

ΠΑΝΤΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ  
ΤΜΗΜΑ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ ΚΑΙ ΔΙΕΘΝΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

ΜΥΡΤΩ ΡΗΓΟΥ  
Υπότροφος του Ι.Κ.Υ.

# ΕΠΙΚΟΙΝΩΝΙΑΚΗ, ΗΘΙΚΗ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΔΙΑΣΤΑΣΗ ΤΟΥ ΘΑΝΑΤΟΥ ΣΤΗ ΝΕΟΤΕΡΙΚΟΤΗΤΑ

Διδακτορική Διατριβή

ΑΘΗΝΑ, Απρίλιος 1990

Η έγκριση διδακτορικής διατριβής υπό της  
ΠΑΝΤΕΙΟΥ ΑΝΩΤΑΤΗΣ ΣΧΟΛΗΣ ΠΟΛ. ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ  
δεν υποδηλοί αποδοχήν των γνώμων του  
Συγγραφέως (Ν. 5343, άρθρο 202, παρ.2).

*Ύστερα, καί τοῦ βίου μου τήν προσπάθεια  
ἀμοίβοντας, τό φτυάρι θά μέ ραίνει  
ώραία -ώραία μέ χῶμα καί μέ ἀγκάθια.*

Κ. Καρυωτάκης, «Δικαίωσις»

## ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Η αδύνατη διάζευξη: η τουαλέτα της νεκρής ή η τουαλέτα της νύφης .....	8
Πρόλογος .....	18

### ΜΕΡΟΣ ΠΡΩΤΟ

#### ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΡΩΤΟ: Εισαγωγή – Τα μεθοδολογικά προϋποτιθέμενα

1.1. Η γνωσιοθεωρητική προσέγγιση του θανάτου στη νεοτερικότητα .....	35
1.2. Το μεθοδολογικό στρατήγημα .....	39
1.3. Η σύνθεση των διαφόρων λόγων περί τον θάνατο και οι εξουσιαστικές πρακτικές .....	41
1.4. Η πρώτη κατεύθυνση: Η Κοινωνική Ανθρωπολογία και η Ιστοριογραφία (L.-V. Thomas, Ph. Ariès) .....	44
1.5. Η δεύτερη κατεύθυνση: Η Αρχαιολογία και η Γενεαλογία (M. Foucault) .....	47
1.6. Η τρίτη κατεύθυνση: Η Θεωρία της Επικοινωνιακής Δράσης (J. Habermas) .....	51

#### ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΥΤΕΡΟ: Η αξιολόγηση του θανάτου στη νεοτερικότητα

2.1. Η ντυρκεμιανή θεωρία περί των αξιών και η δεμπεριανή θέση της απομάγευσης .....	54
2.2. E. Durkheim: Η κοινωνία ως ηθική πραγματικότητα και ο ηρωικός θάνατος ως μορφή αυτοθυσίας υπέρ του συλλογικού .....	56
2.3. M. Weber: Η έννοια του εξορθολογισμού και η ιστορική δημιουργία των αξιών (Ηθική της υπευθυνότητας και ηθική των απολύτων σκοπών) .....	68
2.4. Συμπεράσματα .....	79

#### ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΡΙΤΟ: Το ιστορικο-πολιτικό και επικοινωνιακό στοιχείο του θανάτου

3.1. Η μεταβολή των αναπαραστάσεων του θανάτου από τις παραδοσιακές κοινωνίες στη νεοτερικότητα .....	81
3.2. Η σύγκλιση της κριτικής θεωρίας και της ιστοριογραφίας για την διερεύνηση των οικονομικών και εξουσιαστικών παραμέτρων του θανάτου .....	85

#### ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΕΤΑΡΤΟ: Ο κρατικοποιημένος θάνατος

4.1. Η παρέμβαση του Κράτους-Πρόνοιας .....	97
4.2. Η απο-εθιμοποίηση του θανάτου .....	102
4.3. Η πραγμοποίηση - εμπορευματοποίηση του θανάτου και η διο-εξουσία .....	109
4.4. Το κράτος των νοσοκομείων: Η ιδρυματοποίηση του θανάτου .....	123
4.5. Προβληματοποίηση του θανάτου: Επιστημονικοτεχνικά αιτούμενα και διο-ηθικές αντιστάσεις .....	139
4.6. Συμπεράσματα .....	154

## ΜΕΡΟΣ ΔΕΥΤΕΡΟ

### ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΡΩΤΟ: Η Αρχαιολογική προσέγγιση του θανάτου

1.1. Παρατηρήσεις για τις μεθοδολογικές διαφορές Foucault - Habermas .....	158
1.2. Ο θάνατος ως γνωστική προϋπόθεση των τριών θετικιστών: της ζωής, της εργασίας και της γλώσσας. (Η Αρχαιολογική προσέγγιση του M. Foucault) .....	165
1.3. Ο θάνατος ως αναλυτικός δείκτης της ζωής .....	173
1.4. Ο θάνατος ως αναλυτικός δείκτης της εργασίας .....	184
1.5. Ο θάνατος ως αναλυτικός δείκτης της γλώσσας .....	188

### ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΥΤΕΡΟ: Ο θάνατος και η ανθρώπινη περατότητα

2.1. Η αναλυτική της περατότητας: κεντρική εννοιολογική κατηγορία της νεωτερικότητας .....	198
2.2. Το ανατομικό δλέμμα και η πεπερασμένη ατομικότητα .....	209

### ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΡΙΤΟ: Ο εμπειρικο-υπερβατικός αναδιπλασιασμός του ανθρώπου στη νεωτερικότητα

3.1. Ο υπερβατικός θάνατος στον Hegel .....	212
3.2. Ο εμπειρικός θάνατος στον Marx .....	221
3.3. Το «τέλος» του ανθρώπου ως τρόπος εξόδου από τη νεωτερικότητα .....	224

### ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΕΤΑΡΤΟ: Η Γενεαλογική προσέγγιση του θανάτου

4.1. Η μετάβαση στη Γενεαλογία: Μια συμπληρωματική επιλογή .....	231
4.2. Οι τρόποι της Γενεαλογίας: Η «προέλευση» και η «ανάδυση» ως κατηγορίες ανίχνευσης του σώματος και της εξουσίας – η νιτσεϊκή επιρροή .....	238
4.3. Η γενεαλογική ερμηνευτική του θανάτου: Η μετατόπιση από τον τελετουργικό-δαπανηρό στον οικονομικό-μοναχικό θάνατο .....	246
4.4. Η περατότητα προϋπόθεση και της Γενεαλογίας .....	256

## ΜΕΡΟΣ ΤΡΙΤΟ

### ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΡΩΤΟ: Από την βιο-εξουσία στην βιο-ηθική

1.1. Δύο διαφορετικές ερμηνείες του καντιανού εγχειρήματος για την επανεξέταση της ηθικής ..	260
1.2. Η προβληματοποίηση της ηθικής ως αποτέλεσμα της επιστημονικο-τεχνικής προόδου .....	265
1.3. Ο θάνατος ως ζητούμενο της επικοινωνίας και ο θάνατος ως σχέση με τον εαυτό. Η αντιπαράθεση Arel και Foucault .....	284

## ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΥΤΕΡΟ: Το πρόβλημα της θεμελίωσης

2.1. Η ηθική του επιχειρήματος και η θεμελίωσή της στο a priori της επικοινωνιακής κοινότητας: Το αίτημα του K. O. Apel .....	300
2.2. Η δήμα προς δήμα κοινωνική μηχανική ως αθεμελίωτη ηθική απόφαση: Το αίτημα του K. Popper .....	307
2.3. Δύο διαφορετικές θεωρήσεις για μια «Μελέτη Θανάτου» .....	318
2.4. Συμπεράσματα από την αντιπαράθεση των θέσεων του K. O. Apel και του K. Popper: Η διαμεσολάβηση του J. Habermas .....	324

## ΜΕΡΟΣ ΤΕΤΑΡΤΟ

### ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΡΩΤΟ: Η επικοινωνιακή διάσταση του θανάτου

1.1. Ο θάνατος ως δομή του διωμένου κόσμου και στοιχείο των εξορθολογισμένων συστημάτων δράσης (Η Θεωρία της Επικοινωνιακής Δράσης του J. Habermas) .....	339
1.2. Ο αφηγηματικός λόγος ως εκφραστικός τρόπος ανάδυσης του διωμένου κόσμου .....	347
1.3. Ο αδύνατος διάλογος: Το αμετάδοτο του «πονώ» .....	354
1.4. Συμβατική και μετα-συμβατική ηθική στην επικοινωνιακή αλληλόδραση γιατρού-ασθενή .....	361
1.5. Η αξίωση στην αλήθεια .....	372

### ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΥΤΕΡΟ: Προς μία ερμηνευτική του νεοτερικού μοντέλου του θανάτου

2.1. Η γλώσσα ως προϋπόθεση κατανόησης του θανάτου .....	380
2.2. Διατάραξη της συμβολικής αναπαραγωγής του διωμένου κόσμου: Συνέπειες για την υγεία, την ασθένεια και τον θάνατο .....	383
2.3. Απόξευση συστήματος και διωμένου κόσμου: Οι επιπτώσεις της στη νεοτερικότητα .....	394
2.4. Ο μετασχηματισμός των αναπαραστάσεων του θανάτου .....	399
2.5. Συγκλίσεις και διαφορές Γενεαλογίας και Θεωρίας της Επικοινωνιακής Δράσης: Το χρήμα – η εξουσία – ο θάνατος .....	407
Βιβλιογραφία .....	419



G. Courbet  
La toilette de la morte

γνώστὸς ὢς

La toilette de la mariée

Smith College Museum of Art

Η αδύνατη διάζευξη :

η τουαλέττα της νεκρής ή η τουαλέττα της νύφης

Στο πίνακα του Courbet " Η τουαλέττα της νεκρής " που είναι γνωστός ως " Η τουαλέττα της νύφης " το ταξινομητικό αδύνατο της θεματοποίησης καθίσταται για τον θεατή ένα αίνιγμα . Ο διπλός και αμφίσημος τίτλος δηλώνει την αναλογία και την ομοιότητα θεμάτων που επιφέρουν γι' αυτό σύγχυση στην θεώρηση και την ερμηνευτική του κατανόηση . Αυτή η συγγένεια και η ομοιότητα εισάγουν ειρωνικά την μεταφορά και την παραλλαγή του θέματος εφόσον ως μεταφορά μεν ορίζεται ο κατεξοχήν ομοιοματικός τρόπος, ως παραλλαγή δε η διαφοροποίηση . Η νέα που αναπαρίσταται σε έναν από τους σημαντικότερους ρεαλιστικούς πίνακες του Courbet μας είναι άγνωστο αν είναι νεκρή ή ζωντανή ' η έκφρασή της θέτει μιά ερμηνευτική πρόκληση στο θεατή που καλείται να τη διερμηνεύσει αφού προηγουμένως έχει κατανοήσει τον σημασιακό της δυναμισμό. Πρόκειται άραγε για μιά ζωντανή, για μιά νεκρή , για μιά νεκροζώντανη ;

Η θεματική αντίθεση των δύο τίτλων που προσδόθηκαν στο πίνακα επιβάλλεται τότε εξαιτίας της αυτοαντιλεγόμενης σημασίας της εντύπωσης που προκαλεί . Σ' αυτή τη μετάθεση της ονομασίας του έργου , σ' αυτή τη θεματική διαφορά , η ομοιότητα μπορεί να εκτυλίσσεται και να εγκαθιδρύει μέσω της απόστασης των δύο θεμάτων μιά σημαντική γειτνίαση : ο θάνατος και η ζωή ανταμώνουν ή μάλλον εξαφανίζονται σ' αυτό το άδειο πρόσωπο της νεαρής κοπέλλας που δεν εκφράζει τίποτα .

Τι όμως αναπαριστά ο πίνακας ; Σε πρώτο πλάνο η κεντρική φιγούρα της νέας που καθρεφτίζεται περιστοιχίζεται από κοπέλλες οι οποίες την προετοιμάζουν για κάποια τελετή .



Το πρόσωπο του μοντέλου ορατό από τον αμήχανο θεατή αντανακλάται εντούτοις και σε έναν καθρέφτη . Τι βλέπει στον καθρέφτη που δεν βλέπει ο θεατής ; Βλέπει ή δεν βλέπει ; Καθρεφτίζεται , ονειρεύεται ή είναι νεκρή ; Επειδή στον καθρέφτη το βλέμμα αλλάζει μεταμορφώνοντας συγχρόνως και αυτό που αντανακλάται , επειδή ενώπιόν του τα μάτια παίρνουν μιάν ανέκφραστη όψη σχεδόν νεκρική , είναι αδύνατο για τούτο να επισημανθεί και να αποκατασταθεί το θέμα του πίνακα . Ο καθρέφτης αποδίδει το μη ορατό ως προς τον θεατή και αυτό που γίνεται ορατό για την κοπέλλα σε μια αποκλειστική σχέση του βλέμματός της ως προς το είδωλο . Η ακίνητη , λεία επιφάνειά του αναδιπλασιάζει τις ακίνητες λεζες επιφάνειες του προσώπου της . Το βλέμμα της καθώς διολισθαίνει στο κενό του καθρεφτίσματος αντικατοπτρίζει αυτό το ίδιο το κενό .

Ο καθρέφτης μπορεί να της προσφέρει τη μοναδική μαγεία της ονειροπόλησης επιφυλάσσοντας μιά ναρκισσική σχέση με τον εαυτό της . Η εικόνα του προσώπου της μέσα στον καθρέφτη επειδή διαλύει τα χαρακτηριστικά της για να τα ανασυνθέσει και να τα συγκρατήσει στη διάλυσή τους την αποκοιμίζει , την ρίχνει σ'αυτόν τον ύπνο του θανάτου που αναλαμβάνει τα όνειρα : "Να πεθάνεις . Να κοιμηθείς . Κι'άν στον ύπνο σου έρθει ένα όνειρο ; Τι θα είναι αυτό το όνειρο ; Μετά τον αιώνα του σώματος ποιός ύπνος αναλαμβάνει τα όνειρα ; Πώς ονειρεύεται ο θάνατος ; " (Ι) Σ'αυτή την μερική έκλειψη της συνείδησης που επέρχεται με το σχηματισμό των ονείρων ο ονειρευόμενος αναγνωρίζεται από την κατάσταση μιας "απούσας παρουσίας " ή μιας "επαγρυπνούσας απουσίας " του . Η αμφισημία της λανθάνουσας συνείδησης στην κατάσταση του ύπνου τον οδηγεί σε μιαν άλλη πραγματικότητα : σε μια "πραγματικότητα όπου οι καθρέφτες δεν θα αναπαρήγαν ένα εξευτελιστικό ομοίωμα , τραυματισμένο και υβριστικό , αλλά μία λάμψη χωρίς ελάττωμα . Αυτό είναι το όνειρο ...

Το όνειρο ... εκτυλίσσει τη μαγεύα ενός απέραντου κινούμενου καθρέφτη και συντιθέμενου από άπειρες στιλπνές επιφάνειες . Αυτοί οι καθρέφτες του καθαρού φωτός δεν μπορούν να ακτινοβολούν παρά στο κενό ... " (I) Το βλέμμα της κοπέλλας που προσηλώνεται στο κενό ενός τέτοιου καθρέφτη αναγνωρίζει τον εαυτό της έξω από το χρόνο , ο χρόνος χάνεται γι' αυτήν , το πρόσωπό της αντικατοπτριζόμενο γίνεται άυλη μορφή , άυλο ομοίωμα, πρόσωπο νεκρής . Η γοητεία του καθρεφτιζόμενου ειδώλου της που την κυριεύει , ο ναρκισσισμός της είναι η γοητεία και η επιθυμία του θανάτου . Το παιχνίδι της αναπαράστασης της μορφής της στον καθρέφτη και στον πίνακα , το βάθος της παρουσίας της ως θανάτου και η ζωντανή επιφάνεια του πίνακα , η διπλά άδρατη υπόθεση της ζωής και του θανάτου δεν θέτει κανένα αίνιγμα . Το αίνιγμα δημιουργείται από την θρυμματίση του ορατού στην ακινησία όταν τα μάτια του θεατή εισδύουν στα μάτια του μοντέλου και αντικατοπτρίζουν το ίδιο το κενό . Εξάλλου ότι αναπαριστάνει ο ζωγράφος σε δεύτερο και τρίτο πλάνο αινιγματικά θέτει την απροσδιοριστία του ορατού - ακόμη κι αν εμείς την εγκαλούμε - όταν το βλέμμα διατρέχει την ακίνητη επιφάνεια του πίνακα . Το μεγάλο τραπέζι που βλέπει ο θεατής στη δεξιά μεριά του έργου με το στρωμένο άσπρο τραπεζομάντηλο προορίζεται για το νεκρόδειπνο ή για το γαμήλιο γλέντι ; Οι κοπέλλες διαβάζουν με αφοσίωση βιβλία προσευχών ή γαμοτράγουδα ; Οι δεσποινίδες αριστερά της σύνθεσης ετοιμάζουν το νυφικό κρεβάτι ή το σάβανο που θα αγκαλιάσει το σώμα της νεκρής ; Στο βάθος του δωματίου το παράθυρο που διανοίγεται στη φύση και τα δύο κορίτσια που κοιτάζουν προς τα έξω εκτρέπουν το βλέμμα σ' έναν απόκοσμο χώρο : στην απόλυτη αδιαφορία της φύσης , στην αιωνιότητα .

---

I. J. Starobinski, " La mélancolie au miroir. Trois lectures de Baudelaire " , Julliard, 1989 , σελ. 86-87.

Αυτή η αποστροφή του βλέμματος από έναν χώρο όπου η βιωτική μέριμνα για τον εαυτό φτιάχνει μια κινούμενη παράσταση της χρονικότητας, σ'ένα χώρο όπου η αδιαφορία της φύσης όμοια με την απάνθρωπη αδιαφορία της νεκρής υπαινίσσεται μιάν αιώνια εικόνα του χρόνου μεταφέρει το θεατή στην ιδανική ακινησία όπου το αχανές , το απεριόριστο γίνεται ο πραγματικός χρόνος .

Θα πρέπει εδώ να γίνει αναφορά στο ιστορικό του πίνακα για να διαλυθεί μέσω της επιλογής ενός από τους δύο άτλους η διφορούμενη κατάσταση στην οποία ό,τι καθίσταται πιο αινιγματικό είναι όχι τόσο η διάζευξη ( θάνατος ή ζωή ) , αλλά το ίδιο το έργο .

Ο Courbet ζωγράφησε αναμφισβήτητα μιά "τουαλέττα της νεκρής" σε μιάν ακαθόριστη ημερομηνία , ένα πίνακα μεγάλων διαστάσεων ο οποίος το 1878 περιήλθε στα χέρια της J. Courbet . Η J. Courbet κληροδοτεί ένα μεγάλο μέρος της περιουσίας της στις κυρίες de Tastet και Lapierre που οργανώνουν το 1919 μια δημοπρασία. Πιθανολογείται ότι για να πουληθεί ο πίνακας σε καλή τιμή και εξαιτίας του μακάβριου θέματος που αναπαριστάνει επιζωγραφίζεται και ξαναβαφτίζεται ώστε να απεικονίζει ακριβώς την αντίθετη τελετουργία απ'αυτήν που είχε συλλάβει και εκτελέσει ο ζωγράφος . Η εικόνα αυτή επιβεβαιώνεται με μια ραδιογραφία που έγινε το 1960 στη Βοστώνη ( Research Laboratory of the Museum of Fine Arts) και η οποία αποκαλύπτει ότι η νεαρή κοπέλλα στο κέντρο της σύνθεσης είναι κάτω από τα ρούχα με τα οποία μόλις τη ντύνουν γυμνή , ότι το κεφάλι της γέρνει στον αριστερό ώμο και ότι ο αριστερός της καθώς και ο δεξιός της βραχίων επικρέμεται κατά μήκος του σώματός της . Υποστηρίζεται

ακόμη ότι η αδυναμία της εκτέλεσης του προσώπου και του βραχίονος της νύφης δημιουργεί αμφιβολίες για μία παρέμβαση στο έργο του ίδιου του Courbet . Εξάλλου τα επιχειρήματα που κλίνουν υπέρ της επιλογής του πρώτου τίτλου είναι ισχυρά : α) το ποδόλουτρο δεν αποτελεί τυπικό που ακολουθείται πριν το γάμο , β ) εκλείπει κάθε χαρά από τα πρόσωπα των παρευρισκομένων και της ίδιας της κοπέλλας , γ ) δεν διακρίνεται καμία πολυτελής τουαλέττα και κανένα γιορτινό φόρεμα με το οποίο θα στολίσουν τη νύφη εφόσον η τελετή δεν εκτυλίσσεται ανάμεσα σε φτωχούς ανθρώπους. Οι νεαρές γυναίκες που αναλαμβάνουν την προετοιμασία είναι αστές ή τουλάχιστον επαρχιωτοπούλες που κατά το έθιμο επιλέγονται από το στενό κύκλο του εκλιπόντος ( όλες οι κοπέλλες έχουν την ηλικία της νεκρής ) για να αποδώσουν τις τελευταίες τιμές πριν εκτεθεί το σώμα στον ύστατο αποχαιρετισμό των γονιών και των φίλων . Η χρονολογία του πίνακα, ο οποίος ως σημειωθεί ότι έμεινε ημιτελής ( γεγονός που διευκόλυνε την επιζωγράφιση του μουσαμά ) εικάζεται γύρω στα 1855 .

Η παράδοση διπλή επιζωγραφική και ονοματοθετική μοίρα του πίνακα δηλώνει το στόχο της εργασίας αυτής επακριβώς . Τόσο στην πρώτη εκδοχή όσο και στην δεύτερη ο πίνακας του ρεαλιστή ζωγράφου των απαρχών της νεοτερικότητας που με επιστολή του ( Παρίσι, 23 Ιουνίου 1870 ) απαντούσε στον υπουργό καλών τεχνών για τη διάκριση που του απονεμήθηκε δίχως τη συγκατάθεσή του με τα ακόλουθα : " αφήστε με να τερματήσω την ύπαρξή μου ελεύθερος, (1) αποπειράται να λύσει το πρόβλημα της επικοινωνιακής διάστασης του θανάτου μέσα απο μιάναμφισημία όπου το ζητούμενο είναι η περατότητα . Η μεταφορά που επιχειρεί

---

I. G. Courbet, "Επιστολή προς τον υπουργό καλών τεχνών. Παρίσι, 23 Ιουνίου 1870", μετ. Λ. Παλλαντίου, εκδ. Αγρας, 1986, σελ. 12.

ο Courbet στη ζωγραφική μας επιτρέπει να αισθανθούμε και να προ-  
αισθανθούμε το αδρατο της θνητότητας μας .Σκοπός του δεν είναι η  
αναπαράσταση της παράστασης, αλλά η ανάλυσή της ως προς μία διάζευξη  
(ζωντανή ή νεκρή), η εισαγωγή του πραγματικού σε μία διφορούμενη κατά-  
σταση υπό την οποία η ζωγραφική που κατα την έκφραση του <sup>Pascal</sup> δημιουργεί  
ομοιότητες με πράγματα των οποίων τα πρωτότυπα ούτε που τα θαυμάζου-  
με "μπορούσε να καταστεί αντικείμενο σκέψης. Το έργο του Courbet δεν  
ενεργοποιεί το σύστημα των ταυτοτήτων και των διαφορών , αλλά  
περιβάλλεται από το στοιχείο της ομοιότητας προκειμένου να εισαχθεί  
το ανόμοιο και να ενωθεί την ίδια στιγμή που αντιπαρατίθεται η ταυτό-  
τητα με τη διαφορά . Το να συγκατανεύσει ο θεατής στην επιλογή  
του ενός από τους δύο τίτλους δεν θα εσήμαινε την ένταξη του πίνακα  
σε ήδη καθιερωμένες κατηγορίες και συνεπώς τον κίνδυνο που επιφυλάσ-  
σει κάθε ταξινομήση ; Ο πίνακας του Courbet εκτός του ότι αποτελεί  
ρήξη με την κλασσική εποχή όπου η ταξινομία στοχεύει στην "τέλεια  
διαφάνεια των παραστάσεων σε σχέση με τα σημεία που τις ταξιθετούν"(1)

διαπραγματεύεται με μεταφορικό τρόπο ένα θέμα από τη φύση του  
ακατάτακτο . Εξάλλου "το διφορούμενο, αν και μόνο αυτό επιτρέπει την  
επιλογή, παραμένει πάντα παρόν μέσα στην ίδια την επιλογή ."(2) Η  
φαντασία τότε μπορεί να κινείται ανάμεσα στο θάνατο ως δυνατότητα  
της νόησης και στη ζωή ως υπόμνηση του θανάτου και να δημιουργεί  
φαντασιώσεις.

---

1. Μ. Φουκώ , "Οι λέξεις και τα πράγματα. Μία αρχαιολογία των  
επιστημών του ανθρώπου", μετ. Κ. Παπαγιώργης,  
εκδ. Γνώση, 1986, σελ. 123.

2. Μ. Blanchot, "Ο χώρος της λογοτεχνίας", μετ. Δ. Δημητριάδης,  
εκδ. Εξάντας, 1984, σελ. 357 .

Η παθητικότητα και η αδιαφορία που υποστασιώνεται στα πρόσωπα των γυναικών υποδηλώνει την αναγκαιότητα με την οποία η ρεαλιστική ζωγραφική συλλαμβάνει το θάνατο ως πεπρωμένο . Το βλέμμα της κοπέλλας που στηλώνεται στον καθρέφτη "έναν καθρέφτη που αντανακλά τον περιβάλλοντα κόσμο " δεν εκφράζει καμιά αγωνία μπροστά στον κυρίαρχο του πεπρωμένου . Ο θάνατος την έχει κυριεύσει, αλλά την παρουσία του υποδέχεται η παθητικότητα . Το ανησυχαστικό συνεπώς δεν είναι τόσο το ανέκφραστο αυτού του προσώπου , όσο η δυσκολία του χαρακτηρισμού της έκφρασης που εισάγει την αμφισημία . "Η πτωματένια παραξενιά θα μπορούσε να είναι και η παραξενιά της εικόνας . " (I) Ακόμα και η στάση του σώματος εμπνέει το βλέμμα του θεατή . Ενώ αρχικά προκαλεί την εντύπωση της ζωντανείας ( στήθος , λαιμός ) την ίδια στιγμή η ελαφρά κλίση του κεφαλιού στον αριστερό ώμο , το απρόβλεπτο της κίνησης που διαταράσσει την ακινησία του μοντέλου , το αποτραβά από το βλέμμα του θεατή στον εαυτό του και το καθιστά απρόσιτο . " Η πτωματένια ομοιότητα είναι ένας βραχνάς ... κι αυτό που γίνεται βραχνάς είναι το απρόσιτο το οποίο δεν μπορούμε να αποτινάξουμε από πάνω μας , αυτό που δεν βρίσκουμε και πού,γι' αυτόν τον λόγο, δεν καταφέρνουμε να αποφύγουμε . ... Το πτώμα που ντύσαμε , που φέραμε όσο γίνεται πλησιέστερα στο φυσιολογικό παρουσιαστικό απαλείφοντας τα πλήγματα της αρρώστιας , μέσα στην τόσο ήρεμη και τόσο ασφαλή ακινησία που είναι η ακινησία του , ξέρουμε παρ'όλα αυτά ότι δεν αναπαύεται . Σέρνει ξοπίσω του το χώρο που καταλαμβάνει , γκρεμίζεται μαζί του και , μέσα σ'αυτήν την διάλυση , πλήττει την δυνατότητα μιας ενδιάτριψης , ακόμα και για μας που παραμένουμε .

Ξέρουμε πως η δύναμη του θανάτου είναι τέτοια ώστε, "κάποια στιγμή", το πτώμα δεν αρκείται πλέον στην καλή θέση που το βάλαμε." (1) Ο θάνατος είναι το ίδιο δύσκολος όπως και το έργο. Τίποτα δεν τελειώνει και τίποτα δεν τελειώνεται μέσα σ' αυτό. Ο ίδιος ο ζωγράφος δεξιοτέχνης κατεξοχήν του βλέμματος, οδηγείται στα τυφλά: ζωγραφίζει το πίνακα χωρίς να έχει εκ των προτέρων συγκεκριμένη γνώση του τι ζωγραφίζει. Βλέπει καθοδηγούμενος από την άγνοια. Ο πίνακας έτσι ξαναγίνεται μέσα από την πολλαπλότητα άσκοπων βλεμμάτων που μέλλεται να δουν αυτό που δεν έχει γίνει ποτέ και που ποτέ δεν μπορεί να γνωρισθεί ως το τέλος.

θα πρέπει ωστόσο να αναγνωριστεί η σημασία ενός άλλου έργου (οι Ακόλουθες του Velasquez ζωγραφισμένο το 1656) με το οποίο, όπως τονίζει ο Foucault, "λέξεις και τα πράγματα" αναπαριστώνται οι λειτουργίες της παράστασης (ο ζωγράφος, η Ινφάντη, οι αυλικοί, οι κυρίες της τιμής, ο νάνος, ο γελωτοποιός, ο σκύλος) αλλά όχι το ενοποιημένο και ενοποιητικό υποκειμένου της, ο Φίλιππος ο Δ' και η σύζυγός του Μαριάννα, δηλαδή τα μοντέλα του ζωγράφου που οι σιλουέτες τους διαγράφονται στο βάθος του πίνακα σε έναν καθρέφτη ο οποίος "εξασφαλίζει μια μετάθεση του ορατού." (2) Ο πίνακας αυτός του Velasquez συνδέεται σαφώς με τον τρόπο (το επιστημικό σύστημα) της παράστασης στην κλασική εποχή γιατί "στο σύνολό του κοιτάζει μια σκηνή, για την οποία ο ίδιος με τη σειρά του είναι σκηνή."

---

1. M. Blanchot, ο.π., σελ 354.

2. M. Φουκώ, ο.π., σελ. 34.

3. M. Φουκώ, ο.π., σελ. 41.

Εδώ, η πορεία του βλέμματος στο τρίγωνο των διασταυρώσεών του ανάμεσα στον καλλιτέχνη, το βασιλιά - μοντέλο και το θεατή που πρέπει να νοηθεί ότι λαμβάνει τη θέση του βασιλιά, δεν θέτει ένα θέμα διάθλασης που θα μπορούσε να ερμηνευθεί ως αμφισημία μιας ομοιότητας που είναι και δεν είναι. Ο πίνακας του Velasquez είναι "μια καθαρή αμοιβαιότητα [βλεμμάτων] που φανερώνει ο παρατηρών και παρατηρούμενος καθρέφτης."

Ετσι, από την πρώτη ήδη ματιά που ρίχνει ο θεατής στον πίνακα "μαθαίνει από τί είναι καμωμένο αυτό το θεώμενο θέαμα" (1) Το υποκειμένο έχει "εκλείψει." εδώ εξαιτίας της απουσίας ταυτόχρονης εμφάνισης δημιουργού που αναπαριστάνει (Velasquez) και θεάματος (βασιλιάς) που αναπαριστάνεται. Και ακόμα η αδυναμία να αναπαρασταθεί η παράσταση - αφού εξαφανίζεται αυτός που τη θεμελιώνει παρά την αντανάκλασή του στον καθρέφτη - δηλώνει ότι στην κλασσική εποχή η αναπαράσταση αυτοσημαίνεται συγκατατιθέμενη "να παρασταθεί η ίδια σε όλα της τα στοιχεία, με τις εικόνες της, τα βλέμματα στα οποία προσφέρεται, τα πρόσωπα που καθιστά ορατά, τις χειρονομίες που την γεννούν" και επι πλέον με την "αναγκαία εξαφάνιση εκείνου που τη θεμελιώνει - εκείνου στον οποίο ομοιάζει και εκείνου που στα μάτια του δεν είναι παρά ομοιότητα", (2) δηλαδή ενός υποκειμένου που έχει εκλείψει εντελώς.

---

1. Μ. Φουκώ, ο.π., σελ. 41.

2. Μ. Φουκώ, ο.π., σελ. 44.



Αντίθετα στο έργο του Courbet το υποκείμενο δεν είναι αναπαραστήσιμο (και δεν αναδύεται από τις σχέσεις των βλεμμάτων ) μέσα από μία παράσταση ή την έλλειψή της , αλλά από μια αναλυτική . Ο Courbet καλεί τον θεατή όχι να αναγνωρίσει πρόσωπα ( άν η νεαρή κοπέλλα είναι ζωντανή ή πεθαμένη ) , αλλά να γνωρίσει την περατότητα εφόσον η περατότητα είναι το άνοιγμα στην γνώση . Κυρίως ο Courbet προκαλεί τον θεατή να αποδεχθεί μέσω της τέχνης την θνητότητά του και να συμφιλιωθεί όχι μόνο με τον θάνατο - το πραγματικό υποκείμενο της παράστασης - αλλά και με το παρασκήνιό του : μια μυστική ιδιωτική τελετή πριν τη δημόσια κηδεία . Εάν με τον Velasquez στα 1656 επέρχεται μια πρώτη ρήξη με το στοιχείο της αμεσότητας της σκέψης , στον Courbet συντελείται μια δεύτερη ρήξη με τον χρόνο ως σκέψη που δεν δυνάμεθα να την σκεφτούμε . "Ο "άμεσα "καταληπτός και ευδιάκριτος χαρακτήρας του χρόνου δεν αποκλείει...τη δυνατότητα, να παραμένει άγνωστη και χωρίς εννοιολόγηση τόσο η αρχέγονη χρονικότητα , όσο και η μέσα σ' αυτήν χρονιζόμενη πηγή του εκφραζόμενου χρόνου . "(I)

Και εκεί στην νεοτερικότητα εισάγεται η περατότητα ως αίνιγμα προς λύσιν εκ μέρους των περατών υποκειμένων απέναντι σ' ένα έργο που αναλαμβάνει να την μεταφέρει στην ζωγραφική .

---

Ι. Μ. Χάιντεγγερ, "Είναι και χρόνος ", τ. 2, μετ. Γ. Τζαβάρα, εκδ. Δωδώνη , 1985, σελ. 665.

## Π Ρ Ο Λ Ο Γ Ο Σ

Στο θεμελιακό υπαρκτικό ερώτημα που έθετε ο M. Heidegger για το θνήσκειν ως εκείνο τον τρόπο του Είναι κατά τον οποίο το "Dasein" "Είναι προς το θάνατό" του , ερώτημα που απηύθυνε προς κάθε θανατολογία βιολογική, ψυχολογική , ανθρωπολογική , επικοινωνιολογική , εάν και κατά πόσο δηλαδή η αρρώστεια και ο θάνατος ακόμη και απο ιατρική άποψη μπορούν να νοηθούν ως "υπαρκτικά φαινόμενα" , η απάντηση της παρούσας εργασίας δεν θα μπορούσε να είναι αρνητική . Και τούτο διότι όχι μόνο "η υπαρκτική ερμηνεία του θανάτου προηγείται κάθε Βιολογίας και Οντολογίας της ζωής" , αλλά και διότι μόνον αυτή "θεμελιώνει κάθε βιογραφικο-ιστοριογραφική και εθνολογικο-ψυχολογική έρευνα του θανάτου . " (I)

Η προβληματική συνεπώς που εκθέτει την οντολογική δομή αυτού που ο Heidegger ονομάζει "Είναι προς θάνατο" προηγείται μεθοδολογικά μιας θανατολογίας προσανατολισμένης είτε προς την ανθρωπολογική εκδοχή της , είτε προς την επικοινωνιακή της διάσταση . Υπό το πρίσμα αυτό , παρά το ότι η υπαρκτική προσέγγιση του θανάτου δεν αποτελεί το ζητούμενο της παρούσας εργασίας , είναι δυνατό να υποστηριχθεί ότι η "αναλυτική της περατότητας" , δηλαδή η γνωσιολογική δυνατότητα που προέρχεται απο την εγνωσμένη διαδικασία αναδίπλωσης του υποκειμένου στον εαυτό του γύρω από την οποία επικεντρώνεται αυτή η διατριβή , θέτει την επικοινωνιακή διάσταση του θανάτου

---

I. M. Χάιντεγκερ, "Είναι και Χρόνος" , τ. 2 , μετ. Γ.Τζαβάρα, εκδ. Δωδώνη , 1985 , σελ. 448.

και τα συναφή με αυτήν προβλήματα της βιοηθικής και της βιο-εξουσίας κάτω απο μια υπαρκτική οπτική . Εφόσον η περατότητα ως συνθήκη μιάς συμπλοκής του υπερβατικού με το εμπειρικό οδηγεί όχι τόσο προς μιαν ανθρωπολογία , όσο προς μία κατανόηση του θνήσκειν — αναγκαία προϋπόθεση οποιασδήποτε γνωσιολογικής — ανθρωπολογικής προσέγγισης — τότε ο υπαρκτικός ορίζοντας της παρούσας έρευνας δεν θα ήταν δυνατό να αμφισβητηθεί . Θα πρέπει εδώ να υποσημειωθεί ότι και από γνωσιολογική άποψη , η "αναλυτική της περατότητας" εμφανίζει ένα ιδιαίτερο ενδιαφέρον διότι μέσω αυτής θεμελιώνεται η γνώση του νεοτερικού ανθρώπου ως γνώση της εμπειρίας απουσίας θεμέλιου που διακρίνει όλη την μεταεγελιανή φιλοσοφία, φιλοσοφία που θα αποκαλεσθεί "φιλοσοφία της περατότητας". Φαίνεται λοιπόν εύλογη η παρατήρηση του M.Heidegger σύμφωνα με την οποία "όσο δεν έχουμε παρουσιάσει και οντολογικά καθορίσει αυτό το αυθεντικό Είναι προς θάνατο ...", η έλλειψη δεν θα αναφάνεται μόνον ως προς την υπαρκτική μας ερμηνεία του θανάτου, αλλά και ως προς κάθε γνωσιολογική του θεώρηση . Η "βιομεριμνώδης αμεριμνησία "την οποία προσάπτει στην κοινή γνώμη ο Heidegger για την περίπτωση της αποβίωσης, θα μπορούσε κάλλιστα να προσαφθεί στην επιστημονική εκείνη συγγραφή που αντιμετωπίζει το θνήσκειν ως ένα "συμβάν", μία "περίπτωση θανάτου" .

---

1. M. Χάιντεγγερ , ο.π. , σελ. 464 .

2. M. Χάιντεγγερ , ο.π. , σελ. 455 .

Πράγματι , εφόσον ο επιστήμονας δεν επιτρέπει στον εαυτό του να κατέχεται από αγωνία μπροστά στον θάνατο , εφόσον δηλαδή και αυτός διακατέχεται από την ίδια "βιομεριμνώδη αμεριμνησία " , οποιαδήποτε ενασχόλησή του με το κατεξοχήν υπαρκτικό αυτό ζήτημα θα παρέκαμπε το ουσιώδες με αποτέλεσμα να οδηγηθεί και στη γνωσιολογική αδυναμία κατανόησης του "θανάτου της μεταφυσικής " που χαρακτηρίζει τη νεοτερικότητα . Στο μέτρο που είμαστε υποχρεωμένοι να δεχθούμε ότι ο θάνατος προσεγγίζεται μόνο μέσω του τρόπου με τον οποίο κατανοείται ως "μη παρακάμφιμη δυνατότητα" του "Dasein" και συγχρόνως ως βίωση του θανάτου των Άλλων , προκύπτει εύλογα ως συμπέρασμα πως η επικοινωνιακή του διάσταση υποσημαίνει σε τελευταία ανάλυση ότι χάρη στον θάνατο των Άλλων γίνεται επιστημονικά , δηλαδή "αντικειμενικά " προσιτός ένας τελειωμός του εδωνά -Είναι."(1)

Η επικοινωνιακή διάσταση του θανάτου είναι ως εκ τούτου η βίωση του θανάτου των Άλλων , δηλαδή η ίδια η επικοινωνιακά δομημένη και ερμηνευτικά κατανοημένη διυποκειμενικότητα.

Το οξύμορο σχήμα που εισάγει ο τίτλος της παρούσας εργασίας εφόσον υποδηλώνει το άλλο από αυτό που είναι πράγματι η διάσταση του θανάτου, δηλαδή μια σχέση με τον εαυτό στο μέτρο που πεθαίνουμε μόνοι και κατά συνέπεια μια σχέση όπου η επικοινωνία ως σχέση με τον άλλο είναι αδύνατη, το σχήμα λοιπόν αυτό δια του οποίου εμμέσως υποβάλλεται η ριζική ετερογένεια της εμπειρίας του θανάτου με τον λόγο για τον θάνατο, επιλέχθηκε για να αναδειχθεί με ένα επιχείρημα *a contrario*.

ότι ο θάνατος και όχι ο Άλλος είναι η μόνη δυνατότητα δια της οποίας ο άνθρωπος βρίσκεται σε αυθεντική σχέση με τον εαυτό του . Και επί πλέον , η ενδοποκειμενική αυτή αυθεντικότητα είναι δυνατόν να τον οδηγεί σε ολοκληρωμένη διυποκειμενική σχέση με τον Άλλο που στην περίπτωση αυτή δεν περιορίζεται απλώς στη χαμπερμασιανή επικοινωνιακή ορθολογικότητα, αλλά και οδηγείται σε μιαν επικοινωνιακή ευθύνη για τον Άλλο . Οποίες αντιρρήσεις και αν προβληθούν απο την κριτική θεωρία προς κάθε επικοινωνιακότητα που δεν λαμβάνει την μορφή ενός κριτικού γλωσσικού ενεργήματος ικανού να οδηγεί σε χειραφέτηση , δεν είναι δυνατό να αγνοηθεί ότι η επικοινωνιακή δράση ως το ζητούμενο μιας οικουμενικής πραγματολογίας ( *Habermas* ) δεν ολοκληρώνεται απλώς από μιαν επιχειρηματολογία που υποστηρίζει τις οικουμενικές συνθήκες ενός ιδεατού διαλόγου, αλλά και από "έσωτερικές προδιαθέσεις" οι οποίες θέτουν από έναν άλλο δρόμο το πρόβλημα του περιεχομένου της διυποκειμενικής σχέσεως.(I)

Στην επικοινωνιακή αυτή προβληματική στην οποία η παρούσα εργασία ζητά να εντάξει τον θάνατο τόσο ως ενδοποκειμενικό, όσο και ως διυποκειμενικό ζητούμενο , η συμβολική αυτή μετάθεσή του οδηγεί στην απόζευξη του επικοινωνιακού κώδικα του βιωμένου κόσμου από τον βιολογικό κώδικα του οργανικού κόσμου.

---

I. Η καταγωγή της απόψεως αυτής που αποτελεί κλειδί της ώριμης φουκοϊκής περιόδου μιας "επιμέλειας εαυτού", θα πρέπει να αναζητηθεί ως θέση κατατείνουσα στην εγκαθίδρυση διυποκειμενικής σχέσης στον E. Levinas ( *Totalité et infini*, *Martinus Nijhoff*, La Haye, 1974, σελ. 29 ).

Στη διαλεκτική ανάμεσα σ' αυτούς τους δύο τρόπους (οργανικό και συμβολικό) και ιδιαίτερα στις συλλογικές εκείνες αναπαραστάσεις με ευρύτερη κοινωνική αποδοχή οι οποίες εμφανίζονται κάτω από διάφορες μορφές (πεποιθήσεις, αρχές, ιδέες που αναφέρονται στην ύπαρξη και τη δράση, ιδεολογικές θέσεις στη σχέση γιατρού-ασθενή), ο θάνατος την ίδια στιγμή οργανικός και συμβολικός, υπαρκτικός και ανύπαρκτος, μετωνυμώμενος μέσα στις μορφές του (πένθος κλπ.) καθίσταται η κλείδα συγχρόνως δομητική και αποδομητική της επικοινωνίας και του πολιτισμού.

Στο Πρώτο Μέρος της διατριβής μου και σε ένα πρώτο εισαγωγικό κεφάλαιο αναπτύσσονται τα μεθοδολογικά προϋποτιθέμενα της γνωσιολογικής προσέγγισης του θανάτου στη νεότεριότητα και επισημαίνονται οι τρεις κατευθύνσεις (ιστοριογραφία, αρχαιολογία και γενεαλογία, θεωρία της επικοινωνιακής δράσης) μέσα από τις οποίες η ταξινομητική λογική του κοινωνικού φαινομένου του θανάτου ανταποκρίνεται σε διακριτούς θεωρητικούς τομείς οι οποίοι εντούτοις συνδέονται μέσω της αρχής της ορθολογικότητας με διαφορετικά εκάστοτε κριτήρια ενόψει των επικοινωνιακών και ηθικοπρακτικών αιτημάτων. Η πρώτη κατεύθυνση της κοινωνικής ανθρωπολογίας και της ιστοριογραφίας εισάγεται με σκοπό να οριοθετήσει το πεδίο και να πιθανολογήσει την καταγωγή των ζητημάτων που εξετάζονται κυρίως από τις δύο επόμενες κατευθύνσεις την αρχαιολογική-γενεαλογική και την επικοινωνιακή. Ας σημειωθεί ότι η δεύτερη κατεύθυνση αποτελεί καθεαυτή μια ιστορικο-ερμηνευτική προσέγγιση η οποία παρά τις επί μέρους διαφορές της με την τρίτη επι

κοινωνιακή κατεύθυνση , εξετάζει τις σχέσεις κοινωνίας , κριτικού λόγου και νεοτερικότητας ανασκευάζοντας σημεία της κληρονομιάς του Διαφωτισμού η οποία αποτελεί η ίδια μια αναλυτική του παρόντος , της επικαιρότητας και της περατότητας του "ενήλικου "πλέον ανθρώπου .

Σ'ένα δεύτερο κεφάλαιο κρίνεται σκόπιμη η προσφυγή σε δύο αξιολογικά συστήματα για το εγχείρημα της αξιολογικής κρίσης του θανάτου στην εποχή μας :

- α) τη ντυρκεμιανή θεωρία περί των αξιών ,
- β) τη βεμπεριανή θέση της "απομάγευσης" των θρησκευτικών εικόνων του κόσμου και της "διαδικασίας του εξορθολογισμού των αξιών" .

Η σημασία της αναφοράς στους δύο κλασσικούς της κοινωνιολογίας αναφάνεται στα επόμενα κεφάλαια όπου οι απόψεις τους συνιστούν προϋποθέσεις τόσο για τις ανακατασκευές του Habermas , όσο και του Foucault ως προς τη σημασία της αυτονομίας του νεοτερικού υποκειμένου .

Στο τρίτο κεφάλαιο επιχειρείται η σύγκλιση της κριτικής θεωρίας και της ιστοριογραφίας με σκοπό να επισημανθούν σε ένα πρώτο στάδιο οι λόγοι της μεταβολής των αναπαραστάσεων του θανάτου με τη μετάβαση από την παραδοσιακή κοινωνία στην νεοτερικότητα .

Σ'ένα τέταρτο κεφάλαιο με τίτλο ο κρατικοποιημένος θάνατος σχολιάζεται η ανάδειξη του απαγορευμένου γύρω από το θάνατο με την παρέμβαση του Κράτους - Προνοίας και την αποεθιμοποίηση , πραγματοποίηση, ιδρυματοποίηση του θανάτου.

Η αναφορά στο "νέο" Habermas και κυρίως στο έργο του "Η τεχνική και η επιστήμη ως "ιδεολογία" ", κρίνεται απαραίτητη για να επισημανθούν οι συνέπειες της ιδεολογικής επικάλυψης της τεχνικής και της επιστήμης στις επικοινωνιακές σχέσεις που αναπτύσσονται από το κοινωνικό φαινόμενο του θανάτου στις εθιμικές αναπαραστάσεις του , στην πραγματοποιημένη μορφή του και στον ιδρυματικό περιορισμό του . Αναμφίλεκτα για τις δύο τελευταίες συνέπειες κρίνεται απαραίτητη η προσφυγή στις θέσεις του Foucault τόσο στο πρώιμο έργο του της "Γέννησης της κλινικής "όπου ο θάνατος μέσω της επιστήμης καθίσταται γνωστικό αντικείμενο ( μοντέρνα ιατρική ) , όσο και στο μεταγενέστερο έργο του "Ιστορία της σεξουαλικότητας "όπου η βιοεξουσία στο "κατώφλι της βιολογικής νεοτερικότητας "αποτελεί μια εξομαλυντική και πειθαρχική τεχνολογία η οποία κορυφώνεται στο νοσοκομείο και προβληματοποιείται μέσω των βιοηθικών διλημμάτων που αναδύονται .

Στο Δεύτερο Μέρος σε ένα πρώτο κεφάλαιο επισημαίνεται ότι ο στόχος μιας αρχαιολογίας των επιστημών του ανθρώπου, στις οποίες εντάσσεται και η θανατολογία, είναι η μελέτη των "λόγων" ως πρακτικών που υπακούουν σε κανόνες και που διαμορφώνουν κοινωνικούς θεσμούς . Στο κεφάλαιο αυτό εξετάζεται η προϋπόθεση του αρχαιολογικού εγχειρήματος , δηλαδή η έννοια της "επιστήμης" ως αρχή της ιστορικής ταξινόμησης των γνώσεων , καθώς και η έννοια των θετικότητων δια των οποίων επιδεικνύεται σύμφωνα με ποιούς



κανόνες οι πρακτικές των λόγων σχηματίζουν γνωστικά αντικείμενα και αποφάνσεις . Οι τρεις "θετικότητες", δηλαδή η ζωή , η εργασία και η γλώσσα και οι διακριτές επιστήμες στις οποίες αναφέρονται ( βιολογία , οικονομία, φιλολογία ) υποδεικνύουν αφενός ότι δεν είναι δυνατή η γνωσολογική προσέγγιση του θανάτου παρά μόνο μέσω αυτών και αφετέρου ότι η ανάδυσή τους ως σύνολα αποφάνσεων , συστήματα εννοιών και σειρές θεωρητικών επιλογών είναι δυνατή εκ του ότι το γνωστικό υποκείμενο είναι θνητό .

Στο δεύτερο κεφάλαιο καταδεικνύεται ότι η αρχαιολογική τομή ανάμεσα στην κλασική και τη νεότερη εποχή μέσα από την οποία προβάλλουν οι επιστήμες της φιλολογίας, της οικονομίας και της βιολογίας είναι η περατότητα . Δεν είναι τυχαίο ότι ο Foucault αναφέρεται εμμέσως στον Nietzsche και τον Heidegger για να επισημάνει ότι μια θανατολογία υπό το πρίσμα της "αναλυτικής της περατότητας" εντάσσεται στη γενικότερη έννοια του "τέλους του ανθρώπου" συναγόμενο από την διαπίστωση του "θανάτου του θεού" η οποία δηλώνει και το τέλος της μεταφυσικής .

Στο τρίτο κεφάλαιο εντοπίζεται η διπλή κατά τον Foucault προοπτική της αμφίλογης ιδιότητας του ανθρώπου ως διπλού όντος που αναδιπλασιάζει :

- α) την εμπειρική ανάλυση του εαυτού του με την υπερβατολογική προϋπόθεση του να τα γνωρίσει όλα ,
- β) το εγγενές στη σκέψη του άσκεπτο με ένα παντοδύναμο cogito

γ ) την αναγωγή του σε μια "καταγωγή" την οποία ουδέποτε προσεγγίζει .

Στο ίδιο αυτό κεφάλαιο αναφέρεται η σχέση της εγγλεϊανής υπερβατολογικής προσέγγισης του θανάτου με την εμπειρική παρουσία του στον Marx η οποία απολήγει σε έναν ανθρωπολογικού τύπου λόγο μιας ολοποιητικής ιστορίας . Εξάλλου, αναδεικνύεται η διαφορά της εγγλεϊανής και μαρξιστικής προσεγγίσεως προς την νιτσεική υπόθεση του "θανάτου του θεού" από την οποία αντλεί η φουκοϊκή αρχαιολογία .

Στο τέταρτο κεφάλαιο επισημαίνεται ότι η μετάβαση στη γενεαλογία , η αλλαγή δηλαδή εκ μέρους του Foucault μεθοδολογικού τρόπου με τον οποίο αιτιολογείται η ανάδειξη της νεοτερικότητας , αποτελεί μάλλον μεθοδολογικό διάβημα συνοδευτικό προς τις θέσεις της αρχαιολογικής του περιόδου . Κατά συνέπεια υποστηρίζεται ότι τα στοιχεία της "αναλυτικής της περατότητας" που διερευνήθηκαν στο προηγούμενο κεφάλαιο διατηρούνται και με τη μετάβαση στη γενεαλογία του νεοτερικού υποκειμένου στην οποία αναδεικνύονται οι πρακτικές και η λειτουργία των μηχανισμών πλέον και όχι ο τρόπος αναδείξεως των λόγων . Στη περίπτωση μάλιστα μιας θανατολογίας στη νεοτερικότητα όπου το απαγορευμένο του θανάτου συνδέεται με τη διαδικασία εξατομίκευσης , η γενεαλογική οπτική προσθέτει και την εξουσία . Συνεπώς η νεοτερική σχέση του ανθρώπου με το θάνατο - αλλά και τη ζωή - είναι το προϊόν ιστορικών δυνάμεων γνώσης και υποκειμενοποίησης τις οποίες η γενεαλογία

συνδέει με μια μηχανική της εξουσίας που επιτρέπει την επανεξέταση των αναπαραστάσεων του θανάτου μέσω της ιστορίας της πολιτικής ανατομίας του σώματος .

Το κεφαλαιώδες ζήτημα της μετάβασης από την βιοεξουσία , δηλαδή από την πειθαρχική και τεχνολογική οργάνωση της εξουσίας για τη διαχείριση της ζωής , στην βιοηθική , δηλαδή στην διερεύνηση των συνθηκών εκείνων οι οποίες προσανατολισμένες προς μια ηθική και αναστοχαστική διάσταση οφείλουν να προσδιορίζουν το ανθρώπινο πράττειν στην περιοχή του βιοιατρικού τομέα , είναι το αντικείμενο του Τρίτου Μέρους αυτής της έρευνας .

Σ' ένα πρώτο κεφάλαιο εντοπίζεται η ανάγκη επιστροφής στην ιδέα του πρακτικού λόγου με την διαπίστωση όχι μόνο των εσωτερικών διασυνδέσεων ηθικής και επιστήμης, αλλά και την παρεμβολή μιας αυθεντικής στάσης για την πραγμάτωση του ηθικού οράματος της ζωής που προυποθέτει - σύμφωνα με την καντιανή υπόδειξη - όχι μόνο την υπακοή στο καθήκον, αλλά και την αναζήτηση της ευτυχίας . Για τον λόγο αυτό καταγράφονται οι απαντήσεις ως προς την αποτελεσματικότητα της ορθολογικής επιχειρηματολογίας στο βαθμό που η αξίωση για αλήθεια και δικαιοσύνη δεν επαρκεί για την επίτευξη της ευτυχίας εάν δεν συμπεριληφθεί στην κριτηριολογία των επιχειρηματολογούντων και το κριτήριο της αυθεντικότητας

που προάγει ένα δραματουργικό μοντέλο δράσης . Με την επισήμανση συνεπώς των δυσκολιών που ανακύπτουν για την αντιμετώπιση βιοηθικών διλημμάτων σύμφωνα με τα ορθολογικά κριτήρια της αποτελεσματικότητας τα οποία προβάλλει η έρευνα και η ιατρική επιστήμη κρίνεται αναγκαία η προσφυγή :

α) στην πραγματολογικο-υπερβατολογική προυπόθεση κάθε επιστημονικού διαβήματος θεμελιωμένου στο *a priori* της επικοινωνιακής κοινότητας (K.-O Apel ) και

β) στην δραματουργική εντέλει προσέγγιση του "ώριμου" Foucault για την αυθεντική προοπτική συγκρότησης του σύγχρονου υποκειμένου .

Ο τίτλος λοιπόν που προσδίδεται στο τελευταίο τμήμα του πρώτου κεφαλαίου : "Ο θάνατος ως ζητούμενο της επικοινωνίας και ο θάνατος ως σχέση με τον εαυτό "δικαιολογεί την διερεύνηση του θανάτου κάτω από τα δύο προαναφερθέντα "παράδειγματα".

Είναι προφανές ότι στο δεύτερο κεφάλαιο του Τρίτου Μέρους το ενδιαφέρον της παρούσας έρευνας στρέφεται στο πρόβλημα της "θεμελίωσης" : ερωτάται δηλαδή αν η αναγκαιότητα του υπερβατολογικού προυποτιθέμενου ( η θέληση της επιχειρηματολογίας ) που αποτελεί το έσχατο *a priori* του Λόγου και συνεπώς της επιστήμης είναι συγχρόνως και αναγκαιότητα μιας ηθικής υποχρέωσης ( Apel ) ή αν η θεμελίωση της ηθικότητας στην αντιμετώπιση της ζωής είναι ένα ζήτημα που παραμένει πάντα ανοικτό και που εφόσον δεν μπορεί να υπάρξει "θεμελίωση", η κρίση κατα περίπτωση ( Popper ) επιτρέπει

την αποφυγή υποτίμησης των ανθρωπίνων αξιών προς όφελος ενός συλλογικού σκοπού .

Η ως άνω αντιπαρατιθέμενη συλλογιστική εφαρμόζεται και στα ηθικά ζητήματα ζωής και θανάτου όπου τόσο κάτω από το επιχείρημα της πραγματολογικο-υπερβατολογικής θεμελίωσης του Apel , όσο και κάτω από το επιχείρημα του φιλοσοφικού "ντεσιζιονισμού" του Popper , η επίλυση των διλημάτων που ανακύπτουν συντελείται μέσω του ελέγχου και του περιορισμού των εφαρμογών του ανεξέλεγκτου ορθολογισμού . Εξάλλου και η πραγματολογική θέση του J. Habermas ο οποίος αποπλίζει τον ηθικό σκεπτικισμό του Popper , αλλά και συγχρόνως παρά-κάμπτει την πραγματολογικο-υπερβατολογική δικαιολόγηση της "έσχατης" θεμελίωσης, εφόσον η ηθική δεν μπορεί παρά να είναι ανακατασκευή του διαλεγόμενου Υποκειμένου, συνδέει την ηθική με την επικοινωνία ως τον προσφορότερο τρόπο ανίχνευσης της βιοηθικής μέσα στο πλαίσιο κοινωνιολογικών και πολιτικών ενδείξεων .

Στο Τέταρτο και τελευταίο Μέρος η έρευνα για την επικοινωνιακή διάσταση του θανάτου επανέρχεται στην θεωρία της επικοινωνιακής δράσης του J. Habermas και τούτο διότι η επιλογική θέση την οποία κατέχει το Τέταρτο αυτό Μέρος στην όλη οργάνωση της διατριβής , επιβάλλει την επικέντρωση του συνολικού διαβήματος στη χαμπερμασιανή θεωρία ως θεωρία κατεξοχήν επικοινωνιακή με δεοντολογικό και ηθικό προσανατολισμό.

Συνεπώς , σ' ένα πρώτο κεφάλαιο εκτίθενται τα βασικά σημεία της θεωρίας της επικοινωνιακής δράσης ώστε να γίνει κατανοητή η προβληματοποίηση του θανάτου στη νεοτερικότητα . Καθίσταται λοιπόν απαραίτητη η αναφορά στα δομικά συστατικά του 'βιωμένου κόσμου' και στο λόγο για τον οποίο διαφοροποιούνται , δηλαδή τον εξορθολογισμό . Η θεματοποίηση του θανάτου ως επικοινωνιακού διακυβεύματος με βάση τη θεωρία της επικοινωνιακής δραστηριότητας συντελείται υπό το φως των τριών μοντέλων δράσης ( τελεολογικό , αξιολογικό , δραματουργικό ) τα οποία αναφέρονται στους τρεις διακριτούς κόσμους :

α) τον αντικειμενικό στον οποίο αντιστοιχούν τα επιστημονικά δεδομένα της ιατρικής ,

β) τον κοινωνικό στον οποίο υπάγονται προβλήματα που εγείρονται από την βιοηθική ,

γ) τον υποκειμενικό όπου εντάσσονται τα βιώματα και οι αναπαραστάσεις τους στην περιοχή του 'βιωμένου κόσμου' .

Εάν μάλιστα οι θεωρίες της δράσης επωμίζονται να θεματοποιήσουν την επικοινωνιακή διάσταση του θανάτου στους τρεις κόσμους , οι θεωρίες της γλώσσας - το δεύτερο σκέλος της χαμπερμασιανής επικοινωνιακής θεωρίας - αναλαμβάνουν να διερευνήσουν με κριτικό τρόπο την παραγωγή αποφάνσεων ( διαπιστωτικές , κανονιστικές , εκφραστικές ) οι οποίες επιτρέπουν στον ομιλητή να επικαλεστεί τρεις αξιώσεις για

εγκυρότητα που αναφέρονται στην ακρίβεια των γεγονότων, στην ορθότητα των πράξεων και την ειλικρίνεια των προθέσεων . Η συνεισφορά της παρούσας έρευνας έγκειται κατά συνέπεια στην προσπάθεια να διευκρινιστούν όχι μόνον οι επικοινωνιακές σχέσεις μεταξύ του ασθενούς , του περιβάλλοντός του και του γιατρού υπό το πρίσμα της επικοινωνιακής θεωρίας , αλλά και να αναφανεί η ηθική διάσταση των προβλημάτων που ανακύπτουν από την τελεσφορά ή ατελέσφορη συνδιαλλαγή τους . Προβλήματα όπως το ότι το γεγονός της αρρώστειας παραμένει αθεματοποίητο και συνεπώς ανέκφραστο στο επίπεδο ενός επιχειρηματολογημένου διαλόγου ή αν ο ασθενής θεωρείται ή όχι ισότιμος σε μια διαλογική συζήτηση ούτως ώστε να γνωρίζει την αλήθεια και να συμμετέχει στην επιλογή του τρόπου με τον οποίο αντιμετωπίζεται η ασθένειά του , προβλήματα συνεπώς συναφή όχι μόνο με την ιατρική δεοντολογία , αλλά και την κοινωνική ηθική εν γένει , εξετάζονται στο τέλος του κεφαλαίου αυτού με σκοπό την ανάδειξη μιας επικοινωνιακής ηθικής η οποία διαγράφει τον εμφανέστερο ορίζοντα νοήματος για μια πρόσκαιρη διυποκειμενική συναίνεση όπου το "δέον γενέσθαι" θεμελιώνεται στο διάλογο χωρίς να συνιστά καθ'αυτό αξιολογική δογματική κρίση .

Στο δεύτερο κεφάλαιο σχεδιάζεται μια ερμηνευτική του νεοτερικού μοντέλου του θανάτου . Αφού αναλυθεί η έννοια του "βιωμένου κόσμου" ως "τόπου" της επικοινωνιακής δραστηριότητας και συνεπώς της αλληλοκατανόησης και αφού εκτεθούν

οι λειτουργίες που η επικοινωνιακή δραστηριότητα εκπληρώνει για την αναπαραγωγή του , υπογραμμίζεται εκ νέου η ανάδειξη του θανάτου ως ενός εκ των σημαντικότερων "μέσων" δια του οποίου αναπαράγονται οι συμβολικές δομές . Επιπλέον αναλύονται οι επιπτώσεις που προκύπτουν για την επικοινωνιακή διάσταση του θανάτου με την εμφάνιση κρίσεων στον καθένα από τους τομείς που αναπαράγονται, δηλαδή την κουλτούρα, την κοινωνία και το άτομο ως τα δομικά συστατικά του "βιωμένου κόσμου" . Στο ίδιο κεφάλαιο και σ' ένα τμήμα με τίτλο : "Απόζευξη συστήματος και βιωμένου κόσμου : οι επιπτώσεις της στην νεοτερικότητα " προτείνεται η υπόθεση της θεώρησης του θανάτου όχι μόνον ως δομής του "βιωμένου κόσμου", αλλά και ως σημείου ανταλλαγής του "συστήματος" . Αν κατά συνέπεια διαπιστώνεται απόζευξη του "βιωμένου κόσμου" από το "σύστημα" στη νεοτερικότητα , είναι δυνατή η θεώρηση του θανάτου ως επικοινωνιακής δομής του "βιωμένου κόσμου" και *medium* του "συστήματος" σ' ένα ερμηνευτικό μοντέλο που προσιδιάζει στην νεοτερικότητα . Είναι προφανές ότι ο μετασχηματισμός των αναπαραστάσεων του θανάτου στη νεοτερικότητα, η θεώρηση του ως ασήμαντου γεγονότος και η απώθησή του ως ασύμφορου συμβάντος , οφείλεται στη βίαιη είσοδο των μορφών της οικονομικής και διοικητικής ορθολογικότητας ( δηλαδή του χρήματος και της εξουσίας ) σε σφαίρες δράσης που ειδικεύονται στη συμβολική αναπαραγωγή του "βιωμένου κόσμου" στις οποίες συμπεριλαμβάνεται και ο θάνατος . Από τη στιγμή που η αποτίμηση των κοινωνικών σχέσεων σε χρήμα και δύναμη γίνεται το οικουμενικό κριτήριο της κοινωνικής αναπαραγωγής , ο συμβολικός ρόλος του θανάτου είναι επόμενο να μειωθεί . Τέλος διαπιστώνεται μέσω των αναλογιών των γενεαλογικών θέσεων του Foucault και των παρατηρήσεων του Habermas για τον



ρόλο του χρήματος και της εξουσίας η εσωτερική τους σχέση με το θάνατο . Καθίσταται κατά συνέπεια εμφανής ο επιλογικός χαρακτήρας του Τέταρτου αυτού Μέρους διότι η κατεξοχήν θεωρία για την κοινωνία του J. Habermas δικαιολογείται με την αναφορά της όχι μόνον στην ηθική της επικοινωνίας , αλλά και στην πολιτική του συστήματος μέσω του χρήματος και της εξουσίας.

Εκφράζω τις θερμές ευχαριστίες μου στον επιβλέποντα καθηγητή Χρήστο Γιανναρά για τις συμβουλές και την ενθάρρυνσή του στη διάρκεια της ερευνητικής μου προσπάθειας και την εμπιστοσύνη που μου έδειξε με την ανάθεση μαθημάτων κατά το εαρινό εξάμηνο των ακαδημαϊκών ετών 1988-1989, 1989-1990 υπό την εποπτεία του στο σεμινάριό του , εμπειρία η οποία αποθησαυρίστηκε και στην παρούσα έρευνα.

Ευχαριστώ ακόμη τον καθηγητή Ηλία Κατσούλη και τον αναπληρωτή καθηγητή Γιάγκο Ανδρεάδη για τις συμβουλές τους στην αρχική φάση αυτής της έρευνας.

Η ευγνωμοσύνη μου απευθύνεται επίσης στον καθηγητή Louis-Vincent Thomas ιδρυτικό μέλος της Société de Thanathologie για την συμπαράστασή του στα χρόνια των μεταπτυχιακών μου σπουδών στο Université René Descartes ( Paris V, Sorbonne ) καθώς και την Dr. Béatrice Descamps-Latscha , Maître de Recherche στο "Εθνικό Ινστιτούτο Υγείας και Ιατρικής Έρευνας " ( I.N.S.E.R.M. ) για τις υποδείξεις της ως προς τα βιο-ηθικά και ερευνητικά προβλήματα , καθώς και για την δυνατότητα πρόσβασης που μου παρείχε στις βιβλιοθήκες του I.N.S.E.R.M. και του Hôpital Necker Τέλος ευχαριστώ όλους όσους μου συμπαραστάθηκαν κατά τη διάρκεια της εργασίας μου και κυρίως τον Γιώργο Βέλτσο.

Μ Ε Ρ Ο Σ      Π Ρ Ω Τ Ο

Κ Ε Φ Α Λ Α Ι Ο Π Ρ Ω Τ Ο

Ε Ι Σ Α Γ Ω Γ Η

Τα μεθοδολογικά προϋποτιθέμενα

Ι.Ι Η γνωσιοθεωρητική προσέγγιση του θανάτου στη νεοτερικότητα

Η ανάπτυξη των επιστημών του ανθρώπου και η κατάτμησή τους σε εξειδικευμένους κλάδους αντιμετωπίζει την γνωσιοθεωρητική προσέγγιση του θανάτου με ποικίλους τρόπους. Στο κοινωνικό αυτό φαινόμενο προσδίδονται διαφορετικά νοήματα ανάλογα με την θέση που κατέχει το υποκείμενο στη νεοτερικότητα ως ιστορική περίοδο με α ) δεδομένο αξιολογικό σύστημα και

ιδεολογικό δείκτη-τον ορθολογισμό, την πρόοδο και την απομάγευση του κόσμου ,

β ) εκκοσμικευμένο ανθρωπολογικό λόγο ο οποίος θέτει ως θεμέλιο της εξατομίκευσης την περατότητα,

γ ) αναπαραστατική αναδίπλωση που σηματοδοτεί την ταυτότητα μέσω της ετερότητας και καθιστά τη γλώσσα στην ενδοποκειμενική και διυποκειμενική της διάσταση το κατεξοχήν αντικείμενο της νεοτερικής σκέψης.

δ) συγκεκριμένη εξουσιαστική δομή που δεν οδηγεί μόνο σε σύγκρουση, αλλά και σε δόμηση ( παραγωγή ) ενός ευρύτερου πεδίου δράσης

Προϋπόθεση της εμφάνισης αυτών των διαφορετικών επιστημονικών κλάδων και του ανταγωνισμού τους είναι η δημιουργία θετικότητων που προκύπτουν ακριβώς μέσα από τις διαδικασίες και τα κριτήρια αποδοχής ορισμένων θέσεων και απόψεων ή αποκλεισμού άλλων . Θα πρέπει να διευκρινισθεί ότι κάθε μεταβολή που σημειώνεται στην αποδοχή συγκεκριμένων πρακτικών και αντιλήψεων, δηλαδή στην κατακράτηση εκείνων των στοιχείων της σκέψης που μπορούν να ενταχθούν ως "αυτονόητα " στο κλάδο και στην απόρριψη άλλων που χαρακτηρίζονται ως ιδεολογικές προκαταλήψεις και που πρέπει να παραμελούν έξω από τις αποδεκτές τυπολογίες , εξαρτάται από την ιστορική συγκυρία ενός παρόντος που πρέπει να αποκρυπτογραφηθούν τα ενδεικτικά του σημεία . Έτσι μιά ταξινομητική λογική του κοινωνικού φαινομένου του θανάτου στη νεοτερικότητα σε διακριτούς , θεωρητικούς τομείς ανταποκρίνεται στις απαιτήσεις για εξειδικευμένη γνώση του βιολόγου που εξετάζει τον θάνατο ως βιολογικό φαινόμενο , του γιατρού ως πεδίου άσκησης των ερευνητικών και θεραπευτικών του καθηκόντων , του αρχαιοφύλακα ως ένδειξη που καταχωρείται στα αρχεία του Κράτους όπως οι γάμοι και οι βαπτίσεις , του δημογράφου ως καταχωρημένου υλικού για την σύνταξη στατιστικών μελετών , του ιστορικού ως καθοριστική ή τυχαία έκβαση μέσα στη παραγωγή γεγονότων , του κοινωνιολόγου ως φαινομένου που αναδεικνύει αντιλήψεις για τις ίδιες τις ιδεολογικές δομές του συγκεκριμένου κοινωνικού σχηματισμού και τέλος ως διακυβευόμενου της επικοινωνίας διαμεσολαβημένης από τα "media" του χρήματος και της εξουσίας .

Αλλά ακόμη και αν δεχτούμε την αναγκαιότητα μιάς "διασταυρούμενης γονιμότητας" όπου η ανταλλαγή επιστημονικών απόψεων επανασυνδέει τις διάσπαρτες επιστημονικές ή μεθοδολογικές λύσεις σε διεπιστημονική απάντηση, το κοινωνικό φαινόμενο του θανάτου διαφεύγει συνεχώς. Έτσι η αναφαινόμενη διεπιστημονικότητα που λειτουργεί στο εσωτερικό των ειδικών κλάδων γνώσης (ιατρική, βιολογία, ιστορία κλπ.) καταλήγει σε αντιστροφή αποτελέσματα, δηλαδή περιορίζει την υποτιθέμενη συνολική σύλληψη του φαινομένου. Εφόσον μάλιστα το γνωστικό αντικείμενο της μελέτης αυτής είναι τόσο ακαθόριστο, και γνώση χωρίς αντικείμενο δεν υφίσταται, τίθεται το ερώτημα μήπως θα πρέπει να παραχωρηθεί ο λόγος στην φαινομενολογική περιοχή της τέχνης στο μέτρο που, ως κοινωνικό γεγονός και η ίδια, δεν υπόκειται στην αρχή της ορθολογικότητας και δεν εκβιβάζεται από αποδεικτικές διαδικασίες και επιχειρηματολογίες που προσεγγίζουν ένα ανεπιχειρηματολόγητο από τη φύση του φαινόμενο. Πώς είναι πράγματι δυνατό το υποκείμενο των επιστημών του ανθρώπου να γνωρίσει και να κατανοήσει ακόμη και κάτω από μιά ερμηνευτική προσέγγιση το αντικείμενό του εάν δεν προϋποτίθεται μιά συνδετική δομή μεταξύ αντικειμένου και υποκειμένου της κατανόησης, "ταυτόσημη δομή" που εμφανίζεται στην έννοια της ζωής και εξαφανίζεται στην έννοια του θανάτου;

Πώς λοιπόν η πρόταση του Dilthey "μόνον η ζωή κατανοεί τη ζωή" στην οποία είναι δυνατόν να θεμελιωθεί "η κατανόηση του ιστορικού αντικειμένου από το επιστημολογικό υποκελ-

μενο με ερμηνευτική αξίωση" (I)θα είχε νόημα όταν η ζωή κα-  
λείται να κατανοήσει τον θάνατο ;

Και ποιά θα είναι η "ταυτόσημη δομή" του αντικειμένου και  
του υποκειμένου της κατανόησης κατά την προσέγγιση του θά-  
νάτου παρά η ίδια η έννοια της περατότητας με την οποία  
ο χρόνος ως αρχή , τέλος και διάρκεια οδηγεί στη γνώση  
που έχουμε για την ύπαρξή μας ;

Δαμασμένος ο θάνατος από τους λόγους που δια-  
κινούνται σε οργανωμένες με αυστηρή δομή επιστημονικές περιο-  
χές εξακολουθεί να κρύβει την "αλήθεια" που καθεμιά ισχυρίζε-  
ται ότι κατέχει με την ακαθόριστη και αδιαπέραστη "φύση" του.

---

1. G. Kortián , " Par-delà l'identité moderne " , στο περ.  
Critique , τ. 479, Απρίλιος 1987, σελ. 352.

2. Το μεθοδολογικό στρατήγημα.

Μέσα στην αμφιβολία μιας συνεχούς, αλλά γόνιμης πλάνης επιτακτική εμφανίζεται η ανάγκη ενός μεθοδολογικού στρατηγήματος που θα αποδομεί την ίδια τη νεότερική κατηγορία της "ταυτότητας" ως συνδετικής δομής του ερευνητή με το αντικείμενό του και θα καθιστά δυνατή τη μετατροπή της σε ένα διαλεκτικό σχήμα όπου με τα ίδια μέσα της λογικής θα ανεδείκνυε ό,τι διαφεύγει από την πανίσχυρη "αρχή της ενότητας" της "κυριαρχης έννοιας". Αυτό θα ήταν το ενδιαφέρον μιας θανατολογίας : να αναζητήσει ό,τι η φιλοσοφία από τον Πλάτωνα ως τον Hegel απέκλειε ως "αμελητέο" και "εφήμερο". Και επιπλέον να υπερβεί υπό τις προϋποθέσεις ενός εννοιολογικού πάντοτε σχήματος ( της παρούσας έρευνας) το ζητούμενο: την έννοια, όχι το γεγονός του θανάτου (1). Την υπέρβαση αυτή "της έννοιας δια της έννοιας", θα πρέπει η θανατολογία να λάβει υπόψιν για να οδηγηθεί έτσι στην ίδια τη μη εννοιολογημένη φύση του θανάτου (2). Θεωρούμε συνεπώς ότι αυτή η υπέρβαση - παράγοντας της εμφάνισης και της έκφρασης "του πόνου ως προϋπόθεσης κάθε αλήθειας" - ανταποδίδει στο εγχείρημα της επιστημονικής θεώρησης του θανάτου ό,τι μόνον η τέχνη είναι ικανή να "νοσταλγεί": τη "Δικαίωση" στην οποία αναφέρεται ο ποιητής. Εφόσον όλες οι επιστημονικές θεωρήσεις και οι λόγοι που αφορούν τον θάνατο επιχειρούν να τον εξουσιάσουν, ο μόνος τρόπος για να αποφύγουμε το ίδιο το γνωσιολογικό του αδιέξοδο θα ήταν μια επιχείριση που θα συνέδεε τον θάνατο με την γνώση και την εξουσία. Και τούτο κάτω από τον ιδεολογικό δείκτη που χαρακτηρίζει τη νεοτερικότητα και που υποκινεί τις δυνάμεις εκείνες που συνθέτουν την εξουσία ως γνώση η οποία με τη σειρά της διαμορφώνει τις κοινωνικές αναπαραστάσεις του θανάτου και εμφανίζει τις επιστήμες του ανθρώπου ως απειλητικές. Συνεπώς οφείλουμε να σκεφτούμε τον θάνατο όχι σαν την "ουσία" που βρίσκεται πίσω από την ποικιλία των κοινωνικών αναπαραστάσεων και των γνωσιολογι-

---

1. Th. Adorno "Dialectique négative", Payot, 1978, σελ. 286, όπου αναφέρεται ότι: "εάν η αρνητική διαλεκτική διακηρύσσει τον αυτοστοχασμό της σκέψης τούτο επιβάλλει... ότι αυτή η σκέψη οφείλει επίσης να σκέπτεται εναντίον του εαυτού της."

κών αναλύσεων που τους αντιστοιχούν , αλλά να γνωρίσουμε εκείνους τους εξουσιαστικούς μηχανισμούς που με το πρόσχημα μιας ορθολογικής γνώσης καθιστούν την έννοια του θανάτου "γνωστικό αντικείμενο "συνιστώντας σε τελευταία ανάλυση και το ίδιο το φαινόμενο του θανάτου . Γιατί στόχος της παρούσας εργασίας δεν μπορεί να είναι ο ίδιος ο θάνατος , αλλά ο θάνατος ως κοινωνικό φαινόμενο δηλαδή ως παράγοντας μιας διαμορφωτικής εξουσίας εγγενούς στον κοινωνικό ιστό η οποία εγκαθίσταται ως τέτοια με τη γνώση .

Ο επιστήμονας με όλα τα μέσα που κατέχει τεχνολογικής και γνωσιολογικής υφής δεν καταπιάνεται με το ίδιο το γεγονός του θανάτου ως πεδίο που ξανοίγεται στο φιλοσοφικό στοχασμό, ούτε προσπαθεί να τον περιγράψει σύμφωνα με την αποκρυσταλλωμένη αντίληψη που εκπηγάζει από τον πολιτισμό μας, αλλά εκείνο που του απομένει είναι να στρέφεται στην κοινωνική εμπειρία του θανάτου και στους τρόπους που αυτή βιώθηκε. Πώς όμως του παραχωρείται το δικαίωμα συναρμόζοντας ετερόκλητα στοιχεία να ερμηνεύει ένα φαινόμενο που σήμερα αποτελεί ταμπού ; Και κυρίως πώς αυτό το "εμπειρικό - μετεμπειρικό" (Τ)γεγονός του θανάτου την ίδια στιγμή που συνιστά τον απαγορευμένο και απομονωμένο "τόπο" όπου η σιωπή εγκαθιέρχεται για μια στιγμή, γίνεται το κεντρικό θέμα πολυάριθμων εύγλωττων ερευνητικών μελετών;



### Ι.3 Η σύνθεση των διαφόρων λόγων περί τον θάνατο και οι εξουσιαστικές πρακτικές

Σκοπός της εργασίας αυτής είναι να επισημάνει τὸν ὄρομα που προκύπτει ἀπο τὴν σύνθεση τῶν διαφόρων λόγων περί τὸν θάνατο, τὶς σχέσεις καὶ τὶς διαφορὲς τους, καθὼς ἐπίσης τὶς συνθήκες ἐπεὶνες που ἐπέτρεψαν τὴν ἐμφάνισή τους καὶ τὴν διάρθρωσή τους με ὄρους "ἀληθινοῦς". Ἀκολουθώντας αὐτὴ τὴν πορεία εἶναι φανερό ὅτι ἐνθα πρέπει νὰ συνδέσουμε ἀποκλειστικὰ τὴν ἀντίληψη τοῦ θανάτου μόνο με τὴν πρόοδο τῆς βιολογίας ἢ τῆς ἰατρικῆς, οὔτε με τὴν λαογραφικὴ καταγραφή του, ἀλλὰ με τὴν ἱστορικὴ, ἰδεολογικὴ καὶ κυρίως τὴν πολιτικὴ του διάσταση με τὴν ἐννοία μιᾶς "βιοεξουσίας"<sup>(1)</sup> ἢ ὁποῖα ἐιαχειρίζεται τὴ ζωὴ-καὶ κατὰ συνέπεια τὸν θάνατο-με ἓνα "φιλανθρωπικὸ" τρόπο που προσιδιάζει στὴν ἐμφάνιση τοῦ Κράτους - Προνοίας. Ὡστόσο ἡ πρόνοια τὴν ὁποῖα ἀναλαμβάνει τὸ σύγχρονο Κράτος γιὰ τὸ θάνατο ἐν παύει νὰ ὀημιουργεῖ νέα προβλήματα που θα μπορούσαν νὰ υπαχθοῦν σε ἓνα εἶδος ἀστυνόμευσης τοῦ θανάτου, ὄχι τόσο με τὴν κατασταλτικὴ ἐννοία τοῦ ὄρου, ἀλλὰ με μιὰ ἐιαχειριστικὴ σημασία που θα τὸν καθιστᾷ ὅσο γίνεται λιγότερο δαπανηρό (οικονομία τοῦ πένθους), ἀνώδυνο (εὐθανασία), ἄλλοτε ἀφανῆ (ἀνώνυμος θάνατος) καὶ ἄλλοτε ἐμφανῆ (ἐπώνυμος θάνατος), σε κάθε περίπτωση πάντως ταξικὰ, πολιτικὰ καὶ ἰδεολογικὰ προσδιορισμένο. Ἐδῶ κυρίως θα στρέψουμε τὴν

---

1. Γιὰ τὴν ἐννοία τῆς "βιο-εξουσίας" βλέπε πιὸ κάτω.

προσοχή μας<sup>(1)</sup> για να δείξουμε ότι η προβληματική του θανάτου ως βασική ετερογένεια μέσα στις κοινωνικές απαιτήσεις κεντρώνεται γύρω από τον άξονα των ιδεολογικών και κατασταλτικών μηχανισμών του Κράτους σύμφωνα με την αλτουσεριανή έννοια<sup>(2)</sup>, οι οποίοι δεν εξασφαλίζουν μόνο "την αναπαραγωγή των σχέσεων παραγωγής" δηλαδή της ζωής, αλλά και την αναπαραγωγή των σχέσεων θανάτου οι οποίες υποκρύπτονται κάτω από κάθε πρακτική σωφρονισμού, επίβλεψης, τιμωρίας, νοσηλείας,

---

1. Στον πρώτο τόμο της "Ιστορίας της σεξουαλικότητας" και ειδικά στο κεφάλαιο "Το δικαίωμα του θανάτου και η εξουσία πάνω στη ζωή" ο Μ. Foucault θέτει το ζήτημα της "βιο-εξουσίας" και των κανονοποιητικών της μηχανισμών που εξαναγκάζουν σε ζωή για να επεκτείνουν την δύναμή τους και στη περιοχή του απροσδιόριστου (κατάλυση του μέλλοντος) ή καταδικάζουν σε θάνατο για να αφανίσουν κάθε δικαίωμα στη ζωή (κατάλυση του παρόντος). Σημειώνει ο Foucault: "Θά μπορούσαμε να πούμε ότι το παλιό δικαίωμα του να κάνεις να πεθαίνουν ή ν' αφήνεις να ζουν έδωσε τη θέση του στο δικαίωμα του να κάνεις να ζούν ή να ξαποστέλνεις στον θάνατο. Ίσως έτσι να εξηγείται αυτή η υποβάθμιση του θανάτου που σημειώνεται με την πρόσφατη εγκατάλειψη των τελετουργιών που τον συνόδευαν." (Μ. Φουκώ, "Ιστορία της σεξουαλικότητας", τ.Ι "Η δίψα της γνώσης", μετ. Γ. Ροζάκη, εκδ. Ράππα, 1982, σελ. 169.).

2. Βλ. Λουί Αλτουσέρ, "Θέσεις", εκδ. Θεμέλιο, σελ. 88.

στράτευσης και αποκλεισμού σε συγκεκριμένο χώρο, περίθαλψης σε ύψος, υγειονομικής πολιτικής, ταφήσκειου δεν είναι άλλες από τις ίδιες τις πρακτικές που ένα Κράτος - Πρόνοιας εξασφαλίζει για τον εαυτό του προνοώντας για τη ζωή και για τον θάνατο τόσο, όσο και για την διατήρησή του. Ένα δεύτερο σημείο που πρέπει να διευκρινιστεί αφορά την επιλογή συγκεκριμένου θεωρητικού και μεθοδολογικού πλαισίου που θα μας επιτρέψει να προβούμε στην ερμηνεία των αποτελεσμάτων - θετικών ή αρνητικών - που παράγονται από τις διαφορετικές και ανταγωνιστικές μεταξύ τους πρακτικές, καθώς και στην κατανόηση των όρων εμφάνισης, ανάπτυξης και πλαισίωσής τους από συγκροτημένους θεσμούς.

Μετά από μελέτη των δευτερογενών πηγών προκύπτει ότι τρεις είναι οι βασικές κατευθύνσεις τις οποίες οφείλει να ακολουθήσει ο μελετητής προκειμένου να προσεγγίσει τον θάνατο μέσα από διαφορετικές προβληματικές, εκθέτοντας συγχρόνως τα ειδικά προβλήματα ερμηνείας του φαινομένου που ανακύπτουν από την έκθεση των διαπλεκομένων ή αλληλοαποκλεισμένων ( αυτό θα φανεί ευθύς με την κριτική τους αντιπαροβολή ) επιστημονικών θέσεων .

I.4 Η πρώτη κατεύθυνση : η κοινωνική ανθρωπολογία  
και η ιστοριογραφία (L.-V. Thomas, Ph. Ariès)

Η πρώτη κατεύθυνση, της κοινωνικής ανθρωπολογίας και της ιστοριογραφίας, μελετώντας το σύστημα σχέσεων που αναπτύσσεται μεταξύ των ανθρώπων και της φύσης, οδηγείται σε συσσώρευση πληροφοριών που αφορούν όλες τις διαδικασίες της κοινωνικής ζωής από την γέννηση ως το θάνατο και τις πρακτικές που ανταποκρίνονται στις απαιτήσεις του κοινωνικού συστήματος, πραγματικές, φανταστικές ή συμβολικές.<sup>(1)</sup> Ωστόσο η περιπλάνηση μέσα από ένα λαβύρινθο εθιμικών τελετουργιών και συμπεριφορών γύρω από το θάνατο θα έδινε τη δυνατότητα να επεξεργαστούμε τις κοινωνικές αναπαραστάσεις ακόμη και όταν οι γραπτές μαρτυρίες σιωπούν, έτσι ώστε το κοινωνικό φαινόμενο του θανάτου εξωτερικό ως προς τις ατομικότητες, να θεμελιώνεται σε ό,τι ο L. GOLDMANN ονομάζει "νοητική δομή" η οποία έχει διαμορφωθεί από το λεγόμενο συλλογικό Υποκείμενο. Η κοινωνική ανθρωπολογία ή εθνολογία αντιμετωπίζοντας με νέο τρόπο προβλήματα που αφορούν όλες τις "επιστήμες του ανθρώπου" ασκεί,

---

I. Βλ. κυρίως για όλα αυτά τα προβλήματα το έργο του L.-V. Thomas, "Anthropologie de la mort", Payot, μ.ε.φ. II "Mort sociale, mort des faits sociaux et socialisation de la mort", I 6εξ. 44 - 68 .

όπως σημειώνει ο Jk Goff και ο P.Nora στη συλλογική  
πρώτη παρουσίαση του πολύτομου έργου τους " Το έργο της Ιστορίας",

" την πιο ακοπλανητική έλξη και, αποκρούοντας το κρωτείο του γραμ-  
και την τυραγία του συμβάντος , σέρνει την ιστορία προς την αρχή,  
σχεδόν ακίνητη ιστορία, της μεγάλης διάρκειας, όπως την εννοεί ο  
Braudel . Ενισχύει την τάση της ιστορίας να κατέβει στο επίπεδο  
του καθημερινού, του κοινότυπου, των "ταπεινών." (I)

Έτσι επιβάλλεται στους ιστορικούς η μετατόπιση των ενδιφερόντων  
τους στην ιστοριογραφία νέων αντικειμένων . Επηρεασμένοι από την  
καινοτομία που εισάγει ο F.Braudel τα πρώτα χρόνια του '30 με τη  
γέννηση της γεωγραφικής ιστορίας και την συνακόλουθη κριτική που  
ασκεί στον ιστορικό χρόνο όπως τον αντιλαμβάνονταν η παραδοσιακή  
ιστορία ως περιγραφή γεγονότων που διέπονται από την "αρχή" αιτίου-  
αποτελέσματος , οι νέοι ιστοριογράφοι δεν κατανοούν πιά τα ιστορι-  
κά συμβάντα σύμφωνα με την παραδοσιακή, βραχείας διάρκειας, ιστορία,  
ούτε μέσα από ένα αυστηρά ενοποιημένο και ιεραρχημένο γίγνεσθαι.  
Εντάσσοντας τα συμβάντα μέσα σε "σύνολα νοοτροπιών και πολιτισμικών  
συστημάτων "ο ιστοριογράφος συγκεντρώνει την προσοχή του σε ειδικά  
"γνωστικά αντικείμενα" όπως η "εξουσία", το "σώμα" και ο "θάνατος".

Την επιλογή αυτή προτείνουν και οι συγγραφείς που προαναφέρθηκαν  
τονίζοντας ότι τα "αντικείμενα" αυτά φαίνονται παράδοξα και για την  
φαινομενική τους αχρονικότητα και λόγω των δεσμών τους με νέες επι-  
στήμες όπως η ανθρωπολογία, η γλωσσολογία ή η πολιτική οικονομία.

Η ταλάντευση αυτή ανάμεσα σε μιά οίωνει αχρονικότητα και στη  
συγκεκριμένη ιστορικοκοινωνική διάσταση του θανάτου, καθιστά  
το αντικείμενο αυτό προνομιακό στα έργα κορυφαίων εκπροσώπων

---

I. Z. Λε Γκόφ-Π.Νορά, "Το έργο της Ιστορίας", τ.Ι, μετ. Κ.  
Μιτσοτάκη, εκδ. Ράππα, 1981,σελ. 12.

της "ιστοριογραφίας" όπως ο Ph. Ariès (1) και ο M. Vovelle (2) οι οποίοι και αφιερώνονται στην σφαιρική κατά το δυνατόν διερεύνησή του .

Όπως θα φανεί στο δεύτερο μέρος της εργασίας, η ανθρωπολογική και κυρίως η ιστοριογραφική διάσταση προετοιμάζει για την μετάβαση σε μια δεύτερη μεθοδολογική επιλογή η οποία εξειδικεύει την κεντρική υπόθεση: ότι ο θάνατος συνιστά μια στρατηγική της εξουσίας σ' ένα συγκεκριμένο κοινωνικό σχηματισμό, στρατηγική που αποτυπώνεται στην ιδεολογία και στους λόγους περί τον θάνατο (λόγους πολιτικούς, επιστημονικούς, θρησκευτικούς) οι οποίοι τον διαμορφώνουν.

---

1. Βλ. Ph. Ariès, " L'homme devant la mort" , Seuil, 1977.

2. Βλ. M. Vovelle, " La mort et l'Occident de 1300 à nos jours", Gallimard, 1983.

### I.5 Η δεύτερη κατεύθυνση: η αρχαιολογία και η γενεαλογία ( M. Foucault )

Η μεθοδολογική αυτή επιλογή κατηγοριοποιείται στην δεύτερη κατεύθυνση μιας "κριτικής οντολογίας", αν έτσι είναι δυνατόν να αποκαλεσθεί η θεωρία του

M. FOUCAULT με τα δύο συστήματα αναλύσεων που μεταχειρίζεται:

1. Την αρχαιολογική ανάλυση και

2. Την γενεαλογία

Στην πρώτη ανάλυση-που ανταποκρίνεται στην πρώτη περίοδο του φουκοϊκού έργου - το φαινόμενο του θανάτου, όπως το φαινόμενο της αρρώστιας στην "Γέννηση της κλινικής"<sup>(1)</sup> και της τρέλλας στην "Ιστορία της τρέλας"<sup>(2)</sup>, γίνεται αντιληπτό μέσα από τη σημασία της "αγόρευσης": του λόγου δηλαδή που διαμορφώνει ελεγχμένος, οργανωμένος και αναδιανεμημένος μέσα στην τάξη του, το ίδιο το "αντικείμενο". Μια σειρά λόγων, ο πολιτικός ή ο θρησκευτικός, ο νομικός ή ο ιατρικός, "μιλούν" για αυτό το "αντικείμενο"-ταμπού, περιβάλλοντάς με αντίστοιχες κοινωνικές πρακτικές. Κατ'αυτόν τον τρόπο απαγορεύου στους μη ειδικούς των γνώσεων και των προσόντων εκείνων που απαιτούνται για την εδραίωση των ρόλων που αναλαμβάνουν οι ειδικοί ομιλητές - μέσα από καθορισμένες τυπολογίες έκφρασης - , την οικειοποίηση του "αντικειμένου" για το σκοπό μόνον αυτού "δικαιωματικά" μιλούν. Ο θάνατος έτσι διαμορφώνεται ως φαινόμενο κοινωνικό όχι απ' αυτό που είναι, αλλά απ' αυτό που θεωρείται πως είναι.

---

1. Βλ. M. Foucault, " Naissance de la clinique", P.U.F. 1963.

2. Βλ. Μ. Φουκώ, "Ιστορία της τρέλας", μετ. Φ.Αμπατζοπούλου, εκδ. Ηριδανός, 1975.

αντίστροφα , ο λόγος του ετοιμοθάνατου, αδιαφορος τις περισσότερες φορές ακόμη και για τους συγγενείς του, περιορισμένος να ακουστεί - αλήθεια , ποιός τον ακούει; Η νοσοκομεία; Τα ειδικά ιερώματα που συστήνονται για την διευκόλυνση της επικοινωνίας του με τους υγιείς ; - όπως ο λόγος του τρελού που "λέει" κατάτακτες αλήθειες και υποταγμένος σχεδόν πάντοτε στο λόγο του γιατρού ως την κατ'εξοχήν "αληθινή" αγόρευση ( εδώ η τεχνολογία αμφισβητείται πολύ λιγότερο απ'ότι σε άλλους τομείς της κοινωνικής ζωής ) που επικυρώνεται και αναδιανέμεται μέσα από ένα δίκτυο θεσμών ( ιατρεία, νοσοκομεία , άσυλα ) ,είναι καταδικασμένος να αποσιωπηθεί , θεωρούμενος ως ενδοουκοιμενικός κόνος και όχι ως αίτημα διυποκειμενικό . Έτσι, η αλήθεια για τον θάνατο φτάνει πάντα σε μας ιδεολογικά διαστρεβλωμένη και ιστορικά προσανατολισμένη , εντεινόμενη και υποβασταζόμενη απο ένα δίκτυο θεσμών και κοινωνικών πρακτικών που είναι ξένες προς αυτό που ο θάνατος μεταδίδει ως "σημείο", αλλά και ως "νόημα". Και εδώ , η λογοτεχνία διαδραματίζει τον καθοριστικό της ρόλο , Ο λόγος του ετοιμοθάνατου μας παραδίδεται άλλοτε στον θάνατο του Ivan Ilitch. <sup>(1)</sup> του Tolstoi και άλλοτε στο θάνατο της γιαγιάς στο "Αναζητώντας τον χαμένο χρόνο" <sup>(2)</sup> του M. Proust, απόφιος. Και τότε είναι συγκλονιστικός. Ποιό είναι το θεσμικό υπόβαθρο που ανανεώνει και διοχετεύει την υποτιθέμενη αλήθεια για τον θάνατο ; Τα πανεπιστήμια , οι ερευνητικές μονάδες, τα νοσοκομεία , οι εταιρείες ή τα "mass media"; Μήπως η φύση της αλήθειας αυτής είναι η απόκρυψη των υλικών επενδύσεών της σε κλάδους γνώσης, όπου πίσω από το πρόσχημα της επιστημονικότητας, κρύβεται μία ανομολόγητη άσκηση εξουσίας και μία ορθολογική απόφαση επιβολής σιωπής που θα διαφύλαγε την φλυαρία της υγείας;

1. Βλ. Α. Τολστόι , "Κάτια - Ο θάνατος του Ι. Ίλιτς ", μετ.Ε.Ζήκου, εκδ. Καστανιώτη, 1983.

2. Βλ. Μ. Προύστ, "Αναζητώντας τον χαμένο χρόνο " ( Η μεριά του Γκερμάντ ) , τ. VIII, Μετ. Π. Ζάννας, εκδ. Ηριδανός .



Η αρχαιολογική ανάλυση, σύμφωνα με τον Foucault, μας βοηθά στην κατανόηση<sup>1</sup> όχι των αναπαραστάσεων (εν προκειμένω του θανάτου) που... βρίσκονται πίσω από τις αγορεύσεις, αλλά.. τις ίδιες τις αγορεύσεις σαν κανονικές και διάφορες σειρές συμβάντων.. (ώστε να μας) επιτρέπει την παρέμβαση, στις ρίζες της σκέψης, της τύχης, του ασυνεχούς και της υλικότητας. <sup>(I)</sup>

Η δεύτερη ανάλυση, η γενεαλογική που ωστόσο, όπως ο ίδιος θα υποστηρίξει στα εναρκτήριο μάθημα του Κολλεγίου της Γαλλίας το 1970 "Η τάξη του λόγου", δεν απορρίπτει και δεν αντιπαράκειται προς την αρχαιολογία, αλλά βοηθά στην διερεύνηση των θετικότητων εκείνων που δημιουργούν τις δυνατότητες εμφάνισης των λόγων, την κανονικότητα ή την ασυνέχεια που τους χαρακτηρίζουν, καθώς επίσης και τις εξωτερικές σχέσεις που αρθρώνονται ως προς κάποια άλλα συστήματα λόγων.

Και τούτο μάλιστα στο μέτρο που τα στοιχεία της γενεαλογίας ανταλούνται από ένα δίκτυο εξωτερικών σχέσεων, παρά από την διευθέτηση των λόγων μεταξύ τους. Συνεπώς ό, τι μας ενδιαφέρει εν προκειμένω δεν είναι το τι μένει κάθε φορά έξω από το γνωσιοθεωρητικό πλαίσιο ενός επιστημονικού λόγου για τον θάνατο, (επειδή βρίσκεται πέραν από το ισχύον "αληθινό"), αλλά η σύγκλιση ή ο αλληλοαποκλεισμός ή το ασύμπτωτο ενός λόγου για τον θάνατο με άλλους, πολιτικού, θρησκευτικού, οικονομικού, ιατρικού τύπου, λόγους. Κατά συνέπεια ο Foucault εισάγοντας τη γενεαλογική μέθοδο-κυρίως στα έργα του "Επιτήρηση και τιμωρία" και "Ιστορία της σεξουαλικότητας", αφήνει κατά μέρος τη μελέτη εξ'αποστάσεως των κανόνων εκείνων που καθορίζουν τον λόγο των επιστημονικών θεωριών και που συνιστούν - εφ'όσον ανταποκρίνονται στους επιστημονικούς κανόνες - τις κοινωνικές πρακτικές. Και αυτό γιατί αντιλαμβάνεται ότι αφού οι κοινωνικές πρακτικές μας εμπεριέχουν ως έρwντα

---

1. Μ. Φουκώ, "Η τάξη του λόγου", μετ. Χ. Χρηστίδης-Μ. Μαιδάτσης, εκδ. Ηριδανός, σελ. 43.

υποκείμενα, θα έπρεπε με την επιδοκιμασία ή την αντίδραση μας προς αυτές να ανακύψει ένα νόημα παγκόσμιο και κοινά αποδεκτό. Όμως ο Foucault αρνείται να "νομιμοποιήσει" έτσι την κοινωνική οργάνωση και στρέφεται στην κατάδειξη εκείνου του συνόλου των ιστορικών πρακτικών καταναγκασμού που συνδέουν σε μιάν "αλυσίδα" εξουσία, αλήθεια και σώμα, των οποίων μέρος αποτελούν και οι θεωρίες των κοινωνικών επιστημών. Στο βιβλίο του "Επιτήρηση και τιμωρία" μάλιστα, θα υποστηρίξει ότι "το σώμα υπάγεται, επίσης, άμεσα σ' ένα πολιτικό πεδίο· οι συσχετισμοί εξουσίας ασκούν πάνω του άμεσο έλεγχο· το επενδύουν, το σημαδεύουν, το δαμάζουν, το βασανίζουν, το υποβάλλουν σε αναγκαστική εργασία, το υποχρεώνουν σε συμμετοχή σε τελετουργίες, απαιτούν από αυτό σήματα." (1)

Είναι φανερό ότι αν θέλει κανείς να ενσκήψει περισσότερο στις μεταλλαγές, στο εσωτερικό του ψυχικού έργου, θα διαπιστώσει ότι αρχαιολογία και γενεαλογία συνδέονται και κατατείνουν όχι στην πρόταση μιάς νέας κριτικής θεωρίας, όσο στην μέθοδο με την οποία σχετίζονται τα εκ πρώτης όψεως ετερογενή μεταξύ τους "αντικείμενα". Στην αλυσίδα μάλιστα "σώμα = γνώση - εξουσία" που ο Foucault εισάγει με τον νέο λογισμό "βιοεξουσία", το ζητούμενο είναι ο θάνατος που συνεχίζει το παλαιό "δικαίωμα θανάτου" του ηγεμόνα, στο σύγχρονο "δικαίωμα για ζωή" του Κράτους- Προνοίας.

---

1. Μ. Φουκώ, "Επιτήρηση και τιμωρία. Η γέννηση της φυλακής",  
μετ. Κ. Χατζηδόημου - Ι. Ράλλη, εκδ. Ράππα, 1989, σελ. 38.

I.6 Η τρίτη κατεύθυνση: η θεωρία της επικοινωνιακής δράσης  
( J. Habermas )

Στην τρίτη κατεύθυνση , η θεωρία της επικοινωνιακής δράσης αναπτύσσεται με σκοπό την "ανακατασκευή" βασικών θέσεων του ιστορικού υλισμού όπως επιχειρείται από τον J. Habermas ο οποίος τον διευρύνει σ'έναν "ολοκληρωμένο υλισμό"(I) και τον εξωθεί σε "ό,τι πιο άγλο υπάρχει" σύμφωνα με την έκφραση του γάλλου μεταφραστή του J.R. Ladmiral - δηλαδή στην ίδια την επικοινωνία.

Η σημασία της "ανακατασκευής" του Habermas για την μελέτη του κοινωνικού φαινομένου του θανάτου είναι λοιπόν διπλή: από τη μιά καθίσταται ευνόητη η ένταξή του στη μαρξιστική παράδοση που αναφέρεται στο πρόβλημα της πραγμ. οποίησης μέσα στη παραγωγική διαδικασία σύμφωνα με τις αναλύσεις του "Κεφαλαίου" και τις θέσεις του Lukács στο "Ιστορία και ταξική συνείδηση" αποκτώντας έτσι πολιτική και ηθική σημασία.(2)  
Από την άλλη στοιχειοθετείται ως μορφή "επικοινωνιακής δράσης" που υφίσταται τις συνέπειες της εξάπλωσης του ορθολογισμού "ως θεμελιώδους κοινωνιολογικού γνωρίσματος του δυτικο-ευρωπαϊκού πολιτισμού", με ικανότητα- από τον Kant και μετά-όχι πιά μόνον "εκαλήθευσης της αισθητής εμπειρίας, ικανότητα αναγωγής στον επίσης δεδομένο λόγο των υπαρκτών. Αλλά είναι η ίδια η

---

I. J. Habermas, "Après Marx", Fayard, <sup>1985</sup>σελ. 22.

2. Θα πρέπει να επισημανθεί ότι ο Habermas θεωρεί πως ο Lukács πρώτος χρησιμοποίησε τη θεωρία του Weber για τον εξορθολογισμό προσδένοντάς την με την ανάλυση του φετιχισμού του εμπνεύματος του Marx για να συνθέσει την λουκατσιανή θεωρία της πραγματοποίησης ( Βλ. J. Habermas, "Théorie de l'agir communicationnel", τ.Ι, Fayard, 1987 , σελ. 351).

ratio που συνθέτει τον λόγο των υπαρκτών λειτουργώντας κριτικά: περνώντας από την αίσθηση των φαινομένων στην κατάληψη των φαινομένων και από κει στη συγκρότηση της έννοιας του κάθε φαινομένου—δηλαδή αποδίδοντας λόγο—νόημα στα φαινόμενα... Η ratio δεν ανταποκρίνεται απλώς στην αλήθεια, αλλά ταυτίζεται με τη δυνατότητα της αλήθειας . "

Ετσι ώστε ο όρος αυτός, σύμφωνα με την διευκρίνιση του Κ. POPPER να χρησιμοποιείται στην παρούσα εργασία ως "συντομογραφικό σύμβολο".

Ο θάνατος ως επικοινωνιακή δραστηριότητα στη συγκεκριμένη συγκυρία που εξετάζουμε, αποτελεί και "εξορθολογισμένη επικοινωνιακότητα", εφόσον ο ορθολογισμός δεν είναι πλέον μιά ουσία αντικειμενική ή υποκειμενική, αλλά ένα αξίωμα που εγκαθιέρχεται με την άνοδο του καπιταλισμού.

Η αναφορά στον Habermas έχει ωστόσο και μιά δεύτερη σημασία : ότι οδηγεί την προβληματική μας για το θάνατο όχι μόνο στην εννοιολογική κατηγορία του ορθολογισμού όπως παραδίδεται από την ανάγνωση του H. Weber, αλλά και στην ανάδειξη των συστατικών στοιχείων που εγκαινιάζουν τη σύγχρονη εποχή . Πρόκειται για τον θετικό ρόλο των αξιών και της σημασίας που αποδίδεται στην υπεροχή της συλλογικότητας έναντι των ατομικών συνειδήσεων, στοιχεία τα οποία εντοπίζουμε στο έργο "Κοινωνιολογία και φιλοσοφία"<sup>(2)</sup> του E. Durkheim . Ο Habermas έχοντας ως αρχή ότι κάθε ριζική κριτική της γνώσης δεν είναι δυνατή παρά υπό την μορφή κοινωνικής θεωρίας, προχωρεί σε μιάν ανάλυση της "επικοινωνιακής έρξης",

---

1. Βλ. Χ. Γιανναρά, "Ορθός λόγος και κοινωνική πρακτική", εκδ. Δόμος, 1984, σελ. 12-19 καθώς και την υποσημείωση για τον POPPER στη σελ. 19 όπου παραπέμπει στο έργο του: "Η ανοιχτή κοινωνία και οι εχθροί της", τ. 2, εκδ. Δωδώνη, σελ. 542 .

2. Βλ. E. Durkheim, "Sociologie et philosophie", P.U.F., 1963

"διαβάζοντας" κριτικά και "ανακατασκευάζοντας" μια σειρά κλασικών κειμένων που αφορούν τόσο την θεωρία της κοινωνίας όσο και την ηθική σκέψη. Έτσι στο έργο του του 1981 "θεωρία της επικοινωνιακής δράσης" (I) παρουσιάζει αναλύσεις του Weber, των Lukács και Adorno, του Mead και του Durkheim, του Parsons και του Marx. Ο ίδιος θα γράψει στο βιβλίο του ότι πρόκειται "για μία ιστορία των θεωριών γραμμένη με συστηματικότητα."

---

I. B. J. Habermas, " Theorie des kommunikativen Handelns ",

Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1981. ( βλ. και γαλλική έκδοση ο.1

## Κ Ε Φ Α Λ Α Ι Ο Δ Ε Υ Τ Ε Ρ Ο

Η αξιολόγηση του θανάτου στη νεοτερικότητα

### 2. I. Η ντυρκεμιανή θεωρία περί των αξιών και η βεμπεριανή θέση της "απομάγευσης".

Για το εγχείρημα της αξιολογικής κρίσης του θανάτου στη νεοτερική εποχή ως αντικειμένου έρευνας κρίνεται σκόπιμη η προσφυγή σε δύο μερικά αξιολογικά συστήματα που θα ήταν δυνατό να θεωρηθούν ως δύο διακριτές κατευθύνσεις :

α) την ντυρκεμιανή θεωρία περί των αξιών η οποία διαμορφώνει μια "ορθολογική κοινωνιολογία" στο μέτρο που εξετάζει τις "συλλογικές αναπαραστάσεις" μέσα στην κοινωνική ζωή και ορίζει την "συλλογική συνείδηση" ως την περιεκτική εκείνη διαβάθμιση των αισθημάτων των ατομικών συνειδήσεων χωρίς ωστόσο να την περιορίζει στην απλή έκφρασή τους,

β) την βεμπεριανή θέση της "απομάγευσης" των θρησκευτικών εικόνων του κόσμου - παρεπόμενη της διαδικασίας του εξορθολογισμού - με σημείο αναφοράς την ανάδυση της ηθικής της καπιταλιστικής οικονομίας. Ειδικότερα, ας σημειωθεί ότι τον Weber απασχόλησε η έρευνα της αντίληψης εκείνης για τον κόσμο που ανέδειξε μιά συγκεκριμένη μορφή ορθολογικής ζωής για την οποία οι δομές μιας "ηθικής της πεποίθησης" χρησίμευσαν ως στήριγμα της εργαλειώδους δραστηριότητας που χαρακτηρίζει τις καπιταλιστικές κοινωνίες.

Η σημασία της σύντομης αυτής αναφοράς στον Durkheim και στον Weber θα αναφανεί στα επόμενα κεφάλαια όπου εκεί οι θέσεις των δύο αυτών κλασικών της κοινωνιολογίας συνδέονται αφενός με την ανασκευή που ο J. Habermas προτείνει στο δεύτερο τόμο της "θεωρίας της επικοινωνιακής δράσης" (1) η οποία στοχεύοντας την "ιδεώδη ομιλία" ζητά να καταλήξει σε μια παγκόσμια ηθική και αφετέρου με το βιο-ηθικό εγχείρημα του ύστερου Foucault (ο Foucault στο δεύτερο τόμο της "Ιστορίας της σεξουαλικότητας" θεωρεί την υποκειμενοποίηση ως διακυβέρνηση του εαυτού, ως "τρόπο με τον οποίο οφείλουμε να αυτοσυγκροτηθούμε ως ηθικά υποκείμενα που ενεργούν σε σχέση προς τα έντελλόμενα στοιχεία που συνιστούν το κώδικα" (2)).

Είναι συνεπώς δυνατό να υποστηριχθεί ότι το κοινό σημείο τόσο στη σκέψη του Weber και του Durkheim, όσο και στις μεταγενέστερες ανακατασκευές του Habermas και του Foucault είναι η αυτονομία του υποκειμένου που, για τον κάθε στοχαστή ωστόσο, αποκτά και διαφορετική σημασία εντασσόμενη κάτω από διαφορετικά "παράδειγματα" της σύγκλιση των οποίων επισημάναμε στην Εισαγωγή. Βέβαιο πάντως είναι ότι η ντυρκεμιανή και η βεμπεριανή ηθική προβληματική αποτελεί το γνωσιοθεωρητικό υπόβαθρο των σημερινών αντιπαραθέσεων πάνω στη δυνατότητα του πρακτικού λόγου μεταξύ του Popper, του Apel και του Habermas, (3) αλλά και της φουκοϊκής ηθικής διερώτησης για τις πρακτικές που θεμελιώνουν το υποκείμενο στη σχέση του με τη μοντέρνα γνώση, την πολιτική και το νεότερο δίκαιο.

---

1. Βλ. J. Habermas, ο.π., τ.2, κεφ. V, σελ.7-124 και κεφ. VIII, σελ., 333-364.

2. M. Foucault, "Histoire de la sexualité", τ.2 "L'usage des plaisirs", Gallimard, 1984, σελ. 33.

3. Βλ. πιο κάτω.

## 2.2. E. Durkheim: η κοινωνία ως ηθική πραγματικότητα και ο ηρωϊκός θάνατος ως μορφή αυτοθυσίας υπέρ του συλλογικού.

Η ντυρκεμιανή προβληματική που θεωρεί την κοινωνία ως ηθική πραγματικότητα διακατέχεται απ' την ιδέα ότι δεν υπάρχει θεμελιώδης διαφορά μεταξύ επιστήμης και ηθικής, μεταξύ αξιολογικής και πραγματολογικής κρίσης γιατί το κύρος αυτών των κρίσεων στηρίζεται στην κοινωνία. Σε μια προσπάθεια απάντησης στο ερώτημα του πώς μπορούμε να ανήκουμε στους εαυτούς μας και ταυτόχρονα στους άλλους, ο Durkheim θα προσφύγει στη φιλοσοφία της συνείδησης υποστηρίζοντας ότι η ατομική συνείδηση και η συλλογική συνείδηση συνιστούν καταστάσεις συνείδησης του υποκειμένου και ότι το άτομο οφείλει την ταυτότητα της προσωπικότητάς του στην ενσάρκωση της συλλογικής ταυτότητας<sup>(1)</sup>. Συνεπώς η συλλογική συνείδηση ως το σύνολο των αναπαραστάσεων που η κοινωνία επιβάλλει στα μέλη της, υπερβαίνει την ατομική συνείδηση<sup>(2)</sup>. Έτσι εξηγείται γιατί στις τελετές που συνιστούν συλλογικές δραστηριότητες τα άτομα καταφέρνουν να ξεπερνούν τους εαυτούς τους συμπλησιάζοντας το ένα τ' άλλο. Υπάρχει εδώ μια προσωπική θεολογία του Durkheim που αν την προσβάλλουμε στον

---

1. " ... η κοινωνία δεν είναι απλό άθροισμα ατόμων ... Δεν μπορεί, ασφαλώς, να δημιουργηθεί τίποτε το συλλογικό αν δεν είναι δεδομένες οι επί μέρους συνειδήσεις· αλλά αυτή η απαραίτητη προϋπόθεση δεν είναι από μόνη της αρκετή. Πρέπει ακόμα οι συνειδήσεις αυτές να συνενώνονται, να συνδυάζονται ... Με την σύμμειξη τους, ... οι ατομικές ψυχές γεννούν ένα ον, ψυχικό έστω, το οποίο όμως αποτελεί μια ψυχική ατομικότητα ενός καινούργιου είδους. Είναι, λοιπόν, στην φύση αυτής της συλλογικής ατομικότητας, ... , όπου πρέπει κανείς να αναζητήσει τα άμεσα και προσδιοριστικά αίτια των γεγονότων, που εκεί προκύπτουν. "(Ε.Ντυρκάϊμ, "Οι κανόνες της κοινωνιολογικής μεθόδου", μετ. Α.Μ.Μουσούρου, Εκδ. Gutenberg, 1976, σελ.169-170 ).

2. "Μπορούμε συνεπώς να πούμε ... ότι το στοιχείο που κάνει τον άνθρωπο μια προσωπικότητα, είναι αυτό με το οποίο συνταυτίζεται με τους άλλους ανθρώπους, αυτό που τον κάνει άνθρωπο και όχι κάποιον άνθρωπο." (Ε. Durkheim, "Les formes élémentaires de la vie religieuse", P.U.F., 1985, σελ. 388).



θάνατο τον οποίο θεωρεί ως την κατεξοχήν αρνητική αξία, θα αντιλαμβάνομασταν μια μετατόπιση του από ατομική αξία σε συλλογική αξία, από το επίπεδο του τυχαίου συμβάντος στο επίπεδο της συνείδησης και της ηθικής, διαπιστώνοντας κατ' αυτό τον τρόπο μια ηρωϊκή αντιμετώπιση του. Αυτό ακριβώς δηλώνει το γεγονός ότι στον Durkheim η υπέρβαση της ατομικής ζωής καθίσταται αξία και αυτή η υπέρβαση εκφράζεται κυρίως στον ηρωϊκό θάνατο ως μορφή αυτοθυσίας υπέρ του συλλογικού.

Μελετώντας, όπως άλλωστε και ο Weber, την διαδικασία απομάγευσης του κόσμου διαπιστώννει ότι ο εξορθολογισμός των εικόνων του κόσμου συμβαδίζει με την οικουμενοποίηση των ηθικών και δικαιϊκών κανόνων καθώς και με την εξατομίκευση. "Ό,τι τον χωροποιεί στη μετάβαση από μια μορφή μηχανικής αλληλεγγύης που στηρίζεται στην πίστη, στην οργανική μορφή αλληλεγγύης που στηρίζεται στη συνεργασία μεταξύ των ατόμων, είναι η αύξηση της ατομικής αυτονομίας εξαιτίας της προόδου της εξατομίκευσης που την θεωρεί όχι με μία ντεσιζιονιστική σημασία (επιλογή μεταξύ εναλλακτικών λύσεων), αλλά ως "αυτοστοχαστική σχέση".

Η κοινωνική διαφοροποίηση που αποτελεί φαινόμενο των σύγχρονων κοινωνιών, οδηγεί στην ατομική ελευθερία -χωρίς ωστόσο να χάνεται η συλλογική συνείδηση άνευ της οποίας η οργανική κοινωνία δεν θα μπορούσε να διατηρηθεί<sup>(1)</sup> - και σε μια ηθική που χαρακτηρίζεται

---

1. "Οι προγενέστερες κοινωνίες καθορίζονται από αυτό που ονόμασε ο Ντυρκάϊμ "συλλογική συνείδηση (conscience collective-commune) πολύ περισσότερο, απ'ότι οι πιά σύγχρονες κοινωνίες. Εκεί η συλλογική συνείδηση είναι συμπαγής, εδώ είναι ευέλικτη και διαφοροποιημένη." (Μ.Ν. Αντωνοπούλου, "θεωρία και ιδεολογία στη οκέψη των κλασσικών της Κοινωνιολογίας", εκδ. Παπαζήση, 1989, σελ. 120).

κυρίως από ορθοφροσύνη. Η ερμηνεία της σύγχρονης κοινωνίας από τη σκοπιά της κοινωνικής διαφοροποίησης επιβάλλει την αντικατάσταση της "δύναμης υποχρέωσης μιας αμοιβαίας ηθικής συμφωνίας θεμελιωμένης στο ιερό ... από μια ηθική συμφωνία που εκφράζει μέσω από μια ορθολογική μορφή, αυτό που ανέκαθεν υπήρξε ο στόχος του συμβολισμού του ιερού" (1). Στις σύνθετες κοινωνίες την ηθική υπεροχή ενσαρκώνει, σύμφωνα με τον Durkheim, το δημοκρατικό κράτος: "Επειδή συνιστά το βασίλειο του στοχασμού, (η δημοκρατία) επιτρέπει στο πολίτη να αποδέχεται τους νόμους της χώρας του με περισσότερη ούνεση, και με λιγότερη παθητικότητα. Επειδή υπάρχουν αδιόλεπτες σχέσεις ανάμεσα σ' αυτούς και το κράτος, το κράτος δεν είναι για τα άτομα μια εξωτερική δύναμη που τους μεταδίδει μια εντελώς μηχανική ώθηση. Χάρη των σταθερών ανταλλαγών που συνάπτονται ανάμεσα σ' αυτούς και το κράτος, η ύπαρξή του προσάφεται με τη δική τους, όπως η δική τους προσαρτάται στη δική του" (2). Η ενότητα της ομάδας για να διατηρηθεί έχει την ανάγκη της συνείδησης που επιτυγχάνεται με την επικοινωνία. Αν ο Durkheim - καθώς επίσης και ο Weber, επιλέγεται από τον Habermas ως "παράδειγμα" προς ανακατασκευή είναι ακριβώς γι' αυτή τη μετάθεση που εντοπίζει στα πλαίσια της έρευνάς του σχετικά με την εξέλιξη των θρησκευτικών εικόνων του κόσμου από την εθιμοτυπική δράση, στην επικοινωνιακή. Εντούτοις, ό,τι ο γερμανός φιλόσοφος θα προσάψει στον Durkheim είναι η προβολή του ενός από τα τρία συστατικά του βιωμένου κόσμου:

1. J. Habermas, "Théorie de l' agir communicationnel", τ.2, Fayard, 1987, σελ. 92.

2. E. Durkheim, "Leçons de sociologie. Physique des moeurs et du droit, P.U.F., 1950, σελ. 110.

της κοινωνικής ενσωμάτωσης, "της αναπαραγωγής της ταυτότητας της ομάδας μέσα στη δομή της προσωπικότητας του κάθε μέλους. Αυτή η προσωπικότητα, (θα σημειώσει ο Habermas) κατακερματίζεται σε ένα οικουμενικό συστατικό που επαναλαμβάνει όπως ένα στερεότυπο τις δομές της κοινωνίας, καθώς επίσης και σε ένα ατομικό συστατικό ακοινωνητό προσδεδεμένο σ' ένα μοναδικό οργανισμό. Αυτός ο δυαδισμός εκφράζει την αναπαράσταση μιας κοινωνικοποίησης όπου η δύναμη της εξατομίκευσης της διυποκειμενικότητας που παράγεται από τη γλώσσα δεν παίζει ακόμα κανένα ρόλο. Σε τελευταία ανάλυση, οι δομές της εικόνας του κόσμου, των θεσμών και της ατομικής προσωπικότητας δεν έχουν ακόμη διαχωριστεί· συγχωνεύονται μέσα στη συλλογική συνείδηση που είναι συστατική για την ταυτότητα των ομάδων." (1)

Η πρωτοκαθεδρία της συλλογικής συνείδησης απασχολεί τον Durkheim και σε ένα άλλο μελέτημά του, συγκεκριμένα στο βιβλίο του "Κοινωνιολογία και φιλοσοφία" (2), που δεν θα πρέπει να παραληφθεί επειδή αποτελεί κύημα της εποχής εκείνης κατά

την οποία η έννοια της ορθολογικότητας παρεμβαίνει για την αναμόρφωση των συλλογικών αναπαραστάσεων, των αξιών και του νοήματος που ο θάνατος προσλαμβάνει, μέχρι την σημερινή φάση της νεοτερικότητας (εκείνο που αλλάζει τελικά δεν

---

1. J. Habermas, ο.π., σελ. 99.

2. E. Durkheim, "Sociologie et philosophie", P.U.F., 1963.

είναι ο ίδιος ο θάνατος, αλλά η αξία που του παραχωρείται σε κάθε ιστορική εποχή, ο τρόπος που προσεγγίζεται και τίθεται ως γνωσιολογικό πρόβλημα).

Ποιές οι νέες αξίες που αναδύονται και προβάλλονται μέσα στον κοινωνικό ιστό και πώς αποκρυπτογραφούνται;

Ποιά είναι η ζωτική αρχή πίσω από την οποία καλύπτονται; Για να δοθεί μια απάντηση στα θεμελιώδη αυτά ερωτήματα θα πρέπει να διευκρινισθεί κατ'αρχάς η έννοια της αξίας όπως αυτή αναλύεται στο προαναφερθέν έργο του E. Durkheim "Κοινωνιολογία και φιλοσοφία . "

Η επιλογή ωστόσο του συγκεκριμένου βιβλίου του E. Durkheim ( συλλογή τεσσάρων μελετών του από την "Revue de Métaphysique et de Morale και από το "Bulletin de la Société française de Philosophie " ), δεν είναι τυχαία . Το τελευταίο μελέτημα με τίτλο " Jugements de valeur et jugements de réalité " αφενός μεν αναφέρεται εκτενώς στο πρόβλημα των αξιών, αφετέρου δε παρουσιάζει ενδιαφέρον ως κείμενο που αντανάκλα μια συγκεκριμένη περίοδο της ευρωπαϊκής σκέψης, και προβάλλει τις ίδιες αξίες του τέλους του 19 ου αιώνα - αρχών 20 ου, αποκαλύπτοντας τελικά και τις ιδεολογικές τάσεις , έκφραση των οποίων αποτελεί και η αξιολογική τοποθέτηση του θανάτου στην ιεραρχική κλίμακα των αξιών . Αλλά και για έναν ακόμη λόγο το κείμενο

του Durkheim είναι σημαντικό: εξαιτίας της παράθεσης από τον συγγραφέα όλων εκείνων των ηθικών σκέψεων που βοηθούν

στη κατανόηση των ηθικών προβλημάτων τα οποία τίθενται σήμερα εισάγοντας μας έτσι στην δεοντολογική συζήτηση περί της ευθανασίας. Εξάλλου, όπως εύστοχα παρατηρεί ο M. Foucault<sup>1</sup>, ο ίδιος γράφοντας για την αυτοκτονία είναι από τους πρώτους που αναλύει την κοινωνική συμπεριφορά και ειδικά το ιδιωτικό δικαίωμα του θανάτου. Δεν είναι μάλιστα τυχαίο ότι ο Durkheim αναλύοντας την περίπτωση αυτή του εθελούσιου θανάτου, της προσδίδει κίνητρα κατ'εξοχήν αξιολογικά όπως ο ηρωισμός και η δόξα επιχειρώντας συνάμα τη θεωρητική διάκριση στη σχέση μεταξύ ατομικού φαινομένου - αυτοκτονίας και κοινωνικού φαινομένου - ποσοστού αυτοκτονιών.<sup>(1)</sup>

Ο Durkheim συνεπώς αντιλαμβάνεται από το 1897 με την επισήμανση του ποσοστιαίου στοιχείου ως στοιχείου κοινωνιολογικού, την ειδική αυτή μορφή θανάτου ως καθαρά κοινωνικού φαινομένου που δεν έχει σχέση ούτε με την ουσία του θανάτου, ούτε με την μιμητική τάση την οποία διέκρινε ο αντίπαλος του Gabriel Tarde.

Τι όμως υποστηρίζει ο E. Durkheim για τις αξίες στο κείμενο που προαναφέρθηκε;

Στην αρχική διατύπωση των σκέψεών του, υποθέτοντας ότι οι αξίες είναι συστατικές των πραγμάτων, διακρίνει τις πραγματολογικές κρίσεις οι οποίες εξηγούν πιστά αυτό που είναι τα πράγματα, από τις αξιολογικές, στις οποίες συνοψίζεται η δράση της αξίας - που αποδόθηκε ως συστατικό στοιχείο του πράγματος - επί του

---

I. B. E. Durkheim, "Le suicide", P.U.F., p. 8-15.

υποκειμένου που κρίνει . Στον θάνατο , σύμφωνα με την διάκριση που επιχειρεί μεταξύ θετικών και αρνητικών αξιών, η δράση αυτή είναι δυσμενής , Συνεπώς ο θάνατος προσλαμβάνει αρνητική αξία σε απόλυτη αντίθεση με τη ζωή.

Η αρχική του θέση για την ύπαρξη πραγματολογικών και αξιολογικών κρίσεων, σύμφωνα με τη συλλογιστική που αναπτύσσει, οδηγεί την θεωρία του σε ομολογημένο από τον ίδιο αδιέξοδο , εξ αιτίας της ύπαρξης αντικειμενικών αξιών , αναγνωρισμένων από όλους τους ανθρώπους. Επομένως , πώς η αξία του πράγματος μπορεί να επενεργεί στις ατομικές εμψυχωσεις κατά τον ίδιο τρόπο ; Αναφερόμενος στο θάνατο παρατηρεί ότι άλλοι άνθρωποι πεθαίνουν από απογοήτευση απ' τη ζωή , ενώ άλλοι στην εκτέλεση του καθήκοντος.

Στο ερώτημα που του τίθεται ο Durkheim απαντά θέτοντας στη θέση του υποκειμένου την κοινωνία υποστηρίζοντας ότι η κοινωνική κρίση είναι αντικειμενική σε σύγκριση με τις ατομικές κρίσεις απαλλάσσοντας έτσι την αξιολογική κρίση από τις υποκειμενικές επιτιμήσεις των ατόμων. θεωρεί δε την κοινωνία ως δημιουργό και νομοθέτη όλων των καλών του πολιτισμού. Η ανάγνωση των θέσεων αυτών του Durkheim μας δίνει την δυνατότητα να προχωρήσουμε σε ανάλογες παρατηρήσεις για την κοινωνική αξιολόγηση του θανάτου στο επίπεδο της σύγχρονης ιατρικής βιοντολογίας . Αν συνεπώς παραχωρείται σήμερα στην ιατρική το δικαίωμα να αγωνίζεται κατά του θανάτου με όλα τα γνωσιολογικά και τεχνολογικά μέσα που διαθέτει, αυτό συμβαίνει εξαιτίας της κοινωνικής θεσμικής καταξίωσης της και όχι εξαιτίας των ατομικών αξιολογήσεων.

Προχωρώντας τη συλλογιστική του ο ίδιος ο Durkheim υποστηρίζει ότι η αρχική του υπόθεση - δηλαδή ότι η αξία βρίσκεται μέσα στα πράγματα-, έρχεται σε αντίφαση με το γεγονός ότι "μια σημαία δεν είναι παρά ένα κομμάτι ύφασμα 'ο στρατιώτης, ωστόσο, σκοτώνεται για να σώσει τη σημαία του" (1). Συνεπώς ο άνθρωπος έχει την αναπαραστατική ικανότητα να ξεπερνά την εμπειρία και να θέτει ιδεώδη τα οποία όμως δεν βρίσκονται έξω από την φύση όπου εκδηλώνονται. Πώς όμως αυτά τα ιδεώδη, διερωτάται ο γάλλος κοινωνιολόγος, ενώ δένονται με την εμπειρία την ξεπερνούν; Και σε τι συνίσταται η αντικειμενικότητά τους; Ο Durkheim θα προσφύγει ξανά στην κοινωνία την οποία θα ονομάσει "εστία ηθικής εσωτερικής ζωής". Οι ατομικές συνειδήσεις μέσα σ' αυτήν, έια της αλληλοεπιδράσεως, συνθέτουν μια ψυχική ζωή νέου τύπου. Το άτομο παρασυρμένο από την συλλογικότητα δεν ενδιαφέρεται για τον εαυτό του. Στο σημείο αυτό, η αξία που προσδίδει ο συγγραφέας στην κοινωνική υπεροχή έναντι του ατομικού στοιχείου, έχει σημασία και για ένα δεύτερο θέμα που θίγει η εργασία αυτή: του επώνυμου ή ηρωικού θανάτου, όπου ο θνήσκων αυτοθυσιάζεται για το κοινωνικό σύνολο. Ας σημειωθεί τέλος ότι ο Durkheim στις σελίδες που ακολουθούν υποστηρίζει ότι το ιδεώδες γίνεται πραγματικότητα μιά φορά. Μετά δεν μένει παρά η ιδέα, το υψηλό, η ανάμνηση. Για τη διατήρησή τους η κοινωνία προτείνει τις τελετουργίες είτε θρησκευτικού, είτε δημόσιου, είτε λαϊκού

---

1. E. Durkheim, ο.π., σελ 127.

περιεχομένου . Το ιδεώδες εξαγαπλησιάζει το πραγματικό, ξανα-  
χωρίζει . Η κοινωνία ωθεί τον άνθρωπο να βγει από τον εαυτό του,  
θεωρώντας μιά μορφή κοινωνικού θανάτου, σπουδαιότερη από την  
ατομική ζωή . Οι παρατηρήσεις που μπορούν να σημειωθούν  
στο περιθώριο της ντυρκεμιανής θεωρίας περί των αξιών, ως κριτική  
μιάς εποχής, τις οποίες αντλούμε από τον R. ARON<sup>(1)</sup>, είναι οι εξής :

I. Η έννοια της κοινωνίας όπως αναφέρεται στο  
έργο του, είναι διπλά προσδιορισμένη . Από την μιά την μελετά ως  
εμπειρική πραγματικότητα , από την άλλη την ταυτίζει με μιά  
ιδεώδη κοινωνία που στόχος της είναι η ηθική εξέλιξη των ατόμων  
που την απαρτίζουν . Ταυτίζοντας την πραγματολογική με την  
αξιολογική κρίση , δηλαδή την επιστήμη με την ηθική, αγνοεί  
ότι ο επιστήμονας είναι αδύνατον να προτείνει ηθική λύση  
εφόσον μάλιστα η κοινωνία δεν νοείται ως μία ολότητα συνεκτική  
και ομοιογενής, αλλά αποτελείται από κοινωνικές ομάδες στις  
οποίες αντιστοιχούν διαφορετικές ηθικές αντιλήψεις . Το να υπο-  
στηρίζουμε ότι οι αξιολογικές κρίσεις μας υποβάλλονται από τον  
κοινωνικό περίγυρο είναι θεμιτό , χωρίς όμως και να σημαίνει  
ότι οι αξίες που μας επιβάλλονται είναι ηθικές στο μέτρο που  
είναι κοινωνικές . Στο σημείο αυτό μας έδεται η αφορμή να  
αναφερθούμε στο θέμα που μας αφορά , υποστηρίζοντας ότι η  
κοινωνική αξία που προσδίδεται στο θάνατο ως προθανάτια υπόθεση,

---

1. Βλ. Ρ. Αρόν , " Η εξέλιξη της κοινωνιολογικής σκέψης " , τ. 2, με  
Μ. Λυκούδης, εκδ. Γνώση<sup>1984</sup> σελ. 120 - 134 .



δηλαδή ως "θεραπευτική μανία" με σκοπό την κατανίκησή του, δεν σημαίνει διόλου πως είναι συνάμα και ηθική.

2. Η δεύτερη παρατήρηση αφορά την πρωτοκαθεδρία του συλλογικού έναντι του ατομικού στοιχείου. Το άτομο που ασπάζεται το δικό του ιδεώδες δεν είναι αναγκασμένο να συμβιβασθεί με το υπάρχον κοινωνικό ως το μόνο τελικά ηθικό, γιατί η κοινωνία όπως και το άτομο μπορεί να ενστερνιστεί πολλές ηθικές αντιλήψεις διαφορετικές και εναντιώσιμες μεταξύ τους.

Εκείνο λοιπόν που μας ενδιαφέρει να μελετήσουμε περισσότερο για να κατανοήσουμε τόσο την θεωρία των αξιών που ανέπτυξε ο Durkheim, όσο και το ίδιο το αξιολογικό περιεχόμενο που προσέλαβε ο θάνατος μέσα από τα γραπτά του, είναι η ίδια η εποχή που έζησε ο συγγραφέας και έγραψε το δοκίμιό του περί των αξιών, δηλαδή στα μέσα του 19ου αι.-αρχές 20ου.

Στο 19ο αιώνα η πρόοδος και η ευρεία πολιτιστική ανάπτυξη επέφεραν την ριζική αναθεώρηση όλων των αξιών, διαδικασία που ξεκινά άλλωστε από την εποχή του Διαφωτισμού. Οι αξίες ατμαγεμένες τείνουν προς μια καθολική, ανθρωπιστική ήθική και η κοινωνία που τις ενστερνίζεται, εξελίσσεται σε όλο και τελειότερες μορφές.

Απ' αυτή την εξελικτική τάση αφορμάται ο Durkheim μεταφέροντας βιολογικούς όρους ομαλότητας και κανονικότητας στην εξέταση κοινωνικών γεγονότων που τα συνδέει με την φάση εξελίξεως<sup>των</sup> υπό μελέτην κοινωνιών. (I)

---

I. "Ένα κοινωνικό γεγονός μπορεί λοιπόν να θεωρηθεί ομαλό για ένα συγκεκριμένο κοινωνικό είδος μόνο σε σχέση με μία εξ' ίσου συγκεκριμένη φάση της αναπτύξεώς του..." (Ε. Ντυρκάιμ, "Οι κανόνες...", ο.π., σελ. 121),

Η "ουνιβερσαλιστική" αισιοδοξία που κυριάρχησε τον περασμένο αιώνα , απαιτεί και εκφέρει ως κύριο αίτημά της όχι μόνο την βελτίωση της ζωής , αλλά και την προέκτασή της .

Η ίδια η κρατική εξουσία απο τον 18 ο ήδη αιώνα αναλαμβάνοντας και ασκώντας διάφορες τεχνικές ελέγχου πάνω στο σώμα, ενδιαφέρεται για την διαχείριση της ζωής και του θανάτου. Για αυτούς λόγους άραγε αναπτύχθηκε η δημογραφία, τι ρόλο έπαιξαν οι πληθυσμιακές ρυθμίσεις και απο ποιούς θεσμούς χρησιμοποιήθηκαν για να χειραγωγήσουν την όλο και αυξανόμενη ένταξη των ατόμων στις παραγωγικές διαδικασίες και να διασφαλίσουν τις υπάρχουσες σχέσεις παραγωγής του καπιταλιστικού συστήματος ;

Ένας από τους πρώτους στόχους αυτής της "βιο-πολιτικής" μεταστροφής που ελέγχει τις διαδικασίες της ζωής μέσα από διαφορετικούς θεσμούς υπήρξε αφενός μεν η αξιοποίηση του εργατικού δυναμικού στην παραγωγή , αφετέρου δε η μετατροπή του ελεύθερου χρόνου σε υποχρεωτική εργασία . Είναι φανερό ότι η στρατηγική αυτή αφορούσε και τον θάνατο κυρίως ως προς το τελετουργικό του μέρος και την διάρκεια του πένθους. Ο θάνατος έγινε και αυτός αντικείμενο της πολιτικής οικονομίας ενόψει μιάς υπεραξίας η οποία έπρεπε να αντληθεί από το μέρος της ζωής. Η τομή που χώριζε τους ζωντανούς απο τους νεκρούς δεν είναι πιά μόνο θρησκευτική και κοινωνική, αλλά και οικονομική . Ο θάνατος απωθείται ως σπατάλη σε μια οικονομική αντίληψη όπου η ανταπόδοση και όχι η δαπάνη παίζει τον πρωταρχικό ρόλο. Ο νεκρός μη έχοντας καμιά οικονομική χρησιμότητα καθίσταται

άχρηστος και συμβολικά. Απορρίπτεται έξω από την κυκλοφορία των συμβόλων εκείνων που συνέχουγ την κοινωνία, με επικεφαλής το χρήμα ως την "έσχατη μορφή αξίας και ανταλλαγής". Έξωθείται συνειπώς σε ένα είδος "γκέτο" και αποκλείεται με έναν αποκλεισμό που κατά τον J. Baudrillard<sup>(1)</sup> βρρίσκεται στην ίδια τη βάση της ορθολογικοποίησης του πολιτισμού μας που δεν είναι άλλος από τον θάνατο. Ωστόσο, ο αποκλεισμός αυτός δεν αφορά μόνο τον θάνατο, αλλά και την ασθένεια που θεωρείται ως απόκλιση από το κοινωνικά αποδεκτό "πρότυπο" υγείας. Δεν πρόκειται όμως εδώ για τη σχέση αρρώστιας - υγείας, αλλά για τη σχέση της κοινωνίας με τον ίδιο της τον εαυτό. Γι' αυτό και οι κοινωνιολογικές αναλύσεις που εξετάζουν την αρρώστια κάτω από μία "αρνητική σκοπιά" σε σχέση με ένα φυσιολογικό πρότυπο, έναν μέσο όρο, "αυτό γίνεται αναμφίβολα εξαιτίας μίας πολιτιστικής αυταπάτης... : η κοινωνία μας δεν θέλει να αναγνωρίσει τον εαυτό της στον άρρωστο ; που τον απορρίπτει... Οι αναλύσεις των ψυχολόγων και των κοινωνιολόγων μας που μετατρέπουν τον ασθενή σε μία παρέκκλιση και που αναζητούν την προέλευση του νοσηρού στο μη φυσιολογικό; είναι πάνω από όλα, μια προβολή πολιτισμικών θεμάτων . "(2)

---

1. J. Baudrillard, " L'échange symbolique et la mort",  
1976,  
Gallimard, σελ. 195.

2. Μ. Φουκώ, "Ψυχική αρρώστεια και ψυχολογία", μετ. Τ. Γιατζόγλου,  
εκδ. Ελεύθερος Τύπος, 1988 , σελ. 81-82.

Ο Foucault αναφέρεται εδώ ρητά στον Durkheim και κυρίως στο έργο του "Οι κανόνες της κοινωνιολογικής μεθόδου" όπου επιχειρείται η ταύτιση του ομαλού με τον μέσο τύπο , από τον οποίο η παρέκκλιση συνιστά νοσηρό φαινόμενο.

2.3 M. Weber : η έννοια του εξορθολογισμού και η ιστορική δημιουργία των αξιών (ηθική της υπευθυνότητας και ηθική των απολύτων σκοπών )

Σε αντίθεση με την ντυρκεμιανή προβληματική , ο Weber δεν θεωρεί την διαφοροποίηση ως χαρακτηριστικό στοιχείο της ερμηνείας των σύγχρονων κοινωνιών , αλλά την εκλογίκευση χωρίς ωστόσο να ανάγει την ιστορία σε ένα εξελικτικό σχήμα . Ο Weber εξάλλου, θα αντιτασσόταν στην σχεδόν θρησκευτική προσήλωση του Durkheim στην κοινωνία ως δημιουργό των αξιών , υποστηρίζοντας ότι η δημιουργία των αξιών είναι ιστορική . Δεν πρέπει συνεπώς να θεοποιούμε το υπάρχον κοινωνικό σύστημα και να υποτιμούμε τις δικές μας αξιολογικές επιλογές . Ο Weber πρώτος διέκρινε ότι ο εξορθολογισμός των κοινωνικών σχέσεων δεν εξασφάλισε την χειραφέτηση των δρώντων υποκειμένων , ούτε την αυτονομία τους . Από τη στιγμή που ο κοινωνικός εξορθολογισμός χαρακτηρίζει τη νεοτερικότητα , οικονομία και Κράτος οργανώνονται πάνω στον τύπο εκείνο κοινωνικής δραστηριότητας που ονομάζει "ορθολογική ως προς το σκοπό κοινωνική πράξη" . (1) Ωστόσο, θεωρεί ότι αυτή η έννοια της ορθολογικής ως προς το σκοπό κοινωνικής

---

1. "Δρά ορθολογικά ως προς ένα σκοπό αυτός που προσανατολίζει τη δράση του σύμφωνα με τους κανόνες , τα μέσα και τις επισυναπτόμενες συνέπειες και που, ταυτόχρονα, εκτιμά ορθολογικά τόσο τα μέσα σε σχέση με τους σκοπούς, όσο και τους σκοπούς σε σχέση με τα συναφή αποτελέσματα και τελικά , τους διαφορετικούς δυνατούς σκοπούς τους μεν σε σχέση με τους δε. " ( M. Weber, " Economie et Société, Plon 1971, σελ. 23).

δραστηριότητας δεν ανταποκρίνεται μόνο σε μία εργαλειακή ορθολογικότητα επιλογής των μέσων για την πραγματοποίηση του σκοπού, αλλά επίσης και σε μια ορθολογικότητα της επιλογής ενός σκοπού που τίθεται επιλεκτικά και καθορίζεται βάσει αξιών. Συνεπώς θεωρεί ως ορθολογική δράση εκείνη την κοινωνική πράξη που δεν διέπεται από τυφλές συγκινήσεις και συναισθήματα και δεν καθορίζεται από την παράδοση.

Ο Weber θα επιχειρήσει ακόμη τη διάκριση ανάμεσα σε τυπική και υλική ορθολογικότητα: "ότι πρέπει εδώ να ορισθεί ως κριτήριο της τυπικής ορθολογικότητας μιάς οικονομικής διαχείρισης, είναι ο σχεδιασμός που της είναι τεχνικά δυνατός να πραγματοποιήσει και τον οποίο εφαρμόζει αποτελεσματικά. Αντίθετα, η έννοια της υλικής ορθολογικότητας σημαίνει απλώς το εξής: θέτουμε ηθικές, πολιτικές, κοινωνικές, ηδονιστικές, συντεχνιακές, ιστολιτειακές ή οποιεσδήποτε άλλες απαιτήσεις και σε συνάρτηση με αυτές μετρούμε τον ορθολογικό χαρακτήρα σε σχέση με μιά αξία ή υλική ορθολογικό σε σχέση με ένα σκοπό των αποτελεσμάτων μιάς οικονομικής συμπεριφοράς - ακόμη και αν αυτή παραμένει επίσης τυπικά "ορθολογική", υπολογιστική." (I) Αναπτύσσοντας τη θεωρία του εκμοντερνισμού θα προστρέξει αποπειρώμενος μιά "θετική αναίρεση του ιστο-

ρικού υλισμού. Ώστην προτεσταντική κατηγορική προσταγή του καθή-  
κοντος και στο σύστημα του νεοτερικού δικαίου για να εξηγήσει τη  
θεσμοποίηση της ορθολογικής ως προς το σκοπό, οικονομικής δραστηριό-  
τητας . Η απομάγευση και ο εξορθολογισμός των θρησκευτικών εικόνων  
του κόσμου ευνόησε τον ίδιο τον εξορθολογισμό της κοινωνίας μέσω  
της αξιοποίησης της ηθικής ορθολογικότητας στη Δύση και της αντί-  
στοιχης κυριαρχίας του κόσμου : "Μόνον οι θρησκευτές της Δύσης  
που είναι "θρησκευτές της πίστης " κατευθυνόμενες προς τον ασκη-  
τισμό επανασυνδέουν την θρησκευτική επιβεβαίωση με μιά ηθική δράση  
για την οποία ένας κόσμος αποσπασμένος και αντικειμενοποιημένος

---

I . Ώστόσο, όπως ο ίδιος ο Weber επισημαίνει στο βιβλίο του  
"Η προτεσταντική ηθική και το πνεύμα του καπιταλισμού"  
δεν προτίθεται να αντικαταστήσει την αιτιότητα των οικο-  
νομικών δυνάμεων με την αιτιότητα των θρησκευτικών δυνά-  
μεων. Ο Weber θα διευκρινίσει την πρόθεσή του σημειώνοντας  
τα εξής : "...σκοπός μου φυσικά δεν είναι να βάλω στη θέση  
μιάς μονόπλευρης "ματεριαλιστικής"μια το ίδιο μονόπλευρη  
ιδεαλιστική αιτιακή εξήγηση του πολιτισμού και της ιστορίας.  
Και οι δύο είναι εξίσου δυνατές , αλλά καθεμιά, αν δε χρη-  
σιμεύει σαν προεργασία αλλά σαν συμπέρασμα μιάς έρευνας,  
υπηρετεί ισότιμα λίγο την ιστορική αλήθεια. " (M. Weber ,  
Η προτεσταντική ηθική και το πνεύμα του καπιταλισμού",  
μετ. Μ.Γ. Κυπραίου, εκδ. Gutenberg , 1978, σελ. 160 ).

δεν παύει να προσφέρει νέες καταστάσεις και νέες ευκαιρίες . Ο μυστικιστής επιβεβαιώνεται αποσυρόμενος από τον κόσμο , ο ασκητής δρώντας μέσα στον κόσμο . \* (I)

Με ποιό τρόπο όμως θα συσχετίσει τις δυτικές θρησκευτικές αντιλήψεις με το καπιταλιστικό οικονομικό σύστημα ; Ο Weber θεώρησε πως κεντρικό πρόβλημα όλων των θρησκειών είναι η επίλυση του κοινού ζητήματος της θεοδικίας . Εφόσον ο θεός υπάρχει, πώς εξηγείται η ύπαρξη του κακού μέσα στον κόσμο ; "Πώς γίνεται μιά δύναμη , που θεωρείται παντοδύναμη και πανάγαθη να δημιουργήσει έναν τέτοιο άλογο κόσμο , των άδικων πόνων , του ατιμώρητου αδικήματος και της απελπιστικής μωρίας ; Η αυτή η δύναμη δεν είναι παντοδύναμη και πανάγαθη , ή εντελώς διαφορετικές αρχές ανταπόδοσης και ανταμοιβής κυβερνούν τη ζωή μας - αρχές που μπορούμε να ερμηνεύσουμε μεταφυσικά ή ακόμη αρχές, που ποτέ δεν θα μπορούμε να κατανοήσουμε . Αυτό το πρόβλημα : η πείρα της αλογικότητας του κόσμου, ήταν η κινητήρια δύναμη κάθε θρησκευτικής εξέλιξης." (2) Εξαιτίας της εμφάνισης του θεμελιώδους ηθικού προβλήματος της θεοδικίας, η θρησκευτική σκέψη επωμίζεται την ανάπλαση της έννοιας του ατομικού πόνου που μέχρι τότε εθεωρείτο από τις αρχαϊκές λατρείες ως "εγγενές κακό". Η νέα αντιμετώπιση του ατομικού πεπρωμένου (όχι πιά του συλλογικού) και του ατομικού πόνου από τις οικουμενικές

---

1. J. Habermas, "Théorie de l'agir communicationnel", τ. I, "Rationalité de l'agir et rationalisation de la société", Fayard, 1987 σελ. 221.

2. M. Weber, " Η πολιτική ως επάγγελμα ", μετ. Μ. Κυπραίου, εκδ. Παπαζήση, 1987, σελ. 160.

θηρσκειίες που υπόσχονται την ανάληψη όλων των κακών ακόμα και τού θανάτου , οδήγησε στην εκλογικευτική δραστηριότητα της θεολογίας και της ηθικής μέσα από τον προφητισμό που απευθύνεται σε όλους τους ανθρώπους και όχι σε μιά εθνική ή φυλετική ομάδα. Ο προφητισμός επέφερε κτύπημα όχι μόνον στις τελετουργικές και συντηρητικές κοινωνίες , αλλά και είχε ως αποτέλεσμα την αυξανόμενη αυτονομία των διαφορετικών πεδίων δραστηριότητας . Η σύγκρουση των διακριτών αξιολογικών περιοχών συνέτειναν στην εμφάνιση μιάς αδιαλλαξίας που για τον Weber οφείλεται στην "ασυμμετρία " των τελικών αξιών και καταλήγει, μέσω της αυστηρότητας της λογικής τους, στον "πόλεμο των θεών " . Αρχικά, η εξέλιξη της ορθολογικής ως προς την αξία δραστηριότητας επιφέρει ένα κλονισμό της παράδοσης, αλλά, επειδή οι συγκρούσεις ανάμεσα στα συστήματα των αξιών είναι άλυτες , η κίστη σε μιά ορθολογική ως προς την αξία δραστηριότητα εκφράζεται απλώς ως αύξηση της ορθολογικότητας εν γένει, που αυτοανατρέπεται σε εξάπλωση της καθαρής εργαλειωκής ορθολογικότητας. Αυτό το "σχήμα " όπως εύστοχα παρατηρεί ο Raynaud στο βιβλίο του " Ο Max Weber και τα διλήμματα του νεοτερικού Λόγου" , "υποστηρίζει ... την ανάλυση των σχέσεων ανάμεσα στην προτεσταντική ηθική και το πνεύμα του καπιταλισμού ... "(I)

---

I. Ph. Raynaud, " Max Weber et les dilemmes de la raison moderne", P.U.F., 1987, σελ. 165.



Ο Προτεσταντισμός που απέκλεισε όλα τα άλλα αξιολογικά συστήματα, όλες τις εξωθησκειυτικές αξίες της ζωής και που υποτίμησε κάθε τελετουργία ακόμη και τη μουσική, εξώθησε τον πιστό στην εργασία για να διαφύγει από την αγωνία της θρησκευτικής αμφιβολίας για τη σωτηρία ή την καταδίκη του. Είναι χαρακτηριστικό το ακόλουθο απόσπασμα από το έργο του M. Weber "Η προτεσταντική ηθική και το πνεύμα του καπιταλισμού": "Η μεγάλη εκείνη ιστορικο-θρησκευτική διαδικασία της απομυθοποίησης του κόσμου, που άρχισε με τους παλιούς Εβραίους προφήτες και, σε συνδυασμό με την ελληνική επιστημονική σκέψη, απομάκρυνε όλα τα μαγικά μέσα για τη σωτηρία σαν δεισιδαιμονία και αμαρτία, έφθασε εδώ στο απόγειο της. Ο γνήσιος πουριτανός απέρριψε ακόμη κάθε ίχνος θρησκευτικής τελετής στον τάφο και έθαβε τους προσφιλείς του δίχως άσματα και τελετές, για να μην εισχωρήσει καμιά δεισιδαιμονία, καμιά εμπιστοσύνη στα αποτελέσματα μαγικών και μυστηριακών δυνάμεων." (I)

Η απομάγευση που εκφράστηκε σαν απόρριψη κάθε αισθητικού η συγκινησιακού στοιχείου με αποτέλεσμα το άτομο να αποσπάται και να απομονώνεται από μια ενώτική ζωή επιβεβαιούμενη κάθε φορά μέσα από τελετές θανάτου και εξατομικεύοντας προοδευτικά τη στάση του τόσο προς την αντιμετώπιση της ζωής, όσο αντίστοιχα και του θανάτου, συνδέεται με ότι ο Weber ονόμασε *εξορθολογισμό*.

Η "ψυχολογική πρέση" που ασκήθηκε με την άρνηση κάθε συναισθηματικής μορφής εν όψει της έλλογης οργάνωσης της κοινωνίας, ενισχύθηκε και από το γεγονός ότι η επαγγελματική εργασία κρί-

---

I. M. WEBER, "Η προτεσταντική ηθική και το πνεύμα του καπιταλισμού", ο.π., σελ. 91.

θηκε αναγκαίο να συμμορφωθεί προς την επιταγή του θεού που ανιαποκρίνεται στην υπηρεσία της δόξας του και όχι της σάρκας, απορρίπτοντας έτσι κάθε επιθυμία για υλικά αγαθά που ανήκουν στην τάξη της αμαρτίας και του αιώνιου θανάτου. Η απομόνωση του ατόμου στην "αυτόνομη εμπειρία του θείου", η καταδίκη κάθε θρησκευτικής εγκοσμιότητας και η αυστηρότητα της αυτονομίας των αξιών, ωθούν στην υποταγή και στην αφοσίωση σε μία αντικειμενοποιημένη πλέον ζωή που προσανατολίζεται προς την ορθολογική ως προς το σκοπό επαγγελματική δραστηριότητα. (I). Σε τελευταία ανάλυση, η ίδια η προτεσταντική ηθική προσδέθηκε με την αρχική προϋπόθεση του καπιταλισμού, δηλαδή τη συσσώρευση κεφαλαίου για την ολοένα και μεγαλύτερη αύξηση της παραγωγής. Ο Weber θα εντοπίσει στην επίλυση του προβλήματος της θεοδικίας τις πιέσεις εξορθολογισμού των θρησκευτικών εννοιών και μία εσωτερική λογική των αναπαραστάσεων προσανατολισμένη προς την απομάγευση που, αν αρχικά οδήγησε στην ίδια κατεύθυνση του εξορθολογισμού της λατρείας και της ηθικής, ωστόσο οι διαφορετικές απαντήσεις που δόθηκαν στο πρόβλημα της θεοδικίας διαφοροποίησαν και την ίδια την διαδικασία του εξορθολογισμού. Η βεμπεριανή διάκριση "λογικής" και "δυναμικής" της κοινωνικής εξέλιξης βοηθά ακριβώς

---

I. "... για να φθάσουμε σ' αυτή την αυτοπεποίθηση συνιστάται ακούραστη επαγγελματική δραστηριότητα σαν το πιο κατάλληλο μέσο. Αυτό, και μόνο αυτό, διασκορπίζει τη θρησκευτική αμφιβολία και δίνει τη βεβαιότητα της χάρις. "( M. Weber, "Η προτεσταντική ηθική...", ο.π., σελ. 97-98 ).

στη σύλληψη αυτής της διαφοροποίησης, εφόσον προϋποθέτει ότι αφενός για την ορθολογική ανακατασκευή των αναπαραστάσεων απαιτείται μία εσώτερη "λογική της εξέλιξης", αφετέρου η "δυναμική της εξέλιξης" που ενσωματώνεται στις θρησκευτικές εικόνες του κόσμου κατευθύνεται από εξωτερικούς καθορισμούς. Ο Raynaud παρουσιάζοντας την βεμπεριανή ανάλυση για την εξέλιξη της καπιταλιστικής κοινωνίας που συναρτάται με τη θεωρία του εξορθολογισμού, συνοψίζει την ουσία της με τα ακόλουθα: "η ιδέα ότι ο εξορθολογισμός συνιστά τον αυθόρμητο ορίζοντα της εξέλιξης των αναπαραστάσεων συμβιβάζεται με την άρνηση της θεωρησιακής ψευδαίσθησης μιάς αναγωγής της πραγματικής ιστορίας στους "νόμους" της, από τη στιγμή που αποδεχόμαστε την ποικιλία των δυνατών τύπων εξορθολογισμού και διακρίνουμε αυστηρά τη λογική και τη δυναμική της κοινωνικής εξέλιξης. Υπογραμμίζει επιπλέον ότι: "για την κατανόηση της λογικής της εξέλιξης των ιδεών, στην πραγματικότητα, το πρόβλημα δεν είναι τόσο να ανέλθουμε μέχρι τις αντικειμενοποιημένες ατομικές δραστηριότητες μέσα στις συλλογικές αναπαραστάσεις, αλλά να τις χειριστούμε ως σημαίνουσες καθεαυτές, βλέποντας σ' αυτές τις πάντοτε ήδη προϋποτιθέμενες συνθήκες για τη συγκρότηση της ατομικότητας. (I) Στο σημείο αυτό, απαραίτητη κρίνεται η αναφορά στους "μηχανισμούς" (dispositifs) του Foucault και ο ρόλος τους ως προς τη διαμόρφωση της ατομικότητας μέσα από την ιστορικότητα του λόγου. Η συγγένεια με τον Weber και η κοινή τους καταβολή (επίγονοι και οι δύο του Nietzsche) αποδεικνύεται μέσα από την κοι-

νή πεποίθηση της ύπαρξης ποικίλων τρόπων ορθολογικότητας της εξουσίας. "Αν η βεμπεριανή ανάλυση της νεότερης πολιτικής", θα υπογραμμίσει ο Raynaud, "συναντά την παράδοση από τον Comte στο Durkheim στο μέτρο που αναδεικνύει τον...κριτικό χαρακτήρα...των ιδεών του Διαφωτισμού"<sup>(1)</sup>, ωστόσο η ανάλυση της έννοιας της κρίσης στη νεοτερικότητα τον οδηγεί σε εντελώς διαφορετικό δρόμο τον οποίο, εντούτοις, διανύει και ο Foucault. Ενώ δηλαδή για τον Durkheim η δομή των σύγχρονων κοινωνιών κινδυνεύει εξαιτίας της αμφισβήτησης των συλλογικών κανόνων από τον "μοντέρνο ατομικισμό", το κατεξοχήν πρόβλημα για τον Weber παραμένει "η δυνατότητα της υποκειμενικής αυτονομίας στην εποχή της κρίσης της πολιτικής ορθολογικότητας". Το δίλημμα επιλογής που έθετε ο Durkheim μεταξύ "θεού ή κοινωνίας" και η τελική αδιαφορία που επέδειχνε για την επίλυσή του εφόσον ταύτιζε τους δύο δρόμους, στο Weber εμφανιζόταν με διαφορετική μορφή ("θεός ή δαίμων") και παρέμενε άλυτο ή καλύτερα η λύση του επιζητούσε προσωπική, αυθαίρετη απόφαση. Το τυχαίο της επιλογής ανάμεσα στα ορθολογικά ποικίλα συστήματα αξιών προυποθέτει συνεπώς όχι την επικοινωνιακή κοινότητα, αλλά τη θανάσιμη σύγκρουση και την ανταγωνιστικότητα. Ιδού ένα άλλο σημείο σύγκλισης με τον Foucault η άρνηση της οικουμενικότητας ενός θεμελιωτικού υποκειμένου ή ενός κυρίαρχου Λόγου. Ο "πόλεμος των θεών", δηλαδή η αντιπαραβολή των διαφορετικών αξιολογικών συστημάτων που απολυτοποιήθηκαν στη νεοτερικότητα, οδήγησαν σύμφωνα με τον Weber, στην επικράτηση της τυπικής ορθολογικότητας, στην αυτονομία του γραφειοκρατικού συστήματος, στο θάνατο των αξιών που με τη συμβολή τους συγκροτήθηκε το νεοτερικό οικονομικό σύστημα και στο τέλος της υποκειμενικής αυτονομίας.

---

I. Ph. Raynaud, ο.π., σελ. 165-166.

Για τον Weber η νεοτερικότητα χαρακτηρίζεται από αυτόν τον απόλυτο ηθικό ορθολογισμό και από την απόλυτη απαίτησή του να καταπολεμήσει ριζικά το ανορθόλογο (συγκάλυψη του ανορθολογισμού του έρωτα και του θανάτου στον οποίο βασίζεται η ίδια η ζωή).

Εντούτοις το ανορθόλογο στοιχείο είναι δυνατόν να παρεμβαίνει χωρίς την ορθολογική διαμεσολάβηση του διαλόγου, υπό τη μορφή του χαρίσματος. Το ανορθόλογο στοιχείο της ιστορίας, που μπορεί να εξομοιωθεί με το άσκεπτο του Foucault, προϋποτίθεται κάθε ορθολογικότητας. Οι ιστορικές τομές αντιμετωπίζονται από τη βεμπεριανή θεωρία ως ανορθόλογες τάσεις που εγκαθιδρύουν-σύμφωνα με τη λογική της κοινωνικής εξέλιξης-κάθε φορά νέες μορφές ορθολογικότητας, ενώ ταυτόχρονα συνιστούν απαντήσεις-σύμφωνα με τη δυναμική της κοινωνικής εξέλιξης-στις εκάστοτε προβληματοποιήσεις. Ό,τι απαιτείται είναι απλώς η αναγνώριση αυτών των στοιχείων της ανορθολογικότητας που εκφράζουν την ανθρώπινη περατότητα και τον τραγικό χαρακτήρα

της ιστορικής ύπαρξης, αλλά αυτή η απαίτηση-θα υποστηρίξει ο P. H. Raynaud-στον οποίο οφείλεται η ανάπτυξη των βεμπεριανών θέσεων για την ορθολογικότητα-δεν είναι απαραίτητα "ντεσιζιονιστική", ούτε ως προς την επιλογή των αξιών, ούτε από πολιτική σκοπιά.

Η παράθεση από το έργο του Weber "Η πολιτική ως επάγγελμα" του αποσπάσματος εκείνου που αναφέρεται στην ηθική της υπευθυνότητας ως την καλύτερη πρακτική επιλογή σε αντίθεση προς την ηθική απολύτων σκοπών (απόλυτος ηθικός ορθολογισμός) δείχνει, σύμφωνα με τον Raynaud, ότι "μακριά από το να είναι μια εφαρμογή του ντεσιζιονιστικού μοντέλου, η ανάλυση των σχέσεων

ανάμεσα στην ηθική της υπευθυνότητας και στην ηθική της πεποίθησης προυποθέτει την δυνατότητα ενός εξορθολογισμού των πρακτικών επιλογών . "

Η ηθική της υπευθυνότητας όμως δεν μπορεί να έχει κάποιο νόημα έξω από μία προσωπική απάντηση ( πεποίθηση ) που αποφασίζει για τη μορφή που θα λάβει η ζωή με τον άλλο .

Έτσι η ίδια η διάκριση θα γράφει ο Κ. Καστοριάδης σε εγκωμιαστικό άρθρο του που δημοσίευσε με αφορμή την εμφάνιση του βιβλίου του Ph. Raynaud, δεν μπορεί να σταθεί, αν όχι στο κοινωνιολογικό ( περιγραφικό ) επίπεδο , οπωσδήποτε δεν μπορεί να σταθεί στο λογικό και κανονιστικό επίπεδο ... Κάθε "υπευθυνότητα" είναι υπευθυνότητα σε σχέση προς ορισμένους σκοπούς . Αν η ηθική μου "της υπευθυνότητας" δεν μου επιτρέπει να επιχειρήσω την τάδε πολιτική πράξη επειδή , επί παραδείγματι , θα μπορούσε να συνεπιφέρει τη θυσία ανθρώπινων ζωών , είναι καταφανές ότι θέτω την ανθρώπινη ζωή ως απόλυτη ή ανώτερη από κάθε άλλη αξία - κάτι που αποτελεί "κεποίηση" . Κι αν θέλω να προωθήσω το "μεγαλείο μιας υπόθεσης" μ' οποιοδήποτε μέσο κι' άς συμβεί οτιδήποτε, κινδυνεύω σοβαρά να καταστρέψω αυτήν την υπόθεση . ( Δεν μπορούμε να σκεφτούμε δίχως αντίφαση μία απόλυτη "ηθική της πεποίησης" , παρά μόνο στην περίπτωση που αυτή θα είχε έναν απόλυτα ακοσμικό προσανατολισμό )....  
... με άλλα λόγια τίποτα δεν επιτρέπει να "θεμελιώσουμε" τις έσχατες επιλογές μας και να βγούμε από τον "πόλεμο των θεών" . ( I )

---

I. Κ. Καστοριάδης, " Άτομο , κοινωνία, ορθολογικότητα, ιστορία" στο περ. *Esprit* , Φεβρουάριος 1988 ( αδημοσίευτη μετάφραση στα ελληνικά του Μ. Δημητρακόπουλου ) .

## 2.4 Συμπεράσματα

Οι παρατηρήσεις αυτές οδηγούν στα ακόλουθα συμπεράσματα :

α ) ότι η προαναφερθείσα ηθική της υπευθυνότητας διέπει τις διυποκειμενικές σχέσεις και στο ιατρικό πεδίο . Στη νεοτερική κοινωνία όμως, ένας μεγάλος αριθμός προβλημάτων δεν διακανονίζονται άμεσα μεταξύ υποκειμένων , αλλά με τη διαμεσολάβηση ποικίλων θεσμών . Οχι μόνο το Κράτος ασκεί μια πολιτική ηθική μέσα από τη χρήση νόμιμης βίας , αλλά η έκρηξη του ορθολογικού δυναμικού με την εξέλιξη των τεχνικών και επιστημονικών διαδικασιών έξω από αυτό, οδηγεί σε μιά νέα θεώρησή της εξουσίας και των κινδύνων που εγκυμονεί η επιστημονική βούληση για αλήθεια (ο Nietzsche, αργότερα και ο Foucault διέγνωσαν με διαύγεια τους νέους κινδύνους) .

β ) στο αδιέξοδο που έχει οδηγηθεί η νεοτερικότητα η αναμόρφωση του ορθολογισμού που προτείνει ο Habermas μέσω της φιλοσοφίας της επικοινωνίας και της μη εργαλειακής και μονοδιάστατης διαχείρισης του Λόγου ( στην οποία επέκρινε τον Weber ότι τον είχε περιορίσει ) δεν επαρκεί για να επιλύσει τα προβλήματα που θέτει η επιστημονική ορθολογικότητα , στο βαθμό μάλιστα που παράγεται όχι στο επίπεδο διαπροσωπικών επικοινωνιακών σχέσεων , αλλά μέσα από ανώνυμες και θεσμισμένες σχέσεις ( νοσοκομεία, υγειονομικές υπηρεσίες) και επικοινωνιακά συστήματα ( τηλεόραση, τέλεξ κλπ. )

γ ) η διυποκειμενική σχέση ως ηθική της υπευθυνότητας και μέριμνα για την αυτονομία του άλλου κινδυνεύει να παραμείνει αφηρημένη έννοια . Η αποτυχία της χαμπερμασιανής επικοινωνιακής θεωρίας να δώσει σε θεωρητικό επίπεδο τη λύση εξόδου από τη κρίση των νεοτερικών κοινωνιών οφείλεται στο ότι η προβολή της διυποκειμενικής σχέσης ως καθοριστικής για την έννοια της επικοινωνιακής ορθολογικότητας "χρησιμοποιείται συστηματικά για να εκκενωθεί το πραγματικό ζήτημα της κοινωνίας ( τόσο το θεωρητικό , όσο και το πρακτικό ) και ως προσωπείο στην αδυναμία ( των φιλοσόφων ) να το σκεφτούν . Ο όρος "διυποκειμενικότητα" εκφράζει την συνεχιζόμενη υποδούλωσή τους σε μια μεταφυσική του "υποστασιακού υποκειμένου "... εφόσον ο "άλλος" σ' αυτήν την οπτική παραμένει ένα ακατανόητο μυστήριο ." ( I )

( δ ) . Στην θεωρία μιάς εξελικτικής ηθικής και την απαίτηση πραγματώσεως αξιολογικών αιτημάτων με στόχο την καλύτερευση και διεύρυνση της ζωής, μπορεί να παρατηρήσει κανείς ότι παρεμβάλλεται η μηδενιστική τάση όπως εκφράζεται από τις διαφορετικές μεταξύ τους, αλλά εντούτοις συστατικές της νεοτερικότητας, θεωρίες του Baudelaire και του Nietzsche , απορρίπτοντας κάθε ηθικό και λογικό γνώμονα και υποστηρίζοντας τη σχετικότητα όλων των αξιών . Εναντία στην εξελικτική αισιοδοξία , το άτομο απαισιοδοξεί και εξεγείρεται προβάλλοντας τον πολύμορφο υποκειμενισμό του .



### ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΡΙΤΟ

Το ιστορικο-πολιτικό και επικοινωνιακό στοιχείο του θανάτου.

3.1. Η μεταβολή των αναπαραστάσεων του θανάτου από τις παραδοσιακές κοινωνίες στη νεωτερικότητα.

Η αρχή σύμφωνα με την οποία η επιστήμη πρέπει να παραμείνει ουδέτερη απέναντι στις αξίες, συνιστά και η ίδια "αξία" τονίζοντας έτσι τη σχετικότητα τους και το κοινωνικό πλαίσιο εντός του οποίου σχηματίζονται οι εκάστοτε συγκεκριμένες αξίες. Συνεπώς, αρνείται τη σχέση που επεδίωκε η θεωρία της καθαρότητας της γνώσης και αποκαλύπτει το "διαφέρον" (1) που την κατευθύνει.

Ποιό είναι το "διαφέρον" που κατευθύνει την σημερινή γνώση για τον θάνατο και πίσω από ποιές ιδεολογίες μεταμορφίζεται;

Η ιδεολογία του θανάτου ποιές πράξεις μας δικαιολογεί και ποιά πραγματικά κίνητρα επικαλύπτει; Ποιές είναι "οι φανταστικές σχέσεις" του σύγχρονου ανθρώπου με τις πραγματικές συνθήκες κάτω από τις οποίες εμφανίζεται ο θάνατος; Πώς ο κυρίαρχος λόγος για το καθημερινό (ζωή-θάνατος) στηριγμένος σε μιάν ορθολογική στοχοθέτηση, εμφανίζεται αυτόνομος, ενώ είναι προσδεδευμένος με συγκεκριμένα "διαφέροντα"; Και γιατί η επιστήμη αναζητά απεγνωσμένα την απαλλαγή

---

1. Βλ. J. Habermas, "Connaissance et intérêt", Gallimard (TEL), 1976, σελ. 221 - 246. Βλ. και εναρκτήριο μάθημά του στη Φραγκφούρτη στις 28 Ιουνίου 1965 με τίτλο "Γνώση και διαφέρον" στον τόμο: "La technique et la science comme 'idéologie' ", Gallimard, 1973, σελ. 133 - 162.

από κάθε αξιολογική προσέγγιση στο όνομα μιας καθαρότητας και ενός αντικειμενισμού, απαρνούμενη την σχέση γνώση - σκοπιμότητα; Στις ερωτήσεις αυτές δεν απαντά μόνον η ιστοριογραφική προσέγγιση του θανάτου, αλλά και η κοινωνική θεωρία όταν στρέφεται προς την θεμελιακή έννοια της επικοινωνιακής δραστηριότητας.

Θα πρέπει να επισημάνουμε κατ' αρχήν ότι το ενδιαφέρον για το θάνατο εγγράφεται σ' ένα ιστορικό πλαίσιο το οποίο εξετάζει ο Ariès σ' ένα βιβλίο "που δεν έχει τέλος", ξεκινώντας από τον Μεσαίωνα και φθάνοντας έως τις σημερινές αναπαραστάσεις θανάτου. Ο Ariès (1) θα μιλήσει για τον "εξημερωμένο θάνατο" των μεγάλων περιόδων της ιστορίας, υποστηρίζοντας ότι η κοινωνική σημασία του θανάτου - ανάγκη συλλογικής οργάνωσης της ζωής - οδήγησε σε στρατηγικές εθιμοποίησης του ενάντια στη φύση. Η ίδια η απειλή που ενυπάρχει στα φυσικά φαινόμενα, οδηγεί στην ανάγκη ξεπεράσματος της φύσης: στην πολιτιστική ρήξη. Το κοινωνικό οργανώνεται στη βάση όχι μόνο της απλής αυτοσυντήρησης - γιατί ο άνθρωπος δεν αποζητά μόνον αυτό - αλλά και σ' ένα άλλο στοιχείο που δεν τονίζεται στην ιστοριογραφική ανάλυση του Ariès. Πρόκειται για το στοιχείο της "κοινωνικοποίησης" και του "διαφέροντος" που ενυπάρχει σε κάθε γνωσιοθεωρία η οποία οφείλει να είναι συγχρόνως και "θεωρία για την κοινωνία". Πρόκειται συνεπώς για τη σημασία που έχει η "κοινωνικοποίηση" στην περιοχή της πολιτικής κοινωνιολογίας.

Στις σελίδες που ακολουθούν επιχειρούμε να δείξουμε τον εσωτερικό δεσμό μιας "θεωρίας για την κοινωνία" - όπως η κριτική θεωρία επεξεργασμένη από τον Habermas - και των ιστοριογραφικών θέσεων για το θάνατο του Ariès. Υποθέτουμε ότι

---

1. Βλ. Ph. Ariès, "L'homme devant la mort", Seuil 1977, σελ. 596 - 608.

"διαβάζοντας" την ιστοριογραφική θέση του Agiès κάτω από το φώς της κοινωνικής θεωρίας του Habermas όπως μάλιστα απολήγει σε μια θεωρία της επικοινωνίας, θα δείξουμε ότι στον θάνατο υπέβασκε πάντοτε το κοινωνικό, πολιτικό και επικοινωνιακό στοιχείο, αποδίδοντάς του έτσι "διαφέρον" και σκοπιμότητα πολιτική. Αν μάλιστα θεωρήσουμε ως νόμιμη την γονιμοποιητική παρέμβαση της κριτικής θεωρίας στην ιστοριογραφία θα έχουμε να ωφεληθούμε διπλά:

A) Αναλύοντας τις ιδεολογικές διαστάσεις του θανάτου ως πολιτικές και επικοινωνιακές.

B) Επισημαίνοντας την αντιστοιχία των παραμέτρων εκείνων που συνιστούν το συλλογικό ασυνείδητο με την προτεινόμενη από τον Habermas διάκριση σε ό,τι ονομάζει παραδοσιακή κοινωνία και σύγχρονη.

Θα πρέπει μάλιστα να σημειωθεί εδώ, ότι η παρέμβαση αυτή στην ιστοριογραφία εισάγεται με την παρούσα εργασία για πρώτη φορά, διότι παρά το γεγονός ότι ο πιο ευαίσθητος ως προς την κοινωνικοπολιτική διάσταση των ιστοριογραφικών θεμάτων M. Vovelle(1) ασκώντας κριτική στον Ph. Agiès κάτω απ' αυτήν ακριβώς την οπτική, αναφέρεται μεν στις ιδεολογικοπολιτικές παραλήψεις του τελευταίου, χωρίς ωστόσο να προσθέτει την επικοινωνιακή διάσταση του θανάτου. Ο Vovelle περιορίζεται απλώς, να εγκαλέσει στην ιστοριογραφική ανάλυση την μαρξιστική θεωρία ως κοινωνική θεωρία μέσω του L. Althusser . Τονίζει συνεπώς τη σημασία της ιδεολογίας ως "πανιστορικής έννοιας, η λειτουργία της οποίας έχοντας αμετάλλακτη μορφή" είναι εν τούτοις παρούσα μέσα σ' αυτό που ονομάζει ο Marx "συνολική ιστορία", δηλαδή στην ιστορία των ταξικών κοινωνιών, αλλά δεν προσχωρεί ούτε αυτός στην ειδική βαθμίδα του επικοινωνιακού

---

1. Βλ. M. Vovelle, "La mort et l'Occident de 1300 à nos jours", Gallimard, 1983, σελ. 23.

στοιχείου κάτω από την ορθολογική οπτική του, την οποία πρόβαλλε ο Habermas συνδέοντας έτσι την επικοινωνία με την ανθρώπινη δραστηριότητα στον "βιωμένο κόσμο" και στον χώρο της λεγόμενης "δημοσιότητας".

3.2. Η σύγκλιση της κριτικής θεωρίας και της ιστοριογραφίας για την διερεύνηση των οικονομικών και εξουσιαστικών παραμέτρων του θανάτου.

Ας επισημάνουμε όμως το ρόλο που αποδίδει ο Habermas στην κοινωνικοποίηση και κυρίως σε ορισμένα "μέσα" της, δηλαδή την "εργασία", τη "γλώσσα" και την "εξουσία", υποστηρίζοντας ότι δι' αυτής ο άνθρωπος ξεπερνά την απλή αναπαραγωγή, οι γνωστικές διαδικασίες εμπλουτίζονται με την κίνηση του στοχασμού και επικαθορίζουν εν μέρει τις παραγωγικές δυνάμεις, την πολιτιστική παράδοση και τη νομιμότητα που μια κοινωνία αποδέχεται ή επικρίνει.

Η γλώσσα λοιπόν ως πρωτογενής επικοινωνία καθορίζει κατά κύριο λόγο την κοινωνικοποίηση και την χειραφέτησή μας. (1) Μπορούμε συνεπώς να υποθέσουμε ότι και ο θάνατος εντάσσεται σε μια θεωρία της επικοινωνίας διότι ως στοιχείο του "βιωμένου κόσμου" υπόκειται στη διαδικασία πολιτιστικής αναπαραγωγής, συντείνει στη κοινωνική ενσωμάτωση και διαμορφώνεται από την "κοινωνικοποίηση". Ακόμη και η μαρξιστική θεωρία που ανακατασκευάζει ο γερμανός φιλόσοφος υποθέτει και αποδεικνύει ότι η κοινωνική εξέλιξη δεν εξαρτάται μόνον από την κοινωνική εργασία, αλλά και από την "γλώσσα της πραγματικής ζωής",

---

1. "Το ανθρώπινο είδος εξασφαλίζει την ύπαρξή του στους κόλπους ορισμένων συστημάτων που οργανώνουν από κοινού την κοινωνική εργασία και την κατάφαση του εαυτού δια της δυνάμεως χάριν μιας συλλογικής ζωής διαμεσολαβημένης από ορισμένες παραδόσεις στους κόλπους της επικοινωνίας που εγκαθίσταται στην τρέχουσα γλώσσα και τέλος με τη βοήθεια ορισμένων ταυτοτήτων του Εγώ που, σε κάθε στάδιο της εξατομίκευσης, επιβεβαιώνουν την συνείδηση του ατόμου στη σχέση του με τους κανόνες της ομάδας".

(J. Habermas, "La technique et la science comme "ideologie", Gallimard, 1975, σελ. 155).

δηλαδή την επικοινωνία.

Εξάλλου, αν θεωρήσουμε ότι το κοινωνικό γεγονός του θανάτου αντιμετωπίζεται με καθορισμένη συμπεριφορά που αναγνωρίζεται και καθίσταται δευσευτική για τα άτομα, τότε μπορούμε να εντάξουμε τον θάνατο σε ό,τι ο Habermas ονομάζει "επικοινωνιακή δραστηριότητα". Ασκώντας κριτική στον M. Weber προτάσσει την διπλή αυτή εννοιολογική διάκριση της "εργαλειακής" ή "ορθολογικής ως προς το σκοπό δραστηριότητας" και της "επικοινωνιακής", προσφέροντας στον εαυτό του την δυνατότητα μιας ερμηνευτικής αναλυτικής του περάσματος από την παραδοσιακή κοινωνία στη σύγχρονη καπιταλιστική με την υπερίσχυση της μιας εκ των δύο δραστηριοτήτων.

Νομιμοποιούμαστε εδώ να υποστηρίξουμε ότι η παραδοσιακή οπτική του ανθρώπου για τον θάνατο και η εξουσία που ασκούσε ο ηγεμόνας - αναγνωρίζοντας στο πρόσωπό του την εικόνα του θεού - πάνω στους υπηκόους του, εξουσία άλλωστε που του παρείχε δικαιώματα ζωής και θανάτου, βασιζόταν στην θρησκευτική ερμηνεία του κόσμου και στην θεσμική της κατοχύρωση. Η κυριαρχία του ηγεμόνα μέσω του αίματος - γαλαζοαίματοι βασιλείς - και δια του αίματος - κατακτητικοί πόλεμοι - ήταν μια κυριαρχία πολιτική και πολιτισμική, θεσμικά κατοχυρωμένη - κληρονομικότητα - που υπερείχε σαφώς μιάς δραστηριότητας στηριγμένης στο οικονομικό στοιχείο. Γι' αυτό ο θάνατος ως επικοινωνιακή δραστηριότητα αποτελούσε κοινωνικό γεγονός μέγιστης σημασίας και απαιτούσε την συμμετοχή της κοινότητας στην αντιμετώπιση του χαμού ενός μέλους της που σκίαζε την ενότητα και τη συνοχή των μελών της ολότητας. Για να μπορέσει η κοινωνική ομάδα να ξεπεράσει το πένθος της και να επιστρέψει στις καθημερινές συλλογικές της ασχολίες έπρεπε να εξημερώσει τον θάνατο με τελετές που στα πρωτοχριστιανικά χρόνια έπαιρναν συχνά και γιορταστική απόχρωση. Κυρίως οι ζωντανοί έπρεπε να απαλλαχθούν από

τον νεκρό, να τον εξευμενίσουν, προβλέποντας ακόμη και τις "μέρες της επιστροφής" του, την "ημέρα των νεκρών" ή το "καρναβάλι". Ο ιερέας εξορκίζει τις κακές ψυχές που γυρνούν ανάμεσα στους ζωντανούς και στους τάπους της ανάπαυσης και ο πιστός χριστιανός φροντίζει για την αιώνια ανάπαυση του πεθαμένου (μνημόσυνα, προσευχές, λειτουργίες) που σύμφωνα με την εκκλησία, στη "τελευταία Κρίση" ο θεός θα οδηγήσει την ψυχή του στον παράδεισο και στην αιώνια ζωή ή στην κόλαση και την καταδίκη. Για το "συλλογικό ασυνείδητο", θα υπογραμμίσει ο Ariès (1), ο θάνατος δεν αποτελεί βιολογικό γεγονός, αλλά συνδέεται με το Προπατορικό Αμάρτημα, με το Κακό.

Με τη μετάβαση από την παραδοσιακή κοινωνία στην σύγχρονη ό,τι ονομάζει "συλλογικό ασυνείδητο" θα υποστεί τις αλλαγές των τεσσάρων βασικών "παραμέτρων" που προτείνει ως κατανοητικά εργαλεία της επερχόμενης μεταβολής των αναπαραστάσεων θανάτου με αποτέλεσμα την προοδευτική εξατομίκευση των στάσεων. Έτσι, περνώντας από την συλλογική άμυνα ενάντια στη φύση και την αγριότητα της και την υποταγή του ατόμου στο συλλογικό πεπρωμένο, στην αυτονομία του ετοιμοθάνατου που την εξέφραζε η διαθήκη και στη νέα μορφή άμυνας που συνεπάγεται η νίκη της ατομικότητας με κύριο χαρακτηριστικό της την απόκρυψη του νεκρού σώματος, ως ξένου σώματος προς αυτό που υπήρξε, το άτομο θα καταγράψει μια πορεία ποικιλλότροπων εκφράσεων του συλλογικού ασυνείδητου όπως διαλεκτικά εμπλέκεται με την ιστορία των δυτικών νοοτροπιών.

Με την εξέλιξη της επιστήμης και τις συνέπειες που προκάλεσε ο Διαφωτισμός (οπισθοχώρηση των μαρόκ τελετών, αμφισβήτηση του υπερέραν, προσπάθεια κατανόησης και καταπόλεμησης του ίδιου του θανάτου) η αντιμετώπιση του θανάτου

---

1. Βλ. ο.π. σελ. 25

που αυτή την εποχή (18ος αι.) συνδέθηκε άρρηκτα με τον έρωτα, θα έπρεπε να προσλάβει τη σημερινή μορφή. Εντούτοις, θα παρατηρήσει ο Arrière χρειάστηκε να παρεμβληθεί ο 19ος αιώνας που ανέτρεψε την αναμενόμενη εξέλιξη και κράτησε την εικόνα του θανάτου μακριά από την αγριότητα που της επιφύλασσε ένας αλόγιστος, στυγνός ατομικισμός. Παρά τη βιομηχανική ανάπτυξη, τη νίκη της επιστήμης και της ζωής, των τεχνικών επιτευγμάτων και την εξάπλωση του ορθολογισμού, γεγονότα που επισυμβαίνουν με την είσοδο του 18ου αιώνα και που προετοιμάζουν την απομόνωση των ενστίκτων και της φύσης, η φύση παρεισέφρησε στο ανθρώπινο γένος απειλητικά με τη σύζευξη του έρωτα και του θανάτου (από την σαδική πρόκληση δεν θα ξεπηδήσουν άραγε οι "μαύρες ιδέες" του ρομαντισμού;). Και ενώ ο "εξημερωμένος θάνατος"-συλλογικός - επιστρέφει στην άγριά του κατάσταση, δηλαδή την ατομικιστική, έτσι ώστε να δίνεται η εντύπωση ότι αγγίζουμε το κατώφλι του αιώνα μας, ωστόσο ο 19ος αιώνας του ρομαντισμού και της "επανάστασης του συναισθήματος" θα φροντίσει για την μεταλλαγή όλων των "παραμέτρων" που ορίζουν το "συλλογικό ασυνείδητο" και για την φαινομενική διακοπή της πολιτισμικής συνέχειάς:

Εκείνο που θα μπορούσε κανείς να καταμαρτυρήσει στην διαδρομή που ακολουθεί ο Ph. Arrière μέσα από τις διαδοχικές τομές που υφίσταται το συλλογικό ασυνείδητο και οι οποίες καταδείχνουν την αλλαγή που δύσκολα εντοπίζεται στην μακρά διάρκεια της ιστορίας, είναι η ίδια η εισαγωγή της έννοιας του "συλλογικού ασυνείδητου" ως αναλυτικής κατηγορίας του κοινωνικού φαινομένου του θανάτου. Παραγκωνίζοντας όλους τους άλλους υλικούς (οικονομικές συνθήκες), αλλά και ιδεολογικούς (θεσμούς) παράγοντες που εμπεριέχονται στον εκάστοτε "τρόπο παραγωγής", ο Arrière προβαίνει σε μια ερμηνεία των μεταβολών της εικόνας που σχηματίζουν οι άνθρωποι για τον θάνατο μέσα από την



"εργασία" του "συλλογικού ασυνείδητου" που παραμένει αδιάβροχο στην υλικότητα της ιστορίας. Την κριτική αυτή, την οποία ασκεί στον Ph. Ariès, ο M. Novelle στην εισαγωγή του βιβλίου του "La mort et l'Occident de 1300 à nos jours", έρχεται να ενισχύσει και η θέση του M. Godelier στο κείμενό του "Το σεξ σαν βασικό θεμέλιο της κοινωνικής και κοσμικής τάξης στους Μπαρούγια της Νέας Γουϊνέας - Μύθος και πραγματικότητα" για τον "φαντασματικό χαρακτήρα των κοινωνικών σχέσεων" από τη σκοπιά μιας μαρξιστικής οικονομικής ανθρωπολογίας. Ο θάνατος, θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε σύμφωνα με τη συλλογιστική του Godelier που αναφέρεται στη σεξουαλικότητα, μαρτυρά για "άλλο πράγμα" που δεν είναι άλλο από τις έγγενείς οικονομικές σχέσεις σε κάθε σύστημα συμβολικών σχέσεων μεταξύ των ανθρώπων. Έτσι ο φαντασματικός χαρακτήρας του θανάτου, όπως και ο φαντασματικός χαρακτήρας των σεξουαλικών σχέσεων, ίσως "να έχει την πιο βαθιά ρίζα του αλλού..." Ίσως ο θάνατος, όμοια με τη σεξουαλικότητα να "αρχίζει να δημιουργεί φαντασιώσεις μόλις αρχίσει να γίνεται σημείο και λόγος υπάρξεως αυτού που δεν είναι και που στην πραγματικότητα δεν έχει σχέση μαζί του" (1).

Δεν είναι λοιπόν ο θάνατος που "φασματοποιείται" μέσω του "συλλογικού ασυνείδητου" πάνω στη κοινωνία, αλλά είναι η κοινωνία που "φασματοποιείται" πάνω στο θάνατο μέσα από τις κοινωνικο-οικονομικές δομές που μετεξελίσσονται.

Τέλος, επειδή ο θάνατος καλύπτεται πίσω από τις τελετουργίες που υποτίθεται ότι υπηρετούν τις φαντασιακές και συμβολικές ανάγκες μιας κοινωνίας, την ίδια στιγμή μέσω των

---

1. M. Godelier, "Το σεξ σαν βασικό θεμέλιο της κοινωνικής και κοσμικής τάξης στους Μπαρούγια της Νέας Γουϊνέας - Μύθος και πραγματικότητα", μετ. Α. Λυχναρά, στο τόμο "Σεξουαλικότητα και πολιτική", εκδ. Χατζηνικολή, 1977, σελ. 169.

"αναγκών" αυτών αποκρύπτονται οι "πρώτες αιτίες" (causes premières) της προέλευσής τους που είναι οι εγγενείς σ'αυτές οικονομικές και, κατά συνέπεια, συγκρουσιακές - εξουσιαστικές σχέσεις.

Η κριτική που ο M. Novelle ασκεί στον Agiès από μία κοινωνικότερη σκοπιά, ενισχυμένη και με τις θέσεις του Godelier που προαναφέρθηκαν, συνδέεται εκ των πραγμάτων με την μαρξιστική ανακατασκευή του Habermas και οδηγεί ως προς το αντικείμενο που εξετάζεται στις ακόλουθες παρατηρήσεις:

A) Καμιά αντίφαση δεν προέκυψε με την είσοδο του 19ου αιώνα ανάμεσα στις τεχνικές της βιομηχανίας και το τύπο του "ωραιοποιημένου θανάτου," του στοργικού ρόλου που θα αναλάβει να διεκπεραιώσει η οικογένεια απέναντι στον ετοιμοθάνατο αντικαθιστώντας τόσο την παραδοσιακή κοινότητα, όσο και το άτομο του τέλους του Μεσαίωνα και των αρχών της μοντέρνας εποχής. Η απειλή που τον 18ο αιώνα επήλθε με την ένωση του σεξ και του θανάτου, όπως υποστηρίζει ο Agiès, αντιμετωπίστηκε απαρχής με όπλα την ίδια την επιστημονικοτεχνική πρόοδο η οποία εγγράφεται κατ'ευθείαν στις σχέσεις παραγωγής διαμορφώνοντας τον σύγχρονο καπιταλισμό. Η εξορθολογισμένη επιστημονικοτεχνική πρόοδος περνώντας στα χέρια της άρχουσας τάξης καθίσταται εργαλείο τόσο τεχνικού-θεσμικού ελέγχου των αρχομένων τάξεων, όσο και παραγωγικής δύναμης υπέρ της τάξης αυτής, εφόσον στο όνομα της ορθολογικότητας και της βελτίωσης της ζωής του ατόμου δεν προτείνει μόνο στρατηγικές δραστηριότητας που σκοπό έχουν την υποταγή των ατόμων στο μηχανισμό της εξουσίας, αλλά και αναπαράγει τις υπάρχουσες σχέσεις παραγωγής. Η παραδοσιακή κοινωνία που απαντά στα θεμελιώδη ερωτήματα της ζωής και του θανάτου μέσω θρησκευτικών αντιλήψεων και μεταφυσικών κοσμοθεωρήσεων υποχωρεί, συρρικνώνεται

με τη συνεχή ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων και τις προόδους της νέας τεχνολογίας. Οι θεσμοί που στήριζαν τη λειτουργικότητά τους στις παλαιές νομιμοποιήσεις κυριαρχίας καταρρέουν και η εξάπλωση των υποσυστημάτων "ορθολογικής ως προς τον σκοπό δραστηριότητας"<sup>2</sup> και στους θεσμούς<sup>1</sup> επιβάλλεται (1). Κατ'αυτό τον τρόπο διασφαλίζεται η νέα νομιμοποίηση της εξουσίας που η κυριαρχία της "ορθολογικοποιείται" μέσα από την ισοτιμία που γεννούν οι ανταλλακτικές σχέσεις στα πλαίσια της αγοράς. Η οικονομία λοιπόν θα πάρει κι'εμφανώς πλέον την θέση της πολιτικής και της κοινωνίας. Η οικονομία που στο όνομα των αριστοποιητικών ορθολογικών στόχων της, θα χειραγωγήσει τα σώματα για να τα ενσωματώσει στο παραγωγικό μηχανισμό, θα αναδειχθεί από τον πυρήνα των φαντασιακών και

- 
1. Ο Habermas αναπτύσσοντας την βεμπεριανή έννοια του "εξορθολογισμού" και διακρίνοντας τις δύο πιέσεις που εξασκούνται (μιά "εκ των κάτω" και μιά "εκ των άνω") με την έκρηξη των υποσυστημάτων της "ορθολογικής ως προς το σκοπό δραστηριότητας", θα υπογραμμίσει τα εξής:  
"Έτσι γεννιέται η υπερδομή μιας κοινωνίας εξαναγκασμένης στον εκμοντερνισμό. Εξαπλώνεται σιγά-σιγά σε όλους τους τομείς της ύπαρξης: στο στρατό, στο εκπαιδευτικό σύστημα, στις υγειονομικές υπηρεσίες, στην ίδια την οικογένεια, και στο τέλος επιβάλλει, τόσο στην πόλη όσο και στο χωριό, μιά αστικοποίηση της μορφής ζωής, δηλαδή υπο-κουλτούρες που καθιστούν τα άτομα σε κάθε στιγμή έτοιμα να "αλλάξουν καθεστώς" και να μεταβούν από μια σχέση αλληλόδρασης σε μια ορθολογική ως προς το σκοπό δραστηριότητα". (J.Habermas, "La technique...", ο.π., σελ. 33).

συμβολικών σχέσεων - στον οποίο άλλωστε ανέκαθεν υπήρξε - και θα φροντίσει για την απώθηση του τελετουργικού του θανάτου ως χρονοβόρου κοινωνικού φαινομένου, υπέρ της εξασφάλισης μιας νέας ανακατανομής του διαθέσιμου κοινωνικού χρόνου με σκοπό την ολοκληρωτική δυνατότητα δέσμευσης της εργασιακής δύναμης. Η "πλήρης απασχόληση" (1) θα προάγει εκείνες τις στρατηγικές της ζωής που θα τείνουν στην απλή αναπαραγωγή του εργατικού πληθυσμού.

Β) Κέντρο σύγκλισης των στρατηγικών αυτών θα είναι η οικογένεια. Η οικογένεια θα παίξει επομένως το βασικό ρόλο, τον πυρήνα ρύθμισης της γονιμότητας και ελέγχου της γεννητικότητας και το σώμα - τόσο το γυναικείο όσο και το κοινωνικό - θα προετοιμαστεί ενόψει του εργασιακού του προορισμού.

Δεν είναι λοιπόν η οικογένεια το λίκνο εκείνο που θα προστατεύσει - σύμφωνα με τον Αριέξ το άτομο από την "εξαγριωμένη" ατομικιστική αντίληψη του θανάτου, αλλά αντίθετα θα αποτελέσει το στήριγμα στα χέρια της εξουσίας που θα χρησιμοποιηθεί για την χειραγώγησή του.

- 
1. Θα πρέπει να επισημανθεί εδώ ότι "...υπό το κράτος της "ολοκληρωτικής" δυνατότητας δέσμευσης της εργασιακής δύναμης, οπότε και η ουσιαστικά πλήρης απασχόληση συνεπίπτε αναγκαστικά με την εκβιαζόμενη μεγιστοποίηση των ωρών εργασίας, που έτειναν προς το βιολογικό τους όριο, η ειδική αυτή έννοια ήταν αδύνατη να παραχθεί στο μέτρο που από κοινωνική άποψη εμφανίζεται ως άχρηστη" (Κ. Τσουκαλάς, "Κράτος, κοινωνία, εργασία στη μεταπολεμική Ελλάδα", εκδ. Θεμέλιο, 1986, σελ. 216).

Όπως το "σύστημα της συγγένειας" περιλαμβάνει κατά τον Foucault την αναπαραγωγή του παιχνιδιού των σχέσεων και τη διατήρηση του νόμου που την διέπει επιβάλλοντας μια ομοιοστασία στο κοινωνικό σώμα, έτσι και το "σύστημα του θανάτου" στα περιοριστικά πλαίσια της προόδου και της ορθολογικότητας, καθίσταται και αυτό στοιχείο του οικονομικού συστήματος, διαπλεκόμενο άμεσα με το "σύστημα της σεξουαλικότητας" το οποίο συνδέεται και αυτό με την οικονομία μέσω του σώματος που παράγει, καταναλώνει, αναπαράγεται και πεθαίνει. Την προσδιοριστική οικονομική σημασία της οικογένειας και των συστημάτων που την διατρέχουν (σύστημα σεξουαλικότητας - συγγένειας - θανάτου) κατά τη διάρκεια του 19ου αιώνα, έρχεται να ενισχύσει, μέσα στα πλαίσια της προόδου και του εκσυγχρονισμού, η ιατρικοποίησή της: "Όταν ο θάνατος εντάχθηκε επιστημολογικά στην ιατρική εμπειρία τότε η ασθένεια μπόρεσε να αποδεσμευθεί από την αντιφύση και να ενσωματωθεί στο ζωντανό σώμα των ατόμων..." (1). "Ο δυτικός άνθρωπος, θα υποστηρίξει συνοψίζοντας ο Foucault, δεν κατόρθωσε να συγκροτηθεί... ως αντικείμενο επιστήμης... παρά με την αναφορά του στην ίδια του τη καταστροφή: Από την εμπειρία της τρέλλας γεννήθηκαν όλες οι ψυχολογίες... και από την τοποθέτηση του θανάτου στην ιατρική σκέψη γεννήθηκε η ιατρική...". Συνεπώς μιλώντας "διαφορετικά" για το θάνατο μιλάμε "διαφορετικά" και για την αρρώστια. Θα κατανοήσουμε την αλλαγή που επέρχεται στην ιστορία των συμπεριφορών αν ανατρέξουμε στην εποχή εκείνη κατά την οποία οι λεπροί και οι τρελλοί αντιμετώπιζονταν ευθύς με την εμφάνιση της ασθένειας, ως νεκροί: οι άνθρωποι αυτοί έπρεπε να απομονωθούν από τον "υγιή" πληθυσμό εφόσον αποτελούσαν ετερότητα μέσα σε μια "υγιή κοινωνία"

---

1. M. Foucault, "Naissance de la clinique", P.U.F., 1963, σελ. 200-201.

"ομαλών" και "κανονικών" ανθρώπων. Ετερότητα η οποία στις συλλογικές αναπαραστάσεις έπαιρνε τη μορφή τιμωρίας των αντίθρησκων και των αμαρτωλών. Γύρω απ' αυτές τις αρρώστιες και για να εξορκιστεί το κακό οργανώθηκαν απάνθρωπες πρακτικές που απέκλειαν δι'εξορισμού κάθε συναναστροφή και επικοινωνία με την υγιή κοινωνία των ανθρώπων. Ο λεπρός και αργότερα ο τρελλός, ήταν υποχρεωμένος να μένει μακριά από πόλεις, να μη διατηρεί καμιά επαφή με τους ανθρώπους αφού αυτός είχε πάψει με την εμφάνιση της αρρώστειας να ανήκει στο ανθρώπινο γένος, ήταν ένας αποδιοπομπαίος ζωντανός-νεκρός (συχνά τα μέτρα προστασίας που ελαμβάνοντο κατά του κινδύνου που απειλούσε τους ζωντανούς ήταν τόσο σκληρά ώστε έφταναν στο σημείο να καίνε τους λεπρούς ή να τους θάβουν ζωντανούς).

Με το πέρασμα του χρόνου, τις ανακατατάξεις που επέφερε στη δυτική σκέψη ο Διαφωτισμός και την παρεμβολή όλων εκείνων των υλικών προσδιορισμών της κοινωνικής πραγματικότητας, οι αρρώστιες αυτές παύουν να συνδέονται με το Κακό και την αμαρτία, ενώ η ίδια η υπόθεση της Κολάσεως αμφισβητείται κι' εγκαταλείπεται. Μαζί της εξαφανίζεται και η έννοια του Κακού ως εγγενούς στοιχείου της ανθρώπινης υπόστασης που προσλαμβάνει τώρα χαρακτήρα κοινωνικό (η ύπαρξη του οφείλεται σε λάθη της κοινωνίας). Ο εξορθολογισμός της θα θέσει στόχους υψηλούς όπως η υγειονομική ποιότητα της ζωής και στη τακτική της εξορίας θα αντιτάξει το θεσμό του ασύλου και της επιτήρησης. Έτσι η πρόσδεση της αμαρτίας και της τρέλλας μετατοπίζεται. Ο τρελλός θα επισημάνει ο Foucault σε κατοπινό του έργο (1) δεν είναι πια ένοχος για την τρέλλα του, αλλά υπεύθυνος για ό,τι ενοχλεί την ηθική και την κοινωνία. Η συμβολική βία στηρίζεται στην

---

1. Μ. Φουκώ, "Ιστορία της τρέλλας", μετ. Φ. Αμπατζοπούλου, εκδ. Ηριδανός, σελ. 235-278.

ενοχή που του ενδοβάλλεται. Το άσυλο<sup>(1)</sup> ως ομοίωμα της οικογένειας, οργανώνεται γύρω από την εργασία και το βλέμμα που σε κάθε στιγμή μπορεί να ξεσκεπάσει την ενοχή του ασθενούς.

Στα τέλη του 18ου αιώνα, το ρόλο του εγγυητή της τάξης και της ηθικής θα τον ενσαρκώσει το πρόσωπο του γιατρού όχι τόσο με βάση τα κριτήρια της επιστημονικής του κατάρτισης, αλλά την εξουσιαστική του δύναμη. Όσο ο θετικισμός θα επιβάλλεται τόσο η εξουσία του θα πηγάζει από τον εαυτό του και θα καθιστά τον άρρωστο αντικείμενο των πρόσκτητων θεραπευτικών του ιδιοτήτων.

Στο κεφάλαιο "Η γέννηση του άσυλου" που αναφέρεται στις σχέσεις αρρώστου και γιατρού, ο Foucault διαπιστώνει ότι: "η ηθικολογική πρακτική... ξεχάστηκε γιατί αντικαταστάθηκε από το μύθο της επιστημονικής αντικειμενικότητας, που επέβαλλε το θετικιστικό πνεύμα".<sup>(2)</sup>

Θα πρέπει λοιπόν να αναρωτηθούμε αν η πρόοδος που την θεωρούμε εξελικτικά είναι πράγματι μια συνεχής ανέλιξη από την εποχή του εμβολίου ως την εποχή της πενικιλίνης, δηλαδή προς καλύτερες

---

1. "Τα πρώτα αυτά άσυλα θα λειτουργήσουν ως ένας χώρος ανα- παραγωγής όλων των "ιερών" αξιών που στηρίζουν την κεφα- λαιοκρατική αστική κοινωνία. Οι αξίες της οικογένειας, της εργασίας, που ανάγονται σε "πεφωτισμένα" ιδανικά, σε κατεξοχή αστικές αρετές, βασιλεύουν στη δομή λειτουρ- γίας του άσυλου." ( Φ. Τσαλίκογλου, "Ο μύθος του επικίνδου- νου ψυχασθενή", εκδ. Παπαζήσης, 1987, σελ. 38 )

2. Μ. Φουκώ, "Η ιστορία της τρέλας", ο.π., σελ. 265.

μορφές πολιτισμού και αν η διάδοση των φαρμάκων με συνέπεια την απόλυτη εξάρτηση του ανθρώπου από την τεχνολογία οδηγεί στην ανάπτυξη καλύτερων συνθηκών ζωής, με άλλα λόγια πιο ανθρώπινων.

Όπως επίσης θα πρέπει να οδηγηθούμε σε μια εκ νέου διερεύνηση των κριτηρίων εκείνων βάσει των οποίων άλλες θεραπευτικές μέθοδοι - θα τις ονομάζαμε παραδοσιακές - όπως τα βότανα<sup>(1)</sup>, τα ιαματικά λουτρά, ο βελονισμός θεωρούνται μαγανείες και μαγείες.

Στον εικοστό αιώνα θα οδηγηθούμε όχι σε μια αγριότητα φυσική, αλλά σε μια αγριότητα ανθρώπινη, τεχνητή.

---

I. Ο P. Feyerabend στο βιβλίο του "Γνώση για ελεύθερους ανθρώπους" επιχειρώντας μια ριζική κριτική στην έννοια της προόδου, θα σημειώσει όσον αφορά το τομέα της επιστημονικής Ιατρικής και των ειδημόνων ότι "η Ιατρική δεν είναι ενιαίο οικοδόμημα" και ότι ένας δημοκρατικός σχετικισμός θα επέτρεπε και θα προστάτευε τις εναλλακτικές θεραπευτικές μεθόδους υποδηλώνοντας ότι δι' αυτού δεν τίθεται μόνον ένα "δικαίωμα", αλλά και ένα "χρήσιμο ερευνητικό όργανο" για μια ελεύθερη κοινωνία και για την προστασία των ανθρώπων "από το μεγάλο κίνδυνο, ο οποίος ονομάζεται "επιστημονική" Ιατρική ..." (P. Feyerabend, "Γνώση για ελεύθερους ανθρώπους", μετ. Γ. Τζαβάρας, εκδ. Σύγχρονα θέματα, 1986, σελ. 23-24.).



## Κ Ε Φ Α Λ Α Ι Ο Τ Ε Τ Α Ρ Τ Ο

### Ο κρατικοποιημένος θάνατος

#### 4.1. Η παρέμβαση του Κράτους - Πρόνοιας

Πώς φτάσαμε στη σημερινή μορφή του βιώματος του θανάτου και σε τι συνίσταται το σύγχρονο "απαγορευμένο" γύρω από το θάνατο; Πώς εξηγείται η συνεχής ανάπτυξη των ειδικών επιστημονικών κλάδων που σκοπό έχουν τη μελέτη πολύπλοκων και ζωτικών προβλημάτων τα οποία προκύπτουν από θεσμοποιημένες πρακτικές;(1) Όπως σημειώθηκε στην εισαγωγή

1. Η "Comité consultatif national d'éthique pour les sciences de la vie et de la santé" ήταν η πρώτη μόνιμη επιτροπή ηθικής που συστάθηκε στη Γαλλία με τη θέληση των δημόσιων αρχών (ψήφισμα του Προέδρου της Δημοκρατίας n° 83.132, της 23ης Φεβρουαρίου 1983) έχοντας στόχους: α) τη γνωμοδότηση πάνω σε ηθικά ζητήματα που ανακύπτουν κατά την έρευνα στην ιατρική, τη βιολογία και την υγεία, β) την ετήσια οργάνωση συμποσίου στα πλαίσια του οποίου προσεγγίζονται δημόσια ηθικά ζητήματα στο πεδίο των επιστημών της ζωής και της υγείας (journées annuelles d' Ethique). Ο πρόεδρος της επιτροπής ορίζεται από τον Πρόεδρο της Δημοκρατίας και τα 36 μέλη της επιλέγονται έτσι ώστε να εκπροσωπούν το σύνολο της γαλλικής σκέψης και όλους τους τομείς της βιολογικής και ιατρικής έρευνας. Μέχρι σήμερα η επιτροπή έχει γνωμοδοτήσει για διάφορα ηθικά ζητήματα, όπως: τη χρησιμοποίηση ιστών νεκρών ανθρώπινων εμβρύων για θεραπευτικούς, διαγνωστικούς και επιστημονικούς σκοπούς, τις νέες θεραπευτικές αγωγές και τις δοκιμές φαρμάκων, τις νέες τεχνικές τεχνητής αναπαραγωγής, τους πειραματισμούς πάνω σε αρρώστους που έχουν περιέλθει σε χρόνια κατάσταση φυτού, τις έρευνες πάνω στο ανθρώπινο έμβρυο του σαλίνα, την εκτίμηση των κινδύνων του SIDA μέσω της έρευνας ειδικών αντισωμάτων στους δωρητές αίματος κλπ. Το "Centre de documentation et d' information d' Ethique pour les sciences de la vie et de la santé" συμβάλλει στη διαχείτευση των δραστηριοτήτων και των εργασιών της σε άλλες επιστημολογικά συναφείς και θεσμικά αναγνωρισμένες πρακτικές (εθνικές ή τοπικές επιτροπές Ηθικής, κέντρα Ηθικής, σχολεία, πανεπιστήμια, ερευνητικά κέντρα). Δύο ακόμη θεσμοί το INSERM (Institut National de la Santé et de la Recherche Médicale) και το διεθνές Κολλέγιο Φιλοσοφίας (Collège international de philosophie) εμβαθύνουν σ' αυτές τις έρευνες: ο πρώτος (INSERM) έχει ως αποστολή την πληροφόρηση και την επικοινωνία διαθέτοντας την εβδομαδιαία βιβλιογραφία "Ethique et Sciences de la Vie", το μηνιαίο δελτίο τύπου "Ethique" και διαφορετικές τράπεζες βιβλιογραφικών δεδομένων. Ερχεται σε επαφή με άλλα δίκτυα πληροφοριοδότησης, κυρίως την Association européenne des centres d' éthique médicale και τα κέντρα πληροφόρησης της Βόρειας Αμερικής (Institut Kennedy, Hastings Center...). Τέλος, συνεργάζεται με την Mission des Relations internationales ώστε η έρευνα των προβλημάτων να διεξάγεται και με τη συμμετοχή ερευνητών και ινστιτούτων βιο-ιατρικής έρευνας άλλων χωρών.

θα προσπαθήσουμε να ερμηνεύσουμε τις σημερινές αναπαραστάσεις θανάτου προστρέχοντας στους εξωτερικούς παράγοντες που θα αναφέρονται όχι σ' αυτές τις ίδιες τις αναπαραστάσεις και το κρυμμένο νόημά τους, αλλά ξεκινώντας απ' αυτές, θα μελετήσουμε τους εξωτερικούς όρους ύπαρξής τους αντιπαραθέτοντας δύο αντιτιθέμενα μεθοδολογικά ρεύματα:

- α) την ανακατασκευαστική οδό που ακολουθεί ο Habermas σύμφωνα με την οποία "αποσυνθέτουμε μία θεωρία και την ανασυστήνουμε κάτω από μια νέα μορφή έτσι ώστε να πετύχουμε καλύτερα τον στοχευόμενο σκοπό".(1) Ο Habermas στη διαδικασία της "ανακατασκευής" εντάσσει τον ιστορικό υλισμό και,
- β) την γενεαλογία που χρησιμοποιεί ο Foucault για να μελετήσει "πώς δημιουργήθηκαν σειρές αγορεύσεων δια μέσου, εναντίον ή με την

Ο δεύτερος θεσμός (Collège international de philosophie) οργανώνει σεμινάρια με θέματα όπως: "Η αυτοψία στο νοσοκομείο" (1984), "Εμπόριο σώματος και δυτική ηθική" (1985), "Οι επιτροπές ηθικής ανά τον κόσμο" (1986), "Ιατρική και φιλοσοφία": ποιοί θεσμοί για ποιές πρακτικές;" (η τελευταία έρευνα κεντρώνεται πάνω στις φιλοσοφικές εργασίες του G. Canguilhem και του M. Foucault, στις εργασίες των εθνικών επιτροπών ηθικής και στην ιστορία των τεχνικών και του ανθρωπίνου σώματος στην ιατρική και τη βιολογία).

Θα πρέπει στην υπόμνηση αυτών των νέων "περιοχών του λόγου" που δημιουργούνται με σκοπό την παγκόσμια επικοινωνία της γνώσης των βιο-ηθικών προβλημάτων και την ανταλλαγή απόψεων για την αντιμετώπισή τους, να αναφερθούμε ενδεικτικά:

- α) στην Association médicale mondiale που συνέταξε συστάσεις προορισμένες να χρησιμεύσουν ως οδηγός για κάθε γιατρό που προσχωρεί σε βιο-ιατρικές έρευνες. Η διακήρυξη του Ελσίνκι υιοθετήθηκε από τη 18η παγκόσμια ιατρική Ένωση στο Ελσίνκι (Φιλανδία 1964) και αναθεωρήθηκε από την 29η στο Τόκυο (Ιαπωνία 1975),
- β) στην "Commission Présidentielle pour l' Étude des Problèmes Ethique en Médecine et dans le Recherche Biomédicale et du Comportement των Ηνωμένων Πολιτειών της Αμερικής, της οποίας τα συμπεράσματα των ερευνών δημοσιεύθηκαν σε 10 αναφορές στο διάστημα Ιανουαρίου 1980 - Μαρτίου 1983 στις Ηνωμένες Πολιτείες της Αμερικής,
- γ) στο Hastings Center που ιδρύθηκε το 1969 (βόρεια της Ν. Υόρκης),
- δ) στην Commission Warnock (Λονδίνο 1984),
- ε) στην Commission Benda (Μόναχο 1985),
- στ) στην Commission spéciale pour l' étude de la fécondation "in vitro et de l' insémination artificielle humaine" (Ισπανία 1986).

1. J. Habermas, "Après Marx", Fayard, 1985, σελ. 26.

υποστήριξη ...των συστημάτων καταναγκασμού, ποιοί υπήρξαν οι ιδιόμορφοι τύποι τους και ποιές ήταν οι συνθήκες της εμφάνισης, ...της ανάπτυξης και της διακύμανσής τους".(1).

Οι μέθοδοι αυτοί που διεξοδικά θα αναλυθούν σε ιδιαίτερα κεφάλαια με την κριτική αντιπαραβολή τους θα συμβάλλουν στην προσέγγιση και εξέταση του φαινομένου που μελετάται σ' αυτή τη διατριβή, βοηθώντας συγχρόνως και στη διαμόρφωση μιας θέσης η οποία αναδεικνύεται και δικαιολογείται μέσα απ' αυτή την ίδια την αντιπαραβολή.

Γνωρίζουμε την καίρια μεθοδολογική σημασία που έχει για τον Habermas η διάκριση της "επικοινωνιακής" από την "εργαλειακή δραστηριότητα",(2) δηλαδή η σχέση του θεσμικού πλαισίου με την εξάπλωση των υποσυστημάτων ορθολογικής ως προς τον σκοπό δραστηριότητας. Ακριβώς σ' αυτό το σημείο έγκειται και η συμβολή στη θεωρητική "ανακατασκευή" του μαρξισμού καθώς και η κριτική παρέμβαση σύμφωνα με την οποία υποστηρίζεται ότι οι παραγωγικές σχέσεις στήριξαν το θεσμικό πλαίσιο μόνο στην περίοδο του φιλελεύθερου καπιταλισμού. Με την αποτυχία της ιδεολογίας της ελεύθερης ανταλλαγής που συγκάλυπτε την κοινωνική σύγκρουση (αντιπαραθέτοντας τον κυρίαρχο καπιταλιστή των μέσων παραγωγής και την εργατική δύναμη) εκφράζοντας υποσχέσεις για μια καλύτερη ζωή και ταυτόχρονα προκαλώντας την κριτική της ίδιας της ιδεολογίας, το Κράτος χρειάστηκε να ασκήσει την παρεμβατική του δραστηριότητα και να νομιμοποιήσει εκ νέου την πολιτική του κυριαρχία, στο μέτρο που η πολιτική παύει να είναι πια απλή αντανάκλαση της "υπερδομής". Σήμερα το Κράτος, θα υποστηρίξει ο Habermas αναφερό-

---

1. Μ. Φουκώ, "Η τάξη του λόγου", εκδ. Ηριδανός, σελ. 44.

2. "Με την έννοια "εργασία" ή ορθολογική ως προς το σκοπό δραστηριότητα, εννοώ είτε την εργαλειακή δραστηριότητα, είτε την ορθολογική επιλογή, είτε ένα συνδυασμό αυτών των δύο. Η εργαλειακή δραστηριότητα υπακούει σε τεχνικούς κανόνες που βασίζονται στην εμπειρική γνώση...

Με τον όρο επικοινωνιακή δραστηριότητα, απ' την άλλη μεριά, εννοώ μιαν αλληλεπίδραση συμβολικά διαμεσολαβημένη. Η δραστηριότητα αυτή συμμορφώνεται προς ισχύοντες δεσμευτικά κανόνες που καθορίζουν αμοιβαίες προσδοκίες συμπεριφοράς και που πρέπει να κατανοούνται και να αναγνωρίζονται από δύο τουλάχιστον δρώντα υποκείμενα". (J. Habermas, "La technique et la science comme "idéologie"; ο.π., σελ. 21-22).

μενος και στην ανάλυση του C. Offe για τον "αρνητικό χαρακτήρα" της πολιτικής όταν "εκφυλίζεται σε μια δραστηριότητα που υπακούει σε πολυάριθμες και διαρκώς ανανεούμενες "προσταγές απεφυγής" "(1), εξασφαλίζει τόσο την ιδιωτική μορφή αξιοποίησης του κεφαλαίου όσο και την νομιμοφροσύνη των πολιτών μέσω των κοινωνικών παροχών.

Τη νέα ιδεολογική επένδυση αναλαμβάνει η αλληλοκάλυψη της τεχνικής και της επιστήμης ως αυτοτελών παραγωγικών δυνάμεων ανεξάρτητων από την εργατική δύναμη με αποτέλεσμα να καθορίζουν την οικονομική πρόοδο. Μήπως όμως οι ανεξάρτητες αυτές μεταβλητές που υποκινούν το Κράτος στη λήψη ορθολογικών-αποτελεσματικών αποφάσεων τεχνικού περιεχομένου συνιστούν το νέο στήριγμα της εξουσίας; Το ίδιο ερώτημα τίθεται και στο έργο "Η κοινωνιολογική φαντασία" του C. Wright Mills (2) στην θέση του για το "τρίγωνο της εξουσίας" (πολιτική - ανώτατη διοίκηση - επιχειρηματικοί κύκλοι) όπου προσδίδεται παράλληλα με τη σχολή της Φραγκφούρτης (Μαρκουζε) στη γνώση και στην τεχνολογία το στήριγμα των κοινωνικών συμφερόντων που καθορίζουν την τεχνική πρόοδο και που ορίζουν έτσι το κοινωνικό σύστημα. Πρόκειται για την παρεμβατική λειτουργία ενός Κράτους-Προνοίας που αποσπά τη συναίνεση παρέχοντας απασχόληση σε μισθοσυντήρητες μάζες, κοινωνικές ασφαλίσεις και παροχές παντός τύπου, δημιουργώντας έτσι τις προϋποθέσεις εκείνες για μια παθητική προσαρμογή της επικοινωνιακής δραστηριότητας στην εφαρμογή των νέων τεχνολογιών. Ποιές λοιπόν είναι οι συνέπειες στην κατεξοχήν επικοινωνιακή δραστηριότητα που μελετάται εδώ, με τη διείσδυση της τεχνικής στη ζωή μας; Στις σελίδες που ακολουθούν θα επικαλεστούμε την προβληματική της ίδιας της θεωρίας που αναπτύχθηκε για να συνάγουμε τις κοινωνικές συνέπειες της αντιμετώπισης του θανάτου με τη μετάβαση στον κρατικά ρυθμιζόμενο, καπιταλισμό.

---

1. J. Habermas, ο.π., σελ. 40-41.

2. Βλ. C. Wright Mills, "Η κοινωνιολογική φαντασία", μετ. Ν. Μακρυνικόλα, Σ. Τσαμινιάς, εκδ. Παπαζήση, 1985.

Η επίκληση αυτή γίνεται για να εμφανιστούν καθαρά 3 διακριτές μορφές τις οποίες λαμβάνει ο θάνατος "ως δομούσα διαδικασία" της νεοτερικότητας: α) αποεθιμοποίηση β) εμπορευματοποίηση γ) νοσοκομειοποίηση. Η τριμερής ωστόσο διάκριση που προτείνουμε δεν θα έπρεπε να θεωρηθεί ως οριστική, εφόσον η καταγραφή αυτή γίνεται σχηματικά και οι συνάψεις των παραγόντων που θίγονται καθίστανται προφανείς.

#### 4.2. Η αποεθιμοποίηση του θανάτου

Εφόσον η μισθωτή εργασία (Κράτος - εργοδότης) και η παραγωγή υπεραξίας (η τεχνική και η επιστήμη ως παραγωγικές δυνάμεις αποτελούν πηγή υπεραξίας) λαμβάνουν νέα μορφή στον ύστερο καπιταλισμό με συνέπεια την μεταλλαγή των ταξικών σχέσεων (θεωρητική και κοινωνική δυνατότητα εμφάνισης "πολυσθενών φορέων" σαν δομικό χαρακτηριστικό του ύστερου καπιταλισμού)(1) έτσι ώστε τα κοινωνικά συμφέροντα να μην μπορούν να επισημανθούν πια με μονοσήμαντο τρόπο, τότε συνακόλουθες μεταβολές σημειώνονται στις πολιτισμικές αρχές (ήθη - έθιμα - εκπαίδευση - θρησκεία), στην ιδεολογία, τις αξίες και τις κοινωνικές αναπαραστάσεις. Αν εξετάζαμε τα τελετουργικά έθιμα πριν τον Πρώτο πόλεμο θα ξαναβρίσκαμε όλες εκείνες τις μεγάλες ταφικές τελετές όπου ο θάνατος στην κοινωνική και δημόσια διάστασή του αντιμετωπιζόταν συλλογικά.(2) Σήμερα τα αποτελέσματα της υποταγής της επικοινωνιακής δραστηριότητας στην ορθολογική ως προς το σκοπό δραστηριότητα επιφέρουν την αλλαγή στη στάση μας απέναντι στο θάνατο αντανakλώντας τα χαρακτηριστικά μιας κοινωνίας που κατευθύνεται από τη συγκεντρωτική δύναμη της τεχνικής γραφειοκρατίας. Όταν ο άνθρωπος φτάνει να έχει 80 χρόνια προσδοκώμενη ζωή κατά τη γέννηση (μακροζωία, αντίθετα με τα παλιά χρόνια που περίμεναν το θάνατο από την παιδική ηλικία) και όταν στα συστήματα υγείας των υπεραναπτυγμένων κρατών το δικαίωμα στην υγεία το συμπληρώνει και η υποχρέωση του πολίτη να είναι υγιής, (βλ. ΕΣΥ. Σοβιετικής Ένωσης, "Καθημερινή" 12-4-87), ο θάνατος παύει να αποτελεί τη μόνιμη απειλή και το φυσικό κακό και μετατρέπεται σε τεχνικό πρόβλημα το οποίο πρέπει να επιλυθεί. Επειδή μόνον ο πόνος μας θυμίζει σήμερα την έλευση του θανάτου ως ο μόνος υπαινιγμός του μέσα στη σειρά των "memento moris" που έχουν αποδυναμωθεί

---

1. Βλ. Κ. Τσουκαλάς, ο.π., σελ. 147-193.

2. Βλ. για τα ταφικά έθιμα και την εξέλιξή τους στη νεότεριότητα: L.-V. Thomas, "Rites de mort. Pour la paix des vivants", Fayard, 1985 καθώς και το "Bulletin de la Société de Thanatologie. Etudes sur la mort", n° 66 και 67, Ιούνιος 1986.

και επειδή η καταπολέμησή του τις περισσότερες φορές είναι εξαιρετικά αποτελεσματική, είναι αυτονόητο ότι αυτό που ο πόνος υποσημαίνει, δηλαδή ο θάνατος, είναι σα να μην υπάρχει πια ή να αποτελεί ένα τυχαίο γεγονός. Κατά συνέπεια "η οίωνει" αυτή ανυπαρξία του θανάτου έχει ως αποτέλεσμα τη δημιουργία μιας "no men's land" γύρω από το θάνατο με τρία κυρίαρχα στοιχεία της ανθρώπινης συμπεριφοράς και την αντίστοιχη κοινωνική δράση: το "φέμμα", την "ντροπή" και την "αποστροφή".(1) Εάν υπάρχει πράγματι ένας σύνδεσμος μεταξύ της λογοτεχνίας και ειδικότερα της πεζογραφίας και της συλλογικής συνείδησης στο βαθμό που το λογοτεχνικό έργο συνοψίζει τις ιστορικές συνθήκες που το νοηματοδοτούν κι αν η οικονομία των "συμβολικών ανταλλαγών" ή η έννοια της "διαμεσολάβησης" μεταξύ του μυθιστορήματος και του ψυχολογικού δείκτη των ηρώων του έχει μια σημασία για τη διερεύνηση του θανάτου, ως επικοινωνιακού φαινομένου, τότε το έργο του Τολστόι "Ο θάνατος του Ιβάν Ιλιτς"(2) είναι αντιπροσωπευτικό. Ας σημειωθεί ότι κατά τούτο το πρόσωπο του Ivan Ilitch είναι χαρακτηριστικό: διότι σε αντιδιαστολή προς τον ήρωα της τραγωδίας ή του έπους, ο ήρωας του μυθιστορήματος αντιπροσωπεύει τις αναγνωρισμένες από την κοινότητα ιδέες ή αξίες κι όταν ακόμη αντιτίθεται σ' αυτές(3). Έτσι το φέμμα ως απόκρυψη του γεγονότος του θανάτου από τον ασθενή, δηλαδή ως "οπτική" του ίδιου του θανάτου, εισάγεται ήδη από το 1870 με αυτό το έργο και διαφοροποιεί τον "λαθραίο" θάνατο από τον "καλό" δημόσιο θάνατο. Για να μην αντιληφθεί το θάνατο που πλησιάζει η οικογένεια, οι φίλοι και ο γιατρός φέρονται στον Ilitch ως εάν όλα να συνέβαιναν όπως παλαιά, δηλαδή πριν το καθεστώς της αρρώστιας. Στην αρχή το αποδέχεται και ο ίδιος, προς στιγμήν πιστεύει στη θεραπεία του και για να "αφανίσει το αίσθημα του θανάτου" που κυριαρχεί στη σκέψη του

-----  
1. Βλ. Ph. Ariès, "L' homme devant la mort", ο.π., σελ. 554-568.

2. Βλ. Α. Τολστόι, ο.π., σελ. 137-222.

3. Για τα προβλήματα μυθιστορηματικής μορφής και δομής του κοινωνικού περιβάλλοντος μέσα στο οποίο αναπτύχθηκε το μυθιστόρημα ως λογοτεχνικό είδος "της σύγχρονης ατομικιστικής κοινωνίας" βλ. L. Goldmann, "Για μια κοινωνιολογία του μυθιστορήματος", μετ. Ε. Βέλτσου - Π. Ρυλμόν, εκδ. Πλέθρον, 1979, σελ. 54-69.

στρέφεται σε ό,τι τον έκανε πάντα να τον ξεχνά: "θα δοθώ εξ' ολοκλήρου στη δουλειά μου. Προηγουμένως αυτό ήταν η ίδια μου η ζωή". Όμως οι πόνοι δεν τον αφήνουν, τον βασανίζουν ωστόσο λιγότερο απ' όσο αυτό το φέμμα, τόσο καλά στημένο και παιγμένο από όλους. Το ξέρει καλά αυτό το φέμμα, αφήνεται και να παρασυρθεί καμμιά φορά - κυρίως στις εξετάσεις και τη θεραπεία που του υποβάλλει ο γιατρός - όπως παλιά στο επάγγελμά του όταν "τον συνέπαιρναν οι αγορεύσεις των δικηγόρων, μόλο που ήταν υπερβέβαιος ότι αυτοί λέγανε φέμματα και γνώριζε και το γιατί του 'λεγαν". Ο Ilitch, αν και ο χρόνος περνά, δεν θα ησυχάσει, δεν θα τον αφήσουν οι φυσικοί πόνοι που του υπενθυμίζουν το θάνατο. Ο θάνατος θα του αποκαλύψει ερχόμενος ότι όλη του η ζωή ήταν ένα φέμμα κι αυτή η αλήθεια θα τον πλημμυρίσει όπως το φως. "Τελείωσε! είπε κάποιος. Τ' άκουσε αυτά τα λόγια και τα επανέλαβε μέσα στην ψυχή του: "Τελείωσε ο θάνατος!" σκέφτηκε. "Δεν υπάρχει πια!". Ανάπνευσε τον αέρα βαθιά, δεν αποτελείωσε την εισπνοή του, τεντώθηκε και ξεψύχησε".

Πώς όμως ξεκινά αυτό το φέμμα που εξ αιτίας του βρέθηκε ο ασθενής ηθικά απομονωμένος στην εξουσία της οικογένειας και του γιατρού; Ας επιστρέψουμε στην αρχική μας υπόθεση: όταν η εξουσία χρειάστηκε να περιβάλλει τη ζωή με στόχο την εξύψωσή της (τόσο ποιοτική όσο και ποσοτική: τεχνικές μεγιστοποίησης της ζωής), οικειοποιούμενη τα ίδια τα μέσα που διέθετε στα χέρια της (τεχνική και επιστήμη), εκείνο που θέλησε περισσότερο ήταν να την ελέγξει και να την εποπτεύσει(1). Ο θάνατος έχει από καιρό πάψει να αποτελεί απειλή, η τεχνολογία έχει βαλθεί να τον νικήσει με κάθε τρόπο, συνεπώς το ότι σήμερα εξακολουθεί να μας διαφεύγει, οφείλεται είτε σε κοινωνικές αιτίες οι οποίες με μια σωστή πολιτική και ηθική

---

1. Η παρατήρηση του Foucault ότι προς τα μέσα του 18ου αιώνα ζητούμενο της εξουσίας είναι το "σώμα-είδος" με συνέπεια "πολλαπλασιασμός, γεννήσεις και θνησιμότητα, επίπεδο υγείας, διάρκεια ζωής, μακροβιότητα" να συνιστούν μια "βιο-πολιτική του πληθυσμού" αντιστοιχεί όσον αφορά στην επιστημονική και επικοινωνιακή σφαίρα στη συγκρότηση εκείνης της τεχνολογίας που χαρακτηρίζει μια εξουσία της οποίας η ανώτατη λειτουργία από εδώ και μπρος δεν είναι ίσως πια να σκοτώνει, αλλά να περιζώνει τη ζωή απ' άκρη σ' άκρη". (Βλ. Μ. Φουκώ, "Ιστορία της σεξουαλικότητας", τ.2, "Η δίψα της γνώσης", ο.π., σελ. 170-171).



διαχείριση θα ρυθμιστούν, είτε σε αδυναμία και ιατρική αποτυχία που πρέπει ευθύς να ξεχαστεί. Η ορθολογικότητα που απαιτείται σήμερα για την αντιμετώπιση τέτοιων τεχνικών προβλημάτων (ο θάνατος δεν απασχολεί πια την σκέψη μας σαν πρακτικό πρόβλημα), προσανατολίζει τη δράση στην ανάληψη των κατάλληλων μέσων για την επίτευξη του στόχου που έχει τεθεί θεωρούμενος εκ των προτέρων ως "ορθός". Εφόσον λοιπόν στόχος γίνεται η ζωή (αξία που προβλήθηκε ήδη από τον 18ο αιώνα), πρέπει να προσαρμόσουμε τη συμπεριφορά μας και να αγνοήσουμε τον παράγοντα θάνατο, η ύπαρξη του οποίου αποτελεί "ντροπή"(1). Γι' αυτό οτιδήποτε πάει να διακόψει τη συνέχεια της καθημερινής ρουτίνας απορρίπτεται με αποτέλεσμα η διαδικασία του πένθους και όλες οι τελετουργίες που βοηθούσαν στη συλλογική αντιμετώπιση και στο ξεπέρασμα του θανάτου να συρρικνώνονται ως αντιοικονομικές, αντιπαραγωγικές και συνεπώς μη ορθολογικές διαδικασίες. Ήδη από την παραμονή του Δευτέρου πολέμου και με την παγκόσμια σύρραξη, εξ αιτίας της αυξημένης θνησιμότητας οι πομπώδεις τελετές εκπίπτουν. Αργότερα, τόσο η εγκαθίδρυση του "ταμπού" με συνέπεια τον εξοβελισμό του θανάτου από τα πεδία του λόγου (ο θάνατος θεωρείται ντροπή, νίκη επιστήμης - τεχνολογίας) όσο και η ανορθολογικότητα της πένθιμης περιόδου που εκπηγάει από την απώλεια παραγωγικού χρόνου, οδηγούν στην απόρριψη της συναισθηματικής έκφρασης ως αδυναμία χαρακτήρα και άρνηση της ομαλής ένταξης στον κοινωνικό περίγυρο. Ακόμη και σε ενδυματολογικό επίπεδο είναι "ντροπή" σήμερα το μαύρο περιβραχιόνιο ως ένδειξη πένθους στους άνδρες ή η

---

1. Ο Ph. Ariès θα αναφερθεί ρητά στον Foucault προκειμένου να εντοπίσει την ντροπή και το απαγορευμένο που συνεπάγεται, ως κυρίαρχη στάση απέναντι στο θάνατο και άρνηση της κοινωνίας να αντιμετωπίσει το νεκρό σώμα που δεν παράγει πια. Συγκεκριμένα θα γράψει τα εξής: "η κοινωνία... συνέχεια και ενισχύεται από ένα καινούργιο σύστημα πειθαναγκασμών και επιτηρήσεων ("Επιτήρηση και τιμωρία" του Michel Foucault), διατρέχεται πέρα για πέρα από ορμητικά ρεύματα που της προκαλούν κρίση και της επιβάλλουν μια παροδική ενότητα επιθετικότητας ή άρνησης. Ενα απ' αυτά τα ρεύματα όρθωσε την μαζική κοινωνία ενάντια στο θάνατο. Ακριβέστερα, την οδήγησε να αισθάνεται ντροπή για το θάνατο, περισσότερη ντροπή από φόβο, να κάνει ως εάν ο θάνατος να μην υπήρχε". (Ph. Ariès, "L' homme devant la mort", ο.π., σελ. 607).

πλερέζα ως ένδειξη χηρείας στις γυναίκες. Από τη σκοπιά μιας σημειολογίας της μόδας, βλέπουμε ότι το ψέμμα το αντικαθιστά η ντροπή όχι μόνο προς το ίδιο το γεγονός του θανάτου, αλλά και ως προς το ενδυματολογικό "ντεμοντέ" που εκπροσωπεί.

Εξάλλου, σήμερα, το ρόλο που είχε αναλάβει η οικογένεια απέναντι στον ασθενή τον επωμίζεται το Κράτος νομιμοποιούμενο στην άσκηση των παρεμβατικών δραστηριοτήτων του.

Ο οικογενειακός γιατρός ως ένα είδος συμβούλου της ζωής περισσότερο παρά ως ιατρός-θανατοκράτης του σύγχρονου καπιταλισμού υποκαθίσταται από μίαν αφηρημένη έννοια (την ιατρική περίθαλψη) η οποία απαιτεί την αποπροσωποποίηση της ιατρικής σχέσης. Ο άρρωστος πρέπει να μεταφερθεί σε ίδρυμα που διαθέτει τον τεχνολογικό εξοπλισμό και που εγγυάται την επέκταση της ζωής μέσω της αποανθρωποποίησής της. Έτσι η οικογένεια δέχεται με ανακούφιση την απαλλαγή της από τις φροντίδες που έπρεπε να προσφέρει στον άρρωστο τη στιγμή που ο διαθέσιμος χρόνος γι' αυτές είναι και δυσεύρετος και πολύτιμος.

Μεταθέτει την ευθύνη της στο νοσοκομείο αφαιρώντας από τον εαυτό της ένα μέρος από την ίδια της την "αξιοπρέπεια (που είναι) συνυφασμένη με την επιθανάτια αγωνία του (ετοιμοθάνατου) ...να πεθαίνει στο σπίτι του"(1).

Στο νοσοκομείο επιπλέον θα επιτευχθούν οι όροι της υγιεινής και της ασηψίας οι οποίοι δεν εξασφαλίζονται κατ' οίκον, αλλά και αυτό έως ότου μια αντίστροφη μοίρα επιφυλάξει για τα νοσηλευτικά ιδρύματα το φαινόμενο των νοσοκομειακών μολύνσεων.

Ο άρρωστος που εγκαθίσταται στο νοσοκομείο με την συγκατάθεση της οικογένειας αντιμετωπίζεται, όπως χαρακτηριστικά θα γράψει ο L.-V. Thomas στο βιβλίο του "Rites de mort", ως "μία περίπτωση... Κρατιέται γενικά στην άγνοια της κατάστασής του και, έως ότου τον τακτοποιήσουν αλλά και για να διακόψουν έναν βασανιστικό διάλογο για τον περίγυρο, του επιβάλλουν σοβαροφανή ψέμματα.

---

1. Ζ. Ζιγκλέρ, "Οι ζωντανοί και ο θάνατος", μετ. Β. Παπαβασιλείου, εκδ. Μάλλιαρης - Παιδεία, 1982, σελ. 190.

Τον μεταχειρίζονται σαν ανεύθυνο άτομο, και όταν η κατάσταση του γίνεται απελπιστική, η αγωγή που υφίσταται δεν είναι πια τίποτ' άλλο από ένα σκηνικό. Η απομόνωση που προκύπτει από την έλλειψη επικοινωνίας γίνεται πραγματική όταν ο ασθενής φτάνει στο τέλος του. Καθίσταται τότε ο ακατάλληλος καταληψίας ενός κρεβατιού, ένας ενοχλητικός της νοσοκομειακής τάξης, της οποίας σκοπός είναι η θεραπεία. Αφού λοιπόν τον μεταχειρίστηκαν σαν να μην έπρεπε να πεθάνει, τον υπολογίζουν τώρα σαν ήδη νεκρό"(1).

Μετά το "φέμμα" και την "ντροπή" που επισημειώθηκαν ως δύο βασικές μορφές του "απαγορευμένου" το οποίο περιβάλλει το θάνατο, είναι σκόπιμο να αναφερθούμε και στο στοιχείο της "αποστροφής" που ιδεολογικοποιεί μια καθαρά αισθητηριακή σχέση με το σώμα του αρρώστου και του νεκρού. Θα πρέπει να υπογραμμιστεί εδώ, ο ρόλος των νέων αστικών αξιών γύρω από την υγιεινή και την ασηψία που ενστερνίστηκε η άρχουσα τάξη με σκοπό την εφαρμογή της νέας στρατηγικής της διαχείρισης της ζωής. Εξαιτίας του φόβου που προκάλεσε η στενή συγκατοίκηση στον περιορισμένο αστικό χώρο για τη διάδοση μολυσματικών ασθενειών, η θέα του αρρώστου και οι μυρωδιές που αναδύει το σώμα του γίνονται ανυπόφορες. Στα τέλη του 19ου αιώνα ο G. Flaubert περιγράφει το θάνατο της ηρωίδας του Εμμας Μποβαρύ χωρίς να διστάσει να χρησιμοποιήσει τις εικόνες εκείνες που χαρακτηρίζουν έναν "αποτρόπαιο" θάνατο(2).

Η ενσωμάτωση του επικοινωνιακού πεδίου στα συστήματα ορθολογικής ως προς τον σκοπό δραστηριότητας, οδηγεί στην άρνηση κάθε συναισθηματικής ή παραδοσιακής δράσης που αποτελεί υπολλειμματική κατηγορία του παρελθόντος και στον αποκλεισμό των πρακτικών προβλημάτων ενόψει της λειτουργικότητας του συστήματος που προσανατολίζεται σε τεχνικά καθήκοντα. Ακόμη και η εξουσία της Εκκλησίας

---

1. L.-V. Thomas, "Rites de mort", ο.π., σελ. 59.

2. "Η Εμμα δεν άργησε να κάνει εμετό και να βγάλει αίμα. Τα χείλη της εσφίχθηκαν περισσότερο. Είχε τα μέλη της συσπασμένα, το σώμα γεμάτο από μελανές κηλίδες και ο σφυγμός της γλυστρούσε κάτω από τα δάκτυλα σαν κλωστή τεντωμένη, σαν μια χορδή άρπας, έτοιμη να σπάσει". (Γκ. Φλωμπέρ, "Η κυρία Μποβαρύ", μετ. Κ. Θεοτόκης, Βιβλιοθήκη Εκδοτική Ε.Π.Ε., 1982, σελ. 412-413).

επί των νεκρών καταρρέει (βλ. παρακάτω: αμερικάνικο μοντέλο θανάτου) τουλάχιστον στην Αμερική και στα πιο ανεπτυγμένα κράτη της Δ. Ευρώπης (αγγλοσαξωνικές χώρες, Γαλλία). Τα αποτελέσματα της επιστήμης και τα νέα δεδομένα που προκύπτουν εξαναγκάζουν την εκκλησία σε αναθεώρηση των παλαιών θέσεών της, ενώ καλείται να τοποθετηθεί πάνω στα σημερινά ζωτικά προβλήματα που αναδύονται. Αναφερόμεθα ειδικότερα στην καθολική εκκλησία που μετά το Βατικανό ΙΙ άλλαξε στάση σχετικά με την καύση των νεκρών, πρακτική η οποία επεκτείνεται μετά το Δεύτερο πόλεμο και την οποία ενώ αρχικά ο Πάπας καταδίκασε, αναγκάστηκε αργότερα να την αποδεχτεί (Ιωάννης ΧΧΙΙΙ). Πολλά θα μπορούσε κανείς να ισχυριστεί για την εισδοχή, στη δυτική σκέψη και πρακτική, της αποτέφρωσης σαν ανταπόκριση στις σημερινές απαιτήσεις για την κατάληψη λιγότερου χώρου από τους νεκρούς έτσι όπως τίθενται χωροταξικά προβλήματα σχετικά με τα κοιμητήρια τα οποία από το 1920-1930 και εξαιτίας της δημογραφικής και οικονομικής πίεσης (οικονομική κρίση του 1929-30) αλλάζουν μορφή με τον προοδευτικό περιορισμό των οικογενειακών μνημείων και των μαυσωλείων ενώ νεκροπόλεις δημιουργούνται έξω από τις πόλεις συχνά πολυόροφης κατασκευής. Οι επιβλητικές και μνημειακές νεκροπόλεις τις οποίες σχεδίασαν οι οραματιστές αρχιτέκτονες του Διαφωτισμού(1) στα τέλη του 18ου αιώνα σύροντας έτσι μια διαχωριστική γραμμή μεταξύ ζωής και θανάτου σε πολεοδομικό επίπεδο, θα δουν το φως κάτω από άλλη μορφή.

Ο θάνατος εξοβελισμένος απ' την πραγματικότητα, ενώ συνθέτει την ίδια την πραγματικότητα, θα ελεγχθεί μέσω της επιστημονικής τεχνολογίας ή της τεχνολογίζουσας επιστήμης και θα χειραγωγηθεί με την οικονομία και τη διοίκηση.

---

1. Πρόκειται για ουτοπίες θανάτου αρχιτεκτονικών σχεδίων μεγάλης έμπνευσης: ο Ledoux, ο Lequeu, ο Boullée (1728-1899) που σχεδίασε, ανάμεσα σε άλλα (είσοδος νεκροταφείου κλπ.), κενοτάφια προορισμένα για τη μνήμη μεγάλων ανδρών όπως του Newton, είναι οι αρχιτέκτονες που ονειρεύτηκαν όχι μόνο την ιδανική πόλη, αλλά την πόλη των νεκρών.

#### 4.3. Η πραγμοποίηση - εμπορευματοποίηση του θανάτου και η βιο-εξουσία.

Γιατί προβληματιζόμαστε τόσο για τη ζωή ενώ ο ίδιος ο πολιτισμός παράγει συνεχώς το θάνατο;

Τι σημαίνει η ένταξη της τεχνολογίας και της επιστήμης στις παραγωγικές διαδικασίες τα επιτεύγματα των οποίων χαρακτηρίζονται "αυτόνομα" και "ουδέτερα" πέρα από κάθε πολιτική στοχοθέτηση; Μήπως η φетиχοποίηση του εμπορεύματος ως βασικό φαινόμενο πραγμοποίησης εξαπλώνεται και πέρα από την εργασία σε μια επικοινωνιακή δραστηριότητα - στην οποία άλλωστε συμπεριλάβαμε και τον θάνατο ως κοινωνικό φαινόμενο - που διέπεται όχι από τις αρχές του διαλόγου και της ηθικής, αλλά διαμεσολαβείται από την αναζήτηση του κέρδους, της υπεραξίας και της εκμετάλλευσης; Ο Habermas θα υποστηρίξει ότι η ανάλυση του φетиχισμού του εμπορεύματος στον Marx και η ορθολογικοποίηση του Weber είναι στενά συνδεδεμένες με ό,τι ο Lukács υποδηλώνει με τον όρο πραγμοποίηση. Στον πρώτο τόμο της "θεωρίας της επικοινωνιακής δράσης" στο κεφάλαιο που επιγράφει "Από τον Lukács στον Adorno: η ορθολογικοποίηση ως πραγμοποίηση" ο Habermas σημειώνει τα εξής: "Πρώτα ο Lukács κατόπιν ο Horkheimer και ο Adorno ανανεώνουν τη βεμπεριανή θεωρία της ορθολογικοποίησης και την προσδένουν με τη διαλεκτική της νεκρής και ζωντανής εργασίας, του συστήματος και της ηθικότητας, όπως εξετάστηκε από τους Hegel και Marx"(1).

Το βαρύ ύδωρ που τόσο απασχόλησε τον επιστημονικό και πολιτικό κόσμο, η διοχέτευση δισεκατομμυρίων στην έρευνα, ο χρόνος που σπαταλήθηκε, δεν αφήνουν πολλά περιθώρια στη σκέψη για την τελική χρησιμοποίησή του. Δεύτερος Παγκόσμιος πόλεμος: Μέχρι ποιού σημείου συνέβαλλε η τεχνολογία στη δημιουργία των μέσων μαζικής εξολοθρευ-

---

1. J. Habermas, "Théorie de l' agir communicationnel", τ. I, ο.π., σελ. 351.

σεως; Οι στατιστικές θα δείξουν τις άνισες κρατικές παρεμβάσεις για τη χρηματοδότηση του εκσυγχρονισμού των στρατιωτικών μηχανισμών σε αντίθεση με την καθυστέρηση που παρουσιάζεται σε άλλους τομείς της κοινωνικής ζωής (στα εκπαιδευτικά συστήματα, στην οργάνωση του τομέα υγείας), καλύπτοντας έτσι την κατεύθυνση της τεχνικής από τα υπάρχοντα κοινωνικά συμφέροντα, που όπως αναφέραμε δεν αντιμετωπίζονται πια "μονοσήμαντα". Κατά συνέπεια η πολιτική εξουσία εξυπηρετεί την οικονομία ταυτίζοντας το γενικό συμφέρον της τεχνικής εξουσιάσεως τόσο της φύσης όσο και της κοινωνίας, με το ιδιωτικό.

Κι ενώ τους νεκρούς, θύματα των ίδιων συνθηκών μέσ' τις οποίες εξακολουθούμε να ζούμε, κανείς δεν τους θυμάται, ο θάνατος αποδυναμωμένος, μας έχει γίνει αδιάφορος. Πώς λοιπόν ο θάνατος εξορίστηκε από τη ζωή, πραγματοποιήθηκε μέσα από την εμπορευματοποίησή του στο βιο-ιατρικό πεδίο και ποιές είναι οι επιπτώσεις για την επικοινωνιακή διάσταση του θανάτου αυτής της πραγματοποίησης ως δομικού γεγονότος του σύγχρονου καπιταλισμού, αλλά και του υπαρκτού σοσιαλισμού κάτω όχι τόσο από την εμπορευματική σχέση, όσο από την ολοκληρωτική επιβολή(1); Ο Adorno στο "Minima Moralia" απαντά σ' αυτή την ερώτηση με μια πολιτική παρατήρηση: με το ξεθώριασμα της θεολογικής αρχής περί αθανασίας της ψυχής, ο θάνατος απολυτοποιείται εξολοθρεύοντας το άτομο που μέχρι τότε συνέτασσε διαθήκες, πρόβαλλε την μοναδικότητά του με την αυτοβιογραφία του, διεκδικούσε μια θέση στον ουρανό κοντά στους αγαπημένους του. Αυτή η αστική αξία στην οποία στηρίχτηκε όλος ο Διαφωτισμός καταρρέει, το άτομο πεθαίνει κοινωνικά και υφίσταται τις συνέπειες του θανάτου του.

---

1. "Πρόκειται μάλλον για έναν αντικειμενικό τρόπο πραγμάτευσης κάθε ζητήματος, σύμφωνα με μια όλο και πιο τονισμένη φορμαλιστική ορθολογικότητα, για μια αυξανόμενη απόσταση από την ποιοτική υλική δομή των "πραγμάτων" στα οποία αναφέρεται η γραφειοκρατία" (Γκ. Λούκατς, "Ιστορία και ταξική συνείδηση", μετ. Γ. Παπαδάκης, εκδ. Οδυσσέας, 1975, σελ. 168).

Ιδού το απόσπασμα 148 από τα "Minima Moralia" όπου ο θάνατος περιορίζεται σ' έναν ομοιόμορφο κόσμο παύοντας να απασχολεί τη σκέψη: "Για κάθε πρόσωπο, μ' όλες του τις λειτουργίες, η κοινωνία έχει έτοιμο έναν αντικαταστάτη, για τον οποίο ο πρώτος δεν είναι στο κάτω κάτω τίποτε περισσότερο παρά ένας ενοχλητικός κάτοχος της θέσης εργασίας του, ένας υποψήφιος νεκρός. Έτσι η εμπειρία του θανάτου μετατρέπεται στην εμπειρία της ανταλλαγής λειτουργιών, και καθετί στη φυσική σχέση με το θάνατο που δεν έχει εξ ολοκλήρου αφομοιωθεί στον κοινωνικό θάνατο, έχει μεταβιβαστεί στην υγιεινή". Και ευθύς πιο κάτω τονίζοντας την προσπάθεια της εκμηδένισης του μηδενός: "Αυτό που ήταν καθοριστικό, ήταν η απορρόφηση της βιολογικής καταστροφής απ' τη συνειδητή κοινωνική βούληση. Μόνο μια ανθρωπότητα για την οποία ο θάνατος έχει γίνει τόσο αδιάφορος όσο και τα μέλη της, που έχει κι η ίδια πεθάνει, μπορεί να επιβάλλει διοικητικά το θάνατο σε αναρίθμητους ανθρώπους"(1).

Το άνοιγμα που γίνεται προς την ουσία του θανάτου, προς την μοναδική του αλήθεια του μη-είναι, το πρόδηλο του αναφομοιώτου, η προβολή της αλήθειας του μηδενός, τον καταργεί. Ο θάνατος χωρίς εσωτερική λογική υπόσταση α-νόητος, παράλογος, συλλαμβάνεται ως διαφορά σε μια ορθολογική καπιταλιστική κοινωνία όπου ό,τι την προσδιορίζει είναι η ζωή. Αυτή η διαφορά πρέπει να αφομοιωθεί αφού δεν μπορεί να εκλείψει, είτε αρχικά με την ένταξη του ατόμου στις παραγωγικές διαδικασίες, την υποβάθμιση της ανθρώπινης ζωής στο καθαρά επαγγελματικό χρέος με συνέπειες τη λήθη της ίδιας της ζωής μέσω της συνεχούς απασχόλησης και την αντίληψη του θανάτου ως απλής ανταλλαγής μιας θέσης με μιαν άλλη, είτε σε μια δεύτερη φάση κρατικής πολιτικής παρέμβασης με την ενσωμάτωση του θανάτου ως γνωστικού αντικειμένου

---

1. Th. Adorno, "Minima Moralia", μετ. Β. Τομανάς, Εκδοτική Ομάδα, σελ. 259-260.

στον επιστημονικό - τεχνικό κόσμο και την αντιμετώπισή του απ' την ιατρική σκέψη.

Εφόσον λοιπόν ο θάνατος καθίσταται καταλύτης όλων των αξιών που επιστεγάζουν τη σύγχρονη κοινωνία για την οποία ο νεκρός είναι άχρηστος, τουλάχιστον ο ζωντανός - υποψήφιος νεκρός - δεν θα πρέπει να θυμάται, η μνήμη του πρέπει να νεκρωθεί. Γι' αυτό οτιδήποτε παραπέμπει σ' αυτή τη μνήμη, όπου η λογική τάξη των πραγμάτων ανατρέπεται καθίσταται μιαιρότης. Η πραγματοποίηση δεν αφορά μόνο τη μεταμόρφωση του θανάτου σε εμπορευματοποιημένη σχέση, αλλά κυριεύει την "ψυχική σφαίρα" και αποτυπώνεται στο ίδιο το ασυνείδητο(1). Η κατάσταση του πένθους και της μελαγχολίας που αποπνέει, αποτελεί ρήξη με την αλήθεια, με την πραγματικότητα που επειδή είναι ορθολογική δεν χρειάζεται αισθηματικές αντανάκλασεις και πάθη που μπορούν να προκαλούν, όταν φτάνουν σε παροξυσμό, αλληπάλληλους θανάτους. Η θλίψη, η απελπισία, η απομόνωση του πενθούντα, η ακινησία του, κλέβουν το νόημα της ζωής του, αλλοιώνουν τη μορφή της πραγματικότητας, υποσκελίζοντας έτσι την αύξηση του παραγωγικού πλούτου. Κι αυτό γιατί (όπως θα ισχυριστεί πάλι ο Adorno και ο Horkheimer στη "Διαλεκτική του Διαφωτισμού") "τα άτομα έχουν αναχθεί σε μια καθαρή διαδοχή στιγμιαίων εμπειριών που δεν αφήνουν ίχνη - ή μάλλον που τα ίχνη τους προκαλούν το μίσος, επειδή είναι ανορθολογικά, περιττά και "ξεπερασμένα"... Ο καθένας ξεριζώνει την ιστορία από μέσα του και από τους άλλους, επειδή φοβάται μήπως του θυμίσει τη διάλυση της ύπαρξής του, που δεν είναι παρά μια εκτεταμένη απώθηση της ιστορίας". Και πιο κάτω: "Με τη στάση τους απέναντι στους νεκρούς, οι άνθρωποι εκδηλώνουν την απελπισία τους για το ότι δεν είναι πια σε θέση να θυμούνται τους ίδιους τους τους εαυτούς"(2). Για όλα αυτά δεν αντιδρούμε, αδιαφορώντας τόσο πιο πολύ, όσο περισ-

1. "Και φυσικά δεν υπάρχει καμιά μορφή σχέσης μεταξύ των ανθρώπων, καμιά δυνατότητα για τον άνθρωπο να κάνει να αξίζουν οι "φυσικές" και "ψυχικές" ιδιότητές του, που να μην υπόκειται με αυξανόμενο ρυθμό σ' αυτή τη μορφή αντικειμενοποίησης" (Γκ. Λούκατς, ο.π., σελ. 170).

2. Βλ. Μ. Χορκχάιμερ - Τ. Αντὸρνο, "Η διαλεκτική του Διαφωτισμού", μετ. Ζ. Σαρίκας, εκδ. Υφιλον, 1986, σελ. 246-247).



σότερο δέσμιοι του πολιτισμού μας και της κοινωνικής εξέλιξης είμαστε, όσο περισσότερο πιστεύουμε στην επιστημονική αντικειμενικότητα και την θετική δύναμη της προόδου. Πώς όμως το άτομο απογυμνώθηκε από τις φιλελεύθερες ιδέες που του προσέδωσε η αστική νοοτροπία και πώς έφτασαν στο σημείο να καταλήξουν όλες οι διακηρύξεις του Διαφωτισμού - προστασία του ατόμου και των δικαιωμάτων του - κενές περιεχομένου; Τι απέγινε η χειραφετική διάσταση που προσέδιδε ο Kant στο Διαφωτισμό όταν το Δεκέμβρη του 1784 απαντούσε στην ερώτηση: "Τι είναι ο Διαφωτισμός;" ( "Was ist Aufklärung? ) με τα παρακάτω λόγια; "Διαφωτισμός είναι η έξοδος του ανθρώπου από την ανωριμότητά του, για την οποία ο ίδιος είναι υπεύθυνος. Ανωριμότητα είναι η αδυναμία να μεταχειρίζεσαι το νου σου χωρίς την καθοδήγηση ενός άλλου. Είμαστε υπεύθυνοι γι' αυτή την ανωριμότητα, όταν η αιτία της βρίσκεται όχι στην ανεπάρκεια του νου, αλλά στην έλλειψη αποφασιστικότητας και θάρρους να τον μεταχειριζόμαστε χωρίς την καθοδήγηση ενός άλλου. Sapere aude! Έχε το θάρρος να μεταχειρίζεσαι το δικό σου νου! τούτο είναι το έμβλημα του Διαφωτισμού"(1).

Από τότε πολλές ερμηνείες δόθηκαν για το πώς πρέπει να εννοηθεί αυτή η θέση του γερμανού φιλόσοφου όπως και πάνω σε ό,τι μας κληροδότησαν οι στοχαστές του 18ου αιώνα της φιλοσοφίας του Διαφωτισμού.

Θα προσπαθήσουμε να φωτίσουμε ορισμένες όψεις του προβλήματος που μας απασχολεί εδώ και συγκεκριμένα την πορεία που έφερε τον άνθρωπο στο κατώφλι της νεοτερικότητας αντιμέτωπο με το θάνατο (πόλεμος - πείνα - εγκληματικότητα), παρά τα επιτεύγματα της επιστημονικοτεχνικής προόδου, πορεία που ενώ σύμφωνα με

---

1. Kant, "Απόκριση στο ερώτημα: Τι είναι Διαφωτισμός", μετ. Ε.Π. Παπανούτσος, στον τόμο Δοκίμια, Δωδώνη, 1971, σελ. 42, βλ. και την γαλλική έκδοση: E. Kant, "Réponse à la question: Qu' est a que les Lumières?", Œuvres philosophiques, v. II, bibl. de la Pléiade, σελ. 209-217.

τα αστικά ιδεώδη της ελευθερίας του ατόμου έπρεπε να οδηγήσει στην ολοκλήρωση και στη χειραφέτηση έφερε τα αντίθετα αποτελέσματα. Μέσα σ' αυτή τη "λοξοδρόμηση" θα πρέπει να ενταχθεί και η στάση μας απέναντι στο θάνατο που εξορίζεται τόσο απ' τις συνειδήσεις, όσο και από την υλική ανθρώπινη πραγματικότητα της ζωής.

Αυτή η στάση που αντανακλά την ιδεολογία της σύγχρονης εποχής, μας δίνει τη δυνατότητα αποκρυπτογράφησης και ερμηνείας του ειδικού περιεχομένου συγκρότησης των δομών του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής. Πρόκειται όμως για μια πραγματική "λοξοδρόμηση" από τις ελπίδες και τους στόχους που έθεσαν τα φώτα των οποίων η διάδοση θα εσήμαινε και την "ελευθερία δημόσιας χρήσης του λόγου σε όλα τα πεδία"; Δύο από τους κύριους εκπροσώπους αυτής της συζήτησης για το πώς πρέπει να εννοηθούν οι ιδέες του Διαφωτισμού, για το ποιές υπήρξαν οι προεκτάσεις του στη νεοτερικότητα και για το αν ολοκληρώθηκε το πρόγραμμά του, δηλαδή αν σήμερα υπάρχει πρόσβαση στην περίοδο της ωριμότητας, θα απαντήσουν και ενδεχομένως θα διαφωνήσουν ακολουθώντας ο καθένας διαφορετικά μοντέλα ερμηνείας και μεθοδολογικές επιλογές. Εδώ, μια σύντομη παράθεση εκείνων των σημείων που συνδέονται με το πρόβλημα που μας απασχολεί, θα αναδείξει και τους λόγους για τους οποίους επελέγησαν οι συγκεκριμένοι στοχαστές σαν αντιπροσωπευτικοί φορείς δύο διαφορετικών τάσεων και αντιλήψεων. Δεν είναι μάλιστα τυχαίο ότι από τον Habermas ως εκπρόσωπο της αντίληψης σύμφωνα με την οποία ο μοντερνισμός μπορεί να ολοκληρωθεί και από τον Foucault ως υποστηρικτή του τέλους του μοντερνισμού και μαζί του του "τέλους του ανθρώπου", αντλούμε, όπως σημειώθηκε και στην εισαγωγή, τις δύο μεθοδολογικά διαφορετικές κατευθύνσεις της παρούσας εργασίας:

α) την κριτική θεώρηση του θανάτου ως επικοινωνιακής δράσης με δυνατότητα μεταλλαγής του, μέσω μιας οικουμενικής

συναίνεσης για το θάνατο, που θα επιτευχθεί με την επικοινωνία και

β) τη γενεαλογική ανίχνευση του με μοναδικό στόχο τη διάγνωση των λόγων και των εξουσιαστικών μηχανισμών που τον περιγράφουν, αλλά και τον διαμορφώνουν.

Στον Habermas ήδη αναφερθήκαμε στην παρούσα μελέτη για να δείξουμε πώς εννοεί το πέρασμα από την παραδοσιακή κοινωνία στη σύγχρονη μέσω της εξαπλώσης των υποσυστημάτων της ορθολογικής ως προς το σκοπό δραστηριότητας και στο πεδίο της επικοινωνιακής δραστηριότητας του οποίου ενσωματωμένη διάσταση αποτελεί και το κοινωνικό φαινόμενο του θανάτου.

Εμφαση θα δώσει στη δυσαναλογία που παρατηρείται ανάμεσα στην ενεργητική προσαρμογή του περιβάλλοντος μέσω της αυξημένης ορθολογικότητας που παρατηρείται στην εργαλειακή δραστηριότητα και που υποβοηθείται από την ανάπτυξη της επιστημονικοτεχνικής προόδου και της παθητικότητας που χαρακτηρίζει την επικοινωνιακή δραστηριότητα εξ' αιτίας των θεσμικών αλλαγών που πραγματοποιούνται υπό το πρόσχημα του εξορθολογισμού και της "ανάγκης" κυριαρχίας των τεχνοδομών.

Εκείνο που χρειάζεται για να πραγματοποιηθεί ο εξορθολογισμός του θεσμικού πλαισίου σύμφωνα με τον γερμανό στοχαστή είναι η προβολή της μη παραποιημένης χρήσης της γλώσσας για να διατηρηθεί ο λόγος στην κριτική του διάσταση "ως γλωσσικά διαμεσολαβημένη αλληλεπίδραση" που θα μας βοηθήσει να φθάσουμε σε ένα "παγκόσμιο consensus" αφού προηγουμένως αναλυθούν οι "προκείμενες" που προσδιορίζουν το προτασιακό περιεχόμενο και που απονέμουν νομιμοποίηση, μετά από δικαιολόγηση, στην αποτελεσματικότητά του.

Στο βιβλίο του "Θεωρία της επικοινωνιακής δράσης" θα υποστηρίξει ότι τα σχέδια δράσης των δρώντων υποκειμένων πρέπει να μη συναρμολογούνται με βάση υπολογισμούς εγωκεντρικών επιτυχιών, αλλά με πράξεις συνεννόησης.

Μόνον η γλώσσα είναι ικανή να παράγει αυτή τη συνεννόηση που συνιστά την ουσία της ανθρώπινης επικοινωνιακής δράσης. Ο Habermas αναγνωρίζοντας - όπως εξάλλου και ο Foucault - ότι το πρόγραμμα του Διαφωτισμού δεν μπορεί να θεμελιώνεται στο Λόγο ως κατηγορημα της καθ' εαυτής συνείδησης (Kant), θα τροποποιήσει το καντιανό πρόγραμμα μέσω της προβολής ενός γλωσσολογικού μοντέλου και θα τονίσει ότι η επικοινωνιακή χρήση της γλώσσας παραποιείται, όχι επειδή η ζωή είναι ανορθόδοξη, αλλά επειδή χρησιμοποιείται μονοδιάστατα ο Λόγος. Ωστόσο το μειονέκτημα της άποψης αυτής έγκειται στο ότι η γλώσσα δεν στοχεύει πάντοτε στην συνεννόηση, εφόσον είναι δυνατόν, ισχυριζόμενη το αντίθετο, να προσβλέπει σε στόχους χειραγώγησης και εξαπάτησης. Αν για τούτο καταφύγουμε σε μια "ιδανική κατάσταση ομιλίας" στην οποία μόνο το ελλεκτικό περιεχόμενο θα παίζει ρόλο στην εγκαθίδρυση της συναίνεσης, τότε κινδυνεύουμε να περιορίσουμε τη γλώσσα στη νοητική της και μόνον διάσταση.

Και ο Foucault αναγνώρισε στο Διαφωτισμό και κυρίως στον Kant την αποκατάσταση της σχέσης μεταξύ κριτικού Λόγου, κοινωνίας και ηθικής πράξης, εντούτοις θα προχωρήσει περισσότερο ιστορικοποιώντας τα τρία ερωτήματα που έθετε ο Kant αναφορικά με τη γνώση και προβάλλοντας το μοναδικό και το τυχαίο πίσω από κάθε προσπάθεια φιλοσοφικής θεμελίωσης μιας οικουμενικής λύσης. Δεν διερωτάται συνεπώς για "τι μπορώ να γνωρίζω;" αλλά "πώς απαρτιζόμαστε ως υποκείμενα της ίδιας μας της γνώσης;". Αρνείται να θέσει στον εαυτό του το πρόβλημα του "τι πρέπει να κάνω;" και αντ' αυτού διευκρινίζει "πώς απαρτιζόμαστε ως ηθικά υποκείμενα των ίδιων μας των πράξεων;". Ο Foucault ριζοσπαστικοποιεί ακόμη τολμηρότερα το καντιανό ερώτημα "τι μου επιτρέπεται να ελπίζω;" αντιμετωπίζοντας ως κύριο μέλημά του τον εντοπισμό των ιστορικών αληθειών που καθορίζουν το "πώς απαρτιζόμαστε ως άτομα τα οποία ασκούν ή υπόκεινται σε σχέσεις εξουσίας;"(1). Εξάλλου προστρέχοντας στον

---

1. M. Foucault, "Τι είναι Διαφωτισμός", μετ. Σ. Ροζάνη, εκδ. Ερασμος, 1988, σελ. 28.

ορισμό της εξουσίας ως "το όνομα που δίνουμε σε μια πολυσύνθετη κατάσταση σε μια δεδομένη κοινωνία"(1) θα διαπιστώσουμε ότι δεν μπορεί να υπάρξει καθολικό consensus, εφόσον δεν υπάρχει καθολική κυριαρχία.

Υπάρχουν "τμηματικές σχέσεις δύναμης" που οδηγούν σε ένα ολικό αποτέλεσμα (κρατική κυριαρχία) εξαιτίας αυτών των διαφοροποιήσεων στο λόγο - των dissensus - που γεννούν τέτοιες σχέσεις δύναμης". Σ' αυτές τις "τοπικές σχέσεις" εξουσίας παράγονται λόγοι που το αντικείμενό τους, εφόσον επενδύεται και με τεχνικές γνώσης, μπορεί να γίνει το ζητούμενο από τη μεριά της εξουσίας. Στην περίπτωση που εξετάζουμε εδώ, εφόσον στόχος της εξουσίας είναι η ζωή, εντάσσεται και ο θάνατος ως γνωστικό αντικείμενο. Αν τόσο ο Habermas όσο και ο Foucault θα συμφωνήσουν ότι στη σύγχρονη εποχή γνώση και εξουσία συνδέονται, ωστόσο θα φτάσουν σ' αυτό το σημείο σύγκλισης από διαφορετικούς δρόμους. Ο τελευταίος θα υποστηρίξει ότι οι επιστήμες του ανθρώπου έχουν συσταθεί στο εσωτερικό ειδικών θεσμών εξουσίας (φυλακή - νοσοκομείο - διοίκηση) όπου έπαιξαν ρόλο διεύρυνσης και αποτελεσματικότητας των θεσμών αυτών. Αυτό δεν σημαίνει όμως ότι οι επιστήμες του ανθρώπου είναι και άμεση αντανάκλαση αυτών των θεσμών, αλλά ότι έχουν εξελιχθεί στην ίδια ιστορική μήτρα όπου συνδέεται η "τεχνολογική πειθαρχία" ή "βιο-εξουσία"(2) με ό,τι ονομάζει ο Foucault εξουσία-γνώση. Ο γάλλος στοχαστής απαρνείται τόσο την αυθεντία της θρησκείας, του δικαίου και της επιστήμης, όσο και τις θεωρίες που αξιώνουν οικουμενικότητα στις οποίες θα στηριχτεί η δράση για την ανακάλυψη της βαθειάς αλήθειας του εαυτού, προσπαθώντας να αναδείξει μία αναλυτική της σημερινής μας κατά-

---

1. Βλ. Μ. Φουκώ, "Ιστορία της σεξουαλικότητας", τ. Ι, "Η δίψα της γνώσης", ο.π., σελ. 116-117.

2. "Η παλιά δύναμη του θανάτου που ήταν το σύμβολο της κυρίαρχης εξουσίας καλύπτεται τώρα προσεκτικά από τη χειραγώγηση των σωμάτων και την υπολογιστική διαχείριση της ζωής... Αντίγει έτσι η εποχή μιας "βιο-εξουσίας". (Μ. Φουκώ, "Ιστορία της σεξουαλικότητας", ο.π., σελ. 171).

στασης - και γνωρίζοντας ότι οι πολιτιστικές πρακτικές είναι πολύ πιο ισχυρές από οποιαδήποτε θεωρία. Εκείνο που περισσότερο ανέδειξε είναι η σχέση εξουσίας και αλήθειας μέσα στο ιστορικό γίγνεσθαι καταγγέλοντας αυτούς που πρόβαλλαν την αλήθεια ενάντια στην εξουσία και χρησιμοποιώντας τη γλώσσα, όχι ως στήριγμα μιας μη παραποιημένης επικοινωνίας, αλλά ως αναλυτικό εργαλείο των διαφόρων κοινωνικών πρακτικών. Θα πρέπει αν θέλουμε να δώσουμε μία ερμηνεία στο αρχικό ερώτημα της "βιολογικής αφομοίωσης του θανάτου απ' την κοινωνική συνείδηση" να εξετάσουμε τον όρο βιοπολιτική που χρησιμοποιεί ο Foucault για να δηλώσει "... αυτό που μπάζει τη ζωή και του μηχανισμούς της στο χώρο των ανοιχτών σχεδιασμών, και που κάνει την εξουσία-γνώση όργανο μεταμόρφωσης της ανθρώπινης ζωής"(1). Εξάλλου ο Foucault θα αναρωτηθεί, χωρίς ωστόσο να διαθέτει την απάντηση, με ποιό τρόπο στον πολιτισμό μας που ανέπτυξε "το πιο σύνθετο σύστημα γνώσης, τις πιο σοφιστικές δομές εξουσίας", "... οι θεμελιώδεις εμπειρίες της τρέλλας, του πόνου, του θανάτου, του εγκλήματος, της επιθυμίας και της ατομικότητας συνδέθηκαν, ακόμη και αν δεν το συνειδητοποιούμε, με τη γνώση και την εξουσία;"(2). Η "βιοεξουσία" που εμφανίζεται στα μέσα του 17ου αιώνα ως νέα μορφή "πολιτικής ορθολογικότητας" και που μέχρι σήμερα ορίζει τη συνύπαρξη πρακτικών με τέτοιο τρόπο ώστε να αναδεικνύεται μια τάξη πραγμάτων που απαντά με όρους υγείας και παραγωγικότητας, αρθρώνεται γύρω από δύο πρωτοεμφανιζόμενες απαιτήσεις:

1) Το Κράτος απελευθερωμένο τόσο από το ιδανικό πρότυπο που του προσέδωσε κατά τα μεσαιωνικά χρόνια ο Thomas Aquinas περιορίζοντάς το συγχρόνως στην κυριαρχία της Εκκλησίας, όσο και από την μακιαβελική υπόδειξη ενίσχυσης της κυριαρχίας του ηγεμόνα "στους νεότερους χρόνους", θα στραφεί στον εαυτό του,

---

1. Βλ. Μ. Φουκώ, ο.π., σελ. 175.

2. M. Foucault, "Omnes et fingulatum: vers une critique de la raison politique", στο περ. "Le débat", Gallimard, τ. 41, Σεπτ.-Νοέμ. 1986, σελ. 20.

η κυριαρχία του θα γίνει αυτοσκοπός. Η μεταβολή αυτή που συμπίπτει με την άνοδο του καπιταλισμού και με γενικότερες αλλαγές στην οικονομία και στη δημογραφία, επιβάλλει νέες τεχνικές που στοχεύουν στην αύξηση της γνώσης γύρω από θέματα που το αφορούν, όπως ο πληθυσμός (οι βιολογικές διαδικασίες γίνονται αντικείμενο μελέτης σε μια προσπάθεια ρύθμισης του κοινωνικού σώματος), η ιστορία, η γεωγραφία. Συνεπώς, η νέα πολιτική ορθολογικότητα συνδέεται με τη γέννηση κλάδων γνώσης, καθώς και με την υποχώρηση του δικαιοκτικού λόγου. Όπως χαρακτηριστικά θα σημειώσει στο βιβλίο του "Ιστορία της σεξουαλικότητας" ο Foucault: "Αν... το νομικό στοιχείο χρησίμευε να αντιπροσωπεύσει ...μια εξουσία κεντροθετημένη... στην παρακράτηση και στον θάνατο, είναι... ετερογενές προς... τις καινούργιες μέθοδες εξουσίας που λειτουργούν με βάση όχι το δίκαιο αλλά την τεχνική, όχι το νόμο αλλά την ομαλοποίηση, όχι τον κολασμό αλλά τον έλεγχο, και που ασκούνται σε επίπεδα και με μορφές που υπερβαίνουν το Κράτος και τους μηχανισμούς του"(1). Ακόμη ο Foucault σε μεταγενέστερο κείμενό του, το άρθρο του "Omnes et singulatim: vers une critique de la raison politique" που δημοσιεύτηκε στο περιοδικό "Débat"(2), θα αναγνωρίσει ότι το περίφημο "πρόβλημα του Κράτους-Προνοίας" δεν αποκαλύπτει απλώς τις ανάγκες και τις νέες τεχνικές διακυβέρνησης στον σύγχρονο κόσμο. (Το Κράτος-Προνοίας) θα πρέπει να αναγνωρισθεί ως αυτό που είναι: μία από τις πολυάριθμες επανεμφανίσεις της λεπτής προσαρμογής ανάμεσα στην πολιτική εξουσία που ασκείται πάνω σε πολίτες-υποκείμενα και στην ποιμαντική εξουσία που ασκείται πάνω σε ζώντα άτομα".(2)

2) Αυτές οι νέες τεχνικές ελέγχου θα στραφούν γύρω από το σώμα για να το χειραγωγήσουν και να το υποβιβάσουν σε πειθήνιο όργανό τους. Η πειθαρχική τεχνολογία γεννιέται μέσα από κοινωνικές πρακτικές όπως τα νοσοκομεία, οι φυλακές, οι στρατώνες, με αντικειμενικό σκοπό να "αυξάνει τις δυνάμεις του σώματος

1. Βλ. Μ. Φουκώ, ο.π., σελ. 112.

2. Βλ. Μ. Foucault, "Omnes et singulatim...", ο.π., σελ. 16.

(με όρους οικονομικής χρησιμότητας) και (να) μειώνει τις ίδιες αυτές δυνάμεις (με όρους πολιτικής υπακοής)".

"Με λίγα λόγια η πειθαρχία είναι μια ενωτική τεχνική μέθοδος που, με ελάχιστη δαπάνη, περιορίζει τη δύναμη του σώματος ως "πολιτικής" δύναμης, και τη μεγιστοποιεί ως ωφέλιμη δύναμη"(1)

Ο Foucault ασκώντας κριτική στο Διαφωτισμό, θα ισχυρισθεί ότι η νομιμοποίηση μιας κοινωνικής οργάνωσης στηριγμένης στο δίκαιο και στις διακηρύξεις των ατομικών ελευθεριών του ανθρώπου βασιζόταν στην άσκηση αυτών των πειθαρχικών τεχνολογιών μέσα στους διαφορετικούς, ανταγωνιστικούς μεταξύ τους, τόπους εξουσίας (σχολείο, πανεπιστήμιο, διοίκηση). Σήμερα η πειθαρχική τεχνολογία καθιστά το άτομο αντικείμενο παρατήρησης έτσι ώστε, με μειωμένες αντιστάσεις, να χάνει την ουσία της ελευθερίας του εσωτερικεύοντας άκριτα τη νομική υπόσταση των επιτηρούντων θεσμών. Και σ' αυτό ακριβώς συνίσταται η πραγμοποίηση: δεν εμφανίζεται ως διαδικασία που μεταβάλλει τη σχέση αναγκαίας εργασίας για την παραγωγή ενός αγαθού και του ίδιου του αγαθού σε συναφή ιδιότητα του αντικειμένου(3), αλλά ως μετατροπή του σώματος (ζώντος ή νεκρού) και των αντικειμενοποιημένων - πραγμοποιημένων ικανοτήτων του σε "πράγμα". Είναι φανερό ότι δεν πρέπει να προσδίδουμε αρνητικές διαστάσεις στην εξουσία ως το μηχανισμό εκείνο που απαγορεύει, αποστερεί την ελευθερία και καταπιέζει, αλλά να δούμε τη συμμετοχή, την υπερπληροφόρηση και την ανάγκη για διευρυμένη συναίνεση ως συστατικά της στοιχεία. Δεν είναι η καταπίεση

---

1. Μ. Φουκώ, "Επιτήρηση και τιμωρία. Η γέννηση της φυλακής", μετ. Κ. Χατζηδήμου - Ι. Ράλλη, εκδ. Ράππα, 1989, σελ. 184.

2. Βλ. Μ. Foucault, ο.π., σελ. 290.

3. "Το προϊόν της εργασίας, στην οιαδήποτε κοινωνική κατάσταση, είναι ανταλλακτική αξία ή αντικείμενο χρήσης, αλλά στην ιστορική ανάπτυξη της κοινωνίας υπάρχει μόνο μία καθορισμένη εποχή που γενικά μετατρέπει το προϊόν εργασίας σε εμπόρευμα· είναι εκείνη όπου η δαπανημένη στην παραγωγή των χρησιμων αντικειμένων εργασία προσλαμβάνει το χαρακτήρα μιας ιδιότητας συναφούς με αυτά τα πράγματα, με την αξία τους". (Κ. Marx, "Le Capital", τ. 1, Oeuvres - Economie I, Gallimard (Pléiade), 1965, σελ. 577.



των "ιδεολογικών μηχανισμών του Κράτους"(1) (Ι.Μ.Κ.) που λειτουργούν με ιδεολογία, δηλαδή με συμβολική βία, σε σχέση με τους "καταπιεστικούς" μηχανισμούς, αλλά πλέον η ίδια η χειραφετική τους διάσταση που ενσωματώνει ακόμη και την αταξία για να την μετατρέψει και πάλι σε οργάνωση. Στις κοινωνίες της υπερπληροφόρησης όπου τα γεγονότα "είναι γεννημένα νεκρά"(2), ο νόμος του θεάματος είναι ολοκληρωτικός διότι στερεί την πληροφορία από τον κριτικό της παράγοντα ως προς το θεσμό από τον οποίο παράγεται. Εξάλλου, σε τι μπορεί να προσβλέπει το Κράτος, όταν γίνεται γενναιόδωρο μόνο με τους επώνυμους νεκρούς του από την απόσπαση καθολικού consensus που θα ενισχύσει τη θέση κυριαρχίας του παρέχοντας τα τεχνολογικά μέσα (ηλεκτρονικά μέσα, θανατοπραξία) για τη διατήρηση της μνήμης των συγκεκριμένων νεκρών. Η εμπορευματική κοινωνία εκμεταλλεύεται ακόμη και το θάνατο επώνυμων νεκρών της για να τους ενσωματώσει στην πραγματοποιημένη καταναλωτική της συνείδηση (νεκροί του Πολυτεχνείου). Η ανισότητα ακόμη και στο θάνατο καλύπτεται και πάλι με το πέπλο της ορθολογικότητας που καθιστά ορισμένους νεκρούς μέσω της τεχνολογίας επώνυμους. Μπορεί σήμερα να υποστηρίζεται ότι το πρόβλημα της ανισότητας απέναντι στο θάνατο τείνει να εξαφανιστεί και ότι οι ελπίδες ζωής - ακόμη και το δημογραφικό μοντέλο μεταβλήθηκε: δε μιλάμε πια για θνησιμότητα, αλλά για προσδοκώμενη ζωή κατά τη γέννηση - είναι εξίσου οι ίδιες για όλα τα κοινωνικά στρώματα, ωστόσο άνισες εικόνες θανάτου, αν όχι με ταξικό, αλλά με θεαματικό διαφοροποιημένο δείκτη, εισβάλλουν καθημερινά ως θέαμα από τα Μ.Μ.Ε. (μαζικά μέσα ενημέρωσης). Μόνο που η πραγματικότητα, το γεγονός δηλαδή των καθημερινών ανώνυμων θανάτων - είτε πόλεμοι και πείνα για τον Τρίτο Κόσμο, είτε εγκληματικότητα, τερατογεννέσεις που προέρχονται από πυρηνικά ατυχήματα και παράξενες αρρώστιες για τις "αναπτυγμένες χώρες" - συρρικνώνεται

---

1. Βλ. Λ. Αλτουσέρ, "Θέσεις", Μετ. Ξ. Γιαταγάνας, εκδ. Θεμέλιο, 1977, σελ. 69-95.

2. Βλ. Ζ. Λε Γκοφ - Π. Νορά, ο.π., τ. 2, "Η επιστροφή του γεγονότος", σελ. 48-68.

στην υποτιθέμενη υπερπληροφορία που ακυρώνει κάθε δράση. Περισσότερο, εκπίπτει στην αναπαράσταση του θανάτου που κρύβει μέσα της την απειλή για την ίδια τη ζωή. Το ενδιαφέρον του Κράτους-Προνοίας που φροντίζει να καλύπτει τις ανάγκες της ύπαρξης, θέτοντας όρους ευημερίας και ευτυχίας και που μεριμνά για την υπερπληροφόρηση, διόλου δεν θα πρέπει να αποδοθεί σε ανθρωπιστικά αισθήματα, αλλά στην επιτακτική ανάγκη του Κράτους να αυξάνει ολοένα και περισσότερο τη δύναμή του μέσω ενός consensus που αποδυναμώνει κάθε τάση που του αντιστέκεται.

Υποστηρίζουμε ότι, κάτω από την παράγραφο του Foucault: "από την ιδέα ότι το Κράτος είναι κύριο της φύσης του και του σκοπού του, στην ιδέα ότι ο άνθρωπος είναι το αντικείμενο της εξουσίας του Κράτους εφόσον παράγει ένα επιπλέον δύναμης... βλέπουμε να αυξάνεται η παρέμβαση του Κράτους στην ανθρώπινη ζωή. Αυξάνεται επίσης η σημασία της ζωής γι' αυτά τα προβλήματα της πολιτικής εξουσίας...(1)" ξαναβρίσκουμε την αντορνική θεωρία της σύλληψης της ατομικότητας σαν ιστορική κατηγορία που πάνω της στηρίχτηκε ο Διαφωτισμός για να πολεμήσει κάθε ανορθολογικότητα και τη λουκατσιανή θεωρία της πραγματοποίησης που αναφέρεται στην ορθολογική πραγματοποιημένη σκέψη. Με τη διαφορά ότι ο Adorno αντιλαμβάνεται τους ακρωτηριασμούς που υφίσταται το άτομο σαν ψυχικές χειραγωγήσεις που παράγονται από τη βιομηχανία της κουλτούρας, ενώ ο Foucault βλέπει στους ίδιους τους θεσμούς και στην οργάνωσή τους τη σύσταση ενός "πειθήνιου σώματος". Η ανάγκη εξουσιασέως της ζωής, η βιοεξουσία και η βιοπολιτική καθιστούν τη ζωή και το θάνατο πολιτική επιλογή.

---

1. M. Foucault, Conférence à l' université de Stanford, Octobre 1979.

#### 4.4 Το κράτος των νοσοκομείων : η ιδρυματοποίηση του θανάτου

Πώς και πότε θά αποποιηθεί η οικογένεια τις στοργικές εκεί-  
νες και απαραίτητες φροντίδες απέναντι στον άρρωστο και τον ετοιμο-  
θάνατο -σύμφωνα με τις καταγραφές των ιστοριογράφων όπως του Ph. Ariès.  
για να μεταθέσει τις ευθύνες της σ'ένα απρόσωπο και ομοιόμορφο  
πεδίο , σε "ένα ναό του θανάτου" όπως ονομαζόταν παλαιότερα ο νο-  
σοκομειακός θεσμός ;

Αν θέλουμε να καταγράψουμε την πορεία μιας τέτοιας μεταστροφής  
θα πρέπει να ερευνήσουμε τη σχέση της πολιτικής εξουσίας με τον  
ιατρικό λόγο , σχέση πολλαπλή , την οποία δεν θα προσεγγίσουμε  
μονοσήμαντα υποτάσσοντας στην πολιτική εξουσία την ιατρική πρακτι-  
κή και τις αποφάνσεις της, αλλά θα την εξετάσουμε μέσα από εκείνη  
την οργάνωση της ιατρικής που της επέτρεψε να ασκεί λειτουργίες  
εξωτερικές ως προς τον "φυσικό της ρόλο". Θα ερευνήσουμε δηλαδή τον  
τρόπο με τον οποίο η ιατρική αποφαινεται για τη ζωή και το θάνατο μέ-  
σα από θεσμικούς διακανονισμούς και βάσει ενός συστήματος ορθολογικό-  
τητας στο οποίο και η ίδια η πολιτική εξουσία στηρίζεται. Για να συλ-  
λάβουμε αυτή τη σχέση θα δανειστούμε από τον M. Foucault την κατηγορία  
της "τριτογενούς χωροθέτησης" ('spatialisation tertiaire) την  
οποία αναπτύσσει στο βιβλίο του " Naissance de la clinique" <sup>(1)</sup> εν-  
νοώντας την αντιμετώπιση της αρρώστειας από την κοινωνία , τον  
αποκλεισμό της σε ειδικούς κλειστούς χώρους ή τον εξορκισμό της  
μακριά από το κοινωνικό σύνολο. Πρόκειται για μια πολιτική αντι-

---

I. M. Foucault, " Naissance de la clinique" , P.U.F. , 1963

μετώπισης που διαχωρίζει το φυσιολογικό από το παθολογικό - παραπέμποντας αδιάκοπα την μιά έννοια στην άλλη - και σχετίζεται με την οργάνωση μιας συλλογικής άμυνας κατά του φόβου των μολύνσεων, των ασθενειών και του θανάτου. Και τούτο διότι εάν στην αρρώστεια υπάρχει ένα "καθεαυτό" ὡστόσο παραπέμπει σε ένα "προς τον εαυτό" και "προς τον άλλον", έτσι ώστε ακόμη και ο θάνατος να καθίσταται κοινωνικός, να αναφέρεται στη σχέση του ετοιμοθάνατου όχι με το μελλούμενο να επισυμβεί γεγονός, αλλά με τη ζωή και πάλι. Παράδεξα αδιαφορούμε για το "καθεαυτό", αλλά προβλέπουμε για την κοινωνική αντιμετώπισή του. Έτσι ο θάνατος παραπέμπει συνεχώς στις μεταθανάτιες φροντίδες, στα ταφικά έθιμα, στην υπέρβαση του πένθους, αλλά και σε μια τακτική αποφυγής του που έχει σχέση με ένα στάδιο προθανάτιο, ένα στάδιο του οποίου η έκβαση κρίνεται απροσδιόριστη, μέχρις ότου εμφανιστούν εκείνα τα σημάδια που θα μιλήσουν για τον "Χρόνο - Διέξοδο": το "στάδιο της αρρώστειας". Συνεπώς η υγεία, η αρρώστεια και ο θάνατος αποκτούν εσωτερική συνοχή συνιστώντας μιάν ενότητα που καταργεί το ζεύγμα "ομαλό-παθολογικό" του οποίου η ύπαρξη σύμφωνα με τον G. Canguilhem, θα πρέπει να αμφισβητηθεί. Η θέση που υποστηρίζει ότι "δεν υπάρχει παθολογικό πρόβλημα "καθεαυτό", και επιπλέον το παθολογικό δεν μπορεί να προσεγγιστεί παρά με την αναφορά του σε μια σχέση", είναι δυνατό να συγκριθεί με τη σχέση αρρώστου-γιατρού η οποία καθιστώντας την αρρώστεια σχέση διυποκειμενική και τις ιατρικές φροντίδες επιτακτική απαίτηση που προοδευτικά θα θεσμιστεί, αφαιρεθεί από τον ειδοποιό της χαρακτήρα το παθολογικό στοιχείο.

Ωστόσο, η επιλογή του νοσοκομειακού χώρου για την περιποίηση του αρρώστου δεν αποτελεί τυχαία ανακάλυψη στην οποία μάταια θα προσπαθούσαμε να προσδώσουμε ένα "καθεαυτό" παράλογο, εφόσον το "τυχαίο" μιας ανακάλυψης δεν είναι τυχαίο παρά για το βλέμμα μιας μεταγενέστερης λογικής ενός άλλου βλέμματος. Έτσι το νοσοκομείο ως τόπος συστηματικής παρατήρησης ανανεώνει τον "τρόπο θέασης" των συμπτωμάτων της παλαιότερης ιατρικής, διαμορφώνοντας νέους τύπους προσδιορισμού της ασθένειας και νέους τρόπους αντιμετώπισης του θανάτου επαναπροσδιορίζοντας την τριάδα της "τριτογενούς χωροθέτησης" ( υγεία - αρρώστεια - θάνατος ) βάσει νέων επικοινωνιακών σχέσεων ( γιατρού - αρρώστου - συγγενή ) στις οποίες εμφανίζεται αυτό που ο Foucault ονομάζει στην "Αρχαιολογία της γνώσης" του :

" διασπέρα του υποκειμένου " και " ασυνέχεια με τον εαυτό του ". (I)

Η σύγχρονη νοσοκομειακή μορφή είναι εκείνος ο " χώρος της εξωτερικότητας " όπου τον ιατρικό λόγο ως " απόφανση " δεν θα πρέπει " να τον καθορίσουμε ούτε με την προσφυγή σε ένα " υπερβατικό υποκείμενο", ούτε με την προσφυγή σε μια " ψυχολογική υποκειμενικότητα " αλλά σε μια " εστία εξουσίας " : το νοσοκομείο. Η νοσοκομειακή επιλογή δεν συντελείται δια της " συσσωρευμένης γνώσης " η οποία επέτρεψε μέσα από μια εξελικτική κλίμακα να αναθεωρήσουμε τις παλαιές αντιλήψεις για την οικογενειακή συμβολή προς τον άρρωστο - ετοιμοθάνατο και να στραφούμε στο νοσοκομειακό θεσμό. Οφείλεται περισσότερο σε αλλαγή εκείνων των κανόνων που διαμορφώνουν τις προτάσεις που αποδεχόμαστε ως επι-

---

I.M. Foucault, "Η αρχαιολογία της γνώσης", μετ. Κ. Παπαγιώργης, εκδ. Εξάντας, 1987, σελ. 86.

στημενικά " αληθινές " καθιστώντας τη νοσοκομειοποίηση αποτέλεσμα μιάς νέας μορφής της παρατήρησης και της γνώσης με την οποία εισάγεται η προβληματική για το παθολογικό . Η νέα αυτή αντιληπτική ικανότητα της ιατρικής στα τέλη του ΙΒ ου αιώνα και στις αρχές του Ι9 ου που χρησιμοποιεί την πανάρχαιη αρχή ότι η γνώση αποκτιέται στο κρεβάτι του αρρώστου κριν απο κάθε σύστημα και θεωρία, προσδίδει στις κλινικές μεθόδους νέα ειδική δομή. Θα ήταν εύλογο να αναρωτηθούμε ποιά ρόλο έπαιξε και ποιά ήταν η επίδραση της πολιτικής εξουσίας στην οργάνωση της κλινικής μεθόδου. Ακολουθώντας την πορεία της "τριτογενούς χωροθέτησης "ο Foucault θα διαπιστώσει ότι οι αρχές της ταξινομητικής ιατρικής που προηγούνται της κλινικής μεθόδου ταυτίστηκαν με τη σκέψη των οικονομολόγων και της γενικότερης πολιτικής του Κράτους ως προς την παροχή βοήθειας στην οικογένεια. Η τελευταία αναλαμβάνοντας την προστασία και τη θεραπεία του ασθενή στην κατοικία αφενός μεν απέφευγε το νοσοκομειακό χώρο που τότε εθεωρείτο εστία μόλυνσεων και αλλοιώσεων της εσωτερικής φύσης της αρρώστειας , αφετέρου η ίδια επωφελούμενη αυτής της βοήθειας επέλυε ένα τεράστιο οικονομικό πρόβλημα. Ωστόσο η ανάγκη συλλογικού ελέγχου του Κράτους για την επέκταση μιάς πολιτικής γενικής παροχής βοήθειας θα ενώσει κατά τα τέλη του ΙΒ ου αιώνα και αρχές του Ι9 ου, Κράτος και ιατρική σε μια κοινή προσπάθεια. Οι γιατροί δεν θεωρούνται πια απλοί " φύλακες της ζωής ", σωματοφύλακες, αλλά αναπτύσσοντας ηθικούς κανόνες ήδη από τον Ι7ο αιώνα με σκοπό την κατάκτηση της γνώσης , καθίστανται από τις ισχυρότερες κοινωνικές ομάδες παραγωγής εξουσίας.

Στα τέλη του 18 ου αιώνα απαιτούνται - λόγω των επιδημιών που προσβάλλουν τον πληθυσμό - νέες μέθοδοι επιτήρησης και επιβολής προστατευτικών μέτρων ( καύση των νεκρών ) έτσι ώστε η συλλογή γεωγραφικού , ιστορικού , και δημογραφικού υλικού να καθίσταται απαραίτητη για την ιατρική επεμβατική πολιτική ( στις επαρχίες πρέπει να καταγράφονται στα μητρώα γεννήσεων και θανάτων οι ασθένειες , ο τρόπος ζωής, η αιτία θανάτου ) .

Ενώ λοιπόν αρχικά το νοσοκομείο κρίθηκε κατάλληλο για την αρωγή των ασθενών , αυτή την εποχή και σε συνάρτηση με την οικονομική πολιτική για τους ασθενείς χωρίς οικογένεια, καθώς επίσης και με την εμφάνιση μίας διαχειριστικής τάσης της ίδιας της ζωής (βιοεξουσία) κρίνεται απαραίτητη η σύσταση του νοσοκομειακού θεσμού . Ξεάλλου με τον επαναπροσδιορισμό της έννοιας της κλινικής κατά την ιστορική αυτή περίοδο , ο νοσοκομειακός χώρος αποτελεί το εξ'ανάγκης προυποτιθέμενο για την οργάνωσή της γύρω από την ιατρική παρατήρηση αφενός και την πολιτική παρελσφρυση - μέσω του γιατρού εξουσιαστή - αφετέρου .

Με την είσοδο του αρρώστου στο νοσοκομείο τίθεται και το πρώτο βιοηθικό πρόβλημα της εποχής το οποίο επισημαίνει ο Foucault ως αντιπροσωπευτικό για τις κοινωνικές σχέσεις γενικότερα και

τις οικονομικές διαδικασίες, σύμφωνα με τις οποίες εναρμονίζεται και η προβληθείσα λύση . Πρόκειται για το πρόβλημα του αν μπορούμε να μετατρέψουμε τον άρρωστο σε αντικείμενο παρατήρησης — που θα λυθεί με όρους πλούτου και φτώχειας σύμφωνα με το καθεστώς του πολιτικού φιλελευθερισμού . Το νοσοκομείο ενταγμένο στο καπιταλιστικό σύστημα μπορεί να ενδιαφέρει τον πλούσιο ως "επικερδής ιδιωτική πρωτοβουλία από την στιγμή που ο πόνος που έρχεται να βρεί ανακούφιση μεταστρέφεται σε θέαμα" και αποταμιευμένη γνώση για το βλέμμα του γιατρού.

Ποιές ήταν οι συνέπειες από την είσοδο του αρρώστου στο νοσοκομείο και τι μεσολάβησε ως την πλήρη υποταγή του στον τεχνικό και διοικητικό αυτό μηχανισμό ;

Παλαιότερα, όταν στο στενό οικογενειακό περιβάλλον ο γιατρός συνέκρινε την εξωτερική με την εσωτερική φύση του αρρώστου προσδίδοντας στην αρρώστεια την έννοια μιας "αντι-φύσης", η πίστη στην μεταθάνατον ζωή βοήθησε στην αντιμετώπιση της αποβίωσης ως χρονικής στιγμής κατά την οποία η ψυχή αποχωριζόταν από το σώμα . Με την εμφάνιση όμως της μοντέρνας επιστημονικής ιατρικής που γεννιέται με την "αυτοψία", ο θάνατος ενσωματώνεται στην ιατρική σκέψη. Το νεκρό-ανθρώπινο σώμα μέσα από την διαδικασία της αποσύνθεσης φωτίζει την τελευταία αλήθεια για την ζωή. Η πορεία της ιατρικής πέρασε πρώτα από την επιφάνεια του ζωντανού σώματος, την ανάλυση των συμπτωμάτων του για να επιστρέψει εκ των υστέρων — ως θυμηθούμε ότι ήδη από τον 17 ο αιώνα ο Rembrandt



ζωγράφισε " Το μάθημα της Ανατομίας " - σε μια νέα μορφή γνώσης που " διαβάσει " το νεκρό σώμα "εις βάθος " για να γνωρίσει τη ζωή μέσα από τον θάνατο: την ανατομοκλινική. Ενώ λοιπόν στη κλινική ιατρική ο γιατρός βρίσκεται στο μεταίχμιο της σχέσης γλώσσας-βλέμματος, στην ανατομοκλινική το βλέμμα κυριαρχεί της γλώσσας "ως εάν το βλέμμα, για να δει αυτό που έχει να δει, να είχε ανάγκη της αναδιπλασιάζουσας παρουσίας του θανάτου"(1), ως εάν το βλέμμα να μην ήταν "αυτό ενός ζωντανού ματιού· αλλά το βλέμμα ενός ματιού που είδε το θάνατο "(2)

Αν ενδιαφερόμαστε σ' αυτή τη μελέτη για την θεωρητική δομή της ανατομοπαθολογίας αυτό συμβαίνει γιατί αποτελεί τομή στη μετέπειτα θεώρηση τόσο του θανάτου όσο και της ζωής , τομή για την εξέλιξη της σύγχρονης κοινωνίας με όρους επιστημονικοτεχνικούς , αλλά και για την θέση που κατέχει ο γιατρός σήμερα ως ειδικός επιστήμονας και απόλυτος γνώστης που διαθέτει-είτε ευθυγραμμιζόμενος με την κρατική πολιτική της υγείας , είτε διαφοροποιούμενος προς αυτήν-, εξουσίες που μπορούν να ευνοήσουν η να σκοτώσουν τη ζωή. Η ανατομική παθολογία ή "τεχνική του πτώματος "όπως την ονομάζει ο Foucault θα προσδώσει την έννοια του θανάτου "status εργαλειώδης " Ο θάνατος θα πάψει να αποτελεί το απόλυτο στο οποίο αναλώνεται η ουσία της αρρώστιας και της ζωής για να σχετικοποιηθεί και να διαμοιρασθεί στο χώρο και το χρόνο εγκαταλείποντας την αχρονικότη-

---

1. M.Foucault, " Raymond Roussel " , Gallimard, 1963, σελ.77

2. M.Foucault, " Naissance de la clinique", ο.π., σελ. 147.

τέ του και μετατρεπόμενος σε τεχνικό εργαλείο μέσα από τους τμηματικούς και δευτερεύοντες θανάτους . Εξάλλου ο θάνατος διατρέχει την ίδια την ζωή, άλλοτε μέσα από τις χρόνιες αρρώστειες όπου αποκαλύπτεται περισσότερο ή σχέση ζωής και θανάτου παρά μια παθολογική δομή και άλλοτε χωρίς καμμία εμφάνιση νοσολογικού τύπου ( περίπτωση του αιφνιδίου θανάτου ) .

Μέσα απ' αυτήν την αντιστροφή μέτρηση μας αποκαλύπτεται όλη η αλήθεια για τη γέννηση του ανθρώπου. "Τα διαδοχικά περιβλήματα της ζωής αποκολλούνται φυσικά, ανεγγέλλοντας την αυτονομία τους και την αλήθειά τους μέσα σ' αυτό που τα εκμηδενίζει ". "Ο αργός και φυσικός θάνατος του γέρου επαναλαμβάνει... την εξέλιξη της ζωής του παιδιού, του εμβρύου, ίσως του φυτού ." (1)

Όπως επιγραμματικά σημειώνει ο Foucault, στην "τεχνική εννοιολογική τριάδα" ζωή - αρρώστεια - θάνατος , ο θάνατος μέσω της αρρώστειας και του πόνου, κάνει τη ζωή να είναι ζωή . Η αρρώστεια παύει να ενσαρκώνει την ιδέα της "αντι-φύσης" , δεν προσβάλλει την ζωή , αλλά είναι η ίδια μέσα στη ζωή , ζωή που τείνει στο θάνατο . Το φαινόμενο της ζωής ως σύνολο δεν αποτελείται μόνο από φυσιολογικές μορφές , αλλά και παθολογικές . " Δεν είναι πώς επειδή αρρώστησε ο άνθρωπος ότι πρέπει και να πεθάνει ( ο θάνατος ως ατύχημα ) " αλλά... επειδή μπορεί και πεθαίνει του συμβάλει να ασθενεί <sup>(2)</sup> . Η αντίθεση μεταξύ ζωής και θανάτου είναι μιά ανάγκη ψυχολογική που μας οδηγεί να απωθούμε την ιδέα του θανάτου αφού η βεβαιότητά του, η αλήθεια του θανάτου, μας φοβίζει . Η υγεία πώς

---

1. M. Foucault, " Naissance de la clinique", ο.π. σελ. 145

2. Ο.π., σελ. 158

αλλοιώς θα μπορούσε να παρατηρηθεί παρά από τη θέση του αρρώστου, η ζωή μέσα από τον θάνατο, αφού η ίδια η ζωή ζυμώνεται μέσω της έννοιας της παρακμής.

Ποιά υπήρξαν μακροπρόθεσμα τα αποτελέσματα αυτής της μετατροπής του θανάτου από απροσδιόριστη και θεωρητικά ατελή εννοιολογική κατηγορία σε μεθολογικό και εργαλειώδη στοιχείο υπό το πρίσμα της " τριτογενούς χωροθέτησης ";

Αν η σχέση ζωής και θανάτου είναι σχέση επικοινωνιακή, συνεπώς διυποκειμενική, μεταξύ αρρώστου - γιατρού, ποιο είναι το επικοινωνιακό καθεστώς που εγκαθιδρύεται με την ιστορική συγκυρία αυτού που θα ονομάζαμε "Κράτος των νοσοκομείων";

Απαντώντας στο πρώτο ερώτημα θα στραφούμε στην ορθολογικοποίηση - ιατρικοποίηση του θανάτου που καθιστά την αντιμετώπισή του όχι σαν αποτυχία και αδυναμία περαιτέρω γνώσης, αλλά σαν την θετική εκείνη έννοια ενός "ξανακερδισμένου χρόνου" που θα αντικαταστήσει την "Σωτηρία" με την έννοια της υγείας. Κατά τα τέλη του 19 ου αιώνα - αρχές 20 ου, εποχή όπου ο βιομηχανικός καπιταλισμός θα ορθολογικοποιήσει την έννοια της εργασίας και θα μειώσει τη μέση ετήσια διάρκεια των ωρών εργασίας, θα απαιτηθεί και η προβολή των σωματικών και λειτουργικών και της υλικής μέριμνας με όρους υγείας, πρόνοιας και φιλανθρωπίας. Αυτή η βιοεξουσία που, όπως αναλύσαμε στα προηγούμενα κεφάλαια, αποτέλεσε τη στρατηγική επιβολής σιωπής γύρω από τον θάνατο, πώς εισέβαλλε στον ιατρικό λόγο;

Η σχέση ζωής και θανάτου που διαμορφώθηκε μέσα από τον ιατρικό λόγο και που κατοχυρώθηκε με όρους επιστημονικούς (τρόπος διάδοσης της ιατρικής γνώσης) και θεσμικούς (σχέση γιατρού και νοσοκομειακού αρρώστου), έγινε το ζητούμενο από τη μεριά της πολιτικής εξουσίας (το Κράτος ως εγγυητής της ζωής) και της

οικονομίας ( εμπορευματοποίηση του σώματος ), αποτέλεσε το αντικείμενο κατανάλωσης μέσα από μηχανισμούς εκμάθησης και πληροφόρησης της κοινής γνώμης και απασχόλησε πολιτικές διενέξεις και κοινωνικούς αγώνες ( κατοχύρωση λιγότερων ωρών δουλειάς ) .

Η ενσωμάτωση του θανάτου στη ζωή αποκάλυψε την μοναδική ατομικότητα του καθενός και οδήγησε σ'ένα τρόπο ύπαρξης του ανθρώπου που φανερώνεται μέσα από την "αναλυτική της περατότητας". Η περατότητά μας δεν υπενθυμίζει πλέον μόνο την ανυπαρξία της μετά θάνατον ζωής, αλλά εντείνει τον αγώνα μας μέσω του τεχνικού εξοπλισμού κατά του θανάτου μετατρέποντάς τον σε τεχνικό και γνωσιολογικό πρόβλημα.

Η νεοτερικότητα χαρακτηρίζεται απ'αυτή τη σχέση με το κόσμο όπου ο άνθρωπος θέτει τον εαυτό του ως θεμελιωτική δύναμη, θεμελίωση του νόμου του, των αναπαραστάσεών του, της αθανασίας του. Η ιδέα μίας υποκειμενικότητας που ορίζεται απ'αυτή τη θεμελιωτική δύναμη, που εκλαμβάνει τον εαυτό της ως αθάνατο, είναι η ιδέα μίας υποκειμενικότητας που διαμορφώθηκε στη νεοτερικότητα.

Αφού λοιπόν στόχος του Κράτους γίνεται η διαχείριση της ζωής και συνεπώς του θανάτου, ενεργοποιούνται εκείνες οι τεχνικές διαδικασίες και οι τύποι λόγων που, υπό τον έλεγχο των κυριοτέρων πολιτικών και οικονομικών μηχανισμών ( πανεπιστήμιο, ερευνητικά κέντρα, μέσα μαζικής ενημέρωσης ), επικυρώνονται και διανέμονται μέσα σ'αυτήν την πολιτική, οικονομική και θεσμική παραγωγή της "αλήθειας" για την ζωή και τον θάνατο. Από εδώ αναφάνεται και η σχέση της πολιτικής εξουσίας με τον ιατρικό λόγο που αναπαράγεται στην καρδιά του συστήματος υγείας: στο νοσοκομείο "αυτή την επιχείρηση δημόσιας χρηματοδότησης των καπιταλιστικών μονοπωλίων

με ενδιάμεσο τις επενδύσεις και τις νοσοκομειακές δαπάνες. \* (I)  
Στη στροφή του 19 ου αιώνα ο γιατρός θα πάψει να αποτελεί το ηθικό εκείνο πρόσωπο που ενσαρκώνει παγκόσμιες αξίες προβάλλοντας το πρότυπο του υγιούς ανθρώπου που ανθίσταται στις ποιοτικές αλλοιώσεις της αρρώστειας μέναν ορισμένο τρόπο ζωής ( δόλαιτα , ηθική , σωστή διατροφή ) . Ο γιατρός αντλώντας το κύρος του απο τις επιστήμες της ζωής , τη βιολογία , θα χρησιμοποιήσει τις κατηγορίες του ομαλού και του παθολογικού μιλώντας για τη ζωή των κοινωνιών και των φυλών με όρους υγείας και νοσηρότητας .

Καθίσταται λοιπόν ο γιατρός, εκείνος ο ειδικός επιστήμονας που εκειδή - αποφαίνεται για επιστημονικά ζητήματα αποδεδειγμένα στο εργαστήριο ή στο χειρουργείο, παρεμβαίνει στους λόγους τους πολιτικούς θεσμούς με ιδιαίτερο κύρος και με μια στρατηγική πολιτικού τύπου που διαμορφώνεται απο αυτήν ακριβώς την τοπική θέση γνώσης-εξουσίας μέσα στο νοσοκομείο. Η παρέμβαση αυτή και η μετάβασή του απο το καθαρά επιστημονικό, στο πολιτικό πεδίο καθίσταται ιδιαίτερα εμφανής στη δεκαετία του '60 για τους εξής λόγους:

Πρώτον, εξ' αιτίας της έκρηξης των λόγων των τεχνικο-επιστημονικών δομών στην οικονομία ( τεχνική και επιστήμη ως ιδεολογία ) .

Δεύτερον, για τη σημασία των δομών αυτών στην ίδια την υγεία ( μετατροπή του νοσοκομείου απο θεραπευτήριο σε υψηλή τεχνολογική , ερευνητική μονάδα ) .

Τρίτον, εξ' αιτίας της ίδιας επαγγελματικής θέσης του γιατρού απο

---

I. Βλ. J. Dumont, J. Latouche, " L' hospitalisation. Malade du profit" Editions sociales, 1977.

την οποία απορρέει μια ειδική οικονομική απαίτηση μεταβάλλοντας το ιατρικό λειτούργημα σε επάγγελμα με προωθημένες κοινωνικές διεκδικήσεις. Θα πρέπει να σημειωθεί εδώ ο συνδικαλιστικός ρόλος του νοσοκομειακού γιατρού στα πρωτοεμφανιζόμενα Εθνικά Συστήματα Υγείας που καταλήγει συχνά σε επιτόπιους αγώνες με ιδιαίτερο βάρος για την εκάστοτε πολιτική εξουσία λόγω ακριβώς του συνδυασμού του διεκδικητικού με το επιστημονικό στοιχείο.

Ο νοσοκομειακός γιατρός, γέννημα αυτής της συγκεκριμένης περιόδου, μεταβάλλεται σ' ένα είδος "ειδικού διανοούμενου" σε αντιπαράθεση με τον "καθολικό διανοούμενο" που ήταν ο οικογενειακός γιατρός. Γίνεται ακόμα ο σύμμαχος και ο πρωτοπύργος στις ταξικές συγκρούσεις και διεκδικήσεις που την περίοδο εκείνη αντιμετωπίζουν προβλήματα της αναφαινόμενης τεχνικής αναδιοργάνωσης των νοσοκομείων ( εμφάνιση των πολυεθνικών και διεξόδυσή τους στα νοσοκομεία με την προμήθεια του τεχνικού εξοπλισμού . ) Έτσι μέσα από την επαγγελματική κατάσταση του γιατρού το "πολιτικό στοιχείο" περνά και στην ιδιωτική σφαίρα, στο βαθμό που καθημερινά προβλήματα καλούνται να επιλυθούν μέσα από μία πολιτική βούληση που αναδεικνύεται επιτόπια, στα ίδια δηλαδή τα νοσοκομεία περισσότερο, παρά στα αρμόδια για την υγεία υπουργεία. Τα νοσοκομεία εκτός από θεραπευτικές και ερευνητικές μονάδες, λειτουργούν και ως, διασκεπτικά κέντρα για ζητήματα δεοντολογικής και ηθικής τάξης, όπως το πρόβλημα της ευθανασίας, των εκτρώσεων, της "θεραπευτικής μανίας", αποσπώντας κατά κάποιο τρόπο την πρωτοβουλία από την επίσημη κυβερνητική πολιτική. Ήδη μετά τον Β' Πόλεμο συστήνονται επιτροπές ηθικής για τους εγκληματίες του Πολέμου και εκδίδεται ο πρώτος κώδικας στην Νυρεμβέργη στα 1947

στον οποίο προβάλλεται η βασική απαίτηση για την "διαφωτισμένη συγκατάθεση" όσον αφορά την θεραπευτική που θα τηρηθεί (κάθε ασθενής μπορεί να απαιτεί φροντίδες) μετά από πλήρη ενημέρωση του αρρώστου ή της οικογενείας του πάνω σ'αυτήν.

Η ηθική πύει πιά να αποτελεί: φιλοσοφική, μεταφυσική ηθεολογική σκέψη και μετατρέπεται σε πρακτική αναδεικνύοντας έτσι την δεοντολογία της θέσμησης και της εφαρμογής "ανωτέρων αξιών".

Συνίσταται στην συγκρότηση εκείνης της ηθικής τάξης που μέσω της θεσμοποίησής της σε επιτροπές, θα επιβεβαιώσει, ό,τι πρέπει να αποκλειστεί από τις νέες θεσμισμένες αξίες προβάλλοντας ταυτόχρονα την πολιτική εξουσιαστική "αλήθεια" της εποχής.

Θα αναφερθούμε εδώ με συντομία στο χρονικό των εξελίξεων γύρω από την προβληματική μιας δεοντολογίας που έκτοτε θα κεντρώσει τον ιατρικό και τον πολιτικό λόγο γύρω από την ηθική.

Από το 1947 ως το 1970, η ταχύτατη εξέλιξη των φαρμακευτικών βιομηχανιών στις Η.Π.Α. εντείνει την ανάγκη για ενσωμάτωση ανθρώπινου δυναμικού σε πειραματισμούς που θα οδηγήσουν σε σημαντικές ανακαλύψεις για την παγκόσμια πρόοδο αποσπώντας από τον ασθενή με κάθε τρόπο την "φωτισμένη συγκατάθεσή" του. Οι πολιτικές και οι ιατρικές ενώσεις θα συνεργασθούν για την αντιμετώπιση των καταχρήσεων στους τρόπους απόσπασης της συγκατάθεσης συντάσσοντας τη διακήρυξη του Ελσίνκι που υιοθετείται

απο την ΙΒ η Παγκόσμια Ιατρική Ένωση ορίζοντας για πρώτη φορά τη βασική διάκριση μεταξύ διαγνωστικής ή θεραπευτικής έρευνας που αφορά τον ίδιο τον ασθενή και της επιστημονικής έρευνας . Αναδεικνύεται έτσι, η ήδη εξελισσόμενη ερευνητική πολιτική που στόχος της δεν είναι η παραδοσιακή ιατρική θεραπευτική, αλλά η εφαρμογή πειραματισμών καθαρά επιστημονικών που εγχειρούνται στον άνθρωπο . Η ερευνητική πολιτική που θα καταστήσει το ρόλο του γιατρού ως ειδικού διανοούμενου ακόμη πιο σημαντικό γιατί καλείται να πάρει αποφάσεις πολιτικού περιεχομένου υπηρετώντας το συμφέρον του Κράτους, θα τον οδήγήσει σε διλήμματα που εμπλέκουν και τις ίδιες τις μάζες εφόσον πρόκειται για τα πεπρωμένα του ανθρώπινου είδους ( γενετικοί - φαρμακολόγοι - βιολόγοι - βιοχημικοί - κλινικοί - ανοσιολόγοι - τοξικολόγοι - ανατομικο-παθολόγοι ) . Η βιοιατρική έρευνα πάνω στα ανθρώπινα όντα πρέπει να στηριχτεί σύμφωνα με τις διατάξεις του Ελσίνκι, στις βασικές αρχές της προμήθειας πρωτοκόλλων έρευνας σχετικά με την εκτέλεση της κάθε ερευνητικής φάσης από επιτροπές οι οποίες θα ελέγχουν τον τρόπο απόσπασης της συγκατάθεσης καθώς και την ποιότητα της πληροφόρησης που δίδεται στους αρρώστους που συμμετέχουν στα πειράματα . Οι διατάξεις του Ελσίνκι αναθεωρούνται το 1975 στο Τόκιο προκαλώντας τη σύσταση επιτροπών ηθικής απο το ιατρικό σώμα με σκοπό την παρακολούθηση της εξέλιξης των φαρμάκων και των



πρωτοκόλλων της έρευνας γύρω από τα νέα βιομηχανικά προϊόντα .  
Η διάσταση που δίδεται στην ερευνητική πολιτική , σε μια πολιτική που στοχεύει και σε νέες πηγές κέρδους στο επίπεδο της υγείας , διαφαίνεται κυρίως στην τρίτη διακήρυξη στη Μανίλλα το 1981 με την πρόταση για ανταλλαγές δεδομένων σε διεθνές επίπεδο εξαιτίας του κινδύνου που απειλεί τους ασθενείς μιας χώρας όταν η ερευνητική πολιτική άλλων χωρών, των οποίων οι επιτροπές ηθικής είναι αυστηρά οργανωμένες, καταφεύγουν σ' αυτήν, είτε λόγω χαλαρότητας των επιτροπών της , είτε λόγω ανυπαξίας τους ( δεν διαθέτουν τους απαραίτητους πόρους που απαιτούνται για τη σύστασή τους. Έτσι οι γενετικές θεραπείες που δεν έγιναν στην Καλιφόρνια μεταφέρθηκαν στο Ισραήλ ) .

Στο σημείο αυτό, θα πρέπει να αναρωτηθούμε τι μεσολάβησε ως την έκρηξη όλων αυτών των λόγων γύρω από τις διαδικασίες ζωής και θανάτου μετά από μία περίοδο επιβολής σιωπής.

Προς τα μέσα της δεκαετίας του '60 το αίτημα για απελευθέρωση του σώματος από τις αστικές αρχές και αξίες , κατάλοιπα ενός προεκτεινόμενου Βικτωριανισμού , διαμόρφωσε πολυποικίλους "απελευθερωτικούς" λόγους όπως ο γυναικελός λόγος, ο λόγος των ομοφυλόφιλων κλπ. Ωστόσο λίγα χρόνια αργότερα ο M. Foucault στον πρώτο τόμο του έργου του "Ιστορία της Σεξουαλικότητας" θα συστήσει μια νέα πολιτική της αλήθειας "καταδείχνοντας ότι όλοι οι λόγοι που φέρονται ως απελευθερωτικοί και που παράγονται με τη μορφή

αποφάνσεων , συνδέονται εντέλει με μηχανισμούς εξουσίας.  
Ο Foucault με την περίφημη υπόθεση της καταστολής θα διερωτηθεί εάν η ίδια η αστική τάξη αποτελούσε το κέντρο παραγωγής λόγων πάνω στη σεξουαλικότητα . Ανεξάρτητα από την σημερινή κρίση των λεγόμενων "απελευθερωτικών" λόγων , αυτό που καθίσταται εμφανές είναι ότι απο τις αρχές της δεκαετίας του '60, το σώμα έγινε ο προνομιακός , χειραγωγήσιμος στόχος μιας βιοπολιτικής οικονομίας που διακινεί όλα τα διαθέσιμα τεχνικά μέσα . Με τη διαφήμιση το σώμα θα προβληθεί ως ο δεικτής της δύναμης , της ομορφιάς και της ζωτικότητας . Επένδυση που αποφέρει σε μια κρίσιμη περίοδο του καπιταλισμού και σε μια υπαναχώριση της πολιτικής στράτευσης, κέρδη σε όλες τις βιομηχανίες που παράγουν τα προϊόντα εκείνα για τη διατήρηση του σφρίγγου του , τον καλλοπισμό και την ένδυσή του . Ο δυτικός βιοκεντρισμός απαιτεί από το σώμα τη διατήρηση της "φόρμας" του , την υγιεινή διατροφή , την πρόληψη των ασθενειών του προτάσσοντας ένα σώμα που δεν εκπροσωπεί πια αρχές και ιδέες, αλλά ιδεολογήματα και φαινομενικότητες ( γοητεία ) . Πρόκειται για μια διαχείριση της ζωής που μας αποτρέπει απο τη σκέψη του θανάτου ; Πρόκειται περισσότερο για μια νέα διέξοδο της οικονομίας που αποδίδει στο σώμα "ιδεολογικό αντίκρουσμα" ανατρέποντας μέσω της κατανάλωσης το "πραγματιστικό στοιχείο του" ( υγεία ) απο το "ιδεοληπτικό" ( εμφάνιση ) . (I)

---

I. Βλ. Β. Καραποστόλη, "Η καταναλωτική συμπεριφορά στην ελληνική κοινωνία 1960-1975", Εθνικό Κέντρο Κοινωνικών Ερευνών, 1983, σελ. 250-251.

#### 4.5 Προβληματοποίηση του θανάτου: επιστημονικοτεχνικά αιτούμενα και βιοηθικές αντιστάσεις.

Στη δεκαετία του '70 ακόμη και το σώμα του αρρώστου παραδόθηκε στην ιατρική για να συμμετάσχει σε μια παγκόσμια πρόοδο και να συμβάλλει στην υγειονομική ποιότητα της ζωής.

Το αγαθό της υγείας κατέστη το υπ' αριθμόν ένα κοινωνικό αγαθό διαφοροποιούμενο από τα άλλα ιδιωτικά αγαθά και απεμπλεκόμενο κατά κάποιο τρόπο από τους νόμους της αγοράς (παντοδυναμία των ιδιωτικών κλινικών). (1)

- 
- I. Ο Γ. Υφαντόπουλος στην έρευνα "Ο προγραμματισμός του τομέα υγείας στην Ελλάδα . Οικουμενικές και κοινωνικές διαστάσεις" ( Ε.Κ.Κ.Ε., 1985, σελ. 35-38) σημειώνει συγκεκριμένα ότι: "Ακολουθώντας τον (καθηγητή) Arrow μια νέα σχολή οικονομολόγων με κύριους εκπροσώπους τον Culyer A.J. (1971 α,β) (1972 α,β) (1978 α,β), τον Pauly M. (1968) (1971), τον Lindsay (1969), τον Williams A. (1974) (1978), τον Sorokin A. (1975) και άλλους, ανέπτυξαν μια σειρά επιχειρημάτων που δείχνουν ότι η υγεία είναι κοινωνικό αγαθό. Η σχολή αυτή υποστήριξε ότι υπάρχουν ορισμένες ηθικές κοινωνικές αξίες που απαιτούν την κρατική παρέμβαση για να διατηρηθούν. Η κεντρική φιλοσοφική αρχή της σχολής αυτής είναι ότι οι υπηρεσίες υγείας πρέπει να κατανέμονται βάσει των υγειονομικών αναγκών και όχι βάσει του εισοδήματος, του πλούτου ή της αγοραστικής δύναμης του ατόμου. Κανένα άτομο στην κοινωνία δεν θα πρέπει να αποκλεισθεί από την παροχή υγειονομικών υπηρεσιών απλά και μόνον γιατί δεν έχει την οικονομική δύναμη να αντικαταβάλει την απαιτούμενη τιμή ή την αμοιβή που απαιτεί το νοσοκομείο ή ο γιατρός. Σύμφωνα με τις αρχές αυτές τα νεοσύστατα Εθνικά Συστήματα Υγείας επαναπροσδιορίζουν το πρόβλημα της παροχής υγειονομικών υπηρεσιών με βάση πέντε κριτήρια τα οποία ακολουθεί και το Ελληνικό Σύστημα Υγείας:
1. "Αποκέντρωση του συστήματος υγείας..."
  2. "Κοινωνικός έλεγχος του συστήματος..."
  3. "Λειτουργία του γιατρού στο σύστημα..."
  4. "Ανάπτυξη της πρωτοβάθμιας περίθαλψης..."
  5. "Ενιαίο πλαίσιο ανάπτυξης και λειτουργίας των υπηρεσιών υγείας."

Ωστόσο αυτή η εξουσία που ασκήθηκε και ασκείται μέσω της επιστήμης και της τεχνικής πάνω σώμα ενόψει της επιμήκυνσης του χρόνου της ζωής, επέφερε πολλαπλά ηθικά προβλήματα μέσω και σκοπών. Το να κρατούμε στη ζωή έναν άνθρωπο που είναι "καταδικασμένος" μοιάζει να διατηρούμε την ανθρώπινη ύπαρξη περισσότερο για να αποδείξουμε τη λειτουργική ικανότητα των θεραπευτικών μέσων παρά για τη χρησιμότητά τους στην υπηρεσία της ανθρώπινης ζωής. Η έρευνα για την έρευνα αντέστρεψε την έννοια του σκοπού-μέσου με αποτέλεσμα οι βιοτεχνικές να μη σχεδιάζονται με τελικό σκοπό την ανύψωση της ζωής του ανθρώπου, αλλά να οδηγούν σε μια <sup>νέα</sup> ανορθολογικότητα όπου ο τελικός σκοπός να γίνεται το μέσον για κάποιον περαιτέρω σκοπό :

Σ' αυτή τη δεκαετία αναπτύχθηκαν νέες τεχνολογίες : μεταμοσχεύσεις οργάνων , νέα τεχνικά μέσα για "παράταση ζωής "

έτσι ώστε μια πρώτη υπόθεση που αφορά την ανάδειξη του πολιτικού, του ιατρικού, του θρησκευτικού, του οικονομικού, του δικονομικού λόγου γύρω από τον θάνατο να στηρίζεται σ' αυτή τη νέα φάση των

ανακαλύψεων και της προβληματοποίησής τους σε περιοχές θεωρούμενες ως ηθικά και θρησκευτικά απαγορευμένες. Ωστόσο οι νέες τεχνολογίες δεν συνέτειναν σε μια διεύρυνση των περιοχών αυτών ως προς τον κοινωνικό τους αντίκτυπο, δεν οδήγησαν την ιατρική προς την κοινωνία. Αντίθετα οι λόγοι που αναπτύχθηκαν συνοδεύοντας, καθιερώνοντας ή εξηγώντας αυτές τις τεχνολογίες αποφάνθηκαν εντέλει για ό,τι ως τότε εθεωρείτο απαγορευμένο. Η βιοηθική έρχεται αντιμέτωπη με τη βιοεξουσία. Αυτός ο νέος τύπος ηθικής που απορρέει από τις διαμάχες σ' αυτή τη δεκαετία για την εξέλιξη της γενετικής στιγμα-

τρέζεται και από το σημαντικότερο γεγονός στα επιστημονικά χρονικά, όταν επιστήμονες διακόπτουν τις έρευνές τους απαιτώντας δημόσια και διεπιστημονική συνομιλία γύρω από τα προβλήματα που προκύπτουν κατά την διάρκεια της έρευνας ( πχ. το τεράστιο ζήτημα που εγείρεται σχετικά με την παρέμβαση στις γενετικές κληρονομικότητες των ζωντανών υπάρξεων κάθε είδους . Οι γενετικοί έθεσαν moratorium γύρω από τον P. Berg το 1974) . Εξαιτίας των κινητοποιήσεων αυτών και των αντιδράσεων που προκλήθηκαν από το φόβο του κόσμου ότι οι έρευνες επιβουλεύονται την ανθρώπινη προσωπικότητα, συστάθηκαν επιτροπές ηθικής με πρωτοβουλία των κυβερνήσεων των διαφόρων χωρών. Το 1982-83, οι επιτροπές αυτές ανανεώνονται από ειδικούς άλλων κλάδων νομικούς, ψυχολόγους, κοινωνιολόγους, φιλοσόφους, ηθικολόγους κάτω από την ανάγκη όχι μόνο μιας διεπιστημονικότητας, αλλά και μιάς επικοινωνιακής ιδεολογικής , ηθικής επιταγής.

Ποιά είναι όμως τα προβλήματα τα οποία προκάλεσαν την κινητοποίηση των δημόσιων εξουσιών , του ιατρικού σώματος, άλλων κλάδων γνώσης και την κοινή γνώμη ;

Στο σημείο αυτό θα επανέλθουμε στο ερώτημα που τέθηκε πιο πάνω σχετικά με το επικοινωνιακό καθεστώς που εγκαθιδρύεται μετά τη νοσοκομειοποίηση ανάμεσα στο γιατρό και τον ασθενή, τον ασθενή και το περιβάλλον του, τον γιατρό και το περιβάλλον του αρρώστου, εξετάζοντας σχέσεις οι οποίες αρθρώνουν τη σημερινή εικόνα θανάτου και αναδεικνύουν εκείνα τα προβλήματα που γίνονται αντικείμενο διενέξεων ανάμεσα στις πολιτικές, επιστημονικές , οικονομικές , θρησκευτικές , δικαιοτικές εξαγγελίες.

Η αρρώστεια παραπέμποντας σε δύο τουλάχιστον υποκειμένα , τον άρρωστο που προσβλήθηκε και τον γιατρό<sup>που</sup> θα θεραπεύσει την αρρώστεια, συνίσταται σε μια διαδικασία διυποκειμενική εγκαθιδρύοντας σχέσεις επικοινωνιακές σύμφωνα με την χαμπερμασιανή έννοια του όρου.

Ποια είναι η σχέση του αρρώστου με τον γιατρό , του αρρώστου με την αρρώστεια , του γιατρού με τον άρρωστο, του γιατρού με την αρρώστεια;

Πότε ένας άρρωστος είναι πραγματικά άρρωστος ; Όταν πιστεύει ότι πάσχει από μιάν αρρώστεια και επισκέπτεται τον γιατρό ο οποίος τον επιβεβαιώνει ότι είναι υγιής ( και η υποψία του τι εσήμαινε ; ) Όταν νοιώθει την ανάγκη να πάει στον γιατρό και δεν πηγαίνει είτε επειδή φοβάται , είτε επειδή αρνείται εκ πεποιθήσεως την ιατρική βοήθεια , είτε απο έλλειψη χρημάτων ;

Ποιά είναι η διαχωριστική γραμμή που οριοθετεί αρρώστεια και υγεία; Μήπως το ίδιο το γεγονός της ονομασίας της ( το πρώτο πράγμα που ρωτά ο ασθενής το γιατρό είναι το όνομα της ασθένειας από την οποία πάσχει) ή μήπως πρόκειται γι'αυτήν την διυποκειμενικότητα,την επικοινωνία που αρθρώνεται ανάμεσα στα συναισθήματα , στις ταυτίσεις , στους ρόλους, στις αποφάνσεις, στις χειρονομίες , στις οδηγίες ; Θα μπορούσαν να τεθούν οι ίδιες ερωτήσεις για τις σχέσεις ετοιμοθάνατου - γιατρού, γιατρού - θανάτου , θανάτου - αρρώστου, γιατρού - ετοιμοθάνατου .

Τι σημαίνει η αγωνία του αρρώστου παρά την καλυμμένη άρνηση του επικείμενου θανάτου και τι διαστάσεις μπορεί να πάρει στα μάτια του ασθενή ο γιατρός ως φύλακας της ζωής ή αντίστροφα ως γιατρός θανατοκράτης ; Και αντίστοιχα ποιά είναι η εικόνα του γιατρού για τον άρρωστο που, σύμφωνα με τον R. Fliess<sup>(1)</sup>υπόκειται σε μιά διπλή ταύτιση:

---

1.R. Fliess, " The Autopsic Encumbrance. Some remarks on an unconscious interference with the management of the analytic situation". ( Intern. J. Psa.,1954, 35,no.1, σελ8-12).

Από τη μιά ο άρρωστος ταυτίζεται με το πτώμα - ο γιατρός ψάχνει ασυνείδητα να βρεί στον ασθενή το ιδανικό κορμί-από την άλλη ο μαθητευόμενος γιατρός στη διάρκεια της αυτοψίας ικανοποιεί μια περιέργεια ταυτιζόμενος με το πτώμα και εγχειρώντας πάνω του "μια αρχετυπική ενδοβολή". Ο Fliess έδειξε ότι αυτή η ταυτοποίηση με το πτώμα συμβάλνει στο γιατρό όταν φοβάται ότι θα προσβληθεί ο ίδιος από την αρρώστεια που παρακολουθεί. Μήπως αυτή η ανταλλαγή των ρόλων τους δεν σημαίνει την άρνηση του θανάτου, τον φόβο που μας οδηγεί στη σιωπή γύρω από αυτόν, το "ταμπού" εφόσον, όπως θα γράψει ο S. Freud στο " *Considérations actuelles sur la guerre et la mort*", "ο μόνος τρόπος να μιλάμε για τον θάνατο είναι να τον αρνηθούμε"; (I) Εξάλλου σύμφωνα με την φροϊδική θεωρία, το ασυνείδητο δεν γνωρίζει το θάνατο έτσι ώστε να μη μπορούμε κι'εμείς να γνωρίσουμε συνειδητά το θάνατο παρά ως αναπαράσταση, όχι του ίδιου του θανάτου, αλλά του φόβου που νοιώθουμε γι' αυτόν.

Θάαφήσουμε κατά μέρος την ανάλυση των σχέσεων γιατρού - αρρώστου - ετοιμοθάνατου και τη διυποκειμενική τους διάσταση για να εξετάσουμε πώς αυτές οι σχέσεις αρθρώνονται μέσα από την έννοια της "τριτογενούς χωροθέτησης" διερευνώντας τα όλοια άρρωστος - περιβάλλον γιατρού- περιβάλλον μετά την εγκαθίδρυση του νοσοκομειακού θεσμού. Με τη μετάθεση των ευθυνών από την οικογένεια στο νοσοκομειακό γιατρό, απομονώνεται και ο θάνατος στο νοσοκομειακό ίδρυμα με αποτέλεσμα να διαμορφώνεται από τους κανόνες ορθολογικότητας και αποτελεσματικότητας που διέπουν την οργάνωσή του ως θεσμός στον οποίο

---

I. S. Freud, " *Considérations actuelles sur la guerre et la mort*", στο " *Essais de psychanalyse*", Payot, 1951, σελ. 219-250.

η τεχνική και η έρευνα πρέπει να συμβαδίζουν με την οικονομική και διοικητική του πολιτική . Έτσι ο θάνατος εγγράφεται στις θεσμισμένες αξίες της καθημερινότητας , της ρουτίνας , της αποτελεσματικότητας . Η τεχνική πρόοδος που εισέβαλλε στις ερευνητικές διαδικασίες , εξασφαλίζοντας τη δύναμη του τεχνικού ελέγχου σε διαδικασίες φυσικές όπως ο θάνατος, είχε σαν αποτέλεσμα την αντιμετώπισή του ως αποτυχία που πρέπει να ξεχαστεί .

Η στάση που υιοθετείται απέναντι στον ετοιμοθάνατο είναι η απόκρυψη της κατάστασής του και η επιδίωξη ενός "καλού " , ανώδυνου θανάτου . Η απόκρυψη της αλήθειας αναγκάζει σε μια ορθολογικά καταμερισμένη εκπλήρωση ορισμένων εργασιακών καθηκόντων, διευκολύνει την ίδια την νοσοκομειακή τάξη στο μέτρο που συγκινησιακές καταστάσεις, απρόοπτοι ή αργοί θάνατοι απειλούν μια τεχνολογικά και θεσμικά οργανωμένη ιατρική μειώνοντας την παραγωγικότητα και δημιουργώντας περιττές δαπάνες στο σύστημα της υγείας. Εξάλλου σ' αυτήν την ανομολόγητη συμπεριφορά που ακολουθείται συμβάλλει και ο ίδιος ο άρρωστος είτε απο αδυναμία αντιμετώπισης της κατάστασής του ( πώς μπορεί να ειπωθεί σ' έναν άρρωστο μια αλήθεια που σκοτώνει ; ) , είτε γιατί ο ίδιος αντιδρά και αντιστέκεται με περισσότερες δυνάμεις στο θάνατο ελπίζοντας στη ζωή. Ωστόσο η απόκρυψη της κατάστασής του επιφέρει επικοινωνιακές διαφοροποιήσεις στις σχέσεις <sup>του</sup> άρρωστου με το γιατρό και το περιβάλλον το με συνέπεια ο άρρωστος να βρίσκεται ξαφνικά ηθικά απομονωμένος.



Κι όταν ακόμη ο ίδιος επιθυμεί να σπάσει τη σιωπή , να εκφράσει την αγωνία του , να αποκαταστήσει την χαμένη επικοινωνία , το περιβάλλον θα ακυρώσει όλες τις προσπάθειές του αδιαφορώντας για το ατομικό βίωμα και διαφυλάττοντας πίσω από τη σιωπή ή το ψέμμα την ορθολογικότητα μιάς γραφειοκρατικής οργάνωσης όπως το νοσοκομείο .

Ο χώρος στον οποίο ενσωματώνεται ο θάνατος πολλές φορές παρεμβαίνει στο χρόνο που του ανήκει για λόγους καλύτερης λειτουργικότητας: συμβάλνει δηλαδή οι νοσοκόμες να κλείνουν τα μάτια των ασθενών προτού ναρθεί το τέλος τους ή από την στιγμή που ένας άρρωστος μετατραπεί σε "υποψήφιο νεκρό" να μην επισημειωθεί η ακριβής στιγμή της αποβίωσης. Με την διόγκωση της τεχνικής γνώσης , επιστημονικά προβλήματα που επιλύθηκαν τεχνικά, μετατράπηκαν σε ηθικά προβλήματα. Έτσι από το 1945 ήδη η εξέλιξη της τεχνικής παράτασης της ζωής και οι εντατικές τεχνικές φροντίδες ενώ έσωσαν τη ζωή ανθρώπων ως τότε "καταδικασμένων" συγχρόνως έγιναν και αντικείμενο επιστημονικής εκμετάλλευσης γεννώντας προβλήματα μέσων και σκοπών .

Η εξουσία που ασκείται πάνω στο σώμα εν όψει της επιμύκησης του χρόνου της ζωής δημιούργησε την ανάγκη οριοθέτησης της προβάλλοντας το δικαίωμα διακοπής της "θεραπευτικής μανίας" και εισάγοντας έτσι μια νέα αντίληψη της έννοιας της ευθανασίας . Το 1967 , με τις πρώτες καρδιακές μεταμοσχεύσεις και με σκοπό τη διευκόλυνση των μεταμοσχεύσεων οργάνων ,

κρίθηκε απαραίτητος ο επαναπροσδιορισμός της έννοιας του θανάτου . Η διακοπή της αναπνοής και της κυκλοφορίας δεν αποτελεί πια τεκμήριο αποβίωσης, αντίθετα ο εγκεφαλικός θάνατος κρίνεται ως οριστικός παράλο που ορισμένα όργανα μεταξύ των οποίων και η καρδιά , παραμένουν ζωντανά.

Ο ορισμός του θανάτου προσδέεται και με την ιατρική πρωτοβουλία είτε σχετικά με την απόφαση για εντατικοποίηση των προσπαθειών για παράταση ζωής , είτε σχετικά με τη διακοπή των θεραπευτικών μέσων σε μια αθεράπευτη αρρώστεια ( παθητική ευθανασία ) . Η ιατρική κρίση για τις διαδικασίες διατήρησης στη ζωή ή καταδίκης σε θάνατο που θα αποφασισθούν καθορίζεται όχι μόνο από την γραφειοκρατική οργάνωση του νοσοκομειακού χώρου, αλλά και από τους τεχνικούς και οικονομικούς προσδιορισμούς του. Επειδή το κόστος των τεχνολογικών μέσων που είναι απαραίτητα για να κρατηθούν οι ασθενείς στη ζωή είναι μεγάλο , επόμενο είναι να σώζεται πολύ μικρότερος αριθμός ανθρώπων από τον δυνάμενο τεχνικά να σωθεί. Έτσι άνισα κριτήρια θανάτου, είτε ηλικιακά (οι ηλικιωμένοι εντάσσονται στην κατηγορία των μη παραγωγικών δυνάμεων), είτε ηθικά και ταξικά ( κοινωνική θέση των περιθωριακών : άποροι , πόρνες , ναρκομανείς , αλκοολικός ) καθορίζουν πολιτικές επιλογές και ασκούν μια νέα μορφή ευθανασίας , κοινωνική . Συμβαίνει τότε να αμφισβητείται η ίδια η ιατρική εξουσία με την προβολή του δικαιώματος του πάσχοντα να εκφράζει τη θέλησή του σχετικά με την παροχή ή διακοπή της βοήθειας των θεραπευτικών

μέσων , αφού έχει πληροφορηθεί επαρκώς για την κατάσταση του του(Ι)Είναι όμως σε θέση ο άρρωστος να αποφασίζει για τη ζωή ή το θάνατο, όταν ο ίδιος βρίσκεται σε κατάσταση ψυχικής διαταραχής που η ίδια του η ασθένεια του προκαλεί ; Από την άλλη , μια προσπάθεια σύνταξης κανόνων σύμφωνα με τους οποίους η ιατρική εξουσία θα περιορίζεται, είναι σχεδόν αδύνατη εξ'αιτίας της έλλειψης φιλοσοφικού, θρησκευτικού πολιτικού ή κοινωνικού consensus και εξ'αιτίας της δυσκολίας ρύθμισης των συνθηκών υπό τις οποίες θα ήταν επιτρεπτή η παθητική ή η ενεργητική ευθανασία.

- 
- I. Για το δικαίωμα στην ευθανασία ως αντίσταση σε μια "περιφερειακή" ιατρική εξουσία που εκδηλώνεται με την προβολή της επιστήμης ως ζωτικής αναγκαιότητας και απορρίπτει τον εξατομικευμένο θάνατο ως διαφορά ( κανείς θάνατος δεν είναι ίδιος) που εξισώνει και εξομοιώνει , αλλά δεν "παραδειγματίζει" (ηρωικός θάνατος) γράφει ο Horkheimer στο "Φιλοσοφικό σημειωματάριο" τα εξής: "στα πολύ εκβιομηχανισμένα κράτη ( και περιορίζω τις παρατηρήσεις μου μόνο σ'αυτά) έχουμε πάρα πολλά γραφεία και πάρα πολλούς ανθρώπους που πεθαίνουν άθλια και οδυνηρά από ανίατες αρρώστειες. Υπάρχουν πολύ ευεργετικά φάρμακα που μπορούν να κάνουν αυτούς τους ανθρώπους να πεθαίνουν μέσα σε ευδαιμονική έκσταση ή σε αρμονία, ειρηνικά και όχι σε μαρτυρική αγωνία. Γιατί δεν υπάρχει ένα γραφείο στο οποίο να απευθύνεται ο καταδικασμένος ώστε να εξασφαλίζει στο γιατρό το δικαίωμα να τα χρησιμοποιήσει; Η συνηθισμένη αντίρρηση ότι οι γιατροί ή οι συγγενείς μπορούν να καταχραστούν το δικαίωμα αυτό είναι άκυρη. Οι άνθρωποι μπορούν να παραβούν τους υπάρχοντες κανόνες όποτε θέλουν...Ο πραγματικός λόγος για τον οποίο δεν γίνεται τίποτε είναι η οπισθοδρομική κοινωνική σημασία της αυτονομίας του υποκειμένου και ειδικά η έλλειψη συμφέροντος από τη μεριά των ιατρικών και άλλων κομπιναδόρων . " ( Μ.Χορκχάιμερ, "Φιλοσοφικό σημειωματάριο ", Μέρος Δεύτερο ( 1958-1969), μετ. Ζ. Σαρίκας, εκδ. Υψίλον, 1988, σελ. 99 . )

Αμέτρητα προβλήματα γεννιούνται με την εφαρμογή νέων τεχνικών όπως ο εμβολιασμός εμβρυικών νευρικών κυττάρων για την καταπολέμηση του Parkinson που σχετίζεται με την ηθελημένη διακοπή της εγκυμοσύνης από την ιατρική ομάδα και την ομάδα που χρησιμοποιεί τα έμβρυα. Μπορούμε να θεμελιώσουμε μιά θεραπεία σε μια έκτρωση; Μια άλλη σειρά ερωτημάτων με επιφανειακά οικονομική διάσταση, αλλά με σαφείς βιοηθικές προεκτάσεις προβληματίζουν την επιστημονική και επικοινωνιακή σφαίρα. Ο εγκεφαλικός θάνατος είναι ο "πραγματικός" ορισμός του ανθρώπινου θανάτου; Ποιά είναι η σχέση κατανάλωσης ψυχοφαρμάκων και των πολυεθνικών εταιρειών; Πόσο κοστίζει η μετοχή της εταιρείας SIBA; Στο σύνδρομο Huntington εφόσον δεν γνωρίζουμε τη θεραπεία πρέπει να πληροφορούμε τα άτομα που κινδυνεύουν ( η αρρώστεια εμφανίζεται στην ηλικία των 30- 40 χρόνων ); Τι αποτελέσματα επιφέρει η έλλειψη νομικού πλαισίου για τη νέα αντίληψη του δικαιώματος στην προδημιουργία με τις σημερινές αντιμετωπίσεις της στερρότητας ( κίνητρα αισθητικά, γεννητικές χειραγωγήσεις που αναδύουν τα ιδανικά του εθνικοσοσιαλισμού, πολιτικά ή οικονομικά κέρδη που αποκομίζουν οι εταιρείες από πωλήσεις εμβρύων ή από μεσολαβήσεις ανάμεσα σε στείρα ζευγάρια και δωρητές γαμετών ). Η γονιμοποίηση σε "σωλήνα" μπορεί να επιτρέψει ακόμη και τη διατήρηση εμβρύων μετά το θάνατο του ζευγαριού, δημιουργώντας προβλήματα νομικά, ηθικά και οικονομικά ( Στην Αυστραλία δύο εμβρυα ορφανά βρέθηκαν πλούσιοι κληρονόμοι. Ο υπουργός δικαιοσύνης

ζητά την καταστροφή τους και οι ενώσεις άμυνας του δικαιώματος για ζωή, το αντίθετο ) . (I)

Η μεταφορά της τεχνικής γνώσης στη ζωή δεν είναι κάτι νέο, ωστόσο αλλάζει η τάξη του μεγέθους καθώς και ο τρόπος που οι τεχνικές αγγίζουν άμεσα γεγονότα συμβολικά της ύπαρξης, όπως τη γέννηση και το θάνατο . Ο γιατρός παύει να αποτελεί το πρόσωπο που θα εξετάσει και θα διαγνώσει την αρρώστεια αφού νέες τεχνικές ανάλυσης που εισβάλλουν από έξω θα τον αναγκάσουν να τις χρησιμοποιήσει μεταβάλλοντας το καθεστώς της διυποκειμενικής διάστασης ανάμεσα στον άρρωστο - παρατηρούμενο και τον γιατρό - παρατηρητή . Τεχνικοί και επιστήμονες στο όνομα των ορθολογικών - αριστοποιητικών στόχων και με την υποστήριξη εξουσιαστικών κοινωνικών μορφωμάτων , εξουσιοδοτούνται να χρησιμοποιούν το ανθρώπινο σώμα ζωντανό ή νεκρό για την προώθηση αυτών των τεχνικών .

Η σύσταση των επιτροπών ηθικής ως αποτέλεσμα της βιοεξουσίας , η βιοηθική που καλείται να αντιμετωπίσει όλα αυτά τα προβλήματα, πώς εννοεί την ηθική, από ποιούς κατευθύνεται και πώς δημοσιοποιείται η δραστηριότητά της ;

Μήπως πρόκειται για ένα νέο "management" του θανάτου για ένα νέο χειραγωγήσιμο , αλλά κατά τα άλλα απελευθερωτικό λόγο γύρω από το θάνατο ; Ο D. SUDNOW θα υποστηρίξει ότι "η εργαλειοποίηση, οποιασδήποτε ηθικής στάσης στην ιατρική

---

I. Για όλα αυτά τα προβλήματα βλ. "Revue de presse", Ethique, I.N.S.E.R.M  
Σεπτ. 1986.

νοσηλεία, όσο νόμιμη και αν είναι στο θεωρητικό πεδίο θα είναι πάντα αντικείμενο οργάνωσης . Η ηθική στάση θα πρέπει ν'αποτελέσει μέρος μιάς διαδικασίας και αυτή εμπεριέχει την κατανομή του βάρους εργασίας , τον εκλεκτικό καταμερισμό του χρόνου της εργασίας, τις κινήσεις όσον αφορά την ηθική και κοινωνική αξία του αρρώστου , το ενδιαφέρον του για πληροφόρηση και ούτω καθ'εξής. Αν αληθεύει ότι μπορούμε να υπολογίζουμε στην εφαρμογή, σε ευρεία κλίμακα μιας νέας ηθικής που αναλαμβάνει τον θάνατο, αναπόφευκτα θα πρέπει να σχεδιάσουμε την εφαρμογή της σ'ένα πλαίσιο καθημερινής εργασίας. \* (I)

Μια άλλη παρατήρηση που αξίζει να επισημειωθεί αναφέρεται στην εκδόκιπωση λόγων για τα "δικαιώματα του αρρώστου " από διαφορετικές επίπεδα και ετερογενείς μεταξύ τους λειτουργίες όπως του νομικού (σύνταξη νομοθεσίας για την επίλυση ηθικών προβλημάτων και την επιβολή κυρώσεων στους παραβάτες ) , του θεολόγου ( καθοδήγηση των συνειδήσεων για το ηθικό και το ανήθικο ) , του πολιτικού ( σύσταση επιτροπών βιοηθικής από την εκάστοτε κυβέρνηση ) , του ψυχιάτρου ( θεραπεία της μελαγχολίας , της ψύχωσης και της νεύρωσης ) . Σ'αυτές τις περιπτώσεις είναι αρκετά εύκολο να γίνει αντιληπτό το διπλό

---

I. D.Sudnow , " Dying in a public hospital " , στο :  
O.G. Brim, H.E. Freeman, S. Levine και N.A. Scotch ,  
" The Dying Patient", New York, Russel Sage, 1970, σελ. 208.

"διαφέρον" αυτών των αποφαντικών λειτουργιών . "Διαφέρον" γνωστικό και οικονομικό συγχρόνως.

Η πρώτη μας υπόθεση, σύμφωνα με την οποία η βιοηθική ορθώνεται ενάντια στην βιο-εξουσία ως διαχείριση της ζωής και του θανάτου με απάνθρωπους όρους, δεν αποκλείει την εικασία μιας δεύτερης υπόθεσης που διαβλέπει στην βιοηθική τη λύση για τη μείωση του ιατρικού καταναλωτισμού και της πολυφαρμακίας και συνεπώς τον περιορισμό των εξόδων στο επίπεδο της υγείας μέσω της υιοθέτησης του λόγου που στρέφεται κατά της "θεραπευτικής μανίας".

Υπάρχει πράγματι διαφοροποίηση και ανταγωνισμός του ιατρικού λόγου που διεκδικεί για λογαριασμό του το αίτημα της μακροζωίας και από την άλλη του πολιτικού λόγου που υποκλέπτει τις επιτεύξεις του πρώτου για να εξηγήσει την μακροζωία με όρους παραγωγικούς, καθιστώντας έτσι την ιατρική καθαρά τεχνική υπόθεση ( όχι πρόληψη αλλά θεραπεία ) . Ενώ λοιπόν ο ιατρικός λόγος προβάλλει ερευνητικά προγράμματα , αντίθετα ο πολιτικός λόγος εμφανίζεται ως συντηρητικός εισάγοντας κριτήρια βιοηθικά που ενώ έχουν σκοπό τη διαφύλαξη της ζωής, καταλήγουν στο να μετατρέπουν την ιατρική σε μια νέα βιο-εξουσία που τελικά αποκρύπτει τον θάνατο.

Εάν δεχτούμε να ονομάσουμε "αποφαντική λειτουργία" αυτήν την "επαναλήψιμη υλικότητα" στη τάξη του λόγου θα ήταν σκόπιμο να παραθέσουμε ορισμένες αποφάσεις αντίθετες μεταξύ

τους ώστε να αναφανεί η αμφίσημη διάσταση της έννοιας της βιοηθικής :

Ενώ ο βιολόγος J. Testart αποφάσισε να διακόψει τις έρευνες σε ορισμένους τομείς της διαχείρισης της ανθρώπινης προδημιουργίας ζητώντας απεγνωσμένα εξασφάλιση κατά του τυχαίου και δηλώνοντας ότι : "απαιτώ μια λογική της μη-ανακάλυψης, μια ηθική της μη-έρευνας " ( Libération, II/9/86 ) , ο καθηγητής H. Réquignot υποστηρίζει ότι "ακόμη και σήμερα, αντίθετα από ένα αφελή опτιμισμό, η υπόθεση της επιστημονικής ιατρικής είναι λιγότερο απο ποτέ κερδισμένη, εξ' αιτίας ακριβώς του γεγονότος ότι το προηγούμενο απόκτημά της εμφανίζεται αρκετό ή θεωρείται τέτοιο ". (I)

Σ' αυτή την αλληλοδιαπλοκή της βιοηθικής με την βιοεξουσία εγγράφεται και ο θεσμός της κοινωνικής ασφάλισης .

Σε μια συνέντευξη του το 1983 ο Foucault(2)θα υποστηρίξει ότι η κοινωνική ασφάλιση - ιστορική κατάκτηση της εργατικής τάξης που την οικειοποιείται αργότερα το Κράτος - Προνοίας - εμφανίζεται σήμερα με μιά διπλή όψη : από τη μια μεριά εξασφαλίζεται το δικαίωμα στην υγεία μειώνοντας τις κοινωνικές συγκροσεις και από την άλλη δημιουργεί μιά αυξανόμενη εξάρτηση εξ' αιτίας

---

1. H. Réquignot , "Symposium on the autopsy," J.A.M.A. 1965, 193, No. 10 , σελ. 805-814.

2. M. Foucault , " Un système fini face à une demande infinie", " Sécurité Sociale : l'enjeu" , Syros, 1983, σελ. 39-63.



της κατανάλωσης φαρμάκων και ιατρικών υπηρεσιών . Στις σύγχρονες κοινωνίες, "ισότιμες ως προς τις επιδιώξεις τους και ιεραρχημένες ως προς την οργάνωσή τους" ( I ) , η κατανάλωση των φαρμάκων καθώς και οι σχέσεις αρρώστου- κοινωνικής ασφάλισης επιτείνει αυτήν την εξάρτηση από <sup>την</sup> ασφαλίση ενσωματώνοντας τον πολίτη στον θεσμό της κοινωνικής ασφάλισης και περιθωριοποιώντας "ισότιμα" αυτόν που αρνείται να ενταχθεί στο σύστημα .

Στην δεκαετία του '30 το πρόβλημα της κοινωνικής ασφάλισης ήταν τόσο σοβαρό ώστε δεν μπορούσαμε να σκεφτούμε τις συνέπειες της εξάρτησης . Απο το 1950 τα πολιτικά , οικονομικά και πολιτιστικά γεγονότα κατέδειξαν την σχεδόν ολοκληρωτική εξάρτηση. Είναι επίσης φανερό ότι τα έξοδα για την υγεία δεν θα μπορούσαν να περιοριστούν εφόσον τα θεραπευτικά και τα διαγνωστικά μέσα διευρύνονται. Σε μια τέτοια προοπτική όπου κυριαρχεί η ιδέα της κατανάλωσης τόσο των φαρμάκων, όσο και των ιατρικών υπηρεσιών, οι απαιτήσεις για την πρόσβαση στα μέσα που μια κοινωνία διαθέτει για την υγεία , συνεχώς διευρύνονται. Αυτές οι απεριόριστες ανάγκες οδηγούν στη σημερινή κρίση το περιορισμένο Κράτος - Προνοίας που πρέπει εξ' αιτίας αυτών των ορίων να προβλέπει κάθε φορά τους κανόνες, έτσι ώστε να ρυθμίζει αυτή την πρόσβαση στο δικαίωμα για υγεία. Η ορθολογική επιλογή ανάμεσα στις αρρώστιες για τις οποίες το Κράτος προνοεί και σ' αυτές που αποκλείει δημιουργεί "ηθικό και πολιτικό πρόβλημα."

---

I. G. Balandier , " Le détour", Fayard, 1985, σελ.149.

#### 4.6 Συμπεράσματα

Συνοψίζοντας τις υποθέσεις που αναπτύχθηκαν στις προηγούμενες ενότητες αυτού του Κεφαλαίου καταλήγουμε στα ακόλουθα συμπεράσματα:

Οι "σχηματισμοί του λόγου" που αφορούν τη ζωή και τον θάνατο δεν απευθύνονται μόνο σε μία επιστήμη που εντοπίζεται σ' ένα δεδομένο πεδίο γνώσης, αλλά επίσης σε μια ιδεολογία που κρύβει συχνά "διαφέροντα" αντίθετα μεταξύ τους.

Η αρχαιολογική περιγραφή σχέσεων ανάμεσα σε διαφορετικούς "σχηματισμούς λόγου", κρίνεται τότε απαραίτητη όχι μόνο για να προσδεθεί με μη λεκτικά πεδία, αλλά επίσης για να καταγράψει τις "θετικότητες" (βιο-εξουσία, βιοηθική) στις οποίες αυτοί οι "σχηματισμοί του λόγου" και τα μη λεκτικά πεδία ανήκουν. Στην πραγματικότητα, μπορούμε να παρατηρήσουμε ότι από τα τέλη του 18ου αιώνα, εποχή κατά την οποία εμφανίζεται η κλινική ιατρική, μέχρι τις μέρες μας, η διαπλοκή των "θετικοτήτων" κατανέμεται σχηματικά σε τρεις περιόδους:

Σε μια πρώτη περίοδο (τέλη 18ου - αρχές 19ου αιώνα) οι θετικότητες που κυριαρχούν - υπο την επίδραση του Διαφωτισμού - είναι :

α) Η απόλυτη αξία της ζωής και β) η επιστημονική γνώση που εξετάζει την ζωή και το θάνατο ως γνωστικά αντικείμενα. Συνέπεια : ο ιατρικός και πολιτικός λόγος συγκλίνουν υπο το καθεστώς του φιλελεύθερου καπιταλισμού. Ο άρρωστος προσφέρεται στο ιατρικό βλέμμα κάτω από την αλληλεπίδραση δυο θετικοτήτων: της γνώσης και του πλούτου που αυτή αποκομίζει.

Την ίδια εποχή, το κράτος μέσα από μια φιλελεύθερη αντίληψη για τις κρατικές υπηρεσίες από τη μια αποδέχεται την ελσούδο του αρρώστου στο νοσοκομείο για να προφυλάξει το φτωχό πληθυσμό που εκτίθεται στις μολυσματικές ασθένειες και τις επιδημίες και, από την άλλη, για να οικειοποιηθεί την ιατρική γνώση και να την ελέγξει. Η ατομικότητα προβάλλεται τόσο στο πεδίο του δημόσιου χώρου, όσο και στην αγορά σαν αξία ανταλλαγής και η ίδια.

Σε μια δεύτερη περίοδο η μετάβαση στον ώριμο καπιταλισμό και η αύξηση της επεμβατικής δραστηριότητας του Κράτους προωθούν μια τρίτη θετικότητα :

τη διαχείριση της ζωής δια μέσου της τεχνολογίας και των δικτύων εξουσίας (νοσοκομείο) .

Αυτή η περίοδος που φτάνει μέχρι τη δεκαετία του '60 απαιτεί παράδοξα τη σιωπή γύρω από το θάνατο . Ο θάνατος ενσωματωμένος στην τεχνολογία και φωτισμένος από την επιστήμη, τις δύο κατεξοχήν παραγωγικές δυνάμεις, αποκρύπτεται πίσω από πρακτικές που καθιστούν το σώμα του αρρώστου πεδίο πειραματισμού. Η σιωπή γύρω από τον θάνατο επιβάλλεται από την ίδια του τη διαφάνεια . Εφόσον για την υγεία η αξιοποίηση του σώματος σημαίνει την εργαλειακή του μεταχείριση, αντίθετα για την αρρώστεια και για τον θάνατο το σώμα καθίσταται αντικείμενο "άνευ αξίας", η ατομικότητα θρυμματίζεται κάτω από τις τεχνολογικές απαιτήσεις ( νέο είδος πειθαρχιών ) που ασκούνται κυρίως στο νοσοκομείο.

Σε μια τρίτη περίοδο που την τοποθετούμε γύρω στα 1967 ο επαναπροσδιορισμός του θανάτου που εμφανίζεται απαραίτητος μετά τις πρώτες καρδιακές μεταμοσχεύσεις προβάλλει μια τέταρτη θετικότητα, τη βιολογική. Το ταμπού γύρω από το θάνατο αποσύρεται για λόγους όχι μόνο ηθικούς, αλλά και πολιτικο-οικονομικούς. Ίδού λοιπόν που φτάνουμε σε μια αποδόμηση του μοντέρνου και των προκριμένων του, σε μια πραγματική επιστροφή σε νέες "αφηγήσεις" γύρω από τον θάνατο.

Ποια θα είναι η αντιμετώπιση του θανάτου σήμερα που οι υποσχέσεις για μακροζωία αμφισβητούνται, που νέες απειλές εμφανίζονται και που οι αδιαφιλονίκητες επιστημονικές επιτυχίες της προηγούμενης φάσης τίθενται σε επανεξέταση;

Θα ήταν νόμιμο να υποστηρίξουμε ότι η έκρηξη των λόγων γύρω από τον θάνατο, η καθημερινή εισβολή του μέσα από τα μέσα ενημέρωσης, οφείλονται στην δόμηση του δημόσιου χώρου με τον βιωμένο κόσμο μέσω του οποίου η επικοινωνιακή δραστηριότητα υφίσταται. Η πολιτικοποίηση και η επαγγελματοποίηση των "αφηγήσεων" γύρω από τον θάνατο γίνεται οικεία στον καθένα μας, εφόσον ο θάνατος είναι μέσα στην ζωή και διαμορφώνει νέα ατομικότητα για την οποία ο θάνατος - ενώ διεκδικείται από όλες τις κοινωνικές τάξεις, ενωμένες σε τελευταία ανάλυση από την πανταχού παρούσα εικόνα του θανάτου - "... δεν έχει νόημα και η ζωή του πολιτισμένου καθ'εαυτή δεν έχει νόημα, η οποία, με την πύση της στη χωρίς νόημα "προοδευτικότητα", αφαιρεί και από το θάνατο κάθε νόημα... Έχει η "πρόοδος" καθ'εαυτή ένα νόημα, που είναι προσεγγιστικό στη γνώση και ξεπερνάει την τεχνική...; "Τέλος"... ποιά είναι η αποστολή της επιστήμης μέσα στη συνολική ζωή της ανθρωπότητας και ποιά είναι η αξία της; "(I)

---

I. M. Weber , "I. Η επιστήμη ως επάγγελμα- II Κριτική της θεωρίας του Stammler - III Η γέννηση του σύγχρονου καπιταλισμού", μετ. Μ. Κυπραίος, εκδ. Παπαζήσης, 1989.

ΜΕΡΟΣ ΔΕΥΤΕΡΟ

## ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΡΩΤΟ

### Η αρχαιολογική προσέγγιση του θανάτου

#### 1.1. Παρατηρήσεις για τις μεθοδολογικές διαφορές Foucault - Habermas.

Το εγχείρημα κατάταξης του γνωστικού αντικειμένου της παρούσας εργασίας στις επονομαζόμενες επιστήμες του ανθρώπου, συνδέεται με τα προβλήματα που απορρέουν από τη θέση τους στο επιστημονικό πεδίο. Θέση, ας το πούμε εξ αρχής, ασταθής, γιατί το έδαφος πάνω στο οποίο στηρίζονται, δεν είναι ούτε φυσικό, ούτε δεδομένο. Και τούτο, διότι η αστάθειά του δεν ανακύπτει από μια νοητή απόσταση που χωρίζει τον μελετητή από την πραγματικότητα, ούτε εντείνεται από την ιδεολογική διαφορά που προκύπτει στην προσπάθεια της επιστημονικής σκέψης να συλλάβει το "είναι" του ανθρώπου ως το "a priori" ... εκείνο που εξουσιοδοτεί τον έλεγχο κάθε ανθρώπινης γνώσης" (1) αλλά εμφανίζεται από την πραγματολογική αμφισβήτηση της ίδιας της θετικής του θεμελίωσης, δηλαδή τον άνθρωπο και των "θετικότητων" εκείνων που συγκροτούν τις επιστήμες.

Εν ολίγοις, τα ερωτήματα που τίθενται στην αυτοθεμελιούμενη νεοτερική σκέψη, η οποία αμφιταλαντεύεται μεταξύ εμπειρισμού, υπερβατισμού ή μιας πραγματολογικής και μιας θεωρησιαρχικής τοποθέτησης, είναι αν οι επιστήμες του ανθρώπου κατέχουν τα κριτήρια εκείνα της αντικειμενικότητας και της συστηματικότητας που θα επέτρεπαν να τις ονομάζουμε επιστήμες, αν δηλαδή οι ίδιες παρέχουν τα εχέγγυα εγκυρότητας των αξιολογήσεών τους για τον άνθρωπο και τέλος, αν στις τέσσερις εναρκτήριες για την αυτοαναφερόμενη επιστημονική γνώση ερωτήσεις που διατυπώνει ο Kant, είναι δυνατόν να προστεθεί σήμερα μία πέμπτη, η οποία τίθεται στο τέλος της νεοτερικότητας από τον M. Foucault και η οποία συνίσταται στην διερώτηση αν το γνωστικό τους αντικείμενο, δηλαδή ο άνθρωπος, υπάρχει.

---

1. Μ. Φουκώ, "Οι Λέξεις και τα Πράγματα. Μια αρχαιολογία των επιστημών του ανθρώπου", μετ. Κ. Γιαπαγιώργης, εκδ. Γνώση, 1986, σελ. 473.

Πράγματι, η ερώτηση για την ύπαρξη του ανθρώπου που υπονοεί συγχρόνως την "πρόσφατη ανακάλυψή του" πριν δύο αιώνες από τον Kant, αλλά και που υπαινίσσεται το πιθανό του τέλος, -και μαζί μ' αυτό το τέλος της φιλοσοφίας του υποκειμένου και της συνείδησης-, οδηγεί σε μία από τις κεντρικές υποθέσεις της εργασίας αυτής που είναι ο "θάνατος του Ανθρώπου" ως συνέχεια του νιτσεικού "θανάτου του Θεού"(1). Στην ερώτηση αυτή "αν ο άνθρωπος υπάρχει", η οποία συνδέεται, όπως είπαμε, τόσο με τη θέση που κατέχουν οι επιστήμες του ανθρώπου στην ανθρωπολογικά προσδιορισμένη νεοτερικότητα, όσο και με την πιθανή έξοδο από την νεοτερική εποχή προς ό,τι ονομάζεται ήδη από την δεκαετία του '70 "τα τέλη του ανθρώπου"(2), η απάντηση κεντρώνεται γύρω από δύο βασικές προσεγγίσεις:

Η πρώτη που συνοψίζεται στο έργο του M. Foucault στις δύο διακριτές περιόδους που θα εξετάσουμε, την "αρχαιολογική" και την "γενεαλογική" και η οποία προκλητικά στοιχηματίζει "ότι ο άνθρωπος θα έσβηνε, όπως στο ακροθαλάσσι ένα πρόσωπο από άμμο"(3). Και,

η δεύτερη που επικεντρώνεται στην κοινωνική θεωρία της "επικοινωνιακής δράσης" ή της "επικοινωνιακής ορθολογικότητας", το επιχείρημα της οποίας αναπτύσσει ως "μιαν άλλη οδό για να εξέλθουμε από τη φιλοσοφία του υποκειμένου"(4), ο J. Habermas και με την οποία οδηγούμαστε σε μια οικουμενική πραγματολογία.

Η προσπάθεια να εντοπισθεί το ενδιαφέρον γύρω από αυτές τις δύο προβληματικές έχει την εξής ιδιαίτερη σημασία για την παρούσα εργασία:

σ' ένα πρώτο μεθοδολογικό επίπεδο, επιδιώκοντας αυτή την έξοδο από τη φιλοσοφία του υποκειμένου -την οποία εκθέτουν τόσο ο Habermas

- 
1. Για τον Nietzsche, ο "θάνατος του Θεού", υπονοεί την διαδικασία μέσω της οποίας ο άνθρωπος αναγνωρίζει την απουσία κάθε θεμελίου ως συστατικού στοιχείου, όχι μόνο της υπόστασής του, αλλά και της σκέψης του.
  2. J. Derrida, "Les fins de l'homme" στο "Marges de la philosophie", Minuit, 1972, σ. 129-164. Βλ. επίσης τον τόμο με τα πρακτικά του colloque de Cerisy 23 Juillet - 2 Aout, 1980, σχετικά με το "Έργο" του J. Derrida: "Les fins de l'homme", Galiléé, 1981.
  3. M. Φουκώ, ο.π., σελ. 528.
  4. J. Habermas, "Le discours philosophique de la modernité, Gallimard, 1988, σ. 348.

όσο και ο Foucault κάτω από διαφορετικά όμως "παραδείγματα" -απαλλάσσει τις επιστήμες του ανθρώπου από μίαν αντιφατική αυτοαναφορά ενός υποκειμένου που επιχειρεί να γνωρίσει τον εαυτό του μέσω ενός "αυτοπραγματοποιημένου επιστημονικισμού"- συνέπεια αυτής της εμπειρικούπερβατικής θέσης που του αποδίδεται από τα τέλη του δέκατου όγδοου αιώνα.

Σ' ένα δεύτερο αναλυτικό επίπεδο, η σημασία των δύο αυτών προσεγγίσεων -οι οποίες άλλωστε καλύπτουν την υποθετική κρίση της νεοτερικότητας, είτε προς μίαν υπέρβασή της (M. Foucault), είτε προς την ολοκλήρωσή της (J. Habermas)- οδηγεί στην υπόθεση σύμφωνα με την οποία:

α) εφόσον θεωρηθεί ότι απαλασσόμεθα από την εμπειρικούπερβατική θέση του υποκειμένου ως κεντρικής παρουσίας στη νεοτερική σκέψη, -δηλαδή μέσα στη φιλοσοφία της συνείδησης-, μπορούμε να γνωρίσουμε τον θάνατο, όχι πλέον με τον τρόπο μίας συνείδησης που αναπαριστά ό,τι της διαφεύγει υπερβαίνοντάς το για να το πραγματοποιήσει και να το συγκρατήσει στην επιφάνεια του εαυτού της ως είδωλο, ούτε με τον τρόπο ενός εμπειρικού λόγου που συγκροτείται στην θετικότητά του μέσω της εμπειρίας του θανάτου του άλλου, αλλά μέσω αυτού του μέρους της ζωής "που δεν είναι στραμμένο προς εμάς" σε μία σχέση εκτός εαυτού και εντός αυτού του ίδιου του πράγματος. Η σχέση αυτή καταλήγει στο να ακυρώσει την συνειδησιακή αναπαράσταση του θανάτου επιστρέφοντας στη δύναμη του "γεγονότος"(1) ως ετερότητας, ως του "άλλου που εισέρχεται μεταμφιεσμένο..." στην ιστορική σκηνή.

β) εφόσον δεχθούμε ότι το υποκείμενο επανέρχεται ως στοιχείο μιας επικοινωνιακής δράσης, καθίσταται δυνατός ένας διάλογος ανάμεσα στον ομιλητή και τον ακροατή σε μία σχέση που καθορίζει τα περιθώρια της αλληλόδρασης μέσα στον δημόσιο χώρο. Στην περίπτωση αυτή η δημοσιότητα θα οριοθετεί την αυτονομία της ιδιωτικής σφαίρας και η δημοσιότητα, κατά συνέπεια, μαζί με όλα τα "συμπαραδηλωτικά συστήματα" (τέχνη, λογοτεχνία) μίας γενικής ιδεολογίας, θα καταστήσει τον θάνατο επικοινωνιακό στοιχείο, όχι μόνο για τις διυποκειμενικές σχέσεις της ιδιωτικής ζωής (πένθος), αλλά και για τις

---

(1) M. Foucault, "Nietzsche, la généalogie, l'histoire", στο "Homage à Jean Hyppolite", P.U.F., σ. 161.



ευρύτερες κοινωνικές ή πολιτικές σχέσεις που αναπτύσσονται στον δημόσιο χώρο (επιμνημόσυνες τελετές, προγράμματα υγείας, βιο-ηθική) και που οδηγούν στη θεμελίωση μιας Ηθικής και μιας Δεοντολογίας μέσα από ορισμένους "διαλογικούς" πλέον, "τύπους" δυνάμενους να προσλαμβάνουν τον χαρακτήρα παγκοσμιότητας. Ο θάνατος κατά συνέπεια, δεν είναι πρόβλημα υπαρκτικό -οντολογικό που θέτει το ερώτημα του "με ποιο νόημα πρέπει να νοηθεί", αλλά πρόβλημα διαλογικό τοποθετημένο στο κέντρο του "παραδείγματος" της αλληλοκατανόησης στην οποία ο Habermas στηρίζει την υπόθεση του επικοινωνιακού του λόγου ως παράγοντα διαμόρφωσης ενός consensus καθολικού που ολοκληρώνει τη νεότερικότητα, αντί να την διαβάλλει.

Προσεγγίζουμε συνεπώς το θάνατο ως "ετερότητα" ανθιστάμενη στη γνωσιολογική τυπολόγησή της από τις επιστήμες του ανθρώπου, διότι οι τελευταίες, στο μέτρο που θεμελιώνονται εκτός από την εμπειρική και σε μία υπερβατική διάσταση, εφόσον δηλαδή επιλύουν τις εμπειρικές τους αδυναμίες με τρόπο υπερβατικό και αντίστροφα τοποθετούν το εμπειρικό στη θέση του υπερβατικού προκειμένου να καλυφθούν από "μεταφυσικές παρεκβάσεις", λαμβάνουν συχνά τη μορφή αποκάλυψης που τις καθιστά "ψευδο-επιστήμες".

Οι επιστήμες του ανθρώπου, αναπαραστάσεις και οι ίδιες, αλλά και παρεπόμενα της πειθαρχίας που εγκαινιάζει ο Διαφωτισμός, ενδιαφέρονται να μελετήσουν όχι το θάνατο καθ' αυτόν αλλά πώς οι θνητοί άνθρωποι -γνώστες της περατότητάς τους- αναπαριστούν για τον εαυτό τους τον θάνατο. Κινούνται, συνεπώς, ανάμεσα στην πεπερασμένη ύπαρξη και σε ό,τι της επιτρέπεται να γνωρίσει ή να παραγνωρίσει σχετικά με το τι είναι ο θάνατος. Συμβαίνει όμως το εξής αντιφατικό: την ίδια στιγμή που οι επιστήμες του ανθρώπου μας γνωρίζουν την περατότητά μας, ξέρουμε ότι μας εμφανίζονται ως εμπειρικοί τομείς επειδή είμαστε περατοί. Η περατότητα κατά συνέπεια, προκύπτει για την επιστημονική σκέψη ως το αποτέλεσμα και συγχρόνως η προϋπόθεσή της. Γι' αυτό και ο θάνατος δεν μπορεί να δοθεί απλώς ως γνωσιολογικό αποτέλεσμα από τις επιστήμες του ανθρώπου, διότι συνιστά την *conditio sine qua non* κάθε γνώσης. Το παράδοξο αυτό

της περατότητας, την προέλευση του οποίου θα αναλύσουμε πιο κάτω μιλώντας για την "αρχαιολογία των επιστημών του ανθρώπου" και για τον ειδικό εκείνο τύπο σκέψης που διαμορφώθηκε στα τέλη του δέκατου όγδοου αιώνα, με την "αναλυτική της περατότητας" και την θεώρηση του περατού ανθρώπινου όντος ως "διπλού", μας οδηγεί σε μια δεύτερη υπόθεση η οποία αναφέρεται όχι πλέον στην ανεπάρκεια των επιστημών του ανθρώπου ως προς την συγκεκριμένη γνωσιολογική προσέγγιση του θανάτου, αλλά και στο πρόβλημα της αποφυγής αυτής της ανεπάρκειας με δύο τρόπους:

α) έναν που προτείνεται από τον M. Foucault και αναφέρεται στη γλώσσα ως την καταγωγή των επιστημών του ανθρώπου εξαιτίας, όχι μόνο της δημιουργικής της παρεμβάσεως στην διαμόρφωσή τους, αλλά και της δυνατότητας που τους παρέχει για να επινοήσουν την εσωτερικότητά τους. Δεν είναι η "αινιγματική πολλαπλότητα" της γλώσσας που έρχεται στη σκέψη μόνο κατά τα τέλη του δεκάτου ογδόου αιώνα για να γίνει το αντικείμενο διαφορετικών αναλύσεων ως προς το είναι της -χωρίς ποτέ ωστόσο να γίνεται δυνατή μια αντικειμενική ιστορία της γέννησής της- αλλά και σαν προσπάθεια ενοποίησης της χαμένης ενότητάς της; Και δεν αναγγέλλεται μια νέα εποχή όταν στη γλώσσα πεθαίνει ο θεός με τον Nietzsche και στη γλώσσα τελειώνει ο άνθρωπος όχι μόνο με τον Foucault, αλλά και με τον Heidegger και τον Derrida;

β) Έναν δεύτερο που αντλείται απ' τις υποδείξεις του ύστερου Habermas(1) για την αναπόφευκτη προσφυγή μας σε μιαν "αλληλοκατανοητική δραστηριότητα" με τις τρεις λειτουργίες που πληρεί για την αναπαραγωγή των συμβολικών δομών του "βιωμένου κόσμου": την "πολιτιστική αναπαραγωγή", την "κοινωνική ενσωμάτωση" και την "εκκοινωνήση" και που ανταποκρίνονται στα "δομικά συστατικά του βιωμένου κόσμου", (την κουλτούρα, την κοινωνία και το άτομο), οδηγώντας συγχρόνως στην απόζευξη μεταξύ του βιωμένου κόσμου και του συστήματος.

Και ως προς τον πρώτο τρόπο (Foucault) οδηγούμαστε: αφ' ενός μεν με την αρχαιολογική περίοδο στον φιλόλογο Nietzsche και τον σύγχρονό του ποιητή Mallarmé, οδηγούμαστε δηλαδή στον θάνατο ως "θάνατο του θεού" (Nietzsche) και του "συγγραφέα"

---

1. J. Habermas, "Logique des sciences sociales et autres essais", P.U.F., σ. 413-446.

(Mallarmé) διερωτώμενοι "τι είναι αυτή η γλώσσα που δε λέει τίποτα, δεν σωπαίνει ποτέ και ονομάζεται "λογοτεχνία"(1) και τι απάντηση παρέχει στον πυρίκαυστο "χώρο" της -το λογοτεχνικό- για το θάνατο, τι μελέτες θανάτου προβλέπει, όχι μόνο για τον μαλλαρμικό *Igitur* που "πεθαίνει δια του πνεύματος", αλλά και για τον νιτσεικό επιστήμονα που πεθαίνει απ' το ασκητικό ιδεώδες (Nietzsche).

Ως προς την επόμενη γενεαλογική περίοδο οδηγούμαστε, όχι μόνο στη σύνδεση του θανάτου με τις "πειθαρχικές τεχνολογίες" μη-τρεις των επιστημών του ανθρώπου, αλλά και -εδώ ο Foucault είναι κατηγορηματικός στο τέλος της ζωής του -προς τις "τεχνικές του εαυτού" δηλαδή προς την "επιμέλεια του εαυτού" την οποία, ο γάλλος στοχαστής, διαπραγματεύτηκε μέσω της ιστοριογραφικής γενεαλογίας στο τελευταίο του βιβλίο(2).

Στις απορητικές, κατά το μάλλον ή ήττον, θέσεις του Foucault, που κατά τον Habermas χαρακτηρίζονται, όχι μόνον από μια "συστηματική αμφιλογία", αλλά και από έναν "κρυπτονορματισμό", ο γερμανός στοχαστής αντιτάσσει ένα δεύτερο τρόπο επιμένοντας στην "αντικατάσταση του "παραδείγματος" της γνώσης των αντικειμένων" με το "παράδειγμα" της συνεννόησης μεταξύ υποκειμένων ικανών να ομιλούν και να δρουν"(3). Ο Habermas δηλαδή προτείνει τη διϋποκειμενική θεωρία της γλώσσας ως "μετά τη μεταφυσική σκέψη" που θα "επιτρέψει στο υποκείμενο να έχει απέναντι στον εαυτό του μία άλλη σχέση από εκείνη που επιτρέπει μίαν αντικειμενιστική απλώς στάση την οποία υιοθετεί ένας παρατηρητής ενώπιον υλικών πραγματικοτήτων που υπάρχουν στον κόσμο"(4). Την εμπειρικο-υπερβατική αναδίπλωση της αυτοαναφοράς του υποκειμένου την οποία ο Foucault θεωρεί μειονέκτημα, ο Habermas την υπερβαίνει προσκαλώντας μας σε δράση στο μέτρο που ο άνθρωπος διαθέτει τη δυνατότητα παρέμβασης με την πράξη και το λόγο του πέρα από την αρχαιολογική και γενεαλογική δυνατότητα απλής παρατήρησης. Το "εγώ" εισάγεται έτσι ως παράγοντας μιας διϋποκειμενικής

(1) Μ. Φουκώ, ο.π., σελ. 421.

(2) Μ. Foucault, "Histoire de la sexualité" τ. 3., "Le souci de soi", Gallimard, 1984.

(3) J. Habermas, "Le discours philosophique de la modernité", Gallimard, 1988, σελ. 350.

(4) J. Habermas, ο.π., σελ. 351.

σχέσης που του επιτρέπει να αναφέρεται στον εαυτό του αποδεχόμενο συγχρόνως την προοπτική του άλλου εφόσον συμμετέχει στην αλληλόδραση, προϋπόθεση της εκκοινωνήσεως.

Η προβολή αυτή της "επικοινωνιακής ορθολογικότητας" που θα αναπτύξουμε διεξοδικότερα, συνδέεται με την υπόθεση του θανάτου ως ενός εκ των στοιχείων της επικοινωνιακής αλληλόδρασης (επιθανάτιες τελετές, σχέσεις με τον ετοιμοθάνατο) ειδομένου, τη φορά αυτή, κάτω από το φως των τριών μοντέλων δράσης τα οποία προκρίνει η χαμπερμασιανή θεωρία:

α) Το τελεολογικό μοντέλο το οποίο εισάγοντας κριτήρια "αποτελεσματικότητας" διέπει την οργάνωση των επιστημονικο-διοικητικών οργανισμών που συμβάλλουν στην πρόληψη και την θεραπεία της ασθένειας.

β) Το αξιολογικό μοντέλο το οποίο καλύπτει την αξιολογική δράση των επιστημόνων και το οποίο υποδεικνύοντας κανόνες δεοντολογικούς, διαμορφώνει ό,τι ονομάζεται βιοηθική, οδηγώντας έτσι σε μια αντίληψη περί "δικαιοσύνης" και όχι σε μια θέση "αποτελεσματικότητας" και "ακρίβειας" όπως το προηγούμενο τελεολογικό μοντέλο.

γ) Το δραματουργικό μοντέλο το οποίο στηριγμένο σε "αισθητικά" μάλλον κριτήρια (αυθεντικότητα και ειλικρίνεια) οριοθετεί τους συμβολικούς κώδικες μέσω των οποίων βιώνεται το γεγονός του θανάτου (επιθανάτιες τελετές, τέχνη) με τρόπο δραματουργικό.

Θα μπορούσε μάλιστα να υποστηριχθεί ως παραλλαγή του δραματουργικού μοντέλου του Habermas, το σημειολογικό μοντέλο ανάλυσης που προτείνει ο R. Barthes στο οποίο ο θάνατος θα εμφανιζόταν ως ένας "συμπαραδηλωτής", δηλαδή ως ένα σημαίνον με λειτουργία μεταλλακτική των σημαίνοντων ενός άλλου προηγούμενου "καταδηλωτικού συστήματος". Ένα σημαίνον δηλαδή, που ασκεί μία συγκεκριμένη "ρητορική" (η ρητορική του θανάτου κοινή στα όνειρα, στη λογοτεχνία και την τέχνη) και που παρουσιάζεται έτσι, ως "η σημαίνουσα όψη της ιδεολογίας"(1).

---

1. R. Barthes, "Εικόνα - Μουσική Κείμενο", μετ. Γ. Σπανός, εκδ. Πλέθρον, 1988, σελ. 56.

Ι.2. Ο θάνατος ως γνωστική προϋπόθεση των τριών θετικότητων:  
της ζωής, της εργασίας και της γλώσσας. ( Η αρχαιολογική  
προσέγγιση του Μ. Foucault )

Με το βιβλίο του : "Οι Λέξεις και τα Πράγματα " ο Μ. Foucault μας εισάγει σε ό,τι ο ίδιος αποκαλεί στον υπότιτλο: Αρχαιολογία των επιστημών του ανθρώπου. Το σχέδιο ενός κώδικα που θα κάλυπτε το σύνολο των κοινωνικών πρακτικών, τόσο των θεσμικών όσο και των διαλογικών, περιορίζεται, όπως επισημαίνουν οι Η. Dreyfus και Ρ. Rabinow<sup>(1)</sup> στην πρόταση των δομικών κανόνων που διέπουν τις διακριτές εκείνες επιστήμες οι οποίες αναφέρονται στην εργασία, τη ζωή και τη γλώσσα.

Κατ'αυτόν τον τρόπο, η αρχαιολογική μέθοδος εμφανίζοντας και συμπλησιάζοντας τις θεωρίες της γλώσσας, της οικονομίας και των έμβιων όντων, όπως διαμορφώθηκαν από τον δέκατο έκτο ως τον δέκατο ένατο αιώνα, μελετά τους αυτοτελείς τύπους σκέψης κάθε εποχής και την σταθερά εκείνη που πίσω από την ποικιλία τους, τους συγκροτεί.

Συνεπώς στόχος μιας αρχαιολογίας των επιστημών του ανθρώπου είναι η μελέτη των λόγων "ως πρακτικών που υπακούουν σε κανόνες" και οι οποίοι διαμορφώνουν τους κοινωνικούς θεσμούς εφόσον ανταποκρίνονται στους ιδιαίτερους επιστημονικούς κανόνες της εποχής τους. "Μια παρόμοια ανάλυση, επισημαίνει ο Foucault, (... ) δεν απορρέει από την ιστορία των ιδεών ή των επιστημών : είναι μάλλον μιά μελέτη που πασχίζει να ξαναβρεθεί βασίλειο πράγματος καθίστανται δυνατές γνώσεις και θεωρίες σύμφωνα με ποιιά τάξη συγκροτήθηκε η γνώση με κριτήριο ποιό ιστορικό *a priori* και μέσα στο στοιχείο ποιός θετικότητας μπόρεσαν να εμφανιστούν ιδέες, να συγκροτηθούν επιστήμες, να γίνουν εμπειρίες αντικείμενο στοχασμού μέσα σε φιλοσοφίες, να σχηματιστούν ορθολογικότητες, ίσως για να εξαρθρωθούν παρευθύς και να εξαφανιστούν." (2)

---

1. Η. Dreyfus et Ρ. Rabinow, " Michel Foucault. Un parcours philosophique", Gallimard, 1984.

2. Μ. Φουκώ, "Οι Λέξεις και τα Πράγματα", ο.π., σελ. 19

Προυπόθεση του φουκοϊκού εγχειρήματος είναι η έννοια της "επιστημοσύνης" ώστε να καταδειχτεί ό,τι καθιστά δυνατή τη συγκρότηση αυτών των κλάδων γνώσης που καλύπτει την ζωή, την εργασία και την γλώσσα καθώς και την υιοθέτηση από μέρους τους μιάς συγκεκριμένης οπτικής, εφικτής για την εποχή τους .

Παρόλο που σκοπός της εργασίας είναι η κατανόηση και η προβολή της συγκρότησης ενός λόγου που αντικείμενό του έχει τη ζωή και αυτό που την καταργεί και όχι την μελέτη της εργασίας ή της γλώσσας , ωστόσο, στο μέτρο που ακολουθείται η αρχαιολογική μέθοδος, είμαστε υποχρεωμένοι να λάβουμε υπόψη και τις άλλες δύο παραμέτρους , την εργασία και τη γλώσσα, ώστε να φωτιστεί εκείνο το καθολικό σύστημα αναφοράς που επιτρέπει, σε μια δεδομένη εποχή, την διαμόρφωση κανονιστικών αρχών , βάσει των οποίων ρυθμίζονται, εκτός από τις λειτουργίες της ζωής, και τα συστήματα των σημείων μέσω των οποίων εμφανίζονται οι σημασίες ( γλώσσα ), αλλά και οι κανόνες που θεσπίζονται για τη ρύθμιση των αναγκών ( οικονομία ) . Και στις τρεις περιπτώσεις, τόσο στην περίπτωση της ζωής , όσο και της γλώσσας αλλά και της οικονομίας, το καθολικό σύστημα αναφοράς , δηλαδή "η επιστημοσύνη" , στο οποίο ανάγονται οι τρεις αυτές θετικότητες, έχει ως αποτέλεσμα την διασταύρωση των λόγων μεταξύ τους και την κατάδειξη της κοινής στη νεότερικότητα γνωσιολογικής τους προϋπόθεσης : την περατότητα

Αξίζει παρενθετικά να διευκρινιστούν οι όροι "επιστημοσύνη" και "θετικότητες" για να καταδειχτεί έτσι η περίπλοκη διαπλοκή τους μέσα στο αρχαιολογικό παράδειγμα .

Με τον όρο "θετικότητα" ο Μ. Foucault εννοεί το ιστορικό εκείνο *a priori* που καθορίζει ένα πεδίο όπου ενδεχομένως μπορούν να εκδιπλωθούν τυπικές ταυτότητες , θεματικές συνέχειες , μεταστάσεις εννοιών , πολεμικά παιχνίδια . " Το να αναλύσουμε τις θετικότητες σημαίνει να δείξουμε σύμφωνα με ποιούς κανόνες

μια πρακτική του λόγου μπορεί να σχηματίσει ομάδες αντικειμένων, σύνολα αποφάνσεων, παιχνίδια εννοιών, σειρές θεωρητικών επιλογών". (1)

Με τον όρο "επιστημοσύνη", ο Γάλλος στοχαστής, έννοει "το σύνολο των σχέσεων-που μπορούν, σε μια δεδομένη εποχή, να ενώσουν τις πρακτικές του λόγου που επιτρέπουν επιστημολογικές μορφές, επιστήμες, ενδεχομένως δε τυποποιημένα συστήματα (...)". Η επιστημοσύνη, όπως χαρακτηριστικά τονίζει ο Foucault, δεν είναι μια μορφή γνώσης ή ένας τύπος ορθολογικότητας που, διασχίζοντας τις πιο διαφορετικές επιστήμες, θα εκδήλωνε την κυρίαρχη ενότητα ενός υποκειμένου, ενός πνεύματος ή μιας εποχής. Είναι το σύνολο των σχέσεων που μπορούμε να ανακαλύψουμε, για μια δεδομένη εποχή, ανάμεσα σε επιστήμες, όταν τις αναλύουμε στο επίπεδο των κανονικότητων του λόγου". (2)

Η ανάλυση αυτή που, σε μια οριζόντια διάσταση, διανοίγει ένα πεδίο σχέσεων ανάμεσα σε επιστήμες και επιτρέπει την αντιμετώπιση των "πρακτικών του λόγου" ως μορφές δημιουργίας, ιδιοποίησης, περιορισμού και μετατόπισης της γνώσης, σ'ένα κάθετο επίπεδο διαχέεται στις τρεις μεγάλες διακριτές στιγμές της δυτικής σκέψης, την Αναγέννηση (15ος και 16ος αι.) την κλασική εποχή (17ος και 18ος αι.) και την νεοτερικότητα (αρχές 19ου αι.)

Θα περιοριστούμε στην ανάλυση της "επιστημοσύνης" της κλασικής εποχής που στηρίζεται στη σχέση ανάμεσα στην αναπαράσταση και την μάθησά για να καταστεί διαφανής η τομή που επέρχεται με την νεοτερικότητα ή, όπως αποκαλείται από τον Foucault, με την "ηλικία του ανθρώπου" και να καταδειχτεί ότι η αναλυτική του τρόπου ύπαρξης του ανθρώπου ως υποκειμένου που γνωρίζει και αντικειμένου της ίδιας του της γνώσης, προσδίδει στις επιστήμες του ανθρώπου το ειδικό αυτό καθεστώς της περιπλοκότητάς τους. Πράγματι, ό,τι μπορούμε να ανακαλύψουμε μέσα

---

1. Η. Φουκώ, "Η αρχαιολογία της γνώσης", μετ. Κ. Παπαγιώργης, εκδ. Εξάντας, 1987, σελ. 195 και 273.

2. Η. Φουκώ, "Η αρχαιολογία της γνώσης", ο.π., σελ. 289.

απο μίαν οριζόντ ια ανάλυση των επιστημονικών λόγων , είναι ένας ορισμένος αριθμός σχέσεων ανάμεσα σε ένα σύνολο λόγων με άλλους τύπους λόγων . Παράδειγμα : ο τρόπος που ο πολιτικός λόγος παρεισδύει και λειτουργεί στις αρχές του δεκάτου ένατου αιώνα, στο ιατρικό πεδίο , όχι τόσο μέσω της επιβολής μιας νέας αντιληπτικότητας που αφορά ιστολογικές βλάβες ή της αναζοπύρωσης του ενδιαφέροντος για την ανατομία, αλλά με την διάνοιξη νέων πεδίων γνώσης για την ιατρική που συγκροτήθηκαν εξ αιτίας της συρροής εργατικών χεριών και της ανάγκης ελέγχου του πληθυσμού με τη βοήθεια στατιστικών καταγραφών και τη λήψη υγειονομικών μέτρων . Το ίδιο ισχύει και για την περίπτωση της ανάγκης αποδοχής του θεσμού της νοσοκομειακής περίθαλψης εξαιτίας των τότε οικονομικών συνθηκών και της διαμόρφωσης των κοινωνικών τάξεων . Ο λόγος υποστήριξης του νοσοκομειακού θεσμού οφείλεται στην επιβολή λόγου πολιτικού περισσότερο, παρά ιατρικού .

Η κάθετη ανάλυση φωτίζει εκείνη την "αινιγματική" ασυνέχεια που στα τέλη του δέκατου όγδοου αιώνα και τις αρχές του δέκατου ένατου , τροποποιεί την μέχρι τότε οργάνωση της κλασσικής σκέψης και μετατρέπει την μορφή της γνώσης καθιστώντας τη γνώση αυτοαναφερόμενη . Έτσι , η υποκατάσταση της φυσικής ιστορίας - που απέκλειε τη συγκρότηση μιας ενωτικής επιστήμης της ζωής - απο την ανατομία και τη βιολογία, καταδειχνει πώς συγκροτήθηκε ένας ιατρικός λόγος που έκτοτε θα αναφέρεται , όχι στη μελέτη των έμβιων όντων της φυσικής ιστορίας , αλλά στην εννοιολογική τριάδα της ζωής, της αρρώστειας και του θανάτου. Η μετάλλαξη αυτή της γνώσης και η μετάβασή της από "το αρθρωμένο σύστημα μιας μαθήσεως , μιας ταξινομίας και μιας γενετικής ανάλυσης" που ισχύει στην κλασσική εποχή, σε μία γνώση, κέντρο της οποίας είναι ο άνθρωπος ( "l'âge d'homme" ), θα συντελεστεί , γράφει ο M. Foucault , μέσα στην αναπαράσταση.



Ενώ στον δέκατο έβδομο και στον δέκατο όγδοο αιώνα αυτό που αναπαρίσταται είναι απλώς οι λειτουργίες της αναπαράστασης , δηλαδή οι λειτουργίες μιας σκέψης αναπαραστατικής του κόσμου χωρίς ρωγμές , απο τα τέλη του δέκατου όγδοου αιώνα στην αναπαραστατική λειτουργία πρωταγωνίζεται το συνδέον και συνδετικό υποκειμένο. Έτσι, στην καμπή της κλασσιικής εποχής, το συνεχές της παράστασης και του είναι , αυτή η δυνατότητα αναπαράστασης του και η παρουσία του μέσα στην αναπαράσταση χωρίς ρωγμές , ο συνεχής πίνακας που ταξιθετεί με τη βοήθεια κατάλληλης ονοματόθεσίας τη γνώση των όντων έτσι ώστε η ανάλυση των ομοιοτήτων και των διαφορών να καθίσταται προφανής, η καρτεσιανή έννοια της Τάξης - ως επισήμανση των πιο απλών στοιχείων και διάταξη των διαφορών - , παύουν να αναδιπλασιάζονται στον εαυτό τους και να αποτελούν στοιχεία μιας γνώσης που είχε συλληφθεί ως 'μάθησις'. Το καθολικό σύστημα αναφοράς "η μάθησις ως γενική επιστήμη της Τάξης " που ίσχυσε τόσο για τα μαθηματικά , όσο και για τη συγκρότηση εμπειρικών κλάδων όπως η γραμματική , η φυσική ιστορία και η ανάλυση του πλούτου, που χρησίμευσε ως κοινός τόπος στην παράσταση και τα πράγματα, διαλύεται ενόψει της εμφάνισης μη-αναπαραστάσιμων πραγμάτων που αρθρώνονται σ'έναν δικό τους εσωτερικό χώρο έξω απο την παράσταση . Πρόκειται για την σκοτεινή όψη του νομίσματος, για την αδρατη πυκνότητα των σωμάτων, για την δράση της γλώσσας . Πρόκειται δηλαδή για τη ζωή, την παραγωγή, την ενέργεια του υποκειμένου που μιλά. Πρόκειται ακόμη, για την εμφάνιση μιας ιστορικότητας που ιδιάζει στα πράγματα, για την εμφάνιση της περατότητας και την εμφάνιση του ανθρώπου ως κεντρικής φιγούρας μέσα στην αναπαράσταση από την οποία αποκλειόταν για χρόνια η παρουσία του. Εφόσον η ζωή , η εργασία και η γλώσσα παύουν να αποτελούν φυσικοποιημένες διαδικασίες και γίνονται οι ίδιες φύσεις με δική τους ιστορία, εφόσον η ζωή αυτονομείται μέσα απο μιαν απλή κατηγορία κατάταξης στον ενοποιητικό πίνακα των όντων , οι μορφές παραγωγής μέσα απο τα πλούτη

και το γίνεσθαι των γλωσσών μέσα απο τις λέξεις, τότε εμφανίζεται ο άνθρωπος ως έμβιο όν, φορέας γλώσσας, και εργάλειο παραγωγής, αλλά συνάμα και ως περικλειόμενος, εξαιτίας μιας χρονικής προτεραιότητας, σε μιαν ήδη καμωμένη γλώσσα και σε ήδη υπάρχουσες δραστηριότητες και λειτουργίες. Δεν του μένει άλλο απο το να τις ενσωματώσει στην γνώση και μέσα απ' αυτήν να αναγνωριστεί.

Θα ήταν σκόπιμο, εμβαθύνοντας περισσότερο τη σκέψη του Foucault σχετικά με την ασυνεχή μετάβαση μέσα στην αναπαράσταση από την φυσική ιστορία, την γενική γραμματική, την ανάλυση του πλούτου, στην βιολογία, την γλώσσα, την πολιτική οικονομία, να δούμε τον ρόλο που διαδραματίζει ο θάνατος στον πυρήνα και των τριών αυτών μετεξελιγμένων θετικότητων, επιβεβαιώνοντας μία απο τις υποθέσεις της εργασίας σύμφωνα με την οποία, ο θάνατος δεν αποτελεί γνώστικό αντίκειμενο, αλλά είναι συστατικός παράγοντας κάθε γνώσης συνιστώντας το θεμέλιο των επιστημών του ανθρώπου οι οποίες, εξαιτίας της περατότητας αποτελούν επικίνδυνα ενδιάμεσα μέσα στο χώρο της γνώσης. Και κατ' αυτή την έννοια παραμένουν "ψευδοεπιστήμες" καθόσον δεν αποκαλύπτουν το κυριαρχικό στοιχείο που τις διαμορφώνει, άλλοτε με τη μορφή ενός όντος με εναλλασσόμενες - εμπειρικο-υπερβατικές δυνατότητες ( αρχαιολογία ) και άλλοτε με τη μορφή των πειθαρχικών τεχνολογιών ( γενεαλογία ) .

Η ανάλυση που ακολουθεί θα μας οδηγήσει σε μιαν άλλη κεντρική εννοιολογική κατηγορία που διέπει τη νεοτερικότητα και που εξαιτίας της "τα όρια της ανθρώπινης γνώσης θεμελιώνουν θετικά την δυνατότητα της γνώσης". Πρόκειται για την "αναλυτική της περατότητας", όπως την αποκαλεί ο Foucault, δια της οποίας εισάγονται τα πεπερασμένα όρια, οι τρεις δηλαδή τρόποι ύπαρξης ( εμπειρικό - υπερβατικό, *essence* - άσκεπτο, επιστροφή της καταγωγής ) που χαρακτηρίζουν και δεσμεύουν το νεοτερικό άνθρωπο, αυτόν "τον κυρίαρχο σκλάβο που μπορεί να καταλάβει τη θέση του θεού". (1) εξαιτίας ακριβώς της περατότητάς του.

Ας ξαναγυρίσουμε στην επιστημολογική ανατροπή στην οποία η αρχαιολογία διαπιστώνει την αδιαφάνεια της αναπαράστασης και το τέλος της κλασικής εποχής για να μελετήσουμε κατόπιν, επιχειρώντας μια κάθετη ανάλυση των τριών θετικότητων, την παραγωγή νέων τύπων λόγου των οποίων οργανωτική αρχή, θεμέλιος νόμος που εξηγεί και την αδυναμία συγκρότησής τους σε επιστήμες, είναι ο θάνατος.

Στην κλασική εποχή, τα αρχαιολογικά εδάφη της φυσικής ιστορίας, της γενικής γραμματικής, της ανάλυσης του πλούτου εμφανίζονται ως σχηματισμοί λόγου πάνω στο φόντο μιας συνολικής διαμόρφωσης της κλασικής επιστήμης. Γι' αυτό η αλληλουχία των παραστάσεων, το αδιάρρηκτο πλέγμα των όντων, η γονιμότητα της φύσης απαιτούνται πάντα ως προϋπόθεση μιας γλώσσας, μιάς φυσικής ιστορίας, ενός πλούτου και της πρακτικής του πλούτου<sup>(1)</sup>. Με την εμφάνισή της μοντέρνας επιστήμης, του καντιανού "εγώ νοώ", όπου η νόηση με τις έννοιές της ως δημιουργός της εμπειρίας βρίσκει μέσα της τους νόμους άσκησης της - στη θέση του καρτεσιανού "σκέπτομαι άρα υπάρχω" όπου ο σύνδεσμος "άρα" δήλωνε την προφάνειά με την οποία η συνείδηση αναπαριστούσε το είναι - καθώς και οι εργασίες του Cuvier, του Ricardó και του Borp, συντελούν στην μετατροπή που σημειώνεται όταν σπάει το οντολογικό συνεχές, όταν μεταλλάσσεται ο τρόπος της αναπαράστασης για να εμφανιστούν νέες θετικότητες. Η ρήξη που επέτρεψε την εμφάνιση της βιολογίας, της οικονομίας, της φιλολογίας και την διεξόδυση μιας ιστορικότητας που τους ιδιάζει, είχε σαν αποτέλεσμα την παραγωγή μίας θεωρίας, όχι του "χαρακτήρα" και της "δομής", αλλά της οργανικής προσαρμογής των έμβιων όντων (βιολογία), όχι τη διαμόρφωση της αξίας με βάση την ανταλλαγή σε είδος, αλλά του τρόπου παραγωγής και των εσωτερικών του νόμων (οικονομία), όχι του λόγου ως ισοδύναμου της σκέψης που αναπαριστά, αλλά της εξέλιξης των γλωσσών (φιλολογία).

---

I. M. Φουκώ, ο. π., σελ. 292.

Ετσι, στα τέλη του δέκατου όγδοου αιώνα, με την διάνοιξη ενός υπερβατικού πεδίου της υποκειμενικότητας, η σκέψη έχει καθήκον να γνωρίσει όχι τις παραστάσεις!, αλλά τη συνθετική δύναμη που τις καθιστά δυνατές. Συνεπώς, η ζωή, η εργασία και η γλώσσα εμφανίζονται στη νόηση ως δυνατά αντικείμενα της εμπειρίας εφόσον αυτή είναι δημιουργός της ίδιας της εμπειρίας και ταυτόχρονα χορηγός των αντικειμένων της. Το άορατο βάθος αυτών των αντικειμένων το οποίο, την ίδια στιγμή που δεν μπορεί να γνωστεί, αποτελεί και την συνθήκη δυνατότητας κάθε γνώσης, δηλώνει από τον Kant και μετά την ασυγχρόνιστά του είναι και της παράστασης.

### Ι.3 Ο θάνατος ως αναλυτικός δείκτης της ζωής.

Επιχειρώντας μια κάθετη ανάλυση όσον αφορά την συστηματική περιγραφή του λόγου της πρώτης θετικότητας, της ζωής, η αρχαιολογική μέθοδος θα καταδείξει πώς "ένας σχηματισμός του λόγου" (βιολογία) υποκαθιστά κάποιον άλλο (φυσική-ιστορία) χωρίς αυτό να σημαίνει ότι ένας ολόκληρος κόσμος αντικειμένων, αποφάνσεων, εννοιών, απολύτως νέων θεωρητικών επιλογών εμφανίζεται πάνοπλος και πλήρως οργανωμένος μέσα σε ένα κείμενο που θα τον έβαζε στη θέση του άπαξ δια παντός· σημαίνει ότι γεννιέται ένας γενικός μετασχηματισμός σχέσεων ο οποίος όμως δεν αλλοιώνει κατ'ανάγκη όλα τα στοιχεία". ( I )

Κατά τον δέκατο όγδοο αιώνα η θεωρία της συνεχούς κλίμακας των έμβιων, εμπόδισε την ανάπτυξη μιας ιστορίας της ζωής "γιατί ο χρόνος δεν αντιμετωπίζεται ως αρχή ανάπτυξης για τα έμβια όντα στην εσωτερική τους οργάνωση· αντιμετωπίζεται ως δυνατή αναστάτωση μέσα στον εξωτερικό χώρο όπου ζούν." ( 2 )

Επομένως το συνεχές προηγείται από τον χρόνο, με αποτέλεσμα να μην υπάρχει "καμμιά σχέση (της βιολογικής έννοιας) του περιγυρού με τον οργανισμό". (3) Η ζωή δεν υπάρχει παρά ως ορατός "χαρακτήρας" μέσα στον ταξινομικό πίνακα. Μόνο στα τέλη του δέκατου όγδου αιώνα, όταν η τάξη του κόσμου δεν επιβάλλεται από το θεό και δεν είναι πια αναπαραστάσιμη στον ταξινομικό πίνακα, "η κατάταξη δεν συνεπάγεται πλέον την αναφορά του ορατού στον εαυτό του, επιφορτίζοντας ένα από τα στοιχεία του να αναπαραστήσει τα άλλα· σημαίνει αντίθετα, ( ... ) την αναφορά του ορατού στο άρατο, σάμπως το τελευταίο να είναι ο βαθύς λόγος του πρώτου, και κατόπιν την ανάδυση από αυτή την κρυφή αρχιτεκτονική προς τα έκδηλα σημεία που έχουν δοθεί στην επιφάνεια του σώματος." ( 4 )

1. Μ.Φουκώ, "Η αρχαιολογία της γνώσης", ο.π., σελ. 260
2. Μ.Φουκώ, "Οι Λέξεις και τα Πράγματα", ο.π., σελ. 220
3. Μ.Φουκώ, ο.π., σελ. 227
4. Μ.Φουκώ, ο.π., σελ. 319-320

Η ζωή τότε, σ' αυτή την κάθετη οπτική που την αναδεικνύει ως ασυνεχή θετικότητα ως προς την προηγούμενη θετικότητα των έμβιων όντων, κρίνεται απαραίτητη για να συλληφθούν οι σχέσεις των αδράτων και θεμελιωδών λειτουργιών του οργανισμού με τα επιφανειακά όργανα.

Εξάλλου ανάμεσα στα χρόνια 1775-1795 συντελείται, σύμφωνα με τον Foucault μια θεμελιώδης μεταλλαγή: το οργανικό παύει να είναι μια κατηγορία στον ταξινομικό πίνακα και καθίσταται το ίδιο αφετηρία μιας δυνατής ταξινόμησης. Από εδώ και στο εξής το οργανικό συμπίπτει με το έμβιο και το ανόργανο με το μη έμβιο, με το θάνατο. "Το πέρασμα από την ταξινομική έννοια στην συνθετική έννοια της ζωής, θα σημειώσει επιγραμματικά ο Foucault σφραγίζεται, μέσα στην χρονολόγηση των ιδεών και των επιστημών, από την επανεμφάνιση των βιταλιστικών θεμάτων στις αρχές του δέκατου ένατου αιώνα. Από τη σκοπιά της αρχαιολογίας, τη στιγμή εκείνη δημιουργούνται οι συνθήκες δυνατότητας μιας βιολογίας" ( 1 ) Συνοπτικά " σε όλη τη διάρκεια της κλασικής εποχής η ζωή προέκυπτε από μια οντολογία που αφορούσε με τον ίδιο τρόπο όλα τα υλικά όντα, καθώς υπέκειντο στην έκταση, στη βαρύτητα, στην κίνηση· υπ' αυτή ακριβώς την έννοια όλες οι επιστήμες της φύσης και ιδιαίτερα του έμβιου είχαν μια βαθειά μηχανιστική κλίση· από τον Linné και μετά το έμβιο ξεφεύγει, τουλάχιστον σε πρώτο επίπεδο, από τους γενικούς νόμους του εκτατού όντος· το βιολογικό είναι περιφερειοποιείται και αυτονομεύεται, όντας στις άκρες του είναι, η ζωή αποτελεί κάτι ξένο προς αυτό, όμως εκδηλώνεται και μέσα σε αυτό." ( 2 ) Με τον Linné εξάλλου, του οποίου το έργο, παρά τις αντιρρήσεις των ιστορικών της βιολογίας, θα θεωρηθεί από τον Foucault προπόδωση της εμφάνισης του έργου του Darwin, εμφανίζεται το έμβιο αποσπασμένο από το πεδίο των συνεχειών, σε ένα χώρο εσωτερικό που του ανήκει μέσα στην προσπάθειά του να διατηρήσει τη ζωή ενάντια στη δύναμη που

---

1. Μ. Φουκώ, ο. π., σελ. 372-373

2. Μ. Φουκώ, ο. π., σελ. 378.

τείνει να την εξαφανίσει : το θάνατο . Επίσης εμφανίζεται και ένας χώρος εξωτερικός με τον οποίο το έμβιο βρίσκεται σε διαρκή σχέση και ο οποίος διέπει τις συνθήκες ύπαρξής του . Υπ' αυτή την έννοια διαμορφώνεται μια "ιστορικότητα που προσιδιάζει στη ζωή : την ιστορικότητα της διατήρησής της μέσα στις συνθήκες ύπαρξής της . " ( I )

Συνέπεια αυτής της ιστορικότητας της ζωής είναι η προνομιούχα θέση που κατέχει το ζώο στις συλλογικές αναπαραστάσεις εκεί όπου άλλοτε κυριαρχούσαν οι φυτικές αξίες ( φυσική ιστορία ) . Είναι χαρακτηριστικό το χωρίο που ακολουθεί : "Το φυτό βασιλεύει στο σύνορο της κίνησης και της ακινησίας , του αισθανόμενου και του μη αισθανόμενου αντίθετα το ζώο παραμένει στο σύνορο της ζωής και του θανάτου . Ο θάνατος το πολιορκεί απο παντού ' επι πλέον το απειλεί έσωθεν , γιατί μόνο ο οργανισμός μπορεί να πεθάνει , και ο θάνατος επέρχεται στους ζωντανούς απο το βάθος της ζωής τους . Αναμφίβολα εδώ οφείλονται οι αμφίλογες αξίες που προσέλαβε η ζωικότητα στα τέλη του δέκατου όγδοου αιώνα : το κτήνος εμφανίζεται ως φορέας του θανάτου , στον οποίο συνάμα υποτάσσεται μέσα στο κτήνος η ζωή καταβροχθίζεται διηνεκώς απο τον εαυτό της . Ανήκει στη φύση με την προουπόθεση ότι κλείνει μέσα του έναν πυρήνα αντι-φύσης . Συγκομίζοντας την πιο κρυφή της ουσία απο το φυτικό και το ζωικό , η ζωή εγκαταλείπει το χώρο της τάξης και ξαναγίνεται πρωτόγονη <sup>(2)</sup> αποκαλύπτεται ως θανατηφόρα μέσα στην ίδια κίνηση που την καταδικάζει στο θάνατο . Σκοτώνει επειδή ζει . Η φύση δεν ξέρει πια να είναι καλή . Οτι η ζωή δεν μπορεί πια να είναι χωρισμένη απο το θόνο , η φύση απο το κακό , ούτε οι επιθυμίες απο την αντι-φύση , ο Sadej το ανήγγειλε στον δέκατο όγδοο αιώνα , του οποίου εξάντλησε τη γλώσσα , και στη μοντέρνα εποχή που επι μακρόν θέλησε να τον καταδικάσει σε σιωπή . Ας μας συγχωρήσουν την αναίδεια ( σε βάρος ποιού ; ) : Οι 120 Ημέρες είναι η βελούδινη υπέροχη ανάποδη όψη των Μαθημάτων συγκριτικής ανατομίας . Εν πάση περιπτώσει στο ημερολόγιο της αρχαιολογίας μας έχουν την ίδια ηλικία . " ( 3 )

1. Μ. Φουκώ, ο. π. , σελ. 382.

2. Βλ. επίσης και στον Ph. Ariès ("L'homme devant la mort " , ο.π.σελ. 602-603) για την επάνοδο στις συλλογικές αναπαραστάσεις του θανάτου στην "άγρια(του) κατάσταση".

3. Μ. Φουκώ, "Οι λέξεις και τα Πράγματα", ο.π. , σελ. 384-385

θα πρέπει να παρατηρήσουμε εδώ, ότι η γοητεία του " νοσηρού ", δηλαδή, αυτού " του ... διεστραμμένου γούστου ... για το φυσικό θέαμα του θανάτου και του πόνου " που αντλούν οι ήρωες του Sade από την ερωτική ενόρμηση, εντοπίζεται και από τον Ph. Ariès, ο οποίος, θα αποκαλέσει τον μαρκήσιο De Sade, Freud του δέκατου όγδοου αιώνα. Σκιαγραφώντας μιά συγκριτική ιστορία των μακάβριων θεμάτων από τον δέκατο τρίτο ως τον δέκατο όγδοο αιώνα, ο Ariès μας επισημαίνει ότι η εισαγωγή του θανάτου στη γνώση που συντελείται στα τέλη του δέκατου όγδοου αιώνα, είναι ένα θέμα που αναζωπυρώνεται για μιά ακόμη φορά. Ο θρίαμβος του θανάτου στην Αναγέννηση που ονομάστηκε και μακάβρια εποχή (14ος - 15ος αι.) είναι ένα από τα βασικά θέματα των φρέσκων που διακοσμούν τα κοιμητήρια. (Campo Santo), των τάφων όπου οι νεκροί αναπαρίστανται να κατατρώγονται από σκουλήκια.

Στα μέσα του 14ου αιώνα (τέλη Μεσαίωνα), ο Buonamico Buffalmaco ζωγραφίζει στον βόρειο τοίχο του Campo Santo της Πίζας φρέσκα στα οποία η κόλαση πρωτοστατεί: " Η Τελευταία Κρίση ", " Η θηβαΐδα ", " Η Νίκη του θανάτου " προειδοποιούν για την ευθραυστότητα της ανθρώπινης ζωής και την οικουμενικότητα του θανάτου, ενός θανάτου που μεταφέρει τα σώματα σε κολασμένα τοπία όπου η εφευρετικότητα και η τέχνη των βασανιστηρίων και των μέσων τιμωρίας θυμίζει την βιαιότητα της επιθυμίας στον Sade. Αυτά τα θέματα που όπως θα ισχυρισθεί ο Ariès <sup>(1)</sup> έγιναν λαϊκά και χρησιμοποιήθηκαν από την Εκκλησία για να προκαλέσουν το φόβο της

---

1. Βλ. Ph. Ariès, " Essais sur l' histoire de la mort en Occident du Moyen Age à nos jours ", Seuil, 1975, σελ. 105 - 121.



καταδίκης, αναίγουν το δρόμο στις *Ars moriendi* του 2ου μισού του 15ου αιώνα. Ωστόσο, η ερμηνεία της εισβολής των εικόνων του θανάτου - νικητή στα τέλη του Μεσαίωνα - δεν θα πρέπει να στραφεί μόνο στην ανάγκη εξουσιασσεως των ψυχών στο όνομα της πνευματικής σωτηρίας των αρρώστων ή στην ανάγκη ελέγχου της αναφαινόμενης πρακτικής της διαθήκης (ας μην ξεχνάμε ότι σ' αυτή την εποχή αντιπαρατίθενται δύο κοινωνικές ομάδες που διεκδικούν την εξουσία πάνω στο σώμα του ασθενούς, οι γιατροί και οι εξομολογητές <sup>(1)</sup>), εφ' όσον ο φόβος δεν είναι ο φόβος του υπερπέραν, αλλά κατά τον A. Tenenti - του οποίου την άποψη δεν υιοθετεί απόλυτα ο Ariès - το " *memento mortis* " (είναι) ... μια απειλή για όλες τις εφήμερες χαρές. Αλλά αυτή η νέα προσοχή για το λείψανο του ανθρώπου δεν συνδέεται με την μεταμόρφωσή του μετά την τελική ανάσταση : ακινητοποιεί το νόημα πάνω σ' ένα αντικείμενο που, αυτό το ίδιο, δεν έχει καμμιά χριστιανική σημασία. Πρόκειται εδώ για τη φροντίδα του να δει άμεσα ό,τι απομένει από το σώμα, ενδιαφέρον για το υλικό πεπρωμένο του ... Η επιλογή των μέσων καταδεικνύει ότι ο θρησκευτικός ενθουσιασμός υποκύπτει στην ηθική απαίτηση ... " (2)

---

1. Βλ. M.C. Fouchelle, " *La prise en charge de la mort: médecine, médecins et chirurgiens devant les problèmes liés à la mort à la fin du Moyen Age (XIII<sup>e</sup> - XV<sup>e</sup> siècles)* ", 1976.

2. A. Tenenti, " *La vie et la mort à travers l' art du XV<sup>e</sup> siècle* ", στο *Cahiers des Annales*, No 8, 1952, σελ. 24.

Ωστόσο, τα μακάβρια θέματα της Αναγέννησης και οι συλλογικές αναπαραστάσεις που τροφοδοτούνται, όχι τόσο από την εικόνα των πεθαμένων, αλλά από τις εικόνες της αποσύνθεσης, διόλου δεν αναφέρονται σε ερωτικά στοιχεία. Αντίθετα, στην περίοδο από τον δέκατο έκτο ως τον δέκατο όγδοο αιώνα, θα παρατηρήσει ο Ariès, το πτώμα - το οποίο αρνήθηκε με τόσο πείσμα ο Μεσαίωνας (τον δέκατο τρίτο αιώνα το πρόσωπο του νεκρού αποκρύβεται από τα βλέμματα των ζωντανών) γίνεται αντικείμενο " νεκρόφιλου ηδονισμού ". Ο θάνατος συνδέεται με τον έρωτα και ο έρωτας αγκαλιάζει ότι πεθαίνει. Μέσα από την τέχνη, τα παραδείγματα του A. Dürer, όπου " ο λεπτός σκελετός του αλόγου του καβαλλάρη της Αποκάλυψης ..., που είναι ο θάνατος, άφησε ανέπαφη την γεννητική του ικανότητα ... " και του Hans Baldung Grien στο έργο του οποίου, ο θάνατος " δεν αγγίζει διακριτικά τον ζωντανό, όπως στους μακάβριους χορούς (της Αναγέννησης) ", αλλά στην προκειμένη περίπτωση " αρπάζει την νέα κοπέλλα"<sup>(1)</sup> είναι χαρακτηριστικά της σύζευξης του έρωτα και του θανάτου.

Τα ντοκουμέντα μέσα από τα οποία πήρε μορφή αυτή η έκσταση της ηδονής και του πόνου, συνοψίζονται σε δύο συγγενικές κατηγορίες: τον " μακάβριο ερωτισμό " και το " νοσηρό ". Αυτή την εποχή, θα υπογραμμίσει ο Ariès, η ψυχρή επιστήμη (ανατομία), η εξειδικευμένη τέχνη και η νοσηρότητα, είναι αλληλένδετες.

---

1. Ph. Ariès, ο.π., σελ. 112.

Το πτώμα γίνεται αντικείμενο στα ανατομικά τραπέζια και η σχετική γενίκευση της ανατομίας εκτείνεται και έξω από τα αμφιθέατρα. Το παράδειγμα που χρησιμοποιεί ο Ariès, αναφέρεται σε διήγηση του μαρκησίου De Sade, σχετικά με την μαρκησία De Ganges, όπου " εγκάθειρκτη σε ένα πύργο (και) καταφέρνοντας να διαφύγει από την κάμαρά της, το βράδυ, ...έπεσε τυχαία πάνω σε ένα ανοιχτό πτώμα ". Θα μνημονεύσει επίσης και εκείνους τους ζωγράφους των οποίων " η παλέτα έχει τα χρώματα της αρχινισμένης αποσύνθεσης, τα " πολύτιμα πράσινα " στους Rubens και Poussin ".<sup>(1)</sup>

Ενώ, λοιπόν, στην Αναγέννηση την μακάβρια αντίληψη του θανάτου από την οποία γεννήθηκε και ο " μακάβριος χορός ", αναπαριστούσε ο καταφαγωμένος από σκουλήκια νεκρός, από τον δέκατο έκτο αιώνα, ο σκελετός αποτελεί την σημαντικότερη από τις φανταστικές δημιουργίες για την αναπαράστασή του. Έτσι στο καλλιτεχνικό αριστούργημα του φλαμανδού ζωγράφου Brueghel, " Ο θρίαμβος του θανάτου ", οι θάνατοι - σκελετοί που κατακλύζουν το φλαμανδικό τοπίο της καθημερινής ζωής καταστρέφουν με βία τη ζωή, βασανίζουν και εκτελούν ως πραγματικοί άρχοντες της επίγειας ζωής που καθώς αναδύονται από τα βάραθρα, εκμηδενίζουν τα πάντα. Η επαναλαμβανόμενη βία του θανάτου, οι χιλιάδες μικρές σκηνές των αγριότητων του, εξαντλούν τα όρια της μεγάλης σκηνής με μιά δύναμη, τη δύναμη του θανάτου η οποία πολλαπλασιάζεται στο άπειρο. Θα πρέπει να επισημειώσουμε εδώ, ότι η ιστοριογραφική αυτή παρέκκλιση με την αναφορά μας στο θεμελιακό έργο του Ph. Ariès που θα μας

---

1. Βλ. ο.π., σελ. 114.

δοθεί η ευκαιρία να επανέλθουμε στο Τέταρτο Κεφάλαιο, έγινε σκόπιμα για να καταδειχθούν σημεία σύγκλισης ανάμεσα στην ιστοριογραφία του Ariès και την αρχαιολογία του Foucault, όσον αφορά την σημασία που προσλαμβάνει το μακάβριο τόσο στην Αναγέννηση, όσο και στο τέλος της κλασσικής εποχής.

Για τον Ph. Ariès, τα μακάβρια θέματα του δέκατου πέμπτου αιώνα εξηγούν το συναίσθημα της ατομικής αποτυχίας. Αυτό το συναίσθημα, θα υποστηρίξει ο Ariès, ήταν άγνωστο στο πρώτο Μεσαίωνα, αλλά εμφανίζεται και επιβάλλεται στον δεύτερο Μεσαίωνα και στον "φιλοχρήματο και δοξομανή κόσμο του δέκατου τέταρτου και δέκατου πέμπτου αιώνα". Εξ'άλλου λίγο αργότερα, το 1543, η εμφάνιση του έργου του Vesale (ανατομικό έργο) αποτελεί το κύημα των σκελετών της Τελευταίας Κρίσης και των Μακάβριων Χορών.

Ο άνθρωπος του τέλους του Μεσαίωνα, βλέπει τον εαυτό του " την ίδια στιγμή αποτυχημένο και νεκρό, αποτυχημένο γιατί είναι θνητός και θανατηφόρος "(1). Να, λοιπόν, που η περατότητα δεν είναι κάτι πρόσφατο στην ανθρώπινη σκέψη συνδεδεμένη με τη νεοτερικότητα. Η έννοια της περατότητας, διαπιστούμενη ήδη από το δεύτερο Μεσαίωνα, θα διαδραματίσει, όπως θα φανεί σε ξεχωριστό κεφάλαιο, το κεντρικό σημείο της νεοτερικής σκέψης γιατί δι' αυτής η γνώση αυτοθεμελιούται γνωρίζοντας τα όρια και το τέλος της.

---

1. Ph. Ariès, ο.π., σελ. 117.

Ωστόσο, η έννοια της περατότητας, όπως εξάλλου και ο "ανθρωπισμός" της Αναγέννησης, έχουν μια άλλη σημασία στο χώρο της σκέψης του δέκατου πέμπτου αιώνα. Η περατότητα εδώ, εμφανίζεται ως εμπόδιο της ζωής, ως αποτυχία στη γνώση σε σχέση με ένα άπειρο "που είχε εκληφθεί ως δημιουργία ή πτώση ή δεσμός της ψυχής με το σώμα ή προσδιορισμός μέσα στο περατό είναι ή αλλόκοτη θέαση της ολότητας ή δεσμός της παράστασης με την εντύπωση". Αυτή η σχέση, θα υποστηρίξει ο Foucault, εμφανίζεται πάντα "προτερόχρονη από την εμπειρική του ανθρώπου και από τη γνώση που μπορεί να έχει γι' αυτή". (1) Η περατότητα συνεπώς, δεν έχει αναδιπλασιασθεί στον εαυτό της, δεν είναι αυτοαναφερόμενη. Ο άνθρωπος δεν αντιμετωπίζει τα εμπειρικά όριά του υπό το πρίσμα της περατότητας ούτως ώστε να κάνει την ίδια τη περατότητα τη συνθήκη ύπαρξης όλων των εμπειριών και όλων των δυνατών γνώσεων. Με το Μακάβριο χορό της Αναγέννησης - σύμβολο μίας σωτήριας συλλογικότητας σε αντίθεση με την νόσηρότητα του ρομαντισμού και του διαφωτισμού - ο θάνατος παραμένει εξωτερικός (συλλογικό βλέμμα πάνω στο θάνατο) και εσωτερικός (ατομικό βλέμμα πάνω στο θάνατό μου που τον ενσωματώνω στη ζωή) ταυτόχρονα, δεν αποτελεί ενσωματωμένη γνώση, η εικόνα των διπλών δεν έχει ακόμα διασπασθεί. Εξάλλου, οι χοροί των σκελετών θυμίζουν στον καθένα άσχετα από την κοινωνική του θέση όφει πρέπει να ετοιμασθεί για να πεθάνει. Τον καιρό της μεγάλης θνησιμότητας ο ζωντανός ζει με το διπλό του έναν συλλογικό χορό που τον ενσωματώνει στην κοινότητα. Στο σημείο αυτό, εντοπίζεται από το Foucault και η διαφορά του μακάβριου από το νοσηρό. "Το Μακάβριο εμπεριείχε μια ομοιογενή αντίληψη του θανάτου ενώ αντίθετα το Νοσηρό στηρίζεται σε μια αντίληψη του τρόπου με τον οποίο η ζωή βρίσκει στον θάνατο την πιο διαφοροποιημένη της μορφή." (2)

---

1. M. Φουκώ, ο.π., σελ. 434.

2. M. Foucault, "Naissance de la clinique", ο.π., σελ. 176.

θα ήταν παράδοξο να ισχυριστούμε ότι ο θάνατος αυτής της αναγεννησιακής έννοιας της περατότητας είναι η αιτία μιάς θεολογίας - να πω θανατολογίας θεολογικής; -, ενώ ο θάνατος διά μέσου της νεοτερικής αντίληψης της περατότητας είναι η αιτία κάθε επιστημονικής γνώσης ως ανολοκλήρωτης θανατολογίας; Και θα ήταν άραγε αδύνατον να επιτευχθεί η ολοκλήρωση αυτή εάν ο θάνατος αποκαθίστατο στο ακέραιο διά μέσου της *restitutio in integrum* (αποκατάσταση στο ακέραιο), που αναγγέλλει ο Schopenhauer αυτού που η ιδιόμορφη ατομικότητα δεν επιτρέπει να ακεραιωθεί;

Για την ακεραίωση αυτή ή την τελείωση που επιφέρει ο θάνατος, ο Απόστολος Παύλος, γράφει " όταν δε έλθη το τέλειον, τότε το εκ μέρους καταργηθήσεται." (1) Το ίδιο επαναλαμβάνει ο M. Proust για την αποκατάσταση στο ακέραιο που επιφέρει ο θάνατος στο πρόσωπο της γιαγιάς από το οποίο " η ζωή αποχωρώντας είχε μόλις πάρει μαζί της τις ψευδαισθήσεις της ζωής ". Ο θάνατος, " σα γλύπτης του Μεσαίωνα, την είχε αφήσει ξαπλωμένη με την όψη νέας κοπέλλας ". (2)

Και αυτή είναι η σημασία της ζωής ως της θετικότητας εκείνης που αναγγέλλεται στην αρχαιολογική πρόταση του M. Foucault: " ζωή ως καταστροφή των όντων " γιατί " ολόκληρο το είναι της δεν είναι παρά επιφαινόμενο ". Δίκαια τότε, θα αναρωτηθεί ο Foucault, αν αυτή η οντολογία του εκμηδενισμού των όντων - στην οποία θα ήταν σκόπιμο να εντάξουμε

---

1. Α' Κορ. 13, 10.

2\* M.Proust, " Αναζητώντας τον χαμένο χρόνο. Η μεριά του Γκερμάντ " 2, ο.π., σελ. 185.

και την αναλυτική της περατότητας - δεν θα άξιζε ως κριτική της γνώσης. "Για τη γνώση το είναι των πραγμάτων ", θα γράψει ο Foucault, "συνιστά ψευδαίσθηση, παραπέτασμα που πρέπει να σχίσουμε για να ξαναβρούμε τη βουβή και αόρατη βία που τα καταβροχθίζει μέσα στη νύχτα ".<sup>(1)</sup> Και ιδού η παρεπόμενη ερώτηση: Η βία αυτή δεν είναι άραγε ο θάνατος ως θανατηφόρα δύναμη μέσα στη ζωή που " σκοτώνει επειδή ζει "; Και επί πλέον όλη αυτή η προβληματική " των όντων ως μεταβατικών μορφών σε σχέση με τη ζωή " δεν είναι μιά έμμεση αναφορά στον Schopenhauer; Αξίζει να σημειωθεί ότι πίσω από τη σκέψη του Foucault διακρίνεται η θέση του Schopenhauer για το πέπλο που κρύβει την αληθινή τάξη των πραγμάτων διότι: " ... το είναι που εξαφανίζεται και αυτό που το αντικαθιστά δεν συνιστούν παρά ένα και το αυτό είναι, που υφίσταται μονάχα μιά μικρή μεταμόρφωση, μιά ανανέωση της μορφής της ύπαρξής του και που έτσι ο θάνατος για το είδος είναι ό,τι ο ύπνος για το άτομο ". Και πιο κάτω : " ... η θέληση για ζωή εκδηλώνεται σ' ένα παρόν χωρίς τέλος, γιατί το παρόν είναι η μορφή της ζωής του είδους ".<sup>(2)</sup>

---

1. M. Foucault, " Οι Λέξεις και τα Πράγματα ", ο.π., σελ. 386.

2. Schopenhauer, " De la mort et de ses rapports avec l'indestructibilité de notre être en soi" στο " Le monde comme volonté et comme représentation" , P.U.F., 1966, σελ. 1220 και 1223.

#### Ι.4 Ο θάνατος ως αναλυτικός δείκτης της εργασίας

Στην προηγούμενη ενότητα έγινε φανερό πως η ζωή, ως η πρώτη θετικότητα που επισημαίνεται από την αρχαιολογική μέθοδο του Foucault διαδραματίζει καθοριστικό ρόλο για την μορφοποίηση του θανάτου ως γνωστικού αντικειμένου. Επειδή η περατότητα, από τα τέλη του δέκατου όγδοου αιώνα και μετά, καθορίζει τη ζωή στον ίδιο τον πυρήνα των περιεχομένων της, ο θάνατος, όντας ο ίδιος ο πυρήνας, παραπέμπει κάθε περατή ως εκ τούτου γνώση στον εαυτό του.

Στην ενότητα αυτή, θα εξετάσουμε την δεύτερη θετικότητα, την εργασία για να καταδείξουμε ότι η εμφάνιση της έννοιας της παραγωγής, ως γνωστικού αντικειμένου που υποκαθιστά την προηγούμενη έννοια της ανταλλαγής διαμορφώνοντας νέες εννοιολογικές κατηγορίες και αντικείμενα όπως το κεφάλαιο και η υπεραξία και αυτή άμεσα συνδεδεμένη με το περατό της ζωής, δηλαδή με τον θάνατο.

Για τον Foucault, η συγκρότηση της έννοιας της εργασίας και κατά συνέπεια η μεταγενέστερη θεωρία της παραγωγής ως προς τη θεωρία της κυκλοφορίας, εμφανίζεται με τον Ricardo, όχι τόσο γιατί είναι ο πρώτος που αποδίδει στην εργασία αποφασιστικό ρόλο μέσα στην οικονομία εν γένει, αλλά γιατί την διασπά διακρίνοντας, εκτός από την εγγενή εργατική της δύναμη, την δραστηριότητα εκείνη "η οποία βρίσκεται στη βάση της αξίας των πραγμάτων".

Με τον Ricardo "θα έχουμε από τη μια μεριά την εργασία που προσφέρουν οι εργάτες, που δέχονται ή ζητούν οι επιχειρηματίες και αμβέβεται από τους μισθούς" από την άλλη μεριά θα έχουμε την εργασία που εξορύσσει τα μέταλλα, παράγει τα προϊόντα, πλάθει τα αντικείμενα, μεταφέρει τα εμπορεύματα, και διαμορφώνει έτσι ανταλλάξιμες αξίες που πριν απ' αυτήν δεν υπήρχαν και που χωρίς αυτήν δεν θα εμφανίζονταν." (1)



Έτσι, η εργασία αποκτά την αινιγματική της μορφή καθόσον δεν αποτελεί το κοινό μέτρο για να ανταλλάσσονται προϊόντα, (στον A. Smith "ο καταμερισμός της εργασίας διέπεται από τα κριτήρια της ανταλλαγής εις είδος"), αλλά, από τον Ricardo και μετά, συνιστά η ίδια την πηγή κάθε αξίας ("η δυνατότητα της ανταλλαγής θεμελιώνεται στην εργασία"). Αυτή η μεταστροφή που οφείλεται στην αποκόλληση της εργασίας από την παράσταση ( τα νομίσματα ως αναπαριστώντα στοιχεία του πλούτου ) είχε ως συνέπειες, αφενός την πρόσδεση της οικονομίας με την ιστορία ( "χρόνος διαδοχικών παραγωγών"), αφετέρου την εγκατάλειψη της θεωρίας για τη γονιμότητα της γης και την εισαγωγή της <sup>έννοιας της</sup> σπάνης . Δεν είναι η αναπαράσταση των αναγκών που υποκινεί τους ανθρώπους να δουλεύουν, αλλά η απειλή του θανάτου που τους εξαναγκάζει στην εύρεση πόρων για να εξασφαλίσουν την επιβίωσή τους. Παρατηρούμε και εδώ, την εμφάνιση του θανάτου ως ιδέα που είναι βαθιά ριζωμένη μέσα στη ζωή , ως αυτό που κρύβεται πίσω απ' τις θεμελιώδεις δραστηριότητες του ανθρώπου , τη ζωή, την εργασία και τη γλωσσική ~~σφαίρα~~ το οποίο είναι αδύνατο να γνωστεί, καθώς ενοικεί έξω από την παράσταση ενώ συγχρόνως την καθιστά δυνατή .

Η περατότητα είναι αυτή προς την οποία πρέπει να στραφούμε για να γνωρίσουμε τη ζωή . Έτσι, θα παρατηρήσει ο Foucault, η οικονομία του δέκατου ένατου αιώνα θα αναφερθεί σε μιαν ανθρωπολογία ως λόγο πάνω στη φυσική περατότητα του ανθρώπου και συνεπώς θα εμπλεχτεί σε μιαν ιστορικότητα που θα γίνει το αντικείμενο της σκέψης για δύο απ' τους σημαντικότερους διανοητές του δέκατου ένατου αιώνα: τον Ricardo και τον Marx .

Τη στιγμή που ο άνθρωπος κατακτά τη φύση και εγκαθιστά το δικό του βασίλειο, κατά μία παράδοξη αντιστροφή, η φυσική διαδικασία του θανάτου τον πιέζει να σκεφτεί την αδυνατότητα της ίδιας του της Ιστορίας.

Κατάργηση της ιστορίας στον Ricardo σημαίνει εμφάνιση της περατότητας σε όλη της τη διαφάνεια και συνεπώς έλλειψη οποιουδήποτε μελλοντικού σχεδίου. Θα φτάσει μια ιστορική στιγμή κατά την οποία η "παραγωγή δεν μπορεί πια να καλύψει την έλλειψη. Τότε η σπάνη θα περιοριστεί από μόνη της ( με μια δημογραφική σταθεροποίηση ) και η εργασία θα προσαρμοστεί ακριβώς στις ανάγκες ( με μια καθορισμένη κατανομή του πλούτου ). Στο εξής η περατότητα και η παραγωγή ~~θα~~ τεθούν ακριβώς επάλληλα μέσα σε μια μοναδική μορφή. Κάθε συμπληρωματικός μόχθος θα είναι άχρηστος, κάθε πλεόνασμα του πληθυσμού θα αφανιστεί. Έτσι η ζωή και ο θάνατος θα τεθούν ακριβώς αντιμέτωποι, επιφάνεια απέναντι σε επιφάνεια ακινητοποιημένοι και ενισχυμένοι λές και οι δύο από την ανταγωνιστική τους ώθηση". (I)

Σ' αυτή την "αστική θεωρία" της οικονομίας, όπως αναπτύχθηκε από τον Ricardo, αντιτίθεται η μαρξιστική εκναστατική οικονομία σύμφωνα με την οποία η ιστορία θα ανατραπεί. Οι εργάτες δουλεύουν ακατάπαυστα προς όφελος του κεφαλαίου κάτω από συνθήκες που τους φέρνουν στα όρια της ζωής και του θανάτου<sup>(2)</sup>: γι' αυτό μόνο το προλεταριάτο που φτάνει στο πιο ακραίο σημείο της αλλοτρίωσής του, μπορεί να αναγνωρίσει ότι η περατότητα δεν έχει αυτή τη μορφή και ότι οι θεμελιώδεις συνθήκες της ζωής μπορούν να αλλάξουν. Μόνον η πλήρης απώλεια της ανθρωπιάς μπορεί να οδηγήσει στην ανάκτησή της.

1 Μ. Φουκώ, ο.π., σελ. 360-361.

2 Στο κεφάλαιο, του πρώτου τόμου του "Κεφαλαίου" με τίτλο: "Η ημέρα εργασίας", καταμαρτυρείται η αθλιότητα που απορρέει από την αυξανόμενη εκμετάλλευση των εργατών και τίθεται ένα ανώτατο όριο στην "ημέρα εργασίας" πάνω από το οποίο δεν είναι δυνατή η προέκτασή της. Η παρατήρηση του Marx ότι "το κεφάλαιο δεν έχει παρά... ένα μοναδικό κίνητρο: επιθυμεί να αυξάνεται, να δημιουργεί μια υπεραξία, να εξαντλεί... τα μέσα της παραγωγής, την πιο μεγάλη δυνατή μάζα επιπλέον εργασίας. Το κεφάλαιο είναι νεκρή εργασία που όμοια με βαμπίρ, δεν τέρπεται παρά απομυζώντας τη ζωντανή εργασία...." (Κ. Marx, "Le capital" (βιβλίο Πρώτο, κεφ. X εκδ. Gallimard (Pleiade) τ. I (Oeuvres, Economie I), 1965, σελ. 788)

Γι' αυτό ο δρόμος του μέλλοντος οροθετείται από θανάτους που του δίνουν νόημα ( θάνατος της αλλοτριωτικής, αλλοτριωμένης και καταμερισμένης εργασίας , θάνατος των ταξικών προσδιορισμών , θάνατος του Κράτους ως υποκειμένου της ιστορίας) Η ιστορία, όχι ως ευθύγραμμη ανάπτυξη της ουσίας, αλλά ως διαδικασία που θεμελιώνεται στην πάλη των τάξεων , ανατρέπεται για να μπορέσει να πραγματωθεί η ουσία του ανθρώπινου είδους.

Ο,τι προτίθεται να καταδείξει ο Foucault με την παράθεση των δύο μεγάλων στοχαστών του δέκατου ένατου αιώνα, δεν είναι η αντιπαλότητα της σκέψης τους , αλλά εκείνο το συμβάν που επιτρέπει την ταυτόχρονη εμφάνιση μιας "ιστορικότητας της οικονομίας" , μιας "περατότητας της ανθρώπινης ύπαρξης" και ενός "τέλους της Ιστορίας". Πρόκειται για μια αμβλύβολη αφέλεια που παρακινεί την οικονομική σκέψη του δέκατου ένατου αιώνα : τον ανθρωπισμό . (Ι)

Σε αντίθεση μ' αυτό το λόγο και με διάθεση κριτική, ένας άλλος λόγος θα αντέτασσε ότι ο ανθρωπιστικός μαρξισμός σημαίνει προσκόλληση στο νεαρό Marx και ότι οι άνθρωποι στον ώριμο Marx δεν συνιστούν μian ουσία, αλλά είναι ιστορικά, το σύνολο των κοινωνικών τους προσδιορισμών . Βεβαίως, ένας μαρξιστικός επιστημονικός λόγος μιλάει με νόμους δομής , εγκαθιδρύει νόμους κατασκευής και κανόνες μετασχηματισμού. Η αντικειμενική οργάνωση μιας κοινωνίας ( τρόπος ύπαρξης αντικειμενικών επιπέδων : οικονομικού, πολιτικού, ιδεολογικού) είναι αυτή που καθορίζει και την κατανομή των ανθρώπων σε κοινωνικές τάξεις . Γίνεται λόγος για συγκρουσιακές καταστάσεις , για σύνολα ρυθμιστικών κανόνων .

- 
- I. Ο Ziegler γράφοντας για τον "ανθρωπιστικό λόγο, που γεννιέται από τις ανακαλύψεις και τις νέες παραγωγικές σχέσεις , ακολουθώντας την αργή ανάδυση του κεφαλαίου ως κύριας παραγωγικής δύναμης.. " υποστηρίζει -και εδώ συγκλίνει με την αντίληψη του Foucault για την εμφάνιση της βιο-εξουσίας"-ότι "ο θάνατος, στην περίοδο του ανθρωπισμού και παρά την αντίδραση της εκκλησίας, δε θεωρείται πια βατήρας που οδηγεί σε μian άλλη πραγματικότητα. Κι έτσι ο λόγος με αντικείμενο το ζώντα άνθρωπο αναπτύσσεται υπερτροφικά, ενώ, προοδευτικά , ατονεί, σε σχέση με το νεκρό ή τον ετοιμοθάνατο." ( Ζ.Ζιγκλερ, "Οι ζωντανοί κι ο θάνατος", ο.π., σελ. 38 ).

## I.5 Ο θάνατος ως αναλυτικός δείκτης της γλώσσας

Ζωή και εργασία σ' αυτή τη νέα διάταξη των αρχαιολογικών διαστρώσεων εμφανίζονται, όπως είδαμε, στο χώρο της αναπαράστασης, δηλαδή στο χώρο της δυτικής γνώσης από τὰ τέλη του δέκατου όγδοου αιώνα και μετά, με μια νέα μορφή. Η γλώσσα αναλαμβάνει τότε, να προσδιορίσει το ρόλο τους μέσα στην αναπαράσταση, γιατί η γνώση της "δεν σημαίνει πλέον ζυγώνω πολύ κοντά στην ίδια τη γνώση, αλλά απλώς εφαρμόζω τις μεθόδους της γνώσης εν γένει σ' έναν ιδιάζοντα τομέα της αντικειμενικότητας". Έτσι, για να γνωρίσουμε τόσο τη ζωή όσο και την εργασία, αλλά και για να εκτιμήσουμε το ρόλο της περατότητας στη διαμόρφωσή τους και ακόμη για να τις εντάξουμε σε έναν αναπαραστατικό "πίνακα" που διαμορφώνεται από το υποκείμενο ως θεμελιωτικός παράγοντας της αναπαράστασης μετά την κλασική εποχή, θα πρέπει να περάσουμε από τη γλώσσα, όχι μόνο γιατί η γλώσσα είναι μια γνώση, αλλά και γιατί από τον δέκατο ένατο αιώνα και μετά "αναδιπλώνεται στον εαυτό της, αποκτά την ιδιάζουσα πυκνότητά της, εκδιπλώνει μιαν ιστορία, νόμους και μιαν αντικειμενικότητα που ανήκει μόνο σε αυτή" (I). Η γλώσσα τότε, γίνεται γνωστικό αντικείμενο δίπλα στην εργασία και τη ζωή χάνοντας την "νομιναλιστική" της σπουδαιότητα που την ανήγαγε στην κλασική περίοδο στον μοναδικό και εναρκτήριο τρόπο με τον οποίο η παράσταση αναπαρίστανε τον εαυτό της. Από τον δέκατο ένατο αιώνα ο φιλόλογος Nietzsche στο βιβλίο του "Ανθρώπινο, πολύ ανθρώπινο" θα καταγγείλει την κλασική δεσποτεία της ονοματοθεσίας που βασίζεται στη γραμματική, τον κλασσικό γλωσσικό κώδικα που μέχρι τότε λειτουργούσε με τον τρόπο μιάς "πίστης".

Ἡ σπουδαιότητα τῆς γλώσσας ... ἐγκοιται στο ὅτι σ'αυτὴν ὁ ἄνθρωπος τοποθέτησε ἕναν δικό του κόσμο δίπλα στον ἄλλο, ἕνα μέρος το οποίο θεωροῦσε τόσο γερὸ που πίστεψε ὅτι στηριζόμενος σ'αυτό, θα μπορούσε να κινήσει τον υπόλοιπο κόσμο ἀπ'τα θεμέλιά του και να γίνει κύριός του. Στο βαθμὸ που πίστευε για μεγάλες χρονικὲς περιόδους στις ἐννοιες και στα ονόματα των πραγμάτων να ἦταν *aeternae veritates* , ἀπόκτησε ἐκεῖνη τὴν ἐπαρση με τὴν οποία ἀνέβασε τον εαυτό του πάνω ἀπ'τα ζῶα: πίστευε πραγματικὰ ὅτι κρατοῦσε μέσα στη γλώσσα τὴ γνώση του κόσμου . Ο πλάστης τῆς γλώσσας δεν ἦταν τόσο μετριόφρων ὥστε να σκεφτεῖ ὅτι ἀπλῶς ἔβαζε ἐπιγραφές στα πράγματα· μάλλον φανταζόταν ὅτι με τὶς λέξεις ἐκφραζε τὴν ἀνώτερη γνώση των πραγμάτων· πολὺ καθυστερημένα (μόνο τώρα) ἀρχισαν οἱ ἄνθρωποι να ἀντιλαμβάνονται ὅτι με τὴν πίστη τους στη γλώσσα διέδωσαν μια τερατώδη πλάνη. "(I)

Ἀλλὰ πῶς τροποποιεῖται αὐτὴ ἡ πίστη στη γλώσσα που ως τα τέλη του δέκατου ὄγδοου αἰῶνα ἐξακολουθεῖ να εἶναι ἕνα σύστημα πάραστάσεων , να συνιστᾷ γνώση ἐφόσον ονομάζει και κατ'αὐτὸ τον τρόπο ταξιθετεῖ ;

---

Ι. Φ. Νίτσε, "Ἀνθρώπινο, πολὺ ἀνθρώπινο", Ι, μετ. Ζ.Σαρῖνας, Ἐκδοτικὴ Θεσσαλονίκης, 1990, παρ. ΙΙ, σελ. 36 ( Βλ. και τὴ γαλλικὴ ἐκδοση : F. Nietzsche, " Humain, trop humain" Ι, Gallimard, 1968, par. ΙΙ , σελ. 35).

Ο Foucault έχοντας ως μέλημα να δείξει ότι από τον δέκατο ένατο αιώνα και μετά η γλώσσα διασπάται , γίνεται δηλαδή ένα αντικείμενο γνώσης και μια δομή που εγκαλεί το ομιλούν υποκείμενο και, αναγνωρίζοντας επιπλέον ότι ο Nietzsche και ο Mallarmé είναι αυτοί που υποδεικνύουν ότι η γλώσσα δεν είναι μία συμπαγής ενεργοποίηση σημαινομένων , αλλά μια αινιγματική πολλαπλότητα που πρέπει να ελεγχθεί, υποσημειώνει τις μεταθέσεις που υφίσταται η κλασική γραμματική :

**Κατά πρώτον** , η διάκριση των γλωσσών μεταξύ τους δεν θεμελιώνεται πιά στον τρόπο σύμφωνα με τον οποίο αναλύουν την παράσταση, αλλά με βάση τη γραμματική τους δομή . Κατά δεύτερον , η γλώσσα "αντιμετωπίζεται ως <sup>λίγα</sup> σύνολο ήχων χειραφετημένων από τα γράμματα που μπορεί να τους μεταγράψουν", (1) ως λαλιά και όχι ως λόγος που διασφαλίζει την ενότητα της αναπαράστασης. Κατά τρίτον , δεν είναι πιά τα επίθετα ( ονομαστικός χαρακτηρισμός ) , σε συνδυασμό με το ρήμα είναι, που γεννούν τα ρήματα , αλλά οι ρίζες των ρημάτων υποδηλώνουν, όχι τα πράγματα ( αναπαραστάσεις ), αλλά τις επιθυμίες και προσλαμβάνοντας παράγωγες καταλήξεις από το ρήμα είναι και από προσωπικές αντωνυμίες μπορούν να κλιθούν. Συνεπώς "άν η γλώσσα εκφράζει κάτι , αυτό δε συμβαίνει στο μέτρο που θα μιμούνταν ή θα αναδιπλασίαζε τα πράγματα , αλλά στο μέτρο που εκδηλώνει και μεταφράζει τη θεμελιώδη βούληση εκείνων που μιλούν "(2) Ακόμη και οι συνθήκες της ιστορικότητας της γλώσσας μετατρέπονται, οι μεταβολές δεν έρχονται έσωθεν ( από νικηφόρους πολέμους , από ταξιδιώτες ή εμπόρους), αλλά η γλώσσα τροποποιείται έσωθεν, επειδή μιλιέται από το λαό, επειδή είναι "ενέργεια ". Εξάλλου, προς το τέλος της κλασικής εποχής, το ρήμα είναι δεν εξασφαλίζει πια την ενότητα της Γενικής Γραμματικής , η γλώσσα διασπάται και καθίσταται

---

1. Η. Φουκώ, ο.π. , σελ. 396.

2. Η. Φουκώ , ο.π. , σελ. 401.

το αντικείμενο του φιλόλογου , του γλωσσολόγου , του θεωρητικού της συμβολικής λογικής , του συγγραφέα.

Στα τέλη του δέκατου ένατου αιώνα, ο Mallarmé υποκαθιστά με την ίδια τη γλώσσα ( αφήνοντας την πρωτοβουλία στις λέξεις ) τον συγγραφέα ( αποπροσωποποίησης του ), το κείμενο διέπεται απ' τους νόμους συγκρότησής του και θανατώνει τον συγγραφέα. "Με την αλλαγή αυτή, ο συγγραφέας γίνεται αυτός που γράφει για να μπορεί να πεθάνει και είναι αυτός που αντλεί τη δύναμή του για το γράψιμο από μια προειλημένη σχέση με το θάνατο"<sup>(1)</sup> Ο νεκρός συγγραφέας προσφέρει μια γραφή που δεν αναπαριστάνει, αλλά εγγράφει ένα πεδίο στο οποίο η γλώσσα, την ίδια στιγμή που εξαγγέλλει το ατέρμονο, οδηγεί τον συγγραφέα στο τέλος του ( τον εξαντλεί ) .

Η μετατροπή της γλώσσας σε αντικείμενο και η παρεπόμενη διάσπασή της που επιβεβαιώνεται θεωρητικά στις αρχές του αιώνα μας από τον F. de Saussure και που εμπνέει τις στρουκτουραλιστικές θέσεις , τις οποίες άλλωστε, φαίνεται να αποδέχεται και ο Bourcault κατά την αρχαιολογική του περίοδο των "Λέξεων και των Πραγμάτων", θα αντισταθμιστεί με την εμφάνιση της θετικιστικής θέσης, όσον αφορά την ανάγκη ουδετεροποίησης της επιστημονικής γλώσσας. Η επιστημονική αντικειμενικότητα προποθέτει την ουδετερότητα της επιστημονικής γλώσσας, δηλαδή την απάλειψη αξιολογικών κρίσεων και την απόκρυψη κάθε σκοπιμότητας που, σε τελευταία ανάλυση, κατευθύνει την επιστήμη . Από τις θετικιστικές αυτές αρχές διέπεται και ο λόγος της επιστήμης , ο λόγος της βιολογίας, η οποία εισάγει, αφενός μεν με τον Bichat και την ανατομική παθολογία , το θάνατο ως τεχνικό εργαλείο που αναλύει τη ζωή , αφετέρου με την φυσιολογία του C. Βεττιάιτ , επιτρέπει τη μεταφορά του βιολογικού μοντέλου στην κατανόηση της κοινωνικής πραγματικότητας ( η κοινωνία ως οργανισμός ) .

---

1. Μ. Μπλανσό, "Ο χώρος της λογοτεχνίας", μετ. Δ. Δημητριάδης, εκδ. Εξάντας, 1970, σελ. 126

Ωστόσο, οι θέσεις αυτές που συνοφίζονται στις βασικές αρχές του θετικισμού, μέλλεται να υπονομευθούν από ένα λόγο που θα απεμπλέξει τη σύγχρονη ιατρική από την έννοια της φυσιοπαθολογίας για να την επανασυνδέσει με τις αξιολογικές εκείνες κρίσεις τις οποίες ο θετικισμός θεώρησε αντιεπιστημονικές. Θα πρέπει για να φανεί η μετατόπιση του ιατρικού λόγου από α) μια ταξινομητική ιατρική που εξετάζει την αρρώστεια χωρίς να αναγνωρίζει την ουσία της, β) σε μία θετική ιατρική στην οποία η αρρώστεια εμφανίζεται, άλλοτε ως σχέση του οργανισμού με το περιβάλλον και άλλοτε ως αλλοίωση ενός ιστού και γ) σε μία βιοηθική ιατρική η οποία επανεισάγει ηθικές αξιολογήσεις ως καθοριστικά στοιχεία της ιατρικής έρευνας, να σημειωθεί η συμβολή του θετικισμού στη μεταβολή της ιατρικής γνώσης.

Σύμφωνα με τον A. Comte, η επιστήμη της βιολογίας, διέπεται από νόμους που πρέπει να αποκαταστήσουμε για να βρούμε την τάξη, εφόσον η ζωτική κίνηση που χαρακτηρίζει κάθε οργανισμό δεν μπορεί να κατανοηθεί, παρά δια μέσου ενός σταθερού σημείου αναφοράς που είναι η οργάνωση. Η βιολογία που, σύμφωνα με την κοινιανή αντίληψη, "ορίζεται ως "η μελέτη της κανονικής κατάστασης κατά τα διάφορα συστατικά της μέρη" διακρίνεται σε στατική και δυναμική και "αντιστοιχεί στη ... διχοτομία του έμβριου όντος, τη διχοτομία ανάμεσα στην οργάνωση και στη ζωή. "(I) Εξ' ου και οι δύο ξεχωριστές επιστήμες, η ανατομία και η φυσιολογία.

Η θετική ανατομία που εμφανίζεται στα τέλη του δέκατου όγδοου αιώνα "χάρη στις μελέτες συγκριτικής ανατομίας ... του Cuvier

- 
- I. M. Serrès - B. Bensaude - J.-P. Enthoven, "Ο Auguste Comte και ο θετικισμός", στο "Ιστορία της Φιλοσοφίας - 19ος αιώνας : ρομαντικοί-κοινωνιολόγοι", μετ. Τ. Πατρίκιου, Π. Χριστοδουλίδη, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, 1982, σελ. 269.



ολοκληρώνεται, όπως είδαμε, με τον Bichat ο οποίος, σε αντι-παράθεση με τον Cuvier που προτείνει - σύμφωνα με τη μελέτη των Serres, Bensaude, Enthoven - μια συγκριτική μελέτη των οργάνων ή των συστημάτων, θα ισχυριστεί ότι η "ανατομία έχει τους απλούς ιστούς της που ... με τις διαπλοκές τους διαμορφώνουν τα όργανα." (1)

Η ιστολογική ανάλυση του Bichat, η οποία εξάλ-λου καθιστά εφικτή την εντόπιση γενικών παθολογικών μορφών, εκτοπίζει την κλινική των συμπτωμάτων και το ζωντανό σώμα της αρρώστιας και βυθίζεται από την έκδηλη επιφάνεια στο κρυμμένο βάθος (ιστός). Μετά τα συμπτώ-ματα και τους ιστούς, η ανατομοκλινική που εξετάζει το πτώμα, μετατρέπει τη "χρονική ανάγνωση" των ασθενειών της κλινικής, στον "χωρικό" εντοπισμό τους. Το πρόβλημα για την ανατομο-κλινική είναι να οριστεί ο θάνατος σε σχέση με τη ζωή και την αρρώστια εφόσον επιτρέπει "να συμπίπτουν, ... η τελευταία στιγμή του παθολογικού χρόνου και η πρώτη του πτωματικού χρόνου", δηλαδή "η σειρά των συμπτωμάτων και αυτή των βλαβών." (2) Ο θάνατος τότε, για πρώτη φορά, αποκτά κάτω απ' αυτή τη θετικιστι-κή οπτική, "εργαλειό σταίλις" και καθίσταται το θεμέλιο της γνώσης της ζωής, σε αντίθεση με την κλασσική εποχή όπου η ίδια η ζωή αποτελούσε το επίκεντρο της γνώσης της.

Ο A. Comte επηρεάστηκε από την ιστολογική θεωρία του Bichat στο μέτρο που του παρέιχε τη δυνατότητα να δια-χωρίσει τον οργανικό κόσμο από τον ανόργανο, διακρίνοντας ως πυρήνα οργάνωσής τους, αντίστοιχα, τον ιστό και το μόριο (3) Ταυτόχρονα, επηρεάστηκε και από τον άλλο κλάδο της βιολογίας που εμφανίστηκε στις αρχές του δέκατου ένατου αιώνα, τη ρυ-σιολογία, η οποία, αν και αναζητήσε τη γνώση της ζωής στους

- 
1. X. Bichat, "Anatomie générale", τ. I, σελ. LXXIX.
  2. M. Foucault, "Naissance de la clinique", ο.π., σελ. 143
  3. Βλ. B. Bensaude, "Η αρμονία", ο.π. σελ. 273.

φυσικοχημικούς μηχανισμούς, άν και καταπιάστηκε με την ίδρυση τομέων όπως η κυτταρική και μοριακή χημεία, έπρεπε συγχρόνως, για να κατανοήσει τα φαινόμενα της ζωής, να στραφεί στη μελέτη των παθολογικών φαινομένων, στην ιδιομορφία της αρρώστιας, στον θάνατο.

Φυσιολόγοι όπως ο C. Bernard, ο Magendie, ο Broussais που οδηγούνται στην παρατήρηση των σχέσεων του ανθρώπου με τις εξωτερικές μεταβολές, επηρεάζουν τον Comte που θα εδραιώσει τη θετική γνώση, όχι πια στο θάνατο, αλλά σ' αυτή τη σχέση οργανισμού-περιβάλλοντος: "Η υπαγωγή του εγκεφάλου στον εξωτερικό κόσμο "είναι εντελώς όμοια με την υπαγωγή των σωματικών λειτουργιών στο περιβάλλον που διέπει κάθε έμβια ύπαρξη " ( Σύστημα θετικής πολιτικής, III, IB ) ", η όλη θετικιστική σκέψη ως "σχέσεις ... με τον εξωτερικό κόσμο νοούνται κατά βιολογικό τρόπο ". (I)

Από τον Bichat στον C. Bernard, ανάμεσα σε μια παθολογία που μελετά τις αρρώστιες <sup>ως</sup> σε μια φυσιολογία που προσανατολίζεται στην ανάλυση των φαινομένων της ζωής, ή των επιδράσεων του εξωτερικού περιβάλλοντος, διανοίγεται ένα πεδίο στην ενότητα του οποίου πίστεψε η ιατρική στα τέλη του δέκατου όγδοου αιώνα : η φυσιοπαθολογία σύμφωνα με την οποία η εμφάνιση των νοσηρών φαινομένων γίνεται κατανοητή με βάση την ανάλυση των φυσιολογικών διαδικασιών . Σ' αυτές τις φυσιολογικές διαδικασίες θα αναφερθεί και ο Comte προκειμένου να μελετήσει την ίδια την κοινωνία που, επειδή λειτουργεί στα πρότυπα του οργανισμού, πρέπει να είναι υγιής, το μέρος να

υπακούει στο όλον, διαφορετικά η κοινωνία, όπως άλλωστε και ο οργανισμός, πεθαίνει . Καθίσταται φανερή η σχέση και ο ρόλος στο δέκατο ένατο αιώνα του βιολογικού μοντέλου στη διαμόρφωση του κοινωνιολογικού εμπειρισμού του Α. Comte .<sup>(1)</sup>

Ο άνθρωπος , η κοινωνία , υπάρχουν σε μια κανονική κατάσταση, την υγεία. Όπως ο οργανισμός μπορεί να αποκλίνει-εξαιτίας της αρρώστιας - απ'τη σταθερή λειτουργία του ( εκείνη την εποχή , η παθολογική κατάσταση δέκα αναλυόταν με βάση την εσωτερική κανονιστική αρχή που την διέπει και συνεπώς εθεωρείτο *de facto* ως απόκλιση , ως μη κανονική λειτουργία ), έτσι και οι κοινωνίες παρεκτρέπονται ( πόλεμοι, επαναστάσεις ) από μια θετική κανονικότητα που συνιστά το μέτρο της θετικιστικής πολιτικής . Το θετικιστικό αυτό σύστημα του Comte που θα προτάξει όρους υγείας και κανονικότητας-σε αντιπαράθεση με τη νοσηρότητα και την ανωμαλία-και που θα επιφυλάξει για την κοινωνία, ανάλογα με την απόσταση που την χωρίζει από τους φυσικούς νόμους, τη ζωή ή το θάνατο , κάθε άλλο παρά αμερόληπτο και αντικειμενικό είναι.

- 
- I. θα πρέπει εδώ να επισημανθεί ακόμη η συνάφεια της ανάλυσης του Comte και του Durkheim των κοινωνικών γεγονότων με βάση τις έννοιες της υγείας ( κανόνας ) και της ασθένειας ( μη κανονικό, παρέκκλιση ) του ομαλού και του παθολογικού . Ο Durkheim όπως εξάλλου ήδη αναφέραμε, συλλαμβάνει την κοινωνία μέσα από το πρότυπο και τους κώδικες της βιολογίας : "πράγματι, για τις κοινωνίες όπως και για τα άτομα η υγεία είναι καλή και επιθυμητή, ενώ αντίθετα η αρρώστια είναι κακή και πρέπει να αποφεύγεται " .  
( Ε. Ντυρκάιμ , "Οι κανόνες της κοινωνιολογικής μεθόδου", ο.π.,σελ.II3

Η ίδια η θετικιστική γλώσσα που διατηρεί άθιχτο το προνόμιο του ανθρώπου ως τόπο εμπειρικών γνώσεων χειραφετημένων από τις αξίες του κοινωνικού στρώματος στο οποίο ανήκει, προδίδει την αξιολογική της επένδυση με την πίστη της στον αληθινό εμπειρικό κόσμο του οποίου μπορούμε να γνωρίσουμε, όχι την ουσία, αλλά τους νόμους του και ο οποίος επιτάσσει την τελική αλήθεια του θετικιστικού λόγου που τον εξετάζει. Συνεπώς, η προσπάθεια ενοποίησης της κατακερματισμένης γλώσσας υπό το καθεστώς ενός θετικιστικού επιστημονικού λόγου που ενστερνίζεται ως απρουπόθετη αλήθεια την ουδετερότητα της γλώσσας, (την οποία, άλλωστε, κατήγγειλε ο Nietzsche θεωρώντας την καταγωγή της γλώσσας ως μια πράξη εξουσίας εκείνων που άρχουν και υποστηρίζοντας ότι το νόημα των λέξεων πρέπει να παραπέμπει σε όποιον το δίνει. Το γιτσεικό ερώτημα είναι: ποιος μιλάει;), αποτυγχάνει, καθόσον το θετικό πνεύμα, δεν ορίζεται με όρους επιστημολογικούς, αλλά επιβάλλεται ως πίστη σε μιάν ορισμένη ιδέα περί επιστήμης, τη θετική, δηλαδή ως ιδεολογία.

Η θετική επιστήμη της βιολογίας που καθιστά τον θάνατο αντικειμενικό γεγονός με αντικειμενική διάγνωση (πιστοποίηση του θανάτου με παραδοσιακή μέθοδο: π.χ. το σταμάτημα της κυκλοφορίας ή του κτύπου της καρδιάς) και αντικειμενική αιτιολογία (παθολογικά συμπτώματα φυσικού ή χημικού τύπου) και ο οποίος μπορεί, ως εκ τούτου, να εξηγηθεί επιστημονικά, έβαλε τα θεμέλια της σύγχρονης ιατρικής. Η έννοια της ζωής και της ιστορικότητάς της εκτοπίζει μια μεταφυσική διάσταση του θανάτου, ο θάνατος παύει να αποτελεί το θέμα μιας μετέπειτα ζωής και καθίσταται το αντικείμενο ενός θετικιστικού λόγου. Τον δέκατο ένατο αιώνα, ο "θάνατος

του Θεού" και η παρεπόμενη απώλεια της πίστης σε μια μεταθανά-  
τια ζωή κάνουν τον άνθρωπο να εννοήσει την περατότητα ως  
συνθήκη της ίδιας του της γνώσης . Ο θάνατος καταλήγει τότε,  
στην επιστήμη και καθιστά δυνατή τη γνώση του υποκειμένου.  
Συνέπεια αυτής της στροφής προς τον άνθρωπο και την ιδιάζουσα  
ατομικότητά του που αποκαλύπτεται με το θάνατο, είναι η  
επανασύνδεση μιας θετικής επιστήμης που επαίρεται για την  
καθαρότητά της, με αξιολογικές κρίσεις . Η σύγχρονη ιατρική  
εγκαταλείποντας την καθαρά τεχνική και εργαλειακή έννοια  
του θανάτου, ερευνά μια νέα ηθική, ανθρωπιστική έννοια που  
απορρέει απο την διυποκειμενική αποδοχή ενός consensus όσον  
αφορά θεμελιώδεις επιλογές πάνω στην ζωή και τον θάνατο.

## Κ Ε Φ Α Λ Α Ι Ο Δ Ε Υ Τ Ε Ρ Ο

### Ο θάνατος και η ανθρώπινη περατότητα

#### 2.1 Η αναλυτική της περατότητας: κεντρική εννοιολογική κατηγορία της νεοτερικότητας.

Λιολουθώντας μια οριζόντια ανάλυση με αφετηρία την κλασική εποχή και λαμβάνοντας υπόψιν τους σταθμούς και τις εννοιολογικές κατηγορίες που προτείνει ο M. Foucault για μια αρχαιολογική προσέγγιση των επιστημών του ανθρώπου και των γνωστικών αντικειμένων τους, διαπιστώσαμε το ρόλο της αναπαράστασης και του πίνακα για τη συγκρότηση της κλασικής επιστήμης μέσα από την οποία φανερώνεται η αλληλουχία του είναι και ο ρόλος του Λόγου ως χορηγού της τάξης.

Διαπιστώνουμε επίσης, διατρέχοντας μία κάθετη ανάλυση, τη μετατροπή που συντελέστηκε προς τα τέλη του δέκατου όγδοου αιώνα στη δυτική επιστήμη, όταν η αναπαράσταση έπαψε να αναδιπλασιάζεται και να αναλύεται σε ταυτότητες και διαφορές, όταν η τάξη και ο πίνακας μέσα στον οποίο χωροποιείται έπαψε να συνδέει τις παραστάσεις μεταξύ τους. Στο εξής το σημείο δεσμού των παραστάσεων θα βρσκειται έξω από την αναπαράσταση, τα πράγματα θα ξεφύγουν από τον χώρο του πίνακα προς ένα δικό τους εσωτερικό χώρο που τα οργανώνει στην ιδιόζουσα ιστορικότητά τους. Αυτό που θέλαμε <sup>αποίως</sup> να καταδείξουμε ήταν ότι η αρχαιολογική τομή που γέννησε την φιλολογία, την οικονομία και την βιολογία, ο συνδυαστικός κρίκος των τριών αυτών γνωστικών περιοχών στο τέλος της κλασικής εποχής και στην αρχή της νεοτερικότητας, είναι η περατότητα.

Εκείνο που η παρούσα εργασία ζητά να υπογραμμιστεί ιδιαίτε-  
τέρως, διευρύνοντας την αναλυτική της περατότητας του, φαίνεται  
ναί ότι η ανακάλυψη των τριών θετικοτήτων (ζωή - γλώσσα - εργασία)  
στα εξωτερικά σύνορα της παράστασης, οδηγεί στον θεμελιώδη κρίκο  
που τις συνδέει και καθιστά δυνατή την εμφάνισή τους: στο θά-  
νατο. Την περατότητα αναγγέλλουν, μέσα από την επανάληψη του θά-  
νατου στην οποία εκτίθεται η ζωή, μέσα από την έννοια της σπάνης  
και της ανάγκης επιβίωσης στην οποία εκτίθεται η εργασία και τέλος,  
μέσα από την έννοια του κατακερματισμού και της διασποράς στην  
οποία εκτίθεται η γλώσσα. Ο,τι καθορίζει τη δυνατότητα της παρά-  
στασης στη νεοτερικότητα είναι κάτι μη παριστώμενο και, ως εκ  
τούτου, άγνωστο στα πλαίσια της αναπαράστασης: μια αδιανόητη συν-  
θήκη της ίδιας της της διαμόρφωσης, ανάλογη με τη συνθήκη του  
θανάτου ως προς τη συγκρότηση της ανθρώπινης ζωής. Η ζωή με τις  
λειτουργίες της, η εργασία με τις συγκρούσεις της και η γλώσσα  
με τις σημασίες της, θεμελιώνονται στην απειλή του αφανισμού.  
Ο θάνατος υποδεικνύει ότι το ενιαίο και συνεκτικό νόημα τόσο της  
ζωής, τόσο της εργασίας, όσο και της γλώσσας, είναι από το δέκατο  
ένατο αιώνα και μετά, αδύνατο και αυτή η γνώση της αδυναμίας του  
ενιαίου νοήματος οδηγεί τη νεοτερική σκέψη στο να σκέπτεται ενα-  
ντίον του εαυτού της υποβάλλοντας στη δοκιμασία του θανάτου τον  
αυτοθεμελιωτικό της χαρακτήρα.

Αυτή "η θέση θνητότητας" που προβάλλει την περατότητα ως  
προϋπόθεση νοήματος και ως το ενιαίο *a priori* τόσο της γλώσσας,  
τόσο της εργασίας, όσο και της ζωής, παραπέμπει σε μια γενική  
ρυθμιστική αρχή όλων των κατακερματισμένων νοημάτων, η οποία ωστό-  
σο, οδηγείται μονίμως στο αδιέξοδο της αδύνατης οικουμενικοποίησής  
τους. Η υπόθεση σύμφωνα με την οποία η νεοτερικότητα παραμένει  
ανολοκλήρωτη, στηρίζεται στο ότι τη στιγμή που αναγγέλλει ως γενική  
αρχή της την επιδιωκόμενη καθολικότητα, θέτει ένα κατηγορημα δια-  
λυτικό: την περατότητα.

Κατά συνέπεια, το ότι το νόημα αντλείται απο τον θάνατο ( η υπόθεση της S. de Beauvoir ότι "ένας πλασματικά αθάνατος άνθρωπος δεν θα μπορεί πιά να κερδίσει το νόημα της ζωής") και ότι η γνώση θεμελιώνεται στον εαυτό της ως γνώση πεπερασμένη, σημαίνει ότι από μίαν ανάλυση των αναπαραστάσεων, οδηγούμαστε από τον Kant και μετά, σε μίαν "αναλυτική της ύπαρξης" όπου το είναι του ανθρώπου θα μπορεί να θεμελιώσει στη θετικότητά τους όλες τις μορφές που της υποδεικνύουν ότι δεν είναι άπειρη. "Εκεί όπου άλλοτε : υπήρχε συστοιχία ανάμεσα σε μια μεταφυσική της παράστασης και του απείρου και μίαν ανάλυση των έμβιων όντων, των επιθυμιών του ανθρώπου, και των λέξεων της γλώσσας<sup>του</sup> βλέπουμε να συγκροτείται μια αναλυτική της περατότητας και της ανθρώπινης ύπαρξης... " (1)

§ Στην κλασσική εποχή, ο άνθρωπος δεν υπήρχε ως υποκείμενο και αντικείμενο της γνώσης . Ρόλος του ήταν να αναπαραστήσει την τάξη του κόσμου όπως αυτή είχε δοθεί απο τον θεό , κατονομάζοντάς την. Δεν ήταν δημιουργός του κόσμου και των αναπαραστάσεών του, αλλά ο τόπος απ' όπου έπρεπε οι έννοιες να φτάσουν στην μεγαλύτερη αναπαραστατική τους δύναμη και διαφάνεια . Ως έλλογο ζώο δεν ήταν παρά μια ύπαρξη ανάμεσα σε άλλα είδη που έπρεπε να καταλάβει τη θέση που του άρμοζε στον ταξινομητικό πίνακα των όντων. Υπήρχε συνεπώς, θα υποστηρίξει ο Foucault, μια σχέση ανάμεσα στη φύση και την ανθρώπινη φύση. Ο,τι τις έδενε , ήταν η ανθρώπινη δραστηριότητα της γνώσης μέσω της δύναμης της γλώσσας στην αναπαραστατική της λειτουργία: "... η κλασσική γλώσσα ως κοινός λόγος της παράστασης και των πραγμάτων, ως τόπος μέσα στον οποίο διασταυρώνονται η φύση και η ανθρώπινη φύση , αποκλείει απόλυτα κάτι που θα ήταν "επιστήμη του ανθρώπου ". Οσο μιλούσε αυτή η γλώσσα στον Δυτικό πολιτισμό , δεν ήταν δυνατό να τεθεί η ανθρώπινη ύπαρξη υπο συζήτηση σαν κάτι ξεχωριστό , γιατί μαζί της δενόταν



η παράσταση και το είναι . " (1)

Δεν είχαν ακόμη εμφανιστεί οι τρεις θετικότητες ( η ζωή - η εργασία - η γλώσσα ) στην ιστορική τους πυκνότητα, σε σχέση με τις οποίες ο άνθρωπος εμφανίζεται προσδιορισμένος από αυτές εφόσον είναι ήδη "μέσα σε μια χρονική προτεραιότητα ( ... ) ένα έμβιο, ένα εργαλείο παραγωγής , ένας φορέας λέξεων ... Ολα αυτά τα περιεχόμενα, που η γνώση του του αποκαλύπτει ότι είναι εξωτερικά ως προς τον ίδιο και παλαιότερα από τη γέννησή του , τον προκαταλαμβάνουν, τον κλονίζουν με όλη τους την σταθερότητα και τον διαπερνούν σαν να μην ήταν τίποτε περισσότερο από ένα αντικείμενο της φύσης ή ένα πρόσωπο που οφείλει να εξαφανιστεί μέσα στην ιστορία. Η περατότητα του ανθρώπου αγγέλλεται - με επιτακτικό τρόπο - μέσα στη θετικότητα της γνώσης" (2)

Ωστόσο , αυτή η περατότητα του ανθρώπου που αναγγέλλεται από τον δέκατο ένατο αιώνα και μετά μέσα από τις εμπειρικές της ζωής , της εργασίας και της γλώσσας, αποτελεί, κατά μία αντίστροφη έννοια, την αφετηρία με φόντο την οποία καθίσταται δυνατή η εμφάνισή τους. Εξ' αιτίας της θνητότητας και με αφετηρία τα ανθρώπινα όρια δίνονται οι θετικές μορφές ως μορφές γνώσης της περατότητας . Αυτά τα όρια δεν επιβάλλονται στον άνθρωπο ως εμπόδιο της γνώσης των θετικοτήτων , όπως συνέβαινε στην κλασική εποχή εξαιτίας της απόστασης που χώριζε την αντίληψη των ανθρώπων και την νόηση του Θεού . Τότε, η έννοια της περατότητας οδηγούσε στην αποδοχή του περιορισμένου χαρακτήρα της γνώσης. Αντίθετα, στην νεοτερικότητα "( ... ) το όριο δεν εκδηλώνεται ως προσδιορισμός έξωθεν επιβεβλημένος στον άνθρωπο (... ) αλλά ως θεμελιώδης περατότητα που έγκειται μόνο στο ίδιο της το γεγονός και διανοίγεται στη θετικότητα κάθε συγκεκριμένου ορίου." (3)

---

1. Μ. Φουκώ , ο.π. , σελ. 428

2. Μ. Φουκώ , ο.π. , σελ. 431

3. Μ. Φουκώ, ο.π. , σελ. 433

Η προβληματική αυτή που χαρακτηρίζει την αρχειαλογική περίοδο του **Foucault** και που, όπως θα δούμε, υποβάσκει και στη μεταγενέστερη γενεαλογική ερμηνευτική του, εύκολα ανιχνεύεται και στην ανάγνωση του **Kant** από τον **Heidegger**. Ο **Heidegger** αντιλαμβάνεται την "Κριτική του Γαθαρού Λόγου" ως εγκαθίδρυση του θεμελίου της μεταφυσικής, το πρόβλημα της οποίας, έκτοτε, εμφανίζεται ως πρόβλημα μιας "θεμελιώδους οντολογίας". Και αυτή τη θεμελιώδη οντολογία αποκαλεί, ευθύς αμέσως, "αναλυτική της περατής (υπογραμμισμένο από εμένα) ουσίας του ανθρώπου στο μέτρο που προετοιμάζει το θεμέλιο μιας μεταφυσικής "σύμφωνης προς τη φύση του ανθρώπου".(I) Και ο **Heidegger**, πριν από το **Foucault**, θα αναρωτηθεί τι υπάρχει το κοινό πίσω από τα τρία θεμελιώδη ερωτήματα που έθετε ο **Kant** στην αρχή της νεοτερμικότητας ( τι μπορώ να γνωρίζω, τι πρέπει να κάνω, τι μου επιτρέπεται να ελπίζω ; ) τα οποία να είναι δυνατόν, εξαιτίας αυτού του ενοποιητικού κοινού τους δεσμού, να συγκερασθούν στην τέταρτη ερώτηση ( τι είναι ο άνθρωπος ; ). Το αντίστοιχο διακύβευμα για κάθε μιά από τις ερωτήσεις αυτές, είναι η δύναμη, το καθήκον και η ελπίδα του ανθρώπινου λόγου. Εκείνος που θα αναρωτηθεί για τη δύναμή του, θα υποστηρίξει ο **Heidegger**, και συνεπώς για την αδυναμία του ( το τι μπορώ να κάνω ισοδυναμεί με το τι δεν μπορώ να κάνω ) εκδηλώνει την περατότητα της φύσης του. Και αν ακόμη θέσει το ζήτημα για το τι του επιτρέπεται και τι δεν του επιτρέπεται να προσμένει εκδηλώνοντας κατ'αυτόν τον τρόπο μιαν έλλειψη, αναγνωρίζει και πάλι την περατότητα.

---

**M. Heidegger**, " **Kant et le problème de la métaphysique** ", Gallimard, 1953, σελ. 57.

Το ίδιο ισχύει και για το ζήτημα του καθήκοντος που, επειδή γνωρίζει ότι δεν έχει οριστικά εκπληρωθεί, αναζητά πάντα αυτό που θα έπρεπε να πράξει . Έτσι , θα σημειώσει ο **Heidegger** , με αυτά τα ερωτήματα, ο ανθρώπινος λόγος δεν προδίδει μόνο την περατότητά του , αλλά ακόμη εκδηλώνει ότι το πιο εσώτερο ενδιαφέρον του κεντρώνεται σ' αυτή την ίδια την περατότητα . Δεν τίθεται συνεπώς θέμα γι' αυτόν να διαγράψει τη δύναμη , το καθήκον , την ελπίδα και έτσι να απομακρύνει την περατότητα , αλλά , αντίθετα, να **στηριχθεί σ'** αυτή την περατότητα ώστε να **περιορισθεί** εντός της . "Ο **Heidegger** θα υποστηρίξει ακόμη ότι "ο ανθρώπινος λόγος δεν είναι μόνο περατός επειδή θέτει αυτά τα τρία ερωτήματα, αλλά ότι αντίθετα θέτει αυτά τα ερωτήματα επειδή ακριβώς είναι περατός.(I)" το σημείο αυτό, φαίνεται καθαρά η επιρροή που ασκεί ο **Heidegger** στη φουκοική αρχαιολογία όσον αφορά στην ανάπτυξη της "αναλυτικής της περατότητας", αλλά και στο ζήτημα του θεμέλιου και της καταγωγής των οποίων ως κοινή τους αναφορά προβάλλει , όπως θα δούμε , ο " Δεύτερος ανεπίκαιρος στοχασμός" του **Nietzsche**. Συμπερασματικά , ως υπογραμμιστεί ότι το πρόβλημα της "περατής ουσίας " του ανθρώπου, όπως το αντιμετώπισε ο **Heidegger** μέσα από τη μεταφυσική του "εξωνά-Είναι " , δεν οδηγεί σε μια ανθρωπολογία υπάγοντας το τέταρτο ερώτημα "Τι είναι ο άνθρωπος ; " στα τρία πρώτα , αλλά

αφού το καθιστά το κατεξοχήν ερώτημα από το οποίο απορρέουν **τα άλλα τρία**, το προσδένει με την εγκαθίδρυση του θεμελίου της μεταφυσικής στην έννοια της περατότητας(1).

Η παρεμβατική εκ μέρους μας προσφυγή στον Heidegger αναφορικά με την προέλευση ( **Herkunft** ) της περατότητας στο κεντρικό για τις "Λέξεις και τα πράγματα" κεφάλαιο της "αναλυτικής της περατότητας" του Foucault μας κατευθύνει και προς μια δεύτερη διαπίστωση: ότι μια θανατολογία, κάτω από την προοπτική της φουκοϊκής αρχαιολογίας, δεν υπάγεται επ' ουδενί στην ανθρωπολογία όπως τουλάχιστον την αντιλαμβανόμαστε ως γνωσιολογικό ανάπτυγμα του Διαφωτισμού. Για άλλη μια φορά, η επιρροή του Heidegger είναι εμφανής. Αναλαμβάνοντας την ανακατασκευή του καντιανού εγχειρήματος της θεμελίωσης της μεταφυσικής μέσω της δικαιολόγησης της *metaphysica generalis* (οντολογία), ο Heidegger οδηγείται στην επαλληλία του είναι (όχι του όντος) και της περατότητας(2): απαγγιστρώνοντας, όπως αργότερα και ο Foucault, το πρόβλημα από την Ανθρωπολογία. Στον Heidegger όπως και στον Foucault, "...ο άνθρωπος, ως πυκνή και πρωταρχική πραγματικότητα, ως δύσκολο αντικείμενο και κυρίαρχο υποκείμενο κάθε δυνατής γνώσης, δεν έχει καμμία θέση"(3). Καταδικάζοντας

1. "Κάθε ερώτηση σχετική με το είναι ενός όντος και ειδικά η διερώτηση για το είναι εκείνου του όντος που, εκ της συστάσεώς του, διασφαλίζει την περατότητα ως κατανόηση του είναι, είναι μεταφυσική" (M. Heidegger, "Kant et le problème de la métaphysique", σελ. 286).
2. "Η ύπαρξη ως τρόπος του είναι είναι καθεαυτή περατότητα και ως τέτοια δεν είναι δυνατή παρά μόνο θεμελιωμένη στην κατανόηση του είναι. Δεν υπάρχει είναι και δεν μπορεί να υπάρχει παρά εκεί που η περατότητα γίνεται ύπαρξη... Επειδή και μόνον η κατανόηση του είναι είναι ό,τι πιο περατό στο περατό, είναι σε θέση να καταστήσει δυνατές ακόμη και τις λεγόμενες "δημιουργικές" ικανότητες της πεπερασμένης ανθρώπινης ύπαρξης. Και ακόμη μόνον επειδή ολοκληρώνεται στους ίδιους τους κόλπους της περατότητας, η κατανόηση του είναι έχει το εύρος, τη σταθερότητα μα και τη ζοφερότητα που της αναγνωρίσαμε". (M. Heidegger, "Kant...", ο.π., σελ. 284-285).
3. Μ. Φουκώ, "Οι λέξεις και τα πράγματα", ο.π., σελ. 426-427.

συνεπώς και οι δύο κάθε καντιανό "μεταφυσικό ανθρωπολογισμό" οδεύουν πέρα του ανθρώπου χωρίς αυτό να σημαίνει ωστόσο "πως μια τέτοια σκέψη ευθυγραμμίζεται με την αντίθετη πλευρά του ανθρώπου, υπερασπίζεται το απάνθρωπο... Σκεπτόμαστε εναντίον του ανθρωπισμού, επειδή δεν θέτει την *humanitas* του ανθρώπου αρκετά ψηλά"(1). Κι αυτό συμβαίνει διότι η ανθρωπολογία "είναι μια ερμηνεία του ανθρώπου που, στο βάθος, ήδη γνωρίζει τι είναι ο άνθρωπος και κατά συνέπεια δεν μπορεί ποτέ να αναρωτηθεί ποιος είναι ο άνθρωπος"(2).

Εντούτοις, η προαναφερθείσα αναλυτική της περατότητας, η οποία θα πρέπει να γίνει κατανοητή ως ανάπτυγμα της προηγούμενης προκριτικής ανάλυσης των αναπαραστάσεων, οδηγεί, κατά την άποψη των σχολιαστών του Foucault, P. Rabinow και H. Dreyfus, όπως θα δούμε, όχι στην απόρριψη ως εσφαλμένου, αλλά στην ανακατασκευή του ανθρωπολογικού λόγου. Ειδικότερα, όλες οι σχέσεις "κάτω από τις οποίες τα πεπερασμένα όρια που ο Foucault ονομάζει αντίστοιχα το εμπειρικό, το άσκεπτο, και η ελλειπής καταγωγή, είναι ταυτόχρονα διακριτές από το θεμέλιό τους ή την πηγή τους και ταυτόσημες με αυτές (στο μέτρο που τις επαναλαμβάνουν). "Κατά συνέπεια, τη στιγμή κατά την οποία ο άνθρωπος "τείνει να επιβεβαιώσει απόλυτα την περατότητά του - ενώ την αρνιέται ριζικά - ο λόγος κατασκευάζει ένα χώρο στο εσωτερικό του οποίου η αναλυτική της περατότητας, περιορισμένη εξ αρχής στην απότυχία, μάχεται σε μια ακολουθία μάταιων στρατηγικών. Κάθε νέα απόπειρα οφείλει στην πραγματικότητα να επικαλείται μια ταυτότητα και μια διαφορά μεταξύ της περατότητας ως ορίου και της περατότητας ως θεμελίου όλων των γεγονότων, δηλαδή ανάμεσα στο θετικό και το θεμελιακό"(3).

- 
1. M. Heidegger, "Επιστολή για τον ανθρωπισμό", μετ. Γ. Ξηροπαΐδη, εκδ. Ροές, 1987, σελ. 85.
  2. M. Heidegger, "L' époque des "conceptions du monde", στο "Chemins qui ne mènent nulle part", Gallimard, 1962, σελ. 145 .
  3. H. Dreyfus et. P. Rabinow, "M. Foucault. Un *parcours* philosophique", Gallimard, σελ. 52-53.

Και κάτω από αυτή τη διπλή προοπτική ο άνθρωπος εμφανίζεται μέσα στην ίδια την αναλυτική της περατότητας διαυγασμένη τη φορά αυτή από τον Foucault ως αντινομία του "Ίδιου και του Άλλου".<sup>(1)</sup>

Προβάλλει υπό την αμφίλογη ιδιότητά του ως ένα διπλό όν που συνεχώς αναδιπλασιάζει:

- α) την εμπειρική ανάλυση τού εαυτού του με την υπερβατική προϋπόθεση του να τα γνωρίσει όλα,
- β) το εγγενές στη σκέψη του άσκεπτο μ'ένα παντοδύναμο cogito,
- γ) την αναγωγή του σε μια καταγωγή την οποία ουδέποτε προσεγγίζει.

και αυτά τα τρία διπλά (υπερβατικό-εμπειρικό, cogito - άσκεπτο, οπισθοχώρηση-επιστροφή της καταγωγής) καθορίζουν τόσο τον τρόπο ύπαρξης του ανθρώπου, όσο και τον ανθρωπολογικό λόγο που επεξεργάζεται μια θεωρία αυτού του διπλού όντος που είναι ο άνθρωπος. Πριν αναλύσουμε διεξοδικά τον τρόπο με τον οποίο λειτουργεί η αναλυτική της περατότητας και η παρεπόμενη θεώρηση των τριών διπλών στην περιοχή μιας θανατολογίας που μας ενδιαφέρει, είναι απαραίτητο να αναφερθούμε προκαταβολικά στα σκοπούμενα από τον Foucault αποτελέσματα ενός τέτοιου εγχειρήματος. Πράγματι για να αποφευχθεί η μονομερής προσέγγιση του θανάτου, άλλοτε δια μιας υπερβατολογικής, άλλοτε δια μιας εμπειρικής μεθόδου και αντιστοίχως για να μην αντιμετωπισθεί ο θάνατος με αποκλειστικά γνωσιολογικό ή ιρασιοναλιστικό τρόπο και τέλος για να αποτραπεί η καταφυγή σε μια αδύνατη καταγωγή του, θα πρέπει ο λόγος για το θάνατο (θανατολογία) να μην οδηγεί

---

1. "Και ο πρώτος χαρακτήρας, με τον οποίο αυτή η αναλυτική θα σφραγίσει τον τρόπο ύπαρξης του ανθρώπου, ... θα είναι εκείνος της επανάληψης - της ταυτότητας και της διαφοράς ανάμεσα στο θετικό και στο θεμελιώδες: ο θάνατος, που υποσκάπτει ανώνυμα την καθημερινή ύπαρξη του εμβίου, είναι ο ίδιος με εκείνον, τον θεμελιώδη, με αφετηρία τον οποίο δίνεται σε μένα η εμπειρική μου ζωή...

Από το ένα άκρο της εμπειρίας ως το άλλο, η περατότητα απαντά στον εαυτό της μέσα στη φιγούρα του Ίδιου είναι η ταυτότητα και η διαφορά των θετικοτήτων και του θεμελίου τους.

Βλέπουμε πως ο μοντέρνος στοχασμός από την πρώτη ήδη απαρχή αυτής της αναλυτικής στρέφει προς μίαν ορισμένη σκέψη του Ίδιου-όπου η Διαφορά είναι το ίδιο πράγμα με την Ταυτότητα-..." (Μ.Φουκώ, "Οι λέξεις και τα πράγματα, ο.π., σελ.433).

ούτε στη θετικιστική εκπτώτικη του αντιμετώπιση, ούτε στην εσχατολογική απολυτοποίησή του. Η θανατολογία για να μην είναι απλή αναγωγή, διαύγηση και ερμηνεία, αλλά μια αρχαιολογία των στοιχείων εκείνων που την διαμόρφωσαν, θα πρέπει να εμφανίζεται ως "εγχείρημα με το οποίο αποπειρόμεθα να διαλύσουμε τις τελευταίες ανθρωπολογικές υποταγές εγχείρημα που αντι τούτου θέλει να δείξει πως κατέστησαν δυνατές αυτές οι υποταγές."<sup>(1)</sup> Αν η αρχαιολογική αυτή προσέγγιση του θανάτου θα μπορούσε να υποστηριχτεί ως το τέλος, αυτό εξαρτάται και από το αν ο ερευνητής προσχωρεί στην άποψη των Dreyfus και Rabinow, σύμφωνα με την οποία εφόσον και ο ίδιος ο Foucault παγιδεύτηκε από το σχήμα που ήθελε να καταπολεμήσει, η αρχαιολογία του έχει αποτύχει. Η άποψή μας είναι, όπως θα φανεί και παρακάτω, ότι η αρχαιολογία εντάσσεται στη γενεαλογική του περίοδο κατά την οποία η έννοια της αναλυτικής της περατότητας μετασχηματίζεται αποκόλλουμένη από τα τρία διπλά και οδηγούμενη ως πυρήνας μιας άλλης πλέον περιοχής: της εξουσίας.

Αν λοιπόν, η κλασική σκέψη θεμελιώνει στην περατότητα και στη σχέση της με το άπειρο, τον περιορισμένο χαρακτήρα της γνώσης των θετικότητων, η νεότερη σκέψη θα αντιτείνει ότι, αφενός μεν, οι ίδιες οι θετικότητες της ζωής, της εργασίας και της γλώσσας και όχι το άπειρο θεμελιώνουν τον περιορισμένο χαρακτήρα της γνώσης, αφετέρου ότι τα ίδια τα όρια της γνώσης, δηλαδή η περατότητά μας καθιστούν δυνατή τη γνώση εν γένει. Συνεπώς, μπορώ να σκεφτώ τη ζωή μόνο μέσα από το θάνατο ή, όπως χαρακτηριστικά θα γράψει ο Rilke στις Έλεγχοι του: "Η κατάφαση της ζωής και η κατάφαση του θανάτου αποκαλύπτονται να είναι το ίδιο μόνο πράγμα. Η αποδοχή της ζωής χωρίς το θάνατο σημαίνει ... περιορισμό, ο οποίος τελικά αποκλείει το απεριόριστο".

---

1. Μ.Φουκώ, "Η αρχαιολογία της γνώσης", εκδ. Εξάντας, 1987, σελ.27.

Η περατότητα συνεπώς, δεν σημαίνει σύμφωνα με την άποψη του Rilke τη βίωση του φυσικού τέλους, αλλά την απεριόριστη σκέψη πάνω σ' αυτό. Αυτή η ατέρμονη σκέψη του τέλους που έχει αφετηρία τον εαυτό της, χαρακτηρίζει και τον μοντέρνο άνθρωπο. Η νεοτερικότητα θεμελιώνεται στην παράξενη ιδέα ενός ανθρώπου που, εξ' αιτίας της ίδιας του της περατότητας, μπορεί να πάρει τη θέση του Θεού. Έτσι, η περατότητα που προκαλεί την εμφάνιση των θετικοτήτων και θεμελιώνει τη γνώση με αφετηρία τον εαυτό της, δίνει τη δυνατότητα στη μοντέρνα επιστήμη να σκεφτεί τον άνθρωπο ως αντικείμενο γνώσης.

Αυτή η ριζική μετατροπή που έφερε στο προσκήνιο τον άνθρωπο, θα εντοπιζόταν, στο μέτρο που θα καθίστατο δυνατή μία αρχαιολογία των απροσδιόριστων μεταθέσεων των σημαίνοντων της αρρώστειας, ώστε να αναδυθούν οι εκάστοτε μορφές γνώσης και η τελική εμφάνιση της γνώσης του υποκειμένου. Ακολουθώντας τα πεδία κανονικότητας που διέπνυ τον ιατρικό λόγο, όπως μελετώνται στη "Γέννηση της Κλινικής" - έργο του M. Foucault που προηγείται των "Λέξεων και των Πραγμάτων" αλλά που, κατά τη γνώμη μας, συνιστά αναδρομικά, το πρώτο πεδίο εφαρμογής της αρχαιολογικής μεθόδου του -, διαπιστώνουμε τις εξής αρχαιολογικές τομές οι οποίες, ως σημειωθεί, οδηγούν σταδιακά, όχι μόνο στη γέννηση της κλινικής, αλλά και στη γέννηση της περατότητας ως του *sine qua non* όρου για την εμφάνιση της ατομικότητας, στοιχείου και αυτή της μοντέρνας ιατρικής.



## 2.2. Το ανατομικό βλέμμα και η πεπερασμένη ατομικότητα

Μέχρι την εποχή του Pinel η αρρώστεια αντιμετωπίζεται ως η έκδηλη φύση, αλλά συνάμα και η αντε-φύση, καταλαμβάνοντας μια συγκεκριμένη μορφή στο νοσολογικό πλάνο της ταξινομικής ιατρικής που αντιστοιχεί στην κλασική εποχή ( 1761 - 1798 ). Το άτομο με τις μοναδικές του ποιότητες εμποδίζει τη γνώση της αρρώστειας και το υποκείμενο προσλαμβάνει έτσι αρνητική υπόσταση. Ωστόσο, με την εμφάνιση της κλινικής ιατρικής στα τέλη του δέκατου όγδοου αιώνα, γεννιέται μια νέα εμπειρία της αρρώστειας γιατί αλλάζει η σχέση του ορατού και του άορατου, της αντιληπτικής ικανότητας και της έκφρασης . Το ερώτημα που τίθεται για τη διερεύνηση της εμφάνισης νέων μορφών της ιατρικής ορθολογικότητας ταυτίζεται με μια νέα σχέση του βλέπειν και του λέγειν που, όπως θα ισχυριστεί ο Foucault στην "Γέννηση της Κλινικής", σημαδεύει το πέρασμα απ' το Διαφωτισμό, στο δέκατο ένατο αιώνα . Τι σημαίνει όμως βλέπω και πια νοηματική διολίσθηση υφίσταται στα τέλη του δέκατου όγδοου αιώνα ; Για τον Descartes ( ... ) βλέπω εσήμαινε αντιλαμβάνομαι ( ... ) αλλά επρόκειτο χωρίς να απογυμνωθεί η αντίληψη από το αισθητό της σώμα, να γίνει διάφανη για την άσκηση του πνεύματος : το φώς, πρότερο κάθε βλέμματος, συνιστούσε στοιχείο του ιδεατού, τον αναπόδεικτο τόπο της καταγωγής όπου τα πράγματα αντιστοιχούσαν με την ουσία τους και (συνιστούσε επίσης) τη μορφή σύμφωνα με την οποία τα πράγματα το ξανασυναντούσαν δια μέσου της γεωμετρίας των σωμάτων.....

Στα τέλη του δέκατου όγδοου αιώνα, το βλέπειν συνίσταται στο να αφήνεις στην εμπειρία την πιο μεγάλη της σωματική οικαιρότητα· το συμπαγές, το σκοτεινό, το πυκνό των πραγμάτων κλεισμένων στον εαυτό τους κατέχουν εξουσίες αλήθειας που δεν τις δανείζονται απο το φώς, αλλά απο τη νωθρότητα του βλέμματος που τα διατρέχει, τα διερευνά και σιγά-σιγά τα διαπερνά αποδίδοντάς τους μόνο τη δική του λάμψη. Η παραμονή της αλήθειας μέσα στον σκοτεινό πυρήνα των πραγμάτων είναι παράδοξα συνδεδεμένη μ' αυτή την κυρίαρχη εξουσία του εμπειρικού βλέμματος που φανερώνει την αθέατη όη τους<sup>(1)</sup> Γι' αυτό και η εμφάνιση της κλινικής ιστορικής απαιτεί απο το κλινικό βλέμμα να είναι αναλυτικό και την ίδια στιγμή, φορέας μιας γλώσσας που μιλούν τα ίδια τα πράγματα βυθισμένα στη σιωπή τους. Η αρρώστεια είναι το σύμπτωμα και η κλινική, η επιστήμη των συμπτωμάτων που, ειδωμένα μέσα απο μορφές συνύπαρξης και σειράς, εξορίζουν το τυχαίο η το ποικίλλο. Ένας λόγος πάνω στο υποκείμενο είναι δυνατός-εφόσον το βλέμμα διαβάζει στην ορατή επιφάνεια διαφορετικά τις περιπτώσεις-περικλείοντας, ωστόσο, την άμβλυνση των ατομικότητων<sup>(2)</sup> καθώς η αντίληψη της ατομικότητας δεν ξανόγεται στο τυχαίο.

Μόνο στις αρχές του δέκατου ένατου αιώνα όταν η εννοιολογική κατηγορία της περατότητας εξαπλούται με τον Bichat στις επιστήμες, το παθολογικό φαινόμενο γίνεται αντιληπτό στο βάθος της ζωής μέσα σε μιαν οργανική, πεπερασμένη ατομικότητα. Η αρρώστεια παύει να είναι ατύχημα, καθίσταται η παθολογική μορφή της ζωής και παρεμβαίνει " στην εσωτερική διάσταση... της σχέσης της ζωής με το θάνατο". Ο θάνατος δεν μας δίνει τη δυνατότητα σύνταξης ενός αληθινού λόγου πάνω στην αρρώστεια, αλλά " είναι ( ο ίδιος ) η αρρώστεια που καθίσταται δυνατή μέσα στη ζωή ." (3)

---

1. M. Foucault, " Naissance de la clinique " , ο.π.,σελ.ΙΧ-Χ.

2. M. Foucault, ο.π.,σελ.172,π.172.

3. M. Foucault, ο.π.,σελ.158.

Η ανατομοκλινική μέθοδος, της αναγνωρίζει την ατομική παρεκτροπή, εφόσον είναι "συνεχής παρέκκλιση στο εσωτερικό της φύσης της ουσιωδώς αποκλίνουσας . Δεν υπάρχει ασθένεια παρά ατομική : όχι επειδή το άτομο αντιδρά στην ίδια του την ασθένεια, αλλά γιατί η δράση της αρρώστειας εκδιπλώνεται , αυτοδικαίως , με την μορφή της ατομικότητας . (1) Αυτή η ατομικότητα, η μοναδικότητα που αποκαλύπτεται από το ανατομικό βλέμμα στη σχέση θανάτου - αρρώστειας, μετατρέπει το θάνατο σε δυνατότητα. "Ο άνθρωπος αποσυντίθεται σύμφωνα με την εικόνα του . " Στα τέλη του δέκατου όγδοου αιώνα συνεπώς, ο θάνατος ως καθοριστική μορφή της περατότητας και συγχρόνως, ως αυτός που δυναμώνει τη ζωή, καίσιτά δυνατή στην επιστημονική αντίληψη τη γνώση του υποκειμένου προβάλλοντας για μία ακόμη φορά την αρχική μας υπόθεση για την καταγωγική του σημασία όσοι <sup>α</sup>φ'είς επιστήμες του ανθρώπου .

## Κ Ε Φ Α Λ Α Ι Ο Τ Ρ Ι Τ Ο

Ο εμπειρικό - υπερβατικός αναδιπλασιασμός του ανθρώπου στη νεοτερικότητα

### 3.1. Ο υπερβατικός θάνατος στον Hegel

Ο ανθρωπολογικός λόγος που γεννιέται με την αναλυτική της περατότητας<sup>1</sup> καθορίζει τον τρόπο ύπαρξης του ανθρώπου σύμφωνα με τρεις χαρακτηριστικούς αναδιπλασιασμούς του ίδιου του ανθρώπου στον εαυτό του που διακρίνει ο H. Foucault και που ονομάζει το εμπειρικό και το υπερβατικό, το *cogito* και το άσχετο, η οπισθοχώρηση και η επιστροφή της καταγωγής. Θα αναφερθούμε διεξοδικότερα στον πρώτο από τους τρεις αναδιπλασιασμούς για να δείξουμε όχι μόνο τη σημασία που έχει για τη νεοτερική σκέψη η αναζήτηση ενός τρόπου που θα επέτρεπε να θεωρήσουμε το υποκείμενο ως κέντρο των εμπειρικών γνώσεων και συγχρόνως ως δυνατότητα υπέρβασής τους (Kant), αλλά και για να υπογραμμίσουμε στη συνέχεια τα αδιέξοδα από μια θεώρηση του εμπειρικού ως υπερβατικό (Comte, Marx), πράγμα που οδηγεί, κατά τον Foucault σε μια "προκριτική αφέλεια" στο βαθμό που δεσμεύει τη μοντέρνα σκέψη σε έναν τρόπο και σε ένα λόγο αναγωγικού ή εσχατολογικού τύπου, ο οποίος είναι αρχαιολογικά αδιαφοροποίητος, εμπειρικός και ταυτόχρονα κριτικός, θετικιστικός (Comte) και την ίδια στιγμή εσχατολογικός (Marx).

Έτσι, μια θεωρία του υποκειμένου, παρά τα επιφανόμενα, θα συνδέσει τις σκέψεις θετικιστικού ή εσχατολογικού τύπου<sup>(1)</sup> καθιστώντας αναγκαία την παρουσία του εμπειρικού στο υπερβατικό και μεταθέτοντας κατ'αντιδιαστολή το υπερβατικό στο εμπειρικό. Και τις δύο φορές, η θεωρία αυτή, δεν μπορεί να αποφύγει μια νόθα πρόσμειξη, έναν αδιέξοδο αναδιπλασιασμό που θα εμπόδιζε το ζητούμενο :

---

1. Μ. Φουκώ, ο. π., σελ. 441.

την διαμόρφωση ενός τρόπου και ενός λόγου " η τάση του οποίου θα κρατούσε χωρισμένα το εμπειρικό και το υπερβατικό επιτρέποντας εντούτοις να σκοπεύονται και τα δύο ταυτόχρονα". (1) Και το ζητούμενο αυτό πραγματώνεται μέσα από την θέση του Schopenhauer για το σώμα "ως μια παράσταση όπως κάθε άλλη, ένα αντικείμενο ανάμεσα σε αντικείμενα" και συγχρόνως ένα υποκείμενο, μια " βούληση " δηλαδή, που " εκφράζεται, ενεργεί, θέλει".

Θα ήταν παράλειψη αν δεν υποσημειώναμε ότι ο Nietzsche αργότερα, υποστήριζε για το κατεξοχήν αντικείμενο των αλληπάλληλων μεταφορών του, το σώμα ότι όλα ξεκινούν απ'αυτό και ότι "το σώμα είναι ένα μεγάλο λογικό, μια πολυμέρεια..." (2) για το οποίο "δεν είναι απαραίτητο να παραδεχτούμε πως δεν έχει παρά ένα μοναδικό υποκείμενο", αλλά θα μπορούσαμε να δούμε σ'αυτό "μια πολλαπλότητα πληθώρα υποκειμένων των οποίων η συνεργασία και ο αγώνας θα συνιστούσαν το βάθος της σκέψης μας και όλης της συνειδητής ζωής μας". Είναι συνεπώς προφανές ότι ο Nietzsche επιχειρεί έτσι, να προσβάλλει τις συνέπειες του εμπειρικο-υπερβατικού αναδιπλασιασμού και, συγχρόνως, να καταργήσει την παρεπόμενη θεωρία του υποκειμένου μέσα στα πλαίσια πάντοτε της φιλοσοφίας της συνείδησης.

Αν θέλαμε να σκιαγραφήσουμε αρχαιολογικά την καταγωγή αυτού του εμπειρικο-υπερβατικού αναδιπλασιασμού, ως τρόπου ύπαρξης του νεότερου ανθρώπου στα όρια της αναλυτικής της περατότητας, θα έπρεπε να επισημάνουμε ότι, μετά τον Kant, στην αρχή δηλαδή, αυτού, που ο Foucault ονομάζει " Ηλικία του Ανθρώπου" (L'âge d'homme) και που μας επιτρέπεται να το αποκαλέσουμε "νεοτερικότητα" (modernité), η ενότητα της μαθήσεως διασπάται και η υπερβατική σκέψη υποκαθιστά τις σχέσεις συγγένειας ανάμεσα σε μίαν υπανάπτυκτη

---

1. Μ.Φουκώ, ο.π., σελ.440.

2. Φ.Νίτσε, "Τάδε έφη Ζαρατούστρας. Ένα βιβλίο για όλους και για κανένα", μετ.Λ.Κουκούλας, εκδοτικός οίκος Γ.Βασιλείου, 1924, σελ.38.

υποκειμενικότητα και σε μιαν άμεση αντικειμενικότητα με αποτέλεσμα, αφενός μεν τη συγκρότηση δύο διακριτικών επιστημολογικών πεδίων, των *a priori* επιστημών (μαθηματικά, λογική) και των εμπειρικών επιστημών (αποκλεισμός των απαγωγικών μορφών), αφετέρου το χωρισμό του υποκειμένου και του αντικειμένου: "εκείνο που καθιστά δυνατή την *a priori* εποπτεία δεν είναι η μορφή του αντικειμένου καθ' εαυτή, αλλά η μορφή του υποκειμένου, δηλαδή της αισθητικότητας"(1). Ο Kant και στην "Κριτική του Καθαρού Λόγου" όπου η διάνοια ως αυτόνομη μορφή γνώσης, νομοθετεί για τη φύση "σύμφωνα με την ενότητα των εννοιών της", θα υπογραμμίσει ότι: "όλες οι θεμελιώδεις ιδιότητες της εποπτείας ενός σώματος προκύπτουν από την εμφάνισή του"(2).

Θα αντιτείναμε και πάλι ανακαλώντας, τα λόγια του ίδιου του Foucault ότι από την εμφάνιση του πτώματος στα ανατομικά τραπέζια, δηλαδή από την μετάσταση του σώματος από την βιολογική-εμπειρική κατάσταση, στο υπερβατικό -τουλάχιστον ως προς τους εναπομείναντες παρατηρητές- καθεστώς του θανάτου, προκύπτουν οι θεμελιώδεις ιδιότητες της εποπτείας του. Η ζωή λείπει και όμως το νεκρό σώμα μιλά για αυτήν.

Οπωσδήποτε, ο Kant υπονοεί στο απόσπασμα που προαναφέρθηκε, το διαχωρισμό της εποπτείας και της διάνοιας η οποία προϋποθέτει την εννοιολογική διατύπωση της πραγματικότητας. Το αντικείμενο έτσι, προσεγγίζεται με δύο τρόπους, για αυτό και αποκαλείται είτε "νοούμενο", είτε "φαινόμενο" και ως διανοητικό κατασκεύασμα (νοούμενο) απορρέει από την εκδίπλωση ενός εννοιολογικού πεδίου, τυπικών ταυτοτήτων και ταξινομητικών κατασκευών.

Η γνώση του θανάτου, συνεπώς, ως αντικείμενο της υπερβατικής σκέψης, καθίσταται τότε μία απόπειρα εννοιολογικής σύλληψής του, σύμφωνα με τους υποκειμενικούς όρους της αντίληψής μας, με αποτέλεσμα να σχηματίζεται ένα λεκτικό σχήμα στη θέση του πράγματος που εξα-

---

(1) Πρόοδοι της μεταφυσικής, μτφ. Guillemit, Vrin, σ. 63.

(2) Κριτική του Καθαρού Λόγου, 1781, εκδ. του 1787 (με νέο πρόλογο και σημαντικές αλλαγές). Παραπέμπουμε στη μετάφραση των Tremesayges και Pascaud, που αναθεωρήθηκε το 1965, P.U.F., σ. 68.

κολουθεί να παραμένει άγνωστο.

Εικοσιπέντε περίπου χρόνια αργότερα, οι θεμελιακές αυτές προτάσεις του Kant καθίστανται για τον Hegel πρόβλημα, όπως άλλωστε, και η ίδια η νεοτερικότητα. Ο Hegel τον οποίο ο J.Habermas χαρακτηρίζει πρωτεργάτη της νεοτερικότητας, το 1802, ανακατασκευάζοντας τα συστήματα του Kant και του Fichte και σκοπεύοντας έτσι να αναδείξει την κεντρική για τους "μοντέρνους χρόνους" έννοια της "υποκειμενικότητας", υποστηρίζει ότι εσφαλμένα ο Διαφωτισμός (ο Kant και ο Fichte) "έθεσε στη θέση του Λόγου (raison) την διάγνωση ή τον στοχασμό και συνεπώς ανύψωσε σε απόλυτο κάτι πεπερασμένο" (1) με άμεση συνέπεια η νεοτερικότητα να μην οδεύει προς μία μορφή αυτοσυνειδησίας. Η παρουσία του νεοτερικού υποκειμένου στον ίδιο του τον εαυτό κάτω από τις επιταγές της περατότητας ως εννδησης του χρόνου, της ορθολογικότητας ως συνείδησης μιας ένσκοπης και λογικά τεκμηριωμένης δράσης, και του Λόγου ως απόλυτου άπειρου, καθίσταται εμφανέστερη σε δύο περιπτώσεις:

- a) στην εγγελιανή θέση για το "θάνατο του Θεού" η οποία, σημειωτέον, διαφέρει ριζικά από την αντίστοιχη "αναγγελία" του "θανάτου του Θεού" του Νίτσε, στην παράγραφο 125 της "Χαρούμενης Γνώσης", εφόσον μάλιστα δεν διαφεύγει από το έδαφος της κυρίαρχης, μέχρι τότε, επιστήμης της μεταφυσικής και

---

(1) J.Habermas, " Le discours philosophique de la modernité", Gallimard, 1988, σελ. 28.

( β ) στο εγγελιανό "φαινομενολογικό επεισόδιο " που αναφέρεται στο αυτοσυνειδητοποιημένο υποκείμενο κατά την διαλεκτική διαδικασία αναγνώρισης του Κυρίου απο τον Δούλο η οποια, εκτός απο την " επιθυμία " ως αλήθεια της συνείδησης του εαυτού, προκρίνει και τον αγώνα μέχρι θανάτου που επιβάλλεται για την αναγνώριση του ενός από τους δύο διαπλεκόμενους φορείς μιας θανατηφόρας , σε τελευταία ανάλυση, διαλεκτικής σχέσης .

( Α ) Το θέμα του θανάτου του Θεού, όπως αναφέρει ο Α. Γιανναράς στην ανακοίνωσή του με θέμα: " Ο " θάνατος του Θεού " στη φιλοσοφική σκέψη " στο δεύτερο Διεθνές Συμπόσιον Φιλοσοφίας με τίτλο " Μελέτη θανάτου " που διοργάνωσε η Ελευθέρα σχολή φιλοσοφίας " ο Πλήθων " ( Αθήνα 1977 ) , κυριαρχεί στη σκέψη του Hegel απο τα νεανικά του κείμενα μέχρι και την " Φαινομενολογία του Πνεύματος ", όπου σημειώνει τα εξής :

" Ο θάνατος αυτής της αναπαράστασης περιέχει συνεπώς συγχρόνως το θάνατο της αφάιρεσης της θείας ουσίας που δεν έχει τεθεί καθ'εαυτή. Αυτός ο θάνατος είναι το επώδυνο συναίσθημα της δυστυχισμένης συνείδησης σύμφωνα με το οποίο ο ίδιος ο θεός είναι νεκρός. Αυτή η σκληρή διαπίστωση είναι η έκφραση της πιο μύχιας απλής γνώσης του εαυτού, η επιστροφή της συνείδησης μέσα στο βάθος της νύχτας του Εγώ = Εγώ που δεν διακρίνει και δεν γνωρίζει πλέον τίποτα έξω απο αυτήν". (I)



Με το γεγονός του "θανάτου του Θεού" πραγματώνεται, θα υποστηρίξει ο Α. Γιανναράς, αφενός η "μετατροπή της ατομικής συνειδήσεως στην καθολική" "γιατί ο Θεάνθρωπος με το θάνατο και την ανάστασή του συντελεί στη διαμόρφωση της κοινότητας των πιστών" και αφετέρου η διαλεκτική μετάβαση της παραστάσεως στην υψηλότερη μορφή αυτοσυνειδήσεως του πνεύματος. Και στην πρώτη ιστορικο-θρησκευτική περίπτωση, ο "θάνατος του Θεού" συντελεί στην διαμόρφωση "του ενιαίου ζωντανού πνεύματος ενός λαού-"Volksgeist"-", στη δε δεύτερη "θεωρητική" περίπτωση, ο θάνατος του Θεού εννοείται διαλεκτικά "ως μια μόνο ροπή της ύψιστης ιδέας ή του απολύτου πνεύματος στην πορεία του προς την έσχατη αυτοολοκλήρωση και αυτοσυνείδηση". Κατά συνέπεια, βλέπουμε να πραγματώνεται η βασική αρχή της εγελιανής διαλεκτικής γιατί, όπως σημειώνει ο Α. Γιανναράς, "ό, τι αίρεται με το θάνατο του Θεού δεν είναι το πνεύμα και η αυτοσυνείδησή του, αλλά μόνον η κατά φύσιν ατομικότητα και ιδιαιτερότητά του. Έτσι εκείνο που στο χώρο της παραστάσεως εμφανιζόταν μόνον ως όν (Seiendes) έχει μεταβληθεί τώρα σε υποκείμενο (Subjekt). Με τον τρόπο αυτό πραγματοποιείται η βασική αρχή της εγελιανής διαλεκτικής, όπως διατυπώνεται στη "Φαινομενολογία του Πνεύματος", που απαιτεί να συλλαμβάνεται και να εκφράζεται το Αληθές τόσο ως Ουσία (Substanz), όσο και ως Υποκείμενο (Subjekt)". (1)

Η σημασία, συνεπώς, του "θανάτου του Θεού" στον Hegel είναι διπλή: απο τη μία σημαίνει την άρνηση της εγδοσμίας υπόστασης του Θεού και την αναγωγή "της ιδιαιτερότητάς του

---

1. Α. Γιανναράς, "Ο θάνατος του Θεού" στη φιλοσοφική σκέψη", στο "Μελέτη θανάτου", ο.π., σελ. 219-221.

είναι του στη σφαίρα της καθολικής αυτοσυνειδήσεως "και, από την άλλη, υπονοεί "την αυτοσυνειδητοποίηση του αφηρημένου καθόλου και ενεργοποίηση του μη πραγματικού ή ανενεργού πνεύματος". Ο θεός πεθαίνοντας "αυτοδιπλασιάζεται, γιατί δεν πεθαίνει μόνο η φυσική πλευρά της υπάρξεώς του, αλλά πεθαίνει μαζί της και η αφάρεση: άρα ο θάνατος της παραστάσεως εμπεριέχει συνάμα το θάνατο της αφαιρέσεως του θείου όντος, που δεν έχει τεθεί ως εγώ προσωπικό." Και επι πλέον διότι δια του θανάτου του φθείρεται μόνο "το εμπειρικό άτομο του θείου όντος" για να αποκατασταθεί η μεταφυσική του αφθαρσία μέσω της "άρνησης της άρνησης":(1)

( B ) Η σχέση του Κυρίου και του Δούλου είναι αποτέλεσμα κυριαρχίας. Ο Κύριος, αφού διακινδύνευσε τη ζωή του, νίκησε και γι' αυτό έχει δικαίωμα να μην καταπιάνεται με υλικές εργασίες και να διαφεντεύει τη ζωή και το θάνατο του Δούλου. Ωστόσο, την ίδια στιγμή, είναι και ηττημένος ( Δούλος ) γιατί, αν και μπορεί να σκοτώσει τον Δούλο, η πράξη του αυτή βάλνει προς την καταστροφή της ίδιας του της αυτοαναγνώρισης ως Κυρίου. Η κυριαρχία του είναι αφηρημένη γιατί στην πραγματικότητα υπάρχουν δύο Δούλοι. Ο Δούλος μπορεί να επιβληθεί στον Κύριο, η αρχική αλλοτρίωση μπορεί να υπερβαθεί εφόσον η αυτοσυνείδηση ξεπερνά τον εαυτό της και γίνεται Λόγος (2). Ο πραγματώμενος Λόγος είναι το Κράτος ως ενσάρκωση της Ιδέας. Τα άτομα δεν βρίσκουν την αντικειμενικότητά τους παρά ως μέλη του Κράτους για το οποίο ο πόλεμος καθίσταται αναγκαίος. εφόσον ανοίγει το δρόμο της λογικής. Ο θάνατος γίνεται τότε, αντικείμενο γνώσης καθόσον ενσωματώνεται στο μεγάλο καθολικό γίγνεσθαι του κόσμου, όχι ως ατομικό γεγονός - η προσωπική ανδρεία δεν είναι το σημαντικό - ,

1. Α. Γιανναράς, ο.π., σελ. 223 και 227

2. Κατά συνέπεια η αλήθεια της ανεξάρτητης συνείδησης είναι η δουλική συνείδηση. Αναμφίβολα, αυτή η δουλική συνείδηση εμφανίζεται κατ' αρχήν στο εξωτερικό του εαυτού και σαν να μην ήταν η αλήθεια της αυτοσυνείδησης. Αλλά την στιγμή που η κυριαρχία δείχνει ότι η ουσία της είναι το αντίστροφο απ' αυτό που θέλει να είναι, την ίδια στιγμή η δουλεία θα γίνει μάλλον το αντίθετο από αυτό που είναι άμεσα κατά την ίδια της την ολοκλήρωση: θα φτάσει στον ίδιο της τον εαυτό ως απωθημένη συνείδηση καθ' εαυτή και θα μεταβληθεί, από μία αντιστροφή, σε αυθεντική ανεξαρτησία". ( Hegel , ο.π., τ.Ι, σελ.163).

αλλά ως θάνατος των λαών, θάνατος και παρακμή των γηραιών κρατών : "Ο λαός ζεί όπως και το άτομο που περνά από την ηλικία του άντρα στα γεράματα....Αυτή η συνήθεια (το ρολοί κουρδίστηκε και δουλεύει μόνο του) είναι που επιφέρει το φυσικό θάνατο... Έτσι άτομα και λαοί πεθαίνουν από φυσικό θάνατο...Ένας λαός δεν μπορεί να πεθάνει από βίαιο θάνατο παρά αν έχει πεθάνει φυσικά μέσα...Γενικά, το καθολικό πνεύμα δεν πεθαίνει από απλό φυσικό θάνατο,... αλλά στο βαθμό που είναι πνεύμα του λαού... φτάνει στο σημείο να γνωρίζει το έργο του και να σκέφτεται τον εαυτό του" (1)

Το μόνο που σύμφωνα με την εγγελιανή αντίληψη μπορεί να επιβληθεί του θανάτου, είναι το απόλυτο πνεύμα. Για τούτο και η ελευθερία του Κυρίου ορίζεται ως εξουσία ζωής με τη γνώση του θανάτου του και επιπλέον με την τοποθέτηση αυτής της γνώσης στο ύψος του θανάτου. Ποιό θα ήταν άλλωστε το νόημα της γνώσης ως αυτοσυνείδησης εαν δεν αναμετρόταν με το θάνατο;

Το απόσπασμα από την εισαγωγή της "Φαινομενολογίας του Πνεύματος" είναι χαρακτηριστικό: " Ο θάνατος, εάν έτσι θέλουμε να ονομάσουμε αυτή τη μη πραγματικότητα, είναι το πιο αμφίβολο πράγμα και το να κρατάμε σφιχτά αυτό που είναι νεκρό, απαιτεί την πιο μεγάλη δύναμη. Η αδύναμη ομορφιά μισεί τη νόηση, γιατί η νόηση περιμένει απ'αυτήν ότι δεν είναι σε θέση να εκπληρώσει. Η ζωή του πνεύματος δεν είναι αυτή η ζωή που οπισθοχωρεί από φόβο μπροστά στο θάνατο και διατηρείται ακέραια απ'τη καταστροφή, αλλά η ζωή που φέρει το θάνατο, και που διατηρείται μέσα στον ίδιο το θάνατο...Το πνεύμα είναι αυτή η δύναμη που επειδή δεν προσομοιάζει με το θετικό αποστρέφεται το αρνητικό (όπως όταν λέμε για ένα πράγμα ότι δεν είναι τίποτα ή ότι είναι φεύτικο και απαλλαγμένοι έτσι απ'αυτό περνάμε πλέον σε κάποιο άλλο πράγμα) αλλά το πνεύμα είναι αυτή η

---

1. Χέγκελ, " Φιλοσοφία της Ιστορίας", τ.1, μετ. Α.Μανούση, εκδ. Νεφέλη, 1980, σελ.94-95.

δύναμη μόνο γνωρίζοντας να κυτά κατά πρόσωπο το αρνητικό και γνωρίζοντας να παραμένει κοντά του. Αυτή η παραμονή είναι η μαγική δύναμη που μεταποιεί το αρνητικό σε είναι. Αυτή η δύναμη είναι ταυτόσημη με ό,τι ονομάσαμε πιο πάνω υποκείμενο." (1)

Ο θάνατος πρέπει να κοιταχθεί κατά πρόσωπο για να μπορούμε να τον αρνηθούμε και τότε ο άνθρωπος είναι αληθινός. Αν το "αληθινό είναι του ανθρώπου" είναι "ο θάνατός του ως συνειδητοποιημένο φαινόμενο" θα παρατηρήσει ο Κοζέβε σχολιάζοντας τον Hegel (2) τούτο συμβαίνει διότι μόνον ο άνθρωπος έχει τη δυνατότητα της "άρνησης της άρνησης", δηλαδή της άρνησης της απόλυτης Άρνησης με ένα τρόπο που συγχρόνως την υπερβαίνει και την διατηρεί.

Στην εγγελιανή, υπερβατολογική, αυτή προσέγγιση του θανάτου, θα μπορούσαμε να αντιτάξουμε την εμπειρική θεώρησή του, αναφερόμενοι έτσι συγχρόνως στην φουκοϊκή διαπίστωση σύμφωνα με την οποία τόσο η υπερβατική, όσο και η εμπειρική προσέγγιση του θανάτου ακόμη και κάτω απ'την υλιστική - διαλεκτική της διάσταση (Marx), δεν μπορεί να αποφύγει το αδιέξοδο μιας Ανθρωπολογίας που θέλει τον θάνατο, σε κάθε περίπτωση, εννοηματομένο και που κατ'αυτό τον τρόπο, τον χρησιμοποιεί ιδεολογικά καθιστώντας τον το διακυβευόμενο μιας πραγματολογικής (Hegel) ή μιας μελλοντικής (Marx) διάστασης της Ιστορίας.

- 
1. Hegel, " La phénoménologie de l'esprit", τ.1, ο.π.,σελ.29.
  2. Κοζέβε, " Introduction à la lecture de Hegel, σελ.540-541.

### 3.2 Ο εμπειρικός θάνατος στον Marx

Ο Marx αντιστρέφει την εγελιανή ταύτιση του Λόγου με την ουσιαστική πραγματικότητα όπου, ως τέτοια, νοείται η ενότητα της ουσίας και της ύπαρξης ( Ιδεατό = Πραγματικό και Ιδέα = Λόγος  $\Rightarrow$  Πραγματικό = Λόγος ).

Και ενώ ο Hegel συλλαμβάνει την ιστορία ως ανάπτυξη του πραγματικού, συνεπώς του λογικού, το γίνεσθαι της οποίας συμπίπτει με την διαδικασία ανάπτυξης του Απολύτου Πνεύματος, αντίθετα ο Marx τοποθετεί το ουσιαστικό γίνεσθαι της ιστορίας στις αλλαγές των τρόπων παραγωγής και στους οικονομικούς ταξικούς αγώνες. Η πραγματική ύπαρξη είναι η κοινωνική ύπαρξη που ποσοανατολίζεται στην κοινωνική πράξη . Ο θάνατος στον Marx δεν νοείται συνεπώς ως ατομικός θάνατος, αλλά ο δρόμος της ιστορίας σημαδεύεται από την ανάμνηση εκείνων που πέθαναν για να ζήσουν οι όμοιοί τους και να πραγματοποιήσουν το ιστορικό μαρξιστικό πεπρωμένο , δηλαδή την κατάκτηση της δύναμης από το προλεταριάτο που "είναι η βίαιη ανατροπή της αστικής δύναμης, η καταστροφή του καπιταλιστικού κρατικού μηχανισμού ". Ο ίδιος ο Marx στο πρόλογο του πρώτου τόμου του Κεφαλαίου γράφει : "Οι πεθαμένες νεκρές γενεές βαραίνουν σαν εφιάλτης στο μυαλό των ζωντανών". Οι νεκρές γενεές είναι συνεπώς, οι πηγές νοήματος που εννοματοώνουν την ιστορική δράση των ζωντανών , την "μαζική δράση "για την επίτευξη της προλεταριακής κοινωνικής επανάστασης "με τη βίαιη ανατροπή κάθε υπάρχουσας μορφής κοινωνικής οργάνωσης ... ". Ο θάνατος ως προϋπόθεση νοήματος της ιστορικής δράσης , ως εννοματοωμένος θάνατος, είναι μια υπέρβαση της ζωής , μια ανάκτηση της αθανασίας στο κοινωνικό, αποκλειστικά, όμως επίπεδο μέσω, όχι ενός οιοδήποτε θανάτου , αλλά του ηρωικού θανάτου .

Μπορούμε να ισχυριστούμε ότι ο εννοματοωμένος θάνατος στον ιστορικό υλισμό συμπίπτει με την Εβραιοχριστιαν-

νική παράδοση που, όπως παρατηρεί ο Κ. Löwith, στο βιβλίο του "Το νόημα της Ιστορίας" (I), θεωρεί το "νόημα της ιστορίας ως νόημα της οδύνης δια μέσου της ιστορικής δράσης".

Αντίθετα με τον Αρχαίο Ελληνικό κόσμο που τον ενδιαφέρει ο "λόγος του κόσμου και όχι ο Κύριος και το νόημα της Ιστορίας", όπου η πολλαπλότητα και η αιωνιότητα ανήκουν στον κόσμο ως όλο, ο λόγος του θανάτου ( αποκλείοντας κάθε υπέρβαση της ζωής ), είναι ο λόγος της τέχνης ( η λευκή λίκιθος, η επιτύμβια στήλη, το ποίημα ) .

Ο Αριστοτέλης θα θέσει "υπεράνω της ιστορίας την ποίηση", ενώ ο Marx και η εβραιοχριστιανική παράδοση προκρίνουν την ιστορία. Εάν το νόημα της ιστορίας είναι σκοπός, τότε ο εννοηματομένος θάνατος, άρα και ο μαρξιστικός θάνατος, σκοπ εύει στη μελλοντική μαρξιστική κοινωνία, όπως ο χριστιανικός θάνατος σκοπεύει στην μεταθάνατον ζωή .

Θα πρέπει να δούμε και στους δύο φιλοσοφικούς λόγους <sup>(εγγελιανό, μαρξιστικό)</sup> την προσπάθεια συγκρότησης μιας αλήθειας, της οποίας καθορίζεται η φύση και η ιστορία . Πρόκειται συνεπώς για τη διαμόρφωση λόγων εσχατολογικού τύπου . Με τη διαφορά ότι, με την μαρξιστική φιλοσοφία προβάλλεται το εμπειρικό επίπεδο στη θέση του υπερβατικού και επαγγέλλεται, όχι το υποκείμενο της γνώσης ( καντιανό ), έδρα των κατηγοριών, ούτε το λογικό υποκείμενο ( στοχαζόμενη ουσία ), όπου εκθείάζεται το πνεύμα θεολογικά και όχι ανθρωπολογικά, αλλά η επαναστατική συνείδηση που μόνον οι προλετάριοι ενσαρκώνουν επειδή ζούν στις ακρώρειες των συνθηκών της ύπαρξης. Πρόκειται για ένα ιστορικό - υπερβατικό πεπρωμένο όπου οι απροσδιόριστες διαδικασίες της αιτιότητας αποσκοπούν στην κατάδειξη μιας συνέχειας . Πίσω όμως από αυτές τις αδιάλειπτες συνέχειες που οδηγούν την ιστορία σε ένα μέλλον, εκείνο που βρίσκει καταφύγιο είναι το εμπειρικό-υπερβατικό υπο-

κείμενο . Η υπόσχεση που δίνεται είναι ότι θα έρθει κάποια μέρα που το υποκείμενο, με τη μορφή της ιστορικής συνείδησης, θα είναι κυρίαρχο κάθε γίνεσθαι και κάθε πρακτικής . Η "κοινωνική επανάσταση" δεν είναι συνεπώς παρά συνειδητοποίηση.

Εκείνο που αναζητήθηκε περισσότερο από τον **Marx**, παρά την επιστημολογική μεταλλαγή που πραγματοποίησε ο ίδιος στην ιστορία με την ανάλυση των παραγωγικών σχέσεων, την ταξική πάλη, τους οικονομικούς καθορισμούς, ήταν η έννοια μιας ολοποιητικής ιστορίας , η ιστορικιστική του προφητεία , ο ανθρωπολογικός του λόγος .

### 3.3 Το "τέλος" του ανθρώπου ως τρόπος εξόδου από τη νεοτερικότητα

Στην ιστορία, ως εργασία του νοήματος ή ως ολοποιητική κίνηση, Foucault θα αντιταχθεί προτείνοντας μία μέθοδο ιστορικής ανάλυσης που θα είναι απαλλαγμένη από την ανθρωπολογία. Γι' αυτό, οι μελέτες του αναφορικά με την ασθένεια και την γέννηση της κλινικής ή αναφορικά με τις επιστήμες της ζωής, της οικονομίας και της γλώσσας, αφενός προσδιορίζουν μια νέα μέθοδο στην οποία χρησιμοποιούνται οι κατηγορίες της ασυνέχειας και της διαφοράς, της ρήξης και του μετασχηματισμού, των σειρών και των κανονικοτήτων, - έννοιες που δεν είναι ξένες προς ό,τι αποκαλείται δομική ανάλυση -, με σκοπό να ξανασυζητηθούν οι τελεολογίες και οι ολοποιήσεις που συντελέστηκαν από ένα ορισμένο είδος ιστορίας και αναφέρονται στη θεμελιώδη δραστηριότητα του υποκειμένου, αφετέρου οδηγούν στην ανακάλυψη και το φωτισμό της ιστορικής δυνατότητας της εμφάνισης αυτής της ανθρωπολογίας.

Η ιδιόζουσα τοποθέτηση του Foucault απέναντι στην ιστορία οδήγησε την έρευνά του γύρω από την ενσωμάτωση του θανάτου στην μοντέρνα ιατρική, όχι στην αναζήτηση της αιτίας που την προκάλεσε, αλλά σε μια αρχαιολογική ανάλυση που, σύμφωνα με την αυτοκριτική του, δεν απέφυγε το ολίσθημα προς μια δομική τελικά ανάλυση.

Ασφαλώς, σύμφωνα με μια αιτιακή ανάλυση, οικονομικοί και πολιτικοί λόγοι οδήγησαν στα τέλη του δέκατου όγδοου αιώνα το κράτος στο να επωμιστεί "βιοπολιτικές" εξουσίες (έλεγχος της γνώσης - εξουσίες πάνω στη ζωή) μέσω των "βιοπολιτικών τεχνολογιών".



α) ανάγκη θεραπείας που σήμαινε τη λήψη κοινωνικών και οικονομικών μέτρων για την αρωγή βοήθειας στους πάσχοντες, β) ανάγκη πρόληψης των ασθενειών και επιδημιών οπότε κρίθηκε απαραίτητη η εγκαθίδρυση θεσμών και διοικητικών μηχανισμών ( σχολεία , δημόσια υγιεινή ), γ) διατήρηση της υγείας που προϋπέθετε την υπευθυνοποίηση των ατόμων απέναντι στην κοινωνία .

Εξ' αιτίας της ανάγκης ελέγχου του εργατικού δυναμικού λόγω της συγκατοίκησης στον αστικό χώρο, των επιδημιών που απειλούσαν τον πληθυσμό ( χολέρα του 1832 ), της ανάγκης αναπτύξεως της βαριάς βιομηχανίας και των δημογραφικών ρυθμίσεων, καθίσταται και ο άνθρωπος το αντικείμενο της επιστημονικής γνώσης.

Ωστόσο η ανατομοπαθολογία, ως η κατέξοχην επιστήμη που μελετά τον άνθρωπο, δεν ήταν η συνέπεια της εφαρμογής αυτής της 'βιοπολιτικής' στην ιατρική και η παρεπόμενη εμφάνιση νέων διοικητικών μηχανισμών, όπως η νοσοκομειακή κλινική, αλλά "ο συσχετισμός μέσα στον ιατρικό λόγο ενός ορισμένου αριθμού ξεχωριστών στοιχείων, από τα οποία άλλα αφορούσαν το καταστατικό των ιατρών, άλλα τον θεσπισμένο και τεχνικό τόπο απ' όπου μιλούσαν, άλλα τη θέση τους ως αντιλαμβανομένων, παρατηρούντων, περιγραφόντων, διδασκόντων υποκειμένων, κ.τ.λ. Μπορούμε να πούμε ότι αυτός ο συσχετισμός διαφορετικών στοιχείων ( από τα οποία άλλα είναι νέα, άλλα προϋπάρχουν ) επιτελέστηκε από τον κλινικό λόγο: αυτός είναι που ως πρακτική εγκαθιδρύει ανάμεσά τους ένα ολόκληρο σύστημα σχέσεων που δεν είναι "όπως" δεδομένο ούτε συγκροτημένο από τα πριν και αν έχει μια ενότητα, αν οι τρόποι απόφασης που χρησιμοποιεί ή τους οποίους επιτρέπει, δεν είναι απλώς παρατεθειμένοι από μια σειρά ιστορικών συγκυριών,

είναι γιατί ενεργοποιεί σταθερά αυτό το δίκτυο σχέσεων " (I)

Η αρχαιολογική μέθοδος συνεπώς, δεν ενδιαφέρεται για το ρόλο που προφανώς έπαιξαν οι οικονομικές συνθήκες και οι πολιτικές συγκυρίες στη γέννηση της ιατρικής συνείδησης, αλλά να δείξει πώς διαμορφώθηκε μια πρακτική του λόγου, μέσα από ποιούς θεσμούς, ποιές κοινωνικές σχέσεις και οικονομικές διαδικασίες που καθόρισαν έναν ορισμένο τύπο λόγου που βρίσκεται σε σχέση με ένα ολόκληρο δίκτυο άλλων τύπων λόγου. Έτσι, η ανατομική ιατρική δεν θα συνέπιπτε με τις πολιτικές στρατηγικές της εποχής, ούτε με τις οικονομικές επιλογές, αλλά με ό,τι από την πολιτική μπορούσε να παρεισδύσει ως νέο αντικείμενο απόφασης, τις έννοιες που ενεργοποιεί, τον τρόπο με τον οποίο δηλαδή, οι κανόνες σχηματισμού του ιατρικού λόγου αρθρώνονται με άλλα συστήματα εξωτερικά (εκτός λόγου). Ούτε και με τις επιδράσεις που ασκεί μια επαναστατική συνείδηση των επιστημόνων στη διαμόρφωση ή το μετασχηματισμό λόγων, αλλά ξεκινώντας από ένα σύνολο κανόνων να καταδείξει το πεδίο όπου επενδύεται μια πρακτική, τις συνθήκες σχηματισμού της, τις σχέσεις της και την άρθρωσή της με άλλες.

Εκείνο που εξοβελίζεται από μία τέτοια ανάλυση είναι, αφενός μεν η "συγκροτούσα συνείδηση", αφετέρου δε η υπερβατική αξία που προσδίδεται στα εμπειρικά περιεχόμενα, καθώς και η γνώση σταματά στις συγκεκριμένες μορφές της ύπαρξης, όπως δίνονται μέσα από την "αναλυτική της περατότητας" του ανθρώπου. Αντιλαμβανόμαστε συνεπώς, γιατί ακόμη και στη

---

I. M. Φουκώ, "Η Αρχαιολογία της Γνώσης", ο.π., σελ.84.

περίπτωση του μαρξισμού οι εμπειρικοί τομείς υποβιβάζονται σε μιαν ανθρωπολογία εφόσον συνδέονται με την απόκτηση μιας αλλοτριωμένης γνώσης πάνω στην περατότητα , τον άνθρωπο , την υποκειμενικότητα .

Για τον Foucault, όπως άλλωστε και για τον Nietzsche όσο η εγγελιανή όσο και η μαρξιστική φιλοσοφία υποθέτουν αντίστοιχα μιαν ενύπαρκτη λογικότητα και συνεπώς ένα νόημα που αντλείται απο το παρελθόν , το ήδη δεδομένο και μια πρακτική δράση που μέσω της οποίας η ιστορία συνδέεται με το νόημα , με το σκοπό, με την πραγμάτωση της ανθρώπινης ουσίας στο μέλλον . Ομως ο Θεός είναι νεκρός με μια διπλή σημασία: ως κατάργηση του υπερουράνιου τόπου και ως κατάφαση της εγκόσμιας ζωής. Μαζί του τελειώνουν ο άνθρωπος και η ιστορία , το νόημα και ο σκοπός. Δεν επιτρέπεται στη σημερινή κατάσταση όπως την επισημαίνουμε μετά τη μεταφυσική να εξαπατούμε τους εαυτούς μας μ' αυτές τις μορφές της πίστewς στη ζωή. Στη θέση του υπερβατικού υποκειμένου ως βούληση του να πελ, η βούληση για δύναμη , στη θέση του προκαθορισμένου, το τυχαίο, η ζαριά : " Αυτός που με το σπαθί του κερδίζει τη νίκη εδώ , θα γίνει ο κύριος του κόσμου . Να τα ζάρια του τεράστιου παιγνιδιού . Ποιός τολμά να τα ρίξει ;" (1)

Καθοριζόμαστε ή όχι απο μιαν ανθρωπολογία και συνεπώς κινδυνεύουμε απο τον "ανθρωπολογικό ύπνο " που αντιτείνει ο Foucault στον δογματικό ύπνο της περιόδου πριν το Διαφωτισμό;

---

I. Στην νιτσεικής προελεύσεως ρήση του O. Spengler παραπέμπει χαρακτηριστικά ο Κ. Popper ("Η ανοιχτή κοινωνία και οι εχθροί της". τ. II, μετ. Ε. Παπαδάκη, εκδ. Δωδώνη , 1982. σελ. 481 ) για να επιτεθει σ' αυτή τη "φιλοσοφία του παίκτη " που οδηγεί στην εγκατάλειψη του λόγου, στη "κλειστή κοινωνία " .

Σ' αυτόν τον "ανθρωπολογικό ύπνο", σ' αυτή τη σχέση ύπαρξης και γνώσης που ενώ εισάγεται με τα τρία καντιανά ερωτήματα και ολοκληρώνεται με την υπόδειξη της τόλμης του γνωρίζειν, καταλήγει διαλεκτικά σ' ένα νέο δογματισμό (την εργαλειακή χρήση του Λόγου), ο Nietzsche, υποφιασμένος από τον δέκατο ένατο ήδη αιώνα, θα απαντήσει: ... για μας, ο άνθρωπος είναι μία αιτία οδύνης δεν υπάρχει αμφιβολία γι' αυτό. Δεν είναι ο φόβος, αλλά μάλλον το γεγονός πως τίποτα δεν μας εμπνέει πια το φόβο στον άνθρωπο, πως προπορεύεται πια το ταπεινό σκουλικί "άνθρωπος" και πως έχει αρχίσει να πληθαίνει\* πως ο "εξημερωμένος άνθρωπος", ο αγιάτρευτα μικρόχαρος κι' ασθενικός, έχει αρχίσει κιόλας να θεωρεί τον εαυτό του σαν όριο και οριστική έκφραση, σαν το νόημα της ιστορίας, σαν "ανώτερο άνθρωπο" ε.....  
.....  
Αυτή είναι η μοίρα της Ευρώπης - μιας και πάψαμε να φοβόμαστε τον άνθρωπο, πάψαμε και να τον αγαπάμε, και να τον σεβόμαστε, και να ελπίζουμε σ' αυτόν και να θέλουμε μαζί του. - Τι άλλο είναι ο μηδενισμός, αν όχι αυτή η κόπωση; ... Κουραστήκαμε από τον άνθρωπο ... ( I )

Δεν είναι τυχαίο ότι ο Foucault επικρίνοντας το αδιέξοδο του εμπειρικού περβατικού αναδιπλασιασμού του ανθρώπου, το συνδέει με μια μεταβολή στη γλώσσα που την έχει ήδη προαναγγείλει, όπως επανειλημμένα έχουμε επισημάνει, ο Nietzsche και ο Mallarmé, και την οποία αποκαλεί "επιστροφή της γλώσσας". Αφού ο άνθρωπος συγκροτήθηκε όταν η γλώσσα ήταν καταδι-

---

I. Φ. Νίτσε, "Η Γενεαλογία της ηθικής, μετ. Μ. Ζωγράφου, εκδ. Μαρη, σελ. 35-36

κασμένη σε εξαφάνιση, άραγε δεν θα διασπαρεί όταν η γλώσσα συγκεντρώνεται; <sup>(1)</sup> δηλαδή, δεν θα απωλέσει αυτή την ενιαία εμπειρική και υπερβατική του ιδιότητα προς μία κατάσταση που θα εκφράζει η σωματικότητά του; Και ακόμα δεν θα αποκαλύψει μέσα από μια διαφορετική εμπειρία της γλώσσας που δίνεται μετά τον Nietzsche και τον Mallarmé, από τον Artaud ή τον Blanchot την εγγενή αδυναμία των επιστημών που μελετούν τον άνθρωπο;

Αν, λοιπόν, ο άνθρωπος "είχε υπάρξει ως φιγούρα ανάμεσα σε δύο τρόπους ύπαρξης της γλώσσας "και, αν είχε συγκροτηθεί "την εποχή που η γλώσσα, αφού είχε στεγαστεί μέσα στην παράσταση και σχεδόν διαλυθεί μέσα της, απελευθερώθηκε κατατεμνόμενη", δεν πρόκειται αναπόφευκτα να "εξαφανιστεί" οδηγούμενος προς ό,τι του επιφυλάσσει η αναγγελία του "θανάτου του θεού" του Nietzsche και η θεωρία της "αιώνιας επιστροφής" που αναγγέλλουν συγχρόνως το θάνατό του και τη διασπορά του; Ο λόγος, θα τονίσει ακόμα μια φορά ο Foucault δεν είναι η ζωή, ο χρόνος του δεν είναι ο δικός σας χρόνος \* μέσα του δεν θα συμφιλιωθείτε με το θάνατο \* ενδέχεται να σκοτώσατε το θεό με το βάρος των όσων είπατε \* αλλά μη νομίζετε ότι με τα όσα είπατε θα κάνετε έναν άνθρωπο να ζήσει περισσότερο από αυτόν" <sup>(2)</sup> Με τις σκέψεις αυτές, τις οποίες ο Foucault εναποθέτει στο τέλος του βιβλίου του ολοκληρώνοντας συγχρόνως την αρχαιολογική του πρό-  
ταση, μας επιτρέπεται να οδηγηθούμε στα εξής συμπεράσματα ως προς την υπόθεση σύμφωνα με την οποία η απαλλαγή της νεότερης σκέψης απ' την παρουσία ενός εμπειρικού υπερβατικού τρόπου αυτοθεμελίωσης της γνώσης, θα οδηγήσει σε μια νέα μελέτη θανάτου που, αυτή τη φορά θεμελιώνεται στην ποιητική λειτουργία της γλώσσας ως του κατ'εξοχήν τρόπου εννόησης του θανάτου :

---

1. M. Foucault, "Οι Λέξεις και τα Πράγματα", ο.π., σελ. 527.

2. M. Foucault, "Η Αρχαιολογία της Γνώσης", ο.π., σελ. 317.

Αυτή η μελέτη ολοκληρώνεται στο "χώρο της λογοτεχνίας" γιατί κυρίως με τη λογοτεχνία είναι δυνατή μία "αποδόμηση" της οντολογίας και του δυτικού Λόγου ως κριτικής του τρόπου με τον οποίο οι άνθρωποι αναλαμβάνουν τη ζωή και το θάνατό τους στο σύγχρονο κόσμο που έχει απορρίψει τόσο τη ζωή όσο και το θάνατο. Το να βιώσουμε τη ζωή και το θάνατο ως προορισμό που δεν θα μας προδώσει, αλλά επίσης και χωρίς εμείς να τον προδίδουμε, αυτό είναι το αδράτο βάθος στο οποίο πρέπει να εισχωρήσουμε και το οποίο δεν υποκαθιστά "ούτε η τρέχουσα πολιτική και το εκμηδενιστικό της απόλυτο, ούτε η κοινωνική αναρίχηση και το κενό της, ούτε τα ποικίλα απομυθοποιητικά κινήματα και η θνησιμαλά τους γέννηση, ούτε οι προσχωρήσεις σε ρεύματα τα οποία μάταια προσπαθούν, με την απολίθωση και τη μονολιθικότητά τους, να αναιρέσουν την ασυμμάζευτη πολυεδρικότητα και το σκανδαλώδες μυστήριο, ούτε η προσφυγή σε αναβιώσεις, αναστυλώσεις, διασώσεις και επιστροφές που οικειοποιούνται την αλήθεια, οριοθετώντας ή ακόμα και αποκλείοντας το άγνωστο." (1)

Αυτό το αδράτο βάθος φωτίζει ο "χώρος της λογοτεχνίας".

Σ' αυτόν, συνεπώς, θα προστρέξουμε για να ενδυναμώσουμε τις θεωρητικές θέσεις τις οποίες αναπτύξαμε οδηγημένοι από τον M. Foucault (2) εντοπίζοντας το αδιέξοδο που η "αναλυτική της περατότητας" ως ιδιότητα της συνείδησης που γεννιέται από το αμετάκλητο του θανάτου, έχει οδηγήσει τις επιστήμες του ανθρώπου: τη μελέτη των αναπαραστάσεων που ο άνθρωπος σχημάτισε για τον θάνατο, εξορίζοντας έτσι τον ίδιο το θάνατο και αποκρύβοντας κατ' αυτό τον τρόπο το ίδιο τους το θεμέλιο.

1. Δ. Δημητριάδη "Ο ζωτικός βιασμός" στο "Ο χώρος της λογοτεχνίας", εκδ. Εξάντας, 1970, σελ. 18.
  2. Τον χώρο της λογοτεχνίας έχει διατρέξει και ο ίδιος ο Foucault, αφού όταν ερωτήθηκε για το ποιοί υπήρξαν οι δάσκαλοί του έδωσε την ακόλουθη απάντηση:  
"Ήμουν καιρό το θύμα μιάς διαμάχης... παρανοημένης ανάμεσα, απ' τη μια μεριά, του πάθους μου για τον Blanchot και τον Bataille και, απ' την άλλη, το ενδιαφέρον μου για ορισμένες θετικές μελέτες όπως αυτές του Dumézil και του Lévi-Strauss  
Εντούτοις, αυτοί οι δύο προσανατολισμοί των οποίων το θρησκευτικό πρόβλημα συνιστά ίσως τον μοναδικό κοινό παρανομαστή συνέβαλλαν για να πούμε την αλήθεια ισότιμα σ' αυτό που οδηγήθηκα να σκέπτομαι: τη διάλυση του Υποκειμένου."
- βλ. P. Caruso, "Conversazione con M. Foucault" στο Fiera letteraria, 28 Σεπτεμβρίου 1967 κείμενο επαναδημοσιευμένο στο "Conversazioni", Milan 1969.

### Η γενεαλογική προσέγγιση του θανάτου

#### 4.1. Η μετάβαση στη γενεαλογία: μια συμπληρωματική επιλογή.

Η σημασία της αρχαιολογίας των επιστημών του ανθρώπου που προτείνει ο Foucault στις "Λέξεις και τα πράγματα" και, κατά προέκταση, η σημασία μιας θανατολογίας στην νεοτερικότητα, έγκειται στην ανάλυση όχι τόσο των αναπαραστάσεων, αλλά του τρόπου ύπαρξης του ανθρώπου, ο οποίος, όπως σημειώθηκε, εξαιτίας της περατότητάς του είναι ικανός να θεμελιώσει θετικά τη δυνατότητα της γνώσης. Ο Foucault, είχε αποκαλέσει "αναλυτική της ύπαρξης" τον τρόπο με τον οποίο "το είναι του ανθρώπου θα μπορεί να θεμελιώσει στη θετικότητά τους όλες τις μορφές που της υποδεικνύουν ότι δεν είναι άπειρη"(1). Πάνω σε αυτή την "ανέλπιδη αναγνώριση", είδαμε ότι ο νεοτερικός άνθρωπος εμφανίζεται κάτω από τις τρεις διπλές όψεις του υπερβατικο-εμπειρικού, του άσκεπτου, της αθεμελίωτης, ως προς την καταγωγή, προέλευσής του. Η απορητική αυτή αναδίπλωση του αυτο-αναφερόμενου υποκειμένου τόσο στην αντίθεση μεταξύ υπερβατικού - εμπειρικού, όσο και στην αντίθεση μεταξύ σκέψης και άσκεπτου και, τέλος, στην αντίθεση μεταξύ ενός καταγωγικού παρελθόντος διαρκώς οπισθοχωρούντος και ενός μέλλοντος όπου η καταγωγή επιστρέφει, είδαμε ακόμη ότι οδηγεί σε μια αντίληψη του ανθρώπου ως όντος που ζει, ομιλεί και εργάζεται η οποία καθοδηγεί και τις επιστήμες του. Ο Foucault είναι κατηγορηματικός όταν σημειώνει ότι "ο δεσμός των θετικοτήτων με την περατότητα, ο αναδιπλασιασμός του εμπειρικού μέσα στο υπερβατικό, η διηνεκής σχέση του cogito με το άσκεπτο, η απομάκρυνση και η επιστροφή της καταγωγής καθορίζουν για μας τον τρόπο ύπαρξης του ανθρώπου. Μετά από τον δέκατο ένατο αιώνα ο στοχασμός ζητεί να θεμελιώσει φιλοσοφικά την δυνατότητα της γνώσης στην ανάλυση αυτού του τρόπου ύπαρξης, και όχι πλέον στην ανάλυση της παράστασης"(2).

Με το μεθοδολογικό διάβημα της αρχαιολογίας το οποίο θεμελιώνει θεωρητικά το συνοδευτικό προς τις "Λέξεις και τα πράγματα" έργο του, "Αρχαιολογία της γνώσης", ο Foucault δεν υπογραμμίζει

1. Μ. Φουκώ, "Οι λέξεις και τα πράγματα", ο.π., σ. 433.

2. Μ. Φουκώ, ο.π., σ. 460.

μόνον ότι οι νεοτερικές μορφές της γνώσης καθορίζουν για τις επιστήμες του ανθρώπου τον ορίζοντα των κατηγοριών τους, κατά κάποιο τρόπο, προσδιορίζει την κατανόησή τους, αλλά ανακαλύπτει και τους "σχηματισμούς του λόγου" (formations discursives) που παράγουν τα αντικείμενα των επιστημών αυτών. Το αρχαιολογικό του διάβημα συνίσταται συνεπώς, στην ανακάλυψη των κανόνων του λόγου, κανόνων συστατικών της αλήθειας την οποία ο Foucault, κατά την αρχαιολογική του περίοδο, τη συνδέει όχι τόσο με τις πρακτικές, όσο με τους λόγους που εκφράζουν τους κοινωνικούς, τεχνικούς, θεσμικούς και οικονομικούς παράγοντες και οι οποίοι, έτσι, προσδιορίζουν τις πρακτικές ως εάν οι λόγοι αυτοί να υπαγόρευαν τις προϋποθέσεις των κοινωνικών αποκρυσταλλώσεων. Όπως εύστοχα παρατηρούν οι H. Dreyfus και P. Rabinow: "Παρόλο που τα ειπωμένα πράγματα εξαρτώνται από άλλο πράγμα και όχι απ' αυτά καθεαυτά, είναι ο λόγος ... που υπαγορεύει τις συνθήκες αυτής της εξάρτησης"(1). Τίθεται βεβαίως, το εύλογο ερώτημα πώς είναι δυνατό οι "σχηματισμοί του λόγου" ως στερημένοι νοήματος, να κατευθύνουν, κατά κάποιο τρόπο, το ομιλούν υποκείμενο και τις αποφάνσεις του. Ο τρόπος με τον οποίο συνθέτει την απάντησή του ο Foucault, σε πολλά σημεία της "Αρχαιολογίας της γνώσης", στο βασικό αυτό ερώτημα στο οποίο αναδεικνύεται ο δομικός και αντιουμανιστικός χαρακτήρας της σκέψης του κατά την περίοδο αυτή, δεν φαίνεται, εντούτοις, ικανοποιητικός. Όχι μόνο διότι απορρίπτει όλες τις ερμηνείες που οδηγούν στο ζεύγμα υποκειμένου και αντικειμένου στο οποίο επιστρέφει στην τελευταία του περίοδο, αλλά και διότι οδηγείται σε μία συστηματική αμφιθυμία μεταξύ μιας, από τη μια μεριά, φορμαλιστικής και, από την άλλη μεριά, κριτικής στάσης.

Αναγκάζεται, συνεπώς, να εγκαταλείπει τη στιγμή που θέτει την αναζήτηση των κανονικοτήτων και των αυτονομιών των σχηματισμών του λόγου εφόσον διαπιστώνει ότι οι ίδιες έχουν τη δύναμη να διαμορφώσουν αντικείμενο και υποκείμενο λόγου. Και όταν ακόμη

---

1. H. Dreyfus - P. Rabinow, "Michel Foucault. Un parcours philosophique", Gallimard, 1984, σ. 99.



καταφεύγει στην ιδέα κανονικοτήτων που αυτοδιέπονται, ιδέα πάνω στην οποία στηρίζουν οι πολέμιοί του την αυτοαναφορικότητά του, αναγκάζεται και πάλι να στραφεί στην αιτιώδη αποτελεσματικότητα (*efficacité causale*) των κανόνων που προσδιορίζουν τη συστηματικότητα αυτών των κανονικοτήτων. Αν θα έπρεπε, κατά συνέπεια, να εντοπίσουμε τη μεθοδολογική αποτυχία της αρχαιολογίας, θα διαπιστώναμε ότι οι αρχαιολογικές αναπτύξεις του Foucault καθίστανται προβληματικές διότι προβαίνουν σε μία "διπλή προοπτική που απομοιώνει τους κανόνες ταυτόχρονα σε διαλογικές κανονικότητες και σε εντελλόμενες αρχές"(1).

Πράγματι, εάν υπάρχει ένα πρόβλημα στην αρχαιολογική μέθοδο και αν, παρά την αντίθετη ομολογία του Foucault, η "Αρχαιολογία της γνώσης" εγγράφεται εν πολλοίς στην περιοχή του στρουκτουραλισμού, εάν δηλαδή η μεθοδολογία του περιορίζεται σε ένα τυπικό καθαρά επίπεδο εξήγησης παραβλέποντας τόσο το φυσικό, όσο και το προθεσιακό υπόβαθρό της, είναι διότι εμμένει στην άρνησή του να εξηγήσει, κάτω από το σχήμα της επικοινωνιακής αλληλόδρασης προσανατολισμένο στην αλληλοκατανόηση, μια επιτελιστική στάση που ενυπάρχει στη διαπροσωπική σχέση. Και παρά το ότι επιδιώκει να απεμπλακεί από το παράδειγμα της φιλοσοφίας της συνείδησης και να αυτοπεριορισθεί στην "καθαρή περιγραφή των γεγονότων του λόγου", ωστόσο προχωρά πέραν "του μετριοπαθούς εμπειρισμού" του στην κατασκευή μιας αποφαντικής θεωρίας (όχι μόνο περιγραφικής). Η διατυπωμένη, στο εναρκτήριο μάθημά του στο Κολλέγιο της Γαλλίας, επιθυμία του να αυτοεξαφανισθεί, κατά τη διάρκεια της αγόρευσης, οδηγείται σε διπλό αυτο-αναφορικό και απορητικό αδιέξοδο που υποτιμά μιαν άλλη σχέση απ' αυτήν που ο ίδιος ήθελε να προάγει ως παρατηρητής, τη σχέση που ανακλύπτει όχι πλέον από τις κανονικότητες και τους κανόνες που διέπουν το σχηματισμό του λόγου, αλλά από τις ίδιες τις πρακτικές.

---

1. H. Dreyfus - P. Rabinow, ο.π., σ. 122.

Η αποτυχία της αρχαιολογικής μεθόδου συνίσταται, λοιπόν, στην εμπλοκή της σε ένα σχέδιο αναγωγιστικό που ζητά να εξηγήσει το νόημα με όρους λόγου - αντικειμένου, αντί να στοχεύει στη σημασία των μη διαλογικών πρακτικών. Δικαιολογημένα για τούτο, θα μπορούσε να θεωρηθεί, ως αιστορική επιστήμη εφόσον αρνείται αξιωματικά τη συμμετοχή και εφόσον δεν αναγνωρίζει κανένα βαθύτερο στρώμα τόσο στην ιστορία, όσο και έξω από αυτήν. Εντούτοις, κι αυτός ακόμη ο αρχαιολογικός λόγος που αυτάρεσκα διακηρύσσει την αδιαφορία του ως προς το νόημα, την αλήθεια και την ιστορία, βασίζεται στην έννοια της περατότητας, τη θεμελιακή, δηλαδή, κατηγορία της νεοτερικότητας που συνδεδεμένη με την, εξίσου, νεοτερική έννοια της επικαιρότητας, υποδηλώνει ότι ο αρχαιολόγος συμμετέχει στο παρόν χρησιμοποιώντας την "αναλυτική της περατότητας" για να διαβάλλει την ανέφικτη αναζήτηση της καταγωγής και να αποφύγει την άκαιρη θεμελίωση σε οποιαδήποτε αρχή. Τα στοιχεία της "αναλυτικής της περατότητας" διατηρούνται πάντως και με τη μετάβαση του Foucault σε μια γενεαλογία του νεοτερικού υποκειμένου, κατά την οποία, το βάρος πέφτει στις πρακτικές και όχι στους λόγους. Πίσω από την ερμηνευτική αναλυτική της εξουσίας, της αλήθειας και του σώματος που πραγματεύεται στη γενεαλογική του περίοδο, ο προσεκτικός μελετητής, θα συναντήσει "την αναλυτική της περατότητας" και την εμμονή στο παρόν δια της οποίας κατανοεί την επικαιρότητά του.

Η γενεαλογία, όρος που δανείζεται ο Foucault από τον Nietzsche, σχεδιάζεται ήδη στη σκέψη του Foucault από το πρόγραμμά του που κατατίθεται ως εναρκτήριο μάθημα στο Κολλέγιο της Γαλλίας, στην "Τάξη του Λόγου"(1) και που σκοπεύει να συμπληρώσει τις αρχαιολογικές του αναλύσεις. Ποιο είναι το χρέος του στο Nietzsche για το οποίο, άλλωστε, αναγνωρίζεται ως συνεχιστής του στη σύγχρονη γαλλική σκέψη και ποια σημασία προσδίδει στη γενεαλογία του ο Foucault, το εκθέτει στο κείμενο του 1971 "Ο Nietzsche, η Γενεαλογία, η Ιστορία" με τα ακόλουθα:

---

1. Μ. Φουκώ, "Η Τάξη του Λόγου", εκδ. Ηριδανός.

"να επισημάνει τη μοναδικότητα των γεγονότων, μακριά από κάθε μονότονη σκοπιμότητα να τα απομονώσει εκεί όπου τα περιμένουν λιγότερο και σ' αυτό που θεωρείται ότι δεν έχει ίχνος ιστορίας - τα συναισθήματα, τον έρωτα, τη συνείδηση, τα ένστικτα να συλλάβει την επιστροφή τους, όχι για να χαράξει την αργόσυρτη καμπύλη μιας εξέλιξης, αλλά για να ξαναβρεί τις διαφορετικές σκηνές όπου έπαιξαν διαφορετικούς ρόλους"(1). Αν στοχεύσουμε στη γενεαλογική κατεύθυνση για τη μελέτη των μεταλλαγών των αναπαραστάσεων του θανάτου, αν, δηλαδή, εννοήσουμε τις στάσεις των ανθρώπων μπροστά στο θάνατο μέσα από εξουσιαστικές πρακτικές που εντείνουν αντί να μειώνουν την επικοινωνιακή διαφορά, δεν θα περιοριστούμε στο πρωταρχικό γεγονός της αλλαγής της ανθρώπινης συλλογικής ευαισθησίας ή της προόδου και της ανάπτυξης των επιστημών του ανθρώπου, ούτε θα δούμε το σημερινό "απαγορευμένο" του θανάτου μέσα από διαδικασίες εξατομίκευσης, αλλά κάτω από μία γενεαλογική οπτική, θα συνδέσουμε την εξουσία, τη γνώση και το σώμα για να ανακαλύψουμε πίσω από το σημερινό ανώδυνο τρόπο θανάτου, νέες μεθόδους εξουσίας και πολιτικής πρακτικής. Θα αντιληφθούμε, δηλαδή, γιατί από τις αρχές του δέκατου ένατου αιώνα ο θάνατος θεωρήθηκε, όπως και το σεξ, με τον επαναχαρακτηρισμό του από τη γνώση, άρα και την επανατοποθέτησή του από την εξουσία, διακύβευμα σαγηνευτικό και συγχρόνως απωθητικό της καθημερινότητας. Θα επιβεβαιώσουμε έτσι, την παρατήρηση του Foucault, σύμφωνα με την οποία "αντί η γνώση να αποκολληθεί σιγά-σιγά από τις εμπειρικές της ρίζες, ή από τις πρωταρχικές ανάγκες που την έκαναν να γεννηθεί, για να γίνει καθαρή θέαση (speculation), υποταγμένη μόνο στις απαιτήσεις του Λόγου... καταλαμβάνεται από ένα όλο και μεγαλύτερο πάθος' οι θρησκείες άλλοτε αναζητούσαν τη θυσία του ανθρώπινου σώματος' η γνώση καλεί σήμερα σε πειραμα-

---

1. M. Foucault, "Nietzsche, la généalogie, l'histoire, στο "Hommage à Jean Hyppolite", P.U.F., σ. 145.

τισμούς πάνω στους ίδιους μας τους εαυτούς, σε θυσία του υποκειμένου της γνώσης"(1). Σ' αυτό συνίσταται και το ζητούμενο των βιο-ηθικών διλημμάτων που τίθενται -όπως θα δούμε σε ιδιαίτερο κεφάλαιο- στη νεότερικότητα: όχι απλώς να επιζητούμε τη λύση τους μέσα από μια καθαρή γνωσιολογική προσέγγιση, αλλά με την υπόδειξη της γενεαλογίας, να ενδοβάλλουμε την εξουσία και τις πρακτικές της (νοσοκομεία) μέσα στη γνώση, ούτως ώστε να επιχειρήσουμε "τη γενεαλογία της νεότερης ηθικής με αφετηρία την πολιτική ιστορία των σωμάτων",

Η ιστορική σημασία της γενεαλογίας κατά συνέπεια και ό,τι η γενεαλογία προτείνει σε μια θανατολογία που υπερβαίνει τον υπαρκτικό της ορίζοντα, που καθίσταται, δηλαδή, ιστορική μέσα από τις εξουσιαστικές και επικοινωνιακές σχέσεις των ανθρώπων στη συγκυρία, θα φανεί με τη μελέτη του σώματος, της φθοράς (αρρώστιας), ή της καταστροφής (τιμωρίας του) η οποία δεν θα το αντιμετωπίσει κάτω από την οπτική της παθολογίας, αλλά θα υπεισέλθει στα "βιολογικά" (και κατ' υπόθεσιν μόνον ανιστορικά) γεγονότα, όπως η παράταση της ζωής και η υποχώρηση ή εμφάνιση ασθενειών (φυματίωση - έιτζ). Ο γενεαλόγος είναι εδώ σαφής: "Οι ιστορικές διαδικασίες ενέχονται σ' αυτό που θα ήταν δυνατό να θεωρηθεί το καθαρά βιολογικό βάθρο της ύπαρξης" και "το σώμα υπάγεται, επίσης, άμεσα σ' ένα πολιτικό πεδίο". Ακόμη περισσότερο, "η πολιτική αυτή επένδυση του σώματος συνδέεται, χάρη σε περίπλοκες και αμοιβαίες σχέσεις, με την οικονομική του χρησιμοποίηση\* κατά μεγάλο μέρος, σαν δύναμη παραγωγής το σώμα περιβάλλεται με σχέσεις εξουσίας και κυριαρχίας\* αλλά, αντίθετα, δεν είναι δυνατό να αποτελέσει δύναμη εργασίας παρά μονάχα αν ενταχθεί σε ένα σύστημα καθυπόταξης...\* το σώμα μετατρέπεται σε χρήσιμη δύναμη μόνον αν γίνει σώμα παραγωγικό και σώμα καθυποταγμένο"(2). Σ' αυτό το πλαίσιο και από αυτή την προοπτική, αξίζει να εξετάσουμε τη γενεαλογία ως ειδική αναλυτική ερμηνευτική της ιστορίας, της εξουσίας

1. M. Foucault, "Nietzsche...", οπ. π., σ. 170-171.

2. M. Φουκώ, "Επιτήρηση και τιμωρία", εκδ. Ράππα, 1989, σ. 38.

και του σώματος, υποσημειώνοντας ότι η ερμηνευτική αυτή προσιδιάζει κατεξοχήν στο υποκείμενο της νεοτερικότητας, στη ζωή και στο θάνατό του. Ας σημειωθεί, τέλος -για λόγους συνάφειας και ποσοτικής κατανομής του υλικού στην παρούσα έρευνα- ότι η γενεαλογική περίοδος του Foucault, θα πρέπει να θεωρηθεί ως συμπληρωματική της αρχαιολογίας:

"Μ' αυτόν τον τρόπο πρέπει να εναλλάσσονται, να αλληλοστηρίζονται και να συμπληρώνονται οι κριτικές και γενεαλογικές περιγραφές. Το κριτικό μέρος της ανάλυσης έχει να κάνει με τα συστήματα που περιτυλίγουν την αγόρευση<sup>6</sup> προσπαθεί να επισημάνει και να πετύχει την ανατομία των αρχών ελέγχου, αποκλεισμού και ακρωτηριασμού της αγόρευσης. Ας πούμε, για να παίξουμε με τις λέξεις, πώς ασκεί μια εφαρμοσμένη αφέλεια. Το γενεαλογικό μέρος της ανάλυσης έχει σχέση απεναντίας με τις σειρές της πραγματικής διαμόρφωσης της αγόρευσης: προσπαθεί να τη συλλάβει μες στην καταφατική εξουσία της και μ' αυτό εννοώ, όχι μια εξουσία που αντιτίθεται σ' αυτή της άρνησης, αλλά μια εξουσία που συγκροτεί τομείς αντικειμένων σε σχέση με τους οποίους θα είναι επιτρεπτή η κατάφαση ή η άρνηση αληθινών ή ψεύτικων προτάσεων. Ας ονομάσουμε θετικότητες αυτούς τους τομείς αντικειμένων κι ας πούμε, για να ξαναπαίξουμε με τις λέξεις, πως αν ο κριτικός τρόπος είναι αυτός μιας περισπούδαστης αφέλειας, η γενεαλογική διάθεση είναι εκείνη ενός ευτυχισμένου θετικισμού"(1).

---

Μ. Φουκώ, "Η Τάξη του Λόγου", ο.π., σ. 50.

4.2. Οι τρόποι της γενεαλογίας: η "προέλευση" και η "ανάδυση" ως κατηγορίες ανίχνευσης του σώματος και της εξουσίας - η νιτσειϊκή επιρροή.

Η γενεαλογία αντιτίθεται στην παραδοσιακή ιστορική μέθοδο επικρίνοντας την αναζήτηση της καταγωγής που διέπεται από τρία καθολικά προαπαιτούμενα της ανθρωπιστικής μας σκέψης, παράγωγα που μας έχουν επιβληθεί μέσα από προϋπάρχοντα ερμηνευτικά σχήματα:

α) την ανάγκη της αναζήτησης της ακριβούς ουσίας των πραγμάτων, της αρχικής τους ακίνητης μορφής που κρύβεται πίσω από κάθε τι εξωτερικό και τυχαίο. "Το να αναζητάς μια τέτοια καταγωγή, θα γράφει ο Foucault, ...είναι σα να επιχειρείς να βγάλεις όλες τις μάσκες, για να αποκαλύψεις επιτέλους μια πρώτη ταυτότητα". Ωστόσο, για το γενεαλόγο "πίσω από τα πράγματα", δεν κρύβεται το βαθύ αναλλοίωτο μυστικό τους, "αλλά το μυστικό του ότι τα πράγματα είναι άνευ ουσίας, ή ότι η ουσία τους κατασκευάστηκε, κομμάτι-κομμάτι από μορφές που του ήταν ξένες".

β) την πίστη στην αρχική τελειότητα των πραγμάτων και στην αναζήτηση της καταγωγής από τη μεριά των θεών. Ομως "η ιστορική αρχή είναι "ευτελής". Οχι με την έννοια του ταπεινού, ...αλλά του ειρωνικού..."(1).

γ) τη θεώρηση της καταγωγής ως τόπου της αλήθειας. Για το γενεαλόγο αντίθετα η ιστορία της αλήθειας είναι η ιστορία "ενός μύθου και μιας αυθαιρεσίας". Ο γενεαλόγος, εδώ, ασκώντας μια ριζική κριτική του ορθολογισμού και των αξιώσεων για αλήθεια που εγείρει, ακολουθεί την νιτσειϊκή προσέγγιση μιας αλήθειας ως "κινούμενης πολλαπλότητας μεταφορών, μετωνυμιών και ανθρωπομορφισμών"(2).

Επειδή οι γενεαλογικές θέσεις του Foucault θεωρήθηκαν ότι, παρά την αντικειμενικότητα γνώσης που ισχυρίζονται ότι παρέχουν, οδηγούν σε απορητικά συμπεράσματα μέσω ενός "παροντισμού", ενός "σχετικισμού" και μιας "αυθαίρετης μονομέρειας"(3), δεν θα ήταν

1. M. Foucault, "Nietzsche, la généalogie, l'histoire", ο.π., σ. 148-149.

2. F. Nietzsche, "Le livre du philosophe", Aubier-Flammarion, 1969, σ. 183.

3. J. Habermas, "Le discours philosophique de la modernité", Gallimard, 1983, σ. 328.

άσκοπη η περαιτέρω εμμονή στο κείμενο που προαναφέρθηκε: η γενεαλογία, ορίζεται και καθορίζεται από τις δύο βασικές νιτσεικές έννοιες ως αναζήτηση της προέλευσης (Herkunft) και της ανάδυσης (Entstehung). Σε τι αναφέρονται αυτές οι δύο κατηγορίες των οποίων ο Foucault θα προσπαθήσει να αποκαταστήσει τη χρήση τους;

Η "προέλευση" είναι "η παλιά υπαγωγή σε μιαν ομάδα-του αίματος, της παράδοσης, αυτής που διαρθρώνεται ανάμεσα σ' αυτούς με την ίδια υπεροχή ή την ίδια χαμέρπεια"(1).

Εξάλλου, "η αναζήτηση της προέλευσης δεν θεμελιώνει, αντίθετα: τaráσσει ό,τι αντιλαμβανόμασταν ακίνητο, τμηματοποιεί ό,τι σκεφτόμασταν ενιαίο· δείχνει την ετερογένεια αυτού που φανταζόμασταν σύμφωνο με τον εαυτό του". Τόπος της Herkunft: το σώμα. Το σώμα αναλύει η γενεαλογία γιατί "το σώμα φέρει, στη ζωή και στο θάνατό του, στη δύναμη και στην αδυναμία του, την τιμωρία κάθε αλήθειας και κάθε λάθους, όπως φέρει επίσης, και αντίστροφα, την καταγωγή - προέλευση"(2). Είναι τέτοια η επιρροή του Nietzsche στον Foucault, σε ό,τι αφορά το σώμα ως "επιφάνεια εγγραφής των γεγονότων" και της ιστορίας ως πεδίου ανάδειξης της κατηγορίας της προέλευσης, ώστε προχωρεί τη σκέψη του ακόμη περισσότερο, υποστηρίζοντας ότι, από το σώμα, οι κοινωνικές πρακτικές εξαρτούν την πιο λεπτομερή άσκηση της εξουσίας.

Με την "ανάδυση", ο γενεαλόγος αντιλαμβάνεται τα συστήματα εξουσίας, όχι ως δυνάμεις με συγκεκριμένο νόημα, αλλά ως συνδυασμό διαφόρων κυριαρχικών τάσεων που αναδεικνύονται τυχαία. "Η ανάδυση συνεπώς παράγεται πάντα μέσα σε μια ορισμένη κατάσταση δυνάμεων"(3). Πίσω από αυτές τις καταστάσεις όμως, ο γενεαλόγος, δεν αναζητά ψυχολογικά κίνητρα, αλλά ένα δομικό συνδυασμό συμβάντων όπου θεμελιακό ρόλο διαδραματίζει το τυχαίο. "Η εξουσία που ασκείται εδώ δεν εκλαμβάνεται σαν ιδιοποίηση, αλλά σαν στρατηγική, πως οι κυριαρχικές της ενέργειες δεν αποδίδονται σε έναν

---

1. M. Foucault, ο.π., σ. 151.

2. M. Foucault, ο.π., σ. 153.

3. M. Foucault, ο.π., σ. 155.

"σφετερισμό", αλλά σε μέτρα, σε ελιγμούς, σε τακτικές, σε τεχνικές, σε λειτουργίες' πως αποκρυπτογραφείται σ' αυτήν μάλλον κάποιο πλέγμα από σχέσεις πάντοτε τεταμένες, πάντοτε σε δραστηριότητα, παρά σε κάποιο προνόμιο που κάποιος το κατέχει' πως της δίνεται για πρότυπο μάλλον η αδιάκοπη διαμάχη..."(1). Ο γενεαλόγος ενδιαφέρεται, συνεπώς, για την εμφάνιση συγκρούσεων που απελευθερώνει ένα "τόπο αντιμετώπισεων". Αυτός ο τόπος, εντούτοις, -και εδώ είναι το σημαντικό της γενεαλογικής προσέγγισης- πρέπει να θεωρηθεί ως "μη τόπος", μια καθαρή απόσταση, το γεγονός ότι οι αντίπαλοι δεν ανήκουν στον ίδιο χώρο. "Κανείς δεν είναι συνεπώς υπεύθυνος μιας ανάδυσης, κανείς δεν μπορεί να δρέφει δάφνες' (η ανάδυση) παράγεται πάντα στο μεσοδιάστημα". Αυτό το πεδίο μάχης στο οποίο εμφανίζονται τα υποκείμενα, αποτελεί ένα σκηνικό που παραμένει πάντα το ίδιο: αυτό που "επαναλαμβάνουν ατέλειωτα οι εξουσιαστές και οι εξουσιαζόμενοι". Ωστόσο η εξουσία δεν εντοπίζεται απλά στη σχέση ανάμεσα σε εξουσιαστές και εξουσιαζόμενους, ούτε Κράτους και πολίτη, αλλά διαπερνά όλα τα στρώματα της κοινωνίας. "Η σχέση εξουσίας δεν είναι πλέον μια "σχέση" όπως ο τόπος όπου ασκείται δεν είναι τόπος. Γι' αυτό ακριβώς σε κάθε στιγμή της ιστορίας, προσηλώνεται σε ένα τελετουργικό' επιβάλλει υποχρεώσεις και δικαιώματα' συντάσσει προσεκτικές διαδικασίες"(2). Σ' αυτά τα τυπικά της εξουσίας ο Foucault στρέφει το ενδιαφέρον του, τόσο στο έργο του "Επιτήρηση και τιμωρία", όσο και στην "Ιστορία της σεξουαλικότητας" όπου θα εντοπίσει στο μεν πρώτο, τα τυπικά και τις πρακτικές που η εξουσία ακολουθεί κατά περιόδους, στο δε δεύτερο, την νομιναλιστική της φύση. Στο σημείο αυτό, δεν θα ήταν ανεπίκαιρη η ιστοριογραφική παρατήρηση του Ph. Aγιές για το θεσμό του κοινοτικού κοιμητηρίου ως έναν από

---

1. Μ. Φουκώ, "Επιτήρηση και τιμωρία", ο.π., σ. 39.

2. Μ. Foucault, "Nietzsche...", ο.π., σ. 157.



τους τόπους στον οποίο αναδεικνύονται τα τυπικά της εξουσίας. Μέσα από αυτό το παιχνίδι των τυπικών, γίνεται φανερό, το πώς μπόρεσε ακόμη και το θέμα της ταφής των νεκρών, να διαμορφωθεί μέσα από μια "πολιτική τεχνολογία" του σώματος που στο δέκατο όγδοο αιώνα, στοχεύει στην απομάκρυνση των κοιμητηρίων έξω απ' τα τείχη των πόλεων για να διασώσει τη δημόσια υγεία που κινδυνεύει από τα αποσυντιθέμενα σώματα. Είναι χαρακτηριστικός ο φόβος που διακατέχει ξαφνικά τους ανθρώπους ότι το νεκρό σώμα μπορεί να εξολοθρευτεί ακόμη και "τα σπέρματα της ζωής"(1). Δεν είναι η απουσία του σεβασμού των νεκρών, θα γράψει ο Ariès, που κάνει αυτή τη συνεύρεση και την οικειότητα ζωντανών και νεκρών, ανυπόφορη. Ο Ariès στα *Itinéraires* που ακολούθει ανάμεσα στα 1966 και 1975 και εξερευνώντας τη λατρεία των νεκρών στη σύγχρονη εποχή, θα υποστηρίξει ότι "αυτό το μακάβριο συναίσθημα θα κάλυπτε πολλά άλλα πράγματα που θα αποκαλυφθούν στη συνέχεια" ήταν στο βάθος η συνειδητοποίηση της παρουσίας των νεκρών στο περιβάλλον των ζωντανών, των νεκρών σωμάτων και όχι πια μόνο το περιτύλιγμα μιας αθάνατης ψυχής ή του διπλού του. Αλλά έπρεπε πρωταρχικά να απαλλαχθούμε από τον διάχυτο φόβο που κάλυπτε όλα τα υπόλοιπα. Αυτός ο φόβος κεντρώθηκε στο κοιμητήριο"(2). Το κοιμητήριο γίνεται, λοιπόν, ο τόπος όπου η εξουσία αφήνει τα σημάδια της ακόμη και τα νεκρά σώματα. Η αδιαφορία της εκκλησίας για το σώμα και τον ενταφιασμό (εξαιτίας μιας πιο πνευματικής αφοσίωσης που στρέφεται εναντίον των προκαταλήψεων) μετατρέπεται με την "ανάγκη" μεταφοράς των αποσυντιθεμένων σωμάτων για να διαυγαστεί ο κίνδυνος, σε ερευνητικό ενδιαφέρον την εποχή των φώτων για το φυσικό θάνατο και το μυστήριο του νεκρού σώματος.

---

1. Ph. Ariès, "Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Age à nos jours", Seuil, 1975, σ. 160.

2. Ph. Ariès, ο.π., σ. 161.

Εάν εντάξουμε τις ιστοριογραφικές παρατηρήσεις του Ariès υπό το πρίσμα μιας νέας πολιτικής ανατομίας που στοχεύει στην κυριαρχία όχι μόνο της φύσης (τεχνική), αλλά και του σώματος (επιστήμη), δηλαδή κάτω από τις σχέσεις εξουσίας-γνώσης, θα εννοήσουμε ότι "πρόκειται για το πολιτικό σώμα" σαν σύνολο από υλικά στοιχεία και τεχνικές που χρησιμεύουν σαν όπλα, σαν σταθμοί εναλλαγής, σαν μέσα επικοινωνίας, σαν σημεία στήριξης των σχέσεων εξουσίας και γνώσης που περιβάλλουν τα ανθρώπινα σώματα και τα καθυποτάσσουν μετατρέποντάς τα σε αντικείμενα γνώσης"(1). Και θα αντιληφθούμε ακριβώς την αντίθετη στάση από αυτήν που επεκράτησε τον δέκατο όγδοο αιώνα, σχετικά με την απομάκρυνση των κοιμητηρίων από την πόλη, των θετικιστικών κύκλων του περασμένου αιώνα (δέκατος ένατος) που θα υποστηρίξουν ότι "πρέπει να παραδεχθούμε ως θεμελιώδη πολιτική αρχή ότι το κοιμητήριο ...είναι ένα από τα απαραίτητα στοιχεία της συνένωσης των οικογενειών και των δήμων, και δεν θα έπρεπε, κατά συνέπεια, να έχουμε πόλεις χωρίς κοιμητήρια"(2). Το νεκρό σώμα, γίνεται αντικείμενο επανένταξης σε μια νέα πολιτική οικονομία του σώματος που σκοπός της, δεν είναι τόσο η κατοχή των μυστικών που έκρυβαν τα νεκρά σώματα πριν τη γνωσιολογική τους διερεύνηση στο ανατομείο, όσο η ανάγκη εξουσίας της μνήμης των ζωντανών που θα χρησιμεύσει ως ένα ακόμη σημείο ένταξης στην κοινότητα και συνεπώς, ως ένα στοιχείο εξουσίας. Το κοιμητήριο μετατρέπεται τότε, σε ένα κεντρικό σημείο συλλογικής μνήμης, σε ένα τόπο αυθόρμητου δεσμού των γενεών. "Το κοιμητήριο είναι το αντίστροφο της πόλης, το σημείο της ενότητας των ζωντανών, ο υψηλός τόπος του πατριωτισμού". Είναι ο τόπος της αθωότητας γι' αυτό η απομάκρυνσή του από την πόλη, θεωρείται τώρα αναγκαία, όχι διότι μιαίνει την πόλη, αλλά διότι το ίδιο ξεφεύγει από την μιαιότητα της πόλης για να επιστρέψει στην καθαρότητα της φύσης.

1. Μ. Φουκώ, "Επιτήρηση...", ο.π., σ. 41.

2. Ph. Ariès, ο.π., σ. 164.

3. Ph. Ariès, ο.π., σ. 166.

Η παρακολούθηση από την γενεαλογική ιστοριογραφία της παλινδρόμησης του κοιμητηρίου εντός και εκτός των τειχών, υποδηλώνει ασφαλώς τη βιο-πολιτική που η τεχνολογία της εξουσίας στη νεοτερικότητα εφαρμόζει για να διαχειριστεί την μνήμη, εκεί στα μνήματα του νεκροταφείου, έναν ακόμη τόπο ασκήσεως της εξουσίας. "Η νεοτερική λατρεία των νεκρών είναι μια λατρεία μνήμης προσδεδεμένης στο σώμα" που γεννήθηκε με το Διαφωτισμό και "ανταποκρινόταν ακριβώς στην κατάσταση του νεοτερικού ανθρώπου και ειδικότερα στην θέση που παίρνει στην ευαισθησία του η οικογένεια και η εθνική κοινωνία"(1).

Μετά από αυτό το ιστοριογραφικό παράδειγμα που υποθέτουμε ότι φωτίζει τη γενεαλογική ερμηνευτική του θανάτου και τις τροποποιήσεις που εμφανίζονται με τις μεταβολές των τυπικών της εξουσίας ως προς τους νεκρούς και, κατά συνέπεια, τη μεταβολή των "καθεστώτων αλήθειας" συνδεδεμένων άμεσα με τον οικονομικό και πολιτικό ρόλο που διαδραματίζουν, γίνεται εμφανής, ο δεσμός των δύο κατηγοριών που προαναφέρθηκαν, της προέλευσης και της ανάδυσης με την εφαρμογή τους στους δύο κατ'εξοχήν γενεαλογικούς τόπους: το σώμα (προέλευση) και την εξουσία (ανάδυση). Εξάλλου, οι αναλύσεις του Foucault πάνω στη νεοτερική εξουσία, ακολουθώντας τη μέθοδο της ιστορικής ερμηνευτικής που προσανατολίζεται προς την πραγματιστική ανάλυση για να εννοήσει ένα σύνολο συναφών πρακτικών που οργανώνουν την κοινωνική πραγματικότητα, θα στηριχθούν σε μια ειδική τεχνική ορολογία έτσι ώστε, ο γενεαλόγος, να μπορεί να περιγράψει τον τρόπο με τον οποίο το σώμα χρησιμοποιήθηκε ως διακύβευμα της νεοτερικής εξουσίας. Ο Foucault, θα στρέψει την προσοχή του σ' αυτές τις πρακτικές οι οποίες είναι συστατικές του νεοτερικού υποκειμένου ως αντικειμένου

---

1. Ph. Ariès, ο.π., σ. 167-168.

επιστημονικής γνώσης και, κάτω από αυτή τη γενεαλογική προοπτική, θα συνδέσει την εμφάνισή τους με μια ειδική τεχνολογία. "Μπορεί, δηλαδή, να υπάρχει εκεί μια ορισμένη "γνώση" του σώματος που δεν είναι ακριβώς η επιστήμη της λειτουργίας του, και μια κυριαρχία πάνω στις δυνάμεις του που είναι κάτι περισσότερο από τη δυνατότητα να υπερνικηθούν: η γνώση αυτή και αυτή η κυριαρχία αποτελούν εκείνο που θα μπορούσε να ονομαστεί η πολιτική τεχνολογία του σώματος"(1). Αυτής της πολιτικής τεχνολογίας του σώματος, -η οποία, όπως ο ίδιος θα ισχυριστεί, δεν είναι εντοπίσιμη σε κανένα "θεσμικό τύπο ή κρατικό μηχανισμό"-, επιχειρεί την ιστορία, στα βιβλία του "Επιτήρηση και τιμωρία" και "Ιστορία της τρέλλας" αναλύοντας το παιγνίδι των σχέσεων ανάμεσα σ' αυτήν, το Κράτος, τη βιολογική γνώση και ορισμένους θεσμούς, εκ των οποίων σημαντικότεροι: η κλινική, το άσυλο, η φυλακή. Εντούτοις, δεν θα ήταν υπερβολή ο ισχυρισμός ότι το ίδιο το σώμα συνιστά τον κατεξοχήν θεσμό, πράγμα που επιβεβαιώνει ο Foucault αναδεικνύοντας τη σχέση ανάμεσα στη βιολογική λειτουργία του σώματος και τους θεσμικούς μηχανισμούς της εξουσίας, μέσα από τη θεωρητική προσέγγιση των "σύγχρονων τελετουργιών της θανατικής εκτέλεσης": "για όλους ο ίδιος θάνατος, χωρίς αυτός να υποχρεώνεται να επιδείχνει σαν έμβλημα το εξειδικευμένο στίγμα του εγκλήματος ή την κοινωνική θέση του εγκληματία' ένας θάνατος που διαρκεί μονάχα μια στιγμή, και που καμιά λύσσα δεν θα πρέπει να τον πολλαπλασιάζει από πριν πάνω στο σώμα, ή και να τον προεκτείνει πάνω στο πτώμα - μια εκτέλεση που πλήττει τη ζωή μάλλον παρά το σώμα"(2).

Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι ο Foucault, προσπαθεί να δείξει, μέσα από τη μεταλλαγή των μεθόδων τιμωρίας, την κοινή ιστορία της διαμόρφωσης του νεοτερικού υποκειμένου ως πειθήνιου σώματος

---

1. Μ. Φουκώ, "Επιτήρηση...", ο.π., σ. 39.

2. Μ. Φουκώ, ο.π., σ. 21.

και τη γέννηση μιας ορισμένης επιστημονικής γνώσης. Μέσα από την μελέτη του ποινικού συστήματος και την πρακτική της κολαστικής εξουσίας, εμφανίζεται η προοπτική μιας πολιτικής τακτικής που στοχεύει σε νέους ποινικούς μηχανισμούς, όχι οδηγημένη από ανθρωπιστικά συναισθήματα μετριασμού των ποινών ή από διαδικασίες εξατομίκευσης, αλλά σε νέες μεθόδους εξουσίας και καθυπόταξης του ανθρώπου ως αντικειμένου γνώσης(1).

#### 4.3 Η γενεαλογική ερμηνευτική του θανάτου: η μετατόπιση από τον τελετουργικό-δαπανηρό στον οικονομικό-μοναχικό θάνατο.

Η συχνή προσφυγή στα σημεία εκείνα του βιβλίου "Επιτήρηση και τιμωρία" που θα μας επιτρέψουν την επανεξέταση των αναπαραστάσεων του θανάτου, μέσα από την ιστορία της πολιτικής ανατομίας που συνιστά, ταυτόχρονα, μια "μηχανική της εξουσίας" και η οποία, το δέκατο όγδοο αιώνα, κεντρώνεται όχι στις σχέσεις κυριαρχίας, αλλά στις σχέσεις πειθαρχίας, κρίνεται απαραίτητη για να υπογραμμιστεί η μετατόπιση του κέντρου βάρους από ένα τελετουργικό και δαπανηρό θάνατο που χαρακτηρίζει την κλασική εποχή, στο πειθαρχημένο, οικονομικό και μοναχικό, εντέλει, θάνατο της νεοτερικότητας. Κάτω από τους δύο βασικούς άξονες που ο Foucault καταθέτει στη σημαντικότερη γενεαλογική του έρευνα και στους οποίους θα αναφερθούμε ευθύς αμέσως, μας επιτρέπεται να διευκρινίσουμε, για μια ακόμη φορά, ένα από τα κεντρικά σημεία της παρούσας εργασίας: ότι η επικοινωνιακή διάσταση του θανάτου αντιστρέφεται και από θεαματικός θάνατος που είναι ως τα τέλη του δεκάτου ογδόου αιώνα, είτε στην περίπτωση των δημοσίων εκτελέσεων, είτε στην

1. "Πρέπει να έχουμε υπόψη μας πως, σήμερα, ο γιατρός είναι υποχρεωμένος να παρακολουθεί τους καταδικασμένους σε θάνατο ως την τελευταία τους στιγμή, υποκαθιστώντας έτσι -ως διορισμένος για τη δημιουργία μιας ευχάριστης ατμόσφαιρας στον κατάδικο, ως παράγοντας της μη οδύνης- τους αρμόδιους υπαλλήλους, που, εκείνοι, είναι επιφορτισμένοι με την κατάλυση της ζωής. Όταν πλησιάζει η στιγμή της εκτέλεσης, ο γιατρός κάνει στον "άρρωστο" μια ένεση ηρεμιστική. Ουτοπία της δικαστικής αιδημοσύνης: αναιρέση της ύπαρξης, αποφεύγοντας την επιβολή της αίσθησης της οδύνης, στέρηση από όλα τα δικαιώματα χωρίς την πρόκληση πόνου, επιβολή ποινών απαλλαγμένων από οδύνη. Η προσφυγή στην ψυχοφαρμακολογία, καθώς και σε διάφορους φυσιολογικούς "αποσυνδετήρες" ...ευθυγραμμίζεται με το "εξωσωματικό" αυτό ποινικό σύστημα". (Μ. Φουκώ, "Επιτήρηση...", ο.π., σ. 21).

περίπτωση του θανάτου κατ' οίκον, -ο οποίος εμφανίζεται κατά παρέκ-  
βαση κατά τον δέκατο ένατο αιώνα ως "ωραίος θάνατος" ("belle mort")-,  
αντιστρέφεται σε επιτηρούμενο θάνατο (θανατική εκτέλεση με την πα-  
ρουσία εισαγγελέα και γιατρού και νοσοκομειακός, υπό παρακολούθηση,  
θάνατος) μιας διϋποκειμενικής επικοινωνιακής σχέσης στην οποία δια-  
κυβευόμενο δεν είναι η εντύπωση και το αίσθημα, αλλά η γνώση και το  
τέχνημα. Ο Foucault αναγγέλλει επιγραμματικά την αντιστροφή αυτή  
διαπιστώνοντας, παρά τις σιτουασιονιστικές απόψεις περί μιας  
σύγχρονης κοινωνίας του θεάματος, ότι "σε μια κοινωνία όπου τα  
κυριότερα στοιχεία δεν είναι πια η κοινότητα και η δημόσια ζωή,  
αλλά τα μεμονωμένα άτομα, από τη μια μεριά, και το Κράτος από την  
άλλη, οι σχέσεις δεν είναι δυνατόν να ρυθμίζονται παρά σε μια μορφή  
ακριβώς αντίστροφη του θεάματος"(1).

Ιδού, λοιπόν, οι δύο άξονες δια των οποίων είναι δυνατή η  
αναστροφή που επισημάναμε:

α) "το πέρασμα από τους ιστορικο-τυποκρατικούς μηχανισμούς  
διάπλασης της ατομικότητας στους επιστημονικο-πειθαρχικούς μηχαν-  
ισμούς"(2), μεταβάλλοντας τις διαδικασίες μιας "ανιούσας  
εξατομίκευσης", σε "κατιούσα εξατομίκευση" με βάση την επιτήρηση  
και όχι τις τελετές (ανώνυμη και λειτουργική εξουσία).

β) την υπαγωγή των νοσοκομείων στο πειθαρχικό καθεστώς που  
επέτρεψε την εμφάνιση ενός νέου είδους εξουσίας πάνω στα σώματα  
και η οποία, προς τα τέλη του δέκατου όγδοου αιώνα, θα οδηγήσει  
"στις κλινικές επιστήμες" και στην παρεπόμενη ένταξη του ατόμου  
στο πεδίο της γνώσης.

Ποια είναι όμως, τα καινούργια στοιχεία που θα εντοπίσει  
ο Foucault στη λειτουργία της πειθαρχίας στην οποία θα αποδώσει  
τόση σπουδαιότητα ο δέκατος όγδοος αιώνας;

α) η κλίμακα του ελέγχου: η απειροελάχιστη εξουσία που  
ασκείται πάνω στο σώμα ως χειραγωγήσιμο αντικείμενο,

---

1. Μ. Φουκώ, ο.π., σ. 284.

2. Μ. Φουκώ, ο.π., σ. 255.

β) το αντικείμενο του ελέγχου: δεν ενδιαφέρει πια το σώμα ως πομπός σημασιών, αλλά η άσκηση και οι πειθαρχημένες αντιδράσεις των διαφορετικών μερών του,

γ) ο τρόπος του ελέγχου: η αδιάλειπτη εφαρμογή του καταναγκασμού για την δημιουργία πειθήνιων σωμάτων, προϋποθέτει την κωδικοποίηση του χώρου, του χρόνου και της κίνησης.

Η κωδικοποίηση του χώρου, αναπτύσσει μια προβληματική γύρω από την αρχιτεκτονική των νοσοκομείων τέτοια, που να επιτρέπει την εσωτερική ορατότητα και τη διευκόλυνση μιας εσωτερικής επιτήρησης και παρακολούθησης. Το νοσοκομείο συνεπώς, έχοντας στόχο την οργάνωση της ιατρικής περίθαλψης του κοινωνικού σώματος, χρησιμοποιεί την πειθαρχία όχι ως μηχανισμό, αλλά ως τρόπο άσκησης της εξουσίας. Για να μπορεί όμως να λειτουργεί το πειθαρχικό σύστημα, χρειάζεται η απειλή της ποινής η οποία, από το δέκατο όγδοο αιώνα, προσλαμβάνοντας τη μορφή της κανονοποιητικής τιμωρίας, -λιγότερο πολυέξοδης από την παραδειγματική τιμωρία-, επιτρέπει, αφενός μεν την ομογενοποίηση για να μπορεί να επιβάλλει τον κανόνα συμμόρφωσης, αφετέρου την διαφοροποίηση μέσω της εξατομίκευσης, της διάκρισης και της ιεραρχίας. Η πειθαρχία που επιβάλλεται και δια της εξέτασης που "εισάγει την ατομικότητα σ' ένα πεδίο καταγραφής"(1) και, συνεπώς, τη συγκρότηση του υποκειμένου ως αντικειμένου της γνώσης, όπως είδαμε στο κεφάλαιο "νοσοκομειοποίηση" αναλύοντας την "Γέννηση της κλινικής", γενικεύει την ιατρική παρουσία, η οποία διαπερνά τον κοινωνικό χώρο. Η νέα οικονομία της εξουσίας που απαιτεί την εξατομίκευση μέσα από τους μηχανισμούς της εξέτασης των "περιπτώσεων", θα καταστήσει τον άρρωστο "το αντικείμενο ατομικής περιγραφής και βιογραφικής αφήγησης".

"Η εξέταση ως προσδιορισμός, ταυτόχρονα τελετουργικός και "επιστημονικός", των ατομικών διαφορών, ως "καρφίτσωμα" του κάθε

---

1. Μ. Φουκώ, ο.π., σ. 249.



ατόμου στη δική του μοναδικότητα (σε αντίθεση με την τελετή όπου εκδηλώνονται οι κοινωνικές θέσεις, οι καταγωγές, τα προνόμια, τα αξιώματα, με όλη τη λάμψη των συμβόλων τους) δείχνει καθαρά την εμφάνιση μιας νέας μορφής εξουσίας όπου η θέση του καθενός προσδιορίζεται από την ατομικότητά του, και όπου ο καθένας είναι θεσμικά δεμένος με τα ιδιαίτερα γνωρίσματα, τα μέτρα, τις διαφορές, τις αποκλίσεις, τους "τρόπους" που τον χαρακτηρίζουν και τον μετατρέπουν, σε "περίπτωση"(1).

Ενώ λοιπόν, στην κλασσική εποχή, η εξουσία λειτουργεί μέσω των συμβόλων (τελετές), η νέα μορφή εξουσίας που γεννιέται τον δέκατο έβδομο και τον δέκατο όγδοο αιώνα και αποικεί τα σώματα των ατόμων μέσω της κοινωνικής παραγωγής, εξικνούμενη και μέχρι των ημερών μας, λειτουργεί μέσα από τη γραπτή αφήγηση. Στη γνώση που διαμορφώνεται από τα αρχεία και που συνδέεται με το άτομο, αλλά ταυτόχρονα και με τη συλλογική κοινωνική ζωή, πρέπει να αναζητήσουμε, σύμφωνα με το Foucault, τη γέννηση των επιστημών του ανθρώπου"(2). Ο Foucault εντοπίζει έναν εσωτερικό δεσμό ανάμεσα στην εξάπλωση των πειθαρχικών τεχνολογιών στα ειδικά θεσμικά συστήματα εξουσίας (νοσοκομεία) και στη σύσταση των επιστημών του ανθρώπου (κλινικές επιστήμες, κοινωνική υγιεινή). Η θετική γνώση της επιστήμης και η παραγωγική δύναμη της εξουσίας συνυπάρχουν στα δύο μοντέλα πρότυπα του πειθαρχικού συστήματος: την πανωλόβλητη πόλη και το Πανοπτικόν του Bentham.

Ας εξετάσουμε το πρώτο μοντέλο μέσα από τον κανονισμό του τέλους του δέκατου όγδοου αιώνα που παραθέτει ο Foucault και που αφορά την αυστηρή αστυνόμευση του χώρου, ούτως ώστε να περιοριστεί ο λοιμός, όχι μόνο για να μπορέσουμε να αντιληφθούμε τις διαφορές που μεσολάβησαν ενάμιση αιώνα αργότερα στο πειθαρχικό σύστημα με την εφαρμογή της τεχνολογίας του Πανοπτικού, αλλά και να συνειδη-

---

1. Μ. Φουκώ, ο.π., σ. 253.

2. "Για τη γέννηση των επιστημών του ανθρώπου, πρέπει ίσως να ερευνησουμε τα άδοξα εκείνα αρχεία, όπου εκπονήθηκε το σύγχρονο σύστημα καταναγκασμών πάνω στα σώματα, τις χειρονομίες, τις συμπεριφορές". (Μ.Φουκώ, ο.π., σ.252).

τοποιήσουμε τη σημερινή λειτουργία της πανοπτικής, ηλεκτρονικής εξουσίας, τόσο κατά την κίνηση του σώματος στον ελεγχόμενο χώρο της πόλης, όσο και κατά την αδράνειά του στον, εξίσου, ελεγχόμενο χώρο των "μονάδων εντατικής παρακολούθησης". Πανωλόβλητη πόλη, πανοπτικόν και ηλεκτρονικά ελεγχόμενος σύγχρονος κόσμος, συγκροτούν το σώμα μέσα από μια σχέση ορατότητας την οποία, δεν θα ήταν άσκοπο, να την εντάξουμε στην επικοινωνιακή διάσταση που μας ενδιαφέρει.

Οι αρχές της πόλης τεμάχιζαν τον ελεγχόμενο χώρο σε διοικούμενες συνοικίες. Η έξοδος από το σπίτι απαγορεύεται με ποινή θανάτου<sup>1</sup> μόνον οι αρμόδιοι επόπτες, οι επίτροποι, οι στρατιώτες της φρουράς και τα "κοράκια", αυτά τα "ουτιδανά όντα" που θάβουν τους νεκρούς, επιτρέπεται να κυκλοφορούν σ' αυτή την "ουτοπία της τέλει διοικούμενης πολιτείας". Η καθημερινή επιτήρηση των κατοίκων και το ονομαστικό τους προσκλητήριο, επέτρεπε την επιθεώρηση ζώντων και νεκρών μέσα από την πληροφόρηση για την κατάσταση του καθενός και την απαιτούμενη δικαιολόγηση σε περίπτωση μη ανταποκρίσεως στο προσκλητήριο. Η μεταβίβαση των πληροφοριών στους ανωτέρους είναι υποχρεωτική: "η σχέση του καθενός με την αρρώστια του και με το θάνατό του περνάει μέσα από τα κλιμάκια της εξουσίας, από την σχετική καταχώρηση στα κατάστιχά τους, από τις αποφάσεις που παίρνουν". "Ο κλειστός και τεμαχισμένος αυτός χώρος, που επιτηρείται σε όλα του τα σημεία, ..., όπου το κάθε άτομο ακατάπαυστα επισημαίνεται, εξετάζεται και κατανέμεται ανάμεσα στους ζωντανούς, στους αρρώστους και στους νεκρούς -όλα τούτα συνιστούν ένα συμπαγές πρότυπο του πειθαρχικού συστήματος"(1).

Στο λοιμό ως "μορφή ταυτόχρονα πραγματική και φαντασιακή της αταξίας", αντιπαραβάλλεται η τάξη: "η τάξη ορίζει στον καθένα

---

1. Βλ. Μ. Φουκώ, ο.π., σ. 259-264.

τη θέση του, στον καθένα το σώμα του, στον καθένα την ασθένειά του και το θάνατό του, στον καθένα τα υπάρχοντά του-, αυτό, με την μεσολάβηση μιας πανταχού παρούσας και παντογνώστριας εξουσίας που και η ίδια υποδιαιρείται ...ώσπου να προσδιορίσει στο άτομο όλα εκείνα που το χαρακτηρίζουν... Ενάντια στον λοιμό που είναι σμίξιμο, η πειθαρχία κάνει χρήση της δύναμής της που είναι η ανάλυση"(1).

Στον αντίποδα αυτής της πρακτικής ελέγχου των ατόμων, η εξορία των λεπρών, θα θεωρηθεί από τον Foucault σαν ένα άλλο πολιτικό όραμα όχι μιας πειθαρχημένης κοινωνίας, αλλά μιας εξαγνισμένης κοινότητας, Ωστόσο, και οι δύο τεχνικές, χρησιμοποιούν το χώρο ως μέσο άσκησης της εξουσίας και θα λειτουργήσουν, εκ παραλλήλου, ως στοιχεία αυτής της νέας πανοπτικής τεχνολογίας ελέγχου που συμπίπτει, αφενός με την μεταφορά του χαρακτηρισμού του λεπρού στο χαρακτηριζόμενο του μη φυσιολογικού και, αφετέρου, με την ανάπτυξη των τεχνικών και των θεσμών για την απομόνωση αυτής της ανωμαλίας. Ο χώρος του αποκλεισμού -"σε καθαρό αέρα"- όχι μόνο εντός των τειχών (άσυλο, φυλακή), αλλά και στις δεδομένες περιοχές -γκέτο φτωχών, αλλά και πλουσίων- έχει διαμορφωθεί(2).

---

1. Μ. Φουκώ, ο.π., σ. 262.

2. "Χαρακτηριστικό του 19ου αιώνα είναι ότι εφαρμόστηκε στον χώρο του αποκλεισμού, του οποίου ο λεπρός ήταν άλλοτε ο συμβολικός του κάτοικος, ...η τεχνική της εξουσίας που έχει ως ιδιαίτερο γνώρισμα την πειθαρχική αστυνόμευση. Οι "λεπροί" και οι "πανωλόβλητοι" υποβάλλονται στην ίδια μεταχείριση, η λεπτή κατάτμηση της πειθαρχίας προβάλλεται στον ανάκατο χώρο του εγκλεισμού, που οργανώνεται με μεθόδους αναλυτικής κατανομής της εξουσίας, οι αποκλεισμένοι ατομικοποιούνται, αλλά και οι διαδικασίες εξατομίκευσης χρησιμοποιούνται για την τεκμηρίωση αποκλεισμών - όλα τούτα τα εκτελούσε κανονικά η πειθαρχική εξουσία, από τις αρχές κιόλας του 19ου αιώνα: το ψυχιατρικό άσυλο, το σωφρονιστήριο... και, ως ένα βαθμό, τα νοσοκομεία, γενικά όλες οι βαθμίδες ατομικού ελέγχου, λειτουργούν με διπλή μορφή: την μορφή του δυαδικού διαμοιρασμού και του χαρακτηρισμού (τρελός - μη τρελός\* επικίνδυνος - ακίνδυνος\* φυσιολογικός - μη φυσιολογικός)\* και τη μορφή του καταναγκαστικού προσδιορισμού της διαφορισμένης κατανομής (ποιος είναι\* πού πρέπει να βρίσκεται\* πώς μπορεί να αναγνωριστεί\* πώς να ασκηθεί πάνω του -ατομικά- μια μόνιμη επιτήρηση, κλπ.). (Μ. Φουκώ, ο.π., σ. 263-264).

Θα μπορούσε ωστόσο ο προσεκτικός παρατηρητής να επισημάνει τις διαφορές μεταξύ αυτών των δύο τύπων πειθαρχίας (πανωλόβλητης πόλης και πανοπτικού) ώστε να κατανοήσει τη σημερινή λειτουργία των πειθαρχικών κοινωνιών και κυρίως να εντοπίσει μια δευτέρα αναστροφή όπου δεν είναι πλέον ο θάνατος ο διατακτικός παράγοντας των επιτηρούμενων σωμάτων, αλλά η ζωή η οποία εντούτοις και αυτό είναι το σημαντικό, λειτουργεί ως υποκατάστατό του. Η νεοτερικότητα, ως υπογραμμιστεί γι' άλλη μια φορά, στηρίζει όλες τις επιχειρήσεις επιτήρησης και πειθαρχίας στη ζωή(1).

Εάν το πανοπτικόν του Bentham, -αυτό "το διάγραμμα ενός μηχανισμού εξουσίας στην πιο ιδανική του μορφή"- αποκτά ιδιαίτερη σημασία για το νεοτερικό μοντέλο θανάτου, αυτό οφείλεται: α) στην εφαρμογή της πανοπτικής τεχνολογίας σε μια σειρά θεσμών, ανάμεσά τους και το νοσοκομείο, το οποίο δεν παρείχε μόνο την απαραίτητη θεραπεία στους ασθενείς, αλλά αποτελούσε ταυτόχρονα τον τόπο εφαρμογής της επιτήρησης και της οργάνωσης των σωμάτων του ιατρικού ελέγχου του πληθυσμού και β) στη μετατροπή της εξουσίας μέσω ενός μηχανισμού που στηρίζει την άφογη λειτουργία του στην ορατότητα, (η αρχιτεκτονική δομή του πανοπτικού είναι τέτοια που ο κρατού-

---

1. "Η πανωλόβλητη πόλη πρόσφερε άλλοτε ένα μοναδικό και πειθαρχικό πρότυπο: τέλειο, αλλά και πέρα για πέρα βίαιο στην αρρώστια που προοιωνιζόταν τον θάνατο, η εξουσία αντέτασσε την διηνηκή απειλή του θανάτου· η ζωή περιοριζόταν στην πιο απλή της έκφραση· στην εξουσία του θανάτου, αντιστασόταν η ευσυνείδητη άσκηση του δικαίου της ρομφαίας. Αντίθετα, ο ρόλος του Πανοπτικού είναι μεγεθυντικός· τακτοποιεί ίσως την εξουσία, καθιστώντας την πιο οικονομική και πιο αποτελεσματική, αλλά αυτό δεν το κάνει για την ίδια την εξουσία, ούτε και για την άμεση σωτηρία μιας απειλούμενης κοινωνίας, αλλά για την ενίσχυση των κοινωνικών δυνάμεων -για την αύξηση της παραγωγής, την ανάπτυξη της οικονομίας, τη διάδοση της παιδείας, την ανύψωση του επιπέδου της δημόσιας ηθικής· γενικότερα για την αύξηση και για τον πολλαπλασιασμό". (Μ. Φουκώ, ο.π., σ. 274).

μενος να μη βλέπει αν ο φύλακας τον επιτηρεί έτσι ώστε, ο ίδιος να μετατρέπεται σε φύλακα του εαυτού του), από ανοιχτή βία, σε εσωτερική πειθαρχία και, συνεπώς, σε αυτόματη λειτουργία της εξουσίας με τα ελάχιστα έξοδα. "Το σύστημα τούτο είναι σημαντικό, διότι επιτρέπει την αυτοματοποίηση και την απο-ατομίκευση της εξουσίας. Η εξουσία βασίζεται τώρα πολύ λιγότερο σ' ένα άτομο και πολύ περισσότερο σε μια προσχεδιασμένη κατανομή των σωμάτων, των επιφανειών, των φώτων, των βλεμμάτων· σ' ένα σύνολο από εσωτερικούς μηχανισμούς που παράγουν οι ίδιοι τη σχέση όπου παγιδεύονται τα άτομα"(1).

Στο σημείο αυτό, κρίνονται αναγκαία ορισμένα συμπεράσματα: ο ρόλος της πειθαρχίας στη διάρκεια του δέκατου όγδοου αιώνα, είναι θετικός και παραγωγικός· αυξάνει τις χρήσιμες δυνάμεις των ατόμων και τη γνώση που αναλύει την "αλήθεια" της καθημερινότητας. Η πανοπτική τεχνολογία συνδέεται με μια ορισμένη μορφή ορθολογικότητας και συγκεκριμένα, αυτής που στοχεύει στην παραγωγική αποτελεσματικότητα. Δεν θα πρέπει να δούμε πίσω από την προσπάθεια του Foucault να διευρύνει τον ορισμό της εξουσίας που, μέχρι τότε, περιοριζόταν στο δικαϊκό ή στο θεσμικό μοντέλο -για να μπορέσει να μελετήσει την αντικειμενικοποίηση του υποκειμένου-, την προφανή σχέση ανάμεσα στον εξορθολογισμό και την πολιτική εξουσία. Σκοπός του, θα υποστηρίξουν οι Dreyfus και Rabinow, δεν ήταν τόσο να εξετάσει εκείνο τον τύπο ορθολογικότητας που χαρακτηρίζει την νεοτερικότητα και του οποίου θεμελιωτικός ορίζοντας είναι ο Διαφωτισμός (αν και τα φώτα υπήρξαν μια καθοριστική στιγμή για την εξέλιξη της πολιτικής τεχνολογίας), όσο "να προτείνει ένα νέο τρόπο ανάλυσης των σχέσεων ανάμεσα στον εξορθολογισμό και την εξουσία", θεωρώντας τη διαδικασία του εξορθολογισμού της κοινωνίας όχι στο σύνολό της, αλλά εντοπίζοντας τις "ειδικές ορθολογικότητες" των ποικίλων τομέων που καθένας του παραπέμπει σε μια βασική εμπειρία: την αρρώστια, το

---

1. Μ. Φουκώ, ο.π., σ. 267.

θάνατο, την τρέλα, το έγκλημα, τη σεξουαλικότητα, κλπ."(1). Για να μπορέσει να εννοήσει πώς, γύρω στο δέκατο όγδοο αιώνα, φθάσαμε σε μια νέα οργάνωση της εξατομικευτικής εξουσίας, σε μια νέα μορφή της "ποιμαντικής εξουσίας" που την υποδύεται το Κράτος ενσαρκώνοντας τεχνικές εξατομίκευσης και ολοποιητικές διαδικασίες, εντρυφεί στα περιθώρια της ιστορίας για να φέρει στην επιφάνεια τις σχέσεις εξουσίας και τα αποτελέσματά της. Η ιστορική σημασία αυτής της νεοτερικής ποιμαντικής εξουσίας που εμφανίζεται ως μεταμόρφωση της παραδοσιακής ποιμαντικής, εντοπίζεται από τον Foucault στην αλλαγή του στόχου: η ποιμαντική εξουσία δεν ενδιαφέρεται πια για τη σωτηρία του "ποιμνίου" και για την κατοχύρωση του υπερπέραν, αλλά για την εξασφάλιση της επίγειας σωτηρίας που λαμβάνει την μετονομασία της υγείας, της ασφάλειας, της μακροζωίας(2). Μέσα από αυτές τις αναλύσεις, ό,τι προβληματίζει περισσότερο τον Foucault είναι η αναζήτηση της σχέσης του με το παρόν. Η έγνοια που τον κατατρέχει περισσότερο να δώσει απάντηση στο ερώτημα: "Τι είμαστε σήμερα;", θα τον οδηγήσει σε μια γενεαλογικά κατευθυνόμενη ιστορία, της οποίας σκοπός θα είναι "όχι να ξαναβρεί τις ρίζες της ταυτότητάς μας, αλλά να παραδοθεί αντίθετα στη διάλυσή της" δεν αναλαμβάνει να επισημάνει την μοναδική εστία από την οποία ερχόμαστε, αυτή την πρώτη πατρίδα στην οποία, οι μεταφυσικοί, μας υπόσχονται ότι θα επιστρέψουμε. επιχειρεί να αναδείξει τις ασυνέχειες που μας διασχίζουν"(3).

---

1. H. Dreyfus - P. Rabinow, "Michel Foucault. Un parcours philosophique", ο.π., σ. 300.

2. M. Foucault, "Deux essais sur le sujet et le pouvoir", στο: H. Dreyfus et P. Rabinow, "Michel Foucault...", ο.π., σ. 297-308.

3. M. Foucault, "Nietzsche, la généalogie...", ο.π., σ. 169.

Κάτω από τις "τρεις χρήσεις" του ιστορικού νοήματος, ο Foucault θα διακρίνει ένα παρωδικό, ένα διαλυτικό της ταυτότητας και ένα θυσιαστικό του υποκειμένου της γνώσης στοιχείο, και, σύμφωνα με την νιτσεική προτροπή, θα κινητοποιήσει μια γνώση που θα παράσχει την εμπειρία του εαυτού διαλύοντας το υποκείμενο της γνώσης. Η ιστορία έτσι από υπηρέτρια της φιλοσοφίας μπορεί να γίνει "η επιστήμη των φαρμάκων" και ο ιστορικός ένα είδος γιατρού που διαγνώνει και ονομάζει τις διαφορές. Συγκρατούμε από την γενεαλογική επιχείρηση του Foucault, τη διαγνωστική και διαφοροποιητική λειτουργία της, εισάγοντάς την σε μια θανατολογία για την οποία όχι μόνον ο θάνατος, αλλά και η ζωή θα παραμένει παράδοξη και ασυνεχής, ώστε κάθε εγχείρημα που θα προσπαθεί να την αιτιολογήσει συνδέοντάς την με σκοπιμότητες, να καθίσταται, όπως θα δούμε στο κεφάλαιο "Από τη βιο-εξουσία στη βιο-ηθική", προβληματική.

#### 4.4. Η περατότητα προϋπόθεση και της γενεαλογίας.

Η σημασία για την παρούσα έρευνα των μεθοδολογικών προϋποθέσεων της γενεαλογίας που αναπτύχθηκαν ευθύς πιο πάνω έγκειται στην υπόρρητη, αλλά ωστόσο εμφανή παρουσία της "αναλυτικής της περατότητας" πίσω από ορισμένες βασικές έννοιες των γενεαλογικών αναπτύξεων του Foucault, όπως η πειθαρχική τεχνολογία, η βιο-εξουσία, η σεξουαλικότητα και το βιωμένο σώμα, διάφορο του φυσικού σώματος.

Η αναδιαμόρφωση της κατηγορίας της περατότητας -την οποία εντοπίζουμε στις δύο διακριτές περιόδους του έργου του-, συνίσταται στη μετάβαση από το αρχαιολογικό μοντέλο όπου αυτή οδηγεί, όπως παρατηρήσαμε, στη διαμόρφωση των τριών θετικοτήτων της ζωής, της εργασίας και της γλώσσας, σε μια "αναλυτική της περατότητας", η οποία συνδέεται άμεσα με τις κοινωνικές πρακτικές ως μια νέα μέθοδος για να αποκρυπτογραφήσει το νόημά τους. Η αναλυτική της περατότητας ως υποβολέας των κοινωνικών πρακτικών, κατά τη γενεαλογική περίοδο, δεν καθορίζει τη διαμόρφωση των λόγων των επιστημών του ανθρώπου, αλλά συνιστά τη μήτρα από την οποία αναδύθηκαν οι επιστήμες αυτές. Εδώ, ας μας επιτραπεί να υποσημειώσουμε ότι η εμμονή μας στην κατηγορία της περατότητας δεν υπαγορεύεται από μία αναγωγιστική τάση που αντιλαμβάνεται το θάνατο ως ορίζοντα κάθε θεωρητικής μας ανάπτυξης και δεν προκύπτει από ένα, ρητορικού τύπου, μετωνυμικό στρατήγημα όπου ο θάνατος καθίσταται αιτία για να δηλωθεί το αποτέλεσμα, αλλά επιβάλλεται και από την ιδιόμορφη ιστορικότητα των πρακτικών των οποίων η χρονικότητα και, κατά συνέπεια, το περατό όριό τους, δεν βρίσκεται απλώς στην ιστορία, αλλά, αντίστροφα, η ιστορική τους διάσταση έγκειται στο γεγονός ότι είναι περατές, δηλαδή ότι κατά βάθος είναι χρονικές.

Ποιοί λόγοι καθιστούν το πέρασμα από το βασανιστήριο στην τιμωρία, δύο πρακτικές που τίθενται κάτω από το γενεαλογικό πρίσμα βάσει όχι μόνο της ιστορικότητάς τους, αλλά της περατότητάς τους;



Τι μεταβιβάζεται από την παλαιά πρακτική στην καινούργια; Οι πρακτικές αυτές συνιστούν τομές ή η ιστορικότητά τους δεν νοείται ως κάτι που παρήλθε, αλλά ως το επανεμφανιζόμενο από την παλαιά πρακτική στη νέα;

Αν στην "Αρχαιολογία της γνώσης" δεν τον ενδιαφέρει η καταγωγή, μήπως το ενδιαφέρον για την καταγωγή επιστρέφει μέσα από τη χρονικότητα, δηλαδή την περατότητα;

Μήπως η ιστορία είναι ιδιόμορφο γίγνεσθαι που λαμβάνει χώρα μέσα στο χρόνο κατά τρόπο που η παλιά πρακτική να επανεμφανίζεται και στη νέα (το παρελθόν στο παρόν);

Και μήπως ο Foucault είναι παγιδευμένος στα "δικά" του ανάδιπλα;

Εξάλλου, η επισήμανση της περατότητας ως σημείου αναφοράς, επιβάλλεται και από την ίδια τη φύση του κατεξοχόν αντικειμένου της γενεαλογίας, δηλαδή της εξουσίας για την οποία ο θάνατος είναι το πιο ριζικό της σημαίνον γύρω από το οποίο διαρθρώνει τις σημαίνουσες αλυσίδες της. Επί πλέον, στην πιθανή αντίρρηση ότι η εξουσία στον Foucault δεν θα πρέπει να θεωρηθεί ως κακό, αρνητικότητα, θάνατος - εφόσον ο ίδιος στην "Ιστορία της σεξουαλικότητας" την περιγράφει ως παραγωγή-, η απάντηση την οποία μπορούμε να αντιτείνουμε, είναι ότι ο θάνατος δεν υποκρύπτεται πίσω από την κυριαρχική τάση του εξουσιαστή ή την αγωνία του εξουσιαζόμενου -ο Foucault ποτέ δεν διέκρινε μεταξύ "καλού", αγωνιώδη εξουσιαζόμενου και "κακού", εφησυχασμένου εξουσιαστή-, αλλά ενυπάρχει ως έναυσμα της παραγωγής, κυρίως κάτω από τη μορφή της συσσώρευσης και του χρήματος. Ας μη λησμονηθεί ότι ο Foucault δεν υπήρξε μόνον επίγονος του Nietzsche, αλλά και του Bataille του οποίου η αντίληψη για την παραγωγή και την εργασία θεμελιώνεται σε απαγορεύσεις που, ακόμη και όταν δεν συνιστούν λογικούς κανόνες, διέπουν, εντούτοις, σε μια διαλεκτική συμπλοκή με την υπέρβασή τους, τις κοινωνικές πρακτικές. Ο θάνατος, συνεπώς, συνιστά μια τέτοια απαγόρευση και συγχρόνως την πρόκληση του να υπερβασθεί ως ταμπού, ως άσκεπτο και ως μη παραγωγικό. Ο θάνατος καθίσταται για τη νεοτερικότητα το κατεξοχόν απαγορευμένο όπως είναι, για την ορθολογικοποιημένη οικονομία της, η μπαταϊγική έννοια της δαπάνης. Για τον Bataille, η πολιτική οικονομία, είναι μια οικονομία που κατευθύνεται από τον

θάνατο διότι εξοικονομεί τον θάνατο σε μιαν απεριόριστη ανα-  
παραγωγή και συσσώρευση αξιών, εντούτοις νεκρών. Η συμβολή του  
Bat aille την οποία έμμεσα αποδέχεται ο Foucault, συνίσταται  
στο ότι εισάγει τον θάνατο στην οικονομία όχι ως οικονομία των  
ώσεων, αλλά αντίθετα ως παροξυσμό τους, υπερβολή και κατά-χρηση.  
Ο θάνατος είναι μια ανορθόλογη πολυτέλεια. Κι αν τον διαγράψουμε  
από τη ζωή είναι σαν να χάναμε την ίδια τη ζωή. "Η σκέψη ενός  
κόσμου όπου η τεχνική οργάνωση θα εξασφάλιζε την παράταση της  
ανθρώπινης ζωής, γράφει ο Bat aille, προκαλεί την πιθανότητα  
ενός εφιάλτη"(1). Αν αναλογιστούμε τη σημασία αυτής της φράσης  
για τις σημερινές, ιδρυματικές (νοσοκομειακές) πρακτικές στις ο-  
ποίες κεντρώνεται το ενδιαφέρον της γενεαλογίας, διαπιστώνουμε ότι  
είμαστε ήδη μέσα σ' αυτόν τον εφιάλτη. Το παράδειγμα που εισάγει  
ο J. Lacan στο ενδέκατο Σεμινάριό του με τη διάζευξη "Ελευθερία ή  
θάνατος", θα μπορούσε να θεωρηθεί ως η ερμηνεία του εφιάλτη αυτού.  
Στον ασθενή των μονάδων εντατικής θεραπείας, έρμαιο της ιατρικής  
νέμεσης δεν απομένει παρά να ακολουθήσει την προτροπή: "πράγμα  
περίεργο, μέσα στις συνθήκες που σας λένε ελευθερία ή θάνατο! η  
μόνη ελευθερία που μπορείτε να επιδείξετε στις συνθήκες που σας  
το υποδηλώνουν, είναι ακριβώς να διαλέξετε τον θάνατο, γιατί έτσι,  
αποδείχνετε ότι έχετε την ελευθερία επιλογής"(2).

Στη σχέση ζωής και θανάτου σύμφωνα με την μπαταϊγική άποψη  
κατά την οποία η ζωή διαπλέκεται με το θάνατο, η επιλογή κάτω  
από την πίεση του διαζευκτικού "ήτα" αποκλείεται, διότι, όποια  
κι αν είναι η επιλογή που γίνεται εφόσον στις ακρότατες εκδη-  
λώσεις της όπως ο ερωτισμός "είναι η επιβεβαίωσή της έως το  
θάνατο", έχει για συνέπεια όχι το ένα ή το άλλο, τον θάνατο  
δηλαδή ή τον έρωτα, αλλά και το ένα και το άλλο.

---

1. G. Bat aille, "L' érotisme", 10/18, 1957.

2. Ζ. Λακάν, Το σεμινάριο. Βιβλίο XI "Οι τέσσερις θεμελιακές έννοιες της  
ψυχανάλυσης", μετ. Α. Σκαρπαλέζου, εκδ. Ράππα, 1982, σ. 271.

ΜΕΡΟΣ ΤΡΙΤΟ

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΡΩΤΟ

Από την βιο - εξουσία στην βιοηθική

1.1. Δύο διαφορετικές ερμηνείες του καντιανού εγχειρήματος για την επανεξέταση της ηθικής.

Με την αρχαιολογική και γενεαλογική προσέγγιση του θανάτου προσανατολίσαμε την έρευνά μας μέσω της έννοιας της περατότητας και του μετασχηματισμού της: α) προς την συστηματοποίηση των διαλογικών πρακτικών των επιστημών του ανθρώπου διά της οποίας εξακριβώνεται η εσωτερική ορθολογικότητα των λόγων και αναδεικνύονται οι μεταξύ τους σχέσεις παρά το γεγονός ότι εμφανίζονται, εκ πρώτης όψεως, ξένοι και β) προς μία θεωρία της εξουσίας ως προϋπόθεσης όχι μόνο των κοινωνικών πρακτικών ή των θεσμών (νοσοκομείο), αλλά και ως όρου της γέννησης μίας νεοτερικής θεωρίας για το θάνατο ενσωματωμένης στο σύνολο των πρακτικών που στοχεύουν στην χειραγώγηση των σωμάτων (ιατρικά πειράματα - ευθανασία).

Μέσω της νεοτερικής έννοιας του θανάτου, είδαμε ότι συνδέεται η ιατρική με τις κανονιστικές πρακτικές της βιοεξουσίας. Διαπιστώσαμε επί πλέον ότι α) ως προς την περίπτωση της αρχαιολογίας, η προτροπή του FOUCAULT είναι "να χρησιμοποιήσουμε τα γεγονότα του λόγου όχι ως αυτόνομους πυρήνες ποικίλων σημασιών, αλλά ως συμβάντα και λειτουργικά τμήματα που διαμφώνουν βαθμίδόν σύστημα"<sup>(1)</sup> και β) ως προς την γενεαλογία η υποθήκη του FOUCAULT προς τον ερευνητή συνίσταται στο να αντιμετωπίζει τις σχέσεις εξου-

---

1. M. Foucault, "Naissance de la clinique, ο.π., σελ. XIII.

οσίας όχι στο επίπεδο των ορατών θεσμών, αλλά στις αόρατες σχέσεις οι οποίες δημιουργούνται από μία "μικροφυσική της εξουσίας" που ασκείται στα σώματα. Εντούτοις, θα ήταν δυνατό, να συμπεριληφθεί στη γενεαλογική περίοδό του και η ύστατη φάση του έργου του κατά την οποία το υποκείμενο ως ιστορική κατασκευή, προβληματοποιεί και την ιδιαίτερη σχέση που έχει με τον εαυτό, οδηγούμενο και σε μία μελέτη θανάτου. (1)

Τα συμπεράσματα από την διπλή, αρχαιολογική και γενεαλογική, προσέγγιση του θανάτου, θα δούμε ότι είναι δυνατό να αντιπαρατεθούν προς την πραγματολογικο-υπερβατολογική θεωρία του Κ.Ο. APEL ενόψει του συγκεκριμένου προβλήματος της επίλυσης των βιοηθικών διλημμάτων στη νεοτερική εποχή, όπου η ηθική και η επιστήμη συνδέονται με διαφορετικό, κατά περίπτωση, τρόπο: στον FOUCAULT μέσω του ενδοϋποκειμενικού παραδείγματος της "επιμέλειας του εαυτού" και στον APEL, όπως άλλωστε και στον HABERMAS, μέσω του παραδείγματος μίας "οικουμενικής ηθικής". Και στις δύο περιπτώσεις πρόκειται για μία διαφορετική προσέγγιση των στόχων που έθετε η ίδια η νεοτερικότητα στις απαρχές της. Πρόκειται δηλαδή, για μία διαφορετική ερμηνεία του Διαφωτισμού και των καντιανών προκειμένων:

Α. Ο APEL αναδιατυπώνει τον καντιανό Λόγο με σκοπό να τον

- 
1. Η φιλοσοφική ηθική που προτείνει ο FOUCAULT στα τελευταία του έργα είναι τρόπος αντίστασης σ' αυτόν τον αγώνα ανάμεσα στη ζωή και το θάνατο-αγώνα που έχει οδηγήσει σε μία καθορισμένη πολιτική σχέση με τον εαυτό - και τρόπος εξόδου από τις ιστορικές δυνάμεις που κατεργάζονται τον εαυτό μέσω τεχνικών (εξομολόγηση - πειθαρχία) και που διαμορφώνουν την "εμπειρία του εαυτού" με καθορισμένα ιστορικά σχήματα (η σημασία της "βιολογικής ζωής" στη νεοτερικότητα).

απαγκιστρώσει από τα πλαίσια του σολιψισμού, στον οποίο είχε εμπλακεί με την αναφορά στον ίδιο του τον εαυτό. Διερωτώμενος γιατί ο καθαρός Λόγος να απαιτεί την υπέρβαση του εαυτού και γιατί να θέλει A PRIORI τη δικαιοσύνη, θα υποστηρίξει ότι αυτό που δεν μπόρεσε να δει ο KANT είναι το γεγονός της ύπαρξης διυποκειμενικών δομών στα έλλογα όντα. Η διυποκειμενικότητα συνεπώς, δεν συνδέεται με την ιδέα ότι ο καθαρός Λόγος μπορεί να απαιτεί δικαιοσύνη, αλλά με την ιδέα ότι ο Λόγος σύμφωνα με τον APEL, θέλει πάντοτε και εξ αρχής μιάν επιχειρηματολογία ως απροϋπόθετη και κανονιστική ταυτόχρονα. Ωστόσο, το μονολογικό στοιχείο χαρακτηρίζει όχι μόνο τη γνώση, αλλά και την καντιανή ηθική, γιατί ο KANT ακόμη και στην ιδέα μιάς κατηγορικής προσταγής που διά του καθολικού κύρους ελέγχει κάθε αρχή δράσης, παραμένει δέσμιος σε μια φιλοσοφία της συνείδησης για την οποία η πρόθεση προηγείται της γλώσσας. Ο APEL αντιστρέφοντας αυτή τη σχέση και θεωρώντας την αρχή του διαλόγου και της επιχειρηματολογίας ως το έσχατο A PRIORI του Λόγου, καθιστά αυτή την αρχή θεμέλιο με την έννοια μιάς υπερβατικής φιλοσοφίας. Η πραγματολογικοϋπερβατική του θεωρία συνιστά μιά "κριτική του νοήματος" με την έννοια ότι οι συμμετέχοντες σε μία συζήτηση, δεν μπορούν να αξιώσουν νόημα στην πρακτική τους παρά μόνο προϋποθέτοντας την ορθολογική δύναμη των επιχειρημάτων που μπορεί να καταλήξει/συμφωνία <sup>σε</sup> ισχύουσα διυποκειμενικά. Το A PRIORI αυτού του νοήματος της πρακτικής, ο APEL το θεωρεί ως τον θεμελιώδη κανόνα της ηθικής.

B. Ο FOUCAULT ενώ συμφωνεί με τον KANT και αναγνωρίζει, ότι το πρόβλημα της ηθικής πράξης πρέπει να αντιμετωπιστεί εκ νέου στο μέτρο που η μεταφυσική "απώλεσε την αυθεντία" της,

ενώ δηλαδή αποδέχεται την καντιανή προϋπόθεση της ωριμότητας, δεν στρέφεται προς την έρευνα "τυπικών δομών με καθολική αξία" (στον KANT κάθε αξίωση για ηθικούς κανόνες θεμελιώνεται στην δομή της ανθρώπινης περατότητας), αλλά ούτε και εμμένει στην ανακάλυψη εκείνου του ηθικού νόμου που ισχύει απόλυτα και διυποκειμενικά. (1)

Το εγχείρημά του δεν συνίσταται εξάλλου, ούτε στην ανακάλυψη της ορθολογικής αρχής του επιχειρήματος ως ηθικού προϋποτιθέμενου, αλλά στην ανάλυση των ιστορικών "αληθειών" που καθορίζουν τις ηθικές μας συνθήκες, στην "ιστορική διερεύνηση των γεγονότων τα οποία μας έχουν οδηγήσει στο να θεσμοθετήσουμε τον εαυτό μας και να αναγνωρίσουμε τον εαυτό μας ως υποκείμενο αυτού που πράττουμε, σκεπτόμαστε, λέμε". Έτσι, θα υποστηρίξει ο FOUCAULT, η κριτική "δεν είναι υπερβατική, και ο στόχος της δεν είναι να καταστήσει δυνατή μιά μεταφυσική (ο KANT επαναθεμελίωσε την ανθρώπινη δραστηριότητα όχι πλέον στην μεταφυσική, αλλά στην επιστημονική ορθολογικότητα ως μεταφυσική): είναι γενεαλογική στο σχεδιασμό της και αρχαιολογική στη μέθοδό της". (2) Και είναι φυσικό, το εγχείρημα της ανατροπής του καντιανού επιχειρήματος να έχει ως συνέπεια την απαλλαγή του εγώ από την κυριαρχία μιάς επιστημονικής ορθολογικότητας και την καθοδή-

- 
1. Ο KANT διατύπωσε αυτό το νόμο, σύμφωνα με τον Γ. Τζαβάρα, σχολιαστή και μεταφραστή του έργου του "Τα θεμέλια της μεταφυσικής των ηθών", με διαφορετικές μορφές. Θα αναφερθώ στη μιά από τις πέντε διατυπώσεις που διακρίνει ο Γ. Τζαβάρας, ειδικότερα σ' αυτήν που εμφανίζεται το στοιχείο της καθολικότητας: "Πράττε μόνο σύμφωνα με έναν τέτοιο γνώμονα, μέσω του οποίου μπορείς συνάμα να θέλεις, αυτός ο γνώμονας να γίνει καθολικός νόμος". (I. KANT, "Τα θεμέλια της μεταφυσικής των ηθών", μετ. Γ. Τζαβάρα, έκδ. Δοδώνη, 1984, σελ. 15 και 71).
  2. Μ. FOUCAULT, "Τί είναι Διαφωτισμός;", μετ. Σ. Ροζάνη, έκδ. Έρασμος, 1988, σελ. 24.

γηση του, κάθε φορά που οφείλει να επιλύσει βιοτικά προβλήματα, όπως π.χ. το πρόβλημα των σχέσεών του με την αρρώστεια και τον θάνατο, πέραν των επιστημών του ανθρώπου προς μία ερμηνευτική της ηθικής, η οποία θα ανακατασκευάσει ένα σύστημα ηθικής λαμβάνοντας υπόψιν τη στωική παράδοση. Εάν η αρχαιολογική περίοδος του FOUCAULT έχει πράγματι ενδιαφέρον ως το τέλος του έργου του, είναι διότι ωθεί τον γενεαλόγο να διαγνώσει τη σημασία ενός "ουσιώδους Λόγου" που επέτρεπε στους στωικούς να "καθορίζουν τη ... σπουδαιότητα μιάς πολλαπλότητας στόχων" υπενθυμίζοντας στη νεοτερικότητα και την κανονιστική ορθολογικότητα που την διέπει ότι είναι δυνατό και σήμερα αυτός ο Λόγος να χρησιμοποιείται ακόμη και "κάτω από μιά κοινοτυπή μορφή, μη κριτική".<sup>(1)</sup> Είναι χαρακτηριστική, εν προκειμένω η αντίληψη των στωικών για την ασθένεια υπό το πρίσμα του "ουσιώδους Λόγου", αντίληψη εκ διαμέτρου αντίθετη από την ολοποιούσα και ρυθμιστική νεοτερική σημασία που προσδίδεται στην υγεία. Η σημασία, τόσο της υγείας του ατόμου όσο και της δημόσιας υγείας για τους στωικούς, αντιμετωπιζόταν ως εκ τούτου, κάτω από μία "προτιμητική" και όχι "ρυθμιστική" δομή του Λόγου εν αναφορά προς την ασθένεια, χωρίς να απολυτοποιείται καθ'αυτή.

---

1. H. Dreyfus - P. Rabinow, "Michel Foucault. Un parcours philosophique", ο.π., σελ. 358 - 359.



1.2. Η προβληματοποίηση της ηθικής ως αποτέλεσμα της επιστημονικοτεχνικής προόδου.

Πώς θα προσεγγίζαμε σήμερα την καντιανή θέση της "διάκρισης των τριών σφαιρών" και την ανάγκη "κοινής τους θεμελίωσης" και γιατί "επιστρέφουμε" στην ιδέα του "πρακτικού Λόγου" ανακατασκευάζοντας, επινοώντας ή διαπιστώνοντας εσωτερικές διασυνδέσεις ανάμεσα στην ηθική, την επιστήμη και την αισθητική;

Αυτή η επιστροφή στον KANT πώς είναι δυνατό να συνδεθεί με την πρόσφατη ορθολογική εκδοχή της επικοινωνίας του HABERMAS και την πραγματολογικο-υπερβατολογική θέση του K.O. APPEL;

Πρόκειται για μία απλή επιστροφή ή για μία ριζική ανακατασκευή και μία κριτική επανατοποθέτηση<sup>(1)</sup> πάνω στο ζήτημα ενός "πρακτικού Λόγου" - που φιλοδοξεί να απαντήσει και σε ένα σύγχρονο επιστημονικισμό ή ακόμα και σε έναν αισθητικό αναγωγισμό- ως λογικά ικανού να μας προσανατολίσει πρακτικά σε ένα "σκοπό";

Γιατί απασχολούν τη κριτική σκέψη προβλήματα σχετικά με μία τυπολογία των ειδών του Λόγου και της αποτελεσματικότητας μίας ορθολογικής επιχειρηματολογίας και πώς αυτή αντιμετωπίζεται μέσα από την ανάγκη καθιέρωσης μίας ύστατης ηθικής, ιδιαίτερα σήμερα, που η αξίωση για αλήθεια και δικαιοσύνη καθίσταται προβληματική και που η συνακόλουθη επιδιωκόμενη καθολική συναίνεση δεν προβάλλει αναγκαστικά

1. Εκτός από την ανακατασκευή του καντιανού κριτικισμού από τη θεωρία της "επικοινωνιακής ορθολογικότητας" του J. HABERMAS, θα πρέπει να σημειωθεί και η αναφορά του M. FOUCAULT σε μία κριτική επανατοποθέτηση, η οποία δεν οδηγεί πλέον στην "έρευνα τυπικών δομών με καθολική αξία", αλλά αναλαμβάνει να λειτουργήσει, όπως ήδη σημειώσαμε, μάλλον "ως ιστορική διερεύνηση γεγονότων", δηλαδή ως μια "γενεαλογία" η οποία οδηγεί σε μία "ιστορική οντολογία του εαυτού" που απομακρύνεται "απ' όλα τα σχέδια που ισχυρίζονται ότι είναι καθολικά ή ριζοσπαστικά". Βλ. M. FOUCAULT, "Τί είναι διαφωτισμός;" ο.π. σελ. 24-25.

ως ο τελικός σκοπός των επιχειρηματολογιών και των λόγων;

Η ηθική εκπίπτει ή όχι σ' ένα ζητούμενο δυσεύρετης αυθεντικότητας τη θεμελίωση της οποίας εις μάτην αναζητούν στην επιστημονική γνώση οι χειραφετικοί λόγοι, σύμφωνα με την φουκοϊκή αντίληψη<sup>(1)</sup> ή αντίθετα προσδένεται σε μία οικουμενική αρχή (Κ. Ο. APEL, J. HABERMAS), η οποία τη συνδέει απευθείας με μία κοινοτική ή "θετική" θεώρηση της ελευθερίας;

Σκοπεύουμε να καταγράψουμε τις απαντήσεις που έχουν δοθεί στα ερωτήματα αυτά επιχειρώντας να συνδέσουμε την "προβληματοποίηση"<sup>(2)</sup> που εμφανίζεται γύρω από την ηθική με το γεγονός της αλληλοδιαπλοκής της επιστήμης και της τεχνικής με τέτοιο τρόπο, ώστε πρακτικά, βιωτικά ζητήματα (όπως το πρόβλημα της υγείας και της ασθένειας) να επαφίονται παθητικά στην ορθολογικά διατυπωμένη και αποτελεσματικά εννοημένη επιστημονικο-τεχνοκρατική συνείδηση. Θα συμφωνούσαμε με το "νέο"<sup>(3)</sup> HABERMAS στο ότι η επιστημονικο-τεχνική πρόοδος έχοντας μετατραπεί η ίδια σε παραγωγική δύναμη, αποτελεί και τη βάση νομιμοποίησης για τον τεχνικό έλεγχο του θεσμικού πλαισίου συγκαλύπτοντας τα πρακτικά προβλήματα και επιλύοντάς τα υπό την επίφαση μιάς "αυτονομίας" της επιστημονικο-τεχνικής λογικής προς "όφελος" του ανθρώ-

- 
1. Βλ. M. Foucault, "Entretien avec H. L. Dreyfus et P. Rabinow, A propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours", στο: H. Dreyfus et P. Rabinow, "M. Foucault, Un parcours philosophique", ο.π., σελ. 325.
  2. M. FOUCAULT, "Εξουσία, γνώση και ηθική - Πολεμική, πολιτική και προβληματοποιήσεις", μετ. Ζ. Σαρίκας, έκδ. Ύψιλον, 1987, σελ. 131 - 140.
  3. J. Habermas, "La technique et la science comme "idéologie"", Gallimard, 1973, σ. 43-44.

πινου συμφέροντος. Και θα είμαστε, κατά συνέπεια, υποχρεωμένοι, να παρακολουθήσουμε το γερμανό φιλόσοφο στην τελευταία περίοδό του όπου το θεσμικό πλαίσιο οργανώνεται γύρω από τα πρακτικά προβλήματα μέσω όχι πλέον της ορθολογικοποιημένης, επιστημονικίζουσας τεχνικής, αλλά της ορθολογικής επικοινωνίας και της "αρχής της οικουμενοποίησης": της "μόνης δυνατής να καταστήσει εφικτή μιάν αμοιβαία συνεννόηση διά της επιχειρηματολογίας"... (1)

Τέλος, θα πρέπει να γίνει αντιληπτό ότι μιά ηθική κρίση που προκύπτει από την ιδιάζουσα σχέση Κράτους - προνοίας και κοινωνίας είναι αποτέλεσμα των ίδιων των φιλελευθέρων αρχών που αυτονομούνται από τους ηθικούς και δεοντολογικούς κανόνες τους οποίους είχαν αποδεχθεί ως καταστατική τους προϋπόθεση.

Είναι αυτονόητο, ότι σ' αυτή την περίπτωση, η ηθική κρίση που ανακύπτει από την οικονομική πρόκληση και τα συμφέροντα ενισχύεται από το γεγονός ότι η επιστήμη διοχετεύεται σε πολιτικούς στόχους. Στο σημείο αυτό, θα ενδιέφερε ο εντοπισμός εκείνων των πολιτικών στόχων που τίθενται σε μια συγκεκριμένη ιστορική στιγμή εξαιτίας της πιέσεως να λυθούν μια σειρά ηθικών προβλημάτων που άλλοτε δεν είχαν αντιμετωπιστεί από την πολιτική. Τα νέα αυτά προβλήματα, τα οποία ζητούν άμεση ικανοποίηση και πολιτική λύση, απορρέουν από τον τρόπο που αντιμετωπίζει η αλληλοκάλυψη της γνώσης και της τεχνολογίας την ίδια την ανθρώπινη ύπαρξη ως ηθική οντότητα.

---

1. J. Habermas, "Morale et communication", Cerf, 1986, σ. 65.

Έχοντας ήδη επισημάνει τις δυσκολίες που ανακύπτουν στην αντιμετώπιση των πρακτικών προβλημάτων σύμφωνα με τα κριτήρια αποτελεσματικότητας και ορθολογικότητας που παρέχει η αλληλοκάλυψη της επιστήμης και της τεχνικής και διαπιστώνοντας την ηθική κρίση που ξεσπά στους κόλπους Κράτους - προνοίας, εξαιτίας των "ανήθικων" και "δευλεαστικών" συμφωνιών που απειλούν την ίδια τη ζωή και που συνάπτονται ανάμεσα στον ιδιωτικό και το δημόσιο τομέα με μοναδικό σκοπό τη διαχείριση από τα οργανωμένα ολιγοπώλια και με συνέπεια την αλληλοκάλυψη της δημόσιας από την ιδιωτική σφαίρα, θα αναπτύξουμε τις παραμέτρους εκείνες που οδηγούν σ' αυτή την "προβληματοποίηση" της ηθικής. Ο ευαίσθητος χώρος της ιατρικής επιστήμης ως γνωστικής περιοχής που συνδυάζει την επιστημονικο-τεχνολογική θεραπευτική ή ερευνητική διάσταση με δεοντολογικά και κανονιστικά ζητήματα ηθικής τάξης, αποτελεί το κατ' εξοχήν παράδειγμα συγκρότησης και αλληλοδιαπλοκής της γνώσης, της εξουσίας και της ηθικής.

Σκοπεύουμε κατά συνέπεια α) να αναφερθούμε στις δύο σημαντικότερες, κατά την άποψή μας, θέσεις που απαντούν με διαφορετικές επιχειρηματολογίες στο βασικό θέμα της ηθικής θεωρούμενης, άλλοτε ως πραγματολογικο-υπερβατολογική προϋπόθεση της λογικής και συνεπώς της επιστήμης, θεμελιωμένη στο A PRIORI της επικοινωνιακής κοινότητας (Κ.Ο. APEL<sup>(1)</sup>) και άλλοτε ως τεχνική διακυβέρνησης του εαυτού και των άλλων, σκιαγραφώντας μέσα σε μιά γενεαλο-

---

1. K. O. Apel, "L' éthique à l' âge de la science. L' a priori de la communauté communicationnelle et les fondements de l' éthique", Presses Universitaires de Lille, 1987.

γική προοπτική τη συγκρότηση του σύγχρονου υποκειμένου (M. FOUCAULT<sup>(1)</sup>).

β) Να εκθέσουμε συνοπτικά τα κύρια σημεία της "εσωτερικής διαμάχης του ορθολογισμού" που αντιπαραθέτει κριτική θεωρία (APEL, HABERMAS) και κριτικό ορθολογισμό (POPPER, ALBERT).

γ) Να συγκρίνουμε την πραγματολογικο-υπερβατολογική θεωρία του APEL με τη θεωρία της επικοινωνιακής δράσης του HABERMAS, δεδομένου ότι η ηθική φιλοσοφία του πρώτου μένει προσκολλημένη στην απαίτηση έσχατης θεμελίωσης της ηθικής, ενώ για τον δεύτερο οι ηθικές επιλογές του δράντος κοινωνικού ατόμου στην καθημερινή επικοινωνιακή του αλληλόδραση δεν έχουν ανάγκη τα "φώτα των φιλοσόφων"<sup>(2)</sup>. Ο HABERMAS ομολογεί ότι υποστηρίζει μια "αδύναμη έννοια της ηθικής θεωρίας" στο μέτρο που "οφείλει να αφήσει αναπάντητο το ερώτημα της καλής ζωής" και να αρκестεί στο τυπικό θέμα "της δικαιολόγησης των κανόνων και των πράξεων."<sup>(3)</sup>

---

1. M. Foucault, "Histoire de la sexualité - L'usage des plaisirs" v. 2, Gallimard, 1984 και, M. Foucault, "Histoire de la sexualité - Le souci de soi", v. 3, Gallimard, 1984.

2. J. Habermas, "Morale et communication", ο.π. σελ. 119.

3. Αναφερόμαστε στη συνέντευξη που έδωσε ο J. HABERMAS στους P. ANDERSON και P. DEWS το Νοέμβριο του 1984 (βλ. Γ. Χάμπερμας, "Ένα φιλοσοφικό πορτραίτο", στο Γ. Χάμπερμας, "Αυτονομία και αλληλεγγύη" μετ. Ζ. Σαρίκας, εκδ. Ύψιλον, 1987, σελ. 126), όπου τονίζει επίσης ότι "δεν πρέπει να έχουμε υπερβολικές απαιτήσεις από την ηθική θεωρία αλλά να αφήνουμε κάτι για την κοινωνική θεωρία, και το μεγαλύτερο μέρος για τους ίδιους τους συμμετέχοντες - όποιοι κι' αν είναι οι ηθικοί λόγοι τους ή η καλή αίσθησή τους". Πρέπει εδώ να παρατηρήσουμε ότι η θέση αυτή συγγενεύει εν πολλοίς με την άποψη του FOUCAULT σύμφωνα με την οποία "η αναζήτηση μιάς μορφής ηθικής που να είναι αποδεκτή απ' τον καθένα, με την έννοια ότι ο καθένας θα ήθελε να υποτάσσεται, μου φαίνεται καταστροφική". (βλ. Les Nouvelles, 28 Ιουνίου 1984). Με τη διαφορά ότι ο FOUCAULT παρακάμπτει το πρόβλημα της δικαιολόγησης και της οικουμενικότητας, διότι έχει αποδεχθεί εκ των προτέρων ότι η κριτική όντας εμπλελεγμένη σ' αυτό που κρίνει, καθίσταται αδύνατη.

Οι τρεις αυτοί άξονες πάνω στους οποίους θα κινηθεί η παρούσα έρευνα αναφέρονται εξ' άλλου:

- α. Στη διαπλοκή της γνώσης και της τεχνικής στις μεταβιομηχανικές κοινωνίες και, κατά συνέπεια στη γέννηση των βιοηθικών διλημμάτων,
- β. Στην αναζήτηση υπάρξεως ή όχι θεμελίων της ηθικής, είτε μέσω της "βήμα προς βήμα κοινωνικής μηχανικής" που αμφισβητεί τη θεμελίωση (POPPER), είτε μέσω μιάς υπερβατολογικής πραγματολογίας της γλώσσας (APEL),
- γ. Στον τρόπο της άσκησης της εξουσίας στις κοινωνίες της "εξομάλυνσης" και της "πειθαρχίας",
- δ. Στην ορθολογικοποίηση της ηθικής μέσω μιάς "επικοινωνιακής δράσης" και
- ε. Στην "παραγωγή της αλήθειας" μέσω μιάς "διαλογικής θεωρίας" ή μέσω της σχέσης της με τα "συστήματα εξουσίας" που την αναδεικνύουν.

Ήδη, από τον Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο, η επιστήμη έθεσε ζητήματα που δεν αφορούσαν αποκλειστικά τη γνώση στο βαθμό που προσέλαβε τη διάσταση "πολιτικής απειλής". "Μετά το 'Αουσβιτς", θα γράψει επιγραμματικά ο T. ADORNO, ανακοινώνοντας στην "Αρνητική Διαλεκτική" του "την υποχρέωση της σκέψης να σκέπτεται επίσης και εναντίον του εαυτού της", "ο θάνατος σημαίνει να φοβόμαστε κάτι χειρότερο από το θάνατο"<sup>(1)</sup>. Εάν συνεπώς, θα έπρεπε "να σκεφτό-

---

1. T. W. Adorno, "Dialectique négative", Payot, 1978, σ. 290.

μαστε και να δρούμε ώστε το "Αουσβιτς να μην επαναληφθεί πιά", τότε θα έπρεπε να διερωτηθούμε αν ο καντιανός κριτικισμός τόσο ως προς μία θεωρία της γνώσης, όσο και ως προς μία ηθική πρακτική είναι ακόμη δυνατός.

Γιατί αποσιωπήθηκε η ηθική κρίση την οποία προκάλεσε η συμβολή της επιστήμης στην στήριξη του ναζισμού κατά την άνοδό του ; Η καταναγκαστική εργασία στα στρατόπεδα συγκέντρωσης, οι "εγκαταστάσεις ευθανασίας εξοπλισμένες με κατάλληλα αέρια " για "να τακτοποιούνται με -τρόπο ανθρώπινο και οικονομικό οι έγκληματες " ή "η εξόντωση των ανωμάλων "(I), όπως "προφητικά" προέβλεπε το " génie " του Ch. Richet απο το 1919 , δεν αποτέλεσαν τεχνικές και επιστημονικές παρακαταθήκες για το ναζισμό και δεν συνεχίζουν άραγε να "εμπνέουν," τις σημερινές τεχνολογικές και επιστημονικές "ανακαλύψεις";

Τι μαρτυρεί η υπόθεση Roitiers σχετικά με το πείραμα του καθηγητή A. Milhaud πάνω σε έναν άρρωστο σε βαθύ κώμα, ο οποίος χρησιμοποιήθηκε "ως αντικείμενο πειραματισμού για σκοπούς μήτε θεραπευτικούς, μήτε επιστημονικούς, αλλά μόνον ιατρικο-δικαστικούς;"(2)

( Αυτός ο πειραματισμός, στόχευε στο να αναπαράγει τις αναισθητικές συνθήκες που προηγήθηκαν του θανάτου της N. Berneron πάνω στο σώμα ενός αρρώστου σε βαθύ κώμα για να διαπιστωθεί έτσι

η ευθύνη των αναισθησιολόγων που κατηγορήθηκαν για τον θάνατό της.)(3)

Και τι σημαίνει για την κριτική σκέψη η πρόταξη ορθολογικών κριτηρίων που προβάλλει η επιστήμη για να υποστηρίξει την ερευνητική πρόοδο των σύγχρονων εργαστηρίων ( laboratoires ) εις βάρος μιας ηθικής στάσης ;

1. Ch. Richet, " La Sélection Humaine", 1919 .

2. Εφ." Le Monde", Jeudi 25 Février 1988 .

3. Είναι κοινώς αποδεκτό ότι η έννοια "βαθύ κώμα "ανταποκρίνεται από το 1976 στο νομικό ορισμό του θανάτου, ούτως ώστε , με την διαπίστωσή του να γίνεται δυνατή η αφαίρεση οργάνων ( νεφρών, καρδιάς, συκωτιού κλπ. ) . Η συναίνεση πάνω στη νομιμότητα των μεταμοσχεύσεων έγκειται στο ότι τα όργανα αυτά σώζουν έναν άρρωστο. Ωστόσο, ποτέ άλλοτε δεν έγινε ένα πείραμα με σκοπό την ενίσχυση των επιχειρημάτων της μιας ή της άλλης παράταξης σε μία αντιδικία με ιατροδικαστική διαφορά.

Από την πειθαρχία των στρατοπέδων συγκέντρωσης , στην πειθαρχία των εργαστηρίων , των νοσοκομείων , των ψυχιατρικών , η εξουσία και η επιστήμη ως τεχνικές πειθαρχικού καταναγκασμού, ασκούνται στο σώμα του καθενός που εκλαμβάνεται ως "ατομική περίπτωση". Σήμερα η εγκληματικότητα του ανθρώπου προς τον άνθρωπο δεν συμπυκνώνεται στη λέξη "μουσουλμάνος" ( χαρακτηρισμός που δόθηκε στους κρατούμενους των στρατοπέδων συγκέντρωσης κατά την δεύτερη φάση της ασιτίας όταν πια ο οργανισμός είχε καταναλώσει τα αποθέματα λίπους και κάλυπτε το έλλειμμα των θερμίδων του καταναλώνοντας τις πρωτεΐνες) - αλλά έχει πάρει ένα άλλο όνομα : τα "ανθρώπινα πειραματόζωα", οι "άνθρωποι-φυτά": αυτά "τα σχεδόν τέλεια ανθρώπινα μοντέλα που συνιστούν ενδιάμεσα ανάμεσα στο ζώο και τον άνθρωπο ". (I)

I. Ο καθηγητής A. Milhaud ήταν ο πρώτος στο κόσμο που απαίτησε το 1985 την νομιμότητα του πειραματισμού που πραγματοποιήθηκε για επιστημονικούς σκοπούς πάνω σε αρρώστους σε χρόνια κατάσταση φυτού. Η περίπτωση του ασθενή που περιέρχεται σε χρόνια κατάσταση φυτού και που διατηρεί ένα μικρό μέρος της εγκεφαλικής του λειτουργίας κρίνεται ολωσδιόλου διαφορετική από το βαθύ κώμα που είναι η απώλεια όλων των λειτουργιών του συνόλου του εγκεφάλου . Η απάντηση που δόθηκε από την **Comité Consultatif National d' Ethique** όσον αφορά την περίπτωση που της υποβλήθηκε μετά την πραγματοποίηση του πειράματος από τον καθηγητή Milhaud (23 Απριλίου 1985 ), είναι η ακόλουθη : "Σε ό,τι αφορά τις θεραπευτικές προσπάθειες γενικά πάνω στους αρρώστους που βρίσκονται σε χρόνια κατάσταση φυτού, διαπιστωμένη και μόνιμη, η Επιτροπή δηλώνει την απόλυτη αντίθεσή της στις διατυπώσεις του Καθηγητή Milhaud , σύμφωνα με τις οποίες αυτοί οι άρρωστοι θα ήσαν "σχεδόν τέλεια ανθρώπινα μοντέλα " και θα συνιστούσαν "ενδιάμεσα ανάμεσα στο ζώο και τον άνθρωπο " .[Η Επιτροπή υποστηρίζει αντίθετα ότι αυτοί]είναι ανθρώπινες υπάρξεις που έχουν τόσο περισσότερο δικαίωμα σεβασμού που οφείλεται στην ανθρώπινη προσωπικότητα, καθόσον βρίσκονται σε κατάσταση μεγάλης ευπάθειας. Δεν θα έπρεπε να χρησιμοποιηθούν ως μέσο επιστημονικής προόδου οποιοδήποτε κι αν ήταν το ενδιαφέρον ή η σπουδαιότητα του πειραματισμού που δεν έχει ως αντικείμενο την καλυτέρευση της κατάστασής τους. "



Οι προβληματισμοί μετατοπίζονται συνεπώς μετά τον πόλεμο, από την φυσική επιστήμη, στην βιολογία, ως τον κατ'εξοχήν προνομιούχο τόπο παραγωγής εξουσίας και ηθικής προβληματικής. Τα ζωτικά ζητήματα που απασχολούν την επιστήμη με άμεσο τρόπο, εφόσον αγγίζουν την ζωή και τον θάνατο, γίνονται και το αντικείμενο των προαναφερθέντων πολιτικών στόχων καθόσον το Κράτος εφαρμόζει μία πολιτική ορθολογικότητα (βιο-πολιτική) που στοχεύει στο να εισάγει "τη ζωή και τους μηχανισμούς της στον χώρο των ανοιχτών σχεδιασμών, και που κάνει την εξουσία - γνώση όργανο μεταμόρφωσης της ανθρώπινης ζωής". (1)

Είναι λοιπόν γεγονός ότι, από μία ορισμένη στιγμή κι'έπειτα, το Κράτος - προνοίας αναγκάζεται να περιλάβει μέσα σ'αυτούς τους στόχους - εξαιτίας της ανάγκης να διατηρήσει την εγκαθιδρυμένη συναίνεση - τη λύση πρακτικών προβλημάτων που αφορούν τα συλλογικά δικαιώματα θεωρούμενα, όχι πιά μόνον ως οικονομικά, αλλά και ως κατ'επίφασιν ζωτικά. Η νέα αυτή κατάσταση πραγμάτων που οδηγεί στην ανάγκη επίλυσης ζωτικών προβλημάτων, θα παραπέμψει σε μία μορφή " πολέμου ", όπου το Κράτος, ως τόπος διεξαγωγής του, θα φροντίσει για μία εκ νέου αντιμετώπισή τους ως προβλημάτων οικονομικών και, συνεπώς, επιλύσιμων σύμφωνα με αντικειμενοποιημένους κανόνες που αναδύονται από την ορθολογικότητα των επιδιωκόμενων σκοπών και οι οποίοι στοχεύονται με βάση την πολιτική και οικονομική τους διάσταση.

Αν θα έπρεπε να διευκρινιστεί περαιώτερο αυτή η " προβληματοποίηση " της ηθικής μέσα από μιά ιστορική ανασκόπηση, θα καθίστατο προφανές ότι ο φιλελευθερισμός που ιδιωτικοποίησε την ηθική, πρόβαλε μία μορφή Κράτους δια μέσου

(1) - Μ.Φουκώ, " Ιστορία της σεξουαλικότητας - Η δίψα της γνώσης " <sup>2.π.</sup>σελ. 175.

του οποίου οι πολιτικές αποφάσεις - απόρροιας της κρατικής λογικής - είναι ηθικά ουδέτερες. Αυτός ο διαχωρισμός μιας ιδιωτικής ανορθόλογης και μιας δημόσιας, αξιολογικά ουδέτερης, ηθικής ζωής εξακολουθεί να ισχύει παρά την ανάληψη εκ μέρους του Κράτους ενός μέρους της ανθρώπινης πρακτικής που συσχετίζεται με την ικανοποίηση των συλλογικών δικαιωμάτων τα οποία, εξαιτίας της δημόσιας διαμόρφωσης των αποφάσεων της ηθικής συνείδησης των ατόμων, εμφανίζονται ως ηθικές επιταγές, ενώ, σε τελευταία ανάλυση, αποτελούν τη βάση μιάς εμπειρικής μεσολάβησης διατομικών συμφερόντων, κατ' ουσίαν οικονομικών.

Το Κράτος δηλαδή, εμφανίζεται σήμερα ως ο ηθικά ουδέτερος τόπος επίλυσης ενός μέρους της ανθρώπινης πρακτικής και μάλιστα των αντικειμενοποιημένων πρακτικών προβλημάτων, ενώ το ίδιο, με το να αποτελεί το πεδίο ανταγωνισμού ατομικών συμφερόντων εξαιτίας της δυνατότητας νομής του " αγοραίου χρήματος " που γίνεται " πολιτικό ", <sup>(1)</sup>, οδηγείται στη λήψη ad hoc αποφάσεων που θα επιτρέψουν το διπλό όφελος του κέρδους και της διαιώνισης της εξουσίας, δημιουργώντας ταυτόχρονα στους κόλπους του μιαν ηθική κρίση, την οποία το ίδιο καλείται παράδοξα να επιλύσει.

Δεν είναι, λοιπόν, μόνον η επιστήμη (βιολογία) - ως εφαρμογή της τεχνικής στην έρευνα -, αλλά και η τεχνική της διακυβέρνησης - ως εφαρμογή της " αξιολογικά ουδέτερης " επιστήμης -, ο διαμορφωτικός τόπος μιάς " πολιτικής της αλήθειας ", τόσο για την επιστήμη, όσο και για την τεχνική που γεννά την ηθική κρίση.

---

1. Είναι χαρακτηριστική η παρατήρηση του Κ. Τσουκαλά στο άρθρο του " Το Πολιτικό Χρήμα " ("ΤΟ ΒΗΜΑ", 6 Νοεμβρίου 1988) σύμφωνα με την οποία : " ... για ολοένα και περισσότερους, το δημόσιο χρήμα εμφανίζεται ως δύναμη ιδιοποίησιμo, δηλαδή ως ιδιωτικό. Και το ιδιωτικοποιημένο αυτό δημόσιο προέλευσης χρήμα, ή τουλάχιστον ένα μεγάλο μέρος του, γίνεται μέσο, και μάλιστα αυτονόητο, για την άσκηση πολιτικής ".

Πώς παρεμβαίνει η κοινωνία σ'αυτή την φαύλη κυκλωτική και 'κυκλωματική' κίνηση εμπαιγμού όσον αφορά την επίλυση των πρακτικών ζητημάτων της καθημερινής ζωής ; Η κοινωνική πίεση που ασκείται για την εκπλήρωση των κοινωνικών αιτημάτων που ενσωματώνονται στους πολιτικούς στόχους ενός Κράτους , αντιστοιχεί σε μιαν άμεση χρονικότητα , σ'ένα "τώρα" και σε μιαν απαίτηση ολοκληρωτικής ικανοποίησης των αναγκών , έτσι ώστε η έννοια του κοινωνικού δικαιώματος να αποκαθίσταται απο την άμεση ατομική διεκδίκηση,εφόσον η θέληση για απολαβές δεν υπόκειται σε κανένα χρονικό διακανονισμό μακροπρόθεσμου προγραμματισμού και,συνεπώς,δεν περιλαμβάνει καμμία επικοινωνιακή κοινότητα δρώντων υποκειμένων που θα δημιουργούσαν τις κατάλληλες συνθήκες για την επίτευξη μιας ισόρροπης ικανοποιητικής λύσης. Επιπλέον, η απαίτηση της άμεσης εκπλήρωσης αυτού που,δικαιωματικά,μου ανήκει" συνοδεύεται με την παράλογη λογική ενός " όλα ή τίποτα ", περιλαμβάνοντας σ'αυτό το "τίποτα"την ίδια την ανθρώπινη ζωή που ως τέτοια εκτίθεται, στο θάνατο . Η αξιοποίηση του χρονικού προσδιορισμού ενός "πριν", στο "τώρα"και όχι στο "μετά", λαμβάνει γενικευμένη μορφή, εφόσον εγκαταλείπεται η ιδέα ενός μέλλοντος απροσδιόριστου και , συνεπώς, υποκειμένου στο σχεδιασμό ενός "δέοντος"και εφόσον αμφισβητείται το παρόν ως μια μόνον χρονική στιγμή ( αιωνιοποιείται ) . Ο χρόνος ακινητοποιείται στο ζωντανό σώμα των ανθρώπων για να εξουσιαστεί απο την γνώση και την άμεση ορθολογική και αποτελεσματική παρέμβαση . Η εμπορευματοποίησή του είναι τότε εφικτή : σώμα - γνώση - και ορθολογική σκοπιμότητα επενδύονται "προγραμματικά" και ανάγονται χρονικά σε ένα "μοναδικό πρόγραμμα ζωής "πριν" "έτσι ώστε η ασφάλιση ζωής να προπληρώνεται με τη διάγνωση .(1)

- 
- I. Στη διαφήμιση των ασφαλίσεων ζωής "Metrolife", "η ζωή δεν σταματάει με ένα έμφραγμα", "η ασφάλιση ζωής πληρώνεται με τη διάγνωση", "πριν από την λήξη του ασφαλιστηρίου , πριν απο πιθανή ανικανότητα για εργασία, πριν απο την καταβολή δαπανών για νοσοκομειακή και ιατροφαρμακευτική περίθαλψη , αξιοποιώντας όχι μόνον το "πριν"του ασφαλιζόμενου τώρα, αλλά και το "τώρα" της ασφαλιστικής εταιρείας πριν . ( Βλ. "Ελευθεροτυπία ",31-10-1988).

-----  
Ιδού ένα πρώτο συμπέρασμα:  
-----

δεν πρέπει να εννοούμε τις σχέσεις επιστήμης και ηθικής ως προβληματική που αναπτύσσεται με κέντρο το Κράτος, αλλά να διερευνήσουμε εκείνους τους εξουσιαστικούς μηχανισμούς που πηγάζουν από το ίδιο το ανθρώπινο σώμα, την τεχνολογία, την γνώση και αλληλοδιαπλέκονται όχι με την συναινεσιακή μορφή ενός επικοινωνιακού διαλόγου, αλλά μέσα από ρήξεις και ασυνέχειες που επιβάλλει η ίδια η φύση της αρρώστιας ως διαταραχής όχι μόνο της σχέσης του ανθρώπου με τη βιολογική του υπόσταση, αλλά και <sup>των</sup> διυποκειμενικών του σχέσεων. Θα διερευνηθεί συνεπώς, ο τρόπος με τον οποίο συγκρούονται η πολιτική, η ηθική και η γνώση στη διαμόρφωση μιάς επιστημονικής περιοχής, - συγκεκριμένα της ιατρικής - που συνιστά τον κατ' εξοχήν τόπο πολιτικής οργάνωσης και ηθικού κύρους των " αληθινών " της αποφάσεων, με αξίωση εγκυρότητας. Εξ' άλλου, η ιατρική πρακτική συνδέεται άμεσα με οικονομικούς θεσμούς και θεσμούς κοινωνικής ρύθμισης και πρόνοιας ώστε τόσο η πολιτική της ιατρικής, όσο και η ιατρική ως πολιτική, να αποτελούν δύο πόλους που αλληλοπροσδιορίζονται και μεταλλάσσονται αμοιβαία. Πια να υποστηρίξουμε την παραπάνω υπόθεση, δηλαδή την αμοιβαία σχέση ιατρικής και πολιτικής (ή γνώσης - εξουσίας), θα έπρεπε να μελετηθούν τα πλαίσια των πολιτικών θεσμών στα οποία εντάσσεται η ιατρική πρακτική, όχι με την έννοια ενός άμεσου νομοτελειακού επηρεασμού ως προς την σύγκρότησή των γνωστικών της αντικειμένων, αλλά με την έννοια της υιοθέτησης μιάς πολιτικής ορθολογικότητας και μιάς ηθικής αποτελεσματικότητας που της επιβάλλεται" εξωτερικά ".

Και το αντίστροφο: θα ήταν δυνατό να διαπιστώσουμε ότι η πολιτική δομή και η ηθική πρακτική που φαίνεται να προϋποτίθενται για την γνωσιολογική διαμόρφωση της ιατρικής, καθώς εξελίσσονται λόγω της πολυπλοκότητας των ίδιων των αντικειμένων της ιατρικής επιστήμης, υποχρεώνουν σε μετατόπιση τα ίδια τα πλαίσια των πολιτικών θεσμών. Η πολιτική και ηθική σημασία της ιατρικής, τότε εμφανίζεται ως προϋπόθεση της κρατικής πολιτικής για την ιατρική.

Γίνεται έτσι προφανές ότι η ειδική δραστηριότητα του επιστήμονα και μάλιστα του γιατρού, που απορρέει από την κατοχή εξειδικευμένης γνώσης όσον αφορά ζητήματα ζωής και θανάτου και, συνεπώς, που εντοπίζεται και σε μία πολιτική της ηθικής, παρέχει έρεισμα για πολιτική συνδιαλλαγή, δηλαδή για ενδογενείς συμβιβασμούς που οδηγούν σε μια επιστημονική, ηθική και πολιτική αναγωγιμότητα. Οι επιστήμονες - γιατροί στην υπηρεσία ή στην καταπολέμηση της κρατικής πολιτικής, - ανάλογα με τις συνθήκες εργασίας ( Ε.Σ.Υ. η ελεύθερη άσκηση του ιατρικού επαγγέλματος) ή την ιεραρχική τους θέση αποτελούν σημαντικό ολιγοπώλιο στα πεδία των σχέσεων εξουσίας. Η πολιτικοποίησή τους και οι αγώνες τους είναι διεκδίκηση άμεσων οικονομικών αιτημάτων-επαγγελματισμός που κινείται από τους μηχανισμούς των κομμάτων και των συνδικάτων- με ευαισθητοποιημένο τον δείκτη της σπουδαιότητάς τους για την πολιτική ζωή, εξαιτίας της τοπικής θέσης εξουσίας που κατέχουν. Ο επιστημονικός τους λόγος - θεσμικά οργανωμένος - ταυτίζεται με την αλήθεια που παράγει για την ζωή και το θάνατο, γι' αυτό και απαιτεί οικονομική ενίσχυση, ενώ, ταυτόχρονα, δίνει στην πολιτική εξουσία την ευκαιρία για πολιτικές, εφικτές ή ανέφικτες ως επί το πλείστον, υποσχέσεις που σκοπεύουν στην απόσπαση συναίνεσης. Ο ειδικού τύπου εξουσιαστικός αυτός λόγος καταναλώνεται από τα μέσα μαζικής επικοινωνίας και το εμπόριο (στην Ιαπωνία καθιερώνεται, ως τόπος αναψυχής και διασκέδασης, ένα νέου τύπου μπάρ υγείας στο οποίο προσφέρεται όχι ποτό, αλλά οξυγόνο) και παράγεται υπό τον έλεγχο πολιτικών και οικονομικών συμφερόντων αναδεικνύοντας την άμεση σχέση του με την πολιτική εξουσία και την οικονομική της ανακύκλωση στο σχήμα της "αυτοτροφοδοτούμενης συσσώρευσης"<sup>(1)</sup> και στο δυσδιάκριτο όριο μεταξύ της δημόσιας και της ιδιωτικής της λειτουργίας.

---

I. Βλ. πιο πάνω, σελ. 274, υπ. I.

Η ιατρική μετατρέπεται σε εμπορεύσιμη αξία από αυτούς που καθορίζουν την οικονομική και πολιτική της σημασία, με αποτέλεσμα κυκλώματα κέρδους πολυεθνικών εταιρειών φαρμάκων και υψηλής τεχνολογίας να συνδέονται με " πειραματισμούς " πάνω στο ανθρώπινο σώμα και την ανταγωνιστικότητα στις εργαστηριακές ανακαλύψεις.

Ποιό είναι όμως, αυτό το καθεστώς της αλήθειας που αναπαράγεται σήμερα μέσα από τον επιστημονικό λόγο για την ζωή και το θάνατο;

Και ποιές οι συνέπειες του για την διαμόρφωση μιιάς κρατικής πολιτικής για την υγεία;

Τέλος, τί νέες κανονιστικές ρυθμίσεις επιβάλλει στο δικαϊκό σύστημα (ποινικός κώδικας, διεθνείς συμβάσεις κ.λπ.);

Για την ανάλυση του καθεστώτος αλήθειας του ιατρικού λόγου, είναι απαραίτητη η αναφορά μας στην έννοια της περατότητας ως αναλυτικής μήτρας του τρόπου ύπαρξης του ανθρώπου από τα τέλη του 18ου αιώνα. Αντίθετα, με την εποχή του Leonardo Da Vinci και του Vésale <sup>(1)</sup>, όπου η αντίληψη του ανθρώπινου σώματος στηρίχτηκε πάνω στο μηχανικό μοντέλο, η γνωσιολογική προσέγγισή του από τον Διαφωτισμό - και κατά συνέπεια τη νεοτερικότητα - με την αναλυτική της περατότητας, προσδιορίζεται μέσω

---

1. O G. Canguilhem παρατηρεί ότι στο έργο του Vésale (A. Vésale, " La Fabrique du corps humain.", Actes Sud, INSERM.)

" ο άνθρωπος ... ζει σ' έναν εξανθρωπισμένο κόσμο που του αποστέλλει τα σημεία της δράσης του. Είναι ο άνθρωπος της ενέργειας και της εργασίας, ο άνθρωπος της αξιοποίησης και της μεταλλαγής της φύσης, ο μηχανικός της Αναγέννησης προς αναζήτηση νόμων κίνησης και χρησιμοποίησης κινούμενων δυνάμεων ". Σε αντίθεση με τον Μεσαίωνα, ο άνθρωπος της Αναγέννησης, δεν είναι δημιουργία και πλάση, δεν αποτελεί τμήμα της παγκόσμιας τάξης. Είναι κατασκευή, επινόηση, εφεύρεση. Ο άνθρωπος του Vésale και η " λεπτομερής περιγραφή των εργαλείων και των τεχνικών της ανατομίας ..., δεν σημαίνει να αντιλαμβανόμαστε τη γνώση ως εγχείρημα και όχι πιά ως " θεωρία " (contemplation), να διαγράφουμε το όριο του αξιώματος που διεχώριζε τη θεωρία από την πράξη; "

(βλ. G. Canguilhem, " L' homme de Vésale dans le monde de Copernic: 1543. Extrait du recueil Commémoration solennelle du quatrième Centenaire de la mort d' André Vésale (19 - 24 Octobre 1964, Académie Royale de Médecine de Belgique) στο " Etudes d' histoire et de philosophie des sciences, " Librairie philosophique J. Vrin, 1968, σελ. 31 - 32).

της κατηγορίας του χρόνου. Ο χρόνος δεν παραπέμπει στην μηχανική αντίληψη της Αναγέννησης, αλλά στην γνωσιολογική κατηγορία της περατότητας, <sup>(1)</sup> όπως εκτίθεται στον Kant, στα τέλη του 18ου αιώνα. Η περατότητα συνεπώς, θα πρέπει να κατανοηθεί όχι μόνον ως διαδικασία που κυοφορεί τον θάνατο, θεμελιωτή της παροδικότητάς μας, αλλά και ως υποδοχή διαφορετικών χρόνων που συνιστούν τα δεδομένα μίας περατής γνώσης έτσι ώστε να επιβεβαιώνεται " το ατελεύτητο παιχνίδι μίας αναδιπλασιασμένης αναφοράς ", όπου " αν η γνώση του ανθρώπου είναι περατή ", είναι γιατί συνδέεται με τη ζωή και αντίστροφα, αν η ζωή δίδεται μέσα στην " θετικότητα " της, αυτό συμβαίνει γιατί η γνώση έχει περατές μορφές <sup>(2)</sup>. Ο χρόνος τότε, δεν συμπίπτει με την μετατόπιση, αλλά με την γνωσιολογική ακινητοποίησή του, <sup>την εξέτασή του</sup> και την απογύμνωσή του μέσα από το λόγο (επιστήμη) και την τεχνική παρέμβαση (τεχνολογία). Η κατασκευή του ανθρώπινου σώματος είναι τεχνουργία, μηχανή <sup>(3)</sup> και παραγωγή, είναι το αντικείμενο και το υποκείμενο των βιοϊατρικών θεσμών.

1. Ο Μ. Foucault σε ειδικό κεφάλαιο με τίτλο: " Αναλυτική της Περαιτότητας ", στο βιβλίο του " Οι Λέξεις και τα Πράγματα ", σημειώνει ότι η περατότητα του ανθρώπου αναγγέλεται από "... ο άνθρωπος εμφανίζεται με την αμφίβολη θέση του ως αντικειμένου που πρέπει να γνωριστεί και ως υποκειμένου που γνωρίζει ... ", μέσα στη θετικότητα της γνώσης. " Αναγγελμένη μέσα στη θετικότητα ", συνεχίζει ο Foucault, " η περατότητα του ανθρώπου προβάλλει με την παράδοξη μορφή του απροσδιόριστου υποδεικνύει όχι τόσο την αυστηρότητα του ορίου, όσο την μονοτονία μίας διαδρομής που αμφίβολα δεν έχει όρια, αλλά ίσως δεν είναι ανέλπιδη."

(Βλ. ο.π., σελ. 429, καθώς και 431 - 432)

2. Μ. Foucault, ο.π., σελ. 435.

3. " Η μηχανή προβάλλει όχι μόνο μέσα από τον κόσμο του εργαστασίου, αλλά και από το ίδιο το ασυνείδητο του ανθρώπου, που την έχει μυθοποιήσει.

Πίσω και από την πιο στιβαρή ορθολογιστική απόφαση, μπαίνει κανείς στον πειρασμό να διακρίνει έναν κινητήριο μύθο, μία αυτοπία. Το Bauhaus στηρίζεται ιδεολογικά σε σοσιαλιστικές - δημοκρατικές αρχές με έντονο το στοιχείο της αισιοδοξίας και της προόδου που αυτές συνεπάγονται. Η μηχανή είναι σύμβολο αυτής της αισιοδοξίας ... Για το Bauhaus ... ο θάνατος και η αίσθησή του εξισορροπούνται και κάποτε ακυρώνονται από την βεβαιότητα για την νέα πορεία του ανθρώπου, πορεία που τον οδηγεί πέραν του θανάτου, αφού η γνώση του και τα μέσα που διαθέτει μπορούν να τον νικήσουν ... Είναι το μεσοδιάστημα ανάμεσα στους δύο πολέμους το οποίο σημαδεύεται από την προσπάθεια να οικοδομηθεί η νέα ουτοπία, ένα αισιόδοξο όραμα που σε δεύτερο πλάνο κρύβει ίσως την αγωνία να κερδηθεί χρόνος, να εξορκιστούν οι δυνάμεις του Χάους που ανακαλύφθηκαν στην διάρκεια του πρώτου παγκοσμίου πολέμου και του γερμανικού εμφυλίου "

(Π. Ρηγόπουλου, " Αυτοματοποιητική. Ένας λόγος για την τέχνη και την τεχνολογία " εκδ. 'Αποψη, 1988, σελ. 256 - 257).

Η επιστημονικοτεχνική παραγωγή του σώματος πριν τη γέννηση και τη στιγμή του θανάτου (αντίληψη του *in vitro*, διατήρηση στη ζωή των δωρητών οργάνων) συνιστά εξουσία πάνω στην εξουσία της ίδιας της περατότητας.

Αυτή η " θέση θνητότητας " που προβάλλει την περατότητα ως προϋπόθεση νοήματος και ως το ενιαίο *primum* της ζωής, παρέμπει σε μιά γενική, ρυθμιστική αρχή όλων των κατακερματισμένων νοημάτων, η οποία ωστόσο οδηγείται μονίμως στο αδιέξοδο της αδύνατης οικουμενοποίησής τους. Αν η νεωτερικότητα, όπως θα δούμε, παραμένει ανολοκλήρωτη, είναι γιατί, ως γενική αρχή της επιδιωκόμενης καθολικότητας, θέτει ένα κατηγορημα διαλυτικό: την περατότητα. (1)

Η αξία που προσλαμβάνει η ζωή και ο θάνατος στην νεότερη κοινωνία, προσδιορίζεται από την αξία που προσδίδεται στην ιατρική και την βιολογία ως επιστήμες που μιλούν για τους ζωντανούς με μιά γλώσσα που δεν έχει να κάνει με την ζωή και τη δημιουργία, αλλά με φυσικο - χημικές διαδικασίες και την θέασή τους μέσα από την αρρώστια και τον θάνατο, δηλαδή, με την δημιουργία της " ύλης ".

Κατά συνέπεια, το ζητούμενο των γιατρών δεν σκοπεύει προς τα δημιουργικά έργα της ζωής, αλλά προς την υλική διάσταση της κατασκευής της, *in vitro*.

---

1. Ο Κ. Καστοριάδης ωστόσο, θα διαφωνήσει αντιλαμβανόμενος την περατότητα ως κατηγορία η οποία " δεν αποκτά νόημα παρά σε αναφορά και σε αντίθεση με το θεολογικό φάντασμα και τη μετάφρασή του σε φιλοσοφική θέση για το άπειρον του θεού ".

Ο καντιανός και ο χαιντεγκεριανός προσδιορισμός του ανθρώπου ως " πεπερασμένου όντος " εξαιτίας της θνητής του υπόστασης, δεν έχει κανένα νόημα για τον Κ. Καστοριάδη, στο βαθμό που ο άνθρωπος δημιουργεί " εκ του μηδενός ". Τί άλλο είναι η δημιουργία, σημειώνει ο Καστοριάδης, των θεσμών, της πόλης, της μουσικής, των εργαλείων και των γλωσσών και τί σημασία έχει το ότι ο άνθρωπος αδυνατεί " να δημιουργήσει ένα χιλιοστόγραμμο ύλης " το οποίο αυτοί " οι μη υλιστές φιλόσοφοι " το θεωρούν ως μόνη πραγματικότητα;

(Βλ. Κ. Καστοριάδης, " Η φανταστική θέσμιση της κοινωνίας ", εκδ. Ράππα, 1981, σελ. 291).



Αν υπάρχει λοιπόν μια "ιατρική νέμεσις"(1) κι αν διαπιστώνεται ένας ανταγωνισμός - που συχνά αγγίζει τα όρια της περιορόνησης - από την μεριά της "τεχνο-επιστήμης" προς την "ποίηση", δηλαδή προς την δημιουργία, είναι διότι ο επιστήμων-γιατρός όχι μόνο διαθέτει εξουσία ζωής και θανάτου, αλλά τοποθετεί τον εαυτό του στη θέση του θεού ως δημιουργού "ύλης". Το πρόβλημα βεβαίως δεν βρίσκεται εκεί, αλλά και απο εκεί αρχίζουν όλα τα προβλήματα. Το νεκρό ή ζωντανό σώμα γίνεται το αντικείμενο προβλέψεων, προγνωστικών και προγραμματισμών ώστε η κυριαρχία στο χρόνο να συνεπάγεται την ταυτόχρονη κυριαρχία στον ζωντανό και τον νεκρό, στη ζωή και τον θάνατο. Γίνεται, ακόμη περισσότερο, πρόκληση προς τον επιστήμονα -θεό για "δημιουργία". Η ζωή ως χειραγωγήσιμος χρόνος πρέπει να διατηρηθεί με κάθε τρόπο, να μη σπαταληθεί με τον θάνατο, εφόσον μπορεί να υπάρξει νέα μορφή ζωής όπου το ζωντανό σώμα μπορεί να αποχωριστεί την ατομικότητα στην οποία δεν επιτρέπεται η αποβίωση (οι ζωντανοί δωρητές σε κώμα). Το σώμα καθίσταται έτσι μια ζωντανή "αποθήκη" στην οποία η επιστήμη στοιβάζει τα δημιουργικά κατάλοιπα της ατομικότητας. Η επιστήμη, δεν εμποδίζει μονάχα την ολοκλήρωση αυτού του ανεπίστρεπτου χρόνου που οδηγεί (ευτυχώς) στο θάνατο, αλλά επεκτείνει την κυριαρχία της σε έναν καταγωγικό χρόνο που ενυπάρχει στον άνθρωπο, σ'ένα απόθεμα "δυνατοτήτων", (2) που είναι η ίδια η ουσία της ζωής, δημιουρ-

- 
1. I. Illich, "Némésis médical. L'exploitation de la santé", Seuil, 1975  
( Βλ. και την ελληνική έκδοση : I.Ιλιτς, "Περιορισμοί στην Ιατρική. Ιατρική νέμεσις:η απολλοτρίωση της υγείας", μετ. Β. Τομανάς, Εκδοτική Ομάδα, 1988)
  2. M.Serres, πρόλογος στο βιβλίο του J. Testart " L'oeuf transparent", Flammarion, 1986, 5-19.

γική διαδικασία , ασταμάτητη ροή ενός αθάνατου γενότυπου από τον οποίο αναδύεται ένας νέος μοναδικός χρόνος ( ατομικότητα ) μέσα από την περατότητα , που την φορά αυτή, είναι προϋπόθεση δημιουργίας . Σ' αυτήν την απεραντοσύνη του χρόνου , των συνεχών αναγεννήσεων , των οποίων μόνον ο θεός διαχειριζόταν τις δυνατότητες , τώρα οι επιστήμονες στη θέση του θεού δημιουργούν μια άλλη πραγματικότητα απ' αυτήν που μέχρι τώρα γνωρίζαμε . Γνωρίζω πλέον, σημαίνει υπεισέρχομαι στα πεδία ενός υπνώττοντος δυναμικού, μιας κρυμμένης συνέχειας του "είναι" και αποφασίζω για την ανασύστασή της στον χρονικό δεσμό των περατών ατομικότητων . Οτι αυτή η απόφαση σχετίζεται με τον κίνδυνο τέλειας ρύθμισης των δυνατοτήτων ώστε να υπάρχει κίνδυνος εκμηδενισμού αυτών καθ' εαυτών των δυνατοτήτων, σημαίνει και την ανάγκη σύλληψης μιας νέας πραγματικότητας μέσα στην οποία η ταυτότητα της μητέρας και του πατέρα εξαφανίζονται ώστε το ανθρώπινο πεπρωμένο να ορίζεται από τις "επιστήμες της ζωής" .

Η ευχή : η φύση να κυριαρχηθεί από τον άνθρωπο διατυπωμένη από τον Καρτέσιο - ο οποίος διεχώρισε το ηθικό από το γνωστικό υποκείμενο υποστηρίζοντας ότι η γνώση ξεκινά από την προφάνεια καθαρών και διακριτών ιδεών<sup>(1)</sup> που το οποιο - δήποτε υποκείμενο ( ηθικό ή ανήθικο ) μπορεί να γνωρίσει την αλήθειά τους - , σήμερα έχει εκπληρωθεί . Ωστόσο , στην εποχή του Καρτέσιου, η (πολιτική) <sup>κυριαρχία</sup> πάνω στην ανθρώπινη φύση, εσήμαινε καταδίκη σε θάνατο. Σήμερα, αντίθετα όχι μόνο καταδικάζουμε την ανθρώπινη φύση σε ζωή ( βιο-εξουσία ) , αλλά κρατούμε την ίδια την δυνατότητα παραγωγής ζωής στα χέρια μας. Αν η πολιτική εξουσία βίαια επιβλώνει μέσα από τις θανατικές καταδίκες

---

1. Ντεκάρτ , "Λόγος περί της μεθόδου " , 'Collection de l' Institut Français d' Athènes, Αθήναι 1948 .

σήμερα, η πολιτική της επιστήμης αβίαστα μπορεί να αποφασίσει την καταδίκη πριν την επιβίωση . Εδώ , συνεπώς, αμφισβητούνται όχι τόσο τα αποτελέσματα της εφαρμογής της γνώσης στην πρακτική, αλλά η ίδια η ηθική της γνώσης, εφόσον το να γνωρίζω συνεπάγεται ταυτόχρονα την αλλαγή του κόσμου . Η απαίτηση του Hume να μην εξάγεται καμμία προστακτική απόφαση και κανένα αξιολογικό κριτήριο απο οριστικές προτάσεις, καταρρέει, γιατί η ίδια η επιστήμη οδηγείται στον καθορισμό ενός απροσδιόριστου μέλλοντος και στην ανάγκη εισαγωγής ενός προσδιορισμένου πρέπε. Ο γιατρός τότε, μεταβάλλεται σε ηθικολόγο για τον οποίο η γνώση ισοδυναμεί με την επιλογή ανάμεσα στο δεοντολογικά προσδιορισμένο και στο ερευνητικά απροσδιόριστο. Η ηθική προβληματοποιείται και προβληματοποιεί.

Πρόκειται για μια νέα σχέση του υποκειμένου της ηθικής με το υποκείμενο της γνώσης ; Ήδη, απο την εποχή του Διαφωτισμού, ο Kant επανασυνέδεσε την ηθική με την ιδέα ότι ο Καθαρός Λόγος μπορεί να απαιτήσει την δικαιοσύνη . Σήμερα μπορούμε άραγε να αρκεστούμε σ' αυτήν την *a priori* ορθολογική δικαιοσύνη ή πρέπει να υιοθετούμε κριτήρια που μας δίνονται κάθε φορά, σε κάθε επιστημονικό "βήμα"; Η κρίση της ιατρικής ηθικής που απορρέει απο το διαχωρισμό της ιατρικής πράξης σε πειραματική και θεραπευτική ιατρική και η εξέλιξη των νέων επιστημών της κληρονομικότητας και της ευγονικής, θα πρέπει να συνδεθεί με την κρίση των σύγχρονων δημοκρατιών . Ηθικοπολιτιστικά προβλήματα απασχολούν τους γιατρούς , τους φιλοσόφους , τους πολιτικούς τους δικηγόρους , τις οικογενειακές ενώσεις απο διαφορετικές οπτικές γωνίες ανάλογες με τα διαφορετικά παιγνίδια εξουσιών.

1.3. Ο θάνατος ως ζητούμενο της επικοινωνίας και ο θάνατος ως σχέση με τον εαυτό. Η αντιπαράθεση Apel και Foucault

Θα περιοριστώ εδώ στην σύντομη παρουσίαση δύο "παραδειγμάτων" που συνιστούν και διαφορετικούς τρόπους θεώρησης των προβλημάτων τα οποία τίθενται στην νεοτερικότητα, αντιπαραθέτοντας:

α) τον υπερβατολογικό πραγματισμό του Κ.Ο. Apel που συνδιαλέγεται με τον Kant με διάθεση ανακατασκευής της έννοιας του Λόγου και που προτείνει να δούμε την ηθική ως πολιτική μέσα από την δέσμευση του Λόγου στην επικοινωνιακή κοινότητα.

β) την γενεαλογία του Μ. Foucault, ο οποίος, μέσα από τις ιστορικές ασυνέχειες, αναπτύσσει όλες τις διαφορετικές μορφές της σχέσης επιστήμης και ηθικής για να μπορέσει να αναλύσει το παρόν. Όχι για να ασκήσει κριτική ή να προτείνει λύση στο πολιτικό επίπεδο, αλλά για να συνδέσει την ηθική και, κυρίως, την σχέση μας με τον εαυτό, με ό,τι ονομάζει ιστορική οντολογία του εαυτού, η οποία και παραπέμπει με αναγωγική διάθεση και στην αισθητική σφαίρα.

Στο βιβλίο του Κ.Ο. Apel "Μετασχηματισμός της Φιλοσοφίας", που κυκλοφόρησε σε δύο τόμους το 1973, στο τελευταίο του άρθρο με τίτλο "Η ηθική στην εποχή της επιστήμης"(1),

---

1. Η αναφορά μου στο κείμενο του Κ. Ο. Apel "L'éthique à l'âge de la science. L'a priori de la communauté communicationnelle et les fondements de l'éthique", (βλ. πιο πάνω, σελ.268) και όχι στο μεταγενέστερο κείμενο "Notes programmatiques pour fonder en raison une éthique de la discussion" του J. Habermas ("Morale et communication", Cerf, 1986), τονίζει τη σημασία που ο ίδιος ο Habermas αποδίδει στην καθοριστική συμβολή της σκέψης του Κ.Ο. Apel για την "καθοδήγηση και της δικής του σκέψης". Εξάλλου, ο Apel στο πρόσφατο κείμενό του ("La rationalité de la communication humaine dans la perspective de la pragmatique transcendantale", στο "Critique", τ. 493-494, 1988) επισημαίνει τους δεσμούς μεταξύ της θεωρίας της επικοινωνιακής δράσης του J. Habermas και της δικής του πραγματολογικο-υπερβατικής θεωρίας της επιχειρηματολογίας.

τίθεται το πρόβλημα της αναζήτησης μιας θεμελιωτικής αρχής της ηθικής. Αφού η μόνη συναίνεση που μπορεί να προϋποθέτει σήμερα η ζωή, είναι η προστασία της από την απειλή της επιστημονικο-τεχνικής προόδου, καθίσταται αναγκαία η θεμελιωτική αρχή μιας παγκόσμιας, δηλαδή διυποκειμενικά έγκυρης, ηθικής της υπευθυνότητας. Ωστόσο, η ίδια η σχέση της επιστήμης και της ηθικής όπως έχει δημιουργηθεί σήμερα, οδηγεί σε αντίφαση που εντοπίζεται από τον Apel στον ανταγωνισμό δύο φιλοσοφικών τάσεων: ενός ρασιοναλιστικού επιστημονικισμού και ενός ιρασιοναλιστικού ντεσιζιονισμού. Πράγματι, η σφαιρική της θεωρίας του Apel οδηγείται στο εξής παράδοξο: η οικουμενική ηθική η οποία θα υποχρέωνε και σε μίαν εξίσου οικουμενική υπευθυνότητα, να είναι ταυτόχρονα αναγκαία και αδύνατη. Αναγκαία, διότι η πρόοδος οδηγεί σε μίαν ενοποιημένη παγκόσμια κοινωνία και αδύνατη γιατί "η ιδέα της διυποκειμενικής εγκυρότητας κατασκευάζεται από την επιστήμη και ειδικότερα από την επιστημονικίζουσα ιδέα μιας "αντικειμενικότητας" απηλλαγμένης, στο κανονιστικό επίπεδο, από κάθε κανόνα ή αξία" (1). Το παράδοξο αυτό επικρατεί εξαιτίας της συνυπάρξεως του ρασιοναλιστικού επιστημονικισμού και του ιρασιοναλιστικού ντεσιζιονισμού που προαναφέραμε. Έν προκειμένω, ο Apel διακρίνει δύο μορφές επιστημονικισμού: τον μαρξισμό ως ρασιοναλιστικό επιστημονικισμό ο οποίος, υπάγοντας την ηθική στην πράξη, ισχυρίζεται ότι διαβλέπει την ιστορική εξέλιξη, και την "δυτική επιστήμη" ως ιρασιοναλιστικό ντεσιζιονισμό η οποία εξαρτά την ηθική από υποκειμενικές αποφάσεις. Κατά τον Apel, οι δύο αυτές αντίθετες, αλλά συγχρόνως και συμπληρωματικές μεταξύ τους, κατευθύνσεις, χαρακτηρίζουν τη διαίρεση της κοινωνίας σε μια δημόσια και σε μια ιδιωτική σφαίρα αφαιρώντας συγχρόνως την πιθανότητα εντοπισμού "θετικού κριτηρίου" που θα προσδιόριζε την ηθική στα πλαίσια οικουμενικών στόχων της ανθρώπινης δραστηριότητας.

---

1. K. O. Apel, "L'éthique à l'âge de la science", όπ.π., σελ. 43.

Ειδικότερα, η μαρξιστική θεώρηση της σχέσης επιστήμης και ηθικής εμφανίζεται από τον Apel να απορρίπτει την διάκριση ανάμεσα στα γεγονότα που μπορούμε να γνωρίσουμε επιστημονικά και τους κανόνες που θέτουμε υποκειμενικά. Ως διαλεκτική φιλοσοφία ο μαρξισμός μεταλλάσσοντας την εγγελιανή κατανόηση της ιστορικής πραγματικότητας ως ορθολογικής και του ορθολογικού στοιχείου ως πραγματικού σε μια "ιστορικοδιαλεκτική ενότητα της ορθολογικής πραγματικότητας" επιδεικνύει "επιστημονική ανάλυση που προσχωρεί σ' έναν αντικειμενικό υλισμό" θα ισχυριστεί ότι το μέλλον "εγκαθιδρύει δίκαιο". Αυτός ο "ηθικός φουτουρισμός" κατακρίθηκε από τον Apel μέσα από την μνημόνευση του έργου "Η ανοιχτή κοινωνία και οι εχθροί της" του K. Popper, γνωστού πολέμιου κάθε ιστορικο-στικής ηθικής θεωρίας: "Αν ένας ηθικός φουτουριστής ασκεί κριτική στη δειλία του ηθικού συντηρητικού, ο οποίος τάσσεται στο πλευρό των δυνάμεων που υπάρχουν τώρα, τότε ο δεύτερος μπορεί να ανταποδώσει τη μομφή, μπορεί να πει πως ο ηθικός φουτουριστής είναι δειλός αφού τάσσεται με το μέρος των δυνάμεων που θα υπάρξουν, με τους ηγέτες δηλαδή του αύριο".(1)

Εναντίον της μαρξιστικής θεώρησης μιας διαλεκτικής μεσολάβησης θεωρίας και πράξης, καταφέρεται η αναλυτική φιλοσοφία και ο υπαρξισμός: δύο φιλοσοφικά ρεύματα που θα αντιμετωπίσουν με αλληλοσυμπληρωματικό τρόπο τη σχέση επιστήμης και ηθικής εφόσον, σύμφωνα με τον Apel, η μεν πρώτη πιστεύει στην αξιολογικά ουδέτερη αντικειμενικότητα της επιστήμης, ο δε δεύτερος, στον υποκειμενισμό των πράξεων της θρησκευτικής πίστης και των ηθικών αποφάσεων. Το σδιέξοφο, εξάλλου, που δημιουργείται στην προσπάθεια επίλυσης των πρακτικών προβλημάτων στα πλαίσια της αξιολογικά ουδέτερης ορθολογικότητας (αναλυτική φιλοσοφία) και στην ως εκ τούτου μετάθεσή τους

---

1. K. Πόππερ, "Η ανοιχτή κοινωνία και οι εχθροί της", τ. 2, εκδ. Δωδώνη, 1980, σελ. 305.

στην ιδιωτική σφαίρα των υποκειμενικών στόγων της ανθρώπινης συνείδησης (υπαρξισμός), ενισχύεται από τον "μεθοδολογικό σολιψισμό" που καταμαρτυρεί ο Apel α) στον Wittgenstein που δεν μπόρεσε να διαχειριστεί το πρόβλημα "της αυτο-αναφερόμενης προθεσιακότητας", β) στον Dewey και τον αμερικανικό εργαλειακό πραγματισμό ως δημόσια λειτουργική εφαρμογή της αντικειμενοποίησης ενός μέρους της ανθρώπινης πρακτικής σύμφωνα με το μοντέλο της αξιολογικά ουδέτερης επιστήμης, γ) στον Popper που οδηγήθηκε με τον κριτικό του συμβατικισμό στο δυισμό αποφάνσεων που δηλώνουν γεγονότα και εισηγήσεων που προτείνουν πολιτικές, περιορίζοντας έτσι τα κριτήρια που υπάγονται στην δικαιοδοσία της ηθικής. Ο Apel θα ταχθεί ακόμη και εναντίον του "ντεσιζιονισμού" και της δημόσιας διαμόρφωσης της θέλησης με συμφωνία, επικρίνοντας όλες τις φιλελεύθερες θεωρίες του συμβολαίου, δικαιοκού ή ηθικού, που αξιώνουν να θεμελιώσουν την διυποκειμενική εγκυρότητα των κανόνων στη βάση μιας εμπειρικής μεσολάβησης ατομικών συμφερόντων.

Για να μπορέσει μάλιστα να αποσύγει το αδιέξοδο των τάσεων που χαρακτηρίζουν την μοντέρνα φιλοσοφία της δυτικής παράδοσης της φιλελεύθερης δημοκρατίας θα ανακαλύψει δύο δρόμους, εκ των οποίων θα απορρίψει τον ένα για να οδηγηθεί στην υιοθέτηση της τελικής λύσης. Προηγουμένως όμως ας εξετάσουμε ποιές είναι οι δύο δυνατότητες που διανοίγονται για την αντιμετώπιση του σημερινού αδιέξοδου ως προς τη θεμελίωση μιας "ύστατης αρχής της ηθικής". Ο Apel, αμφισβητώντας την διάκριση του Hume, καταλήγει να υποθέσει ότι ακόμη και αν δεν είναι λογικά δυνατό να εφάγουμε κανονιστικές προτάσεις από οριστικές προτάσεις, μπορούμε να αμφιβάλλουμε στο κατά πόσον όλες οι επιστήμες με εμπειρικό περιεχόμενο είναι ουδέτερες και πέρα από κάθε αξιολογική εκτίμηση, επιφυλασσόμενος ειδικότερα ως προς τη σύσταση των αντικειμένων των επιστημών

του ανθρώπου. Η αντικειμενικότητα καθίσταται δύσκολο εγχείρημα στις επιστήμες του ανθρώπου καθόσον ο επιστήμονας δεν χειραφετείται από τις αξίες του κοινωνικού στρώματος στο οποίο ανήκει και προσχωρεί σε μιαν εκτιμητική οπτική προκρίσεως του γνωστικού αντικειμένου, ενώ, την ίδια στιγμή, είναι αναγκασμένος να ρίχνει φως σ' αυτήν την μη αντικειμενοποιήσιμη διαμόρφωση ως αξιολογική κρίση. Σύμφωνα με τον Apel, αυτός ο ερμηνευτικός κύκλος ανάμεσα στην κατανόηση και την εκτίμηση που ωστόσο πρέπει να ενσωματώνει ταυτόχρονα μια κανονιστική ορθολογικότητα, δεν μπορεί να αναλάβει την θεμελίωση της ηθικής εφόσον, αφ' ενός μεν η ίδια η ερμηνευτική οδήγησε σε έναν ιστορικο-ανθρωπολογικό σχετικισμό και μια παραλυσία της ηθικής κριτηριολογίας, αφετέρου η κατανοητότητα των βιωμένων καταστάσεων που απαιτεί την τοποθέτηση του επιστήμονα στη θέση του αντικειμένου που ερευνά, δεν είναι ικανή να προμηθεύσει τα προϋποτιθέμενα μιας ηθικής αποτίμησης των δράσεων που υιοθετήθηκαν σε δεδομένες περιπτώσεις. Εξάλλου, θα υποστηρίξει ο συγγραφέας, για να σημειωθεί πρόοδος κανονιστικά σημαίνουσα της αλληλοκατανόησης πρέπει να προϋποτεθεί και μία πρόοδος ηθικά σημαντική μέσα στην κοινωνική διαμόρφωση της ανθρωπότητας θεωρούμενης ως "κοινότητας ερμηνείας και αλληλόδρασης". Αν η προϋπόθεση της χιουμικής διάκρισης γεγονότων και κανόνων δεν εξηγεί τη σύσταση των αντικειμένων των ερμηνευτικών επισημών του ανθρώπου, ωστόσο η αξιολογικά ουδέτερη σχέση του γνωστικού υποκειμένου και του αντικειμένου κρίνεται απαραίτητη για την δικαιολόγηση της εγκυρότητας των αποφάσεων, τόσο της επιστήμης, όσο και της ηθικής μέσα από την δυνατότητα της αποστασιοποίησης από τον ανθρώπινο λόγο ως προϋπόθεση αμφισβήτησης της εγκυρότητας των αποφάσεων. Η αποστασιοποίηση από το "σύμπαν του ανθρώπινου λόγου" ως σκέψη και επιχειρηματολογία αναλαμβάνεται από το υπερβατικό γλωσσικό παιχνίδι που προϋποτίθεται στο θεωρητικό λόγο και που συνεπάγεται έτσι την άμεση κατάργηση του επιχειρηματολογικού "εγώ", ώστε μέσα



στο πλαίσιο του γλωσσικού παιχνιδιού να εμφανίζεται και η δυνατότητα της πραγματικής αμφιβολίας και αμφισβήτησης. Μια υπερβατολογική κριτική του νοήματος θέλει να καταδείξει ότι προϋπόθεση της εγκυρότητας των ηθικών κανόνων είναι η συνθήκη δυνατότητας ενός γλωσσικού παιχνιδιού, ικανού για την δικαιο-λόγησή της. "Η υπερβατολογική αρμοδιότητα του αξεπέραστου χαρακτήρα της σκέψης δεν είναι μια απλή νοητική λειτουργία του *ego cogito*, εννοημένη ως προ-γλωσσική και προ-επικοινωνιακή αξίωση για διυποκειμενική εγκυρότητα. Εδρεύει περισσότερο μέσα στην επιχειρηματολογική λειτουργία που γίνεται αντιληπτή ως δημόσια αξίωση για εγκυρότητα, ως αξίωση που είναι ήδη πάντα εφικτή από το γεγονός ότι διαμοιράζουμε την γλωσσική σημασία και ότι συμμετέχουμε σε ένα γλωσσικό παιχνίδι και αυτό παρά την ιδιαιτερότητα και την αυτο-αναφορικότητα των "δικών μου" προθέσεων σημασίας"(1). Τη θέση αυτή για τις οικουμενικές προϋποθέσεις της επικοινωνίας, δηλαδή του υπερβατικού γλωσσικού παιχνιδιού ως συνθήκης των κριτηρίων ελέγχου και κάθε επιχειρηματολογίας, την στηρίζει στην ριζοσπαστικοποίηση της σκέψης του Wittgenstein: "Δεν είναι δυνατό να υπήρξε μόνο μία περίπτωση όπου ένας άνθρωπος ακολούθησε τον κανόνα. Δεν είναι δυνατό να υπήρξε μόνο μία περίπτωση όπου έγινε μια επικοινωνία, δόθηκε ή κατανοήθηκε μια προσταγή κτλ. Το να ακολουθείς έναν κανόνα, το να επικοινωνείς, το να δίνεις μια προσταγή, το να παίζεις μια παρτίδα σκάκι είναι συνήθειες (χρήσεις, θεσμοί)" (2). Με ποιά τρόπο θα συναγάγει απ' αυτές τις προϋποθέσεις του θεωρητικού λόγου όσον αφορά την εγκυρότητα των κανόνων έναν θεμελιωτικό ηθικό κανόνα; Την απάντηση

1. K.O. Apel, "La rationalité de la communication humaine dans la perspective de la pragmatique transcendantale", στο "Critique", "La philosophie comme elle continue...", Ιούνιος-Ιούλιος 1988, τ. 493-494, σελ. 579-603.
2. L. Wittgenstein, "Φιλοσοφικές έρευνες", μετ. Π. Χριστοδουλίδης, εκδ. Παπαζήση, 1977, σελ. 111. Βλ. επίσης: Α. Ριτκενστάιν, "Διαλέξεις για τη θρησκευτική πίστη", μετ. Β. Αθαλασόπουλου, εκδ. Αστrolάβος/Ευθύνη, 1984, σελ. 52-53: "...χρησιμοποιούμε τη λέξη "θάνατος", η οποία είναι ένα δημόσιο εργαλείο, το οποίο χαρακτηρίζεται από μίον ολόκληρη τεχνική./της χρήσης του/".

στο ερώτημα αυτό θα πρέπει να την αναζητήσουμε στις πραγματολογικο-υπερβατολογικές συνθήκες της δυνατότητας της λογικής και συνεπώς της επιστήμης, δηλαδή στο *a priori* της επικοινωνιακής κοινότητας. Αντικρούοντας κάθε επιστημονικισμό, ο Apel, προβάλλει το επιχείρημα ότι η αντικειμενικότητα της αξιολογικά ουδέτερης επιστήμης προϋποθέτει την διυποκειμενική εγκυρότητα των ηθικών κανόνων εφόσον η λογική εγκυρότητα των επιχειρημάτων δεν μπορεί να ελεγχθεί χωρίς την προϋπόθεση μιας κοινότητας στοχαστών, ικανών να φθάσουν σε διυποκειμενική κατανόηση και στη διαμόρφωση ενός *consensus*. Τόσο η αυτοκατανόηση, όσο και η αλληλοκατανόηση προϋποθέτουν συνεπώς, μίαν αποτελεσματική κοινότητα επιχειρήματος που υποτάσσεται σε έναν θεμελιακό ηθικό κανόνα: ότι "όλες οι ανθρώπινες ανάγκες που εναρμονίζονται μέσα από το δρόμο του επιχειρήματος με αυτές όλων των άλλων ανθρώπων, πρέπει να γίνουν το αντικείμενο, ως αυτοδύναμες αξιώσεις, της ενασχόλησης της επικοινωνιακής κοινότητας" (1).

Θεώρησα σκόπιμη την αναφορά στην ηθική αυτή αρχή η οποία θα μπορούσε να αποτελέσει το στήριγμα για μια ηθική πολιτική της σημερινής πραγματικής επικοινωνιακής κοινότητας εφόσον οι συμμετέχοντες προϋποθέτουν την ιδανική κοινότητα ως δυνατότητα της πραγματικής κοινωνίας. Μέσα σ' αυτά τα πλαίσια θα πρέπει, νομίζω, να ενσωματώνεται και η προσπάθεια των πάσης επιστημονικής προελεύσεως μελών που απαρτίζουν μίαν εθνική επιτροπή ηθικής για θέματα υγείας, όσο και του κοινού που συμμετέχει περισσότερο ή λιγότερο ενεργητικά στις συζητήσεις της, με στόχο τη διαμόρφωση μιας παγκόσμιας συναίνεσης που θα αποτελεί έτσι, απάντηση της βιοηθικής ενάντια στη βιοεξουσία. Η βιοηθική εμφανίζεται τότε ως δημοκρατική απαίτηση μίας ηθικής που δεν ανήκει αποκλειστικά στους γιατρούς (επιστήμη), αλλά στην κοινότητα των γνώμων, η οποία με τη σειρά της ανάγεται στην αιτούμενη καθολική ομοφωνία. Και κατ' αυτό τον τρόπο, τα βιο-

---

1. K. O. Apel, όπ. π., σελ. 126.

ηθικά διλήμματα στην επιστήμη, επιλύει η κοινότητα της επι-  
κοινωνίας και όχι μόνον οι ειδικοί.

Μήπως όμως αυτή η επικοινωνία του ανθρώπου όχι με τον  
εαυτό του (Foucault), αλλά με τον Άλλον (Arel), δεν ικανο-  
ποιεί την ανάγκη μιας αλληλοκατανοητικής δραστηριότητας με  
σκοπό την διυποκειμενική αναγνώριση ορισμένων έγκυρων αποφάν-  
σεων που ανανεώνουν τον βιωμένο κόσμο, αλλά επιβάλλεται ως  
προβολή του "μονήρους πυρήνα του πρωταρχικού υποκειμένου";  
Μήπως δηλαδή η ίδια η κοινωνική του ένταξη και η επικοινω-  
νιική του αλληλόδραση οφείλει να αναδεικνύει πρωτίστως τον  
"τρόπο του είναι της ψυχής" στον οποίο βρίσκεται και "η πρώτη  
μήτρα του νοήματος"(1); Εν ολίγοις στην επικοινωνία υπάρχει ή  
όχι μοιραία διάσταση ατομικού και κοινωνικού υποκειμένου ώστε  
η επικοινωνιακή κοινότητα να είναι αδύνατη; Είναι εύλογο να  
διερωτηθούμε, αν η κοινότητα αυτή που στηρίζεται στην ιδέα  
μιας ηθικής θεμελιωτικής αρχής και που, τουλάχιστον σήμερα,  
δεν υπάρχει, αποτελεί ή όχι ένα παρηγορητικό λόγο που διαμορφώ-  
νει το σύστημα για την αποτελεσματικότερη λειτουργία του.  
Και ακόμη, να υποθέσουμε ότι, στις σύγχρονες σύνθετες κοινωνίες  
όπου το πολιτικό σύστημα θεμελιώνεται και διατηρείται με την  
συναίνεση, η νομιμότητά του δεν μπορεί παρά να κινείται ως  
"ελλειμματική" εξαιτίας της "θεσμικής υποκρισίας"(2), με την  
οποία η συναίνεση αυτή αποσπάται και επιτυγχάνεται. Βέβαιο  
είναι ότι "δεν είναι δυνατό να ακολουθείς έναν κανόνα "ιδιωτικά" "  
(3) και ότι "για να γίνει αυτό που ονομάζει δική του "ιδέα του  
θανάτου" συναφές, πρέπει αυτό να γίνει μέρος του δικού μας  
/γλωσσικού/ παιγνίου"(4). Συνεπώς, το επικοινωνιακό a priori

---

1. Κ. Καστοριάδης, ό.π., σελ. 414 και 421.

2. D. Zolo, "Συνθετότητα και δημοκρατία. Η συστηματική κυβερνη-  
τική ανάλυση του Welfare State", στο περ. "Λεβιάθαν", τ. 2,  
β' περίοδος, 1988, σελ. 108.

3. L. Wittgenstein, "Φιλοσοφικές έρευνες", ό.π., σελ. 112.

4. L. Wittgenstein, "Διαλέξεις...", ό.π., σελ. 53.

προϋποτίθεται σε μιαν ανθρώπινη κοινότητα.

Ωστόσο, μπορούμε να υποθέσουμε ότι αυτό το κανονιστικό γλωσσικό παιχνίδι μεταξύ κοινωνικών υποκειμένων, μπορεί να καταργηθεί με τον θάνατο, αν μάλιστα υποτεθεί ότι ο τελευταίος ως αποκλειστικά ατομική δυνατότητα καταργεί οποιαδήποτε έννοια συμμετοχής και διαρρηγνύει το συνδετικό κοινωνικό ιστό και την προηγούμενη έννοια της επικοινωνιακής κοινότητας. Η ύστατη στιγμή της αποβίωσης αποτελεί, λοιπόν, την ακραία εκείνη επικοινωνιακή κατάσταση, όπου η απελπισμένη παρανόηση και όχι η ελπιδοφόρα αλληλοκατανόηση, τείνει να δημιουργήσει έναν άλλου τύπου κοινωνικό δεσμό, που δεν θεμελιώνεται πουθενά εκτός από ένα "βασικό φάντασμα", μια "πρώτη σημασία και πυρήνα μεταγενέστερων σημασιών"(1), μιαν ακοινώνητη κατάσταση όπου η "αρχή της ηδονής" μοιάζει να είναι στην υπηρεσία των ενορμήσεων του θανάτου, όπως θα αναγνώριζε ο S. Freud στο "Πέρα από την αρχή της ηδονής".

Η απομάκρυνση, συνεπώς, δια του θανάτου από κάθε έρεισμα ορθολογικού επικοινωνιακού δεσμού, δημιουργεί το δεσμό μιας "ανομολόγητης κοινότητας"(2): μιας κοινότητας "αυτών που δεν έχουν κοινότητα"(3). Η δεδομένη θνητότητα των μελών της κοινότητας ως περατότητα και όχι η επικοινωνία, μοιάζει να συνιστά την ίδια της την ουσία: η κοινότητα, η από κοινού θέληση να είμαστε μαζί σε μια διατομική ενότητα με λειτουργία ενός σώματος, φαίνεται να επιδιώκει την επικάλυψη της πραγματικότητας του θανάτου ως εξωτερικότητας πάντα πρότερης οποιασδήποτε θεματοποίησης, και ως απώλειας οιαδήποτε θεμελίου, πλην ίσως του "θεμελίου" της αθεμελίωτης επιθυμίας.

Μέσα σε αυτή την ψυχαναλυτική προοπτική, μπορούμε άραγε να επικαλεσθούμε ένα "εμείς" ως συναίνεση και να προσδιορίζουμε έτσι τις συνθήκες κάτω από τις οποίες αυτή επικυρώθηκε και επιτεύχθηκε, να προϋποθέτουμε δηλαδή την ηθική ως a priori της επικοινωνιακής κοινότητας ή αντίθετα μήπως, έχοντας

---

1. Κ. Καστοριάδης, ό.π., σελ. 212.

2. M. Blanchot, "La communauté inavouable", Minuit, 1983.

3. Ρήση του G. Bataille, την οποία θέτει ο M. Blanchot στην αρχή του έργου του.

αφετηρία μας το θάνατο, μπορούμε να ασκηθούμε σε μια ηθική μέσα από την πρακτική της διακυβέρνησης του εαυτού από τον εαυτό και των άλλων ως καθαρά αισθητική ενασχόληση, εφόσον η ψυχή βρίσκεται σε αντίθεση με την κοινωνία; Μπορούμε, τέλος, να προβούμε σε μια "επιμέλεια εαυτού" στην οποία κυρίως συμπεριλαμβάνεται και ο τρόπος του θνήσκειν;

Ο Μ. Foucault, συνεχίζοντας την λεγόμενη "ιρρασιοναλιστική παράδοση" του G. Bataille και θεωρώντας το κενό (τον θάνατο) ως τόπο όπου συνίσταται το υποκείμενο σύμφωνα με τη "σκέψη του εκτός"(1) του M. Blanchot και τέλος, αποβάλλοντας την επαχθή ταυτότητα που θα τον παρέπεμπε σε μια "ληξιαρχική ηθική", η οποία "διέπει τα δημόσια έγγραφά μας"(2), ανέλυσε όλες τις περίπλοκες συναρμογές που ονόμασε μηχανισμούς της εξουσίας, της αλήθειας και της ηθικής. Μέσα σ' αυτές τις συναρμογές, οι εστίες ολοποίησης και υποκειμενοποίησης είναι πάντα σχετικές και πάντα προς κατάρρευση και ανακατασκευή. Ο Foucault δεν απαντά αναφερόμενος στο πολιτικό επίπεδο μέσω μιας ορθολογικής, επικοινωνιακής δραστηριότητας ως ηθικού προϋποτιθέμενου της δημοκρατίας και δεν αντικαθιστά έναν κώδικα με έναν άλλο για να πραγματοποιήσει ένα καθορισμένο πολιτικό σχέδιο, αλλά καταγράφει τα σημερινά προβλήματα που αναδεικνύονται στο χώρο της πολιτικής προτείνοντας περισσότερο μια προβληματοποίηση παρά μια θεραπεία. Ο θάνατος, η αρρώστεια, η τρέλλα είναι τα ερωτήματα που τίθενται στην ιστορική, ηθική και πολιτική τους διάσταση. Θα συμφωνήσει με τον Arel στο ότι η προσπάθεια θεμελίωσης της ηθικής στην επιστήμη, οδήγησε σε αδιέξοδο εφόσον η ίδια η επιστημονική γνώση προσπαθεί αγνωσμένα να βρει ένα ηθικό θεμέλιο στήριξής της. Ωστόσο, ο Foucault δεν θα αποτανθεί ούτε στη γνώση (επιστήμη), ούτε σε καθολικούς συναινετικούς κανόνες, αλλά στη δημιουργία του εαυτού ως ηθικο-αισθητική επιλογή, εμμένοντας στην υπόθεση μιας "κοινότητας αυτών που δεν έχουν κοινότητα".

---

1. M. Foucault, "La pensée du dehors", Fata Morgana, 1986.

2. M. Foucault, "Η Αρχαιολογία της Γνώσης", ό.π., σελ. 31.

Και θα αποδεχθεί τη συναίνεση, όχι όμως ως "ρυθμιστική αρχή", αλλά ως "κριτική ιδέα"(1), με την έννοια ότι εκείνοι που καταφέρονται εναντίον της χρησιμοποιούν την "πολεμική"(2) ως καταλυτική μέθοδο οποιασδήποτε συζήτησης διεκδικώντας τη νομιμότητά τους μέσα από την αυθεντία τους. Αυτή η διεκδίκηση καθίσταται σαφής στην περίπτωση του αυστηρού επαγγελματισμού των γιατρών που απαιτούν την ολοκληρωτική διαχείριση των προβλημάτων τα οποία ανακύπτουν κατά την διάρκεια της έρευνας, προβάλλοντας ως "επιχείρημα" την "αλήθεια" και την "αθωότητα" του επιστημονικού τους λόγου, δηλαδή την αυθεντία τους. Αντίθετα, η συναινετική πολιτική ως κριτική αρχή δεν συνεπάγεται πάντα, κατά τον Foucault, την απόλειψη των προβλημάτων των σχέσεων εξουσίας. Σύμφωνα με τη θέση αυτή, θα ήταν δυνατό να υποστηριχθεί ότι μια "Εθνική Επιτροπή Ηθικής" πρέπει να προϋποθέτει την δημόσια συζήτηση, εφόσον υπάρχει ο κίνδυνος οι απελευθερωτικές της προθέσεις να μη συμπίπτουν με την ανθρώπινη, πρακτικά εννοημένη ελευθερία.

Ερωτάται λοιπόν αν τα πρότυπα νοσοκομεία που ιδρύθηκαν με αφορμή τη νέα εννοιολόγηση ενός "ευπρεπούς θανάτου" ως "απελευθερωτικοί χώροι", συγκλίνουν στην αρχική ιδέα ίδρυσής τους, δηλαδή σε μια νέα ηθική ανάληψη του θανάτου ή μήπως μέσα από μια καθημερινή πρακτική διαδικασιών που αφορούν τον καταμερισμό της εργασίας, την επιλεκτική διανομή του χρόνου της δουλειάς κλπ. εμπίπτουν σε μια νέου τύπου παραγωγή εξουσιαστικών αποτελεσμάτων; Εφόσον κρίνεται αναγκαίο ο ετοιμοθάνατος να είναι κύριος του εαυτού του και να καθορίζει ο ίδιος τον τρόπο του θανάτου του ("Πεθαίνει απ' τον δικό του θάνατο, πεθαίνει νικητής, όποιος τον εκτελεί ο ίδιος...") έγραφε ο Nietzsche προφητικά στα τέλη του 19ου αιώνα), η ηθική του θανάτου παραμένει προβληματοποιημένη ως σχέση για

---

1. M. Foucault, "Εξουσία, γνώση και ηθική - Πολιτική και ηθική", όπ.π., σελ. 129.

2. M. Foucault, όπ.π., σελ. 131.

τον ασθενή ανάμεσα στη δυνατότητα πρόσβασης στην αλήθεια και στην άσκηση της εξουσίας του. Η κριτική που ασκεί στη νεοτερικότητα ο Foucault εξετάζοντας τους διαφορετικούς τομείς που παράγουν γνώση (βιολογία, ιατρική) και υποτάσσουν την ηθική συμπεριφορά(1) δεν καταλήγει στη σύσταση δικαστηρίου για τη διάκριση του καλού από το κακό, αλλά προσπαθεί να εντοπίσει "ό,τι ανυπόφορο συνεπιφέρει η σημερινή κατάσταση ούτως ώστε να αναδειχθεί ένα γενικότερο πρόβλημα και ταυτόχρονα να διαμορφώσει έναν τρόπο παρέμβασης που... μας κάνει να αντιληφθούμε ότι υπάρχουν τρόποι ανθρωπίνης ύπαρξης στους οποίους αξίζει να εναντιωθούμε και άλλοι που αξίζει να ενισχύσουμε"(2).

Στην "Ιστορία της σεξουαλικότητας"(3), ο M. Foucault θα εξετάσει τις "τεχνικές διακυβέρνησης" των ανθρώπων επιχειρώντας μια ιστορία της ηθικής όχι προς όφελος μιας επιστροφής στο παρελθόν που θα το ανακαλέσουμε για να λύσει τα προβλήματα του παρόντος, αλλά που θα μας βοηθήσει να "σκεφτούμε διαφορετικά". Για να διεκπεραιώσει το έργο του, θα επιχειρήσει κατ' αρχάς την διάκριση μεταξύ πραγματικής συμπεριφοράς των ανθρώπων, του ηθικού κώδικα που τους επιβάλλεται, καθώς επίσης και το είδος της "σχέσης" που έχουν με "τον εαυτό τους" ("rapport à soi"). Η σχέση με τον εαυτό έχει, σύμφωνα με το γάλλο φιλόσοφο, τέσσερις πλευρές: α) την "ηθική ουσία" ("substance éthique"), δηλαδή "το μέρος των εαυτών μας ή της συμπεριφοράς μας που είναι

1. "...η γνώση του ανθρώπου... συνδέεται πάντα... με ηθικές ή με πολιτικές" πιο θεμελιακά, η μοντέρνα σκέψη προχωρεί προς αυτή την κατεύθυνση όπου το "Άλλο του ανθρώπου οφείλει να γίνει 'Ίδιο με αυτόν". (M. Φουκώ, "Οι λέξεις και τα πράγματα, ό.π., σελ. 451).
2. H.L. Dreyfus - P. Rabinow, "Habermas και Foucault. Τι είναι η ηλικία της ωριμότητας;" μετ. Μ. Ρήγου, στο "Η Διαμάχη - Κείμενα για τη νεοτερικότητα", εκδ. Πλέθρον, 1990, σελ. 156.
3. M. Foucault, "Histoire de la sexualité - L'usage des plaisirs", Gallimard, 1984. M. Foucault, "Histoire de la sexualité - Le souci de soi", Gallimard, 1984.

ουσιαστικό για την ηθική κρίση", β) τον "τρόπο υποταγής" ("mode d'assujettissement"), "δηλαδή τον τρόπο με τον οποίο οι άνθρωποι καλούνται ή παροτρύνονται να αναγνωρίσουν τις ηθικές υποχρεώσεις τους", γ) "την αυτοδιαμορφωτική δραστηριότητα" ("pratique de soi" ή "ascétisme"), που αφορά "τα μέσα με τα οποία μπορούμε να αλλάξουμε τους εαυτούς μας προκειμένου να γίνουμε ηθικά υποκείμενα" και δ) το "τέλος" ("téléologie"), ανάλογα με το "ποιό είδος του είναι επιδιώκουμε όταν συμπεριφερόμαστε με ηθικό τρόπο"(1).

Ο Foucault εξετάζοντας τέσσερις μεγάλες ιστορικές περιόδους, την κλασική αρχαιότητα, τον ύστερο στωικισμό, τον Χριστιανισμό και την εποχή μετά τον Διαφωτισμό, θα εντοπίσει τις μεταλλαγές που συντελούνται και που αφορούν όχι τόσο τον κώδικα με τις τρεις μεγάλες απαγορεύσεις που συνεπάγεται (υγεία - όχι συχνή ερωτική επαφή, πιστότητα στον γάμο, απαγόρευση της ομοφυλοφιλίας), αλλά την σχέση με τον εαυτό. Η σχέση με τον εαυτό υπονοεί ένα είδος ηθικής στάσης που χρησιμοποιεί τη γνώση και την τεχνική, αλλά που ωστόσο, η εφαρμογή τους διαφέρει σε κάθε διακριτή ιστορική περίοδο καθώς μεταλλάσσεται η τεχνολογία συγκρότησης του εαυτού.

Θα ήταν ενδιαφέρουσα η παράθεση των διαφορετικών σπτικών γωνιών της σχέσης γνώσης και ηθικής για να καταδειχτεί η παραδοξότητα της θέσης του νεοτερικού υποκειμένου στην προσπάθειά του να αναχαιτήσει μια εξουσία που το ξεπερνά.

Στην κλασική αρχαιότητα, θα υποστηρίξει ο M. Foucault, η απόκτηση της επιστημονικής γνώσης έχει ως στόχο την εξυπηρέτηση της ζωής, η γνώση που μπορεί να αποκομίσει ο άνθρωπος περιορίζεται σε ό,τι αφορά την φροντίδα του εαυτού εννοημένη ως ηθικο-αισθητική επιλογή. Για τους στωικούς "μαθαίνω"

---

1. M. Φουκώ, "Εξουσία, γνώση και ηθική", όπ. π., σελ. 100 και 102.



σημαίνει εξασφαλίζω την αυτονομία μου, μαθαίνω μόνον ότι μπορεί να με κάνει κύριο του εαυτού μου. Αντίθετα, με τον χριστιανισμό, ο εαυτός προσλαμβάνει αρνητική σημασία γιατί ενεδρεύουν μέσα του σατανικές δυνάμεις και ως εκ τούτου εγκαταλείπεται η αισθητική δημιουργία της ύπαρξης προς όφελος μιας επίπονης καθημερινής αυτοεξέτασης για την ανεύρεση μιας κρυμμένης αλήθειας. Ο εαυτός απορρίπτεται και η επιμέλειά του ανατίθεται στους άλλους (ιερείς) που αναλαμβάνουν να ξεσκεπάσουν την απόκρυφη ουσία του και να τον εξαγνίσουν. Σήμερα, ψάχνουμε μέσα από την επιστήμη να μάθουμε την αλήθεια για τον εαυτό, θέτοντας τη γνώση ως αυτοτελή σκοπό. Η επιμέλεια μας επιβάλλεται (δεν την επιλέγουμε) μέσω όχι πλέον θρησκευτικών κανόνων (νηστεία κλπ.), αλλά του αστικού δικαίου: εκείνη τη μορφή υποχρέωσης που ανταγωνίζεται την επιστήμη με το να καθορίζει τα ανθρώπινα δικαιώματα και να οριοθετεί τις αντίστοιχες υποχρεώσεις.

Αν επιχειρούσαμε να καταγράψουμε την σημερινή κατάσταση της ύπαρξης μέσα από το μοντέλο των τεσσάρων πλευρών του εαυτού που μας προτείνει ο M. Foucault, θα οδηγούμασταν στο ακόλουθο σχήμα:

"Ηθική ουσία" της νεοτερικής εποχής, επικεντρωμένη στην περατότητα ως θεμελίωση της γνώσης με αφετηρία τον εαυτό της, καθιστά τον θάνατο το "κακό" εκείνο που πρέπει να απαλειφθεί μέσα από την ενσωμάτωσή του στην απεριόριστη δυνατότητα της επιστήμης και της τεχνολογίας.

Η "μορφή υποταγής" δεν επιβάλλεται πια από τον θείο νόμο, αλλά αντλείται από ένα νόμο γενικευμένο, την ορθολογικότητα και την αποτελεσματικότητα ("ορθολογιστική θεοδικία") που είναι συγχρόνως και η θέληση ενός προσωπικού θεού (ο άνθρωπος στη θέση του Θεού - ο γιατρός ορίζει το πεπρωμένο).

Η "αυτοδιαμορφωτική δραστηριότητα" δεν αποκτιέται με ένα είδος άσκησης πάνω σε μία τέχνη (την δημιουργία του εαυτού) και η "τέχνη του σώματος" εγκαταλείπεται προς όφελος μιας "πειθαρχικής τεχνολογίας" (βιο-εξουσία) που το χειραγωγεί και

το καθιστά "πειθήνιο" όργανο.

Όσον αφορά το "τέλος", αυτό δεν ορίζεται ούτε ως εφαρμογή αισθητικών επιλογών στη ζωή, ούτε ως αυτο-αποκρυπτογράφηση με σκοπό την κατάνκτηση της αιωνιότητας, αλλά χαρακτηρίζεται από μίαν εγκατάλειψη του εαυτού σε μία δράση για αποτελέσματα στο χρηστικό πεδίο της γνώσης όπου συλλαμβάνεται η ζωή ενόψει της βουλιμίας μας να την διασώσουμε από την καταστροφή της (τον θάνατο) με κάθε αντίτιμο, αποστρέφοντας την προσοχή μας από έναν "καιρό του αποθανείν".

Ό,τι μας προσφέρει αυτή η γενεαλογική προσέγγιση της σχέσης γνώσης και ηθικής μέσα από την σχέση με τον εαυτό και με τους άλλους, δεν είναι η αναζήτηση μίας λύσης στην πολιτική μέσω ενός γενικευμένου consensus, αλλά η κατάδειξη της επιτακτικής ανάγκης μίας "αναδίπλωσης του εαυτού στον εαυτό, αλλά και έξω από τον εαυτό" ("le plissement de soi sur soi et hors de soi") ως αυτογνωσία που θα με οδηγήσει στην μορφοποίηση ενός δικού μου τέλους όχι "παραμένοντας ένα εγώ έως και μέσα στον θάνατο, αλλά προεκτείνοντας αυτό το εγώ έως τον θάνατο"(1). Δικαίως αυτή η ερμηνευτική αναλυτική της ηθικής από τον Foucault ονομάστηκε "κατανοητική στρατηγική" που επιδιώκει την απομάκρυνση από το σύμπλεγμα εξουσία-ικανότητα. Μετά από τις διακηρύξεις των θεωριών για τη σεξουαλική απελευθέρωση και μετά το θάνατο του Lacan, σημειώνουν οι Dreyfus και Rabinow, ο Foucault "εκτιμούσε ότι η στιγμή ήταν κατάλληλη για να ξανασκεφθούμε την έννοια της ηθικής ζωής. Δεν αναζητούσε να 'αποδομήσει' το υποκείμενο, αλλά να ιστοριοποιήσει την έννοια του εαυτού ώστε να μπορέσει να αναδυθεί ένα νέο ηθικό υποκείμενο"(2). Η εξουσία που διαχειρίζεται τη ζωή σαν αντικείμενο γνώσης και πολιτικής δύναμης, την ίδια στιγμή παράγει μια ζωή που στρεφόμενη στον

---

1. Μ. Μπλανσό, "Ο χώρος της λογοτεχνίας", εκδ. Βιβάντας, 1970, σελ. 176.

2. Η. Dreyfus - Ρ. Rabinow, "Μ. Foucault...", όπ.β., σελ. 348.

εαυτό της ως αναδίπλωση δεν διέπεται από μια αρχή καθολική και διαφωτιστική (a priori επικοινωνιακής κοινότητας, επιστημονική πρόοδος κλπ.), αλλά εμπεριέχει την εξωτερικότητα που αλλάζει διαρκώς ονόματα: ο θάνατος, η σχέση με τον Άλλο, η δημιουργία του εαυτού ως αναδίπλωση μέσα από έναν ηθικό και συγχρόνως αισθητικό διαφοροποιημένο και διαφοροποιητικό λόγο που δεν μπορεί ποτέ να εξασφαλίσει την συναινεσιακότητα των μελών μιας κοινότητας, αλλά την ανομολόγητη συμβίωσή τους στο "βιωμένο κόσμο" που αντιστέκεται.

## Κ Ε Φ Α Λ Α Ι Ο Δ Ε Υ Τ Ε Ρ Ο

### Το πρόβλημα της θεμελίωσης

#### 2.1 Η ηθική του επιχειρήματος και η θεμελίωσή της στο a priori της επικοινωνιακής κοινότητας : το αίτημα του K.O.Arel

Με ποιό τρόπο η γνώση θα περιόριζε την επεκτατική της βουλιμία ακόμη και σ' αυτό το σώμα του αθεράπευτου ασθενή : του ετοιμοθάνατου ;

Μεταξύ των δύο κυριοτέρων τάσεων της βιοτεχνικής, το νατουραλισμό που απαγορεύει κάθε ανάμιξη στο κεφάλαιο ζωής - κυρίως στις οριακές ατομικές στιγμές της αποβίωσης- και στον ανεξέλεγκτο επιστημονισμό που ζητά εν ονόματι της πρόόδου να την παρατείνει επινοώντας τεχνολογικά ένα επιπλέον - αλλά ως πότε ; - ζωής , ποιάς είναι άραγε ο ρόλος των θεσμών που προσδιορίζουν και προστατεύουν τα όρια ;

Ποιάς θεσμοθετεί εδώ και με ποιά κριτήρια εγκυρότητας διασφαλίζει το θεσμικό έργο ;

Μπορεί ο αμετάδοτος ανθρώπινος πόνος , ακρότατο σημείο της πιο ολοκληρωμένης σχέσης με τον εαυτό, να μεταδοθεί ώστε να κατανοήσει ο θεσμός την ιδιαιτερότητά του και να εμποδίσει τον πειραματισμό της μεταστροφής ενός ήπιου συστήματος ζωής, σε φανταστικό σύστημα θανάτου που παράδοξα και αδύνατα υπόσχεται την αναγέννηση και την αθανασία ;

Πόσο οι ψυχοκοινωνιολογικές αναλύσεις συνέβαλαν στη διάγνωση αυτή και στη μετάδοση υποθετικών , επικοινωνιακών στοιχείων από το ζοφερό ατομικό βασίλειο του ανθρώπινου πόνου στην κοινότητα ;

Τέλος, τι κομίζουν οι αναλύσεις των επιστημόνων της νέας αυτής γνωστικής περιοχής που σιούει στο όνομα βιοηθική συσχετίζοντας δυσεπίλυτα κεφαλαιώδη ζητήματα όπως της υγείας, της ασθένειας και της γνώσης τα οποία, κάτω από το αίτημα προόδου της νεοτερικότητας και το συνακόλουθο ιδεολόγημα της ανώδυνης μακροζωίας, εμπεριέχονται σε ανεξέλεγκτες στρατηγικές όπου υπό το πρόσχημα του εξορθολογισμού και, στην/προκειμένη περίπτωση, υπό το πρόσχημα της θεραπείας, το υποκείμενο (ο ασθενής) μεταβάλλεται σε καταβεβλημένο θύμα από το ίδιο το εργαλειικό πνεύμα, κεντρικό στοιχείο του κλειστού σύμπαντος του εργαλειικού Λόγου;

Με τα ερωτήματα που ετέθησαν και που ανάγουν τα βιοηθικά διλήμματα, για τα οποία έγινε λόγος στο προηγούμενο κεφάλαιο, στη διαλεκτική του ορθολογισμού, δηλαδή στη διαλεκτική της υποκειμενοποίησης και της πραγματοποίησης, η οποία ισχύει επίσης για τα ζητήματα υγείας - θεραπείας, ασθένειας και θανάτου εφόσον η ίδια η ιατρική πρόοδος στοχοθετεί την τεχνική της την ίδια στιγμή ως επιστήμη και ως ιδεολογία, προαναγγέλλεται σε ότι θα επακολουθήσει:

- α) στην αντιπαράθεση των θέσεων Apel-Popper ως προς το εγχείρημα της θεμελίωσης της ηθικής,
- β) στην παρέμβαση του Habermas και την εκ μέρους του ανακατασκευή της πραγματολογικο-υπερβατικής θεωρίας του K.-O. Apel

Η μελέτη των βιοηθικών ζητημάτων οδηγεί κυρίως στην επισήμανση των μεθόδων των οποίων σκοπός δεν είναι τόσο η ανάγκη ανακάλυψης νέων επιστημονικών διαδικασιών, ούτε ο εμπλουτισμός της ιατρικής με εξελιγμένες τεχνολογίες, αλλά η προβληματοποίηση από την εφαρμογή τόσο της επιστημονικής γνώσης, όσο και της τεχνολογίας στη νοσηλευτική διαδικασία που δεν παύει η ίδια, είτε υπό την κρατικοποιημένη μορφή ενός Ψ.Σ.Υ., είτε υπό την εμπορευματοποιημένη μορφή της ιδιωτικής κλινικής, να θέτει ζητήματα χειραγώγησης του υποκειμένου (ασθενή) ακόμη και όταν επιτελεί το θεραπευτικό της έργο.

Στο κεφάλαιο με τίτλο νοσοκομειοποίηση επισή-  
**μάνθηκαν :** α) Η σύγκλιση του ιατρικού και του πολιτικού λό-  
γου, β) η διαχείριση της ζωής δια μέσου της επιστήμης και της  
τεχνικής, γ) η ηθική προβληματοποίηση του θανάτου.

Εδώ, το ενδιαφέρον της μελέτης θα επικεντρωθεί στο πώς και γιατί τίθενται τα ειδικότερα βιοηθικά προβλή-  
ματα του νοσοκομειακού μηχανισμού κάτω από μια διάσταση ηθική συνδεδεμένη, μέσω της διαλογικής πρακτικής, με το θεμελιώδες πρόβλημα της επικοινωνίας. Σε κάθε περίπτωση, δεν θα πρέπει να μειωθεί η σημασία της επιλογής του **Foucault** για την επίλυση των βιοηθικών διλημμάτων η οποία, παρά την αντιφατική για τους γερμανούς επικριτές του αυτοθεμα-  
τοποίησή της, στοχεύει στην καρδιά του ζητήματος που κατά τη γνώμη μας αποτελεί κεντρικό σημείο αναφοράς για την πιθανή επίλυση των διλημμάτων της βιοηθικής : ότι χωρίς την "επιμέλεια εαυτού" και την "ανομολόγητη κοινότητα" ο ηθικός διάλογος παραμένει κενός περιεχομένου.

Υποστηρίχθηκε ήδη ότι η εξέλιξη της τεχνικής στην ιατρική επιστήμη και η εξάπλωση νέων μορφών ορθολογικότητας συντέλεσαν στην γέννεση των βιο-τεχνολογιών που αποτιμούν τη ζωή και το θάνατο με όρους οι οποίοι καθορίζονται όχι από δεσμευτικούς κανόνες διυποκειμενικής αναγνώρισης, αλλά από συστήματα εξορθολογισμού που αναφέρονται στη σχέση σκοπού - μέσων. Ωστόσο, αυτή η ορθολογικότητα που εκλαμβάνεται ως πρόοδος της μοντέρνας ιατρικής και κυριαρχεί ως *a priori* της επιστημονικοτεχνικής δραστηριότητας της, πρέπει να ειδωθεί ιστορικά.

Η επικράτηση της ορθολογικής λογικής της σκέψης αναγνωρίζει τα πρακτικά ζητήματα κυρίως ως προς το τελικό τους σκοπό, έτσι ώστε το θεμιτό ή αθέμιτο μιας ερευνητικής διαδικασίας να συνδέεται περισσότερο με την παραγωγή (οικονομική αξιοποίηση) και την διοίκηση (ερευνητικά κέντρα) και λιγότερο με την μέριμνα για το πρακτικά αναγκαίο και το ηθικά επιτρεπτό. Τα πρακτικά προβλήματα της επιστήμης που επιλύονται τεχνικά, μετατρέπονται τότε σε ηθικά προβλήματα, στο μέτρο που η αυτονόμηση του συστήματος της έρευνας, της τεχνικής και της οικονομίας αδιαφορεί για τις βιωμένες συνέπειες προκειμένου να οδηγηθεί σε συστημικούς σκοπούς. Οι νέες τεχνικές που ανακαλύπτονται προβαλλόμενες στο πεδίο των κοινωνικών συμφερόντων δεν σχετίζονται με τις πρακτικές και η αδιαφορία για τις συνέπειες της εφαρμογής τους διακατέχεται από τη λογική που ενδιαφέρεται για μια εξειδικευμένη ικανότητα ελέγχου και μόνο γι' αυτήν. Μέσα σ' αυτά τα πλαίσια της απόλυτης δύναμης του τεχνικού ελέγχου σε κάθε μεμονωμένη και απομονωμένη στην αυτοαναφερόμενη λογική της αξιολογική περιοχή, όπως κατεξοχήν είναι η ιατρική, απαγορεύεται κάθε

παρέκκλιση που παρενοχλεί τη λειτουργικότητα του συστήματος και εμποδίζει το σκοπούμενο αποτέλεσμα, δηλαδή, την αποθεραπεία σε βαθμό που να είναι δυνατό να υποστηριχθεί ότι απαγορεύεται και αυτό το ίδιο το θνήσκειν με την κατάργηση του ίδιου του ασθενούς εφ' όσον η ζωή εκλαμβάνεται ως απουσία θανάτου και ο ετοιμοθάνατος ως ένδειξη επιστημονικής αποτυχίας άνευ γνωσιολογικού ενδιαφέροντος.

Αυτή η αντινομική κατάσταση σύμφωνα με την οποία το παθολογικό αποτελεί παρέκκλιση σε σχέση με το φυσιολογικό πρότυπο της πολιτισμικής πραγματικότητας, απορρέει από την αναγωγή της λογικής σε απόλυτο ενός πολιτισμού που θεμελιώνεται στην ιατρικοποίηση του σώματος και την παρεπόμενη εμπορευσιμότητά του. Λογική αποτίμησης των ζωτικών ζητημάτων από την επιστημονικοτεχνική ορθολογικότητα, λογική ή των πειθαρχικών τεχνολογιών, λογική των ιατρικών θεσμών και των πειραμάτων που εκτελούνται στα ερευνητικά κέντρα και τις εργαστηριακές νοσοκομειακές μονάδες, λογική τέλος αποτιμώμενη σε χρήμα. Το ανθρώπινο σώμα, δέχεται τις πιο αντιφατικές θεραπευτικές αγωγές και μεταβάλλεται σε προϊόν, το οποίο διοχετεύεται στα βιομηχανοποιημένα δίκτυα. Η εποχή μας που ασχολείται με την παραγωγή τεχνητών μελών και συγχρόνως πυρηνικών όπλων, που συμμορφώνεται στην ανάγκη προστασίας και καλύτερευσης της ζωής και ταυτόχρονα οργανώνει την καταστροφή της, πάσχει από τον παραλογισμό όχι της ύπαρξης δύο πεδίων πραγματικότητας που θα παρέμεναν κλειστά το ένα σε σχέση με το άλλο, αλλά από την αντίφαση που κάνει ώστε στον ίδιο άνθρωπο να συνυπάρχουν η επιθετικότητα και η αλληλεγγύη με αυτονόητο τρόπο. Ενώ λοιπόν, το άτομο αναγνωρίζει την παραφροσύνη αυτής της πραγματικότητας την οποία ζει, μπορεί ωστόσο να εξηγεί τη



στάση του με λογικά κίνητρα. Δεν είναι, συνεπώς, το αντιφατικό βίωμα του ανθρώπου για τον άνθρωπο, αλλά του ανθρώπου για τον ίδιο του τον εαυτό που κάνει τον σύγχρονο κόσμο να απορρίπτει τη διαλεκτική ζωής - θανάτου, όχι επειδή διέπεται από μίαν απάνθρωπη μηχανιστική εκλογίκευση, αλλά γιατί " δεν μπορεί να δώσει από μόνος του μία λύση στις αντιφάσεις που ο ίδιος δημιούργησε <sup>(1)</sup>. Μπροστά σ' αυτήν την αναφαινόμενη αντινομία και την επίφοβη σιωπή γεννήθηκε η " νέα " γλώσσα της ηθικής και η ανάγκη θεμελίωσης της.

Επανερχόμαστε στο αίτημα που έθετε ο Κ.Ο. Αρει για να αναρωτηθούμε, ακόμη μια φορά, αν ο θεμελιώδης κανόνας της ηθικής που συνίσταται στο καθήκον προβολής του ορθολογικού επιχειρήματος και νομιμοποιείται μέσω του " a priori της επικοινωνιακής κοινότητας ", είναι εφικτός. Αυτή η αναγκαιότητα του υπερβατολογικού προϋποτιθέμενου που αποτελεί το έσχατο a priori του Λόγου και συνεπώς της επιστήμης, σύμφωνα με τον Αρει, είναι την ίδια στιγμή αναγκαιότητα και μιας ηθικής υποχρέωσης. Με αυτή την κατηγορική χροιά που προσλαμβάνει η θέληση επιχειρηματολογίας ως απροϋπόθετη και κανονιστική ταυτόχρονα θα μπορούσε ενδεχομένως, να διαλυόταν οποιαδήποτε αυθαιρεσία στο επίπεδο της κοινότητας του ιατρικού λόγου. Διότι αν υποθέσουμε ότι δεν υπήρχε δυνατότητα θεμελίωσης, τότε σε αυτή την περίπτωση δεν θα υπήρχε και ηθική δέσμευση, αλλά ανεκτικότητα απέναντι σε αντιλέγουσες αξιώσεις.

---

1. Μ. Φουκώ, " Ψυχική αρρώστεια και ψυχολογία ", μετ. Τ. Γιατζόγλου, εκδ. Ελεύθερος Τύπος, 1988, σελ. 104

Αυτό, θα εσήμαινε την ελεύθερη εκλογή και εφαρμογή κανόνων που πρεσβεύει η α ή η β θέση χωρίς η ανειλλημένη ηθική υποχρέωση να πηγάζει από καμμιάν αναγκαιότητα. Η παρεπόμενη αυθαιρεσία οδηγεί τότε όχι στην επίλυση των πρακτικών βιοηθικών προβλημάτων, αλλά στην περαιτέρω επιδείνωσή τους.

2.2. Η βήμα προς βήμα κοινωνική μηχανική ως αθεμελίωτη ηθική απόφαση: το αίτημα του K.Popper.

Δείξαμε ως τώρα γιατί το διάβημα του υπερβατολογικού πραγματισμού του Apel προσκρούει, όσον αφορά την διαλογική αντιμετώπιση του ετοιμοθάνατου ασθενούς ο οποίος αποκομμένος από κάτι που θα μπορούσε να ήταν η ίδια του η ζωή, αποκόβει και τους δεσμούς του με το περιβαλλον. Εξάλλου, αν η παλιό πίστη του ανθρώπου στην πεπερασμένη απεραντότητα του Θεού, υπήρξε και το θεμέλιο της κοσμογονίας του, σήμερα εγκλωβισμένος και ελεύθερος στην αφηρημένα απεριόριστη περατότητά του, θέτει ερωτήματα που δεν οδηγούν σε καμμία θεμελίωση (αφού ο Θεός έχει πεθάνει), αλλά κατευθύνονται στο άπειρο. Χωρίς κανένα σημείο στάσεως τα ερωτήματα μπορούν να υποβάλλονται διηλεκτώς, καμμία αποδεικτική θεμελιωτική αρχή δεν τα στηρίζει, καμμία οριστική λύση δεν προβάλλει σε απάντησή τους. Υπάρχουν μόνον λύσεις προσωρινές. Αυτή είναι και η απάντηση του K.Popper στον Apel όταν ο πρώτος υποστηρίζει ότι η αλήθεια είναι ένα ζήτημα που παραμένει πάντα ανοικτό ως μία ατελείωτη διαδικασία. Πράγματι, πως θα μπορούσαμε να θεμελιώσουμε την ηθικότητα στην αντιμετώπιση της ζωής, όταν η ίδια η ζωή, "όντας όχι μόνον υποταγή στον περίγυρο, αλλά θέσμιση του ίδιου της του περίγυρου"<sup>(1)</sup> είναι δηλαδή εσαεί αυτοθεμελιούμενη;

---

1. G. Canguilhem, "Le Normal et le pathologique", Paris, P.U.F., 1966, σελ. 155.

Πως θα αποφασίζαμε ότι φτάσαμε σε ένα σημείο προφάνειας για την ηθική στάση που θα αποδεχόμασταν ως οριστική απέναντι στα προβλήματα που αναφύονται με την κατάρρευση της υγείας, όταν τόσο η υγεία, όσο και η ασθένεια, τείνουν προς το ακαθόριστο; " Αυτό που χαρακτηρίζει την υγεία, " γράφει ο G. Canguilhem στο " Φυσιολογικό και το παθολογικό ", είναι "η δυνατότητα της υπέρβασης του κανόνα που ορίζει το στιγμιαίο φυσιολογικό, η δυνατότητα της ανοχής των παραβιάσεων του συνήθους κανόνα και της εγκατάστασης νέων κανόνων... Η υγεία είναι ένας ρυθμιστικός οδηγός δυνατοτήτων αντίδρασης... Ο άνθρωπος δεν αισθάνεται υγιής...όταν νοιώθει περισσότερο από ομαλός, - δηλαδή προσαρμοσμένος στο περιβάλλον και στις απαιτήσεις του - αλλά κανονιστικός, ικανός να ακολουθεί νέους κανόνες ζωής ". Συνεπώς, ο "κανόνας" δεν μπορεί να είναι αντικειμενικά προσδιορισμένος εφ'όσον το άτομο ορίζει κάθε φορά τους " ζωτικούς κανόνες " του και είναι " δημιουργός της αξίας ": " *valere* " που προσδίνει αξία, σημαίνει στα λατινικά, είμαι καλά <sup>(1)</sup> Το παράδοξο εντούτοις είναι ότι ο άνθρωπος δεν είναι μόνο δημιουργός της υγείας, αλλά και της ίδιας του της ασθένειας, όπως θα προχωρήσει την σκέψη του δασκάλου του, ο M. Foucault στο βιβλίο του " Ψυχική αρρώστεια και ψυχολογία " γράφοντας τα εξής: " Ανάμεσα στη νοσηρή διαδικασία και στη γενική λειτουργία του οργανισμού, η αρρώστεια δεν παρεμβαίνει πια σαν μία αυτόνομη πραγματικότητα αλλά θεωρείται απλά σαν μία αφηρημένη κατάτμιση που πραγματοποιείται κατά τη διαδικασία του " γίνεσθαι " του ασθενούς σαν άτομο. " <sup>(2)</sup>

---

1. G. Canguilhem, ο.π., σ. 130 - 134.

2. M. Φουκώ, ο.π., σ. 13

Η αρρώστεια δεν είναι " αντι-φύση ", ξένη προς τον ανθρώπινο οργανισμό, αλλά φυσική ενδεχομενικότητα της ζώσας ύπαρξης και αφορά όχι την περιγραφή των φυσικών μορφών της, αλλά την παθολογική αντίδραση του ατόμου. Αν συνεπώς το άτομο είναι δημιουργός της υγείας, αλλά και της ασθένειάς του, είναι ταυτόχρονα και δημιουργός των αξιών τους. Δεν υπάρχει μία καθολική αντιμετώπιση ηθικών προβλημάτων, αλλά κάθε φορά μια εμπειρία κανόνων που συντίθεται με βάση τις αντιδράσεις των ίδιων των ασθενών. Υπάρχει τότε καθολική απάντηση του νοσούντος οργανισμού που αντιδρά με την προοπτική αποκατάστασης της υγείας και με μια εσωτερική λογική που δεν είναι άλλο παρά η διαφοροποιούσα έκφραση του ατόμου. (Κάθε παραλογισμός της ασθένειας μπορεί να συνδέεται με μια λογική διαδικασία). Εφ' όσον δεν μπορεί να υπάρξει θεμελίωση, η κρίση κατά περίπτωση επιτρέπει αφ' ενός την αποφυγή υποτίμησης των ανθρώπινων αξιών προς όφελος ενός συλλογικού σκοπού, αφ' ετέρου την απόκτηση μιας ουσιαστικής σχέσης εκάστοτε ατομική ιδιομορφία. Αυτή η μεθοδολογική πρόταση που εισάγεται από τον ποππεριανό κριτικό ορθολογισμό, εφαρμόζει τη " βήμα προς βήμα κοινωνική μηχανική " η οποία κρίνεται κατάλληλη για το εγχείρημα που στοχεύει στην επίλυση των βιοηθικών διλημάτων εξαιτίας του ότι συνδυάζεται αφ' ενός με αυτήν την έλλειψη θεμελίωσης της αλήθειας, αφ' ετέρου με τις αμφιβολές μιας λογικής που υποβάλλει ερωτήματα τα οποία υφίστανται τον έλεγχο μιας διαρκούς κριτικής. (1)

---

1. " Η κριτική αποτελεί σ' όλο το έργο του K.Popper τον οδηγό της επιστημονικής έρευνας και γνώσης. Στην επιστημονική μεθοδολογία η κριτική συνδέεται με τη γνώση, στην πολιτική πράξη η κριτική συνδέεται με την ελευθερία. Ο K.Popper πιστεύει ότι η χρήση της κριτικής σαν του κεντρικού ερευνητικού εργαλείου κάνει περιττή τη χρήση των εννοιών "αλήθεια" και "λάθος" στις επιστημονικές προτάσεις, διότι αυτές οι έννοιες είναι "εξωεμπειρικές, εξωλογικές" χαρακτηρίζουν μια πρόταση χωρίς να παίρνουν υπόψη τις αλλαγές στον εμπειρικό κόσμο". (H.Κατσούλης, "Επιστημολογικά προβλήματα της σύγχρονης πολιτικής επιστήμης", εκδ. Παπαζήση, 1984, σελ. 173).

Τότε η ορθολογική στάση απέναντι σε ανακύπτοντα προβλήματα η θέληση να επιχειρηματολογούμε ορθολογικά, δεν είναι πλέον "υπερβατολογικά απαραίτητη", ( Apel ) αλλά εμπειρικά ενδεχόμενα " (Popper).

" Η επιλογή " συνιστά " ανοιχτή δυνατότητα ". " Είναι ηθική απόφαση <sup>(1)</sup> Η πρόταση συνεπώς για την επίλυση των βιοηθικών προβλημάτων, τα οποία τίθενται από την ίδια την ζωή ως αξιολογική κατηγορία, είναι ρυθμιστική και αναπτύσσεται σε ένα εμπειρικό πλαίσιο με τη " βήμα προς βήμα " αναδόμηση των αρμόδιων θέσμών και την προβολή δοκιμαστικών λύσεων, υπό τον όρο να εκτιμηθούν κριτικά. Θα ήταν δυνατό πράγματι η πρότασή του Popper να οδηγεί σε ντεσιζιονισμό και αυθαιρεσίες για τις οποίες κατηγορήθηκε, ωστόσο υπάρχουν βαθμίδες ακόμη και στο αυθαίρετο. Παράδειγμα: είναι πιθανό να δυσκολευόμαστε να εντοπίσουμε με θετικό τρόπο τα όρια της ερευνητικής διαδικασίας ή να εισάγουμε στην ιατρική πραγματικότητα απόλυτες αξίες, αλλά είναι επίσης, δυνατόν αυτές οι αξίες να νοηθούν σε σχέση με ένα ηθικώς δρών υποκείμενο που τις θέτει, ώστε μέσα από μια ρυθμισμένη αυθαιρεσία να προσδιορίζουμε αρνητικά ποια ερευνητικά πειράματα δεν πρέπει να εκτελούνται ή να δουλεύουμε έχοντας ως κανόνα την άμυνα της ζωής και όχι την καλύτερη της, (η καλύτερευση γίνεται ενίοτε εχθρός του καλού).

---

1. Κ. Πόππερ, " Η ανοιχτή κοινωνία και οι εχθροί της ", τ. II, εκδ. Δωδώνη, 1982, σελ. 342 - 343.

Το μοντέλο το οποίο προτείνει ο **Popper** της εμπειρικής κοινωνικής τεχνολογίας σχετίζεται με μια πρακτική εμπειρία και μετριοπαθή πειράματα μέσω της μεθόδου της δοκιμής και του σφάλματος. Η θέση του σύμφωνα με την οποία "σε κάθε πρόβλημα που λύνουμε όχι μόνο δεν συναντάμε νέα προβλήματα άλυτα, αλλά εκεί που νομίζουμε ότι πατάμε σε στέρεο έδαφος διαπιστώνουμε ότι ήταν ασταθές "δέν έχει να κάνει μόνο με την ιδέα της σωκρατικής άγνοιας, αλλά απαντά στην κλασσική γνωσιοθεωρία που βασίζεται στην ιδέα της βέβαιης γνώσης, με την προβολή του επιχειρήματος ότι η γνώση είναι αβέβαιη. Τότε, και σύμφωνα με αυτό το επιχείρημα, αν η γνώση που έχουμε για το θάνατο καταπνίγεται από το ίδιο το γεγονός του θανάτου, πώς μπορούμε να γνωρίζουμε τα προβλήματα που γεννιούνται από την αντίφαση μεταξύ της υποτιθέμενης γνώσης μας και της άγνοιας μας παρά μόνο μέσω μιας αυθαίρετης και μηδέποτε επαληθεύσιμης υπόθεσης; Εξάλλου, η προβληματοποίηση αποτελεί τη γέννηση της επιστημονικής έρευνας, σύμφωνα με τον **Popper** και όχι η απλή παρατήρηση. Ο παρατηρητής μιάς αθεράπευτης περίπτωσης, ο επιζών μάρτυρας των τελευταίων στιγμών του ασθενή, ποτέ δεν θα μάθει τίποτα για το μυστήριο του θανάτου αν και πιστεύει ότι γνωρίζει σχεδόν τ'άπαντα. Αυτό το "σχεδόν" μπορεί να αναφέρεται μόνο σε μια "προσέγγιση στην εγγύτητα στην αλήθεια αλλά ποτέ στην ίδια την αλήθεια.

Η γνώση συνεπώς για τον ερευνητή συνίσταται στην εξεύρεση προσωρινών λύσεων δια των οποίων, αργότερα, θα ανακαλύψει το λάθος, δηλαδή την άγνοιά του και θα προσαρμοστεί στις νέες απαιτήσεις μέσω της κοινωνικής τεχνολογίας αφού προηγουμένως διδαχθεί από τα λάθη του. Αυτή η διδαχή σχετίζεται ταυτόχρονα με τη ρυθμιστική ιδέα της αλήθειας: όταν διαπράττω λάθος, σύμφωνα με το ρυθμιστικό κριτήριο της αλήθειας (προσέγγιση), σημαίνει ότι δεν έφτασα στο σκοπό μου. Στρεβλά είδωλα της κοινωνικής μηχανικής, ο ιστορικισμός και η ουτοπική μηχανική, με προγραμματικά σχέδια για την πραγμάτωση κάποιου κοινωνικού ιδεώδους δεν καταφέρνουν ότι φαίνεται ευκολότερο για τον κοινωνικό μηχανικό: να καταλήξουν σε μια "λογική συμφωνία σχετικά με τα υπάρχοντα δεινά και τα μέσα καταπολέμησής τους". (1) Να επιτύχουν δηλαδή με τη χρησιμοποίηση του Λόγου, την συναίνεση. Πρόκειται εδώ για την επικοινωνιακή κοινότητα την οποία επικαλείται ο Apel; Πρόκειται μάλλον για έναν *ad hoc* συμβιβασμό που μπορεί ενδεχομενικά να επιτευχθεί ως απόφαση των συμμετεχόντων στην επικοινωνιακή πρακτική να δράσουν έλλογα καθιστώντας δυνατό το ενδεχόμενο του γεγονότος της απόφασης περισσότερο, και όχι μίαν ανάγκη θεμελίωσης που προϋποτίθεται μιας διυποκειμενικά έγκυρης κριτικής. "Ο πολιτικό πρόταγμά της: "βήμα προς βήμα μηχανικής" εμπεριέχει εξάλλου, εκτός από επιστημονικές και ηθικές διαστάσεις. "Η βήμα προς βήμα μέθοδος", σημειώνει ο Πόππερ, (2) "θα μπορούσε... να οδηγήσει στην ευτυχή κατάσταση όπου οι πολιτικοί αρχίζουν να αναζητούν τα σφάλματά τους.

---

1. Κ. Πόππερ, "Η ανοιχτή κοινωνία και οι εχθροί της", τ.Ι, μετ. Παπαδάκη, εκδ. Δωδώνη, 1980, σ. 261.

2. Κ. Πόππερ, ο.π., σ. 267.



αντί να προσπαθούν να δίνουν ικανοποιητικές εξηγήσεις γι' αυτά και να αποδειχθούν ότι είχαν πάντα δίκιο ". Αυτή η νέα "πολιτική" της συγγνώμης μέσω της δοκιμής κοινωνικών πειραμάτων "μικρής κλίμακας " και της απαλειψής του σφάλματος με αναπροσαρμογές , τι μπορεί να σημαίνει σε ένα χώρο που δεν έχει να κάνει με το εργαστήριο , αλλά με ανθρώπινες υπάρξεις; Και τι αποτελέσματα επιφέρει η "ανορθόλογη " χρησιμοποίηση της κοινωνικής μηχανικής εφόσον αυτή μπορεί να υποστηριχτεί χωρίς αντίφαση απο εναλλακτικές τοποθετήσεις ;

Παράδειγμα : Η εισαγωγή ενός νέου είδους ασφάλειας ζωής μπορεί να χρησιμοποιηθεί είτε για να αυξήσει τα κέρδη της ασφαλιστικής εταιρείας , είτε προς όφελος των ασφαλιζομένων. Η κοινωνική μηχανική μπορεί δηλαδή να στρέφεται είτε προς το μοντέλο της στρατηγικής δραστηριότητας στην οποία οι κανόνες δράσης προσανατολίζονται στην επιτυχία , είτε προς το μοντέλο της επικοινωνιακής δραστηριότητας στην οποία οι ενδιαφερόμενοι στοχεύουν στην αλληλοκατανόηση . Αυτή η επιλογή ανάμεσα στα δύο μοντέλα δράσης ενώ για τον Popper αποτελεί δικαίωμα , εφόσον το άτομο μπορεί να εξαρνείται την ορθολογική επιχειρηματολογία , για τον Apel, η αρχή εξάρνησης των επιχειρημάτων δεν συνιστά δικαίωμα διότι ακυρώνεται, είτε επειδή εκφέρεται ως θέση που αξιώνει να έχει ένα νόημα και συνεπώς σημαίνει ότι μπορεί κατ' αρχήν να επιχειρηματολογεί ( προ-ποθέτει δηλαδή ότι αρνείται ) , είτε επειδή το ίδιο το υποκείμενο που αποφασίζει αυτή την επιλογή αυτοακυρώνεται ως υποκείμενο

εφόσον αρνείται την *a priori* αρχή της διυπόκειμενικής σχέσης. Η ηθική της λογικής σύμφωνα με τον Apel , δεν αναζητείται στην λογική της έρευνας ( Popper ) , αλλά σε μια κίνηση επιστροφής στις πραγματολογικοπερβατολογικές συνθήκες της δυνατότητας της λογικής διότι η θέληση της επιχειρηματολογίας δεν είναι εμπειρικά προυποτιθέμενη , αλλά συνιστά συνθήκη δυνατότητας για την καταπολέμηση των εμπειρικών συνθηκών που προσωρινά αποδεχόμαστε. Για τον Apel η επιλογή του κριτικιστικού πλαισίου του Popper και η "βήμα προς βήμα κοινωνική μηχανική" δεν είναι μιά ανορθόλογη πράξη πίστης ( αθεμελίωτη ηθική απόφαση ) , αλλά η μόνη δυνατή απόφαση εφόσον γίνεται αντιληπτή από τη σκοπιά του λογοπαίγνιου . Εφόσον δηλαδή επιχειρείται μια επιλογή με αξίωση στην αυτοκατανόηση προυποτίθενται άρρητα οι ηθικές συνθήκες της κριτικής επικοινωνίας.

Θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε ότι αφού η ζωή είναι η ίδια μια συνεχής επιλογή που <sup>μας</sup>έχει ωστόσο επιλέξει , συχνά συμβαίνει, οι καθημερινές επιλογές δεδομένου του βέβαιου γεγονότος του θανάτου που δεν μπορεί να ξεπεραστεί , να μας δίνουν τη δυνατότητα μιάς αίσθησης ελευθερίας απέναντι σε μια μοιραία συνθήκη. Κυρίως όμως με την επιλογή δύναται ο άνθρωπος να καθορίσει ανάμεσα σε χίλιους τρόπους, τον τρόπο της πεπερασμένης του ύπαρξης. Γι' αυτό υπάρχει ανάγκη επιχειρηματολογίας, ως απαραίτητης συνθήκης για την ύπαρξη νοήματος

που στηρίζει, ότι έχει επιλεγεί. Ωστόσο εξ' αυτού δεν συνάγεται ότι η υπερβατολογική αυτή αναγκαιότητα πραγματώνεται ως μια κατηγορική προσταγή μέσα στην πράξη της ηθικότητας.

Το άτομο μπορεί να αρνείται την ορθολογική επιχειρηματολογία, την ορθολογική επιλογή, την ελευθερία. Πώς λοιπόν δεσμεύεται η επικοινωνιακή κοινότητα που πρέπει να δώσει λύσεις στα ζητήματα ζωής και θανάτου για να επικαλεστεί απέναντι σε μια απεριόριστη δύναμη επιλογής εκείνο το επιχείρημα που θα είναι το πιο ηθικό; Εξάλλου, τι μπορεί να σημαίνει η επιλογή για έναν ετοιμοθάνατο παρά διαφορετικούς τρόπους για να μην υπάρχει, τρόπους χωρίς τροπή; Εκείνο που του επιζητείται είναι μία επιλογή που θα τον οδηγήσει όχι σε έναν τρόπο ύπαρξης τον οποίο θα προτιμήσει ανάμεσα σε άλλους, αλλά σε έναν τρόπο θνήσκειν ανάμεσα σε πολλούς. Όλες οι επιλογές που του προσφέρονται έχουν την ίδια κατεύθυνση: Οδηγούν σε ένα "αδιέξοδο", σε ένα "αδιάβατο", σε "ένα δρόμο που δεν οδηγεί πουθενά" (Holzweg)

M. Heidegger, Gesamtausgabe, τ.V, 1977. Βλ. και γαλλική έκδοση: M. Heidegger, Chemins qui ne mènent nulle part, Gallimard, 1962

Μήπως το δέον επειδή ακριβώς υπηρετεί τις αξίες ξεπερνώντας απεριόριστα τα όρια της ύπαρξης, έρχεται σε αντίθεση με το θάνατο ως μη αξία καθεαυτή, οπότε κάθε ηθικός λόγος έχει γι' αντικείμενο τη μελλοντική ζωή, ένα γίνεσθαι που θα πρέπει να τελειωθεί, προσκροδύει στο αξε-

πέραστο γεγονός του θανάτου ; Αλλά συμβαίνει το "τυχαίο του θανάτου", στερημένο από κάθε κανονιστικό περιεχόμενο, να μας αναγκάζει να σκεφτούμε πάνω στο μυστήριο του θανάτου . Συμπερασματικά, ο ίδιος ο θάνατος ως αρνητική αξία είναι η αρχή απο την οποία μαθαίνουμε τι είναι αξία . Οτι υψώνεται ως αξία εγγείροντας απόλυτη πίστη, καταργεί το απόλυτο του θανάτου και αντίστροφα , αν η απόλυτη αξία του θανάτου δεν αναγνωρίζεται ως τέτοια, αν δεν υπάρχει αυθεντική σχέση με το θάνατο, δεν υπάρχει αληθινή ηθική και αυτό γιατί η ίδια η αξία του θανάτου καταργεί το θάνατο όταν αντιστρέφεται για να γίνει αξία της ζωής . Η ηθική τότε, υπερσχύει της ύπαρξης, εφόσον η ζωή δεν αξίζει χωρίς ελπίδα ζωής .

Ωστόσο από ηθικής σκοπιάς είναι δυνατό να προχωρούμε *ad infinitum* ;

Και το ερώτημα ανακύπτει εκ νέου : σε ποιο σημείο σταματούμε και γιατί επιλέγεται αυτό το σημείο και όχι ένα άλλο ; Εφόσον η αξία γεννιέται από τη δράση που προσανατολίζεται σ' αυτήν για να υπερβεί και να "καταργήσει" τον θάνατο οδηγούμενη σε αξίες μιας οικουμενικής εγκυρότητας, πώς είναι δυνατόν η ηθική αξία που αποτελεί τον χώρο της κοινωνίας και της διαφάνειας, να μετατρέπεται σε πηγή σύγχλισης και παρανόησης ; Ήπως οι συνεχείς μετατοπίσεις των αξιών στην ιστορία, δημιουργούν αυτή τη σύγχλιση ;

Τα ερωτήματα αυτά που τίθενται από την βιο-ηθική και που προποτίθενται λογικά άλλων προβλημάτων , τα οποία και την αμφισβητούν , οδήγησαν στην μελέτη εκείνης της φιλοσοφικής θέσης που εξηγεί την οικουμενική ηθική , εισάγοντας την επικοινωνιακή δραστηριότητα ως τη μόνη που απαιτεί οι δρώντες να προσανατολίζονται προς το μέσο των αξιώσεων εγκυρότητας, τις οποίες εγείρουν , όταν παράγουν γλωσσικά ενεργήματα. Σ' αυτή τη μορφή της οικουμενικής ηθικής αναπτύσσεται μια ειδική θεωρία του επιχειρήματος που δίνει απάντηση τόσο στο νεοσεζιονιστικό μοντέλο του Popper , το οποίο υποστηρίζει την άποψη ότι τα πρακτικά ζητήματα δεν είναι επιδεκτικά αλήθειας, όσο και στην πραγματολογικοπερβατολογική θεμελίωση του Apel , η οποία προβάλλει τα πραγματιστικά, οικουμενικά προποτιθέμενα του επιχειρήματος . Και στις δύο περιπτώσεις , η ηθική της επικοινωνίας του Habermas αντιπαράτίθεται χωρίς ωστόσο να παρηγορεί δίνοντας ελπίδες για την κατανίκηση των "θεμελιωδών κινδύνων που απειλούν την ανθρώπινη ύπαρξη - όπως... η αρρώστεια και ο θάνατος "(I)

---

(I) Γ. Χάμπερμας , "Αυτονομία και αλληλεγγύη", μετ. Ζ. Σαρκίας, εκδ. Υψίλον, 1987, σ. 25.

### 2.3. Δύο διαφορετικές θεωρήσεις για μια " μελέτη θανάτου " .

Η παράθεση των δύο αυτών αντιδιαστελλόμενων " αιτημάτων " των Apel και Popper για την διερεύνηση των βιοηθικών διλημάτων κρίθηκε σκόπιμη όχι τόσο για να φανεί μέσα από μια αξιολογική εκτίμηση η αρμοδιότητα και η επάρκεια του καθενός από αυτά στο εκάστοτε πεδίο προβληματοποίησης, όσο για να εκτεθούν αναλυτικά οι εκατέρωθεν θέσεις που αναπτύσσονται με αφορμή ένα φιλοσοφικό συμπόσιο για το θάνατο και οι οποίες διεκδικούν τη σοβαρότητα διακριτών επιστημονικών μεθόδων.

Η διερώτηση που θέτει ο Apel ως θέμα της ομιλίας του: " Είναι ο θάνατος προϋπόθεση της δυνατότητας του νοήματος; " (1) θα μπορούσε να λάβει την εξής από μέρους του ακροατού ερμηνεία: ο θάνατος ως δυνατότητα επικοινωνίας και νοήματος της ζωής, συνιστά προϋπόθεση υπαρξιακού νοήματος. Ωστόσο, ο Apel θα διαβεβαιώσει ότι η διερώτηση αυτή δεν αφορά κανένα υπαρξιακό πρόβλημα, αλλά πρέπει να εκληφθεί ως απάντηση τόσο στην "θέση θνητότητας " του Heidegger και της λεγόμενης υπαρξιακής φιλοσοφίας που περιορίζεται στην ανάδειξη της "ψυχολογικής γένεσης του νοήματος ", όσο και στο αντίθετο ρεύμα της πλατωνικής παράδοσης της ευρωπαϊκής φιλοσοφίας που εκτείνεται κατά την άποψη του Apel ως τον Popper και το οποίο αναζητά " την προϋπόθεση της δυνατότητας του γενικού διυποκειμενικού κύρους των εννοιολογικώς προσδιορισίμων σημασιών των λέξεων... μάλλον σε ένα εξωχρονικό, μάλιστα εξωπραγματικό πεδίο καθαρά αντικειμενικού νοήματος " (2)

---

Γ. Κ. Ο. Apel , "Είναι ο θάνατος προϋπόθεση της δυνατότητας του νοήματος; " ( μετ. Γ. Αλατζόγλου-θέμελη) στο "Μελέτη θανάτου " , 2ον Διεθνές Συμπόσιον Φιλοσοφίας, Ελευθέρα Σχολή Φιλοσοφίας "Ο Πλήθων", Αθήναι 1977, σελ. 123,  
2. Ο.π., σελ. 127.

Η θέση του Apel, απομακρύνεται αφενός από την οντολογική θεώρηση του "Είναι προς θάνατον" ως προϋπόθεση της δυνατότητας νοήματος, αφετέρου από το πρόβλημα των προϋποθέσεων της δυνατότητας διυποκειμενικού κύρους του νοήματος που στηρίζεται σε "αμτικειμενικά περιεχόμενα" με την προβολή της υπερβατικής γλωσσικής πραγματικότητας (θεωρία της υπερβατολογικής πραγματολογίας της γλώσσας). Ας δούμε όμως συνοπτικά γιατί απορρίπτει τις δύο ανωτέρω προσεγγίσεις: ο Apel θεωρεί ότι η χαιντεγγεριανή έννοια της δυνατότητας του θανάτου η οποία είναι αλληλένδετη με την έννοια της κατανόησης του ανθρώπινου "εδανά Είναι" αφορά μόνο τον "υποκειμενικό - υπαρξιακό χαρακτήρα κατανόησης "σημαντικότητας" και όχι "τις αιτίες της δυνατότητας διυποκειμενικώς ισχύοντος νοήματος". Από την άλλη μεριά η πλατωνική παράδοση καταλήγει όσον αφορά τη λύση του προβλήματος της αξίας σε ένα "κατ'αφαίρεση θεωρητικό ψευδές συμπέρασμα" σύμφωνα με το οποίο το νόημα μιας πρότασης μπορεί να υπάρχει ανεξάρτητα από την "γλωσσική της διατύπωση". (1) Αντίθετα η δική του ευριστική λύση συγχωνεύει μερικώς τις δύο προηγούμενες και τις ξεπερνάει στο μέτρο που θέτει την ανθρώπινη γλώσσα ως υπερβατική προϋπόθεση του νοήματος. Με αυτό το τέχνασμα επιτυγχάνει να αναγνωρίσει την ανθρώπινη θνητότητα ως προϋπόθεση νοήματος αφού η γλώσσα "ριζώνει υπαρξιακά σε καθένα πεπερασμένο και σωματικό κατανοούν υποκειμένο" ενώ ταυτόχρονα "υπερβαίνει κατ'ανάγκη κάθε υποκειμενική απομόνωση και κάθε υποκειμενικό θάνατο." (2)

---

1. K.-O. Apel, ο. π., σελ. 129 και 131.

2. Ο. π., σελ. 133.

Το a priori διυποκειμενικό medium της γλώσσας ως προϋπόθεση της κατανοητότητας των νοημάτων (και συνεπώς όχι μόνον η θνητότητα) εξηγεί και τη διαφορά μας από τα ζώα τα οποία, σύμφωνα με την χαιντεγγεριανή ορολογία, δεν τελειώνουν (Enden) όπως ο άνθρωπος, αλλά ψοφούν (Verenden).<sup>(1)</sup> Η πνευματική καταβολή της ιδέας της προβολής της γλώσσας ως προϋπόθεσης της δυνατότητας του νοήματος βρίσκεται στο επιχείρημα του Wittgenstein και συγκεκριμένα στην παράγραφο των " Φιλοσοφικών ερευνών " όπου εξηγεί, γιατί δεν μπορεί να υπάρχει καμία κατ'ιδίαν γλώσσα. Συνεπώς, το ότι μπορεί τόσο ο θάνατος όσο και ο πόνος να είναι ατομικά βιώματα ("καθένας πρέπει να πεθάνει το θάνατό του, όπως ακριβώς καθένας πρέπει να υποφέρει τους πόνους του") αυτό διόλου δεν σημαίνει ότι υπάρχει μία " κατ'ιδίαν ... κατανόηση του " θανάτου " ή " μία κατ'ιδίαν κατανόηση του " πόνου ".<sup>(2)</sup>

Στην τυχόν αντίρρηση που θα προέβαλε την θνητότητα και επομένως την πολλαπλότητα των γλωσσών ως χρονικό περιορισμό, ο Apel αντιτάσσει το επιχείρημα ότι η ίδια " η αρχή της γλώσσας

- 
1. " θα συλλάβουμε ορολογικά το τελευταίο (Enden) ενός ζωντανού ως ψοφάν (Verenden). Η διαφορά μπορεί να γίνει ορατή, μόνο αν το τελευταίο που χαρακτηρίζει το εδωνά - Είναι διακριθεί από το τέλος μιας ζωής. Σίγουρα, το θνήσκειν μπορεί να συλληφθεί και φυσιογνωστικό - βιολογικά. Αλλά η ιατρική έννοια του " exitus " (= της εξόδου) δε συμπίπτει με την έννοια του ψοφάν ". (M. Heidegger).  
(M. Heidegger, " Πραγματεία περί θανάτου ", μετ. Γ. Τζαβάρα στο περ. Εποπτεία " Χάιντεγγερ - Βιτγκενστάιν - Λούκατς, τ. 33, 1981, σελ. 8, καθώς και M. Χάιντεγγερ, " Είναι και χρόνος ", τ. Β', μετ. Γ. Τζαβάρα, εκδ. Δωδώνη, 1985, σελ. 439).
  2. " Η γλώσσα, ως προϋπόθεση της δυνατότητας να κατανοούμε τον θάνατο ή τον πόνο, κάνει δυνατή τόσο την διυποκειμενικώς έγκυρη, όσο και την υπαρξιακώς συναρτημένη κατανόηση του θανάτου ή του πόνου\* δικαιώνει η γλώσσα και τον Wittgenstein και τον Heidegger. " (K.O. Apel, ο.π., σελ. 135).



μας αναγκάζει συγχρόνως να συνδέσομε εξ' αρχής την εκ μέρους μας κατανόηση της σημαντικότητας του κόσμου με την αξίωση ενός κύρους ... Η απαίτηση του κύρους των κρίσεων μας μας υποχρεώνει να θέσομε ως αίτημα μίαν "απεριόριστη κοινότητα επικοινωνίας θνητών όντων" ως υπερβατικό υποκείμενο, το οποίο κατανοεί διυποκειμενικώς ισχύοντα νοήματα σε μια υπερβατική γλωσσική πραγματικότητα. " (I)

Είδαμε ότι τόσο η χαιντεγγεριανή όσο και η απελική προσέγγιση αναγνωρίζουν την ανθρώπινη θνητότητα ως προ-υπόθεση αν και προσδίδουν σ' αυτήν διαφορετική έμφαση. Ξεκινούν δηλαδή την προσπάθειά τους θεμελίωσης του νοήματος από το βέβαιο και αδιαμφισβήτητο γεγονός της ανθρώπινης περατότητας. Η "σκεπτικιστική γνωσιολογική" προσπάθεια του Porpree δεν αναζητά να ανακαλύψει τα προυποτιθέμενα που καθιστούν δυνατή την ύπαρξη νοήματος ή τον αυθεντικό εαυτό, αλλά θέτει σε αμφισβήτηση το κατεξοχήν δεδομένο και εμπειρικά επαληθεύσιμο γεγονός, δηλαδή την ίδια τη θανατηφόρα βεβαιότητα. Εκείνο που ενδιαφέρει περισσότερο τον αυστριακό διανοητή είναι η υπονόμηση μιας "καθημερινής βεβαιότητας", ενός αυτονόητου γεγονότος που επειδή αποτελεί απόλυτο δεδομένο του βιωμένου κόσμου διεκδικεί καθολικότητα. Ωστόσο για τον Porpree τίποτα δεν μπορεί να ισχύει ως αληθινή επιστημονική πρόταση, ακόμη και η επαγωγικά επαληθευμένη ανθρώπινη θνητότητα μπορεί να αναιρεθεί. Η ανάλυση αυτή - την οποία

αναλαμβάνει ο ίδιος με την κριτική του στάση απέναντι στην ισχύουσα μέχρι σήμερα αλήθεια της θνητότητας ως ορισμού του ανθρώπου - ενισχύει τη ρήση του "Ας πεθάνουν οι θεωρίες αντί για μάς". (1) Μια επιστημονική θεωρία μπορεί να προοδεύει και συνεπώς να αναθεωρείται. Οι πρόοδοι της βιολογίας σχετικά με τις μεταμοσχεύσεις ( ο θάνατος από ασύμφορος γίνεται πλεονέκτημα ), αλλά και τις νέες τεχνικές κατασκευής του ανθρώπινου σώματος *in vitro* επιφέρουν την μεταβολή του ορισμού της ζωής και του θανάτου , αλλά και την αντιστροφή του "Είναι προς θάνατον" σε "Είναι προς αθανασία". Εξάλλου η ανακάλυψη ότι τα επι μέρους κύτταρα δεν πεθαίνουν δείχνει ότι το γνωσιολογικό στοιχείο μπορεί πάντα να αίρεται και γι' αυτό δεν μπορεί να παρέχει καμία απόλυτη βεβαιότητα .

Η επαναληπτικότητα των άπειρων ατομικών θανάτων , η επιβεβαιούμενη αλήθεια της θνησιμότητας χρειάζεται πάντα αυστηρή δοκιμασία και έλεγχο . Ο Popper θα τελειώσει την εισήγησή του με τίτλο "Ο θάνατος των θεωριών και των ιδεολογιών" με ένα παράδειγμα "που δείχνει πως όχι στο πολύ μακρινό μέλλον

- 
- I. "Ο επιστήμων που διαθέτει κριτική σκέψη προσπαθεί ενεργώς να αποκλείσει την λανθασμένη θεωρία του . Προσπαθεί να αφήσει την λανθασμένη θεωρία του να πεθάνει στη θέση του . Εκείνος που πιστεύει δογματικά - είτε είναι άνθρωπος είτε ζώο - συχνά χάνεται μαζί με τις λανθασμένες πεποιθήσεις του . "( Κ. Popper , "Ο θάνατος των θεωριών και των ιδεολογιών" ( μετ. Μ. Δραγώνα-Μονάχου ) στο "Μελέτη θανάτου" οπ. π. , σελ. 299. ).

Οι θεωρίες μας για τον θάνατο πιθανόν να πεθάνουν με ένα ριζικό θάνατο· παρόλο που δεν υπάρχει αμφιβολία πως μέρη των νεκρών θεωριών θα εξακολουθήσουν να λειτουργούν. Το παράδειγμα αυτό το οποίο αντλεί από το χώρο της βιολογίας, αναφέρεται σε μία πρόσφατη ανακάλυψη: "το καταπληκτικό πράγμα είναι ότι ένα κύτταρο που ήταν οριστικά νεκρό περιείχε μέρη που ήταν αρκετά ζωντανά, για να συνεχίσουν να αναζητούν ζωντανά κύτταρα και να αλληλεπιδράσουν στα ζωντανά κύτταρα με ένα τρόπο που μοιάζει πολύ με ζευγάρωμα κυττάρων. Τα νεκρά κύτταρα ήταν ικανά να μεταβιβάσουν μερικές από τις χαρακτηριστικές γενετικές τους ιδιότητες και μετά τον θάνατό τους".<sup>(1)</sup> Με αυτή τη σκεπτικιστική κριτική απάντηση απέναντι στη βεβαιότητα του θανάτου ο Popper διεκδικεί την δυνατότητα διάψευσής του, της έκπτωσής του σε πιθανότητα. Όμως ακόμη κι αν λειτουργούν και διατηρούνται επιμέρους κύτταρα μετά το θάνατο του ανθρώπινου οργανισμού " αυτό που από τη ζωή επαναλαμβάνεται στο θάνατο, είναι ο ίδιος ο θάνατος ... Η σκηνή που παίζει ο θάνατος μιμούμενος τη ζωή, μιμείται το θάνατο με τρόπο εξίσου ζωντανό μ'αυτόν που έζησε τη ζωή. Το όριο το οποίο δεν κατέργησε η ρεσουρεκτίνη επαναλαμβάνει τη ζωή στο θάνατο και στη ζωή αυτό που ήταν ήδη ο θάνατος".<sup>(2)</sup> Μήπως τότε με αυτό το επιχείρημα της θεωρητικά αναπόδεικτης και για τούτο πάντοτε διαψεύσιμης βεβαιότητας ο Popper υπεκφεύγει τον δικό του θάνατο; Η απάντηση έχει ήδη δοθεί από τον Heidegger: Αποφεύγοντας το θάνατό του ακόμα και το καθημερινό " Είναι " προς το τέλος είναι αλλιώςτικά βέβαιο για το θάνατό του, παρά απ'όσο θα το διαβεβαίωναν κάποιοι καθαρά θεωρητικοί συλλογισμοί. Γι'αυτό το " αλλιώςτικά " η καθημερινότητα ως επί το πλείστο κάνει στραβά μάτια. Δεν τολμά ν'αυτοσυνειδητοποιηθεί μέσω τούτου. Με την ... επιφανειακά ατρόμητη υπεροψία απέναντι στο βέβαιο " συμβάν " του θανάτου, η καθημερινότητα παραδέχεται μια " ανώτερη " από την απλώς εμπειρική βεβαιότητα ... Αλλ'αυτή η αποφυγή ως φαινόμενο επικυρώνει με βάση αυτό, προ του οποίου φεύγει, ότι ο θάνατος πρέπει να νοηθεί ως η πιο δική μου, ασχετίστη, μη παρακάμψιμη, βέβαιη δυνατότητα".<sup>(3)</sup>

---

1. K. Popper, ο.π., σελ. 329.

2. M. Foucault, " Raymond Roussel ", Gallimard, 1963, σελ.111.

3. M. Heidegger, " Πραγματεία περί θανάτου ", ο.π., σελ.18 καθώς και: " Είναι και Χρόνος ", ο.π., σελ. 461-462.

2.4. Συμπέρασμα από την αντιπαράθεση των θέσεων του K.O. Apel και του K.Popper: η διαμεσολάβηση του J.Habermas.

Το επιχείρημα του φιλοσοφικού ντεσιζιονισμού που υποστηρίζει η ποππεριανή αναλυτική επιστήμη (η υποκειμενική και ανορθολογη ηθική απόφαση αντιπαρατιθέμενη στην αντικειμενική επιστήμη) έχει ανατραπεί από τον διάλογο που άρχισε ο Apel στην προσπάθειά του να ανακαλύψει τη θεμελιώδη " νόρμα " της ηθικής. Χρησιμοποίησε αρχικά τον Gadamer για να δείξει ότι η " κατανόηση δεν είναι τόσο μία μέθοδος μέσω της οποίας η συνείδηση που γνωρίζει αναφέρεται σε ένα αντικείμενο της δικής της επιλογής για να το οδηγήσει στην αντικειμενική γνώση ", αλλά αντίθετα περικλείεται κι αυτή " μέσα σε μια ζώσα διαδικασία της παράδοσης ".<sup>(1)</sup>

Η ερμηνευτική προκατανόηση εμφανίζεται τότε ως προϋπόθεση της ίδιας της δυνατότητας της επιστήμης, πράγμα το οποίο συντάσσει και τον Χάμπερμας στην ίδια προβληματική συμπυκνωμένη στη θέση σύμφωνα με την οποία: "η απαιτημένη συνάφεια στο θεωρητικό ξεκίνημα με την όλη κοινωνική διαδικασία... παραπέμπει... στην εμπειρία", που ωστόσο δεν σχετίζεται με την "ελεγχόμενη παρατήρηση", αλλά "συσσωρεύεται με προεπιστημονικό τρόπο"<sup>(2)</sup>. Διότι και στην περίπτωση κατά την οποία δεχτούμε την ύπαρξη κριτηρίων για την επαληθευσιμότητα ή την διαψευσιμότητα των προτάσεων, η αυτονόμηση ενός εξειδικευμένου μεθοδολογικού μηχανισμού στρέφεται εναντίον του "αντικειμένου" (που εν προκειμένω είναι η ίδια η κοινωνία) και δημιουργεί προβλήματα εφ'όσον σε αντίθεση

1. H.C. Gadamer, " Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, Seuil, 1976, σελ. 150.

2. J. Habermas, " Théorie analytique de la science et dialectique, Post-scriptum à la controverse entre Popper et Adorno" στο: J.Adorno - K.Popper, "De Vienne à Francfort la querelle allemande des sciences sociales ", Complexe, 1979, σελ. 118.

με την θέση του Popper σύμφωνα με την οποία η κριτική συνείδηση ξεπερνά τις λογικές της αντιφάσεις, ποτέ μια συνείδηση δεν μπορεί να ξεπεράσει τις αντιφάσεις που υπάρχουν στην ίδια την κοινωνία και οι οποίες υφίστανται ανεξάρτητα απ' αυτήν την συνείδηση. Εδώ έγκειται και η "άνωτερότητα της ιστορίας πάνω στην περατή συνείδηση του ανθρώπου που, ακόμη και όταν η πίστη στη μέθοδο μας κάνει να εξαρνούμαστε την ίδια μας την ιστορικότητα, αυτή ακόμα υπερέχει." (1)

Το προβληματικό αυτό σημείο μιας αυτονόμησης του μεθοδολογικού μηχανισμού ως προς το αντικείμενο που εντοπίζεται και από τον Habermas όταν υποστηρίζει ότι το υποκείμενο της γνώσης δεν μπορεί να απελευθερωθεί από το αντικείμενό του "παρά στο μέτρο που συλλαμβάνει την κοινωνική συνάφεια ζωής ως ολότητα που προσδιορίζει μέχρι και την ίδια την έρευνα;" καταλογίζεται στον Popper. Η διαλεκτική θεώρηση οφείλει τότε να εκκινά από μια προκατανόηση της δομής του αντικειμένου παράλληλα " με τη φυσική ερμηνευτική του κοινωνικού κόσμου ζωής" (2) Το κοινωνικό φαινόμενο πρέπει να συνδέεται με την ιδιαίτερη σημασία που προσλαμβάνει σε μια συγκεκριμένη περίοδο. Η κατανόηση του νοήματος αυτού του φαινομένου συμπύπτει τότε με την ερμηνεία του νοήματος. Θα πρέπει, σύμφωνα με όσα υποστηρίχθηκαν έως εδώ, να δεχθούμε ότι και η ερμηνεία του "νοσηρού", με βάση την παρέκκλιση από το καθιερωμένο πρότυπο υγείας, είναι δυνατή εφ' όσον υφίσταται αυτό το πρότυπο, στο μέτρο δηλαδή που τα άτομα συνδέουν το υποκειμενικό νόημα για την υγεία με την σχετική συμπεριφορά τους. Χωρίς τη διασύνδεση αυτή δεν μπορεί να υπάρχει εμπειρικά η έννοια της υγείας ως διαχωριστική γραμμή από την ασθένεια. Δεν υπάρχει καθαρή εμπειρία ούτε της ίδιας της ασθένειας

1. H-G.Gadamer, ο.π., σελ. 142,

2. J. Habermas, ο.π., σελ. 117 - 118.

η οποία ως κρίση του συστήματος της υγείας , δηλαδή ως απειλή των ρυθμιστικών μηχανισμών του σώματος , περιέχει ίδιους νόμους και επιπλέον , όπως κάθε κρίση , αποκτά ένα χαρακτήρα εξόχως **υποκειμενικό**. Η ασθένεια είναι ένα γεγονός που υποβάλλεται ως τέτοιο απο εσωτερικούς και εξωτερικούς λόγους , ώστε κρινόμενη καθ'εαυτή ως εμπειρική να μην εγκαθιδρύει κανόνες διότι , παρά τη διαγνωστική τυπολογία και την πρόβλεψη , είναι αδύνατο να προεξοφληθεί η αρχή και το τέλος της δυνατότητας της κρίσης με την οποία απειλεί το σύστημα . Ακόμη και αν το σύστημα οδηγείται προς την καταστροφή, δηλαδή προς τον θάνατο , η ενδογενής διαπιστωμένη κρίση του θα πρέπει να θεωρηθεί ότι εμφανίζεται μάλλον ως βιολογικός παράγοντας της ίδιας του της εξέλιξης . Είναι συνεπώς δυνατό να συμπεράνουμε ότι και η ασθένεια όχι ως αδιαφοροποίητη εμπειρία , αλλά ως αντικείμενο προς κατανόηση, το οποίο η επιστήμη ως τέτοιο οφείλει κυρίως να προσεγγίσει αποδίδοντας στις διαγνωστικές προθέσεις της, κατανοητική αξία εφόσον η διάγνωση, και κατά προέκταση η ερμηνεία , είναι σύμφωνα με τον **Gadamer** , "η ρητή μορφή της κατανόησης " , <sup>που</sup> εντάσσεται σ' ένα κατανοητικό ορίζοντα ή "μια διαδικασία μεταβίβασης στην οποία διαμεσολαβούνται **αδιάκοπα** το παρελθόν και το παρόν"(1)" Και επι πλέον , εάν εξωθούσαμε αυτή την ερμηνευτική προσέγγιση στα όρια της φουκοϊκής αρχαιολογίας για να κατανοηθεί η ασθένεια , θα όφειλε το κατανοούν υποκείμενο να σπηλαιωθεί το

---

1. H. -G. Gadamer , ο. π. , σελ. 148 και 130

βόλεμα που προσφέρουν οι καθιερωμένες αλήθειες κι'ούτε στιγμή να μην αφηθεί να οδηγείται από τις τυχόν επιστημονικές γνώσεις του γι'αυτές " διότι το καθοριστικό για την κατανόηση είναι περισσότερο " η χειρονομία " που διαχωρίζει την υγεία από την ασθένεια (στην περίπτωση του Foucault: την κανονικότητα από την τρέλλα) και όχι " η επιστήμη που καθιερώθηκε όταν πια είχε συντελεστεί ο διαχωρισμός και όταν η τάξη είχε αποκατασταθεί. »<sup>(1)</sup>

Ανάλογα ισχύουν και για την ερευνητική διαδικασία που σχετίζεται με την εξακρίβωση του αιτίου που προκάλεσε τον θάνατο: η αιτία του θανάτου δεν είναι ένας παράγοντας που θα μπορούσε να αναλυθεί μόνον αντικειμενικά βάσει ενός συστήματος γνωσιοθεωρητικών κανόνων, αλλά συγχρόνως και ένας παράγοντας προς ερμηνεία από αυτόν που θέτει το ερώτημα, δηλαδή από αυτόν που καθιερώνει αιτιώδεις σχέσεις στη σειρά των γεγονότων ακολουθώντας τα ίχνη του θανάτου όντας ο ίδιος τοποθετημένος από μίαν οπτική γωνία της ερευνητικής διαδικασίας που απαντά στο σύστημα των κανόνων, ενώ το περιέχει ήδη.

Η λογική του ερωτήματος και της απαντήσεως για την *prima causa*, κατά συνέπεια, διαμορφώνει την λογική του " τρόπου με τον οποίο ορισμένες ερωτήσεις τίθενται σε ορισμένες ιστορικές συνθήκες. " Έτσι, μια αποκλειστική απάντηση για τα αίτια του θανάτου ειδικά από τη σκοπιά της κατανοητικής διαδικασίας, θα εσήμαινε ότι η ερώτηση έχει τεθεί κατά συγκεκριμένο τρόπο, ενώ η κατανόηση, ως διεύρυνση του προβλήματος της αλήθειας στον Gadamer, συνίσταται στο ότι αυτό το οποίο κατανοούμε " είναι ακριβώς ότι δεν υπάρχει εδώ ερώτηση " <sup>(2)</sup>

---

1. Μ. Φουκώ, " Ιστορία της τρέλλας ", εκδ. Ηριδανός, σελ. 5-6.

2. Η.-G. Gadamer, ο.π., σελ. 222 - 223.

Η δράση συνεπώς του διερωτώμενου, θα μπορούσε να τον οδηγήσει στο " να κατανοήσει διαφορετικά " την διάγνωση όχι απλώς γνωρίζοντας την αρμοδιότητα μιας παρατήρησης για τις υποθέσεις που κάνει, αλλά κατανοώντας την εμπειρική εγκυρότητα της παρατήρησης με βάση την ιδέα που επικρατεί για τα αίτια του θανάτου. Η ερμηνευτική κατανόηση τότε, και όχι η εξήγηση, ως προϋπόθεση της εμπειρικής έρευνας, είναι αυτή που αποδίδει την εγκυρότητα.

Η κατανόηση εξάλλου σύμφωνα με τον Gadamer " δεν είναι μία στάση μόνον αναπαραγωγική, αλλά επίσης και πάντοτε μια παραγωγική στάση. Δεν είναι ίσως ακριβές, για να σκιαγραφήσουμε αυτό το παραγωγικό στοιχείο της κατανόησης, να μιλήσουμε για ένα " κατανοώ καλύτερα " ... " Το να κατανοώ, στην πραγματικότητα, δεν είναι κατανοώ καλύτερα, ούτε με αυτή την έννοια του να είχαμε μία καλύτερη γνώση του πράγματος χάρη σε πιο ευκρινείς έννοιες, ούτε με την έννοια μιας θεμελιώδους ανωτερότητας που ο συνειδητοποιημένος θα είχε σε σχέση με τον ασυνείδητο χαρακτήρα της παραγωγής. Αρκεί να πούμε, ότι μόνο από το γεγονός της κατανόησης, κατανοούμε διαφορετικά <sup>(1)</sup>

Ωστόσο ο Apel δεν περιορίζεται στην πρωτοκαθεδρία της έννοιας της κατανόησης, αλλά προχωρεί σε ένα " κανονιστικό ιδεώδες " της κατανόησης: " αν μια κανονιστική ερμηνευτική - με την έννοια ενός μακροπρόθεσμου κατανοώ - καλύτερα, και

---

1. Η - G. Gadamer, ο.π., σελ. 136 - 137.



όχι μόνο με την έννοια ενός " κατανοώ πάντοτε διαφορετικά" θεωρούμενου από την οπτική της γκανταμεριανής οντολογίας του "γεγονότος " και του " παιχνιδιού της αλήθειας " - μπορεί να είναι δυνατή, τότε πρέπει ..., να προϋποθέτει ήδη μια κανονιστική ηθική <sup>(1)</sup>.

Η κατανόηση συνεπώς που προϋποτίθεται της επιστημονικής εξήγησης μπορεί να θεωρηθεί σύμφωνα με τον Apel ως διαδικασία κατανόησης (όχι μόνον ως παραγωγικό γεγονός) μέσα στην προοπτική ενός κατανοώ καλύτερα. " Αυτή"η κανονιστικά σημαίνουσα πρόοδος " της ερμηνευτικής κατανόησης " θα τονίσει και ο J.-M. Ferry στην συνθετική ανάγνωση που επιχειρεί του Habermas και του Apel στην διατριβή του με τίτλο "Habermas - Η ηθική της επικοινωνίας", έχει σημασία όχι μόνο για την ερμηνευτική επιστήμη, αλλά διότι προσλαμβάνει " μία ηθική σημασία για το ανθρωπινό γένος ", εφ'όσον δεν πράκεται για μια τελειοποίηση της ερμηνείας με την έννοια μιας μεγαλύτερης προσέγγισης στην αλήθεια, αλλά για την " εμβάθυνση της επικοινωνίας <sup>(2)</sup>, με την έννοια ενός " καλύτερα - κατανοώ " τον άλλο. Το μεθοδολογικό ιδεώδες της κανονιστικής ερμηνευτικής παραπέμπει στο ηθικό

---

1. K - O. Apel, " L' éthique à l' âge de la science. L' a priori de la communauté communicationnelle et les fondements de l' éthique ", ο.π., σελ. 81 - 82.

2. J.-M. Ferry, " Habermas. L' éthique de la communication ", P.U.F., 1987, σελ. 492 - 494.

ιδ εώδες μιας καλύτερης επικοινωνίας ως θεμελιώδους νόρμας της ηθικής. Η κατανόηση τότε με τη σημασία του " κατανώ - καλύτερα " είναι της τάξης της διυποκειμενικότητας και μ' αυτή την έννοια προσπαθεί να εισδύσει στο παθολογικό κόσμο προσεταιριζόμενη την οπτική του ίδιου του ασθενούς. Η ασθένεια όμως δεν είναι ένα γεγονός που μπορεί να εξηγηθεί, αλλά που παραμένει εντέλει ακατανόητο; Μέσα στην ασθένεια ολοκληρώνεται η γνώση της επιθανάτιας σοβαρότητας του κακού που απειλεί τον ασθενή. Η κατανόηση είναι το μέσο πρόσβασης στην εμπειρία που έχει ο ασθενής για την ασθένειά του, στη βιωματική του γνώση, στον τρόπο που μαθαίνει αυτό που ήδη γνώριζε: τη θνησιμότητά του.

Η εμπειρία εδώ δεν συμπίπτει με την διυποκειμενικά ελεγχόμενη παρατήρηση και δεν αποδέχεται το κριτήριο της διαψευσιμότητας (Popper), αλλά συσσωρεύεται με προεπιστημονικό τρόπο: " μια εξάρτηση του κοινωνικού φαινομένου που πρόκειται να παρατηρήσουμε από την ολική δομή είναι στην πραγματικότητα πιο έγκυρη από ένα οποιοδήποτε παρατηρησιακό δεδομένο ... αναντήρητα επαληθεύσιμο <sup>(1)</sup>. Ο νοσηρός κόσμος και η ανασυγκρότησή του απαιτούν όχι πλέον την αιτιώδη ανάλυση των παραγόντων της αρρώστειας, αλλά η ασθένεια προσλαμβάνοντας ολιστικό χαρακτήρα αφορά την " συνολική κατάσταση του ατόμου μέσα στον κόσμο <sup>(2)</sup>.

---

1. J. Habermas, " Théorie analytique ... ", ο.π., σελ. 119.

2. Μ. Φουκώ, " Ψυχική αρρώστεια ... ", ο.π., σελ. 16.

Το εγχείρημα του Apel που αποσκοπεί στη μετάβαση από την κανονιστική λογική της επιστήμης στην κανονιστική ηθική, θα συντελεσθεί με την αναγνώριση μιας ηθικής αξίας: η ηθική του επιχειρήματος ως καθήκον δικαιολόγησης των εκφερομένων απόψεων, γίνεται συνθήκη δανατότητας της λογικής. Αυτή η θέση μιας υπερβατικής επιχειρηματολογίας θα προσεταιριστεί και ο Habermas . Εν τούτοις, ο Habermas, όπως υποστηρίζει ο J.-M. Ferry , δεν θα αποδεχθεί μια έσχατη θεμελίωση του Λόγου που θα παρήγαγε ως κατηγορική προσταγή τον θεμελιώδη κανόνα της ηθικής διότι η υπερβατική αναγκαιότητα του θεμελιώδους κανόνα του επιχειρήματος - με την έννοια ότι δεν μπορούμε να πράξουμε διαφορετικά - ως αναπόφευκτης προϋπόθεσης (η απόφαση να επιχειρηματολογούμε ορθολογικά δεν είναι ούτε τυχαία, ούτε εμπειρικά ενδεχόμενη - Popper) δεν συνιστά και ηθική υποχρέωση. Ο Habermas θα κατηγορήσει τον Apel ότι χρησιμοποίησε " αδύναμο εγχείρημα ". Η απαίτηση του Apel, το άτομο να μη μπορεί να πράττει διαφορετικά από το να συμπεριφέρεται σύμφωνα προς το καθήκον εφ'όσον αναγνωρίζεται ως υποκείμενο της επικοινωνιακής κοινότητας, ισχύει, σύμφωνα με τον Habermas, μόνο για την έννοια του πολίτη και όχι για το άτομο. Το άτομο μπορεί πάντοτε να αρνείται το ορθολογικό εγχείρημα. Δεν ισχύει όμως το ίδιο για την κοινωνία που είναι υποχρεωμένη να κάνει δημόσια χρήση του Λόγου, εφ'όσον υπόκειται στον θεμελιώδη κανόνα της ηθικής του επιχειρήματος. Αν ο Popper εκθειάζει την ανοιχτή κοινωνία ισχυριζόμενος ότι το άτομο έχει πάντα το δικαίωμα να εξαρνείται το εγχείρημα, ωστόσο ο διαφωτιστικός του ορίζοντας περιορίζεται στον ατομικιστικό σολιψισμό: "όλα τα κοινωνικά φαινόμενα, και ιδιαίτερα

η λειτουργία όλων των κοινωνικών θεσμών, θα 'πρεπε πάντοτε να κατανοούνται ως επακόλουθα των αποφάσεων, των πράξεων, των στάσεων κ.λ.π. των ανθρώπινων ατόμων και ... δεν θα 'πρεπε ποτέ να είμαστε ικανοποιημένοι με μια εξήγηση με όρους των αποκαλούμενων " συλλογικών σωμάτων " (κρατών, εθνών, φυλών κ.λ.π.) <sup>(1)</sup> Η μέθοδος που προτείνει γιά την έρευνα της κοινωνικής δράσης θέτοντας στο επίκεντρο της κατάστασης το άτομο, ή " λογική της κατάστασης ", όπως την ονομάζει, που " συνίσταται στο να αναλύει επαρκώς την κατάσταση του ενεργούντος υποκειμένου για να μπορεί να εξηγήσει την δράση του με βάση την κατάσταση χωρίς να επικαλείται την ψυχολογία " καθώς επίσης και η θέση του σύμφωνα με την οποία " οι θεσμοί δεν δρουν ", αλλά " μόνο τα άτομα μέσα ή για τους θεσμούς <sup>(2)</sup> παρά το ότι οδηγούν σε σολιψισμό, διαθέτουν όλη εκείνη την δυναμική που η νεοτερικότητα στις απαρχές της προσέδιδε στο άτομο, συνδέοντας την περατότητα με την αυτονομία στο νοηματικό ορίζοντα του ηθικού στοχασμού. Η αναφορά στις ποππεριανές θέσεις, καθίσταται σήμερα απαραίτητη, διότι εκείνο το στοιχείο της ατομικότητας το οποίο προσδέθηκε με την ενσωμάτωση του θανάτου στην μοντέρνα ιατρική σκέψη ώστε ο ίδιος ο θάνατος να χαρακτηρίζει την ατομικότητα, τείνει να εξαφανιστεί. Η κατάσταση του καταδικασμένου ασθενούς που κρατιέται στη ζωή τεχνητά σε μια ελάχιστη ύπαρξη μπορεί από στάδιο μετάβασης να μετατραπεί σε χρόνια κατάσταση δίχως το

---

1. K. Popper, " Η ανοιχτή κοινωνία ... ", τ. ΙΙ, ο.π., σελ. 150.

2. K. Popper, " La logique des sciences sociales ", στο T. Adorno - K. Popper " De Vienne ... " ο.π., σελ. 88,90.

άτομο να έχει την επιλογή της εξόδου εξαρτώντας ολοκληρωτικά την ατομική του αυτονομία από τις ιατρικές διαταγές. Στο άλλο άκρο, βρίσκονται οι έρευνες που έχοντας ως αντικείμενο τους το έμβρυο, αναφέρονται στο άτομο. Μπορούμε να μιλούμε για ηθικό πρόσωπο όταν με τη δυνατότητα να προβλέπουμε τις γενετικές ανεπάρκειες πριν τη γέννηση χρησιμοποιούμε τα εμβρυακά κύτταρα για άλλου τύπου θεραπευτικές αγωγές; Αυτή την έννοια της ατομικότητας προσπαθεί να επαναφέρει ο Popper δίνοντας μεγάλη σημασία και στις μη στοχευόμενες συνέπειες της ανθρώπινης δράσης που μπορούν να οδηγήσουν ακόμη και σε μια μεταλλαγή των θεσμών. Για τον Popper όπως οι διαθέσιμες επιστημονικές θεωρίες υπόκεινται σε αλλαγή μέσω μιας ορθολογικής κριτικής, έτσι και οι θεσμοί μπορούν να αντιμετωπιστούν κριτικά με τη μέθοδο της δοκιμής και απαλειφής του σφάλματος.

Οι ηθικές και πολιτικές συνέπειες που διαπλέκονται με την ορθολογική γνώση, εάν θεωρηθούν υπό το πρίσμα του ποππεριανού σχήματος, έχουν ως αποτέλεσμα όχι απλώς να ελέγχουν, αλλά και να κρίνουν περιορίζοντας τις εφαρμογές του ανεξέλεγκτου ορθολογισμού. Ωστόσο η αναλογία επιστημονικών θεωριών και θεσμών υπερθέτει την κριτική αυτοδυναμία του ατόμου ως προς τα πλαίσια άσκησης της, δηλαδή τους θεσμούς. Φυσικά το άτομο έχει πάντα το δικαίωμα και την δυνατότητα να αρνηθεί ή να αποδεχθεί την δωρεά οργάνου. Το ζήτημα όμως περιπλέκεται, όταν πρόκειται για την αφαίρεση που πραγματοποιείται σε ένα έμβρυο ή όταν ο άρρωστος βρίσκεται σε κατάσταση πλήρους και οριστικής εξάρτησης σε σχέση με τις φροντίδες που του παρέχονται και τα μηχανήματα που

τον κρατούν στη ζωή. Η επίκληση τότε μιας ηθικής και ενός " σωματικού δικαιώματος " από τους θεσμούς που νομιμοποιούν αυτές τις τεχνικές είναι νεκρό γράμμα διότι σ' αυτές τις περιπτώσεις, το αίτημα της αυτονομίας δεν υφίσταται. Δεν αρκεί συνεπώς να συλλαμβάνω τα στοιχεία μιας κατάστασης. Οι προϋποθέσεις δράσης που εξαρτώνται από την κατάσταση συνιστούν αναγκαίο περιεχόμενο, αλλά όχι ικανό. Ποιό είναι αυτό το στοιχείο το οποίο ο Popper αγνοεί και το οποίο οριοθετεί την κατάσταση της δράσης; Την απάντηση θα τη δώσει και πάλι η επικοινωνιακή θεωρία του Habermas με την επίκληση της ερμηνευτικής του βιωμένου κόσμου (*Lebenswelt*) που αναπτύσσεται σε διαφορετικά σημεία του έργου του. Αν ο Popper ισχυρίζεται ότι το άτομο έχει πάντα το δικαίωμα να εξαρνείται το επιχείρημα, ο Apel επικρίνει την ενάντια στάση απέναντι στο επιχείρημα έτσι ώστε η πρακτική υποχρέωση να επιχειρηματολογούμε να εμφανίζεται ταυτόχρονα ως ηθική υποχρέωση. Σ' αυτό το σημείο τέθηκε το ερώτημα για το πώς είναι δυνατό μια " ηθική του επιχειρήματος να μπορεί να ισχύει παγκόσμια ως ηθική υποχρέωση, αντιθέτοντας την " κατηγορική της προσταγή ", ακόμη και σ' αυτούς που μπορούν πάντοτε να αρνούνται την επιχειρηματολογία; <sup>(1)</sup> Πώς μπορεί δηλαδή το κανονιστικό ιδεώδες της επικοινωνιακής ηθικής να είναι την ίδια στιγμή και πρακτική αναγκαιότητα του επιχειρήματος για την πραγμάτωση του νοήματος; Ακουλουθώντας την ως άνω ερωτηματοθεσία του J. - M. Ferry, διαπιστώνουμε ότι το πέρασμα

---

1. J. - M. Ferry, ο.π., σελ. 508.

από τη θεμελίωση του νοήματος στην πραγματοποίησή του, ελέγχεται ως προβληματικό καθ'όσον " δεν είναι στο θεωρητικό αναστοχασμό με την έννοια του υπερβατολογικού επιχειρήματος, αλλά στην πρακτική συζήτηση με την έννοια του ηθικού επιχειρήματος που το πρέπει να είναι μπορεί να θεμελιωθεί: χρειάζεται η θεμελιωμένη αναγνώριση του κανόνα, που εμπεριέχει το " σεβασμό " και ένας τέτοιος σεβασμός - που πιστοποιεί την κατηγορική πρόσταγή - δεν μπορεί να θεμελιωθεί παρά διαλογικά. Αυτό θα ήταν εξ'άλλου το αληθινό φιλοσοφικό πέρασμα στην πρακτική ".<sup>(1)</sup> Ωφείλουμε συνεπώς, να στηριχθούμε όχι τόσο σε μία φιλοσοφική θεμελίωση της ηθικής (Aprel), αλλά σε μια κοινωνική θεωρία η οποία, σύμφωνα με τον Habermas, αμφιβάλλει για τη χρησιμότητα της φιλοσοφίας δεδομένου ότι "σήμερα, η φιλοσοφία δεν μπορεί πια να αναφέρεται με την έννοια μιας ολοποιούσας γνώσης στο σύνολο του κόσμου, της φύσης, της ιστορίας, της κοινωνίας".<sup>(2)</sup> Κατά τον Habermas, η κατάκτηση μιας ορθολογικής δομής ενσωματωμένης στην δραστηριότητα που προσανατολίζεται στην αλληλοκατανόηση και ο σταδιακός εξορθολογισμός της, είναι ιστορικές διαδικασίες. Πίσω από την ανάγκη πραγμάτωσης της "ιδεώδους κατάστασης της ομιλίας" κρύβεται ένα " χειραφετικό διαφέρον " που εξωθεί σε πολιτική συμπεριφορά η οποία είναι ταυτόχρονα και ηθική. Γι'αυτό το λόγο, ο Habermas" αποπλίζει τον ηθικό σκεπτικισμό (Popper), τον αξιολογικό σχετικισμό και τον δικαιοκώ θετικισμό που εξαπλώθηκαν σε καλλιεργημένους χώρους και διεξάδων στη καθημερινή συνείδηση των νεοτερικών κοινωνιών.

---

1. J. - M. Ferry, ο.π., σελ. 523

2. J.Habermas, " Théorie de l' agir communicationnel ", τ. I, Fayard, 1987, σελ. 17.

"Αντίθετα με ό,τι σκέπτεται ο Apel, ο Habermas θεωρεί ότι δεν υπάρχει " κανένα μειονέκτημα στο να αρνηθούμε στην πραγματολογικό - υπερβατολογική δικαιολόγηση κάθε χαρακτήρα έσχατης θεμελίωσης " (Morale et communication, σελ. 119)\* η φιλοσοφική ηθική δεν μπορεί να είναι στα μάτια του παρά η ανακατασκευή μιας αρμοδιότητας την οποία διαθέτει κάθε υποκείμενο ικανό να μιλά και να δρα και που η φιλοσοφία θα ήταν ανίκανη να δημιουργήσει.<sup>(1)</sup> Η αντιφιλοσοφική αυτή θέση του J. Habermas δεν προεξοφλεί βέβαια την ηθικότητα του πολιτικοποιημένου υποκειμένου, αλλά εξασφαλίζει τη δυνατότητα σ' αυτόν που ακολουθεί το κατ'εξοχήν πολιτικό παράδειγμα του διαλόγου και των κριτηρίων εγκυρότητας να διαμορφώνει μέσα από την αναζήτηση του καλύτερου επιχειρήματος και μιαν ηθική αντίληψη, απόρροια αυτής της ελλεκτικής δύναμης και συνέπεια της δυνάμεως του διαλόγου. Η διαλογική δύναμη, αν δεν διαμορφώνει μια ηθική στάση, τουλάχιστον διευκρινίζει τις προϋποθέσεις για ηθική επιλογή προβάλλοντας τους όρους που συναπαρτίζουν ένα βιοηθικό δίλλημα και οδηγώντας με την αναζήτηση της αλήθειας, δια του λόγου, στην καλύτερη επιλογή και κατά συνέπεια, στην ηθική επιλογή. Ο διάλογος δεν οδηγεί μόνο σε γνωσιολογικό ενδιαφέρον, αλλά και σε ηθικό, διαμορφώνει δηλαδή μια ηθική συνείδηση και μια διαφωτιστική συμπεριφορά για την οποία ο καθαρός και πρακτικός λόγος συνδέονται.

Η ανάγκη ιατρικών συνεδρίων, αν εξαιρέσει κανείς τον κοσμικό χαρακτήρα, ενώ προέρχεται μέσα από το επιστημονικό ενδιαφέρον, διαμορφώνει αναγκαστικά στους συμμετέχοντες και ένα ενδιαφέρον ηθικο-πρακτικό. Εξ'άλλου, η ίδια ηθική υποχρέωση

---

1. R. Rochlitz, " Ethique postconventionnelle et démocratie " στο περ. Critique, n° 486, Νοέμβριος 1987, σελ. 950.



επιβάλλεται στους συντάκτες επιστημονικών άρθρων οι οποίοι, για λόγους πανεπιστημιακής αναδείξεως, καταλήγουν συχνά εν γνώση τους και υπό την πίεση του χρόνου, σε ανακριβή συμπεράσματα. Και εδώ, η επίκληση στη " θεωρία της επικοινωνιακής δράσης " του Habermas, είναι απαραίτητη διότι συνδέει την ηθική με την επικοινωνία θεωρώντας και τις δύο ως κεντρικούς άξονες μιας κοινωνικής θεωρίας. Είναι, συνεπώς, προσφορότερη για τα προβλήματα ανίχνευσης της βιοηθικής, μέσα στο πλαίσιο των κοινωνιολογικών και πολιτικών υποθέσεων της εργασίας, από τη φιλοσοφική θεμελίωση της ηθικής που επιχειρεί ο K.O. Apel και από την ντεσιζιονιστική, ατομικιστική άποψη του K. Popper.

Με τις τρεις αυτές προοπτικές (Apel, Popper, Habermas) τίθεται εμμέσως η διερώτηση που θέτει διαρκώς η νεοτερικότητα: η θεμελίωση της ηθικής / <sup>στον ορθολογισμό, δηλαδή το πρόβλημα της ηθικής</sup> την εποχή της επιστήμης το οποίο απασχόλησε και τους τρεις αυτούς διανοητές εξίσου. Η επιμονή ωστόσο στη χαμπερμασιανή θεωρία και στην κοινωνιολογική, εν τέλει, διευκρίνιση της ηθικής θεμελίωσης, αντίθετη από την υπαγωγή μιας θεωρίας για την κοινωνία στην υπερβατική φιλοσοφία της θεμελίωσης, τονίζει το ενδιαφέρον μας για την επικοινωνιακή διάσταση του θανάτου. Ο Habermas επιμένοντας στην οικουμενικότητα των κανόνων μιας " επικοινωνιακής αρμοδιότητας " μας προσφέρει ένα κατανοητικό εργαλείο με το οποίο αντιλαμβανόμαστε πώς το υποκείμενο της επιχειρηματολογίας υποχρεούται να παραδεχτεί τις βασικές αρχές του ορθολογικού διαλόγου, δηλαδή την ακρίβεια, την ορθότητα και την ειλικρίνεια. Θα ήταν δυνατό να υποστηριχθεί ότι, παρά την αντίρρηση του K.O. Apel, οι αρχές του ορθολογικού διαλόγου συνιστούν αναγκαίους κανόνες της επικοινωνιακής ηθικής, μολονότι η εξαγωγή τους γίνεται περισσότερο από μια φαινομενολογική περιοχή, παρά από μια υπερβατολογική θεμελίωση στηριγμένη σε ότι ο K.O. Apel ονομάζει " υπερβατολογικό-πραγματολογικό " της ηθικής. Και τούτο διότι αυτές οι αρχές διεκδικώντας για τον εαυτό τους την οικουμενικότητα και επιδιώκοντας μια γενικευμένη αλληλοκατανόηση, αποκτούν δεοντολογική σημασία.

Μ Ε Ρ Ο Σ      Τ Ε Τ Α Ρ Τ Ο

Κ Ε Φ Α Λ Α Ι Ο Π Ρ Ω Τ Ο

Η επικοινωνιακή διάσταση του θανάτου

Ι.Ι Ο θάνατος ως δομή του "βιωμένου κόσμου" και στοιχείο των εξορθολογισμένων συστημάτων δράσης ( η θεωρία της επικοινωνιακής δράσης του J. Habermas )

Η πρόταση του Habermas , πρόταση στην ουσία μιας φιλόδοξης υπερθεωρίας φαινομενολογικής και ενορατικής προέλευσης , όπως θα φανεί ευθύς αμέσως , ανακατασκευάζει τέσσερα βασικά θέματα της "μετα-μεταφυσικής σκέψης " προτείνοντας : 1) μέσω ενός τυπικού πραγματισμού την ριζοσπαστικοποίηση της γλωσσολογικής στροφής και της αναλυτικής φιλοσοφίας με την παρέμβαση των εννοιών του "βιωμένου κόσμου" και της "επικοινωνιακής δράσης", 2) την ενεργοποίηση του λόγου ενσωματωμένη μέσα στην επικοινωνιακή δράση και προσανατολισμένη προς την αλληλοκατανόηση , 3) την διεύρυνση της οπτικής εκείνης γωνίας που καθιλώνει την οντολογία σε μια φιλοσοφία της συνείδησης και που έχει ως αποτέλεσμα οι ισχυρισμοί εγκυρότητας να καλύπτουν όλο το φάσμα της αλήθειας , της κανονιστικής ορθότητας , της υποκειμενικής ειλικρίνειας και της αυθεντικότητας , διαμορφώνοντας ένα σύμπλεγμα μέσα στην καθημερινή επικοινωνιακή πρακτική, όπου όλες αυτές οι αξιώσεις έχουν τη βάση τους και 4 ) την απόσταση τόσο από την έννοια του Απόλυτου ή του "Άλλου της σκέψης " όσο και από κάθε απολυτοποίηση της αισθητικής εμπειρίας - θέτοντας εν ισχύ τις εμπειρικές διασυνδέσεις ανάμεσα στη θεωρία της κοινωνίας και τη θεωρία της ορθολογικότητας .

Εφόσον η παρούσα εργασία θεωρεί ότι εντάσσεται και η ίδια σε μια θεωρία για την κοινωνία και στο μέτρο που ο επιστημονικός της αναστοχασμός (réflexion) υπόκειται στα προβλήματα που θέτει η ορθολογικότητα στην νεοτερικότητα , η χαμπερμασιανή

θεωρία, ειδικότερα για το πρόβλημα της κατανόησης του θανάτου ως δομής του βιωμένου κόσμου και συγχρόνως ως στοιχείου των εξορθολογισμένων συστημάτων δράσης εντός του γενικότερου κοινωνικού συστήματος, είναι απαραίτητη διότι οδηγεί τις υποθέσεις της εργασίας όχι μόνο στην περιοχή ενός γνωσιολογικού ζητούμενου που τίθεται ως *sine qua non* όρος κάθε κοινωνιολογικής θεωρίας, αλλά και στην ηθικο-πρακτική και αισθητικο - εκφραστική διάσταση μέσα από την οποία οι υποθέσεις αυτές ολοκληρώνονται. Μια πολιτική οικουμενική ηθική προτείνει ο Habermas, μια επικοινωνιακή ηθική που θα ανταποκρίνεται στις απαιτήσεις της οικουμενικότητας και της αυτονομίας και μια αισθητικο - εκφραστική διάσταση η οποία θέτει ως νέο κριτήριο εγκυρότητας την " αυθεντικότητα " της υποκειμενικής έκφρασης που στρέφεται προς την " ουσία", το υπαρκτικό δηλαδή " Είναι προς θάνατον ". Με αυτήν την ηθικο - πρακτική και αισθητικο - εκφραστική διεύρυνση που πραγματοποιείται με την επικοινωνιακή θεωρία και θεωρώντας τον θάνατο ως στοιχείο διαπραγματεύσιμο στα υποσυστήματα που ρυθμίζονται με *media* (εξουσία και χρήμα) και τα οποία αυτονομούνται έναντι του βιωμένου κόσμου, θα δείξουμε πως η αμφισβήτηση της θρησκευτικής θεώρησης του θανάτου καθώς και το αίτημα της κατανόησής του, της απομόνωσής του όπως τα φυσικά φαινόμενα και της καταπολέμησής του, δηλαδή η υπαγωγή του στη γνωσιολογική προτροπή του Διαφωτισμού που συνίστατο στην καταστροφή των προκαταλήψεων και επίσης στη συνακόλουθη αναθεώρηση του φόβου του θανάτου με την " ενηλικίωση " του ανθρώπου από την διαφωτιστική παιδαγωγική, προσέκρουσαν σε ένα παράδοξο το

οποίο ο Habermas θα αποκαλέσει " αναπόδραστη ειρωνία της διαδικασίας του Διαφωτισμού μέσα στην ιστορία του κόσμου."<sup>(1)</sup> Αυτό το παράδοξο το εντοπίζει σε δύο κεντρικά σημεία της " θεωρίας της επικοινωνιακής δράσης "<sup>(2)</sup>, αναγνωρίζοντας έτσι ότι η ειρωνία, η οποία ανταποκρίνεται σε μια μεταφορά των αντιθέτων δημιουργεί την εξής αντίφαση: " Ο εξορθολογισμός του βιωμένου κόσμου έκανε δυνατή μια αύξηση της πολυπλοκότητας μέσα στο σύστημα, η οποία υφίσταται μια τέτοια υπερτροφία ώστε οι αχαλίνωτες προσταγές του συστήματος κάνουν να διαρρηγνύεται η κατανόηση του βιωμένου κόσμου: η τελευταία εργαλειοποιείται από αυτές ".

- 
1. J. Habermas, " Théorie de l'agir communicationnel ", τ. II, Fayard, 1987, σελ. 170.
  2. J. Habermas, " Théorie de l'agir communicationnel ", τ. II, κεφ.VI (Deuxième considération intermédiaire: système et monde vécu), ο.π., σελ. 170 και 204.

Αφού εκθέσουμε τα βασικά σημεία της θεωρίας της επικοινωνιακής δράσης με την πρόθεση να γίνουν αντιληπτά:

- α) τα δομικά συστατικά του βιωμένου κόσμου,
- β) η σχέση και η απόζευξη του βιωμένου κόσμου από το σύστημα,
- γ) ο εξορθολογισμός του βιωμένου κόσμου στην νεοτερικότητα και η διαφοροποίηση των δομικών συστατικών του, με αποτέλεσμα την εξατομίκευση, τις ουνιβερσαλιστικές βάσεις των κανόνων και την ανακλαστικότητα της παράδοσης, θα επανέλθουμε στο παράδοξο που μόλις επισημάνθηκε για να γίνει κατανοητή μέσα απ' αυτό η προβληματοποίηση του θανάτου στη νεοτερικότητα.

Θα πρέπει, κατ' αρχήν, να εξετάσουμε την έννοια της επικοινωνιακής δραστηριότητας στον Habermas, δηλαδή της δράσης που προσανατολίζεται προς την αλληλοκατανόηση. Η θεωρία της επικοινωνιακής δραστηριότητας βασίζεται συγχρόνως στις θεωρίες της δράσης και στις θεωρίες της γλώσσας.

Α. Η θεωρία της δράσης, αναφέρεται στις δυνατότητες που έχουν συμμετέχοντες σε μίαν αλληλόδραση να συναρμόζουν τα σχέδιά τους δράσης, με τέτοιο τρόπο, ώστε να μη διατρέχουν τον κίνδυνο μιας διακοπής της αλληλόδρασης. Στην περίπτωση που οι δρώντες προσανατολίζονται προς την επιτυχία, δηλαδή στις συνέπειες της δράσης τους, διαλέγουν τα μέσα για να φτάσουν στους σκοπούς τους, προσπαθώντας να επηρεάσουν για δικό τους όφελος την κατάσταση είτε με χρήμα, είτε με δύναμη, είτε με λόγια.

Η συναρμογή των δράσεων τότε ακολουθεί το μοντέλο της στρατηγικής δραστηριότητας και εξαρτάται από τον τρόπο με τον οποίο αλυσώνονται οι εγωκεντρικοί υπολογισμοί των κερδών. Σ' αυτό το μοντέλο δράσης ο Habermas αντιθέτει ό,τι ονομάζει επικοινωνιακή δραστηριότητα που παράγεται από τη στιγμή κατά την οποία οι δρώντες συμφωνούν στο να συναρμόσουν τα σχέδιά τους με βάση μια συμφωνία που επιτυγχάνεται μέσω της διυποκειμενικής αναγνώρισης των αξιώσεων για εγκυρότητα. Η τελεολογική δομή της δράσης προϋποτίθεται και στα δύο μοντέλα δράσης εφ' όσον οι δρώντες θεωρούνται ικανοί να δρουν εν' όψει ενός δεδομένου σκοπού και εφ' όσον θέλουν να δουν τα σχέδιά τους να πραγματοποιούνται. Ωστόσο, ο Habermas διακρίνει δύο διαφορετικές έννοιες κοινωνικής δραστηριότητας, ανάλογα με το αν οι συμμετέχοντες στην αλληλόδραση υιοθετούν μια στάση είτε προσανατολισμένη προς την επιτυχία, είτε προς την αλληλοκατανόηση. Μπορούμε να εκτιμήσουμε τις δράσεις που παράγονται στον κόσμο εφ' όσον ο δρων έχει την ικανότητα να λογοδοτεί τεκμηριωμένα για την ορθολογικότητα της δράσης του. Αυτή η ορθολογικότητα διακρίνεται με βάση ορισμένα κριτήρια εγκυρότητας και αποτελεσματικότητας\* για την παρέμβαση στον αντικειμενικό κόσμο ένα τέτοιο κριτήριο εγκυρότητας είναι η ορθολογικότητα του τελεολογικού μοντέλου δράσης. Η αξιολογική δραστηριότητα που ρυθμίζεται σύμφωνα με κανόνες και η δραματουργική δραστηριότητα προϋποθέτουν όχι μόνο τον αντικειμενικό κόσμο των υφισταμένων καταστάσεων, αλλά και ένα συμπληρωματικό κόσμο. Στην <sup>πρώτη</sup> περίπτωση, προϋποτίθεται ένας κοινωνικός

κόσμος που συντίθεται από θεσμισμένους κανόνες, οι οποίοι αναγνωρίζονται εξαιτίας της νομιμότητάς τους.

Τέλος, το δραματουργικό μοντέλο δράσης στο οποίο προϋποτίθεται ότι ο δρων έχει σχέση με τον δικό του υποκειμενικό κόσμο με ιδιαίτερο κριτήριο εγκυρότητας την " αυθεντικότητα " μιας εκφραστικής εκδήλωσης.

Η υποκειμενική πραγματικότητα παρουσιάζεται τότε με προτάσεις που σχετίζονται με τη βιωμένη εμπειρία, ενώ οι υφιστάμενες καταστάσεις πραγμάτων, παρουσιάζονται μέσω αληθινών αποφάνσεων και οι κανόνες, μέσω δικαιολογημένων προτάσεων. Οι συμμετέχοντες στην αλληλόδραση, χρησιμοποιούν τέτοιες προτάσεις μέσα στις επικοινωνιακές πράξεις, με σκοπό την αλληλοκατανόηση που εξαρτάται από τη συμφωνία, ορθολογικά παρακινημένα, πάνω στην κατάσταση τους.

Δεν θα ήταν άσκοπη, η διασύνδεση των τριών αυτών κόσμων με τις τρεις αντίστοιχες θεματοποιήσεις του προβλήματος του θανάτου ως επικοινωνιακού διακυβεύματος που διατρέχουν την παρούσα εργασία, κάτω από την εξής τυπολογία:

- α) στον αντικειμενικό κόσμο στον οποίο αντιστοιχούν τα επιστημονικά δεδομένα της ιατρικής,
- β) στον κοινωνικό κόσμο στον οποίο υπάγονται προβλήματα που εγείρονται από την βιοηθική,
- γ) στον υποκειμενικό κόσμο όπου εντάσσονται τα βιώματα και οι αναπαραστάσεις τους στην περιοχή του βιωμένου κόσμου.

Μπορούμε συνεπώς, να εξατομικεύσουμε το σύστημα αναφορικότητας στους τρεις κόσμους επί τη βάση των τριών ενικών προσώπων που δομούν την διυποκειμενική, επικοινωνιακή σχέση:



σχέση με το " αυτός " για το τελεολογικό μοντέλο, σχέση με το " εσύ ", για το αξιολογικό, σχέση με το " εγώ ", για το δραματουργικό μοντέλο. Και μας επιτρέπεται επίσης, να διαπιστώσουμε ότι μόνον αυτός που δρα ορθολογικά ως προς τους τεχνικούς κανόνες (τελεολογική δράση) ή ως προς τους ηθικούς κανόνες (αξιολογική δράση) ή προς τους συμβολικούς κώδικες (δραματουργική δράση) και σύμφωνα με το μοντέλο της επικοινωνιακής δράσης, μπορεί να υπερασπιστεί, εν'όψει μιας κριτικής, την ορθολογικότητα της δράσης του εφ'όσον αυτό το μοντέλο του παρέχει μια αυτοστοχαστική και επιχειρηματολογική αρμοδιότητα.<sup>(1)</sup>

Η έννοια της επικοινωνιακής δραστηριότητας υποχρεώνει τον Habermas να θεωρήσει τους δρώντες ως ομιλητές και ακροατές οι οποίοι μέσω των γλωσσικών ενεργημάτων τους και παρά την περατότητά τους, αξιώνουν την αλήθεια. Γι'αυτό κρίνεται απαραίτητη η μετατόπιση του επικοινωνιακού παραδείγματος από τις θεωρίες της δράσης που προσιδιάζουν στους 3 κόσμους, όπως ήδη αναφέραμε, στις

B. θεωρίες της γλώσσας καθ'όσον μόνο με την παραγωγή αποφάνσεων η επικοινωνιακή δράση μπορεί να επιδέχεται κριτική κάτω από το πρίσμα της αλήθειας. Επειδή όμως, δεν υπάρχει ένα γενικό κριτήριο αλήθειας, ο επικοινωνιακός λόγος εμμένει στην ανταλλαγή των επιχειρημάτων, δηλαδή στη διαλογική πρακτική. Τα γλωσσικά ενεργήματα λειτουργούν με βάση το σύστημα αναφοράς που ισχύει και για το προεπικοινωνιακό μοντέλο

---

1. " Η αλληλοκατανόηση εκπληρώνει τη λειτουργία ενός μηχανισμού συντονισμού της δράσης, με τρόπο ώστε οι συμμετέχοντες στην αλληλόδραση...να αναγνωρίζουν διυποκειμενικά τις αξιώσεις εγκυρότητας που εκπέμπουν αμοιβαία. " (J. Habermas, "Logique des sciences sociales et autres essais ", P.U.F., 1987, σελ. 429).

δράσης (τελεολογικό, αξιολογικό, δραματουργικό). Οι αποφάνσεις όμως που παράγονται στην επικοινωνιακή δράση αναφέρονται έμμεσα στους τρεις κόσμους και διακρίνονται αντίστοιχα σε αποφάνσεις διαπιστωτικές - περιγραφικές, κανονιστικές - εντελλόμενες, εκφραστικές - γνωμοδοτικές. Ο συμμετέχων στην επικοινωνιακή δράση θα επικαλεστεί, με την εκφορά της απόφασής του, τρεις αξιώσεις για εγκυρότητα που αναφέρονται αντίστοιχα: στην ακρίβεια, όσον αφορά τα γεγονότα, στην ορθότητα των πράξεων και στην ειλικρίνεια των εκδηλώσεων των υποκειμενικών εμπειριών.

Είδαμε ότι οι μη γλωσσικές δραστηριότητες εγκαθιδρύουν άμεση σχέση με τους τρεις κόσμους, ενώ αντίθετα τα γλωσσικά ενεργήματα δεν αναφέρονται ευθέως σε γεγονότα του αντικειμενικού, του κοινωνικού ή του υποκειμενικού κόσμου, αλλά θεματίζουν μέσω της απόφασής τους ένα μη γεγονός <sup>γλωσσικό</sup>. Όσον αφορά, τέλος, τις επιχειρηματολογικές συζητήσεις, θεματοποιούν την εγκυρότητα των αποφάνσεων που εκφέρονται πάνω σε γεγονότα (προτασιακή ακρίβεια), σε κανόνες (κανονιστική ορθότητα), σε γνώμες (εκφραστική ειλικρίνεια), ώστε να καθίσταται δυνατή η ταύτιση των βασικών λειτουργιών της αλληλοκατανόησης με τη γλώσσα και εκπληρεί τις εξής, σύμφωνα με τον Habermas, λειτουργίες:

- α) εγκαθιδρύει και ανανεώνει τις διαπροσωπικές σχέσεις, εφ' όσον ο ομιλητής αναφέρεται σε στοιχεία του κόσμου νομίμων κοινωνικών τάξεων, καταστάσεις
- β) παρουσιάζει ή προϋποθέτει τετελεσμένου γεγονότος και συμβάντων, εφ' όσον ο ομιλητής αναφέρεται σε στοιχεία του κόσμου υφισταμένων καταστάσεων πραγμάτων,
- γ) εκφράζει βιωμένες εμπειρίες, εφ' όσον ο ομιλητής αναφέρεται σε στοιχεία του υποκειμενικού κόσμου στον οποίο έχει προνομιακή πρόσβαση " (1)

---

1. J. Habermas, "Logique des sciences sociales et autres essais", ο.π.,σελ.439

1.2. Ο αφηγηματικός λόγος ως εκφραστικός τρόπος ανάδυσης του βιωμένου κόσμου.

Σημειώθηκε ήδη ότι η επικοινωνιακή θεωρία βασίζεται σε θεωρίες της δράσης και σε θεωρίες της γλώσσας. Θα ήταν ενδιαφέρον ν σημειωθεί η ιδιαίτερη σημασία του χαμπερμασιανού γλωσσολογικού μοντέλου για την υπόθεση της επικοινωνιακής διάστασης του θανάτου:

α) ο αφηγηματικός λόγος είναι σύμφωνα με τον Habermas μία " ειδική μορφή του διαπιστωτικού λόγου <sup>(1)</sup>. Ο ορισμός αυτός συναφής και προφανώς δάνειος από την " Εισαγωγή στη δομική ανάλυση των αφηγημάτων" του R. Barthes <sup>(2)</sup> (κειμένου που δημοσιεύεται το 1966), επιτρέπει να εννοηθεί ο αφηγηματικός λόγος του νοσοκομειακού προσωπικού όχι μόνο σε σχέση με τα κοινωνικοπολιτιστικά θέματα ή τις αντιλήψεις που σχηματίζονται ως προς την αντιμετώπιση των ασθενών, αλλά και ως προς την αντιμετώπιση των γιατρών από το συγγενικό περιβάλλον ή γενικά τον κοινωνικό περίγυρο. Σε περιπτώσεις μάλιστα ανίατων ασθενειών, ο αφηγηματικός λόγος εκφράζει με αυθεντικότητα την οπτική γωνία μέσα από την οποία προσεγγίζεται το γεγονός του θανάτου από το νοσοκομειακό προσωπικό και τούτο, για να αντιμετωπισθεί άλλοτε μέσω της θεσμοποιημένης κοινωνικής ηθικής και άλλοτε μέσα από μια κρίση που εκφέρεται για ηθικά ζητήματα συναρ-

1. J. Habermas, "Théorie ...", τ. II, ο.π., σελ. 150.

2. " Το αφήγημα είναι μία μεγάλη φράση, όπως και κάθε "διαπιστωτική" φράση είναι, κατά κάποιο τρόπο, το σχεδιάσμα ενός μικρού αφηγήματος ". Η γλώσσα του είναι, προφανώς, " ένα από τα ιδιώματα που προσφέρονται στη γλωσσολογία του έλλογου λόγου, και υποτάσσεται συνεπώς στην ομολογη υπόθεση: δομικά, το αφήγημα μετέχει στην φράση, χωρίς να μπορεί ποτέ να αναχθεί σε ένα άθροισμα φράσεων". (R. Barthes, " Εισαγωγή στη δομική ανάλυση των αφηγημάτων", στο "Εικόνα - μουσική - κείμενο ", μετ. Γ. Σπανός, εκδ. Πλέθρον, 1988, σελ. 98).

τημένη με την ιστορική ιδιαιτερότητα μιας συγκεκριμένης μορφής ζωής, εφ' όσον ο αφηγητής, με την αφήγησή του, ανασύρει με φυσικότητα και ειλικρίνεια από την καθημερινή πρακτική, τις " κραυγές και τους ψιθύρους ", του βιωμένου κόσμου, ως πηγής όπου αντλεί την νοηματική της σημασία η αλληλόδραση των υποκειμένων.

Πράγματι, η " αφηγηματική πράξη " (narration) θα πρέπει να θεωρηθεί " ως δωρεά της διήγησης από κάποιον σε κάποιον " και επιπλέον ως " δράση που ανοίγει την διήγηση στον κόσμο όπου αποδομείται και αναλώνεται ... ".<sup>(1)</sup> Υπ' αυτή την έννοια της αφηγηματικής πράξης με την " τελεστική σημασία "<sup>(2)</sup> της και ο J. Habermas, προτείνοντας τον επικοινωνιακό λόγο ως μιαν άλλη " δυνατότητα εξόδου από τη φιλοσοφία του υποκειμένου " τονίζει τη σημασία του " αφηγηματικού ", όπως γράφει, " μέσου " ως τελεστικού τρόπου που " επιτρέπει να διαμορφώσει την παρουσία ως διαλογική αυτοκριτική " επιλέγοντας επιπλέον ως πρότυπό της " τον αναλυτικό λόγο ανάμεσα στον γιατρό και τον ασθενή ". " Όποιος θέλει να προσεγγίσει ", σημειώνει ο Habermas, " την ιδιαίτερη ολότητα μιας επί μέρους βιογραφίας ή μιας ιδιαίτερης μορφής ζωής, οφείλει να περάσει στην σκοπιά των κοινωνιών της, να εγκαταλείψει την πρόθεση μιας ορθολογικής μετακατασκευής [ **Nachkonstruktion** ] και να περιοριστεί σε μια ιστορική προσέγγιση "<sup>(3)</sup>

1. Π. Ρικέρ, " Δοκίμια ερμηνευτικής ", μετ. Α. Μουρίκη, εκδ. Μορφωτικό Ινστιτούτο Αγροτικής Τράπεζας, 1990, σελ. 205.

2. Ο.π., σελ. 205.

3. J. Habermas, " Ο επικοινωνιακός λόγος: " μια άλλη δυνατότητα εξόδου από τη φιλοσοφία του υποκειμένου ", (μετ. Γ. Γκότσης, επιμ. Γ. Σκαρπέλος) στο " Η Διαμάχη - Κείμενα για τη νεότερικότητα ", ο.π., σελ. 79).

Δεν είναι μάλιστα συμπτωματικό ότι για τον προνομιακό αφηγηματικό λόγο ο W. Benjamin επιφυλλάσει μια ειδική παράγραφο στο κείμενό του " Le narrateur " όπου τον συνδέει με την επιθανάτια εμπειρία. Πράγματι, ο θάνατος θα υπογραμμίσει ο Benjamin, " είναι η κύρωση όλων αυτών που μπορεί να διηγηθεί ο αφηγητής. Από το θάνατο αντλεί το κύρος του. Με άλλα λόγια: στην ιστορία της φύσης παραπέμπουν οι ιστορίες του ".<sup>(1)</sup> Κι αν σήμερα αποδυναμώνεται (εν'όψει μιας μηχανιστικής ερμηνείας της φύσης) η σκέψη του υπερχρονικού και της αιωνιότητας, αν " ο θάνατος δεν δυναμώνει πια τη ζωή ", αυτό συμβαίνει όχι μόνο διότι " η εμπειρία (γίνεται) λιγότερο επικοινωνήσιμη, στο μέτρο που παρήκμασε η τέχνη της αφήγησης ", αλλά και διότι " σήμερα οι αστοί ζουν σε τόπους όπου κανείς δεν πεθαίνει, ψυχροί κάτοικοι της αιωνιότητας, που, με το πλήρωμα του χρόνου θα πεθάνουν στο σανατόριο ή στη κλινική ". Άλλωστε " η καθαρότατη έρημος του θανάτου " ποτέ δεν είχε εξαπλωθεί τόσο μέσα στο κόσμο των υγιών, όσο σήμερα. Η αφήγηση ενός νεαρού φορέα του AIDS, ενός " ερημίτη στον κόσμο των υγιών "<sup>(2)</sup>, είναι η διάφανεia της νεοτερικής κοινωνίας την οποία με τόσο σθένος επιδιώκουν οι σύγχρονοι πολιτικοί: ". Κυρίως στον ετοιμοθάνατο βλέπουμε να παίρνει μορφή μεταδοσίμης πραγματικότητας, όχι μόνο η γνώση ή η σοφία ενός ανθρώπου, αλλά κυρίως το περιεχόμενο της ίδιας του της ζωής, δηλαδή το υλικό από το οποίο φτιάχνονται

1. W. Benjamin, " Le narrateur ", στο " Essais II, 1935-1940 ", Denoël, 1971 - 1983, σελ. 69.

2. " Θεέ μου, πώς θα περάσει αυτή η Κυριακή. Τρία χρόνια τώρα δεν έχω βγει καθόλου έξω. Πήγα μια φορά να φάω σ' ένα εστιατόριο και μόνο στην ιδέα ότι θα έτρωγα εκεί, μ' έπιασε άγχος και μου ερχόταν εμετός... Το ότι ο άλλος αυτοκτόνησε, το καταλαβαίνω. Το έχω σκεφτεί κι εγώ πολλές φορές. Γιατί νοιώθω ότι οι άνθρωποι είναι κακοί. Έτσι όπως ζω, βρίσκομαι συνέχεια μέσα σε ένα ατέλειωτο βασανιστήριο. Ξέρω ότι δεν πρόκειται ποτέ να φτιάξω ένα δικό μου σπίτι, να ζήσω όπως όλοι οι άνθρωποι. Και έχω φτάσει στο σημείο να φοβάμαι περισσότερο μήπως βρεθεί η θεραπεία και γιατρεύω. Γιατί έτσι όπως χάθηκαν όλα τα χρόνια δεν πρόκειται να γίνω τίποτα. Αν γιατρευτώ, τι θα κάνω;" (εφ. " Τα Νέα ", Τρίτη 5/12/1989).

οι ιστορίες. <sup>(1)</sup> Η αφήγηση επιβάλλεται τότε στον αναγνώστη ή τον ακροατή αφ' ενός εξαιτίας του " αλησμόνητου " που εμπειριέχει η βίωση του θανάτου (στον προφορικό ή γραπτό λόγο, στην εικόνα, στην κίνηση), αφ'ετέρου εξαιτίας της " ανάγκης " που τον ωθεί να μπορέσει και ο ίδιος κάποτε να γίνει αφηγητής των όσων άκουσε ή διάβασε παρακινώντας γι' αυτό το λόγο την μνήμη. Η μνήμη συμφιλιώνει τον άνθρωπο με το θάνατο και την εξαφάνιση. " Η μνημοσύνη, θα γράψει ο Benjamin, " αυτή που υπενθυμίζει ", ήταν για τους Έλληνες η μούσα της εποποιίας " και η " επική " μνήμη ", η Μούσα της αφήγησης <sup>(2)</sup>. Αν ο αφηγητής στο έργο του M. Proust που αφηγείται το θάνατο του συγγραφέα, είναι ο ίδιος ο συγγραφέας η μνημοσύνη της ζωής του και η απομνημόνευσή της στο έργο του, θα στεφθεί από το θάνατό του, αλλά και την ανάστασή του που συντελείται στη μνήμη των αναγνωστών του: " έτσι η σκέψη πως ο Μπεργκότ δεν ήταν νεκρός για πάντα δεν είναι απίθανη <sup>(3)</sup>.

Ο τρόπος με τον οποίο τίθενται θέματα, όπως η αποκάλυψη της αλήθειας σε έναν ασθενή, το αν πρέπει να συντροφεύεται μέχρι το τέλος, ποιοί αναλαμβάνουν αυτό το ρόλο καθώς και ποιος αποφασίζει εάν επιτρέπεται να τεθεί τέρμα ή όχι στις επίπονες συνθήκες διαβίωσης του πάσχοντα, μαρτυρά μια ηθική αλλά και πολιτική προβληματοποίηση του παρόντος, το οποίο στη νεοτερικότητα εξ' αιτίας της απομάγευσης του κόσμου λαμβάνει μια σημασία διαφορετική για κάθε επικοινωνιακή πραγματολογία. Πράγματι, το παρόν, όπως σημειώνει ο Β. Καραποστόλης,

---

1. W. Benjamin, "Le narrateur ", ο.π., σελ. 68.

2. Ο.π., σελ. 72 - 73.

3. M. Proust, " Αναζητώντας τον χαμένο χρόνο - Η φυλακισμένη ", εκδ. Ηριδανός.

εξαιτίας του "διπλού μαρασμού του παρελθόντος και του μέλλοντος", αυτονομείται, "πιέζεται από το επείγον της επιβίωσης" και "δεν υποστηρίζεται <sup>πιά</sup> ούτε από παραδομένες γνώσεις και αξίες, ούτε από ένα εν όψει του ... <sup>(1)</sup>. Το παρόν προσδιορίζεται τότε από ένα εγγελιανό "απόλυτο τούτο" που αξιώνει όλη η ζωή να βιωθεί εδώ.

Από τον τρόπο της θεματοποίησης των προβλημάτων αυτών, γίνεται αντιληπτή μια καθορισμένη πολιτική τοποθέτηση όσον αφορά την αντιμετώπιση της αρρώστειας και της προθανάτιας κατάστασης, από την οποία απορρέουν ορισμένες ηθικές στάσεις και μορφές γνώσης ως αυτονόητες. (Σήμερα θεωρείται αυτονόητο, "αποτελεί μέρος της δουλειάς" να μιλάς με τον άρρωστο). Με τον αφηγηματικό λόγο εξάλλου, δίνεται η ευκαιρία στον μελετητή να εννοήσει όχι μόνο την τεράστια σημασία του ποιος μιλά (οι νοσοκόμες, ενδεχομένως, θα μιλήσουν περιφρονητικά για τον νέο γιατρό που είναι ανεπαρκώς προετοιμασμένος για να αντιμετωπίσει την έλευση του θανάτου <sup>(2)</sup>) ή το από που μιλά, αλλά το ότι ο αφηγητής έχει ολοκληρώσει αυτά τα οποία βίωσε, δίνοντας πρόσβαση σε μια αυτοκατανόηση, με την έννοια ότι διαμορφώνει μια κοινωνική ταυτότητα τη στιγμή κατά την οποία κρίνει ότι η ιστορία που αφηγείται ανήκει στην ιστορία της κοινωνικής ομάδας της οποίας ο ίδιος είναι μέλος και επιπλέον ότι αυτή την ιστορία επιλέγει ως κατάλληλη για αφήγηση. 0

---

1. Β. Καραποστόλης, "Ήπιος Λόγος", εκδ. Πλέθρον, 1989, σελ. 47.

2. M. Lochouart, "Les femmes du dernier acte. Entretien avec deux infirmières en hôpital", στο "Autrement" ("La mort à vivre"), No 87, Φεβρουάριος 1987, σελ. 117.

τρόπος περιγραφής των γεγονότων, η εξήγηση η οποία αποδίδεται στις πράξεις των υποκειμένων όσον αφορά την επίλυση ηθικών ζητημάτων που αντιμετωπίζονται ορθολογικά, είτε μέσω της οικουμενικότητας των συμφερόντων, είτε μέσω της ορθότητας, μας παρουσιάζουν " μια τρέχουσα αντίληψη του βιωμένου κόσμου ως γνωστικού συστήματος αναφοράς <sup>(1)</sup>. Αν υπάρξει προβληματοποίηση πάνω στις στéρες πεποιθήσεις που αφορούν το βιωμένο κόσμο των μελών μιας κοινωνικής ομάδας, τότε εμφανίζεται σύγχυση διότι ό,τι θεωρείται ως ηθικό, έχει προσδεθεί για τα μέλη της ομάδας με το περιεχόμενο των ζητημάτων των σχετικών με το τι είναι καλή ζωή. Μάυτή την έννοια, η κοινωνική ηθική δεν προβληματοποιείται, δεν οδηγείται δηλαδή σε καινοτόμες λύσεις των βιοηθικών διλημμάτων, αλλά αντίθετα, οι προτεινόμενες λύσεις ακολουθούν τα κεκτημένα της κοινωνικής ιατρογένεσης.

Τούτο συμβαίνει διότι ολόκληρος ο ιατρικός θεσμός παραμένει τελικά προσηλωμένος στις προκαταλήψεις που ενδημούν στον βιωμένο κόσμο και στις βεβαιότητές του.

Τη δυσαρμονία αυτή, ο Ilitch θεωρεί ως ουσιώδες στοιχείο της "κοινωνικής ιατρογένεσης", σημειώνοντας ότι:

" Η ιατρική υπονομεύει την υγεία, όχι μόνο με την άμεση επίθεσή της στα άτομα, αλλά και με τον αντίκτυπο που έχει η κοινωνική της οργάνωση στον συνολικό περίγυρο. Όταν την ιατρική βλάβη στην υγεία ενός ανθρώπου την προκαλεί ένας κοινωνικοπολιτικός τρόπος μετάδοσης, θα μιλώ για "κοινωνική ιατρογένεση", με τον όρο αυτό περιγράφω όλες τις διαταραχές στην υγεία, που τις επιφέρουν εκείνοι οι κοινωνικοπολιτικοί μετασχηματισμοί, οι οποίοι έχουν γίνει ελκυστικοί, εφικτοί ή απαραίτητοι, εξ' αιτίας της θεσμικής μορφής που έχει πάρει η

---

1. J. Habermas, " Théorie de l' agir ... ", ό.π., τ. II, σελ. 150.



υγειονομική περίθαλψη ... Εμφανίζεται όταν η ιατρική γραφειοκρατία προκαλεί κακή υγεία αυξάνοντας το στρες ... περιορίζοντας τα περιθώρια που είναι διατεθειμένοι να παραχωρήσουν οι άνθρωποι σε κάποιον που υποφέρει και καταργώντας το ίδιο το δικαίωμα στην αυτοπερίθαλψη. Η κοινωνική ιατρογένεση μπαίνει στο παιχνίδι όταν η υγειονομική περίθαλψη μετατρέπεται σε τυποποιημένο αντικείμενο ... όταν όλα τα βάσανα "τα ζουν οι άνθρωποι μέσα σε νοσοκομεία" και τα σπίτια γίνονται χώροι αφιλόξενοι για τη γέννηση, την αρρώστεια και το θάνατο...όταν τα βάσανα, η οδύνη κι η γιατρεία ενός ανθρώπου που δεν παίζει το ρόλο του αρρώστου, βαφτίζονται μορφή παρέκκλισης ".<sup>(1)</sup>

---

1. Ι. Ιλιτς, " Περιορισμοί στην ιατρική. Ιατρική νέμεση:"η απαλλοτρίωση της υγείας ", ο.π., σελ. 59 - 60.

1.3. Ο αδύνατος διάλογος: το αμετάδοτο του "πινώ".

Ο ιατρικός λόγος, κατά τον Habermas , δεν επιδέχεται επιχειρηματολογίες λόγω των ασυμμετριών μεταξύ γιατρού και ασθενούς που συνδιαλέγονται. Πράγματι, ο διάλογος αντικαθίσταται από μονολόγους, ειδικά στην περίπτωση ανίατων ασθενειών όπου ο άρρωστος γνωρίζει ότι πρόκειται να πεθάνει.

Ο άρρωστος συνομιλεί περισσότερο με τον εαυτό του ή με έναν φανταστικό συνομιλητή, μιλά μια γλώσσα και παρουσιάζει μια συμπεριφορά, της οποίας ο γιατρός δεν μπορεί να συλλάβει το νόημα διότι, ενώ για τον άρρωστο η ασθένεια είναι κατάσταση βιωματική, για τον γιατρό εμφανίζεται μέσα από μια αντικειμενική απόσταση, ως αντικειμενική διαδικασία. Ακόμη κι'αν ο γιατρός προσπαθήσει μέσα από την ανασυγκρότηση του παθολογικού, να κατανοήσει τον άρρωστο, αφήνοντας να εισβάλλει πλέον ο ασθενής στην ίδια του τη ζωή, δεν μπορεί ποτέ να συμμετάσχει με τον ίδιο τρόπο σ'αυτό το οικουμενικό πεπρωμένο που είναι ο θάνατος και που παράδοξα παραμένει πάντοτε ιδιωτική τραγωδία.<sup>(1)</sup> Ο ασθενής πεθαίνει μόνος και η πραγμάτωση του θανάτου του διαφέρει από την λογική προφάνεια του οικουμενικού νόμου που τον διέπει. Για τον γιατρό όμως, που συμπαρίσταται στον ετοιμοθάνατο, ο θάνατός του αντιμετωπίζεται αδιάφορα. Γι'αυτό και οι ανακουφιστικές φροντίδες που αναλαμβάνει όταν συνειδητοποιεί ότι καμμία θεραπεία δεν είναι πλέον αποτελεσματική, όταν δηλαδή παύει να αγωνίζεται κατά της ίδιας της ασθένειας, αλλά υπέρ της ανακούφισης του ασθενούς απαλύνοντάς του τους πόνους, εκείνο που δεν μπορεί ουδέποτε να φροντίσει είναι η απαλλαγή του αρρώστου από το αμετάδοτο βίωμα του να αντιμετωπίσει μόνος του την ύστατη στιγμή.

---

1. Βλ. V. Jankélévitch, " La mort ", Flammarion, 1977, σελ. 24 - 35.

Διότι ο θάνατος, δεν είναι "μία από τις καθορισμένες φροντίδες" που μπορεί να τακτοποιηθεί, αλλά η βουβή αγωνία που υποβόσκει κάτω από τις φροντίδες των συμπτωμάτων. Ο γιατρός δρα από απόσταση κι'όταν επιτυγχάνει μια πρόσκαιρη, ουσιαστική επικοινωνία με τον ασθενή, τούτο οφείλεται σε μια ομοπαθητική, στο κοινό πεπρωμένο, στην οικουμενικότητα του θανάτου, ο οποίος θα επέλθει σε όλους. Ωστόσο, αυτό το οικουμενικό γεγονός του θανάτου που μπορεί να προκαλέσει την στιγμιαία επαφή γιατρού και ασθενή ετοιμοθάνατου, δεν απορρέει από μια ισότιμη συμμετοχή στην κοινή μοίρα, αλλά από τις παράλληλες και ασύμπτωτες μοναχικές εμπειρίες. Ο γιατρός ζει σε μια ατμόσφαιρα θανάτου, ο θάνατος απασχολεί τη σκέψη του, όμως καθώς η στιγμή του δικού του θανάτου διαγράφεται σε ένα αβέβαιο μέλλον, δεν δύναται να ταυτιστεί με τον ασθενή. Ωστόσο, η συνύπαρξη με τον ασθενή είναι μία πραγματικότητα για τον γιατρό που εκτυλίσσεται σε μια κοινωνική ατμόσφαιρα ώστε η μοναξιά και η επικοινωνία να μην είναι δύο εναλλακτικές τοποθετήσεις τις οποίες ενστερνίζεται ο γιατρός ανάλογα με την κλειστότητα ή το άνοιγμα που του επιτρέπει ο ασθενής, αλλά να είναι δύο στιγμές ενός φαινομένου, της ύπαρξης του άλλου, εφ'όσον ακόμη και " η άρνηση της επικοινωνίας είναι ένας ακόμη τρόπος επικοινωνίας".

Η παραπάνω αναφορά μας στον M. Merleau-Ponty δεν είναι άμοιρη της ανακατασκευαστικής μας πρόθεσης στην φαινομενολογικής προέλευσης, θεωρία της επικοινωνιακής δράσης του Habermas.

---

1. M. Merleau - Ponty, " Phénoménologie de la perception ", Gallimard, 1945, σελ. 414.

Θα μπορούσαμε μάλιστα να ισχυρισθούμε ότι διερευνώντας την επικοινωνιακή διάσταση του ιατρικού λόγου στα πλαίσια της χαμπερμασιανής θεωρίας της επικοινωνιακής δράσης και προαναγγέλοντας ειδικό κεφάλαιο για το βιωμένο κόσμο, ως χώρο της διυποκειμενικής δομής της επικοινωνίας, γίνεται προφανής η ανάγκη εντοπισμού των δανείων για την, εξαιρετικής σημασίας, έννοια του βιωμένου κόσμου. Πράγματι, ο Habermas στο δεύτερο τόμο της "θεωρίας της επικοινωνιακής δράσης", μιλώντας για την καταγωγή της έννοιας του βιωμένου κόσμου, αναφέρεται στον Husserl και τον Alfred Schütz παραλείποντας εν τούτοις, να επισημάνει ότι η έννοια του "φαινομενολογικού πεδίου", ως θεμελιακή έννοια της φαινομενολογίας της αντίληψης του Merleau-Ponty, είναι ο ίδιος ο βιωμένος κόσμος: "... αυτό που θα ανακαλύψουμε ξεπερνώντας την προκατάληψη του αντικειμενικού κόσμου, δεν είναι ένα ζοφερός εσωτερικός κόσμος. Κι' αυτός ο βιωμένος κόσμος δεν είναι, όπως η μπεργκσοϊανή εσωτερικότητα, απόλυτα αγνοημένος από την απλοϊκή συνείδηση. " "Η εμπειρία των φαινομένων δεν συνιστά λοιπόν, όπως η μπεργκσοϊανή ενόραση, απόδειξη μιας αγνοημένης πραγματικότητας προς την οποία δεν υπάρχει μεθοδικό πέρασμα, - είναι η διασάφηση, ή η φανέρωση της προεπιστημονικής ζωής της συνείδησης που μόνη αποδίδει το ολοκληρωμένο νόημά τους στις επιδόσεις της επιστήμης και στην οποία αυτές παραπέμπουν συνεχώς. Δεν είναι μια ανορθόλογη μεταστροφή, είναι μία προθεσιακή ανάλυση ".<sup>(1)</sup>

---

1. M. Merleau - Ponty, " La phénoménologie de la perception ", Gallimard, 1945, σελ. 71.

Είναι προφανές ότι μέσα στο λεγόμενο "φαινομενολογικό πεδίο", η καθοριστική για την αντίληψη έννοια του " αισθάνεσθαι ", δηλώνει πάντα μιά αναφορά στο σώμα διότι είναι " αυτή η ζωτική επικοινωνία με τον κόσμο που μας τον κάνει παρόντα, ως οικείο τόπο της ζωής μας. Σ' αυτό χρεωστούν το αντειλημμένο αντικείμενο και το αντιληπτικώυποκείμενο την πυκνότητά τους. Είναι προθεσιακό υφάδι που η προσπάθεια της γνώσης θα αναζητήσει να αποσυνθέσει ".<sup>(1)</sup> Σ' αυτό το " αισθάνεσθαι " και στον φαινομενολογικό κόσμο που το περικλείει - ο οποίος είναι " ... αδιαχώριστος από την υποκειμενικότητα/και από την διυποκειμενικότητα, η ενότητα των οποίων σχηματίζεται με την ανάκτηση των περασμένων εμπειριών μου μέσα στις παρούσες εμπειρίες μου, της εμπειρίας του άλλου μέσα στη δικιά μου"<sup>(2)</sup> - οφείλουμε να εντάξουμε τον ιατρικό - επικοινωνιακό λόγο για να μπορέσουμε, μέσω του a priori διυποκειμενικού medium της γλώσσας, να ανακαλύψουμε όχι μόνο τί υπάρχει πίσω από τον λόγο των συμμετεχόντων, αλλά τί υπάρχει πριν από κάθε θεματοποίησή του. Τότε, μέσα σ' αυτό τον κόσμο, η φαινομενολογική κατανόηση αναζητά " να βρεθεί η Ιδέα με την χεγκελιανή έννοια, όχι δηλαδή ένας νόμος φυσικομαθηματικού τύπου, προσιτός στην αντικειμενική σκέψη, μα ο τύπος μιάς και μόνης στάσης απέναντι στον άλλο, στη Φύση, στο χρόνο και στο θάνατο ... " <sup>(3)</sup>

Η έννοια του " αισθάνεσθαι " διαγράφει μιά εμπειρία η οποία προϋποθέτει τον χώρο και τον χρόνο ως δραστικές ιδιότητες. Σε σχέση με την υπερβατολογική καντιανή φιλο-

1. M. Merleau - Ponty, " Phénoménologie ... ", ο.π., σελ. 65.

2. M. Merleau - Ponty, " Προοίμιο στην φαινομενολογία της αντίληψης ", μετ. Φ. Καλλία, εκδ. Έρασμος, 1977, σελ. 41.

3. M. Merleau - Ponty, ο.π., σελ. 39.

σοφία όπου ο χώρος και ο χρόνος λειτουργούν ως *a priori* σχήματα εποπτείας, είναι δυνατόν να υποστηριχθεί ότι στην περίπτωση της φαινομενολογικής προσέγγισης (είτε πρόκειται για την φαινομενολογία της αντίληψης του Merleau - Ponty, είτε πρόκειται για την θεωρία της επικοινωνιακής δράσης του Habermas), ο χώρος και ο χρόνος δεν συνιστούν απλώς προϋπόθεση της εποπτείας, αλλά κυρίως διαδραματίζουν έναν διαμορφωτικό ρόλο όχι μόνο στη βίωση του " αισθάνεσθαι ", αλλά και στην έκφρασή του, η οποία θα πρέπει να θεωρηθεί ως μονόλογος ενός " μοναχικού ομιλητή ", που γνωρίζει την ρήση του Cioran: " αδύνατο να συνομιλήσεις με τον σωματικό πόνο ". Αυτός ο *solus locus* που βλέπει στον γιατρό την " *a priori* αρχή της ανθρώπινης θνητότητας " (1) αντιλαμβάνεται την στιγμή του αμετάδοτου πόνου πόσο η επικοινωνία θρυμματίζεται και ο διάλογος απουσιάζει τη στιγμή που ο ίδιος χάνει και συγχρόνως αποκτά, σε εναλλασσόμενες μεταξύ τους ψυχικές φάσεις, την επαφή με τον εαυτό του, αισθανόμενος μέσα στην μοναδικότητα της εμπειρίας του την πραγματικότητα δύο κόσμων: ενός εσωτερικού κόσμου της αρρώστιας και του αντικειμενικού πραγματικού κόσμου, ο οποίος αλλοιώνεται μέσα από την τροποποίηση που υφίσταται ο χώρος και ο χρόνος. Ό,τι διακρίνει τον υγιή άνθρωπο είναι η δομή του χώρου του και η κατανοητική αντίληψή της : τα αντικείμενα παραμένουν μπροστά του και κρατούν τις αποστάσεις τους. Αντίθετα, για τον άρρωστο, η κτήση και η χρήση των πραγμάτων μετεωρίζονται στο

---

1. " Η μοναξιά του θανάτου δεν εξαφανίζει τον άλλον άνθρωπο, αλλά διατηρεί μία επίγνωση της εχθρότητας και ως εκ τούτου καθιστά ακόμα δυνατή μία επίκληση του άλλου ανθρώπου, της φιλίας του και της θεραπευτικής του αντίδρασης. Ο γιατρός είναι μία *a priori* αρχή της ανθρώπινης θνητότητας ". (E. Levinas, " Ολότητα και άπειρο ", μετ. Κ. Παπαγιώργης, εκδ. Εξάντας, 1989, σελ. 302).

υπαρξιακό κενό της απώλειας του κατεξοχήν " αγαθού ": της υγείας.

Η διάταξη των αντικειμένων γίνεται τότε συμπτωματική, αυθαίρετη και ο άρρωστος αδιαφορεί για τις σχέσεις ανάμεσα στα πράγματα τις οποίες, πολλές φορές, ούτε καν τις αντιλαμβάνεται. Το συναίσθημα αυτό ριζικής ανακατατάξεως του χώρου έως τη διάχυσή του, συνδεδεμένο με την εμπειρία του επερχόμενου " ριζικού κακού " που είναι ο θάνατος, έχει ως αποτέλεσμα και την εκρίζωση των πραγμάτων από το σώμα, διαδικασία αντίστροφη από αυτήν την οποία περιγράφει στο δεύτερο κεφάλαιο με τον τίτλο " Ο Χώρος ", ο M. Merleau - Ponty. Αυτό το συναίσθημα ανοίκειας σχέσης με τα πράγματα εμφανίζεται ως σύμπτωμα μιάς μελαγχολίας όπου " ο άρρωστος εγκαθίσταται μέσα στον θάνατο και τοποθετεί εκεί ... το σπίτι του ". (1) Συγχρόνως, την διατάραξη της διάταξης των πραγμάτων στον χώρο συνοδεύει και η διατάραξη της χρονικής εμπειρίας στο βαθμό που η τελευταία - καθώς είναι η διάσταση που οδηγεί στην υποκειμενικότητα εφ'όσον δεν είναι μιά πραγματική διαδικασία, αλλά γεννιέται από τις εμπειρίες που διατίθενται ανάλογα σε ένα πριν ή μετά - γίνεται για τον άρρωστο το πέρασμα από τη συνείδηση ενός continuum, στη ρήξη, στην τομή ενός " πριν " και ενός " μετά " την αρρώστια, από την οποία και ύστερα ο ασθενής καλείται να ζήσει, ως εάν το μετά της αρρώστιας να υπήρξε γι' αυτόν η νέα αφετηρία της ζωής του: μιά επιθανάτια αναγέννηση. Στη

---

1. M. Merleau - Ponty, " Phénoménologie ... ", ο.π., σελ. 339.

χρονική αυτή ανακατάταξη ο άρρωστος όχι μόνο οφείλει να θεωρεί την ασθένεια ως αναγέννησή του, μία νέα " διεστραμμένη μορφή της ζωής ", (1) αλλά και ως ένα πρώιμο θάνατο, εφ' όσον από τότε, το χρονικό αβέβαιο, *incertum*, του *quandum* του θανάτου καθίσταται *certum*. Ωστόσο, αυτή η συνεχής απειλή της ζωής του λαμβάνει χώρα σε ένα αδύνατο μέλλον το οποίο δεν θα γίνει ποτέ παρόν (όταν συντελεστεί ο θάνατος δεν θα υπάρχει το παρόν και το μέλλον θα έχει γίνει παρελθόν). Από αυτή τη στιγμή και μετά γίνεται ο μάρτυρας του θανάτου του Χρόνου εφ' όσον " ο χρόνος είναι το παιδί του θανάτου." (2) Γιατρός και ασθενής αγωνίζονται με το χρόνο για να νικήσουν τον θάνατο. Ο χρόνος, είναι το διακύβευμα. Η επιθυμία παράτασής του, η επιθυμία παράτασης της ζωής, γίνεται η απόλυτη προτεραιότητα του " είμαι καλά ".

- 
1. " Αυτά για την παθολογία, για την διδαχή της αρρώστιας και για τον τόνο της οδύνης πάνω στο σώμα, που, ταυτόχρονα, ήταν και τόνος ηδονής για το σώμα. Η αρρώστια ήταν η διεστραμμένη μορφή της ζωής. Και η ζωή; Δεν ήταν, άραγε, κι' αυτή μία μεταδοτική αρρώστια της ύλης; Κι' αυτό που μπορούσε να ονομαστεί πρωταρχική γέννηση, μήπως ήταν αρρώστια, αντίδραση και γονιμοποιός ερεθισμός του αΐλου; Το πρώτο βήμα προς το κακό, την ηδονή και το θάνατο, δίχως άλλο, ξεκινούσε από κει ... (Τ. Μαν, " Το μαγικό βουνό ", τ. 1, μετ. Α. Δικταίος, εκδ. Ζαχαρόπουλος, 1984, σελ. 400 - 401).
  2. R. Panikkar, " Ο χρόνος του θανάτου: ο θάνατος του χρόνου. Ένας ινδικός στοχασμός ", στο " Μελέτη θανάτου ", ο.π., σελ. 115.



1.4. Συμβατική και μετασυμβατική ηθική στην επικοινωνιακή αλληλόδραση γιατρού - ασθενή.

Αν αποκλείσουμε την ύπαρξη του ιατρικού επικοινωνιακού λόγου στα πλαίσια της επικοινωνιακής θεωρίας που εξετάζουμε, με την έννοια ότι το γεγονός της αρρώστειας παραμένει πάντα αθεματοποίητο και συνεπώς ανέκφραστο στο επίπεδο ενός επιχειρηματολογημένου διαλόγου χωρίς εξωτερικές και εσωτερικές πιέσεις, - άρα και στο επί πεδο της " ιδεώδους ομιλίας " κατά τον Habermas -, οι αποφάνσεις εντούτοις που εκφέρονται πάνω σε κανόνες και προβάλλουν ως αξίωση για εγκυρότητα την κανονιστική ορθότητα, μπορούν να αποτελέσουν το θέμα επιχειρηματολογιών μεταξύ τρίτων: των ειδικών, των παρατηρητών, των θεραπόντων, αλλά όχι πάντως του ίδιου του πάσχοντος. Τίθεται τότε το ερώτημα αν ο ασθενής θεωρείται ισότιμος σε μια διαλογική συζήτηση ανταλλαγής επιχειρημάτων, ούτως ώστε να δικαιούται να συμμετάσχει στην επιλογή του τρόπου με τον οποίο αντιμετωπίζεται η ασθένειά του ή ακόμη να μπορεί ν'αρνηθεί την προτεινόμενη θεραπεία. Η γραμμή οριοθέτησης ανάμεσα στην υγεία και την ασθένεια αποτελεί το κατ'εξοχήν επιχείρημα ορισμένων γιατρών, οι οποίοι υποστηρίζουν ότι " ο άρρωστος είναι συχνά αναρμόδιος για να επιλέγει. Εξαιτίας της παραγνώρισης των ιατρικών προβλημάτων, του είναι απολύτως αδύνατον να πάρει μίαν απόφαση που να αφορά την θεραπεία του. Τελικά, ο ίδιος προτιμά συχνά να εμπιστευτεί τυφλά τον γιατρό του <sup>(1)</sup>

---

1. F. Cabanne - A. Marin, " Les droits de l'homme malade devant les nouveaux programmes thérapeutiques ", στο Revue des droits de l'homme, τ. 7, 1974, σελ. 515 - 527.

Η ιατρική δεοντολογία ωστόσο, παραχωρεί στον ιατρό το δικαίωμα μόνο σε περίπτωση ανάγκης (π.χ. απόπειρα αυτοκτονίας) να θεραπεύει έναν ασθενή χωρίς τη συγκατάθεσή του και παρά την άρνηση εκ μέρους του της θεραπείας προσδίδοντάς του το ακατανίκητο " επιχείρημα της ζωής ". Αλλά και αν ακόμη θεωρηθεί θεμιτή μια τέτοια παρέμβαση εξ' αιτίας των " ανεπίστρεπτων " συνεπειών που μπορεί να προκαλέσει η έλλειψη θεραπείας, τίθεται το ερώτημα του κατά πόσον η θέση που, το ίδιο το υπηρεσιακό όργανο των γιατρών (Ordre des Médecins) υποστηρίζει ότι οι γιατροί έχουν το δικαίωμα να εξαπατούν τους ασθενείς τους όσον αφορά την ακριβή πληροφόρηση πάνω στις ερευνητικές διαδικασίες καθιστώντας έτσι δυνατή την απόσπαση της συγκατάθεσης, είναι θεμιτή.

Μελετώντας την επικοινωνιακή σχέση γιατρού - αρρώστου μέσα από τα γλωσσικά ενεργήματα που παράγουν κανονιστικές αποφάνσεις, δηλαδή μέσα από το γλωσσολογικό χαμπερμασιανό μοντέλο, θα φανεί γιατί όλες οι μεταηθικές προσεγγίσεις (ανάμεσά τους και ο ντεσιζιονισμός του Popper) που, σύμφωνα με τον Habermas, αντιλαμβάνονται την ηθική με εμπειρικό τρόπο εφ' όσον υποστηρίζουν ότι τα πρακτικά ζητήματα δεν είναι επιδεκτικά αλήθειας, δεν κατορθώνουν να αντιληφθούν τα ηθικά φαινόμενα στην ολότητά τους. Για τον σκοπό αυτό, θα εξετασθούν εκείνα τα ειδικά ηθικά προβλήματα τα οποία ανακύπτουν από την κατ' εξοχήν κρίσιμη για την ηθική και την ιατρική δεοντολογία, περιοχή του " πειράματος " και της έρευνας που εφαρμόζεται στον ίδιο

τον ασθενή υπό το πρίσμα μιάς " λογικής της εξέλιξης ", που αναδεικνύει τα ηθικά στάδια της ικανότητας του κρίνουν τα οποία προσδένονται με ορισμένους τύπους ηθικής ζωής. Θα φανούν, δηλαδή, οι διαφορετικοί τύποι επικοινωνιακής αλληλόδρασης που συνδέονται με αντίστοιχες κοινωνικές προοπτικές, ειδικότερα:

α) Την " συμβατική αλληλόδραση " που διέπεται από κανόνες, ως τον τύπο εκείνο ηθικής ζωής, ο οποίος εξαλείφει την αντίθεση που εμφανίζεται στον προηγούμενο τύπο δράσης (" προσυμβατικό ") ανάμεσα στην αλληλόδραση που κατευθύνεται από την αυθεντία (γιατρός) και την στρατηγική συνεργασία που κατευθύνεται από τα συμφέροντα (χρηματοδοτούμενες έρευνες).

Στο συμβατικό στάδιο " οι δύο νέοι τύποι δράσης - η στρατηγική δραστηριότητα και η δραστηριότητα που κατευθύνεται από κανόνες - έρχονται σε αντιπαράθεση. Γεγονός είναι ότι από τη στιγμή που το υποκείμενο είναι ικανό υποθετώντας τη στάση του παρατηρητή (ενός τρίτου προσώπου) να υπολογίζει έκ των προτέρων στη σχέση του με τον άλλο τις αντιδράσεις του, από τη στιγμή δηλαδή, που εμπλέκεται στη στρατηγική δραστηριότητα " εμφανίζεται ταυτόχρονα η δυνατότητα μιάς μη στρατηγικής δραστηριότητας " (1), δηλαδή, αυτής που κατευθύνεται από κανόνες. Ωστόσο το υποκείμενο μετατρέπει τον εξωτερικό έλεγχο που υφίσταται από την κυρωτική εξουσία, σε εσωτερικό έλεγχο: " ... στο μέτρο όπου οι περισσότεροι από τους κανόνες αποκτούν κύ-

---

1. J. Habermas, " *Morale et communication* ", Cerf, 1986, σελ. 155.

ρος υπό τη μορφή του κοινωνικού ελέγχου, υπάρχουν έκδηλα σημεία ενός καταπιεστικού χαρακτήρα ... ", αν και αυτός ο κοινωνικός έλεγχος δεν στηρίζεται " αποκλειστικά στην καταπίεση." (1) Παρατηρείται δηλαδή, σ' αυτό το στάδιο δράσης μιά αμφισημία: εφόσον από τη μια το υποκείμενο δεν δέχεται με " φυσικό " τρόπο εντολές, από την άλλη δεν θεωρεί τους ισχύοντες κοινωνικούς κανόνες ως επιδεκτικούς κριτικής.

- β) Την " μετασυμβατική αλληλόδραση " που θέτει σε ισχύ την μέθοδο δικαιολόγησης των κανόνων μέσω του διαλόγου και όπου η νομιμότητα των ισχύοντων κανόνων δράσης του προηγούμενου σταδίου (" συμβατικό ") γίνεται αντιληπτή ως απλή κοινωνική αξία (ο σημερινός τρόπος εφαρμογής των πειραμάτων στοχεύει κατά κανόνα στην συσσώρευση γνώσης ενάντια στην ποιότητα της ζωής) η οποία αντιτίθεται στην ιδεώδη εγκυρότητα (αμοιβαιότητα των σχέσεων γιατρού - ασθενούς και ειδικών ώστε οι απαιτήσεις του καθενός από τους συμμετέχοντες να αναγνωρίζονται απ' όλους τους άλλους).

Ανατρέχοντας στο βιβλίο της A.Fagot - Largeault " Ο βιοηθικός άνθρωπος " (2) και ειδικότερα στο κεφάλαιο που αναφέρεται στα ηθικά προβλήματα του ιατρικού πειραματισμού, διαπιστώνουμε την σχέση που υπάρχει ανάμεσα στις διαφορετικές κοινωνικές

---

1. Ο.π., σελ. 171 - 172.

2. A. Fagot - Largeault, " L' homme bio - éthique. Pour une déontologie de la recherche sur le vivant ", Collection Recherches Interdisciplinaires dirigée par Pierre Delattre, 1985.

οπτικές αντιμετώπισής τους και στους τύπους αλληλόδρασης τους οποίους διακρίνει ο Habermas στο διάβημά του " να θεμελιώσει λογικά τα ηθικά στάδια, σύμφωνα με μια λογική της εξέλιξης "<sup>(1)</sup> Τότε, η οπτική που ενστερνίζεται το υπηρεσιακό ιατρικό όργανο και που αφορά την εξαπάτηση του ασθενή για την απόσπαση της συγκατάθεσης με σκοπό την συμμετοχή του σε ιατρικά πειράματα, γίνεται κανόνας που σε ένα " προσυμβατικό τύπο δράσης " απορρέει από την αυθεντία των γιατρών, οι οποίοι κατέχουν όχι μόνο την ορθολογική εξουσία επί της ασθένειας μέσω της τεχνικής, αλλά και την θαυματοποιό εξουσία επί του ασθενούς μέσω θεραπευτικής στο στάδιο του πειράματος, Είναι τότε επόμενο, κάθε διάλογος υγιούς και ασθενούς να διακόπτεται από τη στιγμή που ο ρόλος του αρρώστου ταυτίζεται με τον παθητικό ρόλο του παθόντος, του πάσχοντος και του ασθενικού, ο οποίος θεωρείται όχι μόνο αδύναμος και ανεύθυνος από φυσική και ηθική σκοπιά, αλλά και ανίκανος να καταλάβει τα ιατρικά στάδια του πειράματος εξ' αιτίας της τεχνικής αναρμοδιότητάς του και της έλλειψης εξειδικευμένης γνώσης του. Τα επιχειρήματα που προβάλλονται από τους γιατρούς για την ανισότητα των σχέσεων τους με τους ασθενείς και την παρεπόμενη εξάρτηση των τελευταίων από το γεγονός της ασθένειας, το οποίο και μόνον αρκεί για να νομιμοποιείται η υποβολή της σε έρευνα, ακόμη και χωρίς την διαφωτισμένη συγκατάθεσή τους, είναι σύμφωνα με την Fagot:

---

1. J. Habermas, " Morale et communication ", ο.π., σελ. 172.

- α) η τεχνική τους αρμοδιότητα που επιτρέπει τη σωστή αποτίμηση των κινδύνων, ως εάν να ήταν δυνατό, οι ίδιοι οι ερευνητές να προσδιορίσουν το όριο ανάμεσα στους επιτρεπούς, για τα άτομα, κινδύνους και τα προεξοφλημένα ατομικά ή συλλογικά οφέλη.
- β) η " ανωριμότητα ", σύμφωνα με τους γιατρούς, των ασθενών να δεχθούν το αβέβαιο της έρευνας με συνέπεια τη συστηματική άρνηση συμμετοχής τους σε πειράματα, πράγμα που δηλώνει περισσότερο την ίδια την αδυναμία των γιατρών να παραδεχθούν την αβεβαιότητα της γνώσης τους και την παρεπόμενη αμφισβήτηση της εξουσίας τους και του δικαιώματος που αντλούν από το χαρακτηρισμό κάποιου ως άρρωστου για να τον χειραγωγούν.

Αυτή η απαίτηση της ετερονομίας του ασθενή καθίσταται άνομη σε ένα στάδιο δράσης " μετασυμβατικό ", στο μέτρο που οι ανωτέρω ηθικές επιλογές δεν απορρέουν από καμιά κοινωνική συναίνεση.

Ακόμη και η κοινωνική ηθική που ανταποκρίνεται σ'ένα "συμβατικό" τύπο δράσης στη νεοτερικότητα, ακολουθεί εκείνο τον κανόνα επιλογής - όταν αποφασίζει ότι " αξίζει τον κόπο " η ανάληψη ορισμένων κινδύνων - που αναφέρεται στην αναγκαία, ευεργετική και οφέλιμη πλευρά της συσσώρευσης γνώσης. Στο στάδιο αυτό, η επιστημονική μέθοδος που προωθείται είναι " η εξήγητική " - η οποία ονομάζεται και

και μη θεραπευτική έρευνα - και είναι σύμφωνη προς μία ηθική της γνώσης συνδεδεμένη με τα συμφέροντα τόσο των ερευνητών, όσο και των θεσμών που χρηματοδοτούν την έρευνα υποτάσσοντας τα ατομικά συμφέροντα στην πρόοδο της γνώσης. Η ιατρική δεοντολογία νομιμοποιεί εξ'άλλου τον πειραματισμό, εφ'όσον αποβλέπει στη θεραπεία, με μια διπλή και αμφίσημη σημασία: από τη μία, απαγορεύεται η υποβολή ενός ασθενούς σε μια διαδικασία που δεν είναι συνδεδεμένη με το " άμεσο συμφέρον " του, από την άλλη, καθίσταται δυνατή η ερμηνεία μιας διαδικασίας που δεν αντιτίθεται στα συμφέροντα του αρρώστου ως συμπεριλαμβανομένης στα συμφέροντά του. Ο ίδιος ο ιατρικός θεσμός (*Ordre des Médecins*), αποδέχεται αυτά τα πειράματα τα οποία δεν έχουν άμεση σχέση με τον ασθενή και για τα οποία είναι καλύτερα να αποφεύγεται η σαφής πληροφόρηση, με την προϋπόθεση ότι οι ασθενείς δεν θα διατρέξουν " κανέναν απροσδιόριστο ή ανυπολόγιστο κίνδυνο ". Ωστόσο, τα περισσότερα ερευνητικά προγράμματα, θα σημειώσει η Fagot - Largeault, είναι διπλής κατευθύνσεως: στοχεύουν όχι μόνο σε ένα θεωρητικό συμπέρασμα (εξηγητική μέθοδος), αλλά και σε πρακτικά συμπεράσματα ακολουθώντας την " πραγματιστική ή θεραπευτική έρευνα " που έχει έμμεση σχέση με τα συμφέροντα των αρρώστων και είναι σύμφωνη προς μια συλλογική ηθική. Πρόκειται για την καλύτερη στρατηγική θεραπείας, για την επιλογή των " καλύτερων μέσων " ώστε να επιτυγχάνεται ο συγκεκριμένος σκοπός. Το πρόβλημα που θέτει όμως και αυτή η πραγματιστική έρευνα συνίσταται στην υποταγή των ατομικών συμφερόντων στα συλλογικά συμφέρον.

Εκείνο που καθίσταται προφανές, είναι ότι οποιαδήποτε μέθοδος κλινικού πειραματισμού και αν ακολουθείται, η ελλειπής πληροφόρηση για τον πειραματικό χαρακτήρα της έρευνας, η απόκρυψη των κινδύνων εν' όψει μιας κοινωνικής ηθικής που στοχεύει στην αύξηση της γνώσης στο όνομα της "ορθογικότητας", οδηγεί σε μια θεσμοποιημένη κοινωνική υποτίμηση των ασθενών βάσει ενός ετερόνομου συστήματος διαχείρισης των σωμάτων.

Είναι λοιπόν εύλογο ότι η τυποποίηση ή ο προγραμματισμός των επιστημονικών πρακτικών που αναφέρονται στην ίδια την ανθρώπινη ζωή (γέννηση - υγεία, αρρώστεια - θάνατος) επειδή παραπέμπουν σε πολιτικές, σε τελευταία ανάλυση, επιλογές\* (σχεδιοποίηση και χρηματοδότηση ερευνητικών προγραμμάτων) πρέπει να ελέγχονται δημόσια προκειμένου να λαμβάνεται υπ' όψιν το σύνολο του κοινωνικού σώματος. Η θεωρία του επιχειρήματος τότε, θεμελιωμένη στον τυπικό πραγματισμό, είναι η μόνη που μπορεί να διακρίνει ανάμεσα σε διαφορετικά ηθικά στάδια και να εντοπίσει τον τρόπο με τον οποίο ο επιχειρηματικός λόγος μπορεί να ξεπεράσει την "πρωταρχική υποκειμενικότητα" των συνομιλητών και να εξασφαλίσει την συνοχή του αντικειμενικού και του βιωμένου κόσμου και της διυποκειμενικότητας της ζωής τους". Ο Habermas, υποσημειώνει ότι, όταν ο κοινωνικός κόσμος παραμένει εγκλωβισμένος στο βιωμένο κόσμο και στις βεβαιότητές του, η ηθική δεν έχει ακόμη αποκαληθεί από την κοινωνική ηθική (" συμβατικό στάδιο δράσης ") η οποία είναι συμφυής σε μίαν ιδιαίτερη μορφή κοινωνικής συμπεριφοράς, όπου τα καθήκοντα προσδένονται με παραδοχές και συνήθειες που δεν θέτουν προβλήματα, γιατί στηρίζονται σε προφανείς βεβαιότητες του συστήματος των κοινωνικών αναπαραστάσεων. Τότε, τα ζητήματα ορθότητας τα οποία προκύπτουν, επιλύονται με βάση προεξοφλημένα στερεότυπα. Γι' αυτό μόνον η ηθική που θεμελιώνεται σε μίαν ηθική του διαλόγου, στηρίζεται



σ' ένα τύπο δράσης που δεν εξαρτάται από τους ήδη υφιστάμενους κανόνες ( ετερονομία ) , αλλά από την απαίτηση ο δρών να αναφέρεται στην εγκυρότητα του κανόνα που επικαλείται για να προσδιορίσει τη δράση του και όχι στην κοινωνική της αξία . Κατ' αυτόν τον τρόπο αποκαλύπτεται η συμβατικότητα του κοινωνικού κόσμου και , είναι επόμενο , να τίθεται εφεξής θέμα δικαιολόγησης ( justification ) . Οι κανόνες δεν εξασφαλίζονται πλέον από τις βεβαιότητες του βιωμένου κόσμου , αλλά πρέπει να δικαιολογηθούν με τη βοήθεια αρχών . Η απαίτηση για μια αυτόνομη δραστηριότητα καθοδηγούμενη από αρχές ορθότητας , δηλαδή η μέθοδος δικαιολόγησης των κανόνων με τη συζήτηση , οδηγεί στην ανάγκη οι διαφορετικές οπτικές γωνίες να επιτρέψουν τη συναίνεση . *Παρά ταύτα* , " είναι αδύνατον να βρούμε την " ηθική οπτική γωνία " σε μια " πρώτη " αρχή ή σε μια " έσχατη " θεμελίωση , με άλλα λόγια , είναι αδύνατο να τη βρούμε έξω από τον κύκλο της επιχειρηματολογίας . " ( I ) Η αξίωση για εγκυρότητα των δικαιολογημένων κανόνων σημαίνει ότι τα δεδομένα δεν γίνονται πια αποδεκτά ως αναπόφευκτα .

Οι παραπάνω θέσεις που αντλήθηκαν από το κεφάλαιο

" Πώς να θεμελιώσουμε ορθολογικά τα ηθικά στάδια σύμφωνα με μια λογική της εξέλιξης ; " του βιβλίου " Ηθική και επικοινωνία " του Habermas καθιστώντας σαφές ότι σκοπός του επιχειρήματος είναι η ηθική ,

---

I. J. Habermas, " Morale et communication " , ο.π. , σελ. 179

βοηθούν να κατανοήσουμε το ειδικότερο πρόβλημα που τίθεται για μια έγκυρη και, κατά συνέπεια, ηθική επιχειρηματολογία, στη σειρά των συμπερασμάτων που εκθέσαμε αναφορικά με το γλωσσολογικό μοντέλο και την ειδική οπτική που επιφυλάσσει για ένα από τα ζητούμενα της εργασίας αυτής: δηλαδή την επίλυση δι' αυτού των βιο-ηθικών δίλημμάτων μέσα από τη θεωρία της ηθικής του επιχειρήματος. Στην περίπτωση, λοιπόν, όπου προκύπτει το κατεξοχήν βιοηθικό δίλημμα του ιατρικού πειραματισμού και το οποίο θέτει την ανθρώπινη ζωή σε κίνδυνο, η μη αποδοχή της κοινωνικής ηθικής συνεπάγεται τη μη αποδοχή της επικάλυψης των πειραμάτων υπό το πρόσχημα της θεραπείας, τη διαφώτιση των ασθενών όσον αφορά τη θεραπεία στο στάδιο του πειράματος, την επίτευξη οικουμενικής συναίνεσης για το δικαίωμα άρνησης να συμμετάσχει σε μία επιστημονική έρευνα, καθώς και για το δικαίωμα συμμετοχής υπό δύο όρους: α) την απαγόρευση του ψεύδους β) την απαγόρευση άσκησης πίεσης ρητής ή υπόρρητης ( υποσχέσεις, απειλές, χρήματα κλπ. ). Η επικοινωνιακή ηθική που εφαρμόζει την αρχή της ορθολογικής συζήτησης και της δημόσιας επιχειρηματολογίας στην πρακτική ζωή, δεν εξαρτά τις κρίσεις από ένα συλλογικό ασυνείδητο που θα ήταν το φερέφωνο ενός κανόνα, αλλά συμφιλιώνει το χρόνο ανάμεσα στις επιστημονικές ανακαλύψεις και την κοινωνική τους αφομοίωση χάρη στην κοινότητα των πεποιθήσεων, ορθολογικά παρακινημένων. Αυτή η νέα επικοινωνιακή ορθολογι-

κότητα θέτει σε διάσταση μια ιστορική δικαιολόγηση, από μια ορθολογική δικαιολόγηση, με την έννοια ότι διαρθρώνει με νέο τρόπο τη σχέση ατόμου και κοινωνίας ανοίγοντας ένα χώρο ηθικο-πρακτικό που μπορούμε να τον ονομάσουμε δικαιοσύνη, ανάμεσα στο δυνατό και το επιτρεπτό. Η απάντηση, σύμφωνα με την χαμπερμασιανή θεωρία που αυτοαναγορεύεται σε "οικουμενικό πραγματισμό", είναι πως η λύση των βιοηθικών προβλημάτων οφείλει να υπακούει σε μια λογική η οποία εξαρτάται από το ορθό των κανόνων και το αληθές των αποφάσεων.

Αυτή η πρόταση του Habermas αντιστρατεύεται κάθε είδους ιατρικού λειτουργισμού (ιατρογένεση) και κρύβει μέσα της ένα θετικό στοιχείο που υποστηρίζεται από μια "ιδεώδη επικοινωνία", η οποία ουδεμία σχέση έχει με την εργαλακή και στρατηγική επικοινωνία. Έτσι, την προβληματοποίηση του Foucault, την συναντάμε και στον Habermas ως προβληματοποίηση ενός διαλόγου που οφείλει, για να είναι ιδεώδης, να υπόκειται στο αληθές και το ορθό. Κάτω απ' αυτή την οπτική, την ευθύνη που αναλαμβάνει ο συμμετέχων στην επικοινωνιακή αλληλόδραση να προσπαθήσει να τιμήσει την αξίωση για ορθότητα που είχε προκρίνει, δεν την υποθέτει ως δύναμη επιλογής, αλλά την προβάλλει ως απάντηση στον Άλλο, μετατρέποντας την απεριόριστη υποκειμενικότητά του, σε υπόδειγμα περατότητας. Μπορεί, συνεπώς, να μην υπάρχει οριστική ή ολική κρίση πάνω στα βιοηθικά ζητήματα, να μην υφίσταται απόλυτη θεμελίωση σε αξιολογικούς κανόνες, αλλά η επικοινωνιακή ηθική διάσταση παραμένει ένας ορίζοντας νοήματος για μια πρόσκαιρη διυποκειμενική συναίνεση βάσει της οποίας το δέον γενέσθαι θεμελιώνεται στο διάλογο, χωρίς να συνιστά καθαυτό αξιολογική δογματική κρίση.

## I.5 Η αξίωση στην αλήθεια.

Στα πλαίσια της αναφοράς μας στο γλωσσολογικό μοντέλο για την διαύγηση προβλημάτων που αφορούν την επικοινωνιακή διάσταση του θανάτου, οδηγούμαστε σε ένα τελευταίο συμπέρασμα για την υποχρέωση που έχει ο γιατρός να πεί την αλήθεια. Είναι φανερό ότι τίθενται ήδη δύο προκαταρκτικά ζητήματα: α) τι συνιστά υποχρέωση του γιατρού κι' αν ο γιατρός είναι υποχρεωμένος, μέσα σε μια ιατρική δεοντολογία, να πει την αλήθεια, β) αν η αλήθεια σ' αυτή την άνιση μορφή επικοινωνίας συνίσταται σε μιαν απλή *adequatio rei intellectus*.

Ως προς το πρώτο ζήτημα, δηλαδή της υποχρέωσης ή μη του γιατρού να πεί την αλήθεια, ακόμη και σε περιπτώσεις καταδικασμένων ασθενών, θα πρέπει να διερωτηθούμε, αν περιλαμβάνεται μέσα στην ιατρική δεοντολογία, από ποιο ηθικό κανόνα απορρέει αυτή η υποχρέωση και σε τι συνίσταται. Τίθεται, τότε, το δεοντολογικό εκείνο ερώτημα του κατά πόσον μπορεί να υπάρχει βεβαιότητα για το "Είναι προς θάνατον" ενός αρρώστου με προγεγραμμένη την ώρα της αποβίωσης. Ο Ph. Ariès περιγράφοντας το μοντέρνο αμερικάνικο τρόπο του θνήσκειν θα γράφει: "Εφεξής, δεν θα υπάρχουν πια πρόωροι θάνατοι. Ο θάνατος θα φτάνει στο τέλος μιας μακριάς ζωής. Θα είναι μεν βέβαιος, αλλά η ώρα του δεν θα είναι πιά αβέβαιη. Αντίθετα η ώρα του θα είναι όχι μόνο βέβαιη, αλλά και προγεγραμμένη." (I)

Ωστόσο, ολόκληρη η ιατρική δεοντολογία στηρίζεται ακριβώς σ' αυτήν την αβέβαιη ώρα (*hora incerta*) ως απώλυτο όρο,

---

I. Ph. Ariès, "La mort et le mourant dans notre civilisation," στο "Revue française de sociologie", 14 (1973), σελ. 125-128.

με την έννοια ότι κάθε ασθενής, ακόμη και ο καταδικασμένος, πρέπει να θεωρείται ως δυνάμει θεραπεύσιμος και να του παραχωρούνται οι αντίστοιχες φροντίδες μέχρι την τελευταία στιγμή. Γιατί πώς μπορεί ο γιατρός να γνωρίζει ποιά θα είναι η τελευταία στιγμή; Τότε, και η απόλυτη αλήθεια του θανάτου, μπορεί να σβήσει μπροστά στην παράλογη ελπίδα της ζωής. Και τούτο συμβαίνει επειδή το χρονικό διάστημα που υπολείπεται στον ασθενή να ζήσει, είναι " άνοιγμα στο μέλλον ", ελπίδα ζωής και η μακροζωία που μπορεί να του παρασχεθεί στις μονάδες εντατικής θεραπείας του δίνει την ψευδαίσθηση της αθανασίας.

Η αποκάλυψη συνεπώς στον ασθενή της μερικής αλήθειας, δηλαδή, της αρρώστειας από την οποία πάσχει (της γνώσης του πως θα πεθάνει) και η απόκρυψη της χρονικής πρόγνωσης του (της αβεβαιότητας του πότε), μειώνει την βεβαιότητα του γεγονότος, κινητοποιώντας τον ασθενή σε δράση και παραχωρώντας του εξουσία επί του θνήσκειν. Διότι η ολική γνώση του πότε και του πώς θα τονίσει ο V. Jankélévitch στο θεμελιώδες έργο του " Ο θάνατος " (1), καταργεί τον χρόνο (ανυπαρξία μέλλοντος) και την δράση μέσα σ' αυτόν, ενώ αντίθετα, η ανάληψη της δράσης προϋποθέτει ότι το δεδομένο του θανάτου δεν γίνεται αποδεκτό ως αναπόφευκτο πεπρωμένο, δικαιώνοντας έτσι το παράλογο και κάνοντας δυνατό το αδύνατο. Το αβέβαιο της ώρας που αφήνει περιθώρια ελπίδας στον ασθενή, καθίσταται τότε, μέσα σε μία ιατρική δεοντολογία, ο *sine qua non* όρος μιάσισύφιας αντίστα-

---

1. V. Jankélévitch, " La mort ", Flammarion, 1977, σελ. 147 - 157.

σης απέναντι στο θάνατο, παρά την βεβαιότητα της τελικής αποτυχίας . "Η περιφρόνηση του Σίσυφου για τους θεούς , το μίσος του για το θάνατο και το πάθος του για ζωή του στοίχισαν αυτό το ανείπωτο μαρτύριο , να δίνει όλο του το είναι χωρίς ανταμοιβή." (I) Σε τούτο το "ανείπωτο μαρτύριο " συνίσταται και η υποχρέωση του γιατρού , δηλαδή στον αμείωτο αγώνα του κατά του παράλογου της ζωής και του θανάτου . Η ιατρική ρήση δεν υπάρχουν ασθένειες , αλλά μόνον ασθενείς, επιβεβαιώνεται όχι μόνο για την κατά περίπτωση πορεία της ασθένειας , αλλά γιατί εξηγεί το λογικό άλμα που δικαιολογεί την υποχρέωση του γιατρού να πολεμά ως εάν κάθε φορά επρόκειτο για μια νέα περίπτωση , το δεδομένο του θανάτου αντιμετωπίζοντάς το ως αβέβαιο , ενώ γνωρίζει ότι είναι βέβαιο .

Ως προς το δεύτερο ζήτημα, θα πρέπει να διερωτηθούμε μήπως η αλήθεια του ιατρικού λόγου, από τη στιγμή που αναφέρεται σε μια στρατηγική επικοινωνίας η οποία δεν πληρεί τα προϋποτιθέμενα της πρακτικής του διαλόγου, μπορεί να μην ανταποκρίνεται σε μία αντιστοιχία πράγματος και διανοίας ( αλήθεια ) , αλλά να μεταβάλλεται σε ειλικρίνεια βάσει της οποίας το θέμα της αλήθειας τίθεται ως περιφραστικό πρόβλημα, ως ανάγκη να βρεθούν " τα λόγια " που θα βοηθήσουν τον ασθενή να κατανοήσει την σοβαρότητα της ασθένειας και να τεθεί ενώπιόν της . Πρόκειται για την εκ μέρους του γιατρού χρησιμοποίηση του εκφραστικού τρόπου της αλληγορίας που αναδεικνύει όχι τόσο την αιώνια αλήθεια της ανθρώπινης ύπαρξης , όσο την πρόσκαι-

ρη φαινομενικότητα της ατομικής βιογραφίας . Η επαναφορά και η εφαρμογή μιάς μη παραμορφωμένης επικοινωνιακής ορθολογικότητας στον ιατρικό λόγο εξαρτάται ,τότε, απο τον ασθενή . Ο διάλογος αρχίζει να λειτουργεί από ένα ζητούμενο κατανοησιμότητας το οποίο επιδιώκει ο γιατρός, προκειμένου να αρθούν οι επικοινωνιακές ασυμετρίες και να αποκτήσει ο ασθενής την κριτική στάση απέναντι σε μια εργαλειοκά δομημένη επικοινωνιακή πρακτική όπου, ο αγώνας κατά του θανάτου, μεταβιβάζεται αποκλειστικά στις ικανότητες του γιατρού και στην οποία ο ασθενής παραμένει πειθήνιο και άβουλο όργανο της τεχνικής επάρκειάς τους , της εξουσιαστικής επιβολής τους και της επικοινωνιακής μονομέρειας με την οποία εκφέρονται .

Ο γιατρός, παρά το γεγονός ότι έχει την υποχρέωση να πεί την αλήθεια στον ασθενή για την ασθένεια απο την οποία πάσχει ( και αν ακόμη είναι θανατηφόρα )-διότι αν παραβίαζε αυτή την αρχή , θα έθετε τον εαυτό του εκτός ορθολογικής επικοινωνιακότητας στο μέτρο που αυτή υποχρεώνει στην αλήθεια, δηλαδή υποχρεώνει σε μια ηθική της επιχειρηματολογίας-, ωστόσο θα μπορούσε, μέσα σε ένα δραματουργικό μοντέλο δράσης , αντί να ακολουθήσει μια διαπιστωτική-περιγραφική απόφαση που θα απαιτούσε αξίωση στην αλήθεια , να καταφύγει σε εκείνα τα εκφραστικά μέσα που θα έβγαζαν τον ασθενή από την απελπισία του καταδικασμένου σε θάνατο . Εφόσον η αβεβαιότητα της ώρας κάνει ώστε η ασθένεια να μην μπορεί να αποδειχθεί θανάσιμη

παρά αναδρομικά και από τη στιγμή που ο θάνατος έχει πάντοτε "ανάγκη επιπλέον απόδειξης,"(I) ο θάνατος δεν επαληθεύεται , ούτε διαψεύδεται γιατί είναι "εμπειρικο-μετεμπειρικό γεγονός" ), τότε το ζήτημα της αποκάλυψης ή της απόκρυψης της αλήθειας μεταβιβάζεται στην εκφραστική δύναμη του γιατρού που οφείλει να στηριχτεί σε μια εννοιατική κατανόηση της δεκτικότητας του ασθενή . Αν ο ασθενής χρησιμοποιεί ασυνείδητα στρατηγικές άμυνας οδηγώντας σε διαταραχή την επικοινωνία και προκαλώντας ενδοψυχικά και διαπροσωπικά προβλήματα, τότε ο γιατρός μπορεί να υιοθετήσει τρεις στάσεις : α) είτε μέσα από μια ειλικρινή συζήτηση να προσπαθήσει να βγάλει τον ασθενή από την αυταπάτη στην οποία ζει, ωθώντας τον να αντιμετώπισει την κατάστασή του και χρησιμοποιώντας επιχειρηματολογικά μέσα , όπως την ανάγκη συνεργασίας τους για να ξεπεραστεί μια κρίσιμη θεραπευτική φάση, με σκοπό να τον ενισχύσει ψυχολογικά , β ) είτε αν ο άρρωστος θέλει να ζήσει στην αυταπάτη και αντιδρά αποφασίζει ενόψει μιας συνειδητής στρατηγικής δράσης που στοχεύει στην επιτυχία μιας επέμβασης κατά την οποία η ψυχολογική κατάσταση του αρρώστου έχει σημασία για την διεξαγωγή της , να τον αφήσει να πιστεύει στην εκπλήρωση όλων των επικοινωνιακών προϋποθέσεων, εργαλειοποιώντας την επικοινωνιακή τους σχέση χάριν ενός αντικειμενικού σκοπού . γ ) Τέλος , μπορεί υιοθετώντας μια ουδέτερη στάση



απέναντι στον ασθενή και ακολουθώντας το παράδειγμα της ψυχαναλυτικής θεραπείας, να κρατά εκείνη την ευεργετική απόσταση μέσω της οποίας αποφεύγονται συγκινησιακές εκρήξεις εκ μέρους του ασθενή, παρεμποδίζεται η παρεπόμενη συναισθηματική φόρτιση της σχέσης τους, αποκλείονται κατά το δυνατό οι μεταβιβάσεις και οι ενοχοποιήσεις και καθίσταται ο ασθενής ώριμος για να αναλάβει την προτεινόμενη θεραπεία.

Αυτή ωστόσο η "συστηματικά παραμορφωμένη επικοινωνία" και η παραβίαση της αρχής της επιχειρηματολογίας, μπορεί να οδηγήσει μέσα από την εξεύρεση των κατάλληλων εκφραστικών μέσων σε μια φαινομενική αλήθεια, μιαν αληθοφάνεια, εφόσον στα κριτήρια της εγκυρότητας εισάγονται από τον γιατρό εκείνα τα συναισθηματικά στοιχεία που είναι αυθεντικά. Ήθως τότε, έχοντας εξαντλήσει το χαμπερμασιανό παράδειγμα με κατεύθυνση την θεωρία της μη παραμορφωμένης επικοινωνίας, κρίνεται αναγκαία η εκ νέου επιστροφή σε μια ποππεριανή κριτηριολογία όπου το άτομο, δηλαδή ο γιατρός, έχει δικαίωμα να κρίνει κατά περίπτωση και να μην υπαχθεί σε μια καθολική κανονιστικότητα; Ήθως όμως, η ευχέρεια κρίσης που του παραχωρείται, μπορεί να τον οδηγήσει στην υιοθέτηση αναυθεντικών κριτηρίων δράσης; Ο γιατρός, πράγματι, εμπλεκόμενος σε συγκινησιακές καταστάσεις, είναι πιθανό, να αυταπατάται ο ίδιος όσον αφορά την κατάσταση του ασθενή και να βρίσκεται σε αδυναμία ορθής διάγνωσης και υπερεκτίμησης των δυνάμεών του. Σ' αυτή την περίπτωση, η ανειλικρινής στάση σημαίνει

αθέλητη σύγκριση ανάμεσα στην καθ' ἑαυτόν υποκειμενικότητα και τον αντικειμενικό τομέα. Ἄλλο παράδειγμα ανειλικρινούς στάσης που απαντάται συχνά στην εμπορευματοποιημένη ιατρική, είναι η συνειδητή επιδίωξη εκ μέρους του γιατρού της παραπλάνησης του ασθενή, οπότε, στην περίπτωση αυτή, πρόκειται για πραγματική χειραγώγηση στο μέτρο που, θέλοντας να αποφύγει να αντιμετωπίσει τις αντιδράσεις του ασθενή, τον κρατά σε άγνοια και σε μιὰ κατ' ἐπίφαση επικοινωνιακή σχέση.

Η ιδιότυπη επικοινωνιακή σχέση στην οποία ενδίδουν γιατρός και ασθενής, οδηγεί στο εξής παράδοξο: μόνον όταν ο γιατρός αποφασίσει, για λόγους αρχής, νά πει όλη την αλήθεια, τότε το ανείπωτο μπορεί να εμφανιστεί στο λόγο του με τρόπο δραματουργικό: όχι πλέον ως πραγματολογική διαπίστωση, αλλά ως ειλικρινής εκφραστική δύναμη, η οποία μάλιστα είναι πιθανό να κατανοηθεί από τον ασθενή καθιστώντας τον ώριμο να υποδεχθεί το γεγονός εξ' αιτίας του τρόπου με τον οποίο η αληθοφάνεια και όχι η αλήθεια (ως σχέση ανάμεσα στο λόγο και σ' αυτό που ο δέκτης του θα επιθυμούσε να θεωρεί ως αληθές), λειτουργεί. Ο ασθενής (ο δέκτης), διχάζεται μπροστά στο μήνυμα που λαμβάνει και το οποίο τείνει σε ένα διπλό παραλήπτη διότι, ενώ προσπαθεί να το συλλάβει, ταυτόχρονα αρνείται να αναγνωρίσει τον εαυτό του σ' αυτό. Και τίθεται τότε το ερώτημα: νομιμοποιείται η αλήθεια ως αληθοφάνεια; Είναι ψεύδος το ψεύδος; Η αλήθεια διακρίνεται μέσα στην γλώσσα της κατάστασης; Κι' αν τέλος, η γλώσσα της κατάστασης είναι η γλώσσα του θανάτου, τότε η διαφορά ανάμεσα σε μιάν άπειρη αλήθεια και σε ένα πεπερασμένο υποκείμενο γίνεται ή όχι μηδενική;

Διότι, πράγματι αν η άπειρη αλήθεια ισοδυναμεί με μη θάνατο, τότε ο θάνατος είναι η μη αλήθεια. Γι' αυτό και η μη αλήθεια του θανάτου έχει ανάγκη τη διάψευσή της στο άπειρο.

Η φυλοσοφική αυτή θέση του Jankélévitch, μεταφερόμενη στο χαμπερμασιανό παράδειγμα του οποίου το τελικό ζητούμενο είναι πάντοτε το " αξίωμα της αλήθειας " (*maxime de vérité*), βοηθά να γίνει κατανοητό ότι στην περίπτωση της επικοινωνιακής διάστασης του θανάτου, το ζητούμενο είναι ανέφικτο. Ο θάνατος, δεν είναι μόνο η απόλυτη μη αξία, όπως μας λέει από τη σκοπιά του ο λογοτέχνης H. Broch, αλλά είναι και η απόλυτη μη αλήθεια εφ'όσον είναι διαρκώς αθεμελίωτος. Μήπως τότε η ειλικρίνεια δεν είναι μιά γενική αλήθεια που εφαρμόζεται σε ειδικές περιπτώσεις, αλλά δοκιμάζεται κάθε φορά από την μοναδικότητα της κατάστασης;

Ο Freud, λέει για τον ψυχαναλυτή ότι οφείλει να είναι κατ'αρχήν " διαυγής με τον ίδιο του τον εαυτό " και ότι πρέπει να εξαιρείται από το παθολογικό που θέλει να θεραπεύσει. Ίσως εδώ να βρίσκεται και η επίλυση του κεφαλαιώδους βιο-ηθικού διλήμματος του να πει ο γιατρός όλη την αλήθεια: κριτήριο της ειλικρίνειας να είναι η διαύγεια. Και διαυγής, είναι αυτός που κάνει προφανείς τις αντιφάσεις του. Εφ'όσον ο θάνατος είναι μιά αθεμελίωτη αλήθεια, τότε ο γόρδιος δεσμός της επιλύσεως του προβλήματος της αλήθειας, είναι η διαύγεια του γιατρού. Στοιχείο της θεραπευτικής διαγνώσεως γίνεται τότε και η διάγνωση της ειλικρίνειας. Αν υπάρχει μιά επίλυση των βιο-ηθικών διλημμάτων και ειδικότερα πάνω στο θέμα της αλήθειας, η *ad hoc, ad hominem* εφαρμογή, δηλώνει το πέρασμα σε μιάν άλλη τάξη: από έναν καθολικό απρόσωπο νόμο, στη μοναδική και ατομική, κάθε φορά, έκφρασή του.

## Κ Ε Φ Α Λ Α Ι Ο Δ Ε Υ Τ Ε Ρ Ο

Προς μια ερμηνευτική του νεοτερικού μοντέλου του θανάτου

### 2.1 Η γλώσσα ως προϋπόθεση κατανόησης του θανάτου

Μετά από την παράθεση αυτών των πέντε θεωρητικών ζητημάτων τα οποία προέκυψαν από την εφαρμογή του γλωσσολογικού μοντέλου, μπορούμε να θεωρήσουμε το καθένα από αυτά ως διακριτό αναλυτικό επίπεδο στο οποίο είναι δυνατό να επισυμβεί ο κριτικός αναστοχασμός της επικοινωνιακής διάστασης του θανάτου: ο θάνατος γίνεται αντικείμενο θεώρησης μόνο μέσω μιας διαλογικής μεσολάβησης διότι αυτό που παραμένει δίχως έννοια, δηλαδή ο θάνατος, ανοίγεται στη γνώση χάριν της έννοιας και της γλωσσικής της εκφοράς.

Η γλώσσα, ως προϋπόθεση της δυνατότητας του να κατανοούμε τον θάνατο μέσω ουδέτερων εννοιών, μας κρατά σε εκείνη την απόσταση του χώρου και του χρόνου από την οποία - εφόσον βρισκόμαστε πάντα ένα βήμα πριν το θάνατο - μας επιτρέπεται να τον σκεφτούμε. Γι' αυτό, το αντικείμενο μιας μελέτης θανάτου, δεν είναι ο ίδιος ο θάνατος, αλλά η ζωή.

Ο θάνατος ως το κατ'εξοχήν άσκεπτο, ως η κατεξοχήν αρνητική αξία, είναι ο τόπος από τον οποίο γεννιέται η σκέψη, αλλά και η αυτονομία ενός υποκειμένου που σκέπτεται τη θνητότητά του. Μπορούμε να σκεφτούμε τη θνητότητα, εφόσον είμαστε ζωντανοί. Εξάλλου, η ίδια η ζωή μας μιλά για τον θάνατο: πίσω από οποιοδήποτε θέμα καθημερινής διαπραγμάτευσης, ο θάνατος, ως δυνατότητα επικοινωνίας, ως το άσκεπτο που κάνει δυνατή κάθε σκέψη, νοηματοδοτεί τις δράσεις μας. Αυτή η επικοινωνιακή μορφή ενέχει όλα τα στοιχεία της αλληγορίας η οποία ομιλεί για το ιδιαίτερο, σκοπεύοντας στο καθολικό και για την οποία το μερικό δεν έχει παρά αξία παραδείγματος του καθολικού.

Ωστόσο ο Jankélévitch υποσημειώνει ότι "ο θάνατος κάποιου δεν εμφανίζεται ποτέ ως η εξ'ολοκλήρου μηχανική εφαρμογή ενός οικουμενικού νόμου σε μία ιδιαίτερη περίπτωση ... γιατί τίποτε δεν είναι η ιδιαίτερη περίπτωση κανενός πράγματος, κάθε πεπρωμένο όντας μοναδικό στο είδος του και με κανένα άλλο παρόμοιο"<sup>(1)</sup>, πράγμα που σημαίνει ότι το μερικό δεν μπορεί να αναχθεί στο καθολικό. Σ'αυτό ακριβώς το σημείο, δεν θα ήταν περιττό να υπενθυμίσουμε τον ορισμό που δίνει ο Goethe για την αλληγορία και την ποίηση. Η διαφορά τους είναι ότι ενώ η πρώτη, όπως αναφέρθηκε, εκφράζει το ειδικό σκοπεύοντας στο γενικό, η αληθινή φύση της ποιήσεως είναι το άλλο : εκφράζει το μερικό χωρίς να σκέπτεται το καθολικό, ούτε να αναφέρεται σ'αυτό ". Μήπως τότε, η επικοινωνιακή διάσταση του θανάτου ενέχει τα στοιχεία μιας εξ'ορισμού παρανοημένης επικοινωνίας, όπως είναι κατ'εξοχήν η ποίηση; Εντούτοις, αν θα έπρεπε να επιμείνει κανείς στο χαμπερμασιανό γλωσσολογικό μοντέλο που στόχος του είναι μια ορθολογι-

---

1. V. Jankélévitch, ο.π.,σελ. 12.

κή επικοινωνιακότητα κατά την οποία το ενυπάρχον ποσοστό παρανόησης οφείλει να μειωθεί στο ελάχιστο και μαζί του να συρρικνωθεί κάθε ποιητικό στοιχείο, θα όφειλε να αναγνωρίσει στο Habermas την εκ μέρους του παραδοχή ότι η ορθολογικότητα της επιχειρηματολογικής θεμελίωσης δεν αποδίδει, σε τελευταία ανάλυση, την ουσία μιας " μόρφης ζωής ".

Κατά συνέπεια, η σημασία αυτής της γλωσσικής διαμεσολάβησης - της αλληγορίας - που οδηγεί τη σκέψη στη ζωή παρά στο θάνατο, μπορεί να αναφανεί μέσα από την διυποκειμενική σχέση την προσανατολισμένη στην αλληλοκατανόηση. Δηλαδή, μέσα από την ηθική σχέση που συνοδεύεται από μία αξίωση τόσο στην αλήθεια και την ορθότητα, όσο και στην αυθεντικότητα. Διότι εντέλει, στόχος του γλωσσολογικού χαμπερμασιανού μοντέλου δεν είναι μόνον η κατανόηση του εαυτού μέσα από μια δραματουργική σχέση, αλλά και η κριτική διαδικασία θεματοποίησης αναγκών, συμφερόντων, εκφράσεων ως αντικειμενικών και ορθών. Και το συνολικό αυτό εγχείρημα, αποδίδει την ουσία της ζωής.

Αν, ωστόσο, " τα αποτελέσματα της ελλεκτικής υποχρέωσης έχουν μία εμπειρική αποτελεσματικότητα στη κοινωνική κλίμακα ", αυτό συμβαίνει κυρίως, θα υποστηρίξει ο Habermas, διότι " οι επικοινωνιακές δραστηριότητες είναι εγκλεισμένες μέσα σε περιεχόμενα που αναδεικνύονται από το βιωμένο κόσμο και εξασφαλίζουν μια πλατιά συναίνεση ενός βαθύτερου επιπέδου "<sup>(1)</sup> η οποία, είναι δυνατό ν' αμφισβητηθεί, εαν υποτεθεί ότι τα ομιλιακά ενεργήματα συνιστούν ασύμπτωμα μεταξύ τους λογοπαίγνια όπου η υποχρέωση γενικευμένης συναίνεσης μοιάζει περιττή.

---

1. J. Habermas, " Logique des sciences sociales et autres essais ", ο.π. σελ. 438.

2.2 Διατάραξη της συμβολικής αναπαραγωγής του βιωμένου κόσμου :  
συνέπειες για την υγεία, την ασθένεια και τον θάνατο.

Θα πρέπει εδώ, να διευκρινιστεί η έννοια του " βιωμένου κόσμου " ως συμπληρωματική έννοια της επικοινωνιακής δράσης. Εξάλλου, το γλωσσολογικό μοντέλο του οποίου τα αναλυτικά επίπεδα αναπτύξαμε ως τώρα, συνιστά δομή διυποκειμενικότητας; το κατεξοχήν μορφολογικό στοιχείο του " βιωμένου κόσμου ". Τί εννοείται από τον Habermas με τον όρο " βιωμένος κόσμος "; Αυτό είναι το ζήτημα, το οποίο δεν υπολογίζει ο Popper όταν προσπαθεί να συλλάβει τα στοιχεία μιας κατάστασης. Ο Habermas διακρίνει τον " κόσμο " από τον " βιωμένο κόσμο ", σύμφωνα με δύο κριτήρια: α) της θεματοποίησης των αντικειμένων και β) του περιορισμού που επιβάλλεται στο πεδίο των δυνατών πρωτοβουλιών. Τα άτομα θεματοποιούν τα αντικείμενα σε σχέση με τους πρακτικούς σκοπούς που στοχεύουν συνδέοντας το υποκειμενικό νόημα με την αντίστοιχη συμπεριφορά τους. Ο " βιωμένος κόσμος", σημειώνει ο Habermas στο κείμενό του " Διευκρινήσεις της έννοιας της επικοινωνιακής δράσης " (1982) στο οποίο συγκεφαλαιώνει τις βασικές θέσεις του βιβλίου του " θεωρία της επικοινωνιακής δράσης " (1981), είναι ένα συστατικό στοιχείο της διαδικασίας της αλληλοκατανόησης που οριοθετεί την κατάσταση της δράσης μένοντας, ωστόσο, απαλλαγμένος από τη θεματοποίηση. Για να μπορούμε να κατανοήσουμε τη σημασία αυτής της διασύνδεσης του υποκειμενικού νοήματος με τη σχετική συμπεριφορά, για να αποδεχθούμε, δηλαδή, τις τυποποιημένες, ρηματικές αποφάνσεις, πρέπει να υπάρχει η γνώση του " απώτερου ορίζοντα " (*arrière plan*) μιάς οικείας πολιτισμικής προκατανόησης. " Πρόκειται για μια σιωπηλή γνώση που δεν μπορεί να παρουσιαστεί κάτω από τη μορφή ενός περιορισμένου αριθμού προτάσεων; πρόκειται για μια γνώση με ολιστική δομή, της οποίας τα στοιχεία παραπέμπουν τα μεν στα δε, ... που δεν είναι στη διάθεση μας, εφόσον δεν μπορούμε να

την συνειδητοποιήσουμε, ούτε να την αμφισβητήσουμε σύμφωνα με την αρέσκειά μας. Ο βιωμένος κόσμος είναι παρόν στον τρόπο εξυπονοουμένων προφανειών, διαισθητικά τόσο οικείων στα υποκείμενα της επικοινωνιακής δράσης που δεν προσδοκούν ούτε την πιθανότητα να τις δουν προβληματοποιημένες " (1).

Ο βιωμένος κόσμος εξάλλου, διαφέρει από τον κόσμο και ως προς τον περιορισμό των περιθωρίων της δράσης γιατί όχι μόνο διαμορφώνει το ευνοϊκό περιεχόμενο μέσω των διαδικασιών της αλληλοκατανόησης, αλλά αποτελεί πηγή αποθεμάτων και πολιτιστικών προφανειών τις οποίες ανασύρουν οι συμμετέχοντες όταν πρόκειται να δώσουν μιάν ερμηνεία.<sup>(2)</sup> Η κουλτούρα και η γλώσσα δεν οριοθετούν τα περιθώρια της δράσης γιατί δεν υπάγονται σε μία από τις συστατικές έννοιες του κόσμου διαμέσου των οποίων οι συμμετέχοντες συμφωνούν πάνω στην κατάσταση τους. (Απέναντι στη γλώσσα και τη κουλτούρα, οι συμμετέχοντες στην επικοινωνία δεν μπορούν να κρατήσουν την ίδια απόσταση που παίρνουν απέναντι στα γεγονότα, τους κανόνες ή τις βιωμένες εμπειρίες). Σε αντίθεση με τις πολιτιστικές παραδόσεις, οι θεσμοί και οι δομές της προσωπικότητας υπάγονται στον κοινωνικό και υποκειμενικό κόσμο αντίστοιχα, οπότε μπορούν να περιορίζουν το περιθώριο που αφήνεται στην πρωτοβουλία των δρώντων συνιστώντας όμως ταυτόχρονα και δομικά συστατικά του βιωμένου κόσμου. Η κοινωνία και η προσωπικότητα εισάγονται τότε στη δράση ως περιορισμός, αλλά και ως πλούτος. Ο βιωμένος κόσμος μας παρέχει το συναίσθημα βεβαιότητας όχι επειδή δεν γνωρίζουμε τίποτα γι' αυτόν, αλλά διότι " η γνώση την οποία εμπιστευόμαστε και η γνώση που αφορά τον τρόπο με τον οποίο κάνουμε κάτι, είναι ... προσδεδεμένες με αυτό που γνωρίζουμε με προστοχαστικό τρόπο ".<sup>(3)</sup> Η έννοια του βιωμένου κόσμου εισάγεται από τον Habermas ως " ορίζοντας της επικοινωνιακής δραστηριότητας ". Ο δρων μπορεί να ειπωθεί κάτω από δύο όψεις: ως μύστης που με υπεύθυνες πράξεις υπερβαίνει τις καταστάσεις και την

1. J. Habermas, " *Explications du concept d' activité communicationnelle* " στο " *Logique ...* ", ο.π., σελ. 432.
2. " Χάρη σ' αυτόν, οι συμμετέχοντες στην επικοινωνία συναντούν ήδη μία συγκεκριμένη ερμηνεία του δεσμού ανάμεσα στον αντικειμενικό, κοινωνικό και υποκειμενικό κόσμο. Όταν αντιμετωπίζουν τον ορίζοντα μιάς δεδομένης κατάστασης, δεν κινδυνεύουν να πέσουν στο κενό ξαναβρίσκονται πάραυτα σε έναν άλλο τομέα πολιτιστικών προφανειών, τώρα ενεργοποιημένου και ωστόσο ήδη προηγουμένως ερμηνευμένου " (J.Habermas, " *Logique ...* ", ο.π., σελ. 432 - 433).
3. J. Habermas, " *Logique ...* ", ο.π., σελ. 434.



Ιδια στιγμή ως παράγωγο παραδόσεων μέσα στις οποίες λειτουργεί, σταθερών ομάδων στις οποίες ανήκει και διαδικασιών κοινωνικοποίησης από τις οποίες ανατράφηκε.

Οι λειτουργίες που η επικοινωνιακή δραστηριότητα εκπληρεί για την αναπαραγωγή του βιωμένου κόσμου είναι οι εξής : α ) μεταφορά και ανανέωση της πολιτιστικής γνώσης μέσω της διαδικασίας της αλληλοκατανόησης , β ) κοινωνική ενσωμάτωση μέσω της διαδικασίας της συναρμογής της δράσης και τέλος γ ) διαμόρφωση της προσωπικότητας μέσω της διαδικασίας της κοινωνικοποίησης . Με την εκπλήρωση αυτών των λειτουργιών επιτυγχάνεται η συναρμογή των νέων καταστάσεων με την ήδη υφιστάμενη κατάσταση του βιωμένου κόσμου μέσα στις διαστάσεις των σημασιών της πολιτιστικής παράδοσης , του κοινωνικού χώρου και του ιστορικού χρόνου . Δομικά συστατικά του βιωμένου κόσμου που ανταποκρίνονται σ' αυτή τη διαδικασία πολιτιστικής αναπαραγωγής, κοινωνικής ενσωμάτωσης και κοινωνικοποίησης : η κουλτούρα, η κοινωνία, το άτομο .

Ενώ η υλική αναπαραγωγή του βιωμένου κόσμου εκπληρώνεται μέσω της τελεολογικής δραστηριότητας που είναι συστατική ταυτόχρονα της αλληλοκατανοητικής δραστηριότητας και της δραστηριότητας που άγεται ενόψει της επιτυχίας, επιτρέποντας και στους δύο τύπους κοινωνικής δραστηριότητας εργαλειακές δράσεις , η συμβολική αναπαραγωγή του βιωμένου κόσμου εξαρτάται ολοκληρωτικά από την αλληλοκατανοητική δραστηριότητα .

Και αυτό διότι η αλληλόδραση που διαδραματίζεται μέσα στο πλαίσιο αμοιβαίων επιρροέων αδιαφορώντας για τη διάσπαση της διυποκειμενικότητας που εγκαθιρύεται δια της γλώσσας, είναι αδύνατο να μεταφέρει πολιτιστικά περιεχόμενα, να ενσωματώσει κοινωνικές ομάδες, να κοινωνικοποιήσει τη ζωή.

Η έννοια, κατά συνέπεια, του βιωμένου κόσμου αναπτυγμένη στην εννοιολογική προοπτική της δράσης που προσανατολίζεται στην αλληλοκατανόηση "έχει μόνο μια περιορισμένη έκταση από τη σκοπιά της θεωρίας της κοινωνίας". (1)

Σε ότι προηγήθηκε, προσπαθήσαμε να διευκρινίσουμε αυτή την περιορισμένη έκταση της έννοιας του βιωμένου κόσμου. Ουσιαστικά αναλύσαμε "πώς ο βιωμένος κόσμος συμπεριφέρεται ενόπιον των τριών κόσμων που τα δρώντα υποκείμενα, προσανατολισμένα προς την αλληλοκατανόηση, θέτουν στη βάση των κοινών ορισμών τους για μια κατάσταση"; (2) δείξαμε πώς ο Habermas ανακατασκευάζει την φαινομενολογική έννοια του βιωμένου κόσμου που την αναπτύσσει με τρόπο ενορατικό δίνοντας πρόσβαση σε μια προκατανόηση. Είδαμε, δηλαδή, ότι ο Habermas δεν περιορίστηκε, στηριζόμενος στις φαινομενολογικές έρευνες, μόνο στην πολιτιστική έννοια του βιωμένου κόσμου, δηλαδή "στα πολιτιστικά κριτήρια της ερμηνείας, των αξιών και της έκφρασης", αλλά ανακατασκευάζοντας την ντυρκεμιανή έννοια της συλλογικής συνείδησης και ξεκινώντας από την βασική θέση του Durkheim σύμφωνα με την οποία οι διαδικασίες διαφοροποίησης του βιωμένου κόσμου οφείλονται στο διαχωρισμό ανάμεσα στην κουλτούρα, την κοινωνία

- 
1. J. Habermas, "Théorie de l'agir communicationnel", II, Fayard, 1981, σελ. 13 - 131
  2. J. Habermas, "Théorie...", ο.π. τ. II, σελ. 132.

και την προσωπικότητα , εισήγαγε ως δομικά συστατικά εκτός από την κουλτούρα , την κοινωνία και το άτομο . Ειδικότερα , σύμφωνα με τον **Habermas** , εάν ένα από τα τρία δομικά συστατικά ευνοηθεί περισσότερο από τα άλλα δύο , ο βιωμένος κόσμος θα γίνει μονοδιάστατος και θα αναχθεί είτε σε πολιτισμική ερμηνευτική , είτε σε θεσμούς, είτε σε θεωρίες κοινωνικοποίησης . ( Η κοινωνική θεωρία της ντυρκειμανής παράδοσης διατήρησε μια τέτοια μονοδιάστατη έννοια του βιωμένου κόσμου προτάσσοντας την "κοινωνική ενσωμάτωση" . )

Είδαμε επίσης, πώς ο **Habermas** επεξεργάστηκε την έννοια του βιωμένου κόσμου υπό μια θεωρητική σκοπιά καθιστώντας δυνατό, αφενός "ένα σύστημα αναφοράς για περιγραφές και εξηγήσεις που αφορούν το βιωμένο κόσμο στο σύνολό του", αφετέρου "αποφάνσεις πάνω στην αναπαραγωγή ή την αυτοσυντήρησή του . "(I)

Πώς μπορεί όμως η επικοινωνιακή θεωρία του **Habermas** να ρίξει φώς πάνω στο παρόν και να μας προβληματίσει για τα σύγχρονα παράδοξα της ατομικότητας , του σώματος και του θανάτου που η ιατρική γνώση και η τεχνική τα νουθετούν ;

Ποιά είναι η σύγχρονη αντινομία του νεοτερικού υποκειμένου που ως μοναδικό και διαφορετικό υποκείμενο και όντας επικοινωνιακό αντιδρά μέσα στην αρρώστεια όχι σα να βρίσκεται σε υποθετική απόσταση από τον ίδιο του τον εαυτό, αλλά έχοντας επαφή με την ώση του θανάτου και ενισχύοντας

---

I. J. Habermas, " Théorie..." t. II , ο.π. , σελ. 151.

τη μοναδικότητά του ώστε η αντίδρασή του να μετατρέπεται σε άλλη έκφραση ριζικότερη του πρώτου του εαυτού χωρίς να αφομοιώνεται σε άμορφη και ανώνυμη δομή , την ίδια στιγμή , το επιστημονικό πνεύμα κάνει να εκπέπει η πρακτική σε μια γενικευμένη αδιαφορία και εξουδετερώνει την ικανότητα της αρρώστειας να προβάλλει τις συνολικές αντιδράσεις του σώματος ;

Εάν δούμε στο επικοινωνιακό μοντέλο δράσης και ειδικότερα στην συμβολική αναπαραγωγή των δομικών συστατικών του βιωμένου κόσμου την εξασφάλιση : α ) μιας συνέχειας της παράδοσης και μιας συναφούς γνώσης αποτιμώμενες με βάση την ορθολογική εγκυρότητα της γνώσης , β ) την συναρμογή των δράσεων και τη σταθεροποίηση της ταυτότητας των ομάδων **ειδωμένες** με βάση την αλληλεγγύη των μελών , γ ) την συναρμογή ανάμεσα στις βιωμένες ατομικές ιστορίες και στις μορφές της λογικής ζωής **εγνοημένες** με βάση την ικανότητα των ατόμων να δίνουν απάντηση για τις δράσεις τους , τότε μπορούμε να διαγνώσουμε τι θα εσήμαινε η εμφάνιση κρίσης για κάθε έναν από τους τομείς που αναπαράγονται , δηλαδή την κουλτούρα, την κοινωνία , το άτομο .

Τι σημαίνει η αναπαραγωγή της ζωής **in vitro**, η μεταμόσχευση οργάνων από ζωντανούς ή νεκρούς , η παρεμβολή των ετοιμοθανάτων να πεθάνουν ή η εξουσία του πρόωγου θανάτου τους , ο πειραματισμός πάνω σε ανθρώπινα όντα με νέες αγωγές θεραπείας , ο επαναπροσδιορισμός του ορισμού

του θανάτου και της γέννησης σύμφωνα με την πιο πρόσφατη εργαλειοακή ανακάλυψη που επιτεύχθηκε σε τεχνολογικό επίπεδο, η ηθελημένη διακοπή της εγκυμοσύνης, ο έλεγχος της ποιότητας της ζωής του εμβρύου;

Στα ερωτήματα αυτά, η απάντηση θα πρέπει να είναι ότι οι βιο-ιατρικές πρακτικές εφαρμόζουν μία γνώση της οποίας ακόμη και τ' αποτελέσματα είναι δύσκολο ν' αποτιμηθούν, όχι μόνο απ' αυτούς που τα υφίστανται, αλλά και από εκείνους οι οποίοι υποστηρίζουν αυτές τις βιο-πολιτικές .

Α. Η δυσκολία που προκύπτει από την έλλειψη παραδεδεγμένης γνώσης, εκτός από την έλλειψη νοήματος που δημιουργεί, μεταφέρει την κρίση και στα δύο άλλα συστατικά του βιωμένου κόσμου διότι:

- α) Αφαιρεί την νομιμοποίηση των ήδη υφισταμένων θεσμών με συνέπεια, κάθε νέα προβληματοποίηση που προκύπτει, να οδηγεί στην δημιουργία παράλληλων θεσμών ή οργανισμών με τους ήδη υπάρχοντες ανεπαρκείς και στην γραφειοκρατικοποίηση τους οπότε μία καινούργια αντινομία δημιουργείται, καθ'όσον η κοινωνία έχει ν' αντιμετωπίσει ένα νέο πρόβλημα που δεν επιδέχεται λύση: την αντίφαση παράλληλων λύσεων εν'όψει της οποίας στηρίζεται η ίδια η ιδέα της Πρόνοιας και που το σημείο πραγμάτωσής της είναι το άτομο.
- β) Τη στιγμή που η κοινωνία μας δεν θέλει ν' αναγνωρίσει τον εαυτό της στον άρρωστο και τον απορρίπτει, μεταφέρει μέσα από την εκπαίδευση και μεταβιβάζει στις νεώτερες γενιές

την απώθηση του θανάτου εμποδίζοντας την επαφή του παιδιού με μια συγκρουσιακότητα την οποία βρίσκει ή θα βρεί στην πραγματική του ζωή, εφόσον ένα πρόβλημα δεν ανασύεται μόνο μέσα από την θεωρία της γνώσης, αλλά αφορά την ίδια την κατάσταση του κόσμου που είναι προβληματική. Αποτέλεσμα είναι η δημιουργία ενός χάσματος ανάμεσα στην πραγματικότητα και το φαντασιακό και η δυσκολία προσανατολισμού προς διαμορφωτικά μοντέλα συμπεριφοράς για να αποκτηθούν γενικευμένες ικανότητες δράσης.

Β. Εφόσον διαταράσσεται η διαδικασία της κοινωνικής ενσωμάτωσης και εγκαταλείπεται το πρόταγμα της αλληλεγγύης της ομάδας με την εμπειρία ενός αρνητικού βιώματος του εαυτού μέσα από το μίσος και την επιθετικότητα, εφόσον δηλαδή ισχύει το "ο θάνατός σου η ζωή μου" και η σχέση με τον άλλο αμφισβητείται μέσα από μια διαλεκτική ζωής και θανάτου, γίνεται εν ολίγοις επικίνδυνη, τότε α) φαινόμενα ανομίας εμφανίζονται στο κοινωνικό επίπεδο όταν το άτομο φάχνει να εφαρμόσει ένα δίκαιο που δεν ανταποκρίνεται σε καμιά οικουμενιστική δικαιοφιλοσοφική τάξη συμφιλώσης, αλλά ανταποκρίνεται στο δικό του δίκαιο που χαρακτηρίζεται από σχέσεις κατάκτησης, εξουσίας ή ιεραρχίας. Πρόκειται για μια αξίωση που διατείνεται την αλήθεια και το δίκαιο ενόψει μιας στρατηγικής οπτικής και που όντας μακριά από την ιδέα ενός οικουμενικού δικαίου, θέλει να επιβάλλει την δισυμμετρία και να λειτουργήσει ως

όπλο που μπορεί να ευνοεί ή να καταστρέφει τη ζωή.

Έτσι το σώμα γίνεται το εξάρτημα μηχανών επιστημονικής σύλληψης και εφαρμοσμένης τεχνολογίας, γίνεται " αυτόματο ". Η εγκυρότητα των κανόνων σχετικοποιείται, στο βαθμό που το σώμα παρουσιάζει δικαιοδικά μιιά κατάσταση αμφισημίας <sup>(1)</sup>: διπλή έννοια της υποκειμενικότητας ως ιδιοκτησία μερών που μπορεί να θέλουμε να δώσουμε ή κατοχή μιιάς ολότητας που μπορούμε να την εκμισθώνουμε υπό την έμμεση μορφή της δουλειάς ή των υπηρεσιών. Αυτή η αμφισημία οφείλεται σε προβλήματα που ανακύπτουν όσον αφορά τον ορισμό της δικαιοδικής υπόστασης του ατόμου και σχετίζεται με τη διπλή οπτική της βιολογίας, την οπτική του " μηχανισμού " (" ο άνθρωπος συντίθεται σε ενοποιημένα μέρη από μιιά εξωτερική θέληση ") και του " βιταλισμού " (" άτμητη ολότητα που διατηρείται ακόμη και μέσα στο πιό τερατώδες παθολογικό "). Ειδικότερα, στη Γαλλία όπου για πρώτη φορά τα βιολογικά προβλήματα αντιμετωπίζονται παραδειγματικά κάτω από τον έλεγχο της Εθνικής Επιτροπής Ηθικής, ο νόμος που ορίζει ότι δέχεται το ανθρώπινο έμβρυο ως υποκείμενο δικαίου εφ'όσον γεννιέται ζωντανό και βιώσιμο, δεν αποφαινεται για το ποιός θα κρίνει αυτές τις προϋποθέσεις και σε ποιιά χρονική στιγμή. Διότι μπορεί να ορίζεται η επιτρεπόμενη έκτρωση την 22η εβδομάδα της κυοφορίας, αλλά το όριο ανάμεσα στη ζωή και στην ανυπαρξία ζωής εκλαμβάνεται συμβατικά. Ωστόσο, η λογική αυτής της πρακτικής στηρίζεται στη διάκριση ανάμεσα στο όλο και το μέρος, " το μηχανικό δώρο ενός κομματιού

---

1. Βλ. J-C. Beaune, " Entre corps et mort le fantôme de l'individu " στο Milieux, No 23 - 24, 1986,σελ. 140 - 150.

του εαυτού" και την βιταλιστική άρνηση "να τίθεται το όλο ως υποκειμενική εφελκυσία". Το ζήτημα της ευθανασίας, "έτσι αντίστοιχο πρόβλημα και πρόταση νόμου το επιλύει αναγνωρίζοντας το δικαίωμα, μετά από σύμφωνη δήλωση συνυπογεγραμμένη από δύο μάρτυρες, της εφαρμογής στον εαυτό παθητικής ευθανασίας . Αλλά με το να αναγνωρίζει ο νόμος αυτό το δικαίωμα είναι σα να αναγνωρίζει ότι "το σώμα ανήκε στον ασθενή ολοκληρωτικά"(I) ώστε κατ' αυτό το τρόπο να επανέρχεται το ζήτημα της αμφίσημης αντιμετώπισης.

β ) Αποξένωση που εμφανίζεται αφενός ως αυτονόμηση των θεσμών απέναντι στην κοινωνία στο μέτρο που μειώνεται ο βαθμός κατανόησης από την κοινωνία της λογικής των ίδιων της των θεσμών - η ίδια η συτόνομη λειτουργία τους παράγει την αλήθεια για την αρρώστεια και τον θάνατο και ο γιατρός ως παραγωγός της αλήθειας εντάσσεται κι αυτός σε μία γνωστική δομή που τον εμπεριέχει - , αφετέρου ως αυτονόμηση του ατόμου έναντι της αλληλεγγύης της ομάδας και των περιορισμών που θέτει, με συνέπεια την εγκατάλειψη της κοινωνικής ζωής ως τρόπου ολοκλήρωσης του και έκλειψης της αυτονομίας του, εφόσον ο απεριόριστος εγωισμός του υπεκφεύγει την υποταγή στον κοινό νόμο . Αυτονομία δεν σημαίνει αυθάκεια , αλλά αντιμετώπιση του ανθρώπινου ως θεμελίου των κανόνων και των νόμων αξιώνοντας την εξάρτηση από αυτούς υπό τον όρο της ελεύθερης αποδοχής τους.



Γ. Εφ' όσον διαταραχθεί η σφαίρα της κοινωνικοποίησης παρατηρείται: α) ρήξη με την παράδοση, επειδή δεν υπάρχουν κίνητρα για δράσεις σύμφωνες με κανόνες. Η ακρίβεια των κανόνων σχετικοποιείται και αυτό το γεγονός επιφέρει άμεσα αποτελέσματα στη συλλογική συνείδηση όσον αφορά την αναπαράσταση αυτού που είναι έγκυρο και αυτού που δεν είναι. Αμφισβητείται έτσι, η εγκυρότητα των πρακτικών ζητημάτων διότι η σχετικοποίηση των αξιώσεων για εγκυρότητα προσδένεται με την ιδεολογία της νομιμότητας των κριτηρίων της ορθολογικότητας των θεσμισμένων μορφών της τεχνικής και της επιστήμης.

β) εμφάνιση ψυχοπαθολογικών φαινομένων διότι η λήθη του θανάτου ως ακατανόητου μυστηρίου εμποδίζει την ανάληψή του ως δεδομένου και την αντιμετώπισή του ως της άλλης πλευράς της ζωής. Η αθανασία που έχει γίνει προορισμός της επιστήμης, επιβάλλεται στο άτομο ως όριο της σκέψης του θανάτου, ως παθητική λήθη, καταργώντας τη δυνατότητα που του παρέχει ο θάνατος να έχει συνείδηση της εξαφάνισης η οποία του " επιτρέπει να είναι ο εαυτός του " και την ίδια στιγμή " άλλος από εαυτός του " μετατρέποντάς τον σε " συνείδηση του εξαφανίζεσθαι." (1)

Η προσπάθεια να καταστήσουμε τον θάνατο επιφανειακό και ισχνό θάνατο - εργαλείο, που θα τον καταπολεμήσουμε με τα δικά μας σύνεργα, ο υποβιβασμός του σε ένα υπολογισμένο σχέδιο ανατροπής του, πρόκειται για μιά τρέλλα με την οποία αποκλειόμαστε από την ανθρώπινη υπόσταση. Μιά τρέλλα, που την διακρίνει το απόλυτο της λογικής της, μιά αλαζονεία που προσχεδιάζει ένα είδος δράσης με σκοπό την εξαφάνισή του

---

1. M. Blanchot, " Ο χώρος της λογοτεχνίας ", ο.π., σελ. 134 - 135.

2.3. Απόζευξη συστήματος και βιωμένου κόσμου: οι επιπτώσεις της στη νεοτερικότητα.

Εξετάσαμε ήδη το γλωσσολογικό μοντέλο στα πλαίσια της χαμπερμασιανής θεωρίας, καθώς επίσης και το μοντέλο των δομικών συστατικών του βιωμένου κόσμου. Στο κεφάλαιο που ακολουθεί, θα ήταν χρήσιμο να εφαρμοστούν ορισμένα συμπεράσματα της σύγχρονης ιστοριογραφίας για τη μεταβολή των αναπαραστάσεων του θανάτου, στη χαμπερμασιανή κατηγορία της απόζευξης (*disjunction*) ή της διάστασης συστήματος και βιωμένου κόσμου, ούτως ώστε να φανούν οι επιπτώσεις της στη νεοτερικότητα: η επικοινωνιακή δομή του θανάτου εκκενώνεται από κάθε αξίωση εγκυρότητας, " εννοιολογικά ταυτόσημη με τη σφαίρα του ανθρώπινου λόγου ", ο οποίος αποτελεί " σημείο αναφοράς όλων των αξιώσεων εγκυρότητας "(1): τόσο δηλαδή της εγκυρότητας της αντικειμενικής αλήθειας και της κανονιστικής ορθότητας, όσο και της υποκειμενικής ειλικρίνειας. Η τελευταία, αναγόμενη στη σφαίρα της εσωτερικής εμπειρίας, στον τρόπο δηλαδή, που βιώνεται ο θάνατος ούτως ώστε να μεταδοθεί αυθεντικά, θα ήταν δυνατό να συστήσει μιά δυνητική ορθολογικότητα, δηλαδή μιά επικοινωνιακή ορθολογικότητα η οποία, τότε, εναρμονίζοντας τις τρεις σφαίρες μεταξύ τους, θα απέδιδε στην επικοινωνιακή διάσταση του θανάτου όσα, η απόζευξη του συστήματος από τον βιωμένο κόσμο, της έχει στερήσει.

---

1. A. Wellmer, " Λόγος, ουτοπία και διαλεκτική του Διαφωτισμού ", μετ. Γ. Λυκιαρδόπουλος, εκδ. Έρασμος, 1989, σελ. 31.

Θα πρέπει επί πλέον να σημειωθεί ότι η έννοια της απόζευξης ανάμεσα στο σύστημα και τον βιωμένο κόσμο που εκτίθεται από τον Habermas στην " *Deuxième considération intermédiaire* " (1), συνυφάνεται από τον 18ο αιώνα στη Δύση μαζί με την νεοτερική μορφή της αλληλοκατανόησης, την οποία διαπραγματεύεται, όπως είδαμε, το γλωσσολογικό μοντέλο. Την ίδια άλλωστε " απόζευξη " επιχειρεί, από ιστοριογραφική σκοπιά, ο M. Vovelle, επισημαίνοντας στο 28ο κεφάλαιο με το γενικό τίτλο " *Les sommeils de la raison* " τον μετασχηματισμό του λόγου πάνω στο θάνατο κάτω από την " παιδαγωγική " του Διαφωτισμού ο οποίος, ενώ καταστρέφει τις προκαταλήψεις σκοπεύοντας να επαναθεωρήσει το φόβο του θανάτου περισσότερο από το να εξορίσει την εικόνα του μετατρέποντας τον άνθρωπο σε ενήλικα μπροστά στο τελευταίο στάδιο, την ίδια στιγμή οδηγεί μέσα από την εμφάνιση του ρομαντισμού, στις αρχές του 19ου αιώνα, " στην επιστροφή των μαύρων ιδεών, στην λαθραία παρείσφρηση του θανάτου μόλις κυνηγημένου, που επιστρέφει τάχιστα κυνηγών, καλυμμένος με νέα φαινομενική λάμψη".(2)

---

1. J. Habermas, " *Théorie ...* ", τ II, ο.π., σελ. 167.

2. M. Vovelle. " *La mort et l' Occident de 1.300 à nos jours* ", Gallimard, 1983, σελ. 471.

Το μέλημα της παρούσας εργασίας να εντάξει το θάνατο στη χαμπερμασιανή θεωρία, δηλαδή στην ιδιαίτερη επικοινωνιακή του διάσταση που αποκτά στην περιοχή του βιωμένου κόσμου, αποδίδει στο μέτρο που ο θάνατος θα ήταν δυνατό να θεωρηθεί ως ένα "μέσο" (**medium**) δια του οποίου αναπαράγονται οι συμβολικές δομές. Πράγματι, ο θάνατος ως αναφερόμενο της συμβολικής αναπαραγωγής του βιωμένου κόσμου, αποτελεί ένα μέσο για μια αρχή κοινωνικοποίησης. Θα μπορούσαμε να χρησιμοποιήσουμε το μοντέλο των δομικών συστατικών του βιωμένου κόσμου και τη συναφή έννοια της επικοινωνιακής δραστηριότητας για να εντοπίσουμε τις μεταβολές που υφίσταται η κατανοησιμότητα του θανάτου στο συλλογικό ασυνείδητο που κατά προέκταση το θεωρούμε ως ασυνείδητο του βιωμένου κόσμου, κάτω από την οπτική της δομικής διαφοροποίησης ανάμεσα στη κουλτούρα, την κοινωνία και το άτομο. Ο **Habermas** θα υποστηρίξει ότι η διάσταση της αναπτυξιακής λογικής αφορά την δομική διαφοροποίηση αυτών των στοιχείων που συντελείται μέσα από διαδικασίες εξατομίκευσης, μέσω της αφέρεσης και της γενίκευσης των κανόνων και μέσω της αυξανόμενης ανακλαστικότητας των πολιτιστικών παραδόσεων. Όσο διαφοροποιούνται τα δομικά συστατικά του βιωμένου κόσμου, τόσο τα περιεχόμενα της αλληλόδρασης υφίστανται τις συνθήκες μιας αλληλοκατανόησης ορθολογικά παρακλινημένης. Στη περίπτωση

του θανάτου, βλέπουμε να αποδυναμώνεται ο προνομιακός δεσμός που διατηρούσε με τη θρησκεία ως βασικό υποσύστημα των παραδοσιακών κοινωνιών και να εμφανίζεται, στις αρχές του δέκατου ένατου αιώνα, η οικονομία ως αυτόνομο υποσύστημα που θα αποικήσει, κατά τη χαμπερμασιανή έκφραση, τον βιωμένο κόσμο μεταβάλλοντας και την αναπαραστατική κατανόηση του θανάτου και καθιστώντας το χρήμα μαζί με την εξουσία "μέσα" που θα εκμεταλλευτούν την αγωνία του θανάτου.

Αν ωστόσο ο ορισμός της κοινωνίας ως "ολότητας που διαφοροποιείται κατά τη διάρκεια της εξέλιξης ως σύστημα και ως βιωμένος κόσμος"<sup>(1)</sup> επιτρέπει στον Habermas να δει σ' αυτή τη διαδικασία διαφοροποίησης μεταξύ συστήματος και βιωμένου κόσμου που συντελείται "εξαιτίας του ότι διασταυρώνεται η συνθετότητα του ενός και η ορθολογικότητα του άλλου" την κοινωνική εξέλιξη, τότε, μέσα σ' αυτή τη διαφοροποίηση πρέπει να υπάγουμε το θέμα του θανάτου στη νεότερικότητα. Ο θάνατος που αποτελεί, όπως είδαμε, δομή του βιωμένου κόσμου θα πρέπει να ιδωθεί σε σχέση με το σύστημα ως σημείο ανταλλαγής. Ερπύσσεται συνεπώς, όχι μόνο πίσω από την επικοινωνιακή αλληλόδραση με αλληλοκατανοητική δομή, αλλά ανήκει στους μηχανισμούς του συστήματος, στην "αγορά" όπου η ρύθμιση των περιεχομένων της δράσης είναι στερημένη κανόνων.

---

1. J. Habermas, "Théorie..." , τ. II, ο.π., σελ. 167.

Η διάκριση των επιπέδων κοινωνικής εξέλιξης σε αρχαϊκές κοινωνίες, κοινωνίες με παραδοσιακή ή κρατική οργάνωση και σε μοντέρνες κοινωνίες γίνεται σύμφωνα με τον Habermas, βάσει της εμφάνισης νέων συστημικών μηχανισμών και βάσει των αντίστοιχων βαθμών περιπλοκότητας. Κάτω απ' αυτήν την οπτική, " η απόζευξη " συστήματος και βιωμένου κόσμου συντελείται έτσι ώστε ο βιωμένος κόσμος, αρχικά ομοεκτατός ενός ελάχιστα διαφοροποιημένου κοινωνικού συστήματος, να υποτιμάται ολοένα και περισσότερο στη σειρά ενός υποσυστήματος δίπλα σε άλλα. Μέσα σ' αυτή τη διαδικασία οι συστημικοί μηχανισμοί διαχωρίζονται όλο και πιά πολύ από τις κοινωνικές δομές μέσω των οποίων συντελείται η κοινωνική ενσωμάτωση. Όπως θα δούμε, οι νεότερες κοινωνίες φτάνουν σ' ένα επίπεδο κοινωνικής διαφοροποίησης όπου οι οργανώσεις, με το να αυτονομηθούν βρίσκονται σε αμοιβαία σχέση δια μέσου των μέσων επικοινωνίας τα οποία στέρεψαν τη γλώσσα. Αυτοί οι συστημικοί μηχανισμοί επιβάλλουν κοινωνικές σχέσεις ευρέως αποκολλημένες από κανόνες και αξίες, ιδιαίτερα τα υποσυστήματα της ορθολογικής, οικονομικής και διοικητικής δράσης ενόψει ενός στοχευόμενου σκοπού: αν στηριχθούμε στη διάγνωση του Weber, αυτά τα υποσυστήματα έγιναν αυτόνομα σε σχέση με τις ηθικοπρακτικές τους βάσεις. " (1)

---

1. J. Habermas, ο.π., σελ. 168.

#### 2.4 Ο μετασχηματισμός των αναπαραστάσεων του θανάτου.

Στο σημείο αυτό, τίθεται το κεντρικό ερώτημα για την ανάλυση του μηχανισμού των αναπαραστάσεων του θανάτου. Εφ'όσον η νεότερη δυτική κοινωνία θεώρησε τον θάνατο ως ασήμαντο και ο ορθολογισμός της απώθησε τα σύμβολά του, πώς είναι δυνατόν αυτή η παραγνώριση να συνδέεται ταυτόχρονα με τον κυρίαρχο ρόλο που προσδίδεται στο χρήμα, μέσω μιάς απεριόριστης εξουσίας θανάτου; Τι σημαίνει αυτή η απόζευξη ανάμεσα στην ατελή κατανοησιμότητα του θανάτου και στην πανταχού παρουσία αυτού που τον εκδηλώνει και τον συμβολίζει, ανάμεσα στην ύπαρξη των μέσων και την συμβατική τους ισχύ;

Για να μπορέσουμε να απαντήσουμε σ' αυτό το θεμελιώδες ερώτημα, θα πρέπει κατ'αρχήν να κατανοήσουμε την ειρωνία της διαλεκτικής του Διαφωτισμού στην ιστορία του κόσμου: " ο εξορθολογισμός του βιωμένου κόσμου κάνει δυνατή την ανάδειξη και την αύξηση των υποσυστημάτων των οποίων οι προσταγές που έγιναν αυτόνομες στρέφονται εναντίον του για να τον καταστρέψουν. " (1)

Αν υπάρχουν κοινωνικές παθολογίες που εμφανίζονται μέσα στον καπιταλιστικό μοντερνισμό κι'αν θέλουμε να τις εξηγήσουμε, τότε η θεωρία του Weber του εξορθολογισμού ως κοσμοϊστορικής διαδικασίας, όπως ανασυγκροτείται από τον Habermas, μας βοηθά να υπερβούμε τη βασική πρώτη θέση της: την ανάλυση της ορθολογικής δράσης εν'όψει ενός σκοπού και την επιλογή του ερμηνευτικού σχήματος για τη διαδικα-

---

1. J. Habermas, ο.π., σελ. 204.

σία εξορθολογισμού της κοινωνίας, της ορθολογικότητας του συστήματος, υιοθετώντας μία έννοια ορθολογικότητας πιά περιπλοκή. Η αποδοχή μιάς πιά σύνθετης έννοιας της ορθολογικότητας από τον Habermas, θα μας επιτρέψει να μην αναλύσουμε μόνο την ορθολογικότητα των συστημάτων δράσης υπό την περιοριστική οπτική γωνία του " γνωστικού " - " εργαλειικού ", ούτε να θεωρήσουμε ότι μιά ορθολογικότητα που στηριζόταν σε αξίες μεταβλήθηκε σε μιά ένσκηπη ορθολογικότητα αποστερημένη από ηθικές ρίζες. Υπενθυμίζουμε ότι, σύμφωνα με τον Habermas, εκείνο που διέφυγε στον Weber, είναι το επιλεκτικό μοντέλο του καπιταλιστικού εκσυγχρονισμού που καθολικοποίησε ένα " είδος " ορθολογικότητας: τον εργαλειικό, οικονομικό και διοικητικό Λόγο. Ας σημειωθεί, εν προκειμένω, ότι ο Habermas διευρύνοντας τη σχέση, όχι ανάμεσα σε διαφορετικούς τύπους προσανατολισμού της δράσης, αλλά ανάμεσα στις διαφορετικές αρχές κοινωνικοποίησης δίνει πρόσβαση σε ένα σύνθετο σχήμα τριών θεμάτων:

- α) Εισάγει την έννοια της επικοινωνιακής ορθολογικότητας και την έννοια του βιωμένου κόσμου.
- β) Προτείνει μιά έννοια της κοινωνίας με διπλή όψη που συνδέει τα παραδείγματα του βιωμένου κόσμου και του συστήματος μέσω της θεωρίας της επικοινωνιακής δράσης.
- γ) Τέλος, κατασκευάζει μιά κοινωνική θεωρία της έννοιας του μοντέρνου που εξηγεί τα φαινόμενα της κοινωνικής παθολογίας μέσω μιάς θεωρίας του ορθού Λόγου η οποία αναλύει τις τυπικές προϋποθέσεις της ορθολογικότητας καθώς και τις τυπικές πραγματολογικές συνθήκες μιάς ορθολογικής συμπεριφοράς.



Λαμβάνοντας υπ' όψει τις τρεις ανωτέρω προτάσεις και εντάσσοντας το εργαλειακό μοντέλο του θανάτου στις κοινωνικές παθολογίες, κατανοούμε μέσα από τη διεύρυνση της έννοιας της ορθολογικότητας του Weber, την ειρωνία στην οποία οδηγούνται οι σημερινές κοινωνίες, καλλιεργώντας την πεποίθηση ότι μπορούν να αποφύγουν μέσω της ορθολογικής διαχείρισης και των οικονομικών υπολογισμών, την παρουσία του θανάτου που δεν εκδηλώνεται παρά συμβολικά. Κι' εδώ, θα πρέπει να υπογραμμιστεί η παρατήρηση του Habermas, σύμφωνα με την οποία δεν είναι ούτε η αποεθιμοποίηση και " η λαϊκοποίηση των εικόνων του κόσμου, ούτε η δομική διαφοροποίηση της κοινωνίας που επιφέρουν ... δευτερογενή παθολογικά αποτελέσματα. Δεν είναι η διαφοροποίηση, ούτε η αυτόνομη εκτύλιξη των σφαιρών των πολιτιστικών αξιών που οδηγούν στην επικοινωνιακή αποξήρανση της καθημερινής πρακτικής, αλλά ο ελιτιστικός διαχωρισμός ανάμεσα στην κουλτούρα των ειδικών και στα περιεχόμενα της τρέχουσας επικοινωνιακής δράσης. "

Κατά συνέπεια, και στην περίπτωση του θανάτου, δεν είναι η απεθιμοποίησή του, ούτε η απομόνωσή του σε αυτόνομες αξιολογικές περιοχές (ιατρική, ηθική) η αιτία της επικοινωνιακής ερήμωσης και της εμφάνισης των βιοηθικών προβλημάτων, αλλά η υπαγωγή του σ' έναν εξειδικευμένο επιστημονικό λόγο με ορθολογική μορφή. Επί πλέον, τονίζει ο Habermas, " ούτε η απόζευξη των υποσυστημάτων που ρυθμίζονται με *mediums* ... και του βιωμένου κόσμου οδηγεί σε ένα μονοδιάστατο εξορθολογισμό ..., αλλά η βίαιη είσοδος των μορφών της οικονομικής και διοικητικής ορθολογικότητας σε σφαίρες δράσης που ... εξαρτώνται από την αλληλοκατανόηση ως μηχανισμό συναρμογής της δράσης "<sup>(1)</sup> και ειδικεύονται στη συμβολική αναπαραγωγή του βιωμένου κόσμου.

---

1. J. Habermas, " Théorie ... ", τ. II, ο.π., σελ. 364.

Αυτή η " δομική βία " που επιφέρει τον εσωτερικό αποικισμό του βιωμένου κόσμου και την τμηματοποίηση των μορφών ορθολογικότητας σε επιστήμη, ηθική και τέχνη " ασκείται μέσω μιάς συστηματικής έκπτωσης της επικοινωνίας " (1).

Κάτω από αυτή την οπτική της πολυπλοκότητας του συστήματος επιβάλλεται να αντιμετωπιστεί η κοινωνική εξέλιξη των αναπαραστάσεων του θανάτου και η επικοινωνιακή του διάσταση, τόσο στις παραδοσιακές κοινωνίες με κρατική οργάνωση, όσο και στις νεότερες κοινωνίες. Η προσφυγή μας στο έκτο και στο όγδοο κεφάλαιο του δεύτερου τόμου της " θεωρίας της επικοινωνιακής δράσης " κρίνεται αναγκαία για να τονιστεί πόσο " ο εκμοντερνισμός εμφανίζεται ως επώδυνη ιστορία αυτών που έπρεπε να πληρώσουν, με το τίμημα των παραδόσεων και των μορφών μιάς λεηλατημένης ζωής, ούτως ώστε να επιβληθούν οι νέοι τρόποι παραγωγής και το σύστημα του νεοτερικού Κράτους ". (2)

Στις κοινωνίες στις οποίες το Κράτος καθορίζει τη συνολική δομή τους, η πολιτική κυριαρχία αντλεί το κύρος της από μία θεσμική τάξη στα πλαίσια της οποίας, η " ύπαρξη μέσω τιμωρίας ... , αποτελεί το θεμέλιο μιας λειτουργικής αρμοδιότητας " (3). Στις παραδοσιακές κοινωνίες συνεπώς, η φυσική βία ως συμβολική εξουσία νομιμοποιείται από το δικαίωμα ζωής και θανάτου πάνω στους υπηκόους. Επειδή το παραδοσιακό Κράτος συνιστά οργάνωση που δομεί την κοινωνία στο σύνολό της, οφείλει να προσδένεται σε " φυσικούς " βιωμένους κόσμους και σε πολιτιστικές παραδόσεις.

Πίσω από τα έθιμα του παραδοσιακού συμβολισμού, ο θάνατος,

---

1. J. Habermas, " Théorie ... ", τ. II, ο.π., σελ. 205  
2. J. Habermas, ο.π., σελ. 414.  
3. J. Habermas, ο.π., σελ. 186.

επιθυμητός και απεχθής συγκρόνως, δικαιολογεί αυθαίρετα περιεχόμενα . Ως ύστατη τιμωρία, ανεύρει την αναγκαιότητα του στο αυθαίρετο της εξουσίας, μεταβάλλοντας την πολιτιστική αυθαιρεσία σε κοινωνική υποχρέωση . Την παραδοσιακή κοινωνία που τα όριά της χαρακτηρίζονται από μια οργάνωση , ο θάνατος, όπως και η κοινωνία, προσδιορίζει το όριο της σιέφης πέραν του οποίου η σιέφη παύει να υπάρχει . Ο θάνατος καθίσταται, όπως αναφέρθηκε ήδη στο κεφάλαιο για την περατότητα , προϋπόθεση της σιέφης και επί πλέον αντικατοπτρίζει την εξουσία και την κυσιότητα δικαιολογώντας έμμεσα τον πλούτο και θεμελιώνοντας κοινωνικά σύμβολα . Έτσι ο θάνατος καθίσταται ο κατ'εξοχήν ρυθμιστής της πολιτειακής τάξης των παραδοσιακών κοινωνιών δρώντας από το θεολογικό υποβολείο και κατευθύνοντας την νομοθετική διαδικασία του ηγεμόνα ελέω Θεού, αλλά και ελέω θανάτου .

Από τη στιγμή κατά την οποία η κρίση στηρίζεται στη "νομιμότητα της δικαιοδικής τάξης" ως πηγής νόμιμης δύναμης , η πολιτική κυριαρχία του άρχοντα συγκροτείται ως δικαιοδική τάξη<sup>(4)</sup>. Στη σφαίρα του δικαίου σφείλει την ύπαρξή του ο κόσμος των ηθικών επιταγών : ο παραβάτης τους, για πρώτη φορά μετά από τη συλλογική αντιμετώπιση της αδικίας στις αρχαϊκές κοινωνίες, τιμωρείται ως υπεύθυνος των πράξεών του, η σκληρότητα των ποινικών νόμων " δικαιολογείται " διότι διατηρεί στη μνήμη των ανθρώπων ορισμένες απαιτήσεις

---

I. Βλ. J. Habermas , ο.π., σελ. 193-194.

της κοινωνικής ζωής . Κάτω από μια γενεαλογική ( νιτσεική και φουκώϊκή ) σκοπιά — η οποία, ως επισημανθεί, ότι συνδέεται με τις αναλύσεις του **Habermas** — το δικαστικό βασανιστήριο μπορεί να ερμηνευθεί και σαν πολιτική ιεροτελεστία. Αποτελεί μέρος , έστω και σε ελάχιστο τόνο , των τελετών που μ' αυτές εκδηλώνεται η εξουσία **(Ι)ΑΝ**. μάλιστα θεωρηθεί ότι ο παραβάτης τιμωρείται διότι "εντός από το θύμα του, το έγκλημά του πλήττει και τον ανώτατο άρχοντα", η προσβολή δεν είναι μόνο κατά του προσώπου του στο μέτρο που ο νόμος ισοδυναμεί με τη θέλησή του , αλλά και κατά του σώματός του, δηλαδή της ζωής και του θανάτου του . Κατά συνέπεια , η παρατήρηση ότι ο θάνατος εμφανίζεται στην παραδοσιακή κοινωνία ως ο πραγματικός ρυθμιστής της πολιτειακής τάξης επιβεβαιώνεται, μέσω του δικαιώματος της τιμωρίας, ως τρόπου προσωπικής εκδίκησης του ηγεμόνα και ταυτόχρονα ως δημόσιας ποινής . Το δικαίωμα ζωής και θανάτου ως τμήμα της εξουσίας του ηγεμόνα, παραχωρείται στις παραδοσιακές κοινωνίες, σε τελευταία ανάλυση, από τον θάνατο, σε αντιδιαστολή με το δικαίωμα επιβολής της ποινής στις νεοτερικές κοινωνίες που παραχωρείται από μιά δεοντολογική-ανθρωπιστική αντίληψη για την επανόρθωση του κακού που επήλθε στην κοινωνία της οποίας, η δεοντολογία συναρτάται με τους νόμους της αγοράς και, σε τελευταία ανάλυση, με το χρήμα . Η υποταγή στον ποινικό νόμο σημαίνει ότι οι πολίτες μπορούν να διακρίνουν ανάμεσα στον ηθικό , τον

αντικειμενικό και τον υποκειμενικό κόσμο ώστε η "ανάγκη" τιμωρίας των ενόχων να μετατρέπεται πιά σε συμβιβασμό . Ωστόσο, οι κοινωνικές σχέσεις θεσμοποιούνται περισσότερο απο τις μορφές παραδοσιακής ηθικής ζωής, παρά από το νόμο . Ενώ, δηλαδή, η επικοινωνιακή δραστηριότητα διαφοροποιεί τα ειδικά περιεχόμενα των τριών "κόσμων", ωστόσο μένει καγι- δευμένη στους κανόνες της παραδοσιακής δράσης . Η ηθική, σε αντίθεση με την επιστήμη που θεσμοποιείται ως ένσκηπη δραστηριότητα, παραμένει προσδεδεμένη με τις θρησκευτι- κές παραδόσεις . Αυτή η ανισόπεδη σχέση των αξιώσεων στην εγκυρότητα οφείλεται στη "διχοτομική δομή" των παραδοσια- κών κοινωνιών που επιτρέπει δύο τομείς δράσης : τον "ιερό τομέα" στον οποίο η σφαίρα εγκυρότητας είναι ελάχιστα δια- φοροποιημένη και έχει ανώτερη εξουσία απ'ότι ο δεύτερος "κοσμικός τομέας" δράσης με ορθολογικό περιεχόμενο . Οι θρησκευτικές εικόνες του κόσμου και το φυσικό ορθολογικό δίκαιο απο- τελούν το ιδεολογικό περικάλυμμα της κοινωνικής ενσωμά- τωσης στο επίπεδο της υλικής αναπαραγωγής του βιωμένου κόσμου, εφόσον η αυξανόμενη κοινωνική ανισότητα γίνεται αντι- ληπτή ως αδικία . Η ικανοποίηση που εκπήγαζε από την κάλυψη της ατομικής ανάγκης σωτηρίας, προσέδιδε, ακόμη και στον πόνο ( ολο- καύτωμα - σωτηρία ) , νόημα, ώστε ο πόνος-σήμερα παράλογος- να δικ- ώνει τότε την ίδια τη ζωή ( σήμερα ο πόνος αποτελεί επιχείρημα ενάντια στη ζωή ) . Ο θάνατος, κατά συνέπεια, σ'αυτήν την παρα- δοσιακή, προ-νεοτερική κοινωνία, οδηγούσε σε μια

μετά θάνατον ζωή, ανάγοντας τον κοινωνικοπολιτιστικό βιωμένο κόσμο σε ένα πεδίο δοκιμασίας στον οποίο η συμβολική βία ανέκυπτε από την πεποίθηση ότι αν δεν αποδέχεται την ανάσταση, ο θάνατος θα είναι οριστικός και πραγματικός. Έτσι, ο άνθρωπος που αποτελούσε μέρος της παγκόσμιας τάξης ως κατοπτρικής εικόνας της εκκλησιαστικής ιεραρχίας, εξαρτούσε, σε μιά μεγάλη διάρκεια, το σύστημα των αξιών του - συμπεριλαμβανομένου του θανάτου ως αρνητικής αξίας - από την πίστη σε μιά μεταθάνατον ζωή. Η πρωτοκαθεδρία των θρησκευτικών μοντέλων και η διαλεκτική σχέση τους με τη συλλογική ευαισθησία, συνετέλεσε ώστε, από το Μεσαίωνα ως το 19ο αιώνα, ο καλός χριστιανικός θάνατος να είναι εκείνος που επέτρεπε την προετοιμασία για την ουράνια γαλήνη, ενώ ο αιφνίδιος θάνατος αποτελούσε κακό διότι δεν άφηνε τα περιθώρια για μιά αντιμετώπιση του θανάτου, δίχως φόβο για την τελική ατομική κρίση. Η ευχή της αποφυγής του " αιφνιδίου θανάτου " ως Κακού στην ορθόδοξη λειτουργία, είναι αντίστοιχη με το δυτικό : " *De morte repentina libere nos Domine* " (" από τον αιφνίδιο θάνατο, απάλλαξέ μας Κύριε ").

- 2.5 Συγκλίσεις και διαφορές νενεαλονίας και θεωρίας της επικοινωνιακής δράσης: το χρήμα - η εξουσία - ο θάνατος.

Οι αναλογίες των γενεαλογικών θέσεων του Foucault, όπως εκτίθενται στο " Επιτήρηση και τιμωρία " και των παρατηρήσεων του Habermas, για τον ρόλο των " μέσων " (media), δηλαδή του χρήματος και της εξουσίας, στην " θεωρία της επικοινωνιακής δράσης ", είναι στην περίπτωση αυτή εντυπωσιακές. Για τούτο, ας μας επιτραπεί, να θεωρήσουμε ως υπερβολικές τις " αιτιάσεις - απορίες " του δεύτερου για τη θέση που διαδραματίζει η εξουσία στη φουκοϊκή γενεαλογία. Και αν ακόμη γίνει δεκτό ότι στην γενεαλογία του Foucault, η εξουσία " είναι κατ' αρχήν συνώνυμη με μιά καθαρή στρουκτουραλιστική λειτουργία " με χαρακτήρα ιστορικό - υπερβατικό ", (1) διόλου δεν απομακρύνεται από την θεωρία της κοινωνικής εξέλιξης. " Ο πειθαρχικός έλεγχος και η εκπαίδευση των " πειθήνιων σωμάτων ", θα σημειώσουν οι H. Dreyfus και P. Rabinow, είναι αναμφισβήτητα συνδεδεμένες με την άνοδο του καπιταλισμού " η οποία συνιστά καθοριστικό σημείο αναφοράς στη χαμπερμασιανή θεωρία στο βαθμό που ανακατασκευάζει τον Weber. Με τη διαφορά ότι στο Foucault " οι διαδικασίες συσσώρευσης του κεφαλαίου εξ' αιτίας των οικονομικών αλλαγών και η συσσώρευση της εξουσίας εξ' αιτίας των πολιτικών αλλαγών, δεν πρέπει να διαχωρίζονται μεταξύ τους " (2) αλλά να συνδέονται με ένα " μη αιτιώδη παραλληλισμό " κατά τον οποίο η εξέλιξη της πολιτικής τεχνολογίας προηγήθηκε

---

1. J. Habermas, " Discours philosophique de la modernité ", ο.π., σελ. 302 - 303.

2. H. Dreyfus et P. Rabinow, " Michel Foucault. Un parcours philosophique ", ο.π., σελ. 197.

της οικονομικής διαδικασίας. Ο θρίαμβος του καπιταλισμού, δηλαδή, η απόζευξη και η αυτονομία του οικονομικού συστήματος στη νεωτερικότητα οφείλεται, κατά τον Foucault στις πειθαρχικές διαδικασίες πίσω από τις οποίες караδοκεί ο θάνατος. Η δομική διάσταση της εξουσίας του Foucault, κατά την άποψη του Habermas, θα πρέπει να θεωρηθεί μάλλον ως μία προώθηση και όχι ως απόρριψη του σχεδίου του Weber. Θεωρούμε κατά συνέπεια, χρήσιμη την διαπίστωση των Dreyfus και Rabinow για την υπόρρητη σχέση του Weber και του Foucault. Όπως και ο Habermas, έτσι και ο Foucault, χωρίς να προσβάλλει τη Ratio, διαύγασε τους μηχανισμούς της εξουσίας - συνδέοντάς τους με την αλήθεια, με τον ίδιο τρόπο που ο Habermas τους συνδέει με το χρήμα -. Θα ήταν μάλιστα δυνατό να υποστηριχθεί ότι η διαύγηση αυτή, γίνεται με την ανακατασκευή του " ιδεότυπου " της βεμπεριανής θεωρίας εκ μέρους του Foucault και τη μεταβολή της ίδιας της πορείας της " κατανοητικής " διαδικασίας: ο " ιδεότυπος " μεταβάλλει τα διάσπαρτα φαινόμενα σε ένα σημαίνον μοντέλο ερμηνείας διά του οποίου ο ερευνητής κατανοεί τα φαινόμενα, ενώ η φουκοϊκή γενεαλογία επιχειρεί να γενικεύσει και να συσχετίσει διαφορετικές μεταξύ τους τεχνικές που ανταποκρίνονται σε ειδικούς, κάθε φορά, και επιτόπιους - ad hoc στόχους.

Ποιές είναι όμως οι αλλαγές που επισημαίνει ο Habermas πάντοτε μέσα στα πλαίσια της προβληματικής της απόζευξης, ειδικότερα στις νεωτερικές κοινωνίες;



, Πώς δηλαδή διαμορφώνεται το μοντέλο θανάτου στη νεότερικότητα ;

Η δικαιοική θεσμοποίηση του "μέσου"-χρήμα, δηλαδή του μέσου της ανταλλαγής στα τέλη του δεκάτου όγδοου αιώνα, καθιερώνει την οικονομία ως αυτόνομο υποσύστημα το οποίο είναι απαλλαγμένο από κάθε είδους ηθική αγκίστρωση και κανονιστικό περιεχόμενο . Η διάκριση ιδιωτικού και δημοσίου δικαίου απελευθερώνει το δικαιοικό σύστημα από προβλήματα νομιμοποίησης και ο δεσμός κοινωνίας - Κράτους μέσω του *medium* - χρήματος απελευθερώνει το ιδεολόγημα, από την μεριά του Κράτους, της διαχείρισης της ζωής και του θανάτου και, από τη μεριά της κοινωνίας, της υπηρεσίας του κοινωνικού συμφέροντος . Η εξέλιξη του δικαίου και της ηθικής ορθολογικοποιεί το βιωμένο κόσμο, εφόσον οι θεσμοί δεν νομιμοποιούνται από τις θρησκευτικές εικόνες του κόσμου και η επικοινωνιακή δραστηριότητα απελευθερώνεται από συγκεκριμένα μοντέλα κανονιστικής συμπεριφοράς που στηρίζονται στην παράδοση . Αντίθετα, η ένσκηπη δράση που έχει αποδεσμευτεί από την ηθική, συνδέεται με το επιστημονικό σύστημα από το οποίο συλλέγει πληροφορίες . Με αυτή την απόζευξη ηθικής - δικαίου "το βόρος της κοινωνικής ενσωμάτωσης μετατοπίζεται... από μία συναίνεση αγκιστρωμένη στη θρησκεία στις συναίνεσιακές πληροφορίες που προσφέρονται στη γλώσσα . "(I)

---

I. J. Habermas, " Théorie de l'agir communicationnel " , τ. II, ο.π., σελ. 197.

Τί επιφέρει όμως αυτή η ανακλαστικότητα των πολιτιστικών παραδόσεων, η γενίκευση των κανόνων και των αξιών, η εξατομίκευση ως προς την νεότερική αντίληψη του θανάτου;

Ποιά θα είναι τα αποτελέσματα του εξορθολογισμού του βιωμένου κόσμου και, κατά συνέπεια, του θανάτου ως ενυπάρχουσας δομής, εξορθολογισμού ο οποίος πραγματώνεται όσο γενικεύονται οι αξίες και εκπίπτουν οι ζώνες του μη προβληματικού;

Και κατά συνέπεια πώς ο θάνατος κάτω από το φως της επιστήμης ενώ αποβάλλει το " μυστήριο " της παραδοσιακής θεώρησης του, ενώ δηλαδή, υπόκειται και αυτός στη διαδικασία του εξορθολογισμού (και επι πλέον συνεισφέρει στην διαδικασία αυτή παραδίδοντας το πτώμα ως στοιχείο της νεότερικής ιατρικής γνώσης) γίνεται αδιαφανής και μη πραγματικός όσο μη πραγματική μπορεί να θεωρηθεί σήμερα και η αθανασία της ψυχής;

Εξαιτίας της πίεσης που ασκεί ο βιωμένος κόσμος ο οποίος γίνεται προβληματικός λόγω της αυξανόμενης ορθολογικότητας - στο μηχανισμό της αλληλοκατανόησης, αυξάνεται η ανάγκη κατανόησης μέσω της γλώσσας και μαζί με αυτήν ο κίνδυνος της διαφωνίας. Για να ικανοποιηθεί η ανάγκη για κατανόηση και να μειωθεί το κόστος της ερμηνείας, παρεμβαίνουν τα μέσα της επικοινωνίας. Μόλις το χρήμα και η εξουσία επωμισθούν τις ενσωματικές λειτουργίες που εκπληρώνονταν από συναινεσιακές αξίες και κανόνες μέσω της γλώσσας και αντικαταστήσουν τη γλωσσική επικοινωνία σε εκείνες τις περιοχές της δράσης που στηρίζονταν στο μέσον της επικοινωνίας

νιακής δραστηριότητας και μόνο σ' αυτό, τότε εμφανίζονται παθολογικές παρενέργειες σ' αυτές τις περιπτώσεις. Στις παθολογικές παρενέργειες θα πρέπει, κατά τη γνώμη μας, να συμπεριληφθούν και τα ίδια τα αποτελέσματα ενός αποχαλινωμένου εξορθολογισμού, δηλαδή, η εμπορευματοποίηση της υγείας και η νοσοκομειοποίηση του θανάτου, καθώς και τα προβλήματα εκείνα (ιατρικά πειράματα - ευθανασία) που οδηγούν, όπως είδαμε, σε βιο-ηθικά διλήμματα. Από τη στιγμή που η αποτίμηση των κοινωνικών σχέσεων σε χρήμα γίνεται το οικουμενικό κριτήριο της κοινωνικής ανά παραγωγής, ο θάνατος δεν μπορεί πια να κυκλοφορεί συμβολικά, γίνεται ξένος στο εσωτερικό της εγκόσμιας τάξης. " Το χρήμα σημαίνει: αποκλειστική ηδονή = πείνα = εκμηδένιση = ανώτατη φαντασματική αξία ".<sup>(1)</sup> Αυτή η νεοτερική εξίσωση που οδηγεί στην ανώτατη φαντασματική αξία του θανάτου, συμπίπτει με την αντίστοιχη ανάδειξη του χρήματος ως γενικού ισοδυνάμου, όπως περιγράφεται στο Πρώτο Μέρος του "Κεφαλαίου" και αναδεικνύεται όχι πλέον από την έκλειψη του συμβολισμού, αλλά από τη σχέση ανάμεσα στη σημασία του θανάτου και την ελάχιστη κοινωνική του αποδοχή. Έτσι, ο νέος συμβολισμός του γενικευμένου χρήματος εξισώνεται με τον αποκοινωνικοποιημένο θάνατο σε μία εξορθολογισμένη κοινωνία που απαγορεύει κάθε μη παραγωγική δαπάνη.

Ο βαθμός εμπορευσιμότητας του θανάτου και η σχέση του με το χρήμα αναδεικνύεται ανάγλυφα στον αμερικάνικο τρόπο θανάτου. Η περίπτωση των κηδειών, είναι τυπι-

---

1. P. Klossowski, " Sade et Fourier ", στο Topique, τ. 4-5, 1970, σελ. 92, 96.

κό παράδειγμα εντατικοποίησης της κοινωνικής ζωής, μέσω της παροχής υπηρεσιών που ισοδυναμούν με χρήμα. 'Αλλωστε, και από την ψυχαναλυτική οπτική, το χρήμα " είναι ένα υποκατάστατο του θανάτου που γνέφει " σ' αυτούς που πενθούν.

Με την εμπορευματοποίησή του, ο θάνατος, παύει να είναι αναπαράσταση (αξία), για να γίνει δύναμη (εργασία). Η νέα θανατολογική περιποίηση του νεκρού " στοχεύει όχι μόνο στη διατήρηση του σώματος, αλλά και στην απόδοση μ' ένα κατάλληλο μακιγιάζ της όψης της ζωής ".

" Στις αίθουσες έκθεσης του funeral home, μέσα σε μιά ευτρεπισμένη, καθαρή και αποστηρωμένη ατμόσφαιρα, η Αμερική ακολουθεί ευρέως την πρακτική της έκθεσης του πτώματος. Ένα μεγάλο ποσοστό περιπτώσεων, εδώ και όχι στο σπίτι, πραγματοποιεί τις επισκέψεις οι οποίες παραμένουν απαραίτητες."<sup>(1)</sup> Το σημερινό ταμπού του θανάτου δεν σημαίνει, σύμφωνα με τον Vovelle, σιωπή ή απουσία εκδηλώσεων, αλλά ένα νέο τελετουργικό που αναδύεται, " ενός θανάτου σχεδόν θανάτου ", που εξαντλείται στις διαδικασίες προετοιμασίας για το " τελευταίο ταξίδι " και στη χρηματική αποζημίωση των εξειδικευμένων επαγγελματιών του θανάτου. Ο καταναλωτισμός δεν σταματά στον funeral director, αλλά στα lobby των undertakers και των κοιμητηρίων με αποτέλεσμα, ο αμερικάνικος πολιτισμός να αρνηθεί την καύση ως επικήδειο έθιμο, μπροστά στο φόβο " να δει να γίνεται καπνός μιά πελατεία τόσο πειθήνια

---

1. M. Vovelle, " La mort et l' Occident ... ", ο.π., σελ. 697.

και τόσο σίγουρη." (1)

Και εδώ, τα θεμέλια ενός ήδη εξορθολογισμένου βιωμένου κόσμου, κατά την έκφραση του Habermas, δέχονται τη διπλή επίθεση από τα " μέσα " του χρήματος και της εξουσίας εξαιτίας της αύξησης αυτού που ονομάζει νομισματικό - γραφειοκρατικό σύμπλεγμα το οποίο, στην περίπτωση της υγείας, εμφανίζεται με ό,τι ήδη ονομάσαμε νοσο κομειοποίηση - ιατρικοποίηση, όρος που παραπέμπει στην κρατούσα μορφή της κοινωνικής ιατρογένεσης. Το ιατρικό, κρατικό και ιδιωτικό υποσύστημα, το πανεπιστήμιο, οι νοσοκομειακές οργανώσεις, το υπηρεσιακό όργανο των γιατρών, τα φαρμακευτικά μονοπώλεια, η δύναμη του Τύπου, συντηρούν την τρέχουσα ιατρική ιδεολογία, τη νέα θρησκεία της ιατρικής που γίνεται αδιαμφισβήτητη γιατί είναι ορθολογικά θεσμισμένη μέσα από την επιστήμη και την τεχνική. Σε ένα διαφοροποιημένο κοινωνικό σύστημα που καθίσταται προσιτό όχι πλέον μέσα από την προκατανόηση της καθημερινής επικοινωνιακής πρακτικής, αλλά μέσα από τη γνώση των κοινωνικών επιστημών που εμφανίζονται από τον δέκατο όγδοο αιώνα, ένα παιχνίδι συντελείται ανάμεσα στην αλήθεια και την εξουσία. Για άλλη μιά φορά, η σχέση μεταξύ της γενεαλογίας και της κοινωνικής θεωρίας γίνεται εμφανής.

---

1. " ... αναζητώντας τα ίχνη του ταμπού πάνω στο θάνατο, τον ξαναβρίσκουμε εδώ, παράδοξα υπερτροφικό, μέσα στην επενδυτική του σημασία όπως και στη συχνότητα ενός δυσάρεστου τυπικού. Από τα ληξιαρχικά βιβλία θανάτων στις νεκρολογίες, από τις διαφημίσεις για τους funeral homes, στη ζήτηση για νεκροταφεία, για έγκαιρη αγορά τάφων και δικαιούχων τίτλων ή για ασφάλεια ζωής ή για συμβουλές πάνω στον τρόπο να κάνεις τη διαθήκη σου, ο θάνατος δεν δίνει κατά το ελάχιστο την εντύπωση να είναι παρακάμφσιμος από τον σημερινό αμερικάνικο τύπο ". (M. Vovelle, ο.π., σελ. 699).

Η απόζευξη ανάμεσα στο βιωμένο κόσμο και στα υποσυστήματα και ο αποικτισμός του βιωμένου κόσμου από τα καθοδηγητικά " μέσα " της εξουσίας και του χρήματος, συντελεί στην πραγμ. οποίησή του. Άλλωστε, τι θα εσήμαινε για το βιωμένο κόσμο η απομάκρυνση της πίστης και η αποδέσμευση της λογικής που τοποθέτησε τις αξίες σε διακριτές και απομονωμένες περιοχές επιβάλλοντας τη σιωπή σε ένα θάνατο - ταμπού μέσα στη μοναξιά που, από εδώ και πέρα, θα είναι ευχή, η αιφνίδια άφιξή του; Και τί θα εσήμαινε ακόμη, η αφαίρεση που ενσταλλάσσεται στη λογική κάθε μεμονωμένης αξιολογικής περιοχής και η ιδιότητά της να εξαλείφει το περιεχόμενο απαγορεύοντας κάθε παρέκκλιση από τη λειτουργική φόρμα, παρά τη μεταβολή της αντιμετώπισης του θανάτου από ατομική δοκιμασία και λύτρωση, στη σημασία που προσδίνεται στη " συντροφιά " του ετοιμοθάνατου μέσα από κωδικοποιημένα στάδια, δηλαδή, σε μιά νέα πρακτική nursing που στοχεύει στον καθησυχασμό. Ο διεισδυτικός λόγος του V. Jankélévitch στο φιλοσοφικό του έργο " Ο θάνατος " <sup>(1)</sup>, έρχεται να υπογραμμίσει την πορεία του θανάτου στη νεοτερικότητα με τα εξής: " ο ορθολογισμός αρρωσταίνει από τη φοβία της μοναχικής αποδήμησης " όπως εξ' άλλου και η θρησκεία. Η θρησκεία άλλοτε επεδίωκε αυτόν τον εφησυχασμό μέσα από την προοπτική της σωτηρίας. Με τη διαφορά ότι το περιεχόμενο της σωτηρίας με το οποίο συνδεόταν στενά η εικόνα του θανάτου, μεταβάλλεται σήμερα σε αφηρημένη μορφή διαδικασιών επιμέλειας του ετοιμοθάνατου που στοχεύουν σε μιά αντιληπτική και όχι σε μιά εννοημένη διάσταση βάθους. Η ορθολογική κατηγορία της " μέριμνας " που φροντίζει να απαλλάξει τον

---

1. V. Jankélévitch, " La mort ", ο.π., σελ. 28.

άρρωστο να έρθει μόνος αντιμέτωπος με το θάνατο και η θρησκευτική κατηγορία της "αμέλειας", "αμεριμνησίας" <sup>(1)</sup> ενός: "μη μεριμνήσετε εις την αύριον", παραβλέπουν, αντίστοιχα, θα σημειώσει ο Jankélévitch, το ότι αφ'ενός δεν μπορούμε να υπεκαταστήσουμε την προσωπική αγωνία του ετοιμοθάνατου με την προσωπική μας μέριμνα (χωρίς αυτό να σημαίνει ότι τον εγκαταλείπουμε στη μοναξιά του), αφ'ετέρου ότι ο θάνατος κατοικεί μέσα στη ζωή, οπότε το "μη μεριμνήσετε" ακυρώνεται εξαιτίας της συνεχούς και όχι της τελικής αποκάλυψης του θανάτου στην ζωή. Με την αποδυνάμωση του θρησκευτικού λόγου και την οπισθοχώρηση του χριστιανισμού ως συστήματος μιάς παραδοσιακής κοινωνίας, οι παραδόσεις εξαρτώνται πλέον από το κριτικό πνεύμα των ατόμων. Η εξάλειψη της θεολογικής εικόνας του κόσμου που συμπίπτει με τον δέκατο όγδοο αιώνα, δεν οδηγεί στους φόβους ενός αποκαλυπτικού λόγου για την "τελευταία κρίση", αλλά στο φυσικό αντικείμενο "θάνατος" που καταγράφεται στα εγχειρίδια της ανατομίας και οδηγεί, με τη δύση του Διαφωτισμού, στο νέο φόβο του ζωντανού ενταφιασμού και, με τον 19ο αιώνα στις λαμπρές περιγραφές του μυθιστορήματος. Από τα τέλη του 18ου αιώνα, ο δρών άνθρωπος βρίσκεται αντιμέτωπος με τη ζωή γιατί χρησιμοποιεί τον θάνατο ως φυσιολογιστικό εργαλείο. Η εξατομίκευση εκφράζεται μέσα από μιά τεχνική του θανατώνειν, η οποία δεν θα πρέπει να ειπωθεί μόνον κάτω από την εγκληματολογική της διάσταση (πρόσφατοι τρόποι εκτελέσεων), αλλά θα πρέπει να εννοηθεί και ως τεχνική μιάς αυτοκαταστροφικής τάσης του νεοτερικού ανθρώπου μέσα στον ίδιο του τον πολιτισμό.

---

1. V. Jankélévitch, ο.π., σελ. 50 - 51.

Αν συνεπώς με τον εξορθολογισμό των δομικών συστατικών του βιωμένου κόσμου, στη νεοτερικότητα οι αξίες διαλύθηκαν σε απλή λειτουργία, σε αμφιβολία και σε διαρκή ερωτηματοθεσία, ο άνθρωπος αποκομμένος από κάθε αξιολογικό περιεχόμενο, έγινε ο ίδιος φορέας της ατομικής του αξίας και του ατομικού κινδύνου της ζωής του. Ο άνθρωπος, σήμερα, μιλάει για όσα πράγματα θεωρεί ο ίδιος ότι αξίζουν να μιλά, εξορίζοντας το θάνατο από τις παραγωγικές του δραστηριότητες, ενώ ταυτόχρονα με τη συμπεριφορά του τον προκαλεί στον ελεύθερό του χρόνο.

Ας συνοψίσουμε τη θέση του J. Habermas για τη σχέση βιωμένου κόσμου και συστήματος με τις εξής παρατηρήσεις οι οποίες επέχουν θέση Συμπεράσματος: ο παραγωγικός και εργαλειακός Λόγος που απόκτησε αυτονομία διά μέσου του αιτήματος της "κυριαρχίας της φύσης" είχε ως συνέπεια, αφενός τη δύναμη της τεχνικής κυριαρχίας πάνω στα πράγματα, δηλαδή την εξωτερική κυριαρχία πάνω στη φύση, αφ' ετέρου την κυριαρχία που συνδέεται με την ενδοβολή της δύναμης του υποκειμένου πάνω στην ίδια του τη φύση. Η ιατρικοποίηση



του έρωτα και του θανάτου είναι οι δύο μορφές θεσμοποι-  
ημένης κυριαρχίας τους , ένας νέος τρόπος δυνάστευσης  
του ανορθολογικού στοιχείου μέσω της επιστημονικοτεχνικής  
προόδου. Η ορθολογική διάκριση των σφαιρών αξίας θα κατα-  
στήσει τον θάνατο την κατεξοχήν μη αξία που αντιτίθεται  
στην αξία μιας ε'ορθολογισμένης ζωής, διότι αν μια ορθολο-  
γική διαβίωση προσδιορίζεται από τη μέτρηση και τη διαθε-  
σιμότητα των αξιών, πώς μπορεί να προσδιοριστεί η αποβίωση  
ως το κατεξοχήν αδιάθετο και κατά συνέπεια αναξιολογήτο  
γεγονός ; Το ορθολογικό αξίωμα σύμφωνα με το οποίο, αρκεί  
να αντιστρέψουμε τη θετική αξία της ζωής για να εντοπίσου-  
με την αρνητική αξία του θανάτου ως εάν ο θάνατος να ήταν  
η "ρέπλικα" της ζωής, δεν κατανοεί τη διάσταση μιας ιστορικής  
αλλαγής της αρχής της υποκειμενοποίησης όπου η απόρριψη του  
θανάτου και η ταυτόχρονη εργαλειακή του μεταχείριση, συνε-  
πάγεται την τελική αποξένωση των τριών σφαιρών , την αδυ-  
ναμία διαμόρφωσης καταφυγίων για την "αιμητική προστηριό-  
τητα " που στην περίπτωση του θανάτου είναι η λύτωση έσα  
από την τέχνη και, τέλος, την αδυναμία διάσπασης του λόγου σε  
διαφορετικές μορφές ορθολογικότητας, όπως η επικοινωνιακή  
ορθολογικότητα που αποδίδει στο θάνατο ένα πολλαπλό περιεχόμενο  
αλήθειας.

## ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Βιβλία, συλλογικά έργα και άρθρα, που χρησιμοποιήθηκαν για την παρούσα έρευνα.

Adorno, Th.: *Minima Moralia*, μετ.: Β. Τομανάς, Εκδοτική Ομάδα, χ.χ.

Adorno, Th.: *Dialectique négative*, Payot, 1978.

Apel, K.O.: *L'éthique à l'âge de la science. L'a priori de la communauté communicationnelle et les fondements de l'éthique*, Presses Universitaires de Lille, 1987.

—: «La question d'une fondation ultime de la raison», *Critique*, 413, oct. 1981.

—: «Είναι ο θάνατος προϋπόθεση της δυνατότητας του νοήματος;» μετ. Γ. Αλατζόγλου-Θέμελη, *Μελέτη Θανάτου* 2ου Διεθνές Συμπόσιον Φιλοσοφίας, Ελευθέρα Σχολή Φιλοσοφίας «Ο Πλήθων», 1977.

Althusser, L.: *Θέσεις*, μετ.: Ξ. Γιαταγάνας, Θεμέλιο 1977.

Αντωνοπούλου, Μ.: *Θεωρία και ιδεολογία στη σκέψη των κλασικών της Κοινωνιολογίας*, Παπαζήσης, 1989.

Ariès, Ph.: *L'homme devant la mort*, Seuil, 1977.

—: *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Age à nos jours*, Seuil, 1975.

—: «La mort et le mourant dans notre civilisation», *Revue Française de Sociologie*, 14, 1973.

—: «Contribution à l'étude du culte des morts à l'époque contemporaine», *Revue des travaux de l'Académie des sciences morales et politiques*, 1966.

Αρόν, Ρ.: *Η εξέλιξη της κοινωνιολογικής σκέψης*, τ. 2, μετ.: Μπ. Λυκούδης, Γνώση, 1984.

Balandier, G.: *Le détour*, Fayard, 1985.

Barthes, R.: *Εικόνα - μουσική - κείμενο*, μετ.: Γ. Σπανός, Πλέθρον, 1988.

Bataille, G.: *Oeuvres Complètes*, t. I, Gallimard, 1970.

Baudrillard, J.: *L'échange symbolique et la mort*, Gallimard, 1976.

Beaune, J.-C.: «Entre corps et mort le fantôme de l'individu», *Milieux*, 23-24, 1986.

Benjamin, W.: *Essais II, 1935-1940*, Denoël, 1971 (1983).

Bichat, X.: *Anatomie générale appliquée à la physiologie et à la médecine*, tome 1, 1801.

Blanchot, M.: *Ο χώρος της λογοτεχνίας*, μετ.: Δ. Δημητριάδης, Εξάντας, 1984.

*Bulletin de la Société de Thanatologie. Études sur la mort*, 66-67, Ιούνιος 1986.

Cabanne, F. - A. Marin: «Les droits de l'homme malade devant les nouveaux programmes thérapeutiques», *Revue des droits de l'homme*, t. 7, 1974.

Canguilhem, G.: *Le normal et le pathologique*, P.U.F., 1966.

—: *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, J. Vrin, 1968.

Caruso, P.: «Conversazione con M. Foucault», *Fiera letteraria*, 28 Sept. 1967.

Γιανναράς, Α.: «Ο "θάνατος του Θεού" στη φιλοσοφική σκέψη», *Μελέτη Θανάτου*.

Γιανναράς, Χρ.: *Ορθός Λόγος και κοινωνική πρακτική*, Δόμος, 1984.

- Derrida, J.: *Les fins de l'homme*, Colloque de Cerisy, Galilée, 1981.
- Dreyfus, H. - P. Rabinow: *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, Gallimard, 1984.
- Dumont, J. - J. Latouche: *L'hospitalisation. Malade du profit*, Éditions sociales, 1977.
- Durkheim, ~É.: *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, P.U.F., 1985.
- : *Leçons de sociologie. Physique des mœurs et du droit*, P.U.F., 1950.
- : *Sociologie et philosophie*, P.U.F., 1963.
- : *Le suicide*, P.U.F., 1930.
- : *Οι κανόνες της κοινωνιολογικής μεθόδου*, μετ.: Λ. Μουσούρου, Gutenberg, 1978
- Δημητριάδης, Δ.: «Ο ζωτικός διασμός», εισαγωγή στο βιβλίο του Μ. Blanchot, *Ο χώρος της λογοτεχνίας*.
- Fagot-Largeault, A.: *L'homme bio-éthique. Pour une déontologie de la recherche sur le vivant*, Maloine, 1985.
- Ferry, J.-M.: *Habermas. L'éthique de la communication*, P.U.F., 1987.
- Feyerabend, P.: *Γνώση για ελεύθερους ανθρώπους*, μετ.: Γ. Τζαβάρας, Σύγχρονα Θέματα, 1986.
- Fliess, R.: «The Autopsic Encumbrance. Some remarks on an unconscious interference with the management of the analytic situation», *Intern. J. Psa.*, 1954, 35, no 1.
- Φλωμπέρ, Γκ.: *Η κυρία Μπωδαρύ*, μετ.: Κ. Θεοτόκης, Βιβλιοθήκη Εκδοτική Ε.Π.Ε., 1982.
- Foucault, M.: *Maladie et mentale et personnalité*, P.U.F., 1954.
- : *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Plon, 1961.
- : *Ιστορία της τρέλας*, μετ.: Φ. Αμπατζοπούλου, Ηριδανός, 1975.
- : *Maladie mentale et psychologie*, P.U.F., 1962
- : *Ψυχική αρρώστια και ψυχολογία*, μετ.: Τ. Γιατζόγλου, Ελεύθερος Τύπος, 1988.
- : *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, P.U.F., 1963.
- : *Raymond Roussel*, Gallimard, 1963.
- : *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, 1966.
- : *Οι λέξεις και τα πράγματα. Αρχαιολογία των επιστημών του ανθρώπου*, μετ.: Κ. Παπαγιώργης, Γνώση, 1986.
- : *L'archéologie du savoir*, Gallimard, 1969.
- : *Η αρχαιολογία της γνώσης*, μετ.: Κ. Παπαγιώργης, Εξάντας, 1987.
- : *L'ordre du discours*, Gallimard, 1971.
- : *Η Τάξη του Λόγου*, μετ.: Χ. Χρησιδής - Μ. Μαϊδάτσης, Ηριδανός, χ.χ.
- : *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, 1975.
- : *Επιτήρηση και τιμωρία. Η γέννηση της φυλακής*, μετ.: Κ. Χατζηδήμου - Ι. Ράλλη, Ράππα, 1989.
- : *La volonté de savoir, histoire de la sexualité, tome 1*, Gallimard, 1976.
- : *Ιστορία της σεξουαλικότητας: Η δίψα της γνώσης*, τόμ. Ι, μετ.: Γκ. Ροζάκη, Ράππα, 1982.
- : *L'usage des plaisirs, histoire de la sexualité, tome 2*, Gallimard, 1984.
- : *Ιστορία της σεξουαλικότητας: Η χρήση των απολαύσεων*, τόμ. ΙΙ, μετ.: Γ. Κωνσταντινίδης, Ράππα, 1989.
- : *Le souci de soi, histoire de la sexualité, tome 3*, Gallimard, 1984.
- : «La recherche psychologique et la psychologie», *Des chercheurs français s'interrogent. Orientation et organisation du travail scientifique en France*, Privat, 1957.

- : «Dire et voir chez Raymond Roussel», *Lettre ouverte*, 4, été 1962.
  - : «La pensée du dehors», *Critique*, 229, juin 1966.
  - : «La pensée médicale», *Le concours médical*, 88e année, 22 octobre 1966.
  - : «Nietzsche, Freud, Marx», *Nietzsche, Cahiers de Royaumont*, tome VI, Seuil, 1967.
  - : «Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie», in *Généalogie des sciences, Cahiers pour l'analyse*, 9, été 1968.
  - : «Les déviations religieuses et le savoir médical», *Hérésies et sociétés dans l'Europe pré-industrielle XI-XVIIIe siècles*, (Colloque de Royaumont, 27-30 mai 1962), éd. par Jacques le Goff, Mouton, 1968.
  - : «Médecins, juges et sorciers au XVIIe siècle», *Médecine de France*, 200, 1969.
  - : «La situation de Cuvier dans l'histoire de la biologie», *Revue d'histoire des sciences et de leurs applications*, t. 23, 1, janv.-mars 1970.
  - : «Médecine et lutte des classes. M. Foucault et les membres du G.I.S.», in «Vers une anti-médecine», *La Nef*, 49, octobre-décembre 1972.
  - : «L'asyle illimité», *Le Nouvel Observateur*, 646, 28 mars 1977.
  - : «Le dossier "peine de mort" »fl, *Les Nouvelles littéraires*, 2783, 1981.
  - : «De la nécessité de mettre fin à toute peine», *Libération*, 18 septembre 1981.
  - : «Usage des plaisirs et techniques de soi», *Le débat*, 27, novembre 1983.
  - : «Le souci de la vérité», *Le Nouvel Observateur*, 1006, 17 février 1984.
  - : «Qu'est-ce que les Lumières», *Magazine Littéraire*, 207, mai 1984.
  - : *Τί είναι Διαφωτισμός; μετ.: Στ. Ροζάνη, Έρασμος*, 1988.
  - : «La vie: l'expérience et la science», *Revue de métaphysique et de morale*, 90e année, no 1, janv.-mars 1985.
  - : «Pouvoir et corps», *Quel corps?*, 2, sept.-oct. 1975.
  - : «Structuralism and Post-Structuralism», *Telos*, vol. 16, no 55, Spring 1983.
  - : «Politics and Ethics: An Interview», in P. Rabinow *The Foucault Reader*, Pantheon Books, 1984.
  - : «Un système fini face à une demande infinie», *Sécurité sociale: l'enjeu*, Syros, 1983.
  - : «Le retour de la morale», *Les Nouvelles littéraires*, 28 juin-5 juillet 1984.
  - : «Du pouvoir», *L'Express*, 1722, 6-12 juillet 1984.
  - : «Omnes et singulatim: vers une critique de la raison politique», *Le débat*, Gallimard, 41, sept.-nov. 1986.
  - : *Conférence à l'université de Stanford*, Oct. 1979.
  - : «Nietzsche, la généalogie, l'histoire», *Hommage à Jean Hyppolite*, P.U.F.
  - : *Εξουσία, γνώση και ηθική*, μετ.: Ζ. Σαρίκας, Ύψιλον, 1987.
- Freud, S.: «Considérations actuelles sur la guerre et la mort», *Essais de psychanalyse*, Payot, 1951.

Gadamer, H.-G., *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Seuil, 1976.

Godelier, M.: «Το σεξ σα βασικό θεμέλιο της κοινωνικής και κοσμικής τάξης στους Μπαρούγια της Νέας Γουινέας - Μύθος και πραγματικότητα», μετ.: Λ. Λυχνάρá, *Σεξουαλικότητα και Πολιτική*, Χατζηνικολή, 1977.

Goldmann, L.: *Για μια κοινωνιολογία του μυθιστορήματος*, μετ.: Ε. Βέλτσου-Π. Ρυλμόν, Πλέθρον, 1979.

- Habermas, J.: *La technique et la science comme idéologie*, Gallimard, 1973.
- : *Profils philosophiques et politiques*, Gallimard, 1974.
- : *Théorie et pratique*, I, II, Payot, 1975.
- : *Connaissance et intérêt*, Gallimard, 1976.
- : *L'espace publique*, Payot, 1978.
- : *Raison et légitimité*, Payot, 1978.
- : *Morale et communication*, Cerf, 1983.
- : *Après Marx*, Fayard, 1985.
- : *Logique des sciences sociales et autres essais*, P.U.F., 1987.
- : *Théorie de l'agir communicationnel*, t. I-II, Fayard, 1987.
- : *Le discours philosophique de la modernité*, Gallimard, 1988.
- : *Αυτονομία και αλληλεγγύη*, μετ.: Ζ. Σαρίκας, Ύψιλον, 1987.
- : «Ο επικοινωνιακός λόγος: μια άλλη δυνατότητα εξόδου από τη φιλοσοφία του υποκειμένου», μετ.: Γ. Γκότσης, *Η Διαμάχη - Κείμενα για τη νεωτερικότητα*, Πλέθρον, 1990.
- : «La scène de la terreur. Lettre en défense de la République», *Esprit*, 12, 1977.
- : «La colonisation du quotidien. Sur la situation intellectuelle en Allemagne fédérale», *Esprit*, 12, 1979.
- : «La modernité: un projet inachevé», *Critique*, 413, oct. 1981.
- : «Το μοντέρνο: Ένα ημιτελές έργο», μετ.: Κ. Γαρέζου, *Λεβιάθαν*, 1, 1988.
- : «Théorie analytique de la science et dialectique», in Th. W. Adorno, K.R. Popper et al., *De Vienne à Francfort. La querelle allemande des sciences sociales*, Ed. Complexe, 1979.
- : «Contre le rationalisme disséqué à la mode positiviste», in Th.W. Adorno, K.R. Popper et al., op.cit.
- : «Some Aspects of the Rationality of Action», in F. Geraets (ed.), *Rationality Today*, 1979.
- : «fiReply to my Critics», in D. Held, J. Thomson (ed.), *Critical Debates*, 1981.
- Hegel, G.W.F.: *La phénoménologie de l'esprit*, t. 1-2, Aubier Montaigne.
- : *Φιλοσοφία της Ιστορίας*, τ. 1, μετ. Αιμ. Μανούση, Νεφέλη, 1980.
- Heidegger, M.: «Πραγματεία περί θανάτου», μετ.: Γ. Τζαβάρα, *Εποπτεία*, 33, 1981.
- : *Είναι και Χρόνος*, τ. Β' , μετ.: Γ. Τζαβάρας, Δωδώνη, 1985.
- : *Kant et le problème de la métaphysique*, Gallimard, 1953.
- : *Chemins qui ne mènent nulle part*, Gallimard, 1962.
- : *Επιστολή για τον ανθρωπισμό*, μετ.: Γ. Ξηροπαϊδης, Ροές, 1987.
- Horkheimer, M.: *Φιλοσοφικό Σημειωματάριο*, Μέρος πρώτο (1950-1957), μετ.: Ζ. Σαρίκας, Ύψιλον, 1986.
- : *Φιλοσοφικό Σημειωματάριο*, Μέρος δεύτερο (1958-1969), μετ.: Ζ. Σαρίκας, Ύψιλον, 1988.
- Horkheimer, M. - Th. Adorno: *Η Διαλεκτική του Διαφωτισμού*, μετ.: Ζ. Σαρίκας, Ύψιλον, 1986.
- Ίλιτς, Ι.: *Περιορισμοί στην Ιατρική - Ιατρική νέμεση: η απαλλοτριώση της υγείας*, μετ.: Β. Τομανάς, Εκδοτική Ομάδα, 1988.

Jankélévitch, Vl.: *La mort*, Flammarion, 1977.

- Καμύ, Α.: *Ο μύθος του Σίσυφου*, μετ.: Β. Χατζηδημητρίου, Μπουκουμάνης, 1969.
- Kant, Im.: *Critique de la raison pure*, P.U.F., 1944.
- —: *Τα θεμέλια της μεταφυσικής των ηθών*, μετ.: Γ. Τζαβάρα, Δωδώνη, 1984.
- —: «Απόκριση στο ερώτημα: Τί είναι Διαφωτισμός;» μετ.: Ε.Π. Παπανούτσος, *Δοκίμια*, Δωδώνη, 1971.
- —: «Réponse à la question: Qu'est-ce que les Lumières?», *Oeuvres Philosophiques*, v. II, Pléiade.
- Καραποστόλης, Β.: *Η καταναλωτική συμπεριφορά στην ελληνική κοινωνία (1960-1975)*, Εθνικό Κέντρο Κοινωνικών Ερευνών, 1983.
- —: *Ήπιος Λόγος*, Πλέθρον, 1989.
- Καρυωτάκης, Κ.Γ.: *Ποιήματα και πεζά*, Ερμής, 1975.
- Καστοριάδης, Κ.: *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, μετ.: Σ. Χαλικιάς - Γ. & Κ. Σπαντιδάκη, Ράππα, 1981.
- —: «Άτομο, κοινωνία, ορθολογικότητα, ιστορία», *Esprit*, fevr. 1988 (αδημοσίευτη μετάφραση στα ελληνικά του Μ. Δημητρακόπουλου).
- Κατσούλης, Η.: *Επιστημολογικά προβλήματα της σύγχρονης πολιτικής επιστήμης*, Παπαζήσης, 1984.
- Klossowski, P.: «Sade et Fourier», *Torique*, 4-5, 1970.
- Kortian, G.: «Par-delà l'identité moderne», *Critique*, 479, avr. 1987.
- Ladmiral, J.-R.: «Préface» à J. Habermas *Connaissance et intérêt*.
- Λε Γκοφ, Ζ. - Π. Νορά: *Το έργο της Ιστορίας*, τ. I, μετ.: Κ. Μιτσοτάκη, Ράππα, 1981.
- —: *Το έργο της Ιστορίας*, τ. II, μετ.: Κ. Μιτσοτάκη - Ν. Σαββάτης, Ράππα, 1983.
- Levinas, E.: *Ολότητα και άπειρο*, μετ.: Κ. Παπαγιώργης, Εξάντας, 1989.
- —: *Totalité et infini*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1974.
- Lochouarn, M.: «Les femmes du dernier acte. Entretien avec deux infirmières en hôpital», *Autrement*, [“La mort à vivre”], 87, fevr. 1987.
- Λούκατς, Γκ.: *Ιστορία και ταξική συνείδηση*, μετ.: Γ. Παπαδάκης, Οδυσσεάς, 1975.
- Λέβιτ, Κ.: *Το νόημα της Ιστορίας*, μετ.: Μ. Μαρκίδης - Γ. Λυκιαρδόπουλος, Γνώση, 1985.
- Μαν, Τ.: *Το μαγικό δουνό*, τ. Α' , μετ.: Άρη Δικταίου, Ζαχαρόπουλος, 1984.
- Marx, K.: *Oeuvres - Economie I*, Gallimard, Pléiade, 1965.
- Merleau-Ponty, M.: *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945.
- —: *Προοίμιο στη «Φαινομενολογία της αντίληψης»*, μετ.: Φ. Καλλία, Έρασμος, 1977.
- Nietzsche, Fr.: *Τάδε έφη Ζαρατούστρας. Ένα βιβλίο για όλους και για κανένα*, μετ.: Λ. Κούκουλας, εκδ. οίκος Γ. Βασιλείου, 1924
- —: *Ainsi parlait Zarathoustra*, Gallimard, 1947.
- —: *Ανθρώπινο, πολύ ανθρώπινο*, 1, μετ.: Ζ. Σαρίκας, Εκδοτική Θεσσαλονίκης, χ.χ.
- Ντεκάρτ, Ρ.: *Λόγος περί της μεθόδου*, μετ.: Χρ. Χρησιτίδη, Collection de l'Institut Français d'Athènes, 1948.

- Rapikar, R.: «Ο χρόνος του θανάτου: ο θάνατος του χρόνου. Ένας ινδικός στοχασμός», μετ.: Μ. Δραγώνα-Μονάχου, στο *Μελέτη Θανάτου*.
- Réquignot, H.: *Symposium on the autopsy*, J.A.M.A., 193, 10, 1965.
- Πόππερ, Κ.: «Ο θάνατος των θεωριών και των ιδεολογιών», μετ.: Μ. Δραγώνα-Μονάχου, στο *Μελέτη Θανάτου*.
- —: *Η ανοιχτή κοινωνία και οι εχθροί της*, τ. Ι, μετ.: Ε. Παπαδάκη, Δωδώνη, 1980.
- —: *Η ανοιχτή κοινωνία και οι εχθροί της*, τ. ΙΙ, μετ.: Ε. Παπαδάκη, Δωδώνη, 1982.
- Roulantzas, N.: *Pouvoir politique et classes sociales*, v. I, Maspero, 1971.
- Προυστ, Μ.: *Αναζητώντας τον χαμένο χρόνο: Η μεριά του Γκερμάντ*, μετ. Π. Ζάννας, εκδ. Ηριδανός.
- —: *Αναζητώντας τον χαμένο χρόνο: Η φυλακισμένη*, μετ.: Π. Ζάννας, εκδ. Ηριδανός.
- Raynaud, Ph.: *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, P.U.F., 1987.
- Revue de Presse, *Ethique*, I.N.S.E.R.M., sept. 1986.
- Ρηγοπούλου, Π.: *Αυτοματο-ποιητική: Ένας λόγος για την τέχνη και την τεχνολογία*, Άποψη, 1988.
- Ρικέρ, Π.: *Δοκίμια ερμηνευτικής*, μετ.: Α. Μουρίκη, Μορφωτικό Ινστιτούτο Αγροτικής Τράπεζας, 1990.
- Σαίξπηρ, Γ.: *Άμλετ*, μετ.: Γ. Χειμωνάς, Κέδρος, 1988.
- Schopenhauer, A.: *Le monde comme volonté et comme représentation*, P.U.F., 1966.
- Serres, M.: «Εισαγωγή» στο βιβλίο του J. Testart, *L'oeuf transparent*, Flammarion, 1986.
- Serres, M. - B. Bensaude - J.-P. Enthoven: «Ο Auguste Comte και ο θετικισμός», *Ιστορία της Φιλοσοφίας, 19ος αιώνας: Ρομαντικοί - Κοινωνιολόγοι*, μετ.: Τ. Πατρίκιου - Π. Χριστοδουλίδη, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, 1982.
- Starobinski, J.: *La mélancolie au miroir. Trois lectures de Baudelaire*, Julliard, 1989.
- Sudnow, D.: «Dying in a public hospital», στο O.G. Brim, H.E. Freeman, S. Levine, N.A. Scotch *The dying Patient*, Russel Sage Foundation, 1970.
- Tenenti, A.: «La vie et la mort à travers l'art du XVe siècle», *Cahiers des Annales*, 8, 1952.
- Thomas, L.-V.: *Anthropologie de la mort*, Payot, 1980.
- —: *Rites de mort. Pour la paix des vivants*, Fayard, 1985.
- —: *Mort et pouvoir*, Payot, 1978.
- —: *Civilisation et divagations. Mort, fantasmes, science-fiction*, Payot, 1979.
- —: *Le cadavre*, Complexe, 1980.
- —: *La mort africaine*, Payot, 1982.
- —: *Phantasmes au quotidien*, Librairie des Méridiens, 1984.
- Τολστόι, Λ.: *Κάτια - Ο θάνατος του Ι. Ίλιτς*, μετ.: Ε. Ζήκου, Καστανιώτης, 1983.
- Τσαλίκογλου, Φ.: *Ο μύθος του επικίνδυνου ψυχασθενή*, Παπαζήσης, 1987.
- Τσουνκαλάς, Κ.: *Κράτος, κοινωνία, εργασία στη μεταπολεμική Ελλάδα*, Θεμέλιο, 1986.

Vésale, A.: *La fabrique du corps humain*, Actes Sud, 1987.

Vovelle, M.: *La mort et l'Occident de 1300 à nos jours*, Gallimard, 1983.

—: *Mourir autrefois*, Gallimard, 1974.

—: *La mort et l'au delà dans la bande dessinée*, L'Histoire, 1978.

Vovelle, M. - R. Bertrand, M.P. Malle, A. Hayot: *La ville des morts. Essai sur l'imaginaire urbain contemporain d'après les cimetières provençaux*, CNRS, 1983.

Weber, M.: *Economie et Société*, Plon, 1971.

—: *Η προτεσταντική ηθική και το πνεύμα του καπιταλισμού*, μετ.: Μ.Γ. Κυπραίου, Gutenberg, 1978.

—: *Η πολιτική ως επάγγελμα*, μετ.: Μ. Κυπραίου, Παπαζήσης, 1987.

—: *Η επιστήμη ως επάγγελμα - Κριτική της θεωρίας του Stammer - Η γέννηση του σύγχρονου καπιταλισμού*, μετ.: Μ. Κυπραίου, Παπαζήσης, 1989.

Wellmer, A.: *Λόγος, ουτοπία και διαλεκτική του Διαφωτισμού*, μετ.: Γ. Λυκιαρδόπουλου, Έρασμος, 1989.

Wittgenstein, L.: *Φιλοσοφικές έρευνες*, μετ.: Π. Χριστοδουλίδης, Παπαζήσης, 1957.

—: *Διαλέξεις για τη θρησκευτική πίστη*, μετ.: Β. Αθανασόπουλου, Αστρολάβος/Ευθύνη, 1984.

Wright Mills, C.: *Η κοινωνιολογική φαντασία*, μετ.: Ν. Μακρυνικόλα - Σ. Τσακνιάς, Παπαζήσης, 1985.

Υφαντόπουλος, Γ.: *Ο προγραμματισμός του τομέα υγείας στην Ελλάδα. Οικονομικές και κοινωνικές διαστάσεις*, ΕΚΚΕ, 1985.

Ζιγκλέο, Ζ.: *Οι ζωντανοί και ο θάνατος*, μετ.: Β. Παπαβασιλείου, Μαλλιάρης-Παιδεία, 1982.



