

Το αφιέρωμα αυτό στον Κορνήλιο Καστοριάδη δημοσιεύθηκε για πρώτη φορά στο περιοδικό «Νέα Κοινωνιολογία», Νο. 31, Φθινόπωρο 2000. Ευχαριστούμε θερμότατα τον διευθυντή της Μελέτη Μελετόπουλο για την άδεια παρουσιάσεως στο διαδίκτυο ([www.costis.org/x/castoriadis/](http://www.costis.org/x/castoriadis/)).



# ΑΦΙΕΡΩΜΑ ΣΤΟΝ ΚΟΡΝΗΛΙΟ ΚΑΣΤΟΡΙΑΔΗ



**Ο** Κορνήλιος Καστοριάδης υπήρξε από τους κορυφαίους στοχαστές του εικοστού αιώνα. Το έργο του περιλαμβάνει πολλούς τομείς του έπιστητού, έχει ασυλήθιστο εύρος — φιλοσοφία, πολιτική, ψυχανάλυση, κοινωνιολογία κ.λπ. — και χαρακτηρίζεται από συνθετικότητα στην σκέψη, δύναμη στην επιχειρηματολογία, τόλμη και πρωτοτυπία στην σύλληψη, ευκρίνεια και σαφήνεια στην εννοιολογία και στην ανάλυση. Ένω διεθνώς αποκτά πολλούς μελετητές, στην βαλκανική και τριτοκοσμική πολιτιστικώς Ελλάδα οι εργασίες για τό έργο του είναι σχεδόν ανύπαρκτες. Πρέπει νά γίνει μελέτη, ανάλυση και κριτική αυτού του σημαντικού έργου και ή ανάδειξη τής σημασίας του για τά καθ' ήμάς και τήν σημερινή κατάσταση.

Ιδιαίτερη σημασία έχει ή πολιτική διάσταση του έργου του, ή όποια αντιπαρατίθεται σέ όλες τίς υπάρχουσες αντιλήψεις, είτε πρόκειται για τόν φιλελευθερισμό και τήν σοσιαλδημοκρατία είτε για τόν κομμουνισμό και τήν παγκοσμιοποίηση. Αυτό εξ άλλου είναι ένα χαρακτηριστικό του έργου του συνολικώς: ή συνεχής αντιπαράθεση μέ τίς εκάστοτε κυρίαρχες σχολές σκέψεως, τίς πολιτιστικές μόδες και τίς όρθοδοξίες. Όταν στην δεκαετία του '50 όλη σχεδόν ή γαλλική ίντελιγκέντσια είχε τοποθετηθεί υπέρ του Κομμουνιστικού Κόμματος και τής Σοβιετικής Ένώσεως, αυτός όχι μόνο τά απέρριπτε και άσκούσε δημοσίως κριτική στό περιοδικό *Socialisme ou Barbarie*, από τό 1949-1965, αλλά επί πλέον απέρριπτε τόν λενινισμό και τόν ίδιο τόν μαρξισμό. Όχι μόνο δέν προσεχώρησε σέ καμμιά πνευματική μόδα αλλά άσκούσε κριτική σέ απόψεις και πρόσωπα: στρουκτουραλισμό και μεταστρουκτουραλισμό, λακανισμό και μεταμοντερνισμό, Σάρτρ, Άλτουσέρ, Χάιντεγκερ κ.ά. Όταν πολλοί διανοούμενοι διεκήρυσσαν τόν «θάνατο του ανθρώπου», αυτός προσπάθησε νά ξανασκεφθεί τήν ανθρώπινη υποκειμενικότητα, τήν φαντασία και τίς δυνατότητες τής αυτονομίας. Όταν οι περισσότεροι προσεχώρησαν στίς ποικιλώνυμες εξουσίες και παραιτήθηκαν από τήν ριζοσπαστική πολιτική, αυτός προσπάθησε νά αναδείξει τό πραγματικό νόημα τής πολιτικής και τής δημοκρατίας.

Τό έργο του χαρακτηρίζεται από μία γιγαντιαία προσπάθεια νά ξανασκεφθεί τό σύνολο σχεδόν τής Έλληνο-όυτικής παράδοσης, τήν όποία κατηγορεί για «όρθολογισμό» και «καθοριστικότητα». Επίμονος στόν μοναχικό του όρόμο, μέσα από τίς ρήξεις και τίς άπορρίψεις δημιουργεί τήν δική του όντολογία και σημαντική: ανάδειξη τής φαντασίας και του κοινωνικού φαντασιακού, τής φαντασιακής θέσμησης τής κοινωνίας και των κοινωνικών φαντασιακών σημασιών, τής ίστορίας ως δημιουργίας εκ του μηδένος, ως ποιήσεως και γενέσεως όντολογικής κ.λπ.

Ιδιαίτερώς σήμερα στίς σύγχρονες κοινωνίες, οι όποιες χαρακτηρίζονται από γενικευμένη άπάθεια και άδιαφορία για τά κοινά και τήν πολιτική, από άνοδο τής άσημαντότητας και γενικευμένο κομπορμισμό, από έλλειψη ουσιαστικής πολιτικής συζήτησεως και πρακτικής, χρειάζεται ή μελέτη του Καστοριάδη για τήν εκ νέου δημιουργία τής πολιτικής μέ στόχο τήν επίτευξη τής αυτονομίας και τής δημοκρατίας.

Τά έρωτήματα τά όποια έθεσε ό Καστοριάδης και αυτά στά όποια προσπάθησε νά άπαντήσει ή άκόμη αυτά τά όποια αναδύονται από τό έργο του έχουν ιδιαίτερη σημασία και είναι εξαιρετικώς επίκαιρα. Όρισμένα από αυτά συζητούνται στά κείμενα του αφιερώματος. Απομένουν νά γίνουν πολλά.

Συντονισμός αφιερώματος, εργοβιογραφία και βιβλιογραφία: Γιώργος Ν. Οικονόμου



## Σύντομο βιογραφικό του Κορνήλιου Καστοριάδη

**Ο** Κορνήλιος Καστοριάδης γεννήθηκε στην Κωνσταντινούπολη τό 1922 από Έλληνες γονείς πού έγκαταστάθηκαν στην Άθήνα, όπου σπούδασε νομικά, οικονομικά και φιλοσοφία. Στό τέλος του 1942 προσεχώρησε στην τροτσκιστική ομάδα του Σ. Στίνα, αφού πριν είχε εναντιωθεί μαζί μέ άλλους στον σωβινιστικό προσανατολισμό του Κ.Κ.Ε. Τά πρώτα του κείμενα για τίς κοινωνικές επιστήμες και τον Max Weber δημοσίευσε τό 1944 στό περιοδικό *Άρχεϊο Κοινωνιολογίας και Ήθικης*. Στό τέλος του 1945 έφυγε για τήν Γαλλία μαζί μέ άλλους υποτρόφους του Γαλλικού Ίνστιτούτου. Στό Παρίσι προσεχώρησε στό Διεθνιστικό Κομμουνιστικό Κόμμα (Τροτσκιστικό), εντός του οποίου συγκρότησε μαζί μέ τον Claude Lefort μία τάση και διέκοψαν μέ τον τροτσκισμό συστήνοντας αυτόνομη ομάδα τό 1948. Τό 1949 άρχισαν τήν έκδοση του πολιτικού περιοδικού *Socialisme ou Barbarie*, πού διήρκεσε μέχρι τό 1965. Τά κείμενα αυτής της περιόδου άρχισαν νά εκδίδονται σέ βιβλία τό 1973 μέ τίτλους: *Ή γραφειοκρατική κοινωνία* (1973), *Ή πείρα του εργατικού κινήματος* (1974), *Τό περιεχόμενο του σοσιαλισμού, Σύγχρονος καπιταλισμός και επανάσταση, Ή γαλλική κοινωνία* (1979).

Τό 1968 εκδίδεται *Τό ρήγμα*, πού περιλαμβάνει κείμενα για τον Μάη του '68 του Καστοριάδη, του Claude Lefort και του Edgar Morin. Έκτοτε γίνεται ευρύτερα γνωστός μετά και τήν δήλωση του Daniel Cohn-Bendit ότι είχε επηρεασθεί από τά κείμενα του Καστοριάδη. Τό 1968 επίσης δημοσιεύει τό πρώτο του κείμενο για τήν ψυχανάλυση. Τό 1970 παραιτείται από τον Ο.Ο.Σ.Α., όπου εργαζόταν από τό 1948, και

τό 1973 αρχίζει νά εργάζεται ως ψυχαναλυτής. Τό 1975 δημοσιεύει τό σημαντικότερο έργο του *Ή φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, πού τον καθιερώνει ως έναν μεγάλο στοχαστή. Τό πρώτο μέρος του βιβλίου είχε ήδη δημοσιευθεί στα τελευταία τεύχη του *Socialisme ou Barbarie* τό 1964-1965.

Δημοσιεύει κείμενα σέ περιοδικά και έφημερίδες, δίνει συνεντεύξεις, μεταφράζεται σέ πολλές γλώσσες και, από τό 1980, διδάσκει στην *École des Hautes Études en Sciences Sociales*. Τό 1978 δημοσιεύει *Τά σταυροδρόμια του λαβυρίνθου*, συλλογή από ήδη δημοσιευμένα κείμενά του. Τόν γενικό αυτό τίτλο κράτησε και στα έπόμενα τέσσερα βιβλία του μέ τούς έξής «υποτίτλους»: *Χώροι του ανθρώπου* (1986), *Ο θρυμματισμένος κόσμος* (1990), *Η άνοδος της άσημαντότητας* (1996), *Fait et a Faire* (1997).

Τό 1981 δημοσιεύει τό βιβλίο *Μπροστά στον πόλεμο και*, μαζί μέ τον Daniel Cohn-Bendit, τό βιβλίο *Άπό τήν οικολογία στην αυτονομία*. Τά τελευταία χρόνια είχε προαναγγείλει τά έργα πάνω στα οποία εργαζόταν: *Ή ανθρώπινη δημιουργία, Τό φαντασιακό στοιχείο, Χρόνος και Δημιουργία...* Μετά τον θάνατό του στις 26.12.1997 δημοσιεύθηκαν τά βιβλία του *Figures du pensable* και *Sur le Politique de Platon* και τά τομύδια *Post-scriptum sur l'Insignificance* και *Dialogue*.

(Όλα τά βιβλία του Καστοριάδη εκδίδονται στα Έλληνικά από τίς εκδόσεις «Ύψιλον», εκτός από δύο, πού υπάρχουν στις εκδόσεις «Ράππα», — *Ή φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας και Άπό τήν οικολογία στην αυτονομία*).



## Βιβλιογραφία Κορνήλιου Καστοριάδη στα ελληνικά

- 1944:** «Κατευθύνσεις του περιοδικού Ἐρχεῖο Κοινωνιολογίας καί Ἠθικῆς», «Εἰσαγωγή στή θεωρία τῶν κοινωνικῶν ἐπιστημῶν», «Εἰσαγωγή στόν Max Weber», Μετάφραση τῆς Εἰσαγωγῆς τοῦ Max Weber στήν *Οἰκονομία καί Κοινωνία*, Ἐρχεῖο Κοινωνιολογίας καί Ἠθικῆς, Νο 2. [Ἐπαναδημοσίευση στήν Ἐποπτεία, τ. 11-12, Μάιος-Ἰούνιος 1977.] (Τώρα στό *Πρῶτες δοκιμές*).
- 1972:** *Τό ἐπαναστατικό κίνημα στόν σύγχρονο καπιταλισμό*. (Μτφ. Α. Στίνας), Πράξη. (Τώρα στό *Σύγχρονος Καπιταλισμός καί Ἐπανάσταση*).
- 1973:** *Τό περιεχόμενο τοῦ Σοσιαλισμοῦ*. (Μτφ. Μ. Ἀλεξίου), Πράξη. (Τώρα στό *Περιεχόμενο τοῦ Σοσιαλισμοῦ*).
- 1974:** *Σοσιαλισμός ἢ βαρβαρότητα*. (Μτφ. Μ. Ἀλεξίου-Α. Στίνας), Διεθνῆς Βιβλιοθήκη (μαζί μέ κείμενο τοῦ C. Lefort). (Τώρα στό *Ἡ γραφειοκρατική κοινωνία*, 1).
- 1975:** *Οἱ παραγωγικές σχέσεις στή Ρωσία*. (Μτφ. Α. Κωνστανταρόπουλου), Νέα Πορεία (μαζί μέ κείμενο τοῦ P. Sweezy). (Τώρα στό *Ἡ γραφειοκρατική κοινωνία* 1).
- 1976α:** Προδημοσίευση ἀπό *Τό ἐπαναστατικό πρόβλημα σήμερα*, Ἄντι, τ. 56, 16 Ὀκτωβρίου.
- 1976β:** *Τό ἐπαναστατικό πρόβλημα σήμερα*, Βέργος.
- 1977α:** *Ἡ πείρα τοῦ ἐργατικοῦ κινήματος 1 (πῶς ν' ἀγωνιστοῦμε)*. (Μτφ. Σ. Χαλικιάς-Β. Ψιμούλη), Βέργος.
- 1977β:** *Ἡ γραφειοκρατική κοινωνία 1. (Οἱ παραγωγικές σχέσεις στή Ρωσία)*. (Μτφ. Ε. Παπαδοπούλου-Α. Χόπογλου), Βέργος.
- 1977γ:** «Οἱ ὑποκειμενικές ρίζες τοῦ ἐπαναστατικοῦ προτάγματος». (Τώρα στό *Ἡ φανταστική θέσμιση τῆς κοινωνίας*).
- 1977δ:** «Οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἡ ψυχή», *Τομές*, τ. 8, Ἰανουάριος. (Τώρα στό *Χῶροι τοῦ ἀνθρώπου*).
- 1977ε:** Συνέντευξη (Μετάφραση ἀπό τήν ἐφημερίδα *Le Monde*), *Τό Βῆμα* 18 Δεκεμβρίου καί 20 Δεκεμβρίου.
- 1978α:** *Ἡ πείρα τοῦ ἐργατικοῦ κινήματος 2 (Προλεταριάτο καί ὀργάνωση)*. (Μτφ. Ζ. Χριστοφορίδου / Καστοριάδη-Β. Ψιμούλη), Ἄμφορέας.
- 1978β:** «Χρόνος καί δημιουργία», *Ἐποπτεία*, τ. 18. (Τώρα στό *Ἡ φανταστική θέσμιση τῆς κοινωνίας*).
- 1978γ:** «Αὐλαία στή μεταφυσική τῶν δικῶν», *Ἐποπτεία*, τ. 27, Ὀκτώβριος. (Τώρα στό *Ἡ γραφειοκρατική κοινωνία 2*).
- 1979α:** *Ἡ γραφειοκρατική κοινωνία 2 (Ἡ ἐπανάσταση κατά τῆς γραφειοκρατίας)*. (Μτφ. Γ. Παπακυριάκης), Ἄμφορέας.
- 1979β:** *Ὀγγρική ἐπανάσταση 1956*. (Μτφ. Μ. Λαμπρίδης), Ὑψίλον. (Τώρα στό *Τό περιεχόμενο τοῦ σοσιαλισμοῦ*).
- 1979γ:** «Τό κοινωνικό καθεστῶς τῆς Ρωσίας», *Ἐποπτεία*, τ. 30, Ἰανουάριος. (Τώρα στό *Χῶροι τοῦ ἀνθρώπου*).
- 1980α:** «Κοινωνική δημιουργία καί πολιτική», *Ἐποπτεία*, τ. 43, Φεβρουάριος. (Τώρα μέ τίτλο «Μία ἐρώτηση δίχως τέλος», στό *Χῶροι τοῦ ἀνθρώπου*).
- 1980β:** «Κοινωνικός μετασχηματισμός καί πολιτισμική δημιουργία», *Ἐποπτεία*, τ. 46, Ἰούνιος. (Τώρα στό *Τό περιεχόμενο τοῦ σοσιαλισμοῦ*).
- 1980γ:** Συνέντευξη στό *Φαιαδέρων*, τ. 3.
- 1980δ:** Συνέντευξη στόν Π. Μακρή, *Ἐλευθεροτυπία* 16 Σεπτεμβρίου.
- 1981α:** *Ἡ φανταστική θέσμιση τῆς κοινωνίας*. (Μτφ. Κ. Σπαντιδάκης - Γ. Σπαντιδάκη - Σ. Χαλικιάς), Ράππας.
- 1981β:** *Ἀπό τήν οἰκολογία στήν αὐτονομία* (μαζί μέ τόν Daniel Cohn Bendit). (Μτφ. Α. Σταύρου), Ράππας.
- 1981γ:** «Οἱ κοινωνικές φανταστικές σημασίες», *Ἐποπτεία*, τ. 57, Μάιος. (Τώρα στό *Ἡ φανταστική θέσμιση τῆς κοινωνίας*).
- 1982α:** «Ἡ Ἐξουσία εἶναι τά τάνις». (Μετάφραση ἀπό τόν *Observateur*), *Τό Βῆμα* 6 Ἰανουαρίου.
- 1982β:** «Θέσμιση τῆς κοινωνίας καί θρησκεία», *Ἐποπτεία*, τ. 70, Ἰούλιος-Αὐγουστος. (Τώρα στό *Χῶροι τοῦ ἀνθρώπου*).
- 1982γ:** *Μπροστά στόν πόλεμο*. (Μτφ. Ζ. Χριστοφορίδου / Καστοριάδη), Imago.
- 1983α:** «Ἐρωτήματα στα μέλη τοῦ Γ.Κ.Κ.»,



- Λαϊκές εξεγέρσεις στην Ανατολική Ευρώπη (Κείμενα από τό *Socialisme ou Barbarie*, με άλλους συγγραφείς). (Μτφ. Μ. Λυκούδης), Ύψιλον.
- 1983β:** «Οί στρατοκράτες στην εξουσία». (Μετάφραση από την Rivista A), Άρένα, τ. 1, Οκτώβριος.
- 1984:** Υπάρχει σοσιαλιστικό μοντέλο ανάπτυξης; Σκέψεις πάνω στην «ανάπτυξη» και την «ορθολογικότητα» (μαζί με άλλους συγγραφείς). (Μτφ. Μ. Λυκούδης), Ύψιλον. (Τώρα στο Χώροι του Άνθρώπου).
- 1985:** Συζήτηση με τούς Η. Εύθυμιόπουλο και Λ. Λουλούδη στην *Νέα Οικολογία*, τ. 13, Νοέμβριος.
- 1986α:** Η αρχαία ελληνική δημοκρατία και η σημασία της για μας σήμερα, Ύψιλον.
- 1986β:** Η γαλλική κοινωνία. (Μτφ. Μ. Λυκούδης), Ύψιλον.
- 1986γ:** Τό περιεχόμενο του σοσιαλισμού. (Μτφ. Γ. Ίωαννίδης-Μ. Λαμπρίδης-Μ. Παπαντωνίου / Φραγκούλη), Ύψιλον
- 1987α:** Σύγχρονος καπιταλισμός και επανάσταση. (Μτφ. Κ. Κουρεμένος-Α. Στίνας), Ύψιλον.
- 1987β:** Καιρός (τό α΄ μέρος από τό Χώροι του Άνθρώπου). (Μτφ. Κ. Κουρεμένος), Ύψιλον
- 1987γ:** Συνέντευξη στην Τέτα Παπαδοπούλου, Άντί, τ. 355, 11 Σεπτεμβρίου και τ. 356, 25 Σεπτεμβρίου.
- 1988:** Πρώτες δοκιμές, Ύψιλον.
- 1989α:** Συνέντευξη, Έλευθεροτυπία, 16 Φεβρουαρίου.
- 1989β:** Για τόν Στίνα, Άντί, τ. 395, 24 Φεβρουαρίου. (Επαναδημοσίευση στά Άνθη του κακού, τ. 4, Φθινόπωρο). (Τώρα στο Ό Θρυμματισμένος κόσμος).
- 1989γ:** Συνέντευξη στην Ναυσικά Παπανικολάου, Τά Νέα, 10 Ιουλίου, 11 Ιουλίου, 12 Ιουλίου.
- 1989δ:** «Τό επαναστατικό πρόβλημα σήμερα», Τό Βήμα των κοινωνικών επιστημών, τ. 1, Νοέμβριος.
- 1990α:** Οί όμιλίες στην Ελλάδα, Ύψιλον.
- 1990β:** «Άτομο, κοινωνία ορθολογικότητα, ιστορία», Λεβιάθαν, τ. 7. (Τώρα στο Ό θρυμματισμένος κόσμος).
- 1990γ:** «Η κατάρρευση του Μαρξισμού-Λενινισμού», Οριοθετήσεις, τ. 1. (Τώρα στο Η άνοδος της άσημαντότητας)
- 1990δ:** Συνέντευξη στο Έκτός Νόμου, Αύγουστος.
- 1991α:** «Αίσχγυλεια άνθρωπογόνια και σοφοκλεια αυτοδημιουργία του Άνθρώπου», Άφιέρωμα στον Κων. Δεσποτόπουλο, Παπαζήσης. (Τώρα στο Άνθρωπολογία, πολιτική φιλοσοφία)
- 1991β:** Τά σταυροδρόμια του λαβυρίνθου. (Μτφ. Ζ. Σαρίκας), Ύψιλον
- 1991γ:** «Ό πόλεμος του κόλπου χωρίς φτιασίδια». (Μετάφραση από την εφημερίδα Liberation), Καθημερινή 10 Φεβρουαρίου. (Επαναδημοσίευση Πράσινη εναλλακτική κίνηση).
- 1991δ:** «Δέν χρειάζεται καμιά θεωρία». (Μετάφραση από την Unita), Κυριακάτικη Έλευθεροτυπία 13 Οκτωβρίου.
- 1991ε:** «Η ανανέωση της δημοκρατίας». (Μετάφραση από την εφημερίδα Le monde 10 Decembre), Τό Βήμα 15 Δεκεμβρίου. (Επαναδημοσίευση Τά Νέα 10 Αύγουστου 1993).
- 1992α:** Συνέντευξη στον Τ. Χατζόπουλο (Παρασκήνιο ET 1, 15.11.91), Έντευκτήριο, τόμ. 5, τ. 18, Μάρτιος
- 1992β:** Ό θρυμματισμένος κόσμος. (Μτφ. Ζ. Σαρίκας-Κ. Σπαντιδάκης), Ύψιλον.
- 1992γ:** «Η κατάρρευση της Δύσης», Λεβιάθαν, τ. 12. (Τώρα στο Η άνοδος της άσημαντότητας).
- 1992δ:** «Η κρίση του μαρξισμού και της πολιτικής», Τό Βήμα, 2 Αύγουστου 1992 (Επαναδημοσίευση Κοινωνία και φύση, τ. 2).
- 1992ε:** «Οί διανοούμενοι και ή ιστορία», Τό Βήμα, 6 Δεκεμβρίου. (Τώρα στο Ό θρυμματισμένος κόσμος).
- 1992στ:** «Ίλιγγος του ρατσισμού», Κυριακάτικη Έλευθεροτυπία, 6 Δεκεμβρίου. (Τώρα στο Ό θρυμματισμένος κόσμος).
- 1992ζ:** «Η ψυχανάλυση και τό πρόταγμα της αυτονομίας», Ίχνη, Άφιέρωμα: 50 χρόνια από τόν θάνατο του Φρόυντ, ΕΣΤΙΑ. (Τώρα στο Οί όμιλίες στην Ελλάδα).
- 1993α:** Συνέντευξη στο περιοδικό Ένδοχώρα, τ. 30, Φεβρουάριος - Μάρτιος.
- 1993β:** Άνθρωπολογία, πολιτική, φιλοσοφία (Πέντε διαλέξεις στην Βόρειο Ελλάδα), Ύψιλον.
- 1993γ:** Η ελληνική «πόλις» και ή δημιουργία της δημοκρατίας. ΓΓΝΓ. (Τώρα στο Χώροι του Άνθρώπου).
- 1993δ:** «Η επιστροφή της ήθικης», Έλευθεροτυπία, 8 Αύγουστου. (Τώρα στο Η άνοδος της άσημαντότητας).
- 1993ε:** «Παγκόσμια άνισοροπία και οικολογία», Έλευθεροτυπία, 14 Δεκεμβρίου. (Επαναδημοσίευση στο Κοινωνία και Φύση, τ. 5, Σεπτέμβριος-Δεκέμβριος).



- 1993στ:** «Δεσμῶτες τῆς τηλεθέασης», *Κυριακάτικη Ἐλευθεροτυπία*, 7 Ὀκτωβρίου. (Τώρα στό *Ἀνθρωπολογία πολιτική φιλοσοφία*.)
- 1994α:** «Πόσο Ἀθηναῖοι εἴμαστε», *Κυριακάτικη Ἐλευθεροτυπία*, 23 Ἰανουαρίου. (Τώρα στό *Ἡ ἀνοδος τῆς ἀσημαντότητας*.)
- 1994β:** «Μία κοινωνία πού παραπαίει», *Λεβιάθαν*, τ. 14.
- 1994γ:** Συνέντευξη στήν Τέτα Παπαδοπούλου. *Κυριακάτικη Ἐλευθεροτυπία*, 20 Μαρτίου καί 27 Μαρτίου.
- 1994δ:** «Οἱ μῦθοι τῆς παράδοσής μας», *Κυριακάτικη Ἐλευθεροτυπία*, 21 Αὐγούστου.
- 1995α:** «Ἰσότητα καί Ἐλευθερία», *Κυριακάτικη Ἐλευθεροτυπία*, 12 Νοεμβρίου. (Τώρα στό *Χῶροι τοῦ Ἀνθρώπου*.)
- 1995β:** *Χῶροι τοῦ Ἀνθρώπου*. (Μτφ. Ζ. Σαρίκας), Ὑψίλον.
- 1995γ:** «Ἡ δημοκρατία ὡς διαδικασία καί ὡς πολίτευμα», *Ἐλευθεροτυπία* 20 Ἰουνίου καί 21 Ἰουνίου. (Ἐπαναδημοσίευση στό *Δημοκρατία καί φύση*, τ. 1, Μάρτιος 1996). (Τώρα στό *Ἡ ἀνοδος τῆς ἀσημαντότητας*.)
- 1996:** Συνέντευξη στό *Quantum*, τ. 3, τεύχ. 1, Ἰανουάριος-Φεβρουάριος.
- 1997α:** «Γιά τήν αὐτονομία καί τήν ἀπελευθέρωση τοῦ ἐγῶ». (Μετάφραση ἀπό τήν *Unita*), *Ἐλευθεροτυπία*, 12 Σεπτεμβρίου.
- 1997β:** «Παγκόσμια δημοκρατική ἀναγέννηση», *Ἐλευθεροτυπία*, 30 Δεκεμβρίου.
- 1998α:** «Τί ἀπέγινε τό πάθος γιά τήν ἐλευθερία». (Μετάφραση ἀπό τήν *Unita*), *Ἐλευθεροτυπία*, 4 Ἰανουαρίου.
- 1998β:** *Μνημόσυνο γιά τόν Κορνήλιο Καστοριάδη* (Σαπφώ). (Μτφ. Ζ. Λορεντζάτος), Τό Ροδακίό.
- 1998γ:** «Τό ἰδιωτικοποιημένο ἄτομο». (Μετά-

- φραση ἀπό τόν *Monde Diplomatique*), *Κυριακάτικη Ἐλευθεροτυπία*, 15 Φεβρουαρίου.
- 1998δ:** «Οἱ λαοί θά βροῦν τήν λύση» (Συνέντευξη), *Διαβάζω*, τ. 385, Μάιος. (Ἐπαναδημοσίευση ἀπό τό *Κόσμος*, Σίδνεϋ Αὐστραλίας 23 Αὐγούστου 1991).
- 1998ε:** Συνέντευξη (Μετάφραση ἀπό τά *Γαλλικά*), *Ἐλευθεροτυπία*, 20 Ἰουλίου.
- 1998στ:** «Ἡ παγκόσμια οἰκονομία», *Ἐλευθεροτυπία*, 13 Δεκεμβρίου. (Τώρα στό *Ἡ «ὀρθολογικότητα» τοῦ καπιταλισμοῦ*.)
- 1998ζ:** *Ἡ «ὀρθολογικότητα» τοῦ καπιταλισμοῦ*. (Μτφ. Κ. Σπαντιδάκη, Ζ. Χριστοφορίδου-Καστοριάδη). Ὑψίλον.
- 1998η:** «Αὐτονομία ἢ ἠθική», *Ἐκ τῶν ὑστέρων*, τ. 2, Νοέμβριος. Ἀπό τό *Fait et à faire*
- 1999α:** «Οἱ ρίζες τοῦ μίσους» (Μετάφραση ἀπό τήν ἐφημερίδα *Le Monde*). *Τό Βῆμα*, 24 Ἰανουαρίου.
- 1999β:** «Ἡ πολιτική διάσταση τῆς ψυχανάλυσης» (Ἀπό τό *Figures du pensable*), *Ἐλευθεροτυπία*, 10 Δεκεμβρίου.

#### ΣΗΜΕΙΩΣΗ

Στή δεκαετία τοῦ '80 ὑπῆρξε καί μία πολυγραφημένη ἐκδοση ἀποτελούμενη ἀπό 7 τομῆδια, ἐκ τῶν ὁποίων τά τέσσερα ἦταν τά *Σταυροδρόμια τοῦ Λαβυρίνθου* καί τά ὑπόλοιπα τρία περιείχαν διάφορες μελέτες τοῦ Καστοριάδη. Μετάφραση-Ἐκδοση: Β. Τομανάς, Θεσσαλονίκη.

Ἡ προσπάθεια αὐτή καταγραφῆς τοῦ ἔργου τοῦ Καστοριάδη στά Ἑλληνικά εἶναι ἀνοικτή. Ὅποιοσδήποτε θέλει νά συμπληρώσει ἢ νά διορθώσει κάτι ἄς ἐπικοινωνήσει μέ τόν Γιώργο Ν. Οἰκονόμου. **Strat. Ioannou 4, 11636 Mets, Athens, Greece. Tel. 0030-1-7562685. E-mail: yorgosoikonomou@yahoo.com**



## Έργασίες για τον Κ. Καστοριάδη

1. Α. Πετρίδη, «Ο πύραυλος Καστοριάδης», *Πολιτικά θέματα*, τ. 82, 7-13 Φεβρουαρίου 1976.
2. Ζ. Λορεντζάτος, «Η φαντασιακή θέσμιση της Κοινωνίας», *Τομές* τ. 8, Ιανουάριος 1977.
3. Α. Στίνας, «Ο Καστοριάδης γέννημα και θρέμμα της επανάστασης», *Τομές*, τ. 8, Ιανουάριος 1977.
4. Γ. Κασιμάτης, «Κορνήλιος Καστοριάδης», *Τομές*, τ. 8, 1977.
5. Κ. Δεσποτόπουλος, «Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας», *Τομές*, τ. 8, 1977.
6. Χ. Γιανναράς, «Απάντηση σε μία έρευνα», *Τομές*, τ. 8, Ιανουάριος 1977.
7. Κ. Σταματίου, «Τό επαναστατικό πρόβλημα σήμερα» (Βιβλιοκριτική), *Τά Νέα*, 15 Ιανουαρίου 1977.
8. Γ. Βέλτσος, «Θεσμοί και κρατικοί ιδεολογικοί μηχανισμοί», *Αύγη*, 30 Ιανουαρίου και 2 Φεβρουαρίου 1977.
9. Κ. Παπαγιώργης «Κορνήλιος Καστοριάδης, ένας σοφιστής», *Τομές*, τ. 64-65, Σεπτέμβριος-Οκτώβριος 1980.
10. Β. Παγκουρέλλης, «Ο σημερινός πολιτισμός αποσυντίθεται», *Τό Βήμα*, 5 Νοεμβρίου 1980
11. Γ.Σ. Μεταξάς, «Τά προγονικά φαντάσματα του Κ. Καστοριάδη», *Γράμματα και Τέχνες*, Φεβρουάριος 1983.
12. Σ. Ράμφος, *Μαρτυρία και γράμμα*, Κέδρος 1985.
13. Α. Δελγηγιώργη, «Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας του Κ. Καστοριάδη και η χειραφέτηση της μαρξιστικής διαλεκτικής», *Λεβιάθαν*, 4, 1989.
14. Π. Μπασάκος, «Για τον Καστοριάδη», *Σχολιαστής*, τ. 75, Απρίλιος 1989.
15. Γ. Βέλτσος, *Πρός τον Κορνήλιο Καστοριάδη*, Πλέθρον, 1989.
16. Α. Δελγηγιώργη, *Ο διαμελισμός του λόγου και η νεωτερική σκέψη (Από τον Kant στον Καστοριάδη)*, σελ. 247-289, Βάνιας, Θεσ/κη, 1991.
17. Γ. Γεράσης, «Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας και η νέα διασπορά», *Η Άρθρωση της εποχής*, Ροές 1991.
18. Θ. Τζούλης, «Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας», *Μελετήματα για την Ψυχανάλυση*, Μπαρμπουνάκης 1992.
19. Κ. Καβουλάκος, «Χάμπερμας και Καστοριάδης», *Κοινωνία και Φύση*, τ. 6, 1995.
20. Θ. Τζούλης, «Κ. Καστοριάδης», *Νέα Έστια*, τ. 1633, 15 Ιουλίου 1995.
21. Θ. Παπαδόπουλος, «Φιλοσοφία, πολιτική αυτονομία» [βιβλιοκριτική], *Δημοκρατία και Φύση*, τ. 1, Μάρτιος 1996.
22. Δ. Μητρόπουλος, «Κ. Καστοριάδης», *Τό Βήμα*, 16 Ιουνίου 1996.
23. Τ. Φωτόπουλος, «Ο Καστοριάδης και η δημοκρατική παράδοση», *Έλευθεροτυπία*, 3 Ιανουαρίου 1998.
24. Γ. Καρύτσας, «Για τον Καστοριάδη και τό περιοδικό «Σοσιαλισμός ή Βαρβαρότητα», Stephen Hastings-Kings / Γ. Καρύτσας, *Για τον Καστοριάδη και τό περιοδικό «Σοσιαλισμός ή Βαρβαρότητα» της περιόδου 1952-1956*, Άρδην 1998.
25. Γ.Ν. Οικονόμου, «Ο Καστοριάδης και ή Αυτονομία», *Καθημερινή*, 26 Μαΐου 1998.
26. Β. Καράλης, «Κ. Καστοριάδης, ένας άπολογισμός, μία έρμηνεία», *Διαβάζω*, τ. 385, Μάιος 1998.
27. Σ. Ροζάνης, «Τό ρομαντικό υποκείμενο μία προϋπόθεση του φαντασιακού στό έργο του Καστοριάδη», *Propaganda*, τ. 2, 1998.
28. Γ. Καρύτσας, «Επανάσταση και ολοκληρωτισμός στη σκέψη του Καστοριάδη», *Propaganda*, τ. 2, 1998.
29. Α. Δελγηγιώργη, «Κ. Καστοριάδη Fait et a Faire» [βιβλιοκριτική], *Δευκαλίων*, τ. 16 / 1, Ιούνιος 1998.
30. Γ. Διζικιρίκης, «Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας και ή φαντασία στό *Περί Ψυχής* του Άριστοτέλη», *Ουτοπία*, τ. 30, Μάιος-Ιούνιος 1998.
31. Θ. Μαριόλης, «Σχετικά μέ τήν κριτική του Κ. Καστοριάδη στον μαρξικό νόμο της πτωτικής τάσης του γενικού ποσοστού κέρδους», *Ουτοπία*, τ. 30, Μάιος-Ιούνιος 1998.
32. Κ. Κέη, «Ο Καστοριάδης και ή ψυχανάλυση», *Ουτοπία*, τ. 30, Μάιος-Ιούνιος 1998.
33. Μ. Μητροσύλη, «Μερικές σκέψεις για τήν ήθική στό έργο του Καστοριάδη», *Έκ των υστέρων*, τ. 2, Νοέμβριος 1998.
34. Γ. Στεφανάτος, «Αναφορά στον Κ. Καστοριάδη: ψυχή, κοινωνία, αυτονομία», *Έκ των υστέρων*, τ. 2, Νοέμβριος 1998.
35. Γ. Στεφανάτος, «Από τήν ψυχική μονάδα στην αυτονομία», *Έλευθεροτυπία*, 11 Δεκεμβρίου 1998.
36. Α. Προγκίδης, «Ο διάλογος είναι ή μόνη πηγή του λόγου», *Έλευθεροτυπία*, 11 Δεκεμβρίου 1998.
37. Κ. Καβουλάκος, «Κ. Καστοριάδης (1922-1997)», *Έπιστήμη και κοινωνία*, τ. 1, 1998.
38. Κ. Σπαντιδάκης, «Τέτλαθι δὴ κραδίη», *Νέα Έστια*, τ. 1708, Ιανουάριος 1999.
39. Γ. Χαβουτσάς, «Δέδυκε μὲν ἅ σελλάνα», *Νέα Έστια*, τ. 1708, Ιανουάριος 1999.
40. Γ.Ν. Οικονόμου, «Η έννοια της πολιτικής στον Καστοριάδη», *Έλευθεροτυπία*, 7 Αύγουστου 1999.
41. Β. Δηροβίνης, «Ν. Πουλαντζάς και Κ. Καστοριάδης. Ένας διάλογος που δέν έγινε», *Άντί*, τ. 697, 15 Οκτωβρίου 1994.
42. Φ. Τερζάκης, «Τά σταυροδρόμια του λαβυρίνθου» (Βιβλιοκριτική) *Έλευθεροτυπία*, 10 Δεκεμβρίου 1999.
43. Β. Νικολαΐδου-Κυριακίδου, «Sur le Politique de Platon» (βιβλιοκριτική), *Τό Βήμα*, 19 Δεκεμβρίου 1999.





# Ἀνθρωπολογία, φιλοσοφία, πολιτική\*

Κορνήλιος Καστοριάδης

Μετάφραση: Κωνσταντίνα Καρακάλου

## I

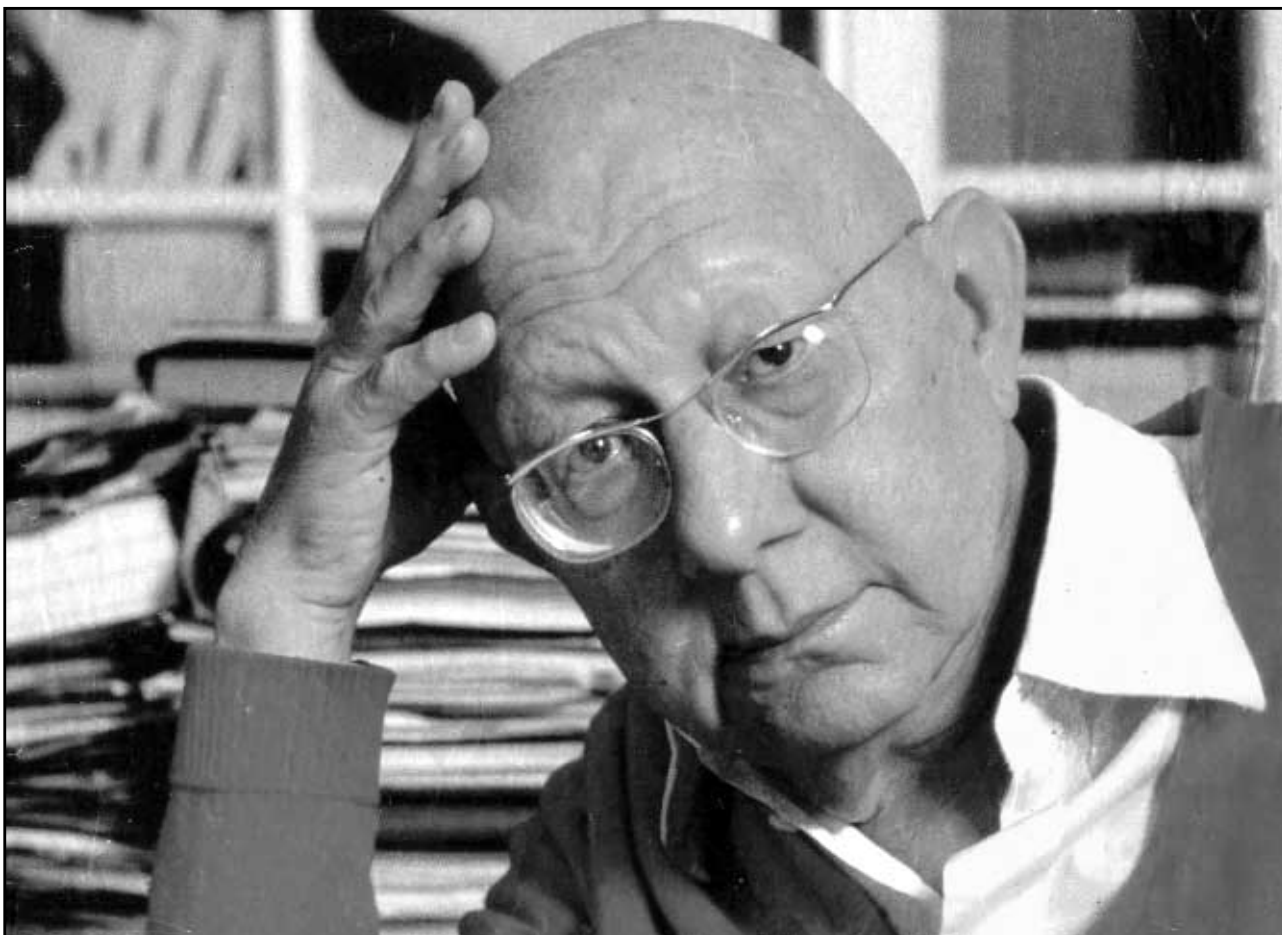
Ὁ γενικός τίτλος αὐτῆς τῆς σειρᾶς διαλέξεων εἶναι «Πρὸς μιά γενική ἐπιστήμη τοῦ ἀνθρώπου». Ἀντιλαμβάνομαι ὅτι ὁ τίτλος αὐτός ἀποβλέπει σέ μιά ἐπιστήμη ὅχι μέ τήν σύγχρονη καί κάπως ὑποβαθμισμένη ἔννοια τοῦ ὄρου — ὡς ἀλγοριθμικό ὑπολογισμό καί πειραματική χειραγώγηση —, οὔτε πάλι μέ τήν ἔννοια μιᾶς «θετικῆς» ἐπιστήμης, ἀπ' τήν ὁποία θά εἶχε προσεκτικά ἀπαλειφθεῖ κάθε ἔχνος στοχασμοῦ, ἀλλά μέ τήν παλιά του ἔννοια, πού ἀναφέρεται στήν γνώση γύρω ἀπό τόν ἀνθρώπο καί περικλείει ὅλα τά αἰνίγματα τά ὁποία ἡ ἀπλή αὐτή λέξη, ἡ γνώση, κάνει νά ἀναδύονται μόλις ἀρχίσουμε νά τῆς θέτουμε ἐρωτήματα. Αἰνίγματα πού πληθαίνουν μόλις ἀναλογιστοῦμε ὅτι αὐτή ἡ γνώση τοῦ ἀνθρώπου (γενική ἀντικειμενική, ἡ γνώση περί τοῦ ἀνθρώπου) εἶναι ἐπίσης μιά γνώση τοῦ ἀνθρώπου (γενική ὑποκειμενική καί κτητική), ὅτι, συνεπῶς, ὁ ἀνθρώπος εἶναι ταυτόχρονα ἀντικείμενο καί ὑποκείμενο αὐτῆς τῆς γνώσης.

Τά παραπάνω μᾶς ὁδηγοῦν ἀμέσως σ' ἕνα πρῶτο, γνωστό καί κλασσικό προσδιορισμό τοῦ ἀνθρώπου, ἀφοῦ ἀπ' ὅλα τά γνωστά ὄντα αὐτός εἶναι ὁ μόνος πού στοχεύει σέ μιά γνώση ἐν γένει καί σέ μιά γνώση τοῦ ἑαυτοῦ του ἰδιαιτέρως. Μποροῦμε μάλιστα νά πούμε ὅτι ἐδῶ τό εἰδικό προηγείται τοῦ γενικοῦ. Διότι τό ἐρώτημα «πῶς ἔχουν τά πράγματα μέ τήν γνώση» ἐν γένει δέν μπορεῖ νά νοηθεῖ χωρίς νά ἔχει προϋπάρξει τό ἐρώτημα «πῶς ἔχουν τά πράγματα μέ τήν γνώση τοῦ ἀνθρώπου;» (ἐδῶ γενική, συγχρόνως, ἀντικειμενική καί ὑποκειμενική), ἀφοῦ ὁ ἀνθρώπος εἶναι ἐκεῖνος πού γνωρίζει ἢ δέν γνωρίζει, καί τό προϋπάρχον αὐτό ἐρώτημα ἀποτελεῖ μέ τή σειρά του μέρος τοῦ ἐρωτήματος «τί γνωρίζουμε γιά τόν ἀνθρώπο;» καί «αὐτό πού γνωρίζουμε μᾶς ἐ-

πιτρέπει ἄραγε νά ὑποστηρίξουμε ὅτι ὁ ἀνθρώπος μπορεῖ νά γνωρίζει κάτι ἐν γένει, καί κάτι ἀπό τόν ἑαυτό του εἰδικότερα;». Εἶναι προφανές ἡ ἀναδίπλωση τοῦ ἐρωτήματος πάνω στόν ἑαυτό του, πράγμα πού θά μπορούσε νά φανεῖ σέ κάποιους σάν φαῦλος κύκλος, ἢ πάντως μιά κατάσταση ἀπελπισίας. Στήν πραγματικότητα, ὁ κύκλος δέν εἶναι φαῦλος· εἶναι ὁ κύκλος τοῦ ἀνακλαστικοῦ στοχασμοῦ πού ἀναδιπλώνεται πάνω στόν ἑαυτό του, σ' αὐτόν στηρίζεται γιά νά τόν θέσει ὑπό ἐρώτηση — πρόκειται, δηλαδή, γιά τόν κύκλο τοῦ ἀληθινοῦ φιλοσοφικοῦ στοχασμοῦ.

Ἐνα ἀκόμα σύντομο σχόλιο γιά τόν ὄρο γενική ἐπιστήμη τοῦ ἀνθρώπου. Εἶμαι βέβαιος πῶς μέ αὐτόν οἱ εἰσηγητές αὐτῆς τῆς σειρᾶς διαλέξεων δέν ἀποσκοποῦσαν σέ μίαν ἀπλή συνεύρεση ὅλων τῶν διάσπαρτων κλάδων πού ἔχουν γιά ἀντικείμενό τους τόν ἀνθρώπο — ἀπό τήν φυσική ἀνθρωπολογία ὡς τήν κοινωνιολογία, περνώντας ἀπό τήν ψυχολογία, τήν γλωσσολογία καί τήν ἱστορία —, δέν στόχευαν σέ μιά ἐγκυκλοπαίδεια τῶν ἐπιστημῶν τοῦ ἀνθρώπου, ἀλλά σέ μιά γνώση πού ἀφορᾷ στήν ἀνθρώπινη διαγενικότητα — ἀποφεύγω σκοπίμως τόν ὄρο καθολικότητα — σέ ὅ,τι δηλαδή ἀνήκει στό *genus homo* ὡς τέτοιο. Ἐδῶ ὅμως συναντᾶμε μίαν ἄλλη ἀποφασιστικῆς σημασίας ἰδιαιτερότητα, γνωστή ἀλλ' ὅχι ἐπαρκῶς διερευνημένη: στό ἀνθρώπινο πεδίο δέν ἔχουμε ἀνάμεσα στό μοναδικό, στό συγκεκριμένο δείγμα, καί στό καθολικό ἢ ἀφηρημένο, τήν ἴδια σχέση, τήν ἴδια δομή σχέσης, πού ἔχουμε ἢ πού συστήνουμε στους ἄλλους τομεῖς. Κάθε ὑλικό ἢ καί βιολογικό ἀντικείμενο εἶναι ἀπλῶς ἕνα δείγμα, μιά ἐπιμέρους περίπτωση τῶν καθολικῶν προσδιορισμῶν τῆς κλάσης στήν ὁποία ἀνήκει· οἱ μοναδικότητές του εἶναι συγχρόνως τυχαῖες καί στατιστικές. Ἀντιθέτως, στό ἀνθρώπινο πε-

\* Διάλεξη στό Πανεπιστήμιο τῆς Λωζάννης, 11.5.1989. [Προδημοσίευση στό ἑλληνικά, ἀπό τό βιβλίο *Ἡ ἄνοδος τῆς ἀσημαντότητας*, πού θά κυκλοφορήσει προσεχῶς. Τό περιοδικό ἐκφράζει τίς εὐχαριστίες του στήν οἰκογένεια τοῦ ἐκλιπόντος καί στίς ἐκδόσεις Ἰψίλον γιά τήν εὐγενῆ παραχώρηση αὐτοῦ τοῦ κειμένου.]



δίο, υπάρχει ασφαλώς τό τυχαίο και τό στατιστικό σέ υπερθετικό βαθμό, αλλά ή μοναδικότητα δέν είναι ξένη πρός τήν ουσία, οὔτε επιπρόσθετη σ' αὐτήν. Ἡ μοναδικότητα είναι οὐσιώδης, ἀποτελεῖ κάθε φορά μιάν ἄλλη ὄψη τοῦ Εἶναι τοῦ ἀνθρώπου, και ἀναδύεται, αὐτοδημιουργεῖται μέσ' ἀπό τό συγκεκριμένο ἄτομο ἢ τή συγκεκριμένη κοινωνία.

Πῶς ν' ἀντιμετωπίσουμε αὐτή τήν πρωτότυπη σχέση, μοναδική στό ἀνθρώπινο πεδίο και ή ὁποία ἔχει ὡς ἀποτέλεσμα ὅτι ὁ τάδε ἄνθρωπος, ή δεῖνα κοινωνία, ἐξαιτίας τῆς μοναδικότητάς τους και ὄχι σέ πείσμα τῆς, τροποποιοῦν τήν οὐσία τοῦ ἀνθρώπου ἢ τῆς κοινωνίας, χωρίς ἐντούτοις νά παύουν ν' ἀνήκουν σ' αὐτήν — διαφορετικά, δέν θά μπορούσαμε κἂν νά τούς κατονομάσουμε ἄνθρωπο ἢ κοινωνία; Ἡ λύση αὐτῆς τῆς φαινομενικῆς ἀντινομίας θά δοθεῖ, ἐλπίζω, ἀπό τά ὅσα ἀκολουθοῦν. Προηγουμένως ὅμως πρέπει νά παραμερίσουμε μιάν ἀπάντηση πού ἔρχεται ἀμέσως κατά νοῦν και ή ὁποία μᾶς ἱκανοποιεῖ μόνο κατά τό ἥμισυ, ἐνῶ τῆς διαφεύγουν οἱ πιό σημαντικές πλευρές τοῦ ζητήματος.

Θά μπορούσε, πράγματι, νά πει κάποιος ὅτι ὁ τάδε ἄνθρωπος, ή δεῖνα κοινωνία, στή μοναδικότητά τους — διότι ἐβραϊκός λαός, ρωμαϊκή κοινωνία ὑπῆρξε μόνο ἕνας, ὄχι δύο, και δέν θά υπάρξει ποτέ πιά ἄλλοῦ· αὐτό πού είναι ἢ πού ὑπῆρξαν, δέν θά μπορούσαμε νά τό κατασκευάσουμε μέ στοιχεῖα που ἔχουν ληφθεῖ δεξιά και ἀριστερά, ἀπό τούς Ναμπικβάρα, τούς Νεοϋορκέζους ἢ τούς προκολομβιανούς Ἰνδιάνους —, μᾶς μαθαίνουν ἀπλῶς κάποιες δυνατότητες τοῦ Εἶναι - ἄνθρωπος, πού, χωρίς αὐτούς, θά ἔμεναν ἄγνωστες ἢ δέν θά εἶχαν πραγματοποιηθεῖ. Καί ὑπό μιά ἔννοια ἔτσι είναι. Ἄν ὁ Σωκράτης ὑπῆρξε, αὐτό δείχνει ὅτι ή δυνατότητα τοῦ «νά είναι Σωκράτης» ἀνήκει στό ἀνθρώπινο ὄν. Καί τό ὅτι ὑπῆρξε ὁ Χάιντριχ, τό ἴδιο. Ὁ Χάιντριχ είναι μιά ἀνθρώπινη δυνατότητα. Τό ὅτι οἱ Ἀζτέκοι τελούσαν συστηματικά ἀνθρωποθυσίες μᾶς λέει κάτι γιά τό Εἶναι τῶν ἀνθρωπίνων κοινωνιῶν· και τό ὅτι υπάρχουν κοινωνίες πού ἀνακηρύσσουν τήν ἰσότητα και τήν ἐλευθερία ὡς ἀνθρώπινα δικαιώματα, ἐπίσης. Ἡ ἰδέα αὐτή είναι σημαντική και δέν πρέπει νά τήν ἀπορρίψουμε ἔτσι ἀπλά:



πρώτον, διότι κλονίζει τήν τάση μας νά περιοριζόμαστε σέ ὅ,τι μᾶς ἔχει δοθεῖ ὡς μέσος καί συνήθης τύπος τοῦ ἀνθρώπου καί τῆς κοινωνίας, καί ἰδίως στήν δική μας κοινωνία καί στά άτομα πού συναντᾶμε μέσα σ' αὐτήν. Ἐνα ἀπό τά παράδοξα τῆς σύγχρονης ἐποχῆς, ἐποχῆς τῆς τηλεόρασης καί τοῦ παγκόσμιου τουρισμοῦ, εἶναι ὅτι σ' αὐτήν ἀκριβῶς τήν ἐποχή μποροῦν οἱ ἄνθρωποι νά ἀποροῦν στόν ὑψιστο βαθμό: «πῶς μπορεῖ νά εἶναι κανεῖς Πέρσης;»<sup>1</sup>, δηλαδή Ἰρανόσ, νομίζοντας πῶς πρόκειται γιά τρόπους τοῦ πράττειν καί τοῦ εἶναι ἐντελῶς παράλογους, ἐνῶ, ὅσο ἐγκληματικοί καί ἄν εἶναι ἐνδεχομένως σέ ὀρισμένες τους ἐκδηλώσεις, ἡ ἀνθρώπινη ἱστορία ἀποτελεῖται ὡς ἐπί τό πλεῖστον ἀπό τέτοιους τρόπους τοῦ εἶναι καί τοῦ πράττειν: ἀπό κοινωνίες που κυριαρχοῦνται ἀπό τήν θρησκεία καί τόν θρησκευτικό φανατισμό. Θεωροῦμε, δηλαδή, ὅτι εἶναι αὐτονόητο νά ζεῖ κανεῖς σέ μιά κοινωνία ὅπου μποροῦμε νά θέσουμε τά πάντα ὑπό ἀμφισβήτησης, ἐνῶ πρόκειται γιά τό λιγότερο αὐτονόητο πράγμα στόν κόσμο. Ἡ δυνατότητα αὐτή, ἐπομένως, κλονίζει τίς κοινότητες καί λανθασμένες προδηλώτητές μας. — Δεύτερον, ἡ ἰδέα εἶναι σημαντική, διότι ἐκφράζει αὐτό πού ἔλεγα γιά τήν ὀντολογική καί συγχρόνως γνωσιολογική ἰδιομορφία τοῦ ζητήματος περί τοῦ ἀνθρώπου. Διότι ἀποκλείεται νά γεννηθεῖ μιά μέρα ἕνα ἄλλο γο πού θά μᾶς ἀναγκάσει νά ἀναθεωρήσουμε τήν ἀποψή μας γιά τήν οὐσία τοῦ ἀλόγου· ἐνῶ, γιά παράδειγμα, ἡ ἐμφάνιση αὐτοῦ πού ὀνομάσθηκε ὀλοκληρωτισμός ὑποχρέωσε τούς Δυτικούς, μεσοῦντος τοῦ εἰκοστοῦ αἰῶνα καί ἐνῶ ὑμνοῦσαν τήν νίκη τῶν ἰδεῶν τῆς προόδου, τῆς ἐλευθερίας κ.λπ., νά ἀναθεωρήσουν μέ τρόπο ἐξαιρετικά ἐπώδυνο ὅσα νόμιζαν πῶς ἤξεραν γιά τίς ἀνθρώπινες κοινωνίες, γιά τόν ροῦ τῆς ἱστορίας καί τήν δική τους κοινωνία.

Ὡστόσο, αὐτή ἡ ἰδέα εἶναι προβληματική, καί σαφῶς ἀνεπαρκής. Μποροῦμε στ' ἀλήθεια νά πούμε πῶς αὐτό τό φάσμα μοναδικότητων, τῶν κοινωνιῶν καί τῶν ἀτόμων, πού διαδέχονται καί συμπαρατίθενται ἡ μιά δίπλα στήν ἄλλη, ἀπλῶς πραγματώνει «δυνατότητες τοῦ ἀνθρωπίνου ὄντος», οἱ ὁποῖες θά ἦσαν, ὑποτίθεται, προκαθορισμένες; Θά τολμούσαμε στ' ἀλήθεια νά πούμε πῶς ὁ Σωκράτης, μιά καί τόν ἀνέφερα, ἢ ὁ Τριστάνος καί Ἰζόλδη, ἢ τό Ἄουσβιτς, ἢ Ἡ κριτική τοῦ πρακτικοῦ Νοῦ, ἢ τό Γκουλάγκ, «πραγματοποιῦν δυνατότητες τοῦ ἀνθρωπίνου ὄντος», μέ τήν ἴδια ἔννοια πού κάθε τρίγωνο πού ὀρίζω συγκεκριμένα πραγματοποιεῖ τίς δυνατότητες, οἱ

ὁποῖες περιέχονται στήν οὐσία τοῦ τριγώνου; Μποροῦμε ἔστω καί γιά μιά στιγμή νά σκεφτοῦμε πῶς ὑπάρχει ἕνας ἀπεριόριστος κατάλογος, μιά ἀτελείωτη συλλογή πού κρατᾶ σέ ἐφεδρεία ὅλους αὐτούς τούς τύπους ἀτόμων καί κοινωνιῶν — ἢ ἴσως ἕνας γενικός νόμος πού καθορίζει ἐκ τῶν προτέρων τίς δυνατότητες τοῦ ἀνθρωπίνου ὄντος, δυνατότητες πού σέ τέτοια περίπτωση θά ξεδιπλώνονταν μέσα στήν ἱστορία εἴτε τυχαῖα εἴτε συστηματικά; Ὅσο παράξενο κι ἄν φαίνεται, δύο σημαντικές τάσεις τῆς μοντέρνας εὐρωπαϊκῆς σκέψης τό ὑποστήριξαν: οἱ στρουκτουραλιστές καί οἱ ἐγγελιοί. Ὁ παραλογισμός αὐτῆς τῆς ἰδέας εὐκόλα, νομίζω, ἀποδεικνύεται. Ἄν οἱ στρουκτουραλιστές εἶχαν δίκαιο, ἄν, ὅπως εἶπε ὁ Claude Lévi-Strauss, γιά παράδειγμα, στό *Φυλή καί Ἱστορία*, οἱ διάφορες ἀνθρώπινες κοινωνίες εἶναι ἀπλῶς διαφορετικοί συνδυασμοί ἑνός μικροῦ ἀριθμοῦ ἀμετάβλητων στοιχείων, τότε θά ἔπρεπε οἱ στρουκτουραλιστές νά μποροῦν νά παραγάγουν ἐπί τόπου, ἐδῶ καί τώρα, ὅλους τούς δυνατούς τύπους ἀνθρώπινης κοινωνίας, ὅπως ἕνας γεωμέτρης παράγει τά πέντε κανονικά πολυέδρα καί ἀποδεικνύει ὅτι δέν μποροῦν νά ὑπάρξουν ἄλλα. Αὐτό δέν ἔγινε ποτέ, οὔτε μπορεῖ νά γίνει. Καί ἄν εἶχαν δίκαιο οἱ ἐγγελιοί, θά ἔπρεπε νά μποροῦν καί νά παρουσιάσουν τήν αὐστηρή συστηματικότητα τῆς ἱστορικῆς διαδοχῆς τῶν διαφόρων τύπων κοινωνίας, καί νά προεκτείνουν αὐτήν τήν συστηματική διαδοχή, ὥστε νά καλύψει ὅλο τό νοητό μέλλον. Εἶναι γνωστό ὅτι τό πρῶτο καθήκον ὁ Ἐγγελος τό ἐπιτελεῖ κατ' ἀνάγκην πάνω σέ μιά φριχτή προκρούστεια κλίνη, ὅπου τμήματα ὀλόκληρα τῆς ἱστορίας τῆς ἀνθρωπότητας κόβονται, ἄλλα τραβιοῦνται καί συμπιέζονται, ὅπου τό Ἰσλάμ τοποθετεῖται «πρίν» ἀπό τόν χριστιανισμό, ἐνῶ αὐτός ἀρχίζει «στ' ἀλήθεια» μόνο μέ τόν ἐκγερμανισμό του — τόν προτεσταντισμό —, κ.λπ. Ἐκτός ἀπ' αὐτό, ὅμως, εἶναι τελείως ἀδύνατο νά ἀποκτήσει τό παραμικρό νόημα τό δεύτερο καθήκον, ἡ λογική παραγωγή τοῦ μέλλοντος, ἡ ὁποία ὀδηγεῖ στήν ἀναγκαστική καί παράλογη ἀπόφαση περί τοῦ «τέλους τῆς ἱστορίας», πού ἔχει ἤδη συντελεστεῖ. Αὐτό τό «τέλος τῆς ἱστορίας» δέν ἀποτελεῖ οὔτε ζήτημα ψυχικῆς διάθεσης οὔτε προσωπική γνώμη τοῦ Ἐγγέλου, ἀλλά προϋπόθεση καί συνάμα συμπέρασμα ὅλου τοῦ συστήματός του. Ἡ χαρακτηριστική βολή σ' αὐτήν τήν ἰδέα καταφέρεται ἀπό μιά φράση τοῦ ἴδιου τοῦ Ἐγγέλου (στά *Μαθήματα φιλοσοφίας τῆς ἱστορίας*): προφανῶς, λέει, μετά τό τέλος τῆς ἱστορίας μένει ἀκόμα νά



γίνει εμπειρική δουλειά. Συνεπώς, η ιστορία του 20ού αιώνα, για παράδειγμα, δεν αποτελεί πιά παρά αντικείμενο μιάς «εμπειρικής δουλειάς», πού όποιοσδήποτε μαθητάκος του Έγγελου θά μπορούσε νά τήν φέρει εις πέρας, χωρίς καθόλου δυσχέρειες αρχής.

Στήν πραγματικότητα, ό όρος δυνατότητα ως τέτοιος δεν μπορεί παρά νά έχει εδώ ένα νόημα καθαρά άρνητικό: πράγματι, τίποτα στό σύμπαν, στή δομή τών νόμων του σύμπαντος, δεν έκανε αδύνατη ή δεν άπαγόρευε τήν κατασκευή του καθοδικού ναού της Ρένς ή τό θεσμό του Γκουλάγκ. Οί μορφές όμως της κοινωνίας, τά έργα, οί τύποι άτόμων πού εμφανίζονται στήν ιστορία δεν ανήκουν σ' έναν κατάλογο, έστω και άπειρο, θετικόν και θετικόν δυνατοτήτων. Είναι δημιουργήματα, πού λειτουργούν ως άφετηρία για τήν εμφάνιση νέων δυνατοτήτων, οί όποιες δεν υπήρχαν ως τότε, διότι δεν είχαν νόημα. Η έκφραση «δυνατότητα» έχει νόημα μόνο μέσα σ' ένα σύστημα μέ έπαρκώς διακριβωμένους προσδιορισμούς. Η Πέμπτη Συμφωνία είναι δυνατή τήν στιγμή της Μεγάλης Έκρηξης; Είτε τό έρώτημα δεν έχει νόημα είτε, άν έχει, ή μοναδική άπάντηση είναι πώς είναι αδύνατη. Διότι, ή δυνατότητα της Πέμπτης Συμφωνίας τίθεται από τήν στιγμή πού οί άνθρωποι δημιουργούν τήν μουσική.

Έχει ειπωθεί κατ' επανάληψιν, εδώ και σαράντα χρόνια, ότι δεν υπάρχει ανθρώπινη φύση ούτε ουσία του ανθρώπου. Η άρνητική αυτή διαπίστωση είναι έντελώς ανεπαρκής. Η φύση ή ή ουσία του ανθρώπου είναι άκριβώς αυτήν ή «ικανότητα», αυτήν ή «δυνατότητα» μέ τήν ενεργητική, θετική, μή προκαθορισμένη έννοια, νά κάνει νά είναι άλλες μορφές κοινωνικής και άτομικής ύπαρξης, όπως τό βλέπουμε έν άφθονία, θεωρώντας τήν έτερότητα τών θεσμών της κοινωνίας, τών γλωσσών ή τών έργων. Αυτό τί άλλο σημαίνει από τό ότι βεβαίως και υπάρχει φύση ή ουσία του ανθρώπου, όρίζεται δέ από αυτήν τήν κεντρική ιδιομορφία-ιδιοτυπία — τήν δημιουργία, όρίζεται κατά τόν τρόπο μέ τόν όποιο ό άνθρωπος δημιουργεί και αυτοδημιουργείται. Και ή δημιουργία αυτή δεν έχει τελειώσει, από καμιάν άποψη — διαπίστωση τετριμμένη, αλλά κρίσιμότερη, μέ συνέπειες πού ακόμα αναμετρούμε.

## II

Άπό τά παραπάνω προκύπτουν κάποιες φιλοσοφικές, και ειδικότερα όντολογικές συνέπειες μείζονος σημασίας. Θά ασχοληθώ συνοπτικά μέ δύο από αυτές.

Δημιουργία δεν σημαίνει άπροσδιοριστία ή άκαθοριστία. Η δημιουργία προϋποθέτει, βέβαια, μιάν όρισμένη άπροσδιοριστία του όντος, μέ τήν έννοια ότι τό υπάρχον δεν είναι ποτέ τέτοιο πού νά αποκλείει τήν ανάδυση νέων μορφών, νέων καθορισμών. Μέ άλλα λόγια, τό υπάρχον δεν είναι κλειστό, όσον άφορά τήν πιο ουσιώδη του πλευρά: τό υπάρχον είναι ανοιχτό, τό έν είναι πάντοτε παράλληλα και έσόμενον.

Άλλά και μέ μιάν άλλη έννοια ή δημιουργία δεν σημαίνει άκαθοριστία. Τί θά είχαμε καταλάβει από τήν μουσική ή από τήν Γαλλική Έπανάσταση, άν άρκούμασταν νά πούμε πώς ή ιστορία είναι τό πεδίο του άκαθοριστού; Η δημιουργία της μουσικής ως τέτοιας, ή ενός συγκεκριμένου μουσικού έργου, ή της Γαλλικής Έπανάστασης, είναι θέσεις νέων καθορισμών, είναι δημιουργίες μορφών. Μορφή, είδος, όπως θά έλεγε ό Πλάτων, σημαίνει σύνολο καθορισμών, σύνολο δυνατοτήτων και αδυνατοτήτων, πού όρίζονται από τήν στιγμή πού τίθεται ή μορφή: θέση νέων, και μάλιστα άλλων καθορισμών, πού δεν μπορούν νά αναχθούν σέ αυτό πού προϋπήρχε ούτε νά προκύψουν μέ λογική άπαγωγή ή παραγωγή από αυτό. Ο Σωκράτης δεν είναι Σωκράτης επειδή είναι άκαθοριστος, αλλά διότι καθορίζει μέ αυτά πού λέει, μέ αυτά πού κάνει, μέ αυτό πού είναι, μέ αυτό πού κάνει τόν έαυτό του νά είναι και μέ τόν τρόπο πού δέχεται νά πεθάνει, έναν τύπο ανθρώπου τόν όποιο ένσαρκώνει και πού δεν υπήρχε ως τότε. Η όντολογική βαρύτητα αυτής της διαπίστωσης είναι τεράστια: υπάρχει ένας τουλάχιστον τύπος όντος πού δημιουργεί τό έτερον, πού είναι πηγή έτερότητας, και πού γι' αυτόν άκριβώς τόν λόγο έτεροιώνεται ό ίδιος.

Επομένως, μιά γενική έπιστήμη του ανθρώπου, μιά έρευνα για τό genus homo είναι άκριβώς τουτο: μιά έρευνα περί του όρου και τών μορφών της ανθρώπινης δημιουργίας. Έρευνα ή όποία δεν μπορεί παρά νά είναι, για τούς λόγους πού ανέφερα, ένα συνεχές πήγαινε-έλα ανάμεσα στα έπιμέρους δημιουργήματα και στό ό,τι μπορούμε νά υποθέσουμε για τόν άνθρωπον καθεαυτόν. Χωρίς αυτά τά έπιμέρους δημιουργήματα, χωρίς τήν κατανόησή τους, δεν ξέρουμε τίποτε για τόν άνθρωπο: διεισδύουμε σ' ένα άλλο δημιουργήμα δεν σημαίνει ότι προσθέτουμε ένα χιλιοστό άλλογο στα 999 πού έχουν ήδη μελετήσει οί ζωολόγοι, αλλά ότι αποκαλύπτουμε μιάν ακόμα μορφή δημιουργημένη από τό ανθρώπινο έν. Ποιός έξωγήνος έθνολόγος, πού θά επισκεπτόταν τήν Γη γύρω στό 5.000 π.Χ., θά μπορούσε νά προβλέψει ή νά ύ-



ποπτευθεί ότι αυτά τὰ ἀγροϊκά ὄντα θὰ μπορούσαν μιά μέρα νά δημιουργήσουν τήν δημοκρατία καί τήν φιλοσοφία; Καί ἂν τό εἶχε σκεφτεῖ ἡ ὑποπτευθεῖ, ἂν εἶχε ἔστω ἀναρωτηθεῖ κάτι τέτοιο, θὰ τό εἶχε κάνει μόνο ἐπειδή αὐτές οἱ μορφές ἢ κάποιες πολύ ἀνάλογες θὰ εἶχαν ἤδη δημιουργηθεῖ στόν μυστηριώδη δικό του πλανήτη.

Δημιουργία: ἰκανότητα νά κάνεις νά ξεπροβάλλει κάτι πού δέν εἶναι δοσμένο οὔτε παραγωγίμο, συνδυαστικά ἢ ἀλλιῶς, μέσ' ἀπό τό δεδομένο. Ἀμέσως σκεφτόμαστε πώς αὐτή ἀκριβῶς ἢ ἰκανότητα εἶναι ἐκείνη πού ἀντιστοιχεῖ στή βαθιά ἐννοια τῶν ὄρων φαντασία καί φαντασιακό, μόλις πάψουμε νά τούς χρησιμοποιοῦμε ἐπιφανειακά. Ἡ φαντασία δέν εἶναι ἀπλῶς ἡ ἰκανότητα νά συνδυάζουμε στοιχεῖα πού εἶναι ἤδη δεδομένα γιά νά παραγάγουμε μιάν ἄλλη παραλλαγή μιᾶς ἤδη δεδομένης μορφῆς· ἡ φαντασία εἶναι ἡ ἰκανότητα τοῦ θέτειν νέες μορφές. Βέβαια, ἡ νέα αὐτή μορφή μεταχειρίζεται στοιχεῖα πού ἤδη ὑπάρχουν· ἀλλά ἡ μορφή ὡς τέτοια εἶναι καινούρια. Ἀκόμα ριζικότερα, ὅπως διείδαν ὀρισμένοι φιλόσοφοι (ὁ Ἀριστοτέλης, ὁ Κάντ, ὁ Φίχτε), γιά νά καλύψουν πάλι ἀμέσως αὐτό πού εἶδαν, ἡ φαντασία εἶναι αὐτό πού μᾶς ἐπιτρέπει νά δημιουργοῦμε γιά λογαριασμό μας ἕναν κόσμο, δηλαδή νά παρουσιάζουμε στούς ἑαυτούς μας κάτι γιά τό ὅποιο, χωρίς τήν φαντασία, δέν θὰ ξέραμε τίποτα, δέν θὰ μπορούσαμε νά ποῦμε τίποτα. Ἡ φαντασία ἀρχίζει μέ τήν αἰσθητικότητα, εἶναι ἐκδηλη στά πλέον στοιχειώδη δεδομένα τῆς αἰσθητικότητας. Μποροῦμε νά ἐντοπίσουμε μιᾶ φυσικο-φυσιολογική ἀντιστοιχία ἀνάμεσα σέ ὀρισμένα μήκη κύματος καί στό ἐρυθρό ἢ στό κυανό χρῶμα· δέν μπορούμε ὅμως σέ καμμιά περίπτωση νά «ἐξηγήσουμε» οὔτε μέ ὄρους φυσικῆς οὔτε μέ ὄρους φυσιολογίας τήν αἴσθηση τοῦ ἐρυθροῦ ἢ τοῦ κυανοῦ στήν ποιότητά του. Θὰ μπορούσαμε νά δοῦμε τό ἐρυθρό κυανό, ἢ τό κυανό ἐρυθρό, ἢ ἄλλα, ἀνήκουστα χρώματα· γιά τό quale καί τό tale τοῦ χρώματος, ὅμως, δέν ὑπάρχει καμιά «ἐξηγήση». Ἡ ἐνσωματωμένη στήν αἰσθητικότητά μας φαντασία ἔκανε νά υπάρξει αὐτή ἡ μορφή τοῦ ὄντος, πού δέν ὑπάρχει στήν φύση (στήν φύση δέν ὑπάρχουν χρώματα, ὑπάρχουν μόνο ἀκτινοβολίες): τό ἐρυθρό, τό κυανό, τό χρῶμα ἐν γένει, πού τό «ἀντιλαμβάνομαστε» — ὄρος ἀσφαλῶς καταχρηστικός — καί πού ἄλλα ζῶα, ἐπειδή ἡ αἰσθητηριακή τους φαντασία εἶναι διαφορετική, τό «ἀντιλαμβάνονται» ἀλλιῶς. Φαντασία, *imagination* στά γαλλικά, *Einbildung* στά γερμανικά, σημαίνει *εἰκονοθεσία*, κάτι πού φυσι-

κά εἶναι ὡς ἕνα βαθμό κοινό σέ ὅλους μας, ἐφόσον ἀνήκουμε στό *genus homo*, ἀλλά καί πάντοτε ἀπολύτως μοναδικό. Τό ἴδιο ἰσχύει καί γι' αὐτό πού ὀνομάζω κοινωνικό φαντασιακό, θεσμίζον φαντασιακό, καί στό ὅποιο θὰ ἐπανέλθω ἀμέσως.

Ἄν ὅμως εἶναι ἔτσι τὰ πράγματα, τότε, ἀντίθετα μέ τήν παλιά κοινοτοπία, ἐκεῖνο πού κάνει τόν ἄνθρωπο ἄνθρωπο δέν εἶναι τό ὅτι εἶναι ἔλλογος ἢ ὀρθολογικός — κάτι πού προφανέστατα ἀποτελεῖ παραλογισμό. Δέν ὑπάρχει ὄν πιό τρελό ἀπό τόν ἄνθρωπο, εἴτε τόν ἐξετάσουμε στά τρίσβαθα τοῦ ψυχισμοῦ του εἴτε στίς καθημερινές του ἀσχολίες. Τά μυρμηγκία ἢ τὰ ἄγρια ζῶα διαθέτουν μιᾶ λειτουργική «ὀρθολογικότητα» κατά πολύ ἀνώτερη ἀπό τοῦ ἀνθρώπου: δέν σκοντάφτουν, οὔτε τρώνε δηλητηριώδη μανιτάρια. Οἱ ἄνθρωποι πρέπει νά μάθουν τί εἶναι τροφή καί τί ὄχι. Ἄρα δέν μπορούμε νά χαρακτηρίσουμε τόν ἄνθρωπο μέ βάση τήν «ὀρθολογικότητα», τή «λογική» — ἀφοῦ αὐτές χαρακτηρίζουν ὅλα ἐν γένει τὰ ἔμβια ὄντα — ὡς τελεστική λογική. Ἡ ἰκανότητα τῆς δημιουργίας μᾶς ἐπιτρέπει νά δοῦμε γιατί ἡ οὐσία ἀκριβῶς τοῦ ἀνθρώπου δέν θὰ μπορούσε νά εἶναι ἡ λογική καί ἡ ὀρθολογικότητα. Μέ τήν λογική καί τήν ὀρθολογικότητα μπορούμε νά φτάσουμε ὡς τό δυνάμει ἄπειρον (μετά τὰ δύο δισεκατομμύρια, ὑπάρχουν ἄλλα δύο δισεκατομμύρια στήν δισεκατομμυριοστή δύναμη), μπορούμε νά συναγάγουμε ἐπ' ἄπειρον τίς συνέπειες τῶν ἤδη τεθέντων ἀξιωμάτων· οὔτε ἡ λογική, ὅμως, οὔτε ἡ ὀρθολογικότητα θὰ μᾶς ἐπιτρέψουν ποτέ νά φανταστοῦμε ἕνα νέο ἀξίωμα. Τά μαθηματικά, ἡ ὑψηλότερη μορφή τῆς λογικῆς μας, δέν μποροῦν νά ἀποκτήσουν νέα δυναμική παρά μόνο μέσῳ τῆς φαντασίας καί τῆς ἐπιπόνησης, καί αὐτό οἱ μαθηματικοί τό ξέρουν πολύ καλά, ἔστω καί ἂν δέν μποροῦν πάντα νά τό διασαφήσουν. Γνωρίζουν τόν κεντρικό ρόλο τῆς φαντασίας, ὄχι μόνο στήν ἐπίλυση προβλημάτων πού ἔχουν ἤδη τεθεῖ, ἀλλά καί στήν θέση νέων μαθηματικῶν κόσμων, θέση πού δέν μπορεῖ νά ἀναχθεῖ σέ ἀπλές λογικές πράξεις, διότι, ἀλλιῶς, θὰ μπορούσε νά ἀλγοριθμισθεῖ καί θὰ μπορούσαμε νά τήν περάσουμε στήν μηχανή.

Μέ βάση, λοιπόν, αὐτές τίς διαπιστώσεις μπορούμε νά θέσουμε ὡς οὐσιώδη χαρακτήρα τοῦ ἀνθρώπου τήν φαντασία καί τό κοινωνικό φαντασιακό. Ὁ ἄνθρωπος εἶναι ψυχή, ψυχή βαθιά, ἀσυνειδήτη· καί ὁ ἄνθρωπος εἶναι κοινωνία, δέν ὑπάρχει παρά ἐντός καί διά τῆς κοινωνίας, τῆς θέσμισῆς τῆς καί τῶν κοινωνικῶν φαντασιακῶν σημασιῶν πού καθιστοῦν ἰκανή τήν ψυχή γιά ζωή.



Ἡ κοινωνία εἶναι ἐπίσης πάντοτε ἱστορία: δέν ὑπάρχει ποτέ, ἀκόμα καί σέ μιά πρωτόγονη, ἐπαναληπτική κοινωνία, ἀσάλευτο παρόν· ἀκριβέστερα, ἀκόμα καί στήν ἀρχαιότερη κοινωνία τό παρόν συγκροτεῖται πάντοτε, ἐκτός τῶν ἄλλων, ἀπό ἕνα παρελθόν πού κατοικεῖ μέσα του καί ἀπό ἕνα μέλλον πού τό προοιδαίεται. Εἶναι ἐπομένως πάντοτε ἕνα ἱστορικό παρόν. Πέρα ἀπό τήν βιολογία, πού στόν ἄνθρωπο, χωρίς νά παύει νά ὑπάρχει, εἶναι ὡστόσο ἀθεράπευτα ἀποδιοργανωμένα, ὁ ἄνθρωπος εἶναι ἕνα ψυχικό ὄν κι ἕνα κοινωνικοῖστορικό ὄν. Καί στά δύο αὐτά ἐπίπεδα βρίσκουμε τήν ἱκανότητα δημιουργίας πού ὀνόμασα φαντασία καί φαντασιακό. Ὑπάρχει ριζική φαντασία τῆς ψυχῆς, δηλαδή διαρκές ἀνάβρυσμα μιᾶς ροῆς παραστάσεων, αἰσθημάτων καί ἐπιθυμιῶν ἀξεχώριστων μεταξύ τους, καί ἂν δέν τό κατανοοῦμε αὐτό δέν κατανοοῦμε τίποτε ἀπό τόν ἄνθρωπο. Ἡ ψυχή, ὅμως, ὅπως τήν ἐνοῶ ἐδῶ, δέν μπορεῖ νά δημιουργήσει θεσμούς· τόν νόμο, ἤ ἀκόμα καί τήν ἰδέα τοῦ νόμου, δέν τόν δημιουργεῖ τό ἀσυνεῖδητο παρά τόν δέχεται, καί τόν δέχεται ὡς ξένο, ὡς ἐχθρό, ὡς καταπιεστική. Δέν μπορεῖ ἡ ψυχή νά δημιουργήσει τήν γλῶσσα: τήν δέχεται, ὀφείλει νά τήν δεχθεῖ, καί μαζί μέ τήν γλῶσσα δέχεται τό σύνολο τῶν κοινωνικῶν φαντασιακῶν σημασιῶν, τίς ὁποῖες φέρει καί καθιστᾶ δυνατές ἡ γλῶσσα. Γλῶσσα, νόμοι: τί νά ποῦμε γι' αὐτούς; Νά φανταστοῦμε ἕναν πρωτόγονο νομοθέτη, πού ἀκόμα δέν διαθέτει γλῶσσα, ἀλλά εἶναι ἀρκετά «ἔξυπνος» ὥστε νά τήν ἐπινοήσει χωρίς νά τήν ἔχει, καί νά πείσει τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους, πού δέν τήν ἔχουν ἀκόμα, ὅτι ἡ ὁμιλία εἶναι χρήσιμο πρᾶγμα; Βλακώδης ἰδέα. Ἡ γλῶσσα μᾶς δείχνει τό κοινωνικό φαντασιακό ἐπί τό ἔργον, ὡς θεσμίζον φαντασιακό, πού θέτει ταυτόχρονα μιά διάσταση αὐστηρά λογική, πού θά τήν ὀνομάσω συνολοπαυστικὴ (κάθε γλῶσσα πρέπει νά μπορεῖ νά πει ἕνα κι ἕνα κάνουν δύο), καί μιά διάσταση καθαυτὸ φαντασιακή, ἀφοῦ μέσα στήν γλῶσσα καί χάρις σ' αὐτὴν δίνονται οἱ κοινωνικές φαντασιακές σημασίες πού συνέχουν μιά κοινωνία: ταμπού, τοτέμ, Θεός, πόλις, ἔθνος, πλοῦτος, κόμμα, ἰθαγένεια, ἀρετή, ἡ αἰώνια ζωή. Ἡ αἰώνια ζωή, ἀκόμα καί ἂν «ὑπάρχει», εἶναι προφανέστατα μιά κοινωνική φαντασιακή σημασία, ἀφοῦ κανεὶς δέν ἔδειξε ἢ δέν ἀπέδειξε μαθηματικά τήν ὑπαρξὴ μιᾶς αἰώνιας ζωῆς. Νά μιά κοινωνική φαντασιακή σημασία πού ρύθμισε γιά δεκαεφτά αἰῶνες ζωῆς τήν ζωὴ τῶν κοινωνιῶν, οἱ ὁποῖες θεωροῦσαν τοὺς ἑαυτοὺς τους ὡς τίς πιό πολιτισμένες τῆς Εὐρώπης καί τοῦ κόσμου.

Τό κοινωνικό αὐτό φαντασιακό, πού δημιουργεῖ τὴν γλῶσσα, πού δημιουργεῖ τοὺς θεσμούς, πού δημιουργεῖ τὴν ἴδια τὴν μορφή τοῦ θεσμοῦ — ὁ ὁποῖος δέν ἔχει νόημα ἰδωμένος ὑπὸ τὸ πρίσμα τῆς μεμονωμένης ψυχῆς —, δέν μπορούμε νά τό σκεφθοῦμε παρά μόνο ὡς τὴν δημιουργικὴ ἱκανότητα τοῦ ἀνόνημου συλλογικοῦ, τό ὁποῖο πραγματώνεται κάθε φορά πού ἄνθρωποι συναθροίζονται καί τό ὁποῖο δίνει κάθε φορά στόν ἑαυτό του μιά μοναδική, θεσμισμένη μορφή, ὥστε νά ὑπάρξει.

Ἡ γνώση καί ἡ ὁράση, ἐπομένως, τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ἀξεχώριστα ψυχικές καί κοινωνικοῖστορικές, δύο πόλοι πού δέν μποροῦν νά ὑπάρξουν ὁ ἕνας χωρίς τόν ἄλλον, οὔτε ὁ ἕνας νά ἀναχθεῖ στόν ἄλλον. Ὅτι τό κοινωνικό βρίσκουμε σ' ἕνα ἄτομο, ἀλλά καί ἡ ἴδια ἡ ἰδέα τοῦ ἀτόμου, κατασκευάζεται ἢ δημιουργεῖται κοινωνικά, σέ ἀντιστοιχία μέ τοὺς θεσμούς τῆς κοινωνίας. Γιά νά βροῦμε μέσα στό ἄτομο κάτι πού νά μὴν εἶναι στ' ἀλήθεια κοινωνικό, ἂν αὐτό εἶναι δυνατόν — καί δέν εἶναι, ἀφοῦ ὅπως καί νά 'ναι πρέπει νά περάσει μέσ' ἀπὸ τὴν γλῶσσα —, θά 'πρεπε νά μπορούμε νά φτάσουμε στόν ἐσώτατο πυρήνα τῆς ψυχῆς, ἐκεῖ ὅπου λειτουργοῦν οἱ πιό πρωτογενεῖς ἐπιθυμίες, οἱ πιό χαοτικοὶ τρόποι παράστασης, τὰ πιό ἀκατέργαστα καί ἄγρια αἰσθήματα. Αὐτόν δέ τόν πυρήνα ἀπλῶς καί μόνο νά τόν ἀνασυγκροτήσουμε μπορούμε. Εἶτε πρόκειται γιά ἐμᾶς τοὺς «φυσιολογικούς», εἶτε γιά τό ὄνειρο πού ἀφηγεῖται ἕνας ἀσθενὴς τὴν ὥρα τῆς ἀνάλυσης, εἶτε γιά τό παραλήρημα πού ξεδιπλώνει ἕνας ψυχωτικός, βρισκόμαστε πάντα μπροστά σέ κοινωνικό ὕλικό: δέν ὑπάρχει ὄνειρο ὡς ἀναλύσιμο ἀντικείμενο, ἂν δέν τό ἀφηγηθεῖ αὐτός πού τό εἶδε (ἔστω κι ἀπὸ μένα τόν ἴδιο στόν ἑαυτό μου): κάθε ὄνειρο κατοικεῖται ἀπὸ κοινωνικά ἀντικείμενα. Σκηνοθετεῖ κάτι ἀπὸ τὴν πρωτογενῆ ἐπιθυμία τῆς ψυχῆς, τό ὁποῖο πρέπει νά σκηνοθετηθεῖ καί μάλιστα ὑπ' αὐτὴν τὴν μορφή, διότι συναντᾶ τὴν ἀντίσταση τῶν κοινωνικῶν θεσμῶν, οἱ ὁποῖοι ἐκπροσωποῦνται στήν περίπτωση ὅλων τῶν ἀτόμων ἀπὸ αὐτό πού ὁ Φρόυντ ὀνόμαζε ὑπερεγώ καί λογοκρισία: ὄχι: «δέν θά κάνεις αὐτό τό πράγμα», «δέν θά κοιμηθεῖς μέ τὴν μητέρα σου», ἀλλά κάτι πολὺ περισσότερο. Ἡ λογοκρίνουσα καί ἀπωθοῦσα ἀρχὴ εἶναι τό ἴδιο παράλογη, καί τό ἴδιο λογική, ὅσο καί οἱ μεγάλες μονοθεϊστικὲς θρησκείες: ὄχι: «δέν θά κοιμηθεῖς μέ τὴν μητέρα σου», ἀλλά: «δέν θά ἐπιθυμήσεις νά κοιμηθεῖς μέ τὴν μητέρα σου». Τό ἀσυνεῖδητο, μόλις περάσει τὴν πρῶτη, μονήρη φάση του, στρέφει τὴν ἐπιθυμία του



πρός κάποιον πού τυχαίνει νά βρίσκεται ἐκεῖ, ὁ ὁποῖος συνήθως εἶναι ἡ μητέρα καί ὁ ὁποῖος εἶναι ἀπαγορευμένος, καί ἡ σύγκρουση αὐτή, πού ἐσωτερικεύεται ἀπό τό ἄτομο, συγκροτεῖ τόν λόγο τοῦ εἶναι τοῦ ὄνειρου ὡς τέτοιου καί συνάμα τόν λόγο ὑπάρξεως τοῦ περιεχομένου του καί τοῦ τύπου ἐπεξεργασίας του. Παρ' ὅλα αὐτά, μέσ' ἀπό τά διαδοχικά στρώματα τοῦ ἐκκοινωνισμοῦ πού ὑφίσταται ἡ ψυχή τοῦ συγκεκριμένου ἀνθρώπινου ὄντος, κάτι ἀπό αὐτήν κατορθώνει πάντοτε νά διηθεῖται κατὰ τό μᾶλλον ἢ ἥττον μέχρι τήν ἐπιφάνεια. Τό καθαυτό ψυχικό στοιχεῖο δέν μπορεῖ νά ἀναχθεῖ στό κοινωνικοῖστορικό, καί τό κοινωνικοῖστορικό, παρά τίς ἀπόπειρες τοῦ Φρόντ καί ἄλλων, δέν μπορεῖ νά ἀναχθεῖ στό ψυχικό. Μποροῦμε νά ἐρμηνεύσουμε τήν «ψυχαναλυτική» συνιστώσα τοῦ τάδε ἢ τοῦ δεῖνα ἐπιμέρους θεσμοῦ, δείχνοντας ὅτι ἀντιστοιχεῖ καί σέ ἀσυνεῖδητα σχήματα καί ὅτι ικανοποιεῖ ἀσυνεῖδητες τάσεις ἢ ἀναγκαιότητες — καί αὐτό ἀληθεύει πάντα. Ὁ θεσμός ὀφείλει πάντοτε νά ἀνταποκρίνεται, ἐκτός τῶν ἄλλων, στήν ἀναζήτηση νοήματος πού χαρακτηρίζει τήν ψυχή. Τό γεγονός ὅμως τοῦ θεσμοῦ καθαυτό εἶναι ἐντελῶς ξένο πρὸς τήν ψυχή. Γι' αὐτό εἶναι τόσο μακρόχρονη καί ἐπώδυνη διαδικασία ὁ ἐκκοινωνισμός τοῦ ἀτόμου καί γι' αὐτό ἐπίσης, τό δίχως ἄλλο, κλαῖνε χωρίς λόγο τά μωρά, ἀκόμη κι ὅταν εἶναι χορτάτα.

### III

Τό ἐρώτημα ἐπομένως: «Πῶς ἔχουν τά πράγματα μέ τόν ἄνθρωπο», ἐρώτημα τῆς φιλοσοφικῆς ἀνθρωπολογίας, γίνεται: «πῶς ἔχουν τά πράγματα μέ τήν ἀνθρώπινη ψυχή, καί πῶς ἔχουν τά πράγματα μέ τήν κοινωνία καί τήν ἱστορία;». Βλέπουμε ἀμέσως πῶς αὐτά τά ἐρωτήματα εἶναι φιλοσοφικά, καί προηγούνται κάθε ἄλλου ἐρωτήματος. Εἰδικότερα, πρέπει νά συναγάγουμε ὅλες τίς συνέπειες τοῦ γνωστοῦ καί ἀπλοῦ γεγονότος, συνέπειες πού ἐδῶ δέν ἔχουν ἀκόμη συναχθεῖ, ὅτι, ἐπί παραδείγματι, ἡ φιλοσοφία γεννᾶται ἐντός καί διά τῆς κοινωνίας καί τῆς ἱστορίας. Ἄρκει νά ἐξετάσει κανεῖς τίς γνωστές μας κοινωνίες καί τίς ἱστορικές περιόδους, γιά νά δεῖ ὅτι ὅλες σχεδόν οἱ κοινωνίες σέ ὅλες σχεδόν τίς ἐποχές θεσμίστηκαν ὄχι θέτοντας ἐρωτήματα, ἀλλά περιφράσσοντας τό νόημα καί τήν σημασία. Γι' αὐτές ἦταν πάντοτε ἀληθινό, ἰσχύον καί νόμιμο ὅ,τι ἔχει ἤδη θεσμιστεῖ καί γίνεαι ἀποδεκτό, ὅ,τι ἔχει κληρονομηθεῖ ὡς θεσμισμένο. Ὁ ἄνθρωπος εἶναι ἓνα ὄν πού ἀναζητεῖ τό νόημα καί

πού γι' αὐτόν τόν λόγο τό δημιουργεῖ: σέ πρώτη ὁμῶς φάση, καί γιά πάρα πολύν καιρό, δημιουργεῖ τό νόημα μέσα στήν κλειστότητα<sup>2</sup> καί δημιουργεῖ καί τήν κλειστότητα τοῦ νοήματος, στήν ὁποία τείνει πάντοτε, ἀκόμα καί σήμερα, νά ἐπιστρέψει. Ἡ ρήξη αὐτῆς τῆς κλειστότητας ἐγκαινιάζεται ἀκριβῶς καί συστοιχεῖ μέ τήν γέννηση καί τήν ἀναγέννηση, δύο φορές, στήν [ἀρχαία] Ἑλλάδα καί τήν δυτική Εὐρώπη, τῆς φιλοσοφίας καί τῆς πολιτικῆς. Διότι ἡ πολιτική καί ἡ φιλοσοφία εἶναι ριζικές ἀμφισβητήσεις τόσο τῶν κατεστημένων φαντασιακῶν σημασιῶν ὅσο καί τῶν θεσμῶν πού τίς ἐνσαρκώνουν.

Πράγματι, ἡ φιλοσοφία ξεκινᾶ μέ τό ἐρώτημα: τί πρέπει νά σκέπτομαι; Τό νά ὀρίζουμε τή φιλοσοφία μέ βάση τό «ἐρώτημα περί τοῦ εἶναι» εἶναι ἀντιμετώπιση ἀποσπασματικῆ, δευτερεύουσα, συνεπῶς λανθασμένη. Προτοῦ ὑπάρξει ἐρώτημα περί τοῦ εἶναι, πρέπει τό ἀνθρώπινο ὄν νά μπορεῖ νά θέσει τό ἐρώτημα: «τί πρέπει νά σκέπτομαι;». Αὐτό συνήθως δέν τό κάνει στήν ἱστορία. Σκέπτεται αὐτό πού τοῦ λένε νά σκέπτεται ἡ Βίβλος, τό Κοράνι, ὁ γενικός γραμματέας, τό κόμμα, ὁ μάγος τῆς φυλῆς, οἱ πρόγονοι κ.λπ. Φυσικά, τό ἐρώτημα: «τί πρέπει νά σκέπτομαι;» ἀναλύεται ἀμέσως σ' ἓνα πλῆθος ἄλλα: «τί πρέπει νά σκέπτομαι γιά τό ὄν;», ἀλλά καί: «τί πρέπει νά σκέπτομαι γιά τόν ἑαυτό μου;», «τί πρέπει νά σκέπτομαι γιά τήν ἴδια τήν σκέψη;» κι ἔτσι συντελεῖται ἡ αὐτοστοχαστικότητα τῆς σκέψης. Λέγοντας ὅμως: «τί πρέπει νά σκέπτομαι;», βάζουμε ἐξ αὐτοῦ τούτου τοῦ γεγονότος ἐρωτηματικό στίς θεσμισμένες καί παραδεδομένες παραστάσεις τῆς συλλογικότητας, τῆς φυλῆς, καί τίς ἀμφισβητοῦμε, ἀνοίγοντας τόν δρόμο πρὸς μιάν ἀτέρμονη διερώτηση. Οἱ παραστάσεις αὐτές ὅπως καί γενικά οἱ θεσμοί ὄχι μόνο ἀποτελοῦν μέρος τοῦ συγκεκριμένου εἶναι, τοῦ ἰδιαίτερου εἶναι τῆς ἐξεταζόμενης κοινωνίας, ἀλλά καί τό καθορίζουν. Μιά κοινωνία εἶναι αὐτό πού εἶναι, εἶναι αὐτό τό κάτι (τό τί) πού τήν ξεχωρίζει ἀπό τίς ἄλλες, διότι δημιούργησε τόν κόσμο πού δημιούργησε. Ἡ ἐβραϊκή κοινωνία, ὅπως τήν ἔχουμε στό μυαλό μας μέ βάση τήν Παλαιά Διαθήκη, εἶναι ἡ ἐβραϊκή κοινωνία καί ὄχι κάποια ἄλλη, διότι δημιούργησε ἓναν κόσμο, τόν κόσμο πού περιγράφεται στήν Παλαιά Διαθήκη. Ὄντας «μυθική» κοινωνία, ἀφηγεῖται τόν ἑαυτό της στόν ἑαυτό της λέγοντας ἱστορίες, ἀφηγεῖται στόν ἑαυτό της τήν ἱστορία τοῦ Θεοῦ, τοῦ κόσμου καί τῶν Ἑβραίων — ἡ ἱστορία ὅμως αὐτή ξετυλίγει ταυτόχρονα μιάν ὀλόκληρη δομή τοῦ



κόσμου: τόν Θεό ως κτίστη, τόν άνθρωπο ως κύριο καί νομέα τῆς φύσεως (ἡ Γένεσις δέν περιμένε τόν Καρτέσιο) καί συνάμα ως υφιστάμενο τήν ἐνοχή προτοῦ κἄν γεννηθεῖ, τόν Νόμο κ.λπ. Οἱ Ἑβραῖοι εἶναι Ἑβραῖοι μονάχα ἐφόσον τά πιστεύουν ὅλα αὐτά — ὅπως καί οἱ σημερινοί Γάλλοι, Ἀμερικανοί ἢ Ἑλβετοί εἶναι αὐτοί πού εἶναι ἐφόσον ἐνσαρκώνουν τίς φαντασιακές σημασίες τῶν ἀντίστοιχων κοινωνιῶν τους, ἐφόσον, μέ μιά ἔννοια, σχεδόν «εἶναι» αὐτές οἱ φαντασιακές σημασίες πού περπατοῦν, δουλεύουν, πίνουν κ.λπ.

Συνεπῶς, τό νά θέτει κανεῖς ὑπό ἀμφισβήτηση αὐτές τίς παραστάσεις, αὐτές τίς σημασίες καί αὐτούς τούς θεσμούς ἰσοδυναμεῖ μέ τό νά θέτει ὑπό ἀμφισβήτηση τούς ἴδιους τούς προσδιορισμούς, τούς νόμους τοῦ ἴδιου του τοῦ εἶναι, καί μάλιστα ἀναστοχαστικά καί διαβεβουλευμένα. Αὐτό ἀκριβῶς συμβαίνει μέ τήν φιλοσοφία καί τήν πολιτική. Καί ἰδού τώρα ἕνα δεύτερο μεγάλο ὄντολογικό συμπέρασμα πού προκύπτει ἀπό τήν φιλοσοφική ἀνθρωπολογία: τό εἶναι, τό εἶναι ἐν γένει, εἶναι τέτοιο πού εἶναι διότι προϋποθέτει καί συνεπάγεται ὅτι ὑπάρχουν ὄντα πού αὐτοαλλοιώνονται καί δημιουργοῦν, χωρίς νά τό ξέρουν, τούς καθορισμούς τοῦ ἰδιαίτερου εἶναι τους. Αὐτό ἰσχύει γιά ὅλες τίς κοινωνίες. Ἄλλά καί κάτι ἄλλο: τό εἶναι εἶναι τέτοιο πού εἶναι διότι προϋποθέτει καί συνεπάγεται ὅτι ὑπάρχουν ὄντα πού μποροῦν νά δημιουργήσουν τόν ἀνακλαστικό στοχασμό καί τήν διαβούλευση (στοχαστικό διάλογο), ἐντός καί διά τῶν ὁποίων ἀλλοιώνουν μέ τρόπο αὐτοστοχαστικό καί διαβεβουλευμένο τούς νόμους, τούς προσδιορισμούς τοῦ εἶναι τους. Κάτι πού, ἀπ' ὅσο ξέρουμε, δέν ὑπάρχει σέ καμμιά ἄλλη περιοχή τοῦ ὄντος. Ἄλλά μποροῦμε νά ἐξειδικεύσουμε ἀκόμα περισσότερο.

Κάθε κοινωνία ὑπάρχει δημιουργώντας κοινωνικές φαντασιακές σημασίες — δηλαδή, ἄρατο ἐμμενές. Παράδειγμα ὁ ἐβραϊκός, ὁ χριστιανικός θεός· ἡ τό ἐμπόρευμα. Δέν ὑπάρχει ἄνθρωπος πού νά ἔχει δεῖ ποτέ του ἕνα ἐμπόρευμα: βλέπει ἕνα ἀμάξι, ἕνα κιλό μπανάνας, ἕνα μέτρο ὑφασμα. Ἐκεῖνο πού κάνει τά ἀντικείμενα αὐτά νά λειτουργοῦν ὅπως λειτουργοῦν σέ μιά ἐμπορευματική κοινωνία εἶναι ἡ κοινωνική φαντασιακή σημασία «ἐμπόρευμα». Ἄρατο ἐμμενές, ἀφοῦ, γιά ἕναν φιλόσοφο, ὁ Θεός εἶναι φυσικά ἐμμενής ὡς πρός τήν κοινωνία, ἡ ὁποία πιστεύει στόν Θεό, ἔστω καί ἂν αὐτή τόν θέτει ὡς υπερβατικό· εἶναι παρών σέ αὐτήν περισσότερο ἀπό κάθε ὕλική ὄντοτητα, ὄντας συνάμα μή ἀντιληπτός, τουλάχιστον ὑπό κανονικές συνθηκές. Αὐ-

τό πού εἶναι «ἀντιληπτός», σχετικά μέ τόν Θεό, εἶναι οἱ διάφορες ἄκρως παράγωγες συνέπειές του: ἕνας Ναός στήν Ἱερουσαλήμ ἢ ἀλλοῦ, οἱ ἱερεῖς, οἱ λυχνίες κ.τ.λ.

Αὐτό τό ἄρατο ἐμμενές, πού δημιουργεῖται ἀπό τήν κοινωνία, δέν ὑπάρχει σέ ἄλλες περιοχές τοῦ ὄντος· καί μαζί μέ αὐτό τό ἄρατο ἐμμενές ἐμφανίζεται ἡ ἰδεατότητα. Ἰδεατότητα σημαίνει ὅτι ἡ σημασία δέν εἶναι αὐστηρά συνδεδεμένη μ' ἕνα στήριγμα καί ὅτι υπερβαίνει ὅλα τά ἐπιμέρους στηρίγματα τῆς — χωρίς βέβαια νά μπορεῖ ποτέ ν' ἀπαλλαγεῖ γενικά ἀπό τήν ἀνάγκη κάποιου στηρίγματος ἐν γένει. Ὁ καθένας μπορεῖ νά μιλήσει μέ διάφορους τρόπους ἢ ἐκφράσεις, παραπέμποντας σέ σημεῖα ἢ σέ σύμβολα, γιά τόν Θεό, τήν αἰώνια ζωή, τήν ἀρχαία πόλιν, τό κόμμα, τό ἐμπόρευμα, τό κεφάλαιο καί τόν τόκο: ὅλα αὐτά εἶναι ἰδεατότητες. Δέν εἶναι φετίχ. Ἕνας καλός ὀρισμός ἐνός πρωταρχικοῦ φετιχισμού θά μπορούσε νά ξεκινᾷ μέ τήν παρακάτω παρατήρηση: φετίχ εἶναι ἕνα ἀντικείμενο πού φέρει ἀναγκαστικά μιά σημασία, ἡ ὁποία δέν μπορεῖ ν' ἀποσυνδεθεῖ ἀπό αὐτό. Αὐτό ἰσχύει τόσο γιά ὀρισμένες πρωτόγονες δοξασίες ὅσο καί, ἀπό ὀρισμένες ἀπόψεις, γιά ἐμᾶς τούς ἴδιους (ἀφήνω κατά μέρος τόν φετιχισμό ὡς σεξουαλική διαστροφή, ἡ ὁποία ἐξάλλου ἀνταποκρίνεται πλήρως σ' αὐτόν τόν ὀρισμό: ἡ ἐρωτική σημασία εἶναι δεμένη ἀκαμπτα μέ ἕνα ἀντικείμενο, μέ ἕνα εἶδος ἀντικειμένου, τό ἀντικείμενο-φετίχ).

Οἱ σημασίες αὐτές κατέχουν κάθε φορά μιά θετική, de facto ἰσχύ μέσα στήν κοινωνία. Εἶναι θεμιτές, νόμιμες καί ἀναμφισβήτητες στά πλαίσια τῆς ἐκάστοτε κοινωνίας. Τό ζήτημα τῆς νομιμότητός τους δέν τίθεται κἄν, καί ὁ ἴδιος αὐτός ὁ ὅρος ἱστορικά προτρέχει, ὅταν τόν ἐφαρμόζουμε στίς περισσότερες ἀπό τίς παραδοσιακές κοινωνίες.

Ἀπό τήν στιγμή ὅμως πού ἀναδύονται ἡ διερώτηση καί ἡ δραστηριότητα τῆς φιλοσοφίας καί τῆς πολιτικῆς, δημιουργεῖται μιά ἄλλη διάσταση: ἡ διάσταση πού ὀρίζεται ἀπό τήν ἰδέα, τό αἴτημα, ἀκόμα καί τήν ἐνεργό πραγματικότητα μιάς ἰσχύος πού δέν θά εἶναι πιά μόνο de facto, θετική, ἀλλά de iure· de iure ὄχι μέ τή νομική, ἀλλά τήν φιλοσοφική ἔννοια. Ἰσχύς λοιπόν de iure καί ὄχι ἀπλῶς de facto. Δέν ἀποδεχόμαστε μιά παράσταση, ἢ μιά ἰδέα, γιά τόν ἀπλούστατο λόγο ὅτι τήν παραλάβαμε καί δέν ἔχουμε ὑποχρέωση νά τήν ἀποδεχθοῦμε. Ἄπαιτοῦμε νά μποροῦμε νά δίνουμε λόγο καί λογαριασμό, λόγον διδόναι (ἡ συμφυΐα αὐτῆς τῆς ἰδέας μέ τόν δη-





μόσιο πολιτικό έλεγχο στην αγορά και την εκκλήσια του δήμου είναι πρόδηλη). Και τό ίδιο ισχύει για τούς θεσμούς μας.

Αυτό λοιπόν τό αίτημα τής de iure ισχύος αναδύεται μέσα στην κοινωνικοϊστορική διάσταση και δημιουργείται χάρις σ' αυτήν. Δημιουργία πού και πάλι είναι οντολογικής ύψης, δημιουργία μιās ανειδωτής ως τότε μορφής: τέτοιες είναι ή απόδειξη τών μαθηματικών, ή οίονει απόδειξη τής φυσικής, ό φιλοσοφικός συλλογισμός, ή και ή ίδια ή πολιτική θέσμιση, από την στιγμή πού τίθεται ως κάτι πού όφείλει πάντα νά κυρώνεται κατά τρόπο αναστοχαστικό και έσκεμμένο από την συλλογικότητα την όποία θεσμίζει.

Άμέσως, όμως, προκύπτει ένα έρώτημα πού διατρέχει όλη την ιστορία τής φιλοσοφίας και πού ή ίδια ή φιλοσοφία τό έχει αντιμετωπίσει και πραγματευθεί άσχημα και ανεπαρκώς. Άν ή de iure ισχύς, αν ή απόφαση ότι μιιά ιδέα άληθεύει, και ότι άληθεύει σήμερα όσο και χθές, πριν από δύο εκατομμύρια χρόνια όσο και μετά από τέσσερα εκατομμύρια χρόνια — αν αυτή ή ισχύς αναδύεται εντός και διά του κοινωνικοϊστορικού, μέ την συνέργεια, την συνεργασία του ψυχισμού, τότε πώς αυτό πού παρουσιάζεται μέ τέτοιες αξιώσεις de iure ισχύος είναι δυνατόν νά μήν υπόκειται στους ψυχικούς και κοινωνικοϊστορικούς καθορισμούς, μέσω τών όποιών κάνει κάθε φορά την εμφάνισή του; Πώς μπορεί νά μήν υπόκειται στην κλειστότητα του κόσμου, μέσα στον όποιο δημιουργήθηκε; Μέ άλλα λόγια, και αυτό είναι τό έρώτημα πού μάς ενδιαφέρει κυρίως (γι' αυτό ή φιλοσοφία όφείλει πάντοτε νά είναι και ανθρωπολογική), πώς τό ισχύον μπορεί νά είναι και ενεργώς πραγματικό, και τό πραγματικό νά είναι και ισχύον;

Γιά νά υπογραμμίσουμε την σημασία αυτού του τρόπου έρωτηματοθεσίας, ως θυμηθούμε παραδείγματος χάριν ότι, σε μιιά φιλοσοφία τόσο μεγάλη, τόσο σπουδαία και πού σημάδεψε τόσο πολύ την συνέχεια τής ιστορίας τής φιλοσοφίας, όσο ή καντιανή φιλοσοφία, πραγματικότητας και ισχύς χωρίζονται από μιάν άβυσσο, δέν είναι νοητές μαζί, δέν μπορούν νά αποτελέσουν αντικείμενο ταυτόχρονης σύλληψης. Ό Κάντ διερωτάται: πώς μπορούμε νά έχουμε, de iure, αναγκαίες και άληθείς γνώσεις; και καταλήγει στην κατασκευή ή την υπόθεση ενός υπερβασιακού υποκειμένου (θά μπορούσε επίσης νά τό ονομάσει κανείς ιδεατό υποκείμενο), τό όποιο διαθέτει πράγματι, από κατασκευής, όρισμένες a priori γνώσεις — άληθείς, μή τετριμμένες και αναγκαίες. Τί μάς προσφέρει όμως έμας αυτό, τό γεγονός δηλαδή ότι ένα υπερ-

βασιακό υποκείμενο ή μιιά υπερβασιακή συνείδηση θά μπορούσαν νά έχουν αυτήν την άσφαλή γνώση, για την όποία κάνει λόγο ό Κάντ; Έγώ δέν είμαι ένα υπερβασιακό υποκείμενο, είμαι ένα πραγματικό ανθρώπινο όν. Τό νά μου λένε ότι τό υπερβασιακό υποκείμενο είναι κατασκευασμένο έτσι, και ότι εξ αυτού μπορεί νά φτάσει σε συνθετικές a priori κρίσεις, δέν μ' ενδιαφέρει. Θά μ' ενδιέφερε μόνο αν ήμουν κι εγώ ένα υπερβασιακό υποκείμενο. Έξ ού και ή διαρκής άμφιταλάντευση του Κάντ: από την μιιά όμιλει για τό τί είναι τό υποκείμενο από υπερβασιακή σκοπιά, και από την άλλη αναφέρεται στην «έμπειρία μας», στό «πνεύμα» μας (Gemüt), σ' «έμας τούς ανθρώπους» (wir Menschen). Πρόκειται λοιπόν άραγε για τό «πνεύμα μας» — ή για τό «πνεύμα» ιδωμένο από υπερβασιακή σκοπιά; Η άμφιταλάντευση αυτή αίρεται, αλλά μέ τρόπο τραγικό, στην πρακτική φιλοσοφία του Κάντ, σύμφωνα μέ την όποία, εν τέλει, δέν μπορώ ποτέ νά είμαι στ' άλήθεια ήθικός, διότι κινούμαι κατ' ανάγκην πάντοτε από «έμπειρικούς», δηλαδή πραγματικούς προσδιορισμούς. Σ' αυτόν τον πάσσαλο έμεινε δεμένη ή φιλοσοφία από τον καιρό ήδη του Πλάτωνος, ακριβώς διότι δέν κατάφερε νά κοιτάξει κατάματα αυτό τό έρώτημα, πού είναι τό μόνο άληθινό σε σχέση μέ τό ζήτημά μας: πώς μπορεί ή ισχύς νά γίνει πραγματικότητας, και ή πραγματικότητας ισχύς; Δέν είναι δυνατόν νά δώσω εδώ την απάντησή; θά επισημάνω μονάχα όρισμένα σημεία πού διευκολύνουν την κατανόησή του.

Άν θέλουμε νά μιλήσουμε για την άλήθεια, διακρίνοντάς την από την άπλη όρθότητα (άλήθεια-όρθότης, Wahrheit-Richtigkeit), και αν λέμε από τή μιιά ότι ή πρόταση  $2+2=4$  είναι όρθή, αλλά ότι ή φιλοσοφία του Άριστοτέλους ή του Κάντ είναι άληθής ή ότι έχει νά κάνει μέ την άλήθεια, τότε θά πρέπει νά ξαναεξετάσουμε και νά τροποποιήσουμε την σημασία αυτού του όρου. Πρέπει νά αποκαλέσουμε άλήθεια όχι μιιά ιδιότητα τών προτάσεων ή ένα όποιοδήποτε αποτέλεσμα, αλλά την ίδια την κίνηση πού διαρρηγνύει την εκάστοτε κατεστημένη κλειστότητα και αναζητεί, μέσα στην προσπάθεια για λογική συνοχή και για λόγον δίδόναί, νά συναντηθεί μέ αυτό πού υπάρχει. Άν δώσουμε αυτή την έννοια στην άλήθεια, τότε θά πρέπει νά πούμε ότι τόπος τής άλήθειας είναι τό κοινωνικοϊστορικό, ή ανθρωπολογία μέ την άληθινή έννοια. Διότι όχι μόνο ή γλώσσα, ή σημασία, ή ιδεατότητα, τό αίτημα τής de iure ισχύος δημιουργούνται μέσα στό κοινωνικοϊστορικό και



χάρης σ' αυτό, αλλά και μόνο μέσα στο κοινωνικοϊστορικό και χάρις σ' αυτό μπορούμε, στο μέτρο του δυνατού, νά ανταποκριθούμε σ' αυτό τό αίτημα, και κυρίως: μόνο μέσα στο κοινωνικοϊστορικό και χάρις σ' αυτό μπορούν νά υπάρξουν ή ρήξη τής κλειστότητας και τό κίνημα πού εκδηλώνει αυτήν τή ρήξη. — Δίχως αυτήν τήν ιδέα περί αλήθειας, απλώς θά διαμελιζόμαστε ανάμεσα στις «οπτικές γωνίες», «αληθείς» στο έσωτερικό του κάθε «ύποκειμένου» κλειστότητας και γιά κάθε τέτοιο «ύποκείμενο», συνεπώς ανάμεσα σ' έναν απόλυτο σχετικισμό, και στήν ιδέα ενός οριστικά ολοκληρωμένου συστήματος πού θά ήταν ή κλειστότητα όλων των κλειστοτήτων.

Επίσης, και μέ βάση τήν δεύτερη δημιουργία γιά τήν όποία μιλούσα προηγουμένως, εντός και διά του κοινωνικοϊστορικού εμφανίζονται ή αναστοχαστική υποκειμενικότητα και τό πολιτικό ύποκείμενο, πού αντιπαρατίθενται στήν κάθε εΐδους «προγενέστερη» ανθρωπότητα, δηλαδή σέ άτομα συμμορφωμένα, κοινωνικώς κατασκευασμένα — όσο αξία σεβασμού, εκτίμησης και αγάπης κι αν είναι συχνά αυτά.

Επίσης, μόνο εντός και διά του κοινωνικοϊστορικού δημιουργούνται ένας δημόσιος χώρος και χρόνος ανακλαστικού στοχασμού — μιά συγχρονική και διαχρονική αγορά πού εμποδίζει τήν κάθε ύποκειμενικότητα νά φυλακισθεί μέσα στήν δική της κλειστότητα. Τέλος, ακριβώς επειδή τό κοινωνικοϊστορικό είναι δημιουργία συνεχής και πυκνή, τά εκάστοτε κεκτημένα του ανακλαστικού στοχασμού μπορούν ν' αμφισβητηθούν και πράγματι αμφισβητούνται. Δίχως μιά τέτοια δημιουργία, ή φιλοσοφία, άπαξ και δημιουργήθηκε, θά κινδύνευε νά παγιωθεί ή νά γίνει μιά άπλή λογική διευθέτηση του δεδομένου κοινωνικού κόσμου, κεκτημένη άπαξ διά παντός, όπως υπήρξε πράγματι ή μοίρα τής φιλοσοφίας στήν Ίνδία, στήν Κίνα, στό Βυζάντιο ή στό Ίσλάμ, ή, τέλος, νά μείνει απλώς μιά άπαρασάλευτη άπορητική μετεώριση των θεσμοθετημένων βεβαιωτήτων προς όφελος ενός μυστικισμού, όπως στά περισσότερα βουδιστικά ρεύματα.

Άλλά, βέβαια, επίσης ο στοχασμός βρίσκει στήν ριζική φαντασία τής ατομικής ψυχής τή θετική του συνθήκη. Αυτή ή φαντασία είναι εκείνη πού επιτρέπει τή δημιουργία του νέου, δηλαδή τήν ανάδυση πρωτότυπων μορφών, εικόνων, σχημάτων, τής νόησης και του νοητού. Και επίσης, ακριβώς διότι υπάρχει ριζική φαντασία και όχι μόνο αναπαραγωγή ή ανασυνδυασμός του ξαναϊδωμένου, φαντασία πού δέν παγιώνεται, δέν καθλώνεται, δέν περιορίζεται στις ήδη ύπαρκτες και γνωστές μορφές, ακριβώς γι' αυτόν τόν λόγο τό ανθρώπινο όν είναι ικανό νά προσδέχεται, νά υποδέχεται και νά δέχεται τήν πρωτότυπη φαντασία των άλλων, πού αλλιώς θά παρέμενε προσωπικό παραλήρημα ή ατομική διασκέδαση. Τουτό ισχύει τόσο γιά τήν φιλοσοφία όσο και γιά τήν τέχνη ή τις επιστήμες.

Και στις δύο περιπτώσεις, τής φαντασίας πού δημιουργεί τό πρωτότυπο και τής φαντασίας πού είναι ικανή νά τό αποδεχθεί, ενέχεται ένας τύπος ατόμου: ή αναστοχαστική και βουλευτική ύποκειμενικότητα, πού είναι ανοιχτή στο καινούργιο κατά τρόπο κριτικό και διαυγασμένο, πού δέν άπωθει τά έργα τής φαντασίας — τής δικής της ή εκείνης των άλλων —, αλλά είναι ικανή νά τά προσδέχεται κριτικά, νά τά δέχεται ή νά τά αρνείται.

#### IV

Ένα τέτοιο άτομο είναι τό ίδιο μιά κοινωνικοϊστορική δημιουργία. Είναι ταυτόχρονα, τό άποτέλεσμα και ή συνθήκη τής αμφισβήτησης των εγκαθιδρυμένων θεσμών. Είναι αυτό τό όποιο μάς οδηγεί, εν κατακλείδι, στο έρώτημα τής πολιτικής. [...]

#### ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. (Σ.τ.Μ.) Άναφορά του συγγραφέα στις *Lettres Persanes* του Montesquieu.

2. (Σ.τ.Μ.) Ό συγγραφέας δανείζεται τόν όρο από τά μαθηματικά: «Ένα άλγεβρικό σώμα καλείται κλειστό, όταν όλες οι εξισώσεις πού γράφονται μέ τά στοιχεία του έχουν λύσεις εντός του».



# Δημοκρατία, φιλοσοφία και τραγωδία κατά τόν Κ. Καστοριάδη

Γιώργος Ν. Οικονόμου

Εἰς μνήμην Σπύρου Στίνα

**Τ**ά κείμενα τοῦ Καστοριάδη εἶναι διάσπαρτα μέ παραπομπές καί ἀναλύσεις τῶν ἀρχαίων συγγραφέων: Ὅμηρος, Προσωκρατικοί, Τραγικοί, Θουκυδίδης, Πλάτων, Ἀριστοτέλης... Ὅροι, ἔννοιες, πρόσωπα καί γεγονότα τῆς ἀρχαίας Ἑλλάδος ἀποτελοῦν ἐρέθισμα καί ἀφορμή γιά τήν Καστοριαδική σκέψη, ὄχι ὡς μουσειακά, ἱστορικά ἀνενεργά ἀντικείμενα, ἀλλά ὡς γόνιμες μῆτρες γιά τό σήμερα. Αὐτό πού ἔχει ἰδιαίτερη σημασία εἶναι ἡ ἀνάδειξη τῆς ἀρχαίας ἀμεσης δημοκρατίας ἀπό τόν Καστοριάδη καί ἡ σύνδεσή της μέ βασικές καί θεμελιώδεις ἔννοιες τῆς σκέψης του, ὅπως εἶναι ἡ αὐτονομία, ἡ ἐλευθερία, τό φαντασιακό, ἡ φαντασιακή θέσμιση τῆς κοινωνίας, ἡ δημιουργία κ.ἄ. Ἡ ἐνασχόλησή του μέ τήν ἀμεση δημοκρατία χρονολογεῖται ἀπό παλιά, ἀλλά σέ κείμενό του ἐμφανίζεται στό τέλος τῆς δεκαετίας τοῦ '70<sup>1</sup>. Ἐκτοτε ἡ ἀμεση δημοκρατία παρέμεινε στό κέντρο τῆς σκέψης του καί ἀποτελεῖ ἀναπόσπαστο στοιχεῖο τοῦ προτάγματος τῆς αὐτονομίας καί τῆς αὐτόνομης κοινωνίας. Ἡ δημιουργία, ἀπό τούς Ἑλληνας, τῆς πολιτικῆς καί τῆς φιλοσοφίας εἶναι γιά τόν Καστοριάδη ἡ πρώτη ἱστορική ἀνάδυση τοῦ προτάγματος τῆς ἀτομικῆς καί τῆς συλλογικῆς αὐτονομίας<sup>2</sup>.

Οἱ ἐργασίες τοῦ Καστοριάδη γιά τήν ἀρχαία δημοκρατία ἀνανεώνουν τό ἐνδιαφέρον μας γι' αὐτήν, ἀναδεικνύουν τήν σημασία της γιά μᾶς σήμερα καί τόν ἰδιαίτερο χαρακτήρα τοῦ ἀρχαίου ἐλληνικοῦ πολιτισμοῦ. Ἡ ἰδιαιτερότητα αὐτή συνίσταται κυρίως στήν δημιουργία τῆς πολιτικῆς καί τῆς δημοκρατίας ἀλλά καί στήν δημιουργία τῆς φιλοσοφίας καί τῆς τραγωδίας. Οἱ

γραμμές πού ἀκολουθοῦν ἐξετάζουν τίς σχέσεις καί συναρθρώσεις μεταξύ τῆς δημοκρατίας, τῆς φιλοσοφίας καί τῆς τραγωδίας στό ἔργο τοῦ Καστοριάδη.

## Ἡ δημιουργία τῆς πολιτικῆς καί τῆς δημοκρατίας

Ὅλοι οἱ γνωστοί πολιτισμοί (αἰγυπτιακός, βαβυλωνιακός, Ἰνδικός, κινεζικός, ρωμαϊκός, ἀραβικός...) ἔδωσαν σπουδαῖα ἐπιτεύγματα σέ διάφορους τομείς, ὅπως εἶναι ἡ γλυπτική, ἡ ἀρχιτεκτονική, τά τεχνικά ἔργα, ἡ ἀστρονομία κ.ἄ. Ὅμως ὁ Ἑλληνικός πολιτισμός κομίζει κάτι τό ἐντελῶς διαφορετικό καί μοναδικό στήν ἀνθρώπινη ἱστορία, τήν δημιουργία τῆς πολιτικῆς. Ἡ πολιτική ἐδῶ δέν ἐννοεῖται μέ τήν ἔννοια τῆς διαχείρισης ἢ τῆς ἀσκησης τῆς ἐξουσίας — αὐτό ὑπῆρχε ἀνεκαθεν καί θά ὑπάρχει ἴσως ἐς αἰεί. Πολιτική, γιά τόν Καστοριάδη, εἶναι ἡ συνολική ριζική θέσμιση τῆς κοινωνίας πού ἀφορᾷ ὅλη τήν κοινωνία καί εἶναι ἔργο ὅλου τοῦ πληθυσμοῦ. Ὅλη ἡ κοινότης ἀσχολεῖται μέ τίς κοινές ὑποθέσεις καί αὐτοθεσμιζέται ρητῶς καί συλλογικῶς. Αὐτό σημαίνει ὅτι μπορεῖ νά ἀλλάξει τούς θεσμούς καί τούς νόμους τῆς ἐξίσου ρητῶς καί συλλογικῶς. «Ἡ ἐλληνική πολιτική, ὅπως καί ἡ πολιτική κατά τόν ὀρθόν λόγον, μποροῦν νά ὀρισθοῦν ὡς ἡ ρητή συλλογική δραστηριότητα πού θέλει τόν ἑαυτό της διαυγασμένο, δηλαδή ἀνακλαστικό, στοχαστικό καί βουλευτικό, καί πού ἔχει ὡς ἀντικείμενο τήν θέσμιση τῆς κοινωνίας ὡς τέτοιας»<sup>3</sup>. Μέ αὐτήν τήν ἔννοια, ἡ πολιτική ἀναδύεται γιά πρώτη φορά στίς πόλεις τῆς ἀρ-

— Ὁ Γιώργος Ν. Οἰκονόμου εἶναι καθηγητής στό 1ο Πειραματικό Λύκειο Ἀθηνῶν. Εἶναι κάτοχος D.E.A. φιλοσοφίας τοῦ Πανεπιστημίου τῆς Σορβόννης. Ἔχει δημοσιεύσει κείμενα, φιλοσοφικά καί πολιτικά, σέ διάφορα περιοδικά καί ἐφημερίδες.



χαιάς Ἑλλάδος. Στους ἄλλους λαούς ἔχουμε βασιλείς καὶ ὑποτελεῖς, τυράννους καὶ ὑπηκόους, αὐλικές ραδιουργίες καὶ δολοπλοκίες, ἴντριγκες καὶ συνωμοσίες γιὰ τὴν διεκδίκηση καὶ διατήρηση τῆς ἐξουσίας. Ἐνῶ στὴν Ἑλλάδα ἔχουμε τὴν δημιουργία τῆς πολιτικῆς ὡς ὑπόθεση ὅλης τῆς κοινωνίας, τὴν ἀμφισβήτηση τῆς παράδοσης καὶ τῆς ὑπάρχουσας θεσμισμένης κοινωνίας, πού ὁδηγεῖ σὲ μιά νέα ἀντίληψη κοινωνικῆς συνύπαρξης, τὴν δημοκρατία: οἱ ἀποφάσεις γιὰ τίς ὑποθέσεις τῆς πόλεως εἶναι ἀνώτερη ἀσχολία καὶ πρέπει νὰ λαμβάνονται ἀπὸ ὅλους, ἡ ἐξουσία πρέπει νὰ ἀσκεῖται ἀπὸ ὅλους, δηλαδή πρέπει ὅλοι νὰ εἶναι πολῖτες. Ἐξαιροῦνται, ὡς γνωστόν, οἱ γυναῖκες καὶ οἱ δούλοι<sup>4</sup>. Ἡ καινούργια αὐτὴ θέσμιση καὶ ἀντίληψη προϋποθέτει τὴν ἀποϊεροποίηση τῶν δημοσίων ὑποθέσεων καὶ τὴν ἀντίληψη ὅτι ἡ ἐξουσία δέν προέρχεται ἀπὸ τούς θεούς ἢ τὸν Θεό, ἀπὸ τούς προγόνους ἢ τὴν Φύσιν. Δέν ἀναγνωρίζεται κάποια ἱερὴ τάξη δοσμένη ἐκ τῶν προτέρων, οὔτε κάποιο ἱερὸ δόγμα, κάποιος μηχανισμός, κάποιο ἱερατεῖο πού νὰ ἐπιβάλλει καὶ νὰ δικαιολογεῖ κάποιον τύπο διακυβερνήσεως, κάποια ἡγερσία. Δέν ἀναγνωρίζεται κάποια προσφυγὴ στὰ θεῖα γιὰ νὰ νομιμοποιήσει κάποιες πολιτικὲς ἀποφάσεις ἢ ἐξουσίες. Αὐτὰ τὰ πράγματα εἰσάγονται μέ τούς Ἰουδαίους (Παλαιὰ Διαθήκη) καὶ ἐπιβάλλονται στὴν ἀνθρωπότητα μέ τὸν χριστιανισμό (Καὶνὴ Διαθήκη), ὁ ὁποῖος γίνεται ἡ ἰδεολογικὴ νομιμοποίηση, καθ' ὅλη τὴν διάρκεια τοῦ Μεσαίωνα, κάθε εἶδους αὐθαιρεσίας, ἀπολυταρχίας καὶ τυραννίας, σὲ Ἀνατολή καὶ Δύση, σὲ Καθολικούς καὶ Ὁρθοδόξους.

Ἡ ἀντίθεση φύσις-νόμος, ἡ ὁποία ἀπασχολεῖ καὶ διχάζει τούς φιλοσόφους, λαμβάνει ἀπάντηση στό πεδίο τῆς δημοκρατικῆς πολιτικῆς: οἱ θεσμοὶ εἶναι νόμω καὶ ὄχι φύσει, εἶναι ἀνθρώπινες δημιουργίες καὶ ὄχι δῶρα τῆς Φύσεως ἢ τοῦ Θεοῦ. Ἔτσι καὶ ἡ δημοκρατία δέν εἶναι ἀποτέλεσμα φυσικῶν ἢ αὐθόρμητων τάσεων τῆς κοινωνίας, οὔτε κάποιων ἱστορικῶν ἢ κοινωνικῶν νόμων. Εἶναι δημιουργία ἀνθρώπινη, εἶναι ἀποτέλεσμα τοῦ ποιεῖν-πράττειν τῶν ἀνθρώπων. Τὴν ἴδια ἀπάντηση δίνει καὶ ἡ τραγωδία διὰ τοῦ Σοφοκλέους (βλ. πῶς κάτω). «Ἄν οἱ Ἕλληνες μπόρσαν νὰ δημιουργήσουν τὴν πολιτικὴ, τὴν δημοκρατία, τὴν φιλοσοφία, εἶναι ἐπίσης ἐπειδὴ δέν εἶχαν ἱερά βιβλία, δέν εἶχαν ἀλήθεια ἐξ ἀποκαλύψεως καὶ δέν εἶχαν προφῆτες. Εἶχαν ποιητές, εἶχαν φιλοσόφους, εἶχαν νομοθέτες καὶ εἶχαν πολῖτες»<sup>5</sup>.

Ἡ ἐξουσία γιὰ τούς Ἕλληνες προέρχεται ἀπὸ τούς ἴδιους τούς ἀνθρώπους καί, συνεπῶς, θά

πρέπει νὰ ἀσκεῖται ἀπὸ ὅλους τούς πολῖτες καὶ ὄχι ἀπὸ τὸν ἓναν ἢ τούς ὀλίγους. Φθάνουν ἔτσι στὴν ἐγκαθίδρυση μιᾶς ἄλλης, καινούργιας κοινωνίας, τῆς δημοκρατίας, τῆς ὁποίας τὰ κύρια χαρακτηριστικά εἶναι, ἐν συντομία, τὰ ἑξῆς: ἄμεση συμμετοχὴ ὅλων τῶν πολιτῶν στὴν διαμόρφωση καὶ τὴν ψήφιση τῶν ἀποφάσεων γιὰ ὅλα τὰ σημαντικὰ ζητήματα (πόλεμο, εἰρήνη, συμμαχίες...), ἄμεση συμμετοχὴ στὴν ψήφιση τῶν νόμων (Ἐκκλησία, Βουλὴ τῶν πεντακοσίων), ἄμεση συμμετοχὴ ὅλης τῆς κοινότητος στὴν ἀσκηση τῆς ἐξουσίας σὲ ὅλες τίς μορφές της, χωρίς ἀντιπροσώπηση μεσαζόντων καὶ ἐπαγγελματιῶν. Αὐτὸ ἐπιτυγχάνεται διὰ τῆς κληρώσεως στὴν δικαστικὴ, νομοθετικὴ καὶ ἐκτελεστικὴ ἐξουσία. Ἡ κλήρωσις συνιστᾷ τὴν εἰδοποιό διαφορὰ τῆς δημοκρατίας<sup>6</sup>. Ὅρισμένα ἀξιώματα, γιὰ τὰ ὁποῖα χρειάζονται εἰδικές γνώσεις, ἱκανότητες καὶ πείρα, εἶναι ἀιρετά (στρατηγοί, ταμίαι...). Ὅλα τὰ ἀξιώματα εἶναι μικρῆς διάρκειας καὶ ἀνακλητὰ καὶ ὑφίστανται ἔλεγχο οὐσιαστικό (εὐθῦναι, λόγον διδόναι). Ὁ Καστοριάδης συζητᾷ ἐκτενέστερα στό κείμενο «Ἡ ἑλληνικὴ πόλις καὶ ἡ δημιουργία τῆς δημοκρατίας» τρία θέματα: Ἡ κοινότητα σὲ ἀντίθεση μέ τὸ κράτος, Ὁ δῆμος σὲ ἀντίθεση πρὸς τούς εἰδήμονες, Ὁ δῆμος σὲ ἀντίθεση πρὸς τούς «ἀντιπροσώπους».

Ἡ καινούργια αὐτὴ θέσμιση δημιουργεῖ νέες σημασίες: ἐλευθερία, ἰσότης, δίκαιον, ἰσονομία,... Αὐτὸ πού κυριαρχεῖ εἶναι ἡ ἐλεύθερη δημόσια συζήτηση (ἰσηγορία, παρρησία) καὶ ἐνημέρωση γιὰ ὅλα τὰ θέματα (προδιδασθῆναι λόγῳ), ἡ ἐπιχειρηματολογία καὶ ἡ διαμάχη τῶν δοξῶν, μέ τελικὴ κατὰληξη τὴν ἀπόφαση διὰ τῆς ψηφοφορίας (ἔδοξε τῇ βουλῇ καὶ τῷ δήμῳ). Ἡ φαντασιακὴ σημασία πού διατρέχει ὅλα τὰ ἐπίπεδα τῆς δημοκρατικῆς πόλεως εἶναι ὁ λόγος: στὴν Ἀγορὰ μέ τίς πολιτικὲς καὶ φιλοσοφικὲς συζητήσεις, στὴν Ἡλιαία μέ τούς δικανικούς λόγους, στὴν Ἐκκλησία μέ τίς δημηγορίες καὶ τούς συμβουλευτικούς λόγους τῶν ρητόρων (τίς ἀγορεύειν βούλεται;) καὶ στό Θέατρο μέ τὴν τραγωδία καὶ τὴν κωμωδία. Παντοῦ ὑπάρχει ἡ γοητεία καὶ ἡ ἡδονὴ τοῦ λόγου. Κυλινδεῖται μὲν πανταχοῦ πᾶς λόγος, ὅπως θά ἔλεγε ὁ Πλάτων. Ἡ δημοκρατία εἶναι ὁ πολιτισμὸς τῆς πόλεως καὶ τοῦ λόγου. Ἡ ἀνώτατη ἀρετὴ ἐντὸς αὐτῆς τῆς κοινωνίας εἶναι ἡ πολιτικὴ ἀρετὴ, ἡ πολιτικὴ τέχνη. Δέν ὑπάρχει ἔτσι ἀντίθεση μεταξύ ἰδιωτικῆς καὶ δημόσιας σφαίρας — παρ' ὅτι εἶναι σαφῶς χωριστές καὶ διακριτές — οὔτε μεταξύ ἠθικῆς καὶ πολιτικῆς. Ἡ γενικὴ συμμετοχὴ στὴν πολιτικὴ συνεπάγε-



ται τήν δημιουργία, γιά πρώτη φορά στήν ιστορία, ενός δημοσίου χώρου, ή ανάδυση του οποίου σημαίνει ότι έχει δημιουργηθεί ένα δημόσιο πεδίο «πού ανήκει σε όλους» (τά κοινά). Τό «δημόσιο» παύει νά είναι «ιδιωτική» υπόθεση του βασιλέως, των ιερέων, τής γραφειοκρατίας, των ολίγων πολιτικών, των δήθεν ειδικών κ.λπ.<sup>7</sup> Αυτό συνιστά και έναν άλλον όρισμό τής δημοκρατίας, εξ ίσου ισοδύναμο μέ τον προηγούμενο: τό πολίτευμα στό οποίο ο δημόσιος χώρος γίνεται πραγματικά δημόσιος, δηλαδή ανήκει σε όλους, είναι πραγματικά ανοιχτός στή συμμετοχή όλων<sup>8</sup>.

Ο δημόσιος αυτός χώρος, ή πολιτική και ή δημοκρατία, καθώς και ή αυτόνομη πόλις, παύουν νά υπάρχουν μετά τήν στρατιωτική ήττα των Αθηναίων και τήν πλήρη κυριαρχία τής μακεδονικής μοναρχίας και τήν υποδούλωση από αυτήν όλων των ελληνικών πόλεων. Αυτό πού κυριαρχεί έκτοτε είναι ή θέληση και ή απόλυτη εξουσία του μονάρχη. Η πολιτική και ή έννοια τής δημοκρατίας αρχίζουν νά αναδύονται ξανά στις Ιταλικές πόλεις κατά τον 14ο αι. μ.Χ., μετά από 17 αιώνες. Μετά τήν Αναγέννηση και τίς αστικές επαναστάσεις του 18ου αιώνα στήν Δυτική Ευρώπη, έχουμε τήν επανεμφάνιση τής αμφισβήτησης τής θεσμισμένης κοινωνίας και τήν δημιουργία ενός δημοκρατικού κινήματος. Η αλλαγή αυτή πραγματοποιείται μέ τήν πάλη κατά τής φεουδαρχίας, τής μοναρχίας και τής Εκκλησίας. Δέν είναι, βέβαια, τυχαίο πού όλο αυτό τό κίνημα είχε ως σημαία του τήν αρχαιοελληνική παράδοση. Η αρχαιολατρία και δή ή έλληνολατρία αποτέλεσε όπλο κατά του παραδοσιακού χριστιανισμού, ο οποίος κυριάρχησε ιδεολογικώς και πολιτικώς καθ' όλον τον Μεσαίωνα. Όλο αυτό τό κίνημα οδήγησε στήν δημιουργία μιās καινούργιας πολιτειακής μορφής, του κοινοβουλευτισμού, πού εμπνέεται από τήν αρχαία δημοκρατία, υπολείπεται όμως σε πολλά. Ο Καστοριάδης ασκεί δριμύτατη κριτική και στις σύγχρονες «φιλελεύθερες ολιγαρχίες», όπως αποκαλεί τά δυτικά αντιπροσωπευτικά πολιτεύματα, τά οποία αυτάρεσκα και μέ αυτοϊκανοποίηση αυτοαποκαλούνται «δημοκρατίες», αλλά και τήν σύγχρονη πολιτική σκέψη, μαρξιστική και φιλελεύθερη, ως ανίκανες νά καταλάβουν τό πραγματικό νόημα τής δημοκρατίας και τής αυτονομίας<sup>9</sup>.

## Η δημιουργία τής φιλοσοφίας

Γιά τήν Καστοριάδη ή φιλοσοφία είναι μιá διάσταση τής πολιτικής δημιουργίας των αρχαι-

ων Ελλήνων, είναι σύγχρονη μέ τήν γέννηση τής δημοκρατίας και ταυτίζεται μέ τήν ρητή και άπεριόριστη έρώτηση και έπερωτήσεως. «Αυτό τό οποίο γίνεται θέμα έρωτήσεως και έπερωτήσεως στό κοινωνικό πεδίο είναι: Είναι οι νόμοι μας καλοί και σωστοί; Είναι δίκαιοι; Ποιούς νόμους θά έπρεπε νά κάνουμε; Και στό άτομικό πεδίο: Αυτό τό οποίο σκέφτομαι είναι άληθινό; Μπορώ νά ξέρω άν αυτό πού σκέφτομαι είναι άληθινό; Και πώς μπορώ νά τό ξέρω; Αυτές οι δύο έρωτήσεις χαρακτηρίζουν τήν ταυτόχρονη γέννηση τής δημοκρατίας και τής φιλοσοφίας»<sup>10</sup>. Ο Καστοριάδης ασκεί κριτική στον Χάιντεγκερ και τονίζει ότι ο πυρήνας τής φιλοσοφίας δέν είναι ή έρώτηση «τί είναι τό Είναι» ή «τί είναι τό νόημα του Είναι» ή «Γιατί είναι κάτι και όχι τίποτα». Όλα αυτά είναι δευτερεύοντα, όλα αυτά έξαρτώνται από τήν ανάδυση μιās πιό ριζικής έρώτησης, «Τί πρέπει νά σκέπτομαι;». Αυτή είναι ή αρχική έρώτηση τής φιλοσοφίας. Τί πρέπει νά σκέπτομαι για τό Είναι, για τήν φύση, για τήν πόλιν και τήν δικαιοσύνη, για τήν ίδια μου τήν σκέψη κ.λπ.<sup>11</sup>

Η γέννηση τής φιλοσοφίας οφείλεται στήν αμφισβήτηση τής κληρονομημένης σκέψης και παράδοσης, στήν αμφισβήτηση τής θεσμισμένης παράστασης τής κοινωνίας. Αυτό προϋποθέτει τήν κριτική και τον λόγο, τήν απαίτηση του λόγον διδόναι, νά δοθει λόγος για τά πάντα, για τον κόσμο, για τήν κοινωνία, για τίς ιδέες, για τίς πράξεις μας. Προϋποθέτει τήν αντίληψη ότι δέν υπάρχει κάποιος έξωανθρώπινος και έξωκοινωνικός παράγων (θεός, φύσις,...) ο οποίος νά δημιουργεί τήν ιστορία και τήν κοινωνία. Αμφισβητεί, συνεπώς, τήν παραδοσιακή θρησκεία και τήν μυθολογική αντίληψη, όπως φαίνεται ήδη στους πρώτους προσωκρατικούς στοχαστές, οι οποίοι δημιουργούν καινούργιες έννοιες, νέους όρους πού αντιπαρατίθενται στήν παράδοση: Τό ύδωρ του Θαλού, τό άπειρον του Αναξίμανδρου, ο λόγος του Ηρακλείτου, ή κριτική του Ξενοφάνους στήν ανθρωπόμορφη παράσταση των θεών, οι πολιτικές έλεγείες του Σόλωνος κ.λπ. Κατά τον Burnet, ή Ιωνική φυσική σώζει τήν Ευρώπη από τήν θρησκευτική αντίληψη τής Ανατολής, είναι ο Μαραθών του πνευματικού βίου. Για πρώτη φορά στήν ανθρώπινη σκέψη γίνεται προσπάθεια νά κατανοηθεί ο κόσμος διά του λόγου.

Στήν Ιουδαιοχριστιανική παράδοση είναι αδύνατη ή δημιουργία τής φιλοσοφίας (και τής δημοκρατίας), διότι ακριβώς λείπει ή αμφισβήτηση και ή έρώτηση, λείπει ή απαίτηση του λό-



Γαλλική έκδοση του βιβλίου  
*Η φανταστική θέσμιση της κοινωνίας* (1975).

γον δίδονται. Η Ιουδαϊκή και η χριστιανική κοινωνία είναι ετερόνομες κοινωνίες, διότι πιστεύουν ότι οι νόμοι ἐδόθησαν στους ανθρώπους από τόν Γιαχβέ-Θεό, ως ἐκ τούτου εἶναι ἱεροί και ἀ-παραβίαστοι και ἀπαγορεύεται οἰαδήποτε προσθήκη και ἀλλαγὴ<sup>12</sup>. Τό μόνο πού ἐπιτρέπεται εἶναι ἡ ἐρμηνεία. Ἀπαγορεύεται κάθε σκέψη και πολιτική δραστηριότητα. Παγιώνεται ἔτσι μιά κατάσταση ἀπαξ δια παντός, κυριαρχεῖ ἡ παράδοση, ἡ στατικότητα και ἡ συνεχῆς ἐπανάληψη<sup>13</sup>. Ὁ Ιουδαϊο-χριστιανισμός ἔχει ραβίνους, θεολόγους, μοναχούς, ἀσκητές, προφήτες, πιστούς..., δέν ἔχει φιλοσόφους και ποιητές, δέν ἔχει πολίτες οἱ ὅποιοι νά συζητοῦν και νά ἀποφασίζουν ἐλευθέρως στόν δημόσιο και ἀνοιχτό χώρο τῆς πόλεως. Αὐτό πού λείπει εἶναι ἡ ἐλευθερία, ἡ ὁποία ἀποτελεῖ προϋπόθεση γιά τήν φιλοσοφία, ἡ ὁποία μέ τήν σειρά τῆς ἀποτελεῖ μιά ἐκδήλωση τῆς ἐλευθερίας. Γιά τόν Καστοριάδη, φιλοσοφῶ σημαίνει δοκιμάζω νά εἶμαι ἐλεύθερος στό πεδίο τῆς σκέψης<sup>14</sup>.

Ἡ φιλοσοφία, λοιπόν, δημιουργήθηκε ἀπό τήν ἀμφισβήτηση τῆς συλλογικῆς θεσμισμένης παράστασης τῆς κοινωνίας, τήν ἀμφισβήτηση τοῦ μύθου και τῆς παραδοσιακῆς λατρείας<sup>15</sup>. Φιλοσοφία σημαίνει τήν ἔξοδο ἀπό τόν κλειστό κόσμο τοῦ ἱεροῦ και τῆς θρησκείας και ἀνοιγμα στόν πραγματικό κόσμο τῆς πόλεως και τῆς ζωῆς. Ἡ φιλοσοφία εἶναι δημιουργία τῆς πόλεως και τοῦ δημοκρατικοῦ κινήματος. Εἶναι ἀδιανόητη ὅπουδήποτε ἄλλου, διότι συνδέεται και μέ τό ἐρώτημα περί τοῦ νόμου. *Τί σημαίνει νόμος; Ποιός θέτει τόν νόμο; Γιατί αὐτός ὁ νόμος και ὄχι κάποιος ἄλλος; Δέν πρόκειται μόνο γιά τό ζήτημα ἐάν αὐτός ὁ νόμος εἶναι καλός ἢ κακός, ἀλλά τί σημαίνει γιά ἕναν νόμο νά εἶναι καλός ἢ κακός. Μέ ἄλλα λόγια, τί εἶναι δίκαιον, τί εἶναι δικαιοσύνη<sup>16</sup>.*

Αὐτό σημαίνει ὅτι πρίν νά υπάρξει ἡ τυπική φιλοσοφία, δηλαδή ἡ φιλοσοφία ὅπως εἶναι γνωστή μέ τόν Θαλή και τούς ἄλλους Μιλησίους τούς ἄλλους προσωκρατικούς και συνεχίζεται στόν 4ο αἰῶνα μέ τόν Πλάτωνα και τόν Ἀριστοτέλη, υπάρχει ἤδη ἐντός τῆς πόλεως μιά «ἄλλη» φιλοσοφία, μιά ὑπόρρητη και ὑποφώσκουσα «φιλοσοφία»: υπάρχουν τά προηγούμενα ἐρωτήματα γιά τόν νόμο, καθώς και ἄλλες ιδέες πού συζητοῦνται και ἀντιπαρατίθενται μέσα στόν δημόσιο χώρο τῆς πόλεως. Ὑπάρχει ἡ θεσμιστική δραστηριότητα τῶν ἀνθρώπων, ἡ ὁποία θεβαίως δέν εἶναι τυφλή και αὐτόματη, ἀλλά λελογισμένη και συνειδητή. Δηλαδή, ἡ κοινότητα πού δρᾷ, ἡ θεσμίζουσα κοινωνία, ὅταν θέτει τά προηγούμενα ἐρωτήματα και προσπαθεῖ νά τά λύσει μέ τήν δραστηριότητά της, μέ τό ποιεῖν-πράττειν, θέτοντας νόμους και μετά ἄλλους νόμους κ.ο.κ, κατά κάποιον τρόπο, εἶναι «ἔργω» φιλόσοφος. Στίς ἄλλες κοινωνίες αὐτά τά ἐρωτήματα δέν υπάρχουν: οἱ νόμοι ἢ εἶναι κληρονομιά τῶν προγόνων, τοῦ Θεοῦ, τῶν Θεῶν, ἢ δέν υπάρχουν καθόλου και στή θέση τους υπάρχει ὁ μονάρχης, ὁ φύλαρχος, τό ἱερατεῖο κ.λπ.

Γιά πρώτη φορά ἐπίσης τίθενται τά ἐρωτήματα: *Τί εἶναι καλό και τί κακό; Βάσει ποιῶν ἀρχῶν μπορούμε νά ἀποφασίσουμε ὅτι κάτι εἶναι καλό ἢ κακό; Δηλαδή τί σημαίνει ἐκλέγω, τί σημαίνει κρίνω; Και αὐτά τά ἐρωτήματα και οἱ ἐννοίες δημιουργήθηκαν μόνο ἀπό τούς Ἕλληνες, εἶναι ἀδύνατα και ἀδιανόητα γιά τούς Ἰνδούς, τούς Ἑβραίους, τούς χριστιανούς και τούς μουσουλμάνους. Ἕνας Ἑβραῖος δέν ἔχει τίποτε νά ἐπιλέξει, διότι ἔχει δεχθεῖ μιά γιά πάντα τήν Ἀλήθεια και τόν Νόμο ἀπό τόν Θεό και ἄν ἀρχίζε*



νά επιλέγει και νά κρίνει σχετικά μέ αυτά, δέν θά ἦταν Ἑβραῖος. Οὔτε ἐπίσης ἕνας γνήσιος χριστιανός ἔχει νά κρίνει ἢ νά ἐπιλέξει, διότι εἶναι γραμμένο: *μὴ κρίνετε, ἵνα μὴ κριθῆτε* (Ματθαῖος 7, 1)<sup>17</sup>. Οἱ ἀπαντήσεις πού ἐδόθησαν ἀπό τούς Ἑλληνας εἶχαν νά κάνουν μέ τήν πραγματική ζωή και ὄχι μέ ἔτοιμα, κληρονομημένα σχήματα οὔτε μέ θεῖες και ὑπερκόσμιες δυνάμεις. Οὔτε ἐπίσης οἱ ἀπαντήσεις ἦταν τελεσιδίκες και τελικές. Τά ἐρωτήματα παρέμεναν ἀνοιχτά μέχρι τέλους, ὅπως και οἱ ἀντιθέσεις πού διχάζουν ἀπό τήν ἀρχή τους φιλοσόφους; *φύσις-νόμος, ἀλήθεια-δόξα, εἶναι-φαίνεσθαι, χάος-κόσμος*. Οἱ ἀντιθέσεις αὐτές εἶναι, γιά τόν Καστοριάδη, πολιτικές ἀντιθέσεις. Εἶναι ἡ ὄντολογική ἔκφραση τῆς πολιτικῆς διαμάχης πού σπαράσσει τήν πόλιν<sup>18</sup>.

Ἐξ ἄλλου, ἡ ἀντίθεση *χάος-κόσμος* χαρακτηρίζει μέ ἕναν ἰδιαίτερο τρόπο τήν ἀρχαιοελληνική σκέψη και φιλοσοφία — τό *χάος* ἐννοεῖται ἐδῶ και μέ τήν πρωταρχική και κυριολεκτική ἔννοια: *κενό, μηδέν, ἀπό τό ρῆμα χαίνω*. Ἀπό τό πιό πλήρες *κενό*, ἀπό τό *χάος*, ἀναδύεται ὁ *κόσμος* στόν Ἡσίοδο. Ἀλλά τό *χάος* ἔχει ἐπίσης τήν ἔννοια τῆς ἀταξίας, κάτι πού δέν εἶναι τέλεια τακτοποιημένο, κάτι πού δέν ὑπόκειται σέ νόμους μεστούς νοήματος<sup>19</sup>. Αὐτή ἡ θεά ρυθμίζει, κατά τόν Καστοριάδη, τήν δημιουργία τῆς φιλοσοφίας. Γράφει: «Ἡ φιλοσοφία, ἔτσι ὅπως τήν δημιούργησαν και τήν ἐφάρμοσαν οἱ Ἑλληνες, εἶναι δυνατή ἐπειδὴ τό σύμπαν δέν εἶναι ἐντελῶς τακτοποιημένο. Ἄν ἦταν τέτοιο, δέν θά ὑπῆρχε καθόλου φιλοσοφία, ἀλλά μόνον ἕνα μοναδικό και ὀριστικό σύστημα εἰδέναι. Καί ἂν ὁ *κόσμος* ἦταν καθαρὰ και ἑξάστερα *χάος*, δέν θά ὑπῆρχε καμμιά δυνατότητα γιά σκέπτεσθαι»<sup>20</sup>. Ἡ ἑλληνική σύλληψη τοῦ *κόσμου*, δηλαδή, συνίσταται στό ἐξῆς: δέν ὑπάρχει μιά ὀλική και «ὀρθολογική» τάξη τοῦ *κόσμου* και, κατά συνέπεια, δέν ὑπάρχει μιά τάξη τῶν ἀνθρωπίνων ὑποθέσεων συνδεδεμένη μέ αὐτήν τήν τάξη τοῦ *κόσμου*. Δέν ὑπάρχει οὐδεμία ἐγγύηση γιά ὅσα συμβαίνουν ἐντός τῆς κοινωνίας, εἰμὴ μόνον οἱ ἴδιοι οἱ ἀνθρωποι. Δέν ὑπάρχει οὐδεμία προσφυγή και ἐλπίδα σέ κάποια μεταφυσική ἀρχή. Δέν ὑπάρχει καμμιά ἐσχατολογία και μεσσιανισμός. Ὁ ἑλληνικός *κόσμος* κίττειται ἐπάνω στήν ἐπίγνωση ὅτι δέν ὑπάρχει φυγή ἀπό τόν *κόσμο* και τόν θάνατο, ὅτι ὁ ἀνθρώπος εἶναι θνητός και δέν ὑπάρχει ἄλλη ζωή.

Ἡ ἀντίληψη αὐτή ὑφίσταται ρωγμὴ μέ τήν πλατωνική (θεολογική) φιλοσοφία τόν 4ο αἰώνα

π.Χ. Οἱ ἀπόψεις τοῦ Πλάτωνος κατά τῆς δημοκρατίας, γιά τόν ἀπόλυτο ἀναλλοίωτο *κόσμο* τῶν ἰδεῶν, γιά τήν ἀθανασία τῆς ψυχῆς και τήν ἀναγωγή τοῦ Θεοῦ ὡς μέτρου ὄλων τῶν πραγμάτων, ὁδήγησαν στήν *ἐνιαία ὄντολογία*, ὅπως τήν ἀποκαλεῖ ὁ Καστοριάδης. Ἡ ὄντολογία αὐτή ἔχει ὡς ἀποτέλεσμα ὄχι μόνον νά ἀποκρύπτει τήν ἑλληνική σύλληψη τοῦ *κόσμου* και νά τήν ἀλλοιώνει ἀλλά και γιά πολλούς αἰῶνες νά ἀποτελέσει τήν κυρίαρχη, ἂν ὄχι τήν μοναδική, εἰκόνα γιά τήν ἀρχαία Ἑλλάδα. Ἔχει ἐπίσης ὡς ἀποτέλεσμα νά συγκαλύπτει τό θεμελιῶδες γεγονός ὅτι ἡ ἱστορία εἶναι *ποίησις, δημιουργία* και ὅτι ἡ κοινωνία αὐτοθεσμίζεται<sup>21</sup>. «Ἡ *ἐνιαία ὄντολογία*, ὅποιο και ἂν εἶναι τό προσωπεῖο τῆς, εἶναι οὐσιαστικά συνδεδεμένη μέ τήν ἑτερονομία. Καί στήν Ἑλλάδα, ἡ ἀνάδυση τῆς αὐτονομίας καθορίσθηκε ἀπό μιά μὴ *ἐνιαία* θεά τοῦ *κόσμου*, ἐκφρασμένη ἤδη ἀπό τήν ἀρχή *στούς ἑλληνικούς μύθους*»<sup>22</sup>.

Μέ τόν Πλάτωνα ἐπίσης ἀρχίζει και ἡ ἀποσυρση τῶν φιλοσόφων ἀπό τήν πραγματική ζωή τῆς πόλεως, ἐνῶ πρὶν ἀπό τόν Πλάτωνα οἱ ἀντιθέσεις και τά προβλήματα ἀντιμετωπιζόνταν ἐντός τῆς πόλεως διά τῆς συζητήσεως και τοῦ διαλόγου, στήν ἀγορά και στή Βουλή, στά δικαστήρια και στή ἐκκλησία. Δέν ὑπῆρχε, δηλαδή, διαχωρισμός τοῦ πολίτη και τοῦ φιλοσόφου (ὁ Σωκράτης εἶναι ὁ τελευταῖος φιλόσοφος πολίτης), δέν ὑπῆρχε διαχωρισμός μεταξύ πολλῶν και «εἰδικῶν», μεταξύ δήμου και φιλοσόφων, πράξεως και θεωρίας<sup>23</sup>. Μέ τόν Πλάτωνα, λοιπόν, ἀρχίζουν αὐτοὶ οἱ διαχωρισμοὶ και οἱ ἀναζητήσεις θεωρητικῶν κατασκευῶν ὡς λύση τοῦ πραγματικοῦ πολιτικοῦ προβλήματος. Ἔτσι ἡ ἄρνηση τοῦ δήμου και τῆς δημοκρατίας ὁδηγεῖ στόν «πολιτικό πεσσιμισμό» τοῦ Πλάτωνος και στήν ἀναζήτηση λύσεως κατά τῆς δημοκρατίας: στήν «πολιτεία» τῶν βασιλέων-φιλοσόφων, δηλαδή τῶν ὀλίγων ἐπαϊόντων και κατόχων τῆς «πολιτικῆς ἐπιστήμης». Αὐτό φανερώνει τήν ὑπαρξὴ μιάς *élite* ἡ ὁποία ἐπιθυμεῖ τήν κατάργηση τῆς ἐξουσίας τοῦ δήμου, πράγμα πού ἔγινε λίγα χρόνια ἀργότερα ἀπό τόν ἐξωτερικό ἐχθρό, τούς Μακεδόνες Φίλιππο και Ἀλέξανδρο.

Μετά τήν ἥττα τῶν Ἀθηναίων και τήν κατάρρευση τῆς δημοκρατίας ἀπό τούς Μακεδόνες και τήν ἐγκαθίδρυση παντοῦ Ὀλιγαρχιῶν και Μοναρχιῶν, ἐξαφανίζεται και ἡ πολιτική και τό ἐνδιαφέρον γιά τήν πολιτική και, κατά συνέπεια, ὁ πολιτικός στοχασμός. Αὐτό πού κυριαρχεῖ πιά στούς φιλοσόφους εἶναι ἡ ἀναδίπλωση στό ἄτο-



μο, στήν ἀ-πολιτική ἠθική, στήν Λογική, στήν Μεταφυσική... Οἱ σχολές τῶν Κυνικῶν, Ἐπικουρείων, Στωικῶν... κηρύσσουν τήν φυγή ἀπό τήν πόλιν, τήν ἄρνηση τῆς πολιτικῆς καί τήν περιπλάνηση σέ παραμυθητικές παρακαμπτηρίους, ἀνώδυνες γιά τούς ἰσχυρούς μονάρχες καί, πολλές φορές, κολακευτικές. Εἶναι χαρακτηριστικό ἐπίσης ὅτι ὁ φιλοσοφικός στοχασμός στήν ὀλιγαρχική Ρώμη ἀρχίζει, ὑπό τήν ἐπίδραση τῆς ἐλληνικῆς παιδείας καί φιλοσοφίας, μέ ἕναν πολιτικό, τόν Κικέρωνα. Ἡ λατινική γλώσσα δίνει ἀκόμα δύο φιλοσόφους, τόν Λουκρήτιο καί τόν Σενέκα. Καί τῶν τριῶν οἱ ἀπόψεις στηρίζονται σέ θέσεις τῶν Πλατωνικῶν, τῶν Ἐπικουρείων, τῶν Στωικῶν... Ὁ τέταρτος καί τελευταῖος φιλόσοφος τῆς Ρώμης, ὁ αὐτοκράτωρ Μάρκος Αὐρήλιος, γράφει στά ἑλληνικά, τόν 2ο αἰώνα μ.Χ. Εἶναι χαρακτηριστικό ἐπίσης ὅτι τό αὐτοκρατορικό καί θεοκρατικό Βυζάντιο ἀπορρίπτει καί καταδιώκει τήν φιλοσοφία καί τους φιλοσόφους, φθάνοντας στό ἔσχατο σημεῖο βαρβαρότητας νά κλείσει τίς φιλοσοφικές σχολές τῶν Ἀθηνῶν καί νά ἐκδιώξει τοὺς φιλοσόφους, τό 529 μ.Χ., μέ διάταγμα τοῦ Ἰουστινιανοῦ. Ἡ ἀνθρωπότητα ἔχει εἰσέλθει στόν Μεσαίωνα. Ὁ χριστιανισμός ὄχι μόνο δέν ἔχει ἀνάγκη τήν φιλοσοφία, ἀλλά τήν θεωρεῖ ἐχθρική. Ἐχει βρεῖ τήν ἐξ ἀποκαλύψεως μοναδική καί αἰώνια ἀλήθεια του καί χρειάζεται μόνο ὑποστηρικτές καί προπαγανδιστές τοῦ δόγματος, χρειάζεται μόνο πιστούς καί θεολόγους.

Ὁ πολιτικός στοχασμός καί ἡ φιλοσοφία θά ἐπανεμφανισθοῦν στήν Δυτική Εὐρώπη τῶν Νέων Χρόνων ἀπό τόν 16ο αἰώνα καί μετὰ καί συμβαδίζουν πάλι μέ τήν ἀνάδυση τοῦ αἰτήματος γιά μιάν ἄλλη κοινωνία, γιά μιάν ἄλλη πολιτική, συμβαδίζουν μέ τήν ἀνάδυση τοῦ προτάγματος τῆς αὐτονομίας. Ἐνῶ σήμερα, ὅπως παρατηρεῖ ὁ Καστοριάδης, οἱ φιλόσοφοι ἔχουν ἀπωλέσει τήν κριτική τους δύναμη καί ἐπιδίδονται σέ ἀτέρμονους σχολιασμούς, ἐρμηνεῖες καί ἐπανερμηνεῖες. Ἐπί πλέον δέ, διακηρύσσουν τό τέλος τῆς φιλοσοφίας, ὅπως ὁ Χάιντεγκερ, στόν ὁποῖο ἀσκει κριτική ὁ Καστοριάδης καί δηλώνει ἀκριβῶς τό ἀντίθετο, δηλαδή ὅτι δέν ὑπάρχει κανένα τέλος τῆς φιλοσοφίας. Ἀντιθέτως, πιστεύει στήν κριτική τῆς δύναμη καί στόν δημιουργικό της ρόλο πού πρέπει νά ἐπιτελέσει σήμερα, διαυγάζοντας τό πρόταγμα τῆς αὐτονομίας, ἀτομικῆς καί κοινωνικῆς, καί δείχνοντας πόσο ἐπιτακτικό καί κρίσιμο εἶναι τό πρόταγμα αὐτό σήμερα. Συνεπῶς, ὁ ρόλος τῆς φιλοσοφίας δέν εἶναι αὐτός

πού τῆς ἐπιφυλάσσει ὁ Heidegger, δηλαδή νά βρεῖ τό νόημα τοῦ εἶναι. Αὐτό δέν ἔχει νόημα γιά τόν Καστοριάδη πού τόν κατηγορεῖ ὅτι οὔτε μιά φορά δέν θέτει τήν ἐρώτηση ἂν τό εἶναι ἔχει ἢ μπορεῖ νά ἔχει ἕνα νόημα<sup>24</sup>.

## Ἡ δημιουργία τῆς τραγωδίας

Ὁ Καστοριάδης ἐπισημαίνει ὅτι κακῶς γίνεται λόγος γιά ἐλληνική τραγωδία. Ὁ σωστός ὅρος εἶναι Ἀθηναϊκή Τραγωδία, διότι μόνο στήν Ἀθήνα δημιουργεῖται, ἐξελίσσεται καί βρίσκει τήν κορύφωσή της μέ τοὺς τρεῖς μεγάλους τραγικούς<sup>25</sup>. Ἡ τραγωδία, δηλαδή, δέν θά μπορούσε νά δημιουργηθεῖ παρά μόνο στήν πόλιν ὅπου ἡ δημοκρατία, ἡ ρητή, συνεχῆ καί ἀνοιχτή αὐτοθέσμιση ἔφθασε στό ἀπόγειό της. Πράγματι, ἡ συνεχῆ καί διαρκῆ ἀμφισβήτηση τῶν θεσμῶν καί τοῦ νόμου, ἡ ἀπεριόριστη ἐλευθερία τοῦ δήμου νά θεσμοθετεῖ καί νά ἀποφασίζει γιά ὅλα τά σημαντικά ζητήματα τῆς κοινωνίας θέτει τό πρόβλημα τῶν ὁρίων. Ἀπό τήν στιγμή, δηλαδή, πού ὁ δήμος μπορεῖ νά κάνει ὅ,τιδήποτε καί ἔχει συνειδηση αὐτοῦ τοῦ πράγματος, ἀπό τήν στιγμή αὐτή ὀφείλει νά σκεφθεῖ μέχρι πού μπορεῖ νά φθάσει, νά σκεφθεῖ ποιά εἶναι τά ὅριά του. Δηλαδή νά ἀποδεχθεῖ ὅτι δέν μπορεῖ νά κάνει ὅ,τιδήποτε καί, συνεπῶς, νά αὐτοπεριοριστεῖ.

Ἡ δημοκρατία πρέπει νά ἔχει θεσμούς αὐτοπεριορισμοῦ καί πράγματι ἔχει (γραφῆ παρανόμων, ἀπάτη τοῦ δήμου). Ὁ Καστοριάδης θεωρεῖ καί τήν τραγωδία ὡς ἕναν τέτοιο θεσμό αὐτοπεριορισμοῦ. Ἡ τραγωδία ὑπενθυμίζει διαρκῶς στούς Ἀθηναίους πολῖτες ὅτι ὑπάρχουν ὅρια ἄγνωστα ἐκ τῶν προτέρων στό δρῶν ὑποκείμενο, τό ὁποῖο ἐνεργεῖ ὑπεύθυνα ἀναλαμβάνοντας τοὺς κινδύνους τῶν πράξεων του. Κανείς δέν μπορεῖ νά τοῦ τά ὑποδείξει ἐκ τῶν προτέρων. Μόνος του πρέπει νά τά καταλάβει ἢ νά τά διαίσθανθεῖ<sup>26</sup>. Αὐτή ἡ ἀγνοία καί ἡ ἀδυναμία ἀναγνωρίσεως τῶν ὁρίων τῶν πράξεών μας συνιστᾶ καί τήν ἔννοια τοῦ τραγικοῦ. Ἡ ὑπέρβαση τῶν ὁρίων συνιστᾶ τήν ὕβριν, ἡ ὁποία ὁδηγεῖ στήν καταστροφή (ἄτη). Ἡ ὕβρις προϋποθέτει ἀφ' ἐνός μέν τήν ἐλευθερία σκέψεων καί πράξεων, ἀφ' ἑτέρου δέ τήν ἀπουσία προ-καθορισμένων «νορμῶν», πολύ δέ περισσότερο τήν ἀπουσία κάποιας «νόρμας τῶν νορμῶν», τήν ἀπουσία ἐσχάτων νόμων γιά τίς ἀνθρώπινες πράξεις.

Στίς κοινωνίες στίς ὁποῖες ὁ νόμος εἶναι «δοσμένος» ἀπό κάποια ἐξω-κοινωνική ἀρχή (Θεό, Φύσιν, Νόμους τῆς ἱστορίας ἢ τῆς κοινωνίας...)





αὐτὴ ἀκριβῶς ἡ ἀρχὴ συνιστᾶ καὶ τὴν «νόρμα τῶν νορμῶν», τὸν ἔσχατο νόμο, βάσει τοῦ ὁποίου κρίνεται ἂν ἓνας νόμος εἶναι δίκαιος ἢ ἀδίκος, καλός ἢ κακός. Αὐτὸ συνιστᾶ τὴν ἑτερονομία τῆς κοινωνίας (ἑτερόνομη κοινωνία). Ἡ ὕβρις διαφέρει ριζικά ἀφ' ἑνός μὲν ἀπὸ τὴν νομικὴ ἔννοια τοῦ ἀδικήματος, ἀφ' ἑτέρου δὲ ἀπὸ τὴν θρησκευτικὴ ἔννοια τῆς ἀμαρτίας. Ἄδίκημα εἶναι ἡ παράβαση ἑνός καθορισμένου ἐκ τῶν προτέρων νόμου καὶ ἀμαρτία εἶναι ἡ παράβαση μιᾶς καθορισμένης ἐκ τῶν προτέρων θρησκευτικῆς ἐντολῆς, καθορισμένης ἀπὸ τὴν Ἐκκλησία, τὸ ἱερατεῖο ἢ τὰ ἱερά βιβλία — Βίβλο, Κοράνι.

Ἡ ἀντίθεση ὕβρις-δίκη πού χαρακτηρίζει τὴν τραγωδία εἶναι μετάθεση στό ἀνθρώπινο πεδίο τῆς ἀντιθέσεως χάος-κόσμος. Συνδέει ἔτσι ὁ Καστοριάδης τὴν πολιτικὴ διάσταση τῆς τραγωδίας μέ τὴν ὄντολογικὴ τῆς βάσης: αὐτὸ πού ἡ τραγωδία δείχνει σέ ὄλους, ὄχι διὰ τοῦ φιλοσοφικοῦ λόγου ἀλλὰ μέ τὸν δικὸ τῆς τρόπο (δρώντων, μέ τὴν δράση τῆς θεατρικῆς παράστασης), εἶναι ὅτι τὸ εἶναι εἶναι Χάος. Χάος μέ τὴν ἔννοια τῆς ἀπουσίας τάξεως, τῆς ἔλλειψης θετικῆς ἀντιστοιχίας ἀνάμεσα στίς ἀνθρώπινες προθέσεις καὶ ἐνέργειες καὶ στὰ ἀποτελέσματά τους. Τὸ Χάος, μέ αὐτὴν τὴν ἔννοια, παροντοποιεῖται ἐντὸς τοῦ ἀνθρώπου ὡς ὕβρις του.<sup>27</sup>

Τὴν πολιτικὴ διάσταση τῆς τραγωδίας ἀναδεικνύει ὁ Καστοριάδης, ἐξετάζοντας ὀρισμένα σημεῖα τῆς Ἀντιγόνης τοῦ Σοφοκλέους, τὴν ὁποία θεωρεῖ ὡς τὴν πιὸ βαθιὰ τραγωδία ὑπ' αὐτὴν τὴν ἔννοια. Οἱ ἐπικρατούσες ἐρμηνεῖες βλέπουν σέ αὐτὴν εἴτε τὴν διαμάχη ἀνθρώπινου καὶ θείου νόμου — ἢ, πιὸ συγκεκριμένα, τὴν συνηγορία ὑπὲρ τοῦ θείου νόμου καὶ τὴν καταγγελία τοῦ ἀνθρώπινου — εἴτε τὴν διαμάχη τοῦ ἀνίσχυρου ἀτόμου καὶ τοῦ ἰσχυροῦ τυράννου κ.λπ. Ὁ Καστοριάδης πιστεύει ὅτι αὐτές οἱ ἐρμηνεῖες παραβλέπουν τὸ σπουδαιότερο. Γράφει: «Αὐτὸ πού ἐξυμνοῦν οἱ τελευταῖοι στίχοι τοῦ χοροῦ (1348-1355) δὲν εἶναι ὁ θεῖος νόμος, ἀλλὰ τὸ φρονεῖν»<sup>28</sup>. Τὸ περιεχόμενο τοῦ φρονεῖν συνάγεται ἀπὸ ὅλη τὴν προηγούμενη ἐξέλιξη τῆς τραγωδίας. Ἡ καταστροφή ἐπέρχεται διότι ὁ Κρέων, ὅπως καὶ ἡ Ἀντιγόνη, ἐπιμένουν πεισματικά ὁ καθένας στοὺς λόγους του, δίχως νά προσπαθοῦν νά καταλάβουν τοὺς λόγους τοῦ ἄλλου. Ὁ μὲν Κρέων, ὑπερασπίζοντας τοὺς νόμους τῆς πόλεως, ἀπαγορεύει τὴν ταφή του νεκροῦ Πολυνείκη, ἡ δὲ Ἀντιγόνη, ὑπερασπίζοντας τὸν ἀδελφὸ τῆς, πραγματοποιεῖ τὴν ταφή του.

Ὁ καθένας ἀπὸ τὴν πλευρὰ του δὲν εἶναι ἐ-

κτός δικαίου, τὸ λέει ἐξ ἄλλου καὶ ὁ χορός (εὐ γὰρ εἴρηται διπλῆ, στ. 725). Πράγματι, καμμία πόλις δὲν μπορεῖ νά ὑπάρξει χωρὶς νόμους καὶ χωρὶς τὴν τήρηση καὶ τὴν ἐφαρμογὴ τους. Καμμία πόλις δὲν θά ἐδέχετο νά τὴν προδώσει κάποιος πολίτης τῆς καὶ νά ἐπιτεθεῖ ἐναντίον τῆς συμμαχώντας μέ τοὺς ἐχθρούς τῆς, ὅπως ἔκανε ὁ Πολυνείκης. Ὁ ἴδιος ὁ γιὸς τοῦ Κρέοντος δὲν τοῦ βρίσκει ἀδικο (στ. 685-686). Αὐτὸ πού τοῦ προσάπτει εἶναι τὸ φρονεῖν μόνος δοκεῖ, τὸ νά νομίζει ὅτι μόνο αὐτός ἔχει δίκιο (στ. 705-709). Ἡ καταστροφή ἐπέρχεται γι' αὐτὸν ἀκριβῶς τὸν λόγο. Ἡ ὕβρις συνίσταται στό ὅτι δὲν ἐγινε δυνατὴ ἡ σύζευξη, ἡ συνύφανση τῶν δύο μερῶν: τῶν νόμων τῆς πόλεως καὶ τῆς δίκης τῶν θεῶν. (νόμους παρείρων χθονός καὶ θεῶν τ' ἔνορκον δίκαν). Αὐτὸ πού καταγγέλλει, λοιπόν, ὁ Σοφοκλῆς εἶναι τὸ μόνος φρονεῖν δοκεῖ καὶ ἡ καταγγελία αὐτὴ ἀποτελεῖ τὸ θεμελιῶδες ἀξίωμα τῆς δημοκρατικῆς πολιτικῆς<sup>29</sup>. Αὐτὸ πού λέει ὁ Σοφοκλῆς στοὺς σύγχρονους τοῦ Ἀθηναίου, κατὰ τὸν Καστοριάδη, εἶναι ὅτι ὁ χῶρος τῶν πολιτικῶν υποθέσεων εἶναι γεμάτος ἀβεβαιότητα καὶ κάθε πολιτικὴ ἀπόφαση ὀφείλει νά λαμβάνει ὑπ' ὄψιν τῆς ὄλους τοὺς παράγοντες, ἀκόμη καὶ αὐτοὺς πού δὲν εἶναι αὐστηρῶς πολιτικοί. Ἡ ἀπόφαση τοῦ Κρέοντος εἶναι πολιτικὴ ἀπόφαση, στηριγμένη στοὺς νόμους καὶ στό δίκαιον τῆς πόλεως. Ὅμως καὶ γιὰ τίς πιὸ ὀρθές ἀποφάσεις δὲν ὑπάρχει ἐγγύηση ἂν εἶναι μόνο πολιτικές. Δέν ὑπάρχει ἐγγύηση ἐκ τῶν προτέρων, ἀκόμη καὶ ἂν οἱ ἀποφάσεις φαίνονται οἱ πιὸ συμφέρουσες, οἱ πιὸ λογικές καὶ οἱ πιὸ ὀρθές. Ἡ λύση, βεβαίως, δὲν εἶναι οἱ δῆθεν εἰδήμονες καὶ οἱ δῆθεν εἰδικοί, ἀλλὰ ἡ φρόνησις, δηλαδή ἡ πρακτικὴ σοφία, ἡ ἱκανότης τοῦ κρίνειν καὶ τοῦ ἐκλέγειν ἐκεῖ ὅπου δὲν ὑπάρχουν μηχανικοὶ κανόνες, ἀντικειμενικοί, γνωστοί ἐκ τῶν προτέρων οἱ ὁποῖοι νά ἐπιτρέπουν τὴν ὀρθὴ κρίση καὶ τὴν ἀποφυγὴ σφαλμάτων<sup>30</sup>. Γι' αὐτὸ θά πρέπει νά ὑπάρχει συνεχῆς ἐπαγρύπνηση καὶ ὄχι ἐφησυχασμός. Ἡ δημοκρατία εἶναι ἓνα τραγικὸ καθεστῶς, ἓνα καθεστῶς τοῦ ἱστορικοῦ ρίσκου — ἄλλος τρόπος γιὰ νά ποῦμε ὅτι εἶναι τὸ καθεστῶς τῆς ἐλευθερίας<sup>31</sup>.

Γιὰ τὸν Καστοριάδη, ἡ ἀθηναϊκὴ τραγωδία συμπεκνώνει καὶ ἐκφράζει ἐρωτήματα καὶ προβλήματα πού ἐγείρονται ὄχι μόνο στό πεδίο τῆς πολιτικῆς ἀλλὰ καὶ στὸν χῶρο τῆς φιλοσοφίας. Πράγματι, τὸ ἐρώτημα π.χ. «Τί εἶναι ὁ ἄνθρωπος» εἶναι πάντοτε ἔμμεσα ἢ ἄμμεσα παρόν, ὅπως στὴν Ἀντιγόνη καὶ στὸν Προμηθεὺς δεσμῶτη τοῦ Αἰσχύλου. Οἱ δύο αὐτές τραγωδίες δίνουν



ἀπάντηση στό ἐρώτημα αὐτό, ἀπάντηση ὅμως ἐντελῶς διαφορετική. Μέσα στά εἴκοσι ἔτη πού χωρίζουν τήν μιά τραγωδία ἀπό τήν ἄλλη — 460 π.Χ. ὁ Προμηθεύς, 442 π.Χ. ἡ Ἀντιγόνη — ὑπάρχει μιά τεράστια διαφορά καί ἀλλαγὴ πού ἔγινε στό πολιτικό καί κοινωνικό περιβάλλον τῆς Ἀθήνας, μιά τεράστια ἀνάπτυξη πνευματικῆς δημιουργίας μέ τήν συνεχῆ ὑπέρβαση τῶν παραδοσιακῶν παραστάσεων, πού ἔχει ὡς ἀποτέλεσμα τήν ἐμβάθυνση τῆς ἀνθρώπινης αὐτογνωσίας. Τήν ἐμβάθυνση αὐτή, καθὼς καί τήν διαφορά τῶν δύο ἀντιλήψεων, ὅπως ἐκφράζονται στίς δύο αὐτές τραγωδίες, ἀναδεικνύει ὁ Καστοριάδης στό ἐξαίρετο κείμενό του «Αἰσχύλεια ἀνθρωπογονία καί Σοφοκλεια αὐτοδημιουργία τοῦ ἀνθρώπου»<sup>32</sup>. Μέ τήν ἀντιπαραβολή τῶν δύο ποιητῶν ἀναδεικνύει τήν τεράστια ὀντολογική ἀνατροπή πού συνετελέσθη μέσα σέ εἴκοσι χρόνια.

Ὁ μέν Αἰσχύλος ἀπαντᾷ στό ἐρώτημα τό σχετικό μέ τόν ἀνθρώπο μέ μιά μυθική ἀνθρωπογονία. Ἀναφέρει ὅτι τό πέρασμα ἀπό τήν προανθρώπινη στήν ἀνθρώπινη κατάσταση πραγματοποιεῖται ἀπό ἕνα ὑπεράνθρωπο ὄν, τόν τιτάνα Προμηθεά, ὁ ὁποῖος προσφέρει στοὺς ἀνθρώπους ὅλα ὅσα χαρακτηρίζουν τόν ἀνθρώπο ὡς κοινωνικό, πολιτικό καί ἔλλογο ὄν: πῦρ, ἄστρων ἀνατολὰς καί δύσεις, ξυλουργία, ἐποχὰς, ἀριθμόν, γραμμάτων συνθέσεις, φάρμακα νόσων κ.λπ. Ἐν ὀλίγοις, ὅλες οἱ τέχνες ἐδόθησαν στοὺς θνητούς ἀπό τόν Προμηθεά (πᾶσαι τέχναι βροτοῖσιν ἐκ Προμηθέως).

Ὁ δέ Σοφοκλῆς ἐκθέτει μίαν ἀνθρωπολογία χωρίς μυθικές ἀναφορές, ὅπου ὁ ἀνθρώπος εἶναι ὁ ἴδιος δημιουργός τοῦ ἑαυτοῦ του καί ὄλων τῶν τεχνῶν — δηλαδή τροποποιώντας τόν στίχο τοῦ Αἰσχύλου, θά λέγαμε ὅτι, κατά τόν Σοφοκλή, πᾶσαι τέχναι βροτοῖσιν ἐξ ἀνθρώπου. Αὐτό φαίνεται στό περίφημο στάσιμο τῆς Ἀντιγόνης: πολλὰ τὰ δεινὰ κούδεν ἀνθρώπου δεινότερον πέλει. Τό δεινόν τοῦ ἀνθρώπου συνίσταται στό ὅτι ὅλα ὅσα ὑπάρχουν στήν κοινωνία εἶναι δημιουργίες τοῦ ἀνθρώπου: γλώσσα, θεσμοί, τέχνες, κ.λπ., πράγμα τό ὁποῖο συνιστᾷ καί τήν οὐσία τοῦ ἀνθρώπου, ἡ ὁποία δέν καθορίζεται οὔτε ἐκ φύσεως οὔτε ἀπό κάποιον θεό, ἀλλά εἶναι αὐτοδημιουργία.

Ὁ Σοφοκλῆς «θέτει ἀπλά, καθαρὰ καί μέ ἔμφαση τήν ἀνθρωπότητα ὡς αὐτοδημιουργία. Οἱ ἀνθρώποι δέν πῆραν τίποτε ἀπ' τοὺς θεούς, καί κανένας θεός δέν τοὺς ἔδωσε τίποτε. Αὐτό εἶναι τό πνεῦμα τοῦ 5ου αἰῶνος, κι αὐτή εἶναι ἡ τραγωδία πού ἐβράβευσαν οἱ Ἀθηναῖοι»<sup>33</sup>.

Τό πνεῦμα τοῦ 5ου αἰῶνος εἶναι συνεπῶς, ἡ

ρητή αὐτοδημιουργία τοῦ ἀνθρώπου, ἡ ρητή αὐτοθέσμιση τῆς κοινωνίας, ἡ αὐτονομία, ἡ δημοκρατία. Ἡ αὐτονομία, γιά τόν Καστοριάδη, δέν εἶναι αὐτοσκοπός καί φορμαλισμός. Εἶναι καί μέσον γιά νά γίνουν ἄλλα πράγματα. Τό ἐρώτημα εἶναι ποιά εἶναι αὐτά τά ἄλλα πράγματα, μέ ἄλλα λόγια ποιά εἶναι τά περιεχόμενα καί οἱ οὐσιαστικές ἀξίες τῆς αὐτόνομης κοινωνίας; Ποιό εἶναι τό ἀντικείμενο τῆς δημοκρατικῆς θέσμισης; Ἡ ἀπάντηση διατυπώνεται στόν Ἐπιτάφιο τοῦ Περικλέους μέ ἀπαράμιλλο τρόπο: *Φιλοκαλοῦμεν γὰρ μετ' εὐτελείας καί φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας (...) Περὶ τοιαύτης οὖν πόλεως οἶδε τε γενναίως δικαιοῦντες μὴ ἀφαιρεθῆναι αὐτὴν μαχόμενοι ἐτελεύτησαν, καί τῶν λειπομένων πάντα τινὰ εἰκὸς ἐθέλειν ὑπὲρ αὐτῆς κάμνειν*<sup>34</sup>. Δηλαδή τό ἀντικείμενο τῆς θέσμισης, στήν δημοκρατική πόλιν, εἶναι ἡ δημιουργία ἐνός ἀνθρώπινου ὄντος, τοῦ Ἀθηναίου πολίτη, ὁ ὁποῖος ὑπάρχει καί ζεῖ ἐντός καί διὰ τῆς ἐνότητος τριῶν ἀξιών: τῆς ἀγάπης καί τῆς «πρακτικῆς» τῆς ὁμορφιάς, τῆς ἀγάπης καί τῆς «πρακτικῆς» τῆς σοφίας, τῆς μέριμνας καί τῆς εὐθύνης ἀπέναντι στό δημόσιο καλόν, στήν πόλιν. «Καί δέν θά ἦταν δυνατόν», καταλήγει ὁ Καστοριάδης, «νά γίνει χωρισμός αὐτῶν τῶν τριῶν στοιχείων: ἡ ὁμορφία καί ἡ σοφία ἔτσι ὅπως τίς ἀγαποῦσαν καί τίς ζοῦσαν οἱ Ἀθηναῖοι δέν μπορούσαν νά ὑπάρχουν παρά μόνον στήν Ἀθήνα. Ὁ Ἀθηναῖος πολίτης δέν εἶναι “ιδιωτικός φιλόσοφος” οὔτε “ιδιωτικός καλλιτέχνης”: Εἶναι ἕνας πολίτης γιά τόν ὁποῖο ἡ τέχνη καί ἡ φιλοσοφία ἔχουν γίνει τρόποι ζωῆς. Αὐτή εἶναι ἡ ἀληθινή ἀπάντηση, ἡ συγκεκριμένη ἀπάντηση τῆς ἀρχαίας δημοκρατίας στό ἐρώτημα σχετικά μέ τό “ἀντικείμενο” τῆς πολιτικῆς θέσμισης».<sup>35</sup>

## ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Ὁ Vidal-Naquet ἀναφέρει ὅτι, σέ κύκλο συζητήσεων τό 1963-64 στό Παρίσι περὶ τῆς Ἀθηναϊκῆς Δημοκρατίας, ὁ Καστοριάδης ὑποστήριξε ὅτι αὐτὴ ὄχι μόνον δέν ἦταν «τυπική» ἀλλά ὅτι ἀποτελοῦσε ἀπτό παράδειγμα τῆς αὐτόνομης κοινωνίας. (Πρόλογος στό βιβλίο τοῦ Κ. Καστοριάδη *Sur le Politique de Platon*, Paris, Seuil, 1999, σελ. 9). Ὅπως ἀναφέρει ὁ ἴδιος ὁ Καστοριάδης, τίς κύριες ιδέες περὶ δημοκρατίας τίς ἀνέπτυξε τόν Ὀκτώβριο 1979 στό σεμινάριο τοῦ J. Habermas στό Max-Planck Institut τοῦ Starnberg. Βλ. «Ἡ ἐλληνική πόλις καί ἡ δημιουργία τῆς δημοκρατίας» στό *Χῶροι τοῦ ἀνθρώπου*, σ. 159, Ἐκδόσεις Ὑψίλον, Ἀθήνα 1995. Δηλαδή, ἀπό τό 1978 ἡ ἄμεση δημοκρατία εἶχε εἰσβάλει στήν σκέψη του, ὅπως τό ὁμολογεῖ καί ὁ ἴδιος στό *Fait et a faire*, σελ. 73, Paris, 1997. Τό παρόν κείμενο στηρίζεται κυρίως στό ἐρ-



γο του Καστοριάδη «Ἡ Ἑλληνική πόλις...» καί, λόγω τῆς συνεχούς παραπομπῆς σέ αὐτό, θά ἀναφέρεται χάριν συντομίας ὡς Χ.Α. Ὑπάρχει ἐπίσης τὸ κείμενό του Ἡ ἀρχαία ἑλληνική δημοκρατία καί ἡ σημασία της γιά μᾶς σήμερα, Ἐκδόσεις Ἰψίλον, Ἀθήνα 1986.

2. Βλ. Γ.Ν. Οἰκονόμου, «Ὁ Καστοριάδης καί ἡ Αὐτονομία», *Καθημερινή*, 26-5-1998.

3. Καστοριάδης, *Ὅμιλίες στήν Ελλάδα*, σελ. 62.

4. Γιά τὸ πρόβλημα τῆς δουλείας βλ. Καστοριάδη, «La Democratie athenienne: vraies et fausses questions», *La Montée de l' insignifiance*, σελ. 188-189.

5. Καστοριάδης, *Ὅμιλίες στήν Ελλάδα*, σελ. 60. Ἐνδεικτικὰ ἀναφέρονται ἡ θεοκρατική κοινωνία τῶν Ἰουδαίων καί τῶν Αἰγυπτίων, στήν ἴδια περίοδο μέ τήν Ἀθηναϊκή Δημοκρατία, ἡ θεοκρατική χριστιανική μοναρχία τοῦ Βυζαντινοῦ Κράτους ἀπό τόν 4ο ἕως τόν 15ο αἰώνα μ.Χ., οἱ ἐλέφ θεοῦ δυτικές μοναρχίες καί ἀπολυταρχίες, καθώς καί ἡ ἀπολυταρχία τῆς παπικῆς Ἐκκλησίας ἀπό τόν 4ο ἕως τόν 18ο αἰώνα μ.Χ. Ὁ ὅρος, ἐξ ἄλλου, θεοκρατία συναντᾶται γιά πρώτη φορά(;) στόν Ἰουδαῖο ἱστορικό Φλάβιο Ἰώσηπο τοῦ 1ου αἰ. μ.Χ. στόν λόγο του Κατ' Ἀπίωνος (Β,16.165), ὅπου γράφει ὅτι, ἐνῶ σέ ἄλλες χώρες ἡ ἐξουσία ἀνήκει στήν μοναρχία ἢ στήν ὀλιγαρχία ἢ στήν πλῆθη(!), στούς Ἰουδαίους τὸ πολίτευμα εἶναι θεοκρατία: *ὡς δ' ἂν τις εἶποι βιασάμενος τὸν λόγον θεοκρατίαν ἀπέδειξε τὸ πολίτευμα, θεῶ τὴν ἀρχὴν καί τὸ κράτος ἀναθεῖς*. Ἄλλου ἐπίσης γράφει ὅτι ὁ νόμος ἐδόθη στούς Ἰουδαίους *κατὰ θεοῦ βούλησιν* (ὅπ.π., Β, 21.184) καί οἱ ἱερεῖς ἐτάχθησαν νά εἶναι δικαστές καί ἐπόπτες κάθε διαφορᾶς, ἐπιβάλλοντες τίς τιμωρίες (καί γάρ ἐπόπται πάντων καί δικασταὶ τῶν ἀμφισβητούμενων καί κολασταὶ τῶν κατεγνωσμένων οἱ ἱερεῖς ἐτάχθησαν. ὅπ.π., Β, 21.187). Ἀρκεῖ ἐπίσης νά σκεφθεῖ κανεὶς τὴν τεράστια διαφορὰ ἀνάμεσα στήν ρήτρα μέ τὴν ὁποία ἀρχίζουν τόσα ἐδάφια τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης «καὶ εἶπεν ὁ Θεός», καί στήν ρήτρα μέ τὴν ὁποία ἀρχίζουν οἱ ἀθηναϊκοὶ νόμοι «ἐδόξε τῇ βουλῇ καί τῷ δήμῳ» (Οἱ Ὅμιλίες στήν Ελλάδα, σ. 62). Στήν Καινὴ Διαθήκη ἐπίσης ὑπάρχει ἡ ρήση τοῦ Παύλου: *οὐ γάρ ἔστιν ἐξουσία εἰ μὴ ὑπὸ θεοῦ* (Πρὸς Ρωμαίους, 13,1).

6. Βλ. Γ.Ν. Οἰκονόμου, «Ἡ ἀρχαία Δημοκρατία», *Ὁ Πολίτης*, τ. 121, Ἰανουάριος-Μάρτιος 1993 σελ. 41.

7. Καστοριάδης, Χ. Α. σελ. 196.

8. Καστοριάδης, *La montée de l' insignifiance*, Seuil, Paris 1997, σελ. 229. Ἐξ ἄλλου, γιά τόν Καστοριάδη, τὰ σημερινὰ πολιτεύματα τῆς Δύσεως εἶναι ψευδο-δημοκρατίες ἢ φιλελεύθερες ὀλιγαρχίες, ἀκριβῶς διότι ἔχουν ἰδιωτικοποιήσει κατὰ μεγάλο μέρος τόν δημόσιο χώρο: οἱ πραγματικὰ σημαντικὲς ἀποφάσεις λαμβάνονται μυστικά καί στὰ παρασκήνια τῶν κυβερνήσεων, τῶν κοινοβουλίων ἢ τῶν κομματικῶν μηχανισμῶν.

9. Γιά τίς διαφορὲς μεταξύ τῆς ἀρχαίας δημοκρατίας καί τῶν σημερινῶν ἀντιπροσωπευτικῶν δυτικῶν πολιτευμάτων βλ. «Imaginaire politique Grec et moderne», *La Montée de l' insignifiance*, σελ. 159-182. (Ἑλληνική μετάφραση στὸ συλλογικό *Οἱ Ἕλληνες, οἱ Ρωμαῖοι καί ἐμεῖς*, ἐπιμ. Roger-Pol Droit, Ἀλεξάνδρεια, σελ. 280-311). Βλ. ἐπίσης Μ. Finley, *Ἀρχαία καί σύγχρονη δημοκρατία*, Εὐρύαλος 1989.

10. Καστοριάδης, *Ὅμιλίες στήν Ελλάδα*, σελ. 64.

11. Ὁπ. π. σελ. 22.

12. Εἶναι ἡ γνωστὴ παροχὴ τῶν νόμων ἀπὸ τόν Θεὸ αὐτοπροσώπως στόν Μωϋσῆ, στὸ ὄρος Σινᾶ. Βλ. ἐπίσης

Δευτερονόμιον 4.2,13.11: «οὐ προσθήσετε πρὸς τὸ ῥῆμα ὃ ἐγὼ ἐντέλλομαι ὑμῖν, καὶ οὐκ ἀφελείτε ἀπ' αὐτοῦ». Στόν ἑλληνικό κόσμο, ἐξ ἄλλου, δέν ἀναγνωρίζεται θεοδικία καί θεῖον δίκαιον. Ἀκόμη καί οἱ μονάρχες τῶν ἑλληνιστικῶν κρατῶν καί οἱ Ρωμαῖοι αὐτοκράτορες, οἱ ὅποιοι ἐπέβαλλαν στούς ὑπάρχουσους τούς νά τούς λατρεύουν ὡς θεούς, δέν παρουσίασαν ποτέ κάποιο διάταγμά τους ὡς θέληση τοῦ Θεοῦ. Αὐτὰ εἶναι δημιουργήματα τοῦ Ἰουδαιοχριστιανισμοῦ. Βλ. Μ. Finley, *L' Invention de la politique*, Flammarion, 1985, p. 190.

13. Ὅσον ἀφορᾶ τὴν σκέψη πού ὑπῆρξε στήν Αἴγυπτο, στήν Ἰνδία καί στήν Κίνα, ἡ κύρια διαφορὰ τους ἀπὸ τὴν Ἑλλάδα εἶναι ὅτι, ἐνῶ σέ αὐτές ἡ σκέψη ἦταν κλειστή ὑπόθεση τοῦ ἱερατείου, τῶν αὐλικῶν καί τῶν μανδαρινῶν, ἡ ἀρχαιοελληνική φιλοσοφία ἦταν ἀνοιχτὴ στήν κοινωνία, ἦταν φιλοσοφία πολιτῶν πού συζητοῦν στήν Ἀγορὰ μέ ἄλλους πολίτες. (Καστοριάδης, *Ἡ ἀρχαία ἑλληνική δημοκρατία καί ἡ σημασία της γιά μᾶς σήμερα*, σ. 26). Ὅσον ἀφορᾶ τὸ περιεχόμενο, στήν Ἰνδία, οὐσιαστικά πρόκειται γιά ἐμπειρική γνώση τῆς ζωῆς καί καθοδήγηση γιά μιὰ καλύτερη ζωὴ: ἀπὸ τὰ παλαιότερα κείμενα, τίς Βέδες ἢ τίς Οὐπανισάδες (πού εἰσάγουν τὸ βράχμαν καί τὴν θεωρία τῆς μετενάρκωσης) ὡς τὰ νεώτερα συστήματα τοῦ Ἰνδουισμού (Βεδάντα, Γιόγκα κ.λπ.) καί τοῦ βουδισμού (πού διδάσκει τὸ νιρβάνα, τὸ σῆσιμο, τὴν ἀταραξία) (Θεοφιλου καί Χριστίνας Βεΐκου, *Ἱστορία τοῦ φιλοσοφικοῦ στοχασμοῦ*, σελ. 20-24). Ἡ Ἰνδικὴ σκέψη συμπεριέεται σέ μεγάλη ἔκταση μέ τὴν θρησκεία. Βλ. Μυρτώ Δραγιῶνα - Μονάρχου, «Ἐκκοσμικέυση καί ὑπέρβαση», *Φιλοσοφία καί Παιδεία*, τ. 7, σελ. 7, Ἰανουάριος 1997 καί Δημ. Βελισσαροπούλου, *Ἱστορία τῆς Ἰνδικῆς φιλοσοφίας*, Δωδώνη 1981, σελ. 34. Στήν Κίνα, ὁ Κομφούκιος ἀποσκοποῦσε στήν διατήρηση τῆς κοινωνικῆς συνοχῆς βάσει συμβατικῶν ἀρχῶν καί κανόνων, πού ἦταν ἱεροὶ καί ἀπαραβίαστοι. Ἔτσι πρόβαλλε τὴν ἰδέα μιᾶς ἱερῆς παράδοσης καί τόν τύπο μιᾶς κοινωνίας πού λειτουργεῖ πατριαρχικά σάν οἰκογένεια. Βάση ἦταν ἡ εὐσέβεια, ἡ ὑποταγὴ τοῦ νεότερου στόν ἀρχαιότερο (ἀδελφὸ, πατέρα, ἡγεμόνα) καί ἡ πιστὴ τήρηση τῶν ἐθίμων γύρω ἀπὸ τούς νεκρούς. Ἔτσι καθιερώθηκε ἕνας ἀκαμπτος ἠθικός κώδικας πού κανόνιζε τίς ἀνθρώπινες σχέσεις (ὅπ. π. σ. 28)

Ἡ σκέψη τοῦ Λάο-Τσέ ἔχει ὡς πυρῆνα τὴν ἰδέα τοῦ φυσικοῦ νόμου (Τάο), πού διέπει ἀπὸ μέσα ὅλα τὰ πράγματα. «Πρέπει νά ἀφήνεται κανεὶς στὸ Τάο, νά κατευθύνεται δηλαδή ἀπὸ τόν φυσικό ρυθμὸ ἀλλαγῆς καί νά μὴν ἐπεμβαίνει στήν φυσικὴ Τάξη (...) Ἡ σκέψη αὐτὴ ἐξυπηρετοῦσε τὴν λειτουργία μιᾶς κοινωνίας τοῦ νόμου καί τῆς τάξης καί ἀποσκοποῦσε νά διαμορφώσει κανονικὲς καί ὀμαλοποιημένες σχέσεις». Καί στὸ βιβλίο του *Τάο-τε Κίγ-κ* βασικὴ ἰδέα εἶναι ἐκείνη πού εἰσάγει στόν κόσμο μιὰν ἀρχὴ τάξης, εἰρήνης, ἁρμονίας καί λόγου (ὅπ.π., σελ. 30).

Στήν Αἴγυπτο ἡ κυρίαρχη ἀντίληψη εἶναι ἡ μετεμψύχωση, ἡ πίστη σέ μιὰ μετὰ θάνατον «ζωή» καί ἡ προετοιμασία γι' αὐτὴν καθ' ὅλη τὴν διάρκεια τῆς ἐπίγειας ζωῆς, μέ τελικὸ στάδιο τὴν ταφίκευση τῶν νεκρῶν. Ἐκεῖνο λοιπὸν, πού κυριαρχεῖ σέ αὐτές τίς σκέψεις εἶναι ὁ σεβασμὸς τῆς παράδοσης καί τῶν θεῶν, τὸ ἱερό καί τῶν κατεστημένων ἀξιών. Οὐδεμία ἀμφισβήτηση τῆς θεσμιζόμενης παράστασης τῆς κοινωνίας. Ἡ σκέψη εἶναι ἐγκλωβισμένη στὰ θεσμιζόμενα παραδοσιακὰ σχήματα, στὰ συστήματα ἐγκλεισμοῦ, ὅπως τὰ ἀποκαλεῖ ὁ Καστοριάδης. Ἡ πρώτη ρήξη τοῦ ἐγκλεισμοῦ γίνεται στήν Ἀρχαία Ἑλλάδα.



14. Καστοριάδης, *Ο θρυμματισμένος κόσμος*, σελ. 78.
15. Βλ. και Jean Pierre Vernant, «'Από τόν μύθο στον λόγο», *Μύθος και Σκέψη στην Αρχαία Ελλάδα*, Νεφέλη, σελ. 353 κ.εξ., και *Οι άπαρχές της Έλληνικής Σκέψης*, Καρδαμίτσα, 1992 και Wilhelm NESTLE, *Από τόν μύθο στον λόγο*, Γνώση 1999.
16. Καστοριάδης, *Η άρχ. έλλ. δημ.*, σελ. 27, X.A., σελ. 184.
17. Καστοριάδης, X.A., σελ. 182-183.
18. Καστοριάδης, *Τά σταυροδρόμια του λαβυρίνθου*, σελ. 329.
19. Τήν ίδια έρμηνεία δίνει και στό άπειρον του Άναξimάνδρου, τό οποίο είναι άρχή και στοιχείον τών όντων. Άπειρον όχι ποσοτικό, αλλά μέ τήν έννοια του άκαθορίστου, του άπροσδιορίστου. Μέ τήν έννοια αυτή, τό άπειρον είναι ένας άλλος τρόπος νά σκεφθεί κανείς τό χάος, X.A. σελ. 185.
20. X.A. σελ. 186.
21. Για τόν Καστοριάδη ή κοινωνική εξέλιξη δέν είναι καθορισμένη (προκαθορισμένη) από τόν Θεό ή από κάποιους νόμους ιστορικούς, οικονομικούς κ.λπ., αλλά όφείλεται στην ίδια τήν κοινωνία, στην θεσμίζουσα κοινωνία, τήν όποία αποκαλεί και κοινωνικό φαντασιακό.
22. X.A. σελ. 187.
23. Έδω, βεβαίως, ύπάρχει ένα πρόβλημα τό όποιο δέν συζητεί ό Καστοριάδης: ή διάσταση φιλοσόφων και δήμου, ή όποία εκδηλώνεται στις δίκες άσεβείας κατά του Άναξαγόρα τό 433 π.Χ., του Πρωταγόρα τό 416 π.Χ., του Διαγόρα από τήν Μήλο τό 414 π.Χ., και, τέλος, τήν καταδίκη σε θάνατο του Σωκράτη τό 399 π.Χ.
24. Καστοριάδης, «Τό τέλος της φιλοσοφίας», *Οι όμιλίες στην Ελλάδα*, Ύψιλον, σελ. 39, 27.
25. X.A. σελ. 202.
26. X.A. σελ. 205.
27. X.A. σελ. 202.
28. X.A. σελ. 204.
29. X.A. σελ. 206.
30. Τήν έννοια αυτή της φρονήσεως κληρονομεί και άναλύει πολύ ώραία ό Άριστοτέλης, διαχωρίζοντας την και από τήν σοφία και από τήν επιστήμη, διαχωρίζοντας ταυτοχρόνως και τήν θέση του από τόν Πλάτωνα.
31. X.A. σελ. 199. Βεβαίως, μέ τήν εξάφάνιση της δημοκρατίας και, συνεπώς, της τραγωδίας, εξαφανίζεται και αυτή ή αντίληψη, δηλαδή ή τραγική διάσταση της ζωής και της πολιτικής, ή όποία αναδεικνύεται για πρώτη φορά στην δημοκρατική Άθήνα. Έκτοτε παρασιωπάται ή συγκαλύπτεται και ύποκαθίσταται από βεβαιότητες, από απόλυτες άρχές και από νόμους παραμυθητικές. Η άρχή γίνεται μέ τόν Πλάτωνα και συνεχίζεται για πολλούς αιώνες... Φιλοσοφίες, ήθικά συστήματα, ιδεολογίες, θρησκείες (Κάντ, χριστιανισμός, μαρξισμός κ.λπ.) θέτουν απόλυτες αλήθειες, παρουσιάζουν τήν ζωή ως απόλυτη, πελαγοδρομώντας σε ψευδαισθήσεις, φανακισμούς και φαντασιώσεις.
- Η τραγική αίσθηση της ζωής και της πολιτικής θά επανεμφανισθεί στους Νέους Χρόνους μέ τό νέο θέατρο και κυρίως μέ τόν Σαίξπηρ, συμπίπτει μέ τήν επανεμφάνιση της πολιτικής και της φιλοσοφίας, δηλαδή τήν επανεμφάνιση του προτάγματος της άυτονομίας.
32. Καστοριάδη, *Άνθρωπολογία, πολιτική, φιλοσοφία*, Άθήνα, Ύψιλον 1993.
33. Όπ.π., σελ. 23.
34. Θουκυδίδου *Ίστορία*, Β. 40, 41.
35. X.A., σελ. 209.



# Ἡ κριτική τοῦ Καστοριάδη στήν μαρξιστική φιλοσοφία τῆς ἱστορίας

Κωνσταντῖνος Καβουλάκος

**Η** ὑποδοχή τοῦ καστοριαδικοῦ ἔργου ἀπό μέρος τῆς ἐπίσημης κομμουνιστικῆς ἀριστερᾶς, τόσο στήν χώρα μας ὅσο και ἄλλου, χαρακτηρίστηκε κατά κανόνα τουλάχιστον ἀπό καχυποψία (γιά νά χρησιμοποιήσουμε τήν πιό ἥπια ἔκφραση). Ὁ λόγος ἦταν, βέβαια, τό γεγονός ὅτι ὁ Καστοριάδης κινήθηκε ἀπό νωρίς μακριά ἀπό κάθε ὀρθοδοξία, ἀρχικά στρατευόμενος στίς γραμμές τοῦ τροτσκισμού (τοῦ μαύρου προβάτου τῆς σταλινικῆς ἀριστερᾶς) καί, στή συνέχεια, προσπαθώντας νά χαράξει τόν δικό του δρόμο στήν ἐπαναστατική σκέψη καί δράση. Αὐτή ἡ ἀνικανότητα τοῦ Καστοριάδη νά ὑποταχθεῖ σέ κομματικές γραμμές καί διανοητικές αὐθεντίες πῆρε πολύ γρήγορα (στά τέλη τῆς δεκαετίας τοῦ '50, ἀλλά κυρίως στήν δεκαετία τοῦ '60) τήν μορφή μιᾶς ριζικῆς κριτικῆς στίς «ἰδεαλιστικές, ρασιοναλιστικές καί ἐπιστημονιστικές τάσεις» πού ἐνυπῆρχαν ἤδη στά ἱερά κείμενα τῆς ἀριστερᾶς, στό ἔργο τοῦ ἴδιου τοῦ Μάρξ. Αὐτό σίγουρα ἔκανε τόν Καστοριάδη νά φαίνεται στά μάτια πολλῶν σάν ἱερόσυλος, σάν θρασύς πατροκτόνος, σάν «πράκτορας» τῶν καπιταλιστῶν (ἢ τῆς CIA) κ.λπ. Εἰκόνα πού παρέμεινε γι' αὐτούς πειστική τουλάχιστον μέχρι τήν κατάρρευση τῶν ἀνατολικῶν καθεστώτων καί τό συνακόλουθο τέλος τοῦ ψυχροῦ πολέμου (καί πού σίγουρα ἐξακολουθεῖ ἀκόμα νά εἶναι πειστική γιά πολλούς ἀπό τούς ἐναπομείναντες «ἀμετανοήτους», πλῆν ὅμως ἀπογοητευμένους ἢ καί ἀπελπισμένους, κομμουνιστές). Τό ἀποτέλεσμα ἦταν ὅτι πολλοί ἔσπευσαν νά καταδικάσουν τήν πρώιμη κριτική τοῦ Καστοριάδη στόν μαρξισμό χωρίς κἄν νά τήν ἔχουν πραγματικά ὑπ' ὄψιν τους<sup>1</sup>.

Ἄλλά, ἀπό τή σκοπιά τοῦ τέλους τῆς δεκαετίας τοῦ '90, τά πράγματα ἐμφανίζονται κάπως διαφορετικά. Ἡ κριτική τοῦ Καστοριάδη στήν μαρξιστική ἀντίληψη γιά τήν ἱστορία ἀπλῶς προαναγγέλλει μιᾶ γνώση πού σήμερα ἔχει γίνει στίς γενικές της γραμμές κοινός τόπος. Αὐτό δέν σημαίνει ὅμως ὅτι δέν ἀξίζει πλέον νά σκύψουμε πάνω ἀπό τήν καστοριαδική κριτική πρὸς τόν Μάρξ, ἰδιαίτερα μάλιστα ἐφόσον κοπτόμαστε γιά τήν καλλιέργεια τῆς κριτικῆς θεωρίας. Γιατί, ἡ καστοριαδική κριτική ἔχει τό πλεονέκτημα ὅτι, ἐνῶ ἀμφισβητεῖ ριζικά τόν μαρξιστικό ἱστοριοφιλοσοφικό ἀντικειμενισμό, σέ συμφωνία μέ πολύ διαφορετικά μεταξύ τους ρεύματα τῆς σύγχρονης κοινωνικῆς φιλοσοφίας (π.χ. ἐρμηνευτική φιλοσοφία, μεταμοντερνισμός, ἐπικοινωνιακή κριτική θεωρία κ.λπ.), δέν ἐνδίδει οὔτε στιγμή στίς μηδενιστικές καί σχετικιστικές μῦδες τοῦ καιροῦ μας, ἀλλά οὔτε καί στόν πειρασμό μιᾶς πιό μετρημένης καί ἥπιας κοινωνικῆς κριτικῆς καί μεταρρυθμιστικῆς πρακτικῆς. Ἀντιθέτως, ὁ Καστοριάδης διατηρεῖ τόν ριζοσπαστισμό τῆς μαρξικῆς σκέψης, τόσο σέ ὅ,τι ἀφορᾶ τό πρόγραμμα μιᾶς ὑπέρβασης τῆς παραδεδομένης φιλοσοφίας (καί, ἄρα, καί τοῦ ἴδιου τοῦ μαρξισμού), ὅσο καί σέ ὅ,τι ἀφορᾶ τό πρόταγμα μιᾶς ριζικῆς κοινωνικῆς ἀλλαγῆς μέσω μιᾶς ἐπαναστατικῆς πράξης<sup>2</sup>. Αὐτό τό γεγονός δίνει στόν Καστοριάδη μιᾶ ἐξέχουσα θέση στή συζήτηση-ἀπολογισμό τῶν ἀριστερῶν κινήματων τῶν τελευταίων διακοσίων χρόνων, συζήτηση πού θά πρέπει νά ξαναγίνει τώρα πού ἀπαλλαγθῆκαμε πλέον ἀπό τίς παρωπίδες καί τά ψυχροπολεμικά ἄλλοθι τοῦ παρελθόντος. Μιά τέτοια ἀνοιχτή συζήτηση γίνεται

— Ὁ Κωνσταντῖνος Καβουλάκος σπούδασε κοινωνιολογία καί κοινωνική φιλοσοφία στήν Ἀθήνα. Διδάσκει κοινωνική καί πολιτική φιλοσοφία στό Πανεπιστήμιο Κρήτης. Εἶναι συγγραφέας τοῦ βιβλίου τοῦ Γιούργκεν Χάμπερμας: Τά θεμέλια τοῦ Λόγου καί τῆς κριτικῆς κοινωνικῆς θεωρίας (Πόλις, Ἀθήνα 1996).



μάλιστα τόσο πιά αναγκαία όσο επιτείνονται και συσσωρεύονται τά προβλήματα που προκαλεί ή τρομακτική ιδεολογική και κοινωνική όπισθοχώρηση τής άριστερας κατά τά τελευταία είκοσι χρόνια και ή κυριαρχία τών νεοφιλελεύθερων και σοσιαλφιλελεύθερων μυθολογιών περί τής ουσιαστικής άνυπαρξίας έναλλακτικής λύσης άπέναντι στό καπιταλιστικό οικονομικό σύστημα και στην μαζική κοινοβουλευτική δημοκρατία που τό συμπληρώνει<sup>3</sup>. Μόνο ή ανάπτυξη ενός νέου άριστερου λόγου θά μπορέσει νά άντισταθμίσει τίς πλατιά διαδεδομένες κοινοτοπίες τών δημοσιογράφων, τών «όργανικών διανοουμένων» του σημερινού status quo και τών μεταμοντέρνων συνοδοιπόρων τους, που άρχίζουν και τελειώνουν τή συζήτηση επικαλούμενοι τό «γυμνό γεγονός» τής «κατάρρευσης του ύπαρκτου σοσιαλισμού» ως τής de facto επιβεβαίωσης τών δυτικών κοινωνιών (έκτός από όσους συμπληρώνουν τή «ανάλυση» μέ τήν καραμέλα του «τέλους τών μεγάλων αφηγήσεων»). Φυσικά, τουτο τό άρθρο στοχεύει, προς τό παρόν, άπλως στην, κατά τό δυνατόν, πιστή ανακατασκευή τής καστοριαδικής κριτικής στην μαρξική φιλοσοφία τής ιστορίας, καθώς και στην νηφάλια εκτίμηση τών προθέσεων και τών προοπτικών της.

## Η πρακτική-πολιτική άφetterία τής καστοριαδικής σκέψης

Όταν στρεφόμαστε στό έργο του Κ. Καστοριάδη, δέν θά πρέπει ούτε στιγμή νά ξεχνούμε ότι τά κίνητρά του είναι πρωτίστως πρακτικά-πολιτικά. Ό Καστοριάδης δέν ήταν ένας ακαδημαϊκός στοχαστής, ένας φιλόσοφος καριέρας, άλλωστε ποτέ δέν έγραψε διδακτορική διατριβή, ενώ στό πανεπιστήμιο διδάξε σε μεγάλη πλέον ηλικία. Ήδη από τά χρόνια τής νεότητάς του, ή βασική έμπειρία που καθόρισε τή σκέψη του ήταν «ή συμμετοχή σε μία κοινότητα επαναστατών που επιχειρεί νά ξεπεράσει τίς αντικειμενοποιημένες και ξενωμένες σχέσεις τής κοινωνίας όπου ζούμε»<sup>4</sup>. Δέν είναι, λοιπόν, περίεργο που όλα ξεκινούν από τήν αναμέτρηση μέ τόν μαρξισμό, τόν οποίο συναντάει «άμεσα και άναπόφευκτα» «όποιος προβληματίζεται μέ τό ζήτημα τής κοινωνίας»<sup>5</sup>. Πράγματι, τό πρώτο μέρος τής Φαντασιακής θέσμησης τής κοινωνίας άποτελεί ένα ξεκαθάρισμα λογαριασμών μέ τόν μαρξισμό, έναν άπαραίτητο «προσωρινό άπολογισμό», που επιβάλλεται από τό γεγονός ότι «έχοντας ξεκινήσει από τόν επαναστατικό μαρξισμό,

φτάσαμε στην σημείο όπου έπρεπε νά διαλέξουμε άνάμεσα στο νά μείνουμε μαρξιστές ή στο νά μείνουμε επαναστάτες: άνάμεσα στην πίστη σ' ένα δόγμα που δέν έμψυχώνει εδώ και πολύ καιρό ούτε τό στοχασμό ούτε τή δράση και στην πίστη σ' ένα πρόταγμα μιας ριζικής άλλαγής τής κοινωνίας, που άπαιτεί πρώτα άπ' όλα νά καταλάβουμε αυτό που θέλουμε ν' αλλάξουμε, και νά έντοπίσουμε μέσα στην κοινωνία αυτό που τήν άμφισβητεί πραγματικά και τήν άντιμάχεται στην σημερινή μορφή της»<sup>6</sup>. Ό Καστοριάδης ξεκινάει από τήν «κρίση του μαρξισμού», αλλά δέν εγκαταλείπει τό πρόταγμα τής επαναστατικής άλλαγής τής κοινωνίας, γεγονός που θέτει αυτομάτως τό χρέος τής θεωρητικής επεξήγησης τών όρων και του νόηματός της στις σύγχρονες ιστορικές περιστάσεις.

Τό πρώτο έρώτημα που ανακύπτει είναι τί σημαίνει ή «κρίση του μαρξισμού». Ό Καστοριάδης άπαντάει χωρίς περιστροφές: «ό μαρξισμός έγινε μία “ιδεολογία”, και μάλιστα μέ τό νόημα που ό Μάρξ έδινε στον όρο: ένα σύνολο ιδεών που αναφέρεται σε μία πραγματικότητα όχι για νά τήν φωτίσει και νά τήν αλλάξει, αλλά για νά τήν συγκαλύψει και νά τήν δικαιώσει μέσα στο φαντασιακό, και τό όποιο επιτρέπει στους ανθρώπους νά λένε κάτι και νά κάνουν κάτι άλλο, νά εμφανίζονται άλλοι από αυτό που είναι»<sup>7</sup>. Αυτή ή κατάσταση ξένωσης παίρνει δύο μορφές: Άπό τή μία, ό μαρξισμός έχει γίνει ή ενεργός ιδεολογία τών ολοκληρωτικών «σοσιαλιστικών» καθεστώτων, από τήν άλλη, στην Δύση, έγινε έπίσης ή ιδεολογία πολυάριθμων σεκτών, οι όποιες άνάγουν κάποια πλευρά του μαρξισμού σε άπόλυτη αλήθεια και αποκόβονται από τόν κόσμο, προκειμένου νά διαφυλάξουν τήν «καθαρότητά» τους. Η «ιδεολογικοποίηση» του μαρξισμού είναι ακριβώς ή αιτία του γιατί έχει πάψει πλέον νά άποτελεί ζωντανή θεωρία που άνανεώνεται και μεταλλάσσεται.

Είναι προφανές ότι για κάποιον που ξεκινάει από τόν μαρξικό τρόπο σκέψης, οι εξέλιξεις αυτές στο επίπεδο τής θεωρίας δέν μπορούν παρά νά άποτελούν συνέπεια κοινωνικών διεργασιών στο επίπεδο τής πραγματικής ιστορίας, συνδέονται δηλαδή μέ τήν μέχρι τώρα πορεία του έργατικού κινήματος και μέ τίς σημερινές προοπτικές για τήν άνάληψη επαναστατικής δράσης<sup>8</sup>. Μέ δεδομένο ότι όταν μιλούμε για τόν μαρξισμό μιλούμε για τήν πραγματική πείρα ενός αιώνα επαναστατικών κινήματων και για τίς προοπτικές του παρόντος, δέν προσπαθούμε νά αναγάγουμε



τήν μοίρα τῶν ἐργατικῶν κινήματων καί τήν μετατροπή τοῦ μαρξισμού σέ ἰδεολογία ἀποκλειστικά στά «λάθη» τῆς θεωρίας σκοπεύοντας στήν ἀντικατάστασή της ἀπό μιά «ὀρθή», αὐτήν τήν φορά, ἀντίληψη. Ὁ μετασχηματισμός τοῦ κόσμου εἶναι πάντα ἕνα πρωτίστως πρακτικό ζήτημα, στηρίζεται ὁμως σέ μιά πράξη πού ἔχει ἀνάγκη τήν διαύγεια, «πράγμα πού δέν ἀποκλείει, ἀλλ' ἀντιθέτως ἀπαιτεῖ τήν διαύγεια τῆς διαύγειας σέ ὅ,τι τήν ἀφορᾷ, δηλαδή τήν ἀναγνώριση ἀπό τήν διαύγεια τῶν ἰδίων τῶν ὀρίων»<sup>9</sup>. Αὐτή ἡ φράση, πού ἤδη περιέχει τήν κριτική στήν τάση τοῦ μαρξισμού νά μετατραπῆ σέ κλειστό, ντετερμινιστικό σύστημα αἰώνιων ἀληθειῶν (ὑπερβαίνοντας ἔτσι τά ὅρια πού τίθενται στή θεωρητική διαύγηση τῆς ἱστορίας), διατυπώνει τό αἶτημα τῆς ἐξέτασης, μεταξύ τῶν ἄλλων, τῶν καθεαυτοῦ θεωρητικῶν παραγόντων πού καθόρισαν τήν ἰδεολογική ἀπολίθωση τοῦ μαρξισμού.

### Τά δύο ἀνταγωνιστικά στοιχεῖα τοῦ μαρξισμού

Ἐμπνεόμενος ἀπό τήν πραξολογική ἐπαναστατική παράδοση, ὁ Καστοριάδης διακρίνει δύο στοιχεῖα πού συνυπάρχουν στόν μαρξισμό. Ἀπό τή μιά εἶναι τό ἐπαναστατικό στοιχεῖο τῶν νεανικῶν κειμένων τοῦ Μάρξ, πού ἐπανέρχεται καί σέ σημεῖα τῶν κειμένων τῆς ὀριμότητας, κάποτε καί στό ἔργο τῶν μεγάλων μαρξιστῶν, ἀλλά κυρίως στόν Georg Lukács τοῦ *Ἱστορία καί ταξική συνείδηση*<sup>10</sup>. Εἶναι ἡ παράδοση πού θέτει ὡς πρῶτο τόν «μετασχηματισμό» καί ὄχι τήν «ἐρημνεία τοῦ κόσμου», αὐτήν πού διερευνᾷ τούς

συγκεκριμένους ὅρους, ὑπό τούς ὁποίους οἱ ἄνθρωποι «φτιάχνουν» τήν ἱστορία τους, χωρίς νά στοχεύει σέ μιά ὀλική θεωρία τῆς ἱστορίας μέ βάση μιά κλειστή καί ὀλοκληρωμένη διαλεκτική, αὐτήν πού κατανοεῖ τόν κομμουνισμό ὡς πρόταγμα καί ἔργο τῶν ἰδίων τῶν ἐργαζομένων καί ὄχι ὡς μοίρα καί ἀναγκαῖο προϊόν τῶν νόμων τῆς ἱστορικής κίνησης<sup>11</sup>.

Ὡστόσο, αὐτό τό ἐπαναστατικό στοιχεῖο ἦταν ἐξ ἀρχῆς — ἤδη στά νεανικά κείμενα τοῦ Μάρξ — ἀναμειγμένο μέ στοιχεῖα ἀντίθετης ἐμπνευσης πού συσκότιζαν τή σχέση θεωρίας καί πράξης, φιλοσοφίας καί ἐπιστημονικῆς γνώσης, ἐπιστήμης καί «πρακτικῆς» κ.λπ., ζητήματα πού βρισκόνταν στήν καρδιά τῆς μαρξικῆς ἐπαναστατικῆς ἀντίληψης. Ἦδη ἡ ταύτιση τῆς φιλοσοφίας μέ τήν κατ' ἰδέαν λύση τῶν ἀνθρώπινων προβλημάτων, ἡ ἐξ ὀρισμοῦ ταύτισή της μέ ἰδεολογία,<sup>12</sup> κλείνει τό δρόμο σέ μιά (αὐτοδικαίως φιλοσοφική) πραγμάτευση τέτοιων ζητημάτων καί κάνει τή ζυγαριά νά κλίνει πρὸς μιά θετικιστική-ἐπιστημονιστική ἀντίληψη περί θεωρίας καί γνώσης, ἡ ὁποία τείνει ὀλο καί πιά πολύ νά εὐθυγραμμιστεῖ μέ τό πρότυπο τῶν φυσικῶν ἐπιστημῶν, ἡ ἀξιοπιστία τοῦ ὁποίου ἦταν ἀκόμα ἄθικτη στήν ἐποχή τοῦ Μάρξ<sup>13</sup>. Ὁ Καστοριάδης ἐξετάζει τίς βασικές ἀρχές τῆς «ὀλιστικῆς ἀντίληψης τῆς ἱστορίας», ὅπως αὐτές διατυπώθηκαν ἀπό τόν ἴδιο τόν Μάρξ, π.χ. στόν πρόλογο τῆς *Κριτικῆς τῆς Πολιτικῆς Οἰκονομίας*<sup>14</sup> καί καθορίζουν τόν συνολικό τρόπο σκέψης στά κείμενα τῆς ὀριμότητάς του. Ἡ κριτική του ἐπικεντρώνεται σέ τρία κύρια σημεῖα:

α) Ἡ ἰδέα ὅτι οἱ «παραγωγικές σχέσεις» καί



τό ανάλογο «νομικό και πολιτικό έποικοδόμημα» «άντιστοιχούν σε μία όρισμένη βαθμίδα ανάπτυξης των υλικών παραγωγικών δυνάμεων» ανάγει τήν ανάπτυξη τής τεχνικής σε «αυτόνομο» παράγοντα πού καθορίζει (έστω και «σε έσχατο βαθμό») τήν κοινωνική εξέλιξη. Άλλά ή εξέλιξη τής τεχνικής δέν είναι ανεξάρτητη από τήν κοινωνική εξέλιξη, ώστε νά μπορεί νά απομονωθεί ως «ανεξάρτητη μεταβλητή» τής ιστορίας, γεγονός πού καταδεικνύεται από τήν τεράστια ποικιλία αρχαϊκών αλλά και ιστορικών κοινωνιών πού στηρίχθηκαν στην ίδια βάση «παραγωγικών δυνάμεων». Η τεχνική είναι πάντοτε δεμένη με τό σύνολο τής κοινωνικής ζωής, δηλαδή τόσο με τήν μαρξική «βάση» όσο και με τήν «υπερδομή», ή όποια δέν είναι άλλο από «έναν ιστό κοινωνικών σχέσεων, πού δέν είναι ούτε περισσότερο ούτε λιγότερο “πραγματικές”, ούτε περισσότερο ούτε λιγότερο “άδρανείς” από τίς άλλες — έξ ίσου “προσδιορισμένες” από τήν υποδομή όσο και εκείνη από αυτές, άν τό ρήμα “προσδιορίζω” μπορεί νά χρησιμοποιηθεί για νά δηλώσει τόν τρόπο συνύπαρξης των διαφόρων στιγμών ή πλευρών των κοινωνικών δραστηριοτήτων»<sup>15</sup>. Τελικά ό «ιστορικός υλισμός» έπιστρέφει στον ιδεαλισμό, στον βαθμό πού επιχειρεί νά έντοπίσει έναν άφηρημένο παράγοντα πού κινεί τήν ιστορία, έναν παράγοντα μάλιστα πού είναι τής τάξεως τής ιδέας (έφόσον στην βάση τής εφαρμοσμένης τεχνικής με τήν υλική έννοια βρίσκεται πάντα ή τεχνική γνώση, οι «τεχνικές ιδέες»).

β) Κατά δεύτερον, ό ιστορικός υλισμός εφαρμόζει αυθαίρετα διακρίσεις και κατηγορίες, πού προέρχονται από τήν ανάλυση τής καπιταλιστικής κοινωνίας, σε ένα ιστορικό υλικό πού αντίσταται σε αυτές. Η σαφής διάκριση μεταξύ σφαιρών, λ.χ. οικονομία, πολιτική, θρησκεία, τέχνη κ.λπ., χαρακτηριστική για τήν σύγχρονη κοινωνία, δέν έχει νόημα για κοινωνίες του παρελθόντος (άλλά και για αρκετές του παρόντος), όπου τέτοιες διακρίσεις ήταν συνήθως άνύπαρκτες ή μη ουσιαστικές. Στόν μαρξισμό αυτή ή διανοητική ανάγκη (τής προβολής των «δικών μας» κατηγοριών στό παρελθόν) έντάσσεται άτυχώς σε μία «κλειστή διαλεκτική» τής ιστορίας, σε μία ιστορική αιτιοκρατία πού δικαιώνει τό παρόν ως αναγκαίο και (έστω και προσωρινά) άνώτερο επίπεδο μιας προκαθορισμένης ανάπτυξης<sup>16</sup>.

γ) Τέλος, ό ιστορικός υλισμός στηρίζεται τελικά σε μία αντίληψη περί μιας ουσιαστικά αναλλοίωτης ανθρώπινης φύσης με κυρίαρχο κίνητρο τό οικονομικό. Άν ύπάρχει ένας καθοριστικός

παράγοντας τής ιστορίας και άν αυτός δέν μπορεί νά δράσει παρά μόνο μέσω του πράττειν των ανθρώπων, συμπεραίνουμε ότι αυτό τό πράττειν θά πρέπει πάντα νά έχει τά ίδια κίνητρα: Συγκεκριμένα θά πρέπει νά υποθέσουμε ότι «άνεκαθεν οι άνθρωπινες κοινωνίες σκόπευαν (συνειδητά ή άσυνειδητά, λίγο ένδιαφέρει), πρωταρχικά και πάνω άπ’ όλα, τήν αύξηση τής παραγωγής και τής κατανάλωσής τους»<sup>17</sup>. Αυτή όμως ή ιδέα είναι λανθασμένη, γιατί οι άνθρωπινες «ανάγκες» και τά «κίνητρα» είναι πάντοτε κοινωνικά επεξεργασμένα, αποτελούν προϊόντα και προϋποθέσεις τής κοινωνίας και υπόκεινται στην ίδια με αυτήν διαρκή αλλοίωση μέσα στην ιστορία.

Γιά τόν Καστοριάδη, ή άνεπτυγμένη «υλιστική αντίληψη τής ιστορίας» δέν είναι παρά ένας οικονομικός ντετερμινισμός, στόν όποίο κυριαρχεί τό όρθολογιστικό-ιδεαλιστικό και έπιστημονιστικό στοιχείο, πού έκανε ήδη τόν Μάρξ (πρίν από τίς επεξεργασίες τής «διαλεκτικής της φύσης» εκ μέρους του Ένγκελς) νά συγκρίνει τήν κοινωνική εξέλιξη με μία φυσική διαδικασία<sup>18</sup>. Η έπιστημονιστική άυτοσυνείδηση του ιστορικού υλισμού εκφράζεται άπερίφραστα στην ιδέα ότι «ή ιστορία είναι όρθολογικό σύστημα υπαγόμενο σε δεδομένους νόμους, των όποιων μπορούμε από τώρα νά όρίσουμε τους κυριότερους. Η γνώση σχηματίζει σύστημα, πού ήδη κατέχουμε, κατ’ αρχήν [...]. Αντίστοιχα, τό θεωρητικό διατηρεί τήν προεξάρχουσα θέση του, τόν πρωταρχικό του χαρακτήρα, όποιες κι άν είναι οι επικλήσεις στό “πράσινο δέντρο τής ζωής”, οι παραπομπές στην πρακτική σάν τελική έπαλήθευση»<sup>19</sup>. Έτσι, ό ιστορικός υλισμός άναπαράγει τίς βαθύτερες τάσεις τής καπιταλιστικής κουλτούρας, των κυρίαρχων κοινωνικών σημασιών και του θετικισμού του 19ου αιώνα, πού ή αρχική, ριζοσπαστική του σύλληψη ήθελε νά υπερβεί.

Άπό συγκεκριμένη κριτική περιγραφή τής καπιταλιστικής οικονομίας, ή μαρξιστική θεωρία έγινε γρήγορα προσπάθεια νά εξηγηθεί τό σύνολο τής ιστορίας με βάση τή λειτουργία των «νόμων τής διαλεκτικής». Η δομή και ή λειτουργία κάθε κοινωνίας συναρτάται με ένα όρισμένο επίπεδο ανάπτυξης τής τεχνικής και ή μετάβαση από τό ένα στάδιο κοινωνικής εξέλιξης στό άλλο συνδέεται με τήν παραπέρα ανάπτυξη αυτής τής τεχνικής. Ο θεωρητικός πού ανακαλύπτει αυτόν τόν μηχανισμό τής ιστορικής εξέλιξης κατέχει πλέον μία ολοκληρωμένη γνώση όλης τής παρελθούσας ιστορίας, καθώς και τής ιστορικής





αναγκαιότητας πού ἐγγυᾶται τήν ἔλευση τοῦ κομμουνισμοῦ, ὁ ὁποῖος θά κλείσει τήν «προϊστορία» τοῦ ἀνθρώπινου εἴδους. Γι' αὐτόν τόν «ἀντικειμενιστικό ρασιοναλισμό», ἡ ἱστορία χαρακτηρίζεται ἀπό μιὰ ἀπόλυτη λογική συνοχή, ἐφόσον κάθε γεγονός βρῖσκει τή θέση του στό τελικό ὀρθολογικό σχέδιό της. Ἡ ἱστορία χαρακτηρίζεται ἀπό μιὰ ἐμμενή ὀρθολογικότητα ὅχι μόνο μέ τήν ἔννοια ὅτι κάθε στιγμή τοῦ παρελθόντος δικαιώνεται ὡς στιγμή τῆς διαλεκτικῆς ἀνέλιξης, ἀλλά καί ἐπειδὴ προετοιμάζει στά τυφλά τήν ἔλευση ἑνός ὀρθολογικοῦ μέλλοντος, ἑνός μέλλοντος πού ἐπιτέλους θά ἀξίζει, γιατί θά σιμάνει τήν πραγμάτωση τῆς οὐσίας τοῦ ἀνθρώπου, τήν ἄρση τῆς ἀλλοτρίωσης, τήν ἐμφάνιση καί ἐκδίπλωση τῆς πραγματικῆς ἀνθρωπιᾶς<sup>30</sup>.

### Κριτική στόν μαρξιστικό ιστορικο-φιλοσοφικό ἀντικειμενισμό

Συνοψίζοντας τήν πτώση τοῦ μαρξισμοῦ στόν ὀρθολογιστικό ἀντικειμενισμό καί στήν αἰτιοκρατία, ὁ ἴδιος ὁ Καστοριάδης σημειώνει: «Οἱ ἄνθρωποι δέν πραγματοποιοῦν λοιπόν τήν ἱστορία τους περισσότερο ἀπ' ὅ,τι οἱ πλανῆτες “πραγματοποιοῦν” τίς περιστροφές τους, “πραγματοποιοῦνται” ἀπ' αὐτήν ἢ μάλλον καί τά δύο πραγματοποιοῦνται ἀπό κάτι ἄλλο — μιὰ Διαλεκτική τῆς ἱστορίας πού παράγει τίς μορφές τῆς κοινωνίας καί τό ἀναγκαστικό τους ζεπέραςμα, πού ἐγγυᾶται τήν ἀνοδική προοδευτική τους κίνηση καί τό τελικό πέραςμα τῆς ἀνθρωπότητας στόν κομμουνισμό, μέσα ἀπό μιὰ μακρά ξένωση. Αὐτός ὁ κομμουνισμός δέν εἶναι πιά “τό πραγματικό κίνημα πού καταργεῖ τήν ὑπάρχουσα κατάσταση πραγμάτων”, διαχωρίζεται στήν ἰδέα μιᾶς μελλοντικῆς κοινωνίας πού θά διαδεχθεῖ αὐτήν ἐδῶ καί σ' ἕνα πραγματικό κίνημα πού εἶναι ἀπλό μέσο ἢ ἐργαλεῖο καί πού δέν ἔχει περισσότερη ἐσωτερική συγγένεια, στή δομή καί στήν πραγματική του ζωή, μ' αὐτό τοῦ ὁποῖου τήν πραγματοποίηση θά ἐξυπηρετήσῃ, ἀπ' ὅσο ἔχουν τό σφυρί ἢ τό ἀμόνι μέ τό προϊόν στήν κατασκευή τοῦ ὁποῖου συντελοῦν. Δέν πρόκειται πλέον νά μετασχηματίσουμε τόν κόσμο, ἀντί νά τόν ἐρμηνεύσουμε. Πρόκειται νά προωθήσουμε τή μόνη ἀληθινή ἐρμηνεία τοῦ κόσμου πού διαβεβαιώνει ὅτι αὐτός πρέπει νά μετασχηματισθεῖ καί θά μετασχηματισθεῖ πρός τήν κατεύθυνση τήν ὁποία ἡ θεωρία συμπεραίνει. Δέν πρόκειται πλέον γιά πράξη, ἀλλ' ἀπλῶς καί μόνο γιά πρακτική μέ τήν τρέχουσα ἔννοια τοῦ ὄρου, τή βιομηχανική ἢ τή

χυδαία πολιτική ἔννοια. Ἡ ἰδέα τῆς ἐπαλήθευσης μέ τόν “πειραματισμό ἢ τή βιομηχανική πρακτική” παίρνει τή θέση αὐτοῦ πού ἡ ἰδέα τῆς πράξης προϋποθέτει, δηλαδή ὅτι ἡ ἱστορική πραγματικότητα, σάν πραγματικότητα τῆς δράσης τῶν ἀνθρώπων, εἶναι ὁ μόνος τόπος, ὅπου οἱ ἰδέες καί τά προτάγματα μποροῦν ν' ἀποκτήσουν τήν πραγματική τους σημασία. Τό παλαιό τέρας μιᾶς ρασιοναλιστικῆς-ὕλιστικῆς φιλοσοφίας ξαναεμφανίζεται καί ἐπιβάλλεται, διακηρύσσοντας πώς ὅ,τι ὑπάρχει εἶναι “ὑλη” καί ὅτι αὐτή ἡ ὑλη εἶναι τελείως “ὀρθολογική”, διότι διέπεται ἀπό τούς “νόμους” τῆς διαλεκτικῆς πού ἄλλωστε ἤδη κατέχουμε»<sup>31</sup>.

Αὐτή ἡ ὀρθολογιστική-ὕλιστική ἀντίληψη τῆς ἱστορίας ὑπῆρξε ἀπολύτως πρόσφορη γιά τήν μετατροπή της σέ ἰδεολογία τῆς γραφειοκρατίας πού κυριάρχησε στίς χώρες τοῦ ὑπαρκτοῦ σοσιαλισμοῦ<sup>32</sup>. Ἡ ἀπόλυτη γνώση τῶν νόμων τῆς ἱστορίας, πού ἐγγυῶνται τήν ἔλευση τῆς κομμουνιστικῆς κοινωνίας, κάνουν περιττή ἢ καί ἐπιβλαβή τήν αὐτόνομη δράση τῶν ἀνθρώπων. Ἡ ἴδια ἡ πολιτική μετατρέπεται ἀπευθείας σέ τεχνικό πράττειν, δηλαδή στήν κατά τό δυνατόν ἀποτελεσματικότερη ἐφαρμογή τῶν νόμων τῆς κοινωνικῆς ἐξέλιξης πάνω στό ὕλικό τῆς κοινωνίας ἀπό μέρος ἐκείνων πού κατέχουν τή γνώση τους. Ἐστω καί ἂν ἡ γραφειοκρατικοποίηση δέν «ὀφείλεται» στά λάθη τοῦ Μάρξ, μέ τήν ἔννοια μιᾶς ἄμεσης αἰτιατικῆς σύνδεσης, τόσο ἡ πρώτη ὅσο καί τά δεύτερα ἀποτελοῦν ἐκδήλωση τῆς ἐπίβίωσης τῆς καπιταλιστικῆς κουλτούρας στήν καρδιά τοῦ ἐργατικοῦ κινήματος<sup>33</sup>.

Τώρα ὅμως μποροῦμε πλέον νά κατανοήσουμε σέ τί συνίστανται τά «λάθη τοῦ Μάρξ», πού ἀποτελοῦν τό θεωρητικό σύστημα τῆς πραγματικῆς διαδικασίας γραφειοκρατικοποίησης καί ἐκφυλισμοῦ τοῦ ἐργατικοῦ κινήματος, ποῖο εἶναι, στή θεωρία, τό στοιχεῖο «τῆς καπιταλιστικῆς κουλτούρας» πού ἐπίβησε μέσα στίς δυνάμεις πού τήν ἀρνοῦνταν μέ τόν πιό λυσσαλέο τρόπο. Ὅπως σημειώνει ὁ Καστοριάδης: «Ἡ θεωρητική προέλευση τῆς ἔκπτωσης τοῦ μαρξισμοῦ, τό ἰδεολογικό ἰσοδύναμο τοῦ γραφειοκρατικοῦ ἐκφυλισμοῦ τοῦ ἐργατικοῦ κινήματος, πρέπει νά ἀναζητηθεῖ στόν ταχύ μετασχηματισμό τῆς νέας ἀντίληψης σέ ὀλοκληρωμένο καί πλήρες ὡς πρός τήν πρόθεσή του θεωρητικό σύστημα, στήν ἐπιστροφή τοῦ θεωρησιακοῦ (contemplatif) καί τοῦ κατοπτριστικοῦ (speculatif) ὡς κυριάρχου τρόπου ἐπίλυσης τῶν προβλημάτων πού ἔχουν θεθεῖ στήν ἀνθρωπότητα»<sup>34</sup>. Ἡ ἔκπτωση τοῦ μαρξ-



σμοῦ συνδέεται λοιπόν μέ τήν ἐπιστροφή στόν τρόπο σκέψης τῆς ἰδεαλιστικῆς φιλοσοφίας, πού βρέθηκε στό στόχαστρο τῆς κριτικῆς τοῦ νεαροῦ Μάρξ, δηλαδή, στήν ἄρση τῶν ἀντιθέσεων, στήν ἐπίλυση τῶν προβλημάτων μόνο στή σκέψη, στή μετατροπή τῆς θεωρητικῆς δραστηριότητας σέ κλειστό θεωρητικό σύστημα πού ἀντικατοπτρίζει παθητικά μιά ἐξωτερική πρὸς αὐτό πραγματικότητα, χωρίς νά στοχεύει πλέον στήν ἐνεργό παρέμβαση σέ αὐτήν.

## Προσωρινό συμπέρασμα

Τό ἐλάττωμα τοῦ μαρξιστικοῦ συστήματος εἶναι, λοιπόν, ἡ ἀξίωσή του νά ἀποτελέσει ἀκριβῶς κλειστό καί ὀλοκληρωμένο σύστημα, πλήρη γνώση τῆς ἱστορίας καί τῆς κοινωνίας. Ἡ ἀξίωση αὐτή συνεπάγεται ἀμέσως τήν ξένοση τῆς θεωρίας στό θεωρησιακό στοιχείο, τήν ὀπισθοχώρησή της σέ ἕναν νέο ἰδεαλισμό. Ἡ ἱστορική πολλαπλότητα θά πρέπει νά ἀναχθεῖ σέ σταθερές σχέσεις μεταξύ σταθερῶν ὄντοτήτων, νά ἀναχθεῖ δηλαδή στό ἄχρονο, στό ταυτό, στήν ἰδεατή ταυτότητα τῶν νόμων τῆς ἱστορίας. «Ἡ ἀναγκαστικά διπλή αὐταπάτη τῆς κλειστῆς θεωρίας εἶναι ὅτι ὁ κόσμος ἔχει γίνει ἤδη ἀπό πάντα, καί ὅτι ἡ σκέψη μπορεῖ νά τόν συλλάβει. Ἡ κεντρική ὅμως ἰδέα τῆς ἐπανάστασης εἶναι ὅτι ἡ ἀνθρωπότητα ἔχει μπροστά της ἕνα πραγματικό μέλλον, καί ὅτι αὐτό τό μέλλον δέν πρέπει μόνο νά τό σκεφθοῦμε, ἀλλά καί νά τό φτιάξουμε»<sup>25</sup>. Ἡ σκέψη ἔχει νά ἐπιτελέσει ἕναν σπουδαῖο ρόλο σέ αὐτήν τήν ὑπόθεση, θά πρέπει ὅμως πρῶτα νά ἀπαλλαγθεῖ ὀριστικά ἀπό τό βάρος τῆς παράδοσης τοῦ ἀντικειμενισμοῦ καί τῶν διλημάτων πού αὐτός συνεπάγεται. Ἡ «διαύγεια χρειάζεται νά διαυγασθεῖ».

Ἡ καστοριαδική σκέψη θέλει νά συμβάλει σέ αὐτήν τήν διαύγηση προχωρώντας ἕνα ἀκόμα βῆμα στήν σύγχρονη κριτική τῆς μεταφυσικῆς, ἀμφισβητώντας ριζικά — γιά ἄλλη μιά φορά — τήν ἰδέα τοῦ κλειστοῦ συστήματος. Κατά τήν γνώμη μου — καί αὐτή εἶναι ἡ προοπτική, ὑπό τήν ὁποία πιστεύω ὅτι θά πρέπει νά διαβάζεται τό ἔργο τοῦ Καστοριάδη — ἡ διαύγηση αὐτή δέν ἀποτελεῖ ἀπλή ἄρνηση τῆς μαρξικῆς σκέψης, ἀλλά διαλεκτική ἄρση της, δηλαδή κριτική μέ διατήρηση τοῦ ἀληθοῦς πυρήνα της. Ἀπό αὐτήν τήν ἄποψη, ὁ Καστοριάδης ἀποτελεῖ ἕναν ἀπό τοὺς πιό ἐνδιαφέροντες καί ρηξικέλευτους συνεισφέροντες τῆς παράδοσης τῆς διαλεκτικῆς φιλοσοφίας, στίς συνθήκες τῆς σύγχρονης μετα-μετα-

φυσικῆς σκέψης. Τό ἐγχείρημά του μπορεῖ νά θεωρηθεῖ ἀκριβῶς ὡς ριζοσπαστικοποίηση τοῦ ἐπαναστατικοῦ στοιχείου τοῦ μαρξισμοῦ, μέ ταυτόχρονο ἐμπλουτισμό του μέ τίς γνώσεις τῆς ψυχολογίας, τῆς φαινομενολογίας καί ἐρμηνευτικῆς, τῆς κοινωνικῆς ἀνθρωπολογίας κ.λπ. τοῦ 20οῦ αἰῶνα, προκειμένου γιά τήν συγκρότηση μιάς νέας διαλεκτικῆς θεωρητικῆς προσέγγισης τῆς κοινωνίας καί τῆς ἱστορίας, ἡ ὁποία θά εἶναι σέ θέση νά δώσει προσανατολισμούς σέ μιά νέα ἀπελευθερωτική πολιτική πρακτική<sup>26</sup>. Ὡς τέτοιο θά πρέπει νά καταγραφῆ ἀπό τήν ἱστορία καί νά κριθεῖ.

## ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Ἡ ἴδια στάση οὐσιαστικῆς ἀδιαφορίας ἔχει σήμερα μιά πολύ διαφορετική ρίζα: Ἡ εὐκόλη καταδίκη τοῦ «ὀλοκληρωτισμοῦ», πού ἀντλεῖ ἀπό τό ὄπλοστάσιο ἑνός ἠθιολογικοῦ φιλελευθερισμοῦ, καί ἡ ἐπίκληση τοῦ νεοδαρβινικοῦ ἐπιχειρήματος τῆς ἐπικράτησης τῆς «οἰκονομίας τῆς ἀγορᾶς» μετά τήν ἀποβίωση τῆς «σχεδιασμένης οἰκονομίας» ἀποτελοῦν πλέον βασικό ἐνδύματολογικό ἐξάρτημα τῶν δημοσιολογούντων διανοουμένων — ἰδιαίτερα πολλῶν «μετανοημένων» κομμουνιστῶν καί σοσιαλφιλελευθέρων ἰδεολόγων. Ὑπό αὐτές τίς συνθήκες, γιατί νά σκοτίζεται κανεῖς γιά κοινωνικῆς καί ἱστορικῆς ἀναλύσεις ἢ γιά τόν οὐσιαστικό ἀπολογισμό τῶν ἰδεῶν;

2. Τελειώνοντας μιά ἀπό τίς ὁμιλίες του στήν Ἑλλάδα, ὁ Καστοριάδης ἐπισήμανε αὐτό πού κατὰ τή γνώμη του εἶναι «ὁ ἀνοικτός χώρος σήμερα τῆς δουλειᾶς τῆς φιλοσοφικῆς καί τῆς πολιτικῆς»: «Φιλοσοφικά ἔχουμε νά ξαναερμηνεύσουμε καί νά ξαναερευνήσουμε κριτικά ὀλοκληρη τήν φιλοσοφική παράδοση, βλέποντας στήν ἱστορία τῆς φιλοσοφίας μιά οὐσιώδη διάσταση τοῦ προτάγματος τῆς αὐτονομίας [...]. Πρέπει νά ἀναζωογονήσουμε τήν φιλοσοφική ἀλλά καί τήν ἐπιστημονική σκέψη, ἐρευνώντας τά τεράστια καί βαρῦτα προβλήματα πού δημιουργοῦν γιά τήν φιλοσοφία ἡ σημερινή χαώδης κατάσταση τῶν ἐπιστημῶν καί οἱ ἐπιπτώσεις της. Πρέπει ἰδιαίτερως νά ὑποβάλουμε σέ πραγματική φιλοσοφική ἐρευνα τοὺς καινούργιους χώρους πού μᾶς ἀνοίγει τόσο ἡ ψυχολογία ὅσο καί ἡ ἀναγνώριση τῆς ὄντολογικῆς ἰδιοτυπίας τοῦ κοινωνικοῦ-ἱστορικοῦ [...]. Πρέπει, τέλος, νά δεῖξουμε ὅτι ἡ ἀληθινή φιλοσοφία δέν δεσμεύει, ἀλλά ἐλευθερώνει τήν πολιτική σκέψη, ἀκριβῶς ἐπειδὴ εἶναι ἀγώνας ἐναντίον τοῦ ἐγκλεισμοῦ. Καί πολιτικά πρέπει ἀσφαλῶς νά διαυγάσουμε τό πρόταγμα τῆς αὐτονομίας, ἀτομικῆς καί κοινωνικῆς, ἀλλά καί νά δεῖξουμε πόσο ἐπιτακτικό καί κρίσιμο χαρακτηρίζεται τό πρόταγμα αὐτό στήν σημερινή ἐποχή καί μέ τήν σημερινή κατάσταση τῆς ἀνθρωπότητας. Ὅπως βλέπετε, ὅταν κοιτᾶμε τά ἴδια τά πράγματα, ξημερώνει καί δέν βραδιάζει. Βραδιάζει μόνο γιά κείνους πού ἔχουν οἱ ἴδιοι βραδιάσει. Ἀλλά γιά ὅσους εἶναι ζωντανοί, ἥλιος νέος ἐφ' ἡμέρη ἐστίν (Diels, 22, B6)», Κ. Καστοριάδης, «Τό τέλος τῆς φιλοσοφίας», στό τ. ἴδιου, *Οἱ ὁμιλίες στήν Ἑλλάδα*, ἐκδ. Ὑψίλον, Ἀθήνα 1990.

3. Ἡ συμβολή σέ αὐτήν τήν συζήτηση ἀνῆκε πάντα



στις προθέσεις του Καστοριάδη, μάλιστα θά μπορούσε κανείς νά διαβάσει όλο του τό έργο υπό αυτήν τήν προοπτική. Μεταξύ πολλών, βλ. τά κείμενα: «Η επανάσταση μπροστά στους θεολόγους», «Η ιδέα τής επαναστάσεως», «Η εποχή του γενικευμένου κοφορμισμού», στό: Κ. Καστοριάδη, *Ο θρυμματισμένος κόσμος*, μτφ. Ζ. Σαρίκα, Κ. Σπαντιδάκη, εκδ. Ύψιλον, Αθήνα 1992, βλ. επίσης τό πρόσφατα δημοσιευμένο *Η «ορθολογικότητα» του καπιταλισμού*, μτφ. Κ. Σπαντιδάκη, Ζ. Χριστοφορίδου-Καστοριάδη, εκδ. Ύψιλον, Αθήνα 1998.

4. Βλ. Κορνήλιος Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση τής κοινωνίας*, Ράππα, Αθήνα 1985 (στό έξή: ΦΘΚ), σελ. 139. Στίς σελίδες 136-141, μιλώντας για τίς «υποκειμενικές ρίζες του επαναστατικού προτάγματος», ό Καστοριάδης διαυγάζει τό «τί μπορεί νά είναι ή επιθυμία και τά κίνητρα ενός επαναστάτη» (σελ. 137), αναφερόμενος ούσιαστικά στό δικό του βίωμα.

5. Μέ αυτά τά λόγια αρχίζει ή *Φαντασιακή θέσμιση* (ΦΘΚ, σελ. 19). Είναι γνωστή ή διαδρομή του Καστοριάδη από τήν κομμουνιστική στρατεύση των νεανικών του χρόνων στόν τροτσισμό και στήν ομάδα «Σοσιαλισμός ή Βαρβαρότητα». Στο τέλος αυτής τής διαδρομής και στήν αρχή μιās νέας πορείας στή σκέψη του βρίσκεται τό κείμενο πού αποτέλεσε τό πρώτο μέρος τής *Φαντασιακής θέσμισης*, ένα μέρος του οποίου δημοσιεύτηκε στό τελευταία τεύχη του περιοδικού *Σοσιαλισμός ή Βαρβαρότητα*, πρίν αυτό σταματήσει νά εκδίδεται τό 1965.

6. ΦΘΚ, σελ. 27.

7. ΦΘΚ, σελ. 22. Τό αν σέ αυτήν τήν κριτική ό Καστοριάδης προηγήθηκε του άλλου μεγάλου Έλληνα θεωρητικού, του Κώστα Παπαϊωάννου, ή επηρεάστηκε από αυτόν είναι ένα θέμα πού θά απασχολήσει πιθανώς τους σχολιαστές των δύο στοχαστών. Σέ κάθε περίπτωση, θά πρέπει έδω νά επισημάνουμε ότι οι απόψεις τους υπήρξαν σέ πολλά σημεία παράλληλες, παρ' όλο πού τό έργο του Κ. Παπαϊωάννου μόλις σήμερα έχει αρχίσει νά συζητείται — εύτυχώς τά κείμενά του σώθηκαν και εκδίδονται σιγά-σιγά στό ελληνικά, χάρις στήν πρωτοβουλία και μοναχική προσπάθεια των Έναλλακτικών Έκδόσεων νά αναδειχθεί τό μέγεθος του Έλληνα διανοητή. Βλ. Κ. Παπαϊωάννου, *Ο μαρξισμός σάν ιδεολογία*, Έναλλακτικές Έκδόσεις, Αθήνα 1988, και επίσης: τ. ίδιου, *Κράτος και φιλοσοφία*, Έναλλακτικές Έκδόσεις, Αθήνα 1990, τ. ίδιου, *Η γένεση του ολοκληρωτισμού*, Έναλλακτικές Έκδόσεις, Αθήνα 1991.

8. Η διερεύνηση τής ιστορικής πορείας, καθώς και των προοπτικών του εργατικού κινήματος ήταν τό κύριο αντικείμενο πολλών πρώιμων κειμένων πού ό Καστοριάδης δημοσίευσε στό *Socialisme ou Barbarie* και τά οποία αναδημοσιεύτηκαν στους δύο τόμους μέ τίτλο *Η πείρα του εργατικού κινήματος*, μτφ. Σ. Χαλκιά, Β. Ψιμούλη, Ζ. Χριστοφίδου, Ύψιλον, Αθήνα 1984.

9. ΦΘΚ, σελ. 96.

10. G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Darmstadt 1970. Εύτυχώς ή ελληνική «μετάφραση» αυτού του θρυλικού βιβλίου του δυτικού μαρξισμού (*Ιστορία και ταξική συνείδηση*, Όδυσσέας, Αθήνα 1975) έχει εξαντληθεί και έτσι, τουλάχιστον, δέν πρόκειται νά ταλαιπωρησει τή νεώτερη γενιά των κριτικά σκεπτόμενων Έλλήνων.

11. Βλ. ΦΘΚ, σελ. 84-85.

12. Ίδεια πού θεβαίως κυριαρχεί στήν *γερμανική ιδεολογία του 1845-1846*. (Κ. Μάρξ, *Η γερμανική ιδεολογία*, 2 τόμ., μτφ. Κ. Φιλίνη, Gutenberg, Αθήνα 1989).

13. Ήδη στά *Οικονομικά και φιλοσοφικά χειρόγραφα του 1844*. «Η ιστορία ή ίδια είναι ένα πραγματικό μέρος τής φυσικής ιστορίας και τής φύσης πού γίνεται άνθρωπος. Η φυσική επιστήμη θ' αντικαταστήσει μέ τόν καιρό τήν επιστήμη του ανθρώπου, όπως ή επιστήμη του ανθρώπου θ' αντικαταστήσει τή φυσική επιστήμη: θά υπάρξει μιá μόνο επιστήμη». Κ. Marx, *Οικονομικά και φιλοσοφικά χειρόγραφα*, μτφ. Μπ. Γραμμένου, Γλάρος, Αθήνα 1975, σελ. 136. Βέβαια, όπως άλλωστε σημειώνει και ό Καστοριάδης, στό νεανικά έργα του Μάρξ ή αντίληψη αυτή συνδέεται μέ μιá «υποκειμενιστική» διαλεκτική, μέ βάση τήν όποία ή ορθολογικότητα του κόσμου στηρίζεται στό γεγονός ότι αυτός είναι προϊόν τής δραστηριότητας του υποκειμένου. Αντίθετα, στό έργα τής ώριμότητας και ιδιαίτερα στόν *Ενγκελς*, ή διαλεκτική παίρνει μιá «αντικειμενιστική» χροιά, όρίζοντας τους «νόμους κίνησης» τής ιστορίας (ή/και τής φύσης — *Ενγκελς*). Βλ. ΦΘΚ, σελ. 82.

14. Βλ. Κ. Marx, *Κριτική τής πολιτικής οικονομίας*, μτφ. Φ. Φωτίου, Αθήνα 1978, σελ. 23-24.

15. ΦΘΚ, σελ. 35.

16. Βλ. ΦΘΚ, σελ. 40.

17. ΦΘΚ, σελ. 41.

18. Γνωστός και πολυσυζητημένος είναι ό χαρακτηρισμός από τόν Μάρξ ως «επιτυχημένης» τής περιγραφής τής «πραγματικής του μεθόδου» από τόν κύριο άρθρογραφο του περιοδικού *Άγγελιοφόρος τής Εύρώπης τής Πετρούπολης* (Μάρξ 1872), όπου μεταξύ άλλων σημειώνεται: «Γιά τόν Μάρξ ένα πράγμα μόνο έχει σημασία: νά βρει τό νόμο των φαινομένων πού ασχολείται μέ τήν έρευνά τους. Και μάλιστα γι' αυτόν δέν έχει σημασία μόνο ό νόμος πού τά διέπει, όσο έχουν μιá όρισμένη μορφή και όσο βρίσκονται σέ μιá αλληλοσχέση πού παρατηρείται σέ μιá δοσμένη περίοδο. Γι' αυτόν, πάνω άπ' όλα, έχει ακόμα μεγαλύτερη σημασία ό νόμος τής αλλαγής τους, τής εξέλιξής τους, δηλ. τό πέραςμα από τή μιá μορφή στήν άλλη, από μιá κατηγορία αλληλοσχέσης σέ μιá άλλη. [...] Ό Μάρξ εξετάζει τήν κίνηση τής κοινωνίας σάν φυσικό-ιστορικό προτσές πού τό διέπουν νόμοι, πού όχι μόνο είναι ανεξάρτητοι από τή θέληση, τή συνείδηση και τίς επιδιώξεις του ανθρώπου, μά πού, αντίθετα, οι ίδιοι καθορίζουν τή θέληση, τή συνείδηση και τίς επιδιώξεις του...». Κ. Marx, *Τό Κεφάλαιο*, τόμ. 1, μτφ. Π. Μαυρομμάτη, Αθήνα 1978, απόσπασμα από τόν «Επιλογο στή δεύτερη έκδοση» (1873), σελ. 23-24.

19. ΦΘΚ, σελ. 86.

20. Βλ. ΦΘΚ, σελ. 64 κ.έ.

21. ΦΘΚ, σελ. 99.

22. Τά κοινωνικά αίτια τής «γραφειοκρατικής κυριαρχίας» αποτέλεσαν ένα από τά βασικά πεδία έρευνας του Καστοριάδη. Τά κείμενά του από τό *Socialisme ou Barbarie* αναδημοσιεύτηκαν σέ δύο τόμους μέ τόν τίτλο *Η γραφειοκρατική κοινωνία*, μτφ. Ε. Παπαδοπούλου, Α. Χόπογλου, Γ. Παπακυριάκη, Ύψιλον, Αθήνα 1985.

23. Βλ. ΦΘΚ, 100-101.

24. ΦΘΚ, σελ. 101.

25. ΦΘΚ, σελ. 104.

26. Οι γνωσιοθεωρητικές συνέπειες τής κριτικής στόν μαρξιστικό αντικειμενισμό, καθώς και οι βασικές γραμμές μιās συνεπαγόμενης θεωρίας του «κοινωνικού-ιστορικού» αποτελούν τό θέμα ενός υπό δημοσίευση άρθρου μου: «Άλήθεια, ιστορία, κοινωνία στή σκέψη του Κορνήλιου Καστοριάδη», προσεχώς στό *Νέα Έστία*.



# Φιλοσοφία και μετουσίωση<sup>1</sup>

Στάθης Γουργουρής

**Η** διερεύνηση της σχέσης μεταξύ φιλοσοφίας και μετουσίωσης [sublimation] μάς παραπέμπει συγκεκριμένα στο έργο του Κορνήλιου Καστοριάδη και όχι μόνο στην ψυχαναλυτική πλευρά του αλλά στην ίδια την λογική του έργου στο σύνολό της. Κι αυτό γιατί ο Καστοριάδης έχει στηρίξει ένα μεγάλο μέρος της κοσμοθεωρίας του ως προς την γένεση και φαντασιακή διαμόρφωση της κοινωνίας πάνω στην συλλογική λειτουργία της μετουσίωσης. Θά λέγαμε, μάλιστα, ότι μόνο στον Καστοριάδη συναντά κανείς μία ολοκληρωμένη θεωρία της μετουσίωσης, ή οποία και του εξασφαλίζει αυτομάτως μία ξεχωριστή θέση στην ιστορία της ψυχανάλυσης. Για τον Καστοριάδη, όμως, ή μετουσίωση δεν είναι απλώς μία συγκεκριμένη ψυχαναλυτική λειτουργία, αλλά έννοια και πρακτική ή οποία υπερβαίνει τά στενά όρια του λόγου [discourse] της ψυχανάλυσης, ανήκοντας μάλλον στο ευρύτερο σημασιολογικό πλαίσιο της πολιτικής.<sup>2</sup>

Έξ ού και ή κατά μία έννοια επιστημολογικά ασύμμετρη σύζευξη στον τίτλο (αντί της πιό αναγνωρίσιμης σύζευξης «φιλοσοφία και ψυχανάλυση»). Η εξήγηση γι' αυτήν την επιλογή είναι διττή: Πρώτον, τό γεγονός ότι ή θεωρία της μετουσίωσης στον Καστοριάδη είναι πράγματι επαναστατική μέσα στά πλαίσια της φροϋδικής θεωρίας απαιτεί την διερεύνηση της μετουσίωσης, ως ψυχαναλυτικής σημασίας, πέρα από τά πλαίσια μιās στενά φροϋδικής εξήγησης. Δεύτερον, πιό συγκεκριμένα, ή μετουσίωση είναι, αυτή καθ' έαυτήν, βασική προϋπόθεση στο μεγάλο φιλοσοφικό πρόταγμα του Καστοριάδη: την διαύγαση και επίτευξη της αυτονομίας. Προτρέχοντας ίσως, θά λέγαμε ότι ή μετουσίωση γεφυρώνει την φιλοσοφία μέ την ψυχανάλυση ως πολιτικά πρόταγματα. Η μετουσίωση είναι αυτή πού ουσια-

στικά δημιουργεί τό έδαφος ατέρμονης ανάκρισης, τό οποίο τόσο ή φιλοσοφία όσο και ή ψυχανάλυση πρέπει νά ενστερνιστούν γιά νά υπάρξουν.

Σέ αυτό τό σημείο άς αναλογιστούμε την κατά Καστοριάδη ρητή διαφοροποίηση μεταξύ φιλοσοφίας και ψυχανάλυσης. "Αν και άδιαμφισβήτητα φιλοσοφική στην «φύση» της (μέ την έννοια ότι λειτουργεί κάτω από έπιτακτικές συνθήκες νοήματος — ζητώντας τό νόημα, απαιτώντας την διαύγαση της σημασίας), ή ψυχανάλυση δεν είναι φιλοσοφία γιατί δεν γίνεται νά διαζευχθεί από μία απόλυτα συγκεκριμένη πρακτικο-ποιητική δραστηριότητα, τό αντικείμενο της οποίας δεν μπορεί έξ όρισμού νά εκκαθολικευθεί. Η ψυχανάλυση οδηγεί σέ μία «άπορητική διαλεκτική διαύγαση» [Epilegomena to a theory of the soul which has been presented as a Science in *Crossroads in the Labyrinth*, CL, 34]. Άλλά, ή ψυχανάλυση εισάγει συνάμα μία βαθύτατη φιλοσοφική καινοτομία κατά τό ότι αναστοχάζεται την κλασσική αντίνομία / σύγκλιση μεταξύ του έμπειρικού και του υπερβατικού στοιχείου σέ βάση αναπόφευκτα κοινωνική (δεδομένου ότι και ό Φρόυντ ό ίδιος επισήμανε ότι ή πραγματικότητα είναι ή κοινωνία)<sup>3</sup>, γεγονός τό οποίο έμφαίνεται ακριβώς στο ότι αυτή ή αντίνομία συγκαθορίζεται μέ τό ψυχικό στοιχείο (γι' αυτό και δεν μπορεί ποτέ ούτε νά τό υπερβεί ούτε νά συνοψιστεί σέ αυτό).

Άκριβώς επειδή προτάσσει την κοινωνία ως δομικό όριο του ψυχωτικού έαυτού (τό οποίο, σέ άλλη γλώσσα, θά σήμαινε τον όριακό χώρο μέσω του οποίου ό «υπερβατικός» έαυτός αντικρύζει την έμπειρική πραγματικότητα), ή ψυχανάλυση συμμετέχει στο έγχείρημα της φιλοσοφίας. Επίσης, όμως, ακριβώς ως πρακτικο-ποιητικό έγχείρημα πού σκοπεύει στην δημιουργία συνθηκών μιās έσωθεν μεταμόρφωσης (μιās αυτο-

— 'Ο Στάθης Γουργουρής διδάσκει συγκριτική λογοτεχνία στο Πανεπιστήμιο του Πρίνστον. Είναι συγγραφέας του βιβλίου *Dream Nation: Enlightenment, Colonization and the Institution of Modern Greece (1996)*.



ετέρωσης) μέσω του άναστοχασμού, τό πεδίο της ψυχανάλυσης — ξεχωριστό και αυτόνομο — συμπίπτει πλήρως με τό πεδίο της φιλοσοφίας. Σκεπτόμενοι, θεβαίως, τούς ιστορικούς όρους αυτής της σύμ-πτωσης, βλέπουμε πώς ή ψυχανάλυση άνήκει επίσης στό έγχείρημα της πολιτικής<sup>4</sup>. Μιά στοιχειώδης κατανόηση του έργου του Καστοριάδη απαιτεί τήν θεώρηση της μετουσίωσης ως στοιχείο-κλειδί που καθιστά δυνατή αυτήν τήν περιπλοκή φιλοσοφίας, ψυχανάλυσης και πολιτικής.

Έννοείται ότι τό όλο επιστημολογικό πεδίο είναι τεράστιο. Έδώ δέν μπορούμε παρά νά περιοριστούμε σέ μερικές γενικές παρατηρήσεις, οι όποιες χρειάζονται περαιτέρω έπεξεργασία. Τό θέμα είναι ότι ή θεωρία του Καστοριάδη για τήν μετουσίωση αξίζει νά αναδειχθεί σέ όλη της τήν έμβέλεια. Δεδομένου του γεγονότος ότι ή φιλοσοφία καθίσταται πλέον έπιτακτικό έγχείρημα στους πλήρους συγχύσεως καιρούς μας, ή στοιχειώδης κατανόηση της σχέσης του φιλοσοφικού στοχασμού με τίς ψυχικές δυνάμεις της ανθρωπότητας — μέ τόν χώρο του ριζικού φαντασιακού, όπως τόν ονομάζει ο Καστοριάδης — γίνεται απαραίτητη. Η θεωρία της μετουσίωσης δέν είναι μόνο ζήτημα έμπλουτισμού του ψυχαναλυτικού προτάγματος, είναι ζωτική προϋπόθεση κάθε θεωρίας κοινωνικής μεταμόρφωσης.

Παρ' όλη τήν αντικειμενικά εξέχουσα σημασία της, ή έπεξεργασία της έννοιας της μετουσίωσης από τόν Φρόντ είναι μάλλον λειψή και περιστασιακή. Οί Jean Laplanche και J.-B. Pontalis, στό περίφημο *Λεξιλόγιο της Ψυχανάλυσης*, αναφέρουν ότι «ή έλλειψη μιας συνεπούς θεωρίας της μετουσίωσης παραμένει ένα από τά μεγάλα κενά του ψυχαναλυτικού στοχασμού» [433]. Γνωστό είναι επίσης τό εν παρόδω ύπόμνημα του Φρόντ ότι κάτι περαιτέρω πρέπει νά ειπωθεί για τήν μετουσίωση ως παράξενη μοίρα των ψυχικών ένορμήσεων (*Triebe*) τήν όποία επιβάλλει ο πολιτισμός [*«Civilization and its Discontents»*, 97]. Ένα από τά ύπόρρητα έρωτήματα που έγείρει αυτή ή άνολοκλήρωτη παρατήρηση άφορά τό αν ή μετουσίωση είναι διαδικασία έσωθεν ή έξωθεν του ψυχικού κόσμου, αν είναι έγγενής στην ανθρώπινη ψυχή ή συγκεκριμένη διάσταση των ανθρωπίνων κοινωνικο-ιστορικών παραμέτρων. Και οι δύο πλευρές του έρωτήματος, άκολουθούμενες με άποκλειστικότητα, φαίνεται νά έχουν οδηγήσει, συνειδητά ή μή, σέ έρευνητικές στενωπούς. Σέ εκείνους που ύποστήριξαν ότι ή μετουσίωση είναι έγγενώς και άπο-

κλειστικώς ψυχική διαδικασία συγκαταλέγονται όσοι συνέβαλαν στην άναξιοπιστία της έννοιας τά τελευταία χρόνια, συνδέοντάς την με μία δθην ξεπερασμένη ή άπλώς χυδαία λιβιδική θεωρία — δηλαδή άπονέμοντας στην μετουσίωση τήν ενεργειακή άνύψωση της ψυχής από τά κατώτερα ανθρώπινα ένστικτά της. Έννοείται ότι ο ίδιος ο φόβος της χυδαιότητας οδήγησε σέ χυδαιότατα συμπεράσματα. Η μετουσίωση κατάντησε σχεδόν κακή λέξη, σημείο μιας θετικά έπιβαρυμένης διαδικασίας σεξουαλικής άπόθησης, τίς περισσότερες φορές με «άρσενικά» χαρακτηριστικά (έδώ συνέβαλαν και τά ύποδείγματα του ίδιου του Φρόντ — Μωσής, Λεονάρντο κ.λπ.) Παράπλευρως, με σαφώς πιό έγκυρο τρόπο αλλά έξίσου μονοδιάστατο, θά τοποθετούσαμε τήν κάποτε θρυλική έννοια του Χέρμπερτ Μαρκουζε «καταπιεστική άπομετουσίωση» [*repressive desublimation*]. Αν και δικαίως καταγγέλλοντας τήν άπάτη του σύγχρονου καπιταλισμού ως προς τήν λεγόμενη σεξουαλική άπελευθέρωση, ο Μαρκουζε περιορίζει τήν διαδικασία της (άπο)μετουσίωσης άποκλειστικά στά καπρίτσια της κοινωνίας, λές και κατάφερε επιτέλους ή κοινωνία, μέ κάποιον μαγικό τρόπο, νά εξαλείψει τίς δυνάμεις της ψυχής από τούς κόλπους της [*One-Dimensional Man*, 56-83].

Άλλά ή μετουσίωση δέν βρίσκεται ούτε στην μία ούτε στην άλλη πλευρά της έξίσωσης «κοινωνία ↔ ψυχή». Είναι ή δύναμη που δημιουργεί τήν ίδια τήν έξίσωση, που επιτρέπει τήν συνύπαρξη και συνενοχή των δύο πλευρών, γιατί ή μία χωρίς τήν άλλη θά ήταν και οι δύο ά-νόητες. Ο Καστοριάδης τό λέει εύθές: «Μετουσίωση δέν σημαίνει τίποτε λιγότερο από τήν ψυχογενετική ή ιδιογενετική όψη του έκκοινωνισμού ή, μέ άλλα λόγια, τόν έκκοινωνισμό της ψυχής δεδομένη ως ψυχική διαδικασία» (*The Imaginary Institution of Society*, 331). Δηλαδή, ενώ τό ριζικό φαντασιακό της ψυχής στην ουσία «ύπάρχει» πέρα από τό πεδίο της κοινωνίας, ως παντελώς αυτοέγκλειστη, άυτιστική όντότητα, ή ψυχή δέν μπορεί ποτέ νά ύπάρξει με κάποιον νόημα του έαυτού της αν δέν έξωτερικευθεί και δέν επενδυθεί σέ αντικείμενα τά όποια καθορίζονται ως αντικείμενα από τήν εκάστοτε θεσμισμένη κοινωνικο-ιστορική όλότητα. Άποτυχία μιας τέτοιας καθέξεως σημαίνει, πολύ άπλά, επένδυση, ψύχωση. Από τήν άλλη μεριά, τό ριζικό φαντασιακό της ψυχής είναι ακριβώς ή πρωταρχική πηγή όλων εκείνων των φαντασιακών σημασιών που καθιστούν δυνατή τήν δημιουργία ριζικά νέ-



ων κοινωνικῶν μορφῶν. Ἡ μετουσίωση, λοιπόν, εἶναι ἡ λειτουργία μέ τήν ὁποία ἐγγράφεται ἡ θέσμιση τῆς κοινωνίας: ὁ τρόπος μέ τόν ὁποῖο ἡ θεσμίζουσα δύναμη κατορθώνει νά υλοποιηθεῖ — νά θεσμιστεῖ — μέσα στόν κόσμο. Ἐναφέρω γιά παράδειγμα ἕνα ἄλλο ἐκτενέστερο χωρίο:

Ἐπί τήν σκοπιὰ τῆς ψυχῆς, ἡ διαδικασία μέσῳ τῆς ὁποίας ἡ ψυχή ἐγκαταλείπει (ἂν καί ποτέ ἐντελῶς) τοὺς πρωταρχικοὺς τῆς τρόπου καί ἀντικείμενα καί ἐπενδύει σέ τρόπους συμπεριφορᾶς, κίνητρα καί ἀντικείμενα μέ κοινωνικό νόημα λέγεται μετουσίωση. Ἐπί τήν σκοπιὰ τῆς κοινωνίας, ἡ ἴδια διαδικασία ἀφορᾷ τήν κοινωνική κατασκευή (ἀνατροφή) τοῦ ἀτόμου. Ἐτσι, δημιουργεῖται ἕνα νέο εἶδος (διαφορετικό σέ κάθε κοινωνία): τό κοινωνικό ἄτομο (ἑσεῖς, ἐγώ καί οἱ ἄλλοι) [«The Social Historical: Mode of Being, Problems of Knowledge», in *Philosophy*, 42].

Ἡ μετουσίωση, δηλαδή, δέν εἶναι μέσο ἐκκοινωνισμοῦ, μιά ψυχική κατάσταση πού παρέμπει σέ διαδικασία ὁμαλοποίησης — ἤ, ἀκόμη χειρότερα, ὅπως ἔχει θεωρηθεῖ κατά καιρούς, μιά περίπτωση ἐκτροχιασμοῦ τῆς ἐρωτικῆς ἐπιθυμίας τήν ὁποία ἐπιβάλλει ἡ κοινωνία πρὸς ὄφελος κάποιου κοινωνικοῦ ἢ αἰσθητικοῦ κατορθώματος. Ἡ μετουσίωση εἶναι ἐκκοινωνισμός ἢ, ἀκριβέστερα, εἶναι τό δῶρο τῆς κοινωνίας στήν ψυχή, προκειμένου νά ἀπομακρυνθεῖ ἡ ψυχή ἀπό τήν φυσική τῆς ἐμμονή στήν παντοδυναμία. Εἶναι δῶρο σέ κάποιον πού τό ἀποζητᾷ ἀπεγνωσμένα, γιατί, ὅπως συνεχῶς ἐπαναλαμβάνει ὁ Καστοριάδης, ἡ ψυχή δέν μπορεῖ νά συνεχίσει νά ὑπάρχει μέσα στόν ὀλοκληρωτικό σολιψισμό τῆς — ἔχει ἀνάγκη νόηματος. (Τό γεγονός ὅτι ἡ ἀνάγκη γιά τήν ἀνεύρεση νόηματος διαρκῶς σαμποτάρεται ἀπό μιά αἴσθησι ἀδυναμίας ικανοποίησης τοῦ πρωταρχικοῦ αὐτιστικοῦ «νόηματος» θά μᾶς ἀπασχολήσει παρακάτω).

Εἶναι μᾶλλον εὐτελές νά ποῦμε ὅτι ἡ ψύχωση ἀποτελεῖ κατάσταση πού ἀποκτᾷ νόημα μόνο μέσα σέ κάποιο κοινωνικό πλαίσιο. Κανείς δέν μπορεῖ νά ἀποκαλέσει ψυχωτική κατάσταση τόν αὐτισμό τοῦ μοναδιαίου πυρήνα τῆς ψυχῆς ὅπως συναντᾶται στό νεογέννητο. Ἡ ψυχική μονάδα, ὅπως τήν ἀντιλαμβάνεται ὁ Καστοριάδης, ὑπάρχει σέ κατάσταση τέλειαι καί ἀκατανίκητης πληρότητας, μιᾶς φαντασματικῆς παντοδυναμίας ἡ ὁποία βιώνει τόν ἑαυτό τῆς — καί εἶναι — πηγὴ τοῦ παντός, ὁ πλήρης κυρίαρχος τῶν ση-

μασιῶν. Αὐτό τό πλάσμα δέν μπορεῖ νά ὑπάρξει στόν κοινωνικό κόσμο, ἂν μὴ τι ἄλλο γιατί προφανέστατα δέν κατέχει καὶ τήν ἔννοια τοῦ ἄλλου. Δέν κατανοεῖ κυριολεκτικά κανένα ἄλλον, ἀφοῦ τά πάντα στόν κόσμο του προέρχονται καί κατευθύνονται ἀπὸ τόν ἑαυτό του. Ἄλλὰ ἀκόμη καί ἂν υποθέσουμε τήν παράλογη καί ἀπίθανη περίπτωση ἑνός γενναϊδῶρου κόσμου πού θά δεχόταν στίς ἀγκάλες του ἕνα πλάσμα πού δέν ἀναγνωρίζει κανένα ἄλλον, θά συνειδητοποιούσαμε ἀμέσως ὅτι τέτοιο πλάσμα δέν θά μπορούσε καὶ νά ἐπιβιώσει, ὡς ἐνεργό κοινωνικό μέλος, γιατί θά ἀνακάλυπτε ἀμέσως τήν ἀνικανότητά του νά ἀσκήσει τήν παντοδυναμία του. Ἡ λογική ἀντίφαση θά ἦταν ἐντελῶς πραγματική. Τό πεδίο τῆς πληρότητάς του θά παραβιάζόταν ἀνεπανόρθωτα, ἡ κυριαρχία του ἐπὶ τῶν σημασιῶν θά τύχαινε πλήρους ἀμφισβήτησεως, ἡ ἐπιθυμία του θά πῆγαινε χαμένη, τό ἴδιο τό πλαίσιο τῆς ζωῆς του θά γινόταν αὐτομάτως χίλια κομμάτια. Ἄλλὰ ὁ ἴδιος ὁ παραλογισμός αὐτοῦ τοῦ σεναρίου ἀποδεικνύει τό γεγονός ὅτι ἡ ψυχική μονάδα δέν εἶναι κοινωνικό πλάσμα, ὅτι ἀφημένο στίς δικές του διαστάσεις ὄχι μόνο δέν θά κατόρθωνε νά ἀναπτυχθεῖ στό πρόσωπο Χ ἀλλά μέ κάθε βεβαιότητα θά ἀφανίζόταν — θά πέθαινε κυριολεκτικά τῆς πείνας.

Ὁ Καστοριάδης ἔχει ὑποστηρίξει ἐπανειλημμένως ὅτι οἱ συνεχεῖς προσπάθειες τοῦ Φρόντ νά ἐξηγήσει τήν γένεση τῆς κοινωνίας — τήν θέσμιση τῆς κοινωνίας — βάσει τῶν ψυχικῶν δυνάμεων (τῶν ἐνορμήσεων) ἦταν καταδικασμένες σέ ἀποτυχία, ἂν μὴ τι ἄλλο γιατί πρέπει νά ὑπάρχει κοινωνία γιά νά ὑπάρχουν ἀνθρώπινα ὄντα. Προφανῶς, ἡ ἔννοια «ἄνθρωπος» ἐδῶ δέν ἔχει σχέση μέ τήν βιολογία. Μάλιστα, αὐτό ἀκριβῶς εἶναι καί τό ζήτημα: ἡ βιολογικὴ ὑποβάθρου ψυχική μονάδα («ἕνα μικρὸ τέρας πού οὐρλιάζει», λέει κάπου ὁ Καστοριάδης) γίνεται ἄνθρωπος. Στήν θεωρία τοῦ Φρόντ γιά τό ἄσυνείδητο βλέπουμε ἤδη ὅτι ἡ ἀνθρώπινη ψυχή κυριαρχεῖται ἀπὸ μιά διαρκή ροή ἐνορμήσεων καί, ὅσον ἀφορᾷ τήν ἀνθρώπινη σεξουαλικότητα, οἰαδήποτε ἔννοια ἐγγενοῦς ἀντιστοιχίας μεταξύ σεξουαλικῶν παραστάσεων (καί ἀπολαύσεων) καί βιολογικῶν ἀναγκῶν βρίσκεται ἔξω ἀπὸ κάθε λογική. Ὁ Καστοριάδης ἐπιμένει ὅτι ἡ ἀνθρώπινη ψυχή χαρακτηρίζεται ἀπὸ «μιά τεράστια καί τερατώδη νεοπλασία, ἕνα καρκίνωμα τῆς ἀνθρώπινης ψυχῆς πού εἶναι ἡ ριζική φαντασία. Τό ὀνομάζω καρκίνωμα διότι ἡ ἀνάπτυξή του εἶναι ἀνεξέλεγκτη καί διότι δέν ἀντιστοιχεῖ σέ καμιά βιολογική λειτουργία».

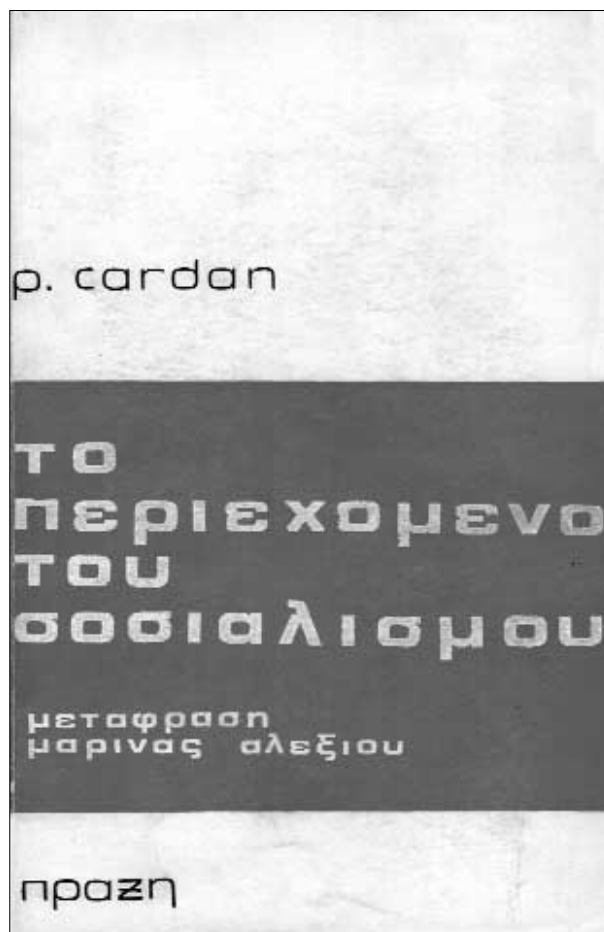
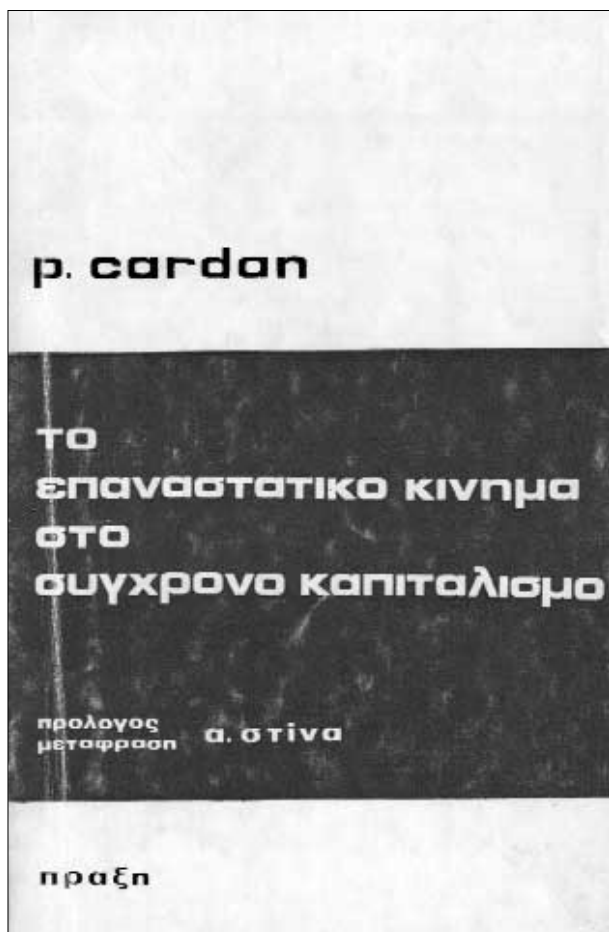


γία και, αντιθέτως, αν θεωρηθεί από μόνο του βιολογικό είναι μάλλον καταστροφικό, όσα και αν είναι τά θετικά αποτελέσματά του από άλλες απόψεις» [«Η Συμβολή της Ψυχανάλυσης στην κατανόηση της γένεσης της Κοινωνίας», στο *Άνθρωπολογία, πολιτική, φιλοσοφία*, Ἀθήνα Ὑψίλον, 45].

Αυτός ο ατέρμων και αδηφάγος ψυχικός πυρήνας που λέγεται ριζική φαντασία απαιτεί από την κοινωνία να του δώσει νόημα και είναι ακριβώς αυτή η χορήγηση νοήματος — νοήματος που είναι πάντοτε κοινωνικό-ιστορικό, αδιαίρετα διαφορετικό από πλαίσιο σε πλαίσιο —, η οποία θεσμίζει τον άνθρωπο ως άτομο και δέχεται με κοινωνικο-ιστορική βούληση. Με αυτήν την έννοια, εκκοινωνισμός σημαίνει ταυτοχρόνως εξανθρωπισμός. Διότι, αν και κανένα ανθρώπινο πλάσμα δεν δύναται να υπάρξει χωρίς αυτόν τον τερατώδη ριζικό φαντασιακό πυρήνα, κανένα ανθρώπινο πλάσμα επίσης δεν γίνεται άνθρωπος, αν αυτό τό ριζικό φαντασιακό παραμείνει για πάντα κλειδωμένο στον εαυτό του.<sup>5</sup>

Τούτη η διαδικασία του εκκοινωνισμού / εξανθρωπισμού κρίνεται απαραίτητη και μάλιστα δεν επιτυγχάνεται χωρίς έναν σημαντικό βαθμό ψυχικής βίας. Στην ουσία σημαίνει μία διαδικασία αναγκαίας ετέρωσης ή, πιο σωστά, ένα είδος κοινωνικώς ενορχηστρωμένης αυτο-ετέρωσης, με κύριο παράγοντα την οικογένεια και βασική προϋπόθεση την παροχή αντικειμένων με κοινωνική σημασία προς επένδυση, μέσα σε μία διαδικασία επένδυσης την οποία, ούτε λίγο ούτε πολύ, επιβάλλει. Έτσι κατανοεί ο Καστοριάδης τό αληθινό νόημα της οιδιπόδειας εμπειρίας, γεγονός τό οποίο αναγνωρίζει ως βασική αντίληψη του Φρόυντ, δομημένη εις βάθος, παρ' όλη την μετέπειτα φλυαρία πολλών φροϋδικών γύρω από τό θέμα [βλ. *The Imaginary Institution of Society*, 300-311].

Η μετουσίωση, δηλαδή, έχει μία οντολογική σημασία, γιατί αυτό ακριβώς συνεπάγεται μία ιδιογενετική διαδικασία: την δημιουργία ενός εαυτού ο οποίος είναι πάντοτε ένα είδος, μία μορφή με ἴδιον *Εἶναι* — στή προκειμένη περίπτωση





ση, τό λεγόμενο πρόσωπο [person], τό κοινωνικό άτομο. Βέβαια, ἡ ὄντολογία αὐτή διακρίνεται στόν χώρο τοῦ κοινωνικο-ιστορικοῦ, ὅπως ἄλλωστε κάθε ὄντολογία, σέ τελευταία ἀνάλυση. Τό κάθε εἶναι ἀποκτᾶ ἀπώτερο νόημα μόνο στήν πορεία τῆς κοινωνικῆς φαντασιακῆς θέσμησης, ἐκτός ἐάν μιλοῦμε γιά ἐξωγήρινους.

Τό ζήτημα, ὅμως, πού μᾶς ἀφορᾶ κατά κύριο λόγο δέν εἶναι τόσο ἡ δεδομένη ὄντολογική διάσταση τῆς μετουσίωσης ἀλλά τό πῶς ἀκριβῶς λειτουργεῖ αὐτή ἡ ὄντογενετική διαδικασία. Ὁ Καστοριάδης ἐπισημαίνει τέσσερα θεμελιακά χαρακτηριστικά στήν ἀνθρώπινη ψυχή — θεμελιακά ὡς πρός τό τί κάνει τήν ψυχή ἀνθρώπινη: τήν ἀποδέσμευση τῶν ψυχικῶν διαδικασιῶν ἀπό τήν βιολογική λειτουργία, τήν κυριαρχία τῆς παραστασιακῆς (ἀπεικονιστικῆς) ἡδονῆς ἐναντι τῆς ἡδονῆς τῶν ὀργάνων, τήν αὐτονόμηση τῆς φαντασίας, τήν αὐτονόμηση τοῦ συναισθήματος<sup>6</sup>. Ἡ οὐσία εἶναι ὅτι τά ἀνθρώπινα ὄντα φαίνεται νά ἔλκονται ἀπό τήν ἡδονή τῶν φαντασιακῶν τους παραστάσεων, οἱ ὁποῖες, βεβαίως, εἶναι ἀπεριόριστες καί ἀτέρμονες καί χωρίς τίς ὁποῖες ἡ σεξουαλικότητα τοῦ ἀνθρώπου δέν θά ἦταν ἀνθρώπινη. Εἶναι προφανές ὅτι ἡ πολύμορφη φύση τῆς ἀνθρώπινης σεξουαλικότητας, μοναδικό φαινόμενο στόν φυσικό κόσμο, δέν συνδέεται καθόλου μέ τήν βιολογική σύσταση τῆς ἀνθρωπότητας. Βασίζεται καί ἀπευθύνεται ἐξ ὀλοκλήρου στήν παραστασιακή ροή πού διαμορφώνει τό Ἄσυνείδητο, πολλές φορές, μάλιστα, ἐναντίον τοῦ βιολογικοῦ ὀργανισμοῦ (ἀκριβῶς ὅπως μιά νεοπλασία, ἓνα καρκίνωμα).

Ἡ ἀποδεσμευμένη καί αὐτονομημένη ἀπό τήν βιολογική λειτουργία ἐπιθυμία συνίσταται στήν αὐτονόμηση τῆς φαντασίας καί τοῦ συναισθήματος. Ἄλλά ἡ ἡδονή τῶν παραστάσεων (ὅ,τι ὁ Φρόντ διέκρινε σέ ἀτομικό ἐπίπεδο ὡς ἀπόλαυση τοῦ φαντάσματος) ἀκολουθεῖ μοναδικό δρόμο στήν πορεία τῆς μετουσίωσης. Οἱ ἐπενδεδυμένες παραστάσεις στήν μετουσίωση δέν εἶναι πλέον «ιδιωτικά ἀντικείμενα» ἀλλά ἀντικείμενα τῶν ὁποίων τό νόημα καί ἡ ἀξία εἶναι πλήρως «καθορισμένα» ἀπό τήν κοινωνία. (Ἐπιλέγω τήν χρήση εἰσαγωγικῶν, γιατί ἡ ἀξία καί τό νόημα αὐτῶν τῶν ἀντικειμένων δέν ἔχουν ποτέ ὁρατά στοιχεῖα). Μετουσίωση, σίγουρα, δέν σημαίνει συνειδητή ἐπένδυση, δέν πρόκειται ποτέ γιά συνειδητή ἐπιλογή. Ἐάν μιλήσουμε μέ ἀπόλυτη κυριολεξία, στήν μετουσίωση δέν ὑπάρχει ἡ παρμιχρή ἐπιλογή, παρ' ὅλο πού, μέσῳ τῆς μετουσίωσης, δημιουργεῖται τό κοινωνικό άτομο,

ξεχωριστό καί μοναδικό μέσα στήν ἀτέρμονη πολλαπλότητα τῶν θέσεων του. Ἡ μετουσίωση εἶναι ἀναγκαῖο καί βίαιο γεγονός, τό πλαίσιο τοῦ ὁποίου ἔχει ἤδη διαμορφωθεῖ μέ ὄρους τῆς ψυχῆς. Τοῦτο οὐδόλως σημαίνει κάποιο προβλέψιμο ἀποτελεσμα ντετερμινιστικοῦ τύπου. Σημαίνει ἀπλούστατα ὅτι τό «περιεχόμενο» τῆς μετουσίωσης διαφέρει σέ κάθε περίπτωση ἀνάλογα μέ τό κοινωνικό φαντασιακό πού τήν καθιστᾶ δυνατή καί τήν ἐπιβάλλει. Γι' αὐτό ὁ Μπερνίνι ἐπενδύει τήν καλλιτεχνική του φαντασία (ἀδιαμφισβήτητα ἐρωτική) στήν εἰκόνα [figure] τῆς Ἀγίας Τερέζας νά τρυπιέται ἀπό τά βέλη τοῦ Θεοῦ καί ὄχι σέ ἓνα ἄγαλμα γυναίκας πού συσπᾶται ἀπό ὄργασμο, ὅπως κάνει ὁ Λακάν (Séminaire XX).

Ἐδῶ θά ἔπρεπε νά ὑπογραμμίσουμε κάτι θεμελιώδες, τό ὁποῖο εἶναι τόσο προφανές ὥστε νά ξεγλιστᾶ εὐκολά ἀπό τόν ὀπτικό μας ὄριζοντα. Ἡ μετουσίωση ἀνακύπτει τήν στιγμή πού ἡ ἀπλή ἀπόλαυση τῶν ὀργάνων παρακάμπτεται γιά μιά ἄλλη ἀπόλαυση, τήν ἀπόλαυση τῶν παραστάσεων, ἡ ὁποία ἀνήκει πάντοτε σέ ἓνα κοινωνικό πεδίο. Αὐτή ἡ στιγμή συμπεριλαμβάνει τήν πιό χαρακτηριστική πράξη τοῦ ἀνθρώπινου εἶδους: τήν γλώσσα. «Ἡ ὁμιλία εἶναι ἡδὴ μετουσίωση», λέει ὁ Καστοριάδης. «Τό “ὑποκείμενο” τῆς γλώσσας δέν εἶναι “ὑποκείμενο” ἐνορμήσεων [sujet pulsionnel]» [«The state of the Subject Today», in *World in Fragments*, 161]. Μέ τήν ἔννοια αὐτή, ἡ μετουσίωση ἐμπλέκεται σέ ὅλες τίς κοινωνικές πρακτικές τῆς ἀνθρωπότητας, συμπεριλαμβανομένης τῆς ἐργασίας καί τοῦ παιχνιδιοῦ, τῆς τέχνης καί τῆς ἐπιστήμης, τῆς δημιουργίας καί τῆς καταστροφῆς. Δέν πρέπει νά ξεχνοῦμε ὅτι ἀποτελεσμα μετουσίωσης ἦταν ἐξ ἴσου ἡ ἀνέγερση τοῦ Παρθενῶνα καί ἡ σφαγή τῶν Μηλιῶν, ἡ Διακήρυξη τῶν δικαιωμάτων τοῦ ἀνθρώπου καί τοῦ πολίτη καί ἡ Τρομοκρατία τοῦ Ροβεσπιέρρου, τό Καλῶς συγκερασμένο κλειδοκύμβαλο καί τά στρατόπεδα συγκεντρώσεως. «Ἡ μετουσίωση ἐπενδύει σέ κοινωνικῶς δημιουργημένα καί καταξιωμένα ἀντικείμενα, ἀκόμη καί ἂν αὐτά εἶναι ἐγκληματικά» [«Psychoanalysis and Politics», *World in Fragments*, 189]. Μετουσίωση οὐσιαστικά σημαίνει ἐκκοινωνισμός κατ' ἀνάγκην (ἐπί ποιῆ ψυχώσεως), ἀκόμη καί ὅταν σέ ὀρισμένες περιπτώσεις τά ἐκκοινωνημένα άτομα μπορεῖ νά προδοῦν συλλογικά σέ τερατώδεις πράξεις<sup>7</sup>.

Ἐν ὀλίγοις, «ἐκκοινωνισμός τῆς ψυχῆς εἶναι ἡ ἐσωτερίκευση τῶν κοινωνικῶν φαντασιακῶν σημασιακῶν σημασιῶν» [«The Con-





struction of the World in Psychosis», *World in Fragments*, 205] — δηλαδή, ιστορική υπόθεση με τήν πιό ουσιώδη σημασία του ὄρου. Αυτό πού μᾶς ἐνδιαφέρει, ὅμως, δέν εἶναι τόσο ἡ κατ' ἀνάγκη διαφοροποίηση, ἡ ὁποία παράγεται σέ κά-θε περίσταση τοῦ κοινωνικο-ιστορικοῦ, ὅσο ἡ πιό ἀποφασιστικῆς σημασίας διαφορά μεταξύ τῆς με-τουσίωσης σέ μιᾶ ἐτερόνομη κοινωνική θέσμιση καί τῆς μετουσίωσης σέ ἐκείνην τήν θέσμιση πού ἐπιτρέπει τήν δυνατότητα τοῦ ἀναστοχασμοῦ, τήν θέσμιση πού ἐπιτρέπει νά ἔχει κανεῖς «τήν δύναμη νά θέσει τά θεσμισμένα [δηλ. μετουσιω-μένα] ἀντικείμενα ὑπό ἀμφισβήτηση» [«The state of the Subject Today», *World in Fragments*, 165]

Ἡ δεύτερη περίπτωση ἀφορᾶ μιᾶ συγκεκρι-μένη μετουσίωση ἡ ὁποία ἐνστερνίζεται ἕνα συγ-κεκριμένο κοινωνικό φαντασιακό: τό κοινωνικό φαντασιακό πού θεσμίζει καί θεσμίζεται ἀπό τό πρόταγμα τῆς αὐτονομίας. Γιά τόν Καστοριάδη, αὐτό τό φαντασιακό πρόταγμα ἔχει μιᾶ ἀκριβή ιστορική ἀρχή: τήν ἀρχαία πόλη. Δέν εἶναι ἐδῶ ἡ κατάλληλη περίσταση γιά νά ἐπεκταθοῦμε πά-νω σέ αὐτό τό θέμα. Φτάνει μόνο νά συνειδητο-ποιήσουμε ὅτι ἡ κοινωνική φαντασιακή θέσμιση τῆς ἀρχαίας πόλεως ἔχει ἐπιβιώσει τῆς ἀφάνισης τῆς πόλης ὡς κοινωνικῆς ὄντότητας καί παρα-μένει ὡς ἀντίπαλο ρεῦμα στους σύγχρονους θε-σμους, παρ' ὅλο τό νεφέλωμα τοῦ μονοθεϊστικοῦ φαντασιακοῦ πού κυριαρχεῖ στόν ὀρίζοντα τοῦ λε-γόμενου Δυτικοῦ πολιτισμοῦ ἐδῶ καί δύο χιλιε-τίες καί πού ὀλοφάνερα παίζει ἀκόμα σημαντικό ρόλο στήν φαντασιακή σύσταση τοῦ σύγχρονου κράτους. Ἀποδείξεις (ἄλλοτε ρητές, ἄλλοτε ὑ-πόρητες) τῆς ἱστορίας αὐτοῦ τοῦ ἀνταγωνισμοῦ δέν βρίσκονται μόνο στά διάφορα γεγονότα τῆς ἱ-στορίας πού σηματοδοτοῦν τήν ριζική ἀνάκριση [interrogation] τῶν θεσμισμένων μορφῶν (δηλα-δή τίς διαφορές ἐπαναστατικές στιγμές πού κα-λύπτουν τήν ἀπόσταση ἀπό τήν Ἀναγέννηση μέ-χρι σήμερα), ἀλλά στήν ἴδια τήν ἐνέργεια τῆς πράξης, ἡ ὁποία καθιστᾶ τήν ἀνθρώπινη ὑπαρξη, τήν ζωή αὐτήν καθ' ἑαυτήν, σκοπό μιᾶς τέτοιας ἀνάκρισης. Ἡ πρακτική τῆς φιλοσοφίας, καθῶς καί τά πρωταρχικά ἀλλά καί ἐπίγονα στοιχεῖα τῆς, συμ-πίπτουν (ὁ Καστοριάδης θά ἔλεγε εἶναι ὁμοούσια) μέ τό κοινωνικό φαντασιακό τῆς αὐ-τονομίας.

Ὁ Καστοριάδης προσφέρει πληθώρα στοχα-σμῶν πάνω στό θέμα τῆς φιλοσοφίας, οἱ ὁποῖοι ἐπίσης δέν εἶναι δυνατόν νά ἐκτιμηθοῦν στά πλαί-σια αὐτοῦ κειμένου. Παραθέτω μόνο τρεῖς προ-

τάσεις, οἱ ὁποῖες πρέπει νά γίνουν ἀντιληπτές πλήρως συνυφασμένες:

1) «Τό φιλοσοφεῖν σημαίνει πάνω ἀπό ὅλα νά διερωτᾶσαι συνεχῶς: Τί σημαίνει τό φιλοσοφεῖν καί τί εἶδους φιλοσοφία θέλει κανεῖς νά ἀσκήσει;» [«Psychoanalysis and philosophy», in *The Castoriadis Reader*, 349],

2) «Ἡ φιλοσοφία πρῶτα ἀπό ὅλα θέτει ὑπό ἐρώτησιν τήν θεσμισμένη ἀπεικόνιση τοῦ κό-σμου, τά εἶδωλα τῆς φυλλῆς, μέσα στόν ὀρίζοντα μιᾶς ἀπεριόριστης ἀνάκρισης» [«The Nature and Value of Equality», *Philosophy, Politics, Auton-omy*, 124-5],

3) «Τό φιλοσοφεῖν ἢ τό στοχάζεσθαι, μέ τήν πιό ἰσχυρή ἐννοια τῆς λέξης, ἀποτελεῖ ἕνα ὑπέρ-τατα παράδοξο ἐγχείρημα, τό ὁποῖο συνίσταται στήν δημιουργία μορφῶν σκέψης, ὥστε νά γίνεῖ ἀντικείμενο στοχασμοῦ ὅ,τι βρίσκεται πέρα ἀπό τήν σκέψη, ὅ,τι ἀπλῶς εἶναι. Σκέπτεσαι σημαί-νει σκοπεύεις στό ἄλλο τῆς σκέψης, γνωρίζοντας πολύ καλά ὅτι αὐτό τό ἄλλο δέν μπορεῖ νά γίνεῖ καὶ ἀντιληπτό παρά μόνο ἐν μέσω καί διά μέσου τῆς σκέψης, γνωρίζοντας δέ ἐπίσης ὅτι τό ἐρώ-τημα “Τί, μέσα σέ αὐτό πού εἶναι σκέψη, προ-έρχεται ἀπό ἐκεῖνον πού σκέπτεται καί τί προέρ-χεται ἀπό ἐκεῖνο πού εἶναι ἤδη σκέψη” θά πα-ραμείνει γιά πάντα ἀναπάντητο ὡς ἔσχατο ἐρώ-τημα» [ἴ.π. 126-127]<sup>8</sup>.

Προφανέστατα, αὐτές οἱ προτάσεις ἔχουν κοινές δύο ἐννοιες: Πρῶτον, πᾶσα φιλοσοφική ἔ-ρευνα καί ἀνάκριση εἶναι ἐξ ὀρισμοῦ ἄνευ ὀρίων καί τέλους. Δεύτερον, ὅπως ἐντονα ἀναπτύσσε-ται ιδιαίτερα στήν τρίτη πρόταση, μιᾶ τέτοια ἔ-ρευνα καί ἀνάκριση πρέπει νά ὀδηγεῖ στή διερω-τηση τῆς ἴδιας τῆς ἀρχῆς, τῆς πράξης καί τοῦ ἀντικειμένου τῆς ἀνάκρισης. Ὅπερ σημαίνει ὅτι ἡ ἀρχή, ἡ πράξη καί ἀντικείμενο πρέπει νά διε-ρευνηθοῦν πέρα ἀπό κάθε μορφή πού τά καθορί-ζει, πέρα ἀπό τήν ἴδια τους τήν θέσμιση: στήν οὐσία, ὁ κάθε στοχασμός πρέπει νά τεθεῖ ὑπό ἀ-νάκριση ἀπό τήν θέση του ἀστοχάστου. Πιό συγ-κεκριμένα, ὁ Καστοριάδης βλέπει τήν φιλοσοφία ὡς ἐγχείρημα αὐτο-ετέρωσης, ὡς διαδικασία διαρκοῦς καί ἀνεμπόδιστης αὐτο-προερχόμενης ἐτέρωσης: αὐτο-προερχόμενης, γιατί κανεῖς ἄλ-λος δέν διατάσσει τήν ἀνάκριση καί ἐτέρωσης, παρά ταῦτα, γιατί ἡ ἀνάκριση σέ ἐμπλέκει στήν ἀφ' ἑαυτῆς ριζική δημιουργία ἄλλων μορφῶν.

Μέ ἀπλούστερα λόγια, ἡ διττή αὐτή διαδι-κασία περιγράφει μιᾶ συγκεκριμένη κοινωνικο-ι-στορική ἔκφραση μετουσίωσης, ἡ ὁποία ὅμως ἐμ-περιέχει ἕνα στοιχεῖο πού τήν ξεχωρίζει ἀπό ἄλ-



λες τέτοιες κοινωνικο-ιστορικές εκφράσεις. Ήμπεριέχει τήν ρητή δυνατότητα νά θέσει τήν δική της κοινωνικο-ιστορική στιγμή (χωρίς τήν όποια, έννοείται, δέν θά υπήρχε κ'άν) υπό ἐρώτησιν καί συνεπῶς νά ἐνοραματιστεῖ τήν ἐξασφάλισιν (πάντοτε παράδοξην καί ἐν τέλει ἀπίθανην) τῆς ἀνεξαρτησίας της. Ὑπάρχει, δηλαδή, μιά ψυχική ἐπένδυση στό ὄραμα ριζικά νέων μορφῶν, ὄραμα πού ἐξ ὀρισμοῦ παραπέμπει ἀμέσως στήν θεσμίζουσα στιγμή του, ἡ όποία, ὡς βατήρας κατάδυσης στό ἄγνωστο, καταγράφει τήν ἀναπόφευκτη ἱστορικότητα τοῦ καθενός. Γι' αὐτό ἡ αὐτονομία καί ἡ αὐτο-ετέρωση βρίσκονται σέ πλήρη σύμπτωση, γεγονός πού ἀπό μόνο του πρέπει νά θέσει σέ τέρμα κάθε σύγχυση γύρω ἀπό τήν πιθανή σύγκλιση μεταξύ Καστοριάδης καί Κάντ.

Ἄλλά ἡ μετουσίωση στά πλαίσια τοῦ φιλοσοφικοῦ ἀνακριτικοῦ στοχασμοῦ λειτουργεῖ ἐπίσης πέρα ἀπό τήν συγκεκριμένη της κοινωνικο-ιστορική στιγμή. Ἐχουμε ἤδη δεῖ πῶς ἡ τερατώδης ψυχική μονάδα πρέπει νά ὀδηγηθεῖ μακριά ἀπό τήν αὐτιστική της ἀπόλαυση καί νά στραφεῖ πρὸς τήν ἀπόλαυση τῆς καθέξεως σέ ἀντικείμενα / παραστάσεις πού ὑπάρχουν μόνο ἐν μέσῳ καί διὰ μέσου τοῦ ἐκάστοτε κυρίαρχου κοινωνικοῦ φαντασιακοῦ. Αὐτή ἡ στροφή γίνεται σχεδόν «ὀργανικά», μέ τήν ἔννοια ὅτι κανένα ἀνθρώπινο ὄν ἀπό τήν ἐποχή τῶν σπηλαίων δέν ἔχει ἐπιζήσει χωρίς νά ἀποδεχθεῖ τοὺς φαντασιακοὺς ὄρους τῆς κοινωνίας καί ὄχι ἀπλῶς νά τοὺς ἀποδεχθεῖ, ἀλλά καί νά τοὺς ἀνακαλύψει ὡς δικούς του, ὡς δική του πηγὴ ἀπόλαυσης. Τοῦτο, ὅμως, σίγουρα δέν σημαίνει ὅτι ἡ στροφή εἶναι ὀλοκληρωτική καί ὅτι ὁ κόσμος τῆς ψυχικῆς μονάδας καταργεῖται. Κάτι τέτοιο θά ἦταν ἀδύνατο, γιατί θά σήμαινε τόν θάνατο τῆς ἴδιας τῆς ἀνθρωπότητας. Ἡ ἴδια, μάλιστα, μοναδική δύναμη τῆς μετουσίωσης τροφοδοτεῖ τήν ἐξ ἴσου μοναδική ἀντίσταση τῆς ἀδάμαστης ψυχῆς πού ἀρνεῖται νά ἀποποιηθεῖ τήν πρωταρχική της ἐπιθυμία γιά παντοδυναμία. Ἀκριβῶς ἐδῶ, σέ αὐτόν τόν ἀδάμαστο πυρήνα, ὁ Καστοριάδης ἐντοπίζει τήν δύναμη τοῦ ἀνθρώπου νά φαντάζεται ριζικά, νά φαντάζεται τό ἀφάνταστο, μιά ψυχική δύναμη ριζωμένη στό βάθος ὀλοκληρώσεως τῆς σωματικῆς τους ὀντότητας<sup>9</sup>.

Αὐτή ἡ φαντασία εἶναι ἀγαλίνωτη. Οὔτε ὑπακούει οὔτε ἀκολουθεῖ κανόνες λειτουργίας. Ὑπερέχει οἰωνδῆποτε ἀντιληπτῶν καί ὑπολογιζόμενων ὀρίων, δηλαδή ὄχι μόνο τῶν ἐξωτερικῶν ὀρίων τῆς ἀποτίμησής καί ἐπίτευξής τῆς γνώσης (περὶ ἑαυτῆς καί ὄλων τῶν ἄλλων), ἀλλά τῶν

ἴδιων τῶν ὀρίων τῆς ὀντότητάς της. Πρόκειται γιά κάτι ἀνυπέβλητο παράδοξο. Τό νά λέμε ὅτι ἡ ριζική φαντασία εἶναι ἀπεριόριστη καί ἀνυπολόγιστη σημαίνει ἀποδοχή τῆς δυνατότητάς της νά ἀλλάξει καθετί πού ταυτίζεται μαζί της — στήν οὐσία τό γεγονός ὅτι ἡ ριζική φαντασία ἐνέχει στόν βαθύτερο πυρήνα τοῦ Ἐαυτοῦ της τήν πλήρη δυναμική της ἐτέρωσης. Ἐν τούτοις, μέσα σέ αὐτό τό παράδοξο σχῆμα, στήν δύναμη τοῦ Ἄσυνειδήτου γιά αὐτο-ετέρωση, ἔγκειται καί ἡ δυνατότητα τῆς αὐτονομίας.

Ὁ Φρόντ εἶχε κατανοήσει ἐξ ἀρχῆς ὅτι τό καθῆκον τῆς ψυχανάλυσης εἶναι νά πραγματευθεῖ τό Ἄσυνειδήτο. Αὐτό εἶναι καί τό προφανές νόημα τῆς περίφημης ρήσης του: *Wo Es war, soll Ich werden* («Ἐκεῖ πού ἦταν Αὐτό, πρέπει νά γίνω Ἐγώ»). Δηλαδή, στόν χῶρο ὅπου διαδραματίζονταν οἱ λειτουργίες τοῦ Ἄσυνειδήτου — στόν χῶρο ὅπου ὁ Ἄλλος (ἐντός μου) μιλοῦσε καί ἐνεργοῦσε — θά υπάρξω ἐγώ: θά διαμορφώσω τόν ἑαυτό μου (καί ὡς ἐκ τούτου θά κυριαρχήσω). Ὁλοφάνερα, πρόκειται γιά προτροπή πρὸς συνείδηση ἑαυτοῦ, μιά προτροπή πού θά μοῦ ἐπιτρέψει νά γίνω κυρίαρχος τῶν πράξεών μου ἀποκτώντας συνείδηση τῆς φύσης τῶν ἀσυνειδήτων παρορμήσεων πού ὑπερκαθορίζουν κάθε μου πράξη. Ἦδη σέ τούτη τήν διατύπωση ὑπονοεῖται ἡ σκέψη ὅτι τό Ἄσυνειδήτό μου μιλάει, ὅπως ὁ Λακάν ἀπέδειξε ἀργότερα, τόν «λόγο τοῦ Ἄλλου». Συνεπῶς, προτροπή τοῦ Φρόντ σημαίνει προτροπή πολέμου κατὰ τῆς ἀποξένωσης ἑαυτοῦ ἀφ' ἑαυτῶ (self-alienation) — ἡ ὅποια, ἄς θυμηθοῦμε, πέραν τοῦ ὅτι πρόκειται ἐξ ἀρχῆς γιά τήν προτροπή τῆς ἴδιας τῆς φιλοσοφίας, ἦταν ἐπίσης τό ρητό καθῆκον τῆς ψυχανάλυσης ἀπό τήν στιγμή τῆς θέμισσής της (ἱστορικά, οἱ ψυχαναλυτές συνεχίζουν τό ἔργο τῶν εἰδικῶν φρενολόγων πού τήν ἐποχή ἐκείνη ὀνομαζόταν alienists).

Ὁ Καστοριάδης ἀναγνωρίζει στή ρήση τοῦ Φρόντ τά πρῶτα βήματα πρὸς μιά πρακτική σύλληψη τῆς αὐτονομίας: τήν χειραγώγηση τοῦ νόμου τοῦ Ἄλλου ἐντός τοῦ ἑαυτοῦ. Ὡστόσο, συνειδητοποίησε ἀμέσως ὄχι μόνο τήν τελική της ἀδυνατότητα ἀλλά ἐπίσης, στήν ἀπόλυτη μορφή της, τόν ἐξολοθρευτικό της χαρακτήρα. Γιατί δέν ὑπάρχει τρόπος νά ἐξαλειφθεῖ τό Ἄσυνειδήτό μας — νά ἀποστραγγιστεῖ ὅπως ἡ λίμνη Zuyder Zee γιά νά ἐπεκταθεῖ ὁ χῶρος (γιά νά χρησιμοποιήσουμε τό παράδειγμα τοῦ ἴδιου του Φρόντ) — ἀφοῦ αὐτό θά ὑποδύλωνε ἕναν ἐντελῶς διαφανή ἑαυτό (καί κοινωνία, κατ' ἐπέκτασιν). Ἐννοεῖται



ὅτι, ἀκόμη καί ἂν ὑποθέσουμε ὅτι τέτοια διαφάνεια θά ἦταν ἀνθρώπινη, θά σήμαινε τό τέλος κάθε ἀνθρώπινης δυνατότητας, ἕναν αὐτοεγκλεισμό καί τερματισμό στερημένο ἀπό κάθε φαντασία πού θά θύμιζε κάτι ἀπό ἐκεῖνες τίς ἐφιαλτικές οὐτοπίες τοῦ Ἀπόλυτου Λόγου.

Γι' αὐτό ὁ Καστοριάδης προτείνει νά συμπληρωθεῖ ἡ ρήση τοῦ Φρόντ μετ' ἄντιστροφοῦ: *Wo Ich bin, soll Es auftauchen* («Ἐκεῖ πού εἶμαι Ἐγώ, πρέπει Αὐτό νά ἀναδυθεῖ») <sup>10</sup>. Δηλαδή, ἀντί ἡ αὐτονομία νά σημαίνει οἰκειοποίηση τοῦ «λόγου τοῦ Ἄλλου» — πού οὐσιαστικά, θά σήμαινε ὅτι ὁ Ἄλλος δέν θά γινόταν γνωστός ὡς Ἄλλος καί, συνεπῶς, ἡ ἐτερόνομη κατάσταση θά παρέμενε ἀσύλληπτη — αὐτονομία φτάνει νά σημαίνει μιᾶ ἀλλοίωση τῆς σχέσης μου μέ τόν «λόγο τοῦ Ἄλλου». Σημαίνει μιάν ἀλλοιωμένη σχέση (μιᾶ ἄλλη σχέση) μέ τό Ἄσυνείδητό μου, ἡ ὁποία θά ἐξασφάλιζε τήν ἀνάδυση τῶν ἀπεριόριστων δυνάμεων τῆς ψυχῆς, τῆς ριζικῆς φαντασίας, μέσα ἀπό τό ἔδαφος τοῦ Ἐγώ, ἐνός Ἐγώ πού γνωρίζει ὅτι ἡ δύναμη νά ἀλλάξει τόν ἑαυτό του (καί, συνεπῶς, τόν κόσμο του) ἀναβλύζει πράγματι ἀπό τήν ἀστεϊρευτῆ αὐτή πηγή. Αὐτή εἶναι ἡ διεργασία τοῦ αὐτο-στοχασμοῦ, μιᾶ διαδικασίας πού θέτει τόν ἴδιο τόν ἑαυτό ὑπό ἐρώτησιν καί πού εἶναι, συνεπῶς, ὁ ἀκρογωνιαίος λίθος τοῦ προτάγματος τῆς αὐτονομίας. Αὐτονομία δέν σημαίνει ἀπάλειψη τοῦ Ἄλλου. Σημαίνει ἀλλαγὴ τῆς σχέσης μου μέ τόν Ἄλλον, ἔτσι ὥστε ὁ νόμος τοῦ Ἄλλου (ὁ «νόμος» τῶν ἀσυνείδητων ἐνστίκτων, ὁ νόμος τοῦ Θεοῦ ἢ τοῦ Κράτους, οἱ «νόμοι τῆς ἱστορίας», οἱ «νόμοι τῆς φύσης», οἱ «νόμοι τῆς ἐλεύθερης ἀγορᾶς» κ.λπ.) παύει νά βασιλεύει ὡς ἱερός καί θριαμβευτής.

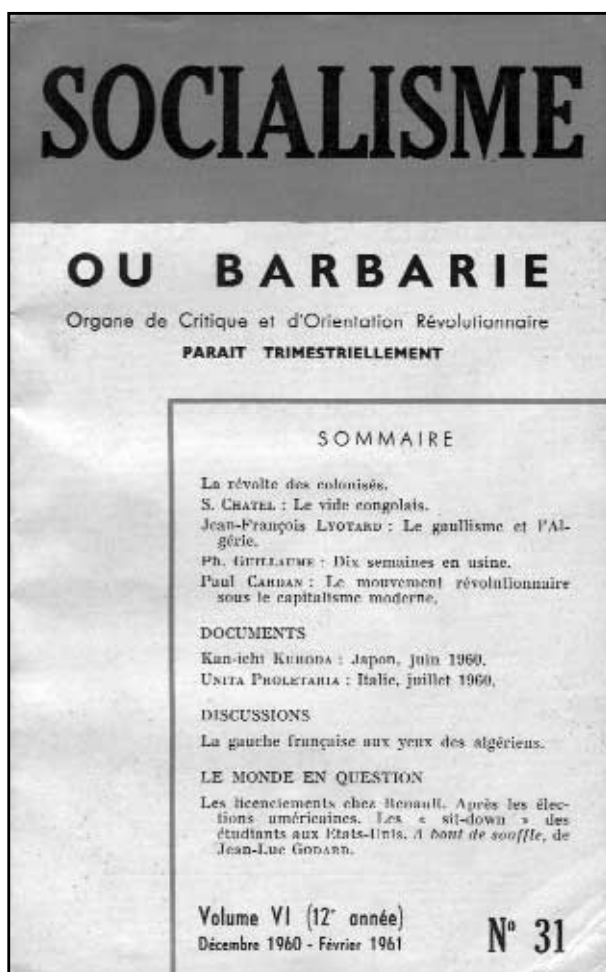
Αὐτή ἡ ἀλλαγὴ ὄχι μόνο δέν σημαίνει ἀπάλειψη τοῦ Ἄλλου, ἀλλά κινητοποιεῖ στόν μέγιστο βαθμό τήν ἴδια τήν Ἐτερότητα ἐν Ἐαυτῷ. Ὁ Καστοριάδης ἀναγνωρίζει ὅτι ὁ αὐτο-στοχασμός βασίζεται σέ ἕνα ἐσωτερικό σχίσμα, μιᾶ αὐτο-γεννώμενη ἐτερότητα μέσα στό πλέγμα τοῦ ἑαυτοῦ. Παραθέτω ἐκτενῶς (ἡ ὑπογράμμιση τοῦ Καστοριάδη):

Στήν ἀναστοχαστικότητα βρίσκουμε... τήν δύναμη νά γίνεται «ἀντικείμενο» ἡ ὁποία δραστηριότητα προσιδιάζει στό «ὑποκείμενο», καθότι ὁ ἑαυτός προτείνεται ρητά ὡς μὴ ἀντικειμενικό ἀντικείμενο ἢ ὡς ἀντικείμενο πού εἶναι ἀντικείμενο ἀπλῶς ἐπειδὴ ἔχει τεθεῖ ὡς τέτοιο κι ὄχι ἐκ φύσεως. Καί ἀκριβῶς στό βαθμό πού μπορεῖ νά εἶναι ἀντικείμενο γιά τόν

ἑαυτό του ἐπειδὴ τίθεται ὡς ἀντικείμενο κι ὄχι ἐκ φύσεως, καθίσταται ὁ ἄλλος δυνατός μέ τήν ἀληθινή ἔννοια τῆς λέξης... Ὁ ἀναστοχασμός ὑπονοεῖ τήν δυνατότητα τοῦ σχίσματος καί τῆς ἐσωτερικῆς ἀντιπαράθεσης — ὁ Πλάτων ἤδη μιλοῦσε γιά τόν διάλογο τῆς ψυχῆς μέ τόν ἑαυτό της: ὁ διάλογος προϋποθέτει δύο τουλάχιστον ὀπτικές γωνίες, συνεπῶς τήν δυνατότητα νά θέσει κανεῖς τόν ἑαυτό του ὑπό ἐρώτησιν («The state of the Subject Today», *World in Fragments*, 158).

Αὐτή ἀκριβῶς ἡ ἐσωτερικὴ διαλεκτικὴ συνιστᾷ τόν πυρήνα τοῦ ψυχαναλυτικοῦ προτάγματος, τό τέλος του καί μέ τίς δύο ἔννοιες τῆς λέξης. Ἡ ψυχανάλυση ἀποσκοπεῖ καί τελειώνει μέ τήν δυνατότητα τοῦ ἀναλυομένου γιά αὐτο-ἀνάλυση. Αὐτό-ἀνάλυση δέν σημαίνει τίποτε ἄλλο ἀπὸ μιᾶ διαυγέστερη ἰκανότητα νά ἀφήσει κανεῖς τό Ἄσυνείδητό του νά ἀναδυθεῖ μέ πιό δημιουργικούς τρόπους. Σημαίνει καλλιέργεια μιᾶς πρακτικοποιητικῆς ἰκανότητος, ἀφοῦ ὅ,τι εἶναι δημιουργικό (ἀλλά καί ὅ,τι εἶναι καταστροφικό) βαρύνει ἄμεσα τήν πραγματικὴ ζωὴ κάθε ἀνθρώπου. Εἶναι προφανές ὅτι αὐτὴ ἡ ἄμεσα ἰσχύουσα ἔκφραση ἐνός προσωπικοῦ ποιεῖν-πράττειν προϋποθέτει μετουσίωση μέ τήν πρωταρχικὴ ἔννοια. Ἀλλά πρέπει νά ὑπογραμμίσουμε ὅτι προϋποθέτει ἐπίσης ἕνα συγκεκριμένο εἶδος μετουσίωσης: τήν ἐπένδυση (κάθεξη) τοῦ φαντασιακοῦ τοῦ καθενός σέ ἀντικείμενα / θεσμούς τὰ ὁποία ἐπεκτείνουν τόν χῶρο τοῦ αὐτο-στοχασμοῦ (τῆς αὐτο-ἀνάλυσης) τόσο στήν ἀτομικὴ ὅσο καί (πού σημαίνει οὐσιαστικά τό ἴδιο πράγμα) στήν κοινωνικὴ σφαῖρα.

Ἀπὸ τήν ἀποψη αὐτῆ, τό πρόταγμα τῆς ψυχανάλυσης μέ τήν τυπικὴ του ἔννοια, καθὼς τό ἴδιο ἀποτελεῖ ἕνα συγκεκριμένο εἶδος μετουσίωσης — ὄχι ἀπλῶς ὡς πρωταρχικὴ θέσμιση τῆς δημιουργικῆς φαντασίας τοῦ ἴδιου τοῦ Φρόντ, ἀλλά ὡς πρακτικο-ποιητικὴ δραστηριότητα πού ἀνοίγει τήν ζωὴ ἐνός ἀνθρώπου σέ εὐρύτερο καί διαυγέστερο αὐτο-στοχασμό — εἶναι ὁμοούσιο μέ τό πρόταγμα τῆς φιλοσοφίας μέ τήν ἀρχαία του ἔννοια (καί ὄχι μέ τήν τρέχουσα, τοῦ ἐπαγγελματία «εἰδικοῦ»). Καί τὰ δύο προτάγματα συνεπάγονται τήν πρακτικὴ τῆς αὐτο-ἀνάκρισης μέσα στὰ πλαίσια τῆς πραγματικῆς μας ζωῆς, γεγονός πού δέν σημαίνει τίποτε ἄλλο παρά νά θέτει κανεῖς ὑπὸ ἀνάκρισιν τήν σχέση μεταξύ τοῦ εἶναι (πάντοτε κοινωνικο-ιστορικοῦ στον πυρήνα του) καί τοῦ κόσμου <sup>11</sup>.



Τό περιοδικό πού ἐξέδιδε στό Παρίσι (1949-1965)  
ὁ Κ. Καστοριάδης μαζί μέ ἄλλους.

Αὐτή ἡ σύμ-πτωση ψυχανάλυσης καί φιλοσοφίας ἐνώπιον τῆς πραγματικῆς μας ζωῆς μᾶς προκαλεῖ νά ἀντιμετωπίσουμε τήν σημασία τοῦ Ἄσυνειδήτου στήν φιλοσοφία καί εἰδικά μέ τούς ὄρους πού ἀπαιτεῖ ὁ Καστοριάδης: τήν ρητή μεταμόρφωση τῆς σχέσης μας μέ τό Ἄσυνειδήτο. Σέ τελευταία ἀνάλυση, αὐτή ἡ σημασία θά ἀναδυθεῖ μέσα ἀπό τό τόλμημα νά ἀντιμετωπίσουμε τό ἀστόχαστο στήν ἴδια τήν διαδικασία τοῦ αὐτοστοχασμοῦ. Ἐννοεῖται ὅτι ἡ φιλοσοφία εἶναι ἐξ ὀρισμοῦ ἐγκόσμια δραστηριότητα. Ἀποτείνεται στό εἶναι καί στήν Ἐτερότητα τοῦ εἶναι, καθώς αὐτά ἀφοροῦν τήν ζωή — μιά διαδικασία πού δέν ἔχει καμμία σχέση μέ τήν θεολογία ἢ μέ ἐρωτήματα μιάς ἐτερόνομης μεταφυσικῆς, οὔτε κἄν μέ τήν ὑπερβατική φαντασία τοῦ Κάντ, ἢ ὅποια δέν μπορεί νά παρακάμψει τήν διπλοτυπία τῆς Μορφῆς. Ἀντιθέτως, συγκλίνει μέ τήν τρίτη διατύπωση τοῦ Καστοριάδη γιά τήν φιλοσοφία (ὅπως τήν παρέθεσα ἀνωτέρω): δηλαδή, τό

παράδοξο τῆς προσπάθειας νά σκεφθοῦμε πέραν τῆς σκέψεως, νά στοχαστοῦμε τό ἄλλο τοῦ στοχασμοῦ γνωρίζοντας παντελῶς τόν μὴ ἀποφασίσιμο χαρακτήρα τῆς σύστασής του. Τό νά βρεθοῦμε ἀντιμέτωποι μέ τό ἀστόχαστο ἀπαιτεῖ τήν πλήρη κινητοποίηση τῆς δημιουργικῆς μας φαντασίας: στήν οὐσία, τήν τόλμη νά δημιουργήσουμε τόν στοχασμό καί μάλιστα νά δημιουργήσουμε τόν στοχασμό πού ἐνεργοποιεῖ περαιτέρω τήν ἴδια μας τήν Ἐτερότητα — πράγμα πού σημαίνει ὅτι διευρύνει τήν ἱκανότητα ὄλων μας νά ἀναστοχαστοῦμε τούς ἑαυτούς μας μέ μεγαλύτερη ἐλευθερία<sup>12</sup>.

Τούτη ἡ τόλμη, μέ λίγα λόγια, σημαίνει νά στοχάζεται κανεῖς ἀπό τήν σκοπιά τοῦ πεπερασμένου. Ὁ Καστοριάδης ἔχει ὑποδείξει ἐπανειλημμένως ὅτι ἐκεῖνο πού καθιστᾶ μιά συγκεκριμένη ἀνάλυση ἀτελείωτη (ἐκεῖνο πού ἀναβάλλει τήν αὐτο-ἀνάλυση ἐπ' ἀόριστον) εἶναι ἡ ἀνικανότητα τόσο τοῦ ἀναλυτῆ ὅσο καί τοῦ ἀναλυομένου νά ἀντιμετωπίσουν τόν ἀναγκαῖο θάνατο πού συνεπάγεται ἡ μεταμόρφωση τῆς σχέσης μας μέ τό Ἄσυνειδήτο μας — ἀλλά ἐν τέλει κάθε ἀληθινή μεταμόρφωση — πίσω ἀπό τήν ὁποία ἀναπόφευκτα κυριαρχεῖ ὁ μέγας τρόμος ἐνώπιον τοῦ ἐν γένει φαντάσματος τοῦ Θανάτου. Πρέπει κανεῖς νά ἀναλάβει πλήρως τήν αἴσθηση ὅτι τά πράγματα τελειώνουν, τερματίζονται — μέσα στόν ἴδιο τόν σωματικό πυρήνα τῆς ψυχικῆς του ὑπαρξης — προκειμένου νά ἐπιτευχθεῖ ἡ πρόσβαση στό ἀτέρμονο πρόταγμα τοῦ αὐτο-στοχασμοῦ, τῆς δημιουργικῆς φαντασίας: «Ἡ ἀνάλυση, ἢ ἡ ὀριμότητα, δέν ἐπιτυγχάνεται παρά μόνο καί ἀφότου τό ἄτομο ἔχει κατορθώσει νά ζεῖ στό χεῖλος τῆς ἀβύσσου, μέσα στήν ἔσχατη διπλή δέσμευση: νά ζεῖς ὡς θνητός καί νά ζεῖς σάν νά εἶσαι ἀθάνατος («Psychoanalysis and Politics», 136).

Ἡ ψυχική μονάδα ποτέ δέν ἀντιλαμβάνεται τό ἐνδεχόμενο τοῦ ἴδιου της τοῦ θανάτου — παντοδυναμία σημαίνει ἀθανασία. Μέ τήν ἐννοια αὐτή, μετουσίωση σημαίνει ἤδη τήν πρόσβαση σέ ἕναν κόσμο ὅπου τά πράγματα πεθαίνουν, σέ ἕνα ἀνοιγμα τῆς ψυχῆς πρὸς τό ἀπαράδεκτο (ἀπό τήν σκοπιά τῆς ψυχῆς) ἐρώτημα τῆς θνητότητας. Ἐννοεῖται ὅτι μιλοῦμε ταυτοχρόνως γιά τό ἀνοιγμα τῆς ψυχῆς πρὸς τήν ἱστορία. Ἀλλά τό σύνθημα στήν ἱστορία εἶναι ὅτι ἄτομα καί κοινωνίες μετουσιώνονται σέ ἀντικείμενα καί ἀπεικονήσεις τά ὅποια τούς ἐξαπατοῦν, κάνοντάς τους νά πιστεύουν ὅτι ἡ θνητότητα εἶναι ἐν τέλει προσπελάσιμη μέ τόν ἕναν ἢ τόν ἄλλο τρόπο



(παράδεισος, μετενσάρκωση, δόξα, UFO, κ.λπ.) Αυτή ή αυτο-απόκρυψη (*self-occultation*) είναι ο μεγαλύτερος έχθρος της αυτονομίας. Τό νά διδάσκεις τόν έαυτό σου νά αντιμετώπιζει τό αστόχαστο, νά ζεις τήν ζωή ποιητικά (δηλαδή νά εμπλέκεσαι μέσα στόν κόσμο μέ ένα αίσθημα θαυμασμού και άπορίας), σημαίνει νά έντρυφείς στήν απόλαυση του περατού.

## ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Τό παρόν κείμενο πρωτοδημοσιεύθηκε στό άγγλικά μέ τόν τίτλο «Philosophy and Sublimation» σέ ειδικό αφιέρωμα του περιοδικού *Thesis Eleven* στό έργο του Κορνήλιου Καστοριάδη (τ. 49, Μάιος 1997, σελ. 31-43). Η απόδοση στό ελληνικά, μαζί μέ κάποιες τροποποιήσεις, έγινε από τόν ίδιο τόν συγγραφέα. Σημειώνω εδώ ότι ο όρος *sublimation* στό γαλλικά και στό άγγλικά (στό γερμανικά: *Sublimierung*) ένπεριέχει τήν έννοια της άνύψωσης, μία έννοια τήν όποία δέν πρέπει νά ξεχνοϋμε, όχι τόσο γιά τήν κλινική της σημασία όσο γιά τήν τεράστια παράδοση του Ρομαντικού λόγου που ακολουθεί τά χνάρια του Λογγίνου και του *Περί Ύψους* στήν τέχνη και πού, ως έκ τούτου, επηρεάζει τήν επιλογή του όρου από τόν Φρόντ. «Μετουσίωση» είναι ή δόκιμη μετάφραση στήν ελληνική ψυχαναλυτική όρολογία. Έδώ, όμως, πρέπει νά ξεχάσουμε τήν άλλη, θεολογική, χρήση του όρου, ή όποια στό γαλλικά και άγγλικά διατυπώνεται κυριολεκτικά ως *trans-substantiation*.

2. Η άνάδειξη της συμβολής του Καστοριάδη στήν ψυχαναλυτική θεωρία ειδικά μάλλον πάσχει σέ σχέση μέ άναφορές και επεξηγήσεις άλλων πυλών του έργου του. Φαινή εξαίρεση αποτελεί ο Άμερικανός φιλόσοφος και ψυχαναλυτής Joel Whitebook, του όποιου τό βιβλίο *Perversion and Utopia* (1995) προσφέρει μία συγκλίνουσα όπτική μέ αυτήν του παρόντος κειμένου, ιδιαίτερα καθότι προσπαθεί νά αποκριθεί στήν σύζευξη Φρόντ και επαναστατικής θεωρίας, όπως αυτή πρωτοτολήθηκε, πριν από τόν Καστοριάδη, από τήν λεγόμενη Σχολή της Φραγκφούρτης.

3. Άναφέρομαι στήν παράγραφο που κλείνει τό δεύτερο κεφάλαιο του *Totém και ταμπού*: «Η μή κοινωνική φύση των νευρώσεων έχει τήν γενετική της καταγωγή στόν πιό θεμελιώδη σκοπό τους, ο όποιος είναι ή διαφυγή από μία πραγματικότητα που σέ αφήνει άνικανοποίητο προς έναν πιό άπολαυστικό κόσμο φαντασιώσεων». Ο πραγματικός κόσμος, τόν όποιο αποφεύγουν οι νευρωτικοί, κυριαρχείται από τήν ανθρώπινη κοινωνία και τούς συλλογικά διαμορφωμένους από αυτήν θεσμούς. Τό νά στραφείς μακριά από τήν πραγματικότητα σημαίνει ταυτοχρόνως νά απομακρυνθείς από τήν ανθρώπινη κοινότητα» (*Totem and Taboo*, 131).

4. Όπως τόν έχω χρησιμοποιήσει στό βιβλίο μου *Dream Nation* (1996), ο όρος «σύμ-πτωση» προσπαθεί νά συλλάβει τό παράδοξο σχήμα της ταυτόχρονης πρωταρχικότητας κάποιων έννοιών ή γεγονότων μέσα σέ κάποιο συγκεκριμένο ιστορικό πλαίσιο άναφοράς. Η σύμ-πτωση προϋποθέτει τήν κατάργηση της γραμμικής έννοιας του χρόνου έν όνόματι μιας χρονολογικής άντίληψης που άπαιτεί ως αρχή ένα μάγμα σημασιών.

5. Βλ. μία από τις τελευταίες σημειώσεις του Φρόντ: «Τό άτομο καταλύεται από τις έσωτερικές του συγκρούσεις, τό [άνθρώπινο] είδος στόν άγώνα του ενάντιον ενός έξωτερικού κόσμου στόν όποιο δέν μπορεί νά προσαρμοστεί. — Αυτό άξίζει νά συμπεριληφθεί στόν *Μωυσή*» [*Findings, Ideas, Problems*», 299]. Δέν χρειάζεται, νομίζω, νά προσθέσω ότι ή σπουδαία μελέτη του Φρόντ *Ο Μωυσής και ο μονοθεϊσμός* είναι μελέτη της μετουσίωσης σέ μεγάλη πολιτισμική κλίμακα. Έκείνο που χρειάζεται επεξεργασία είναι τό τι σημαίνει γιά μία κοινωνία νά έχει θεσμίσει τήν μονοθεϊστική της επιθυμία ως νόμο της μετουσίωσης της.

6. Τά δύο τελευταία στοιχεία δέν είναι ακριβώς ισότιμης τάξεως μέ τά δύο πρώτα, αλλά αυτή ή λεπτομέρεια δέν είναι επί του παρόντος. Ο Καστοριάδης έχει άναφερθεί επανειλημμένως στις κατηγορίες αυτόνομησης του ψυχικού από τό βιολογικό στοιχείο, αλλά ή πιό ένπεριστατωμένη άνάλυση βρίσκεται στό κείμενό του «L'Etat du subject aujourd'hui» (1986).

7. Έκ των ύστερων, θά μπορούσαμε νά πούμε ότι τό Όλοκαύτωμα ήταν άποτέλεσμα μιας άναπόφευκτης μετουσίωσης της ναζιστικής κοσμοεικόνας.

8. Σημειώνω, έν παρενθέσει, ότι ή μή άποφαστικότητα [*undecidability*] κινεί (και συνάμα «λύνεται» από) τήν ταυτόχρονη διττή δημιουργία, ή όποία ένέχεται στή χρήση της μέσης φωνής από τόν Σοφοκλή στό ρήμα *διδάσκει*: «και φθέγμα και άνεμόν φρόνημα και άστυνόμους όργας εδιδάξατο» (*Άντιγόνη*, 354). Όπως επεξηγεί ο Καστοριάδης: «Όταν διδάσκει (μέση φωνή) δίνω στόν έαυτό μου κάτι που ο έαυτός μου δέν έχει (άλλως, γιατί νά του τό δώσω;) και πού έχει (άλλως ποιός τό δίνει;). Ο φαινομενικός παραλογισμός αίρεται άμα καταλάβουμε ότι ή αυτοένέργεια του αυτοδιδασκόμενου άνθρώπου δημιουργεί (φέρει σέ ύπαρξη) και τό “περιεχόμενο” και τό “υποκείμενο” της, που άλληλοπροσδιορίζονται και άλληλο-υπάρχουν», *Άνθρωπολογία, πολιτική, φιλοσοφία*, σελ. 28.

9. Ο Καστοριάδης μιλά γιά «σωματική φαντασία», θεωρεί τό σώμα ήδη φαντασιακή πηγή, μέσω «ένος είδους οικουμενικότητας του άνθρωπίνου όντος, τό όποιο ύπάρχει πάντα ψυχή τε και σώματι, όπου τό σώμα είναι πάντοτε, κατά μία έννοια, ψυχικό είδος και ή ψυχή, από όρισμένες απόψεις, σωματικό είδος» [*From the Monad to Autonomy*], *World in Fragments*, 180]. Παρά ταύτα, ο άδάμαστος πυρήνας του όντος δέν συνεπάγεται κάποια οικουμενική αρχή της υποκειμενικότητας. Τό ριζικό φαντασιακό που καθιστά δυνατή τήν θέσμιση της κοινωνίας είναι ά-νόητο έξω από τό γεγονός ότι και αυτό ταυτοχρόνως θεσμίζεται από τήν κοινωνία — ό,τι ο Καστοριάδης ονομάζει κάπου «πρωταρχικό κύκλο της δημιουργίας».

10. Ο Καστοριάδης επιμένει στήν επανάληψη αυτής της σκέψης σέ διάφορα κείμενα από τότε που τήν πρωτοδιατύπωσε στό τελευταία τεύχη του περιοδικού *Socialisme ou Barbarie* (1964-65). Έδώ χρησιμοποιώ αυτήν τήν πρώτη διατύπωση ως σημείο άναφοράς (βλ. *The Imaginary Institution of Society*, 101-107).

11. Βλ. τό «Psychoanalysis and Philosophy», στό *The Castoriadis Reader*.

12. Αυτό ουσιαστικά άπαιτεί τήν επαναφορά της ποιησης μέσα στό πρόταγμα της φιλοσοφίας, άπαιτήση που ή παραδοσιακή φιλοσοφία διαρκώς άπωθεί. Άναπτύσσω διεξοδικότερα αυτή τήν θέση σέ δύο μέχρι στιγμής άνέκδοτα κείμενα: «Η άνάγκη της φιλοσοφίας γιά τήν Άντιγόνη» και «Η Ποίηση ένώπιον του Νόμου».



### Βιβλιογραφία

- Castoriadis, Cornelius (1964-5 [1987]) «Marxism and Revolutionary Theory», in Kathleen Blamey (trans.) *The Imaginary Institution of Society*, Part One. Cambridge, MA: MIT Press and Oxford, UK: Polity.
- Castoriadis, Cornelius (1968 [1984]) «Epilegomena to a Theory of the Soul Which Has Been Presented as a Science», in Martin H. Ryle and Kate Soper (trans.) *Crossroads in the Labyrinth*. Cambridge, MA: MIT Press and Brighton, UK: Harvester.
- Castoriadis, Cornelius (1975 [1987]) «The Imaginary and the Institution», in Kathleen Blamey (trans.) *The Imaginary Institution of Society*, Part Two. Cambridge, MA: MIT Press and Oxford, UK: Polity.
- Castoriadis, Cornelius (1982 [1991α]) «The Nature and Value of Equality», in David Ames Curtis (trans., ed.) *Philosophy, Politics, Autonomy*. New York and Oxford, UK: Oxford University Press.
- Castoriadis, Cornelius (1986 [1997α]) «The State of the Subject Today», in David Ames Curtis (trans., ed.) *World In Fragments*. Stanford, CA: Stanford, University Press.
- Castoriadis, Cornelius (1987 [1991α]) «The Social-Historical: Mode of Being, Problems of Knowledge», *Philosophy, Politics, Autonomy*. New York and Oxford, UK: Oxford University Press.
- Castoriadis, Cornelius (1989 [1997α]) «Psychoanalysis and Politics», in *World in Fragments*, Stanford, CA: Stanford University Press.
- Castoriadis, Cornelius (1991β [1997α]) «From the Monad to Autonomy» in *World in Fragments*. Stanford University Press.
- Καστοριάδης Κορνήλιος (1993α) «Ἡ συμβολή τῆς ψυχολογίας στὴν κατανόηση τῆς γένεσης τῆς κοινωνίας», στὸ *Ἀνθρωπολογία, πολιτική, φιλοσοφία*, Ἀθήνα, ἸΨίλον.
- Castoriadis, Cornelius (1993β [1997α]) «The Construction of the World in Psychosis», in *World in Fragments*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Καστοριάδης Κορνήλιος (1993γ) «Αισχύλεια ἀνθρωπολογία καὶ Σοφοκλεία αὐτοδημιουργία τοῦ ἀνθρώπου», στὸ *Ἀνθρωπολογία, πολιτική, φιλοσοφία*, Ἀθήνα, ἸΨίλον.
- Castoriadis, Cornelius (1996 [1997β]) «Psychoanalysis and Philosophy», in David Ames Curtis (trans., ed.) *The Castoriadis Reader*. Oxford, UK and Cambridge, MA: Blackwell.
- Freud, Sigmund (1913 [1985]) *Totem and Taboo*, trans. James Strachey. The Pelican Freud Library, Vol. 13. Harmondsworth: Penguin.
- Freud, Sigmund (1930 [1964]) «Civilization and its Discontents», in James Strachey (trans.) *Standard Edition*, Vol. 21. London: The Hogarth Press.
- Freud, Sigmund (1938 [1995]) «Findings, Ideas, Problems», in James Strachey (trans.) *Standard Edition*, Vol. 23, London: The Hogarth Press.
- Howard, Dick (1977 [1988]) *The Marxian Legacy*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Laplanche, Jean and Pontalis, J.-B. (1967 [1973]) *The Language of Psychoanalysis*, trans. Donald Nicholson-Smith. New York: Norton.
- Marcuse, Herbert (1964) *One-Dimensional Man*. Boston, MA: Beacon Press.
- Whitebook, Joel (1989) «Intersubjectivity and the Monadic Core of the Psyche», *Revue Européenne des Sciences Sociales* 86: 225-44.
- Whitebook, Joel (1995) *Perversion and Utopia*. Cambridge, MA: MIT Press.



# Ὁ Καστοριάδης καί ἡ δημοκρατική παράδοση

Τάκης Φωτόπουλος

**Ο** θάνατος τοῦ Καστοριάδη ἔδωσε ἀφορμή νά ἐκφραστοῦν ποικίλα σχόλια γιά ἕνα σημαντικό ὅσο καί ἀμφιλεγόμενο ἔργο. Ἔτσι, ἀπό τήν μιά μεριά, τό πνευματικό κατεστημένο, ἰδιαίτερα στήν Γαλλία, ἐξέφρασε ἀβασάνιστα τόν θαυμασμό του γιά τό ἔργο του, χωρίς καμμία βαθύτερη κατανόηση τοῦ ἀντι-καθεστωτικού του νοήματος, συνήθως μέ βάση τά ἀντι-μαρξιστικά<sup>1</sup> καί ἀντι-σοβιετικά στοιχεῖα τοῦ ἔργου του. Ἀπό τήν ἄλλη μεριά, τμήμα τῆς μαρξιστικῆς Ἀριστερᾶς, ἰδιαίτερα τῆς τροτσκιστικῆς, εἶτε ἀπέρριψε τό ἔργο του ὀλοκληρωτικά, μέ βάση τίς συντηρητικές πολιτικές καί ἰδεολογικές θέσεις πού βρίσκουν σέ αὐτό εἶτε ἀντιπαρέβαλε τόν ὕστερο «ἀνθρωπιστικό» χαρακτήρα τοῦ ἔργου του μέ τήν παλαιότερη ἐπαναστατική σκέψη του<sup>2</sup>.

Παρόμοιες τάσεις παρουσιάστηκαν καί στή γενετέιρά του. Ἔτσι, ἀπό τή μιά μεριά, πρῶην ἀριστεροί διανοούμενοι, οἱ ὁποῖοι σήμερα ἔχουν κατασκευάσει ἕνα εἶδος ἰδεολογικῆς «σούπας» πού ἀναμιγνύει χριστιανισμό καί ἠθική μέ τόν ἐθνικισμό, δέν ἔκρυβαν τήν ὀργή τους ἐναντίον ἐνός στοχαστή ὁ ὁποῖος ἔδειξε μέ ἀποτελεσματικό τρόπο (σέ ἀντίθεση μέ μερικούς σύγχρονους ἀναρχικούς τοῦ ἀγγλοσαξονικοῦ κόσμου) τήν θεμελιακή ἀσυμβατότητα μεταξύ σπιριτουαλισμοῦ γενικῶς, θρησκείας καί ἐθνικισμοῦ, ἀπό τήν μιά πλευρά, καί αὐτονομίας, πραγματικῆς δημοκρατίας καί ἀπελευθερωτικοῦ προτάγματος ἀπό τήν ἄλλη. Ἐξ ἄλλου, στά πάμπολλα ἀφιέρωματα γιά τόν συγγραφέα, κατὰ κανόνα, ἀποσιωπᾶται ὁ ἀντικαθεστωτικός χαρακτήρας τῆς πολιτικῆς σκέψης του. Παραδείγματος χάριν, σέ ἀφιέρωμα γιά

τό ἔργο του ἀπό γνωστή δημοσιογράφο, πού ὑποτίθεται ὅτι βρίσκεται ἰδεολογικά κοντά στόν ἐκλιπόντα,<sup>3</sup> ἔλαμπε διά τῆς ἀπουσίας τῆς ἢ ἀποτίμησης τῆς πολιτικῆς διάστασης τοῦ ἔργου του καί τῆς σημερινῆς ἐπικαιρότητάς τῆς. Τό γεγονός δέν εἶναι ἐκπληκτικό, ὅταν κύριος σύμβουλος τῆς δημοσιογράφου πού τό ἐπιμελήθηκε εἶναι γνωστός ... σοσιαλδημοκράτης, τήν στιγμή πού ὁ ἴδιος ὁ Καστοριάδης τίποτα δέν ἀπεχθανόταν περισσότερο ἀπό τήν σοσιαλδημοκρατία! Ἔτσι, ἐκλήθησαν νά ἀποτιμήσουν τό ἔργο του ἄνθρωποι πού δέν ἔχουν καμμία σχέση μέ τήν πολιτική σκέψη τοῦ Καστοριάδη, γενικά, καί μέ τό πρόταγμα τῆς αὐτονομίας εἰδικότερα (οἱ περισσότεροι ἀπό τούς κληθέντες εἶναι ἐχθρικοί πρὸς αὐτό), ἀπλῶς καί μόνο διότι ὑπῆρξαν φίλοι του! Παράδειγμα ὁ θλιβερὸς τέως ἐξεγερασμένος καί νῦν πολιτικάντης Κόν-Μπεντίτ, παρά τό γεγονός ὅτι ἔχει ὀριστικά ἐνταχθεῖ στό εὐρωπαϊκό πολιτικό κατεστημένο (πού ἐπίσης ἀπεχθανόταν ὁ Καστοριάδης) καί, τελευταῖα, ἦταν ἐνθουσιώδης ὁπαδός τῶν ΝΑΤΟϊκῶν βομβαρδισμῶν. Ἡ, ἀντίστοιχα, ὁ Ἄνταμ Μίχνικ, τοῦ ὁποῖου οἱ σοσιαλδημοκρατικῆς πολιτικῆς θέσεις δέν ἔχουν τίποτα νά κάνουν μέ τήν ριζοσπαστικὴ πολιτικὴ σκέψη τοῦ ἐκλιπόντος. Ἡ, τέλος, ὁ διευθυντὴς περιοδικοῦ (ὑποτίθεται σάν... ἀντίλογος στόν Καστοριάδη), ὁ ὁποῖος προσπάθησε νά ὑποστηρίξει τή θέση ὅτι ἡ καστοριαδικὴ αὐτονομία δέν εἶναι πολιτικὸ πρόγραμμα, ὅταν ὁ ἴδιος ὁ Καστοριάδης δαπάνησε ὀλόκληρη τὴ ζωὴ του στό πρόταγμα τῆς αὐτονομίας (τοῦ ὁποῖου τό πρόγραμμα, κατὰ τόν ἴδιο, δέν εἶναι παρά μιά ἀποσπασματικὴ καί προσωρινὴ μορφή τοῦ προτάγματος).<sup>4</sup>

— Ὁ Τάκης Φωτόπουλος διευθύνει τό περιοδικό Democracy and Nature — The International Journal of Inclusive Democracy (τό ὁποῖο κυκλοφοροῦσε καί ἐλληνικά ἀρχικά μέ τίτλο Κοινωνία καί Φύση καί μετὰ ὡς Δημοκρατία καί Φύση). Ἀπὸ τό 1969 ἕως τό 1989 ἦταν καθηγητὴς οικονομικῶν στό Πανεπιστήμιο Β. Λονδίνου. Εἶναι συγγραφέας βιβλίων καί ἀρθρῶν στά Ἀγγλικά, Γαλλικά, Ἑλληνικά, Γερμανικά, Ὀλλανδικά, Νορβηγικά. Τελευταῖο βιβλίο του Towards an Inclusive Democracy (Cassell 1997), τό ὁποῖο κυκλοφορεῖ καί στά Ἑλληνικά μέ τίτλο Περιεκτικὴ Δημοκρατία, ἀπὸ τίς ἐκδόσεις Καστανιώτη. Εἶναι τακτικὸς συνεργάτης τῆς «Ἐλευθεροτυπίας».



Όπως συμβαίνει συνήθως με τούς μεγάλους στοχαστές, νομίζω ότι τό πρώιμο έργο του Καστοριάδη πρέπει να διαχωριστεί από τό ύστερο έργο του. Τό πρώιμο έργο του στόχευε στην έμβάθυνση του σοσιαλισμού (έργατική αυτοδιεύθυνση κ.λπ.) και στην παράλληλη κριτική αυτού πού ό ίδιος θεωρούσε «παραδοσιακό» ή μή επαναστατικό στοιχείο στη μαρξιστική σκέψη (ιστορικοί «νόμοι» της κοινωνικής ανάπτυξης κ.λπ.)<sup>5</sup>. Αντίθετα, στό ύστερο έργο του, υπερβαίνοντας όχι άπλως τόν μαρξισμό αλλά μέ μία έννοια τό ίδιο τό σοσιαλιστικό πρόταγμα<sup>6</sup>, στόχευε σε μία έρμηνεία της φιλοσοφίας και της δημοκρατίας μέ βάση την κεντρική έννοια της ατομικής και συλλογικής αυτονομίας. Κοινωνική αυτονομία, για τόν Καστοριάδη, σημαίνει ότι ή κοινωνία όχι μόνο θέτει τούς δικούς της νόμους, αλλά και αναγνωρίζει αυτήν ως πηγή τών νόμων της. Παρόμοια, ατομική αυτονομία σημαίνει ότι τό άτομο θέτει τούς δικούς του νόμους, έν πλήρει συνειδησει και έχοντας επίγνωση τών επιθυμιών και άληθινών αναγκών του. Μέ αυτήν την έννοια, αυτονομία σημαίνει την απεριόριστη άμφισβήτηση του νόμου και τών θεμελιών του, καθώς και την ικανότητα του πράττειν, του ποιείν και του θεσμίζειν. Αυτή ή αντίληψη της αυτονομίας αντιπαρατίθεται προς την καντιανή αντίληψη της αυτονομίας ως «μιάς πλασματικά αυτόνταρους προσαρμογής του υποκειμένου στον “Νόμο του Λόγου”» — μία αντίληψη πού, όπως σημειώνει ό Καστοριάδης, συνεπάγεται «πλήρη παραγνώριση τών κοινωνικο-ιστορικών προϋποθέσεων και της κοινωνικο-ιστορικής διάστασης του προτάγματος της αυτονομίας»<sup>7</sup>.

Η πρώτη συνεπαγωγή πού μπορεί κανείς να κάνει από τόν καστοριαδικό όρισμό της αυτονομίας είναι ότι ή ατομική αυτονομία είναι αδύνατη χωρίς την κοινωνική αυτονομία και αντίστροφα. Επί πλέον, ή ατομική αυτονομία είναι δυνατή μόνο εάν τά κοινωνικά άτομα συμμετέχουν άμεσα στη διαμόρφωση και εφαρμογή τών κοινωνικών νόμων οι όποιοι καθορίζουν τή δραστηριότητα τους:

*Η ατομική αυτονομία έχει ως περιεχόμενο την ίση συμμετοχή όλων στην έξουσία, χωρίς την όποία δέν υπάρχει προφανώς έλευθερία, όπως επίσης δέν υπάρχει ισότητα χωρίς έλευθερία<sup>8</sup>.*

Αυτό προϋποθέτει ότι ή κοινωνική όργάνωση βασίζεται στην άμεση δημοκρατία και όχι στην

σημερινή μορφή αντιπροσωπευτικής «δημοκρατίας» (την όποία ό Καστοριάδης αποκαλεί «φιλελεύθερη ολιγαρχία») ή όποια παριστάνει την δημοκρατία. Η δεύτερη συνεπαγωγή αναφέρεται στο γεγονός ότι τό πρόταγμα της αυτονομίας, ιστορικά, αναδύεται στην κλασική Ελλάδα, διότι εκεί οι άνθρωποι, για πρώτη φορά στην ιστορία, δημιούργησαν τούς θεσμούς, κυρίως την άμεση δημοκρατία και την φιλοσοφία, πού έκαναν δυνατή την άμφισβήτηση της θεσμισμένης παράδοσης. Και αυτό, διότι θεμελιώδης προϋπόθεση της αυτονομίας είναι ή δυνατότητα άμφισβήτησης της θεσμισμένης παράδοσης, κάτι πού αποκλείει έξ όρισμού όλες τις κοινωνίες οι όποιες είναι θεμελιωμένες σε «ιερές αλήθειες» (π.χ. ή βυζαντινή και ή φεουδαρχική θεοκρατία στην Ανατολική και Δυτική Ευρώπη, αντίστοιχα, τά σημερινά φονταμενταλιστικά καθεστώτα κ.λπ.) ή, ακόμα, και όποιοδήποτε είδος κλειστού θεωρητικού συστήματος (π.χ. σταλινικά καθεστώτα). Μόνο στό τέλος του Μεσαίωνα, μετά από μία έκλειψη πού διήρκεσε πολλούς αιώνες, επανεμφανίζεται τό πρόταγμα της αυτονομίας στην Δυτική Ευρώπη, όταν οι αναδυόμενες νέες πόλεις παίρνουν την μορφή πολιτικών κοινοτήτων, φιλοδοξώντας την αυτοδιεύθυνση — κάτι πολύ κοντά στην ελληνική πόλιν.

Είναι έπομένως έμφανές ότι τό καστοριαδικό κριτήριο διάκρισης μεταξύ αυτόνομων και έτερόνομων κοινωνιών δέν βασίζεται στο εάν οι ίδιες οι κοινωνίες δημιουργούν τούς θεσμούς τους. Κάθε κοινωνία είναι αυτοθεσμιζόμενη, δηλαδή ή δημιουργική ικανότητα της κοινωνίας (αυτό πού ό Καστοριάδης ονομάζει κοινωνικό φαντασιακό), δημιουργεί τις κοινωνικές φαντασιακές σημασίες οι όποιες καθορίζουν τις κοινωνικές αξίες και, συνακόλουθα, τούς θεσμούς πού τις ένσωματώνουν: ιδεολογία, θρησκεία, έργαλεία, σχέσεις και δομές έξουσίας, γλώσσα. Αντιθέτως, τό κριτήριο διάκρισης βασίζεται στο εάν ή κοινωνία πιστεύει ή όχι ότι οι θεσμοί της είναι ανθρώπινα δημιουργήματα, δηλαδή δημιουργήματα τά όποια δέν έλκουν την καταγωγή τους από την θεία θέληση ή, έναλλακτικά, από την πραγματοποίηση τών εκδιπλούμενων ανθρώπινων δυνατοτήτων, όπως τις όρίζουν συγκεκριμένες έρμηνείες της φυσικής ή κοινωνικής ιστορίας (φυσικοί ή κοινωνικοί «νόμοι»). Οι ιστορικές κοινωνίες, εκτός από μερικές εξαιρέσεις, κατέφευγαν πάντοτε σε τέτοιες «δοσμένες» αλήθειες, για να προφυλάξουν τούς θεσμούς τους και να τούς κάνουν σεβαστούς. Έτσι, άλλωστε, προέκυψε και ή ανάγκη για μία





«άντικειμενική» ήθική. Είναι, επομένως, φανερό ότι υπάρχει μία θεμελιώδης ασυμβατότητα μεταξύ, από τήν μία μεριά, τής δημοκρατικής παράδοσης, ή όποια βασίζεται στην διαρκή αμφισβήτηση κάθε δοσμένης αλήθειας και, από τήν άλλη, τών θρησκευτικών και σπιριτουαλιστικών παραδόσεων, οι όποιες θεωρούν ως δεδομένες όρισμένες «αλήθειες» ή κλειστά συστήματα ιδεών. Για τόν Καστοριάδη, μία κοινωνία είναι αυτόνομη όταν έχει πλήρη συνείδηση του γεγονότος ότι δεν υπάρχει καμμία έξωγενής ή υπερβατική πηγή τών θεσμών και τών νόμων της και, φυσικά, καμμία μεταθανάτια επιβίωση.

Στήν προβληματική του Καστοριάδη, ή ιστορία είναι μία φαντασική δημιουργία, ή περιοχή στην όποια εκδιπλώνεται ή ανθρώπινη δημιουργία, ενώ ή ίδια ή δημοκρατία, και φυσικά ή φιλοσοφία, δεν είναι προϊόντα κάποιας ιστορικής εξέλικτικής διαδικασίας, αλλά, αντίθετα, είναι δημιουργίες, οι όποιες αντιπροσωπεύουν μία ρήξη μέ τήν θεσμισμένη παράδοση. Όμως, ή καστοριαδική απόρριψη κάθε «δοσμένης» αλήθειας και «κλειστού» ιδεολογικού συστήματος δεν άπορρέει από τήν μεταμοντέρνα προβληματική (όπως υποθέτουν μερικοί), ή όποια σήμερα είναι κυρίαρχη στους δυτικούς ακαδημαϊκούς κύκλους. Σέ αντίθεση μέ τόν τέως συνεργάτη του στο περιοδικό *Socialisme ou Barbarie*, τόν J-F. Lyotard, ό Καστοριάδης όχι μόνο δεν άκολούθησε τό κυρίαρχο ρεύμα, αλλά και έδειξε τήν αληθινή κοινωνική σημασία του. Έτσι, μολοντί άναγνώρισε τήν ύπαρξη μερικών βάσιμων στοιχείων στον μεταμοντερνισμό (π.χ. τήν απόρριψη τής αντίληψης τής ιστορίας ως μιās γραμμικής ή διαλεκτικής προοδευτικής διαδικασίας), καταδίκασε τόν πλήρη σχετικισμό τών μεταμοντέρνων, ό όποιος απέδιδε σέ όποιοδήποτε τρόπο σκέψης, σέ κάθε παράδοση όχι μόνο ίσα δικαιώματα αλλά και ίση αξία<sup>9</sup> (πράγμα πού δεν δέχεται ούτε ό υποστηρικτής του σχετικισμού, ό P. Feyerabend<sup>10</sup>). Έπιπρόσθετα, ό Καστοριάδης θεώρησε τόν μεταμοντερνισμό στην πραγματική του ιστορική προοπτική, ως αναπόσπαστο τμήμα τής όπισθοδρομικής μεταπολεμικής περιόδου, ή όποια, ιδιαίτερα μετά τόν Μάη του 1968, χαρακτηρίζεται από τήν όλική έκλειψη του προτάγματος τής αυτονομίας στή Δύση. Κατά τήν περίοδο αυτή, φαινόμενα όπως είναι ή αποπολιτικοποίηση και ή ιδιώτευση του άτομου, καθώς και ή «ατομικοποίηση» τής κοινωνίας γενικότερα, έχουν γίνει κυρίαρχα. Στο πλαίσιο αυτό, υπάρχει μία γενική παρακμή τής διανοητικής δημιουργι-

κότητας και ό μεταμοντερνισμός αποτελεί τό τυπικό σύμπτωμα αυτής τής παρακμής — φαινόμενο πού ό Καστοριάδης αποκαλεί «υποχώρηση στον γενικευμένο κομφορμισμό»<sup>11</sup>. Όπως εύστοχα παρατηρεί,

ή αθλιότητα του (μεταμοντερνισμού) είναι ότι τίποτα άλλο δεν κάνει από τό νά παρέχει ένα άπλό έξορθολογισμό, πίσω από μία άπολογητική πού θέλει νά είναι τής τελευταίας λέξεως και ή όποια δεν είναι τίποτα άλλο από τήν έκφραση του κομφορμισμού και τής κοινοτυπίας.

Δέν είναι λοιπόν περίεργο, συνεχίζει ό Καστοριάδης, ότι οι μεταμοντέρνοι «διανοούμενοι» (άν ό όρος έχει εφαρμογή σέ αυτούς) «έγκαταλείπουν τήν κριτική τους λειτουργία και προσχωρούν ένθουσιωδώς σ' αυτό πού υπάρχει, άπλώς γιατί υπάρχει»<sup>12</sup>.

Μολοντί, όμως, ό Καστοριάδης δεν αμφισβητεί τό γεγονός ότι οι φαντασικές σημασίες δεν δημιουργούνται εκ του μηδενός («ή θεσμίζουσα κοινωνία, ανεξάρτητα από τό πόσο ριζοσπαστική μπορεί νά είναι ή δημιουργία της, πάντοτε λειτουργεί μέ άφετηρία τό ήδη θεσμισμένο και στην βάση του ήδη υπάρχοντος»<sup>13</sup>), επικρίνει τόν Μάρξ, διότι ό τελευταίος έβλεπε τόν ρόλο του φαντασικού περιορισμένου, στην διάρκεια όλόκληρης τής περιόδου τής σπάνειας από τήν προϊστορία μέχρι τόν κομμουνισμό, συγκεκριμένα, σαν λειτουργικό, σαν έναν «μή οικονομικό» κρίκο τής «οικονομικής» αλυσίδας.<sup>14</sup>

Όμως, εάν ό Μάρξ περιόριζε τήν σημασία του φαντασικού, θά μπορούσε κανείς, αντίστοιχα, νά έρμηνεύσει μερικές, επιφανειακά ανεξήγητες και κάθε άλλο παρά ριζοσπαστικές, θεωρητικές ή πολιτικές θέσεις του Καστοριάδη μέ βάση τήν από μέρος του υπερτίμηση του φαντασικού στοιχείου στην ιστορία και τήν συνακόλουθη υποτίμηση τών «συστημικών» στοιχείων. Παραδείγματος χάριν, πρόσφατα υποστήριξε τήν θέση ότι ό καπιταλισμός σήμερα στρέφεται έναντιόν τής ίδιας του τής «λογικής», όταν, άπελευθερώνοντας και άπορρυθμίζοντας τις άγορές, μετατρέπει τήν παγκόσμια οικονομία σέ ένα «πλανητικό καζίνο». Έτσι, ξεκινώντας από τήν υπόθεση ότι σήμερα κανένας δεν έλέγχει τήν οικονομία, εξάγει τό συμπέρασμα (πού θεωρώ έσφαλμένο) ότι «κανένας δεν μπορεί νά πεί σήμερα ότι ή λειτουργία τής οικονομίας έκφράζει σαφώς καθορισμένα συμφέροντα, άν όχι συγκεκριμένους



καπιταλιστών, της καπιταλιστικής τάξης, γενικά, εφόσον αυτό που συμβαίνει τήν στιγμή αυτή, μέ τό χάος πού επικρατεί στήν παγκόσμια οικονομία..., δέν είναι πρός τό συμφέρον τής καπιταλιστικής τάξης αλλά άπλως εκφράζει τήν άνικανότητά της στό νά διευθύνει τό ίδιο της τό σύστημα»<sup>15</sup>. Όμως, θά μπορούσε κανένας νά αντιτάξει τήν θέση ότι τό σημερινό «χάος» τής παγκόσμιας οικονομίας είναι στήν πραγματικότητα αναπόφευκτο αποτέλεσμα τής άπελευθέρωσης τών αγορών και ιδιαίτερα τών αγορών κεφαλαίου, ή όποία όχι μόνο δέν είναι ανεπιθύμητη, αλλά ικανοποιεί πλήρως τίς ανάγκες τής σημερινής διεθνοποιημένης οικονομίας τής αγοράς<sup>16</sup>. Γεγονός πού επιβεβαιώνουν πλήρως οι σημερινές τάσεις στήν καπιταλιστική κερδοφορία, ή όποία αυξάνεται ταχύτατα, σέ αναλογία μέ τήν εξάπλωση τής άπελευθέρωσης τών αγορών. Είναι φανερό, λοιπόν, ότι στήν περίπτωση αυτή ό Καστοριάδης, όχι για πρώτη φορά, υπερεκτιμά τό φαντασικό στοιχείο εις βάρος του «συστημικού» γεγονότος ότι ή αγοραιοποίηση τής οικονομίας (δηλαδή ή ελαχιστοποίηση τών κοινωνικών ελέγχων — εκτός από τούς καθαρά ρυθμιστικούς — πάνω στις αγορές) όχι μόνο δέν είναι άσύμβατη μέ τήν καπιταλιστική «λογική», αλλά και άπο-

τελοῦσε πάντοτε προϋπόθεση τής καπιταλιστικής αποτελεσματικότητας και, επομένως, βασικό στόχο τών άρχουσών οικονομικών ελίτ.

Παρόμοια, για τόν Καστοριάδη, τό βασικό εμπόδιο στήν εξάπλωση τής οικονομικής ανάπτυξης στον Νότο (και, κατά συνέπεια, στήν μη «ανάπτυξη» του), τό όποιο οδήγησε στήν σημερινή διεύρυνση του άνοιγματος μεταξύ Βορρά και Νότου, ήταν τό γεγονός ότι:

*ή εξάπλωση ή καταπληκτική τής Δύσης συνάντησε μπροστά της κοινωνίες οι όποιες είχαν τελείως άλλου είδους φαντασιακές θεσμίσεις και είχαν δημιουργήσει, κατά συνέπεια, τελείως άλλου είδους ανθρωπολογικούς τύπους και καθόλου τόν τύπο του Δυτικού πολίτη, όπως τόν περιγράφει ή Διακήρυξη τών δικαιωμάτων του ανθρώπου και του πολίτη, ή του βιομηχανικού εργάτη ή του βιομηχανικού επιχειρηματία<sup>17</sup>.*

Είναι, όμως, φανερό ότι μία τέτοια προσέγγιση άγνοεί τίς καταστροφικές επιπτώσεις τής εξάπλωσης τής οικονομίας τής αγοράς και, συνακόλουθα, τής οικονομίας ανάπτυξης στις αυτόδύναμες κοινότητες του Νότου και έχει ως άποτέλεσμα ότι απαλλάσσει από τήν σχετική ευθύνη τό ίδιο τό σύστημα τής οικονομίας τής αγοράς, μεταθέτοντας τήν ευθύνη στις «φαντασιακές σημασίες» πού αναπτύχθηκαν στον Νότο! Δέν είναι, λοιπόν, περιεργο ότι, σέ αυτήν τήν προβληματική, ή διέξοδος από τήν σημερινή παγκόσμια κρίση μπορεί νά αναδυθεί μόνο στήν Δύση<sup>18</sup>:

*Νομίζω ότι μόνο μία νέα ανάπτυξη του άπελευθερωτικού κινήματος στήν Δύση θά μπορούσε ν' αλλάξει τά δεδομένα του προβλήματος, δηλαδή νά διευκολύνει κατά κάποιο τρόπο τήν διάβρωση, τουλάχιστον ως τό σημείο πού χρειάζεται, τών παραδοσιακών θεσμίσεων και τών παραδοσιακών θρησκευτικών φαντασιακών σημασιών πού επικρατούν στις περισσότερες από τίς χώρες του Τρίτου Κόσμου.*

Ανάλογα, θά μπορούσε κανείς νά επικρίνει τήν θέση του Καστοριάδη για τήν ύποτιθέμενη άυτονομία τής σημερινής τεχνο-επιστήμης<sup>19</sup>.

Εξ ίσου άμφιλεγόμενες είναι οι πολιτικές θέσεις του Καστοριάδη σέ σχέση μέ τά Δεκεμβριανά, πού σηματοδότησαν τήν άρχή του έμφυλίου πολέμου και τά όποια είχε χαρακτηρίσει ως ά-



πόπειρα πραξικοπήματος από τό ΚΚΕ, ή, αντίστοιχα, σέ σχέση μέ τήν Σοβιετική Ένωση, τήν όποία είχε χαρακτηρίσει ως τήν μόνη Ύπερ-δύναμη, πού «διεξάγει, καί ἔχει τήν δυνατότητα νά διεξάγει αὐτήν τήν στιγμή μιά ἐπιθετική πολιτική»<sup>20</sup>. Μιά Ύπερ-δύναμη, ή όποία υποτίθεται ὅτι μεταπολεμικά ἀνέτρεψε τήν «ίσορροπία» τοῦ συσχετισμοῦ δυνάμεων καί δημιούργησε μιά μαζική ἀνισορροπία ὑπέρ αὐτῆς σέ μιά κατάσταση «πού εἶναι πρακτικά ἀδύνατο νά ἐπανορθωθεῖ γιά τούς Ἀμερικανούς»<sup>21</sup>. Εἶναι φανερό ὅτι ἡ θέση αὐτή, πού διατυπωνόταν στίς ἀρχές τῆς δεκαετίας τοῦ 1980, δέν εἶχε σχεδόν καμία σχέση μέ τήν πραγματικότητα (μολονότι, βέβαια, ἔγινε ἀντικείμενο ἐκμετάλλευσης ἀπό τά δυτικά κατεστημένα — γιά προφανεῖς λόγους — στήν ψυχροπολεμική ρητορική τους). Ἰδιαίτερα, μάλιστα, ἐάν πάρει κανεῖς ὑπ' ὄψιν ὅτι τήν ἴδια ἀκριβῶς στιγμή ἡ ἀμερικανική ἀρχουσα ἐλίτ στραγγάλιζε κυριολεκτικά τήν ἀντίστοιχη σοβιετική ἐλίτ μέσω τοῦ ἀνταγωνισμοῦ τῶν ἐξοπλισμῶν — ἐνός ἀνταγωνισμοῦ πού συνέβαλε ἀποφασιστικά στήν κατάρρευση τοῦ «ὑπαρκτοῦ» σοσιαλισμοῦ.

Ἐπίσης, μολονότι ἡ κριτική τῆς ὀλοκληρωτικῆς γραφειοκρατίας στίς χώρες τοῦ «ὑπαρκτοῦ» σοσιαλισμοῦ εἶναι βασικά ὀρθή, θά μπορούσε κανεῖς νά διαφωνήσῃ μέ τήν στάση τοῦ Καστοριάδη, πού ἀγνοοῦσε ἐντελῶς τό γεγονός ὅτι οἱ χώρες αὐτές εἶχαν ἐπιτύχει (ἔστω σέ πολύ χαμηλό ἐπίπεδο) τήν κάλυψη τῶν βασικῶν ἀναγκῶν τῶν πολιτῶν τους (ἀπασχόληση, υγεία, ἐκπαίδευση, στέγαση, ἐπισιτισμός). Πράγμα πού ἔκανε τραγικά φανερό ἡ σημερινή καταστροφική ὀπισθοδρόμηση στήν κάλυψη τῶν ἀναγκῶν αὐτῶν, ὡς ἀποτέλεσμα τῆς ἐνσωμάτωσης τῆς Ἀνατολικῆς Εὐρώπης στήν διεθνοποιημένη οἰκονομία τῆς ἀγορᾶς<sup>22</sup>. Δέν εἶναι ἄλλωστε τυχαῖο ὅτι ὁ Καστοριάδης, στήν ἐρώτηση ἐάν οἱ δυτικές «φιλελεύθερες ὀλιγαρχίες» ἦταν προτιμητέες σέ σχέση μέ τίς ὀλοκληρωτικές γραφειοκρατίες στήν Ἀνατολή ὡς βάσεις στόν δρόμο γιά μιά αὐτόνομη κοινωνία, πάντα ἐξέφραζε τήν ἀνεπιφύλακτη προτίμηση του γιά τίς πρῶτες. Τήν προτίμηση αὐτή τήν στήριζε στό (ὀρθό) ἐπιχείρημα ὅτι τά δυτικά καθεστώτα ἐμπεριείχαν «σπέρματα αὐτονομίας», τά όποια εἶχαν δημιουργηθεῖ μέσα ἀπό τούς μακρόχρονους κοινωνικούς ἀγῶνες πού ἀναπτύχθηκαν στήν μετά-μεσαιωνική περίοδο. Ὅμως, τό ἐρώτημα πού ἀνακύπτει ἐδῶ εἶναι κατά πόσον τό συμπέρασμα αὐτό εἶναι ἀκόμη βάσιμο σήμερα, ὅταν ἡ νεοφιλελεύθερη συναίνεση στήν Δύση, στήν οὐσία, ἀποδιαρθρώνει τό

κράτος πρόνοιας, τό όποιο λειτουργοῦσε ὡς ὑλική βάση γιά τήν ἀνάπτυξη τοῦ προτάγματος τῆς αὐτονομίας, ἐνῶ συγχρόνως ὑπονομεύει μέ ἐπιτυχία τά ἱστορικά σπέρματα αὐτονομίας (ἐργατικά δικαιώματα, συνθήκες ἐργασίας, ἀτομικές ἐλευθερίες κ.λπ.).

Τέλος, τουλάχιστον ἀμφιλεγόμενη εἶναι, ἡ καστοριαδική θέση σέ σχέση μέ τόν πόλεμο στόν Περσικό Κόλπο<sup>23</sup>, ὅταν, σέ ἀντίθεση μέ ἄλλους ριζοσπάστες στοχαστές ὅπως εἶναι ὁ Νόαμ Τσόμσκι, συμπαταράχθηκε μέ τούς δυτικούς σοσιαλδημοκράτες καί υἰοθέτησε τήν ἀμερικανική προπαγάνδα γιά μιά ὑποτιθέμενη ἐκστρατεία ἐναντίον ἐνός ὀλοκληρωτικοῦ καθεστώτος, ἀγνοώντας τίς πραγματικές αἰτίες τῆς κατευθυνόμενης ἀπό τίς ΗΠΑ καταστροφῆς τοῦ Ἰράκ, γιά τήν όποία ὁ ἱρακινός λαός ἀκόμη πληρώνει πανάκριβο τίμημα.

Συμπερασματικά, παρά τίς όποιεσδήποτε ἀμφιλεγόμενες θέσεις, τό καστοριαδικό ἔργο συνιστᾷ — ὅπως ἤδη ἔδειξε, παραδείγματος χάριν, τό περιοδικό *Δημοκρατία καί Φύση* (τ. *Κοινωνία καί Φύση*) μέ τήν ἀνάπτυξη τοῦ προτάγματος τῆς Περιεκτικῆς Δημοκρατίας — βασικό στοιχείο γιά τήν ἀνάπτυξη ἐνός νέου ἀπελευθερωτικοῦ προτάγματος. Σίγουρα, ὅμως, τό ἔργο αὐτό δέν προσφέρεται γιά τήν διατύπωση ἐνός νέου δόγματος, πράγμα πού ἐξ ὀρισμοῦ ἀποκλείει ἡ καστοριαδική ἀντίληψη τῆς αὐτονομίας καί ἡ συνακόλουθη ἀντίληψη τῆς δημοκρατίας. Ἡ συμβολή του στήν αὐτόνομη-δημοκρατική παράδοση ὑπῆρξε ἀποφασιστική καί ἡ κριτική πού ἄσκησε στήν χαμπερμασιανή ἀντίληψη τῆς δημοκρατίας (ἰδιαίτερα τοῦ συρμοῦ σήμερα στήν «Ἀριστερά») ὡς συνόλου διαδικασιῶν καί ὄχι ὡς πολιτεύματος<sup>24</sup> ἦταν σαρωτική.

## ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Ἡ ἐφημερίδα *Le Monde* ἀνήγγειλε στήν πρώτη σελίδα τῆς τῶν θάνατο τοῦ «ἐπαναστάτη ἀντι-μαρξιστῆ», ἐνῶ ἡ ἰταλική *Repubblica* ἀνήγγειλε τόν θάνατό του μέ τόν τίτλο «Ὁ φιλόσοφος πού ἀψήφησε τό Κρεμλίνο». Ἀντίστοιχα, στήν Ἑλλάδα, ὅπου ὁ Καστοριάδης ἐθεωρεῖτο κάτι σάν «ἐθνικό κεφάλαιο», πολιτικοί καί διανοούμενοι, ἀπό τήν συντηρητική Δεξιά μέχρι τήν σοσιαλφιλελεύθερη Ἀριστερά, ἐνώθηκαν σέ ὀμαδικό ἐγκώμιο τοῦ ἔργου του.

2. Βλ. π.χ. τήν νεκρολογία τοῦ Douglas Johnson στήν *Guardian*, ὑπό τόν τίτλο «ὁ Τροτσκιστής πού ἐγκολπώθηκε τό ἄτομο», *The Guardian*, 31/12/97.

3. Βλ. Τέτα Παπαδοπούλου, *Ἐλευθεροτυπία*, 11/12/98.

4. Περιττό νά σημειωθεῖ ὅτι στό ἀφιέρωμα αὐτό δέν κλήθηκε τό μοναδικό διεθνές περιοδικό πού βρίσκεται πλη-



σιέστερα στίς απόψεις του Καστοριάδη (χρησιμοποιώντας, βέβαια, τόν προβληματισμό του ως σπέρμα και όχι ως αντίγραφο, όπως ο ίδιος πάντα τόνιζε) από οποιοδήποτε άλλο περιοδικό: τό περιοδικό *Democracy & Nature, The International Journal of Inclusive Democracy* (στήν Ελλάδα είχε κυκλοφορήσει στο παρελθόν ως *Δημοκρατία και Φύση*, τ. *Κοινωνία και Φύση*), πού σήμερα κυκλοφορεί παγκοσμίως από τόν εκδοτικό οίκο Carfax / Routledge. Είναι δέ πράγματι εκπληκτικό ότι τό περιοδικό (στο όποιο είχε επανειλημμένα φιλοξενηθεί ό Καστοριάδης) αγνοήθηκε, τήν στιγμή πού είναι τό μόνο πού έχει προσπαθήσει από χρόνια νά δώσει θεωρητική απάντηση στο έρώτημα τό όποιο θέτει ό Joel Whitebook στο αφιέρωμα, δηλ. «πώς είναι δυνατόν νά συνεχίζουμε νά πιστεύουμε και νά προσπαθούμε νά πραγματοποιήσουμε τό πρόταγμα τής αυτονομίας, όταν ό μύθος τής επανάστασης έχει πεθάνει». Για μία ανταλλαγή σχετικά μέ τό πρόταγμα τής αυτονομίας σέ σχέση μέ τό πρόταγμα τής περιεκτικής δημοκρατίας βλ. David Ames Curtis Versus Takis Fotopoulos, *Democracy & Nature*, τόμ. 5, αρ. 1 (Μάρτιος 1999).

5. Βλ. C. Castoriadis, *Political and Social Writings*, τόμ. 1-3, University of Minnesota Press.

6. Μολονότι ό Καστοριάδης σέ ένα δοκίμιό του τό 1979 έδινε τήν έντύπωση ότι ή από μέρους του εγκατάλειψη του όρου «σοσιαλιστική κοινωνία» και ή υιοθέτηση του όρου «αυτόνομη κοινωνία» αποτελούσε άπλώς αλλαγή όρολογίας (βλ. τόμ. 3 των *Political and Social Writings*, σελ. 317), νομίζω ότι τό ύστερο έργο του (όπου ένσωμάτωσε τήν κλασσική έλληνική φιλοσοφία και τή φροϋδική ψυχανάλυση στο πρόταγμα τής αυτονομίας) έκανε σαφές ότι επρόκειτο για κάτι πολύ περισσότερο από αλλαγή όρολογίας.

7. C.Castoriadis, *Philosophy, Politics, Autonomy*, Oxford University Press, 1991, σελ. 75.

8. Ibid., σελ. 137.

9. Κ.Καστοριάδης, *Ό θρυμματισμένος κόσμος*, Ύψιλον, 1992, σελ. 23.

10. Βλ. Τ.Φωτόπουλος, *Περιεκτική Δημοκρατία*, Καστανιώτης, 1999, κεφ. 8.

11. Κ.Καστοριάδης, *Ό θρυμματισμένος κόσμος*, σελ. 20.

12. Ibid., σελ. 24.

13. C.Castoriadis, *Philosophy, Politics, Autonomy*, σελ. 150.

14. Κ.Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση τής κοινωνίας*, Ράππας, 1981, σελ. 197.

15. Συνέντευξη Καστοριάδη στήν ΕΡΤ3 (1993).

16. Τ.Φωτόπουλος, *Περιεκτική Δημοκρατία*, κεφ. 1.

17. Κ.Καστοριάδης, «Η Δύση και ό Τρίτος Κόσμος», *Ό θρυμματισμένος κόσμος*, σελ. 91.

18. Ibid. σελ. 96.

19. Βλ. C.Castoriadis, *Philosophy, Politics, Autonomy*, κεφ. 10· και για κριτική τής θέσης αυτής Τ. Φωτόπουλος, «Για μία δημοκρατική αντίληψη τής επιστήμης και τής τεχνολογίας», *Δημοκρατία και Φύση*, αρ. 3, Ίούνιος 1997.

20. Κ.Καστοριάδης, *Μπροστά στον πόλεμο*, Ύψιλον, 1986, σελ. 19.

21. Ibid, σελ. 37.

22. Βλ. Τ.Φωτόπουλος, «The catastrophe of marketization», *Democracy & Nature*, τόμ. 5 αρ. 2 (Ίούλιος 1999).

23. Τ.Φωτόπουλος, *Ό πόλεμος στον κόλπο: ή πρώτη μάχη στη σύγκρουση Βορρά-Νότου* (Αθήνα, Έξάντας, 1991), σελ. 6.

24. Κ.Καστοριάδης, «Η δημοκρατία ως διαδικασία και ως πολιτεύμα», *Δημοκρατία και Φύση*, αρ. 1, Μάρτιος 1996.



# Πέραν τοῦ ἀναγωγιστικοῦ σκέπτεσθαι-ποιεῖν

Φώτης Θεοδωρίδης

**Ο** διάλογος γιά τό μοντέρνο καί τό μετα-μοντέρνο ἀφορᾷ στίς παραστάσεις τοῦ δυτικού πολιτισμοῦ γιά τόν κόσμο. Ὅπως κάθε πολιτισμός, ἔτσι καί ὁ δυτικός ἐπέδωσε τίς παραστάσεις του μέ ἓνα ὀλόκληρο σύμπαν συναισθημάτων καί προθέσεων, πού δίνουν νόημα, ἐμπνέουν καί προσανατολίζουν τά ἄτομα πού κοινωνικοποιῶνται σέ αὐτόν. Ἐνας ὀλόκληρος κόσμος, ἀντικειμενικός-κοινωνικός καί ὑποκειμενικός, ἔχει δημιουργηθεῖ γύρω ἀπό αὐτές τίς παραστάσεις. Καί ἓνας ὀλόκληρος κόσμος κινδυνεύει νά καταρρεῦσει, κάθε φορά πού αὐτές ἀμφισβητοῦνται στά σοβαρά. Δέν εἶναι περίεργο τό ὅτι ὁ διάλογος προκαλεῖ συναισθήματα.

Κάθε περιοδοποίηση εἶναι προβληματική, ἀλλά, πάρα ταῦτα, ἄς ὀρίσουμε τό μοντέρνο ὡς τήν ἐποχή πού ἀρχίζει μέ τήν ἐγκαθίδρυση τῶν παραστάσεων τοῦ κόσμου πού ἦταν κυρίαρχες στή Δύση τούς τελευταίους αἰῶνες καί διαρκεῖ τόσο ὅσο αὐτές εἶναι ἀποδεκτές ἢ ἀποτελοῦν θετικές πηγές νοήματος γιά ἓναν ἐπαρκῶς μεγάλο ἀριθμό ἀτόμων καί ομάδων. Τό μεταμοντέρνο θά μπορούσε τότε νά ὀριστεῖ ὡς ἡ ἀρχή τῆς ἀποσύνθεσης αὐτῶν τῶν παραστάσεων, ὡς ἡ ἐποχή ὅπου αὐτές προβληματοποιοῦνται καί ἀμφισβητοῦνται ἀπό ὄλο καί περισσότερα ἄτομα καί ομάδες ἢ ἀπλῶς, παύουν νά ἔχουν νόημα, νά ἐμπνέουν καί νά προσανατολίζουν στήν καθημερινή ζωή. Ἐτσι, τό μεταμοντέρνο δέν χρειάζεται ἀναγκαῖα νά εἶναι φορέας νέων, θετικῶν παραστάσεων, τουλάχιστον ὄχι ρητά, ἀλλά ἐμφανίζεται ὡς πραγματική, μέσα στήν κοινωνική ζωή, κατάπτωση τοῦ μοντέρνου, ἀπό τήν μιά πλευρά, καί ὡς διαλογική προβληματοποίηση καί ἀμφισβήτησή του, ἀπό τήν ἄλλη.

Ἡ προσπάθεια ὀρισμένων Γάλλων διανοουμένων νά ἀποσυγκροτήσουν (ἀποδομήσουν) διαλογικά τίς θετικές (συγκροτητικές) παραστάσεις

τῆς μοντερνικότητας μπορεί νά ἐρμηνευθεῖ ὡς μιά ἰδιαίτερη ἔκφραση αὐτῆς τῆς προβληματοποίησης καί ἀμφισβήτησης. Ὅταν ὅμως ἡ ἀποσυγκρότηση (ἀποδόμηση) γίνεται ἀπόρριψη κάθε συγκροτητικοῦ (ἐποικοδομητικοῦ), κάθε θετικῆς παράστασης ὡς τέτοιας, ὅταν ἡ ἀπόρριψη τῆς θετικότητας γίνεται «θετικότητα», αὐτή καθ' ἑαυτήν, τότε καταλήγουμε στόν νιχιλισμό, μέ ὅλες τίς τρομακτικές, ἠθικές καί πολιτικές του συνεπαγωγές. Ἡ τελευταία αὐτή τάση εἶναι ἐκείνη πού ἔχει συνδεθεῖ μέ τόν ὄρο «μεταμοντερνισμός» καί τοῦ προσέδωσε, ὄχι χωρίς λόγο, μιά ἀρνητική χροιά.

Παρά ταῦτα, καί τό μοντέρνο καί τό μετα-μοντέρνο περιστρέφονται γύρω ἀπό ἓναν καί τόν αὐτό λογικό-ὄντολογικό πυρήνα: τίς ὑποθέσεις τῆς καθοριστικότητας καί τῆς ἐνότητας-ταυτότητας τοῦ κόσμου. Ἡ ὑπόθεση τῆς καθοριστικότητας ἀπαιτεῖ καθετί πού ὑπάρχει (κάθε τύπο τοῦ εἶναι — τή φύση, τό ἔμβιο, τήν ψυχή, τήν κοινωνία — καί κάθε πράγμα ἢ στοιχεῖο πού ἀνήκει σέ αὐτούς τούς τύπους) νά μπορεί νά προσδιοριστεῖ, ὡς πρὸς τίς ιδιότητες καί σχέσεις του, μέ διακριτούς καί ὀριστικούς ὄρους καί, ὡς πρὸς τήν προέλευσή του, μέ ὄρους διακριτῶν καί ὀριστικῶν αἰτιακῶν σχέσεων. Ἡ καθοριστικότητα προϋποθέτει καί ταυτόχρονα συνεπάγεται, λογικά καί ὄντολογικά, τήν ὑπόθεση τῆς ἐνότητας ἢ τῆς ταυτότητας τοῦ κόσμου: δηλαδή τήν ὑπαρξη μιᾶς καθολικῆς οὐσίας (ἐνός πρώτου στοιχείου πού εἶναι ἐπίσης φορέας μιᾶς πρώτης κινητήριας δύναμης) ἐκ τῆς ὁποίας μπορούμε νά παραγάγουμε αἰτιακά ἢ νά ἀπαγάγουμε λογικά ὀλόκληρη τήν πολλαπλότητα τῶν τύπων τοῦ εἶναι καί τῶν στοιχείων τους πού ἀποτελοῦν τόν κόσμο. Ἡ καθολική αὐτή οὐσία θά ἀποτελοῦσε τότε τήν ἐνότητα τῆς πολλαπλότητας τοῦ κόσμου ἢ, κάτι πού εἶναι τό ἴδιο, τήν ταυτότητα τῶν δια-

— Ὁ Φώτης Θεοδωρίδης ζεῖ στήν Σουηδία ἀπό τό 1976 καί σήμερα διδάσκει στίς ἀνώτερες σχολές τοῦ Gievle καί τοῦ Södertörn (Νότια Στοκχόλμη). Τελείωσε τήν διδακτορική του διατριβή στό Πανεπιστήμιο τῆς Uppsala, ὅπου καί δίδαξε κατά τό διάστημα 1988-1994.



φοροποιήσεών του. Έτσι, η πολλαπλότητα του κόσμου θά ήταν αποτέλεσμα της καθορισμένης διαφοροποίησης της ταυτότητας-ένότητας του κόσμου — του καθορισμένου, μέσα στον χώρο και στον χρόνο, ξεδιπλώματος της ουσίας του.

Οι υποθέσεις της καθοριστικότητας και της ένότητας-ταυτότητας του κόσμου μορφώνουν μαζί το δόγμα του αναγωγισμού. Η αναγωγή είναι η διαδικασία εξήγησης ενός φαινομένου από ένα άλλο πιο γενικό (προγενέστερο, πρωταρχικό) φαινόμενο, διά μέσου της εξαγωγής του από αυτό, μέσα από αναγκαίες λογικές σχέσεις, ή της παραγωγής του από αυτό, μέσα από αναγκαίες αιτιακές σχέσεις (π.χ. η περιστροφή της Γης γύρω από τον Ήλιο εξηγείται από — ανάγεται σε — τον νόμο της βαρύτητας). Αν μετά προσπαθήσουμε να εξηγήσουμε αυτό το πιο γενικό φαινόμενο (π.χ. τον νόμο της βαρύτητας) και έπειτα το ακόμα πιο γενικό που το εξηγεί, οδηγούμαστε αναγκαστικά στο πρόβλημα της εις άπειρον αναγωγής (αν η βαρύτητα εξηγείται από — ανάγεται σε — την κύρτωση του χωροχρόνου που επιφέρει κάθε σώμα ή από την ανταλλαγή βαρυτονίων μεταξύ των σωμάτων, τί εξηγεί αυτή την κύρτωση και τί είναι το βαρυτόνιο; Και τί εξηγεί αυτό που εξηγεί την κύρτωση ή το βαρυτόνιο;). Η εις άπειρον αναγωγή μπορεί να διακοπεί μόνον αυθαίρετα, με την υπόθεση μιας καθολικής ουσίας, ή οποια τίθεται ως αρχή του παντός, ως πηγή καθοριστικότητας και ένότητας-ταυτότητας του κόσμου. Ο αναγωγισμός, από την άλλη πλευρά, είναι το δόγμα που διατείνεται ότι καθετί που υπάρχει (ή μπορεί να υπάρξει) μπορεί να εξηγηθεί διά της αναγωγής — δόγμα που μάς οδηγεί με λογική αναγκαιότητα ή στην εις άπειρον αναγωγή ή στην (πάντοτε αυθαίρετη) ιδέα της καθολικής ουσίας και στις υποθέσεις της καθοριστικότητας και ένότητας-ταυτότητας του κόσμου. Και ό,τι μπορεί να εξηγηθεί μέσω της αναγωγής μπορεί επίσης να παραχθεί, με την τεχνολογική μετατροπή των σχέσεων αίτιου-αποτελέσματος, σε σχέσεις μέσων-σκοπών. Έτσι, ο αναγωγισμός και οι υποθέσεις της καθοριστικότητας και της ένότητας-ταυτότητας, που τον υποτείνουν, μορφώνουν μαζί έναν τρόπο σκέπτεσθαι-ποιείν της κοινωνίας, τον αναγωγιστικό τρόπο, ο οποίος αποτελεί την κυρίαρχη τάση της ελληνοδοτικής φιλοσοφικής και πολιτικής παράδοσης από τον Πλάτωνα μέχρι τις ημέρες μας.

Τό αναγωγιστικό σκέπτεσθαι-ποιείν βρίσκεται στην βάση των κυρίαρχων παραστάσεων του

δυτικού πολιτισμού, παραστάσεων που χαρακτηρίζουν την εποχή την οποία αποκαλούμε «μοντερνικότητα». Έτσι, βρίσκεται στην βάση των παραστάσεων για τον κόσμο ως εξέλιξη, ως συνεχής (γραμμαμική ή διαλεκτική) ανάπτυξη από απλές σε πιο σύνθετες μορφές, για την γνώση ως συσσωρευτική διαδικασία (ασύμπτωτης) προσέγγισης της αλήθειας, και για το κοινωνικοϊστορικό ως πρόοδος. Βρίσκεται επίσης στην βάση της ιδεοτυπικής κατασκευής των επιστημονικών λόγων: των λόγων των φυσικών επιστημών, όπου υψηλότεροι τύποι του Είναι θά μπορούσαν ιδεοτυπικά να αναχθούν σε χαμηλότερους τύπους (από την κοινωνία, διά μέσου της ψυχής και του εμβίου μέχρι το φυσικό) και των κοινωνικών λόγων που διεκδικούν τον τίτλο της επιστημονικότητας, όπου όλα τα κοινωνικοϊστορικά φαινόμενα θά μπορούσαν ιδεοτυπικά να αναχθούν σε υποθέσεις για την φύση του ανθρώπου ή / και της κοινωνίας. Τέλος, βρίσκεται στην βάση των δύο κεντρικών ιδεολογικών-πολιτικών προταγμάτων της μοντερνικότητας, του φιλελευθερισμού και του σοσιαλισμού, αφού και τα δύο ανάγουν το μελλοντικό τους όραμα σε μία υποτιθέμενη φύση του ανθρώπου ή της κοινωνίας, διαμορφώνοντάς το σε αντιστοιχία με αυτήν. Η «μεταμοντερνικότητα», από την άλλη πλευρά, χαρακτηρίζει την εποχή κατά την οποία οι παραπάνω παραστάσεις και οι υποθέσεις πάνω στις οποίες αυτές στηρίζονται έπαυσαν εν μέρει να εμπνέουν τό σκέπτεσθαι-ποιείν της κοινωνίας, ενώ ταυτόχρονα αμφισβητήθηκαν ρητά και «αποσυγκροτήθηκαν» από όρισμένους λόγους της.

Ο αναγωγισμός, καθώς και οι υποθέσεις της καθοριστικότητας και της ταυτότητας-ένότητας στις οποίες στηρίζεται ήταν αντικείμενα προβληματοποίησης και αμφισβήτησης από παλιά (βασικά, όπως θά δούμε, ήδη από την αρχή, από την εποχή της ρητής τους διατύπωσης στην αρχαία Ελλάδα). Γι' αυτό ακριβώς ή έκφραση «μεταμοντέρνο» είναι προβληματική ως περιοδοποίηση. Σήμερα, όμως, ο αναγωγισμός όχι μόνον αμφισβητείται αλλά είναι κυριολεκτικά θρυμματισμένος· και αυτό όχι κυρίως εξ αιτίας της αποσυγκρότησης των μεταμοντερνιστών, αλλά από την εξέλιξη μέσα στά ίδια του τά πεδία.

Από την μία πλευρά, από την ανάπτυξη των φυσικών επιστημών. Κάθε προσπάθεια να κτισθεί ένα τυπικό μαθηματικό σύστημα, του οποίου οι αληθείς προτάσεις θά ήταν δυνατόν να αναχθούν σε ένα πλήρες και χωρίς αντιφάσεις σύνολο αξιωμάτων, έχει αποτύχει εντελώς (παρα-



δείγματος χάριν, τό παράδοξο του Russell και οι μη πλήρεις προτάσεις του Gödel). Μόνον αυτό, ή αδυναμία δηλαδή του αναγωγισμού στο λογικό επίπεδο, θά έπρεπε βασικά να άρκοϋσε ως θανατηφόρο χτύπημα του αναγωγισμού στο όντολογικό επίπεδο. Άλλά ο αναγωγισμός δέν μπορεί επίσης να σταθει μέσα στην «σκληρότερη» από όλες τις επιστήμες, στην φυσική: τό επίπεδο της κλασσικής φυσικής, παραδείγματος χάριν, δέν μπορεί να αναχθει στο επίπεδο της κβαντομηχανικής, κάτι που σημαίνει ότι ο μακρόκοσμος δέν μπορεί να εξηγηθει με τον μικρόκοσμο και ή θερμοδυναμική δέν μπορεί να αναχθει στην μηχανική των μορίων (ή να εξηγηθει από αυτήν). Δέν μπορεί επίσης να σταθει μέσα στην βιολογία: ή βιολογική πραγματικότητα δέν μπορεί να αναχθει στην φυσική πραγματικότητα και ή ανάδυση νέων μορφών ζωής δέν μπορεί να αναχθει σε καθορισμένες σχέσεις αίτιου-άποτελέσματος, αλλά γίνεται αντιληπτή ως αποτέλεσμα «μετάλλαξης» (δηλαδή ως κάτι για τό οποίο δέν ξέρουμε απολύτως τίποτα). Καί, μέσα στα πλαίσια του αναγωγιστικού σκέπτεσθαι, τί μπορούμε στα άληθεια να πούμε για την άνάδυση της ψυχής και για τον φανταστικό κόσμο της ανθρώπινης ψυχής;

Άπό την άλλη πλευρά, ο αναγωγισμός άμφισβητείται από την άνάπτυξη της φιλοσοφικής παράδοσης και της θεωρίας της επιστήμης, οι όποιες έρεύνησαν την λογική δομή των επιστημών της φύσης με σκοπό να διαμορφώσουν μία ενιαία μεθοδολογία. Τί έγινε πράγματι με την αναλυτική φιλοσοφία και τον λογικό θετικισμό; Έπαυσαν να υπάρχουν ως ζωντανές παραδόσεις, άφου απέτυχαν στον άρχικό τους σκοπό, αλλά άφου πρώτα μάς προσέφεραν μία σειρά από άνεκτίμητες επιγνώσεις: δέν υπάρχει μία λογικά μονοσήμαντη (δηλαδή καθορισμένη και ένοποιημένη) θεωρητική γλώσσα: δέν μπορούμε να κάνουμε διάκριση με μονοσήμαντο τρόπο μεταξύ μιας θεωρητικής (αναλυτικής) και μιας έμπειρικής (συνθετικής) γλώσσας: δέν υπάρχουν λογικά μονοσήμαντα κριτήρια βάσει των οποίων μπορούμε να έπαληθεύσουμε ή να διαψεύσουμε τις θεωρητικές (αναλυτικές) προτάσεις με βάση τις έμπειρικές (συνθετικές) και, κυρίως, δέν μπορούμε να συγκρίνουμε με λογικά μονοσήμαντο τρόπο ένα θεωρητικό σύστημα (π.χ. την μηχανική φυσική) με ένα άλλο (τή θεωρία της σχετικότητας ή την κβαντομηχανική), κάτι που σημαίνει ότι δέν μπορούμε να εξαγάγουμε λογικά τό ένα σύστημα από τό άλλο ή να αναγάγουμε τό ένα στο άλλο.

Άκόμα λιγότερο, δέν μπορούμε να αναγάγουμε βιολογικές έννοιες και κατηγορίες στις φυσικές (για να μη μιλήσουμε για τις ψυχολογικές και τις κοινωνικοϊστορικές έννοιες και κατηγορίες).

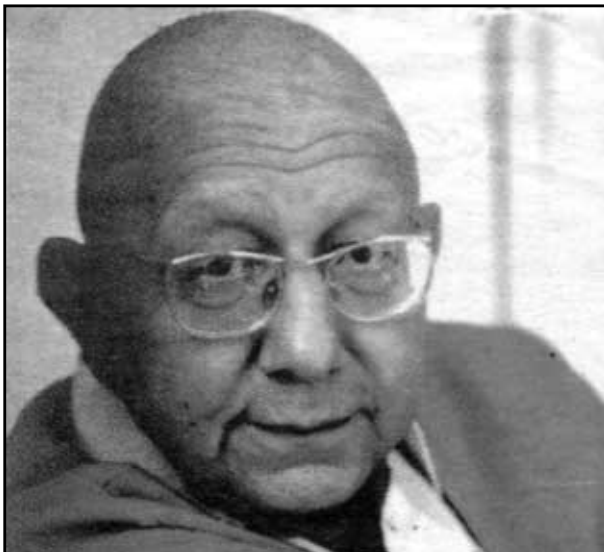
Η θεωρία των «έπιστημονικών παραδειγμάτων» του Kuhn, ή όποια τονίζει τις μεταφυσικές και κοινωνικοψυχολογικές πλευρές της επιστημονικής άνάπτυξης, και ο «μεθοδολογικός πλουραλισμός» του Feyerabend, όπου ισχύει ο άναρχικός («μεταμοντερνιστικός») κανόνας του «anything goes», άποτελούν τά δύο αντίθετα άποκορυφώματα αυτής της άνάπτυξης. Καί στο φόντο τους έρχεται ο «κριτικός όρθολογισμός» του Popper, ο όποιος προτείνει στις έμπειρικές επιστήμες να συνεχίσουν (διά μέσου «εικασιών και άπορρίψεων») την συσσωρευτική τους πρόοδο, παρά τά έλλιπή λογικά εργαλεία τους και παρά τά διαρκή επικρεμάμενα μεταφυσικά έρωτήματα.

Τέλος, μέσα στον κοινωνικοϊστορικό χώρο, ο αναγωγισμός δέν έχει πλέον καμμία θέση: δέν μπορούμε να εξηγήσουμε την τεράστια πολλαπλότητα των πολιτισμών ως εκδηλώσεις μιας προοδευτικής εξέλιξης, καθορισμένης από μία κοινή φύση. Γίνεται όλο και περισσότερο φανερό ότι κάθε πολιτισμός συγκροτεί τον έαυτό του στην βάση των θεσμισμένων παραστάσεων του για τον κόσμο, καθώς αυτές άρθρώνονται-εργαλειοποιούνται σε διάφορους κοινωνικούς λόγους, αντικειμενικοποιούνται-συγκροτούνται σε διάφορα πεδία γνώσης και πρακτικής και κωδικοποιούνται-άποκρυσταλλώνονται σε διάφορες κοινωνικά κυρωμένες νόρμες συμπεριφοράς — και καθώς αυτοί οι λόγοι, αυτά τά πεδία και αυτές οι νόρμες συνυφαίνονται με σχέσεις και στρατηγικές έξουσίας. Οι παραστάσεις αυτές είναι μοναδικές για κάθε πολιτισμό, δηλαδή μη αναγώγιμες σε κάποια καθολική ουσία, κάτι που έπίσης σημαίνει ότι θά πρέπει πάντα να ξεκινάμε από αυτές για να καταλάβουμε την κοινωνία που εξετάζουμε. Οι κοινωνικοί λόγοι της Δύσης που άκόμα διεκδικούν έπιστημονικότητα (π.χ. ή νεοκλασική οικονομική θεωρία) εκκινούν στην πραγματικότητα, ως προς τά αξιώματά τους ή τους μείζονες όρους των συλλογισμών τους, από τις θεσμισμένες παραστάσεις της Δύσης (οικονομικός άνθρωπος, ελεύθερη άγορά) και συμμετέχουν πραγματικά στις διαλογικές και πρακτικές διαδικασίες (και στις σχέσεις και στρατηγικές έξουσίας) διά μέσου των οποίων αντικειμενικοποιείται-συγκροτείται και κωδικοποιείται-άποκρυσταλλώνεται ή κοινωνική πραγματικότητα (οι-



οικονομικά πεδία, νόρμες λειτουργίες τους), τήν όποία έπειτα πιστεύουν ότι άντανακλούν «έπιστημονικά».

**Βρισκόμαστε άντιμέτωποι** μέ δύο άντιφατικά δεδομένα: από τήν μιά πλευρά, ό αναγωγισμός, καθώς και οι ύποθέσεις τής καθοριστικότητας και τής ταυτότητας-ένότητας στίς όποιες στηρίζεται, δέν βρίσκουν θέση πουθενά, ούτε στίς σχέσεις μεταξύ τών διαφόρων τύπων του Εΐναι (φύση, τό έμβιο, ή ψυχή, ή κοινωνία), ούτε μέσα στον καθέναν από αυτούς τούς τύπους: από τήν άλλη, οι προγενέστεροι τύποι συγκροτούν τούς (αναγκαίους αλλά όχι έπαρκεις) όρους δυνατότητας τών μεταγενεστέρων, ενώ ταυτόχρονα ύπάρχει στον καθέναν από αυτούς τούς τύπους ένας άπειρος αριθμός στιβάδων οι όποιες είναι, ή καθεμιά, τουλάχιστον έν μέρος, καθορισμένη και, συνεπώς, αναγώγιμη σε μιά ταυτότητα-ένότητα. Από τήν μιά, λοιπόν, ένας κόσμος άκαθοριστίας και έτερότητας: από τήν άλλη, συναντούμε «πυκνά» παντού στον κόσμο αυτόν τήν καθοριστικότητα και τήν ταυτότητα-ένότητα. Τά δύο αυτά δεδομένα τά συναντούμε και στα άποτελέσματα τής έπιστήμης: από τή μιά, ή άπίστευτη συσσώρευση και πραγματική έμβάθυνση τής γνώσης γύρω από αναρίθμητες στιβάδες μέσα σε όλους τούς τύπους του Εΐναι: από τήν άλλη, ή όλοφάνερη άδυνατότητα νά ολοκληρωθεί αυτή ή γνώση σε μιά ένότητα, ούτε καν μέσα στα πλαίσια του ενός και του αυτού τύπου του Εΐναι. Βρισκόμαστε μπροστά σε ένα κεντρικό λογικό-όντολογικό έρώτημα: πώς είναι ό κόσμος φτιαγμένος, εάν είναι μιά πολλαπλότητα από έν μέρος καθορισμένες στιβάδες, οι όποιες όμως δέν μπορεί νά αναχθούν σε μιά κοινή ταυτότητα;



Αυτό τό έρώτημα δέν τίθεται ούτε από τούς μοντερνιστές ούτε από τούς μεταμοντερνιστές, διότι μās φέρει σε άντιπαράθεση μέ ένα πραγματικό παράδοξο τό όποιο δέν μπορούμε νά χειριστούμε μέσα στα πλαίσια του αναγωγιστικού σκέπτεσθαι: ό αναγωγισμός είναι μιά λογική συνέπεια τών ύποθέσεων τής καθοριστικότητας και τής ταυτότητας-ένότητας: καθοριστικότητα και ταυτότητα-ένότητα παρουσιάζονται «πυκνά» παντού σε άπειρες στιβάδες μέσα σε όλους τούς τύπους του Εΐναι: αλλά αυτές οι στιβάδες και αυτοί οι τύποι δέν είναι αναγώγιμοι ό ένας στον άλλο, δέν αποτελούν μαζί μιά καθορισμένη ένότητα, δέν συγκροτούν ένα σύστημα ή σύστημα συστημάτων. Η αναγωγή είναι δυνατή παντού, αλλά δέν στηρίζει τον αναγωγισμό, δηλαδή τό δόγμα ότι όλα είναι δυνατόν νά αναχθούν σε μιά καθολική ουσία (νά παραχθούν αίτιακά ή νά εξαχθούν λογικά από αυτήν). Αυτό ακριβώς είναι τό πραγματικό παράδοξο πού άποτελεί τον πυρήνα γύρω από τον όποιο περιστρέφονται και οι μοντερνιστές και οι μεταμοντερνιστές, άν και σε άντίθετες τροχιές.

Σέ λογικό-όντολογικό (έπιστημονικό) επίπεδο, ό μεταμοντερνιστής εξισώνει τήν αναγωγή (και τίς ύποθέσεις τής καθοριστικότητας και τής ταυτότητας-ένότητας) μέ τον αναγωγισμό και άπορρίπτει τήν αναγωγή μαζί μέ τον αναγωγισμό ή άντιλαμβάνεται τήν αναγωγή (τήν καθοριστικότητα και τήν ταυτότητα-ένότητα) ως αποκλειστικά διαλογικές κατασκευές. Έτσι, είναι τυφλός μπροστά στίς άμέτρητες στιβάδες του Εΐναι, οι όποιες είναι καθορισμένες καθ' έαυτές και καθορίσιμες από έμās, και μπροστά στην άπίστευτη συσσώρευση τής γνώσης για αυτές τίς στιβάδες. Έπομένως, ή αρχή του μεταμοντερνιστή είναι: αφού δέν ύπάρχει ένα καθολικό θεμέλιο για νά αναγάγουμε τήν όλική πολλαπλότητα του κόσμου, δέν ύπάρχει τίποτα. Ό μοντερνιστής, από τήν άλλη πλευρά, εξισώνει επίσης τήν αναγωγή μέ τον αναγωγισμό, αλλά επιδέχεται τον αναγωγισμό μπροστά στην παρουσία τής δυνατότητας τής αναγωγής. Είναι όμως ύποχρεωμένος νά αναβάλλει τήν ανακάλυψη του καθολικού θεμελίου του κοσμικού όλου για ένα ακαθόριστο μέλλον ή νά άντιληφθεί αυτό τό θεμέλιο ως άλήθεια τήν όποία ή συσσωρευτική ανάπτυξη τής γνώσης προσεγγίζει σταδιακά, χωρίς ποτέ νά μπορεί νά τήν φτάσει. Έτσι, είναι τυφλός μπροστά στίς άβύσσους και στα χάσματα μέ τά όποια συγκρούεται ή έπιστήμη, κάθε φορά πού προσπαθεί νά ολοκληρώσει τήν συσσωρευμένη





γνώση σέ ένα ὄλον. Ἡ ἀρχή τοῦ μοντερνιστῆ εἶναι: ἂν κάπου ὑπάρχει καθοριστικότητα καί ταυτότητα-ἐνότητα, πρέπει ἐπίσης νά ὑπάρχει ἕνα καθολικό θεμέλιο στό ὁποῖο μπορούμε νά ἀναγάγουμε τήν ὀλική πολλαπλότητα τοῦ κόσμου.

Σέ πρακτικό-πολιτικό (κοινωνικοϊστορικό) ἐπίπεδο, ὁ μεταμοντερνιστής στιγματίζει, καί δικαίως, τό γεγονός ὅτι ὅλες οἱ ὀλοκληρωτικές ἰδεολογίες καί ὅλα τά ὀλοκληρωτικά καθεστῶτα κτίστηκαν πάνω στόν ἀναγωγισμό καί ἀσκήθηκαν ὡς φορεῖς τῆς ἀπόλυτης ἀλήθειας. Μπορεῖ περήφανα νά διακηρύξει ὅτι ὁ θάνατος τοῦ ἀναγωγισμοῦ σήμανε τόν θάνατο τῆς ἱεραρχίας καί τῆς αὐθεντίας. Ἄλλά δυσκολεύεται νά ἐξηγήσει γιατί εἶναι ὑπέρ τῆς ἐλευθερίας καί τῆς δημοκρατίας καί ἐναντίον τοῦ Ἔουσβιτς καί, π.χ., τῆς κλειτοριδοεκτομῆς ἢ τῆς ἀποκοπῆς τῶν ἄκρων τῶν ἐγκληματιῶν (καί γιατί, ἀλήθεια, εἶναι ἐναντίον τῆς ἱεραρχίας καί τῆς αὐθεντίας;). Ἄφου δέν ὑπάρχει ἕνα ἀρχιμήδειο σημεῖο γιά νά κρατηθοῦμε, ὅλες οἱ πολιτιστικές νόρμες εἶναι ἐξ ἴσου ἀποδεκτές, διότι τίποτα δέν εἶναι καλύτερο ἀπό κάτι ἄλλο: «anything goes». Ὁ μοντερνιστής, ἀπό τήν ἄλλη πλευρά, καί ὁ φιλελεύθερος καί ὁ σοσιαλιστής, κατατρύχονται ἀπό μιᾶ ἐσωτερική καί ἀθεράπευτη ἀνησυχία: ἂν δέν ὑπάρχει ἕνα ἀρχιμήδειο σημεῖο γιά νά κρατηθεῖς τότε πῶς θά μπορούσε κανεῖς νά ἀλλάξει τόν κόσμο; Ἐάν ἡ φιλελεύθερη δημοκρατία δέν εἶναι σέ συμφωνία μέ τήν φύση τοῦ ἀνθρώπου, γιατί θά ἔπρεπε κανεῖς νά τήν ὑπερασπιστεῖ; Καί ἐάν ὁ σοσιαλισμός δέν εἶναι ἀναπόφευκτο καί ἀναγκαῖο ἀποτέλεσμα τῶν κοινωνικοϊστορικών νόμων, τότε γιατί νά ἀγωνιστεῖ κανεῖς γιά αὐτόν; Ὁ μοντερνιστής πρέπει νά ἀνυψώσει τίς δικές του (τίς δυτικές) πολιτιστικές νόρμες σέ καθολικές ἀλήθειες γιά τήν φύση τοῦ ἀνθρώπου καί τῆς κοινωνίας καί, ὡς ἀνώτερος φορέας αὐτῶν τῶν ἀληθειῶν, πιστεύει ὅτι μπορεῖ νά ἐπικοινωνήσει μέ ὅλους τοὺς ἄλλους πολιτισμούς (ἢ νά τοὺς ὑποτάξει στό ὄνομα τῆς προόδου).

**Μέσα στό σύμπαν** τοῦ ἀναγωγιστικοῦ σκέπτεσθαι δέν μπορούμε νά πᾶμε παραπέρα ἀπό ἐδῶ. Κάθε προσπάθεια νά ἀπαντήσουμε στό παραπάνω ἐρώτημα γιά τήν συγκρότηση τοῦ κόσμου ἀποδεχόμενοι τοὺς δύο ὅρους του (ὅτι ὁ κόσμος ἀποτελεῖται ἀπό ἐν μέρος καθορισμένες στιβάδες, χωρίς ποτέ νά μπορεῖ νά ἀναχθεῖ σέ μιᾶ καθολική οὐσία) μᾶς ὀδηγεῖ ἀναγκαῖα πέραν τοῦ ἀναγωγιστικοῦ σκέπτεσθαι, σέ μιᾶ ἄλλη λογική-ὀντολογία, σέ ἄλλες παραστάσεις γιά τόν κόσμο. Ἄπό ὅ,τι ξέρω, μόνον ὁ πρόσφατα ἀποθανών



Ἑλληνογάλλος φιλόσοφος Κορνήλιος Καστοριάδης ἀφοσιώθηκε ρητά στήν προσπάθεια νά ἀναπτύξει μιᾶ ἄλλη λογική-ὀντολογία καί νά διαυγάσει τίς φιλοσοφικές, τίς ἐπιστημονικές-θεωρητικές καί τίς πολιτικές συνεπαγωγές τῆς. Ἐν συντομία, μπορῶ ἐδῶ νά ἀναπτύξω μόνον δύο ἀπό τίς κεντρικές του ἰδέες.

Ἡ πρώτη ἰδέα ἀφορᾶ αὐτό-πού-εἶναι καί στόν τρόπο τοῦ *Εἶναι* του, δηλαδή στήν φύση τοῦ κόσμου. Ἡ πολλαπλότητα τοῦ *Εἶναι* δέν εἶναι μόνον ἀποτέλεσμα τῆς καθορισμένης διαφοροποίησης τῆς ταυτότητας, ἀλλά ἐπίσης ἀποτέλεσμα τῆς ἀνάδυσης τῆς ἐτερότητας, τῆς *δημιουργίας* νέων, μὴ ἀναγώγιμων μορφῶν, καί τῆς ἀλλαγῆς καί ἀλλοίωσης αὐτῶν τῶν μορφῶν. Αὐτή ἡ κεντρική ἰδέα τοῦ Καστοριάδη γιά τό *Εἶναι* (ἀλλά καί γιά τήν ἱστορία ἢ τόν χρόνο) ὡς *δημιουργία* καί *ἀλλοίωση* μορφῶν, ὡς ἀνάδυση τῆς ἐτερότητας, ἔχει δύο βασικές συνεπαγωγές.

Ἀπό τή μιᾶ πλευρά, ἡ δημιουργία συνεπάγεται τή *μὴ καθοριστικότητα* τῶν μορφῶν, διότι ἡ ἴδια ἡ ἀνάδυση μιᾶς μορφῆς (δηλαδή ἑνός συνόλου κεντρικῶν ἰδιοτήτων-σχέσεων καί τρόπων ὀργάνωσης) εἶναι ἀκαθόριστη. Κάθε νέα μορφή (τό ἔμβιο, ἡ ψυχὴ, ἡ κοινωνία) βρίσκει ἀσφαλῶς ἕνα «ἔρεισμα», τοὺς ὅρους δυνατότητάς τῆς, σέ προηγούμενες μορφές, ἀλλά δέν μπορεῖ νά ἀναχθεῖ σέ αὐτές: οἱ μορφές δέν εἶναι προϊόντα αιτιακῶν σχέσεων, ἀλλά ἀναδύονται ἐκ τοῦ μηδενός (*ex nihilo*) - ὄχι ὁμως μέσα στό μηδέν (*in nihilo*) καί μέ τό μηδέν (*cum nihilo*) ἀλλά μέσα σέ κάτι καί μέ κάτι. Δέν μπορούμε, παραδείγματος χάριν, νά παραγάγουμε αιτιακά ἢ νά ἀπαγάγουμε λογικά τό ἔμβιο ἀπό τό μὴ ἔμβιο, παρά τό ὅτι ἡ ἀνάδυση τοῦ ἐμβίου θά ἦταν ἀδύνατη χωρίς τήν ἀνόργανη καί ὀργανική ὕλη. Μιᾶ



νέα μορφή δέν είναι προϊόν τής διαφοροποίησης. Έτσι, ως προς τήν πολλαπλότητα τών μορφών του *Είναι*, ο Καστοριάδης αντιπαραθέτει ή, πιό σωστά, υπερθέτει τήν ανάδυση τής έτερότητας στην διαφοροποίηση τής ταυτότητας-ένότητας και τή δημιουργία στην καθοριστικότητα.

Από τήν άλλη πλευρά, ή δημιουργία συνεπάγεται τήν ανάδυση μιās νέας καθοριστικότητας, διότι ή ανάδυση μιās νέας μορφής σημαίνει τήν δημιουργία νέων ιδιοτήτων-σχέσεων και νέων τρόπων οργάνωσης· έπομένως, μιās νέας πηγής καθορισμού, μιās νέας «ένότητας-ταυτότητας» πού μπορεί νά διαφοροποιηθεί ή, αν θέλετε, μιās νέας «ουσίας» πού μπορεί νά αναπτυχθεί και νά πολλαπλασιαστεί. Μέ άλλα λόγια, ή ανάδυση μιās μορφής συνεπάγεται τήν ανάδυση μιās νέας στιβάδας του *Είναι*, ή οποία δημιουργείται (συγκροτείται, κατασκευάζεται, οργανώνεται) από αυτήν τήν μορφή (από τίς ιδιότητες-σχέσεις και τούς τρόπους οργάνωσης πού τής προσιδιάζουν) ως έν μέρος ή άοριστα καθορισμένη. Η καθοριστικότητα μιās στιβάδας είναι άοριστη, διότι ή μορφή πού τήν οργανώνει είναι, από τήν μία, μή αναγώγιμη και πρέπει, έπομένως, πάντοτε νά εκλαμβάνεται ως δοσμένη και, από τήν άλλη, ανεξάντλητη, διότι δίνει τό έναυσμα στην δημιουργία ενός άοριστου αριθμού νέων, έξ' ίσου μή αναγώγιμων ύπομορφών και έπομένως νέων, έξ' ίσου άοριστα καθορισμένων ύποστιβάδων (π.χ. του έμβιου, τής πολλαπλότητας τών μή αναγώγιμων μορφών ζωής πού αυτό δημιουργεί, καθώς και τής πολλαπλότητας τών ύπομορφών από τίς όποιες αποτελείται κάθε έμβιο — μεταβολισμός, αναπαραγωγή, διαίρεση φύλου, κ.λπ.).

Ός συνέπεια τής δημιουργίας (και ταυτόχρονα ως προϋπόθεσή της), τό *Είναι* δέν είναι οργανωμένο ως ένα συνολιστικό-ταυτιστικό σύστημα ή σύστημα συστημάτων, αλλά ως ένα μάγμα: μιιά κατακερματισμένη και στρωματοποιημένη ένότητα άοριστα (δηλαδή μή αναγώγιμη και ανεξάντλητη) καθορισμένων στιβάδων — στιβάδων πού περιέχουν μιιά συνολιστική-ταυτιστική διάσταση, δηλαδή, μιιά διάσταση καθοριστικότητας άρα και αναγωγικότητας αλλά πού είναι μή αναγώγιμες και ανεξάντλητες ως προς τίς μορφές πού τίς οργανώνουν και ως προς τίς ύπομορφές και ύποστιβάδες πού είναι δυνατόν νά αναδυθούν μέσα sé αυτές. Στην συνολιστική-ταυτιστική λογική-όντολογία, ή οποία κτίζεται πάνω στις ύποθέσεις τής καθοριστικότητας και τής ταυτότητας-ένότητας και διαμορφώνει τόν

αναγωγιστικό τρόπο σκέπτεσθαι-ποιείν τής κοινωνίας, ο Καστοριάδης αντιπαραθέτει τήν μαγματική λογική-όντολογία, ή οποία κτίζεται πάνω στις ύποθέσεις τής δημιουργίας και τής έτερότητας και διαμορφώνει τόν διαυγαστικό τρόπο σκέπτεσθαι-ποιείν τής κοινωνίας. Η, πιό σωστά, υπερθέτει τήν μαγματική λογική-όντολογία στην συνολιστική-ταυτιστική, αφού κάθε στιβάδα του *Είναι* έμπεριέχει μιιά συνολιστική-ταυτιστική-διάσταση — χωρίς όμως νά είναι δυνατόν νά καθοριστεί πλήρως ή νά εξαντληθεί από αυτήν.

Η δεύτερη ιδέα άφορά στό κοινωνικοϊστορικό. Εάν τό *Είναι*, γενικά, είναι δημιουργία και αλλοίωση μορφών, τό κοινωνικοϊστορικό *Είναι* είναι δημιουργία και αλλοίωση κοινωνικών μορφών: δηλαδή, κοινωνικών φαντασιακών σημασιών και θεσμών πού φέρουν και ένσωματώνουν αυτές τίς σημασίες. Συναντούμε εδώ τήν ιδέα του Καστοριάδη για τό φαντασιακό ως συγκροτητικό και τής ψυχικής και τής κοινωνικοϊστορικής πραγματικότητας. Κάθε κοινωνία ή πολιτισμός συγκροτεί τόν έαυτό του δημιουργώντας, θέτοντας και θεσμίζοντας ένα μάγμα από κεντρικές κοινωνικές φαντασιακές σημασίες (θεός, κράτος δικαίου, έλευθερία, ισότητα, δικαιοσύνη, όρθολογικότητα, πρόοδος). Οί σημασίες είναι φαντασιακές, διότι δέν έχουν πραγματική (ή όρθολογική) αναφορά· είναι κοινωνικές, διότι είναι θεσμισμένες· είναι κεντρικές, διότι διαποτίζουν μέ τό νόημα τους όλες τίς άλλες σημασίες τής γλώσσας· και, τέλος, αποτελούν ένα μάγμα, διότι τό νόημα μιās σημασίας είναι άοριστα (δηλαδή μή αναγώγιμη και ανεξάντλητη) καθορισμένο, χωρίς όμως νά είναι καθορισμένο: μπορούμε πάντοτε νά προσδιορίσουμε τό νόημα τής σημασίας, π.χ., «θεός» ή «έλευθερία», χωρίς όμως νά μπορούμε ποτέ νά τό αναγάγουμε sé κάποιο καθολικό θεμέλιο ή νά τό εξαντλήσουμε. Κάθε κοινωνία καθορίζει έν μέρος τό νόημα τών φαντασιακών σημασιών της μέσω μιās διαδικασίας έγκλεισμού, καθώς τίς άρθρώνει-έργαλειοποιεί sé διαλογικές περιοχές, τίς αντικειμενικοποιεί-συγκροτεί sé πεδία γνώσης και πρακτικής, και τίς κωδικοποιεί-άποκρυσταλλώνει sé κοινωνικά κυρωμένες νόρμες συμπεριφοράς — sé περιοχές, πεδία και νόρμες πού συγκροτούν μαζί τους «δευτέρας τάξεως» θεσμούς τής κοινωνίας. Οί διαδικασίες αυτές είναι διαδικασίες σημασιολογικού και θεσμικού έγκλεισμού (άρα και διαλογικού, γνωστικού-πρακτικού και κανονιστικού έγκλεισμού), καθώς και διαδικασίες οργανωτικού έγκλεισμού, αφού



συνυφαίνονται πάντοτε μέ σχέσεις και στρατηγικές εξουσίας.

Έτσι, κάθε κοινωνία υπάρχει μέσα και διά μέσου ενός σημασιολογικού, θεσμικού και οργανωτικού έγκλεισμού ό οποίος αντιστοιχεί, στό επίπεδο του υποκειμένου, σε έναν παραστασιακό, συναισθηματικό και προθεσιακό έγκλεισμό (κάτι πού συγκροτεί τήν συνειδητή και άσυνειδητη διάσταση τής άτομικής ψυχής). Άλλά ή κοινωνία υπάρχει επίσης μέσα και διά μέσου μιās κατάστασης έτερονομίας, στόν βαθμό πού αντιλαμβάνεται τίς σημασίες της και τούς θεσμούς της όχι ως δικά της δημιουργήματα, αλλά ως καταγόμενα από κάπου άλλο, από μιā έξω-ιστορική και έξω-κοινωνική πηγή σημασιών και θέσμησης (τοτέμ, θεός, βιολογικοί ή κοινωνικοϊστορικοί νόμοι, φύση του ανθρώπου και τής κοινωνίας).

Κάθε πολιτισμός είναι, επομένως, μοναδικός. Υπάρχουν, ασφαλώς, πλευρές πού είναι καθολικές, π.χ., ό έγκλεισμός και ή έτερονομία. Κάθε κοινωνία πρέπει επίσης να δημιουργήσει μιā συνολιστική-ταυτιστική διάσταση λειτουργικών-εργαλειικών σχέσεων μέ τό φυσικό της περιβάλλον, για να εξασφαλίσει τήν βιολογική αναπαραγωγή των μελών της. Σε αυτήν τήν διάσταση είναι δυνατή κάποιου είδους επικοινωνία μεταξύ διαφορετικών πολιτισμών. (Και μόνον εδώ μπορούμε να μιλούμε για κάποιου είδους σύγκριση μεταξύ των πολιτισμών, μέ τούς όρους τής «ανάπτυξης» ή «εξέλιξης»). Άλλά ό άνθρωπος και ή κοινωνία δέν υπάρχουν μόνον ή κυρίως μέσα και διά μέσου μιās λειτουργικής-εργαλειικής διάστασης (ή όποια είναι ή κύρια διάσταση του κόσμου των ζώων), αλλά και διά μέσου μιās φαντασιακής διάστασης, ή όποια, ως προς τό μάγμα των σημασιών και των θεσμών πού τήν συγκροτούν, είναι μοναδική για κάθε πολιτισμό. Σε αυτήν τήν διάσταση δέν μπορούμε να μιλούμε για σύγκριση (παρά προβάλλοντας — και επιβάλλοντας — τίς σημασίες και τούς θεσμούς ενός πολιτισμού σε έναν άλλο). Επί πλέον, ως συνέπεια του έγκλεισμού και τής έτερονομίας, κάθε επικοινωνία μεταξύ των πολιτισμών σε αυτήν τήν διάσταση είναι όχι αδύνατη, αλλά εξαιρετικά περιορισμένη και προβληματική. Γι' αυτό, ό «άλλος» γίνεται πάντα αντιληπτός ως άπειλή, ως έχθρός (άνώτερος, κατώτερος ή ισάξιος) πού πρέπει να κρατηθεί μακριά, να μεταστραφεί (προσηλυτισθεί, αφομοιωθεί) ή να εξοντωθεί. Ό ρατσισμός εμφανίζεται μέσα από αυτό τό άκραίο αίσθημα άπειλής τής άτομικής και συλλογικής ταυτότητας, ώστε να μήν αρκεί να μεταστρέψει

τόν άλλον, ή να τόν κρατήσεις μακριά, αλλά να χρειάζεται να τόν εξοντώσεις.

Έκείνο πού είναι μοναδικό μέ τόν δυτικό πολιτισμό είναι ότι αυτός αναδύθηκε μέσα από και διά μέσου ενός ρήγματος μέ τόν έγκλεισμό και τήν έτερονομία: στό συλλογικό (σημασιολογικό και θεσμικό) επίπεδο, μέ τήν δημιουργία τής δημοκρατίας: στό άτομικό (παραστασιακό, συναισθηματικό και προθεσιακό) επίπεδο, μέ τή δημιουργία του ελεύθερου άτόμου και του πολίτη. Αυτό τό ρήγμα είναι μιā μη αναγώγιμη ιστορική δημιουργία, πού εμφανίζεται για πρώτη φορά στην αρχαία Ελλάδα, ως συνέπεια τής άμφισβήτησης των παραδοσιακών θεσμών και σημασιών τής κοινωνίας. Μέσα και διά μέσου αυτής τής άμφισβήτησης αναδύεται ή φιλοσοφία (ως πρόταγμα άένας έπερώτησης του κόσμου) και ή πολιτική (ως πρόταγμα ρητής θέσμησης και άναθέσμησης τής κοινωνίας), καθώς και τό λεγόμενο πρώτο φιλοσοφικό έρώτημα πού συνδέει τή φιλοσοφία μέ τήν πολιτική: ό άνθρωπος και ή κοινωνία είναι φύσει (καθορισμένοι από μιā ουσία) ή νόμω (καθορισμένοι από θεσπισμένους νόμους); Άν ό άνθρωπος και ή κοινωνία είναι φύσει, τό πρόταγμα τής φιλοσοφίας είναι τότε να ανακαλύψει αυτήν τήν φύση και τό πρόταγμα τής πολιτικής να θεσμίσει τήν κοινωνία σε συμφωνία μέ αυτήν, κάτι πού θα σήμαινε τόν θάνατο τής φιλοσοφίας και τής πολιτικής, καθώς και τό «τέλος τής ιστορίας». Μπορούμε εδώ να διακρίνουμε τίς βάσεις του ολοκληρωτισμού. Ποιό όμως είναι τό πρόταγμα τής φιλοσοφίας και τής πολιτικής εάν ό άνθρωπος και ή κοινωνία είναι νόμω;

Η δημοκρατία αναδύθηκε στην αρχαία Ελλάδα κυρίως στην βάση τής παράστασης ότι ό άνθρωπος και ή κοινωνία είναι νόμω: αφού δέν υπάρχει μιā «φύση» για να στηριχθούμε, ή μόνη νόμιμη πηγή τής κοινωνικής θέσμησης είναι ή ελεύθερη, άτομική και συλλογική θέληση των πολιτών, έτσι όπως αυτή κάθε φορά διαμορφώνεται και αλλάζει μέσα από τόν ανακλαστικό τους στοχασμό και τήν διαβουλευτική τους δραστηριότητα. Η δημοκρατία αναδύθηκε, επομένως, ως ένα πρόταγμα άτομικής και συλλογικής άυτονομίας: τό θεμέλιο των θεσμών (νόμων) δέν είναι ή επιστήμη των φιλοσόφων-βασιλέων (όπως τό ήθελε ό Πλάτων) αλλά ή δόξα των πολιτών (ή γνώμη τους, ή άποψη τους, αυτό πού τούς φαίνεται να είναι καλό). Η δημοκρατία σήμανε τή δημιουργία ενός δημόσιου χώρου όπου οι πολίτες υποτάσσονται στό αίτημα του λόγον διδόναι, δη-



λαδὴ νά δίνουν λόγο καί λογαριασμό γιά τή δόξα τους, νά τήν αἰτιολογοῦν μέ ὀρθολογικούς, δηλαδή, λογικά συνεπεῖς καί συνεκτικούς ὅρους. Σήμανε ἐπίσης τήν δημιουργία ἐνός δημόσιου χρόνου, κατά τόν ὁποῖο οἱ πολῖτες ἀντιλαμβάνονται ρητά τό παρόν τους ὡς ἐν μέρει διαμορφωμένο ἀπό τίς ἀτομικές καί συλλογικές τους ἐπιλογές τοῦ παρελθόντος· καί τό μέλλον τους, ὡς ἐν μέρει διαμορφώσιμο ἀπό τίς τωρινές τους ἐπιλογές.

Ἡ «μοντέρνα» Δύση ξαναδημιουργεῖ τό πρόταγμα τῆς δημοκρατίας (μαζί μέ τήν ἀμφισβήτηση, τήν φιλοσοφία καί τήν πολιτική), ἀλλά προσπαθεῖ ταυτόχρονα νά τό θεμελιώσκει πάνω στήν παράσταση ὅτι ὁ ἄνθρωπος καί ἡ κοινωνία εἶναι φύσει, κάτι πού ἀποτελεῖ μιά φανερό ἀντίφαση. Μέσα σέ αὐτήν τήν ἀντιφατική ἐπαναδημιουργία βρίσκουμε τίς ἱστορικές ρίζες καί συνεπαγωγές τοῦ «μοντέρνου» ἀναγωγισμοῦ: ἡ ὀρθολογικότητα, πού βρίσκεται στήν βάση τοῦ λόγον δίδοναι, μετατρέπεται στό δόγμα τοῦ ὀρθολογισμοῦ· ἡ δόξα τῶν πολιτῶν ἀντικαθίσταται ἀπό τήν ἐπιστήμη τῶν εἰδικῶν· ὁ δημόσιος χώρος μετατρέπεται σέ κοινή ἀναζήτηση τῆς «ἀληθινῆς» φύσης τοῦ ἀνθρώπου ἢ τῆς κοινωνίας· καί ὁ δημόσιος χρόνος σέ συνειδητή προσαρμογή πρός αὐτήν τήν φύση.

Ἡ ὀλόκληρη ἡ μεταμεσαιωνική ἱστορία τῆς Δύσης — ἡ ἐποχή τῆς «μοντερνικότητας» — μπορεῖ νά φωτισθεῖ μέ βάση αὐτήν τήν ἀντίφαση, πού βρίσκεται στήν βάση ἐκείνου πού ὁ Καστοριάδης προσδιορίζει ὡς τίς δύο κεντρικές κοινωνικές φαντασιακές σημασίες (ἢ, ἂν ἔτσι προτιμᾶτε, κινητήριες κοινωνικές δυνάμεις) τοῦ δυτικοῦ κόσμου: ἀπό τήν μία πλευρά, ἡ σημασία τῆς αὐτονομίας ὡς ἀτομικό καί κοινωνικό πρόταγμα· ἀπό τήν ἄλλη, ἡ σημασία τῆς ἀπεριόριστης ἐπέκτασης τῆς «ὀρθολογικῆς» κυριαρχίας πάνω στόν κόσμο (τήν φύση, τόν ἄνθρωπο, τήν κοινωνία). Τό πρόταγμα τῆς αὐτονομίας ἀναδύεται, σύμφωνα μέ τόν Καστοριάδη, ἤδη κατά τόν 11ο καί 12ο αἰώνα, σέ ὀρισμένες εὐρωπαϊκές πόλεις μέ τήν ἐπιδιώξη τῶν ἀστών (δηλαδή κατοίκων τῶν πόλεων) γιά αὐτοδιοίκηση, διαμορφώνεται σταδιακά σέ ἀγώνα γιά τήν ἐλευθερία καί τήν δημοκρατία διά μέσου τῆς Ἀναγέννησης, τῶν θρησκευτικῶν μεταρρυθμίσεων καί τοῦ Διαφωτισμοῦ, διά μέσου τῶν φιλελεύθερων ἐπαναστάσεων τοῦ 18ου καί 19ου αἰώνα καί, τέλος, διά μέσου τοῦ ἐργατικοῦ κινήματος καί τῶν πρόσφατων χειραφετικῶν κινήματων τῶν μειονοτήτων, τῶν γυναικῶν καί τῆς νεολαίας. Κατά τήν διάρκεια τῆς ἴδιας περιόδου, συναντοῦμε τήν ἀ-

νάπτυξη τοῦ κράτους, τῆς γραφειοκρατίας καί, ἀργότερα, τοῦ καπιταλισμοῦ, τήν βιομηχανική καί ἐπιστημονική ἐπανάσταση, καθώς καί τήν πλανητική τους ἐξάπλωση — ἀνάπτυξη καί ἐξάπλωση πού καθοδηγοῦνται ἀπό τήν σημασία τῆς ἀπεριόριστης ἐπέκτασης τῆς ὀρθολογικῆς κυριαρχίας, ἡ ὁποία φέρεται ἀπό τίς σημασίες τῆς ἀπεριόριστης οικονομικῆς ἀνάπτυξης καί τῆς ἐξ ἴσου ἀπεριόριστης ἐπιστημονικῆς καί τεχνολογικῆς ἀνάπτυξης. Καί, τέλος, ἡ συνάντηση μεταξύ τῶν δύο αὐτῶν κεντρικῶν φαντασιακῶν σημασιῶν: ὅταν ἡ ἀπεριόριστη ἐπιστημονική-τεχνολογική καί οικονομική ἀνάπτυξη τίθεται ὡς προϋπόθεση (σοσιαλιστές) ἢ ὡς συνέπεια (φιλελεύθεροι) τῆς ἐλευθερίας καί τῆς δημοκρατίας — συνάντηση διά μέσου τῆς ὁποίας ἡ ἀπεριόριστη ἐπέκταση ἐπενδύεται μέ θετικές ἀξίες καί γίνεται ἀντιληπτή ὡς «πρόοδος».

Ἄν κάτι χαρακτηρίζει τήν ἐποχή μας, αὐτό εἶναι ἡ αὐξανόμενη ἐπικράτηση τῆς μιάς ἀπό τίς δύο κεντρικές κοινωνικές φαντασιακές σημασίες τῆς Δύσης, αὐτή τῆς ἀπεριόριστης ἐπέκτασης τῆς ψευδο-ὀρθολογικῆς κυριαρχίας, ἡ ὁποία, ἐπί πλέον, τείνει νά γίνει μιά κεντρική πλανητική φαντασιακή σημασία, καί ἡ ἀντίστοιχη ὑποχώρηση — «ἀλλοίωση» — τῆς ἄλλης σημασίας τῆς, αὐτή τῆς ἀτομικῆς καί συλλογικῆς αὐτονομίας. Συναντοῦμε ἐδῶ τίς συνέπειες τῆς θεσμισμένης ἀντίφασης τῆς «μοντερνικότητας» πού μᾶς κατατρέπει. Οἱ κοινωνικές σημασίες ἀποσυντίθενται καί ἀλλοιώνονται: τί σημαίνει «ἀνάπτυξη» καί «πρόοδος» γιά μᾶς σήμερα, καί τί σημαίνει ἐλευθερία, ἰσότητα, δικαιοσύνη; Ἀλλά καί οἱ ἀτομικές ταυτότητες ἐπίσης ἀποσυντίθενται καί ἀλλοιώνονται: ὁ ἐπιχειρηματίας ἀντικαθίσταται ἀπό τόν κερδοσκόπο· ὁ πολίτης ἀπό τόν μικροκομπιναδόρο· ὁ πιστός στό καθῆκον τοῦ δημόσιου λειτουργός ἀπό τόν ρουσφετολόγο. Τί σημαίνει τώρα πλέον τό νά εἶναι κανεῖς δάσκαλος, νοσοκόμος, ἐρευνητής; Τί σημαίνει νά εἶναι νέος, νά πηγαίνει στό σχολεῖο; Τί εἶδους παραστάσεις, συναισθήματα καί προθέσεις ἔχει κανεῖς τότε; Ποιά εἶναι τά ὄνειρά του; Ὁ πολίτης κλείνεται σέ μιά ἰδιωτική σφαῖρα. Ταυτόχρονα, ὁ δημόσιος χώρος ἀφήνεται στούς γραφειοκράτες (ἐπαγγελματίες πολιτικούς, τεχνοκράτες, διευθυντές), οἱ ὁποῖοι τόν καταλαμβάνουν μέ ἕνα λόγον δίδοναι πού στερεῖται φαντασίας καί εἶναι τετριμμένος ἐδῶ καί δεκαετίες. Ἡ ἔχει μετατραπῆ σέ ἕνα show business, ὅπου κάθε εἶδος «γνωμοδότες» τῶν δεκαπέντε δευτερολέ-



πτων μᾶς γεμίζουν μέ πλήξη, ἂν δέν μᾶς ἐξοργίζουν μέ τήν ἀνοησία τους. Καί, τέλος, ὁ δημόσιος χρόνος γίνεται ὄλο καί περισσότερο ἀντιληπτός σάν νά ἦταν καθορισμένος ἀπό τήν μοίρα, ὡς μιά ἀναγκαία καί ἀναπόφευκτη ἀνάπτυξη καθορισμένη ἀπό τίς «φυσικές» ἀνάγκες τῆς «ἀγορᾶς», παρά ἀπό τήν δόξα τῶν πολιτῶν. Γιατί χρειαζόμαστε τήν δημοκρατία, στ' ἀλήθεια; Πῶς θά μπορέσουμε νά κοινωνικοποιήσουμε τίς νέες γενεές στά ἰδανικά τῆς ἐλευθερίας καί τῆς δημοκρατίας;

Τό ἀνεκπλήρωτο πολιτικό πρόταγμα τῆς Δύσης (τῆς «μοντερνικότητας») εἶναι τό πρόταγμα τῆς αὐτονομίας. Ἐάν τό πρόταγμα αὐτό θά ἐξακολουθήσει νά ἐπιβιώνει, χρειαζόμαστε ἕναν ἄλλο τρόπο ἀτομικοῦ καί συλλογικοῦ σκέπτεσθαι-ποιεῖν, πέραν τοῦ ἀναγωγιστικοῦ. Θά ἔπρεπε ἴσως νά μιλοῦμε γιά τήν μετα-ἀναγωγιστική ἐποχή, ὄχι ὡς τήν ἐποχή μέσα στήν ὁποία ζοῦμε, ἐδῶ καί τώρα, ἀλλά ὡς αὐτήν πού θά ἔπρεπε νά ἐπιδιώξουμε, ὡς αὐτήν πού πρέπει νά δημιουργήσουμε. Πάρα ταῦτα, καί οἱ «μοντερνιστές» καί οἱ «μεταμοντερνιστές» εἶναι κλεισμέ-

νοι μέσα στόν ἀναγωγιστικό τρόπο τοῦ σκέπτεσθαι-ποιεῖν — ὁ ἕνας ἐπιβεβαιώνοντάς τον, ὁ ἄλλος ἀπορρίπτοντάς τον. Γιά τόν μεταμοντερνιστή, ὁ θάνατος τοῦ θεοῦ (τοῦ ἀναγωγισμοῦ) σημαίνει τόν θάνατο τῆς ἐλπίδας. Ὁ μοντερνιστής, ἀπό τήν ἄλλη, καί ὁ φιλελεύθερος καί ὁ σοσιαλιστής, κρατοῦν μέ πείσμα τήν πίστη τους στόν θεό, γιά νά ἐξακολουθήσουν νά ἐλπίζουν. Πρέπει νά ποῦμε στόν μεταμοντερνιστή: θέλουμε τήν ἐλευθερία (τήν ἰσότητα) καί τήν δημοκρατία, διότι ζοῦμε σέ ἕναν πολιτισμό πού τίς δημιουργήσε (*ex nihilo*) καί τίς προσφέρει ὡς δυνατότητα ἐπιλογῆς καί διότι τίς ἐπιλέγουμε. Στόν μοντερνιστή πρέπει νά ποῦμε: ἐπιλέγουμε τήν ἐλευθερία (τήν ἰσότητα) καί τήν δημοκρατία ὄχι ἐπειδή εἶναι δυνατόν νά θεμελιωθοῦν σέ κάποια φύση, ἀλλά ἐπειδή ἀπλῶς τίς θέλουμε — ἀκόμα καί ἐνάντια σέ κάθε πιθανή φύση πού θά μποροῦσε νά τίς ἀντιπαλέψει. Καί ἐλπίζουμε ὅτι ὅταν οἱ ἄνθρωποι ἄλλων πολιτισμῶν θά ἔχουν τήν δυνατότητα νά ἐπιλέξουν, θά ἐπιλέξουν καί αὐτοί τήν ἐλευθερία (τήν ἰσότητα) καί τήν δημοκρατία, γιατί θά τίς θέλουν.



## Δικαιοσύνη και εὐνομία\*

Βασίλης Λαμπρόπουλος

Μετάφραση: Μπάμπης Κολώνιας

**Κ**άθε «νεωτερικότητα», κάθε κριτική ἀναμέτρηση μὲ μιά ἐγκαθιδρυμένη παράδοση πρέπει νά ἀναμετρηθεῖ μὲ τὴν κυρίαρχη, τὴν «κλασσική» κληρονομιά της. Καί κάθε δυτική νεωτερικότητα, εἴτε τοποθετεῖται γεωγραφικά στήν «δύση» εἴτε ὄχι, πρέπει νά ἔλθει σέ συνδιαλλαγή μὲ τοὺς δυτικούς κλασσικούς, δηλαδή μὲ τοὺς Ἑλληνας καί τοὺς Ρωμαίους. Αὐτή ἡ ἀναμέτρηση πάντα θά περιλαμβάνει καί ἀποδοχές καί ἀπορρίψεις τοῦ κλασσικοῦ, καθὼς καί τὰ δύο αὐτὰ συνιστοῦν πλευρές τῆς νέας νεωτερικότητας.

Ἡ μοίρα τῆς «ἐλληνικῆς κληρονομιάς» τὰ τελευταῖα 20 χρόνια ἦταν τό ἴδιο παράδοξη, δεδομένου ὅτι ἐνέπνευσε ἀντιθετικές ἀντιδράσεις. Ἀπό τὴ μία πλευρά πολιτιστικές σπουδές (ὅπως, παραδείγματος χάριν, εἶναι ἡ ἀποδόμηση, ἡ λογοτεχνική κριτική, ὁ φεμινισμός, ὁ ἀφρικανοκεντρισμός καί ἡ μετα-ἀποικιοκρατία) τὴν ἀρνήθηκαν ὀλοκληρωτικά, γιὰ τίς εὐρωκεντρικές, λογοκεντρικές καί φαλλοκεντρικές προκαταλήψεις της. Ἀπό τὴν ἄλλη, πολιτικοὶ θεωρητικοὶ διαφόρων ειδικοτήτων (ἠθικῆς, ἱστορίας, πολιτικῶν ἐπιστημῶν, συγκριτικῆς λογοτεχνίας καί κλασσικῶν σπουδῶν) τὴν ἐπανανακάλυψαν, γιὰ τὰ πειράματά της πάνω στήν ριζοσπαστική δημοκρατία. Ἐκεῖ ὅπου ἡ πρώτη τάση ἐκθέτει μιά ἱστορία καταπίεσης, ἡ ἄλλη ἐγκωμιάζει τίς δυνατότητες αὐτο-κυβέρνησης.

Ὁ Κορνήλιος Καστοριάδης ἦταν, ἀπὸ τὴν δεκαετία τοῦ '70, ἓνας ἀπὸ τοὺς ἐξέχοντες ἐκπροσώπους τῆς δεύτερης τάσης. Σέ μιά μακρὰ καί ἀδιάσπαστη σειρά διαλέξεων καί ἄρθρων (καί μὲ κατηγορίες πού ἔφεραν ἐλληνικά ὀνόματα, ὅπως πόλις, κοινωνία, καιρός, ψυχὴ καί λόγος),

οἰκοδόμησε τὴν θεωρία του τῆς αὐτονομίας, μελετώντας τὴν «φανταστική θέσμιση τῆς κοινωνίας» στήν ἀρχαία Ἑλλάδα, καί εἰδικά στήν δημοκρατική Ἀθήνα, καί τίς φιλοσοφίες της. Ὁ Καστοριάδης ἀποκάλεσε τὴν δημοκρατία «τραγικό πολίτευμα», διότι, ὅπως ἐξήγησε, δέν ἔχει ἐξωτερικούς κανόνες (καί, ἐπομένως, πρέπει νά θέσει δικούς της), διότι δέν ἔχει σαφὴ ὄρια (καί, ἐπομένως, πρέπει νά δηλώσει τὸν αὐτοπεριορισμό της) καί διότι ὑπόκειται σέ ὕβριν (καί, ἐπομένως, εἶναι ἀνοιχτὴ σέ ἱστορικό κίνδυνο):

Ἡ αὐτονομία εἶναι δυνατὴ μόνο ἐάν ἡ κοινωνία αὐτοαναγνωρίζεται ὡς ἡ πηγὴ τῶν κανόνων της. Ἔτσι, ἡ κοινωνία δέν μπορεῖ νά ἀποφύγει τὸ ἐρώτημα: γιατί αὐτός ὁ κανόνας καί ὄχι ὁ ἄλλος; Μ' ἄλλα λόγια, δέν μπορεῖ νά ἀποφύγει τὸ ἐρώτημα τῆς δικαιοσύνης, ἀπαντώντας, παραδείγματος χάριν, ὅτι δικαιοσύνη εἶναι ἡ βούληση τοῦ Θεοῦ ἢ ἡ βούληση τοῦ Τσάρου ἢ ἡ ἀντανάκλαση τῶν σχέσεων παραγωγῆς. Οὔτε μπορεῖ νά ἀποφύγει τὸ ἐρώτημα τῶν ὀρίων τῶν πράξεών της. Σέ μιά δημοκρατία, οἱ ἄνθρωποι μποροῦν νά κάνουν ὅ,τιδὴποτε, καί πρέπει νά ξέρουν πὼς δέν θάπρεπε νά κάνουν ἀπλῶς καί μόνο ὅ,τιδὴποτε. Ἡ δημοκρατία εἶναι τὸ πολίτευμα τοῦ αὐτοπεριορισμοῦ· ἐπομένως, εἶναι ἐπίσης καί τὸ πολίτευμα τοῦ ἱστορικοῦ κινδύνου — ἓνας ἄλλος τρόπος γιὰ νά ποῦμε ὅτι εἶναι τὸ πολίτευμα τῆς ἐλευθερίας — καί ἓνα τραγικό πολίτευμα... Τὸ ἐρώτημα τῶν ὀρίων τῆς αὐτοθεμιζόμενης δραστηριότητος μιᾶς κοινωνίας ξεδιπλώνεται σέ δύο στιγμές. Ὑπάρχει ἐγγενὲς κριτήριο τοῦ νόμου καί γιὰ τὸν νόμο; Μπορεῖ

\* Τὸ ἄρθρο αὐτὸ δημοσιεύθηκε γιὰ πρώτη φορά στὸ περιοδικό *Thesis Eleven*, No 49, Μάιος 1997.

— Ὁ Βασίλης Λαμπρόπουλος εἶναι καθηγητὴς κλασσικῶν σπουδῶν καί συγκριτικῆς λογοτεχνίας στὸ πανεπιστήμιο τοῦ Michigan, ὅπου κατέχει τὴν ἔδρα νεοελληνικῶν σπουδῶν. Εἶναι συγγραφέας τῶν βιβλίων: *Literature as National Institution* (1988) καί *The Rise of Eurocentrism* (1993). Ἐπίσης εἶναι συνεκδότης τῶν *The Text and its Margins* (1985) καί *Twentieth-Century Literary Theory* (1987).



νά υπάρξει αποτελεσματική εγγύηση ότι αυτό τό κριτήριο, όπως και νά έχει όριστεί, δέν θά παραβιαστεί; Προχωρώντας πρός τά θεμελιώδη, ή απάντηση και στά δύο έρωτήματα είναι ένα απόλυτο “όχι”. Δέν υπάρχει κανόνας τών κανόνων πού νά μήν είναι κι αυτός ιστορικό δημιούργημα. (Καστοριάδης, 1983β [1991]: 114-5).

Έτσι, είναι ό εσωτερικός χαρακτήρας του πολιτεύματος, ή απόλυση έμπιστοσύνη τους στην έγγενή δικαίωση και νομιμοποίηση, πού τό κάνουν, από αυτήν την άποψη, «τραγικό». Τό τραγικό πολίτευμα είναι τό αυτόνομο πολίτευμα στό όποιο ή κοινωνία απορρίπτει την ιδέα μιας έξωτερικής ή a priori θεμελίωσης (ένός κανόνα τών κανόνων προερχόμενου από μία ιερή ή άλλη άδιαμφισβήτητη παράδοση) και αποδέχεται τον έαυτό της ως την ιστορική πηγή τών κανόνων της. Έπομένως, τό τραγικό, τό δημοκρατικό και τό αυτόνομο πολίτευμα, όλα αναφέρονται σε μία και την αυτή δημιουργία: στην θέσμιση της κοινωνίας σύμφωνα με τις αρχές του ρητού αυτοστοχασμού και της αυτο-διακυβέρνησης.

Άφου αυτή ή δυναμική σύλληψη δίνει έμφαση στην ιστορικότητα, την δημιουργικότητα, την κοινωνική διαδικασία και την κριτική σκέψη, δέν δικαιώνει την «τραγική διάσταση της ανθρώπινης ύπαρξης και της ανθρώπινης δράσης» (Καστοριάδης, 1993 [1997β]: 114) ή την φύση της αυτονομίας ως ένα υπό εξέλιξη πρόταγμα για περιορισμό τών συνθηκών του «τραγικού πολιτεύματος» στην δημοκρατία. Η πηγή μιας τέτοιας περιοριστικής όπτικής είναι μία κατά περίπτωση συγχώνευση της δημοκρατίας με την πολιτική. Ό Καστοριάδης κάνει σαφή διάκριση ανάμεσα στα συνήθη πολιτικά συμβάντα και τις μοναδικές εκδηλώσεις της πολιτικής:

Η πολιτική δέν υπάρχει παντού και πάντα: ή άληθινή πολιτική είναι αποτέλεσμα μιας σπάνιας και εύθραυστης κοινωνικο-ιστορικής δημιουργίας. Αυτό πού αναγκαστικά υπάρχει σε κάθε κοινωνία είναι ή πολιτική σφαίρα με μία γενική και ουδέτερη έννοια, “ό,τι έχει σχέση με την πολιτική”, ή ρητή, ύπονοούμενη, καμιά φορά, σχεδόν ασύλληπτη διάσταση πού έχει νά κάνει με την έξουσία, δηλαδή ή θεσμισμένη διάσταση (ή διαστάσεις) πού είναι σε θέση νά εκδίδει (ή νά εκδίδουν) διατάγματα επιφέροντα κυρώσεις και πού πρέπει πάντα, και ρητώς, νά περιλαμβάνουν τουλάχιστον αυτό πού αποκα-

λούμε δικαστική έξουσία και κυβερνητική έξουσία. (Καστοριάδης, 1995 [1997γ]: 1).

Ένώ πολιτικό είναι ό,τι αφορά τις ιδιαίτερες ρυθμίσεις και λειτουργίες μιας ρητής έξουσίας (κάθε είδους), ή πολιτική είναι «ή δραστηριότητα πού αποβλέπει στον μετασχηματισμό τών θεσμών της κοινωνίας, έτσι ώστε αυτοί νά γίνουν σύμφωνοι με τον κανόνα της αυτονομίας της κοινότητας (δηλαδή, έτσι ώστε νά επιτρέπουν την ρητή, στοχαστική και έμπροθετη αυτο-θέσμιση και αυτο-κυβέρνηση αυτής της κοινότητας)» (Καστοριάδης, 1988β [1991]: 76). “Αν, όμως, ή δραστηριότητα της πολιτικής και ό μετασχηματισμός τών θεσμών περιορισθούν στην στιγμή της εκπλήρωσής τους, στην επίτευξη της δημοκρατίας, τό πρόταγμα για αυτονομία αναπόφευκτα άδρανοποιείται, ή κίνησή του περιορίζεται σε ένα ειδικό μέρος, σε έναν ειδικό χρόνο και σε ένα ειδικό πλαίσιο ρυθμίσεων. “Αν δημοκρατία και πολιτική είναι ένα και τό αυτό, τότε ή αυτο-θέσμιση δέν είναι μία ιστορική διαδικασία αλλά ένα μοναδικό θαύμα — αυτό πού ξέρουμε από τον ούμανισμό του 19ου αιώνα, ό όποιος περιόρισε τον Έλληνισμό στην Αθήνα και την δυτική ιστορία στον 5ο αιώνα π.Χ.

Ό ίδιος ό Καστοριάδης προειδοποίησε ότι ή «αυτο-θέσμιση είναι μία κίνηση πού δέν σταματά, πού δέν αποβλέπει σε μία “τέλεια κοινωνία” (έκφραση πού δέν έχει απολύτως κανένα νόημα), αλλά, μάλλον, σε μία κοινωνία πού είναι όσο γίνεται ελεύθερη και δίκαιη. Αυτή ή κίνηση είναι πού ονομάζω πρόταγμα της αυτόνομης κοινωνίας και πού, αν είναι νά πετύχει, πρέπει νά εγκαθιδρύσει μία δημοκρατική κοινωνία» (Καστοριάδης, 1995 [1997γ]: 4-5). Έπομένως, χρειάζομαστε μία θεώρηση της πολιτικής πού δέν την περιορίζει στην τελειότητά της, ταυτίζοντάς την μόνο με την δημοκρατική θέσμιση, αλλά την αντιλαμβάνεται ως μία μακρά, περιπετειώδη, επίπονη, έρευνητική εξέλιξη — ακριβώς τό πρόταγμα της αυτονομίας: μία θεώρηση της πολιτικής πού μπορεί νά συμβιβάζει την άποψη, την πολλαπλότητα, τον πειραματισμό, την σύγκρουση, ακόμα και την αποτυχία: μία θεώρηση πού μπορεί νά εξηγήσει τους πολιτικούς πειραματισμούς και τις πολιτικές δοκιμασίες (κυρίως την τρομερή ποικιλία θεσμών) τών άλλων πόλεων στον ελληνικό κόσμο. Βρίσκουμε μία τέτοια ευρύτερη θεώρηση σε μία άλλη σύγκριση της πολιτικής με την φιλοσοφία, πού δέν την ταυτίζει (είτε χρονολογικά είτε θεσμικά) με την δημοκρατία.



Τό κρίνειν καί τό ἐπιλέγειν, μέ μιά ριζοσπαστική ἔννοια, δημιουργήθηκαν στήν Ἑλλάδα, καί αὐτό εἶναι μία ἀπό τίς ἔννοιες τῆς ἐλληνικῆς δημιουργίας τῆς πολιτικῆς καί τῆς φιλοσοφίας. Μέ τή λέξη πολιτική... ἐννοῶ... μιά συλλογική δραστηριότητα, πού ἀντικείμενό της εἶναι ἡ θέσμιση τῆς κοινωνίας ὡς τέτοιας. Στήν Ἑλλάδα ἔχουμε τό πρῶτο παράδειγμα μιᾶς κοινότητας πού στοχάζεται ρητά γιά τούς νόμους τῆς καί ἀλλάζει αὐτούς τούς νόμους... Ὅπως στήν ἐλληνική πολιτική δραστηριότητα ἡ ὑπάρχουσα θέσμιση τῆς κοινωνίας τίθεται σέ ἀμφισβήτηση καί ἀλλάζει γιά πρώτη φορά, ὅμοια ἡ Ἑλλάδα εἶναι ἡ πρώτη κοινωνία ὅπου βρίσκουμε τήν ρητή ἀμφισβήτηση τῆς θεσμισμένης συλλογικῆς παράστασης τοῦ κόσμου — ὅπου, δηλαδή, βρίσκουμε τήν φιλοσοφία. (Καστοριάδης, 1983β [1991]: 101-2)

Ἄν ἡ πολιτική δέν περιορίζεται σέ ἓνα εἰδικό πολίτευμα, αὐτό τῆς δημοκρατίας (πού ὁ Καστοριάδης πάντα τήν ἀποκαλεῖ «καθεστώς»), ἀλλά περιλαμβάνει τό ὅλο πρόταγμα τῆς πολιτικῆς αὐτονομίας, μέ ὅλες τίς δόξες του καί τίς ἀθλιότητές του, ἐπεταί ὅτι ἡ πολιτική θάπρεπε νά ἀποδοθεῖ στήν ὅλη ἱστορία τοῦ πολιτεύματος τῆς πόλης, ἀπό τό ξεκίνημά του τόν 9ο αἰῶνα π.Χ. (Raaflaub, 1993: 77) μέχρι τόν θάνατό του στήν πρωτοχριστιανική περίοδο (Hansen, 1993: 77) — μιά συνεχῆ ἱστορία συλλογικῆς αὐτο-εξέτασης καί αὐτο-θέσμισης γιά περισσότερους ἀπό 12 αἰῶνες.

Ἀνάλογη καί ἐξ ἴσου σημαντική παρατήρηση πρέπει νά γίνει καί γιά τήν γενεαλογία τῆς αὐτόνομης σκέψης. Ὁ Καστοριάδης ὑποστήριξε ὅτι ἡ στιγμή τῆς γέννησης τῆς πολιτικῆς

δέν εἶναι ἡ βασιλεία τοῦ νόμου ἢ τοῦ δικαίου, οὔτε ἡ βασιλεία τῶν «δικαιωμάτων τοῦ ἀνθρώπου», οὔτε κἄν ἡ ἰσότητα τῶν πολιτῶν ὡς τέτοιων, ἀλλά μᾶλλον ἡ ἐμφάνιση τῆς ἀμφισβήτησης τοῦ νόμου στήν — καί μέσα ἀπό τήν — ἐνεργή δραστηριότητα τῆς κοινότητας. Ποιούς νόμους πρέπει νά κάνουμε; Ἐκείνη τή στιγμή γεννιέται ἡ πολιτική: δηλαδή, γεννιέται ἡ ἐλευθερία ὡς ἐλευθερία κοινωνικο-ιστορικά πραγματική. Καί αὐτή ἡ γέννηση εἶναι ἀδιαχώριστη ἀπό τήν γέννηση τῆς φιλοσοφίας» (Καστοριάδης, 1998α [1991]: 164).

Δέν μποροῦμε νά χωρίσουμε τήν γέννηση τῆς πολιτικῆς ἀπό τήν γέννηση τῆς φιλοσοφίας, ἐ-

πειδή ὁ συλλογικός διαλογισμός γιά τήν θέσμιση τῆς κοινωνίας καί ἡ ρητή ἀμφισβήτηση τῆς θεσμισμένης ἀναπαράστασης τοῦ κόσμου ὑποστηρίζονται ἀμοιβαῖα. Ἐπομένως, ἡ ἐμφάνιση τῆς φιλοσοφίας δέν πρέπει νά χρονολογεῖται, ὅπως γίνεται συχνά, ἀπό τήν δημιουργία τῆς δημοκρατίας, ἀλλά πολύ νωρίτερα, ἀπό τίς πρῶτες ρητές σκέψεις γιά κρίση καί ἐπιλογή τῆς σωστῆς θέσμισης τῆς κοινωνίας.

Ἀκόμη παραπέρα, καί πάντα μέ τό ἴδιο πνεῦμα, ἡ ἰδέα τοῦ τραγικοῦ πολιτεύματος καί αὐτή δέν θάπρεπε νά ταυτίζεται στενά μέ τήν ρητή ἄρθρωσή της καί τήν συνειδητή θέσμισή της στό θέατρο, ἀλλά μέ τό ὅλο πολιτικό πρόταγμα τῆς αὐτόνομης κοινωνίας. Ἐτσι, ἂν καί εἶναι ἀκριβές κατά τά γεγονότα νά συνδέουμε στενά καί ἀποκλειστικά τό τραγικό εἶδος μέ τήν ἀθηναϊκή δημοκρατία, ἡ ἰδέα τοῦ τραγικοῦ θάπρεπε νά διευρυνθεῖ πέρα ἀπό τό δημοκρατικό πολίτευμα, γιά νά καλύψει τό σύστημα τῆς πόλεως αὐτῆς καθ' ἑαυτῆς.

Ἡ πόλις εἶναι πολύ σημαντικότερη ἀπό τή δημοκρατία καί κάπου τέσσερις αἰῶνες παλαιότερη. Βέβαια, ἡ πόλις πέρασε ἀπό διάφορα πολύ διαφορετικά πολιτεύματα, ὅπως εἶναι ἡ ἀριστοκρατία, ἡ ὀλιγαρχία καί ἡ τυραννία. Ἡ αὐτονομία δέν ἐπιτεύχθηκε, δέν διατηρήθηκε ἢ δέν ὑπῆρξε πάντοτε ἀντικείμενο ὑπεράσπισης. Ἡ δημοκρατία δέν κυριάρχησε παντοῦ οὔτε ἐπέτυχε πάντα ἀνόθευτες μορφές. Ἀκολουθώντας τόν Pierre Vidal-Naquet, ὁ Καστοριάδης σωστά διέκρινε δύο ἱστορικά σημεία καμπῆς, «δύο δημιουργίες. Ὑπάρχει ἡ δημιουργία τῆς πόλεως ὡς πόλεως, πού, στή συνέχεια, μποροῦσε νά ἀποδοθεῖ ὀλιγαρχική ἢ τυραννική, καί, ἀργότερα, κυρίως στήν Ἀθήνα (γιά νά μή μποῦμε στήν συζήτηση γιά τήν Χίω), ὑπάρχει ἡ δημιουργία τῆς δημοκρατίας κατά κυριολεξία» (Καστοριάδης, 1992 [1996]: 121). Ἐτσι, ὑπῆρχαν δύο ἐπαναστάσεις, πρῶτα ἡ ἐμφάνιση τῆς πολιτικῆς καί ἀργότερα ἡ δημιουργία τῆς δημοκρατίας. Τό πρόταγμα τῆς αὐτονομίας (ἢ ἀναζήτηση αὐτο-θέσμισης, ἢ ἀμφισβήτηση τῆς παράδοσης, ἢ ἀπόρριψη τοῦ ἔξωθεν, ἢ ἀπαίτηση γιά δημόσιο ἀπολογισμό, ἢ ἠθική εξέταση τῆς διακυβέρνησης) δέν παγιώθηκε μέ κανένα ἰδιαίτερο πολίτευμα, οὔτε κἄν μέ τήν δημοκρατία, ἀλλά ἐξακολούθησε νά ἀναπτύσσεται, θέτοντας τό πρόβλημα τοῦ αὐτο-περιορισμοῦ (μέτρον) καί ἀναζητώντας νομιμότητα χωρίς ἐξωτερικές ἐγγυήσεις. Αὐτό ἀκριβῶς εἶναι πού ἔκανε τήν πόλιν αὐτήν καθ' ἑαυτήν τραγικό καθεστώς.





Οί επανειλημμένες αναφορές του Καστοριάδη σέ ένα «τραγικό πολίτευμα», καθώς και ή αυστηρότητα μέ τήν όποία απορρίπτει τή «μελοδραματική πλευρά [τῆς ἀνθρώπινης ὑπαρξῆς], τήν ψεύτικη τραγωδία — ἐκείνη στήν όποία ή καταστροφή ἔρχεται χωρίς ἀναγκαιότητα» (Καστοριάδης, 1964-5 [1987]: 94), μάς ἐπιτρέπουν νά προσπατεύσουμε τήν ιδέα του τραγικού ἀπό τίς ὑπαρξιακές ιδιοποιήσεις της, μέ τόν ισχυρό θρησκευτικό προσανατολισμό τους, σέ ἐργασίες ὅπως εἶναι «Ἡ μεταφυσική τῆς τραγωδίας» (The Metaphysics of Tragedy) του Lukács (1911), «Ἡ τραγική ἔννοια τῆς ζωῆς» (The Tragic Sense of Life) του Unamuno (1912), «Περί του φαινομένου του τραγικού» (On the Phenomenon of the Tragic) του Scheler (1915), «Ἡ σύγχρονη ψυχοσύθεση» (The Modern Temper) του Krutch (1929), «Εἰσαγωγή στή μεταφυσική» (Introduction to Metaphysics) του Heidegger (1935), «Τό Θέατρο καί τό εἶδωλό του» (The Theater and its Double) του Artaud (1938), «Περί του τραγικού» (On the Tragic) του Jaspers (1947), «Ἡ κρυμμένος θεός» (The Hidden God) του Goldmann (1955), «Δοκίμιο περί του τραγικού» (Essay on the Tragic) του Szondi (1961) καί «Ἡ βία καί τό ἱερό» (Violence and the Sacred) του Girard (1972). Ἡ τραγική σκέψη εἶναι ἱστορικῆς φύσης (μολονότι τό ὕλικό τῆς τραγωδίας δέν εἶναι ή ἱστορία, ἀλλά ὁ μῦθος) καί, συνεπῶς, συμπτωματική καί σκεπτικιστική, ὄχι ἀπόλυτη ἤ θεωρητική. Τίποτα δέν εἶναι τραγικό ἀπό μόνο του. Μόνο μία πολιτική κατάσταση καί ή ἠθική συμπεριφορά πού αὐτή προκαλεῖ μπορεῖ νά εἶναι τραγικές. Ἡ τραγική κατάσταση δέν εἶναι μία ἠθική σύγκρουση πού προκύπτει ἀπό διττή ὑποχρέωση (καλό ἔναντι καλοῦ, σωστό ἔναντι σωστοῦ). Συνίσταται στήν ἀγωνιστική ἀντιπαράθεση ἀνάμεσα στόν νόμο καί στήν διακυβέρνηση· καί στίς ἀπορρέουσες ἀνταγωνιστικές νομιμοφροσύνες καί τίς εὐθύνες ἀπέναντι στό ὑπέρτατο κριτήριο τῆς δικαιοσύνης. Τέτοιες νομιμοφροσύνες καί εὐθύνες ἀναπτύσσονται ἄμεσα ἀπό τήν σύμφυτη ἔνταση ἀνάμεσα στόν πόλεμο καί στήν πόλη, στήν ἔριδα καί στήν δίκη, στόν ἀγώνα καί στήν ἀγορά, στό νεῖκος καί στήν φιλία, στήν δύναμη καί στό μέτρο, στήν δόξα καί στήν κρίση, στήν ἐλευθερία καί στήν τάξη, στήν ἰσότητα καί στήν ἀναλογία.

Τό εἶδος τῆς τραγωδίας ἐξερευνᾷ τήν ἀντιπαράθεση μεταξύ νόμου καί διακυβέρνησης στό ἐσωτερικό του ἰδιαίτερου καθεστώτος τῆς δημοκρατίας, τό πολίτευμα τό ὁποῖο ἀνοιχτά ἀναγνω-

ρίζει καί δίνει θεσμική ἔκφραση στήν τραγική φύση τῆς πολιτικῆς. Ἄλλά τό καθαυτό τραγικό δέν περιορίζεται στό ἔργο τῶν δραματουργῶν: εἶναι ἓνα ἀναπόφευκτο χαρακτηριστικό κάθε πολιτικῆς κοινωνίας· εἰδικά, ὁ τρόπος μέ τόν ὁποῖον ὑπάρχει ή ἐλευθερία σέ αὐτήν τήν κοινωνία. Αὐτό πού εἶναι τραγικό δέν εἶναι ή σύγκρουση δύο ἀξιών ἴσης, ἄν καί διαφορετικῆς, τάξης, ἀλλά ὁ ἀγώνας διττῶν, ἀντιθετικῶν, λόγων γιά τήν ἔννοια τῆς δικαιοσύνης καί, ἐπομένως, γιά τό εἶδος δικαίου πού θά ἔπρεπε νά κυριαρχεῖ στήν κοινωνία τῶν πολιτῶν. Τό τραγικό εἶναι ἀδιανόητο χωρίς διαφορά καί ἀγώνα — χωρίς τόν διαφορικό χαρακτήρα του κοινού καλοῦ. Αὐτό πού κάνει ἓναν ἀγώνα τραγικό εἶναι ὅτι πρέπει νά μείνει ἄλυτος, ὁ πολεμικός χαρακτήρας του ἀνυπέροβλητος, ή ἐριστική του διάσταση ἀσυμφιλίωτη. Αὐτό πού λέει ὁ Καστοριάδης γιά τήν δημοκρατία ἰσχύει γιά κάθε πολιτική:

Ἡ δημοκρατία, ὅταν εἶναι ἀληθινή δημοκρατία, εἶναι τό καθεστῶς πού ρητά ἀποκηρύσσει κάθε ἔσχατη “ἐγγύηση” καί δέν γνωρίζει περιορισμούς ἄλλους ἀπό τόν αὐτο-περιορισμό του. Ἀσφαλῶς μπορεῖ νά παραβεῖ ἓναν τέτοιο αὐτο-περιορισμό, ὅπως ἔγινε σέ τόσες περιπτώσεις στήν ἱστορία· μπορεῖ ἔτσι νά περάσει στήν λήθη ἤ νά μετατραπεί στό ἀντίθετό της. Αὐτό σημαίνει ὅτι ή δημοκρατία εἶναι τό μόνο τραγικό πολιτικό σύστημα — εἶναι τό μοναδικό σύστημα πού διακινδυνεύει, πού ἀντιμετωπίζει ἀνοιχτά τήν δυνατότητα τῆς αὐτοκαταστροφῆς του... Ἡ δημοκρατία ζεῖ πάντα μέσα στό πρόβλημα του αὐτο-περιορισμοῦ της, καί τίποτα δέν μπορεῖ νά “ἐπιλύσει” αὐτό τό πρόβλημα ἐκ τῶν προτέρων (Καστοριάδης, 1983α [1997α]: 316).

Νά προσπαθήσουμε νά ὑπερικήσουμε τήν σύγκρουση αὐτή, νά φιλοδοξήσουμε νά τήν διαλύσουμε σημαίνει νά διαπράξουμε τό ἔσχατο λάθος, τήν αὐθάδεια τῆς ἐνότητος καί συμφωνίας του ἑνός, ὁμογενοῦς, πολιτογραφημένου, κυρίαρχου λόγου, πού ἀγκαλιάζει τά πάντα — τήν ὕβριν τῆς λογικῆς.

Τό τραγικό εἶναι ή ἀναζήτηση ἀνθρώπινου μέτρου, πού μένει πιστή στήν συγκρουσιακή φύση τῆς ἀλήθειας, γιατί δέν μπορεῖ νά προσφύγει σέ κάποια ἐξωτερική ἀνώτερη αὐθεντία — ή ἀναζήτηση πού ἀποδέχεται πῶς δέν ὑπάρχει ἄλλο μέτρο ἀπό τό ἀνθρώπινο μέτρο. Γι’ αὐτό εἶναι διαποτισμένη μέ ἀπορία, ἐρωτήματα, ριζική



ἀμφιβολία, κίνηση, δράση, πάλη καὶ ἐκρήξεις ἀπελευθέρωσης. Τό τραγικό εἶναι κοσμικό, εἶναι ἔρις καὶ ἔρωσ αὐτοῦ τοῦ κόσμου, αὐτῆς τῆς κοσμικῆς τάξεως. Εἶναι ἡ ἀντιπαράθεση τῆς δικαιοσύνης τοῦ νόμου (δίκαιον) καὶ τῆς νομιμότητας τῆς διακυβέρνησης (ισχύς) στήν πόλι ὅταν ἡ πολιτική εἶναι ἀποδεκτή ὡς ἡ εὐγενέστερη ἀνθρώπινη πραγματικότητα. Ἡ τραγική σκέψη εἶναι ἡ ἐξονυχιστική διερεύνηση τοῦ τί εἶναι δίκαιο (δίκη), ἀφοῦ ἔχει γίνει πρῶτα ἀποδεκτό ὅτι αὐτή ἡ διερεύνηση μπορεῖ νά εἶναι μόνο πολιτικό ἐρώτημα — ὅτι οἱ λόγοι ἀντιπαρατίθενται ἀκριβῶς ἐπειδὴ εἶναι διττοί καὶ εἶναι διττοί γιατί εἶναι φτιαγμένοι ἀπό γνῶμες. Ἀρχίζει μέ τὴν συνειδητή, ἠθική, ὑπεύθυνη ἀναγνώριση τοῦ πολιτικοῦ (ὅ,τι ἔχει σχέση μέ μιὰ θεσμισμένη ρητὴ ἐξουσία) καὶ φτάνει σέ κάποια ἀνώτερη δικαιοσύνη, πού ἐξηγεῖ γιατί ἡ διαμάχη καὶ τό δίκαιο εἶναι ἀμοιβαῖα συστατικά τό ἓνα τοῦ ἄλλου.

Γιά νά διευρύνουμε ἓνα σχόλιο τοῦ Χέγκελ, ἡ ἠθική δράση μπορεῖ νά ὀριστεῖ καὶ νά πραγματωθεῖ μόνο μέσῳ τῆς τραγικῆς σύγκρουσης. Μιά θεμελιώδης προϋπόθεση τῆς τραγικῆς κατάστασης εἶναι ἡ ἐλευθερία κρίσης καὶ ἐπιλογῆς, δηλαδή ἡ ἠθική δυνατότητα νά ἀνταποκριθεῖ κανεὶς στήν ἐπίκληση τοῦ καθήκοντος ἐνός πολίτη ἐκφράζοντας μιὰ γνώμη / δόξα καὶ παίρνοντας θέση στά δημόσια πράγματα. Ἡ ἐλευθερία σέ μιὰ πολιτική κοινωνία εἶναι ἐξ ὀρισμοῦ τραγική γιὰ δύο λόγους: πρῶτον, διότι συνεπάγεται δράση ὄχι κατ' ἐντολή ἢ ὑποχρέωση ἀλλὰ ἀπό ὑπευθυνότητα / αἰδῶ καί, δεύτερον, διότι προϋποθέτει τελειότητα μᾶλλον παρά πόνο. Ἐπί πλέον, σέ ὀξεία ἀντίθεση μέ τίς ὑποσχέσεις γιὰ λύτρωση ἢ σωτηρία, τίς ὁποῖες ἐγγυᾶται ἡ θεοδικία, ἡ ἐλευθερία δέν εἶναι παρά-δόξη ἀλλὰ δοξο-λογική, εἶναι, δηλαδή, ἡ ἴδια ἡ μόνη τῆς ἐγγύηση καὶ ἀναγνώριση. Ἔτσι, τὴν ἐπίκληση τοῦ Καστοριάδη γιὰ αὐτονομία μποροῦμε νά τὴν διαβάσουμε μέ ὅλη τὴν ἐπιτακτικότητά της:

Πρέπει νά κατανικήσουμε τὴν ἠθική τῆς ἐτερονομίας. Καὶ γιὰ νά τό κάνουμε αὐτό, πρέπει πρῶτα νά κατανικήσουμε τὴν πολιτική τῆς ἐτερονομίας. Χρειαζόμαστε μιὰ ἠθική τῆς αὐτονομίας, ἡ ὁποία μπορεῖ νά συναρθρωθεῖ μόνο μέ μιὰ πολιτική τῆς αὐτονομίας... Εἴτε ἀσχεῖται σὲ ἀτομικό εἴτε σὲ συλλογικό ἐπίπεδο, μιὰ τέτοια αὐτονομία προφανῶς δέν προσφέρει αὐτόματη ἀπάντηση σέ ὅλα τὰ ἐρωτήματα πού θέτει ἡ ἀνθρώπινη ὑπαρξη. Θὰ πρέπει νά συνεχίσουμε πάντα νά ζοῦμε τὴν ζωὴ

μας ὑπὸ τίς τραγικές συνθήκες οἱ ὁποῖες χαρακτηρίζουν αὐτὴν τὴν ζωὴ, γιατί δέν ξέρουμε πάντα πού ἐγκεῖται τό καλό καὶ τό κακό, εἴτε σὲ ἀτομικό ἐπίπεδο εἴτε σὲ συλλογικό ἐπίπεδο. (Καστοριάδης, 1993, [19976]: 121-2).

Αὐτὴ εἶναι ἡ τραγική πολιτική τὴν ὁποία ὁ Καστοριάδης καὶ τὴν ἀναγνωρίζει καὶ τὴν ὑπερασπίζεται. Εἶναι ἐπίσης τό πνευματικό περιβάλλον τό ὁποῖο γέννησε τὴν φιλοσοφία ὡς συστηματικό στοχασμὸ τῆς πόλης πάνω σὲν τραγικό χαρακτήρα τῆς αὐτόνομης φύσης τῆς καὶ τῆς πολιτικῆς γενικά. Ὁ φιλοσοφικός στοχασμὸς δέν ἄρχισε μέ τὴν δημοκρατία στίς ἀρχές τοῦ 5ου αἰώνα, ἀλλὰ κατὰ τὸν 7ο αἰώνα, ὅταν οἱ ἀρχαῖοι νομοθέτες ἔθεσαν γιὰ πρώτη φορά ρητὰ τό ζήτημα ὄχι τοῦ νόμου (πού ἦταν ἀκόμη παλαιότερο) οὔτε τῆς δικαιοσύνης, ἀλλὰ τῆς θέσμησης. Ἡ πρῶμη (γνωστὴ συνήθως ὡς «Προσωκρατική») φιλοσοφία εἶναι καὶ αὐτὴ τραγική, ὅπως καὶ τό σύστημα τῆς πολιτικῆς κοινωνίας ἡ ὁποία τὴν παρήγαγε καὶ τὴ γαλούχησε. Πολύ πρὶν ἀπὸ τὴν ἐμφάνιση τοῦ δράματος ὡς θεσμικῆς καὶ δημοκρατικῆς ἔκφρασης τῆς τραγικῆς σκέψης, τό τραγικό βρῆκε τὴν πρῶμη διατύπωση καὶ ἀποσαφήνισή του στήν πρώτη φιλοσοφία, τὴν φιλοσοφία τοῦ νά εἶναι κανεὶς πολίτης. Μποροῦμε νά καταλάβουμε καλύτερα τὸν χαρακτήρα τῆς καὶ τό ἐνδιαφέρον τῆς γιὰ τὴν αὐτονομία, ἂν κοιτάξουμε ἓνα ἀπὸ τὰ πιὸ πρῶμα δείγματα τῆς, συγκεκριμένα, τὴν σκέψη τοῦ Σόλωνα, ὅπως αὐτὴ περιέχεται στήν διάσημη ἐλεγεία του στήν εὐνομία.

Στούς νεώτερους χρόνους δέν ἦταν ἀρεστό ἢ εὐκολο νά συζητεῖ κανεὶς γιὰ τὸν Σόλωνα (περίπου 640-περίπου 559 π.Χ.), ἂν καὶ στήν ἀρχαιότητα τὸν θαύμαζε ὅλος ὁ κόσμος. Δέν ἦταν ἀρεστό, γιατί οἱ περισσότεροι ἱστορικοί καὶ πολιτικοὶ συγγραφείς, ἀπὸ τὸν Machiavelli ὡς τὸν Malby καὶ ἀπὸ τὸν John Adams ὡς τὸν Mifford (Roberts, 1994), βρῆκαν ὅτι οἱ μεταρρυθμίσεις του ἦταν ἀξιοθρήνητα ἀνεπαρκεῖς. Σπάνιες εἶναι οἱ θετικές ἀξιολογήσεις, ὅπως τοῦ Schiller σὲ «Ἡ νομοθεσία τοῦ Λυκούργου καὶ τοῦ Σόλωνα» (The Legislation of Lycurgus and Solon — 1790), τοῦ Hegel στήν «Φιλοσοφία τῆς Ἱστορίας» (Philosophy of History) καὶ τοῦ Jaspers σὲν δοκίμιό του «Solon» (1948). Δέν ἦταν εὐκολο, γιατί φαίνεται ἀδύνατο νά τὸν τοποθετήσει κανεὶς σέ ἓναν καὶ μόνο, οἰκεῖο ρόλο. Ἀνθολογήθηκε ὡς ποιητής, συζητήθηκε ὡς νομοθέτης καὶ



αγνοήθηκε ως φιλόσοφος (μολονότι στὸν *Βίο* του αποκαλείται φιλόσοφος). Οἱ συνθέσεις του, μὲ τὴν μεγάλη ἔμφαση πού δίνουν στὸν πολιτικό στοχασμό, δέν ταιριάζουν μὲ τὸ κυρίαρχο μοντέλο ἀρχαϊκῆς λυρικῆς ποίησης. Ὁ Η. Diels δέν τὸν περιέλαβε στὰ *Ἀποσπάσματα τῶν Προσωκρατικῶν* του, ἔργο πού ἄφησε ἐποχή, οὔτε, ἀπὸ ὅσο μπορῶ νά ξέρω, κανένας ἀπὸ τοὺς μεταγενέστερους εἰδικούς αὐτῆς τῆς φιλοσοφικῆς περιόδου προσπάθησε νά τὸν προσθέσει στὸ corpus. Περιγράφεται ὡς πολιτικός, ἀλλὰ τότε τὸ πολιτικό του πρόγραμμα, ὅπως συνοψίζεται στὰ δικά του λόγια, κρίνεται ἀσαφές. Στίς Ἠνωμένες Πολιτείες, ὅπου πόλεις ἔχουν πάρει τὸ ὄνομά του καὶ οἱ γερουσιαστές ἀποκαλοῦνται συχνά «Σόλωνες», ἔγινε ἀντικείμενο μιᾶς ἀκριτῆς γοητείας στὴν λαϊκὴ πολιτικὴ φαντασία ὡς ὁ ἀρχετυπικός νομοθέτης. Ποῦ ἀνήκει; Ἐφ’ αὐτὸ εἶναι ἀκόμη δύσκολο νά προσδιοριστεῖ, παραμένει μιὰ ἀκαθόριστη, ὑβριδική φιγούρα. Οἱ κατηγορίες μας δέν εἶναι κατάλληλες γι’ αὐτὴν τὴν δουλειά. Σύγχρονος τοῦ Θαλῆ, ἔζησε σέ μιὰ περίοδο κατὰ τὴν ὁποία ἡ λειτουργία τοῦ διανοουμένου δέν εἶχε διαφοροποιηθεῖ ἀκόμη σέ ἀποκλειστικά ἔργα καὶ εἰδικές θέσεις. Πολιτικός, ρήτορας, ποιητής, ἠθοποιός, νομοθέτης, κοινωνικός μεταρρυθμιστής, στρατιωτικός ἡγέτης, ταξιδιώτης τοῦ κόσμου, φιλόσοφος — ὁ Σόλων φαίνεται ὅτι ἦταν ὅλα αὐ-

τά. Ὡς ἀποτέλεσμα ὄλων αὐτῶν τῶν δυσκολιῶν, παραλείπεται ἀπὸ τίς περισσότερες ἱστορίες. Ἡ ἱστορία τῆς ποίησης ἐνδιαφέρεται περισσότερο γιὰ τίς προσωπικὲς φωνές τῆς πρώιμης ἀτομικότητας ἢ γιὰ τὸ κύρος μεταγενέστερων μορφῶν, ὅπως εἶναι ὁ Θεόγνις (πού ἦταν μιὰ γενιά νεώτερος ἀπὸ τὸν Σόλωνα) καὶ ὁ Πίνδαρος. Ἡ ἱστορία τῆς πολιτικῆς ξεδεύει τὸν σεβασμὸ τῆς στὸν Κλεισθένη γιὰ τίς μεταρρυθμίσεις του τὸ 508, ἂν καὶ δέν ἔχουμε οὔτε μιὰ λέξη δική του. Ὅσο γιὰ τὴν φιλοσοφία, τουλάχιστον μετὰ τὸν νεαρό Νίτσε (καὶ μέσω τοῦ Χάιντεγκερ, τῆς Ἄρεντ, τοῦ Ντερντά καὶ τοῦ ἴδιου τοῦ Καστοριάδη), αὐτὴ ἀκουγε πάντα τὸ πρῶτο ἀγγελμα τῆς ἐλευσῆς τῆς στὸ σκοτεινὸ ἀπόσπασμα τοῦ Ἀναξίμανδρου, πού ἦταν κάπου 30 χρόνια νεώτερος ἀπὸ τὸν Σόλωνα (καὶ τοῦ ὁποίου ἡ σύντομη δήλωση ἀπηχεῖ λέξεις καὶ ἰδέες τοῦ Σόλωνα). Ἔτσι, τὰ 40 καὶ πλέον ἀποσπάσματα τοῦ Σόλωνα, μερικὰ ἀπὸ αὐτὰ ἐκτενῆ, ἔργο μισοῦ αἰῶνα, ἐξακολουθοῦν νά παραμελοῦνται ἄδικα, ἂν καὶ μᾶς βοηθοῦν νά ἀνασυστήσουμε τὴν καλύτερα τεκμηριωμένη ἐλληνικὴ μορφή διανοουμένου πρὶν ἀπὸ τὸν Σωκράτη. «Ὁ Σόλων — ἀκόμη καὶ μέ τέτοιους προγόνους, ὅπως εἶναι ὁ Ἡσίοδος καὶ ὁ Ἀρχίλοχος — εἶναι ὁ πρῶτος Ἕλληνας πού εἶναι πραγματικὰ κατανοητός σέ μᾶς καὶ ὡς πρὸς τὴν ἱστορικὴ του θέση καὶ ὡς πρὸς τὴν ἀτομικότητά



του» (Ehrenberg, 1946: 82). Αυτό που τον κάνει έντελώς απρόσιτο είναι η αδυναμία μας να τοποθετήσουμε την παρουσία του στο κατάλληλο πολιτικό (μᾶλλον, παρά ιστορικό) πλαίσιο. Μιά ανάλυση της ελεγείας του στην εὐνομία με ὄρους της πολιτικής θεωρίας μπορεί να μᾶς βοηθήσει να καταλάβουμε τον ἀδιαφοροποίητο, ἀπαραβίαστο, συμπαγή ρόλο του ὡς διανοούμενου πολιτικού στην αὐγή της δυτικής φιλοσοφίας.

Ἡ μακρά παράδοση της ελεγείας, τοῦ ποιητικοῦ εἴδους πού χρησιμοποιήσε ὁ Σόλων, εἶναι πάρα πολύ ἐνδιαφέρουσα. Ἐξέλιξη τοῦ ἐπικοῦ ἐξαμέτρου, πού ἐμφανίστηκε στην Ἰωνία τόν 8ο αἰώνα π.Χ., ἀπέκτησε καινούργια σημασία ὅταν χρησιμοποιήθηκε στους πολέμους τοῦ 7ου αἰώνα π.Χ. γιά νά ἐμπνεῖ τούς πολεμιστές ὄχι μόνο μέ τήν ἐλπίδα τῆς νίκης ἀλλά καί μέ τήν ἀγάπη τῆς πόλειώς τους. Ἔτσι, τό εἶδος αὐτό ἐξέφραζε τόν συνδυασμένο πολεμικό καί πολιτικό (Λαμπρόπουλος, 1995: 3-5) χαρακτήρα τῆς ἀρχαίας πόλης. «Ὁ Καλλίνος καί ὁ Τυρταῖος σημαδεύουν τήν δημιουργία αὐτῆς τῆς πολιτικῆς ελεγείας, πού ἐμελλε νά ἀκούγεται γιά ὅσο ἡ ἑλληνική πόλις εἶχε δική της ζωή καί ὅσο τόν ποιητή δέν τόν εἶχε ἀντικαταστήσει ὁ ρήτορας» (Lesky, 1966: 120). Ἡ ἐπόμενη φάση τῆς ελεγείας ἦλθε στό τέλος τῆς ἀρχαϊκῆς ἐποχῆς, ὅταν δύο ποιητές ἔδωσαν μεγάλη προτεραιότητα στην πολιτική ἀρετή, στό σθένος τοῦ πολίτη. Ἐδῶ, «ἀντί γιά ἕναν πολεμοχαρή ζῆλο, κοντά ἀκόμη στό ἐπικό μοντέλο, ἔχουμε στόν Σόλωνα καί στόν Θεόγνι τήν μαρτυρία δύο ἀνδρῶν πού συμμετείχαν στίς πολιτικές συγκρούσεις του καιροῦ τους καί στοχάστηκαν πάνω σ' αὐτές» (de Romilly, 1985: 30). Ἐνῶ προηγουμένως ἡ ελεγεία ἔδινε μιά μᾶλλον πολεμοχαρή ἔκφραση στην πολεμικοπολιτική ταυτότητα τῆς πολιτείας τῶν πολιτῶν, τώρα παίρνουν προτεραιότητα ἠθικο-πολιτικά ἐνδιαφέροντα. Ἡ διαφορά εἶναι προφανῆς στά ἔργα τοῦ ἴδιου τοῦ Σόλωνα. Ἐνῶ μιά πρόμη ελεγεία (ἀποσπάσματα 1-3) προέτρεπε τούς Ἀθηναίους νά πολεμήσουν μέ τά Μέγαρα γιά τήν κατοχή τῆς νήσου Σαλαμίνας, ἡ ελεγεία τῆς εὐνομίας ἐξερευνᾷ τά ἐγγενῆ χαρακτηριστικά τῆς καλῶς ὀργανωμένης πολιτείας. Αὐτό τό ποιητικό εἶδος ἦταν πολύ κατάλληλο γιά τήν διαπαιδαγώγηση τῶν πολιτῶν, δεδομένου τοῦ σαφῶς δημόσιου χαρακτήρα του. Ἡ ἀρχαία ελεγεία ἦταν ἀπό τήν φύση της διδακτική, συμβουλευτική, παιδαγωγική. Ἀπευθύνεται πάντα εἴτε σέ μιά κοινότητα — σέ ἕναν κύκλο φίλων, συμπολεμιστῶν, πολιτικῶν συντρόφων ἢ σέ κοινωνικές

συναθροίσεις, ἢ σέ ὅλη τήν πόλη — εἴτε σέ ἄτομα-μέλη ἑνός τέτοιου κύκλου, πρὸς τά ὁποῖα στρέφεται ὁ ὁμιλητής λόγω τοῦ ἐσώτερου δεσμοῦ του μέ αὐτήν τήν κοινότητα, ἀκόμη καί ἐκεῖ πού ὄρα πλήρως ὡς ἄτομο (Jaeger, 1966: 81). Ὁ Σόλων ἀπευθύνεται μόνιμα σέ ἕνα κοινό στην ἀγορά καί στους δρόμους — σέ ὅλους τούς κύκλους καί τίς συναθροίσεις ὅπου διαμορφώνεται γνώμη καί παίρνονται ἀποφάσεις. Ἀπήγγελλε τήν ποίησή του δημοσίως, θέτοντας θέματα στοχαστικοῦ ἢ διαβουλευτικοῦ ἐνδιαφέροντος, πού ἔπρεπε νά ἀντιμετωπιστοῦν συλλογικῶς καί ἐγγενῶς.

Ἴδου τό πλήρες σωζόμενο κείμενο τῆς ελεγείας:

Ἡ πόλις μας ποτέ δέν θά καταστραφεῖ ἀπό τήν θέληση (αἴσαν) τοῦ Δία / ἢ ἀπό τίς ἐπιθυμίες τῶν μακάρων ἀθανάτων θεῶν / διότι ἡ μεγαλόκαρδη (μεγάθυμος) φύλαξ (ἐπίσκοπος), κόρη δυνατοῦ πατέρα, / ἡ Παλλὰς Ἀθηναῖα, τήν προστατεύει. / Ἀλλά οἱ πολῖτες (ἄστοι) θέλουν νά καταστρέψουν τήν μεγάλη (πόλιν) / μέ τήν ἀφροσύνη τους (ἀφραδίησιν), παρασυρόμενοι ἀπό τά χρήματα (χρήμασι) / καί οἱ ἡγέτες τοῦ δήμου ἔχουν ἄδικες σκέψεις / καί σίγουρα πολλά δεινά θά ἐνσκύψουν ἐξ αἰτίας τῆς μεγάλης ἀλαζονείας (ὑβριος) / διότι δέν ξέρουν (ἐπίστανται) νά συγκρατοῦν τήν ἀπληστία (κόρον), οὔτε νά ἔχουν μέτρο καί εὐπρέπεια (κοσμείν) στίς παρούσες ἀπολαύσεις / τῶν συμποσίων (δαίτης)./

.....  
καί ἀποκτοῦν πλοῦτο ἀκολουθώντας ἄδικες πράξεις (ἔργμασι).

.....  
οὔτε ὑπολογίζουν ἂν τά κτήματα εἶναι ἱερά ἢ δημόσια καί κλέβουν / ἀρπάζοντας ὁ ἕνας ἀπό δῶ κι ὁ ἄλλος ἀπό κεῖ, / οὔτε σέβονται τά σεμνά θεμέλια (θέμεθλα) τῆς δικαιοσύνης (Δίκης), / ἡ ὁποία ἂν καί σιωπηλή, γνωρίζει καλά τά γινόμενα καί τά παρελθόντα (έόντα) / καί ἔρχεται πάντα (πάντως) στην πορεία τοῦ χρόνου γιά νά τιμωρήσει (ἀποτεισομένη). / Αὐτά φέρουν σέ ὅλη τήν πόλιν ἀναπόφευκτη συμφορά (ἔλκος) / καί πολύ γρήγορα κακή δουλεία (δουλοσύνη), / ἡ ὁποία προκαλεῖ ἐμφύλια διαμάχη (στάσιν) καί ξυπνᾷ τόν κοιμώμενο πόλεμο / ὁ ὁποῖος καταστρέφει τήν ὁμορφὴ νεότητά πολλῶν. / Ἐξ αἰτίας τῶν ἐχθροτήτων τῶν πολιτικῶν συντεχνιῶν πού εἶναι ἀγαπητές (φίλαις) / στους ἀδικοῦντες (ἀδικού-



σι), πολύ γρήγορα φθείρεται ή πολυαγαπημένη (πόλις). / Αὐτά τὰ κακά συμβαίνουν στὸν δῆμο, πολλοὶ δὲ φτωχοὶ φεύγουν σὲ ξένες χώρες / πουλημένοι ὡς δούλοι καὶ δεμένοι μὲ ἀνάρμοστα δεσμά./

.....  
Ἔτσι ἔρχεται τὸ δημόσιο κακὸ στὸ σπίτι τοῦ καθενός, οἱ δὲ θύρες τῆς αὐλῆς / δὲν μποροῦν νὰ τὸ συγκρατήσουν καὶ πηδᾶ πάνω ἀπὸ τὸν ὑψηλὸ τοῖχο καὶ βρίσκει / ἀκόμη κι ἐκεῖνον πού ἔχει καταφύγει στὴν πιὸ κρυφὴ γωνία τοῦ σπιτιοῦ. / Αὐτὰ μὲ διατάσσει ἡ καρδιά μου (θῦμος) νὰ διδάξω (διδάξαι) στοὺς Ἀθηναίους, / ὅτι δηλαδή ἡ Δυσνομία προκαλεῖ πλεῖστα κακά στὴν πόλιν, / ἐνῶ ἡ Εὐνομία βάζει τὰ πάντα σὲ τάξη (εὐκοσμία) καὶ ἁρμονία (ἄρτια) / καὶ θέτει συχνὰ δεσμά στοὺς ἀδίκους. / Πραῦνει τὴν τραχύτητα, παύει τὴν ἀπληστία, ἐξαλείφει τὴν ἀλαζονεία (ὑβριν), / ξηραίνει τὰ ἀναφυόμενα ἄνθη τῆς συμφορᾶς (ἄτης), / διορθώνει (εὐθύνει) τίς ἀδικίες (δίκας σκολιάς), πραῦνει τοὺς / ὑπερόπτες (ὑπερήφανα), παύει τὰ ἔργα τῆς διχόνοιας (διχοστασίας) / καὶ τὴν ὀργή (χόλον) τῆς ὀδυνηρῆς διαμάχης (ἔριδος), ὅλα δὲ τὰ πράγματα / τῶν ἀνθρώπων μὲ αὐτὴν εἶναι ἁρμονικά (ἄρτια) καὶ συνετὰ (πινυτά)./

Ἡ ἀρχὴ κιόλας τοῦ ποιήματος προϋποθέτει καὶ ἐπαναβεβαιώνει μιὰ ἠθικο-πολιτικὴ αὐτοκατανόηση τῆς κοινωνίας: «Ἡ πολιτεία μας τῶν πολιτῶν / πόλις...». «Αὐτὸ πού, στὴν ἀρχαιότητα, ἐπικρέμαται πάνω ἀπ' ὅλα εἶναι ἡ ιδέα ὅτι ὁ νόμος εἴμαστε ἐμεῖς, ὅτι ἡ πόλις εἴμαστε ἐμεῖς» (Καστοριάδης, 1990 [19976]: 94-5). Αὐτὸ εἶναι καὶ τὸ θέμα καὶ τὰ συμφραζόμενα καὶ τὸ κεντρικὸ σημεῖο καὶ τὸ ἀκροατήριό τῆς ἐλεγείας: ἡ πολιτεία τῶν πολιτῶν, ἡ πολιτεία ὡς δικαίωμα τῶν πολιτῶν, ἡ δυνατότητα καὶ τὸ μέλλον μιᾶς πολιτείας, πού συνίσταται ὄχι στὸ πάτριον ἔδαφος, στὴν ἐθνότητα τοῦ αἵματος, σὲ βασιλικὴ διαταγὴ, σὲ θεῖα ἐντολὴ, σὲ προγονικὴ παράδοση ἢ σὲ ὅποιαδήποτε ἄλλη προηγούμενη δικαίωση, ἀλλὰ στὸ ὅτι σὲ αὐτὴν ἀνήκουν ὅλοι μαζί οἱ πολῖτες τῆς. Ὁλόκληρο τὸ ποίημα εἶναι ἕνας στοχασμὸς πάνω στὴν τάξη, τὴν ἐλευθερία καὶ στὴν εὐθύνη αὐτοῦ τοῦ «ἀνήκειν».

Τὸ πρῶτο καὶ μεγαλύτερο μέρος (στίχοι 1-30) εἶναι διαγνωστικὸ. Ἡ πολιτεία εἶναι σὲ σοβαρὸ κίνδυνο καὶ ἀντιμετωπίζει καταστροφὴ. Οἱ αἰτίες εἶναι καὶ πάλι ὄχι ἐξωτερικὲς (ἢ ὀργὴ τῶν θεῶν) ἀλλὰ ἐσωτερικὲς (οἱ ἀποτυχίες τῶν κατοίκων). Ἡ «μεγάλη» καὶ «ὁμορφὴ» πολιτεία δὲν

θά ἀφανιστεῖ ἀπὸ τὴν βούληση τοῦ Δία, ἀλλὰ ἀπὸ τὰ ἀστικά ἐλαττώματα τῶν πολιτῶν τῆς / (ἄστοι). Τὰ ὅσα ἔπονται εἶναι ἡ «παλαιότερη πολιτικὴ αἰτιολογία» (Jaeger, 1966:94). Δύο ὁμάδες εὐθύνονται γιὰ τὴν τρέχουσα κρίση: οἱ κοινοὶ ἄνθρωποι καὶ οἱ ἡγέτες τους. Ἀλλὰ ἡ εὐθύνη δὲν μοιράζεται ἐξ ἴσου. Μόνο 2 στίχοι ἀφιερώνονται στίς ἀποτυχίες τῶν πολιτῶν, ἀλλὰ 23 στίχοι στίς ἀποτυχίες τῶν ἡγετῶν τους. Τὸ σφάλμα τῶν κοινῶν ἀνθρώπων (δῆμος) εἶναι ὅτι τὸ κυνήγι τοῦ πλοῦτου μπορεῖ νὰ τοὺς ὀδηγήσει στὴν τρέλλα. Παρατηροῦμε ἐδῶ τὴν διευρυμένη σημασία τοῦ δήμου, πού ἤλθε μὲ τὴν καινούργια πολιτικὴ ἐπίγνωση. Καθὼς οἱ πολῖτες ἔγιναν ἕνα ὅλο καὶ πιὸ συνειδητὸ καὶ ἐνεργὸ στοιχεῖο στὴν πολιτικὴ διαδικασία, τὸ παλαιότερο, ἀδιαφοροποίητο νόημα τοῦ δήμου (= πόλις) κατέληξε νὰ ἔχει μπολιάσει τὸ παλαιότερο νόημα μὲ ἕνα εἰδικότερο κοινωνικο-πολιτικὸ νόημα. Γιὰ τὸν Σόλωνα δῆμος «δὲν σήμαινε οὔτε τὴν ὅλη κοινότητα (πόλιν) οὔτε “τοὺς κοινούς ἀνθρώπους” ἢ “τίς μάζες”, σημασία μὲ τὴν ὁποία χρησιμοποιήθηκε ἀργότερα αὐτὸς ὁ ὅρος, ἀλλὰ ἀποκλειστικά καὶ μόνο τοὺς πολῖτες τῆς μειοψηφίας ἢ ὁποῖα ἦταν σὲ θέση ἰσχύος καὶ ἐλέγχου» (Donlan, 1970:391).

Οἱ ἀποτυχίες τῆς κυβερνώσας τάξης, τῶν εὐγενῶν, εἶναι πολὺ περισσότερες καὶ πολὺ σοβαρότερες. Φτάνουν σὲ μιὰ ἀπόλυτη ἀδιαφορία γιὰ τὴν δικαιοσύνη. «Ὁ κατάλογος τῶν σφαλμάτων τῆς ἀριστοκρατίας εἶναι ἐντυπωσιακός: ἀπληστία, ἀδικία, βία, ὑπερβολή, ἔρωτας γιὰ χλιδὴ, φατριασμός, ὑπεροψία. Οἱ συμφορὲς πού παράγει αὐτὴ δηλώνονται σὲ συνάρτηση μὲ τὴ ζημιὰ πού κάνουν σὲ ὀλόκληρη τὴν κοινότητα. Ὁ Σόλων στὰ ποιήματά του ἀντανανκλᾶ πιστὰ τὰ κυριότερα στοιχεῖα τῆς ὀπτικῆς τοῦ κοινῶν ἀνθρώπου γιὰ τὴν ἀριστοκρατία» (Donlan, 1980:72). Οἱ πράξεις τῶν ἡγετῶν ἔχουν ὀλέθριες συνέπειες γιὰ ὀλόκληρο τὸν πληθυσμὸ. Στὴν πατρίδα, ἡ πολιτεία γνωρίζει πολιτικὴ διχόνοια, πόλεμο, θάνατο τῆς νεολαίας τῆς. Στὸ ἐξωτερικὸ, πολλοὶ φτωχοὶ πωλοῦνται σὲ ξένα χέρια καὶ ὑφίστανται τίς ταπεινώσεις τῆς δουλείας. Δὲν ὑπάρχει τρόπος νὰ ξεφύγει κανεὶς ἀπὸ αὐτές τίς συμφορὲς, γιατί οἱ συνέπειές τους ἀγγίζουν ὅλους, ἀκόμη καὶ ὅταν κρύβονται σπίτι τους.

Ἄν καὶ μέμφεται καὶ τίς δύο ὁμάδες, ὁ Σόλων παίρνει καθαρά τὸ μέρος τοῦ δήμου καὶ παρυσιάζει τὴν παρούσα κατάσταση ὡς μιὰ κρίση τῆς διακυβέρνησης. Ἡ κυβερνώσα τάξη διαπράττει ὑβριν, γεννᾶ διχασμὸ (στάσις) καὶ ἔχει



ώς εκ τούτου τήν πρωταρχική εϋθύνη. Τά τωρινά θάσανα (στά όποια περιλαμβάνεται καί ή άπειλή έμφύλιου πολέμου, τυραννίας καί δουλείας) έχουν πολιτική προέλευση. Στην κριτική του γιά τήν όλιγαρχική διοίκηση, ό Σόλων προσφέρει τήν πρώτη παθολογία του πολιτικού σώματος. Η νομιμότητα καί ή διαχείριση τής διοίκησης διακυβούνται. Τό έρώτημα, έπομένως, είναι πώς θά έπρεπε νά κυβερνάται «ή πολιτεία μας τών πολιτών». Η άπάντηση, όπως θά δοϋμε, είναι «Μέ τρόπο πού νά άντανακλά καλύτερα τό ότι (ή πολιτεία) είναι “δική μας”».

Άς δοϋμε από πίο κοντά τά προβλήματα τής άριστοκρατικής διοίκησης. Τί κακό έχει ό δικός της τρόπος διακυβέρνησης; Γιατί έφερε τήν πολιτεία στό χειλος τής καταστροφής; Η αιτιολογία είναι ξεκάθαρη: οι ευγενείς έχουν φαϋλο μυαλό, υποκύπτουν στόν κορεσμό (κόρον), επιδιώκουν φαϋλες πράξεις, διαπράττουν ύβριν καί όδηγούν τήν κυβέρνηση σέ σύγχυση (άτην). «Κόρος-ύβρις-άτη: κορεσμός καί ύπερβολή έν άφθονία εκτρέφουν παρανομία πού επιφέρει κατάρρευση. Τό ότι αύτή είναι ή φυσική πορεία τών γεγονότων έγινε άργότερα στην έλληνική λογοτεχνία κοινός τόπος, αλλά ό Σόλων ήταν εκείνος πού πρώτος εξήγησε γιατί αύτή ή άλληλουχία είναι αναλλοίωτη» (Versényi, 1974: 94). Οι ευγενείς δέν καταλαβαίνουν ότι ή αισχρή συμπεριφορά τους πέφτει άμεσα επάνω σέ όλόκληρη τήν πολιτεία, ότι τό δημόσιο κακό, αναπόφευκτα, πληγώνει όλους. Προκαλούν πολιτική διχόνοια διότι, αντί νά όρουν ως φίλοι τής πολιτείας, συμπεριφέρονται ως φίλοι ό ένας του άλλου καί έχθροί τής πολιτείας. Καί αύτό όφείλεται στό ότι δέν σέβονται τά θεμέλια τής δικαιοσύνης (δικης), δέν αναγνωρίζουν τήν άμοιβαιότητα πού ρυθμίζει τις σχέσεις μεταξύ τών πολιτών, δέν αποδέχονται ότι οι πολίτες είναι υπεύθυνοι γιά τήν ευημερία τής πολιτικής κοινότητας καί όχι μόνο γιά τήν ευημερία τών συμμάχων τους (φίλοι). Έτσι, ένω επιδίδονται στην άπειθαρχη, άδικη, άπολιτική συμπεριφορά τους, δέν δίνουν σημασία στόν ύψιστο κανόνα, τόν κανόνα τής δικαιοσύνης, ή όποία μπορεί επί του παρόντος νά σιωπά, αλλά ξέρει καλά τί γίνεται καί τί έγινε πριν καί πάντα έρχεται τήν κατάλληλη στιγμή γιά νά διεκδικήσει ό,τι τής όφείλεται: τήν πληρωμή γιά τήν άδικία καί τήν τιμωρία γιά τήν ύβρι, πού συμμετέχουν ήδη στην άρχική άμοιβαιότητα τής πολιτικής ένωσης, του αυτόνομου κανόνα, τής συνειδητής καί άντανακλαστικής θέσμησης τής κοινωνίας.

Η άρχή τής κυβερνώσας άμοιβαιότητας του Σόλωνα προϋποθέτει τήν θεά Δίκη / Δίκαιον του Ησιόδου. Στην Θεογονία (901), οι κόρες του Διός καί τής Θέμιδος (Έθιμο-Νόμος) είναι οι Ώρες/Έποχές (οι δυνάμεις τής τάξης στην φύση), ή Εϋνομία / Καλή Διακυβέρνηση, ή Δίκη / Δίκαιον, ή Ειρήνη (ή δύναμη τής τάξης στην κοινωνία) καί οι τρεις Μοίρες / Μοίραι. Αποτελώντας εξέλιξη τών έννοιών «άτραπός», «όριο», «έθιμο», «εκδίκηση» ή «τιμωρία», καί «κρίση», ή δίκη προσωποποιείται εδώ γιά πρώτη φορά ως θεά του δικαίου πριν νά γίνει ή άφρημένη ιδέα τής δικαιοσύνης στόν Σόλωνα (Thomson, 1977: 232). Η δικαιοσύνη δέν είναι πιά μόνο μία διαδικασία καί ή έτυμολογία της, μία εκδίκηση καί ή κατάληξη της πού έρχεται από τήν καθημερινή πραγματικότητα. Ο Ησιόδος έπινοεί μία ειδική γυναικεία θεότητα, τή Δίκη, μέ δική της έξουσία, ή όποία «άντικατέστησε τήν τιμή ως κεντρική άρετή γιά τήν κοινότητα καί τους ήγγετες της...» (Murray, 1993: 61). Έπειδή άφορούσε τό κοινό καλό (ως αντιτιθέμενο στις άτομικές άπαιτήσεις), ή δικαιοσύνη μετακόμισε από τό δικαστήριο στην άγορά καί μπήκε στόν πολιτικό λόγο. Έξελίχθηκε σέ θεά του Δικαίου, πού ό ρόλος της μπορεί νά γίνει αντικείμενο υπεράσπισης καί άμφισβήτησης. Οι κοινói άνθρωποι γνωρίζουν τήν καλοπροαίρετη παρουσία της, οι διοικούντες τήν εκδίκησή της, πού προκαλεί δέος. «Οί θεοί του Όμηρου λησμονούν καμιά φορά τό καλό καί τό κακό, άν καί επιβραβεύουν ή τιμωρούν κατά περίπτωση θνητούς γιά λόγους ήθικης: αλλά οι θεοί του Ησιόδου είναι πρωταρχικά προστάτες τής δικαιοσύνης ενάντια στην κατάχρησή της από διοικούντες πού καλλιεργούν τήν ύβριν (μία αυθάδη περιφρόνηση αυτού πού είναι δίκαιο) κοιτάζοντας μόνο ό,τι τους εϋνοεί» (Gagarin καί Woodruff, 1995: XXVI). Οι θεοί του Ησιόδου κατέβηκαν από τόν ουρανό γιά νά κατοικήσουν στην πολιτεία καί νά προστατεύσουν τους θεσμούς της. Η Δικαιοσύνη του άνήκει στην πολιτεία, ή όποία ωφελεται όταν τήν σέβεται καί βλάπτεται όταν τήν προδίδει.

Γιά νά δώσει επιτακτικότητα σέ αύτό τό μήνυμα, ό Ησιόδος συγκροτεί μία καινούργια αντίθεση, πού δέν βρίσκεται στόν Όμηρο, άνάμεσα στην δίκη καί στην ύβριν. Η ρίζα δεικ- του συμπαράγωγου ρήματος δείκνυμι δέν σημαίνει μόνο «δείχνω, δηλώνω» αλλά καί «κατευθύνω». Μέ αύτήν τήν έννοια, ή δίκη είναι καί ή κατεύθυνση προς τήν πολιτεία. Είναι ή πορεία / όδός πού ακολουθούν οι πολίτες γιά νά φτάσουν στην πολι-



τεία τους, νά τήν ιδρύσουν καί νά τήν διαφυλάξουν. Λαθεμένη κρίση / δίκη οδηγεί κατευθείαν σέ απορρύθμιση / ἄτη. Ἡ αὐθάδεια / ὕβρις σπεύδει νά προλάβει τήν δικαιοσύνη στόν δρόμο πρός τήν πολιτεία, ἀλλά πάντοτε χάνει· καί ἐκεῖνοι οἱ κακοί ἄνθρωποι πού προσπάθησαν νά βγάλουν τήν δικαιοσύνη ἔξω ἀπό αὐτόν τόν ἀγώνα δρόμου τιμωροῦνται. Ὑποθετώντας ἕνα παράλληλο σχῆμα, ὁ Ἡσίοδος ἀντιπαραθέτει, στό ἄλλο ἔπος του (*Ἔργα καί ἡμέραι*, 225-27), δύο ἐντελῶς διαφορετικές πολιτείες. Στήν πρώτη, σωστές κρίσεις ἀποδίδονται σέ ὄλους, ἐξ ἴσου ξένους καί πολίτες, καί ἡ κοινωνία ἀπολαμβάνει εἰρήνη, εὐημερία καί ὅλα τά καλά τῆς γῆς. Στήν δεύτερη πολιτεία, βασιλεύει ἡ αὐθάδεια καί ὁ Δίας ἐπιβάλλει τιμωρία στούς κατοίκους της γιά τίς κακές πράξεις τους, μέ λιμό, λοιμό, θάνατο, στειρότητα καί ἦτα στόν πόλεμο.

Ἡ Δίκη διαφοροποιεῖται ἐπίσης ἔντονα ἀπό τήν Θέμιδα, ἔθιμο-νόμο τῆς πρώιμης ἀρχαϊκῆς περιόδου.

Στόν ἐπικό κόσμο τῆς ἀριστοκρατίας, ἡ Θέμις εἶναι πού διοικεῖ, ἡ Θέμις ὁ νόμος πού θεϊκά ὀρίσθηκε νά ρυθμίζει τήν συμπεριφορά τῶν ἀνθρώπων, βρίσκοντας ἐκπλήρωση στίς ἀποφάσεις τοῦ δίκαιου βασιλιά. Ἡ Δίκη, πού ἐκθειάζει ὁ Ἡσίοδος, ἔρχεται ἀπό διαφορετικό κοινωνικό περιβάλλον. Σ' αὐτήν, τά καταπιεσμένα θύματα τῆς ὕβρεως κραυγάζαν γιά δικαιοσύνη μέ μιά φωνή πού δέν θά ἔπαυε ποτέ πιά νά ἀκούγεται στόν ἑλληνικό κόσμο (Lesky, 1966: 124).

Αὐτοί πού ἔνωσαν ὅτι εἶχαν ὑποστῆ ἀδικία μπορούσαν τώρα νά ἐπικαλεστοῦν μιά ἀνώτερη τάξη, τήν πραγματική τάξη πραγμάτων, καί νά ἀπαιτήσουν νά τηρηθεῖ καί νά γίνει σεβαστή αὐτή ἡ τάξη. Ἄντί νά ζητοῦν προσωπική ἐκδίκηση ἢ τιμωρία, μπορούσαν νά ζητήσουν τό ὀφειλόμενο μερίδιό τους στά δικαιώματα τοῦ πολίτη.

Δίκη σημαίνει τό ὀφειλόμενο μερίδιο πού ὁ καθένας ἔχει δικαίωμα νά διεκδικήσει καί, ἔπειτα, τήν ἀρχή πού ἐγγυᾶται αὐτήν τήν διεκδίκηση, τήν ἀρχή στήν ὁποία μπορεί νά βασίζεται κάποιος ὅταν προσβάλλεται ἀπό τήν ὕβριν — ἡ ὁποία ἀρχικά σήμαινε ἄνομη πράξη. Τό νόημα τῆς θέμιδος περιορίζεται μάλλον στήν δικαιοδοσία τῆς δικαιοσύνης, στήν ἐγκαθιδρυμένη θέση της καί στήν ἐγκυρότητά της, ἐνῶ δίκη σημαίνει τή νόμιμη δυνατότητα ἐπιβολῆς

δικαιοσύνης. Εἶναι προφανές πώς, κατά τοῦς ἀγῶνες μιᾶς τάξης πού ἦταν πάντα ὑποχρεωμένη νά δέχεται τήν δικαιοσύνη ὡς θέμιδα — δηλαδή ὡς μιά ἀναπόφευκτη ἐξουσία πού τῆς ἐπιβαλλόταν ἄνωθεν — ἡ λέξη δίκη ἔγινε ἰαχὴ πολέμου. Στό πέρασμα ὄλων αὐτῶν τῶν αἰῶνων ἀκούμε τήν κραυγή γιά δίκη νά γίνεται ὅλο καί εὐρύτερα διαδεδομένη, πῶς φλογερή, καί πῶς ἐπιτακτική (Jaeger, 1945: 103).

Εἶναι στήν φύση τῆς δικαιοσύνης νά μὴν ἀποδίδεται ἀπλῶς (ὡς ἀπόφαση) ἀλλά νά ἀποδεικνύεται (ὡς standard). «Ἰδανικά, τότε, στόν Ἡσίοδο ὅπως καί στόν Ὅμηρο, μιά δίκη εἶναι ὄντως ἀπόδειξη τοῦ “πῶς γίνονται τά πράγματα”, ἡ ὁποία ἀπορρέει ἀπό ἔντιμη, ἔξυπνη ἐφαρμογή, πάνω στά δεδομένα τῆς ὑπόθεσης, μιᾶς θέμιδος, ἡ ὁποία ἀληθινά διακρίθηκε καί σωστά ἐπιλέχθηκε (ἀνάμεσα σέ ἄλλες θέμιδες)» (Myers, 1927: 181). Ἐπιπρόσθετα, τό δίκαιο πού διεκδικεῖ ὁ ἀδύναμος καί ὁ καταπιεσμένος γίνεται ζήτημα συλλογικοῦ ἐνδιαφέροντος, προκειμένου νά ἀποφύγει ἡ πολιτεία τοῦς κινδύνους τῆς βίας καί τῆς αὐθάδειας. Μέ τόν Ἡσίοδο, ἡ πολιτεία τῶν πολιτῶν ἀναγνωρίζει ὅτι διοικεῖται μέ τήν ἀρχή τῆς δικαιοσύνης: «Σέ ἀντιδιαστολή μέ τήν δύναμη (βίαν) καί τήν κακοβουλία (ὕβριν), εἶναι ἡ ἔκφραση τοῦ πνεύματος τῆς πόλεως, μιᾶς κοινότητας πού ἡ ἐσωτερική συνοχή της γινόταν συνεχῶς ὅλο καί πῶς ἰσχυρὴ» (Ehrenberg, 1946: 71).

Γιά νά ἰσχυροποιήσῃ ἡ πολιτεία τήν συνοχή της, τό Δίκαιον πρέπει νά συνδεθεῖ στενά μέ «μιά ἰδεολογία βασική γιά τήν πόλι, συγκεκριμένα, τήν ἔννοια τῆς κοινότητας μέσῳ τῆς συμμετοχῆς κοινωνικά ὁμοίων (ἴσων)» (Nagy, 1990: 269). Ἡ Δίκη ἔκανε δυνατή αὐτήν τήν σύνδεση καί τῆς ἔδωσε νόημα, ὅταν ἀναδύθηκε ὡς κανόνας δικαιοσύνης ἀλλά καί ὡς δημόσιο standard.

Ἡ λέξη δίκη περιεῖχε καί ἕνα ἄλλο νόημα, πού ἔμελλε νά τήν κάνει ἀκόμη πῶς χρήσιμη σέ ἐκείνους τοῦς ἀγῶνες — τό νόημα τῆς ἰσότητος. Αὐτό τό νόημα πρέπει νά ἦταν ἔμφυτο στήν λέξη... Σέ ὅλη τήν ἑλληνική σκέψη, ἀπό ἄκρη σ' ἄκρη, ἡ λέξη διατήρησε αὐτήν τήν ἀρχική σημασία. Ἀκόμη καί οἱ πολιτικοὶ φιλόσοφοι τῶν ὕστερων αἰῶνων βασίζονται σέ αὐτό, καί ψάχνουν μόνο νά ἐπαναπροσδιορίσουν τήν ἔννοια τῆς ἰσότητος... Ἡ πρώιμη Ἑλλάδα πάσχισε, πάνω ἀπὸ ὅ,τιδήποτε ἄλλο, γιά ἰσότιμη δικαιοσύνη... Ἐκεῖνο πού χρειάζόταν ἦταν ἕνας σωστός κανόνας πού νά μετράει τά



νόμιμα δικαιώματα· και αυτός ο κανόνας βρέθηκε στην έννοια της ισότητας που ήταν ενεχόμενη στην ιδέα της δίκης (Jaeger, 1945: 103-4).

Ο κανόνας δέν εκπορευόταν από τό θέλημα του Θεού, αλλά ήταν ένα καινούργιο αστικό ιδανικό, βασιζόμενο στην αρχή ότι όλοι οί πολίτες, ανεξάρτητα αν είναι ανώτερης ή κατώτερης καταγωγής, είναι ίσοι. «Έτσι, ο Ήσιόδος έννοιολογεί τήν πόλι ως μία κοινότητα δικαιοσύνης και έντιμότητας, στην όποία τό κοινό καλό είναι μία ευθύνη που τήν μοιράζονται όλοι, ανώτεροι και κατώτεροι» (Raaflaub, 1993: 63). Τό δικαίωμα του πολίτη (τό νά είσαι πολίτης) γίνεται ή άρθρωση που περιλαμβάνει τά πάντα και ή βασική άσκηση του Δικαίου.

Ο Σόλων υίοθετεί τήν πολικότητα δίκη-ύβρις του Ήσιόδου, αλλά κάνει τήν δίκη του λιγότερο θεολογική και περισσότερο πολιτική, λιγότερο μυθολογική και περισσότερο φυσιοκρατική. «Και ένω ό Ήσιόδος έπρεπε νά στηρίζεται στην πίστη του στην δικαιοσύνη του Δία (Έργα και ήμέραι, 273), ό Σόλων αξιώνει θεβαιότητα (παντός), γιατί οί νόμοι της πολιτικής είναι τόσο προβλέψιμοι όσο και εκείνοι της φύσης» (Raaflaub, 1993: 72). Η δίκη πάντα έρχεται στην πορεία του χρόνου νά αξιώσει πληρωμή. «Όλα γίνονται “στην κρίση / στό δικαστήριο του χρόνου” (έν δίκη χρόνου), όπως ισχυρίζεται στό απόσπασμα 36, μία αρχή που τήν προσάρμοσε ό Άναξίμανδρος στό δικό του απόσπασμα ως “κατά τήν του χρόνου τάξιν”. Όταν έλθει ό χρόνος, ή άμοιβαιότητα (ή άμερόληπτη ισορροπία ίσων δυνάμεων) αποκαθίσταται. Η άμοιβαιότητα κυβερνά και επικρατεί άδυσώπητα, μέ τόν χρόνο ως σύμμαχό της. Αυτή είναι ή έγγενής λογική της πολιτικής κοινωνίας.

Συλλαμβάνει τήν δικαιοσύνη ως ένα είδος φυσικής και αντικειμενικής τάξης που ένυπάρχει στις υποθέσεις των ανθρώπων... Ο Σόλων δέν αντιπαραθέτει αυτήν τήν φυσική τάξη πραγμάτων σέ κάποια ύπερφυσική τάξη, άφου γι' αυτόν, όπως ήδη και για τόν Ήσιόδο, κάθε τάξη είναι ένιαία, φυσική και θεϊκή ταυτόχρονα. Ωστόσο, προσέχει πολύ νά εξαλείψει κάθε θεϊκή αυθαιρεσία από τήν εφαρμογή της... Η όμηρική άτη, ουρανόσταλτη τύφλωση και κατάρρευση, αντικαθίσταται έδω από άπλή ανθρώπινη άγνοια που ακολουθείται από κατάρρευση (Versényi, 1974:92).

Μέ τόν ίδιο τρόπο, ή άδικία δέν είναι πιά φυσική (όπως στόν Ήσιόδο) ή θρησκευτική μόλυνση (όπως στόν Δράκοντα), αλλά μία άρρώστια του οργανισμού της πολιτείας.

Άν και ό Σόλων δέν χρησιμοποιεί ακόμη ρητά τήν ισχυρή μεταφορά ενός «πολιτικού σώματος», αυτή ή αντίληψη βρίσκεται πίσω άπό τόν τρόπο που βλέπει τήν πολιτεία ως έναν κοινωνικό οργανισμό και τήν άδικία ως ένα είδος μόλυνσης και άρρώστιας όλόκληρης της κοινωνίας. Ο Όμηρος και ό Ήσιόδος ήξεραν μόνο για φυσική μόλυνση, ό Σόλων έπεκτείνει τήν ιδέα στην ήθικο-πολιτική επικράτεια. (93).

Δίνει μία παθολογία της πολιτείας βασισμένη στην διάγνωση της ήθικο-πολιτικής επιδημίας της άδικίας. Αυτό δείχνει πως «τό ζήτημα της δικαιοσύνης γίνεται ζήτημα της πολιτικής μόλις ή θέσμιση της κοινωνίας έπαψε νά είναι ίερέ ή νά βασίζεται στην παράδοση» (Καστοριάδης, 1995 [1997γ]: 11). Άν δέν ύπάρχει άπόλυτος κανόνας που νά προέρχεται από θεϊκό νόμο, έθνοτική παράδοση, φύση ή μαγεία, ποιό είναι τό κριτήριο του δικαίου θεσμού, ενός αυτο-ιδρυόμενου θεσμού που ένθαρρύνει και ταυτόχρονα συγκρατεί τόν άγωνιστικό δυναμισμό; «Η λύση άπαιτεί από μäs νά κοιτάξουμε, πέρα από τό δίλημμα, προς μία τρίτη επιλογή. Όχι προς τίς παραδόσεις ενός ιεραρχικού κόσμου ούτε προς τήν δυναμική μιας άυτονομοθετούσας (άυτόνομης) κοινωνίας, αλλά προς εκείνο που βρίσκεται ανάμεσά τους: τήν κρούση της ισορροπίας των αντιθέτων» (Murphy, 1993: 57).

Γιά νά αποφεύγεται ή άνομία και νά επιδεικνύεται σεβασμός προς τήν πολιτική τάξη της κυβερνώσας άμοιβαιότητας, πρέπει νά τηρείται ανά πäsα στιγμή μία μεσολαβητική αρχή, ή αρχή του όρθου μέτρου (μέτρον). Έτσι «ή δίκη είναι ό φύλακας της καινούργιας τάξης, όπως οί Έρινύες ήταν φύλακες της παλαιάς. Όπως οί Έρινύες τιμωρούσαν τήν παραβίαση της Μοίρας, έτσι και ή Δίκη τιμωρεί τήν παραβίαση του Μέτρου» (Thomson, 1977: 232). Η Μοίρα ήταν τό πεπρωμένο στην ζωή, ένας κληρος που δέν ήταν δυνατόν νά μπει σέ διαπραγμάτευση. «Τό Μέτρον είναι ή Μοίρα σέ καινούργια μορφή, μέ τήν έμφαση νά γέρνει προς τήν άρνητική πλευρά της: “μηδέν άγαν”, όπως έλεγε τό ρητό... Έτσι, ένω ή Μοίρα δήλωνε τό ίσο «μερίδιο» που συνιστούσε τό εκ γενετής δικαίωμα κάθε ανθρώ-





που, τό Μέτρον σημαίνει ότι ο άνθρωπος δικαιούται ένα περιορισμένο “μέτρο”, τό οποίο δέν πρέπει νά υπερβεῖ. Αὐτή ἦταν ἡ ἀριστοκρατική ἀντίληψη. Ὁ Σόλων τό ἐπανερμήνευσε, ἔτσι ὥστε νά ἀποκαταστήσει κάτι ἀπό τήν θετική πλευρά του... Γενικά, πίστευε ὅτι μέ τήν ἐφαρμογή αὐτῆς τῆς ἀρχῆς ἡ σύγκρουση τῶν ἀντιθέτων θά μπορούσε ὄχι πραγματικά νά ἐξαλειφθεῖ, ἀλλά νά κρατηθεῖ ὑπό ἔλεγχου» (233). Τό πρόβλημα τῆς σύγκρουσης ἀντίθετων ἀλλά ἴσων δυνάμεων γίνεται, μέ τόν Σόωνα, προσιτό σέ δημόσια διαπραγμάτευση καί διαιτησία. Ἄν ἡ ἀσυγκράτηση σύγκρουση καταλήγει σέ καταστροφή, ἡ λύση δέν εἶναι νά τήν ἐλέγξεις κάτω ἀπό σταθερές κατηγορίες δικαιωμάτων, ἀλλά νά τήν συγκρατήσεις ἐφαρμόζοντας τήν κοινή ἀρχή τοῦ μέτρου, ἡ ὁποία, διατηρώντας τήν δημιουργική ἔντασή τους, ἀποδίδει δικαιοσύνη σέ ὅλες τίς συμβαλλόμενες δυνάμεις. «Ἡ ἰδέα στήν ρίζα *ius*, τοῦ *justus* καί τοῦ *justitia*, εἶναι μιά ἔνωση ἢ ἕνα συνταίριασμα — ἕνα *jungere* — τῶν ἀντιπάλων, τῶν ἀντι-συμβαλλομένων πού συγκρούονται, πολεμοῦν, καυγαδίζουν» (Murphy, 1995: 44). Ὑπερασπιζόμενος τήν νομοθεσία του, στό ἀπόσπασμα 36, ὁ Σόλων λέει ὅτι ταίριαξε (ἀρμόσας) στόν καθένα τήν δικαιοσύνη του (*δίκην*), δηλαδή ἀπέδωσε στόν καθένα τό μερίδιο πού ἐδικαιοῦτο. Ἡ Δικαιοσύνη ἐκδικάζει τήν σύγκρουση συνταιριάζοντας ἀντιπάλους στήν ἀμοιβαιότητα τῆς ἀμερόληπτης ἀναλογίας. «Ἡ ἀναφορά τῆς *δίκης* εἶναι σέ μιά διαδικασία διακανονισμού, διαπραγμάτευσης. Αὐτό εἶναι ἀπαραίτητο γιατί οἱ μετρήσεις πού γίνονται εἶναι ἀναλογικές, εἶναι σχετικές μέ τήν ἐπικρατοῦσα κατάσταση καί τίς περιστάσεις, πρέπει νά “ταίριαζουν” ἀτομικά. Τό ζήτημα ἐδῶ εἶναι ζήτημα ἰσοδυναμίας, ὄχι ἰσότητας» (Habelock, 1978: 253-4).

Μποροῦμε νά δοῦμε τώρα ὅλο τό εὖρος τῆς αἰτιολογίας τοῦ Σόωνα γιά τήν πολιτειακή κρίση, μαζί μέ τίς ἀρχές τῆς πολιτικῆς θεωρίας του, πού κάνει ρητό τόν τραγικό χαρακτήρα τῆς πόλεως. Ἡ πολιτεία τῶν πολιτῶν κυβερνᾶται ἀπό τήν ἀμοιβαιότητα τῆς σύγκρουσης τῶν ἀντιθέτων. «Αὐτό συνεπαγόταν νά βλέπουν τήν κοινωνία ὄχι μέ ὄρους ἰεραρχίας, ἀλλά μέ ὄρους μιᾶς κοινωνικῆς ἀνταλλαγῆς» (Murphy, 1993: 54). Ὅταν ἀποδίδεται στους ἀντιτιθεμένους τό ὀφειλόμενο μερίδιό τους, πού τούς ἐπιτρέπει νά ἀνταγωνίζονται χωρίς νά προκαλοῦν ζημιά, τό μέτρον τηρεῖται, ἡ σύγκρουση θρίσκειται ὑπό ἔλεγχου καί ὅλοι εὐημεροῦν. Ὅταν, ὅμως, τό κυνήγι

τοῦ κορεσμοῦ παραβιάζει τό μέτρον, ὅταν οἱ ἀντιμέτωποι μπαίνουν ὁ ἕνας στά χωράφια τοῦ ἄλλου καί μιά μόνη δύναμη τείνει νά κυριαρχήσει, τότε ὑψώνεται διχόνοια, διαπράττεται ὕβρις καί ἔρχεται ἡ τιμωρία μέ τήν μορφή ἀπορρύθμισης καί κατάρρευσης, μέχρις ὅτου ἀποκατασταθεῖ ἡ ἰσορροπία τῶν ἀνταγωνιζόμενων δυνάμεων. Αὐτή εἶναι ἡ τάξη τῆς κυβερνώσας ἀμοιβαιότητας πού κάνει τήν πολιτεία αὐτό πού ὁ Καστοριάδης εὐφυῶς ἀποκάλεσε «τραγικό σύστημα» καί τό ὁποῖο, ἕναν αἰῶνα ἀργότερα, βρῆκε τήν πληρέστερη ἄρθρωσή του στόν δημοκρατικό θεσμό τοῦ θεάτρου. «Ὅταν βλέπουμε τήν Ὑβρι, τήν Δίκη καί τήν Ἄτη ὡς ποιητικά αἷτια, ὅταν βλέπουμε μιά ἐμπιστοσύνη στήν ἠθική κυβέρνηση τοῦ κόσμου ἀντάμα μέ θλίψη γιά τήν κατάσταση τοῦ ἀνθρώπου ὡς ἀπόκληρου, νιώθουμε ἤδη ὅτι εἴμαστε στό διανοητικό κλίμα τῆς πρώιμης τραγωδίας: καί στόν Σόωνα, ὁ ὁποῖος εἶναι ἀπό πολλές ἀπόψεις κληρονόμος τοῦ Ἡσιόδου, βλέπουμε τόν πνευματικό πρόγονο τοῦ Αἰσχύλου (Lesky, 1966: 125). Ἐπειδή ἡ πόλις δέν μπορεῖ νά ἐπικαλεσθεῖ ἐξωτερικούς κανόνες καί ἐπομένως, δέν ἔχει χαραγμένα ἠθικά ὄρια, πρέπει νά ἀποδεχθεῖ τήν φυσική καί ἀντικειμενική τάξη τῆς δικαιοσύνης, ἡ ὁποία εἶναι σύμφυτη μέ τά πολιτικά πράγματα. Ὅταν οἱ νόμοι τῆς καί ἡ κυβέρνησή τῆς σέβονται τά θεμέλια καί τηροῦν τά πρότυπα τῆς δικαιοσύνης, ἡ πολιτεία εἶναι ὑγιής, εὐημερεῖ καί λειτουργεῖ ἀρμονικά. Ὅταν οἱ νόμοι περιφρονοῦν τό σωστό μέτρο καί ἡ κυβέρνηση παραβιάζει τόν κανόνα τοῦ νόμου, ὅταν εἶτε ὁ νόμος εἶτε ἡ δικαιοσύνη διεκδικοῦν ἀποκλειστική δικαιοδοσία στόν τομέα τῆς δικαιοσύνης, ἡ πολιτεία παραβαίνει τά ὄρια, διαπράττει ὕβριν καί ὑφίσταται τιμωρία. Ὁ πολιτικός ἀγώνας τῶν ἀντιτιθέμενων λόγων τοῦ νόμου καί τῆς διακυβέρνησης πάνω στό νόημα τῆς κυβερνώσας ἀμοιβαιότητας (τό ὑπέρτατο κριτήριο τῆς δικαιοσύνης) πρέπει νά διεξάγεται μέ ὅλον τόν προσήκοντα σεβασμό γιά τό μέτρον — γιά τήν νομιμότητα καί τά ὄρια. Οἱ παραβιάσεις τῆς κυβερνώσας ἀμοιβαιότητας, προφανῶς, βλάπτουν ὀλόκληρη τήν πολιτεία. «Αὐτό δέν εἶναι προφητικό ὄραμα, εἶναι ἡ διάγνωση ἑνός πολιτικοῦ ἀνδρός γιά τά γεγονότα. Εἶναι ἡ πρώτη ἀντικειμενική δήλωση τῆς οἰκουμενικῆς ἀλήθειας ὅτι ἡ παραβίαση τῆς δικαιοσύνης σημαίνει τήν ἀποδιοργάνωση τῆς ζωῆς τῆς κοινότητας» (Jaeger, 1945: 141). Ἄφου αὐτό εἶναι εὐθύνη τῶν ἀνθρώπων, ὄχι τῶν θεῶν, ὁ ὀλεθρος προέρχεται γιά πρώτη φορά μέσα ἀπό τήν πολιτεία. Ἀντίστροφα, ἂν ἡ ἀδικία ζημιώνει ὁ



λους, ή διατήρηση τής δικαιοσύνης γίνεται έργο όλων. Όπως λέει στον «μύθο» του ό Πρωταγόρας (ό σοφιστής πού ήταν και νομοθέτης), στον πλατωνικό διάλογο πού φέρει τό όνομά του, ή ύπαρξη μιās κοινωνίας έξαρτάται από τήν δίκη και από τήν ήθική ευθύνη (αιδώς). Οί πολίτες όφείλουν νά αναγνωρίζουν τήν άλληλεξάρτησή τους, νά αποδέχονται κοινοτικές ευθύνες, νά έγκαθιδρύουν κοινά όρια και νά εφαρμόζουν όρθό μέτρο.

Ό Σόλων μιλάει ήρεμα και έμπιστευτικά γιά τά δημόσια πράγματα, μέ μιιά φωνή πού επικαλείται τήν αστική λογική. «Δέν είναι ένας προφήτης, έμπλεως ισχύος από μιιά άπλή πίστη, πού διακηρύσσει ότι είναι έμπνευση θεοῦ· είναι ένας συνετός πολιτικός δάσκαλος, πού διδάσκει νηφάλια τόν λαό του νά καταλάβει τούς οικουμενικούς νόμους πού κυβερνοῦν τήν ζωσα σχέση τών ανθρώπων στην πόλη τους, κάνοντάς τους νά αναγνωρίσουν τήν βασική σύνδεση ανάμεσα στην κοινωνική συμπεριφορά τών πολιτῶν και τήν ευημερία τής πόλης...» (Jaeger, 1966: 90). Μετά τόν Σόωνα, δέν υπάρχει τίποτα μαγικό ή μυστηριώδες γύρω από τήν δικαιοσύνη: ή ένυπαρχουσα, ευρεία, αυτο-ρυθμιζόμενη τάξη τής ανθρώπινης πολιτείας, ή όρθολογική και δυναμική αρχή τής κυβερνώσας αμοιβαιότητας είναι εκείνη ή όποία επιβλέπει και συγκρατεί τή σύγκρουση τών πολιτικῶν δυνάμεων. Ός τέτοια, είναι προσιτή σε κάθε ενδιαφερόμενο, υπεύθυνο και τίμιο πολίτη.

Οί ευγενείς διεκδικούσαν τήν άπονομή δικαιοσύνης ως αποκλειστικό τους προνόμιο. Όσο ή δικαιοσύνη παρέμενε τυλιγμένη μέ μυστήριο και μαγεία, ή διεκδικήσή τους ήταν άδιαμφισβήτητη· γιατί αυτοί οι ίδιοι ήταν οι έξουσιοδοτημένοι αντιπρόσωποι τών χρησμῶν. Αυτοί «είχαν γνώση τών θεικῶν πραγμάτων... και ήταν έρμηνευτές [έξηγηταί] τών ιερῶν και όσίων πραγμάτων» [Πλούταρχος, Θησεύς 25.2]... [Ό Σόλων] έλευθέρωσε μιιά ευρεία περιοχή στην όποία δικαιοσύνη ήταν «ή ένυπαρχουσα χρηστότητα τών γεγονότων» [Jaeger], και ως τέτοια ήταν ζήτημα «κοινης» ή «δημόσιας» αλήθειας. Αυτό δέν θά μπορούσε ποτέ νά διεκδικηθεί ως έπτασφράγιστο μυστικό μιās κλειστής συντεχνίας. Ηταν ανοικτό σε όλους όσοι καταλάβαιναν και μπορούσαν νά ακολουθήσουν τήν άλληλουχία τών γεγονότων και νά τή «διδάξουν» σε άλλους. Έτσι ή γενικοποίηση τής δικαιοσύνης σήμανε τήν κοινωνικοποίησή της: έγινε κοινό

κτήμα τής πόλεως, γιατί καθόριζε τήν κοινή ειρήνη και τήν κοινή έλευθερία όλων (Βλαστός, 1946: 83).

Ό Σόλων χρησιμοποιεί μιιά πολύ ένδιαφέρουσα μεταφορά γιά νά περιγράψει τήν δικαιοσύνη ως κοινό κτήμα όλων τών πολιτῶν. Μεμφόμενος τούς ήγέτες γιά τόν κορεσμό τους, λέει ότι δέν ξέρουν «πώς νά ρυθμίζουν (κοσμεῖν) (= νά διαχειρίζονται αξιοπρεπώς / νά κυβερνοῦν) τίς παρούσες απολαύσεις / έορταστικές εκδηλώσεις τοῦ γλεντιοῦ τους (δαίτος) ήρεμα (ήσυχίη). Σε αὐτήν τήν παράγραφο, ή πολιτική άταξία σημειώνεται μέ τήν άπουσία κόσμου σε ένα γλέντι. Τό ουσιαστικό κόσμος, πού παράγεται από τό ρήμα κοσμεῖν, σημαίνει «τάξη διακυβέρνησης». «Η πόλη σχημάτιζε ένα οργανωμένο όλον, έναν κόσμο, ό όποιος ήταν άρμονικός εάν τό καθένα από τά συστατικά του ήταν στην θέση του και είχε τό μερίδιο έξουσίας πού τοῦ όφειλόταν, λόγω τής δικῆς του ποιότητας» (Vernant, 1982: 92). Η άπουσία κόσμου, ή άπουσία δίκαιης κυβερνώσας τάξης και μετρημένης διανομῆς έξουσίας παράγει χάος, όχι κενό αλλά ένα «χάσμα» σε αὐτό τό όλον και, έπομένως, πολιτική άταξία. Αὐτήν τήν πολικότητα χάος-κόσμος, ό Καστοριάδης (1983b [1991]: 104) είχε τήν οξυδέρκεια νά τήν συγκρίνει μέ τήν πολικότητα ύβρις-δίκη. Όταν ή αυθάδεια και ή άταξία αντιπαρατίθενται στην αμοιβαιότητα και στην τάξη, καταλαβαίνουμε ότι ό κόσμος και ή δίκη συνδέονται στενά και ότι υπέρτατη αρχή τής τάξης είναι ή δικαιοσύνη.

Ηδη στό έπος, ή αμοιβαιότητα τής δικαιοσύνης παρουσιάζεται ως αναλογική κατανομή κρέατος σε ένα γλέντι, ένα γεῦμα πού τό μοιράζονται δόντως άνθρωποι πού είναι κοντά και αγαπητοί ό ένας στον άλλον (φιλοι). Η όνομασία τοῦ γεύματος, δαίς, πού σημαίνει και «γλέντι» και «μερίδα», προέρχεται από τό ρήμα δαίομαι = «χωρίζω», «κατανέμω», «διαμοιράζω». Δαίς είναι τό γλέντι όπου συμμετέχουν όλοι. «Έτσι, ή μαρτυρία πού προσφέρει ή έλεγειακή ποίηση, όπως συμπληρώνεται από τήν μαρτυρία πού προσφέρει ή επική ποίηση, ύπονοεί μιιά συνεκτική εικόνα τής δίκης (δικαιοσύνης) στην βάση μιās πειθαρχημένης κατανομῆς τοῦ κρέατος σε ένα γλέντι, πού επικεντρώνεται σε μιιά σωστά εκτελεσμένη θυσία: αντίστροφα, ή ύβρις (προσβολή) παριστάνεται ως διάλυση και ανατροπή αὐτῆς τής διαδικασίας» (Nagy, 1990: 272). Οί ευγενείς δέν ξέρουν πώς νά κατανεύμουν κρέας σε ένα γλέντι, δηλαδή, πώς νά κυβερνοῦν άπονέμον-



τας δικαιοσύνη. "Όταν τὰ μερίδια δέν διαμοιράζονται σωστά, τό γεῦμα γίνεται ἄτακτο· ὅταν ἡ δικαιοσύνη νοθεύεται, χάος περιμένει τήν κοινότητα τοῦ γλεντιοῦ. Τα δύο θεμελιώδη γνωρίσματα τῆς ἀμοιβαιότητας (δίκης), ἡ δικαιοσύνη καί ἡ ἀναλογικότητα, ἰσχύουν τό ἴδιο καί στό γλέντι (δαίτα). Αὐτοί πού συμμετέχουν σέ ἕνα γλέντι, τό κάνουν ὑπό ὄρους ἰσοδυναμίας. Ὁ Σόλων, καί γενικά τό ἐλεγειακό εἶδος, χρησιμοποιοῦν τίς εἰκόνες τοῦ ἀριστοκρατικοῦ γλεντιοῦ, δηλαδή τοῦ συμποσίου, γιά νά ἐπεξηγήσουν τίς ἀρχές τῆς πολιτικῆς τάξης στήν πολιτεία τῶν πολιτῶν. «Ἡ λειτουργία τοῦ συμποσιάζεσθαι εἶναι ἐκεῖνο πού διακρίνει τόν ἀριστοκρατικό οἶκο. Αὐτοί πού γλεντοῦν μαζί τό κάνουν ἐπί ἴσοις ὄροις... Ἄλλά αὐτή ἡ ἰσότητα καί ἀμοιβαιότητα τοῦ συμποσιάζεσθαι χρησιμεύει μόνο γιά νά δημιουργεῖ μιά ἀνταγωνιστική κοινωνία, ὅπου κάθε εὐγενῆς πασχίζει, μέσω "συμποσίων ἀξιοσύνης" νά ἀποκτήσει ἀκόμη περισσότερη τιμή καί ἐπιρροή» (Murray, 1983: 197).

Ἡ ἱκανότητα νά ἐπιδεικνύεις ἀξιοσύνη καί νά κερδίζεις τιμή προϋποθέτει, μέ τήν σειρά της, τήν «ἀμερόληπτη διανομή τῆς δημόσιας παρουσίας μεταξύ ἴσων» (Nagy, 1990: 270). Ἀπό ὀρισμένες πηγές συνάγεται ὅτι «τό ἀρχαιοελληνικό ἔθιμο τοῦ ἀνταγωνισμοῦ γιά βραβεῖα σέ ἀγῶνες προϋποθέτει ὅτι ἔχει γίνει δημόσιο κτῆμα ἡ παρουσία πού πρόκειται νά χωριστεῖ σέ μερίδια καί νά διανεμηθεῖ μέ τρόπο πού ἰδεολογικά ἀποδέχεται τήν ἰσοτιμία ὄλων — ἀλλά χωρίς νά ἀποκλείει τήν ἐπιλογή τῆς ἀναγνώρισης ὀρισμένων προνομίων» (269). Μπορεῖ ὁ ἀγῶνας μεταξύ ἀναλογικότητας καί συναγωνισμοῦ, μεταξύ ὀφειλόμενου μεριδίου καί ἀξίας, μεταξύ ἰσότητας καί ὑπεροχῆς, νά ἀναχαιτισθεῖ χωρίς νά ἀκυρώσει τήν ἔντασή τους; Μπορεῖ ἡ σύγκρουση μεταξύ τάξης (ἀρχή τῆς διακυβέρνησης) καί δικαιοσύνης (ἀρχή τοῦ νόμου) νά ἀναχαιτισθεῖ ὑπό ὄρους ἀμοιβαιότητας; Ἐτσι, στήν ἐλεγεία τῆς εὐνομίας, τό συμπόσιο, ἡ ἀρχαϊκή σχηματοποίηση τοῦ συντρώγειν καί συμπίνειν, χρησιμεύει ὡς μεταφορά τόσο τῆς ἀριστοκρατικῆς διοίκησης ὅσο καί τῆς πόλεως ὡς ὅλου. Παρέχει μιά μικροσκοπική (ἐν μικρογραφία) κατάσταση, ὅπου θέματα τῆς πολιτικῆς κοινότητας εἶναι δυνατόν νά ἐξεταστοῦν σέ στοιχειώδεις μορφές. Παράλληλα, αὐτή ἡ μεταφορά ἐπιτρέπει στήν ἐλεγεία γενικά, καί σέ μεγάλο μέρος τῆς ἀρχαϊκῆς ποίησης, νά στοχαστεῖ πάνω στήν δική της ἀξία σέ μιά πολιτική κοινωνία, ἀφοῦ ἀπό πολλές ἀπόψεις (μορφή ὡς γένος, θεματολογία, ἐπιδιωκόμενο ἀκροα-

τήριο, ἐκτέλεση, κυκλοφορία κ.λπ.) ἡ ποίηση μπορεῖ νά συνδεθεῖ ἄμεσα μέ τίς πρακτικές καί τίς τελετουργίες τοῦ συμποσιακοῦ γεγονότος.

"Ὅπως περιγράφεται σέ αὐτήν τήν ἐλεγεία, τό συμπόσιο δέν διέπεται πιά ἀπό τὰ ἰδανικά τῆς ἰσοδυναμίας ἢ τῆς ὑπεροχῆς, ἀλλά τοῦ κορεσμοῦ καί τῆς αὐθάδειας. Κατά τὰ τέλη τοῦ 7ου αἰώνα π.Χ., «ἡ ἀριστοκρατία ἀποσύρεται καί γίνεται μιά ἀργόσχολη ἀριστοκρατία. Τό ἴδιο συμβαίνει καί μέ τό συμπόσιο: ὁ ἀριστοκρατικός τρόπος ζωῆς κλείστηκε στόν ἑαυτό του, δέν εἶχε πιά σχέση μέ εὐρύτερες κοινωνικές λειτουργίες· τό συμπόσιο ἔγινε πιά μιά φυγή ἀπό τόν πραγματικό κόσμο, μιά καταφυγή στήν διασκεδάση καί στήν χλιδή ὡς αὐτοσκοπός» (Murray, 1983: 198). Αὐτή ἡ αὐτο-απορροφημένη διασκεδάση, συχνά, ἐκτρέφει ὑπερβολή καί παράγει μέθη καί ἀπειθαρχη δημόσια συμπεριφορά, τήν ὁποία οἱ ἀρχαῖοι συγγραφεῖς καταδίκασαν συχνά ὡς «ὑβρίν». Ὁ Σόλων, μέ τό συμπόσιο ὡς μοντέλο τῆς ἀριστοκρατικῆς πολιτικῆς ὀργάνωσης, ἐπικρίνει τήν ἀποτυχία αὐτῆς τῆς ὀργάνωσης νά ἐπιτύχει τήν κοινωνική ἁρμονία. Παράλληλα, ἐπικρίνει ἔμμεσα τήν ἀποτυχία τῆς ποίησης τῶν συμποσίων νά παίξει ἕναν σωστό δημόσιο ρόλο. "Όταν ἰσχυρίζεται, στό μέσον τοῦ ποιήματός του, ὅτι αὐτή ἡ ἐλεγεία εἶναι ἐκεῖνο πού τοῦ λείπει τό πνεῦμα του νά «διδάξει τούς Ἀθηναίους», ἀναγγέλλει συγχρόνως ὅτι ἡ πολιτεία χρειάζεται μιά δημοσίως ἐκτελούμενη τέχνη τοῦ λόγου, πού νά μπορεῖ νά παίξει διδακτικό ρόλο καί νά φτάνει ἄμεσα σέ ὅλους τούς πολίτες, ὄχι μόνο στούς προνομιοῦχους συνδαιτημένους ἑνός εὐγενοῦς.

Ὁ Σόλων ἀναγνωρίζει ὅτι τό μοντέλο ἀποτυγχάνει νά ἐξηγήσει τό γεγονός ὅτι, στήν πόλι, θά εἶναι παρόντα ἀναγκαστικῶς μέλη κάθε ἐπιπέδου, ὄχι μόνο οἱ ἀριστοκράτες. Γι' αὐτό, ἡ κριτική πού κάνει στούς ἡγεμόνες τοῦ δήμου, «στούς ἡγέτες τοῦ λαοῦ», γιά τήν ἀνικανότητά τους νά ἐλέγξουν τόν κόρο τους ἢ νά ρυθμίσουν σωστά τόν τρόπο πού γλεντοῦν, εἶναι τόσο κριτική τῆς ἀποτυχίας τῆς ἀριστοκρατικῆς πολιτικῆς ὀργάνωσης νά ἐπιτύχει κοινωνική ἁρμονία στήν πόλι ὅσο καί κριτική τῆς ἀποκλειστικότητας τῆς ποίησης ἐπαίνουμορφῆς τῶν συμποσίων (Anhalt, 1993: 93).

Μιά ἀποκλειστική ἀντίληψη τῆς κοινωνίας παράγει μιά ἐλιτίστικη τέχνη, ἡ ὁποία δέν μπορεῖ νά χρησιμεύσει στήν ἐνοποίηση τῆς κοινωνίας ὀρίζοντας μιά κοινή ἀστική ταυτότητα προ-



σιτή σέ ὅλους. «Ἡ παραδοσιακή ποίηση ἔγινε, σέ γενικές γραμμές, γιά νά ἐξυπηρετεῖ τίς ἀνάγκες μικρῶν, συνεκτικῶν (καί προσιτῶν σέ λίγους) ομάδων φίλων ὁ Σόλων προσπαθεῖ νά δημιουργήσει ποίηση πού θά ἐξυπηρετεῖ τίς ἀνάγκες τῆς πόλεως ὡς ὅλου» (7). Ἡ πολιτική καί ἡ ποίηση ἀπευθύνονται ἐδῶ σέ ὁλόκληρη τήν κοινότητα τῶν πολιτῶν. Ὡς ποιητής, ὁδηγός καί παιδαγωγός τῆς κοινότητας, ὁ Σόλων

στράφηκε πρὸς τὰ ἔξω, πρὸς τήν κοινωνική καί πολιτική δράση... μίλησε γιά τό δημόσιο συμφέρον καί ἀπέβλεπε στό δημόσιο συμφέρον... ὑψώθηκε πάνω ἀπό τήν ἰδιαίτερη περίπτωση καί εἶδε τὰ γεγονότα σέ μιά μακροπρόθεσμη ὀπτική... Ἀκόμη καί ὡς λυρικός ποιητής, δέν υἱοθέτησε ἀπλῶς τίς φόρμες πού εἶχαν ἀναπτύξει οἱ πρόγονοί του, τίς προσάρμοσε στούς δικούς του σκοπούς, μεταμορφώνοντας τό λυρικό τραγούδι τοῦ ἀνίσχυρου θρήνου, τῆς ἀπολαυστικῆς-ἀξιολύπητης αὐτο-ἐκθεσης καί τῆς προσωπικῆς προσβολῆς σέ ἕνα ἀποτελεσματικό παιδαγωγικό ἐργαλεῖο γιά τήν κοινωνική καί πολιτική μεταρρύθμιση (Vetsényi, 1974: 89).

Ὁ Σόλων γράφει στήν ἀριστοκρατική Ἄττική τοῦ 7ου αἰῶνα π.Χ., τόν καιρό διάλυσης τῆς κοινωνικῆς ὁμοιογένειας καί τῆς πολιτικῆς ἀρμονίας καί τῆς συνακόλουθης κρίσης, τήν ὁποία βλέπει ὡς κρίση διακυβέρνησης πού βάζει σέ σοβαρό κίνδυνο ὁλόκληρη τήν κοινωνία. Ἡ κυβερνώσα (κοινωνική) τάξη ἔχει ἄδικο μυαλό, ἕνα μυαλό πού ἀγνοεῖ τήν κυβερνώσα τὰ δημόσια πράγματα ἀμοιβαιότητα, εἶναι ἀνίκανη νά διαχειριστεῖ τό κοινοτικό γλέντι (διατηρώντας τό σωστό μέτρο τῆς φύσης του) καί κυνηγáει, ἀντίθετα, τίς δικές της ἀπληστες ἡδονές. Ἡ κατάσταση ἐπιτρέπει τήν σύγκρουση νά ἐξελιχθεῖ σέ ἐμφύλιο καί ἐξωτερικό πόλεμο. Ὁ μόνος τρόπος μέ τόν ὁποῖο εἶναι δυνατόν νά ἀναχαιτιστεῖ αὐτή ἡ σύγκρουση εἶναι «μέσω τῆς σφυρηλάτησης μιᾶς γνήσια πολιτικῆς ἀλληλεγγύης. Ὁ Σόλων, ὁ μεσολαβητής πού εἶναι ἐξουσιοδοτημένος ἀπό τοὺς Ἀθηναίους νά θέσει τέλος στήν κρίση, ἔδωσε σχῆμα στήν ἰδέα τῆς πόλεως ἀπορροφώντας τήν παραδοσιακή ἀριστοκρατία σέ ἕναν ὀρισμό τῆς ιδιότητος τοῦ πολίτη πού μεταβίβαζε πολιτική λειτουργία σέ κάθε ἐλεύθερο κάτοικο τῆς Ἀττικῆς. Οἱ Ἀθηναῖοι δέν ἦταν σκλάβοι ἀλλά πολίτες» (Farrar, 1988: 21) — ἤ, γιά νά τό θέσουμε πιό δραματικά, ἦταν ὅλοι εὐγενεῖς. Μιά καινούργια, τακτο-

ποιημένη, καί καλο-ρυθμισμένη μορφή ἐορταστικῆς ἐκδήλωσης (εὐφροσύνη) θάπρεπε νά ἀνοίξει τό ἀριστοκρατικό συμπόσιο σέ κάθε πολίτη καί, ἐπίσης, νά διευκολύνει ἕνα καινούργιο ποιητικό μέσον νά ἐκφράσει τό πνεῦμα του. Τά γλέντια τῆς πόλης χρειάζονται ἀστικό-φρονα ποίηση, πού θά διδάσκει τοὺς πολίτες πῶς θά εἶναι ὁ ἕνας σύμμαχος (φίλος) τοῦ ἄλλου. Αὐτή εἶναι ἡ προτεινόμενη καινούργια ταυτότητά τους, μιά ταυτότητα πού δίνει ἔμφαση στήν συλλογική ἀμοιβαιότητα μᾶλλον παρά στίς ὑποχρεώσεις πρὸς τήν πολιτεία. Ὁ Σόλων παίρνει τήν ἀριστοκρατική κοινωνική σχέση τῆς ἀλληλεγγύης (φιλία) καί τήν μετατρέπει σέ ἀστική σχέση — στήν σχέση τῆς ἀλληλεγγύης ἀνάμεσα στοὺς πολίτες, σέ μιά πολιτεία τῶν πολιτῶν, ἡ ὁποία τώρα νοεῖται ὡς ἕνα κοινοτικό γεῦμα, μιά ἐορταστική ἐκδήλωση ἀνοιχτή σέ ὅλους. Ἡ ἀριστοκρατική κατηγορία δέν ἐξαφανίστηκε, ἀλλά διευρύνθηκε ριζικά. Ἡ πολιτεία συνίσταται ὄχι ἀπό τοὺς θεσμούς της ἢ ἀπό τόν λαό της, ἀλλά ἀπό τίς αὐτοθεσιζόμενες σχέσεις μεταξύ τῶν πολιτῶν της, ὅταν ὁ λαός δρᾷ ὡς ἀλληλοεξαρτώμενοι σύμμαχοι, ὅταν ἀναπτύσσουν μιά πολιτική ἀλληλεγγύη ἀνάμεσά τους, γιά νά δουλέψουν μαζί, κυνηγώντας τὰ συλλογικά τους συμφέροντα. Ἄφου οἱ πολίτες ἔχουν πλήρη εὐθύνη γιά τήν κατάσταση τῆς κοινότητάς τους, ὑπάρχει ἄμεση σύνδεση ἀνάμεσα στήν συμπεριφορά τους καί στήν εὐημερία τους.

Ἐκεῖνο πού μιά πόλις τοῦ 7ου αἰῶνα σάν τήν Ἀθήνα περίμενε, ὅταν, πάνω σέ μιά κρίση, ἐξουσιοδοτοῦσε ἕναν νομοθέτη νά μεταρρυθμίσει τήν πολιτική της συγκρότηση, ἦταν

ὅτι αὐτός θά συγκέντρωνε πρῶτα ὅλες τίς πληροφορίες γιά τὰ δεδομένα τῆς περίπτωσης, τίς διαδικασίες πού ἀκολουθοῦνταν τώρα καί πού ὁδηγοῦσαν στά τρέχοντα προβλήματα, ὅπως περιμένει κανεῖς ἀπό ἕναν γιατρό νά ἀρχίσει μέ τήν διάγνωση τῆς ἀρρώστιας βάσει τῶν συμπτωμάτων της καί, ἔπειτα, βασιζόμενος σέ αὐτήν τήν γνώση καί στήν ἄλλη ἐμπειρία του ἀπό τέτοια ζητήματα, νά διατυπώσει καινούργιους νόμους ἢ νά ἀναθεωρήσει καί νά ἀναδιατυπώσει παλαιούς, μέ τέτοιον τρόπο ὥστε νά τοὺς κάνει νά συμφωνοῦν μέ τήν καινούργια ἐκτίμησή του γιά τό τί πραγματικά συμβαίνει· καί ὅλα αὐτά εἶναι δυνατόν νά γίνουν καί θά γίνουν, ἐν ὄψει αὐτῆς τῆς φάσης τῆς ἐλληλικῆς σκέψης, μέ τήν ὀρθολογική ἐξέταση τῶν δεδομένων καί τήν ὀρθολογική ἐρ-



μηγεία τους στήν σχέση πού τώρα έχει τό έ-  
να μέ τό άλλο (Myers, 1927: 276-7).

Πρίν ακόμη διοριστεί αρχιδικαστής (άρχων) τό 594 π.Χ. για να εκδώσει καινούργιο νομικό κώδικα, ο Σόλων, στην ελεγεία του της ευνομίας, εξήγησε την παθολογία της πολιτείας, περιέγραψε τον τραγικό χαρακτήρα της πολιτικής και όρισε την μορφή δικαιοσύνης που της ταίριαζε. Είναι λάθος, όμως, να υποθέσουμε ότι «ο Σόλων ενδιαφερόταν ουσιαστικά για μία ειδική κρίση σε μία και μόνο πόλη» και ότι, ως εκ τούτου, στοχασμός για την πόλη «μέ κατεύθυνση πέρα από τις ιδιαίτερες πολιτικές διαμάχες, πρωτοεμφανίζεται ως διακριτός τρόπος διανοητικής δραστηριότητας, την περίοδο ανάμεσα στους περσικούς και στους πελοποννησιακούς πολέμους» (Finley, 1981: 37). Αυτή η όπτική κάνει τους σοφιστές και τον Σωκράτη «τους πρώτους γνήσιους θεωρητικούς της πόλεως» (38). Η πολιτική θεωρία, ωστόσο, ήταν προσिति στους πολίτες πολύ πριν γίνει ειδικότητα των θεωρητικών, αφού «η πολιτική δραστηριότητα στην Ελλάδα οδηγεί στο έρώτημα όχι μόνο αν αυτός ο ιδιαίτερος νόμος είναι σωστός ή έσφαλμένος, δίκαιος ή άδικος, αλλά του τί είναι γενικά δικαιοσύνη...» (Καστοριάδης, 1983β [1991]: 102). Οι φιλοσοφικοί στοχασμοί του Σόλωνα δίνουν τό καλύτερο παράδειγμα. Τό να «υψώνεται πάνω από την περίπτωση και να έχει μία μακροσκοπική όπτική των ανθρώπινων συμβάντων συμβαδίζει μέ την δήλωσή του για τον κανόνα του νόμου και μέ την πίστη του στην δύναμη της ανθρώπινης διάνοιας» (Versényi, 1974: 90). Υπέρτατο ενδιαφέρον του δεν ήταν η αθηναϊκή κρίση αλλά η ήθικη ικανότητα των πολιτών να θεσμοθετούν και να περιφρουρούν την καλή διακυβέρνηση. Γι' αυτό «ήταν σαφώς πρόθεση του Σόλωνα, επικοινωνώντας μέσω της ποίησης, να εντάσσει τά προβλήματα της Αθήνας στα αιώνια έρωτήματα της δικαιοσύνης και του καλού της κοινότητας· ειδικά πολιτικά θέματα και παράπονα εκφράζονται μέ όρους των ήθικων θεμάτων πού θέτουν» (Murray, 1993: 183). Αντλώντας από την κοινή κοινωνικο-πολιτική εμπειρία, συγκεκριμένα από τις καταστροφές πού συνοδεύουν την πτώση και την παρακμή του αριστοκρατικού συστήματος, έκανε μία αποφασιστική προσπάθεια να παρουσιάσει τον ανθρώπινο κόσμο ως κάτι πού έχει νόημα αυτό καθ' έαυτό, εγκαινιάζοντας μία συστηματική διάγνωση της άρρώστιας και έπειτα διατυπώνοντας τους νό-

μους της άστικης υγείας και ευημερίας. Αυτοί οι νόμοι είναι κατανοητοί όχι στο πλαίσιο μιας θεολογίας ή όντολογίας, αλλά στο πλαίσιο ενός λόγου για την πολιτεία (politology). Αποτελούν την πανταχού παρούσα τάξη των ανθρώπινων πραγμάτων, του ήθικο-πολιτικού σύμπαντος πού μοιράζονται οι πολίτες. Τους καταλαβαίνουμε κοιτάζοντας τά έργα της πολιτείας των πολιτών, πού είναι ο άληθινός ανθρώπινος κόσμος, ο κόσμος των ελεύθερων, ίσων, υπεύθυνων ανθρώπων πού συνενώνονται εκούσια και σκόπιμα. Ο ύπερτατος νόμος αυτού του κόσμου της πολιτείας (της πολιτείας-κόσμου) είναι η κυβερνώσα τίς σχέσεις μεταξύ των πολιτών αμοιβαιότητα. Αυτή η αμοιβαιότητα ανήκει σε όλους τους και συνιστά τό μερίδιό τους στην πολιτεία και την ευθύνη τους απέναντι σε αυτήν. Όταν την καλλιεργούν, κάνουν καλούς νόμους και ζούν κάτω από μία δίκαιη κυβέρνηση. Όταν την άγνοούν, οι νόμοι παραβιάζονται, η τάξη παραβιάζεται και όλοι υποφέρουν. Γι' αυτό ο Καστοριάδης υποστήριξε ότι, σε έναν κόσμο όπου η τήρηση της αμοιβαιότητας θεωρείτο ύψιστη άρετή, «δέν υπήρχε καμμία αντίθεση άρχης ανάμεσα στην ιδιωτική και την δημόσια σφαίρα (παρόλο πού διακρίνονταν σαφώς), ούτε υπήρχε καμμία αντίθεση ανάμεσα στην ήθικη και την πολιτική... Οι ύψιστες άρετές του ανθρώπου ήταν οι άστικές ή πολιτικές άρετές» (Καστοριάδης, 1993 [1997]: 117).

Στό δεύτερο μέρος της ελεγείας, έχοντας όλοκληρώσει τή διάγνωση του, ο Σόλων προτείνει τή θεραπεία του, τή λύση του στα προβλήματα της πολιτείας, μεταφράζοντας την ήθικο-πολιτική άρχή της δίκαιης αμοιβαιότητας σε όρους της συγκροτημένης πολιτείας. Έκφράσεις όπως πολιτεία κατέστησεν (= έγκαθίδρυσε πολιτεία), πού χρησιμοποιούνται στον Βίο του (Έλληνική ελεγεία, 1982: 104), δείχνουν ότι κύριο ενδιαφέρον του ήταν η πολιτεία, η θεσμική δομή της διακυβέρνησης. Ζητήματα πολιτεύματος, ιδιαίτερου είδους της πολιτείας, ειδικής όργάνωσης πού να ταιριάζει καλύτερα στην πόλη, δέν τίθενται εδώ. Ο Σόλων κινείται ακόμη στην ευρύτερη επικράτεια της πολιτικής αυτής καθ' έαυτήν, στοχαζόμενος πάνω στους όρους της αυτο-διακυβέρνησης και θέτοντας τό θεμελιακό θέμα της φιλοσοφίας αυτής καθ' έαυτήν, του έργου του σκέπτεσθαι σε μία αυτόνομη κοινωνία, πού ο Καστοριάδης προσδιόρισε τόσο εμφαντικά στην κριτική του για τον Χάιντεγκερ:



Ἡ φιλοσοφία δέν ἀφορᾷ τό ἐρώτημα: τί εἶναι τό εἶναι ἢ ποιό εἶναι τό νόημα τοῦ εἶναι ἢ γιατί ὑπάρχει κάτι παρά τίποτα, κ.λπ. Ὅλα αὐτά τά ἐρωτήματα εἶναι δευτερεύοντα, μέ τήν ἔννοια ὅτι ὅλα καθορίζονται ἀπό τήν ἀνάδυσση ενός πιό ριζικοῦ ἐρωτήματος (ριζικά ἀδύνατου σέ μιά ἐτερόνομη κοινωνία): Τί θά ἔπρεπε νά σκέπτομαι (γιά τό εἶναι, γιά τή φύση, γιά τήν πόλι, γιά τή δικαιοσύνη, κ.λπ. — καί γιά τό γεγονός ὅτι σκέπτομαι); (Καστοριάδης, 1988γ, [1991]: 21).

Ἐπανειλημμένα, ὁ Καστοριάδης ἔχει ἐπιμένει ὅτι τά πρωταρχικά ἐρωτήματα τῆς φιλοσοφίας δέν εἶναι κάποια ἐπιμέρους θέματα, ἀλλά ἡ κατεύθυνση στήν ὁποία σκέπτεται / φτιάχνει / κάνει μόνη τῆς «τά ἐρωτήματα: Τί πρέπει νά σκεφθοῦμε; Τί πρέπει νά κάνουμε;» (25). Γιά νά γίνουν αὐτά τά ἐρωτήματα προσιτά καί νά παραμείνουν ἀνοιχτά γιά νά μὴ χαθοῦν σέ ἐπιμέρους θέματα πιό περιορισμένου ἐνδιαφέροντος (ὅπως εἶναι τό εἶναι ἢ ἡ φύσις), ἀπαιτεῖται ἡ τραγική πολιτική τῆς αὐτονομίας, μιᾶς αὐτο-εξεταζόμενης καί αὐτο-περιοριζόμενης πολιτικῆς κοινωνίας.

Σάν ἕνας σπόρος, ἡ αὐτονομία ἀναδύεται ὅταν ἐκρήγνυται ἐπὶ σκηνῆς ρητῶς μιά ἀπεριόριστη ἐρωτηματοθεσία... Μιλᾷω σκόπιμα γιά σπόρο, γιατί ἡ αὐτονομία, τόσο ἡ κοινωνική ὅσο καί ἡ ἀτομική, εἶναι ἕνα πρόταγμα. Ἡ ἐγερση ἀπεριόριστης ἐρωτηματοθεσίας δημιουργεῖ ἕνα καινούργιο κοινωνικο-ιστορικό εἶδος, στοχαστικότητα μέ τήν πλήρη ἔννοια, ἢ αὐτοστοχαστικότητα, καθώς καί τό ἄτομο καί τούς θεσμούς πού τήν ἐνσαρκώνουν. Τά ἐρωτήματα πού ἐγείρονται εἶναι, στό κοινωνικό ἐπίπεδο: Εἶναι καλοί οἱ νόμοι μας; Εἶναι δίκαιοι; Τί νόμους θά ἔπρεπε νά κάνουμε; Καί, στό ἀτομικό ἐπίπεδο: Αὐτό πού σκέπτομαι εἶναι ἀλήθεια; Μπορῶ νά ξέρω ἂν εἶναι ἀλήθεια — καί, ἂν μπορῶ, πῶς; Ἡ στιγμή τῆς γέννησης τῆς φιλοσοφίας δέν εἶναι ἡ ἐμφάνιση τοῦ ἐρωτήματος τοῦ εἶναι ἀλλά μάλλον ἡ ἀνάδυση τοῦ ἐρωτήματος: Τί εἶναι αὐτό πού θά ἔπρεπε νά σκέπτομαι;... [Ἡ αὐτονομία] εἶναι τό ἀπεριόριστο αὐτο-ερωτᾶσθαι σχετικά μέ τόν νόμο καί τήν θεμελίωσή του, καθώς καί ἡ ἰκανότητα, στό φῶς αὐτῆς τῆς ἐρωτηματοθεσίας, νά δημιουργοῦμε, νά κάνουμε καί νά θεσμιζοῦμε (ἐπομένως καί νά λέμε) (Καστοριάδης, 1988α [1991]: 163-4).

Ὁ Σόλων διακηρύσσει καί ἀσκεῖ τό ἀνοιχτό αὐτο-ερωτᾶσθαι τῆς αὐτόνομης πολιτείας σχετικᾶ μέ τίς θεμελιώσεις τῆς ἐπὶ τῆς κυβερνώσας τήν πολιτική ἀμοιβαιότητα. Αὐτή εἶναι ἡ στιγμή τῆς γέννησης τῆς φιλοσοφίας. Ἀπεριόριστη ἐρωτηματοθεσία ἐκρήγνυται στήν σκηνή τῆς πολιτείας τῶν πολιτῶν. Ἡ ρητή αὐτοστοχαστικότητα γύρω ἀπό τό πράττειν καί τό θεσμοθετεῖν γίνεται δημοσίως προσιτή. Ὁ Σόλων ἐρωτᾷ τούς συμπολίτες του: Τί θά ἔπρεπε νά σκεπτόμαστε; Ἡ ἀπάντησή του εἶναι: εὐνομία. Ἐχοντας μιλήσει ἐκτεταμένα γιά τά κακά τῆς δυσνομίας, συνεχίζει δίνοντας σέ ὀκτώ πυκνοῦς στίχους μιά ὑπεράσπιση τοῦ ἀντιθέτου τῆς. Ὅρισμένοι σχολιαστές ἔχουν ἀναζητήσει σέ αὐτήν τήν παράγραφο ἕνα πολιτικό πρόγραμμα, καί εἰδικότερα, πληροφορίες γιά τίς νομοθετικές προθέσεις τοῦ Σόλωνα, ἀλλά ἀπογοητεύθηκαν, γιατί δέν περιέχει σχεδόν τίποτα τέτοιο. Αὐτή ἡ ἐλεγεία δέν εἶναι σχέδιο δράσης ενός νομοθέτη — εἶναι φιλοσοφία ενός πολιτικοῦ ἀνδρός. Ἄς παρατηρήσουμε, παραδείγματος χάριν, ὅτι, ἐνῶ ἡ περιγραφή τῆς δυσνομίας δίνεται βάσει τῶν πράξεων τοῦ λαοῦ καί τῶν συνεπειῶν τους γιά τήν πολιτεία, στό ἐγκώμιο τῆς εὐνομίας οἱ ἀνθρώπινοι φορεῖς ἀπουσιάζουν ἐντελῶς. Ἡ μόνη ἡρωίδα σέ αὐτό τό σημεῖο εἶναι ἡ ἴδια ἡ εὐνομία. Ἐπί πλέον, δέν προσδιορίζεται βάσει τῶν χαρακτηριστικῶν τῆς, ἀλλά βάσει τῶν πράξεων τῆς. Δέν μαθαίνουμε γιά τά γνωρίσματά τῆς, ἀλλά γιά τή δύναμή τῆς, τίς δραστηριότητές τῆς καί τά ἀποτελέσματά τους. Ὁ Σόλων ἐπισημαίνει τί κάνει, ὄχι ποιᾷ εἶναι. Ἐπομένως, αὐτό εἶναι μιά βαθύτατα φιλοσοφική ἀπάντηση στό ἐρώτημα γιά τήν σωστή πορεία τῆς τραγικῆς σκέψης.

Ποιά εἶναι ἡ δουλειά τῆς εὐνομίας; Μέ ἀρνητικούς ὅρους, ἀναχαιτίζει τήν ἐγγενῆ σύγκρουση τῶν δυνάμεων, ὥστε νά μὴ ἀναπτύσσεται ὁ ὀλέθριος κύκλος κόρου, ὕβρεως καί ἄτης. Δεύτερον, ἐπισκευάζει τίς ζημιές καί ἀποκαθιστᾷ τή λογική: ἡ σκληρότητα καί ἡ ὑπεροψία ἀπαλύνονται: στραβές κρίσεις εὐθυγραμμίζονται ἢ διχόνοια καί ὁ ἀνταγωνισμός σταματοῦν. Τρίτον, τιμωρεῖ τήν ἀδικία διά νόμου. Μέ θετικούς ὅρους, διακηρύσσει (ἀποφαίνει) ὅλες τίς ὑποθέσεις τῶν ἀνθρώπων τακτοποιημένες, ταιριαστές καί στέρεες.

Ἡ εὐνομία τοῦ Σόλωνα εἶναι, ἐπομένως, ἀποτέλεσμα δύο ἀντιθετικῶν τάσεων. Ἡ μία ἀπό αὐτές... εἶναι ἡ “ἀρνητική ἀρχή τῆς οἰκουμενικῆς μετριοπάθειας”, τῆς ὁποίας ἀξίωμα εἶ-



ναι τό “νά μήν μπαίνει ὁ ἕνας στά χωράφια τοῦ ἄλλου” καί τῆς ὁποίας σκοπός εἶναι ὄχι ἡ μεταρρύθμιση ἀλλά ἡ συγκράτηση. Ἀπό αὐτή τήν ἀποψη, ἡ σολώνεια πόλις μοιάζει σάν μιὰ φοβερή παράταξη ἰσορροπημένων ἀρνήσεων, ἐπανειλημμένων ἐλέγχων, ὅπου ὁ καθένας εἶναι σέ ἐτοιμότητα μή μπεῖ κάποιος ἄλλος στά χωράφια του. Ἀλλά ὑπάρχει ἕνα βασικό ἐλατήριο, πού κάνει αὐτό τό σύστημα νά λειτουργεῖ, καί αὐτό εἶναι ἡ πρωτοβουλία κάθε μέλους τῆς πόλεως γιά τό συμφέρον τῆς κοινῆς εὐημερίας. Ἐδῶ βρίσκεται μιὰ θετική δημιουργική ἀρχή, ἀκόμη κι ὅταν συλλαμβάνεται ὑπό τό πρῖσμα τῆς ἡσυχίας· γιατί εἶναι ὁ νόμος, ὄχι τῆς μηχανικῆς σταθερότητας, ἀλλά τῆς ὀργανικῆς υἱείας· δέν εἶναι χαλινός τῆς ἀνάπτυξης καί τῆς ἐξέλιξης, ἀλλά τό ἀντίστροφο. (Βλαστός, 1946: 82).

Ἡ εὐνομία λειτουργεῖ τόσο ὡς ὄριο (ἀρνητικά) ὅσο καί ὡς μέσον (θετικά): «Ἡ ἰδέα τοῦ μέσου καί τῶν ὁρίων — μιὰ ἰδέα θεμελιώδους σημασίας στήν ἑλληνική ἠθική — ὑποδεικνύει τό πρόβλημα πού ἦταν κεντρικοῦ ἐνδιαφέροντος γιά τόν Σόλωνα καί τοὺς συγκαίρινοὺς του: πῶς νά κερδηθεῖ ἕνας καινούργιος κανόνας ζωῆς μέ τή δύναμη τῆς ἐσώτερης κατανόησης» (Jaeger, 1945: 148).

Ἀκολουθώντας τόν Ἡσίοδο στό παράδειγμα τῆς ἀντίθεσης ἀνάμεσα στίς ἀδικες καί στίς δίκαιες πόλεις, ὁ Σόλων συνδυάζει σέ αὐτό τό ποιήμα μιὰ προειδοποίηση γιά ἐπικείμενα κακά μέ ἕναν ὕμνο στά δῶρα τῆς δικαιοσύνης. Ἀλλά, ἐνῶ ὁ Ἡσίοδος περιγράφει τήν θεία τιμωρία τοῦ ἀδίκου ὡς λιμό, λοιμό καί πόλεμο, ὁ Σόλων ἀντιλαμβάνεται τίς συνέπειες τῆς ἀδικίας ὡς κοινωνικές ἀρρώστιες σύμφυτες μέ τήν διαφθορά τῆς πολιτείας.

Ἡ ἴδια σημαντική διαφορά ἐμφανίζεται πάλι στήν ἡσιόδεια εἰκόνα τῆς “Δίκαιης πόλης” καί στήν παράλληλη περιγραφή ἀπό τόν Σόλωνα τῶν δώρων πού χαρίζει ἡ εὐνομία. Στόν πρῶτο, οἱ συγκεκριμένους οὐράνιους ἀνταμοιβές εἶναι εὐλογημένες σοδεῖές καί παιδιὰ, γιορτές εἰρήνης καί δόξας, πλούσια κοπάδια καί μελισσά· στόν δεύτερο, ἡ ἐπαγγελλλόμενη ἀνταπόδοση περιλαμβάνει δημόσια ἁρμονία, εὐημερία γιά τοὺς πολίτες, ἀπελευθέρωση τῶν ἀτόμων ἀπό τήν ὑπεροψία, τήν ἀπληστία, τόν ἐγωισμό καί τήν ὑπερβολή, μέ λίγα λόγια τήν υἱεία τοῦ κοινωνικοῦ ὀργανισμοῦ (Jaeger, 1966: 92).

Ἡ εὐνομία δέν φέρνει ἐξωτερικές εὐλογίες ἀλλά κοινωνική ἁρμονία καί εἰρήνη. Ὅλο τό λεξιλόγιο τῆς πολιτικῆς θεωρίας περιέχεται σέ αὐτό τό σύντομο καταληκτήριο μέρος τῆς ἐλεγείας, πού ἔχει ὡς πρότυπο τό προοίμιο τοῦ Ἡσίοδου στό *Ἔργα καί ἡμέραι* — τό ἐγκώμιο πρὸς τόν Δία, προστάτη τῆς Δίκης (96-7): πολιτεία καί ἀνθρώπινες ὑποθέσεις· κόρος, αὐθάδεια, καί μωρία· κρίση καί πράξη· διχόνοια καί ἀνταγωνισμός· ἐγκλημα καί τιμωρία· δικαιοσύνη καί ἀδικία· νόμος καί ἀνομία. Ὅλα αὐτά τοποθετοῦνται περιεκτικά στήν ἐπικράτεια τῆς ἀνθρώπινης εὐθύνης καί τῶν ἀνθρώπινων ὑποχρεώσεων, στήν ἐπικράτεια τῆς ἐνεργοῦ ζωῆς, τοῦ κοινῶν καλοῦ, τῆς ἀμοιβαιότητας πού διέπει τίς πολιτικές κοινότητες, χωρίς καμία ἀναφορά σέ παραδοσιακές ἢ ἔξωθεν ἐξουσίες, χωρίς ἐπικλήσεις ἐξωτερικῶν ἀπειλῶν, χωρίς νοσταλγία λαμπροῦ παρελθόντος, χωρίς ἐπαγγελία λύτρωσης. Δέν ὑπάρχει ἄλλη νομιμότητα ἀπό τήν ἐσωτερική συνοχή, δέν ὑπάρχει ἄλλη δικαίωση ἀπό τήν κοινή εὐημερία. Μιὰ αὐτο-εκπληρούμενη ἐσωτερικότητα καί ἐπίγνωση διαχέεται ἀπ’ ἄκρου εἰς ἄκρον αὐτοῦ τοῦ χωρίου. Ἡ κατάσταση τῆς εὐνομίας φέρνει στό φῶς, κάνει ὁρατές καί κοινές, τήν τάξη καί τήν ἁρμονία, μέ τό συνταίριασμα τῶν πραγμάτων, μέ τήν διαρρύθμιση τοῦ ἀστικοῦ κόσμου κατὰ τρόπον εἰρηνικό καί πλήρη νοήματος. Εὐνομία εἶναι ἡ δημόσια τάξη τοῦ ἦθους σέ μιὰ πολιτεία τῶν πολιτῶν, ὄχι ἀκόμη ὁ λόγος τῆς δίκης ὡς κοσμικῆς δικαιοσύνης, σύμφωνα μέ τόν Ἡράκλειτο, ἕναν αἰῶνα ἀργότερα.

Σέ ἐκείνη τήν ἀντίληψη τῆς πολιτικῆς ἀρετῆς, τό ἦθος ἦταν ἀκόμη κατὰ πολύ σημαντικότερο ἀπό τόν λόγο... Ἡ πρῶμη πόλη-κράτος ἦταν, στά μάτια τῶν πολιτῶν τῆς, ἡ ἐγγύηση ὅλων τῶν ἰδανικῶν, πού ἔκαναν τήν ζωή ἄξια νά τήν ζεῖ κανεῖς. Πολιτεύεσθαι σημαίνει “νά παίρνεις μέρος στήν κοινοτική ζωή”· ἀλλά, ἐκτός ἀπό αὐτό, σημαίνει ἀπλῶς “νά ζεῖς” — γιατί οἱ δύο σημασίες ἦταν μιὰ καί ἡ αὐτή. Καμία ἄλλη στιγμή δέν ἦταν τό κράτος στενότερα ταυτισμένο μέ ὅλες τίς ἀνθρώπινες ἀξίες» (Jaeger, 1945: 113).

Μέχρι τό τέλος τοῦ βου αἰῶνα, ἡ εὐνομία ἔχει λίγη ἢ καί καμία σχέση μέ τήν πολιτική καί νομική ἔννοια τοῦ νόμου: θεσμοθετημένη νομοθεσία. Περιγράφει μέ εὐρύτερη ἔννοια μιὰ πολιτική συνθήκη στήν ὁποία νόμος σημαίνει «ἐννομη τάξη».



Πρίν από τό 464/3 π.Χ., τό κοινό θέμα τῶν λέξεων *εὐνομία*, *δυσνομία*, *ἀνομία* καί τῶν συναφῶν μέ αὐτές, δέν ἀντανακλᾷ τήν πολιτική ἢ νομική ἔννοια τοῦ νόμου, [ἀλλά] ἀντανακλᾷ τόν νόμο ὡς (α) τόν κανόνα τῆς σωστῆς συμπεριφορᾶς καί (β) τήν συνθήκη τοῦ νόμου καί τῆς τάξης, συμπαραδηλώσεις πού ἔχουν μᾶλλον ἠθικές παρά πολιτικές ἀποχρώσεις. Τό ἀντίθετο τῆς *εὐνομίας* μέ τήν πρώτη ἔννοια (α) εἶναι ἡ *ἀνομία*, πού ἀπαντᾷ κατά τήν πρώτη περίοδο μόνο στήν μορφή τοῦ ἐπιθέτου *ἀνομος*, πού σημαίνει συμπεριφορά ἡ ὁποία δέν λογαριάζει τόν νόμο καί τήν τάξη, ἐνῶ τό ἀντίθετό της μέ τήν δεύτερη ἔννοια (β) εἶναι ἡ *δυσνομία*, πού περιγράφει μιά κατάσταση στήν πολιτεία, ἰσοδύναμη σχεδόν μέ ἀναρχία (Ostwald, 1969: 94).

Ὁ νόμος πού περιέχεται σέ αὐτές τίς λέξεις ἦταν μιά γενική ἔκφραση τῆς καλῆς ἢ κακῆς τάξης τῶν πολιτειακῶν πραγμάτων. Ἡ λέξη *ἀνομία* (πού δέν ἐμφανίζεται στόν Σόλωνα) εἶναι τό ἀντίθετο τῆς *εὐνομίας* ὡς μιᾶς ποιότητας τῆς ἀξιοπρεποῦς ἀνθρώπινης συμπεριφορᾶς, ἐνῶ ἡ *δυσνομία* εἶναι τό ἀντίθετο τῆς, ὡς μιᾶς συνθήκης, πειθαρχημένης καί δίκαιης διακυβέρνησης (70).

Πρίν από τόν Σόλωνα, ἡ λέξη *εὐνομία* εἶχε χρησιμοποιηθεῖ ἀπό τόν Ὅμηρο, ὁ ὁποῖος τήν ἀντιπαρέθετε στήν ὕβριν, στήν Ὀδύσεια 17.486, καί ἀπό τόν Ἡσίοδο, ὁ ὁποῖος τήν ἀντιπαρέθετε στή *δυσνομία*, «ἀπόγονο τῆς Ἐριδος καί τῆς Νυκτός, δηλαδή, ... μέρος τῆς παλαιᾶς τάξης, ἡ ὁποία ἔχει ἐκλείψει μέ τήν τάξη τοῦ Δία» (67). Στόν τελευταῖο [ἡ *εὐνομία*] εἶναι μέρος τῆς νέας τάξης τῆς δικαιοσύνης καί τοῦ φωτός.

Μέ τόν Ἡσίοδο ἀρχίζει νά παίρνει κοινωνική σημασία, πού δέν τήν ἐγκαταλείπει ἐντελῶς σέ ὅλη τήν ὑπόλοιπη ἱστορία της. Ὁ Ἡσίοδος ἦταν ἐπίσης ὁ πρῶτος πού ἔκανε τήν *εὐνομία* μιά προσωπική κοσμική δύναμη καί τῆς ἔδωσε μιά θέση στήν θεϊκή γενεαλογία. Εἶναι κόρη τοῦ Δία, πού τήν συνέλαβε μέ τήν Θέμιδα, τήν ἀρχέγονη θεά τῆς τάξης, ὅταν εἶχε ἐδραιώσει τήν ἐξουσία του πάνω στήν οἰκουμένη, καί ἀδελφές της εἶναι οἱ Ὀρες [(Ἐποχές)], οἱ δυνάμεις τῆς τάξης στήν φύση, ἡ Δίκη καί ἡ Εἰρήνη, οἱ δυνάμεις τῆς τάξης στήν ἀνθρώπινη κοινωνία, καί οἱ τρεῖς Μοῖρες, οἱ δυνάμεις πού ἀντιπροσωπεύουν τόν ρυθμό τῆς ζωῆς τοῦ ἀτόμου (Θεογ. 901-6). Ὁ Andrewes

σωστά ἀποκαλεῖ ἐδῶ τήν *εὐνομία* “μιά ἀπό τίς φρουρούς τῆς κοινωνικῆς τάξης, πού προφυλάσσει τήν πόλη ἀπό τή βία καί τήν ἀνομία”: ἀλλά δέν διατηρεῖ τήν τάξη μόνο στήν πόλη. Ἡ καταγωγή τῆς τήν ἐντάσσει σέ μιά εὐρύτερη τάξη πού ὑπερβαίνει τήν πόλη, μιά οἰκουμενική τάξη ἐγκαθιδρυμένη ἀπό τόν Δία (Ostwald, 1969: 63).

Φαίνεται, ἐπίσης, ὅτι *εὐνομία* ἦταν ὁ τίτλος ἑνός ποιήματος τοῦ Τυρταίου, πού ἀναφερόταν στήν πολιτική συγκρότηση τῆς Σπάρτης (Ἀποσπάσματα 1-4).

Ὁ Σόλων ἀκολουθεῖ τόν Ὅμηρο στήν ἀντιπαράθεση τῆς *εὐνομίας* πρὸς τήν ὕβρι, καί τόν Ἡσίοδο στήν παρουσίασή της ὡς κοσμικῆς δύναμης. Ἀλλά ἡ ἐξουσία της δέν εἶναι πιά φυσική ἢ μυθική. Οὔτε εἶναι μιά μεταφυσική ἔννοια προερχόμενη ἀπό μιά θεωρία τῆς ζωῆς ἐν γένει.

Ἡ *εὐνομία* τοῦ Σόλωνα δέν νοεῖται ὡς ἕνα ὑπερβατικό καί ἀπόλυτο ἰδανικό οἰκουμενικῆς ἰσχύος πρὸς τό ὅποιο ἤλπιζε νά ἐναρμονίσει τοὺς συμπατριῶτες του. Καί μόνο ἡ ἀρνητική ἀπόχρωση τοῦ ὀρισμοῦ της ἀρκεῖ γιά νά ἀπορρίψουμε μιά ἰδεαλιστική ἐρμηνεία. Ἡ *εὐνομία* γιά τόν Σόλωνα εἶναι ἀπλῶς αὐτή ἡ συνθήκη τοῦ νόμου καί τῆς τάξης μέ τήν ὁποία ἡ παρούσα *δυσνομία* θά ἐξαλειφθεῖ ἢ τουλάχιστον θά κατασταλεῖ, ἔτσι ὥστε νά ἐπανεγκαθιδρυθεῖ ἡ ἐνότητα καί ἡ ἄρμονία τῆς πόλης... (68-9).

Εἶναι μιά ἀρχή πολιτικῆς ἠθικῆς αὐτό πού καθοδηγεῖ τή δημόσια συμπεριφορά. Ἐπικράτειά της εἶναι ὅλο τό εὖρος τῆς πολιτικῆς δράσης. Ἐπί πλέον, ὡς πολιτική ἀρθρωση τοῦ κανόνα τῆς ἀμοιβαιότητας μεταξύ τῶν πολιτῶν, ἡ *εὐνομία* εἶναι ἕνα ἰδανικό πλαίσιο τῶν πολιτειακῶν υποθέσεων, πού δέν περιορίζεται στήν διακυβέρνηση εἴτε σέ ἕνα σύνολο νομοθετημάτων. «Δέν εἶναι μιά ὀριστική συγκρότηση, οὔτε εἶναι μιά Πολιτεία μέ καλοῦς νόμους. Εἶναι μιά ἀνθρώπινη κοινότητα πού διοικεῖται μέ μετριοπάθεια, ἐνότητα καί τάξη» (Ehrenberg, 1946: 84-5). Σημαίνει συλλογικό, ἐκούσιο καί ὀφειλόμενο σεβασμό στά τραγικά ὄρια, στοὺς αὐτο-επιβαλλόμενους περιορισμούς στήν ἀγωνιστική σύγκρουση τῶν δυνάμεων μέσα στήν πολιτεία. Μιά κοινωνία πού κυβερνᾶται μέ *εὐνομία* εἶναι κοινωνία πού ξέρει πῶς νά τηρεῖ καλά τό μέτρο τῆς αὐτονομίας της.





Σίγουρα, εὐνομία σημαίνει νομιμοφροσύνη, πολιτική τάξη, καὶ ἁρμονία, τὸ πρῶτιστο χαρακτηριστικό τῆς δίκαιης πολιτείας. Ἄλλά, νομοθετῶ καὶ πράττω δίκαια, σημαίνει τηρῶ τὸ πρέπον μέτρο, ἐναρμονίζω τίς διεκδικήσεις, δὲν μειώνω ἢ ἐπαυξάνω τὸ μερίδιο κανενός, δὲν ἀφήνω κανέναν νὰ βάλει χέρι στὰ μερίδια τῶν ἄλλων, δὲν παραβιάζω τὰ ὅρια θέλοντας ἢ δίνοντας περισσότερα ἀπὸ ὅ,τι εἶναι ἁρμόζον, σωστό, κατὰλληλο. Ἐπομένως, ἡ εὐνομία, εἴτε μεταφράζεται ὡς νομιμοφροσύνη ἢ μοίρασμα κατὰ τὰ δέοντα νομικο-πολιτική δικαιοσύνη εἴτε ὡς δικαιοσύνη στὴν κατανομή, καταλήγει στὸ ἴδιο: ἀναλογία καὶ σωστή ἰσορροπία μεταξύ τῶν ἀνθρώπων, στὰ ἀγαθὰ, στὴν ἐλευθερία καὶ στὴν ἐξουσία (Verényi, 1974: 98).

Ἄναλογία καὶ ἰσορροπία μᾶλλον, παρά δικαιώματα καὶ ἰσότητα, εἶναι στὸ κέντρο τοῦ τρόπου μέ τὸν ὁποῖο βλέπει ὁ Σόλων τὴν εὐνομία. Ἡ πολιτεία του δὲν εἶναι ἀκόμη δομημένη ὡς δημοκρατία. Ἄλλά οἱ ἀρχές του εἶναι πῶς θεμελιώδεις ἀπὸ τίς δημοκρατικές ἀρχές, δεδομένου ὅτι διευκολύνουν τὴν κυκλοφορία τῆς ἴδιας τῆς πολιτικής. Ὁ Καστοριάδης ἔκανε μιά λεπτή διάκριση, ὀρίζοντας «τὴν πολιτική ὡς ρητὴ καὶ σαφὴ δραστηριότητα πού ἀφορᾶ τὴν ἐγκαθίδρυση ἐπιθυμητῶν θεσμῶν καὶ τὴν δημοκρατία ὡς τὸ πολίτευμα τῆς ρητῆς καὶ σαφοῦς αὐτο-θέσμησης, ὅσο αὐτὸ εἶναι δυνατόν, ὡς τὸ πολίτευμα τῶν κοινωνικῶν θεσμῶν πού ἐξαρτῶνται ἀπὸ τὴν ρητὴ συλλογικὴ δραστηριότητα» (Καστοριάδης, 1995 [1997γ]: 4). Ἡ πολιτική, τὸ καθαρὸ πολίτευμα τοῦ τραγικοῦ ἀναφέρεται στὴν ἐνοίκηση τῆς πολιτικῆς ἐγκαθίδρυσης, στὴν αὐτονομία τῆς πολιτειακῆς συγκρότησης, πού θεωρεῖ δεδομένο ὅτι ἡ δικαιοσύνη εἶναι κοινόν κτῆμα καὶ ἡ καλὴ διακυβέρνηση βασίζεται στὴν ἰσότητα. Ἡ δημοκρατία, τὸ πολίτευμα πού χαρακτηρίζεται ἀπὸ «(πολιτικὴ) αὐτοστοχαστικότητα» (Καστοριάδης 1988γ [1991]: 20-1), ἔρχεται ἀργότερα, ὅταν ὁ πολιτικός στοχασμός ἔχει θεσμοθετηθεῖ (παραδείγματος χάριν, στὴν μορφή τοῦ θεάτρου) καὶ ὅταν ἡ ἐνοίκηση αὐτὴ καθ' ἑαυτὴν μᾶλλον παρά ὁ δημόσιος χώρος της) ἀμφισβητεῖται μέ τρόπο πού κάνει τὸν δῆμο κοινὸ κτῆμα καὶ βασίζει τὴν καλὴ διακυβέρνηση στὴν ἰσότητα. Ἐπομένως, δημοκρατία εἶναι τὸ πολίτευμα «πού προσπαθεῖ νὰ πετύχει, ὅσο τῆς εἶναι δυνατό, τόσο τὴν ἀτομικὴ καὶ συλλογικὴ αὐτονομία, ὅσο καὶ τὸ κοινὸ καλὸ, ὅπως αὐτὸ τὸ συλλαμβάνει ἢ συλλογικό-

τητα τὴν ὁποία ἀφορᾶ σέ κάθε εἰδικὴ περίπτωση» (Καστοριάδης, 1995 [1997γ]: 16).

Ἄλλά τὰ ἐπιτεύγματα τῆς δημοκρατίας δὲν θᾶπρεπε νὰ ἀποσποῦν τὴν προσοχὴ ἀπὸ τὰ πρωτεύοντα ἔργα τῆς πολιτικῆς, ὅπου ὁ κανόνας τῆς ἀμοιβαιότητας (τὸ αἴτημα γιὰ ἰσότιμο μερίδιο) μεταξύ ἐλευθέρων πολιτῶν πρωτοαναδύεται ὡς ἡ πρωταρχικὴ ἀρχὴ τῆς δικαιοσύνης, μαζί μέ τὴν ἀναζήτηση σύμφυτων κανόνων καὶ ὁρίων (τὸ αἴτημα τῆς ἰσορροπίας). Ἡ στοχαστικὴ ἀναγνώριση τοῦ πολεμικοῦ χαρακτήρα τῆς πόλεως εἶναι πού κάνει τὴν πολιτικὴ δυνατὴ ὡς ἀναγκαίτη τῆς πολιτικῆς σύγκρουσης καὶ ἁρμονία τῶν ἐντάσεων. Ἡ ἐλεγεῖα τῆς εὐνομίας ἀναγνωρίζει ὅτι

ἡ ἁρμονία εἶναι πιθανὴ μέσα στὴν πόλιν, ἀλλὰ δὲν εἶναι οὔτε ἡ ὀμηρικὴ ἁρμονία, στὴν ὁποία τὸ θεῖκό καὶ τὸ ἀνθρώπινο θά ὁρῶν μαζί καὶ ἡ σύγκρουση μπορεῖ νὰ λυθεῖ στὸ τέλος, οὔτε μιά ἀριστοκρατικὴ, οὐτοπικὴ ἐνδραση στὴν ὁποία σύγκρουση δὲν ἐγείρεται ποτέ. Ἡ λύση τοῦ Σόλωνα οὔτε θά ἀπέκλειε τὰ προβλήματα οὔτε θά τὰ ἔλυνε ποτέ πλήρως. Μᾶλλον φαντάζεται μιά κοινότητα στὴν ὁποία ἡ Εὐνομία εἶναι μιά δυναμικὴ δύναμη πού δημιουργεῖ ἰσορροπία καὶ τάξη ἀενάως. Δὲν εἶναι θεῖκό ποιητικὸ αἶτιο, ἀλλὰ μιά κοινοτικὴ δέσμευση στὴν καλὴ τάξη (Anhalt, 1993: 114).

Ὁ Σόλων δηλώνει ὅτι ἡ ἀξιοπρεπὴς ἐπικράτεια τῆς θνητῆς ζωῆς εἶναι τὸ ἦθος τῆς ιδιότητος τοῦ πολίτη σέ μιά πολιτικὴ πολιτεία. Κατὰ συνέπεια, αὐτὸ τὸ καθεστῶς πού βασίζεται σέ ἐγγενὴ δικαίωση πρέπει νὰ νοηθεῖ μέ ἠθικο-πολιτικούς ὅρους. Σύμφυτος νόμος του εἶναι ὁ κανόνας τῆς δικαιοσύνης — ἡ ἀμοιβαιότητα τῆς ἰσότητος ἀναλογικότητας πού διέπει τίς σχέσεις μεταξύ τῶν πολιτῶν. Εἶναι εὐθύνη αὐτῶν τῶν πολιτῶν τὸ νὰ διαφυλάττουν τὴν κυβερνώσα ἀμοιβαιότητα καὶ, ὅταν τὸ ἀμελοῦν, ὅλη ἡ πολιτεία υφίσταται τίς ὀλέθριες συνέπειες τῆς ὕβρεως. Ἡ πολιτικὴ τάξη πού τηρεῖ καλύτερα καὶ προωθεῖ τὸν κανόνα τῆς δικαιοσύνης εἶναι ἡ καλὴ διακυβέρνηση, ὁ ὁποῖα λειτουργεῖ τόσο ὡς αὐτο-περιορισμὸς ὅσο καὶ ὡς ἐξισοροπητικὸ μέτρο μέ τὸ νὰ ρυθμίζει τὸν ἀνταγωνισμὸ τῶν πολιτικῶν δυνάμεων σέ μιά ταιριαστὴ ἁρμονία. Ἔργο τῆς ποίησης εἶναι νὰ ἀναπτύξει μιά ἠθικὴ ποιητικὴ πού συμβάλλει στὴν συλλογικὴ θέσμιση τῆς καλῆς διακυβέρνησης διαπαιδαγωγώντας τοὺς πολίτες στίς πολιτικὲς εὐθύνες τους.



Λίγο μετά την σύνθεση και την δημόσια απαγγελία της έλεγείας του για την εϋνομία, ο Σόλων όριστηκε άρχων και κλήθηκε να εισηγηθεί ειδικά μέτρα για να απαλλάξει από την κρίση την πόλη του. Άνταποκρινόμενος στο αίτημα αυτό, έγκαιθόρυσε έναν νομικό κώδικα που κάλυπτε όλους τούς τομείς του νόμου: έγκληματολογία, πολιτική, δημόσια ήθη, οικογενειακό δίκαιο, νόμους για τή γη, αδικήματα, μαρτυρικές καταθέσεις, έμπορική νομοθεσία και θρησκευτική νομοθεσία (Murray, 1993: 197-8). Έπειτα, άρνούμενος να έκμεταλλευθεί την τρομακτική έξουσία του και να γίνει τύραννος, έκανε τό άνευ προηγούμενου διάβημα να φύγει από την Άθήνα επί μιά δεκαετία, για να αφήσει τούς νόμους του να σταθούν μόνοι τους, ανεξάρτητα από τόν δημιουργό τους. Για πολλούς σύνθετους λόγους, οί μεταρρυθμίσεις του δέν κράτησαν πολύ και ή τυραννία τών Πεισιστρατιδών επικράτησε στην πόλη. Άλλά κάποιοι από τούς νόμους του παρέμειναν σε μεγάλο βαθμό στην θέση τους και τό πνεύμα τους δέν χάθηκε ποτέ. «Γιά αιώνες, όσο υπήρχε άθηναιική πολιτεία μέ δική της ελεύθερη πνευματική ζωή, ο Σόλων ήταν σεβαστός ως θεμέλιος λίθος του πολιτισμού της» (Jaeger, 1945: 136). Άκόμη περισσότερο, όσο υπήρχε ενδιαφέρον για την ιδιότητα του πολιτικού άνδρός μέσα στους αιώνες, στην Δύση, παρέμενε μείζον σημείο αναφοράς και διαμάχης.

Ο δικαιολογημένος θαυμασμός μας για την δημοκρατία δέν μάς άφηνε, για πολύ μεγάλο διάστημα, να δοϋμε τό περιπετειώδες και θυελλώδες πολιτικο-φιλοσοφικό πείραμα, που ήταν ή ελληνική πολιτεία τών πολιτών. Γοητευμένοι από τίς μεταρρυθμίσεις του Κλεισθένη και από τίς τραγωδίες του Αισχύλου, ξεχάσαμε ότι ο Σόλων ήταν ο πρώτος Άθηναίος, ότι πριν από αυτόν δέν υπήρχε ποίηση στην Άθήνα (Bowra, 1960: 73), ούτε άθηναιική συμβολή στις ελληνικές διανοητικές ζυμώσεις, και ότι τίποτα δέν έχει μείνει από την Άθήνα του βου αιώνα εκτός από τά δικά του αποσπάσματα. Επιπροσθέτως, προσπαθώντας έδω και έναν αιώνα να έρμηνεύσουμε τόν Άναξίμανδρο, παραβλέψαμε την έκταση στην όποία ή φιλοσοφία του για την κοσμική αμοιβαιότητα προϋποθέτει τή σολώνεια όπτική του κόσμου και υίοθετεί τό λεξιλόγιό της. Είναι καιρός να αποκαταστήσουμε τόν Σόλωνα στην θέση που δικαιούται στην φιλοσοφία, στην πολιτική, στην νομοθεσία και στην ποίηση, αναγνωρίζοντάς τον ως μιά μείζονα πρώιμη φυσιογνωμία. «Στην Έλλάδα», μάς θυμίζει ο Καστοριάδης, «ο φιλόσοφος

ήταν, σε μιά μεγάλη άρχική περίοδο, τόσο πολίτης όσο και φιλόσοφος. Είναι και γι' αυτόν τόν λόγο που τόν καλούσαν μερικές φορές να “δώσει νόμους”, είτε στην πόλη είτε σε κάποιον άλλον» (Καστοριάδης, 1987 [1991]: 6). Τό φιλοσοφικό ενδιαφέρον του Σόλωνα για την ιδιότητα του πολίτη και την δικαιοσύνη, την τάξη και την σύγκρουση, την ήθική και τά πολιτικά πράγματα, αποδεικνύει ότι «τό έννοιολογικό σχήμα που έφάρμοσαν οί Προσωκρατικοί τό είχαν δανειστεί σε μεγάλο μέρος από την πολιτική σφαίρα» (Rahe, 1992: 194). Ο νομοθέτης, πολιτικός και ποιητής Σόλων συνιστά την μετάβαση από την κοσμογονία του Ήσιόδου στην κοσμολογία του Ήρακλείτου και του Αισχύλου. «Παρέχει τόν σύνδεσμο ανάμεσα στην ήθική σκέψη της αρχαϊκής έποχής και στον άγώνα για δημοκρατία (de Romilly, 1985: 31).

Αυτό δέν είναι μόνο ένα επιχείρημα για την χρονολογική προτεραιότητα του Σόλωνα σε σχέση μέ την εύρεία αναγνώριση τών Προσωκρατικών, για την σωστή θέση του στον αρχαϊκό πολιτισμό ή για τόν σωστό ρόλο του στην άθηναιική ιστορία. Ούτε είναι μόνο μιά προσπάθεια να καταλάβουμε ή να μεταφράσουμε καλύτερα τούς Έλληνες, τούς «κλασσικούς» της νεωτερικότητάς μας. Είναι, πάνω από όλα, μιά προσπάθεια να συμβιβαστούμε μέ τό λησμονημένο γεγονός ότι «πρώτη φιλοσοφία» είναι ο τραγικός στοχασμός του πρώτου ήθους της σκέψης, του πολιτικού ήθους, στο πρώτο μέρος που στέγασε την σκέψη, στον δημόσιο χώρο της ιδιότητας του πολίτη. Η πρώτη φιλοσοφία έχει να κάνει όχι μέ τό να άκους τί λέει ή συνείδηση, τό Είναι, ή γλώσσα ή τό κείμενο, αλλά μέ τό να άκους τί λέει ή θορυβώδης ανταλλαγή και ο ανταγωνισμός αδέσμευτων απόψεων στην άγορά. Όπως δείχνει ή ιδιαίτερη περίπτωση του Σόλωνα στην ειδική θέση της Άθήνας, ή πολιτική, ή φιλοσοφία και ή ποίηση γεννιούνται όλες μαζί, αντιμετωπίζουν τίς ίδιες προκλήσεις και θέτουν τά ίδια τραγικά έρωτήματα, αν και σε διαφορετικά επίπεδα και μέ διαφορετικούς τρόπους. Και οί τρεις αποτελούν μείζονα κομμάτια «νομοσκοπικής ανάλυσης» (Λαμπρόπουλος, 1993: xi-1996), της συλλογικής, συνετής έξονυχιστικής εξέτασης της συμμετοχικής αυτοθέσμησης. Όταν συνεργάζονται στενά, όχι μόνο δημιουργούν μεγαλειό στους τομείς τους (που είναι πράγματι δύσκολο να τούς ξεχωρίσουμε σε αυτό τό έκρηκτικά βλασταίνον σημείο), αλλά δημιουργούν επίσης την δημοκρατία. Όταν δέν τό κάνουν —



όταν ή ήθική άπαρνείται τήν πολιτική, ή πολιτική άγνοεί τήν ποίηση και ή ποίηση άπορρίπτει τήν ήθική — ή στοχαστική άυτο-διακυβέρνηση μπορεί νά έχει κάποιες τοπικές, επιμέρους επιτυχίες, αλλά δέν μπορεί ποτέ νά επιτύχει τήν πλήρη διάρθρωση μέσω θεσμών άγωνιστικής διαδούλευσης. Μόνον όταν ή πολιτική, ή φιλοσοφία και ή ποίηση ένώνουν τίς δυνάμεις τους, ένισχύοντας ή μία τίς άπόψεις και τίς φωνές τών άλλων σέ διαμάχες γύρω άπό τήν ύπευθυνότητα τής πολιτείας τών πολιτών άπέναντι στην δικαιοσύνη, μπορούν νά δημιουργήσουν μία άυτόνομη κοινωνία, μία κοινωνία

ϊκανή για τήν ρητή άυτοθέσμισή της, ικανή έπομένως νά θέτει σέ άμφισβήτηση τούς ήδη δοσμένους θεσμούς της, τήν ήδη έγκαθιδρυμένη άπό τήν ίδια παράσταση του κόσμου. Άυτήν τήν κοινωνία μπορούμε επίσης νά τήν περιγράψουμε ως μία κοινωνία ή όποια, ζώντας πλήρως μέ νόμους και ξέροντας πώς δέν μπορεί νά ζήσει χωρίς νόμο, δέν ύποδουλώνεται στους ίδιους τούς νόμους της, μία κοινωνία έπομένως στην όποια τό έρώτημα “Τί είναι δικαίος νόμος;” μένει πάντα πραγματικά άνοικτό (Καστοριάδης, 1982 [1991]: 136).

## ΣΗΜΕΙΩΣΗ

Εύχαριστώ τούς Γρηγόρη Τζουσδάνη, Peter Murphy, David Ames Curtis για τήν σημαντική βοήθειά τους. Το κείμενο άφιερώνεται στην ομάδα του περιοδικού Σημειώσεις για τήν παιδεία που μου προσέφεραν τά χρόνια 1975-79. Τους άφείλω όχι μόνο τήν εισαγωγή μου στο έργο του Καστοριάδη και τούς πρώτους προβληματισμούς περί δικαίου και έξουσίας, αλλά και ένα πολύ μεγάλο μέρος τής πνευματικής και προσωπικής μου καλλιέργειας. Είκοσι χρόνια άργότερα, έλπίζω πώς δέν έχω λησμονήσει τά μαθήματά τους, και τούς χαιρετώ μέ τό αρχαϊκό νόημα τής λέξης φίλος.

## ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Anhalt, Emily Katz (1993) *Solon the Singer: Politics and Poetics*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Bowra, C. M. (1960) «Solon», in *Early Greek Elegists*. New York: Barnes & Noble.
- Castoriadis, Cornelius (1964-5 [1987]) «Marxism and Revolutionary Theory». Part One of Kathleen Blamey (trans.) *The Imaginary Institution of Society*. Cambridge, MA; MIT Press and Oxford, UK: Polity.
- Castoriadis, Cornelius (1982 [1991]) «The Nature and Value of Equality», in David Ames Curtis (trans., ed.) *Philosophy, Politics, Autonomy*. New York and Oxford, UK: Oxford University Press.
- Castoriadis, Cornelius (1983α [1997α]) «The Logic of Magmas and the Question of Autonomy», in David Ames Curtis (trans., ed.) *The Castoriadis Reader*. Oxford, UK and Cambridge, MA: Blackwell.
- Castoriadis, Cornelius (1983β [1991]) «The Greek Polis and the Creation of Democracy», in David Ames Curtis (trans., ed.) *Philosophy, Politics, Autonomy*. New York and Oxford, UK: Oxford University Press.
- Castoriadis, Cornelius (1987 [1991]) «Intellectuals and History», in David Ames Curtis (trans., ed.) *Philosophy, Politics, Autonomy*. New York and Oxford, UK: Oxford University Press.
- Castoriadis, Cornelius (1988α [1991]) «Power, Politics, Autonomy», in David Ames Curtis (trans., ed.) *Philosophy, Politics, Autonomy*. New York and Oxford, UK: Oxford University Press.
- Castoriadis, Cornelius (1988β [1991]) «Individual, Society, Rationality, History», in David Ames Curtis (trans., ed.) *Philosophy, Politics, Autonomy*. New York and Oxford, UK: Oxford University Press.
- Castoriadis, Cornelius (1988γ [1991]) «The “End of Philosophy”?», in David Ames Curtis (trans., ed.) *Philosophy, Politics, Autonomy*. New York and Oxford, UK: Oxford University Press.
- Castoriadis, Cornelius (1990 [1997δ]) «The Greek and the Modern Political Imaginary», in David Ames Curtis (trans., ed.) *World in Fragments*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Castoriadis, Cornelius (1992 [1996]) «The Athenian Democracy: False and True Questions», in Pierre Lévy and Pierre Vidal-Naquet, *Cleisthenes the Athenian: An Essay on the Representation of Space and Time in Greek Political Thought from the End of the Sixth Century to the Death of Plato* [1964], David Ames Curtis (trans., ed.). Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press.
- Castoriadis, Cornelius (1993 [1997ε]) «The Ethicists New Clothes», in David Ames Curtis (trans., ed.) *World in Fragments*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Castoriadis, Cornelius (1995 [1997ζ]) «Democracy as Procedure and Democracy as Regime», in David Ames Curtis (trans.) *Constellations* 4:1 (April 1997): 1-18.
- de Romilly, Jacqueline (1985 [1980]) *A Short History of Greek Literature*, trans. Lillian Doherty. Chicago: University of Chicago Press.
- Donlan, Walter (1970) «Changes and Shifts in the Meaning of Demos in the Literature of the Archaic Period», *La Parola del Passato* 135: 381-95.
- Donlan, Walter (1980) *The Aristocratic Ideal in Ancient Greece: Attitudes of Superiority from Homer to the End of the Fifth Century B.C.* Lawrence, KS: Coronado Press.
- Ehrenberg, Victor (1946 [1930]) «Eunomia», in *Aspects of the Ancient World: Essays and Reviews*. New York: William Salloch.
- Farrar, Cynthia (1988) *The Origins of Democratic Thinking: The Invention of Politics in Classical Athens*. Cambridge University Press.



- Finley, M.I. (1981) «Politics and Political Theory», in M. I. Finley (ed.) *The Legacy of Greece: A New Appraisal*. Oxford: Oxford University Press.
- Cagarin, Michael and Woodruff, Paul (eds.) (1995) *Early Greek Political Thought from Homer to the Sophists*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Greek Elegy and Iambus*, Volume I (1982 [1931]) trans. J. M. Edmonds. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Hansen, Mogens Herman (1993) «Introduction: The Polis as a Citizen-State», in Mogens Herman Hansen (ed.) *The Ancient Greek City-State*. Copenhagen: The Royal Danish Academy of Sciences and Letters.
- Havelock, Eric A. (1978) *The Greek Concept of Justice: From Its Shadow in Homer to Its Substance in Plato*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Jaeger, Werner (1945 [1933]) *Paideia: The Ideals of Greek Culture*, Vol. 1, Book I: *Archaic Greece*. Book II: *The Mind of Athens*, trans. Gilbert Highet, New York: Oxford University Press.
- Jaeger, Werner (1966 [1926]) «Solon's Eunomia», in *Five Essays*, trans. Adele M. Fiske. Montreal: Mario Casolini.
- Jaspers, Karl (1948) «Solon», in Edgar Salin (ed.) *Synopsis: Festgabe für Alfred Weber*. Heidelberg: Verlag Lambert Schneider.
- Lambropoulos, Vassilis (1993) *The Rise of Eurocentrism: Anatomy of Interpretation*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Lambropoulos, Vassilis (1995) «The Rule of Justice», *Thesis Eleven* 40: 1-24.
- Lambropoulos, Vassilis (1996) «Nomoscopic Analysis», *South Atlantic Quarterly* 95(4): 855-79.
- Lesky, Albin (1966 [1958]) *A History of Greek Literature*, trans. James Willis and Cornelis de Heer. London: Methuen.
- Murphy, Peter (1993) «Romantic Modernism and the Greek Polis», *Thesis Eleven* 43: 42-66.
- Murphy, Peter (1995) «The Birth of Humanism», *Thesis Eleven* 40: 44-67.
- Murray, Oswyn (1983) «The Symposium as Social Organization», in Robin Hägg (ed.) *The Greek Renaissance of the Eighth Century B.C.: Tradition and Innovation*. Stockholm: Svenska Institutet i Athen.
- Myrray, Oswyn (1993 [1978]) *Early Greece*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Myres, John L. (1927) *The Political Ideas of the Greeks*. New York: The Abingdon Press.
- Nagy, Gregory (1990 [1985]) «Poetry and the Ideology of the Polis: The Symbolism of Apportioning Meat», in *Greek Mythology and Poetics*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Ostwald, Martin (1969) *Nomos and the Beginnings of the Athenian Democracy*. Oxford: Clarendon Press.
- Raaflaub, Kurt A. (1993) «Homer to Solon: The Rise of the Polis. The Written Sources», in Mogens Herman Hansen (ed.) *The Ancient Greek City-State*. Copenhagen: The Royal Danish Academy of Sciences and Letters.
- Rahe, Paul A. (1992) *Republics Ancient and Modern*. Volume I: *The Ancient Regime in Classical Greece*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Roberts, Jennifer Tolbert (1994) *Athens on Trial: The Antidemocratic Tradition in Western Thought*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Thomson, George (1977 [1955]) *Studies in Ancient Greek Society: The First Philosophers*, London: Lawrence & Wishart.
- Vernant, Jean-Pierre (1982 [1962]) *The Origins of Greek Thought*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Vecsényi, Laszlo (1974) «Solon», in *Man's Measure: A study of the Greek Image of Man from Homer to Sophocles*. Albany: State University of New York Press.
- Vlastos, Gregory (1946) «Solonian Justice», *Classical Philology* XLI (2): 65-83.



# Κανονιστικότητα και κριτική στήν θεωρία τῆς αὐτονομίας τοῦ Καστοριάδη\*

Ἀνδρέας Καλύβας

Μετάφραση: Φώτης Τερζάκης

**Η** ἔννοια τῆς αὐτονομίας ἔχει ὑπάρξει κεντρική κανονιστική ἔννοια στήν σύγχρονη πολιτική σκέψη καί συστατικό γνώρισμα τῆς δημοκρατικῆς πολιτικῆς. Σήμερα, ὡστόσο, εἴτε ἔχει ἀπορροφηθεῖ, καί ὡς ἐκ τούτου ἐξουδετερωθεῖ, μέσα στό ἀτομικιστικό καί τυπικό φιλελεύθερο ἰδεῶδες τῆς «ἠθικῆς αὐτονομίας», εἴτε ἔχει δεχθεῖ σκληρές ἐπιθέσεις ἀπό ἐτερόκλητες φιλοσοφικές καί πολιτικές θέσεις — ὀρισμένες ἐκδοχές φεμινισμού<sup>1</sup>, τόν μεταστρουκτουραλισμό<sup>2</sup> καί τόν κοινοτισμό<sup>3</sup>. Παρά τίς πολλές διαφορές τους, αὐτές συμφωνοῦν στό ὅτι ἡ αὐτονομία, ἓνα ἀναχρονιστικό κατάλοιπο τῆς νεωτερικότητας, ἔχει κλείσει τόν ἱστορικό της κύκλο. Τά θεμελιωτικά ἀξιώματα τῆς αὐτονομίας, σύμφωνα μέ τίς κριτικές αὐτές, ὀργανωμένα γύρω ἀπό τίς μυθικές θέσεις ἑνός διαφανοῦς Ὑποκειμένου, ἑνός οἰκουμενικοῦ Λόγου καί μιᾶς ἀρρενωπῆς Βούλησης, ἔχουν ἀμετάκλητα φθαρεῖ. Ἀποκαλύπτοντας τό εὐθραυστο τῶν ἔσχατων θεμελιῶν, διατείνονται ὅτι ἔχουν ἐκθέσει τήν κανονιστική γυμνότητα τῆς ἔννοιας τῆς αὐτονομίας.

Οἱ ἐπιθέσεις αὐτές ἔχουν ἀναμφίβολα ἀποκαλύψει τά ἐγγενῆ ὅρια καί τούς κινδύνους ὄλων τῶν παραδοσιακῶν ἐπεξεργασιῶν τῆς ἀτομικῆς καί πολιτικῆς αὐτονομίας. Ἐνῶ ἡ πρώτη, μιᾶ ἐξιδανίκευση τοῦ ἐξαυλωμένου, ἀρσενικοῦ ἰδιωτικοῦ ἐπιχειρηματία, ὑλοποίησε τήν ὀρθολογική, μονολογική κυριαρχία τοῦ «ἄλλου τοῦ λόγου» καί τήν ἀπώθηση τῆς ἐσώτερης φύσης, ἡ δεύτερη ἐπέτρεψε τήν ἐκρίζωση τοῦ πλουραλισμοῦ καί τῆς διαφορᾶς χάριν μιᾶς ὁμογενοῦς κυριαρχῆς συλλογικότητας. Αὐτές οἱ ἀρχικές ἐνοράσεις, ὡστόσο, μεταστράφηκαν σταδιακά σέ κα-

ταιγιστική κριτική, ἡ ὁποία κορυφώθηκε μέ τήν ὀλική ἐγκατάλειψη τοῦ αὐτο-καθορισμοῦ ὡς μεστῆς νοήματος πολιτικῆς κατηγορίας. Αὐτή ἡ ριζική ἀπόρριψη στέρησε τήν κοινωνική κριτική καί τήν ριζοσπαστική πολιτική ἀπό τό κανονιστικό τους περιεχόμενο. Ὅσο περισσότερο ἡ προσφυγή σέ κοινωνικούς κανόνες καί γενικές ἀρχές ἐμπνεόμενες ἀπό τό ἰδεῶδες τοῦ αὐτοκαθορισμοῦ ταυτιζόταν μέ καλυμμένες μορφές κυριαρχίας, ὁμοιογένειας καί ἰδιοκτησιακοῦ ἀτομικισμοῦ, τόσο πῖο δύσκολο γινόταν νά νομιμοποιηθοῦν οἱ δημοκρατικοί θεσμοί καί οἱ πρακτικές συμμετοχῆς, καί τόσο λιγότερο ἀποτελεσματικῆ γινόταν ἡ κριτική τῶν δομῶν κυριαρχίας τοῦ καπιταλιστικοῦ κράτους.

Δεδομένης τῆς κρίσης τήν ὁποία προκάλεσε στήν κριτική σκέψη ὁ ὑποτιθέμενος «θάνατος τῆς αὐτονομίας», τό πρόγραμμα τοῦ Καστοριάδη νά ἐπανασκεφθεῖ τήν ἔννοια αὐτή, πού ξεκίνησε πρῖν ἀπό τέσσερις δεκαετίες, ἀποκτᾶ σήμερα μιᾶ ἐντελῶς νέα σημασία: ἀντιπροσωπεύει μιᾶ ἀπό τίς πῖο συγκροτημένες καί φιλόδοξες προσπάθειες νά τεθεῖ καί πάλι τό ζήτημα τῆς αὐτονομίας καί νά ἀναβιώσει τό δημοκρατικό πρόταγμα. Ἡ προσπάθειά του νά ἐπανατοποθετήσῃ τήν κατηγορία τῆς αὐτονομίας — ἀτομική καί πολιτική — στό ἐπίκεντρο μιᾶς μετα-μεταφυσικῆς πολιτικῆς θεωρίας μέ χειραφετικό περιεχόμενο μᾶς δείχνει πῶς μπορούμε νά ὑπερβούμε τίς σημερινές ἐγκλωβισμένες καί σχηματοποιημένες διαμάχες καί τά διλήμματα. Ὡστόσο, ἡ πολλά ὑποσχόμενη προσπάθειά του παρέμεινε ἐντυπωσιακά ἀπαρατήρητη μέσα στό σύγχρονο πολιτικο-φιλοσοφικό τοπίο, ὄντας περιθωριακή καί

\* Τό κείμενο δημοσιεύθηκε γιά πρώτη φορά στά Ἰαγγλικά στό περιοδικό *Constellations*, Vol. 5, N. 2, 1998.

— Ὁ Ἀνδρέας Καλύβας εἶναι μεταπτυχιακός φοιτητής στό *Columbia University* καί ὀλοκληρώνει τήν διατριβή του ἐπάνω στήν πολιτική σκέψη τοῦ *Max Weber*, *Karl Schmitt*, *Hannah Arendt* καί *Κορνήλιου Καστοριάδη*.



περιφερειακή πρὸς τίς κύριες συζητήσεις πού διεξάγονται στὸν ἀγγλόφωνο κόσμῳ<sup>4</sup>. Τὸ κείμενο αὐτὸ σκοπεύει ἀκριβῶς νὰ ἐπενεγγράψει τὸν Καστοριάδῃ ὡς κανονιστικὸ στοχαστὴ μὲ μιὰ αὐθεντικὴ συμβολή στὴ διαμόρφωση τῶν νέων προσανατολισμῶν τῆς σύγχρονης πολιτικῆς σκέψης. Στὴν πραγματικότητα, οἰκοδομῶντας πάνω στίς ἐννοιολογικὲς καινοτομίες τοῦ Καστοριάδῃ, ἐλπίζω νὰ δείξω πὼς ἡ συμβολή του ἐπαναθέτει τὸ θεμελιῶδες ἐρώτημα τῆς αὐτονομίας καὶ τῆς δημοκρατίας. Τὸ ἔργο του ἀντιπροσωπεύει ἓνα ἐστιακὸ σημεῖο γύρω ἀπὸ τὸ ὁποῖο ποικίλοι τρόποι πολιτικῆς διερεύνησης, ἐξαντλημένοι μὲ τὸν μεταστρουκτουραλισμὸ καὶ δυσαρεστημένοι ἀπὸ τὴν παρούσα κατάσταση τῆς κριτικῆς κοινωνικῆς θεωρίας, μποροῦν νὰ συγκλίνουν στὴν ἄρθρωση ἑνὸς νέου δημοκρατικοῦ προτάγματος τὸ ὁποῖο θὰ καταλάβει τὸν ἄδειο χῶρο τῆς ριζοσπαστικῆς πολιτικῆς πού δημιούργησε ἡ κρίση τοῦ μαρξισμού.

Ὡστόσο, ἡ πρόθεση τοῦ Καστοριάδῃ νὰ ἀναζωογονήσει τὴ χειραφετικὴ διάσταση τῆς πολιτικῆς θεωρίας μὲ ἓνα κανονιστικὸ περιεχόμενο, νὰ διαυγάσει μιὰ μετα-φυσικὴ μορφή αὐτόνομης δράσης ἢ ὁποία μπορεῖ νὰ νομιμοποιηθεῖ χωρὶς προσφυγὴ σὲ ἔσχατα θεμέλια, ἀπέχει πολὺ ἀπὸ νὰ εἶναι χωρὶς προβλήματα. Εἶναι ἓνα ἔργο πού δὲν ἔχει πλήρως φωτίσει τίς ἴδιες του τίς θεωρητικὲς καὶ κανονιστικὲς προϋποθέσεις. Παρ' ὅτι ὁ Καστοριάδῃς προσπαθεῖ νὰ δείξει ὅτι ὑπάρχουν ἄρκετοὶ σοβαροὶ λόγοι νὰ προτιμήσουμε ὡς ἀξία τὴν αὐτονομία, ἀκόμη καὶ ἂν δὲν μπορούμε νὰ δώσουμε ἀπόλυτη δικαιολόγησι γι' αὐτό<sup>5</sup>, δὲν παρέχει μιὰ περιεκτικὴ καὶ συστηματικὴ υπεράσπιση. Τὰ ἐπιχειρήματά του εἶναι σποραδικὰ καὶ τὰ συμπεράσματά του ἀνολοκλήρωτα. Ἔγινε ἔτσι ὁ παράδοξος στόχος, ἀπὸ τὴν μιὰ πλευρά, τῶν φιλελεύθερων κριτικῶν, οἱ ὁποῖοι τονίζουν τὴν ὑποτιθέμενη ἔλλειψη κανονιστικῶν θεμελιῶν καὶ τίς ἀπορρέουσες σχετικιστικὲς συνέπειες<sup>6</sup>, καί, ἀπὸ τὴν ἄλλη πλευρά τοῦ μεταστρουκτουραλισμοῦ, ὁ ὁποῖος ἀνιχνεύει μέσα στὰ κείμενά του τίς τάσεις τοῦ «εὐρωκεντρισμοῦ», τοῦ «λογοκεντρισμοῦ» καὶ τοῦ «φαλλοκεντρισμοῦ» πού χαρακτηρίζουν τὴν ὀρθολογικὴ παρόρμηση τῆς νεωτερικότητος γιὰ κυριαρχία καὶ παντοδυναμία<sup>7</sup>.

Χρησιμοποιώντας τὸν θεωρητικὸ σκελετὸ καὶ τὰ ἐννοιολογικὰ ἐργαλεῖα τοῦ Καστοριάδῃ, ἐλπίζω νὰ δείξω, ἐνάντια στίς παραπάνω ἐπιθέσεις, ὅτι μιὰ ἀνασύσταση τοῦ κανονιστικοῦ πυρήνα τῆς αὐτονομίας συναρμόσιμη μὲ μιὰ θεωρία

τῆς ριζικῆς δημοκρατίας εἶναι ἀκόμα δυνατὴ. Θὰ τὸ κάνω προτείνοντας μιὰ στρατηγικὴ ἐπιχειρηματολογία βασισμένη στίς ἐννοιολογικὲς πηγές οἱ ὁποῖες βρίσκονται στὰ δύο κύρια θεματικὰ πεδία τοῦ ἔργου του: (1) στὸ πεδίο τοῦ ὑποκειμένου, καὶ (2) στὸ πεδίο τῆς διαλεκτικῆς σχέσης μεταξύ θεσμίζουσας καὶ θεσμισμένης ἐξουσίας. Στὸ πρῶτο μέρος αὐτῆς τῆς μελέτης, προσπαθῶ νὰ φωτίσω τὴν προέλευση καὶ τίς μεταμορφώσεις τῆς ἐννοίας τῆς αὐτονομίας καὶ παρουσιάζω τὴν ἔνταξη μέσα στὸ πρόγραμμα τοῦ Καστοριάδῃ. Στὸ δεύτερο μέρος ἐρμηνεύω τὴν καινοτόμο του θεωρία τῆς ὑποκειμενικότητος ὡς ἀφετηρικὸ σημεῖο γιὰ ἓναν νέο ἐναλλακτικὸ ὄρισμό καὶ ὑποστήριξης τῆς ἀτομικῆς αὐτονομίας καὶ τῶν «ἀρνητικῶν ἐλευθεριῶν» πού διαχωρίζεται ἀποφασιστικὰ ἀπὸ τὴ φιλελεύθερη παράδοση. Στὸ τρίτο μέρος, ἐξετάζω τὴν ἐκ μέρους του διατύπωση τῆς πολιτικῆς αὐτονομίας ὡς ρητῆς καὶ διαυγοῦς αὐτο-θέσμησης τῆς κοινωνίας, ἐντοπιζόμενης στὰ διάκενα τῆς θεσμίζουσας καὶ τῆς θεσμισμένης ἐξουσίας τῆς κοινωνίας.

## Ἡ αὐτονομία μεταξύ γεγονότος καὶ ἀξίας

Ἡ προσπάθεια τοῦ Καστοριάδῃ νὰ ἐπανασκεφθεῖ τὴν ἐννοια τῆς αὐτονομίας εἶναι μιὰ σταδιακὴ ἐμβάθυνση καὶ σταθερὴ ἐπανεπεξεργασία μιᾶς κατηγορίας ἢ ὁποία ἐμφανίζεται στὰ πολὺ πρῶιμα γραπτὰ του. Ἡ πρώτη του ἐπεξεργασία τῆς αὐτονομίας σημαδεύεται ἐντονα ἀπὸ τὴν ριζοσπαστικὴν παράδοση τῆς θεωρητικῆς αὐτοδιαχείρισης. Ἡ αὐτονομία, ὑποστηρίζει ὁ Καστοριάδῃς, εἶναι ἡ πρακτικὴ τῶν ἐργατικῶν συμβουλιῶν, πού ὀργανωμένα σὲ κεντρικὴ συνέλευση ἐκφράζουν τὴν ἐξουσία τῆς κοινωνίας ὡς ὀλότητας<sup>8</sup>. Ἀπὸ τὴν στιγμή πού ὁ Καστοριάδῃς ἐγκατέλειψε τὸν μαρξισμό καὶ τὰ μεταφυσικὰ καὶ ντετερμινιστικὰ του ἀξιώματα, ἀποστασιοποιήθηκε ἀπὸ αὐτὴν τὴν πρῶιμή του διατύπωση τῆς αὐτονομίας. Ἀρνήθηκε τὰ δόγματα μιᾶς ἱστορικῆς προνομιοῦχου ἐργατικῆς τάξης, μιᾶς ἐμμενοῦς κίνησης τῆς ἱστορίας πρὸς τὴν πραγμάτωση τοῦ σοσιαλισμοῦ, καὶ τῆς ὑποταγῆς τῆς πολιτικῆς στὴν οἰκονομία καὶ στὸ παράδειγμα τῆς παραγωγῆς.

Πίσω ἀπὸ αὐτοὺς τοὺς θεωρητικὸς μετασχηματισμοὺς βρίσκεται μιὰ κριτικὴ καὶ δημιουργικὴ ἐμπλοκή μὲ τίς ἀντινομικὲς θεωρίες τοῦ Μάρξ καὶ τοῦ Φρόυντ. Ἀπὸ τὸν Μάρξ, ὁ Καστοριάδῃς διατήρησε τὸ χειραφετικὸ πρόταγμα



του επαναστατικού μετασχηματισμού της κοινωνίας και τη ριζική ένδραση ότι η ιστορία είναι ανοιχτή και ακαθόριστη, υποκείμενη στον αγώνα και στην δημιουργική δράση αυτο-οργανούμενων συλλογικών υποκειμένων<sup>9</sup>. Από τον Φρόντ, ιδιοποιήθηκε την ανακάλυψη του άσυνειδήτου, την οποία ανέπτυξε στην θεωρία της ριζικής φαντασίας ως πηγή της άθηντικής ιστορικής δημιουργίας, αποκαθαίροντάς την έτσι από τις αναγωγιστικές και θετικιστικές τάσεις που συναντούμε στην παραδοσιακή ψυχανάλυση.<sup>10</sup> Υιοθέτησε επίσης την ιδέα ότι το «άλλο του λόγου» δεν μπορεί ποτέ να εξαλειφθεί, να διαυγασθεί ολοκληρωτικά ή να κυριαρχηθεί από τον λόγο ή από το συνειδητό: πάντα θα παραμένει μία ύπογεια περιοχή ακαθόριστης ιστορικής ετερότητας και διαφοράς. Ο Καστοριάδης εισήγαγε τις δύο αυτές ενόρασεις στην ηθική φιλοσοφία του Κάντ, η οποία του προσέφερε μία έννοια της αυτονομίας ως πράξης αυτο-νομοθέτησης, μέσω της οποίας τα δρώντα υποκείμενα μεταβιβάζουν ελεύθερα τις γενικές αρχές στον εαυτό τους<sup>11</sup>.

Ο Καστοριάδης, ωστόσο, είναι σφόδρα επικριτικός απέναντι στην καντιανή θεωρία της αυτονομίας και διαχωρίζει τον εαυτό του από αυτήν κατά τρεις σημαντικούς τρόπους. Την απουπερβατοποιεί εξαλείφοντας την ορθολογική κυριαρχία πάνω στην εσώτερη φύση, στο άσυνειδητο, και την απώθηση των ετερόνομων επιθυμιών. Η αυτονομία, υποστηρίζει ο Καστοριάδης, δεν επιτυγχάνεται μέσω βίας και περιορισμών τά οποία θα ασκήσει το συνειδητό πάνω στο άσυνειδητο. Αντίθετα, συνίσταται σε «μια διαφορετική σχέση... μια διαφορετική στάση του υποκειμένου εν σχέσει προς τον εαυτό του... Επιθυμίες, όρμες... είναι επίσης εγώ, και αυτά πρέπει να έρθουν όχι απλώς στην συνείδηση αλλά στην έκφραση και στην ύπαρξη»<sup>12</sup>. Επιπροσθέτως, ενάντια στον κενό φορμαλισμό της καντιανής ιδέας της αυτονομίας ως αυτοκαθορισμού, ο Καστοριάδης υποστηρίζει μία ουσιαστική επανερμηνεία της αυτονομίας ως αυτοπραγμάτωσης. Επανενσωματώνει εκείνο που εκ προθέσεως απέκλεισε ο Κάντ, δηλαδή την εμπειρική ύπαρξη. Μία επαρκής, περισσότερο εύκαμπτη, λιγότερο τυπική έννοια της αυτονομίας θα έπρεπε να δικαιώσει σημασίες και σκοπούς τά οποία προηγουμένως καταδικάζονταν ως εργαλειακά ή ωφελιμιστικά. Αυτόνομα άτομα είναι εκείνα τά οποία μπορούν να αποσαφηνίζουν τις ανάγκες τους και να ενσωματώνουν τό ηθικό [ethical] σε μία διευρυμένη έννοια ηθικότητας [morality]. Τέλος, ο

Καστοριάδης αποκεντροποιεί την αυτονομία, αποφεύγοντας να προϋποθέσει έναν «καθολικό άνθρωπο», ένα «απόλυτο υποκείμενο» πίσω από την πράξη της αυτο-νομοθέτησης<sup>13</sup>. Αυτή η κριτική και προκλητική σύνθεση παίρνει την ιδιότυπη μορφή μιας ρητής μεταμόρφωσης της σχέσης προς τό άσυνειδητο, τον «λόγο του Άλλου», μέσα από την αυτοσυνείδητη πρόταξη νέων μορφών, αξιών και νοημάτων.

Παρ' όλο που η έννοια της μή καταπιεστικής, ουσιαστικής αυτονομίας έχει έτσι κερδίσει βάθος και πολυπλοκότητα, έχει στερήσει τον Καστοριάδη από τις παραδοσιακές της βάσεις. Πολύ νωρίς όφειλε να αρνηθεί τις «θεμελιωτιστικές αυταπάτες» της δυτικής μεταφυσικής<sup>14</sup>, τονίζοντας ότι «δέν υπάρχει και δέν μπορεί να υπάρξει κανένα αυστηρό και έσχατο θεμέλιο του οτιδήποτε»<sup>15</sup> με την μορφή ενός υπερβατικού Υποκειμένου, ενός οικουμενικού Λόγου ή ενός τελολογικού δράματος της Ιστορίας<sup>16</sup>. Την ίδια στιγμή, ωστόσο, σε αυστηρή αντίθεση με όρισμένα μηδενιστικά ρεύματα της σύγχρονης κοινωνικής σκέψης, διείδε τις επικίνδυνες συνέπειες του σχετικισμού που απελευθερώνεται από την κατάρρευση των απόλυτων θεμελίων<sup>17</sup>. Αν δέν μπορεί να υπάρξει προσφυγή σε κάτι ανώτερο από τά πραγματικά και συγκεκριμένα άτομα ούτε καμμία αντικειμενική, έξωκοινωνική οπτική γωνία ούτε καμμία πρότερη υπερβατική ηθική τάξη, δεδομένων των επιμέρους συμφερόντων και των υποκειμενικών μας προτιμήσεων, γιατί και πώς μπορεί η αυτονομία να αξιώσει την θέση ενός κριτικού κανόνα<sup>18</sup>; Μήπως ή έλλειψη ενός απολύτου συρρικνώνει τον δυνάμει κριτικό ρόλο της έννοιας της αυτονομίας σε μία ακόμη μορφή παιχνιδιού ισχύος; Είναι ή αυτονομία μία από εκείνες τις αξιολογικές δεσμεύσεις οι οποίες, όπως υποστήριξε ο MacIntyre, όπως «όλες οι πίστεις και όλες οι αξιολογίες είναι εξ ίσου ανορθολογική: είναι όλες υποκειμενικές κατευθύνσεις οι οποίες παρέχονται από τό συναίσθημα και τις ψυχικές διαθέσεις;»<sup>19</sup>

Στην περίπτωση της πολιτικής αυτονομίας, παραδείγματος χάριν, ή νομιμοποίηση μιας αυτόνομης δημοκρατικής κοινωνίας δέν μπορεί να συναχθεί από μία έμμενη ανάλυση του «υποτιθέμενου» γεγονότος ότι οι καπιταλιστικές κοινωνίες οδηγούνται σε κρίση ούτε από μία όντολογική θεωρία της εργασίας: παρομοίως, ή άτομική αυτονομία δέν μπορεί να προκύψει από μία ουσιοκρατική θεωρία της ανθρώπινης φύσης ή από τον καθαρό λόγο. Και δέν είναι μόνο ότι αυτές οι ύ-



ποθέσεις — αὐτά τὰ ἀντικειμενικά «γεγονότα» — ἔχουν ἀποδειχθεῖ αὐταπάτες: ἀκόμη καί ἂν ἦταν ἀληθινά, δέν θά γεννοῦσαν κανονιστικά κριτήρια. Ὁ Καστοριάδης ἐπιχειρηματολογεῖ ἰσχυρά ὅτι «αὐτό τό ἀπλό “πραγματικό” δεδομένο [δηλαδή, ἡ πραγματική ὑπαρξή τῆς αὐτονομίας] δέν ἀρκεῖ, δέν θά μπορούσε ὡς τέτοιο νά ἐπιβληθεῖ στή σκέψη μας. Δέν ἀποδεχόμεστε ὀτιδήποτε ἡ σύγχρονη ἱστορία μᾶς προσφέρει ἀπλῶς ἐπειδὴ αὐτό “ὑπάρχει” ἢ ἐπειδὴ “τείνει νά ὑπάρξει”»<sup>20</sup>. Παρ’ ὄλο πού αὐτή ἡ μετατόπιση ἀπό τήν περιγραφική βία τῶν γεγονότων ἔχει ἐλευθερώσει τίς δημιουργικές δυνατότητες τῆς δράσης καί ἔχει ἀνοίξει χῶρο γιά τήν ἀκαθόριστη ἀνθρώπινη παρέμβαση, ἔχει καταστρέψει τήν συμβατική καί παραδοσιακή κανονιστική βάση τῆς ριζοσπαστικῆς-δημοκρατικῆς πολιτικῆς:

Ἀπό τήν στιγμή πού ἡ ἐγγύηση τῶν «ἀντικειμενικῶν διαδικασιῶν» ἔχει ἐξαλειφθεῖ, τί ἀπομένει; Γιατί θέλουμε τήν ἐπανάσταση — καί γιατί θά μπορούσαν νά τήν θέλουν καί ἄλλοι; — Τί ἀκριβῶς σημαίνει αὐτονομία καί σέ ποῖο βαθμό μπορεί νά πραγματοποιηθεῖ; Μήπως κυνηγάμε τήν αὐταπάτη τῆς ἀπόλυτης καινοτομίας; Βρίσκεται ἄραγε πίσω ἀπ’ ὄλο αὐτό μία ἀκόμη φιλοσοφία τῆς ἱστορίας;<sup>21</sup>

Ἀπό τή στιγμή πού τό μαρξιστικό πλαίσιο τό ὁποῖο παρήγαγε τόν Καστοριάδη τίς «ἐμμενεῖς» κανονιστικές καί ἱστορικές πηγές ἔχει ἐγκαταλείψει, ἡ θέση του μοιάζει αὐθαίρετη, ἐγγίζοντας τόν σχετικισμό καί τόν ἠθικό ντεσιζιονισμό. Μπορεῖ ἡ αὐτονομία νά νομιμοποιηθεῖ, ὅπως μερικές φορές ὑποστηρίζει ὁ Καστοριάδης, ἀπό μία ριζική ἐκλογή πού ἐμεῖς ὡς ἄτομα «ἐπιδιώκουμε ἐπειδὴ τήν θέλουμε»<sup>22</sup>; Ἐδῶ, ἀκολουθώντας τόν Weber<sup>23</sup>, ὁ Καστοριάδης φαίνεται νά ἰσχυρίζεται ὅτι ὅλες οἱ κανονιστικές ἀρχές, περιλαμβανομένης καί αὐτῆς τῆς αὐτονομίας, εἶναι ἐξ ἴσου ἀνορθολογικές, καί ἀπορρέουν ἀποκλειστικά ἀπό τήν θέληση καί τήν ἐπιθυμία μας νά τίς θεβαιώσουμε καί νά πολεμήσουμε γι’ αὐτές<sup>24</sup>. Ἀπό μία τέτοια προοπτική, τελικά, «δέν εἴμαστε σέ θέση νά νομιμοποιήσουμε αὐτήν τήν ἐπιθυμία... ὀρθολογικά, ἀφοῦ μία τέτοια ὀρθολογική νομιμοποίηση θά προϋπέθετε» ἐκεῖνο πού θέλουμε νά νομιμοποιήσουμε<sup>25</sup>. Τή στιγμή πού τελειώνουμε τό magnum opus του, τή Φαντασιακή θέσμιση τῆς κοινωνίας, εἴμαστε πεπεισμένοι ὅτι τό ἐρώτημα τῆς ἀξίας δέν ἔχει λάβει ἀπάντησιν. Εἶναι δύσκολο νά δοῦμε πῶς τό κα-

νονιστικό περιεχόμενο τῆς αὐτονομίας μπορεί νά συναχθεῖ ἀποκλειστικά ἀπό τίς ἐπιθυμίες καί τίς βουλήσεις τῶν ἀτόμων. Ἄν ἦταν ἔτσι, ἡ αὐτονομία δέν θά μπορούσε νά παίξει τόν ρόλο ἑνός κριτικοῦ, ἀμερόληπτου κανόνα. Ὅπως ἔχει ὑποστηρίξει ὁ Habermas, τό ἐπιχείρημα πού προβάλλεται στή Φαντασιακή θέσμιση τῆς κοινωνίας δέν ἐπιλύει πραγματικά τό πρόβλημα τῆς ἀξίας. Δέν ἀφήνει χῶρο «στόν ὁποῖο τὰ κοινωνικοποιημένα ἄτομα νά εἶναι ὑπόλογοι»<sup>23</sup>, πράγμα πού κάνει τόν Hugo Poltier νά ρωτήσῃ: «Πῶς μπορούμε νά διακρίνουμε σέ αὐτήν τήν περίπτωση; Μπορούμε νά δώσουμε ἐπαρκεῖς λόγους γιά τό ὅτι προτιμοῦμε μία κοινωνική σημασία ἀπό μιάν ἄλλη;»<sup>28</sup>, καί τόν Axel Honneth νά συμπεράνει ρητορικά ὅτι «ἡ ὄντολογία τῆς φύσης [τοῦ Καστοριάδη]..., ἐγκαταλείποντας τόν ἴδιο τῆς τόν ριζοσπαστισμό, ὁδηγεῖ τελικά σέ μία μεταφυσική κοσμολογία ἢ ὁποῖα σήμερὰ ἐλάχιστα μπορεί νά συζητηθεῖ μέ ὀρθολογικά ἐπιχειρήματα»<sup>29</sup>.

Ἐκεῖνο πού διαφεύγει ἀπό αὐτές τίς κριτικές, ὡστόσο, εἶναι ἡ ρητή καί ἐμφατική κατανόηση τῆς ἔννοιας τῆς αὐτονομίας ἐκ μέρους τοῦ Καστοριάδη ὡς κανονιστικοῦ κριτηρίου μέ τό ὁποῖο κάποιος κρίνει, ἀσκει κριτική καί διαλέγει ἀνάμεσα σέ διαφορετικές θεσμικές δομές καί πρακτικές. Στήν πραγματικότητα, ἐκμεταλλεύεται τήν εὐκαιρία γιά νά ἐξερευνήσει καινούργιους δρόμους. Ἡ ἔννοια τῆς αὐτονομίας ἀναδύεται ἀκριβῶς ὡς μία βιώσιμη ἀπάντησιν στίς ἀπορίες τῆς κριτικῆς σκέψης. Μέ τήν ἀνάπτυξη τῆς ἔννοιας τῆς αὐτονομίας, ὁ Καστοριάδης παρεμβαίνει ἄμεσα στήν συζήτηση γύρω ἀπό τήν δυνατότητα νά ἐνσωματωθεῖ ἐκ νέου ἡ ἰδέα τῆς κριτικῆς σέ ἕνα κανονιστικό πολιτικό πρόγραμμα, δεδομένης τῆς ἐξάντλησης τῶν παραδοσιακῶν, θεμελιωτιστικῶν τρόπων σκέψης καί τοῦ ἀδιεξόδου τῶν λόγων τοῦ μεταστρουκτουραλισμοῦ. Ἡ αὐτονομία ἀποτελεῖ μία κανονιστική σκοπιά γιά τήν «κριτική τῶν ὑπαρχουσῶν θεσμισμένων πραγματικοτήτων»<sup>30</sup>, δημιουργώντας ἔτσι ἐκεῖνη τήν «ἀπόσταση ἀπό τό πράγμα»<sup>31</sup> ἀπό τήν ὁποῖα εἶναι ἀκόμα δυνατόν νά κρίνουμε καί νά διαλέγουμε ἀνάμεσα σέ διαφορετικές ἀξίες, θεσμούς καί κανόνες<sup>32</sup>.

Ὁ Καστοριάδης διαχωρίζει σαφῶς τήν θεωρητική του θέση ἀπό τόν σχετικισμό. Ὑπάρχει μία ὀρθολογική συνιστώσα στήν νομιμοποίησιν τῶν κανόνων. Δέν τούς ἀνάγει στίς τυφλές συγκινησιακές διαθέσεις, στίς ἀπλές προτιμήσεις ἢ στίς θέσεις ἰσχύος. Ἡ πολιτική, ὑποστηρίζει ὁ Καστοριάδης, εἶναι ἡ συνειδητή καί σκόπιμη





δραστηριότητα που αποβλέπει, μέσω της δημόσιας άσκησης μιας ατέρμονης επερώτησης της θεσπισμένης πραγματικότητας, στην δημιουργία και στην οργάνωση μιας κοινωνικής και πολιτικής τάξης ή όποια θα είναι σε συμφωνία με «τόν κανόνα της αυτονομίας της συλλογικότητας»<sup>33</sup>. Άσπαζόμενος την παράδοση του «ριζικού κριτικισμού»<sup>34</sup>, ο Καστοριάδης υιοθετεί τις δύο βασικές του προϋποθέσεις: πρώτον, ότι ο κανόνας της αυτονομίας πρέπει να εκφράζει κάτι περισσότερο από υποκειμενικές προτιμήσεις, επιθυμίες ή επιμέρους συμφέροντα και, δεύτερον, ότι πρέπει να υπερβαίνει τις παραμορφώσεις της καθημερινής ζωής, δημιουργώντας μιά απόσταση από το δεδομένο, ένα «εκτός» του πραγματικού.

Αυτή η δέσμευση στην κριτική παράδοση, ωστόσο, δεν είναι χωρίς συνέπειες. Συνοδεύεται από διλήμματα και εντάσεις. Από την άλλη πλευρά, «τό να τίθενται υπό έρώτησιν τά πράγματα, τό να τούς άσκειται κριτική, τό να ζητείται ένα λόγον δίδοναι» απαιτεί από μιά κριτική συζήτηση «νά διαθέτει κανόνες»<sup>35</sup>. Κατά συνέπεια, τό ζήτημα της έγκυρότητας των ήθικων αξιώσεων, τό έρώτημα του «πώς μπορούμε να κρίνουμε και να επιλέγουμε... πώς μπορούμε να αντιμετωπίσουμε λογικά, αν όχι “όρθολογικά”, τό ζήτημα της κρίσης και της επιλογής ανάμεσα σε διαφορετικούς θεσμούς της κοινωνίας» είναι τό «κατ’ έξοχην πολιτικό έρώτημα», ένα «μη αυτόνομητο έρώτημα»<sup>36</sup>. Μόνο αντιμετωπίζοντας αυτήν την πρόκληση μπορούμε να ελπίζουμε ότι θα απονομιμοποιήσουμε τό υπάρχον και θα αποκαλύψουμε τις κρυμμένες «ώμές και κτηνώδεις σχέσεις ισχύος»<sup>37</sup> που κυριαρχούν στις φιλελεύθερες κοινωνίες. Από την άλλη πλευρά, δεν είναι ούτε δυνατόν ούτε επιθυμητό να ζητούμε καταφυγή σε μιά απόλυτη πηγή αυθεντίας ή όποια θα θεμελιώνει, μιά για πάντα, κανονιστικές αρχές, μεταφέροντας την πολιτική από τή σφαίρα των κοινωνικών αγώνων στην περιοχή του άφηρημένου στοχασμού, θέτοντας έτσι τέρμα στις πολιτικές διαφωνίες, στις αντιθέσεις και στις συγκρούσεις. Άφου ή «ήθική ή υπερβατική καθαρολογία» έχει αποδειχθεί «έν τέλει άσυνεπής» και «θεμελίωση σε τίποτα τό πραγματικό»<sup>38</sup>, πρέπει κανείς να δεχθεί, προειδοποιεί ο Καστοριάδης, ότι «είναι μάταιο να προσπερνούμε την ίδια μας τή βούληση και την ύπευθυνότητα». Οί πολιτικές αποφάσεις δεν μπορεί παρά να «βασίζονται στην... πολιτική μας βούληση και στην πολιτική ύπευθυνότητα»<sup>39</sup>.



Στά μεταγενέστερα γραπτά του, ο Καστοριάδης προσπαθεί να επιλύσει αυτήν την ένταση μέσα στην θεωρία του της αυτονομίας με μιά απόπειρα να πλεύσει ανάμεσα στον κανονιστικό θεμελιωτισμό και στον ήθικό σχετικισμό. Για να αποσαφηνίσει τό μεγάλο του φιλοσοφικό πρόγραμμα, την διαύγηση της πρακτικής, της αυτονομίας, ο Καστοριάδης είναι υποχρεωμένος να επιλύσει τόν αίνιγματικό και ένοχλητικό δεσμό μεταξύ γεγονότος [factum] και θεσπίσματος [jus], μεταξύ γεγονότος και αξίας. Στην κριτική του προς τόν Habermas, ο Καστοριάδης δηλώνει ρητά ότι «ποτέ δεν μπορεί κανείς να περάσει νομίμως από τά γεγονότα στους νόμους» και ότι «ή προσπάθεια του Habermas να εξαγάγει “όρθολογικά”, εκ νέου σήμερα, δίκαιο από τό γεγονός... μου φαίνεται τόσο άβάσιμη όσο και όλες οι παρόμοιου είδους προσπάθειες που έχουν γίνει στό παρελθόν, τις όποιες και επαναλαμβάνει»<sup>40</sup>. Όμοίως, κατά την συζήτηση του μεταμοντερνισμού, υποστηρίζει πώς κάθε κριτικό πρόγραμμα πρέπει να αποδεχθεί μιά «κάθετη διάκριση μεταξύ factum και jus»<sup>41</sup>. Ο Καστοριάδης εδώ υιοθετεί την άκραία αντιρεαλιστική θέση ότι «ή πραγματικότητα δεν κατέχει κανένα προνόμιο,



ούτε φιλοσοφικό ούτε κανονιστικό»<sup>42</sup>. Μέ την άρνησή του να στοχαστεί πώς τό κανονιστικό περιεχόμενο τής αυτονομίας συνδέεται μέ τήν πραγματικότητα, στερεί τόν έαυτό του από τούς αναγκαίους πόρους, αποτυγχάνοντας έτσι νά εξηγήσει τήν μεσολάβηση ανάμεσα sé «*de facto ισχύ*» και «*de jure ισχύ*»<sup>43</sup>.

Σέ διαφορετικά συμφραζόμενα, ώστόσο, ό Καστοριάδης υίοθετεί ένα έντυπωσιακά αντίθετο έπιχείρημα χάριν μιās ζυγισμένης σχέσης μεταξύ *factum* και *jus*. «Έάν δέν μπορούμε νά σκεφθούμε τή δυνατότητα και τήν πραγματικότητα μιās σύζευξης μεταξύ *jus* και *factum*», ύποστηρίζει, «άπλως δέν μπορούμε νά σκεφθούμε πλέον»<sup>44</sup>. Θά φτάσει έως τό σημείο νά αναρωτηθεί, «Πώς μπορεί ή αξία νά γίνει ένεργός πραγματικότητα και ή ένεργός πραγματικότητα αξία;»<sup>45</sup>. Όστόσο, δέν αναπτύσσει πλήρως αὐτήν τήν εναλλακτική γραμμή έπιχειρηματολογίας. Πέρα από τήν υπαινικτική, αλλά εξαιρετικά άόριστη δήλωσή του ότι «είναι ή έλεύθερη και ιστορική μας αναγνώριση τής αξίας αὐτοῦ τοῦ προτάγματος, και ή πραγματικότητα τής μερικῆς του πραγμάτωσης έως τά σήμερα, πού μās προσδένει sé τέτοιες αξιώσεις»<sup>46</sup>, πουθενά δέν μπορούμε νά βρούμε μιā περιεκτική και συστηματική έπεξεργασία τής μεσολάβησης μεταξύ γεγονότων και κανόνων. Γιατί; Πώς μπορούμε νά εξηγήσουμε αὐτήν τήν άμφιταλάντευση τοῦ Καστοριάδη; Τό έπιχείρημά του για μιā κάθετη διάκριση μεταξύ *factum* και *jus* δέν έχει μόνο έναν πολεμικό, στρατηγικό χαρακτήρα, προκειμένου νά ενισχύσει τήν κριτική του πρós τόν Habermas. Ούτε τό εναλλακτικό του σχήμα εισάγεται αποκλειστικά για νά τονίσει τίς διαφωνίες του μέ τόν ριζικό σχετικισμό τοῦ αποδομισμού. Τό πρόβλημα, μέ πιό γενικούς όρους διατυπωμένο, είναι τό ακόλουθο:

Άπό τήν μιā πλευρά, προκειμένου νά αποφευχθεί όποιαδήποτε όπισθοδρόμηση στην ντετερμινιστική και αναγωγιστική θηλεία τής «συνολιστικής-ταυτιστικής» όντολογίας, κάτι πού ό Μάρξ, ό Φρόυντ αλλά ακόμη και ό Habermas δέν απέφυγαν, οι πηγές τής φαντασίας αποκόπτονται από τό πραγματικό και καθίστανται ανεξάρτητες και χωριστές από τό ιστορικό τους πλαίσιο, μέ κίνδυνο νά χάσουν κάθε άγκυροβόλιο στό κανονιστικό πλέγμα τής σύγχρονης κοινωνίας<sup>47</sup>. Αὐτή ή θέση είναι άπολύτως συνεπής μέ τίς όντολογικές προϋποθέσεις τής θεωρίας τοῦ Καστοριάδη και μέ τήν προσπάθειά του νά αποφύγει μιā αντικειμενιστική προσέγγιση ή όποία θά κατανο-

οῦσε τό Είναι ως Είναι καθορισμένο από κάτι έξωτερικό πρós τό ίδιο. Ό Καστοριάδης θέλει νά αποφύγει τήν όπισθοδρόμηση sé μιā αρχή, sé ένα φυσικό θεμέλιο πού θά διακύβευε τόν τυχαίο και άνοιχτό χαρακτήρα τοῦ κοινωνικοῦ και θά άπειλούσε έν τέλει τή ριζική δημιουργικότητα τής ανθρώπινης δράσης. Η άφetterιακή ύπόθεση δομικών καθορισμών, περισσότερο και από φυγή από τή συγκρουσιακή σφαίρα τής πολιτικής και τής ιστορίας, θά σήμαινε τό στράγγισμα τής πολιτικής φαντασίας, τής έτερότητας και τής διαφοράς.

Άπό τήν άλλη πλευρά, προκειμένου νά εξηγηθεί ή δυνατότητα τής κοινωνικής κριτικής και τής πολιτικής αντίστασης, πρέπει νά παρασχεθεί μιā σταθερότερη, ευρύτερη και αντικειμενική προοπτική. Έτσι, αν μιā κριτική τοῦ φιλελεύθερου κράτους και τών καπιταλιστικών δομών κυριαρχίας πρέπει νά είναι κάτι περισσότερο από μιā μεταξύ πολλών και ασύμμετρων, κοινών επιθυμιών και έπιμέρους συμφερόντων τών πολιτικών ύποκειμένων, είναι αναγκαίο νά ύποτεθεί μιā «σκοπιά πέραν τοῦ δεδομένου»<sup>48</sup>. Μόνο μέσω μιās έμφατικής υπεράσπισης τοῦ κανονιστικοῦ περιεχομένου τής αυτονομίας μπορεί ή πολιτική θεωρία νά ενσωματώσει τή χειραφετική πρόθεση τής όρθολογικής έπεξεργασίας μιās πιό δίκαιης μορφῆς πολιτικής τάξης. Μιā σχέση μεσολάβησης μεταξύ γεγονότος και δικαίου θά υπερπερδούσε τά άδιέξοδα τοῦ ριζικοῦ σκεπτικισμού και τοῦ μεταμοντέρνου κυνισμού, από τούς όποίους άπορρέει ή έλκυστικότητα και ή άνωτερότητα τών σύγχρονων δημοκρατικών κινημάτων, αλλά στερούν από τόν έαυτό τους τούς θεωρητικούς και κανονιστικούς πόρους, αναγκαίους για νά μεταμορφώσουν αὐτά τά στοιχεία sé συνεκτικό πρόγραμμα.

Στήν προσπάθειά του νά συζεύξει τό γεγονός μέ τήν αξία, ό Καστοριάδης άπορρίπτει, και όπωσδήποτε όρθά, μιā όντολογική στρατηγική έπιχειρηματολογίας. Δέν μετασχηματίζει τό γεγονός τών δημιουργικών παρορμήσεων τοῦ άσυνειδήτου sé κανόνα. Αντίθετα από τήν άστοχη κριτική τής Agnes Heller ότι ό Καστοριάδης «άναδιπλασιάζει τήν ψυχή sé ένα όντολογικό και ένα κανονιστικό στοιχείο [δηλαδή τήν ψυχή ως φύσιν και νόμον]... περνάει λαθραία ένα κανονιστικό στοιχείο μέσα στην φύση, και διακρίνει άνάμεσα sé κοινωνίες χρησιμοποιώντας ακριβώς αὐτό τό κανονιστικό στοιχείο ως κριτήριο σύγκρισης»<sup>49</sup>, εκείνος διαφεύγει έπιτυχώς τήν όντολογικοποίηση τής ψυχῆς ως μετακανόνα και αρ-



νεϊται νά συναγάγει τό «ὀφείλει» (αὐτονομία) ἀπὸ τό «εἶναι» (ριζική φαντασία). Δείχνει ἀμέσως ὅτι «δέν ὑπάρχει πέρασμα ἀπὸ τήν ὄντολογία στήν πολιτική... Δέν εἶναι δυνατόν νά συναγάγουμε μιά πολιτική ἀπὸ τήν φιλοσοφία»<sup>50</sup>. Ὁ Καστοριάδης δέν μετασχηματίζει τό δημιουργικό δυναμικό τῆς ψυχῆς σέ κανονιστικό, ἔσχατο θεμέλιο<sup>51</sup>. Ἀντίθετα, ἡ προσπάθεια νά μετασχηματιστεῖ ἡ ψυχὴ σέ ἀπόλυτο στήριγμα, μέσω μιᾶς ἐπιστημονικῆς-ψυχαναλυτικῆς νομιμοποίησης τῆς αὐτονομίας, δέν εἶναι μόνο ἐπιστημολογικά ἀνακόλουθη — ἀφοῦ ἡ ἐπιστῆμη δέν μπορεῖ νά παραγάγει ἠθικούς κανόνες — ἀλλά ἐπίσης ἐπικίνδυνη. Τά προϊόντα τῆς ψυχῆς, οἱ εἰκόνες μιᾶς διαφορετικῆς πραγματικότητας, πρέπει τά ἴδια νά ἐξεταστοῦν ἀπὸ μιά ἐξωτερική σκοπιά, προκειμένου νά ὀριστεῖ ποιές εἶναι νομιμοποιήσιμες καί ἐπιθυμητές εἰκόνες καί ποιές ὄχι. Καί αὐτό ἀπαιτεῖ μίαν ἀρχή ἄλλη ἀπὸ τήν ριζική φαντασία. Δέν μποροῦμε νά χρησιμοποιήσουμε τήν ἀνατρεπτική δύναμη τῆς ψυχῆς ὡς κανονιστική ἀρχή, ὑποστηρίζει ὁ Καστοριάδης, διότι «οἱ ἀπαιτήσεις τοῦ πρωταρχικοῦ φυσικοῦ πυρήνα, τῆς φυσικῆς μονάδας τήν ὁποία κουβαλάμε μαζί μας καί ἡ ὁποία πάντοτε ὄνειρεύεται, σέ ὁποιαδήποτε ἡλικία μας, ὅτι εἶναι παντοδύναμη καί στό κέντρο τοῦ κόσμου..., ἀνταποκρίνονται πολύ πιό “φυσικά”... [σέ] μιά θέσμιση τῆς κοινωνίας ἡ ὁποία θεσμοποιεῖ τήν ἀνισότητα... στήν μορφή τῆς κοινωνικῆς ἱεραρχίας»<sup>52</sup>. Ἔτσι, ἡ ριζική φαντασία δέν μπορεῖ νά στηρίξει κανονιστικά τό ριζικό, κοινωνικό φαντασιακό.

Πῶς μποροῦμε νά υπερασπιστοῦμε τήν κανονιστική ἀνωτερότητα μιᾶς αὐτόνομης κοινωνίας καί πῶς μπορεῖ ἡ αὐτονομία νά ἐκπληρώσει τή λειτουργία μιᾶς χειραφετικῆς κριτικῆς τῆς θεσμισμένης καπιταλιστικῆς πραγματικότητας, ἀπὸ τήν στιγμή πού ἔχει κλειστεῖ αὐτός ὁ ὀρμος; Στό ἐρώτημα μπορεῖ νά δοθεῖ ἀπάντηση μόνο ἐάν ἐπανορίσουμε τό σημεῖο συνάντησης μεταξὺ κανόνα καί γεγονότος. Αὐτό ἀκριβῶς θά προσπαθῆσω νά κάνω ἐξετάζοντας ἀπὸ κοντά τούς ὀρισμούς τῆς ἀτομικῆς καί πολιτικῆς αὐτονομίας τοῦ Καστοριάδη<sup>53</sup>.

## Ἀτομική αὐτονομία

Στήν περίπτωση τῆς ἀτομικῆς αὐτονομίας, τό πρόγραμμα τοῦ Καστοριάδη ἐξαρτᾶται ἀμεσα ἀπὸ τόν ἀγῶνα του νά διασώσει τήν κατηγορία τῆς ὑποκειμενικότητας ἀπὸ τήν προσβολή τοῦ ἀποδομισμού, δίχως νά ὀπισθοδρομήσει εἴτε στήν

μεταφυσική ιδέα ἑνός λόγου ὁ ὁποῖος κυριαρχεῖ καί ἀπωθεῖ τίς ἑτερόνομες ἐπιθυμίες καί τήν ἐσώτερη φύση εἴτε σέ μιά φιλελεύθερη κατασκευῆ ἑνός ἐξαυλωμένου ἑαυτοῦ, προστατευμένου ἀπὸ τά φυσικά, προ-πολιτικά δικαιώματα τῆς ἰδιωτικῆς σφαίρας. Διατυπώνει μιά πρωτότυπη θεωρία μιᾶς ἀποκεντροποιημένης καί κοινωνικοῖστορικά ἐντοπισμένης ὑποκειμενικότητας, ἐξοπλισμένης μέ τήν φαντασιακή ἱκανότητα νά ἀποστασιοποιεῖται ἀπὸ τήν κοινωνική τάξη καί προικισμένης μέ τήν ὑπομονευτική δύναμη νά διερωτᾶ τίς ἴδιες τῆς τίς προϋποθέσεις, νά ἐπανερμηνεύει τήν συναισθηματική τῆς δομὴ καί νά ἀρθρώνει νέα προτάγματα.

Ἄν ὁ Καστοριάδης γνωρίζει πολύ καλά ὅτι ὁποιαδήποτε ἀνασυγκρότηση τῆς ἔννοιας τῆς ἀτομικῆς αὐτονομίας δέν μπορεῖ νά προσπεράσει τήν κατηγορία τοῦ ὑποκειμένου — διότι «χωρίς μιά τέτοια ὑποκειμενικότητα... ὄχι μόνο κάθε ἐπιδίωξη ἀλήθειας καί γνώσης καταρρέει, ἀλλά καί κάθε ἠθική ἐπιδίωξη ἐξαφανίζεται ἀφοῦ χάνεται κάθε ὑπευθυνότητα»<sup>54</sup> —, δέν προσυπογράφει τίς ἀπλοϊκές καί «θορυβώδεις διακηρύξεις περὶ τῆς ἐπιστροφῆς τοῦ ὑποκειμένου, καθὼς καί τόν δῆθεν “ἀτομικισμό” πού τίς συνοδεύει»<sup>55</sup>. Οἱ διακηρύξεις αὐτές βασίζονται στήν «φανταστική κατασκευή ἑνός “ἀτόμου” πού ἔρχεται στόν κόσμο πλήρως ἐξοπλισμένο καί καθορισμένο ὡς πρὸς τά οὐσιώδη γνωρίσματά του καί τό ὁποῖο ὑποτίθεται ὅτι διαφθείρεται, καταπιέζεται καί ὑποδουλώνεται ἀπὸ τήν κοινωνία — τήν κοινωνικότητα ὡς τέτοια»<sup>56</sup>. Ἄν ἡ αὐτονομία μπορεῖ καί πρέπει νά ἔχει κάποιο νόημα, προϋποθέτει μιά κατηγορία τῆς ὑποκειμενικότητας στήν ὁποία τό ὑποκείμενο κατανοεῖται κατ’ ἐλάχιστον ὡς δημιουργός τῶν νόμων οἱ ὁποῖοι τό κυβερνοῦν καί ὡς προικισμένο μέ τήν ἱκανότητα νά μορφοποιεῖ, νά βεβαιώνει, νά ἐκφράζει καί νά ἐπανερμηνεύει τίς ἀνάγκες του καί τήν ταυτότητά του.

Αὐτή ἡ ἔννοια τοῦ ἐλέγχου κάποιου πάνω στήν ἴδια του τήν ταυτότητα δέν συνεπάγεται μιά ἀτομιστική καί ὀρθολογιστική θεωρία τῆς ἐξατομίκευσης· γιὰ τόν Καστοριάδη τό ὑποκείμενο εἶναι ριζωμένο ὅσο καί ἀποσπασμένο, κοινωνιοποιημένο ὅσο καί ἀναπρεπτικό, θεσμισμένο ὅσο καί θεσμιζόν. Ἐν ἀντιθέσει πρὸς τίς ἀκραίες, ὑπερπλοποιημένες εἰκόνες τοῦ ὑποκειμένου ὡς ἑνός παθητικοῦ προϊόντος ἀνώτερων δυνάμεων οἱ ὁποῖες ἐνεργοῦν πίσω ἀπὸ τήν πλάτη του, ὁ Καστοριάδης ἐπεξεργάζεται μιά πλούσια ἔννοια συγκροτούμενη ἀπὸ τρεῖς περιοχές ὑπαρξῆς τοῦ «ἐαυτοῦ» ἢ τοῦ «δι’ ἑαυτόν»: τῆς ψυχῆς, τοῦ κοι-



νωνικού ατόμου και του υποκειμένου<sup>57</sup>. Για την παρούσα συζήτηση, θά εστιαστώ στις δύο τελευταίες περιοχές. Το άτομο είναι μία κοινωνική κατασκευή, τό προϊόν της κοινωνικοποίησης. Μέ αυτήν την έννοια της κοινωνικής θέσμησης του ατόμου, της «εξύφανσης του ατόμου ως κοινωνικού ατόμου»<sup>58</sup>, ο Καστοριάδης εντάσσεται στην κονστρουκτιβιστική και κοινοτιστική «επιστημολογία», σύμφωνα μέ την όποια τό άτομο είναι κοινωνικά συγκροτημένο, μία φαντασιακή κοινωνική σημασία, ένα προϊόν λόγων, κανόνων πρακτικών και διυποκειμενικά καθορισμένων ρόλων. Ός δημιουργήμα της ριζικής θεμελιωτικής δύναμης της θεσμίζουσας κοινωνίας, ή ταυτότητα του ατόμου ριζώνει σέ προηγούμενες σχέσεις, έγκυστεύεται σέ πολιτισμικές, συμβολικές και γλωσσικές δομές. Από την κονστρουκτιβιστική αυτή σκοπιά, ο Καστοριάδης είναι σέ θέση νά επιτεθεί τόσο στον φιλελεύθερο ατομισμό όσο και στην παράδοση της φιλοσοφίας του υποκειμένου, που συγκλίνουν στην έκ μέρους τους αντίληψη του υποκειμένου ως ενός καθαρού, αφηρημένου, εξαυλωμένου ορθολογικού παράγοντα.

Σέ αυτό τό σημείο, ώστόσο, ο Καστοριάδης διαχωρίζεται και από τίς ακρότητες του κονστρουκτιβισμού. Θέλει νά εξηγήσει τή δημιουργικότητα, την υπευθυνότητα, τή διαφορά, αλλά, πάνω απ' όλα, την αυτονομία. Είναι όξύτατα επικριτικός απέναντι στις ποικίλες προσεγγίσεις πού κατανοούν τό άτομο σαν μία λευκή πλάκα πάνω στην όποια χαράζονται οι κώδικες του πολιτισμού, οι δομές της γλώσσας ή οι επενέργειες των σχέσεων εξουσίας. Έκτός από τόν μονιστικό τους αναγωγισμό, αυτές οι προσεγγίσεις όδηγούν στην εξαφάνιση της έτερότητας, του υποκειμένου και της αυτονομίας. Τό κοινωνικό άτομο εμφανίζεται σαν νά μήν έχει «έξωτερικό». Δέν είναι παρά ένα παθητικό προϊόν των απρόσωπων δομών και καθορισμών πού ενεργούν πίσω από την πλάτη του. Δέν μπορεί πλέον νά κυριαρχήσει και νά δημιουργήσει αυτήν την απόσταση, τό διάστημα απέναντι στον έαυτό του και τόν κοινωνικό κόσμο πού είναι απαραίτητο για την διαμόρφωση μιās απαραμείωτης μοναδικότητας και ενός αναστοχαστικού και εμπρόθετου αυτόνομου υποκειμένου. Ό κομφορμισμός και ή όμοιογένεια απορρέουν αυτόμάτως από αυτήν την μεταμοντέρνα καρικατούρα.

Η εξύφανση του κοινωνικού ατόμου, υποστηρίζει ο Καστοριάδης, ποτέ δέν μπορεί νά είναι όλική. Ακόμη και αν ή θεσμισμένη κοινωνία — παράδοση, γλωσσικές δομές, κοινωνικοί κανό-

νες — επιθυμεί απεγνωσμένα μίαν απόλυτη υποταγή της ριζικής φαντασίας — του μοναδιαίου πυρήνα της ψυχής —, έρχεται πάντοτε αντιμέτωπη μέ την αντίσταση του τελευταίου, ό όποιος ζητάει νά επιστρέψει στό αρχικό του κλεισιμο και στην αρχική του αυτάρκεια. Προειδοποιεί, όρθά, έναντι της άφελους πίστης στην αποτελεσματικότητα των δομικών καθορισμών νά παράγουν πειθήνια και πλήρως ένσωματωμένα κοινωνικά άτομα. Η πίστη αυτή δοξολογεί άνευ όρων τό υπάρχον. Η άποτυχία του κοινωνικού-ιστορικού νά απορροφήσει τόν ψυχικό πυρήνα, νά απαλείψει την διαφορά του και νά εξαλείψει τό «άλλο του λόγου» μπορεί νά έρμηνευθεί σαν ένας αντικειμενικός περιορισμός της θεσμισμένης ταυτότητας νά άφομοιώνει τή θεσμίζουσα ταυτότητα. Η ανάπτυξη της έννοιας του υποκειμένου αποσκοπεί ακριβώς στην αυστηρή έννοιοποίηση αυτών των μηχανισμών αντίστασης, φαντασίας και δημιουργικότητας.

Τώρα, ή έννοια του υποκειμένου είναι μία ποιητική διεύρυνση της έννοιας του κοινωνικού ατόμου. Η νεωτερικότητα έχει παραγάγει την δική της διακριτή κοινωνική φαντασιακή σημασία του ατόμου. Ένώ ή προηγούμενη ιστορία, λέει ο Καστοριάδης, μάς είχε συνηθίσει σέ συλλογικότητες οι όποιες γίνονταν αντίληπτες μέ οργανικούς όρους όπου τό άτομο ήταν βυθισμένο στις καθολικά περιεκτικές κοινωνικές πρακτικές οι όποιες άνέστελλαν την αποστασιοποίηση, τόν αναστοχασμό και την κριτική πρόθεση<sup>59</sup>, ή σύγχρονη εποχή — και εδώ αναπτύσσει την θεωρία του της νεωτερικότητας<sup>60</sup> — έχει επιφέρει μίαν αποκεντροποίηση του υποκειμένου. Δέν είναι ή στιγμή εδώ νά εξετάσουμε διεξοδικά αυτήν την ιστορική αφήγηση. Άρκει νά πούμε ότι ο Καστοριάδης εισάγει ένα ιστορικό έπιχείρημα.

Η υποκειμενικότητα όρίζεται από την αναστοχαστικότητά της και την εμπρόθετη δραστηριότητα, την ικανότητά της νά υίοθετεί μιά στάση αποδέσμευσης απέναντι στον ίδιο τόν έαυτό της, νά αναπαριστάνει τόν έαυτό της ως κάτι άλλο από αυτό πού είναι, «νά βλέπει τόν έαυτό της ως άλλον». Τό νά στοχαζόμαστε σημαίνει νά έχουμε προσπέλαση στον έαυτό μας, νά άνιχνεύουμε τά συναισθήματα και τίς επιθυμίες μας, νά διερωτούμε την ίδια μας τή συγκρότηση, νά έρμηνεύουμε τίς ανάγκες μας και νά προτάσουμε νέες εικόνες, νέα νοήματα και νέες μορφές. Η αναστοχαστικότητα περικλείνει τίς στιγμές της ένδοσκόπησης, της αποστασιοποίησης και της αυτο-δημιουργίας. Η ένδοσκόπηση είναι μιά



στροφή προς τὰ μέσα, μιά επίγνωση τῆς ἴδιας μας τῆς ὑποκειμενικότητας καί τῶν διαδικασιῶν καί τῶν μηχανισμῶν πού τή διαμορφώνουν. Αὐτή ἢ ἀπόσυρση στόν ἑαυτό μας ἐξασφαλίζει μιάν ἐλάχιστη δεδομένη μορφή αὐτογνωσίας καί μιάν αἴσθηση συνοχῆς καί ἐνότητας, τό νά ἔχουμε συνειδηση τῆς ἀτομικότητάς μας. Τό ὑποκείμενο, στρέφοντας τήν ματιά στόν ἑαυτό του, εἶναι σέ θέση νά σταματήσει νά ζεῖ παθητικά μέ τίς παραδόσεις του, τίς συνήθειες καί τούς κανόνες. Μπορεῖ νά διερωτήσει τή θεσμισμένη κοινωνία, νά ἀμφισβητήσει τίς ἡγεμονικές ἐρμηνεῖες τῶν συλλογικῶν ταυτοτήτων καί νά μετατοπίσει, νά σχετικοποιήσει καί νά ὑπονομεύσει τίς διαδικασίες τοῦ σχηματισμοῦ του. Στό ὑποκείμενο, ὑποστηρίζει ὁ Καστοριάδης, ἐνυπάρχει ἡ «πάντα παρούσα δυνατότητα νά ἀνακατευθῆναι τό βλέμμα, νά ἀποσπαστεῖ ἀπό ὁποιοδήποτε εἰδικό περιεχόμενο, νά θέσει τό κάθε τί σέ παρένθεση — ἢ γυμνή δυνατότητα νά ἐπικαλεστεῖ κάτι, νά τό θέσει σέ ἀπόσταση, ἕνας σπινθήρας ἔξω ἀπό τόν χρόνον»<sup>61</sup>.

Ἡ ἀποστασιοποίηση συνεπάγεται τήν δημιουργία ἐνός «ἰδιωτικοῦ», ἐσωτερικοῦ πεδίου. Ἐμπεριέχοντας ἕνα ἐσωτερικό πεδίο ἐντός τοῦ ὁποίου μπορεῖ νά «διερωτήσει τόν ἴδιο τόν ἑαυτό του»<sup>62</sup>, τό ὑποκείμενο εἶναι σέ θέση νά παρεμβαίνει ἐνεργά στήν διαμόρφωση τῆς ταυτότητάς του, νά διαπραγματεύεται καί νά ἐπιβεβαιώνει τήν μοναδικότητά του. Ἡ ἀνάπτυξη καί διατήρηση μιᾶς μεστής νοήματος καί διαρκούς σχέσης μέ τόν ἑαυτό του, ἄμεσα ἐξαρτημένη ἀπό τήν ἰκανότητά του γιά αὐτο-παρουσίαση, ἀπαιτεῖ μιᾶ ἐδαφικότητα ἢ ὁποία νά μπορεῖ νά φιλοξενήσει τόν αὐτο-πειραματισμό, μή ἐκπιθέμενη σέ ἐξωτερικά βλέμματα. Σέ αὐτό ἀκριβῶς τό «ἐσωτερικό» εἶναι πού μπορεῖ κάποιος νά ἀποσυρθεῖ, μέσω μιᾶς πράξης ἐσωτερικῆς ἐξορίας, προκειμένου νά μορφώσει καί νά ἐπανεπινοήσει τήν ἴδια του τήν ταυτότητα καί νά συμβάλει δημιουργικά στήν αὐτοδιαμορφωτική του διαδικασία. Ἡ αὐτοπραγμάτωση, κάθε ἄλλο παρά ὑπονοώντας τήν ἐξωτερίκευση μιᾶς οὐσίας, ὑποδηλώνει τήν δραστηριότητα τῆς μορφοποίησης καί τῆς πρόταξης ἀξιών. Εἶναι ἡ πρακτική τῆς ἐνσυνειδήτης ἰδιοποίησης τῶν δημιουργικῶν δυνατοτήτων τῆς ψυχῆς νά «ἐπανοργανώνει σταθερά τό περιεχόμενό της... τό ὁποῖο παράγει μέσω ἐνός ὕλικου καί σέ σχέση μέ ἀνάγκες καί ἰδέες»<sup>63</sup>.

Αὐτή ἡ ἔμφαση σέ ἕναν ἐσωτερικό χῶρο ὁ ὁποῖος ἀποτελεῖ ἕνα «ἐξωτερικό» γιά τήν θεσμισμένη κοινωνία εἶναι κεντρικῆς σημασίας γιά τό

πρόγραμμα τοῦ Καστοριάδη νά ἀνασυγκροτήσει τό κανονιστικό περιεχόμενο τῆς ἀτομικῆς αὐτονομίας. Ὅρίζει τήν αὐτονομία ὡς

κατάσταση στήν ὁποία “κάποιος”... εἶναι ρητά καί, ὅσο αὐτό γίνεται, μέ διαύγεια (ὄχι “τυφλά”) δημιουργός τῶν ἰδίων του τῶν νόμων. Τοῦτο ὑπονοεῖ ὅτι αὐτός ὁ “κάποιος” ἐγκαθιδρύει μιᾶ νέα σχέση μέ τούς “νόμους του”, ἢ ὁποία δηλώνει, μεταξύ ἄλλων, ὅτι αὐτός ὁ μεμονωμένος... “κάποιος” μπορεῖ νά τροποποιεῖ αὐτούς τούς νόμους, γνωρίζοντας ὅτι κάνει κάτι τέτοιο<sup>64</sup>.

Αὐτή ἡ «ἄλλη σχέση» μέ τόν ἑαυτό μας δέν εἶναι ἕνα ἀφηρημένο ἠθικό ἰδεῶδες· εἶναι ἕνα πολιτικό πρόγραμμα στό ὁποῖο τό κριτικό δυναμικό δημιουργεῖ μιᾶ ἐναλλακτική νομιμοποίηση μιᾶς κανονιστικῆς θεωρίας τῶν ἀτομικῶν δικαιωμάτων ἀπέναντι σέ ἐκείνην πού παρέχουν οἱ φιλελεύθεροι λόγοι. Τά ἀτομικά δικαιώματα γίνονται προϋπόθεση τῆς δυνατότητας γιά τήν πλήρη ἀνάπτυξη τῆς ταυτότητας κάποιου καί γιά τή σύσταση τῆς ὑποκειμενικότητάς του. Ἡ συγκρότηση τοῦ σύγχρονου ὑποκειμένου ἐξαρτᾶται, σέ ἀποφασιστικό βαθμό, ἀπό τήν καλλιέργεια καί τήν περιφρόνηση μιᾶς πραγματικῆς καί συμβολικῆς σφαίρας ἢ ὁποία θά προστατεύσει τήν διαδικασία ἀνάπτυξης τοῦ Ἐγώ, τή δημιουργία τῆς συνεκτικῆς καί διακριτῆς ταυτότητας κάποιου. Τά ἀτομικά δικαιώματα ἀντιστοιχοῦν σέ ἐκείνες τίς καταστατικές ἐλάχιστες θεσμικές προϋποθέσεις οἱ ὁποῖες σέβονται τόν τόπο γιά τήν ἀνάπτυξη τῆς ὑποκειμενικότητας ἐνός ἀνθρώπου καί διασφαλίζουν τήν προστασία τῆς διαφορᾶς καί τῆς μοναδικότητάς του.

Ἡ ἀτομική αὐτονομία εἶναι ἡ ἀναστοχαστική καί διαυγῆς ἰκανότητα κάποιου νά μορφώνει, νά διατηρεῖ καί νά ἀναθεωρεῖ μιᾶ συνεκτική ταυτότητα. Ὡς ἐκ τούτου, ἡ προστασία αὐτῶν τῶν «ἰκανῶν συνθηκῶν γιά τή δραστηριότητα τοῦ ὑποκειμένου» δείχνει πρὸς μιᾶ νέα νομιμοποίηση τῶν «ἀρνητικῶν ἐλευθεριῶν», χειραφετημένη ἀπό ἀτομικιστικές καί ἰδιοκτησιακά προσανατολισμένες φιλελεύθερες διατυπώσεις. Ἡ κανονιστική ἔννοια τῆς ἀτομικῆς αὐτονομίας τοῦ Καστοριάδη παρέχει μιᾶ νομιμοποίηση ἐκείνων τῶν ἀτομικῶν δικαιωμάτων πού εἶναι ἀναγκαῖα γιά τήν προστασία τῆς φαντασίας, τῆς δημιουργικότητας καί τῆς ἐτερότητας. Διασφαλίζει τίς προϋποθέσεις — μιᾶ αἴσθηση ἐλέγχου τῆς ἴδιας τῆς ταυτότητας, τοῦ πειραματισμοῦ, τῆς αὐτοπεποίθη-



σης, τῆς δύναμης γιά δημιουργία ἀξιών, τῆς σωματικῆς ἀκεραιότητος, τῆς αὐτοπεποιθήσης, τῆς δύναμης γιά δημιουργία τοῦ ἀπαραβίαστου τῆς προσωπικότητος κάποιου —, προκειμένου ἕνα ἄτομο νά ἐνεργεῖ ὡς ὑποκείμενο, πού σημαίνει ἕνα ὑπεύθυνο, ἠθικό ὑποκείμενο, ἱκανό νά διερωτᾷ τήν θεσμιζούσα πραγματικότητα, νά ἐνεργεῖ ἐπί τῆ βάσει λόγων ὡς δημιουργός τῶν πολιτικῶν καί ἠθικῶν νόμων στούς ὁποίους ὑπόκειται καί νά συμμετέχει στήν θεσμιζούσα ἐξουσία τῆς κοινωνίας<sup>66</sup>. Ἡ προστάσια τῆς ριζικῆς φαντασίας ἀπό καταπατήσεις καί εἰσβολές τῆς θεσμισμένης, ρητῆς ἐξουσίας, εἴτε στήν μορφή τοῦ κοινωνικοῦ κομφορμισμοῦ εἴτε στήν μορφή τῆς κρατικῆς παρέμβασης, ἀπορρέει ἀπό τήν ἔννοια τοῦ ὑποκειμένου τοῦ Καστοριάδη. Οἱ κοινωνικοὶ θεσμοί, οἱ πρακτικές καί οἱ κανόνες — καί, ὡς ἐκ τούτου, ἡ θέσμιση τῆς κοινωνίας ὡς ὁλότητας — πρέπει νά διαγράψουν μιά πραγματική καί συμβολική ἐπικράτεια· πρέπει

νά ἐπιτρέπουν — ἢ δέν μποροῦν νά μὴν ἐπιτρέπουν — στό ἄτομο τήν δυνατότητα νά βρεῖ καί νά φέρεῖ σέ ὑπαρξή γιά λογαριασμό του ἕνα νόημα γιά τή θεσμισμένη κοινωνική σημασία. Ἀλλά πρέπει ἐπίσης νά τοῦ ἐπιτρέπουν — καί ὁ,τιδήποτε κάνουν θά εἶναι ἀναπόφευκτο νά τοῦ ἐπιτρέπουν — ἕναν ἰδιωτικό κόσμο, ὅχι μόνο σάν ἕναν ἐλάχιστο χῶρο ἄσκησης τῆς «αὐτόνομης» δραστηριότητος ἀλλά καί σάν ἕνα κόσμο ἀναπαραστάσεων (καί συναισθημάτων καί προθέσεων) μέσα στόν ὁποῖο τό ἄτομο θά εἶναι πάντα τό ἴδιο του τό κέντρο<sup>67</sup>.

Δύο πολύ σημαντικές διακρίσεις πρέπει νά γίνουν ἐδῶ<sup>68</sup>. Πρῶτον, ἡ ἔννοια τοῦ ὑποκειμένου τοῦ Καστοριάδη δέν εἶναι μιά νεκρανάσταση τοῦ Ἐγώ τῆς ὑπερβατικῆς φιλοσοφίας. Τά γνωρίσματα καί οἱ δυνατότητες τοῦ σύγχρονου ὑποκειμένου εἶναι ἱστορικές δημιουργίες, βαθιά ριζωμένες στό φαντασιακό τῆς νεωτερικότητος. Δέν ἀναφέρονται σέ μιά φυσική προοδευτική κίνηση πρὸς τήν τελεολογική πραγμάτωση κάποιας οὐσίας τοῦ ὑποκειμένου. Υἱοθετώντας μίαν ἱστορικοσυγκριτική στάση, ὁ Καστοριάδης προσεγγίζει τό ὑποκείμενο ὅχι ὡς μιά ἀντικειμενική φύση, ἀλλά ὡς ἕνα ἱστορικό-πολιτισμικό «πρόταγμα»<sup>69</sup>. Αὐτή ἡ πλευρά τοῦ ἐπιχειρήματός του ἔχει ὡστόσο παρερμηνευθεῖ. Ἔχει δεχθεῖ ἐπικρίσεις ὅτι εἰσάγει μιά ὑπερβατολογική θεμελίωση, ἀπό τήν πίσω πόρτα, στήν μορφή μιᾶς παραδοσιακῆς τελεολογικῆς θεωρίας τῆς οὐσίας ἢ ὁποῖα ἐκδιπλώ-

νεται μέσα στήν ἱστορία καί πού θυμίζει τήν θεωρία τοῦ πνεύματος [Geist] τοῦ Χέγκελ, τόν βιταλισμό τοῦ Bergson<sup>70</sup>, ἢ ἀκόμη καί τήν χαϊντεγκεριανή θεωρία τοῦ εἶναι τό ὁποῖο φανερόνεται / ἀναδύεται μέσα στήν ροή τῆς ἱστορίας<sup>71</sup>. Πίσω ἀπό τέτοιες ἐπικρίσεις κρύβεται ἡ ὑπόθεση ὅτι ὑπάρχει ἕνα κατάλοιπο θεμελιωτισμοῦ στήν θεωρία τοῦ Καστοριάδη.

Ἡ Heller, παραδείγματος χάριν, βλέπει τήν ψυχή ὡς κάτι τό «ἄχρονο... τό ὁποῖο ξεσπάει σάν ἕνα αἰώνιο ἠφαίστειο ξερονώντας πρωταρχική φαντασία, πού ριζώνει ἢ δέν ριζώνει στόν κόσμο, πού διαμορφώνει ἢ δέν μπορεῖ νά διαμορφώσει θεσμούς ἀπό τή φαντασία. Ἄν ἕνα σύνολο τέτοιων καινούργιων θεσμῶν διαμορφωθεῖ, τότε, σέ μιά ἐγγελημένη γλώσσα, ἐγκαθιδρύεται μιά νέα ἐποχή στήν ζωὴ τοῦ πνεύματος. Ἐδῶ ἡ Ψυχή εἶναι τό λειτουργικό ἀνάλογο τοῦ εἶναι τοῦ Heidegger»<sup>72</sup>. Σέ παρόμοιο ὕφος, ὁ Honneth ἰσχυρίζεται ὑψηλόφωνα ὅτι ὁ Καστοριάδης «πραγματοποίησε μίαν “ὑποστασιοποίηση” τῶν δημιουργικῶν ἐπιτευγμάτων»<sup>73</sup> ἢ ὁποῖα μετασχηματίζει τήν ριζική φαντασία σέ πραγματικότητα. Ἀλλά τόσο ἡ Heller ὅσο καί ὁ Honneth σφάλουν. Ἡ ψυχή δέν περιέχει κανένα ἀπόλυτο νόημα τό ὁποῖο βαθμιαία ἐξωτερικεύεται καί πραγματώνεται στήν μορφή τοῦ ὑποκειμένου· δέν συνιστᾷ ἕνα *a priori* πού εἶναι ταυτόχρονα λογικό καί ὄντολογικό, ἄχρονο καί οἰκουμενικό, πάντοτε ὁμοιο, πού διαπερνᾷ κάθε ἀνθρώπινη δημιουργία. Ἡ ριζική φαντασία δέν εἶναι κάτι τοποθετημένο κάτω ἢ πίσω ἀπό τό ὑποκείμενο ὡς χωριστή καί ἀνεξάρτητη ὄντοτητα. Ὁ Καστοριάδης διαφεύγει τήν παγίδα νά ὄντολογικοποιήσῃ τήν ψυχή ὡς τρέλα, ὡς τό ἐπιθυμητό Ἄλλο τοῦ Λόγου ἢ ὡς μιά αὐθεντική, ἄσπιλη ἐσώτερη φύση. Προσέχει ἀρκετά ὥστε νά μὴν ὑποστηρίξει ὅτι κάτω ἀπό τά διάφορα στάδια τῆς κοινωνιοποίησης βρίσκεται κάτι τό αὐθεντικό τοῦ ὁποῖου ἀρκεῖ μόνο νά ἀνοιχθεῖ τό σφραγισμένο στόμα<sup>74</sup>.

Κατά συνέπεια, ἡ νομιμοποίηση τῶν ἀτομικῶν δικαιωμάτων δέν εἶναι ὑπερβεβαρυμένη μέ ἕνα εἰδικό οὐσιῶδες τέλος, δέν στηρίζεται οὔτε σέ κάποια εἰδική ἔννοια τοῦ ἀληθινοῦ ἑαυτοῦ οὔτε σέ μιά καί μοναδική ἰδέα τῆς ἀγαθῆς ζωῆς. Ὁ Καστοριάδης τονίζει τήν φαντασία καί τήν δημιουργικότητα, ἀλλά μόνο ὡς προϋποθέσεις γιά τόν σχηματισμό ἑνός ἀναστοχαστικοῦ καί συνεκτικοῦ ἑαυτοῦ, ὁ ὁποῖος ἐν συνεχείᾳ μπορεῖ νά διαλέξει ὁποιαδήποτε ταυτότητα, δέσμευση ἢ ἰδέα περί τοῦ ἀγαθοῦ θέλει. Ἡ ἀτομική αὐτονομία ὑπό τήν μορφή τῶν «ἀρνητικῶν ἐλευθεριῶν», ἐνσωματω-



μένη στους νομικούς και δημόσιους θεσμούς της κοινωνίας, επιτρέπει την συνύπαρξη πολλών διαφορετικών μορφών ζωής και μία πολλαπλότητα έννοιων του προσώπου ή όποια δέν προκρίνει ποτέ μία και μόνη αξία. Σέ αυτά τά συμφραζόμενα, ή φαντασία είναι, για κάθε υποκείμενο, ή εμπειρία του νά δημιουργεί νόημα για τόν έαυτό του ή νά δίνει μορφή. Συνιστά τήν αναγκαία προϋπόθεση για τήν διαδικασία σχηματισμού του υποκειμένου και για τήν διαυγή και αναστοχαστική συμμετοχή στην θεσμίζουσα θεμελιωτική δύναμη της κοινωνίας.

## Πολιτική αυτονομία

Στά πολλά δοκίμιά του πού ακολουθήσαν τή Φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας, ένα από τά μείζονα ενδιαφέροντα του Καστοριάδη ήταν νά αναπτύξει τίς πολιτικές συνεπαγωγές των όντολογικών του διερευνήσεων και νά διαυγάσει τό κανονιστικό περιεχόμενο της πολιτικής αυτονομίας. Όπως τό βλέπω, ή επιτυχία αυτής της προσπάθειας εξαρτάται αποκλειστικά από τήν ικανότητά του νά αναπτύξει μία ουσιαστική θεωρία της δημοκρατίας ενάντια στους φιλελευθέρους και διαδικαστικούς σφετερισμούς πού ήγεμονεύουν σήμερα στην δημοκρατική θεωρία, δίχως νά όπισθοδρομεί είτε στην αναχρονιστική φανταστική κατασκευή της λαϊκής κυριαρχίας, ενός όμογενοϋς, διαφανοϋς στόν έαυτό του συλλογικού υποκειμένου, έχθρικού απέναντι στόν πλουραλισμό, πιστοϋ στό πνεϋμα του κοινοτισμοϋ, είτε στίς ντεσιζιονιστικές ύπερβολές μιās αυθαίρετης, άδέσμευτης πολιτικής βούλησης, ή όποια δέν γνωρίζει όρια. Προκειμένου νά πραγματοποιήσει αυτό τό φιλόδοξο πρόγραμμα, ό Καστοριάδης κάνει διάκριση ανάμεσα σέ θεσμίζουσα κοινωνία και θεσμισμένη κοινωνία. Στά διάκενά τους, άρθρώνει μία καινοτόμο θεωρία της πολιτικής αυτονομίας.

Η αυτόνομη κοινωνία είναι εκείνη πού συνειδητά ιδιοποιείται ένα μέρος της θεσμίζουσας δύναμης της ριζικής φαντασίας για νά δημιουργήσει τούς ίδιους της τούς θεσμούς και τίς σημασίες της και νά έγκαθιδρύσει τούς κατάλληλους νόμους και τίς κατάλληλες πρακτικές. Η πιθανότητα μιās αυτόνομης, αυτοθεσμίζόμενης κοινωνίας, πού συγκεντρώνει σημαντικές ποσότητες θεσμίζουσας δύναμης και, ως εκ τούτου, επιβεβαιώνει τίς δυνατότητες της δημιουργίας άξιων συνδέεται έγγενως μέ τήν ικανότητα της κοινωνίας νά δρά συλλογικά. Μόνο μέσω της

συλλογικής δράσης μπορεί ή κοινωνία νά δει τόν έαυτό της ως αυτό πού είναι, αυτοθεσμίζόμενη, γνωρίζουσα και καταφάσκουσα τήν δύναμή της ως παραγωγικής υποκειμενικότητας. Η δημοκρατία είναι εκείνο ακριβώς τό καθεστώς τό όποιο προικίζει μία διευρυνόμενη συλλογικότητα μέ αύξουσα δημιουργική δύναμη. Αυτό ακριβώς τό δημιουργικό και βολονταριστικό στοιχείο στην θεωρία της πολιτικής αυτονομίας του Καστοριάδη είναι εκείνο πού είλκυσε τίς πιό άγρυπνες επιθέσεις. Δέν ξαναζωντανεύει ό Καστοριάδης μία ρουσσική-ιακωβίνικη θεωρία της λαϊκής κυριαρχίας, ή όποια προϋποθέτει ούσιώδη όμοιογένεια και ισχυρούς ταυτισμούς; Μήπως ύπονοεί ότι μόνο όταν ένα πολιτικό σωμα μεταμορφώνεται σέ ένα τέλεια μοναδικό πρόσωπο, αυτο-διαφανές και παντοδύναμο, μπορεί ή, άλλως, διασκορπισμένη θεσμίζουσα έξουσία νά συγκεντρωθεί και νά τεθεί υπό τόν έλεγχο της κοινότητας; Έχει άραγε δίκιο ό Habermas όταν ύποστηρίζει ότι ό Καστοριάδης «είναι ύποχρεωμένος νά στηρίξει τήν αποκαλύπτουσα τόν κόσμο παραγωγικότητα της γλώσσας σέ ένα απόλυτο Έγώ και νά επιστρέψει κατ' ούσίαν στην θεωρησιακή φιλοσοφία της συνείδησης»; Ότι «αυτό ταιριάζει μέ τήν προσωποποίηση της κοινωνίας ως ενός ποιητικού δημιουργοϋ ό όποιος έλευθερώνει από μέσα του διαρκώς νέες μορφές κόσμου»;<sup>75</sup>

Άπό τήν κριτική αυτή διαφεύγει έντελώς ή κοινωνική και ιστορική διάσταση της πολιτικής αυτονομίας. Ό Καστοριάδης δέν προϋποθέτει ένα φυσικά δοσμένο συλλογικό υποκείμενο ή, ακόμα λιγότερο, τήν ιδέα της λαϊκής κυριαρχίας, ή όποια ποτέ δέν εμφανίζεται στα γραπτά του. Αντίθετα, οι αυτόνομες πολιτικές δραστηριότητες αποσκοποϋν, πρώτα από όλα, στή δημιουργία νέων πολιτικών ταυτοτήτων μέσω διαδοχικών μετατοπίσεων και αναδιάρθρωσεων μεταξύ ιδιαίτερων όντοτήτων<sup>76</sup>. Πρωταρχικός σκοπός ενός προγράμματος αυτονομίας είναι ή οικοδόμηση μιās συλλογικής, δημοκρατικής βούλησης. Για νά διασφαλίσει τήν ύπαρξη πολλαπλών άξιων και συμφερόντων, ό Καστοριάδης προβάλλει «τήν δημιουργία μιās δημόσιας σφαίρας... μιās πολιτικής επικράτειας... ή όποια ανήκει σέ όλους»<sup>77</sup>. Φέρνοντας σέ έπαφή πάνω σέ κοινό έδαφος μία πολλαπλότητα υποκείμενων θέσεων, τό πρόγραμμα της πολιτικής αυτονομίας αντιπροσωπεύει έναν άγώνα για τόν σχηματισμό μιās συλλογικής υποκειμενικότητας, ικανής νά συλλαμβάνει δημοκρατικά και νά προτάσσει κοινούς σκοπούς όσον άφορά τίς κεντρικές κοινωνικές



σημασίες της κοινωνίας. Αυτό τό κοινωνικό υποκείμενο δέν είναι απαραίτητο νά είναι ουσιολογικά άρθρωμένο. Γά διαφορετικά του στοιχεία πρέπει άπλως νά έμπεριέχουν ένα «κοινό έδαφος», οργανωμένο γύρω άπό κεντρικές συμβολικές άναπαράστασεις και νοήματα. Αυτή ή συλλογική υποκειμενικότητα «είναι εκείνη πού έκανε τόν έαυτό της ικανό νά άναγνωρίζει και νά άποδέχεται αυτήν τήν ίδια τήν πολλαπλότητα τών ανθρώπινων κόσμων, σπάζοντας έτσι στόν άπώτατο δυνατό βαθμό τό κλείσιμο του ίδιου του κόσμου της»<sup>78</sup>.

Η κοινωνική θέσμιση μιās δημοκρατικής ταυτότητας, δομημένης γύρω άπό συμεριζόμενες πολιτικές άξίες, είναι εκείνη πού συνιστά τήν πρώτη ύλοποίηση της πολιτικής άυτονομίας. Στην πραγματικότητα, τό πρόγραμμα της άυτονομίας προϋποθέτει τήν σύσταση μιās συλλογικής υποκειμενικότητας, ικανής νά γεφυρώνει τίς διαφορές μεταξύ πληθυντικών φαντασιακών σημασιών, ένσωματωμένης σε άποκλίνοντα συλλογικά υποκείμενα και ένσαρκωμένης σε διαφορετικά πολιτικά προγράμματα. Έπί πλέον, αυτή ή προσπάθεια νά θεσμισθεί ένα δημοκρατικό σώμα άπαιτεί τήν διάτρηση της ιδεολογικής μυστικοποίησης και του κοινωνικού κατακερματισμού πού επιβάλλεται άπό τήν κυριαρχία του κεφαλαίου. Η έξύφανση μιās συλλογικής υποκειμενικότητας είναι μία άπό τίς θεσμίσεις εκείνες μέσω τών όποιων και στην βάση τών όποιων οι διάσπαρτες ταυτότητες μετατοπίζονται και αναδιαρθρώνονται για νά σχηματίσουν ένα κοινωνικό υποκείμενο «ικανό νά συμμετέχει στό κοινωνικό πράττειν και άναπαριστάνειν / λέγειν, και ικανό νά άναπαριστάνει, νά ένεργεί και νά σκέπτεται κατά έναν σύμφωνο, συνεπή, συγκλίνοντα τρόπο»<sup>79</sup>. Μόνο μία τέτοια «τεχνητή» συλλογική υποκειμενικότητα μπορεί νά συμμετέχει άμεσα στην θεμελιωτική δύναμη του κοινωνικού φαντασιακού.

Άκόμα και έτσι, ώστόσο, τό συλλογικό δημοκρατικό υποκείμενο ποτέ δέν μπορεί νά επιτύχει μία πλήρη ταυτότητα. Δέν μπορεί νά έξαντλήσει ή νά αναλώσει τήν θεσμίζουσα δύναμη. Η στιγμή μιās άπόλυτης σύμπτωσης δέν πραγματοποιείται ποτέ. Η θεσμίζουσα έξουσία δέν μπορεί νά έντοπιστεί σε μία περιοχή του κοινωνικού ή νά ένσαρκωθεί σε μία υπερβατική υποκειμενικότητα· είναι άνώδυμη και αυθόρμητη· «ένεργει ύπόρρητα, δέν σκοπεύεται ως τέτοια άπό κανέναν, πραγματώνεται μέσω της επιδίωξης ενός άπροσδιόριστου άριθμού ειδικών σκοπών»<sup>80</sup> είναι

κινητή, ρευστή και σχετική· δραπετεύει άπό όλες τίς άπόπειρες νά περιγραφεί· ποτέ δέν μπορεί νά άπορροφήσει τήν πολλαπλότητα τών φαντασιακών σημασιών σε μία κλειστή, οργανική ένότητα. Η πολιτική άυτονομία, ως έκ τούτου, δέν μπορεί νά ταυτιστεί με ένα υποκείμενο πού θά όριζόταν ρητά, προκειμένου νά τήν ένσαρκώσει,

είτε αυτό όνομαστέι «όμαδική συνείδηση», «συλλογικό άσυνείδητο» είτε ό,τιδήποτε άλλο. Οι όροι αυτοί είναι χαλκευμένοι και αυτές οι ψευδο-οντότητες δημιουργήθηκαν μέσω της άθέμιτης μεταφοράς τους άπό άλλες σφαίρες, ή στά ίχνη άλλων όντοτήτων, έξαιτίας της άδυναμίας μας νά πραγματοποιήσουμε τόν τρόπο του είναι πού ιδιάζει στις σημασίες<sup>81</sup>.

Έπί πλέον, ό Καστοριάδης ύπαινίσσεται ένα συγκρουσιακό μοντέλο της πολιτικής, σύμφωνα με τό όποιο οι κεντρικές κοινωνικές φαντασιακές σημασίες πού καθιόρουν τό είδος μιās συγκεκριμένης κοινωνίας δέν άπορρέουν άπό μία σμιττιανή (Schmittian) μεμονωμένη πράξη — μία άπόλυτη, τελική άπόφαση. Άντιθέτως, αντιμετωπίζονται ως ιστορικό προϊόν πολιτικών συγκρούσεων και κοινωνικών άγώνων. Άντί νά «κατανοούνται στην βάση μιās ύποτιθέμενης σχέσης με ένα “υποκείμενο” τό όποιο θά τίς “έφερε” ή θά τίς “σκοπούσε”<sup>82</sup>, τέτοιες κοινωνικές-ιστορικές δημιουργίες, όπως ή δημοκρατική ταυτότητα, είναι τά άπροσχεδιάστα και άθέλητα προϊόντα μιās πολλαπλότητας πρακτικών, στρατηγικών, συμμαχιών και μορφοποιητικών συλλογικών δραστηριοτήτων οι όποιες συμφύρονται σε ένα ένσχοπο και εύκρινές σχέδιο. Αυτό είναι τό πρόγραμμα της πολιτικής άυτονομίας. Δέν είναι μία στατική διακήρυξη της βούλησης ενός παντοδύναμου και πανταχού παρόντος λαού, αλλά «έναν άγώνα γύρω άπό τούς θεσμούς, ένας άγώνας πού άποσκοπεί στη μεταβολή αυτών τών θεσμών..., άγώνας ό όποιος επιφέρει μία άσυνήθιστη μεταβολή στους θεσμούς»<sup>83</sup>.

Η οικοδόμηση ενός δημοκρατικού συνασπισμού δέν είναι, ώστόσο, άποκλειστικά τυχαία συνέπεια τών συγκρουσιακών σχέσεων άνάμεσα σε ανταγωνιστικές βουλήσεις πού μάχονται για τήν ιδιοποίηση όσο μεγαλύτερου μέρους μπορούν της θεσμίζουσας έξουσίας. Άπαιτεί έπίσης πρακτικές δημόσιας συζήτησης άνάμεσα στους πολίτες σχετικά με τούς κατάλληλους θεσμούς και νόμους της κοινότητάς τους, οι όποιες μεταβάλλ-





λουν τούς θεσμισμένους κανόνες και τις αξίες και προτάσσουν νέες, σύμφωνα με τούς κοινούς σκοπούς τούς οποίους κάθε φορά ή κοινότητα θέτει για λογαριασμό της. Η ρητή αυτοθέσμιση της κοινωνίας προϋποθέτει τήν στιγμή του ὀρθολογικού, διαλογικού σχηματισμού της βούλησης για τήν συγκρότηση μιᾶς δημοκρατικής ταυτότητας. Ὁ λόγος προηγείται της πράξης της αυτοθέσμισης της κοινωνίας και απαιτεῖ ἕνα σύνολο διαδικασιῶν και μηχανισμῶν, ριζωμένων στήν δημόσια σφαίρα, ὅπου λόγοι δίνονται και συγκρούονται<sup>84</sup>, ἐπικρίνονται και ἀμφισβητοῦνται σύμφωνα μέ τήν «δυνατότητα — και τήν πραγματικότητα — του ἐλεύθερου λόγου, της ἐλευθέρης σκέψης, της ἐλευθέρης ἐξέτασης και της διερώτησης χωρίς περιορισμό»<sup>85</sup>. Ὁ δημοκρατικός σχηματισμός της βούλησης δέν μπορεί παρά νά γενικευθεῖ σέ ἕναν θεσμοποιημένο δημόσιο χώρο, ὅπου «μιᾶ συνεχῆς, ἀνοιχτή και δημόσια συζήτηση και κριτική»<sup>86</sup> «ἀφορᾶ τό κάθε τί μέσα στήν κοινωνία πού εἶναι κοινό και συμμερίσιμο»<sup>87</sup> και συνεπάγεται τήν δραστηριότητα συμμετοχῆ ὄλων τῶν ἀτόμων στίς ὑπάρχουσες μορφές ρητῆς ἐξουσίας. Ἡ πολιτική συμμετοχή ἀποσκοπεῖ στήν συγκρότηση ἑνός συνόλου ἔλλογων, εὐρέως συμμεριζόμενων σκοπῶν, πού εἶναι κοινωνικά-ἱστορικά προϊόντα και οἱ ἴδιοι και οἱ ὅποιοι θά καταστήσουν ἀποτελεσματική τήν ἄσκηση της συλλογικῆς δράσης και, μέ αὐτόν τόν τρόπο, τήν ἰδιοποίηση μεγαλύτερων τμημάτων της θεσμιζουσας ἐξουσίας του ριζικῆ φαντασιακοῦ<sup>88</sup>.

Σέ αὐτό τό σημείο, ὥστόσο, ὁ Καστοριάδης ἀσκει κριτική στούς καθαρὰ διαδικασιακοὺς ὀρισμούς της δημοκρατίας. Οἱ διαδικασίες ποτέ δέν μπορεί νά εἶναι οὐδέτερες. Συνδέονται ἐγγενῶς μέ τούς σκοπούς και μέ τὰ προτάγματα μιᾶς πολιτικῆς κοινότητας. Ἀποτελοῦν μέρος τῶν κεντρικῶν της κοινωνικῶν σημασιῶν. Ὁ Καστοριάδης δέν ἀπορρίπτει τίς διαδικασίες ἐν γένει. Ἀρνεῖται τόν σφετερισμό τους ἀπό τίς φιλελεύθερες θεωρίες, οἱ ὁποῖες προσπαθοῦν νά συγκαλύψουν τούς σκοπούς τους κάτω ἀπό ἕνα πέπλο οὐδετερότητας και νομιμότητας. Στά φιλελεύθερα κράτη, οἱ διαδικασίες εἶναι σχεδιασμένες και ἀνεπτυγμένες ἔτσι ὥστε νά προστατεύουν, νά περιχαράκωνουν και νά ἀναπαράγουν εἰδικές δομές κυριαρχίας. Ἀντί νά ἀμφισβητοῦν τίς ἀσυμμετρικές σχέσεις ἰσχύος, τίς τελειοποιῶν καθιστώντάς τις ἐπαρκεῖς για τίς ἀνάγκες της συσσώρευσης του κεφαλαίου και του ἀτομικοῦ κέρδους<sup>89</sup>. Ἀντίθετα, μιᾶ δημοκρατική, αὐτόνομη κοινωνία εἶναι ἐκείνη ή ὁποία θά προτείνει ἀνοι-

χτά ἕνα διαφορετικό σύνολο διαδικασιακῶν ρυθμίσεων, κατάλληλο για τήν ἐδραίωση μιᾶς δημοκρατικῆς ταυτότητας μέσω της ἀποτελεσματικῆς συμμετοχῆς τῶν πολιτῶν στήν θέσμιση της κοινωνίας.

Σύμφωνα μέ αὐτήν τήν ἐρμηνεία της δημοκρατίας, καθώς ή κοινωνία προχωρεῖ νά ἀρθρώσει και νά συστήσει τόν ἑαυτό της σάν μιᾶ διευρυμένη ὑποκειμενικότητα ὀργανωμένη γύρω ἀπό κεντρικές κοινωνικές σημασίες, τό πρόταγμα της πολιτικῆς αὐτονομίας ἀποκτᾶ σταδιακά ἕνα οὐσιαστικό περιεχόμενο, τήν ἔκφραση της ἀξανάμενης δύναμης μιᾶς δευρυνόμενης δημοκρατικῆς ταυτότητας. Μιᾶ κοινωνία ή ὁποία ἔχει δημοκρατικά συγκροτήσει μιᾶ συλλογική βούληση εἶναι σέ θέση νά κινηθεῖ πρὸς τήν ἐπεξεργασία ἑνός ριζικῆ, χειραφετησιακοῦ προγράμματος ἐμπνεόμενου ἀπό τήν ἀκόλουθη πολιτική προσαγωγή:

Δημιουργεῖστε ἐκείνους τούς θεσμούς οἱ ὅποιοι, ἐσωτερικευόμενοι ἀπό τὰ ἄτομα, διευκολύνουν στόν μεγαλύτερο βαθμό τήν πρόσβασή τους στήν ἀτομική αὐτονομία και στήν ἀποτελεσματική τους συμμετοχή σέ ὅλες τίς μορφές ρητῆς ἐξουσίας πού ὑπάρχουν στήν κοινωνία<sup>90</sup>.

Παρ' ὅτι αὐτός ὁ ἐπαναπροσδιορισμός της πολιτικῆς αὐτονομίας ἀφήνει κατά μέρος τόν μύθο της λαϊκῆς κυριαρχίας, φαίνεται, ὅπως ὁ Habermas σπεύδει νά καταδείξει, «νά ἀποτιμᾶται μέ ὀρους ἀθηντικότητας της αὐτο-διαφάνειας μιᾶς κοινωνίας ή ὁποία δέν κρύβει τίς φαντασιακές της πηγές κάτω ἀπό ἐξωκοινωνικές προβολές και γνωρίζει ρητᾶ τόν ἑαυτό της ὡς μιᾶ αὐτοθεσμιζόμενη κοινωνία»<sup>91</sup>. Ἀλλά και πάλι ὁ Habermas ἀστοχεῖ. Ἡ ἰδέα ἑνός διαφανοῦς στόν ἑαυτό του κοινωνικοῦ ὑποκειμένου δέν μπορεί νά ὑποστηριχθεῖ. Τό ψυχαναλυτικό περιεχόμενο της θεωρίας του Καστοριάδη διαποτίζει και διαμορφώνει τήν ἐκ μέρους του κατανόηση της συλλογικῆς ὑποκειμενικότητας. Ἡ διαρκῆς παρουσία της ριζικῆς φαντασίας δέν μπορεί ποτέ νά ἐκριζωθεῖ ή νά κυριαρχηθεῖ πλήρως. Αὐτήν τήν φορά ἐναντίον του «ψυχαναλυτικοῦ ληθάργου τῶν κοινωνιολόγων»<sup>92</sup>, ὁ Καστοριάδης συμπεριλαμβάνει στό σχέδιό του τὰ ἀντικειμενικά ὄρια πού τίθενται ἀπό τήν μή θεματοποιημένη και ἀναπόφευκτη παρουσία ἑνός «ἐξωτερικοῦ» τό ὁποῖο ὑπενθυμίζει σέ κάθε κοινωνικό ὑποκείμενο τήν περιορισμένη, ἀδιαφανή ἀνολοκλήρωτη ταυτότητά του.



Αυτή ή αναγνώριση τής αδιαφάνειας του κοινωνικού —ό φαντασιακός χαρακτήρας των συλλογικών αναπαραστάσεων— εγχαθιστᾶ ἕνα διαρκές χάσμα ανάμεσα στο σημαίνον και στο σημαϊνόμενο. Κανένα συλλογικό υποκείμενο «δέν ἔχει ανάγκη νά “αναπαραστήσει στον ἑαυτό του” τήν ὁλότητα τής κοινωνικής θεσμίσεως ή τῶν σημασιῶν πού αὐτή μεταφέρει, καί οὔτε στήν πραγματικότητα θά τό μπορούσε»<sup>93</sup>. Για νά τό πούμε μέ πιό ἀφηρημένους ὄρους, ή θεσμίζουσα κοινωνία δέν μπορεί ποτέ νά ἀναχθεῖ ... ή νά ταυτιστεῖ ὀλοκληρωτικά μέ τήν θεσμισμένη κοινωνία. Ἡ τελευταία δέν μπορεί νά ἀπορροφήσει ή νά ἐνσωματώσει τελειωτικά τήν πρώτη. Μιά διαφανής στον ἑαυτό της, αυτόνομη κοινωνία, πού σημαίνει τήν ὀλική ἰδιοποίηση τής θεσμίζουσας ἐξουσίας ἀπό τήν θεσμισμένη ἐξουσία, θά σήμαινε τό τέλος τής ἱστορίας. Εἶναι μία καθαρῆ ἀδυνατότητα. Ἐν ἀντιθέσει πρὸς τόν ἰσχυρισμό του Habermas, ὁ Καστοριάδης δηλώνει σαφῶς ὅτι «ή κοινωνία ποτέ δέν μπορεί νά ξεφύγει ἀπό τόν ἑαυτό της. Ἡ θεσμισμένη κοινωνία ὑπόκειται πάντοτε στίς ὑπόγειες πιέσεις τής θεσμίζουσας κοινωνίας. Κάτω ἀπό τό ἐδραιωμένο κοινωνικό φαντασιακό, ή ροή του ριζικού φαντασιακού κοχλάζει ἀκατάπαυστα»<sup>94</sup>. Αὐτή ή ὄντολογική παρουσία ἀρνεῖται τήν ἄμεση, ἀδιαμεσολάβητη, καθολική πρόσβαση στίς θεσμίζουσες πηγές τής κοινωνίας.

Αὐτή ή γραμμή ἐπιχειρηματολογίας δέν διαφεύγει του Habermas. Ἀντίθετα, του δίνει τήν εὐκαιρία, ἀπό τή στιγμή πού χάνει τόν πρῶτο του στόχο, νά ἀντιστρέψει τήν κριτική του, ὑποστηρίζοντας τώρα ὅτι ὁ Καστοριάδης, ἀπαλλαγμένος ἀπό τήν κατηγορία του συλλογικού βολонταρισμοῦ, εἶναι πάντως ἔνοχος μιᾶς μορφῆς φανταλισμοῦ πού καταστρέφει τή δυνατότητα τής αυτόνομης, δημιουργικής δράσης. Σύμφωνα μέ τόν Habermas, ή διαρκῆς παρουσία τής ἐξουσίας του Οὐτίδος, του κανενός<sup>95</sup>, ἀναγκάζει τόν Καστοριάδη

νά ἀνακαλέσει τά ὑποκείμενα, ὅπως κάνει ὁ Heidegger, ἀπό τήν ἐνδοκόσμια ἀπώλεια τής ὑποκειμενικῆς τους παραφροσύνης στήν σφαῖρα του μή χειραγωγήσιμου καί, ὡς ἐκ τούτου, σέ μία ἐκστασιακή αὐτονομία ἐν ὄψει του πρωταρχικοῦ συμβάντος μιᾶς αὐτοθεσμίζομενης κοινωνίας — καί αὐτό θά συνεποσοῦτο μόνο σέ μία εἰρωνική καταβύθιση τής φιλοσοφίας τής πράξης σέ μία ἀκόμα ἐκδοχή μεταστρουκτουραλισμοῦ<sup>96</sup>.

Ὡς ἐκ τούτου, συμπεραίνει ὁ Habermas, ή θεωρία τής θεσμίζουσας ἐξουσίας μιᾶς δημοκρατικῆς συλλογικότητας του Καστοριάδη εἶναι ἐλλειμματική. Τό μόνο πού ἀπομένει εἶναι οἱ ἱστορικά μεταβαλλόμενες δομές τῶν καθολικά ἀνεξάρτητων, ἀδέσμευτων κοινωνικῶν σημασιῶν οἱ ὁποῖες ἐκδιπλώνονται σέ μία παγκόσμια ἱστορία πού εἶναι ὁ τόπος τής ἐξωτερίκευσης καί τής ἀντικειμενοποίησής τους. Ὅπως συνέβαινε καί μέ τήν προηγούμενη κριτική του, καί αὐτή ἐπίσης χάνει τόν στόχο της. Εἶναι ἀλήθεια προβληματικό τό πῶς καί τό πού ὁ Habermas διακρίνει τήν παρουσία ἀντικειμενικῶν δομῶν στήν ἔννοια τῶν κοινωνικῶν φαντασιακῶν σημασιῶν. Αὐτή ή κριτική θά εἶχε ἔννοια ἂν διατυπωνόταν ἀπό ἕναν ἐκπρόσωπο τής φιλοσοφίας του ὑποκειμένου ὁ ὁποῖος νιώθει ἀπειλούμενος ἀπό τήν ἐμφάνιση μιᾶς ἐνοχλητικῆς «ἀπουσίας» πού ὑπονομεύει τίς ἀξιώσεις του ὑποκειμένου γιά ἐνότητα, συνείδηση καί πλήρως διαφανή ταυτότητα. Στήν περίπτωση του Habermas, ὡστόσο, ή ἀντίρρηση εἶναι μάλλον ρητορική καί καθαρῶς πολεμική. Ὁ ἴδιος ἔχει μιᾶ παρόμοια θεωρία: αὐτήν του βιοκόσμου. Τί ἄλλο εἶναι ή ἔννοια τῶν κοινωνικῶν φαντασιακῶν σημασιῶν του Καστοριάδη ἀπό μιᾶ διαφορετική ἄρθρωση του ὁρίζοντα τῶν μή θεματοποιημένων, ἐνορατικῶν, διυποκειμενικῶν νοημάτων καί συμβόλων τά ὁποῖα καθιστοῦν μιᾶ κοινωνία κατανοητή καί σημαίνουσα, ἐπιτρέποντας ὡς ἐκ τούτου τήν ἐπικοινωνία καί τόν συντονισμό τής δράσης μεταξύ κοινωνικῶν ἀτόμων; Ὁ Habermas προσπερνάει σκοπίμως τήν συμβουλή του Καστοριάδη νά διαβαστεῖ τό κοινωνικό φαντασιακό ὄχι ὡς «μιᾶ οὐσία, οὔτε μιᾶ ποιότητα, μιᾶ πράξη ή ἕνα πάθος»<sup>97</sup>, ἀλλά «ὡς ἀόρατος τομέας πού συγκρατεῖ αὐτήν τήν ἀτελείωτη συλλογή ἀπό πραγματικές, ὀρθολογικές καί συμβολικές ἀναμετρήσεις καί σκοπούς τά ὁποῖα συγκροτοῦν κάθε κοινωνία, καί ὡς ἀρχή ή ὁποῖα ἐπιλέγει καί μορφοποιεῖ τά κομμάτια καί τά θρύψαλλα πού θά γίνουν ἀποδεκτά ἐδῶ»<sup>98</sup>. Σέ τόνο πολύ παρόμοιο μέ ἐκεῖνον του Habermas ὅταν συζητᾶται τόν βιόκοσμο, ὁ Καστοριάδης ὑποστηρίζει ὀρθῶς ὅτι

ὅπως ἀκριβῶς ἕνα ἄτομο δέν μπορεί νά συλλάβει ή νά δώσει στον ἑαυτό του τίποτε ἀπολύτως —οὔτε τόν κόσμο οὔτε τόν ἑαυτό του— ἔξω ἀπό τήν συμβολική διάσταση, καμμία κοινωνία δέν μπορεί νά δώσει στον ἑαυτό της τίποτα ἔξω ἀπό αὐτόν τόν δευτέρως τάξεως συμβολισμό... Καί ὅπως ἀκριβῶς



ἐγὼ δὲν μπορῶ νὰ ἀποκαλέσω τὴν σχέσηη μου μετὰ τὴν γλῶσσα μιά μορφὴ ξένωσης... μετὰ τὸν ἴδιον τρόπο δὲν ὑπάρχει λόγος νὰ ἀποκαλῶ τὴν σχέσηη ἀνάμεσα στὴν κοινωνία καὶ στὸ κοινωνικο-ιστορικό φαντασιακό ξένωση. Ἡ ξένωση ἐμφανίζεται μέσα σὲ αὐτὴν τὴν σχέσηη, ἀλλὰ δὲν εἶναι αὐτὴ ἡ σχέσηη — ὅπως ἀκριβῶς τὸ σφάλμα καὶ τὸ παραλήρημα εἶναι δυνατὰ μόνο μέσα στὴν γλῶσσα ἀλλὰ δὲν εἶναι ἡ γλῶσσα<sup>99</sup>.

Ἡ καινοτομία τῆς ἐκδοχῆς τῆς αὐτονομίας τοῦ Καστοριάδη, ὅπως προσπάθησα νὰ δείξω, συνίσταται στὴν προσπάθειά του νὰ ὑπερβῆ τόσο τίς φιλελεύθερες θεωρίες τοῦ ἀτομικοῦ, ἡθικοῦ καθορισμοῦ ὅσο καὶ τοὺς μεταμοντέρνους λόγους περὶ τοῦ «θανάτου τῆς αὐτονομίας». Ἀποφεύγοντας μετὰ ἐπιτυχία πλαστές ἀντιπαραθέσεις, ὁ Καστοριάδης προσπάθησε νὰ περισώσει τὸ χειραφετικό περιεχόμενο τῆς νεωτερικότητας, ἀνανεώνοντας τὸ ἐνδιαφέρον γιὰ μιά μετα-μεταφυσική, ἀποκεντροποιημένη ἔννοια τῆς συλλογικῆς αὐτοθέσμησης ὡς πυρῆνα τῆς δημοκρατικῆς πολιτικῆς. Στὸ φῶς αὐτῶν τῶν παρατηρήσεων, ἐλπίζω νὰ κατόρθωσα νὰ ἀναδείξω τὴν μοναδικὴ σημασία τῆς πολιτικῆς σκέψης τοῦ Καστοριάδη γιὰ τὴν ὑπέρβαση τῶν σχηματοποιημένων διλημμάτων, καὶ τὸν ἐμπλουτισμὸ ὡς ἐκ τούτου τῶν ἀνοιχτῶν συζητήσεων καὶ διαμαχῶν μέσα στὴν σύγχρονη πολιτικὴ θεωρία.

## ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

Εἶμαι βαθιὰ εὐγνώμων στὴν Jean Cohen γιὰ τὴν πολὺτιμη συζήτηση, κριτικὴ καὶ ἐνθάρρυνση. Θὰ ἤθελα ἐπίσης νὰ εὐχαριστήσω τὸν David Ames Curtis γιὰ τὴν σταθερὴ του βοήθεια στὴν διάρκειά τῆς προετοιμασίας τοῦ χειρογράφου. Ἀφιερῶνω αὐτὸ τὸ κείμενο στὴν μνήμη τοῦ Κορνήλιου Καστοριάδη.

1. J.M. Murphy καὶ C. Gilligan, «Moral Development in Late Adolescence and Adulthood: A Critique and Reconstruction of Kohlberg's Theory», *Human Development* 23 (1980)· C. Gilligan, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development* (Καίμπριτζ MA: Harvard University Press, 1982)· C. Gilligan, «Moral Orientation and Moral Development», *Women and Moral Theory*, ἐπιμ. E.F. Kittay καὶ T.D. Meyers (Totowa NJ: Rowman and Littlefield, 1987)· καὶ J. Benjamin, *Bonds of Love: Psychoanalysis, Feminism, and the Problem of Domination* (Νέα Ὑόρκη: Pantheon, 1988).

2. J. Lacan «Some Reflections on the Ego», *The International Journal of Psycho-Analysis* 34 (1953)· J. Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan: The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis*,

1954-1955, τόμ. II (Νέα Ὑόρκη: W.W. Norton, 1988)· M. Foucault, *The Order of Things: An Archeology of the Human Sciences* (Νέα Ὑόρκη: Vintage Books, 1973)· *Discipline and Punish: The Birth of the Prison* (Νέα Ὑόρκη: Vintage Books, 1973)· καὶ J. Derrida «Structure, Sign, and Play», *The Structuralist Controversy: The Languages of Criticism and the Sciences of Man*, ἐπιμ. R. Macksey καὶ E. Donato (Βαλτιμόρη: Johns Hopkins University Press, 1972).

3. M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Νέα Ὑόρκη: Cambridge University Press, 1982)· «The Procedural Republic and the Unencumbered Self», *Political Theory*, 12 (1984)· A. Macintyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory* (Notre Dame: University of Notre Dame, 1984)· Taylor, *Sources of the Self: The Making of Modern Identity* (Καίμπριτζ MA: Harvard University Press, 1989).

4. Ὑπάρχουν μερικές ἐξαιρέσεις. Βλ. γιὰ παράδειγμα D. Howard, «Introduction to Castoriadis», *Telos* 23 (Ανοίξη 1975)· B. Singer, «The Early Castoriadis: Socialism, Barbarism and the Bureaucratic Thread» καὶ «The Late Castoriadis: Institution under Interrogation», *Canadian Journal of Political and Social Theory* 3.3 (Φθινόπωρο 1979) καὶ 4.1 (Χειμῶνας 1980)· J. Thompson, «Ideology and the Social Imaginary: An Appraisal of Castoriadis and Lefort», *Theory and Society* 2.5 (Σεπτέμβριος 1982)· καὶ H. Joas, «Institutionalization as a Creative Process: The Sociological Importance of Cornelius Castoriadis's Political Philosophy», *American Journal of Sociology* 95.5 (1989). Ὅλες αὐτές οἱ προσπάθειες νὰ εἰσαχθεῖ στὸ ἀμερικανικό κοινὸ τὸ ἔργο τοῦ Καστοριάδη συμμερίζονται τὴν ἴδια ἐρμηνευτικὴ προσέγγιση: ἐστιάζονται στὴν σημασία τοῦ Καστοριάδη γιὰ μιά μεταμαρξιστικὴ κοινωνικὴ θεωρία. Προσφάτως, τὸ *Thesis Eleven* 49 (Μάιος 1997) ἔχει ἀφιερῶσει ἓνα δλόκληρο τεύχος στὸ ἔργο τοῦ Καστοριάδη μετὰ ἀφορμὴ τὰ 75 χρόνια ἀπὸ τὴν γέννησή του.

5. Castoriadis, *The Imaginary Institution of Society* (1975), μετ. Kathleen Blamey (Καίμπριτζ MA: MIT Press 1987 [1975]), 99-101.

6. J. Habermas, «Excursions on Cornelius Castoriadis: The Imaginary Institution», *The Philosophical Discourse of Modernity. Twelve Lectures*, μετ. Frederick Lawrence (Ὁξφόρδη: Polity Press, 1987)· A. Heller, «With Castoriadis to Aristotle; From Aristotle to Kant; From Kant to Us», *Autonomie et Autotransformation. La Philosophie Militante de Cornelius Castoriadis* (Γενεύη: Librairie Droz, 1989)· A. Honneth, «Rescuing the Revolution with an Ontology: On Cornelius Castoriadis' Theory of Society», *The Fragmented World of the Social: Essays in Social and Political Philosophy*, ἐπιμ. Charles Wright (Νέα Ὑόρκη: SUNY Press, 1995)· καὶ H. Poltier, «De la praxis à l' institution et de retour», *Autonomie et Autotransformation. La Philosophie Militante de Cornelius Castoriadis* (Γενεύη: Librairie Droz, 1989).

7. R. Rorty, «Comments on Castoriadis's The End of Philosophy», *Salmagundi* 82-83 (1989): 24-30 καὶ V.E. Wolfstein, «Review Essay: Psychoanalysis in Political Theory», *Political Theory* 24.4 (1996): 71-26.

8. Castoriadis «On the Content of Socialism II» (1957), στὸ *Cornelius Castoriadis: Political and Social Writings*, τόμ. 2, ἐπιμ. D.A. Curtis (Μιννεάπολις: University of Minnesota Press, 1988), 95-8.



9. Castoriadis, *The Imaginary Institution*, 56-68.
10. Βλ. τὰ δύο «προγραμματικά» δοκίμια τοῦ Καστοριάδη: «Epilegomena to a Theory of the Soul which has been Presented as a Science», καὶ «Psychoanalysis: Project and Elucidation», στὸ *Crossroads in the Labyrinth* (Καίμπριτζ MA: MIT Press and Brighton 1984 [1978]). Ἡ ὀριστική ἐπεξεργασία παρουσιάζεται στὸ *The Imaginary Institution*, 281-289.
11. Castoriadis, *The Imaginary Institution*, 93. Αὐτονομία, ἀναδιατυπωμένη σέ καντιανὴ ὁρολογία, εἶναι ἡ ἀπόφαση νὰ «θέλω τὸν Νόμο ὄχι ἀπλῶς ὡς κάτι τὸ δεδομένο, ἀλλὰ ὡς κάτι τὸ ὁποῖο τὴν ἴδια στιγμή ἐγὼ δίνω στὸν ἑαυτό μου». Ἡ ἔννοια τῆς βούλησης, ἡ ὁποία παίζει κεντρικὸ ρόλο σέ αὐτὸν τὸν ὀρισμὸ, πρέπει νὰ διακριθεῖ ἀπὸ τὴν ὀρθολογιστικὴ παράδοση τῆς δυτικῆς φιλοσοφίας. Δὲν ἀφορᾷ τὸν αὐτο-ἐλεγχὸ ὡς κυριαρχία τοῦ ἀνώτερου μέρους πάνω στὸ κατώτερο καὶ τὴ σταδιακὴ ἐξάλειψη τοῦ τελευταίου. Δὲν ὑπονοεῖ ἕναν ἐλεγχὸ τῶν παθῶν ἀπὸ τὸν λόγος, ὁ ὁποῖος σταδιακὰ περιορίζει, διαχειρίζεται καὶ ἐποπτεύει ἐπιθυμίες, αἰσθήματα καὶ συγκινήσεις. Ἡ ἔνσκηπη πράξη εἶναι μιὰ λεπτὴ σχέση, μιὰ ἐκλεπτυσμένη προσήλωση στὴν ἀναπαραστατικὴ ροὴ τοῦ ριζικοῦ φαντασιακοῦ. Ὁχι ἐλεγχος ἢ κυριαρχία, ἐξάλειψη ἢ καταστολή, ἀλλὰ εὐαίσθητη σκόπιμη ἀνακατεῦθυνση, μιὰ στοχαστικὴ χειρονομία ρύθμισης καὶ μορφοποίησης. Τὸ ὑποκείμενο μπορεῖ νὰ ἐπανεξετάσει καὶ νὰ ἐπαναδιαπραγματεῖται τὴν ταυτότητά του. Ὁ Καστοριάδης ὀρίζει τὴν ἔνσκηπη δράση ἢ βούληση «... ὡς ἡ δυνατότητα ἑνὸς ἀνθρώπινου πλάσματος νὰ ὀδηγεῖ τὰ ἀποτελέσματα τῆς στοχαστικῆς ἐπεξεργασίας του / τῆς ὡς τίς ἐφεδρεῖες οἱ ὁποῖες καθορίζουν τίς πράξεις του / τῆς. Μὲ ἄλλα λόγια, βούληση ἢ ἔνσκηπη δράση εἶναι ἡ στοχαστικὴ διάσταση αὐτοῦ τὸ ὁποῖο εἴμαστε ὡς προικισμένα μὲ φαντασία (δηλαδή δημιουργικά) ὄντα, ἢ πάλι: ἡ στοχαστικὴ καὶ πρακτικὴ διάσταση τῆς φαντασίας μας ὡς πηγῆς δημιουργίας». Castoriadis, «The State of the Subject Today», *Thesis Eleven* 24 (1984): 28.
12. Castoriadis, *The Imaginary Institution*, 104.
13. Castoriadis, *The Imaginary Institution*, 79: «The Greek Polis and the Creation of Democracy», *Philosophy, Politics, Autonomy: Essays Philosophy* (Oxford University Press, 1991 [1983]), 121. Τὸ σημεῖο αὐτὸ θὰ ἐξετασθεῖ λεπτομερῶς στὸ ἐπόμενο μέρος.
14. Castoriadis, «The Greek Polis», 87 καὶ *The Imaginary Institution*, 196, 267, 332.
15. Castoriadis, «The Greek Polis», 87.
16. Castoriadis, «The Nature and Value of Equality» (1982), *Philosophy*, 125-8.
17. Castoriadis, «Preface», *Crossroads in the Labyrinth*, xiii, xxiii καὶ *The Imaginary Institution*, 100.
18. «Ποῖο μπορεῖ νὰ εἶναι τὸ μέτρο ἂν δὲν ὑπάρχει ἕνα ἐξω-κοινωνικὸ κριτήριον, τί μπορεῖ καὶ πρέπει νὰ εἶναι ὁ νόμος ἂν κανένας ἐξωτερικὸς κανὼνας δὲν μπορεῖ νὰ χρησιμεύει ὡς ὅρος σύγκρισης, τί μπορεῖ νὰ εἶναι ζωὴ πάνω ἀπὸ τὴν Ἄβυσσο ἀπὸ τὴν στιγμή πού κατανοεῖται ὅτι εἶναι παράλογο νὰ δίνεται στὴν Ἄβυσσο μιὰ ἀκριβῆς μορφή, ἢ αὐτὴ εἶναι ἰδέα, ἢ ἀξία, ἢ ἕνα νόημα καθορισμένο μιὰ γιὰ πάντα;», Castoriadis, «Institution of Society and Religion» (1982), *World in Fragments: Writings on Politics Society, Psychoanalysis, and the Imagination*, ἐπιμ. David Ames Curtis (Στάνφορντ: Stanford University Press, 1997), 329.
19. A. Macintyre, *After Virtue*, 26.
20. Castoriadis, *The Imaginary Institution*, 100.
21. Ὡ. π. 79.
22. Ὡ. π. 373.
23. M. Weber, *Political Writings*, ἐπιμ. P. Lassman καὶ R. Speirs (Νέα Ὑόρκη: Cambridge University Press, 1994).
24. Castoriadis, «The “End of Philosophy”?» (1988), *Philosophy*, 32.
25. Castoriadis, «The Nature and Value of Equality», 125.
26. Habermas, *The Philosophical Discourse*, 330.
27. Ὡ. π., 321.
28. H. Poltner, «De la praxis à l’ institution et retour», 434-5.
29. A. Honneth, «Rescuing the Revolution with Ontology», 183.
30. Castoriadis, «The Retreat from Autonomy. Post-Modernism as Generalized Conformism» (1990), *Thesis Eleven* 31 (1992): 22.
31. Ὡ. π., 17.
32. Ἡ ἐρμηνεία τῆς ἔννοιας τῆς αὐτονομίας ὡς κριτικοῦ κανόνα περιορίζει τὴ χρῆση τῆς στῆν ἐρμηνεία μιᾶς ἀρχῆς γιὰ τὸν ἐλεγχὸ τῆς ἐγκυρότητας τῶν κανόνων, τῶν νόμων καὶ τῶν θεσμῶν τῶν ὑπαρχουσῶν φιλελευθέρων, καπιταλιστικῶν δημοκρατιῶν. Αὐτὴ εἶναι μιὰ περιορισμένη καὶ μερικὴ ἐρμηνεία τῆς ἔννοιας τῆς αὐτονομίας. Ἡ αὐτονομία δὲν εἶναι κάτι πού ἀπλῶς μᾶς προσφέρει μιὰ ὀπτικὴ γωνία, κάποια ἀπόσταση ἀπὸ τὴν ὁποία γίνεται δυνατὴ μιὰ κριτικὴ τῶν σύγχρονων θεσμισμένων κοινωνιῶν. Ἡ ἔννοια τῆς αὐτονομίας δὲν μπορεῖ νὰ ἀναχθεῖ ἀπλῶς σέ κριτικὸ κανόνα. Εἶναι ἐπίσης ἕνα πρακτικὸ πολιτικὸ πρόγραμμα, ἕνα μοντέλο δημοκρατικῆς ὀργάνωσης: τὸ μοντέλο μιᾶς ριζικῆς δημοκρατικῆς κοινωνίας ἢ ὁποῖα ὑλοποιεῖ θεσμικά καὶ συμβολικά τὴν ἀξία τῆς αὐτονομίας.
33. Castoriadis, «Individual, Society, Rationality, History», (1988), *Philosophy*, 76.
34. Castoriadis, «Intellectuals and History» (1990), *Philosophy*, 76.
35. Ὡ. π.
36. Castoriadis, «The Greek Polis», 87, 101.
37. Castoriadis, «The Nature and Value of Equality», 141.
38. Castoriadis, «Epilegomena to a Theory of the Soul», 37.
39. Castoriadis, «The Nature and Value of Equality», 140, 142.
40. Castoriadis, «Individual, Society, Rationality, History», 79: καὶ «The Nature and Value of Equality», 125.
41. Castoriadis, «The Retreat from Autonomy», 19.
42. Castoriadis, «Intellectuals and History», 10.
43. Castoriadis, «Done and To Be Done» (1989), *The Castoriadis Reader*, ἐπιμ. David Ames Curtis (London: Blackwell, 1997), 388.
44. Castoriadis, «The “End of Philosophy”?»», 31.
45. Castoriadis, «Anthropology, Philosophy, Politics», (1990) *Thesis Eleven* 49 (1997): 110 καὶ «Done and To Be Done», 395, 404.
46. Castoriadis, «The “End of Philosophy”?»», 32.
47. Ὁ Καστοριάδης ἐπιχείρησε νὰ ἐπαναπροσδιορίσει τοὺς ὅρους τῆς σχέσης μεταξύ τοῦ ριζικοῦ φαντασιακοῦ καὶ τοῦ κοινωνικοῦ φαντασιακοῦ μὲ τὴν κρίσιμη διάκριση



ex nihilo και όχι cum nihilo. Η δράση επένδυσης μορφών εκ μέρους του κοινωνικού υποκειμένου «λαμβάνει χώρα», υποστηρίζει ο Καστοριάδης, «πάνω, μέσα και διά μέσου του ήδη θεσμισμένου. Αυτό το ρυθμίζει και το περιορίζει, αλλά δεν το καθορίζει. Τα πολιτικά υποκείμενα αγωνίζονται και δρουν πάντοτε μέσα στους όριζοντες του κοινού κοινωνικού-ιστορικού κόσμου· αυτός παραμένει το υπέδαφος των συμμετεχόντων ως μία διαισθητικά γνωστή, μη προβληματική έγχρονη πραγματικότητα. Όρίζει ένα πλαίσιο και διαγράφει το διαθέσιμο πεδίο για τις αυτόνομες δραστηριότητες». Castoriadis, «Individual, Society, Rationality, History», 64.

48. Castoriadis, «The Retreat from Autonomy», 22.

49. A. Heller, «With Castoriadis to Aristotle», 166.

50. Castoriadis, «The Nature and Value of Equality», 125.

51. Έδω ο Καστοριάδης αποστασιοποιείται εμφανώς από την στρατηγική του Habermas να εξαγάγει το κανονιστικό περιεχόμενο του επικοινωνιακού λόγου από μία άνασυσταση των αναπόδραστων πραγματολογικών προϋποθέσεων της γλωσσικής δομής της ομιλίας.

52. Castoriadis, «The Nature and Value of Equality», 134-35.

53. Θά πρέπει να θυμούμαστε ότι ο Καστοριάδης έχει υποστηρίξει την «δμοουσιότητα» της ατομικής και πολιτικής αυτονομίας. Αντί να αποτελούν δύο ξεχωριστές, ή πιθανώς και ανταγωνιστικές αξίες, ή να τοποθετούνται σε μία ιεραρχική σχέση, αλληλοδιαπλέκονται. Η μία προϋποθέτει την άλλη — ή, καλύτερα, δεν μπορεί ή μία να πραγματοποιηθεί χωρίς την πλήρη πραγματοποίηση της άλλης. Η διάκρισή τους στην παρούσα πραγμάτωση έχει αποκλειστικά αναλυτικό χαρακτήρα, για λόγους και μόνο εννοιολογικής σαφήνειας.

54. Castoriadis, «The State of the Subject Today», 37.

55. Ο. π., 5.

56. Castoriadis, «Socialism and Autonomous Society», (1979), *Cornelius Castoriadis: Political and Social Writings*, τόμ. 3, έπιμ. D.A Curtis (Μιννεάπολις: University of Minnesota Press, (1993) 315.

57. Castoriadis, *The Imaginary Institution*, 103-7 και «The State of the Subject Today».

58. Castoriadis, «*The Imaginary Institution*, 308.

59. Castoriadis, «Socialism and Autonomous Society», 316.

60. Για την έννοια της νεωτερικότητας στον Καστοριάδη, βλ. J. Rundell, «From the Shores of Reason to the Horizon of Meaning: Some Remarks on Habermas and Castoriadis Theories of Culture», *Thesis Eleven* 22 (1989)· J.P. Arnason, «Culture and Imaginary Significations», *Thesis Eleven* 22 (1989)· και D. Roberts, «Epilogue. Sublime Theories: Reason and Imagination in Modernity», *Rethinking imagination: Culture and Creativity*, έπιμ. G. Robinson και J. Rundell (Λονδίνο και Νέα Υόρκη: Routledge, 1994).

61. Castoriadis, *The Imaginary Institution*, 105.

62. Castoriadis, «The State of the Subject Today», 26.

63. Castoriadis, «The Logic of Magmas and the Question of Autonomy», (1983), *Philosophy and Social Criticism*, 20.1/2 (1994): 143.

65. Castoriadis, *The Imaginary Institution*, 105.

66. Αυτή η γραμμή νομιμοποίησης στηρίζεται, σε μεγάλο βαθμό, στο έπιχείρημα της Jean Cohen για τά ιδιω-

τικά δικαιώματα. Βλ. το άρθρο της «Democracy, Difference, and the Right of Privacy», *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*, έπιμ. Seyla Benhabib (Πρίνστον: Princeton University Press, 1996).

67. Castoriadis, *The Imaginary Institution*, 320.

68. Έπί πλέον, θά μπορούσε κανείς να υποστηρίξει ότι ή αναστοχαστικότητα δεν είναι μία όρθολογιστική, έργαλειιακή ικανότητα· είναι κάτι περισσότερο. Είναι ή ικανότητα φαντασιακού κάποιου να δίνει ύπόσταση σε εικόνες εκείνου που δεν υπάρχει. Ό στοχασμός βασίζεται και προϋποθέτει τό ριζικό φαντασιακό της ψυχής. Δεν είναι ή κυριαρχία και ή καθυπόταξη του άσυνειδήτου, αλλά μάλλον ή ικανότητα να «δημιουργεί μονοπάτια», να κινητοποιεί, να άνακατευθύνει και να διοχετεύει την παραστασιατική ροή, τις νέες εικόνες και τά πλάσματα της φαντασίας, αυτή που «όρίζει τό Είναι του ανθρώπου ως φαντασία». Η φαντασιακή ικανότητα να στοχάζεται κάτι τό όποιο προηγουμένως ήταν άπόν βοηθά στην έρξη με τό παράδειγμα του έργαλειιακού λόγου και του ύπολογιστικού σκέπτεσθαι, προικίζοντας τό υποκείμενο με μία πρακτική-ποιητική ικανότητα μιάς «άλλης σχέσης» με την έσωτερική του φύση. Ό Καστοριάδης, σε μία από τις πιό λαμπρές αναλύσεις του της έννοιας του υποκειμένου, υποστηρίζει ότι «ή άπόλυτη συνθήκη για τή δυνατότητα του στοχασμού είναι ή φαντασία. Έπειδή ή ανθρώπινη ύπαρξη είναι φαντασία (μή λειτουργική φαντασία), μπορεί να δώσει «ύπόσταση» σε κάτι τό όποιο άφ' έαυτού του δεν έχει: στην ίδια τή διαδικασία της σκέψης της. Στοχάζεται επειδή ή φαντασία του είναι άπερίσταλη· διαφορετικά θά περιοριζόταν στον ύπολογισμό, στην «αιτιολόγηση». Ό στοχασμός προϋποθέτει ότι είναι δυνατόν για τή φαντασία να θέτει ως ύπαρχον εκείνο τό όποιο δεν υπάρχει... να βλέπει διπλά, να βλέπει κάτι ως διπλό, να κατανοεί τόν έαυτό της ως άλλον. Αναπαριστώ τόν έαυτό μου, και αναπαριστώ τόν έαυτό μου ως αναπαραστατική δραστηριότητα, ή ενεργώ πάνω στον έαυτό μου ως ενεργώ δραστηριότητα», Castoriadis, «The State of the Subject Today», 35, 27.

69. Ένα από τά πλεονεκτήματα αυτής της προσέγγισης είναι ότι με τή εξαγωγή του κανονιστικού περιεχομένου της αυτονομίας από τή δομή του μοντέρνου υποκειμένου — και όχι από τή ψυχή — δεν μεσολαβεί μόνο μεταξύ των άκρων του *factum* (τό υποκείμενο είναι μία κοινωνική-ιστορική φαντασιακή σημασία και θέσμιση) και του *ius* (άτομική αυτονομία ως κανονιστική άρχή), αλλά έπίσης άποφεύγει μία παλινδρόμηση σε κάποιου είδους άπόλυτη θεμελίωση, σε μία πρότερη ήθικη τάξη ή σε μία ουσιολογική θεωρία του υποκειμένου. Αυτή ή ιστορικοιστική νομιμοποίηση της ατομικής αυτονομίας ως κριτικού κανόνα παραμένει τυχαία και άνοιχτή, με τή έννοια ότι μπορεί έλλογα να αναθεωρηθεί υπό τό φώς μεταγενέστερων άλλαγών στην δομή του υποκειμένου ή λόγω της εμφάνισης νέων κοινωνικο-ιστορικών φαντασιακών σημασιών.

70. A. Honneth, «Rescuing the Revolution with an Ontology», 168-183.

71. A. Heller, *A Theory of History in Fragments* (London: Blackwell, 1993).

72. Ο. π. 195.

73. A. Honneth, «Rescuing the Revolution with an Ontology», 183.

74. Ό Καστοριάδης προσπερνά με άξιοσημείωτη έπιδεξιότητα τόν πειρασμό μιάς νατουραλιστικής μεταφου-



σικής, ή όποία θά φετιχοποιόσε τήν άξία τών προ-λογικών άναφερομένων. Δέν ύπάρχει τίποτα ύπό τήν μορφή μιās αύθεντικής πρωτογενούς ούσίας τήν όποία θά μπορούσε νά επαναανακαλύψουμε στά βάθη τού ύποκειμένου. Ή ψυχή είναι μιιά ψυχαναλυτική κατηγορία μέ όντολογικές προεκτάσεις, όχι μιιά κατηγορία μεταφυσική-ύπερβατική. Ή θεωρία τού Καστοριάδη για τήν συγκρότηση τού κοινωνικού άτόμου δέν είναι μιιά άναπαραγωγή τού παραδοσιακού σχήματος κάποιας δυνατότητας ή όποία γίνεται πραγματικότητα. Ή ψυχή δέν μπορεί νά δημιουργήσει τό πραγματικό δέν μπορεί κών νά παραγάγει θεσμούς. Ο Καστοριάδης καταγγέλλει επίμονα τήν παραγωγή τής κοινωνικής άπό τήν φυσική πραγματικότητα. Έναντίον τού «κοινωνιολογικού ληθάργου τής ψυχανάλυσης» (Castoriadis, «Done and To Be Done», 379), βεβαιώνει τό μή άναγώγιο τών δύο ανεξάρτητων περιοχών: τού κοινωνικού φαντασιακού και τού ριζικού φαντασιακού. Ο μοναδιαίος πυρήνας, άν μένει έγκλειστος στόν έαυτό του, δέν εξηγεί τίποτα πέρα άπό τίς προσωπικές του φαντασιώσεις (Castoriadis, «Anthropology, Philosophy, Politics», 105-106). Μόνο μέσω τής παρέμβασης τής κοινωνικής θέσμησης διαρρηγνύεται ή ένότητα τής ψυχής και ή άναπαραστατική ροή άπελευθερώνεται άπό τούς περιορισμούς τής Χωρίς Θρυμματισμό τής ψυχικής μονάδας, δέν μπορεί νά ύπάρξει ούτε ίστορία ούτε εξέλιξη ούτε μεταβολή. Ή ψυχή δέν μπορεί ποτέ νά δημιουργήσει άπό μόνη τής τό άνοιγμά τής, γιατί «μέ κανένα τρόπο δέν είναι προορισμένη για κάτι τέτοιο άπό τήν φύση». Castoriadis, *The Imaginary Institution*, 300.

75. Habermas, *The Philosophical Discourse*, 333.

76. Castoriadis, *The Imaginary Institution*, 366-367.

77. Castoriadis, «The Greek Polis», 112.

78. Castoriadis, «Radical Imagination and the Social Instituting Imaginary», 142.

79. Castoriadis, *The Imaginary Institution*, 366.

80. Ο. π. 363.

81. Ο. π. 366.

82. Ο. π. 364.

83. Castoriadis, «The Crisis of Culture and the State», (1987), *Philosophy*, 222.

84. Castoriadis, «Intellectuals and History», 4. Τά στοιχεία τού έλλογου σχεδιασμού και τής ανταλλαγής έπιχειρημάτων μπορούν νά βρεθούν στά πρώιμα, μαρξιστικά γραπτά τού Καστοριάδη, όπου ο συγγραφέας πραγματεύεται τούς διαδικαστικούς μηχανισμούς λήψης αποφάσεων τών έργατικών συμβουλίων. Τά συμβούλια είναι γενικές συνελεύσεις οι όποιες επιτρέπουν μιιά άντιπαράθεση τών άπόψεων και μιιά επεξεργασία τών ενήμερων πολιτικών γνωμών... [όπου] ο προκαταρκτικός έλεγχος, ή άποσαφήνιση και ή επεξεργασία τών δεδομένων είναι, σχεδόν πάντοτε, άπαραίτητα πριν άπό κάθε σημαντική άπόφαση που πρόκειται νά ληφθεί. Τό νά ζητάς άπό έναν λαό ως όλον νά εκφράσει τίς άπόψεις τους δίχως μιιά τέτοια προπαρασκευή είναι συχνά μιιά μυστικοποίηση και μιιά άρνηση τής δημοκρατίας. Πρέπει νά ύπάρξει ένα πλαίσιο για τήν συζήτηση τών προβλημάτων και για τήν ύποβολή τους στην λαϊκή άπόφαση». Castoriadis, «On the Content of Socialism II» (1957), *Political and Social Writings. Vol. II: From Workers Struggle Against Bureaucracy to Revolution in the Age of Modern Capitalism*, έπιμ. David Ames Curtis (Μιννεάπολις: University of Minnesota Press, 1988), 40-141.

85. Castoriadis, «The Greek Polis», 113.

86. Castoriadis, «The 'End of Philosophy'», 22.

87. Castoriadis, «Power, Politics, Autonomy» (1988), *Philosophy*, 169.

88. Castoriadis, «Democracy as Procedure and Democracy as Regime» (1991), *Constellations* 4.1 (Απρίλιος 1997): 14-16.

89. Ο. π.

90. Castoriadis, «Power, Politics, Autonomy», 153.

91. Habermas, *The Philosophical Discourse*, 318.

92. Castoriadis, «Done and To Be Done», 378.

93. Castoriadis, *The Imaginary Institution*, 366.

94. Castoriadis, «Power, Politics, Autonomy», 153.

95. Ο. π. 150.

96. Habermas, *The Philosophical Discourse*, 333.

97. Castoriadis, *The Imaginary Institution*, 369.

98. Ο. π. 143.

99. Ο. π. 114.



# Ἡ ἀρχαία καί ἡ νεώτερη δημοκρατία στό ἔργο τοῦ Κορνήλιου Καστοριάδη

Γιάννης Μ. Μαθιουδάκης

**Ἡ** Ἀρχαία Ἑλλάδα ἦταν ἓνα ἀπό τά σημαντικότερα σημεῖα ἀναφορᾶς στήν σκέψη τοῦ Κορνήλιου Καστοριάδη<sup>1</sup>. Αὐτό δέν ὀφείλεται μόνο στό γεγονός ὅτι στήν ἐλληνική σκέψη βρίσκονται οἱ ρίζες τοῦ νεότερου φιλοσοφικοῦ καί ἐπιστημονικοῦ πνεύματος. Ἐξ ἴσου σημαντική γι' αὐτόν στάθηκε ἡ ἀνακάλυψη (ἢ, καλύπτεται, ἢ δημιουργία) τῆς μορφῆς αὐτῆς πολιτεύματος πού ἔμελλε νά ἀποτελέσει ἓναν ἀπό τούς βασικούς πυρῆνες τοῦ ἔργου του: τῆς δημοκρατίας. Γι' αὐτό τά κείμενά του βρίθουν ὄχι μόνο παραπομπῶν ἀπό τούς Ἀρχαίους, ἀλλά καί ἀναφορῶν σέ πολιτικούς θεσμούς καί πρακτικές τῆς Ἀρχαιότητος. Ἡ ἀνάλυσή του, λοιπόν, δέν περιορίζεται στήν ἐλληνική πνευματική παρακαταθήκη, παρά προχωρεῖ καί ἀνατέμνει τήν κοινωνική καί πολιτική ὀργάνωση τῆς ἐποχῆς. Φυσικά, αὐτό δέν εἶναι τυχαῖο. Ἡ ταυτόχρονη ἐξέταση τῆς ἐλληνικῆς θεωρητικῆς σκέψης καί τῆς ἀντίστοιχης κοινωνικο-πολιτικῆς πρακτικῆς διακαιολογεῖται ἀπόλυτα, καθώς δημοκρατία καί φιλοσοφία, γιά τόν Καστοριάδη, εἶναι συμφθεῖς, ἐμφανίζονται καί ἀναπτύσσονται συγχρόνως ὡς ἀπόρροια τοῦ ἐλληνικοῦ φαντασιακοῦ.

Ὁ Καστοριάδης κατορθώνει νά φωτίσει σκοτεινές πλευρές καί νά φέρει στήν ἐπιφάνεια μυστικές σχέσεις ἀνάμεσα στούς παράγοντες πού συνθέτουν τόν ἀρχαῖο ἐλληνικό πολιτισμό. Ἐκτός, ὅμως, ἀπό τήν βαθύτερη γνώση τοῦ παρελθόντος, οἱ ἐργασίες του εἶναι σημαντικές καί γιά τήν ἐποχή μας. Τό παρόν ἐξέρχεται ἀπό τήν ἔρευνά του ἐξ ἴσου διαυγασμένο, ὅπως καί τό παρελθόν, καί ὁ μελετητής κερδίζει ὄχι μόνο τήν ἱστορική κατανόηση ἀλλά καί τήν αὐτογνωσία. Γιά τόν Καστοριάδη, ἡ σημασία τῆς ἀρχαίας ἐλληνικῆς δημοκρατίας εἶναι μεγάλη, ἂν καί σπερματική.

Στό κείμενο πού ἀκολουθεῖ ἐξετάζονται οἱ ἀπόψεις τοῦ Καστοριάδη γιά τήν γέννηση τῆς δημοκρατίας, τήν σύγκριση τῆς ἀρχαίας, ἀμεσης

δημοκρατίας μέ τήν σύγχρονη μορφή της, καθώς καί τήν σημασία της γιά τήν ἐποχή μας.

## Ἡ προσέγγιση τῆς ἱστορίας καί ἡ ρήξη μέ τίς αἰτιακές ἐξηγήσεις

Ὅσο καί ἂν θεωρεῖ τίς ἐρμηνεῖες σχετικά μέ τήν γέννηση τῆς ἀρχαίας ἐλληνικῆς δημοκρατίας χρήσιμες καί διαφωτιστικές, ὁ Καστοριάδης μᾶς δίνει τήν δική του, διαφορετική ἀποψη. Στήν προσπάθειά του αὐτή, συγκρούεται μαζί τους καί ἐπιχειρεῖ νά τίς ἀνασκευάσει. Ἀξίζει, λοιπόν, νά σταθοῦμε στήν ἐξέταση τριῶν παραδειγματικῶν (καί ἀρκετά διαδεδομένων) ἐξηγήσεων<sup>2</sup>.

Σύμφωνα μέ τήν πρώτη, καθοριστικός παράγοντας πού ὀδήγησε στήν γέννηση τῆς ἀρχαίας ἐλληνικῆς δημοκρατίας εἶναι ὁ γεωγραφικός. Ἔτσι, ἡ κατάτμηση τοῦ ἐλληνικοῦ χώρου σέ μικρές καί ἀπομονωμένες, κατά τό μᾶλλον ἢ ἦτον περιοχές εἶχε ὡς ἀποτέλεσμα τήν ἀδυναμία ἐγκαθίδρυσης μιᾶς μεγάλης αὐτοκρατορίας κατά τά πρότυπα τῆς ἐποχῆς καί τήν δημιουργία τῶν πόλεων. Οἱ πόλεις-κράτη, ὡς ἰδιαιτέρος κοινωνικο-πολιτικός σχηματισμός, ἦταν οἱ θύλακες ὅπου μπόρεσε νά ἀναπτυχθεῖ τό δημοκρατικό πνεῦμα καί νά ἐμφανιστεῖ ἡ δημοκρατία.

Ἡ ἀντίρρηση τοῦ Καστοριάδη συνίσταται, κατ' ἀρχήν, στό ὅτι ὁ γεωγραφικός παράγοντας δέν ἐπαρκεῖ γιά νά ἐξηγηθεῖ ἡ γέννηση τῆς δημοκρατίας στήν δεδομένη ἱστορική στιγμή. Γιατί, ἀφοῦ τό γεωγραφικό περιβάλλον ἦταν τό ἴδιο, ἡ δημοκρατία δέν ἐμφανίστηκε κατά τήν Μυκηναϊκή Ἐποχή, τό 1200 π.Χ., καί γιατί ἐξαφανίστηκε ἀργότερα; Καί, ἐπί πλέον, γιατί σέ ἄλλες περιπτώσεις, ὅπως στήν Γερμανία τοῦ 1870, ἐνῶ τό γεωγραφικό περιβάλλον εὐνοοῦσε τήν συγκρότηση ἐνιαίου κράτους, ὁ πολιτικός σχηματισμός πού ἐπικράτησε ἦταν ἐκεῖνος τῶν μικρῶν κρατιδίων; Ἀκόμη καί τό παράδειγμα τῶν φοινικικῶν πόλεων, πού ἔμειναν ὀλιγαρχίες ἢ μο-



ναρχίες, σημαίνει ότι η ύπαρξη μικρών πολιτικών κοινοτήτων δεν οδηγεί αναγκαστικά στην γέννηση της δημοκρατίας. Ούτε, λοιπόν, ο γεωγραφικός χώρος επιφέρει κατ' ανάγκην την δημιουργία συγκεκριμένων πολιτικών σχημάτων ούτε οι μικρές πολιτικές κοινότητες εξελίσσονται πάντοτε σε δημοκρατίες.

Η δεύτερη θεωρία, που συμπλέει με την μαρξιστική άποψη, εμφανίζει την δημοκρατία, τό πολιτικό έποικοδόμημα της εποχής, ως απόρροια του δουλοκτητικού συστήματος παραγωγής, τό όποιο συνέβαλε στην δημιουργία μιās προνομιούχου κοινωνικής ομάδας πολιτών, που κατείχε την «πολυτέλεια» και την δυνατότητα της ένασχύλωσης με τά κοινά.

Βέβαια, οι αντιρρήσεις που έγείρονται εδώ είναι προφανείς. Ο θεσμός της δουλείας υπήρχε και στην Άσία, ή όποια ποτέ δεν κατόρθωσε νά ξεπεράσει την δεσποτεία. Συναντάται επίσης σε όλη την Έλλάδα: δεν είναι, όμως, όλες οι ελληνικές πόλεις-κράτη δημοκρατικές. Άλλά και ό ίδιος ό Μάρξ υποστήριζε ότι ή πραγματική βάση των αρχαίων δημοκρατιών ήταν οι ανεξάρτητοι μικροπαραγωγοί και όχι οι δούλοι.

Λιγότερο ισχυρή παρουσιάζεται ή άποψη που θεωρεί την δημοκρατία πολιτική προέκταση της όπλιτικής φάλαγγας, κατά την όποια ή μάχη δεν αποτελεί «σειρά μονομαχιών», όπως στά όμηρικά χρόνια, αλλά σύγκρουση δύο οργανωμένων στρατιωτικών τμημάτων. Διότι ή φάλαγγα προϋποθέτει μιā δημοκρατική κοινωνική όργάνωση, όπου είναι δυνατή ή έννοια της ομάδας των όπλιτών, των ισότιμων και άλληλοεξαρτώμενων πολεμιστών. Αυτά τά δύο αναδύονται ταυτόχρονα και μπορεί νά είναι μόνο άποκνήματα του κοινωνικού φαντασιακού της αρχαίας Έλλάδας. «Δέν υπάρχει φάλαγγα χωρίς όπλιτες, ούτε όπλιτες χωρίς φάλαγγα»<sup>3</sup>.

Παρ' όλο που αντικρούει την καθεμιά από τις τρεις παραπάνω θεωρίες με διαφορετικά επιχειρήματα, ό Καστοριάδης επιδιώκει νά μάς δείξει ότι άποτυγχάνουν στον σκοπό τους, διότι τις συνδέει ένα βασικό λάθος. Και οι τρεις προσπαθούν νά εξηγήσουν αιτιακά την ιστορία. Μάλιστα, τό λάθος αυτό ενυπάρχει στην πλειονότητα των θεωριών για την αρχαία ελληνική δημοκρατία, γι' αυτό ό Καστοριάδης παρουσιάζει τις τρεις εξεταζόμενες θεωρίες μόνο ως παραδείγματα του συγκεκριμένου τρόπου σκέψης.

Στην θέση αυτού του αιτιοκρατικού μοντέλου άνάλυσης, ό ίδιος προβάλλει την έννοια της ιστορίας ως δημιουργίας. Για τον Καστοριάδη,

δημιουργία σημαίνει ανάδυση μορφών νέων, ειδών, με την πλήρη σημασία του όρου, νέων θεσμών και νόμων. Η ιστορία είναι ή άστείρευτη πηγή, από όπου οι νέες μορφές αναδύονται άκατάπαυστα δημιουργώντας τομές στον συνεχή ροή της. Αυτό, βέβαια, δεν σημαίνει ότι οι μορφές αυτές δεν ριζώνουν στο κοινωνικό-ιστορικό περιβάλλον τους. Σίγουρα, όμως, τό υπερβαίνουν και κάνουν άδύνατη μιā όλική άναγωγή του καινούργιου στο παλιό. Γιατί δεν υπάρχει κανένας θεός, κανένα άπόλυτο έγελιανό Πνεύμα και κανένας ιστορικός νόμος που νά κυριαρχούν στο ιστορικό γίγνεσθαι. Και ίσως αυτή ή όπτική νά είναι ή μόνη που άπελευθερώνει την ιστορία και καθιστά τον άνθρωπο πραγματικό υποκείμενό της, που δεν υπόκειται σε καμμιά επιβέβλημένη άναγκαιότητα.

Στό βάθος της, λοιπόν, ή εξήγηση της ιστορικής δημιουργίας παραμένει ασύλληπτη. Τό μόνο που μπορεί νά επιτύχει ή θεωρητική σκέψη είναι ή κατανόησή της, άφου ή δημιουργία αυτή έχει συντελεστεί<sup>4</sup>. Επί πλέον, είναι δυνατή ή έπιστήμανση κάποιων πραγματικών παραγόντων που διευκολύνουν αυτήν την κατανόηση. Η αιτιακή, όμως, εξήγηση της ιστορίας, ή εύρεση των ικανών και άναγκαίων συνθηκών που οδηγούν στην άνάδυση μιās νέας ιστορικής μορφής, είναι πέρα από τον όρίζοντά μας. Παρ' όλα αυτά, μπορούμε, λιγότερο ή περισσότερο, νά συλλάβουμε τις κεντρικές κοινωνικές φαντασιακές σημασίες που διαπερνούν και καθορίζουν τις νόρμες, τους θεσμούς, τις πρακτικές κάθε κοινωνίας.

Σύμφωνα με τις άπόψεις του Καστοριάδη, ή κάθε μορφή κοινωνίας που έγφανίζεται στην ιστορία αποτελεί πρωτότυπη και άνεπανάληπτη σύλληψη και έκφραση του κοινωνικού φαντασιακού. Τό κοινωνικό φαντασιακό, ως εκδήλωση του φαντασιακού στοιχείου στο πεδίο του κοινωνικο-ιστορικού, είναι κάτι που δεν είναι δυνατόν νά συλληφθεί όλοκληρωτικά. Γιατί αποτελεί την θεσμίζουσα δύναμη που γεννά τις σημασίες οι όποιες διαπερνούν όλόκληρη την ζωή της κοινωνίας και ένσωματώνονται στους κοινωνικούς θεσμούς. Με άλλα λόγια, εκφράζεται μέσα από τό μάγμα των κοινωνικών φαντασιακών σημασιών που όρίζει και καθορίζει την μορφή της κοινωνίας. Και μπορούμε νά τό νοήσουμε μόνο ως συλλογικό, που δρā κάθε φορά πίσω από τά μέλη μιās κοινωνίας. Σε τελική άνάλυση, «έχουμε νά κάνουμε με την ίδια την δύναμη του κοινωνικο-ιστορικού πεδίου, την δύναμη του “ού τινος”, του κα-





ενός»<sup>5</sup>. "Όπως είναι φυσικό, κανένα «υποκειμένο» δεν μπορεί να συλλάβει την δύναμη αυτή, αφού αποτελεί προϋπόθεση για την ίδια την σύσταση κάθε υποκειμένου, τό όποιο πάντοτε βρίσκεται ήδη ένταγμένο σε μία κοινωνικο-ιστορική πραγματικότητα, πριν ακόμη την όρίσει ως «αντικείμενο» του θεωρητικού στοχασμού. Μπορεί, όμως, να φωτίσει τό αποτέλεσμα της, την έκφρασή της, τό πλέγμα των κοινωνικών φαντασιακών σημασιών που διαπερνούν τούς θεσμούς της συγκεκριμένης κοινωνίας. Έπομένως, ό,τι θά πρέπει να εξετάσουμε σχετικά με τό θέμα μας είναι ό κόσμος των φαντασιακών σημασιών των Αρχαίων Έλλήνων.

### Τό έλληνικό φαντασιακό και ή δημιουργία τής πολιτικής

Στό κέντρο της αρχαιοελληνικής σύλληψης του κόσμου βρίσκονται δύο αντίθετες αλλά και αλληλοσυμπληρούμενες ιδέες. Από την μία, υπάρχει ή ιδέα του Χάους, που αναφέρεται ήδη στην Θεογονία του Ησιόδου. Έκει, ή έννοια του Χάους σημαίνει τό κενό, τό μηδέν. "Ήδη όμως από τον Ησιόδο τό «χάος» άπληχει την μεταγενέστερη σημασία της άταξίας, της έλλειψης νοήματος (Θεογονία, στίχ. 717-720, 722-723 κ.λπ.). Από την άλλη, από τό Χάος αναδύεται ό κόσμος, ή τάξη και ή άρμονία. Στίς «ρίζες» όμως του σύμπαντος, δεν παύει να βρίσκεται σαν ύπαρκτή άπειλή τό Χάος, μέσα στο όποιο κινδυνεύει να βυθιστεί ό κόσμος. Η ύπαρξη της τάξης στο σύμπαν, λοιπόν, ή άρμονία και τό μέτρο δεν είναι δεδομένα αλλά προβλήματα και ζητούμενα. Ο νόμος της γένεσης και της φθοράς άπειλεί κάθε μορφή με εξαφάνιση και επιστροφή στην αρχική χασομική κατάσταση.

Έτσι, σύμφωνα με την ελληνική κοσμοθεωρία, τό σύμπαν δεν είναι άπόλυτα χάος, γιατί κάτι τέτοιο θά απέκλειε την δυνατότητα της δημιουργίας, της ανάδυσης της τάξης και των νέων μορφών. Από την άλλη, δεν είναι και τελείως τακτοποιημένο, πράγμα που θά όδηγούσε στο συμπέρασμα ότι υπόκειται σε κάποιους αιώνιους και άμετάβλητους νόμους και θά καθιστούσε κάθε έλευθερία αδύνατη.

Μέσα σε αυτό τό σύμπαν είναι έμφανής ή έλλειψη κάθε σημασίας, κάθε νοήματος. Για τούς Αρχαίους Έλληνες, δεν υπάρχει καμμία πρόνοια, καμμία φύσις, κανένα τέλος που να κατευθύνει και να καθορίζει την ιστορία. Γι' αυτό ό άνθρωπος δεν μπορεί να έλπίζει σε τίποτα. Γιατί

δεν υπάρχει κάποια θεμελιώδης αντίστοιχία, κάποια συνήχηση, κάποια *adequatio* ανάμεσα στις επιθυμίες μας ή στις αποφάσεις μας και στον κόσμο, στην φύση του Είναι»<sup>6</sup>. Και αυτό ισχύει όχι μόνο για την πριν από τον θάνατο ζωή, αλλά και για την μεταθανάτια. Η μετά θάνατον ζωή, αν υπάρχει, είναι πολύ χειρότερη από την επίγεια, όπως φαίνεται ήδη στην Όδύσσεια, από την συνάντηση του Άχιλλέα με τον Όδυσσέα στον Άδη, όπου ό πρώτος δείχνει να εκτιμά περισσότερο την ζωή του φτωχού δουλευτή στην ύπηρεσία ενός άρχοντα παρά την βασιλεία και τις τιμές στην χώρα των νεκρών (Όδύσσεια, λ, 488-491). Τό αποτέλεσμα από αυτές τις ιδέες της εκκοσμίκευσης και της έλλειψης νοήματος είναι ή έλευθερία, καθώς ό άνθρωπος μπορεί να δράσει έλεύθερα και να δώσει ό ίδιος ένα νόημα στην ζωή του. Και μάλιστα, αυτό είναι αναγκασμένος να τό πράξει σε αυτόν εδώ τον κόσμο, τον μοναδικό που υπάρχει ή, τουλάχιστον, που αξίζει.

Η έλευθερία αυτή σκέψης και δράσης γεννά την άμφισβήτηση της παντοδυναμίας και της μοναδικότητας της κατεστημένης κοινωνικής πραγματικότητας, που επιφέρει την πρώτη ιστορικά ρήξη του έγκλεισμού που περιχαράκωνει τις περισσότερες κοινωνικές μορφές. Και ενώ οι άλλοι πολιτισμοί της έποχής νομιμοποιούνται από μία μυθική ή θρησκευτική βάση, ή όποια αναδεικνύει την ήδη θεσμισμένη κοινωνία σε παράγοντα καταπίεσης που κατευθύνει την θεσμιζουσα δύναμη του κοινωνικού συνόλου και αποκλείει την άμφισβήτηση, οι Έλληνες, πρώτοι, συνειδητοποιούν και φέρουν στην έπιφάνεια την πραγματική διαδικασία δημιουργίας των θεσμών. Πρόκειται για μία διαδικασία αυτοθέσμησης, κατά την όποια ή θεσμιζουσα κοινωνία αντιλαμβάνεται την λειτουργία της ως τέτοια και αναγνωρίζει την θέσμιση ως δικό της έργο, χωρίς έξωτερικά όρια, που τίθενται από την κυριαρχία της παράδοσης. Για τούς Έλληνες, ή κοινωνία δεν επιβάλλεται να είναι κάποιου συγκεκριμένου είδους λόγω μιας έξωτερικής πηγής θέσμισης. Αφού τό σύμπαν δεν έχει μία συγκεκριμένη τάξη, ή μορφή της κοινωνίας εξαρτάται από την ίδια της την ανακλαστική δραστηριότητα. Έτσι, ή θεσμιζουσα κοινωνία έντοπίζει τό χάσμα που την άπελευθερώνει από την πρωταρχική δύναμη της θεσμισμένης κοινωνίας και αντιμετωπίζει τούς θεσμούς ως ανθρώπινα δημιουργήματα.

Η σύγκρουση αυτή αντικατοπτρίζεται στη διαμάχη σχετικά με τό αν οι θεσμοί είναι νόμο



ή φύσει. Ἡ ἀπάντηση στό ἐρώτημα εἶναι ἐμφανής ἀπό τά προηγούμενα. Οἱ θεσμοί δέν μᾶς δίδονται ἀπό τήν φύση· τίθενται ἀπό τούς ἀνθρώπους καί, ἐπομένως, εἶναι δυνατόν νά μεταβληθοῦν. Ἡ κοινωνία, λοιπόν, αὐτονομεῖται: δημιουργεῖ ἡ ἴδια τούς νόμους στούς ὁποίους ὑπακούει, γνωρίζοντας ὅτι τό κάνει αὐτό. Ἔτσι, ἡ αὐτονομία σημαίνει ξεπέραςμα τῆς ἀντίθετης κατάστασης τῆς ἑτερονομίας, κατά τήν ὁποία ἡ κοινωνία δέν ἀναγνωρίζει τούς νόμους της ὡς δικά της δημιουργήματα, ἀλλά ὡς ἐπιταγές προερχόμενες ἀπό κάποια ἐξωκοινωνική πηγῆ. Ἀποτελεῖ ἀκύρωση τῆς ξένωσης τῆς κοινωνίας ἀπό τόν ἑαυτό της καί διαύγαση τῆς πραγματικότητάς της. Εἶναι φανερό ὅτι ἡ αὐτονομία εἶναι μιά διαδικασία κοινωνική: «ὁ λόγος μου πρέπει νά πάρει τήν θέση τοῦ λόγου τοῦ ἄλλου, ἐνός λόγου ξένου πού βρίσκεται μέσα μου καί μέ κυριαρχεῖ: ὁμιλεῖ δι' ἐμοῦ. Αὐτή ἡ διαύγαση ὑποδεικνύει ἀμέσως τήν κοινωνική διάσταση τοῦ προβλήματος»<sup>7</sup>. Ἡ πραγματοποίησή της εἶναι δυνατή μόνο σέ συλλογικό ἐπίπεδο, ἄν καί στοχεύει, ταυτόχρονα, στό ἄτομο καί στήν κοινωνία. Ἡ αὐτονομία «εἶναι ἡ ἀνακλαστική δραστηριότητα ἐνός λόγου πού δημιουργεῖ τόν ἑαυτό του σέ μιά ἀτέρμονη κίνηση, συγχρόνως ὡς ἀτομικός καί κοινωνικός λόγος»<sup>8</sup>. Καί εἶναι τό πολιτικό πρόταγμα, ὅπου ἡ ἔννοια τοῦ προτάγματος σημαίνει τήν «πρόθεση ἐνός μετασχηματισμοῦ τοῦ πραγματικοῦ πού καθοδηγεῖται ἀπό μιά παράσταση τοῦ νοήματος αὐτοῦ τοῦ μετασχηματισμοῦ, λαμβάνοντας ὑπόψη τίς πραγματικές συνθήκες καί ἐμψυχώνοντας μιά δραστηριότητα»<sup>9</sup>.

Μέσα σέ αὐτό τό περιβάλλον γεννιέται καί ἡ πολιτική — ἔννοια πού ὁ Καστοριάδης διακρίνει ἀπό τό πολιτικό<sup>10</sup>. Τό πολιτικό ἐξισώνεται, θά λέγαμε, μέ τήν ἄσκηση ἐξουσίας, ἰδίως δέ τῆς δικαστικῆς καί τῆς κυβερνητικῆς. Ἀντίθετα, ἡ πολιτική «συνίσταται στό ἐκπεφρασμένο ἐρώτημα σχετικά μέ τούς ἰσχύοντες κοινωνικούς θεσμούς»<sup>11</sup>. Ὁ ὅρος «πολιτική»<sup>12</sup> σημαίνει τήν ρητή συλλογική δραστηριότητα, κατά τήν ὁποία ἡ κοινότητα θέτει ὡς ἀντικείμενο ἐξέτασης τήν συνολική θέσμιση τῆς κοινωνίας καί τήν μεταβάλλει κατά τόν τρόπο πού ἡ ἴδια κρίνει ἀπαραίτητο. Ἡ πολιτική, λοιπόν, «δημιουργεῖται» ἀπό τούς Ἕλληνες, τήν στιγμή πού ἀμφισβητοῦν τήν παραδοσιακή μορφή τῆς κοινωνίας καί τήν ἀντιμετωπίζουν ὡς κάτι πού ἐπιδέχεται ἀλλαγές<sup>13</sup>. Καί ὅταν ἀντιλαμβάνονται ὅτι ὁ ἴδιος ὁ δῆμος μπορεῖ νά λειτουργήσει ὡς ὑποκείμενο αὐτῆς τῆς διαδικασίας τῆς αὐτοθέσμησης, τότε γεννιέται καί

ἡ δημοκρατία. Ἡ μορφή πολιτεύματος πού ἀναπτύσσεται καί ὀριμαίνει στήν ἀρχαία Ἀθήνα, ἡ ἐξέταση τῆς ὁποίας ἀπασχολεῖ κατά κύριο λόγο τόν Καστοριάδη.

## Τά χαρακτηριστικά τῆς ἀρχαίας ἐλληνικῆς δημοκρατίας

«Κύριο χαρακτηριστικό τῆς δημοκρατικῆς διαδικασίας εἶναι τό γεγονός ὅτι ὁ δῆμος βάζει τόν ἑαυτό του στό κέντρο τῶν πάντων»<sup>14</sup>. Ὁ δῆμος ἀποτελεῖ τό συλλογικό «ὑποκείμενο» τῆς κίνησης αὐτοθέσμησης τῆς ἀρχαίας ἀθηναϊκῆς δημοκρατίας. Ἡ πολιτική δραστηριότητα ἀρχίζει καί καταλήγει σ' αὐτόν.

Πρῶτα ἀπό ὅλα, λοιπόν, πρέπει νά προσδιορίσουμε ποιός εἶναι ὁ δῆμος. Στήν ἀρχαία Ἀθήνα, ὁ δῆμος ἀποτελεῖται ἀπό τό σύνολο τῶν ἐνήλικων ἐλεύθερων Ἀθηναίων ἀνδρῶν. Σέ αὐτό τό σημεῖο, ἴσως εἶναι ἀναγκαῖο νά τονίσουμε ὅτι κάθε κριτική σχετικά μέ τήν σύνθεση αὐτοῦ τοῦ κυρίαρχου πολιτικοῦ σώματος κινδυνεύει νά καταστρεῖ ἄτοπη καί ἐπιπόλαιη. Βέβαια, ὁ ἀποκλεισμός τῶν δούλων, τῶν γυναικῶν καί τῶν μετοίκων ἀπό τήν πολιτική εἶναι γεγονός καί ἀποτελεῖ ἕνα ἀπό τά σημαντικότερα μειονεκτήματα τῆς ἀθηναϊκῆς δημοκρατίας. Ἀλλά, ἐκτός τοῦ ὅτι ἡ σύσταση τοῦ κυρίαρχου σώματος ἐνέχει πάντοτε ἕνα στοιχεῖο αὐθαιρεσίας, εἶναι ἄδικο νά κρίνουμε αὐστηρά τούς Ἀθηναίους ἀπό τό προνομιακό σημεῖο τῆς ἱστορικῆς μας στιγμῆς καί μέ βάση τήν σαφῶς μεγαλύτερη ἱστορική μας πείρα, τήν στιγμή μάλιστα πού στήν ἐποχή μας ἡ δουλεία καταργήθηκε μόλις στά μέσα τοῦ 19ου αἰῶνα καί οἱ γυναῖκες, σέ πολλές δημοκρατικές χώρες, ἀπέκτησαν δικαίωμα ψήφου μετά τόν Β' Παγκόσμιο Πόλεμο.

Τό σημαντικότερο, λοιπόν, σέ αὐτήν τήν μορφή πολιτεύματος δέν εἶναι οἱ περιορισμοί του (πού σίγουρα ὑπάρχουν καί πρέπει νά ληφθοῦν ὑπ' ὄψιν), ἀλλά οἱ ἀπεριόριστοι δυνατότητές του. Ἡ ἐξουσία, πλέον, δέν συγκεντρώνεται στά χέρια κάποιων ἀτόμων ἢ ομάδων, ἀλλά διαχέεται στόν δῆμο, στήν κοινότητα τῶν πολιτῶν. Καί ὁ δῆμος ἀσκεῖ τήν ἐξουσία ἄμεσα, χωρίς ἀντιπροσώπους. Κατά τήν ἔκφραση τοῦ Θουκυδίδη, ὁ δῆμος εἶναι «αὐτόνομος, αὐτόδικος καί αὐτοτελής». Ὡς αὐτόνομος, δίδει ὁ ἴδιος τούς νόμους στόν ἑαυτό του. Πράγματι, τά ψηφίσματα τῆς Ἐκκλησίας τοῦ Δήμου ἀποτελοῦν τήν βάση τῆς νομοθεσίας στήν Ἀρχαία Ἀθήνα. Ὡς αὐτόδικος, ἔχει τήν δικαστική ἐξουσία στά χέρια του. Τά



κληρωτά δικαστήρια πού απαρτίζονται από πολίτες, όπως ήταν ή *Ἡλιαία*, εκδίκαζαν τήν πλειονότητα τῶν περιπτώσεων καί ἐφάρμοζαν, μέ αὐτόν τόν τρόπο, τούς νόμους πού οἱ ἴδιοι οἱ δικαστές ψήφισαν, ὡς μέλη τῆς Ἐκκλησίας τοῦ Δήμου. Τέλος, ὡς αὐτοτελής, ὁ δῆμος κατέχει τήν ἐξουσία νά αὐτοκυβερνᾶται, δηλαδή νά ἀποφασίζει γιά εἰρήνη καί γιά πόλεμο, γιά τά δημόσια ἔργα κ.λπ. Μάλιστα, ὅπως ἀναφέρει ὁ Καστοριάδης, ἡ πλειονότητα τῶν ἀποφάσεων του ἀποδείχθηκαν σωστές, ἄν καί ὑπῆρχαν, βέβαια, καί λανθασμένες ἀποφάσεις, ὅπως ἦταν ἐκείνη γιά τήν ἐκστρατεία στήν Σικελία.

Στήν βάση τῆς σύστασης τοῦ δήμου βρίσκεται ἡ πολιτική *ισότητα* τῶν ἐλεύθερων ἀνθρώπων καί τό δικαίωμα ἐνεργῆς συμμετοχῆς τῶν πολιτῶν στίς δημόσιες ὑποθέσεις, μέ τόν λόγο καί τήν ψῆφο τους. Σχηματίζεται ἔτσι, μποροῦμε νά ποῦμε, ἕνας «καταστατικός χάρτης» γιά τά δικαιώματα καί τίς ὑποχρεώσεις τοῦ πολίτη. Σχηματίζεται ἐπίσης καί ἕνας *δημόσιος χώρος*, πού περιλαμβάνει τά προβλήματα τῆς πολιτείας (τά κοινά). Ἡ συμμετοχή τῶν πολιτῶν, λοιπόν, δέν ἐξαντλεῖται μόνο στήν λήψη ἀποφάσεων, ἀλλά ἀφορᾶ καί τήν διεξαγωγή ἑνός πραγματικοῦ διαλόγου μέσα στήν Ἐκκλησία τοῦ Δήμου, πράγμα πού «ἐγκαθιδρύει τόν λόγον ὡς κυκλοφορία τῆς ὁμιλίας καί τῆς σκέψης μέσα στούς κόλπους τῆς συλλογικότητας»<sup>16</sup>.

Σέ ἕναν κόσμο, ὅμως, ὅπου δέν ὑπάρχει σταθερό σημεῖο ἀναφοράς, ὁ λόγος δέν μπορεῖ παρά νά παραπέμπει στήν *δόξα*. Ποτέ ὁ δῆμος δέν μπορεῖ νά εἶναι σίγουρος γιά τίς ἀποφάσεις του· υἱοθετεῖ ἀπλῶς ἐκεῖνες πού τοῦ φαίνονται πιά σωστές, μέσω τῆς διαδικασίας τοῦ λόγον διδόναι καί τῆς πολὺπλευρῆς καί ὅσο τό δυνατόν ἀντικειμενικῆς<sup>17</sup> ἐξέτασης τῶν προβλημάτων. Ἔτσι, ὁ δῆμος κατανοεῖ ὅτι, σέ μιά δημοκρατία, πρέπει ὁ ἴδιος, μέσα ἀπό τόν λόγο, νά «ἐφεύρει» τά κριτήρια καί νά θέσει τά ὅρια, ἐντός τῶν ὁποίων ὀφείλει νά ἀποφασίζει καί νά πράττει. Καί ὕβρις σημαίνει ἀκριβῶς τήν ὑπέρβαση τῶν ὁρίων πού δέν τίθενται ἀπό κάποιον ἐξωτερικό νόμο, ἀλλά ἀπό ἐμᾶς τούς ἴδιους<sup>18</sup>. Μέσα ἀπό αὐτό τό πρίσμα, μποροῦμε νά κατανοήσουμε καλύτερα τή λειτουργία τοῦ θεσμοῦ τῆς τραγωδίας στό ἀθηναϊκό πολίτευμα<sup>19</sup>, καθώς καί τόν τραγικό χαρακτήρα τῆς δημοκρατίας. Ἡ ἴδια ἡ ἱστορία τῆς Ἀθήνας καί ἡ καταστροφή τῆς κατά τόν Πελοποννησιακό Πόλεμο μπορεῖ νά ἀποτελέσουν τήν ἀπόδειξη τοῦ χαρακτήρα αὐτοῦ. Καί ὁ Θουκυδίδης μᾶς δίνει σελίδες ἀντάξιες τῶν μεγάλων τρα-

γικῶν, ὅταν, π.χ., περιγράφει τήν ἐκστρατεία στή Σικελία, πού στηρίχθηκε σέ μιά λανθασμένη ἀπόφαση, βασισμένη στήν ἀλαζονεία καί στήν κακή, μονόπλευρη ἐκτίμηση τῆς κατάστασης — στήν ἔλλειψη τοῦ λόγου.

Βέβαια, τό ὅτι δέν ὑπάρχουν αἰώνιες καί ἀμετάβλητες σταθερές, πού νά χρησιμεύουν ὡς ἀκρογωνιαῖοι λίθοι τῶν ἀποφάσεων του, δέν σημαίνει ὅτι ὁ δῆμος δέν δίνει κάποια ἀπάντηση σχετικά μέ τό ἀντικείμενο τῆς αὐτόνομης δραστηριότητάς του. Τό ἀντικείμενο τῆς θέσμισης δίνεται ἀπό τή φράση τοῦ Περικλῆ στόν *Ἐπιτάφιο*: «Φιλοκαλοῦμεν γάρ μετ' εὐτελείας καί φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας» (II, 40). Τό ζητούμενο εἶναι, λοιπόν, μιά κατάσταση ὅπου ὅλοι οἱ πολίτες θά ζοῦν μέσα στήν ὁμορφιά καί στή γνώση, ἐνωμένοι σέ μιά συλλογικότητα πού θά φροντίζει γιά τό δημόσιο καλό, τή διατήρηση καί τήν ἀνάπτυξη τοῦ κάλλους καί τῆς σοφίας.

### Ἡ ἀρχαία δημοκρατία καί ἡ νεώτερη ἀντίληψη

Ὁ Καστοριάδης ἐπιχειρεῖ μιά σύγκριση ἀνάμεσα στήν ἀρχαία ἐλληνική δημοκρατία καί στίς δημοκρατίες τῆς ἐποχῆς μας<sup>20</sup>. Ἀπό αὐτήν τήν παράλληλη ἐξέταση, καταλήγει στό συμπέρασμα ὅτι ὑπάρχουν ὀρισμένες σημαντικές διαφορές, ἀνάμεσά τους, ὥστε νά ἀλλοιώνεται ἡ δημοκρατική οὐσία τῶν νεότερων πολιτευμάτων, πού ἀποκαλοῦνται ἀπό τόν ἴδιο «φιλελεύθερες ὀλιγαρχίες».

Βασική διαφορά ἀποτελεῖ ὁ θεσμός τῆς ἀντιπροσώπευσης. Ὅπως ἀναφέρει, «ἀπό τήν στιγμή κατά τήν ὁποία, ἀμετάκλητα καί γιά ὀρισμένο χρονικό διάστημα (π.χ. πέντε χρόνια), ἀναθέτει κανεῖς τήν ἐξουσία σέ ὀρισμένους ἀνθρώπους, ἔχει ὁ μόνος του ἀλλοτριωθεῖ πολιτικά»<sup>21</sup>. Σέ αὐτό τό σημεῖο, πράγμα πού καί ὁ ἴδιος ἐπισημαίνει<sup>22</sup>, ἡ κριτική του διασταυρώνεται μέ τήν κριτική τοῦ Ρουσσώ, ὁ ὁποῖος στό *Κοινωνικό συμβόλαιο* γράφει χαρακτηριστικά ὅτι ὁ λαός τῆς Ἀγγλίας, κατά τήν ἐκλογή τῶν μελῶν τοῦ Κοινοβουλίου, πιστεύει ὅτι εἶναι ἐλεύθερος, ἀλλά, στήν πραγματικότητα, «τή στιγμή πού γίνεται ἡ ἐκλογή, ὁ λαός χάνει τήν ἐλευθερία του»<sup>23</sup>.

Τήν ἴδια κριτική στάση διατηρεῖ ὁ Καστοριάδης γιά τόν θεσμό τῶν ἐκλογῶν. Στήν Ἀρχαία Ἀθήνα, κατά τήν ἐξέλιξη τῆς δημοκρατίας, βασικός τρόπος ἐπιλογῆς ἀξιωματούχων ἀναδείχθηκε ἡ κλήρωση. Οἱ Ἀθηναῖοι πολίτες δέν πίστευαν ὅτι ὑπάρχουν εἰδήμονες τῆς πολιτικῆς



ἀντίθετα, ἡ πολιτική φρόνηση εἶναι μιὰ ἀρετὴ πού ἀνήκει μόνο στό σύνολο τῆς κοινότητος<sup>24</sup>. Ὁ Ἀριστοτέλης, ἄλλωστε, συγκαταλέγει τήν ἐκλογική διαδικασία ἀνάμεσα στους ἀριστοκρατικούς θεσμούς, καθώς ἡ διαδικασία αὐτή σημαίνει τήν ἐκλογή τῶν ἀρίστων. Καί ὁ ἴδιος ὁ Καστοριάδης ἰσχυρίζεται ὅτι «ἡ κυρίαρχη ἰδέα ὅτι ὑπάρχουν «εἰδήμονες» στήν πολιτική, δηλαδή εἰδικοί τοῦ καθολικοῦ καί τεχνικοί τῆς ὀλότητας, χλευάζει τήν ἴδια τήν ἰδέα τῆς δημοκρατίας»<sup>25</sup>.

Ἡ ἀνάδειξη ἀξιωματοῦχων μέσῳ ἐκλογῶν δικαιολογοῦνταν, γιά τούς Ἀθηναίους, μόνο γιά ὀρισμένες θέσεις πού ἀπαιτοῦσαν εἰδικές γνώσεις (ὅπως, π.χ., γιά κάποια στρατιωτικά ἀξιώματα). Τίθεται, λοιπόν, τό ἐρώτημα σχετικά μέ τήν ἐπιλογή αὐτῶν τῶν εἰδικῶν. Κατά τόν Πρωταγόρα τοῦ Πλάτωνα<sup>26</sup>, ἀρμόδιοι νά ἐπιλέξουν ἕναν τεχνίτη δέν εἶναι οἱ ἄλλοι τεχνίτες, ἀλλά ὅσοι χρησιμοποιοῦν τό προϊόν τῆς ἐργασίας του. Ὅπως, λοιπόν, ἐκεῖνος πού πρέπει νά ἐπιλέξει τόν σαμαροποιό εἶναι ὁ ἀναβάτης καί ὄχι ἕνας συνάδελφος τοῦ τεχνίτη, ἔτσι καί ἡ πόλις πρέπει νά ἐπιλέγει ἡ ἴδια τούς εἰδικούς ἐκεῖνους πού χρησιμοποιεῖ τίς ἰκανότητές τους.

Ἡ ἀνάλυση τῶν θεσμῶν τῆς ἀντιπροσώπευσης καί τῶν ἐκλογῶν, καθώς καί ἡ ἀντιπαράθεση τῶν εἰδημόνων μέ τόν λαό στό πεδίο τῆς πολιτικῆς, μᾶς ὀδηγοῦν ἀπ' εὐθείας στό ἐπόμενο σημεῖο τῆς κριτικῆς του, στήν ἐμφάνιση τοῦ κράτους ὡς μηχανισμοῦ ξεχωριστοῦ ἀπό τό κοινωνικό σῶμα. Ἡ διάκριση μεταξύ ἀστικῆς κοινωνίας (civil society) καί κράτους (state) εἶναι ἕνα θέμα πού ἔχει ἀπασχολήσει ἰδιαίτερα τούς νεότερους (πολιτικούς καί ὄχι) στοχαστές. Ἐτσι, ὁ Hegel<sup>27</sup> ὑποστηρίζει ὅτι τό κράτος ἀποτελεῖ τό πεδίο ὅπου εἶναι δυνατόν νά συμφιλιωθοῦν οἱ ἐγγενεῖς ἀντιθέσεις τῆς ἀστικῆς κοινωνίας. Ἀντίθετα, ὁ Marx<sup>28</sup> βλέπει σέ αὐτόν τόν διαχωρισμό τήν μετατροπή τοῦ κοινωνικοῦ ἀτόμου σέ πολίτη καί τήν ἐμφάνιση τῆς ἔννοιας τῆς πολιτικῆς ἰσότητος, πού ὑποκρύπτει τήν πραγματική κοινωνική ἀνισότητα. Ἐπιπροσθέτως, γιά τόν Καστοριάδη, ἡ διάκριση κράτους-κοινωνίας ὄχι μόνο δέν διορθώνει τήν κοινωνική ἀδικία, ἀλλά στερεοῖ καί τήν κοινωνία ἀπό τήν μοναδική δύναμη πού θά μπορούσε νά μεταβάλλει τήν παρούσα κοινωνική κατάσταση: τήν πολιτική στήν πραγματική τῆς διάσταση. Ἡ διάκριση αὐτή ἀφαιρεῖ ἀπό τήν κοινότητα τήν πραγματική πολιτική ἐξουσία. Σέ ἀντίθεση μέ τή νεότερη ἐποχή, στήν ἀρχαία Ἀθήνα δέν ὑπῆρχε «κράτος», ἀλλά «πολιτεία»<sup>29</sup>. Μέσα στήν «πολιτεία», τήν ἐκτελε-

στική ἐξουσία, μέ τήν στενή ἔννοια τῆς ἐκτέλεσης τῶν ἀποφάσεων, τήν ἀσκούσε ἕνας τεχνικο-διοικητικός μηχανισμός, ὁ ὁποῖος, στήν πραγματικότητα, δέν κατεῖχε σχεδόν καμμιά ἐξουσία. Ἀντίθετα, ἡ κυβερνητική ἐξουσία (πού, γιά τόν Καστοριάδη, διακρίνεται σαφῶς ἀπό τά ὅποια καθήκοντα ἐκτέλεσης) βρισκόταν στά χέρια τῆς Ἐκκλησίας τοῦ Δήμου. Στά πλαίσια αὐτοῦ τοῦ διαχωρισμοῦ, ἡ ἀστυνόμευση, ἡ διατήρηση τῶν δημόσιων ἀρχείων κ.λπ. εἶναι κυρίως ἔργο τῶν δούλων· οἱ ἀποφάσεις, ὅμως, οἱ σχετικές μέ συνθήκες, πόλεμο καί εἰρήνη, δημόσια ἔργα κ.λπ. λαμβάνονται ἀπό τό σύνολο τῶν πολιτῶν.

Στό σημεῖο αὐτό, σχετική ἴσως εἶναι καί ἡ κριτική γιά τόν μετασχηματισμό τοῦ δημόσιου χώρου πού συντελεῖται στήν νεότερη ἐποχή. Ἄν ὁ δημόσιος χώρος δημιουργεῖται γιά πρώτη φορά στήν ἀρχαία ἐλληνική δημοκρατία, ὡς περιοχὴ ὅπου συντελεῖται χώρα μιὰ πραγματική καί οὐσιαστική συλλογική διαδικασία λήψης ἀποφάσεων γιά τά κοινά, ὁ χώρος αὐτός, κατά τόν Habermas<sup>30</sup>, ἐπανεμφανίζεται κατά τόν 18ο καί 19ο αἰώνα στή Δυτική Εὐρώπη μέ τήν μορφή ἐνός κοινού, πού μέσα ἀπό τήν δημόσια συζήτηση προωθεῖ κοινωνικά αἰτήματα πρὸς τήν πολιτική ἐξουσία<sup>31</sup>. Σταδιακά, ὅμως, μετασχηματίζεται ἀπό τούς «εἰδήμονες» τῆς πολιτικῆς καί ἀπό τά μέσα μαζικῆς ἐνημέρωσης σέ ἕνα πεδίο χειραγώγησης ἀπό τήν ἐξουσία.

Εἶναι φανερό, λοιπόν, ὅτι ὁ Καστοριάδης δέν συστρατεύεται μέ τούς ὑπερασπιστές τῆς νεότερης δημοκρατίας. Συγκριτικά μέ τήν ἀρχαία δημοκρατία, βρίσκει τήν νεότερη μορφή τῆς πολὺ ἐλλειμματική. Πιστεύει, ὅμως, ὅτι ἡ ἀθηναϊκή δημοκρατία μπορεῖ νά χρησιμεύσει, ὄχι βέβαια ὡς πρότυπο, ἀλλά ὡς γονιμοποιό σπέρμα γιά τόν πραγματικό ἐκδημοκρατισμό τῶν σύγχρονων «φιλελεύθερων ὀλιγαρχιῶν»<sup>32</sup>. Ἡ ἀρχαία Ἀθήνα, ὡς μήτρα τῆς δημοκρατίας, τῶν δημοκρατικῶν θεσμῶν καί ἀντιλήψεων, πρέπει νά ἀποτελέσει κίνητρο προβληματισμοῦ καί πηγὴ ἐμπνεύσεως γιά ὅποιον πιστεύει πραγματικά στά δημοκρατικά ιδεώδη.

Φυσικά, τά πράγματα εἶναι ἐντελῶς διαφορετικά στήν ἐποχή μας ἀπό ὅ,τι ἦταν στήν ἀρχαιότητα. Βασικός ἀρνητικός παράγοντας, ἀποτρεπτικός γιά τήν ἐφαρμογὴ τῆς ἀμεσης δημοκρατίας, εἶναι ἴσως ἡ μεγάλη διαφορά κλίμακας καί ἡ ἐμφάνιση τῆς κοινωνίας τῶν μαζῶν. Τό πρόβλημα εἶναι ὑπαρκτό καί ὁ Καστοριάδης δίνει τήν ἐξῆς ἀπάντηση:

«Τί σημαίνει, σ' αὐτὴν τήν κλίμακα — τῶν



πολύ μεγάλων πολιτικών κοινοτήτων — άμεση δημοκρατία; Σημαίνει ότι απορρίπτουμε τις λύσεις πού, δυνάμει, οδηγούν σε άλλοτριωτικές πολιτικές δομές, κι ότι επιζητούμε τις λύσεις πού δίνουν την μεγαλύτερη δυνατή έξουσία σε κοινότητες των οποίων οι διαστάσεις επιτρέπουν την άμεση αυτοκυβέρνηση ή τις λύσεις πού μεγιστοποιούν την συμμετοχή των πολιτών στις αποφάσεις και τον έλεγχο τους πάνω σε όσα γίνονται στις ενότητες, των οποίων η διάσταση (ή στά θέματα, των οποίων η φύση) δεν επιτρέπουν την άμεση αυτοκυβέρνηση»<sup>33</sup>.

Η ριζική ενίσχυση των δημοκρατικών δικαιωσών είναι, λοιπόν, η απάντηση στις απόψεις πού υποστηρίζουν την αδυναμία εφαρμογής της άμεσης δημοκρατίας και ο δρόμος προς την δημιουργία μιās πραγματικά δημοκρατικής και αυτόνομης σύγχρονης δημοκρατίας. Και ο στόχος μιās τέτοιας, νέας, κοινωνίας θά πρέπει να εμπνέεται από τά ιδανικά της αρχαίας ελληνικής δημοκρατίας, χωρίς, βέβαια, να ταυτίζεται με αυτά. "Όπως λέει ο ίδιος:

«Ποιός θά ήταν ο στόχος μιās πραγματικά νέας — μιās αυτόνομης — κοινωνίας; Ή ελευθερία και η δικαιοσύνη για όλους; Όχι όμως και η ευτυχία, δεδομένου ότι η ευτυχία είναι προσωπική και όχι πολιτική υπόθεση. Μιά αυτόνομη κοινωνία θά έπρεπε να θέσει ως στόχο της να βοηθήσει τούς ανθρώπους να εξελίξουν τις ικανότητές τους, να μάθουν να σέβονται τούς άλλους και τή φύση; και, τελικά, να γίνουν όσο τό δυνατόν πιό αυτόνομοι και πιό δημιουργικοί»<sup>34</sup>.

## ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Ο Καστοριάδης παρουσιάζει για πρώτη φορά τις σχετικές ιδέες του τό 1979, κατά τή διάρκεια ενός σεμιναρίου του Max Planck Institut στο Starnberg. Από τότε, επεξεργάζεται συνεχώς τις θέσεις του στα πλαίσια σεμιναρίων και διαλέξεών του.

2. Βλ. Καστοριάδης Κορνήλιος, *Η αρχαία ελληνική δημοκρατία και η σημασία της για μās σήμερα*, Ύψιλον, Αθήνα 1986, σελ. 15-19.

3. Castoriadis Cornelius, *Philosophy, politics, autonomy*, Oxford University Press, New York 1991, σ. 167.

4. Με τήν άποψη αυτή φαίνεται να συμφωνεί και ο Hegel, όταν λέει ότι: «Η κουκουβάγια της Αθήνας απλώνει τά φτερά της μόνο όταν έρχεται τό σούρουπο» (Hegel G.W.F., *Philosophy of right*, Transl. by T.M. Knox, Oxford, University Press, New York 1967, σ. 13).

5. Castoriadis Cornelius, *ibid*, σ. 150.

6. Καστοριάδης Κορνήλιος, *Χώροι του ανθρώπου*, Ύψιλον, Αθήνα 1995, σ. 184.

7. Καστοριάδης Κορνήλιος, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, 6' έκδ., Ράππα, Αθήνα 1985, σελ. 15.

8. Castoriadis Cornelius, *ibid*, σ. 164.

9. Καστοριάδης Κορνήλιος, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, όπ.παρ., σελ. 117.

10. Για τή διάκριση του πολιτικού και της πολιτικής από τον Καστοριάδη, βλ. Castoriadis Cornelius, *ibid*, σ. 156-162.

11. Castoriadis Cornelius, *ibid*, p. 159.

12. Για τήν δημιουργία της πολιτικής, καθώς και της φιλοσοφίας στην Ελλάδα, βλ. Καστοριάδης Κορνήλιος, *Χώροι του ανθρώπου*, όπ.παρ. σσ. 183 κ.έ.

13. Κατ' αναλογία, η φιλοσοφία προέρχεται από την άμφισβήτηση της θεσμισμένης συλλογικής παράστασης της πραγματικότητας. Βλ. Καστοριάδης Κορνήλιος, *Χώροι του ανθρώπου*, όπ. παρ., σ.σ. 183-184.

14. Καστοριάδης Κορνήλιος, *Η αρχαία ελληνική δημοκρατία και η σημασία της για μās σήμερα*, όπ. παρ., σ. 29.

15. Καστοριάδης Κορνήλιος, *Χώροι του ανθρώπου*, όπ. παρ., σ. 196.

16. Όπ. παρ., σ. 197.

17. Η «αντικειμενική» εξέταση σημαίνει τήν, κατά τό δυνατόν, απομάκρυνση των συμφερόντων ατόμων ή ομάδων από τήν λήψη αποφάσεων. Χαρακτηριστικά ο Καστοριάδης αναφέρει μιā αθηναϊκή διάταξη, σύμφωνα με τήν οποία, όταν λαμβανόταν από τον δήμο άπόφαση διεξαγωγής πολέμου με μιā γειτονική πόλη, οι πολίτες πού κατοικούσαν στα σύνορα δεν είχαν δικαίωμα συμμετοχής στην ψηφοφορία (όπ. παρ., σ.σ. 194-195).

18. Όπως αναφέρει ο ίδιος: «Η παραβίαση του νόμου δεν είναι ύβρις, είναι ένα όρισμένο και περιορισμένο παράπτωμα. Η ύβρις υπάρχει όταν ο αυτοπεριορισμός είναι η μόνη νόρμα, όταν παραβιάζονται όρια πού δεν ήταν πουθενά όρισμένα» (όπ. παρ., σ. 199).

19. Για τις απόψεις του για τήν τραγωδία, βλ. όπ. παρ., σσ. 202-206.

20. Βλ. όπ. παρ., σσ. 189 κ.έ., όπως επίσης βλ. Καστοριάδης Κορνήλιος, *Η αρχαία δημοκρατία και η σημασία της για μās σήμερα*, όπ. παρ., σσ. 34-40.

21. Καστοριάδης Κορνήλιος, *Η αρχαία ελληνική δημοκρατία και η σημασία της για μās σήμερα*, όπ. παρ., σ. 34.

22. Βλ. όπ. παρ., σελ. 34-35, όπου μάλιστα ο Καστοριάδης διατυπώνει τήν άποψη ότι ο Ρουσσώ είναι μάλλον ενδοτικός, επειδή ο λαός της Αγγλίας δεν είναι ελεύθερος ούτε κατά τήν έκλογή του Κοινοβουλίου. Η άπόφασή του έχει καθοριστεί ήδη από πολλούς παράγοντες πού βρίσκονται, λίγο πολύ, έξω από τον έλεγχο του (έκλογικός νόμος, κομματικός μηχανισμός κ.λπ.). Βλ. επίσης, Καστοριάδης Κορνήλιος, *Χώροι του ανθρώπου*, όπ. παρ., σ. 190.

23. Rousseau J.J., *The social contract and the discourses*, Transl. by G.D.H. Cole, Everyman's library, London 1973.

24. Με τήν προϋπόθεση, βέβαια, ότι η κοινότητα αποτελείται από ώριμους πολίτες. Γι' αυτό ο Καστοριάδης δεν παραλείπει να τονίσει τήν άξία όρισμένων άρετών (όπως είναι η ύπευθυνότητα, τό θάρρος, η αιδώς), καθώς και τή θεμελιώδη σημασία της παιδείας για τή δημοκρατία. Πρβ. όπ. παρ., σ. 197.

25. Όπ. παρ., σ. 192.

26. Βλ. όπ. παρ., σ. 191-192.

27. Κυρίως στο Hegel G.W.F., *ibid*.



28. Βλ., παραδείγματος χάριν, Marx Karl, «On the Jewish question», in *Early writings*, Penguin, London 1992, σ. 241-244.

29. Βλ. Καστοριάδης Κορνήλιος, *ὕπ. παρ.*, σελ. 192 κ.έ.

30. Οί σχετικές απόψεις υπάρχουν κυρίως στο βιβλίο του, Habermas Jürgen, *Ἀλλαγή δομῆς τῆς δημοσιότητας*, Νῆσος, Ἀθήνα 1997.

31. Ἐδῶ θά πρέπει νά τονίσουμε ὅτι ἡ ἀστική δημοσιότητα, ὅπως διαμορφώνεται κατά τόν 18ο καί 19ο αἰῶνα στή Δυτική Εὐρώπη, δέν ἐξασφαλίζει στό κοινό τήν κυρίαρχη θέση πού κατεῖχε ἡ Ἐκκλησία τοῦ Δήμου. Ἐπιτρέπει ὅμως σίγουρα στήν κοινότητα τῶν ἀστῶν πολιτῶν

νά διαδραματίσει κάποιον ἐνεργό, κριτικό ρόλο στή διαμόρφωση τῶν πολιτικῶν ἐξελίξεων, κάτι πού ἐξαφανίζεται στή συνέχεια.

32. Βλ. Καστοριάδης Κορνήλιος, *Ἡ ἀρχαία ἐλληνική δημοκρατία καί ἡ σημασία της γιά μᾶς σήμερα*, *ὕπ. παρ.*, σσ. 10-11.

33. Καστοριάδης Κορνήλιος, *Ἡ ἀρχαία ἐλληνική δημοκρατία καί ἡ σημασία της γιά μᾶς σήμερα*, *ὕπ. παρ.*, σελ. 52.

34. «Ἡ ἐποχή τῆς γενικευμένης ἀδιαφορίας (Μιά συζήτηση τοῦ Κορνήλιου Καστοριάδη μέ τόν Ὀκτάβιο Πάς)», στό Εἰδικό Ἀφιέρωμα στόν Κορνήλιο Καστοριάδη, *Ἐλευθεροτυπία*, 12-12-1998.