οποίων τα όρια του κόσμου συνεχώς διευρύνονται, χωρίς ωστόσο να καθίστανται πιο προσιτά.

Η πλήρης εκδίπλωση του παράδοξου της διάκρισης και της παρατήρησης συνέβη τον 20ό αιώνα, αφού πέρασε από τα δίκρανα των μαθηματικών και της γλώσσας (αναφέρομαι ενδεικτικά στους Frege, Russell, Gödel, Kantor, για τα μαθηματικά και στους Saussure και Wittgenstein για τη γλώσσα). Παρά το ότι υπήρξε γενική αποδοχή της θέσης ότι το πρώτο σκέλος της διαφοράς παρατηρεί το δεύτερο, εν τούτοις όλοι χρειάστηκε να μετρηθούν

και να δώσουν τις δικές τους απαντήσεις στο δίλημμα της μορφής, δηλαδή της σύνθεσης των δύο σκελών της διαφοράς προκειμένου η διασπασμένη ολότητα να επανενωθεί.

Στο δίλημμα της μορφής, ο Derrida και οι αποδομιστές εν γένει απαντούν με την εισαγωγή της *διαφοράς* στο αέναο παιγνίδι των διαφορών. Ο όρος 'διαφορά' (μετάφραση του γαλλικού *différance*) παίζει με τις δύο έννοιες του *differer*: ως *διαφορά* και ως *αναβολή* (προσωρινή αναστολή) προκειμένου να εκφράσει αυτό το κάτι, το πάντοτε ασταθές και αιωρούμενο, το ανίκανο να ολοκληρωθεί που εγκλείει η *διαφορά* και που συνεχώς υποσκάπτει την ακινησία της μορφής. Για τους αποδομιστές δεν τελείται μια νέα ολοκλήρωση, αλλά μόνο συνεχής εκτύλιξη διαφορών, καθώς μέσα σε κάθε *διαφορά* ήδη υπομινύσκει ή έχει, προς το παρόν, αναβληθεί κάτι άλλο, η *διαφορά* η οποία, αν και δεν είναι λέξη, έννοια ή αρχή, έχει ωστόσο τη δύναμη να οδηγήσει το θετικό ζεύγος της *διαφοράς* σε επόμενη διάκριση και από εκεί σε νέο ζεύγος *διαφορών*, εντός του οποίου η *διαφορά* θα κείται πάλι κρυμμένη αλλά αισθητή, και αυτό εις το διηνεκές.

Ακριβώς λόγω αυτής της συνεχούς ακολουθίας των διαφορών, ο Derrida δεν δέχεται την έννοια της διαφοροποίησης και, συνεπώς, της ενσωμάτωσης (Derrida 1973: 143). Κατ' αυτόν ουδέποτε υπήρξε ένα όλον που διασπάστηκε στα μέρη του, παρά εξ αρχής η *διαφορά* παρήγαγε *διαφορές*, με αποτέλεσμα το *είναι* να μη φτάνει ποτέ στο *μη είναι*, το παρόν να μην είναι ποτέ ολόκληρο παρόν, η μορφή ως ολοκλήρωση της *διαφοράς* μηδέποτε να πραγματοποιείται. Κατόπιν αυτού, το δίλημμα της μορφής μετατρέπεται στην ακόλουθη απορία: είναι παντελώς αδύνατη η ολοκλήρωση ή, μήπως, η ολοκλήρωση επιτυγχάνεται χωρίς εν τούτοις η κίνηση των διαφορών να σταματήσει; Μήπως, δηλαδή, θα ήταν καλύτερα να δούμε ότι οι έννοιες *ολοκλήρωση* και *διάσπαση* αποτελούν μόνιμο και αεί επαναλαμβανόμενο ζεύγος *διαφορών*, σκοπός του οποίου είναι η συνεχής υποκίνηση *διαφορών*;

Το θέμα της συνένωσης των δύο σκελών της *διαφοράς* ή της διάκρισης το αντιμετώπισαν οι συστημικοί θεωρητικοί της κυβερνητικής δευτέρας τάξεως (Bateson, Von Foerster, Maturana, Varela, κ.ά.) επιμένοντας στην έννοια του παρατηρητή. Το ερώτημα που με σαφήνεια διατυπώθηκε είναι: ποιος είναι ο παρατηρητής της διαφοράς; Αν ο αποδομισμός συνέβαλε στο να διευκρινισθεί ο σχηματισμός των *διαφορών*, ακόμη και αν δεχθούμε τη *διαφορά* ως την κινητήρια δύναμη των *διαφορών*, το ερώτημα παραμένει: ποιος παρακολουθεί την ανάδειξη και το παρελκυστικό παιγνίδι των διαφορών; Θα πρέπει να υπάρχει ένα άλλο σημείο, έξω από τα δύο σημεία της διάκρι-

σης, ένας τρίτος παρατηρητής ικανός να παρατηρεί τη διαφορά, να διακρίνει και τους δύο πόλους της και να προχωρεί στην ενοποίησή τους. Εάν αυτό αληθεύει, τότε η όλη συζήτηση επανέρχεται στο παράδοξο της διάκρισης *υποκειμένου-κόσμου*. Ο παρατηρητής του κόσμου θα πρέπει να αποτελεί διαφορά ανάμεσα στον εαυτό του και τον κόσμο. Πώς, όμως, θα αποτελεί διαφορά, αν βρίσκεται μέσα στον κόσμο; Για να διαπιστωθεί πως είναι μέσα στον κόσμο, επιβάλλεται η διάκριση *παρατηρητή-κόσμου* να παρατηρηθεί από έναν άλλο παρατηρητή, και ούτω καθ' εξής. Πρόκειται για σειρά επαγωγικών συλλογισμών που οδηγεί αναπόφευκτα στην παραδοχή της ύπαρξης του έσχατου παρατηρητή, δηλαδή του Θεού.

Σε έναν κόσμο, όμως, που έχει εξαφανίσει τον Θεό και έχει δεχθεί την ανθρώπινη συνείδηση ως τον παρατηρητή που τα πανθ' ορά, άρα σε έναν ανθρωποκεντρικό κόσμο, η μόνη διέξοδος από το αδιέξοδο του Θεού είναι η αντικειμενοποίηση της συνείδησης και η ένθεσή της στη θέση του παρατηρούντος συστήματος, ήτοι του *παρατηρητή δευτέρας τάξεως*. Θεωρώντας τη συνείδηση ως σύστημα, αποφεύγεται η οντολογική σύλληψη του παρατηρητή, και η συνείδηση εξετάζεται ως προς το είδος των παρατηρήσεων τις οποίες διενεργεί προκειμένου να παρατηρήσει τις παρατηρήσεις του παρατηρούντος αντικειμένου. Με αυτή τη μεταστροφή, ο έμβιος τουλάχιστον κόσμος μετατρέπεται σε παρατηρήσιμα και παρατηρούντα συστήματα και η συνείδηση σε παρατηρητή ικανό όχι απλώς να τα παρατηρεί, αλλά να εσωτερικεύει την σχέση *παρατηρητή-κόσμου* ώστε να οδηγείται συνεχώς η ίδια σε νέες θέσεις ή μορφές. Αυτή η ικανότητα της ατομικής ή συλλογικής συνείδησης να αφομοιώνει κατά τη διαδικασία του παρατηρείν την αρνητικότητα των διαφορών της, αποκαλείται αναστοχαστική ικανότητα της συνείδησης ή *αυτοαναφορά*.

Μπορεί η κυβερνητική δευτέρας τάξεως να προσπάθησε να διαφύγει από τα αδιέξοδα του αποδομισμού απαντώντας στο ερώτημα του παρατηρητή, εν τούτοις δεν κατόρθωσε να αποφύγει την ανθρωποκεντρική θεώρησή γι' αυτό, άλλωστε, σήμερα εξακολουθεί να χαιρεί μεγάλης εκτίμησης και εφαρμογής στο πεδίο της ψυχολογίας. Ο Derrida, στην προσπάθειά του, να αποφύγει τον ανθρωποκεντρισμό (και μαζί με αυτόν, τον λογοκεντρισμό), είδαμε πως εφηύρε την έννοια της διαφοράς αρνούμενος να δεχτεί τη δομή της μορφής. Αρνήθηκε, επίσης, να απαντήσει στο ποιος θεσμοθετεί ή ιδρύει τη διαφορά, ακριβώς για να μη μιλήσει για τη συνείδηση. Έτσι, άφησε τη διαφορά να δρα εξ ύπαρξης χωρίς, ωστόσο, να συνιστά η ίδια θεμελιακή αρχή. Ο Luhmann, αργότερα, θα δώσει τη δική του απάντηση εισάγοντας

πως
αλλάζει?

στον όλο προβληματισμό τα κοινωνικά συστήματα, όπως θα αναφερθεί στη συνέχεια.

Ο Beck, για να επανέλθουμε στο αφετηριακό μας σημείο, δεν τοποθετείται επί της λογικής της διαφοράς και, πολύ περισσότερο βεβαίως, της διαφοράς. Αρκείται να καταγγείλει τον μονο-δυσιστικό της χαρακτήρα ως μέσο για τη λειτουργία της σύγχρονης κοινωνίας, αφήνοντας πολλές απορίες να αιωρούνται. Για παράδειγμα, αν η διαφορά *αρσενικό-θηλυκό* ή *άνθρωπος-μηχανή* δεν ισχύει πλέον, ποιος παρατηρεί την άρση της διαφοράς; Αν είναι το αρσενικό που τη διαπιστώνει, τότε θα πρέπει να υπάρχει ένα θηλυκό, επί τη βάση του οποίου το αρσενικό κρίνει. Ή, αν ο άνθρωπος είναι εκείνος ο οποίος παρατηρεί τη σχετικοποίηση της παλαιάς διαφοράς *άνθρωπος-μηχανή*, τότε θα πρέπει να υπάρχει ο άνθρωπος που διαχωρίζει τον εαυτό του από τη μηχανή για να μιλήσει για τη σχετικοποίηση της σχέσης τους. Ακόμη, αν οι διαφορές έχουν σήμερα παντελώς αυτοακυρωθεί ή τείνουν να αυτοακυρωθούν, ποιες είναι οι νέες μορφές που θα προκύψουν από τις συγχωνεύσεις των διαφορών *αρσενικό-θηλυκό* και *άνθρωπος-μηχανή* και θα κατισχύσουν στη νέα οικουμένη; Μήπως του ερμαφρόδιτου ή του κυβερνοπλάσματος;

Δεν υπάρχει αμφιβολία πως οδηγούμεθα, όχι μόνο σε λογικά αλλά και σε πραγματολογικά αδιέξοδα στην προσπάθεια να ξεφύγουμε από τα παράδοξα των διαφορών, καθώς επίσης σε αδυναμία να αναπτύξουμε ένα άλλο εργαλείο ικανό να ερμηνεύει τους τρόπους με τους οποίους η ανθρώπινη σκέψη κατασκευάζει την κοινωνική πραγματικότητα. Μήπως, τότε, θα πρέπει να αναρωτηθούμε για την αξιοποίηση της ίδιας της διαφοράς ως μέτο για την έξοδο από τον λαβύρινθό της;

Η διάκριση, η παρατήρηση και η μορφή

Οι κυβερνητικοί δευτέρας τάξεως προίκισαν τη διάκριση με την ικανότητα να αναδύει συστήματα. Το σύστημα αναδείχθηκε, έτσι, ως μια διαφορά ανάμεσα σε παρατηρείν και παρατηρούμενο. Για όσους αποδέχονται την προτεραιότητα των διακρίσεων και, εν συνεχεία, των παρατηρήσεων και των περιγραφών είναι προφανές πως το σύστημα είναι το προϊόν μιας διαφοράς ή, καλύτερα, μιας σχέσης. Το πρώτο σκέλος της διαφοράς υπάρχει μέσα από την αναφορά στο στο δεύτερο σκέλος, ακριβώς γι' αυτό η διαφορά δεν είναι παρά μια σχέση και το σύστημα δεν είναι παρά ο παρατηρητής που αναδύεται μέσα από τη σχέση του με το παρατηρούμενο. Η διαφορά, εν προκειμένω, προβάλλει ως σύνδεση ανάμεσα σε εμπειρίες, ικανή να κατασκευάζει έν-

νοίες και εννοιολογικές δομές, εξ ου και η προτίμησή τους προς έναν ριζικό κονστρουκτιβισμό που έλκει την καταγωγή του στον Vico και τον Kant της *Κριτικής του Καθαρού Λόγου* (Von Glaserfeld 1996).

Την ίδια αντιμετώπιση της σχέσης ως συνάφειας εμπειριών, ως ενεργήματος αναφοράς από όπου αναδύεται η γνώση και η κατανόηση, συναντάμε και σε στοχαστές διαφορετικού φιλοσοφικού προσανατολισμού, όπως στον Γιανναρά (1999: 31-32) επί παραδείγματι, οι οφειλές των οποίων βεβαίως στον Heidegger και τον Wittgenstein είναι αναγνωρισμένες. Οι συστημικοί στοχαστές της κυβερνητικής δευτέρας τάξεως, με ρίζες και αυτοί στη φαινομενολογική και γλωσσική παράδοση, υποστηρίζουν πως το σύστημα υπάρχει αναφερόμενο συνεχώς σε κάτι έξω από αυτό, δίνοντας κατ' αυτόν τον τρόπο προτεραιότητα στη σχέση αντί στην αυθυπαρξία του υποκειμένου.

Κατά την κυβερνητική δευτέρας τάξεως (Glanville 1981, Von Förster 1979, 1982) ο κόσμος είναι ο κόσμος των παρατηρήσεων. Μέσα σε αυτόν τον κόσμο υπάρχουν 'αντικείμενα' με ικανότητα να επιτελούν διακρίσεις, παρατηρήσεις και αυτοπαρατηρήσεις. Ταυτοχρόνως, κάθε αντικείμενο είναι παρατηρήσιμο από άλλα αντικείμενα τα οποία, επίσης, προβαίνουν σε παρατηρήσεις και αυτοπαρατηρήσεις. Η σχέση ανάμεσα σε δύο αντικείμενα (a και b) τα οποία αλληλοπαρατηρούνται, διαπιστώνεται όχι από τα ίδια τα αντικείμενα, αλλά από ένα τρίτο αντικείμενο-παρατηρητή (c) που παρατηρεί τις αλληλοπαρατηρήσεις των άλλων και το οποίο με τη σειρά του καθίσταται το πρώτο σκέλος μιας άλλης διαφοράς, της cRd. Η διαπίστωση εκ μέρους του παρατηρητή της αλληλοπαρατηρητικής σχέσης των άλλων, δηλαδή η διαπίστωση του c για το aRb, καλείται *περιγραφή*. Ο τρίτος παρατηρητής περιγράφει κάποιες ομοιότητες ανάμεσα στο a και στο b οι οποίες επιτρέπουν τη μεταξύ τους συσχέτιση. Μέσα από αυτή τη συσχέτιση αναδεικνύεται η σύνθεση του a και b που αποκαλείται *μορφή*.

Με αυτό το σκεπτικό, με τη σύνθεση, δηλαδή, μιας μορφής η οποία, ωστόσο, δεν προκύπτει από πραγματική συνένωση στον κόσμο της πραγματικότητας –όπως ισχυριζόταν η διαλεκτική–, αλλά από την παρατήρηση ενός υποκειμένου ικανού να παρατηρεί παρατηρήσεις και, μέσα από αυτές, να ερμηνεύει και, συνεπώς, υποκειμενικά να 'κατασκευάζει' τον κόσμο, η κυβερνητική δευτέρας τάξεως μολιάζει τη συστημική οπτική με αυτή της φαινομενολογίας.

Κατά τον Husserl (1970) η *μορφή* είναι τυπική κατηγορία η οποία, όμως, μπορεί να εφαρμόζεται σε διαφορετικές υλικές κατηγορίες. Για παράδειγμα, μορφές ή τυπικές κατηγορίες όπως το άτομο, το είδος, η σχέση, η ποσότητα,

η εξάρτηση, η εμπειρία, κ.λπ. αναφέρονται σε υλικές κατηγορίες, ήτοι σε ειδικά χαρακτηριστικά των όντων, όπως είναι το σώμα, το γεγονός, η δύναμη, ο τόπος, ο χρόνος, ο ηλεκτρομαγνητισμός, ο άνθρωπος, το τέχνημα, κ.λπ. Θα μπορούσε, ωστόσο, η μορφή να γίνει κατανοητή ως ένδειξη ωθούμενη προς την έκφρασή της μέσα από μια υλική κατηγορία. Μόνο η ενότητα της ένδειξης με την έκφραση ή, θα λέγαμε, η ολοκλήρωση της σχέσης μεταξύ ένδειξης και έκφρασης οδηγεί σε ολοκλήρωση τη μορφή. Πιο συγκεκριμένα, η ένδειξη άτομο είναι μια μορφή, μια τυπική κατηγορία, η οποία όταν ωθείται προς την κουλτούρα, κατανοείται ως πρόσωπο, όταν ωθείται προς τη φύση, κατανοείται ως οργανισμός και όταν ωθείται προς τη συνείδηση ως εγώ (Smith 1999: 87). Το άτομο αναδεικνύεται μέσα από μια σχέση, αλλά επίσης γονιμοποιείται μέσα από αυτή τη σχέση, αποκτά, θα λέγαμε, περιεχόμενο. Η μορφή είναι τελικά ο τύπος που αποδέχεται το σύνολο των περιεχομένων που προκύπτουν από σειρά σχέσεων, έτσι ο όρος 'άτομο' τα εμπεριέχει όλα, και το πρόσωπο και τον οργανισμό και το εγώ. Μέσα στη μορφή συνυπάρχουν όλες οι έννοιες που τη συγκρότησαν· ωστόσο, η ανάδυση της σχέσης πραγματοποιείται από την προθετική συνείδηση.

Αναφερθήκαμε ήδη στα αδιέξοδα της παρατήρησης, όταν ο παρατηρητής κείται έξω από το σύστημα, καθώς επίσης στην προσπάθεια της κυβερνητικής δευτέρας τάξεως να βγει από το αδιέξοδο θέτοντας τη συνείδηση, τον παρατηρητή δηλαδή *c*, εντός του συστήματος και, έτσι, αντί για παρατηρούμενο σύστημα να μιλήσει για σύστημα-παρατηρητή. Μόνο, όμως, ένα έμβιο σύστημα έχει την ικανότητα της παρατήρησης και αυτοπαρατήρησης μέσα στα πλαίσια του γνωστικού του πεδίου· προφανώς, μέσα στα πλαίσια ενός γλωσσικά συγκροτημένου πεδίου το οποίο αξιοποιείται από το έμβιο σύστημα κατά τις αλληλεπιδράσεις του με άλλα, όμοια με αυτό, έμβια συστήματα.

Ο Luhmann θα γράψει αργότερα (1999: 48):

θα χρησιμοποιήσω, για να αποκαλέσω την ενότητα της διάκρισης που αναλαμβάνει να φέρει εις πέρας την εκδίπλωση του παράδοξου (που κρύβεται στη διαφορά), τον όρο 'μορφή', έτσι ώστε να μπορούμε να διακρίνουμε την ενότητα από την ταυτότητα αυτού που διακρίνεται κάθε στιγμή.

Ωστόσο, πάντα το πρώτο σκέλος της διαφοράς καθίσταται *μορφή*, διότι αυτό τελικά έχει την ικανότητα να εκδιπλώνει το παράδοξο ή, όπως θα έλεγε ο Husserl, να συμπεριλαμβάνει όλες τις διαφορές ανάμεσα σε ένδειξη και έκφραση. Είναι ένα συνεχές παρόν μέσα στην πληθώρα των μεταλλαγών του. Στο σημείο αυτό ο Luhmann συναντά τον Derrida.

Στην ενέργεια του παρατηρείν ο Luhmann διακρίνει την ντερριντιανή διαφορά: το παιχνίδι με τον χρόνο, το πηγαίνελα μεταξύ του συνεχούς παρόντος και του διαρκώς αναβαλλόμενου, την παλινδρομική κλίση της πλάστιγγας μεταξύ βεβαιότητας και αβεβαιότητας. Όμως, δεν αρκείται σε αυτό. Προχωρεί στο να προσεταιρισθεί μέρος των απόψεων των κυβερνητικών δευτέρας τάξεως, καθώς επίσης τους νόμους περί μορφής του Spencer-Brown (1979). Εξοπλισμένος με αυτά τα πνευματικά εφόδια, υποστηρίζει πως στο παρατηρείν εμφολεύει πάντα ο παρατηρητής, ο ικανός να διακρίνει τις διαφορές. Ο παρατηρητής είναι σε θέση να παρατηρεί την αμφίροση κίνηση της διαφοράς είτε με τη βοήθεια της σκέψης, οπότε πρόκειται για παρατηρητή-ψυχικό σύστημα, είτε με τη βοήθεια της επικοινωνίας, οπότε πρόκειται για παρατηρητή-κοινωνικό σύστημα. Και στο σημείο αυτό έχουμε τη σημαντική συνεισφορά του Luhmann-κοινωνιολόγου στις θεωρητικές αναζητήσεις των κυβερνητικών δευτέρας τάξεως.

Τώρα πια, ο παρατηρητής παύει να είναι μόνο το έμβιον ον, η συνείδηση ή ο νους, αλλά και το κοινωνικό σύστημα. Αναπόσπαστα συζευγμένο το κοινωνικό με το ψυχικό, συμμετέχουν αμφοτέρωτα στο διηνεκές παιχνίδι των μορφών μέσα από τις μορφές στις οποίες τα ίδια εισέρχονται. Και αυτό το παιχνίδι παίζεται πάντοτε με δύο τρόπους: τον συνειδησιακό-διανοητικό και τον επικοινωνιακό. Το κοινωνικό σύστημα έχοντας, όπως και το ψυχικό, τη δυνατότητα όχι μόνο της ετερο- και της αυτο-παρατήρησης αλλά και της αυτοπεριγραφής, έχει και την ικανότητα νοηματοδότησης και ανακοίνωσης των περιγραφών του. Άρα, και το κοινωνικό σύστημα δύναται να παράγει νοηματικές και επικοινωνήσιμες περιγραφές, οπότε ξεφεύγει από τα όρια της στατικής δομής, αποκτά δυναμικές και εξελικτικές ιδιότητες και μετατρέπεται σε ευέλικτη, ικανή να ανανεώνεται μορφή.

Το σύστημα-παρατηρητής ως διαφορά και ως μορφή

Από όσα λέχθηκαν ήδη, το σύστημα αναδύεται ως σύνολο παρατηρήσεων (αντικείμενο α) που διαχωρίζεται από άλλες παρατηρήσεις. Αυτές οι τελευταίες συνιστούν το περιβάλλον του συστήματος (αντικείμενο β). Κάθε κοινωνικό και ψυχικό σύστημα, θα μας πει ο Luhmann, μπορεί να ιδωθεί ως ο παρατηρητής του περιβάλλοντός του. Οι παρατηρήσεις διεξάγονται πάντα από το σύστημα. Στα μεν κοινωνικά συστήματα η διεξαγωγή των παρατηρήσεων τελείται με την επικοινωνία, οπότε πρόκειται για επικοινωνιακές παρατηρήσεις, ενώ στα ψυχικά με τη συνείδηση, οπότε έχουμε σκέψεις. Σύμ-

φωνα με αυτή την εκδοχή, το κοινωνικό σύστημα δεν είναι κάτι υλικό αλλά σύνολο σημείων, ήτοι επικοινωνιακών παρατηρήσεων, ένα είδος σημειωτικής μορφής καθορισμένη από τη διαφορά της με το περιβάλλον.

Επηρεασμένος από τη σημειωτική μορφή του συστήματος, ο Luhmann επιμένει πως το σύστημα θα μπορούσε να αντιμετωπισθεί με τη λογική του σημείου, όπως την αντιλαμβάνεται ο Saussure ((Luhmann 1999). Κατά τη σωσσυριανή θεωρία, το σημείο είναι η σχέση μεταξύ σημαίνοντος και σημανομένου. Στην εν λόγω σχέση προσέρχονται δύο διαφορετικά στοιχεία, το σημαίνον και το σημαινόμοιο, τα οποία ενώ συνιστούν διαφορά, εν τούτοις κατορθώνουν να συσχετισθούν και να αποτελέσουν αδιάσπαστη ενότητα, το σημείο. Άρα, σημείο είναι και το σημαίνον και η ενότητα *σημαίνοντος-σημαινομένου*. Με τον ίδιο τρόπο εννοεί ο Luhmann και το σύστημα. Το σύστημα ως το πρώτο σκέλος της διαφοράς, αποτελείται προς το περιβάλλον του, ήτοι το αρνητικό σκέλος της διαφοράς, απορροφώντας από αυτό ό,τι του χρειάζεται, και επιστρέφει στον εαυτό του. Επιτυγχάνει με αυτόν τον τρόπο την άρση της διαφοράς, μεταπίπτοντας έτσι στην κατάσταση της μορφής. Ως μορφή πλέον παρατηρεί από νέα θέση τη σχέση του με το περιβάλλον. Τελικά, το σύστημα-παρατηρητής δεν είναι μια παγιωμένη μορφή, μεστί περιεχομένου, αλλά μια εν δυνάμει μορφή σπεύδουσα συνεχώς να πληρώσει το περιεχόμενό της.

Το σύστημα αναγνωρίζοντας τη διαφορά του με το περιβάλλον και οριοθετούμενο ως προς το τελευταίο, τελεί την ετεροαναφορά του, επιτυγχάνει δηλαδή την έξοδο από τον εαυτό του. Στη συνέχεια, είδαμε πώς επιστρέφει στον εαυτό του αφού έχει εισαγάγει εντός του 'εκείνο' που διάλεξε από το διαφορετικό, τη διαφορά –όπως θα έλεγε και ο Derrida– την οποία ως επιθυμία, ως φαντασιακό και ανείπωτο επέλεξε από το περιβάλλον για να το εσωτερικεύσει. Με τη διαδικασία της εσωτερίκευσης, το σύστημα τελεί την αυτοαναφορά του και εξασφαλίζει την παρουσία του στο *είναι*. Εν ολίγοις, εμπλουτίζει το εσωτερικό του με ορισμένα στοιχεία του περιβάλλοντος που μπορεί μεν να υποσκάπτουν τη βεβαιότητά του, αλλά του επιτρέπουν να συγκροτείται σε μορφή. Κατ' αυτόν τον τρόπο, διαπιστώνεται το *ίδιο* μέσα στο διαφορετικό (Glanville 1981) και επιτυγχάνεται η ολοκλήρωση του συστήματος, η επιστροφή της διαφοράς στον εαυτό της.

Η ιδέα της επιστροφής του *ιδίου* (όχι, όμως, του ταυτόσημου) στο σύστημα, που πραγματοποιείται καθώς το τελευταίο έρχεται σε σχέση με το διαφορετικό του, συναντάται και στον Derrida. Επανακάμπει η διαφορά, έτσι ώστε να ανοιχτεί η δίοδος για τη διέλευση και μεταβίβαση του παραμερισμέ-

νου και αμφίλογου από το ένα σκέλος της διαφοράς στο άλλο (Derrida 1973: 148). Στη λουμανική, όμως, αντίληψη δεν είναι η διαφορά που δρα ανενόχλητη, αλλά είναι το σύστημα-παρατηρητής. Το τελευταίο, μέσα από σειρά επαναλαμβανομένων διακρίσεων, διαμόρφωσε την ιδιαίτερη ικανότητα να επαναχρησιμοποιεί όσες διακρίσεις το πιστοποιούν ως σύστημα, αυτό που ο Von Förster (1982) θα αποκαλούσε *eigen values*. Κατ' αυτόν τον τρόπο, ο Luhmann έρχεται πλησιέστερα στον Gotthard Günther (1972), όταν υποστηρίζει πως η απόρριψη του λογοκεντρισμού δεν υποδηλώνει και την εγκατάλειψη της λογικής και κάθε φορμαλισμού. Μέσα από το *ίδιο*, που το σύστημα κρατά για τον εαυτό του, επαναβεβαιώνεται η διαφορά, ούτως ώστε το σύστημα να δυναθεί να ορίσει τα σύνορά του με το περιβάλλον.

Το παράδοξο στην προκειμένη περίπτωση, αποδεκτό άλλωστε και από τον ίδιο τον Luhmann, είναι η κατανόηση του συστήματος ως αρχικής ένδειξης που διαφοροποιείται από το περιβάλλον και, ταυτόχρονα, ως *μορφής* η οποία έρχεται να συνενώσει, μέσω της παρατήρησης και της περιγραφής, την αρχική ένδειξη 'σύστημα' με το περιβάλλον της. Η δυαδική σχέση *σύστημα-περιβάλλον* ανάγεται έτσι σε ένα τρίτο, τυφλό σημείο όπως το αποκαλούν οι συστημικοί, ικανό να παρατηρεί τα δύο συστατικά του μέρη.

Στην κριτική που ασκούν οι Nina Ort και Markus Peter (1999) στο δοκίμιο του Luhmann για το *Σημείο ως Μορφή*, σχολιάζονται οι δυσχέρειες που εμφανίζονται στη λουμανική αντίληψη του συστήματος καθώς αυτό εκλαμβάνεται, ταυτόχρονα, ως διαφορά *σύστημα-περιβάλλον* και ως συνένωση της διαφοράς, άρα ως μορφή. Οι Ort και Peter αποδιδουν τα, κατά τη γνώμη τους, λουμανικά αδιέξοδα στην εκ μέρους του Luhmann υιοθέτηση της σωσσυριανής ερμηνείας για τη δυαδική σύνθεση του σημείου. Αντ' αυτού, προτείνουν την υιοθέτηση από τη συστημική σκέψη άλλων γλωσσικών υποδειγμάτων, με τα οποία ήδη η γλωσσολογία και η σημαντική [semantics] επιχειρούν να υπερβούν τις ερμηνευτικές δυσχέρειες του σωσσυριανού προτύπου. Αρκετοί συστημικοί έχουν υιοθετήσει παρόμοιες απόψεις στην προσπάθειά τους να εξηγήσουν το ζήτημα της μορφής. Έτσι, κάποιοι προσέφυγαν στο τριαδικό σημειωτικό πρότυπο του Charles Peirce (Brier 1996, 2001) και άλλοι στη διπλή άρθρωση του André Martinet (Esposito 1999).

Δεν σκοπεύουμε στο παρόν κείμενο να αντιμετωπίσουμε τις κριτικές που ασκήθηκαν στη λουμανική αντίληψη περί συστήματος. Αρκεί να ειπωθεί πως οι παραπάνω μνημονευθείσες κριτικές επιχειρούν να προσφέρουν διέξοδο στο λουμανικό παράδοξο της μορφής με επιχειρήματα αντλημένα από το πεδίο της γλωσσολογίας. Η δική μας πρόταση είναι να αναζητηθεί η διέξοδος

στο πεδίο της κοινωνιολογίας: όχι αναζητώντας έναν τρίτο μεσολαβητή ικανό να μετατρέπει τη διαφορά σε μορφή, αλλά ερευνώντας τις συνθήκες της ανθρώπινης επικοινωνίας μέσω των οποίων παράγεται πληθώρα διαφορών, αρμονικά συναρμοσμένων και ικανών να αναδειξουν το σύστημα στις ποικίλες μορφοποιήσεις του.

Επιστρέφοντας στον Luhmann, παρατηρούμε πως το σημείο έχει για αυτόν αντικειμενική ύπαρξη και, συνεπώς, τα δύο στοιχεία της σχέσης αποκτούν αντικειμενικότητα καθώς η διάκριση και η συνένωση αποτελούν πραγματικά εγχειρήματα. Με την τελευταία παραδοχή, το όλο σύστημα, ως σύνολο διωστικών εγχειρημάτων, ανάγεται σε οντότητα του πραγματικού, όχι υλική, αλλά σημειολογική. Είναι προφανές πως ο Luhmann είναι οπαδός μιας τυπικής οντολογίας, διότι οι μορφές δεν είναι για αυτόν ιδεατοί τύποι, όπως τα μαθηματικά ή οι λογικές κατηγορίες, για παράδειγμα, αλλά οντότητες του πραγματικού, όπως τις αντιλαμβάνεται ο Husserl.

Αναφέρθηκε ήδη η επιρροή της φαινομενολογικής θεωρίας επί της κυβερνητικής δευτέρας τάξεως και, κατ' επέκταση, επί του Luhmann. Το σύστημα συνιστά και για αυτόν παραλλαγή της χουσερλιανής εκδοχής της μορφής, μόνον που στη δική του παραλλαγή η παρατήρηση της διαφοράς ή, καλύτερα, της σχέσης, δεν διενεργείται μόνον από τη συνείδηση αλλά και από το κοινωνικό σύστημα με τη βοήθεια της επικοινωνίας. Για αυτό η μορφή δεν είναι η αρχική ένδειξη, το πρώτο σκέλος της σχέσης, όπως στον Husserl, παρά αναδύεται κάθε φορά μέσα από μια διπολική σχέση την οποία η μορφή υπαινίσσεται καθώς στην όψη της αχνοφέγγει το μυστήριο κάποιας δεύτερης, κρυμμένης όψης.

Οι διαφορετικοί τρόποι αναφοράς του συστήματος στο περιβάλλον του συντελούν στην ανάδειξη διαφορετικών μορφών. Με αυτόν τον τρόπο, η αρχική ένδειξη, με άλλα λόγια το σύστημα ως το πρώτο σκέλος της διαφοράς, αποκτά απεριόριστη δυναμική. Έτσι, ένα συγκεκριμένο σύνολο παρατηρήσεων, ήτοι ένα σύστημα, εφ' όσον προβαίνει σε διακρίσεις με τη βοήθεια της επικοινωνίας, προσλαμβάνει τη μορφή 'κοινωνικό σύστημα'. Αν, όμως, η σχέση του συστήματος με το περιβάλλον του αναπτύσσεται μέσω της συνείδησης, η απορρέουσα μορφή είναι το 'ψυχικό σύστημα' (Luhmann, 1995: 98). Σε κάθε περίπτωση, το σύστημα ως γενική μορφή είναι και τα δύο, και τα ψυχικά και τα κοινωνικά συστήματα: εδώ, συναντιέται ο Luhmann με τον Husserl. Κάθε μία από αυτές τις παράγωγες μορφές διακρίνεται για την ευθραυστότητα και ευελιξία της καθώς, με τη σειρά της, θα αποτελέσει τον πρώτον όρο της σχέσης aRb και θα μετατραπεί σε γεννήτορα νέων μορφών,

πράγμα που δεν συμβαίνει στον Husserl καθόσον οι μορφές είναι σταθερές τυπικές κατηγορίες.

Το νόημα ως μέσο ανάδειξης μορφών

Αμφότερα, κοινωνικό και ψυχικό σύστημα, εννοούνται στον Luhmann ως διακρίσεις αναδυόμενες στον χώρο του νοήματος. Ωστόσο, για να αντιληφθούμε το λουμανικό νόημα και να καταλάβουμε τη σχέση του με την φαινομενολογία, ας μας επιτραπεί, εν είδει σημείωσης, να αναφερθούμε στο νόημα του Husserl. Για τον τελευταίο το νόημα είναι το προθετικό περιεχόμενο ενός ενεργήματος (act). Το ενέργημα δε, αποτελεί μέρος ενός διανοητικού φαινομένου ή συνειδησιακού συμβάντος που εμπεριέχει προθετικότητα. Μιλάμε για μέρος διότι από όλο το συνειδησιακό, προθετικό συμβάν, ενέργημα καλείται μόνο εκείνο το τμήμα που το ίδιο το υποκειμένο μπορεί να διακρίνει ως προσωπικό βίωμα και να αναστοχασθεί επ' αυτού. Μόνο, δηλαδή, το μέρος που αναφέρεται σε υποκειμενική εμπειρία (Smith & McIntyre 1982: 3).

Ο Luhmann (1990, 1995), επηρεασμένος από τον Husserl αλλά θέλοντας να ξεφύγει από τον φαινομενολογικό υποκειμενισμό, αντικειμενοποιεί το νόημα υποστηρίζοντας πως, ενώ πρόκειται για εξελικτική κατάκτηση των κοινωνικών και ψυχικών συστημάτων, κατέστη το υπόβαθρο ή το μέσο (medium) για την ανάδειξη και διατήρηση της διαφοράς (*κοινωνικό ή ψυχικό*) *σύστημα-περιβάλλον*. Το νόημα ως διαφορά πραγματικότητας και δυνατότητας, είναι η μορφή για την ανάδειξη όλων των διαφορών, ήτοι για την ανάπτυξη κάθε εμπειρίας. Ακριβώς γι' αυτό ανάγεται σε μέσο ρυθμισικό των εμπειριών, αφού κάθε πραγματοποιούμενη εμπειρία, με άλλα λόγια κάθε επιλογή, καθρεφτίζει στον ορίζοντα του νοήματος όλες τις δυνατές επιλογές, άρα όλες τις προσδοκίες.

Το μέσο, εν γένει, είναι σύνολο στοιχείων αραιά συνδεδεμένων μεταξύ τους, έτσι ώστε εύκολα να συμπύσσονται σε μορφές. Παραδείγματος χάριν, η άμμος μπορεί να θεωρηθεί ως μέσο καθότι πρόκειται για σύνολο από μικρούς και λεπτούς κόκκους επί των οποίων δύνανται να αποτυπωθούν τα βήματά μας· να χαραχθούν, δηλαδή, μορφές. Το νόημα συνιστά μέσο, ενώ ταυτόχρονα συλλαμβάνεται ως ορίζοντας δυνατικών παρατηρήσεων ικανός να δίνει *μορφή* στις κάθε στιγμή πραγματοποιούμενες παρατηρήσεις, αφού κρατήσει ένα υπόλοιπο παρατηρήσεων, ένα πλεόνασμα, σε αναμονή για να το αναδείξει στο μέλλον. Οι μορφές οι αναδυόμενες από το νόημα (της

συνείδησης συμπεριλαμβανομένης) δεν είναι υποκειμένα τα οποία αναστοχάζονται τις εμπειρίες τους και, κατ' αυτόν τον τρόπο, δημιουργούν νόημα, αλλά είναι μορφές των οποίων την ικανότητα για παραγωγή εμπειριών υποκινεί το νόημα προκειμένου το ίδιο να ενεργοποιηθεί και κυκλοφορήσει.

Η κάθε μορφή που θα αναδυθεί από το νόημα αποτελείται από ζεύγος διαφορών δυνάμενο, όπως αναφέρθηκε ήδη, να προχωρεί σε ατέρμονη σειρά παρατηρήσεων. Το νόημα, συνεπώς, θεωρείται μέσο όσο δεν έχει ακόμη δεχθεί παρατηρήσεις ή ενεργήματα. Μόλις δεχθεί παρατηρήσεις, δημιουργεί τις κατάλληλες μορφές, ικανές να δώσουν περιεχόμενο στις παρατηρήσεις. Με αυτό το σκεπτικό ο Luhmann συμπεραίνει πως το νόημα ως μέσο και το νόημα ως μορφή είναι δύο όψεις του ίδιου φαινομένου, διότι δεν υπάρχει μέσο χωρίς μορφές και μορφές χωρίς το αντίστοιχο μέσο.

Επί του μέσου του νοήματος ήρθε να εγκατασταθεί εξελικτικά και, τελικά, να 'κολλήσει' αξεδιάλυτα μαζί του, ένα ιδιότυπο συμβολικό σύστημα, η γλώσσα. Η σχέση γλώσσας-νοήματος είναι αντιστοίχως σχέση μορφής-μέσου, και το ίδιο είναι η σχέση επικοινωνίας-γλώσσας ή σκέψης-γλώσσας. Η γλώσσα συγκροτείται από διαφορές (σημαίνοντα και σημαινόμενα) οι οποίες αναδεικνύονται πάνω στο έδαφος του νοήματος. Το νόημα, εν προκειμένω, είναι η χαλαρή ζύμη (το μέσο) με τη βοήθεια της οποίας πλάθονται οι διακριτές μορφές της γλώσσας. Με τη σειρά της, η γλώσσα, επειδή δύναται να λειτουργεί ως σημειωτικό αλλά και ως συμβολικό σύστημα, καθίσταται το μέσο επί του οποίου προβάλλει η ανθρώπινη σκέψη και επικοινωνία. Ως σημειωτικό μέσο παρέχει τα σημαινόμενα, φωνήματα, λέξεις, προτάσεις, κ.λπ., όλες τις μορφές τις ικανές να υποδεχθούν το νόημα ως συμβολικό μέσο αξιοποιείται ως κανάλι, αφ' ενός για τη διοχέτευση του νοήματος στις σημειωτικές μορφές και την αναγωγή τους σε σύμβολα και, αφ' ετέρου, για τον εμπλουτισμό του νοήματος με το περιεχόμενο αυτών των συμβολικών μορφών.

Χωρίς να εισέλθουμε στις ποικίλες ερμηνείες τις οποίες η θεωρητική σκέψη κατά καιρούς έχει επιδαψιλεύσει στην έννοια σύμβολο, μας αρκεί για τους σκοπούς αυτού του άρθρου ο ορισμός που δίνει το *Concise Oxford Dictionary*. Σύμφωνα με το εν λόγω λεξικό, το σύμβολο είναι κάτι που κατά κοινή παραδοχή εκλαμβάνεται ως η φυσική τυποποίηση, αναπαράσταση ή ανάκληση στη μνήμη κάποιου άλλου πράγματος, είτε λόγω της ύπαρξης μεταξύ τους κοινών αναλογικών ιδιοτήτων είτε επί τη βάση συσχετισμών ερειδομένων επί στοιχείων πραγματικών ή μόνον της σκέψης. Την προσοχή μας πρέπει να ελκύσει η φράση 'κατά κοινή παραδοχή', διότι αυτή υποδηλώνει

την κοινωνική λειτουργία του συμβόλου. Το σύμβολο, λοιπόν, βοηθά ώστε να 'συμβληθούν', να μπουν μαζί, κοινές εμπειρίες και αντιλήψεις για την ερμηνεία ενός πράγματος που αντιστοιχεί σε κάτι άλλο· βοηθά στην ταύτιση των απόψεων που έχουν γεννήσει οι διαφορετικές εμπειρίες. Η συνάντηση των εμπειριών πραγματοποιείται στο πεδίο των κοινωνικών πρακτικών, στο πεδίο της δράσης, άρα το σύμβολο, καθώς 'συμβάλλει' ώστε όλες οι εμπειρίες να συγκλίνουν σε κοινή αναφορά εν σχέσει με το ίδιο σημαίνόμενο, επιτρέπει στη γλώσσα να αφομοιώσει τα εξωγλωσσικά δεδομένα της δράσης. Με την ανάδειξη του συμβόλου, η γλώσσα μετατρέπεται σε μέσο συμβολικό ικανό να εξασφαλίζει την οικονομία του νοήματος και ταυτόχρονα τον εμπλουτισμό του.

Ένα παράδειγμα θα αποσαφηνίσει τη σκέψη μας γύρω από την έννοια του συμβόλου και της χρήσης του για την οικονομία του νοήματος. Έστω ότι βρισκόμαστε στις απαρχές του καπιταλιστικού συστήματος όπου οι ελεύθεροι παραγωγοί έφεραν τα προϊόντα τους προς πώληση στην αγορά. Με κάθε εγχρήματο ανταλλαγή προϊόντων που πραγματοποιείται στην ελεύθερη αγορά, πληθαίνουν οι εμπειρίες του οικονομικού συστήματος, το σύστημα ισχυροποιείται και επιβεβαιώνει τα όριά του. Επιπλέον, το σύνολο των εμπειριών που προκύπτουν από την εγχρήματο ανταλλαγή, άρα από τη συνεχή εκτύλιξη της διαφοράς *προϊόν-αγορά*, αναδεικνύει μια νέα μορφή για τα προς πώληση προϊόντα, αυτή του *εμπορεύματος*. Το *εμπόρευμα* ως συνένωση της διαφοράς *προϊόν-αγορά* δεν είναι παρά μια συμβολική μορφή που συνενώνει όλες τις υποκειμενικές εμπειρίες των ατομικών ανταλλαγών γύρω από την προγενέστερη μορφή του προϊόντος.

Η σημειωτική και συμβολική διάσταση της γλώσσας επέτρεψε στο νόημα να συμπυκνωθεί σε εννοιολογικές γενικεύσεις ικανές να περικλείουν μεγάλα πεδία νοήματος. Όσο το νόημα επεκτεινόταν, απαίτησε νέες συμβολικές γενικεύσεις ούτως ώστε να τιθασεύεται η αφθονία του και να διευκολύνονται οι επιλογές. Κατ' αυτόν τον τρόπο, η γλώσσα προίκισε το νόημα με τις αναγκαίες μορφές για την οικονομικότερη και, συνεπώς, αποτελεσματικότερη κυκλοφορία του. Το ίδιο δηλαδή το νόημα, προκειμένου να χειρισθεί το πλήθος των επικοινωνιακών ενεργημάτων, τα ομαδοποιεί και τα ταξινομεί σε δικές του διαμερισματοποιήσεις. Παρατηρούμε, συνεπώς, πως το νόημα ως σύνολο διαφορών αυτοταξινομείται μέσω γλωσσικών γενικεύσεων που το ίδιο ανέδειξε.

Σύμφωνα με τα παραπάνω, οι γλωσσικές, συμβολικές γενικεύσεις, ενώ είναι μορφές του νοήματος, αντιμετωπίζονται ως κατευθυντήριες οδηγίες για

τις ομαδοποιήσεις των επικοινωνιακών ενεργημάτων. Η εν λόγω θέση μας επιτρέπει να ξεφύγουμε από τη λογική της αιτιότητας και να εμμείνουμε στη λογική της σχέσης, όπως είναι εκείνη ανάμεσα σε σημαίνον και σημαϊνόμενο, όπου τα δύο αντικείμενα της σχέσης λαμβάνουν εναλλάξ τον ρόλο του μέσου ή της μορφής. Μέσω της σχέσης, της στενής αλληλεξάρτησης του μέσου με τη μορφή, το νόημα επιτυγχάνει να συνδέσει τη ρευστότητα του περιεχομένου του με τη σχετική σταθερότητα των μορφών του. Κατ' αυτόν τον τρόπο, ξεπερνιέται και ο υποκειμενισμός των θεωριών που υποστηρίζουν ένα προνοηματικό υποκείμενο, αλλά και ο αντικειμενισμός του δομισμού, χωρίς τον κίνδυνο να υποκύψει κανείς στον πεσιμισμό ενός ακραιφνούς αποδομισμού.

Η δόμηση του νοήματος με τη βοήθεια των γλωσσικών γενικεύσεων το διευκολύνει στο να σχηματίζει αποθέματα εννοιών για την περαιτέρω χρήση τους από τα μέλη μιας συγκεκριμένης κοινότητας. Οι δομικά εγκατεστημένες έννοιες συνιστούν, για κάθε ιστορική κοινότητα, ιερή παρακαταθήκη για τη διενέργεια των περαιτέρω επικοινωνιών της και για την εξέλιξη των σκέψεων των μελών της. Αυτό το απόθεμα του νοήματος, το σχηματισμένο από το σύνολο των επικοινωνιακών και διανοητικών ενεργημάτων που παρήχθησαν κατά την ιστορική πορεία μιας κοινότητας και που συντελούν, επίσης, στη διαμόρφωση των προσδοκιών των μελών της, το καλούμε 'κοινωνικό νόημα'.

Η λέξη, βεβαίως, 'απόθεμα' δεν ανταποκρίνεται στον τρόπο με τον οποίο αντιλαμβανόμαστε το κοινωνικό νόημα, διότι δημιουργεί την εντύπωση κάποιου χώρου με συγκεκριμένες διαστάσεις ή με καθορισμένο όγκο, πράγμα αναληθές, εφ' όσον το κοινωνικό νόημα είναι ανοιχτό στα μη εισέτι πραγματοποιηθέντα επικοινωνιακά ενεργήματα' είναι, δηλαδή, ανοιχτό στις προσδοκίες. Θα πρέπει, συνεπώς, το 'απόθεμα' να το φαντασθούμε ως χώρο απεριόριστης ελαστικότητας, ως διαστελλόμενο σύμπαν νοημάτων το οποίο, παρόλα αυτά, δεν είναι αδόμητο αλλά υπακούει σε διαρθρώσεις που σκοπεύουν στην εξυπηρέτηση των αναδυομένων από αυτό μορφών.

Στη δόμηση του κοινωνικού νοήματος έχουμε και άλλοτε αναφερθεί (Τσιβάκου 2000, 2003). Είχαμε τότε σχολιάσει την άποψη του Bruner (1995) πως τα ανθρώπινα ενεργήματα ως φορείς νοήματος τοποθετούνται, θα λέγαμε 'αγκιστρώνονται', πάνω σε ορισμένα πρωτογενή πλαίσια νοήματος, και συγκεκριμένα σε τρία: το διυποκειμενικό, το εργαλειώδες και το κανονιστικό. Ωστόσο, πέραν των δομών που αναφέρει ο Bruner και οι οποίες στηρίζονται σε γλωσσικά και ψυχολογικά δεδομένα, θα μπορούσε κανείς να εντοπίσει

και άλλα μεγέθη ικανά να επηρεάσουν, με τη σειρά τους, τη δόμηση του κοινωνικού νοήματος και να εγκαταστήσουν εντός αυτού τις δικές τους ομαδοποιήσεις ή γλωσσικές γενικεύσεις. Για παράδειγμα, θα μπορούσε να υποστηριχθεί πως η ψυχολογία και η γλωσσολογία πάνω στις οποίες κτίζει ο Bruner τις δομές νοήματος, δεν είναι παρά *κλάδοι γνώσης*, ήτοι περιορισμοί τεθέντες ήδη από την οικονομία του νοήματος για τον έλεγχο της παραγωγής του λόγου και, συνεπώς, για την τιθάσευση της νοηματικής παραγωγής. Ακόμη, θα μπορούσε να συμφωνήσει κανείς με τον Foucault (XX) πως οι κλάδοι γνώσης επηρεάζουν τις *τάξεις του λόγου*, ήτοι συναρθρώσεις επικοινωνιακών δεδομένων κατάλληλες για να μεταφέρουν στα κοινωνικά δρώμενα τις κυριαρχούσες στο κοινωνικό νόημα αντιλήψεις. Να, λοιπόν, μια άλλη πρόταση για τη δόμηση του κοινωνικού νοήματος –σε κλάδους γνώσης και τάξεις του λόγου– η οποία πραγματοποιήθηκε στο κοινωνικό νόημα της Δύσης, και που πιθανόν να μπορεί να ενταχθεί εντός των νοηματικών πλαισίων του Bruner.

Οι δυαδικοί κώδικες της διαφοροποίησης

Στην κοινωνιολογική θεωρία, ορισμένες γλωσσικές γενικεύσεις θεωρήθηκαν τόσο αποφασιστικές για την κατάταξη των επιλογών σε υποσύνολα αποφάσεων, ώστε να διαχωρισθεί βάσει αυτών η κοινωνική δράση και τα αποτελέσματά της. Πρόκειται για γλωσσικές, συμβολικές κατηγορίες οι οποίες, υπό μορφή κωδικών, αξιοποιούνται πλέον από την ίδια τη δράση για τη διαφοροποίηση της κοινωνίας σε υποσυστήματα. Εν ολίγοις, ορισμένες συμβολικές κατηγορίες, αν και προέρχονται από την εμπειρία συγκεκριμένων μορφών δράσης, λόγω της επαναλαμβανομένης και τακτικής τους χρήσης, κωδικοποιούνται και αντικειμενοποιούνται λειτουργώντας, στη συνέχεια, ως αξιολογικά μέσα για την προώθηση των περαιτέρω επιλογών των διαφοροποιημένων κοινωνικών μερών. Σε διαφορετικές μορφές κοινωνικής διαφοροποίησης αντιστοιχούν διαφορετικές κωδικοποιήσεις, θεωρούμενες ως οι πλέον κατάλληλες για να κρίνουν και να καθοδηγούν τις διακρίσεις των κοινωνικών υποσυνόλων. Οι δυαδικοί κώδικες του Luhmann συνιστούν τέτοιου είδους αξιολογικά μέσα.

Στη θεωρία της λειτουργικής διαφοροποίησης του Luhmann, η κοινωνία ως σύνολο επικοινωνιών, διαφοροποιείται σε κοινωνικά, λειτουργικά υποσυστήματα τα οποία χειρίζονται συγκεκριμένο είδος επικοινωνιών. Η παραγωγή των επικοινωνιών και η κατάταξή τους στα κοινωνικά, λειτουργικά

συστήματα τελείται με τη βοήθεια ειδικών συμβολικών γενικεύσεων, τους δυαδικούς κώδικες του Luhmann. Το ζήτημα που ανακύπτει από τους λουμανικούς κώδικες, όπως σωστά κατά τη γνώμη μου επισημαίνει ο Beck, είναι αν το πλήθος των εμπειριών ενός κοινωνικού συστήματος δύναται να εκφρασθεί από μία μόνο συμβολική κατηγορία, από μία και μόνο γλωσσική γενίκευση η οποία, παραμένοντας σταθερή, εξαναγκάζει και τα όρια *συστήματος-περιβάλλοντος* να παραμένουν επίσης σταθερά. Η ιδιότητα της σταθερότητας με την οποία όπλισε ο Luhmann τους δυαδικούς κώδικες μιας ορισμένης ιστορικής κοινότητας, τον οδήγησε στο να κρατά αμετάβλητη τη λειτουργική διαφοροποίηση της κοινωνίας χωρίς να παρέχει στην τελευταία δυνατότητες συστημικής ολοκλήρωσης.

Βεβαίως, ο Luhmann αναφέρει ότι η κανονιστική ολοκλήρωση αντικαθίσταται σήμερα από την συστημική διαφοροποίηση (1990), εννοώντας με αυτό ότι η ίδια η διαφοροποίηση οδηγεί στην ολοκλήρωση μιας και η κοινωνία δεν είναι παρά *μορφή* αναδυόμενη μέσα από τις διαφορές των λειτουργικών της συστημάτων. Όμως, τα πλεονεκτήματα της μορφής εξαφανίζονται αφ' ης στιγμής η σταθερότητα και το αμετάβλητο του αξιολογικού μέσου οδηγεί σε επανάληψη των ήδη υφισταμένων μορφών, ήτοι στη διαιώνιση των ίδιων λειτουργικών συστημάτων. Αν δεν αποκαλυφθούν οι όροι που οδηγούν στη διαφοροποίηση των κωδίκων και δεν εισέλθουν οι εν λόγω όροι στην κοινωνιολογική ανάλυση, δεν θα εξηγηθεί η πιθανότητα των συστημικών παρεκκλίσεων, οπότε δεν θα διαφανούν και οι προοπτικές αλλαγής του.

Χωρίς να εισέλθουμε στα κοινωνικά προβλήματα της πραγματικής ζωής που εγείρει η χρήση της λουμανικής αντίληψης για τη διαφοροποίηση της κοινωνίας (Τσιβάκου 2003), θα περιορισθούμε να επισημάνουμε ορισμένες απορίες που προκαλεί η χρήση του μοναδικού κώδικα. Οι εν λόγω απορίες θα μπορούσαν να συνοψισθούν στα ακόλουθα: πώς είναι δυνατόν μια διαφορά για την προέλαση και εξομάλυνση της επικοινωνίας η οποία, ωστόσο, συντελεί στη γένεση μιας άλλης διαφοράς ή επικοινωνίας, να μην επηρεάζεται από τις διαφορές που επεξεργάζεται; Ή, με τα λόγια των αποδομιστών, πώς είναι δυνατόν μια διαφορά που βρίσκεται υπό την επιρροή της διαφοράς, να διατηρεί τη σταθερότητά της ρυθμίζοντας κατά ομοιόμορφο τρόπο την σχέση *συστήματος-περιβάλλοντος*;

Υποστηρίζουμε πως η αντικατάσταση του μοναδικού κώδικα από σύνολο πολλαπλών κωδίκων ίσως να απαντούσε στις παραπάνω απορίες, χωρίς να χρειασθεί να απαρνηθεί κανείς τη λογική της διαφοράς. Εν ολίγοις, υποστηρίζεται πως, αν υποθεθεί πως η καθοδήγηση του συστήματος τελείται από

περισσότερα του ενός, συμβατά μεταξύ τους ζεύγη διαφορών, τότε θα διευκολυνόταν η προσαρμογή του συστήματος στις περιβαλλοντικές διαταράξεις, χωρίς το σύστημα να απολέσει την αυτοναφορά του και να γίνει έρμαιο της ετεροαναφοράς του. Ποιος ο λόγος το οικονομικό σύστημα, για παράδειγμα, να πρέπει να ορίζει τα όριά του με το περιβάλλον μόνον επί τη βάση της διαφοράς 'οι δυνάμενοι να πληρώσουν /οι μη δυνάμενοι να πληρώσουν' (Luhmann, 1989) και να μην δούμε πώς άλλες ενότητες εμπειριών του οικονομικού συστήματος το έχουν προσανατολίσει στο να σχηματίζει συμβολικές κατηγορίες γενικευτικές ορισμένων κρίσιμων και επαναλαμβανομένων συμπεριφορών του, όπως για παράδειγμα 'η επιδίωξη κερδοφορίας /η μη επιδίωξη κερδοφορίας' ή 'η επιδίωξη αποδοτικότητας /η μη επιδίωξη αποδοτικότητας'; Εν ολίγοις, γιατί η εξέλιξη να μην έχει οδηγήσει σε ποικιλία αξιολογικών κριτηρίων παραχθέντων από τη συνένωση περισσότερων της μιας γλωσσικών γενικεύσεων;

Νομίζω πως ο Beck θα ήταν γόνιμος στην κριτική του αν είχε εστιασθεί σε αυτό το σημείο και όχι με το να αντίκειται στη λογική της διαφοράς ακούμενος στην παρατήρηση και έξαρση των συνενωτικών τάσεων των κοινωνικών συστημάτων. Η συμπληρωματικότητα των κοινωνικών δραστηριοτήτων, όπου τουλάχιστον αυτή παρατηρείται, δεν καθοδηγείται από την εξασθένιση των δυνάμεων, αλλά από την παύση της μονοκρατορίας τους και την ισχύ τους εν τη ενώσει. Σωστά ο Beck αναρωτιέται:

Γιατί πρέπει αλήθεια, οι δυαδικοί κώδικες των εκάστοτε επιμέρους συστημάτων να στηρίζονται σε αυτές και μόνο σε αυτές τις βασικές διακρίσεις που κατονομάζει ο θεωρητικός; Και μόνο μια σύγκριση μας υποδεικνύει την αυθαιρεσία των θεωριών: ο Carl Schmitt διακρίνει μεταξύ φίλου και εχθρού, ο Niklas Luhmann μεταξύ εκλεγμένου και μη εκλεγμένου για την πολιτική και το πολιτικό σύστημα. Πρόκειται για διαφορές ιδιοσυγκρασίας, για διαφορές στην πολιτική-θεωρητική ιδεολογία; Γιατί το πρώτο, αλλά και γιατί το δεύτερο; (Beck 1996: 118).

Το ζήτημα που τίθεται ο Beck ανάγεται ουσιαστικά στην 'αυθαιρεσία' με την οποία οι κοινωνικοί στοχαστές ορίζουν τα αξιολογικά μέσα της κοινωνικής διαφοροποίησης. Η κριτική του, αν κατάλαβα καλά, δεν στρέφεται τόσο στο πώς τα κοινωνικά, λειτουργικά συστήματα ορίζουν τα όριά τους, αλλά στο πώς οι παρατηρητές δευτέρας τάξεως, όπως είναι οι θεωρητικοί, ανακαλύπτουν τις δυαδικές διακρίσεις που χρησιμοποίησαν ως κριτήρια οριοθέτησης ανάμεσα στα κοινωνικά, λειτουργικά συστήματα. Βεβαίως, θα μπορούσε κανείς να του απαντήσει πως ο τρόπος τους δεν διαφέρει από τον δικό

του όταν ισχυρίζεται πως έχουμε απομακρυνθεί από τη λογική του *είτε-είτε* και έχουμε μεταβεί στη λογική του *και*. Σε αυτή τη θεωρητική 'αυθαιρεσία' του Beck άλλωστε εστιάζει την κριτική του ο Bruno Latour (2003), παρά τη διαπίστωση κοινών θέσεων ανάμεσά τους. Κατά τον Latour, οι παρατηρήσεις του Beck δεν συνιστούν αντικειμενική διαφορά ουσίας ανάμεσα σε πρώτη και δεύτερη νεωτερικότητα, αλλά υποκειμενική διαφορά ερμηνείας του πραγματικού.

Είναι αλήθεια πως, αν μόνο το σύστημα γνωρίζει τα όριά του, άρα και τα κριτήρια επί τη βάσει των οποίων θεσπίζει αυτά τα όρια, τότε δεν είναι εύκολο ο παρατηρητής δευτέρας τάξεως να εντοπίσει τα εν λόγω κριτήρια και να αποφύγει τις θεωρητικές αυθαιρεσίες. Ωστόσο, καθώς οι θεωρητικοί είναι όλοι τους παρατηρητές δευτέρας τάξεως, θα ήταν δυνατό να συγκεντρώσουν τις παρατηρήσεις που διενεργούν γύρω από την ταυτότητα του υπό παρατήρηση τελούντος λειτουργικού συστήματος, και επί τη βάσει αυτών των παρατηρήσεων να καταλήξουν για το σύνολο των αξιολογικών κριτηρίων που χρησιμοποιεί το σύστημα. Το παρακάτω παράδειγμα θα διασαφηνίσει την σκέψη μας.

Θα μπορούσαν οι θεωρητικοί να συγκατανεύσουν πως το πολιτικό σύστημα στις δυτικές δημοκρατίες δεν αξιολογεί τις αποφάσεις του μόνο από το γεγονός πως αυτός που τις εκφέρει κατέχει ή όχι θέση στο πολιτικό σύστημα, όπως ισχυρίζεται ο Luhmann. Θα μπορούσαν, επίσης, να συμφωνήσουν πως διακριτό γνώρισμα του πολιτικού συστήματος, ικανό να αναχθεί στο ύψος του αξιολογικού μέσου, αποτελεί η εκ μέρους του έκφραση και αναφορά σε κάποια συλλογικότητα (π.χ. κόμμα, κυβέρνηση, εκκλησία, κοινωνική τάξη, κ.λπ.). Ακόμη, πως το ενδιαφέρον του πολιτικού συστήματος εστιάζεται στο δημόσιο συμφέρον, ανεξαρτήτως αν κατά καιρούς εκφέρει λόγους προς όφελος του ιδιωτικού συμφέροντος.

Αν, τελικά, οι θεωρητικοί οδηγούνται σε συναινέσεις, όπως οι προηγούμενες, για τα αξιολογικά μέσα των αποφάσεων του πολιτικού συστήματος, τότε θα διαπίστωναν πως έχουν οδηγηθεί στη συγκρότηση ενός άξονα από αξιολογικά μέσα επί τη βάσει του οποίου το σύστημα προβαίνει στην επιλογή των διακρίσεων του. Ο άξονας αυτός, ο οποίος συντίθεται από τις διαφορές 'κατοχή πολιτικής θέσεως', 'αναφορά σε συλλογικότητα', 'δημόσιο συμφέρον', οριοθετείται απέναντι σε ένα αρνητικό σύνολο συμβολικών γενικεύσεων, όπως 'μη κατοχή πολιτικής θέσεως', 'μη αναφορά σε συλλογικότητα', 'ατομικό συμφέρον'.

Η παραδοχή ενός δυαδικού άξονα διαφορών αντί ενός μόνον δυαδικού

κώδικα, πέραν του ότι δημιουργεί συναινέσεις ανάμεσα στους παρατηρητές μιας υψηλότερας βαθμίδας, θα παρουσίαζε πρόσθετα πλεονεκτήματα και για την προσέγγιση του ιδίου του συστήματος. Πρώτον, θα επέτρεπε να καταστεί αντιληπτή η συνθετότητα των αποφάσεων του συστήματος καθώς δεν θα τις περιόριζε σε ένα μόνο αξιολογικό μέσον. Δεύτερον, θα συντελούσε στη διεύρυνση των ορίων του συστήματος, καθώς η επέκταση των μέσων θα καθιστούσε ορατή την εκ μέρους του συστήματος οικειοποίηση ευρύτερων τμημάτων του περιβάλλοντος. Τρίτον, θα διαπιστωνόταν πως ορισμένα από αυτά τα μέσα υπάρχουν και στον αξιακό άξονα άλλων λειτουργικών συστημάτων, αν και σε άλλη σειρά προτεραιότητας, σε άλλη διάταξη, οπότε θα διασαφηνιζόταν η συνεργασία ανάμεσα στα συστήματα.

Υστερα από τις παραπάνω υπαινικτικές μας σχέψεις για τον εμπλουτισμό της ανάλυσης με έναν αξιολογικό άξονα διαφορών, ήρθε η στιγμή να διατυπώσουμε τη δική μας ερμηνεία για το πώς το ίδιο το κοινωνικό, λειτουργικό σύστημα παρατηρεί και προβαίνει σε επιλογές: για το πώς δηλαδή η συστημική αυτοαναφορά των κοινωνικών, λειτουργικών συστημάτων τελείται επί τη βάση ενός άξονα διαφορών.

Οι κοινωνικές, έλλογες πρακτικές και η πολλαπλότητα των διαφορών

Αναφέρθηκε ήδη στα πλαίσια του παρόντος κειμένου, πως οι συμβολικές κατηγορίες, ενώ είναι μορφές του νοήματος, οδηγούν σε σπειροειδή ομαδοποίηση επικοινωνιακών ενεργημάτων και, κατ' αυτόν τον τρόπο, διαρθρώνουν το νόημα. Ωστόσο, η διάρθρωση του νοήματος με τη βοήθεια της γλώσσας, αποκρύπτει τη σημαντική συμβολή της δρασιακότητας, ήτοι της συμμετοχής του ανθρώπινου υποκειμένου στην ανάδειξη των συμβολικών κατηγοριών και, ως εκ τούτου, στη δόμηση του νοήματος. Εάν όλο το παιχνίδι παίζεται πάνω στις μορφές που αναδεικνύει το νόημα, θα πρέπει να υποθέσουμε πως ένα άλλο πεδίο θα πρέπει να μεσολαβεί ανάμεσα σε νόημα και επικοινωνία, ικανό να συμβάλλει στη συνάντηση νοήματος και ανθρώπινης προθετικότητας, όπως θα έλεγε ο Husserl ή, όπως θα λέγαμε εμείς, ικανό να συμβάλλει στη σύλληψη των εξωγλωσσικών δεδομένων της κοινωνικής δράσης.

Μπορεί οι συμβολικές κατηγορίες να οδηγούν τα επικοινωνιακά ενεργήματα σε σπειροειδή ομαδοποίηση στη γραμμή του χρόνου, αλλά αυτή η ομαδοποίηση συνιστά χωρίς άλλο επικοινωνιακή διαδικασία, ήτοι διαδικασία προϋποθέτουσα την εκφορά και κατανόηση του λόγου σε τόπους ανθρω-

πινης συνάντησης. Οι εν λόγω τόποι δεν είναι παρά θεσμοποιημένες μορφές του κοινωνικού νοήματος που προσδίδουν στα εξωγλωσσικά δεδομένα της επικοινωνίας τη μορφή των γλωσσικών γενικεύσεων και, έτσι, τα οδηγούν σε κανάλια συμβατά με τις επικοινωνιακές απαιτήσεις. Αυτές οι θεσμοποιημένες μορφές είναι κατά τη γνώμη μας οι *κοινωνικές, έλλογες πρακτικές* (discursive practices).

Στα *Ενέλικτα Όρια των Κοινωνικών Συστημάτων*, αναφέρεται:

το αρχετυπικό πεδίο εντός του οποίου αναπτύσσεται η επικοινωνία, το πεδίο που γεννά συγκεκριμένους είδους πληροφορίες, τις νοηματοδοτεί και επιτρέπει την εκφορά και μετάδοσή τους, το πεδίο το οποίο, τελικά, ανάγεται σε κοινό μηχανισμό για τη συστημική αυτοαναφορά (κυρίως εντός των δύο, καθαρά συστημικών, ιεραρχικών σταδίων της κοινωνίας, αυτού της οργάνωσης και αυτού του λειτουργικού συστήματος) είναι αυτό των κοινωνικών πρακτικών και οι τελευταίες συνιστούν τον μηχανισμό *επανεμφάνισης* (recurrence) για την περί ης ο λόγος συστημική ιεραρχία (Τσιβάκου, 2003: 67).

Είναι προφανές από το παρατεθέν απόσπασμα πως οι κοινωνικές πρακτικές αξιοποιούνται ως μέσο για την εμφάνιση των κοινωνικών συστημάτων. Οι πρακτικές είναι οι αναδεικνυόμενες από την επικοινωνία μορφές και, μόνον όταν οι ίδιες λειτουργήσουν ως μέσο, θα καταστεί δυνατή η εμφάνιση κοινωνικών, λειτουργικών συστημάτων και οργάνωσης.

Η αρχετυπική μορφή της πρακτικής συντίθεται από κανόνες και αξιακές δεσμεύσεις η εκμάθηση των οποίων συντελεί στην 'κοινωνικότητα' των μελών της. Η αυξημένη κοινωνικότητα ενισχύεται με τη συμμετοχή και τη συνεργασία, δύο χαρακτηριστικές ιδιότητες των πρακτικών, ενισχυτικές όλων των διαδικασιών μάθησης που αναπτύσσονται εντός τους. Τα κοινωνικά στοιχεία των πρακτικών εισερχόμενα στην ανάλυση επιτρέπουν, αφ' ενός, την καλύτερη κατανόηση των κοινωνικών, λειτουργικών συστημάτων και των οργανώσεών τους και, αφ' ετέρου, φέρνουν στο προσκήνιο έναν παράγοντα μέχρι στιγμής υποτιμημένο από την έξαρση της 'διαφοράς': το στοιχείο της ανθρώπινης δρασιακότητας.

Δεν είναι σκοπός του παρόντος άρθρου η πραγμάτευση της δρασιακότητας από την οπτική της συλλογικής και ατομικής βούλησης ή της φαντασίας και δεξιοτήτας. Ούτε, βεβαίως, πρόκειται να επεκταθούμε εν προκειμένω στις σχέσεις του ανθρώπινου εαυτού με τις διαφορές (Τσιβάκου 2000). Θα περιορισθούμε στην πρακτική ως τόπο ανάδειξης διαφορών και θα σταθούμε στο γεγονός ότι κάθε πρακτική υποδηλώνει την αποδοχή ενός τύπου κοινω-

νικότητας και την άρνηση ενός άλλου. Άρα, κάθε πρακτική συνίσταται από σύνολο επαναλαμβανομένων παρατηρήσεων (ήτοι διαφορών), εργαλειακών και κανονιστικών, που τη διαφοροποιεί από τις άλλες πρακτικές του περιβάλλοντός της.

Για να πραγματοποιηθεί η ένθεση και διατήρηση ορίων ανάμεσα στις πρακτικές, κάθε μία υποχρεώνεται να θεσπίζει αξιολογικά μέσα τα οποία επιτρέπουν την επανεισαγωγή εντός της εκείνων των διακρίσεων που τη διαφοροποιούν από τις άλλες. Αυτά τα αξιολογικά μέσα είναι οι κωδικοποιημένες συμβολικές κατηγορίες στις οποίες έχουμε ήδη αναφερθεί. Στο πεδίο της κοινωνικής, έλλογης πρακτικής λαμβάνουν χώρα οι επαναλαμβανόμενες και αναγκαίες γλωσσικές γενικεύσεις για την αυτοαναφορά της πρακτικής. Εδώ οι εν λόγω γλωσσικές γενικεύσεις οδηγούνται σε κωδικοποίηση και, στη συνέχεια, στην εμπέδωσή τους ως αξιολογικά μέσα των περαιτέρω διακρίσεων. Έτσι, μπορούμε να πούμε πως οι πρακτικές ευθύνονται για την ανάδειξη ορισμένων γλωσσικών γενικεύσεων σε κωδικοποιημένες συμβολικές κατηγορίες.

Οι αναδυθείσες από τις πρακτικές κωδικοποιημένες συμβολικές κατηγορίες οδηγούνται από το ίδιο το νόημα σε δομικές ταξινομήσεις, όπως οι τάξεις του λόγου. Ο όρος 'τάξεις του λόγου' έχει χρησιμοποιηθεί ήδη από τον Foucault (XX) για να δηλώσει τις διαδικασίες που υποκρύπτονται στις αγορεύσεις προκειμένου να ελεγχθεί το τυχαίο και να τραπούν οι επιλογές προς επιθυμητές κατευθύνσεις: προκειμένου, δηλαδή, να επιλεγούν από το κοινωνικό νόημα ορισμένες διακρίσεις και να απορριφθούν άλλες. Συνεπώς, οι τάξεις του λόγου των πρακτικών θα πρέπει να είναι ικανές να προωθούν τα αιτούμενα από τις πρακτικές στοιχεία για τη διαμόρφωση των προτιμήσεών τους, καθώς επίσης για τη δόμηση των σχέσεων των μελών τους αλλά και για τις δεξιότητες των τελευταίων. Να γιατί οι τάξεις του λόγου εσωκλείουν κωδικοποιημένες συμβολικές κατηγορίες ικανές να εμψυχήσουν αξίες για την καθοδήγηση των ατομικών προτιμήσεων, τύπους εξουσίας για τη δόμηση των κοινωνικών σχέσεων των συμμετεχόντων στην πρακτική, καθώς επίσης και τεχνολογικά δεδομένα για τη γνώση και τις δεξιότητες που εισέρχονται αλλά και αναπτύσσονται κατά την άσκηση των πρακτικών. Η σύζευξη των αξιών με την εξουσία και την τεχνολογία υφαίνουν τις τάξεις του λόγου διά των οποίων το κοινωνικό νόημα δημιουργεί τους αγωγούς του για την περαιτέρω ρύθμιση των πρακτικών αλλά και για τη συνομάδωσή τους σε κοινωνικά, λειτουργικά συστήματα και οργανώσεις. Η εναρμόνιση των αξιών με την εξουσία και την τεχνολογία είναι αναγκαίο συστατικό του ρόλου τους ως

στοιχείων καθοδηγητικών της ανθρώπινης στόχευσης και απόφασης και, γι' αυτό, είναι αυτές που, υπό μορφή αξιολογικών μέσων, λειτουργούν ως κριτήρια αυτοαναφοράς και ετεροαναφοράς των κοινωνικών, λειτουργικών συστημάτων.

Τα κοινωνικά, λειτουργικά συστήματα συγκροτούνται από τις γενικές θεσμίσεις των πρακτικών και από τις αντιστοιχούσες σε αυτές γενικές τάξεις του λόγου, ενώ οι οργανώσεις, καθώς συζευγνύονται με το ανθρώπινο υποκείμενο και συνιστούν ένσχοπα συστήματα, προχωρούν σε εξειδικευμένες θεσμίσεις των πρακτικών και σε ειδικές τάξεις του λόγου, έτσι ώστε να ελέγχεται και να διευκολύνεται η πληθώρα των ατομικών προσδοκιών και αποφάσεων.

Η διαφορετικότητα των στοιχείων ανάμεσα στις τάξεις του λόγου καθιστά εφικτή τη διαφοροποίηση της κοινωνίας σε κοινωνικά, λειτουργικά συστήματα. Ωστόσο, στις τάξεις του λόγου κυκλοφορούν και όμοια στοιχεία δηλωτικά των κοινώς αποδεκτών αξιών, τεχνολογιών και τύπων εξουσίας. Ιδιαίτερη σημασία αποδίδεται στις κοινές αξίες διότι εκφράζουν τις κυρίαρχες διακρίσεις, τις τελούσες εν αγαστή αρμονία με την εξουσία και την τεχνολογία, και διότι είναι σε θέση να εκφράζουν τις κοινές, οικουμενικές αξιολογήσεις των κοινωνικών, λειτουργικών συστημάτων. Καθώς το κοινωνικό, λειτουργικό σύστημα επιλέγει από το περιβάλλον του το 'ίδιο' που θα το επανεισαγάγει εντός του, τα όμοια στοιχεία των τάξεων του λόγου και, ιδιαίτερα, οι κοινές αξιολογήσεις, φροντίζουν ώστε μέρος του 'ιδίου' του κάθε συστήματος να είναι 'κοινό'. Αυτό το διασυστημικό 'κοινό' ευθύνεται για τη συστημική ενσωμάτωση ή ολοκλήρωση.

Προς επίρρωση των παραπάνω, θα μπορούσε να επικαλεσθεί κανείς ένα παράδειγμα: αν η διαφορά 'επιδίωξη /μη επιδίωξη της γνώσης και της δημιουργικότητας', είναι πρόταγμα του σύγχρονου κοινωνικού νοήματος, υποχρευμένο από τις επικρατούσες κοινωνικές, έλλογες πρακτικές, τότε θα πρέπει να αποτελεί κοινή αξία και, συνεπώς, κοινή αξιολόγηση ενυπάρχουσα σε κάθε τάξη του λόγου, ανεξαρτήτως του κοινωνικού, λειτουργικού συστήματος που αυτή υπηρετεί. Έτσι, διαπιστώνεται πως τον κώδικα του Luhmann για το κοινωνικό, λειτουργικό σύστημα της επιστήμης 'αληθές /ψευδές' συντροφεύει 'η επιδίωξη /μη επιδίωξη της γνώσης και της δημιουργικότητας', όπως τον κώδικα του οικονομικού συστήματος 'οι δυνάμενοι /μη δυνάμενοι να πληρώσουν' τον συνοδεύει σήμερα απαραίτητως 'η επιδίωξη /μη επιδίωξη γνώσης και δημιουργικότητας'. Τις διασυστημικές αυτές συμβολικές κατηγορίες που τις συναντάμε σε περισσότερα του ενός κοινωνικά,

λειτουργικά συστήματα, τις θεωρούμε, όπως έχουμε άλλωστε εκτενώς αναπτύξει (Τσιβάκου 2003), υπεύθυνες εν πολλοίς για τη λειτουργική ολοκλήρωση των συγχρόνων κοινωνιών.

Με την εισαγωγή στην ανάλυση των τάξεων του λόγου και των κοινωνικών, έλλογων πρακτικών ως μορφών δομήσεως του κοινωνικού νοήματος, τα κοινωνικά, λειτουργικά συστήματα δεν αναδύονται ως σχέσεις ή διαφορές ανάμεσα σε *σύστημα-περιβάλλον* μόνο επί τη βάσει μιας εννοιολογικής γενίκευσης, ενός γλωσσικού κώδικα, με τη βοήθεια του οποίου ανιχνεύουν το περιβάλλον και αντλούν από αυτό πανομοιότυπες παρατηρήσεις. Σε συνεχή αλληλεπίδραση με το μέσο τους, που δεν είναι παρά ένας προταξινομημένος τόπος του κοινωνικού νοήματος –οι κοινωνικές, έλλογες πρακτικές– τα κοινωνικά, λειτουργικά συστήματα σχετίζονται με το περιβάλλον τους και επιλέγουν τις αναγκαίες για την αυτοπαραγωγή τους διακρίσεις βάσει ενός άξονα αξιολογικών μέσων που το ίδιο τους το νοηματικό πλαίσιο τους παρέχει. Το προταξινομημένο μέσον είναι περιοριστικό της επέκτασης του κοινωνικού, λειτουργικού συστήματος καθότι στενεύει τον ορίζοντα του νοήματος εντός του οποίου κινείται το σύστημα, άρα και των προσδοκιών του. Από το άλλο μέρος, με τη συγκρότηση μέσω των τάξεων του λόγου αξιολογικού άξονα, επιτρέπει στο σύστημα να τροφοδοτείται από μεγαλύτερο πλήθος επανεισαγομένων παρατηρήσεων, δηλαδή από πλουσιότερες ιδέες και εμπειρίες. Με τον τρόπο αυτό δίνεται η δυνατότητα στα κοινωνικά, λειτουργικά συστήματα να συγκροτήσουν τα αξιολογικά μέσα της αυτοαναφοράς τους πάνω σε κώδικες νοηματικούς που συντίθενται από περισσότερες της μιας συμβολικές κατηγορίες· έτσι, ξεπερνιέται το ζήτημα της μονοδιάστατης σύλληψης των κωδίκων του Luhmann που, κατά τη γνώμη μας, δικαίως κατακρίνει ο Beck, χωρίς ωστόσο να προτείνει έναν θεωρητικό τρόπο υπέρβασής του.

Αντί επιλόγου: τα πλεονεκτήματα του άξονα των διαφορών

Με την ανάλυση που προηγήθηκε, επιχειρήθηκε να καταδειχτεί η σημασία της διαφοράς για τη συγκρότηση της έννοιας του συστήματος. Η διαφορά δεν υπονοεί τη μεταφυσική διαίρεση του κόσμου σε θετικό και αρνητικό, σε καλό και κακό, σε επιτρεπτό και απαγορευμένο. Ούτε υποδηλώνει πως το πρώτο σκέλος της διαφοράς, ήτοι το θετικό, το καλό και το επιτρεπτό, ορίζεται πάντα από την εξουσία, χωρίς βεβαίως να υποτιμά το γεγονός πως η

εξουσία υπαγορεύει εν πολλοίς τις διαφορές τις ενυπάρχουσες στις τάξεις του λόγου.

Η διαφορά είναι έννοια συστατική της επικοινωνίας και, ως τέτοια, εμφανίζεται ως άλυσος διαφορών ή, καλύτερα, ως ροή διαφορών, ως ατέρμονο παιχνίδι γλώσσας και νοήματος. Πότε ως μέσον και πότε ως μορφή, πότε ως διάκριση και πότε ως περιγραφή, εισάγεται μέσω του νοήματος και της γλώσσας στους ανθρώπινους και κοινωνικούς στόχους με αποτέλεσμα να επηρεάζει με τη δική της λογική τις ατομικές και συλλογικές προσδοκίες. Συνώνυμο της σχέσης, αναπαριστά τη δυναμική της σχέσης, την εξέλιξη και την αναγωγή της σε υψηλότερα επίπεδα νοήματος και κοινωνικότητας. Για να καταλάβουμε τις σύγχρονες κοινωνικές ενσωματώσεις θα πρέπει να κατεβούμε στα βάθη των διαφορών, να εξετάσουμε τις επικρατούσες σήμερα διαφορές στη σκέψη και στις κοινωνικές πρακτικές, τους λόγους και τις στρατηγικές αυτής της επικράτησης, και από εκεί να υψωθούμε στις σύγχρονες εκφάνσεις των λειτουργικών συστημάτων και των οργανώσεών τους.

Είναι αλήθεια πως η επικοινωνιακή πολυπλοκότητα ανέδειξε πλήθος διαφορών. Νέες έννοιες εμπλούτισαν το κοινωνικό νόημα και νέες συμβολικές κατηγορίες αναδύθηκαν από αυτό, νέες κοινωνικές πρακτικές αντικατέστησαν τις παλιές, νέα κοινωνικά μορφώματα αναζητούν τη δική τους διαφορά για να δυνηθούν να εισέλθουν στην επικοινωνιακή συναλλαγή. Οι δυαδικοί κώδικες μοιάζουν μάλλον ανεπαρκείς για να εκφράσουν ως κωδικοποιημένες συμβολικές κατηγορίες τα νέα δεδομένα. Όπως τα γενικά μέσα ανταλλαγής του Parsons αντικαταστάθηκαν από τους δυαδικούς κώδικες του Luhmann, θα πρέπει ίσως και εμείς να αντικαταστήσουμε τους τελευταίους με άξονες διαφορών. Αναλύοντας τους αξιολογικούς άξονες διαπιστώνουμε τις συμβολικές γενικεύσεις που υπό τύπο διαφορών υποκρύπτονται σε αυτούς, και μας δίνεται η ευκαιρία να κατανοήσουμε τις συγκλίσεις ανάμεσα σε διαφορετικά λειτουργικά συστήματα, για τις οποίες μας μιλά ο Beck. Για παράδειγμα, όταν το σύστημα της επιστήμης εμπλουτίσει τον κώδικα αυτοαναφοράς του με τη συμβολική κατηγορία της αποδοτικότητας, και το σύστημα της οικονομίας προσθέσει στα ήδη χρησιμοποιούμενα αξιολογικά του μέσα αυτό της γνώσης και της δημιουργικότητας, θα δυνηθούν και τα δύο συστήματα να ξεπεράσουν τη φάση της αλληλοπαράτηρησης, να δρομολογήσουν κοινή δράση και να αναδείξουν νέες συστημικές μορφές μέσα από τη σύγκλισή τους.

Ο αξιολογικός άξονας, από το ένα μέρος, προετοιμάζει το έδαφος επί του οποίου θα βαδίσει η σύγχρονη τεχνολογία των επικοινωνιών, ώστε με τον

τεχνολογικό ισομορφισμό που η τελευταία εγκαθιστά να ενισχυθούν οι διασυστημικές συνενώσεις, ενώ από το άλλο, υποχρεώνεται να προσαυξήσει τα ζεύγη των διαφορών του με όσα του υποβάλλει η νέα τεχνολογία.

Η εξουσία, επίσης, δεν μένει αμέτοχη στο παιχνίδι των διασυστημικών συγκλίσεων. Λειτουργώντας ως ζεύγος διαφορών, άρα σχέσεων μεταξύ εξουσιαστή και εξουσιαζόμενου, μεταξύ εντολέα και εντολοδόχου, μεταξύ επιβολής και αντίστασης, επεκτείνεται παντού οδηγώντας σε νέες μορφές ενσωμάτωσης. Κυκλοφορώντας μέσα στις τάξεις του λόγου έρχεται να ενώσει τις διαφορές που η ίδια δημιουργήσει. Εξ ου και ο θετικός της ρόλος όπως αναφέρει ο Foucault (1987: 21):

Αυτό που κάνει την εξουσία να κρατάει γερά, αυτό που την κάνει παραδεκτή, είναι ότι δεν βαρύνει απλώς πάνω μας σαν μια δύναμη που λέει 'όχι' αλλά που διασχίζει τα πράγματα, παράγει πράγματα....

Με την απόρριψη της διαφοράς ως δυαδικής αντίθεσης, όπου το ένα σκέλος αρνείται σταθερά και αμετάκλητα το άλλο, και την αποδοχή της ως ροϊκής σχέσης η οποία αναζωπυρώνεται μέσα από τη συμπλήρωση, αποκάλυψη, ενεργοποίηση, υπόμνηση του ενός μέρους από το άλλο· με την επικύρωση της ως θεμελιακού στοιχείου της σκέψης και, συνεπώς, της ανάλυσης· και τέλος, με την παραδοχή του γεγονότος πως τα ζεύγη των διαφορών διαθέτουν την ικανότητα να σχηματίζουν μορφές, να περιελίσσονται γύρω από αξιολογικούς άξονες –θετικούς ή αρνητικούς– χωρίς να αντικρούονται μεταξύ τους αλλά να υπηρετούν από κοινού συγκεκριμένες κοινωνικές σκοποθεσίες, θα μπορούσαν να προσεγγισθούν σύγχρονα κοινωνικά φαινόμενα, όπως αυτά της παγκοσμιοποίησης. Σε αυτή την περίπτωση, η διαφορά *εθνικού-διεθνούς*, ή *τοπικού-παγκόσμιου* δεν θα προκαλούσε συζητήσεις για το αν το πρώτο σκέλος της διαφοράς αποκλείει το δεύτερο ή για το αν είναι δυνατόν εντός του παγκόσμιου να συνυπάρχει το τοπικό. Δεν θα χρειάζόταν ο Beck (2000: 119) να αναφέρεται στις απόψεις του Therborn τονίζοντας ότι στην παγκοσμιοποίηση 'το παγκόσμιο και το τοπικό (ή άλλως το καθολικό και το επιμέρους) δεν υπάρχουν ως πολιτισμικές πολικότητες, αλλά ως συνθετιμμένες και αμοιβαία συνεπαγόμενες αρχές'. Και αυτό, διότι η διαφορά *τοπικό-παγκόσμιο* εμφανίζει αφ' εαυτής το αξεδιάλυτο της σχέσης. Υπάρχει τοπικό επειδή υπάρχει το παγκόσμιο και υπάρχει παγκόσμιο επειδή υπάρχει το τοπικό και μόνον η συνένωσή τους παράγει το φαινόμενο της παγκοσμιοτήτας. Όσο οι περισσότερες κοινωνικές παρατηρήσεις, δηλαδή οι περισσότερες επικοινωνίες διενεργούνται επί τη βάση του τοπικού, τόσο το παγκό-

σμιο υποκρύπτεται και καθιστά την παρουσία του διακριτική ή ανεπαίσθητη. Αντίθετα, όσο οι επικοινωνίες διεξάγονται με γνώμονα το παγκόσμιο, τόσο το τοπικό προβαίνει σε δειλή μνεία της παρουσίας του υποχωρώντας στον καταγιγισμό των παγκοσμίων παρατηρήσεων.

Θα είχαμε καταλήξει και πάλι στη σπουδαιότητα της διαφοράς αν αντλούσαμε παραδείγματα από την πρόσφατη αρθρογραφία του Beck (2000, 2002) περί κοσμοπολιτισμοποίησης (cosmopolitanization). Και εκεί, θα διαπιστώναμε ότι τα νέα μεγέθη, τα συστατικά του σύγχρονου κοσμοπολιτισμού, όπως η αποεδαφικότητα (de-territorialization), η δικτύωση, η φαντασική παρουσία, η αποτία και ούτω καθ' εξής, δεν ακυρώνουν a priori τις προγενέστερες περιγραφές. Απλώς τις απωθούν στον αρνητικό άξονα των διαφορών χωρίς το γεγονός αυτό να σημαίνει πως τις αγνοούν. Τους κλείνουν πονηρά το μάτι σε κάθε επικοινωνιακό ενέργημα, καθόσον γνωρίζουν πως μόνο μέσα από τη δική τους σήμανση αποκτούν οι ίδιες περιεχόμενο. Μόνο μέσα από το παιχνίδι του δικού τους σημαίνοντος με τα παλιά σημαίνόμενα θα δυνηθούν να αναδειχθούν σε μορφές ικανές να αξιοποιηθούν για τις νέες κοινωνικές διαφοροποιήσεις και ολοκληρώσεις.

Κλείνοντας, θα αναφερθούμε σε ένα παράδειγμα αντλημένο και πάλι από τον Beck και, συγκεκριμένα, από την έννοια του κινδύνου την οποία με επιμονή έχει επεξεργασθεί (Beck 1992). Η διαφορά, καθώς εισέρχεται στα πλέγματα της επικοινωνίας συνοδευόμενη από τις ιδιότητες της απροσδιοριστίας και της ρευστότητας, ενισχύει την αβεβαιότητα και την αίσθηση των επερχομένων καταστροφών. Η κατάσταση επιτείνεται από το γεγονός πως η επιστήμη και η τεχνολογία δεν είναι μόνο συστήματα γνώσης αλλά συστατικά των κοινωνικών πρακτικών. Μέσω των πρακτικών προμηθεύουν, αφ' ενός, τα κοινωνικά, λειτουργικά συστήματα με αξιολογικούς άξονες ασταθών και αμφίλογων διακρίσεων και, αφ' ετέρου, επιτρέπουν εντός των οργανωσιακών μορφών τη δραστηριοποίηση ποικίλων συστημάτων αποφάσεων. Κατόπιν αυτού, η φιλολογία περί κινδύνων θα πρέπει να αναρωτηθεί βάσει τίνων διακρίσεων παράγονται οι κίνδυνοι. Από πότε οι διαφορές *ακίνδυνο /επικίνδυνο, ασφάλεια /ανασφάλεια, προβλέψιμο /μη προβλέψιμο*, εισήλθαν στη σκέψη αναδεικνύοντας ως μορφή αυτό που αποκαλείται *κοινωνία του ρίσκου*. Ποια κοινωνική ορθολογικότητα ενισχύει τους κινδύνους. Και ακόμη πιο πέρα, να εξετασθεί πώς οι κίνδυνοι έχουν καταστεί αντικείμενο παρατήρησης; Ποιοί είναι οι παρατηρητές της σύγχρονης κοινωνίας του ρίσκου; Ποια είναι τα κριτήρια των εν λόγω παρατηρητών επί τη βάση των οποίων υπολογίζονται και προσμετρώνται οι κίνδυνοι;

Δεν υπάρχει αμφιβολία πως η ανάλυση αλλά και η αντιμετώπιση των αναφυόμενων προβλημάτων στη σύγχρονη παγκόσμια, κοσμοπολιτική κοινωνία ή κοινωνία του ρίσκου δεν μπορεί να επαφίεται μόνο σε μέτρα πολιτικής ή κοινωνικής ευαισθητοποίησης. Ο παρατηρητής οποιουδήποτε κοινωνικού φαινομένου, προκειμένου να προτείνει ή να λάβει τα αναγκαία μέτρα, θα πρέπει προηγουμένως να έχει μελετήσει και κατανοήσει πώς το εν λόγω φαινόμενο έχει εμφανισθεί ως διαφορά και ως μορφή στο κοινωνικό νόημα, στις τάξεις του λόγου και στις κοινωνικές πρακτικές. Αυτή η γνώση θα καθορίσει και την πολιτική του στάση χωρίς να ξεχνά, βεβαίως, το παράδοξο της μορφής, πράγμα που σημαίνει ότι δεν θα παραβλέπει το γεγονός πως και ο ίδιος αποτελεί μέρος του υπό εξέταση φαινομένου.

Βιβλιογραφικές αναφορές

- Artaud, A. (1970). *Collected Works* (1st Volume). London: Calder Publications.
- Beck, U. (1992). *Risk Society*. London: Sage
- Beck, U. (1996). *Η Επιπόνηση του Πολιτικού*. Αθήνα: Νέα Σύνορα - Λιβάνης.
- Beck, U. (2000). 'Η Κοσμοπολιτική Κοινωνία και οι Εχθροί της'. *Επιστήμη και Κοινωνία*, 4: 117-148.
- Beck, U. (2002). 'The Cosmopolitan Society'. *Theory, Culture and Society*, 19/1-2: 17-44.
- Beck, U., Bonss, W., Law, Chr. (2003). 'The Theory of Reflexive Modernization'. *Theory, Culture & Society*, 20/2: 1-33.
- Brier, S. (1996). 'From Second-order Cybernetics to Cybersemiotics: A Semiotic Rentry into the Second-order Cybernetics of Heinz von Förster'. *Systems Research*, 13/3: 229-244.
- Brier, S. (2001). 'Cybernetics and the Social Sciences'. *Systems Research and Behavioral Science*, 18/5: 421-427.
- Bruner, J. (1995). 'Meaning and Self in Cultural Perspective'. Σε D. Bakhurst & Chr. Sypnowich (επιμ.) *The Social Self*. London: Sage.
- Γιανναράς, Χ. (1999). *Το Ρητό και το Άρρητο*. Αθήνα: Ίκαρος.
- Derrida, J. (1973). *Speech and Phenomena (and Other Essays on Husserl's Theory of Signs)*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press.
- Esposito, E. (1999). 'Two Sided Forms in Language'. Σε D. Baecker (επιμ.) *Problems of Form*. Stanford: Stanford University Press.

- Glanville, R. (1981). 'The Same is Different'. Σε Zeleny M. (επιμ.) *Autopoiesis. A Theory of Living Organization*. Amsterdam: Elsevier.
- Günther, G. (1972). *Collected Works of the Biological Computer Laboratory*. Urbana: University of Illinois.
- Husserl, E. (1970). *Logical Investigations*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Latur, B. (2003). 'Is Re-modernization Occurring - And If So, How to Prove It?' *Theory, Culture & Society*, 20/2: 35-48.
- Luhmann, N. (1989). *Ecological Communication*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Luhmann, N. (1990). *Essays on Self-Reference*. New York: Columbia University Press.
- Luhmann, N. (1990) 'The Paradox of System Differentiation and the Evolution of Society'. Σε J. C. Alexander & P. Colomy (επιμ.). *Differentiation Theory and Social Change*. New York: Columbia University Press.
- Luhmann, N. (1995). *Social Systems*. Stanford: Stanford University Press.
- Luhmann, N. (1999). 'Sign as Form'. Σε Dirk Backer (επιμ.) *Problems of Form*. Stanford: Stanford University Press.
- Luhmann, N. (2002). *Theories of Distinction*. Stanford: Stanford University Press.
- Ort, Nina & Peter Markus (1999). 'Niklas Luhmann: "Sign as Form" - A comment'. *Cybernetics and Human Knowing*, 6/3: 39-46.
- Smith, D. W. (1999). 'Intentionality Naturalized?' Σε T. Lenoir and H. U. Gumbrecht (eds). *Naturalizing Phenomenology*. Stanford: Stanford University Press.
- Smith, D. W. & McIntyre, R. (1982). *Husserl and Intentionality*. Dordrecht, Holland: D. Reidel.
- Spencer-Brown, G. (1979). *Laws of Form*. New York: Dutton.
- Τσιβάκου, Ι. (1997). *Υπό το Βλέμμα του Παρατηρητή*. Αθήνα: Θεμέλιο.
- Τσιβάκου, Ι. (2000). *Το Οδοιπορικό του Εαυτού στον Χώρο της Εργασίας*. Αθήνα: Θεμέλιο.
- Τσιβάκου, Ι. (2003). *Τα Ευέλικτα Όρια των Κοινωνικών Συστημάτων*. Αθήνα: Νεφέλη.
- Von Förster, H. (1979). 'On Constructing a Reality'. *An Integral View*, 1/2: 21-29.
- Von Förster, H. (1982). *Observing Systems* (με εισαγωγή του F. Varela). Seaside, CA: Intersystems Publications.

Von Glasersfeld, E. (1996). 'Farewell to Objectivity'. *Systems Research*, 13/3: 279-286.

Φουκά, Μ. (XX). *Η Τάξη του Λόγου*. Μτφρ. Χ. Χρηστίδης-Μ. Μαϊμαδάτσης. Αθήνα: Ηριδανός.

Φουκά, Μ. (1987). *Εξουσία, Γνώση και Ηθική*. Μτφρ. Ζήσης Σαρίκας. Αθήνα: Ύψιλον.