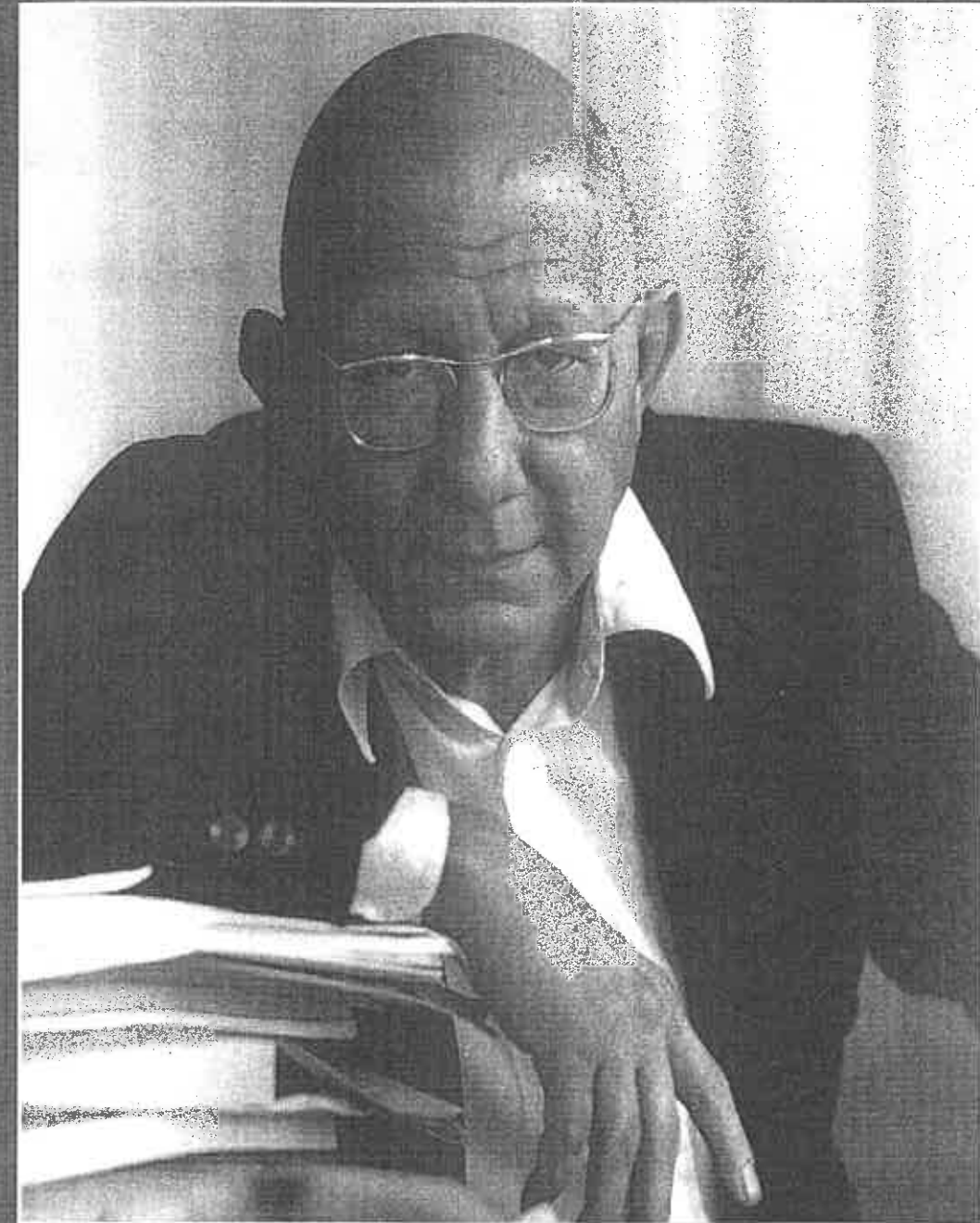


ΨΥΧΗ, ΛΟΓΟΣ, ΠΟΛΙΣ

ΑΦΙΕΡΩΜΑ ΣΤΟΝ ΚΟΡΝΗΛΙΟ ΚΑΣΤΟΡΙΑΔΗ



ΨΥΧΗ, ΛΟΓΟΣ, ΠΟΛΙΣ

ΑΦΙΕΡΩΜΑ ΣΤΟΝ ΚΟΡΝΗΛΙΟ ΚΑΣΤΟΡΙΑΔΗ

Το άνα χείρας βιβλίο *Ψυχή, Λόγος, Πόλις*, που κυκλοφορεί ως φόρος τιμής στον Κορνήλιο Καστοριάδη (Κωνσταντινούπολη 1922 – Παρίσι 1997), απαρτίζεται από πρωτότυπα κείμενα και είναι αποτέλεσμα σοβαρού και υπεύθυνου διαλόγου επιστημόνων με το έργο ενός των κορυφαίων Ευρωπαίων διανοητών του 20ού αιώνα.

Στο επίκεντρο της φιλοσοφικής και πολιτικής σκέψης του στοχαστή, οικονομολόγου, φιλόσοφου και ψυχαναλυτή, ο οποίος ασχολήθηκε, επίσης, με τα μαθηματικά, τη φυσική, τη βιολογία, βρίσκεται η αντίληψη ότι ίδιον του ανθρώπου δεν είναι η λογική, αλλά η φαντασία, η τεματώδης αυτή και γόνιμος νεοπλασία στην τάξη του είναι/όντος. Ο Καστοριάδης επεξεργάστηκε, επίσης, κριτικές αναλύσεις του «γραφειοκρατικού σοσιαλισμού» και μετά το 1970 προσανατολίστηκε προς την πολιτική φιλοσοφία αντλώντας από εθρυτάτο φάσμα πηγών και κινηθηκε προς συνθετικές εργασίες με άξονα το αίτημα της αυτονομίας.

Η σκέψη του Καστοριάδη συγκροτείται ως αντίλογος στο λόγο της τρεχουσας πολιτικής, κοινωνικο-οικονομικής τάξεως, στους αντίποδες της μαζικής απάθειας, του κινισμού και του κομφορμισμού, και έτσι διατηρεί στο άκέραιο την επικαιρότητά της, δέκα χρόνια μετά το θάνατό του.

ΔΑΝΑ ΠΟΤΑΜΙΑΝΟΥ ♦ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ Δ. ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΣ

ΑΘΑΝΑΣΙΟΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΙΔΗΣ ♦ ΕΥΑΓΓΕΛΟΣ ΒΑΝΤΑΡΑΚΗΣ

ΓΙΩΡΓΟΣ Α. ΕΥΑΓΓΕΛΟΠΟΥΛΟΣ ♦ ΓΙΑΝΝΗΣ ΗΛΙΟΠΟΥΛΟΣ

ΝΙΚΟΣ ΗΛΙΟΠΟΥΛΟΣ ♦ ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΣ ΘΕΟΔΩΡΙΔΗΣ ♦ ΦΩΤΗΣ ΘΕΟΔΩΡΙΔΗΣ

ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΚΑΒΟΥΛΑΚΟΣ ♦ ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΣ ΚΙΟΥΠΚΙΟΛΗΣ

ΑΓΓΕΛΟΣ ΜΟΥΖΑΚΤΗΣ ♦ ΓΙΩΡΓΟΣ Ν. ΟΙΚΟΝΟΜΟΥ ♦ ΓΙΩΡΓΟΣ ΡΟΥΣΣΟΠΟΥΛΟΣ

ΒΑΣΙΛΗΣ ΡΩΜΑΝΟΣ ♦ ΓΕΡΑΣΙΜΟΣ ΣΤΕΦΑΝΑΤΟΣ ♦ ΤΑΚΗΣ ΦΩΤΟΠΟΥΛΟΣ

ΓΕΡΑΣΙΜΟΣ ΧΑΡΙΤΟΠΟΥΛΟΣ



ISBN: 978-960-17-0219-3



ΥΨΙΛΟΝ

ΟΜΙΛΟΣ ΦΙΛΩΝ ΤΟΥ ΚΟΡΝΗΛΙΟΥ ΚΑΣΤΟΡΙΑΔΗ ♦ ΥΨΙΛΟΝ / ΒΙΒΛΙΑ

Κοινωνικές φαντασιακές σημασίες καί αμφισβήτηση τῆς θέσμησης τῆς κοινωνίας

ΔΙΕΡΩΤΩΜΕΝΟΙ ἂν στά πλαίσια τῆς σύγχρονης κοινωνίας παραμένει ἐνεργό τό ἐρώτημα περί τῆς δυνατότητας αμφισβήτησης τῆς θέσμησης τῆς, εἶναι μᾶλλον σαφές ὅτι πρέπει νά ἀπαντήσουμε ἀρνητικά. Τά πάντα βοοῦν μέ ὀλοένα καί πύο δραματικό τρόπο ὅτι ἡ αμφισβήτηση αὐτή ἢ ὅποια δέν ἔπαψε ποτέ κατά τή διάρκεια τῆς μοντερνικότητας, σήμερα βρίσκεται ὑπό ἐξαφάνιση, ὄχι μόνο στό ἐπίπεδο τοῦ κοινωνικοπολιτικοῦ πράττειν ἀλλά καί στό ἐπίπεδο τῆς κυρίαρχης μορφῆς σκέψης, ἢ ὅποια τείνει νά ἀναρροφήσει τά πάντα καί αὐτοαποκαλεῖται μεταμοντέρνα. Καθώς ὁμως διά τοῦ ἐρωτήματος αὐτοῦ φέρεται τό ἴδιο τό ἐρώτημα τῆς ἐλευθερίας θά πρέπει νά ἀνησυχοῦμε σοβαρά. Ἡ κοινωνία πού δέν δεσμεύεται ἀπό τήν ἀνάγκη τῆς μόνιμης διάνοιξης τοῦ ἐρωτήματος τῆς ἐλευθερίας εἶναι μιά κοινωνία πού ἔχει πάψει νά ἐνδιαφέρεται γι' αὐτήν. Οἱ συνέπειες αὐτῆς τῆς κατάστασης εἶναι προφανεῖς. Ἐκεῖνο πού, σέ κάθε περίπτωση, θά πρέπει πάντως νά συνυπολογίσουμε εἶναι ὅτι τήν ἀπουσία ἑνός στοχασμοῦ τῆς ἐλευθερίας καί μιᾶς πράξης τῆς ἐλευθερίας, ἢ σύγχρονη κοινωνία μέ τά συμπτώματα παραλογισμοῦ πού παρουσιάζει –μέ προεξάρχουσα τήν ἀχαλίνωτη σέ ἐπικινδυνότητα δράση τῆς τεχνοεπιστήμης– δέν θά μπορέσει νά τήν ἀνεχθεῖ γιά πολύ. Ἡ φρόνηση ὁμως δέν φαίνεται νά γίνεται ἀντικείμενο ψυχικῆς ἐπένδυσης ἀπό τοῦς ἀνθρώπους ἐντός τῆς καπιταλιστικῆς κοινωνίας.

Ἐάν τά χαρακτηριστικά τῆς ἐποχῆς εἶναι ἡ πολιτική ἀπάθεια, ἡ συμμόρφωση, ὁ κομπορμισμός, αὐτά ἀκριβῶς θεωρητικοποιεῖ ὁ μεταμοντερνισμός ὁμολογώντας τήν ἀδυναμία του νά τά ἀντιμετωπίσει κριτικά. Αὐτό τουλάχιστον ἀπαιτεῖται, ὅταν ὁ μόνος δρόμος γιά νά ἐλέγξουμε καί νά ἀλλάξουμε τίς ἀπόψεις πού μᾶς κληροδότησε ἡ μοντερνικότητα γιά τήν ἀλήθεια, τή δικαιοσύνη, τήν ἐλευθερία, εἶναι ἡ ἀντιμετώπιση τῶν γεγονότων καί τῶν πραγμάτων ὑπό τό πρίσμα γλωσσικῶν παιχνιδιῶν. Τό παρόν διαρρηγνύοντας, ἔτσι, τή σχέση του μέ τό παρελθόν, μεταποιεῖ τήν πραγματικότητα «ἀπό πεδίο διεξαγωγῆς διαλόγων τοῦ παρόντος μέ τό παρελθόν μέ γνώμονα τό μέλλον», σέ μιά «σκηνή ἢ μᾶλλον ὀθόνη διεξαγωγῆς φλύαρων μονολόγων»¹ πού γενικεύουν τήν ἀρχή ὅτι «τά πάντα κολλᾶνε». Ὑποκείμενο τό

1. Βλ. Α. Δεληγιώργη, *Ὁ μοντερνισμός στή σύγχρονη φιλοσοφία*, Ἀλεξάνδρεια, Ἀθήνα, 1996, σελ. 434 κ.έ.

παρόν σέ διαρκή έκσυγχρονισμό υπαινίσσεται αγωνιωδώς τήν ανάπτυξη: και μάλιστα, στήν κοινωνικοπολιτική σφαίρα, τήν ανάπτυξη ποσοτικών δεικτών ταυτισμένων μέ τό χρήμα.

Έτσι, ή μεταμοντέρνα σκέψη κόβοντας τούς δεσμούς της όλοένα και περισσότερο μέ τό κριτικό πνεῦμα και είσχωρώντας σ' αυτό πού υπάρχει μέ μιά διάθεση πραγματιστική και απόλυτα σχετικιστική, απομακρύνεται από τό ερώτημα τής έλευθερίας, πέραν του όποιου είναι αδύνατον νά ανοιχθεί και τό ερώτημα τής αλήθειας. Ζούμε λοιπόν στήν εποχή όπου ή χαιντεγκεριανή διακήρυξη του τέλους τής φιλοσοφίας βρίσκει τό έδαφος της; Ζούμε στήν εποχή όπου, άκολουθώντας, τό τέλος τής έλευθερίας είναι έγγύς;

Τό γεγονός ότι δέν μπορούμε μέ βεβαιότητα νά απαντήσουμε στά έρωτήματα αυτά πού στήν ούσία είναι ένα, δέν μās οδηγεί αναγκαστικά στήν παραίτηση. Τό καθήκον νά διατηρηθούν ανοιχτά πάση θυσία τόσο τό ερώτημα τής αλήθειας όσο και τής έλευθερίας παραμένει άκέραιο. Για τόν Καστοριάδη δέ, μπορούμε νά πούμε ότι ή ένσάρκωση αυτού άκριβώς του καθήκοντος στή σκέψη του, άνοιξε έναν δρόμο, όχι μόνο για νά στοχασθούμε για άλλη μιά φορά τήν αλήθεια και τήν έλευθερία, αλλά και για νά τίς πραγματοποιήσουμε. Αυτή είναι ή παρακαταθήκη πού μās άφησε.

Έάν κάτι χαρακτηρίζει βαθιά τό έργο του φιλοσόφου, είναι ή έλλειψη δογματισμού, ή τόλμη, ή είλικρίνεια και ή φρόνηση. Οί άρετές αυτές πού υποβατάζουν τό πάθος του για τήν αλήθεια και τήν έλευθερία εκφράζονται μέσα από τήν αναγνώριση τής ανάγκης τής διάνοιξης του όντολογικού ερωτήματος, του κεντρικού πυρήνα δηλαδή τής φιλοσοφίας, μέ τρόπο ριζικό. Ο Καστοριάδης δέν παρακάμπτει αυτή τήν υποχρέωση, άφού αυτή προκύπτει ως έσωτερική ανάγκη τής ίδιας τής σκέψης του, τής εξέλιξης των ιδεών του. Γνωρίζει πώς όταν ή σκέψη δεσμεύεται από τήν άπαιτηση τής αλήθειας, οφείλει νά ακολουθεί τόν δρόμο τής διάρρηξης του έγκλεισμού μέσα στον όποιο οδηγείται κάθε φορά. Χωρίς τήν ικανοποίηση αυτής τής προϋπόθεσης, τό έγχείρημα του φιλοσόφου νά στοχασθεί μέ έναν καινούργιο τρόπο τήν άυτονομία θά άκυρωνόταν, παγιδευμένο σέ μιάν αναγκαστική άυθαιρεσία.

Έστιάζοντας τήν προσοχή μας σέ ένα κρίσιμο σημείο τής καστοριαδικής σκέψης, στό σημείο, δηλαδή, πού συναντώνται ή όντολογία του ριζικού φαντασιακού και ή άυτονομία, θά προσπαθήσουμε νά παρακολουθήσουμε πώς ό φιλόσοφος συλλαμβάνει τή σχέση του factum μέ τό jus και άν σ' αυτό τό πλαίσιο προκύπτει ή δυνατότητα μās έξόδου από τούς λογικο-όντολογικούς περιορισμούς έντός των όποιων άντιμετωπίσθηκε τό πολύπλοκο αυτό ζήτημα στήν ιστορία τής φιλοσοφίας.

Τό αίτημα τής de jure ισχύος, μέ άλλα λόγια τό αίτημα τής αλήθειας πού γεννιέται μαζί μέ τό αίτημα του δημοσίου έλέγχου στήν άγορά, στό πλαίσιο τής κληρονομημένης φιλοσοφίας προϋπέθετε πάντοτε, από τόν Πλάτωνα ήδη, μιάν όντολογία από τήν όποία και συνήγετο. Μέσα από τή μεταφυσική

ένός άτομου-ούσίας, ή όντολογία αυτή θεώρησε πώς παρείχε τό θεμέλιο τής de jure ισχύος. Η άποδυνάμωση του ζητήματος του κοινωνικού μέσα σ' αυτόν τόν όρίζοντα φθάνοντας μέχρι τήν καντιανή, τή μετακαντιανή σκέψη και τόν Χέγκελ, όδήγησε στή δυσάρεστη συνέπεια νά μή μπορούν νά νοηθούν μαζί τό factum και τό jus. Θεωρώντας εκ των προτέρων λυμένο τό πρόβλημα του κοινωνικού, ή φιλοσοφία του υποκειμένου και παρά τούς περιορισμούς τής μαρξικής σκέψης, στήν όποία ώστόσο και πάλι τό πρόβλημα κενώνεται στή ρίζα του, φθάνει στον είκοστό αιώνα νά βρει, μέ πρώτο τόν Χουσσσερλ, ένα όριο στήν προβληματική του διυποκειμενικού. Ο Καστοριάδης θεωρώντας τό αντικείμενο τής κοινωνίας καθ' έαυτό και δι' έαυτό μās έδειξε, άφενός, ότι δέν είναι δυνατόν αυτό νά νοηθεί παρά σέ μιάν αναπόσπαστη ένότητα μέ τό ζήτημα τής ιστορίας, και, άφετέρου, ότι «μόνο μέσα και χάρη στο κοινωνικό ένα "υποκείμενο" και μιά "διυποκειμενικότητα" είναι δυνατές (έστω και "υπερβατολογικά")». Τό κοινωνικό είναι άνώνυμο συλλογικό πάντοτε ήδη θεσμισμένο, έντός και διά του όποιου μπορούν νά εμφανισθούν "υποκείμενα" πού τά ξεπερνά άπεριόριστα (τά υποκείμενα είναι αντικαταστατά και διαδέχονται το ένα τό άλλο) και περιέχει μιά καθ' έαυτό δημιουργό δύναμη πού δέν μπορεί νά αναχθεί στή "συν-έργασία" των άτόμων ή στα άποτελέσματα τής "διυποκειμενικότητας"». ² Μπορεί ή φιλοσοφία του υποκειμένου νά λαμβάνει υπ' όψιν της τούς άλλους, ώστόσο ή συγκρότηση του κοινωνικού δέν μπορεί νά προκύψει ως μιά πρόσθεση των πολλών άλλων. Η παράκαμψη λοιπόν αυτού του σημαντικού για τόν προσδιορισμό τής αλήθειας προβλήματος προσδένει τή φιλοσοφία αναγκαστικά σέ μιά έγωλογική προοπτική και τήν οδηγεί στό άδιέξοδο.

Ο Καστοριάδης θέτοντας στό κέντρο τής όντολογίας τήν ιδέα τής δημιουργίας, τήν όποία συνάγει από τή φιλοσοφική άνθρωπολογία, έπιχειρεί νά διασπάσει τόν κλοιό της, ό όποιος προκύπτει από τήν αναγωγή της στήν, άλλοτε ρητή, άλλοτε ύπόρητη, ρυθμιστική ιδέα τής καθοριστικότητας. Έπιχειρεί νά δείξει ότι ή καθοριστικότητα λειτουργεί ως μιά υπερχατηγορία στα πλαίσια τής ταυτιστικής-συνολιστικής λογικής – και τής όντολογίας πού τής άντιστοιχεί –, ή όποία διέπει τό κύριο ρεύμα τής έλληνοδυτικής σκέψης. Η κληρονομημένη λογική και όντολογία θέτοντας το είναι ως είναι καθορισμένο, τήν όντότητα ως καθοριστικότητα, άδυνατεί νά σκεφθεί πραγματικά τόσο τό ζήτημα τής κοινωνίας, όσο και τής σημασίας, τής ψυχής και τής κοινωνικοϊστορικής θέσμησης του άτόμου.

Συλλαμβάνοντας ό φιλόσοφος τή φύση του ανθρώπου μέ βάση τήν ικανότητα του για δημιουργία και άυτοδημιουργία, άναδεικνύει τό ανθρώπινο όν ως πηγή έτερότητας. Η δημιουργική ικανότητα του ανθρώπου συνίσταται

2. Βλ. C. Castoriadis, *Le monde morcelé*, Seuil, Παρίσι, 1990, σσ. 66-67 (έλλ. έκδοση: *Ο θρυμματισμένος κόσμος*, μτφρ. Ζ. Σαρίκας-Κ. Σπαντιδάκης, ΰψιλον/βιβλία, Αθήνα, 1992, σελ. 75).

στό να κάνει να ξεπροβάλλει μέσα από το δεδομένο κάτι που είναι ριζικά καινούργιο, κάτι δηλαδή που δεν μπορεί ούτε αιτιακά να παραχθεί από αυτό που προϋπάρχει, ούτε λογικά να απαχθεί απ' αυτό.

Δημιουργία δεν σημαίνει απλώς το μη προβλέψιμο, ούτε απροσδιοριστία ή ακαθοριστία. Ασφαλώς αυτή «προϋποθέτει μίαν όρισμένη απροσδιοριστία του ὄντος, μέ την έννοια ότι το υπάρχον δεν είναι ποτέ τέτοιο που να αποκλείει την ανάδυση νέων μορφών, νέων καθορισμών». ³ Επειδή όμως ακριβώς το υπάρχον είναι πάντα ανοιχτό ὅσον αφορά την πιο ουσιαστική του πλευρά, η δημιουργία είναι θέση νέων καθορισμών, νέων μορφών, μη αναγώγιμων σ' αυτό που προϋπάρχει. Ὑπ' αυτή την έννοια το είναι είναι χάος ή ἄβυσσος· ὁ βασικός αὐτός προσδιορισμός τοῦ είναι είναι από τή μιά μεριά τό ἀνεξάντλητο τοῦ είναι και από την ἄλλη ἢ vis formandi. Ἡ δημιουργική ικανότητα τοῦ ἀνθρώπου να θέτει ἐκ τοῦ μηδενός νέες μορφές ἀποδίδεται ἀπό τόν φιλόσοφο στή φαντασία και στό φαντασιακό. Ὡς ριζικό φαντασιακό τό ἀνθρώπινο ὄν είναι ψυχή, ἀσυνείδητη ψυχή, ἀλλά και κοινωνία· ὑπάρχει μόνο ἐντός και διά τῆς κοινωνίας, τῆς θέσμισής της και τῶν κοινωνικῶν φαντασιακῶν σημασιῶν που καθιστοῦν τήν ψυχή ικανή γιά ζωή.

Ἡ ψυχή ὡς ριζική φαντασία διαρρηγνύοντας εὐθύς ἐξαρχῆς τήν ἀπλή βιολογική ρύθμιση είναι διαρκῆς ροῦς παραστάσεων, αἰσθημάτων και ἐπιθυμιῶν. Εὐρισκόμενη πάντοτε μέσα στήν ἀπαίτηση τοῦ νοήματος είναι ἀνίκανη να δημιουργήσει θεσμούς. Ἐπιβιώνει μέσω τῆς πρότασης και τῆς ἐπιβολῆς ἀπό τόν θεσμό – δηλαδή ἀπό τήν κοινωνία – μιάς ἄλλης τροπικότητας τοῦ νοήματος: τῆς κοινωνικῆς φαντασιακῆς σημασίας. Τό κοινωνικό φαντασιακό είναι αὐτή ἀκριβῶς ἡ δημιουργική ικανότητα τοῦ ἀνώνυμου συλλογικοῦ, τό ὁποῖο δίνει κάθε φορά στόν ἑαυτό του μιά θεσμοσμένη μορφή προκειμένου να ὑπάρξει.

«Ἡ αὐτοδημιουργία τῆς κοινωνίας που κάθε φορά μεταφράζεται ὡς θέση/θέσμιση ἑνός ἰδιαίτερου μάγματος φαντασιακῶν σημασιῶν, ξεφεύγει ἀπό τόν καθορισμό ἐπειδή είναι αὐτο-θέση». ⁴ Ἡ συγκρότηση τοῦ κόσμου ἀπό τίς κοινωνικές φαντασιακές σημασίες και συσχετικῶς ἡ ὀργάνωση τῆς κοινωνικῆς ζωῆς θέτει αὐτό που είναι κάθε ἰδιαίτερο πράγμα και κάθε σχέση πραγμάτων, προσδιορίζει και προσανατολίζει τό κοινωνικό πράττειν και τό κοινωνικό παριστάνειν. Στό ἐρώτημα σχετικά μέ τήν ἀρχή, τό θεμέλιο, τόν σκοπό τῆς σημασίας, ὁ Καστοριάδης τονίζει ὅτι δεν μπορούμε να δώσουμε ἀπάντηση, ἐφόσον τό ἴδιο τό ἐρώτημα «εἶναι ἤδη τοποθετημένο στόν χῶρο τόν δημιουργημένο ἀπό τή σημασία και δεν μπορεί να διατυπωθεῖ παρά ὑποθέτωσης πῶς αὐτός ὁ χῶρος είναι ἀναμφισβήτητος». ⁵ Ἡ γλώσσα – δημιουργημα

3. Βλ. C. Castoriadis, *La montée de l'insignifiance*, Seuil, Παρίσι, 1996, σελ. 109.

4. Βλ. C. Castoriadis, *Domaines de l'homme*, Seuil, Παρίσι, 1986, σελ. 366, (ἑλλ. ἔκδοση: *Χῶροι τοῦ ἀνθρώπου*, μτφρ. Ζ. Σαρίκας, ἠφιλον/βιβλία, Ἀθήνα, 1995, σελ. 278).

5. Βλ. C. Castoriadis, *Domaines de l'homme*, ὁ.π., σσ. 367-368, (ἑλλ. ἔκδοση: *Χῶροι τοῦ ἀνθρώπου*, ὁ.π.,

τῆς κοινωνίας – ἡ ὁποία φέρει και καθιστᾶ δυνατές τίς κοινωνικές φαντασιακές σημασίες, μᾶς δείχνει τό κοινωνικό φαντασιακό ἐπί τό ἔργον ὡς θεσιμίζον φαντασιακό. Ασφαλῶς, ἐκτός ἀπό αὐτή τήν καθαυτό φαντασιακή διάσταση που θέτει τό κοινωνικό φαντασιακό, ταυτοχρόνως θέτει και μίαν αὐστηρῶς λογική διάσταση (τή συνολιστική-ταυτιστική).

Μέσω τῆς ἐπιβολῆς τῆς γλώσσας, ἀλλά και τῶν συμπεριφορῶν, τῶν βλέψεων πρὸς πραγματοποίηση, τῆς ικανότητας γιά συνύπαρξη, ἡ ψυχή μετασχηματίζεται σέ κοινωνικό ἄτομο. Χωρίς αὐτό τό ἄτομο, που δεν είναι παρά ὁ κάθε φορά συγκεκριμένος πόλος κοινωνικοῦ καταλογισμοῦ και κοινωνικῆς ἀπόδοσης, δεν μπορεί να ὑπάρξει ἡ κοινωνία. Τό κοινωνικό ἄτομο καθῶς ἀφομοιώνει πλευρές τοῦ ἐκάστοτε θεσμοσμένου μάγματος κοινωνικῶν φαντασιακῶν σημασιῶν, που είναι τό μόνο ικανό να παράσχει γιά τήν ψυχή ἕνα νόημα στήν ἀτομική και συλλογική ὑπαρξη και στήν πραγματικότητα, καθορίζεται κοινωνικά, και σχεδόν ὑποχρεοῦται να ἀναπαράγει τήν ἴδια μορφή κοινωνίας μέ ἐκείνη που τό καθόρισε. Φυσικά ἡ ψυχή, ὅσο στεγανή κι ἂν είναι ἡ δόμηση τῆς θεσμοσμένης κοινωνίας, είναι πάντοτε παρούσα στό κοινωνικό ἄτομο. Τό καθαυτό ψυχικό στοιχεῖο δεν μπορεί να ἀναχθεῖ στό κοινωνικοϊστορικό και τό κοινωνικο-ἱστορικό δεν μπορεί να ἀναχθεῖ στό ψυχικό.

Ἡ αὐτοδημιουργία λοιπόν τῆς κοινωνίας, σύμφωνα μέ τόν Καστοριάδη, συνιστᾶ μιά ὄντολογική γένεση, εἰδοποιό ἑνός είναι, ἑνός τρόπου τοῦ είναι και ἑνός τρόπου ὀργάνωσης ἄλλων ἀπό τούς ἤδη γνωστούς· μᾶς φέρνει ἀντιμέτωπους μέ τόν πρωταρχικό κύκλο τῆς δημιουργίας, ὅπου τό ἀποτέλεσμα τοῦ πράττειν προϋποτίθεται ἀπό αὐτό τό πράττειν. ⁶ Ἡ μορφή ἡ ὁποία τίθεται μέσα σ' αὐτόν τόν κύκλο χρησιμοποιεῖ, ἀσφαλῶς, στοιχεῖα τά ὁποῖα ἤδη ὑπάρχουν, ἀλλά ὡς τέτοια ἡ μορφή είναι καινούργια. Ἡ δυνατότητά της να είναι μᾶς ἀφαιρεῖ τή δυνατότητα να θεωρήσουμε τό είναι ὡς είναι καθορισμένο, ἄρα ἀποτρέπει και τόν ἐγκλωβισμό τοῦ βλέμματος και τῆς «ακοῆς» τῆς ὄντολογίας στόν τρόπο τοῦ είναι ὀρισμένων ἰδιαίτερων κατηγοριῶν ὄντων (πράγμα, ὑποκείμενο, έννοια ἢ ἰδέα). Μέ τόν τρόπο αὐτό μένει ἀστήρικτη τόσο ἡ χαιντεγκεριανή «ὄντολογική διαφορά», ὅσο και ἡ δυνατότητα μᾶς

σελ. 279). Οἱ κοινωνικές φαντασιακές σημασίες, ὅπως τίς σκέφτεται ὁ Καστοριάδης, ἀναδεικνύουν ἕναν τρόπο τοῦ είναι πρωτογενῆ, πουθενά ἄλλου ἀναγώγιμο. Πράγματι, δεν μπορούμε να τίς σκεφθοῦμε σέ σχέση μέ ἕνα ὑποκείμενο που τίς φέρει, ἐφόσον είναι αὐτό διά τοῦ ὁποῖου ὑποκείμενα ὑπάρχουν ὡς ὑποκείμενα και ὡς τά συγκεκριμένα ὑποκείμενα. Ἐπίσης είναι ἀδύνατον να τίς σκεφθοῦμε ξεκινώντας ἀπό τή σχέση τους μέ ἀντικείμενα ὡς ἀνάφορα αὐτῶν τῶν σημασιῶν, ἐφόσον τά ἀντικείμενα μόνο μέσα και χάρη σ' αὐτές τίς σημασίες καθίστανται δυνατά.

6. «Δέν πρόκειται ἐδῶ γιά ἕνα “λογικό” ἐπιχείρημα», μᾶς λέει ὁ φιλόσοφος, «ἀλλά γιά τήν ἐκδίπλωση τῆς ἴδιας τῆς ἰδέας τῆς δημιουργίας, τῆς ἀνάδυσης ἑνός ὄντολογικοῦ ἐπιπέδου που προϋποθέτει τόν ἑαυτό του και τοῦ δίνει τά μέσα να είναι. Τό ἔμβιο προϋποθέτει τό ἔμβιο: τό “γενετικό πρόγραμμα” δεν μπορεί να λειτουργήσει παρά ἂν τά προϊόντα τῆς λειτουργίας του είναι ἤδη διαθέσιμα. Ὁ θεσμός προϋποθέτει τόν θεσμό: δεν μπορεί να ὑπάρξει παρά ἂν τόν κάνουν να ὑπάρξει ἄτομα κατασκευασμένα ἀπ' αὐτόν». Βλ. C. Castoriadis, *Domaines de l'homme*, ὁ.π., σελ. 368 (ἑλλ. ἔκδοση: *Χῶροι τοῦ ἀνθρώπου*, ὁ.π., σελ. 279).

σκέψης του είναι μη υποκείμενης στίς δεσμεύσεις της λογικής ή μιάς λογικής χωρίς μιά θέση του είναι. Ο τρόπος οργάνωσης της μορφής της κοινωνίας και του ασυνειδήτου είναι αδύνατον να συλληφθεί με τά μέσα της ταυτιστικής-συνολιστικής λογικής: προϋποθέτει και συνεπάγεται, όπως μās έδειξε ο φιλόσοφος, τήν εφαρμογή μιάς λογικής μαγματικού τύπου.

Η ικανότητα του ανθρώπου να δημιουργεί τό έτερον και γι' αυτόν ακριβώς τόν λόγο ό ίδιος να γίνεται άλλος μās δείχνει ότι τό είναι είναι χάος, αλλά επίσης ότι τό είναι είναι χρόνος. Η ανάδυση της σημασίας ως δημιουργία και αυτοδημιουργία είναι εκδήλωση του είναι ως αλλοίωση και αυτοαλλοίωση, ως δημιουργική-καταστροφική χρονικότητα, ως προς-είναι. Η πλήρης έπιβολή της σημασίας λοιπόν στό είναι είναι αδύνατη, αφού αυτή θά προϋπέθετε ένα είναι ταυτιστικό, όριστικά καθορισμένο. Έτσι, ή κοινωνία δέν μπορεί παρά να συνεχίζει τό χάος από τό όποιο αναδύεται, ως ριζική φαντασία της ψυχής και ως κοινωνικό φαντασιακό που δημιουργεί τή σημασία και τή θέσμιση. Έάν δέν συνέβαινε αυτό, τότε ή ψυχή θά έπαυε να είναι παρούσα στό κοινωνικό άτομο και ή θέσμιση της κοινωνίας θά μπορούσε να εξαλείψει πλήρως τό χάος για τόν έαυτό της.

Όστόσο, όλες σχεδόν οι κοινωνίες, τονίζει ο φιλόσοφος, θεομίσθηκαν περιφράσσοντας τό νόημα και τή σημασία και αναγνωρίζοντας ως αληθινό, νόμιμο και ισχύον μόνο αυτό που έχει θεομισθεί και γίνει αποδεκτό, αυτό που είναι κανονισμένο εκ των προτέρων και έτσι είναι έγγυημένο. Η δημιουργία του νοήματος μέσα στην κλειστότητα και ή κλειστότητα του νοήματος ως τροπικότητα της σχέσης της ανθρωπότητας με τό χάος, τό όποιο τήν περιβάλλει και τό όποιο ή ίδια περιέχει, καθιστά τήν κοινωνία έτερόνομη. Η αναζήτηση μιάς υπερβατικής έγγύησης της σημασίας γίνεται έτσι αναπόφευκτη.⁷ Αυτό όμως έχει ως συνέπεια να συγκαλύπτεται ή αυτοθέσμιση της κοινωνίας και άκολούθως οι σημασίες να νομιμοποιούνται, χωρίς να έγείρεται ποτέ τό ζήτημα της νομιμότητάς τους: να κατέχουν μιά de facto θετική ισχύ μέσα στην κοινωνία.⁸

Πώς λοιπόν μέσα σ' αυτό τό πλαίσιο εμφανίζεται ή διάσταση που όρίζεται από τό αίτημα μιάς ισχύος όχι πιά μόνο de facto, αλλά de jure; Κατά τόν Καστοριάδη ή διάσταση αυτή δημιουργείται από τή στιγμή που αναδύονται ή διερώτηση και ή δραστηριότητα της φιλοσοφίας και της πολιτικής που έγκαινιάζουν τή ρήξη της κλειστότητας του νοήματος. Η de jure ισχύς σημαίνει τήν κριτική άποδοχή των θεομισμένων και παραδεδομένων παραστάσεων ή

7. Ακόμα και στη σύγχρονη σκέψη, τό καθαυτό είναι του κοινωνικοϊστορικού συλλαμβάνεται πάντοτε ως έκποτισμένο σε κάτι έξω από τόν έαυτό του, στό όποιο και θεμελιώνεται. Μπορεί στην άρχή της κοινωνίας να μη βρίσκονται πιά οι πρόγονοι, οι θεοί, ο θεός, σίγουρα όμως βρίσκονται οι νόμοι της φύσης, οι νόμοι της ιστορίας, ή όρθολογικότητα.

8. Αυτή ή έξάρτηση της μετα-ενδεχομενικότητας ή μετα-αναγκαιότητας της σημασίας συνιστά κατά τόν Καστοριάδη τήν υπέρτατη ύβριν της ανθρωπίνης ύπαρξης.

ιδεών της συλλογικότητας, και τό άνοιγμα του δρόμου προς μιάν άπεριορίστη διερώτηση σημαίνει, έπομένως, τήν άμφισβήτηση των κατεστημένων θεσμών. Αυτό τό αίτημα της de jure ισχύος που αναδύεται μέσα στο κοινωνικοϊστορικό και που ανταποκρίνεται στην ανάγκη να θέτει κανείς υπό άμφισβήτηση τούς προσδιορισμούς του ίδιου του του είναι, μās οδηγεί στο όντολογικό συμπέρασμα ότι «τό είναι είναι τέτοιο που είναι διότι προϋποθέτει και συνεπάγεται ότι υπάρχουν όντα που μπορούν να δημιουργήσουν τόν ανακλαστικό στοχασμό και τή διαβούλευση, εντός και διά των όποιων αλλοιώνουν με τρόπο αυτοστοχαστικό και διαβεβουλευμένο τούς νόμους, τούς προσδιορισμούς του είναι τους».⁹

Τόσο ή φιλοσοφία όσο και ή πολιτική είναι για τόν Καστοριάδη κεντρικές εκφράσεις του προτάγματος της άυτονομίας. Και οι δύο είναι άλληλέγγυες ως προς τό γεγονός ότι εκφράζουν τήν άπόρριψη της έτερονομίας, τήν άπόρριψη των αναμφισβήτητων αξιώσεων ισχύος των κανόνων εντός των όποιων ζεί ή κοινότητα, τήν άπόρριψη κάθε έξωκοινωνικής πηγής της αλήθειας και της δικαιοσύνης. Είναι άλληλέγγυες και ως προς το ότι καταφάσκουν τήν ικανότητα της κοινότητας και της σκέψης να θεομισθούν μόνες τους, ρητά και αυτοστοχαστικά.

Η άυτονομία, λοιπόν, ή όποια μās οδηγεί άμεσα στην ιδέα της δημοκρατίας, στο επίπεδο του κοινωνικού αναλύεται ως ρητή και άτέρμονη έρώτηση και έπερώτηση των κοινωνικών φαντασιακών σημασιών, ή όποια κάνει να είναι ένα άλλο είδος άτόμου και ένα άλλο είδος κοινωνίας. Αυτές οι δύο πλευρές της βρίσκονταν πάντοτε σε άλληλεξάρτηση. Η άυτονομία του άτόμου είναι αδύνατη χωρίς τήν άυτονομία της κοινωνίας, και άντιστρόφως.

Αφού όμως ή de jure ισχύς αναδύεται εντός του κοινωνικοϊστορικού με τή συνεργία του ψυχισμού, πώς είναι δυνατόν για να προσεγγίσουμε τήν αλήθεια να άποστασιοποιούμαστε από τούς έκάστοτε περιορισμούς εντός των όποιων τό αίτημά της έγείρεται; πώς μπορεί ή αλήθεια «να μήν υπόκειται στην κλειστότητα του κόσμου, μέσα στον όποιο δημιουργήθηκε»; πώς μπορεί, «με άλλα λόγια (...) τό ισχύον να είναι και ενεργώς πραγματικό, και τό πραγματικό να είναι και ισχύον»;¹⁰ Τό καθήκον της φιλοσοφίας, σύμφωνα με τόν Καστοριάδη, είναι να έπιχειρήσει ακριβώς μιά σύζευξη ανάμεσα στο factum και στο jus, «να διαυγάσει πώς τό jus γίνεται factum και τό factum jus – πράγμα που είναι ή προϋπόθεση της ύπαρξής της, και του όποιου ή ίδια είναι μία από τις πρώτες εκδηλώσεις».¹¹ Αν αυτή ή κίνηση δέν πραγματοποιηθεί, τότε ή φιλοσοφία «έχει ήδη κονιορτοποιήσει τόν κλώνο επί του όποιου είναι τοποθετημένη».¹²

9. Βλ. C. Castoriadis, *La montée de l'insignifiance*, ό.π., σελ. 116.

10. Βλ. C. Castoriadis, *La montée de l'insignifiance*, ό.π., σελ. 117.

11. Βλ. C. Castoriadis, *Fait et à faire*, Seuil, Παρίσι, 1997, σελ. 61.

12. Βλ. C. Castoriadis, *Fait et à faire*, ό.π., σελ. 61.

Ἄλλοτε ὁ Καστοριάδης δὲν ἀποσπᾷ λοιπὸν τὸ αἴτημα τῆς de jure ἰσχύος, πού εἶναι ipso facto ἐπερώτηση τῆς ἴδιας τῆς ἔννοιας τῆς ἀλήθειας, ἀπὸ τὸ πεδίο τοῦ κοινωνικοῖστορικοῦ. Ὅσο ἡ φιλοσοφία δὲν μπορεῖ νὰ σκεφθεῖ τὸ ριζῶμα τῆς ἀλήθειας στὸ κοινωνικοῖστορικό τόσο κάθε προσπάθεια ἐξόδου ἀπὸ τίς δεσμεύσεις τῆς φιλοσοφίας τοῦ ὑποκειμένου εἶναι ἀδύνατη.

Ὅταν ὁ Χάιντεγκερ ἐπιχειρεῖ νὰ ἀντιμετωπίσει τὸ πρόβλημα στὴ βάση τῆς διυποκειμενικότητας, δὲν μπορεῖ νὰ ἀποδεσμευθεῖ ἀπὸ τὸν χουσερλιανὸ σολιψισμό. Στὸ *Εἶναι καὶ Χρόνος* ἀλλὰ καὶ στὰ κείμενά του *Γιὰ τὴν οὐσία τοῦ Λόγου* καὶ *Ὁ Κάντ καὶ τὸ πρόβλημα τῆς μεταφυσικῆς*, ὁ Χάιντεγκερ, συλλαμβάνοντας τὴ συγκρότηση τοῦ κόσμου μέ βάση ἕνα σολιψιστικὰ νοούμενο ἐδωνά-εἶναι (Dasein), θά τὸ ἀναγνωρίσει καὶ ὡς μοναδική πηγή τῆς ἀλήθειας, ἡ ὁποία ἀποκτᾷ ἔτσι ἕναν ἀπολύτως ὑποκειμενικὸ χαρακτήρα. Ἄν καὶ θά ἀσκήσει κριτικὴ στήν ὑπερβατολογικὴ φιλοσοφία ὡς πρὸς τὸ ὅτι ἀποδίδει τὴν ἀπαίτηση τῆς ἀλήθειας σέ ἕνα ἰδεῶδες ὑποκειμενο, ὡστόσο τὸ μόνο πού θά ἀντιτείνει εἶναι ὅτι τὸ «εἶναι τῆς ἀλήθειας στέκει σέ ἀρχέγονη συνάρτηση μέ τὸ ἐδωνά-εἶναι. Καὶ μόνον ἐπειδὴ τὸ ἐδωνά-εἶναι ὑπάρχει, συγκροτούμενο ἀπὸ διανοικτότητα, δηλαδή ἀπὸ κατανόηση, μπορεῖ νὰ κατανοεῖται κάτι σάν τὸ εἶναι, εἶναι δυνατὴ μὰ κατανόηση τοῦ εἶναι [...] Το εἶναι καὶ ἡ ἀλήθεια «εἶναι» ἰσαρχέγονα». ¹³ Καθὼς λοιπὸν ὁ Χάιντεγκερ ἀποδίδει τὸ de jure σέ ἕνα de facto, ταυτίζοντας τὴν ἀλήθεια μέ τὴ διανοικτότητα τοῦ ἐδωνά-εἶναι –μέ τὸ ξέφωτο τοῦ εἶναι– τὴν ἀπαλλάσσει ἀπὸ κάθε κριτικὴ διάσταση, ἀπὸ κάθε δέσμευση ἐγκυρότητας.

Διακρίνοντας ὁ Καστοριάδης τὴν ἀλήθεια ἀπὸ τὴν ὀρθότητα, ἡ ὁποία φανερώσει τὴ συμφωνία ὅτι κάτι λέγεται σωστά σέ σχέση μ' αὐτὸ πού ἡ κοινωνία ἔχει ὀρίσει ὡς πραγματικότητα, ἀποκαλεῖ ἀλήθεια «ὄχι μὴ ιδιότητα τῶν προτάσεων ἢ ἕνα ὁποιοδήποτε ἀποτελεσμα, ἀλλὰ τὴν ἴδια τὴν κίνηση πού διαρρηγνύει τὴν ἐκάστοτε κατεστημένη κλειστότητα καὶ ἀναζητεῖ, μέσα στήν προσπάθεια γιὰ λογικὴ συνοχή καὶ γιὰ *λόγον διδόναι*, νὰ συναντηθεῖ μέ αὐτὸ πού ὑπάρχει». ¹⁴ Ὑπ' αὐτὴ τὴν ἔννοια ἡ ἀλήθεια δὲν μπορεῖ παρὰ νὰ δημιουργεῖται μέσα στὸ κοινωνικοῖστορικό, στοχεύοντας κάθε φορὰ τὴ ρήξη τῆς δεδομένης κλειστότητας. Μέ μὴ τέτοια ἰδέα γιὰ τὴν ἀλήθεια καθίσταται δυνατὴ τόσο ἡ ὑπέρβαση τῶν περιορισμῶν τῆς φιλοσοφίας τοῦ ὑποκειμένου ὅσο καὶ ἡ ἀκύρωση τοῦ αἰτήματος γιὰ τὴν ἀπόδοση τῆς ἀλήθειας σέ ἕναν ἀπόλυτο σχετικισμό.

13. Βλ. M. Heidegger, *Εἶναι καὶ Χρόνος*, μτφρ. Γ. Τζαβάρια, Δωδώνη, Ἀθήνα, 1978, σελ. 356. Ὁ Χάιντεγκερ θά παρατηρήσει ὅτι στὸ πλαίσιο τῆς χάιντεγκεριανῆς νοηματοδότησης τῆς ἀλήθειας «παρμένει ἀσαφές πῶς μέ τὴν κλητικότητα τοῦ μὴ διαθέσιμου γίνεσθαι τῆς ἀλήθειας θά μπορούσε νὰ κρατηθεῖ ὁ κανονιστικὸς πυρήνας μᾶς ἀπαίτησης ἀλήθειας πού ὑπερβαίνει βέβαια τὸν χρόνο καὶ τὸν χώρο». Βλ. J. Habermas, *Ὁ φιλοσοφικὸς λόγος τῆς νεωτερικότητας*, μτφρ. Α. Ἀναγνώστου – Α. Καραστάθη, Ἀλεξάνδρεια, Ἀθήνα, 1993, σελ. 204.

14. Βλ. C. Castoriadis, *La montée de l'insignifiance*, ὁ.π., σελ. 118.

Φορέας τῆς ἀξίωσης τῆς de jure ἰσχύος εἶναι τὸ καστοριαδικὸ ὑποκειμενο, τὸ ὁποῖο ἐμφανίζεται ἐντὸς καὶ διὰ τοῦ κοινωνικοῖστορικοῦ. Τὸ ὑποκειμενο αὐτὸ συνιστᾷ μὴν ἀφρημένη δυνατότητα, ἡ ὁποία ὅμως κατὰ κανέναν τρόπο δὲν εἶναι μοιραία. Τὰ χαρακτηριστικὰ του εἶναι ἡ ἀνακλαστικὴ στοχαστικότητα καὶ ἡ θέληση. Συνοδοιοπορεῖ μέ μὴ κοινωνία πού εἶναι ἰκανὴ νὰ ἀναστοχάζεται τὸν ἑαυτὸ της καὶ νὰ ἀποφασίζει γιὰ ὅλα τὰ ζητήματα πού τὴν ἀπασχολοῦν μετὰ ἀπὸ διαβούλευση. Ἡ συγχρονικὴ καὶ διαχρονικὴ ἀγορὰ πού δημιουργεῖ αὐτὴ ἡ κοινωνία, ἕνας δημόσιος χώρος καὶ χρόνος ἀνακλαστικοῦ στοχασμοῦ, καθιστᾷ δυνατὴ γιὰ κάθε ὑποκειμενο τὴ διάρρηξη τῆς ἐκάστοτε περιφραξῆς του.

Τόσο ἡ ἀνακλαστικὴ στοχαστικότητα ὅσο καὶ ἡ διαβεβουλευμένη δραστηριότητα βρίσκουν τὴν ὄντολογικὴ συνθήκη τους στή ριζικὴ φαντασία τῆς ψυχῆς. Τὸ ἀνθρώπινο ὄν ἐπειδὴ εἶναι ὄν φαντασίας καὶ φαντασιακοῦ «μπορεῖ νὰ θέτει ὡς «ὄντοτητα» κάποιο πρᾶγμα πού δὲν εἶναι τέτοια: τὴν ἴδια του τὴ διαδικασία σκέψης. Ἐπειδὴ ἡ φαντασία του εἶναι ἀποχαλινωμένη (ἐνν. μὴ λειτουργικὴ), μπορεῖ νὰ στοχάζεται ἀνακλαστικὰ: διαφορετικὰ θά ἀρκοῦνταν νὰ ὑπολογίσει, νὰ «συλλογίζεται»». ¹⁵ Καὶ ἐπίσης, ἐπειδὴ ἀκριβῶς εἶναι τέτοιο ὄν, σημειώνει ὁ Καστοριάδης, μπορεῖ νὰ θέλει: «Πρέπει νὰ μπορούμε νὰ φανταζόμαστε ἄλλο πρᾶγμα ἀπὸ αὐτὸ-πού-εἶναι γιὰ νὰ μπορούμε νὰ θέλουμε: καὶ πρέπει νὰ θέλουμε ἄλλο πρᾶγμα ἀπὸ αὐτὸ-πού-εἶναι γιὰ νὰ ἐλευθερώσουμε τὴ φαντασία». ¹⁶ Ἡ ἀναστοχαστικὴ καὶ βουλευτικὴ ὑποκειμενικότητα ριζώνει τόσο στή φαντασία πού δημιουργεῖ τὸ νέο, ὅσο καὶ στή φαντασία πού εἶναι ἰκανὴ νὰ τὸ ἀποδεχθεῖ. Ὡς ἀνοιχτὴ στὸ καινούργιο κατὰ τρόπο κριτικὸ καὶ διαυγασμένο «δὲν ἀπωθεῖ τὰ ἔργα τῆς φαντασίας – τῆς δικῆς της ἢ τῶν ἄλλων – ἀλλὰ εἶναι ἰκανὴ νὰ τὰ προσδέχεται κριτικά, νὰ τὰ δέχεται ἢ νὰ τὰ ἀρνεῖται». ¹⁷ Ἀντιτίθεται λοιπὸν στήν ἀπώθηση τῆς φαντασίας, διαρρηγνύει τὴ συγκάλυψη τοῦ θεσιμίζοντος φαντασιακοῦ ἀπὸ τὸ θεσιμωμένο φαντασιακό, διαρρηγνύει τὴν παγίωση τῶν ἐκάστοτε κατακτήσεων τοῦ στοχασμοῦ, καὶ ἐγκαθιδρύει μὴν ἄλλη σχέση ἀνάμεσα στὸ συνειδητὸ καὶ στὸ ἀσυνειδητὸ στὸ ἐπίπεδο τοῦ ἀτόμου, ἀνάμεσα στὸ θεσιμίζον καὶ στὸ θεσιμωμένο στὸ ἐπίπεδο τῆς κοινωνίας, καὶ ἀνάμεσα στήν αὐτοστοχαστικὴ δραστηριότητα τῆς σκέψης καὶ στὰ ἀποτελέσματά της κάθε φορὰ.

Ἡ καστοριαδικὴ αὐτονομία, λοιπὸν, τίθεται ὄχι ἰδεατὰ ἀλλὰ ὡς ἐνεργῶς πραγματικὴ αὐτονομία πραγματικῶν ἀνθρώπων. Δὲν τίθεται ὡς μὴ καθαρὴ ἀπαίτηση, πού εἶναι ἡ μόνη δυνατὴ, λόγου χάριν, γιὰ τὸ καντιανὸ ὑπερβατολογικὸ ὑποκειμενο τὸ ὁποῖο βρίσκεται πέραν κάθε καθορισμοῦ – ὡς ἕνα de

15. Βλ. C. Castoriadis, *Le monde morcelé*, ὁ.π., σελ. 212, (ἑλλ. ἐκδοση: *Ὁ θρυμματισμένος κόσμος*, ὁ.π., σελ. 198).

16. Βλ. C. Castoriadis, *Le monde morcelé*, ὁ.π. σελ. 214 (ἑλλ. ἐκδοση: *Ὁ θρυμματισμένος κόσμος*, ὁ.π., σελ. 200).

17. Βλ. C. Castoriadis, *La montée de l'insignifiance*, ὁ.π., σελ. 120.

facto οὕτως-εἶναι, ὡς ἓνα, δηλαδή, λογικό ὄν – καί τό ὁποῖο, ὅταν γίνεται πρακτικό ὑποκείμενο ἀντιμετωπίζει τόν ἠθικό νόμο καί τήν κατηγορική προσαγή ὡς ἀναγκαστικῶς δεδομένα. Ὡς πλασματικά αὐτάρκες τό καντιανό ὑποκείμενο μετατρέπεται σέ πλάσμα μιᾶς ἀπαιτήσης ἐξ ὑπαρχῆς ἀπραγματοποίητης.

Ἡ καστοριαδική αὐτονομία στηρίζεται ἀπό τήν πράξη, δηλαδή ἀπό μιᾶ τροπικότητα τοῦ ἀνθρώπινου ποιεῖν/πράττειν, μιᾶ δραστηριότητα ἡ ὁποία ἀντιμετωπίζει τόν ἄλλο ὡς ὄν δυνάμενο νά ὑπάρξει αὐτόνομα καί ἐπικουρεῖ αὐτή τήν προσπάθεια. Ἡ πράξη μπορεῖ νά λάβει μιᾶ διυποκειμενική μορφή, ὅπως στήν ψυχανάλυση ἢ στήν παιδαγωγική, «ὀφείλει ὁμως ἐπίσης νά λάβει, ἐπί ποινῇ ὀλοκληρωτικῆς ἀσυναρτησίας, μιᾶ μορφή πού ξεπερνᾷ κατά πολύ κάθε “διυποκειμενικότητα”»: τήν πολιτική, δηλαδή τή δραστηριότητα πού σκοπεύει τόν μετασχηματισμό τῶν θεσμῶν τῆς κοινωνίας γιά νά τούς καταστήσει σύμφωνους μέ τή νόρμα τῆς αὐτονομίας τοῦ κοινωνικοῦ συνόλου (δηλαδή, τέτοιους πού νά ἐπιτρέπουν τή ρητή αὐτοανακλαστική/αὐτοστοχαστική καί βουλευμένη αὐτοθέσμιση καί αὐτοδιακυβέρνηση αὐτοῦ τοῦ συνόλου).¹⁸

Μέ βάση λοιπόν ὅσα εἶπαμε μέχρι ἐδῶ, μπορούμε νά ὀδηγηθοῦμε σέ ἓνα κρίσιμο συμπέρασμα τό ὁποῖο προβάλλει μέσα ἀπό τήν καστοριαδική σκέψη τῆς αὐτονομίας: δέν ὑπάρχει ἡ δυνατότητα μιᾶς λογικο-ὄντολογικῆς θεμελίωσης τῆς αὐτονομίας. Πράγματι, κάθε προσπάθεια ὀρθολογικῆς θεμελίωσης τῆς ἰδέας τῆς ἀλήθειας τήν προϋποθέτει. Καί ὅπως ἐπισημαίνει ὁ φιλόσοφος, δέν προϋποθέτει μόνο τήν ἰδέα τῆς ἀλήθειας, ἀλλά, καί μιᾶ στάση ἀπέναντί της. Ὁμοίως δέν μπορεῖ νά τεθεῖ ζήτημα θεμελίωσης μέ ὀρθολογικά μέσα καί τῆς ἰδέας τῆς ἐλευθερίας, ἀφοῦ αὐτά τα μέσα τήν προϋποθέτουν. Ἡ αὐτονομία δέν ἀποτελεῖ δεδομένο τῆς ἀνθρώπινης φύσης, δέν συνιστᾷ τήν ἐκδίπλωση μιᾶς προκαθορισμένης οὐσίας μέσα στήν ἱστορία, δέν φέρεται ἀπό ἓνα ὑποκείμενο δεσμευμένο στήν ὑπόθεση τῆς σοφίας καί τοῦ ἀγαθοῦ ἀπό καθαρούς καί ὄχι ἐμπειρικούς καθορισμούς. Ὡς ὄντολογική δημιουργία, ὡς δημιουργία τοῦ κοινωνικοῖστορικοῦ, ἡ αὐτονομία εἶναι ἀδύνατον ἐπομένως νά νοηθεῖ μέσῳ τῆς κληρονομημένης λογικῆς-ὄντολογίας· ἀναδύεται ὡς δημιουργία ἑνός προτάγματος πού βρίσκεται ἤδη ἐν μέρει πραγματοποιημένο. Τό καστοριαδικό ὑποκείμενο δεσμεύεται στήν ἀπαιτήση τῆς ἀλήθειας ἢ τῆς δικαιοσύνης, ἀναγνωρίζοντας ὅτι εἶναι δική του δημιουργία. Δημιουργώντας τό ἀγαθό σέ σχέση μέ τήν ἐνεργό πραγματικότητα, μέσα σέ συνθήκες ἀτελῶς γνωστές καί ἀβέβαιες, μετασχηματίζει τήν πραγματικότητα. Ἡ αὐτονομία εἶναι, ἐπομένως, «αὐτο-θέση ἑνός κανόνα ἀπό ἓνα περιεχόμενο πραγματικῆς ζωῆς καί σέ σχέση μ' αὐτό τό περιεχόμενο».¹⁹

18. Βλ. C. Castoriadis, *Le monde morcelé*, ὁ.π., σελ. 65, (ἑλλ. ἔκδοση: *Ὁ θρυμματισμένος κόσμος*, ὁ.π., σελ. 74).

19. Βλ. C. Castoriadis, *Fait et à faire*, ὁ.π., σελ. 57.

Ἐπάρχει, λοιπόν, σχέση καί ποιᾶ ἀνάμεσα στήν αὐτοδημιουργία τῆς κοινωνίας καί στήν αὐτονομία; Εἶπαμε ὅτι στόν Καστοριάδη ἡ φύση τοῦ ἀνθρώπου ὀρίζεται ἀπό τήν ἰκανότητά του νά δημιουργεῖ καί νά αὐτοδημιουργεῖται. Ἡ αὐτοδημιουργία ὁμως τοῦ ἀνθρώπου διακρίνεται ριζικά ἀπό τήν αὐτονομία καί τήν πράξη. Τό ριζικό φαντασιακό δέν ἐμπεριέχει τήν de jure διάσταση. Ἡ δημιουργία τῆς αὐτονομίας ριζώνει βέβαια ὄντολογικά στή ριζική φαντασία τῆς ψυχῆς (καί σέ ἀλληλεγγύη μέ τό θεσμίζον φαντασιακό), ἀλλά αὐτό δέν σημαίνει ὅτι ὑπαγορεύεται ἀπό αὐτήν, ὅτι εἶναι μοιραία.²⁰ Σέ καμία περίπτωση δέν εὐσταθεῖ λοιπόν ἡ ἀποψη τῆς Χέλλερ ὅτι ὁ Καστοριάδης συλλαμβάνει τήν ψυχή «ὡς φύσιν καί νόμον», ὅτι δηλαδή περνᾷ λαθραῖα ἓνα κανονιστικό στοιχεῖο μέσα στή φύση καί διακρίνει ἀνάμεσα σέ κοινωνίες χρησιμοποιοῦντας αὐτό ἀκριβῶς τό κανονιστικό στοιχεῖο ὡς κριτήριο σύγκρισης.²¹ Ἀντιθέτως, ἡ ψυχή εἶναι γιά τόν Καστοριάδη ἐκ φύσεως ἀκοινωνική. Δέν ὑπάρχει τίποτε μέσα στό ἀσυνείδητο πού νά εἶναι ἰκανό νά παραγάγει θεσμούς καί κοινωνικές φαντασιακές σημασίες, τά βασικά δηλαδή χαρακτηριστικά κάθε κοινωνίας. Καί ἀκριβῶς γι' αὐτόν τόν λόγο ἡ ἀνθρωποποίηση ἐπιβάλλει τήν ὑπαρξη ἤδη μιᾶς κοινωνίας. Ἡ κοινωνία δέν μπορεῖ νά ἀναχθεῖ στήν ψυχή οὔτε ἡ ψυχή στήν κοινωνία. «Τό μόνο πού μπορεῖ νά πεί κανεῖς», τονίζει ὁ Καστοριάδης, «εἶναι ὅτι πρέπει νά ὑπάρχει μιᾶ κάποια ἀνταπόκριση ἀνάμεσα στίς ἀπαιτήσεις τῆς ψυχῆς καί στίς ἀπαιτήσεις τῆς κοινωνίας».²²

Γιά νά ἐκδηλωθεῖ λοιπόν ἡ ψυχή καί νά ἐπιβιώσει, πρέπει νά τῆς ἐπιβληθεῖ ἡ μορφή τοῦ κοινωνικοῦ ἀτόμου. Καί ἡ μορφή αὐτή, διαφορετική ἀπό κοινωνία σέ κοινωνία, ἀπορρέει ἀπό τή θέσμιση τῆς κοινωνίας στήν ὁποία ἀνήκει τό ἄτομο. Τό πρόβλημα, ἐπομένως, πού ἐμφανίζεται πάλι ἐδῶ σχετίζεται μέ τόν τρόπο μέ τόν ὁποῖο ἡ φιλοσοφία σκέφθηκε τό κοινωνικό. Ὁρθῶς ἐπιμένει ὁ Καστοριάδης ὅτι εἶναι ἀδύνατον νά σκεφθοῦμε τόν θεσμό, ὅπως καί κάθε κοινωνικοῖστορικό δημιούργημα «ὡς ἀπόρροιας μιᾶς προαποφασισμένης συνεργασίας μεταξύ “ἀτόμων” – οὔτε μιᾶς πρόσθεσης “διυποκειμενικῶν” δικτύων: γιά νά ὑπάρξει διυποκειμενικότητα πρέπει νά ὑπάρχουν ἀνθρώπινα ὑποκείμενα μέ δυνατότητα νά ἐπικοινωνοῦν μεταξύ τους – μέ ἄλλα λόγια ἀνθρώποι ἤδη κοινωνικοποιημένοι, ὅπως ἐπίσης καί μιᾶ γλώσσα, πού δέν θά μπορούσαν νά τήν παραγάγουν οἱ ἴδιοι ὡς ἄτομα (ἓνα ἢ πολλά: “διυ-

20. Ὁ φιλόσοφος τονίζει ὅτι δέν πρέπει ποτέ νά ξεχνᾶμε, πῶς «οὔτε ἡ φαντασία τῶν ἀτόμων οὔτε τό κοινωνικό φαντασιακό ὡς τέτοια δέν εἶναι καλά ἢ κακά. Μποροῦν νά εἶναι κάλλιστα ἢ κόμισα στό πῶ ἀκραῖο σημεῖο (...). Τό φαντασιακό ὡς τέτοιο δέν εἶναι ἄξιο· τό ἄξιο ἀρχίζει ἀπό τή στιγμή ὅπου στοχαζόμαστε, ἐπιστρέφουμε, ἀντανανλοῦμε αὐτά πού εἶναι καί ζητοῦμε τί μπορεῖ νά ἰσχύει καί γιατί νά ἰσχύει». Βλ. Κ. Καστοριάδης, *Οἱ ὁμίλιες στήν Ἑλλάδα*, ὕψιλον/βιβλία, Ἀθήνα, 1993, σελ. 74.

21. Βλ. A. Heller, «With Castoriadis to Aristotle; from Aristotle to Kant; from Kant to us», στό *Autonomie et autotransformation de la société. La philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, Librairie Droz, Γενεύη, 1989, σελ. 166.

22. Βλ. Κ. Καστοριάδης, *Ἀνθρωπολογία, Πολιτική, Φιλοσοφία*, ὕψιλον/βιβλία, Ἀθήνα, 1993, σελ. 47.

ποκειμενικά δίκτυα»²³ «Όταν λοιπόν πάση θυσία αναζητούμε ένα θεμέλιο για την αυτονομία σέ μιά εγωλογική προοπτική, ο μόνος δρόμος πού είναι ανοιχτός, είναι, όπως είπαμε, αυτός πού στηρίζεται στη μεταφυσική ενός ατόμου-ουσίας πού διαθέτει προδιαμορφωμένους προσδιορισμούς και για τό όποιο τό κοινωνικοϊστορικό περιβάλλον στό όποιο ανήκει είναι έντελώς τυχαίο. Εάν όμως δεχθούμε ότι τό ανθρώπινο όν για νά υπάρξει, και πρώτα απ' όλα ψυχικά, χρειάζεται ήδη μιά κοινωνία, δηλαδή θεσμούς και κοινωνικές φαντασιακές σημασίες, οί όποιες θά επενδύσουν τή ζωή του μέ νόημα φαντασιακό, δέν μπορούμε νά βλέπουμε τό άτομο σάν μιά άκοινωνική ούσία, αλλά σάν κομμάτι του κοινωνικού κόσμου. Έτσι κατανοούμε και γιατί κατά τόν Καστοριάδη ή πραγματική πόλωση συγκροτείται όχι άνάμεσα στό άτομο και στην κοινωνία αλλά άνάμεσα στην ψυχή και στην κοινωνία, άφου ή ψυχική πραγματικότητα είναι αυτή πού συγκρούεται μέ μίαν άλλη ριζικά έτερογενή, τήν όποία όφείλει νά δεχθεί. Η ριζική φαντασία τής ψυχής δέν έμμηδενίζεται ποτέ, καθώς είναι άδύνατον νά συμμορφωθεί πλήρως μέ όσα τής ζητούν οί θεσμοί. Αντίθετα, μάλιστα, στην πόλωση αυτή μεταξύ ψυχής και κοινωνίας ή αυτονομία βρίσκει μιά θετική συνθήκη, μεταξύ άλλων,²⁴ πού τήν καθιστά δυνατή.

Όταν ο Χάμπερμας συμπεραίνει ότι ο Καστοριάδης «δεν μπορεί νά προσφέρει κανένα σχήμα για τή διαμεσολάβηση μεταξύ ατόμου και κοινωνίας»,²⁵ ξεχνά αυτή τή δυνατότητα, ή όποία μέ τή συνεργία κι άλλων παραγόντων, όπως είπαμε, μάς προσφέρει τόν μόνο πραγματικό δρόμο για μίαν άληθινή διαμεσολάβηση μεταξύ ατόμου και κοινωνίας. Τό άτομο όμως πού είναι ικανό νά ανοιχθεί κάθε φορά μέ τρόπο κριτικό και διαυγασμένο στό καινούργιο, διασπώντας τόν οργανωτικό, πληροφορησιακό και γνωστικό έγκλεισμό, μπορούμε νά τό σκεφθούμε μόνον ως μίαν άναστοχαστική και βουλευτική ύποκειμενικότητα και μιά τέτοια ύποκειμενικότητα δέν μπορεί παρά νά είναι κοινωνικοϊστορική δημιουργία. Ως άποτέλεσμα και προϋπόθεση τής άμφισβήτησης των παγιωμένων θεσμών, αυτό τό άτομο πού είναι έντός και διά τής κοινωνίας μάς όδηγεί έντέλει και στό έρώτημα τής πολιτικής. Μόνο από αυ-

23. Βλ. C. Castoriadis, *La montée de l'insignifiance*, ό.π., σελ. 222.

24. Για νά δείξει ο φιλόσοφος, γιατί ή έξουσία του θεσμομένου δέν μπορεί ποτέ νά είναι άπόλυτη, αναφέρει και τρεις άκόμη λόγους: α) ο «προκοινωνικός» κόσμος ως τέτοιος άπειλεί πάντοτε τό νόημα πού έχει εγκαθιδρύσει ή κοινωνία· β) υπάρχουν άλλες κοινωνίες, πού βάζουν πάντοτε σέ κίνδυνο τό νόημα πού έχει εγκαθιδρύσει ή εκάστοτε κοινωνία· γ) ή κοινωνία περιέχει πάντοτε μέσα στη θέσμιση και στίς φαντασιακές της σημασίες μιά ώθηση προς τό μέλλον, και τό μέλλον άποκλείει τήν εκ των προτέρων διεξοδική κωδικοποίηση (ή μηχανοποίηση) των άποφάσεων πού πρέπει νά παρθούν». Βλ. C. Castoriadis, *La montée de l'insignifiance*, ό.π., σελ. 224.

25. Βλ. J. Habermas, *Ο φιλοσοφικός λόγος τής νεωτερικότητας*, ό.π., σελ. 410. Πρβλ. επ' αυτού του ζητήματος και τήν κριτική πού άσκει ο J. Whitebook τόσο στην καστοριαδική θέση όσο και στη χαμπερμασιανή. Βλ. J. Whitebook, «Intersubjectivity and the Monadic Core of the Psyche. Habermas and Castoriadis on the Unconscious», *Praxis International*, Τανούριος 1990, σσ. 347-364.

τόν τόν τύπο ατόμου και κοινωνίας μπορεί νά τεθεί τό έρώτημα τής de jure ισχύος των θεσμών, έρώτημα μέ τό όποιο άρχίζει ή πολιτική ως αυτοστοχαστική και διαυγασμένη δραστηριότητα. Έτσι, επίσης, είναι δυνατόν νά τεθεί και τό έρώτημα τής de jure ισχύος των συμπεριφορών, έντός του όποιου τό ζήτημα τής ήθικής προσαρτάται στό πολιτικό ζήτημα. Η πρακτική έπιταγή τής καστοριαδικής αυτονομίας: «γίνε αυτόνομος [...] και προσπάθησε νά συμβάλεις όσο μπορείς στό αυτόνομο γίγνεσθαι των άλλων»²⁶ δέν είναι μόνο ήθική αλλά και πολιτική έπιταγή, «άφου άμέσως και ταυτοχρόνως συναντά τους άκαθόριστους άλλους, τή συλλογικότητα, και τίς συνθήκες υπάρξεώς τους, τόν θεσμό».²⁷ Ο λελογισμένος χαρακτήρας αυτής τής αυτονομίας, ή όποία έκκινεί από αυτή τήν ίδια πραγματικότητα μέ σκοπό νά τή μετασηματίσει, άποδεικνύεται εκτός των άλλων κι από τό γεγονός ότι μόνο έντός του πλαισίου της γίνεται δυνατή μιά τέτοια συζήτηση. Έπειδή δέ αυτό τό λογικό και διασκεπτικό στοιχείο πού διατρέχει τήν αυτονομία δέν τήν καθιστά μηχανικά και καθολικά εφαρμόσιμη, ο Καστοριάδης επικαλείται τήν άριστοτελική φρόνησιν ως στήριγμα τής αυτονομίας.²⁸

Είναι περιεργό, λοιπόν, πώς ο Χάμπερμας δέν βλέπει στην καστοριαδική αυτονομία τήν εμφάνιση κριτηρίων έγκυρότητας, καθώς ισχυρίζεται ότι «η ένδοκοσμική πρακτική [ένν. στον Καστοριάδη] δέν μπορεί νά άποκτήσει αυτονομία, επειδή ή σύλληψη τής γλώσσας πού ακολουθεί ο Καστοριάδης δέν επιτρέπει τή διάκριση μεταξύ νοήματος και έγκυρότητας».²⁹ Ο τρόπος όμως μέ τόν όποιο διαυγάζεται τό έρώτημα τής αυτονομίας στον Καστοριάδη, όχι μόνο επιτρέπει αυτήν τή διάκριση αλλά, άναγνωρίζοντας τήν αυτονομία ως υπέρτατη αξία και κριτήριο, ύποδεικνύει έναν δρόμο για τήν πραγματοποίησή της. Τό περιεχόμενο ενός αξιώματος και τό ουσιώδες μάς ήθικής είναι καταφανή στην καστοριαδική πράξη. Κατά τή γνώμη μας ο Χάμπερμας παγιδευμένος στην άδιακρισία τής αυτοδημιουργίας τής κοινωνίας και τής πράξης,³⁰ καταλογίζει στον Καστοριάδη ότι είναι άδύνατον νά συναχθούν κριτήρια έγκυρότητας από μιά «γλωσσο-δημιουργική φαντασιακή δύναμη».³¹

26. Βλ. C. Castoriadis, *Fait et à faire*, ό.π., σελ. 59.

27. Βλ. C. Castoriadis, *Fait et à faire*, ό.π., σελ. 59.

28. Φυσικά, ή φρόνηση εδώ δέν λειτουργεί ως θεμέλιο τής αυτονομίας, ούτε άπάγεται απ' αυτήν. «Άνευ όμως φρονήσεως», τονίζει ο φιλόσοφος, «δέν υπάρχει ενεργός πραγματική αυτονομία, ούτε πράξη μέ τό νόημα πού δίδω στον όρο. Και δέν υπάρχει άλλωστε ούτε καν θεωρητική σκέψη πού νά στέκεται πραγματικά». Βλ. C. Castoriadis, *Fait et à faire*, ό.π., σελ. 57.

29. Βλ. J. Habermas, *Ο φιλοσοφικός λόγος τής νεωτερικότητας*, ό.π., σελ. 407.

30. Η άδιακρισία αυτή διατρέχει τόσο τό IV μέρος τής παράδοσης: «Μια άλλη διεξοδος από τή φιλοσοφία του ύποκειμένου: επικοινωνιακός έναντιον ύποκειμενοκεντρισμού Λόγος», όσο και τήν «Παρέμβαση στον Καστοριάδη: "Η φαντασιακή θέσμιση"». Βλ. J. Habermas, *Ο φιλοσοφικός λόγος τής νεωτερικότητας*, ό.π., σσ. 389-395 και 402-412.

31. Βλ., J. Habermas, *Ο φιλοσοφικός λόγος τής νεωτερικότητας*, ό.π., σελ. 391. Γι' αυτόν τόν λόγο, σύμφωνα μέ τόν Χάμπερμας, ο Καστοριάδης «ή είναι άναγκασιμένος, όπως ο Χάντγκερ, νά άνακαλέσει τους πράττοντες από τήν ένδοκοσμική τους εγκατάλειψη πού είναι προσηλωμένη στό ύποκειμενο και νά

Ξεχνᾷ όμως ότι στο φαντασιακό δέν ἐνέχεται ἡ de jure ἰσχύς: ἡ διάσταση αὐτή ἀναδύεται ὡς δημιουργία τοῦ κοινωνικοῖστορικοῦ, ὡς δημιουργία τῆς ἀναστοχαστικῆς ὑποκειμενικότητας καὶ τοῦ πολιτικοῦ ὑποκειμένου πού ἐρχονται σέ σύγκρουση μέ καθετὶ παγιωμένο, καὶ διὰ τῶν ὁποίων ἀνοίγει τὸ ἐρώτημα τῆς ἀλήθειας καθὼς ἔχει ἤδη ἀναγνωρισθεῖ τὸ ἀξιακὸ περιεχόμενό της. Ἡ δημιουργία αὐτὴ εἶναι καὶ δημιουργία τῆς γλώσσας ὡς φάτεως, πράγμα πού μᾶς δείχνει ὅτι ἡ γλώσσα δέν σφραγίζει τὴν ξένωση τοῦ ὑποκειμένου μέσα σέ ἓνα σύμπαν περιφραγμένων σημασιῶν. Γι' αὐτὸν τὸν λόγο ἄλλωστε ὁ Χάμπερμας θεωρεῖ ὅτι ὁ Καστοριάδης θεμελιώνει ἐντέλει τὴν αὐτονομία σέ μιὰ θέληση, ἡ ὁποία ἀπορρῆει ἀποκλειστικά ἀπὸ μιὰ ὑπαρξιστικὴ ἀπόφαση.³² Παραγνωρίζει όμως καὶ πάλι ὅτι κάθε λελογισμένη προσπάθεια ἀναζήτησης ἐνός ὄντολογικοῦ θεμελίου γιὰ τὴν αὐτονομία γίνεται δυνατὴ, ἐφόσον βρισκόμαστε ἐκεῖθεν τῆς δημιουργίας τῆς αὐτονομίας, πράγμα πού μᾶς ἐπιβάλλει νὰ βεβαιώσουμε τὴν αὐτονομία ὡς πρώτη θέση πού μπορεῖ νὰ διανυγασθεῖ, ὄχι όμως νὰ θεμελιωθεῖ, ἐφόσον ἡ ἴδια ἡ πρόθεσή μας νὰ τὴ θεμελιώσουμε τὴν προϋποθέτει. Ὁφείλουμε όμως ἐπίσης ἐδῶ νὰ διερωτηθοῦμε, ἀκόμα καὶ πέραν τῆς προβληματικῆς τοῦ θεμελίου, γιατί, ἐφόσον βρισκόμαστε ἐκεῖθεν τῆς δημιουργίας τῆς αὐτονομίας, δέν μποροῦμε νὰ βροῦμε στὴ βάση τῆς ἐπιλογῆς καὶ τῆς ὑπεράσπισής της μιὰ θέληση.

Στὸ ἴδιο πλαίσιο κινεῖται καὶ ἡ κριτικὴ ἐνσταση τοῦ H. Poltier, ὁ ὁποῖος θεωρεῖ ἀδύνατο, ἐλλεῖψει ἐνός θεμελίου γιὰ τὴν αὐτονομία, νὰ μποροῦμε νὰ δικαιολογήσουμε ἐπαρκῶς γιατί θὰ πρέπει νὰ προτιμήσουμε αὐτὴ τὴν κοινωνικὴ σημασία καὶ ὄχι μιὰν ἄλλη.³³ Τὸ ἴδιο καὶ τῆς A. Χέλλερ, σύμφωνα μέ τὴν ὁποία ὁ Καστοριάδης ἀδιαφορεῖ ἐν κατακλιεῖδι γιὰ τὴν ἠθικὴ.³⁴ Στὴν ἀφετηρία αὐτῶν τῶν ἐνστάσεων βρισκόμαστε τελικὰ τὴν ἰδέα πού θέλει τὸν ἀνθρωπολογικὸ ὄν, καὶ ἄρα ἀναγκαστικά θεωρεῖ ὅτι ὑπάρχουν πρὶν τὴν αὐτονομία οἱ λόγοι γιὰ τοὺς ὁποίους ὀφείλω νὰ ἀνταποκρίνομαι στὸ αἶτημα τῆς αὐτονομίας. Οἱ λόγοι αὐτοὶ όμως πού ἰσοδυναμοῦν μέ καθαρὰ κίνητρα – ὅπως συμβαίνει στὴν περίπτωση τῆς καντιανῆς αὐτονομίας – ἀποκλείοντας κάθε ἐμπειρικό κίνητρο, ὁποιοδήποτε δηλαδή καθορισμὸ, παραπέμπουν σέ ἓνα de

τοὺς φέρει στὸ μὴ διαθέσιμο, ὅποτε περιέρχονται στὴν ἀκτινοβολία τῆς ἑτερονομίας ἐναντι τοῦ πρωταρχικοῦ γίνεσθαι μᾶς αὐτοθεμιζόμενης κοινωνίας – τότε θὰ ἐπρόκειτο ἀπλῶς γιὰ μιὰ εἰρωνικὴ ἀντιστροφή τῆς φιλοσοφίας τῆς πράξης σέ μιὰν ἄλλη παραλλαγή τοῦ μεταστρουκτουραλισμοῦ-, ἡ τοποθετεῖ τὴν αὐτονομία τῆς κοινωνικῆς πρακτικῆς, ἡ ὁποία δέν μπορεῖ νὰ διασωθεῖ στὸν ἐνδόκοσμο, μέσα στὸ ἴδιο τὸ πρωταρχικὸ γίνεσθαι – τότε όμως εἶναι ὑποχρεωμένος νὰ βάλει στὴ βάση τῆς ἀποκαλυπτικῆς τοῦ κόσμου παραγωγικότητας τῆς γλώσσας ἓνα ἀπόλυτο ἐγὼ καὶ πράγματι νὰ ἐπιστρέψει στὴν εἰκονολογικὴ φιλοσοφία τῆς συνείδησης». Βλ. J. Habermas, *Ὁ φιλοσοφικὸς λόγος τῆς νεωτερικότητας*, ὁ.π., σελ. 409.

32. Βλ. J. Habermas, *Ὁ φιλοσοφικὸς λόγος τῆς νεωτερικότητας*, ὁ.π., σελ. 392.

33. Βλ. H. Poltier, «De la praxis à l'institution et retour», στὸ *Autonomie et autotransformation de la société. La philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, ὁ.π., σσ. 434-435.

34. Βλ. A. Heller, «With Castoriadis to Aristotle; from Aristotle to Kant; from Kant to us», στὸ *Autonomie et autotransformation de la société. La philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, ὁ.π., σελ. 168.

facto οὕτως-εἶναι, καὶ ἄρα ἀντλοῦν λαθραῖα τὸ δέον ἀπὸ τὸ εἶναι. Ὑποκείμενη ἡ ἰδέα αὐτὴ στίς δεσμεύσεις μιᾶς ὄντολογίας πού ἐξισώνει τὸ ὄν μέ τὴ σοφία καὶ τὸ ἀγαθὸ, ἀπαιτεῖ τὴν ἐκδίπλωσή τους καὶ τὴν πλήρη πραγματοποίησή τους στὸν ὀρίζοντα τῆς ἀνθρώπινης ἱστορίας. Δέν μποροῦμε όμως νὰ μὴ δοῦμε ἐδῶ νὰ ἀποτυπώνεται τὸ φάντασμα μιᾶς μεταφυσικῆς θεολογικοῦ χαρακτήρα, ἡ ὁποία, ἀναζητώντας στὴ ratio τὸ θεμέλιο τῆς αὐτονομίας, τῆς ἐξασφαλίζει τὴ δυνατότητα νὰ προκύπτει ὡς «πρόοδος μέσα στὴν ὀρθολογικότητα». Εἶναι αὐτὴ ἡ μεταφυσικὴ ἡ ὁποία ὀδηγεῖ τὸν Honneth νὰ καταλογίσει στὸν Καστοριάδη, ὅτι, ἐπειδὴ ἐγκατέλειψε τὸν ριζοσπαστισμὸ τῆς ὄντολογίας τῆς φύσης, ἡ κοσμολογία του «ἐλάχιστα μπορεῖ σήμερα νὰ συζητηθεῖ μέ ὀρθολογικὰ ἐπιχειρήματα»,³⁵ ἢ τὴν Χέλλερ νὰ βλέπει στὴν καστοριαδικὴ ψυχὴ «τὸ λειτουργικὸ ἀνάλογο τοῦ εἶναι τοῦ Χάιντεγκερ».³⁶

Τὸ νὰ ἐπικαλούμαστε τὴν ὀρθολογικὴ καθολικότητα καὶ τὴν ἀλήθεια πού ριζώνει σ' αὐτὴν ὡς θεμέλιο τῆς αὐτονομίας σημαίνει, ἐκτός τῶν ἄλλων, πῶς ἀποδεχόμαστε τὴν ἰδέα ὅτι ἡ ἀλήθεια αὐτὴ δεσμεύει ὄχι μόνον ὡς ἀξία καὶ κριτήριον ὅλους τοὺς ἀνθρώπους, ἀλλὰ ἰσχύει δεσμευτικά καὶ ὡς πρὸς τὸ πέρασμα ἀπὸ αὐτὴ τὴν ὀρθολογικὴ καθολικότητα σέ μιὰ ἠθικὴ καὶ πολιτικὴ καθολικότητα, πράγμα πού καταφανῶς εἶναι ἀναληθές. Αὐτὴ ἡ ὀρθολογικὴ καθολικότητα βρῖσκεται πάντοτε μέσα σέ ἓναν κόσμον κοινωνικῶν φαντασιακῶν σημασιῶν, ὁ ὁποῖος τὴν κατευθύνει σέ σκοπούς τοῦ πράττειν πού σχετίζονται ἄμεσα μέ αὐτὲς τίς σημασίες. Ἔτσι, μπορεῖ νὰ συμβιβάζεται μέ σκοπούς ἐντελῶς ἀντιθετικούς μεταξύ τους ὡς πρὸς τὸ ἀξιακὸ περιεχόμενό τους. Συνεπῶς ἡ ὀρθολογικότητα δέν εἶναι ἰκανὴ νὰ κάνει ἀπὸ μόνη της νὰ ἀναδυσθῶν κριτήρια γιὰ τὴν πράξη.

Ἡ ἀλήθεια (ἐπιστημονικὴ ἢ φιλοσοφικὴ) «δεν περιέχει τὴ δυνατότητα μιᾶς ἱστορικῆς πραγματικῆς καθολικότητας, παρὰ μέσῳ μιᾶς ρήξης μέ τὸν κόσμον τῶν θεσμιζόμενων παραστάσεων, θεσμιζόμενων εἴτε κατὰ παράδοσιν εἴτε κατ' αὐθεντίαν».³⁷ Κι αὐτὸ προϋποθέτει ὑποκείμενα πού δέν ἀποδέχονται μιὰ παράσταση ἢ μιὰ ἰδέα ἀπλῶς γιὰ τὸν λόγο ὅτι τὴν παρέλαβαν. «Δέν συνδέεται ἐπομένως» (ἐνν. ἡ ἐπιστημονικὴ ἢ φιλοσοφικὴ καθολικότητα), τονίζει ὁ Καστοριάδης, «μέ τὴν ἀπαίτηση μιᾶς καθολικῆς ἠθικῆς καὶ πολιτικῆς παρὰ μόνον στὴ ρίζα της: καὶ οἱ δύο ἐκφράζουν καὶ τείνουν νὰ πραγματοποιήσουν τὸ πρόταγμα τῆς αὐτονομίας. Τὸ πρόταγμα τῆς αὐτονομίας πρέπει λοιπὸν νὰ τεθεῖ πρὶν μπορέσει κανεὶς νὰ ἐξαγάγει ἓνα ὁποιοδήποτε ἐπιχείρημα ἀπὸ τὴν

35. Βλ. A. Honneth, «Une sauvegarde ontologique de la révolution. Sur la théorie sociale de Cornelius Castoriadis», στὸ *Autonomie et autotransformation de la société. La philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, ὁ.π., σελ. 183.

36. Βλ. A. Heller, *A theory of history in fragments*, Blackwell, Λονδίνο, 1993, σελ. 195.

37. Βλ. C. Castoriadis, *Le monde morcelé*, ὁ.π., σελ. 64 (ἐλλ. ἐκδοσις: *Ὁ θρυμματισμένος κόσμος*, ὁ.π., σελ. 72).

ἐπιστημονική καθολικότητα – πού ισχύει μόνο για εκείνους για τούς οποίους ισχύει καί αυτό τό πρόταγμα».³⁸

Όπως σωστά μάς ἔδειξε ὁ φιλόσοφος, ἡ ἔγερση τοῦ αἰτήματος τῆς *de jure* ισχύος προϋποθέτει τή διάρρηξη τῶν συνθηκῶν ἐγκλεισμοῦ τοῦ νοήματος· προϋποθέτει ἄτομα τά ὁποῖα ἔχουν διανοητική καί ψυχική πρόσβαση σέ ἐρωτήματα διά τῶν ὁποίων γίνεται δυνατή αὐτή ἡ διάρρηξη. Ἡ δραστηριότητα συνεχοῦς προβληματισμοῦ πού τή συνοδεύει, ἡ ἀμφισβήτηση τῶν ἐκάστοτε κεκτημένων τοῦ ἀνακλαστικοῦ στοχασμοῦ σέ μιά συγχρονική καί διαχρονική ἀγορά, συνελάγεται τήν ἀπόρριψη κάθε αὐθεντίας πού δέν θά δικαιολογοῦσε τή δικαίω ἐγκυρότητα τῶν ἀποφάνσεών της. Ἄστοχεῖ λοιπόν ὁ Χάμπερμας ὅταν παραλληλίζει τόν Καστοριάδη μέ τόν Χάιντεγκερ, στόν ὁποῖο: «ἡ “ἀλήθεια” τῆς σημασιολογικῆς ἀποκάλυψης τοῦ κόσμου θεμελιώνει καί τήν προτασιακή ἀλήθεια τῶν ἀποφάνσεων· προδικάζει τήν ἐγκυρότητα τῶν γλωσσικῶν ἐξωτερικεύσεων ἐν γένει».³⁹ Ὁ παραλληλισμός αὐτός τόν ὀδηγεῖ στόν ἰσχυρισμό ὅτι ἡ φιλοσοφία τοῦ Καστοριάδη δέν ἐπιτρέπει τή διάκριση μεταξύ νοήματος καί ἐγκυρότητας.

Ἡ ἀδυνατότητα θεμελίωσης τῶν βασικῶν ἐπιλογῶν μας, ἡ ὁποία ἀναδεικνύει τήν τραγική διάσταση τῆς ἀνθρώπινης ὑπαρξης, ὀδηγεῖ τόν φιλόσοφο στήν ἀναγνώριση τῆς ἀνάγκης τοῦ ἐπιλέγειν καί τοῦ βούλεσθαι κατά συνέπειαν. Ἡ καστοριαδική σύλληψη τῆς αὐτονομίας, ἀντίθετα ἀπό ἐκείνη πού ἀπορρέει ἀπό μίαν ἀνθρωπολογική μεταφυσική πού ἀποδίδει στή *ratio* τή δυνατότητα λύσης ὅλων τῶν προβλημάτων, δέν ὀδηγεῖ στό συμπέρασμα ὅτι ὁ στοχασμός ἢ ἡ πολιτική δράση ἐνέχουν τήν ἐγγύηση αὐτῆς τῆς λύσης. Σέ ἀντίθεση μέ τήν ἠθική πού ἀπορρέει ἀπό κάθε προσπάθεια ὀρθολογικῆς θεμελίωσης τῆς αὐτονομίας, στά πλαίσια τῆς ὁποίας οἱ ἠθικοὶ κανόνες πού τίθενται θεωροῦνται ἱκανοί νά ἀπαντήσουν ἐκ τῶν προτέρων σέ ὅλα τά ζητήματα πού θά μπορούσαν νά παρουσιαστοῦν, τό πραγματικά δημοκρατικό ἦθος τῆς αὐτονομίας εἶναι κατά τόν Καστοριάδη τό ἦθος τῆς θνητότητας, τό ἦθος τοῦ αὐτοπεριορισμοῦ. Ὡς βασικό ἀνθρωπολογικό συστατικό τῆς δημοκρατικῆς πολιτικῆς καί τῆς φιλοσοφίας ἔχει ἐπίγνωση τῶν συνεπειῶν τῆς ὕβρεως καί βεβαιώνει ὅτι εἶναι ἀναγκαῖο *θνητά φρονεῖν*. Μέ τίς συνέπειες μιάς οἰκονομίας τοῦ θανάτου, ἀπό τήν ὁποία προκύπτει ἡ ἰδέα τῆς ἀτέρμονης προόδου, τῆς ἐπέκτασης τῆς ὀρθολογικῆς κυριαρχίας πού ἐμπνέει τό φαντα-

38. Βλ. C. Castoriadis, *Le monde morcelé*, ὁ.π. σελ. 64 (ἑλλ. ἔκδοση: Ὁ θρυμματισμένος κόσμος, ὁ.π., σελ. 72)· βλ. ἐπίσης C. Castoriadis, *Domaines de l'homme*, ὁ.π., σσ. 256-257 (ἑλλ. ἔκδοση: Χῶροι τοῦ ἀνθρώπου, ὁ.π., σσ. 152-153): «Δέν μπορούμε νά “παραγάγουμε” τόν σοσιαλισμό ἀπό τήν ἀπαίτηση τῆς ἀλήθειας – ἢ ἀπό τήν “κατάσταση ἰδεώδους ἐπικοινωνίας” –, ὅχι μόνο ἐπειδή ἐκεῖνοι πού μάχονται τήν ἐλευθερία καί τήν ἰσότητα χλευάζουν πλήρως τήν ἀλήθεια ἢ τήν “κατάσταση ἰδεώδους ἐπικοινωνίας”, ἀλλά καί ἐπειδή οἱ δύο αὐτές ἀπατήσεις, τῆς ἀλήθειας, τῆς ἀνοιχτῆς ἐρώτησης ἀπό τή μιά μεριά, τῆς ἐλευθερίας καί τῆς ἰσότητας ἀπό τήν ἄλλη, συμβαδίζουν, γεννιοῦνται – *δημιουργοῦνται* – μαζί καί δέν ἔχουν *νόημα*, τελικά, παρά μαζί».

39. Βλ. J. Habermas, Ὁ φιλοσοφικός λόγος τῆς νεωτερικότητας, ὁ.π., σελ. 407.

σιακό τῆς νεωτερικότητας, καί ἡ ὁποία κατατείνει στήν ἐποχή μας ὀλοένα καί περισσότερο στήν ἀπόκρυψη τοῦ θανάτου, ὀφείλει νά ἀναμετρηθεῖ τόσο ἡ σκέψη, ὅσο καί τό πολιτικό πράττειν τῶν ἀνθρώπων. Ἡ ἀναγνώριση αὐτοῦ τοῦ καθήκοντος, ἰσοβαρῆς μέ τήν ἐπιθυμία γιά ἐλευθερία καί δημοκρατία, ἀποτελεῖ σήμερα, ἴσως περισσότερο ἀπό ποτέ ἄλλοτε, τήν προϋπόθεση γιά τήν πραγματοποίησή τους.