

# ΚΑΒΑΦΕΙΑ 2007

ΔΕΚΑΟΧΤΩ εισηγήσεις από το συνέδριο/αφιέρωμα στον Κορνήλιο Καστοριάδη που διοργάνωσε η Σύγχρονη Δελφική Αμφικτυονία σε συνεργασία με την Πανελλήνια Όμοσπονδία Ενώσεων Συντακτών από τις 2 έως τις 4 Νοεμβρίου του 2007.

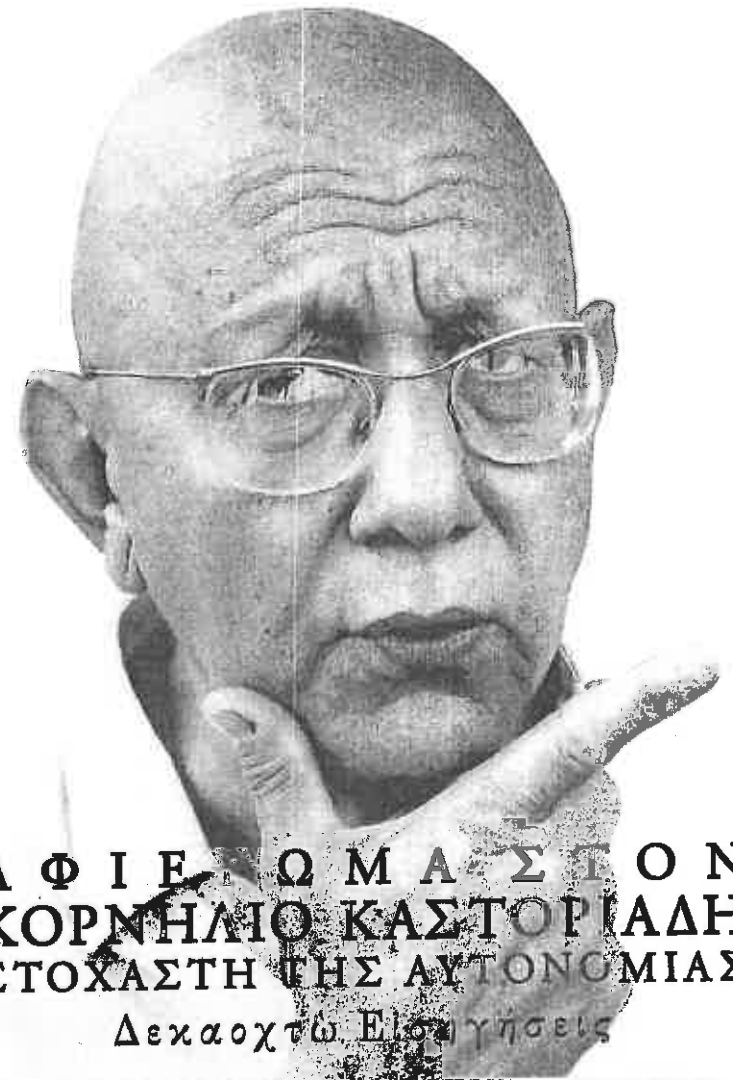
Άποστολος Άποστολόπουλος  
Θοδωρής Βελισσάρης  
Γιώργος Δαρειάς  
Άλεξάνδρα Δεληγιώργη  
Αλέξανδρος Θεοδωρίδης  
Φώτης Θεοδωρίδης  
Αλέξανδρος Κιουπκιολής  
Μαρία Μητροσύλη  
Άγγελος Μουζακίτης  
Γιώργος Ν. Οικονόμου  
Κωνσταντίνος Ράντης  
Στέφανος Ροζάνης  
Έλένη Ρούμκου  
Νίκος Τζ. Σέρρης  
Νίκος Σταμάτης  
Θεοφάνης Τάσης  
Δέσποινα Τσακίση  
Γεράσιμος Χαριτόπουλος

Γραμματολογικές επισημάνσεις, συγκρίσεις και θεωρήσεις της πολιτικής και φιλοσοφικής σκέψης του Καστοριάδη, έστιασμένες στην αντίληψή του για τη Δημοκρατία υπό το πρόταγμα της Αυτονομίας.

ISBN 978-960-88315-2-0



ΚΑΒΑΦΕΙΑ 2007 Δεκαοχτώ Εισηγήσεις  
ΑΦΙΕΡΩΜΑ ΣΤΟΝ ΚΟΡΝΗΛΙΟ ΚΑΣΤΟΡΙΑΔΗ  
ΣΤΟΧΑΣΤΗ ΤΗΣ ΑΥΤΟΝΟΜΙΑΣ



ΑΦΙΕΡΩΜΑ ΣΤΟΝ  
ΚΟΡΝΗΛΙΟ ΚΑΣΤΟΡΙΑΔΗ  
ΣΤΟΧΑΣΤΗ ΤΗΣ ΑΥΤΟΝΟΜΙΑΣ

Δεκαοχτώ Εισηγήσεις



ΣΥΓΧΡΟΝΗ ΔΕΛΦΙΚΗ ΑΜΦΙΚΤΥΟΝΙΑ  
ΚΑΒΑΦΕΙΑ 2007

ΣΥΓΧΡΟΝΗ ΔΕΛΦΙΚΗ ΑΜΦΙΚΤΥΟΝΙΑ  
Γενική Επίβλεψη και Εύθύνη Έκδηλώσεων: Στέλλα Χρησιίδου  
ΠΑΝΕΛΛΗΝΙΑ ΟΜΟΣΠΟΝΔΙΑ ΕΚΔΟΣΕΩΝ ΣΥΝΤΑΚΤΩΝ

Κ Α Β Α Φ Ε Ι Α 2 0 0 7  
Α Φ Ι Ε Ρ Ω Μ Α Σ Τ Ο Ν  
ΚΟΡΝΗΛΙΟ ΚΑΣΤΟΡΙΑΔΗ  
ΣΤΟΧΑΣΤΗ ΤΗΣ ΑΥΤΟΝΟΜΙΑΣ  
2 - 4 Ν Ο Ε Μ Β Ρ Ι Ο Υ 2 0 0 7

Δεκαοχτώ Εισηγήσεις

ΟΡΓΑΝΩΣΗ ΚΑΙ ΣΥΝΤΟΝΙΣΜΟΣ ΕΡΓΑΣΙΩΝ ΤΟΥ ΣΥΝΕΔΡΙΟΥ  
Άποστολος Άποστολόπουλος & Γιώργος Ν. Οικονόμου

ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ ΕΚΔΟΣΗΣ  
Δημήτρης Άρμάος

Έκδοση πραγματοποιημένη  
με την εύγενική χορηγία  
του  
Γιάννη Δίτσα

Α Θ Η Ν Α  
2010

Σ Η Μ Ε Ι Ω Μ Α Γ Ι Α Τ Η Ν Ε Κ Δ Ο Σ Η

Σ ΤΟΝ ΠΑΡΟΝΤΑ ΤΟΜΟ περιλαμβάνονται οι εισηγήσεις που συγκεντρώθηκαν μέχρι τον Δεκέμβριο του 2009 και στη μορφή που έκριναν προτιμότερη οι συγγραφείς τους. Η διάταξη έλαβε υπόψη τη σειρά με την οποία παρουσιάστηκαν στο κοινό. Ένοποιήθηκαν σιωπηρά κάποια στοιχεία όρθογραφίας και στον βαθμό του θεμιτού τα συστήματα παραπομπών και βιβλιογράφησης· το ίδιο και οι μεταγραφές ξένων ονομάτων (που ή κοινή συνισταμένη τους προέκρινε μια παλαιότερη παράδοση)· στα παραθέματα διορθώθηκαν μόνο εμφανείς πλάνες, αλλά προσαρμόστηκαν οι μεταγραφές ξένων ονομάτων. Έγιναν, επίσης, αποδεκτές κάποιες διπλοτυπίες στην όρολογία, προερχόμενες είτε από τη γλώσσα της βιβλιογραφίας αναφοράς είτε από γενικότερες γλωσσικές-θεωρητικές πεποιθήσεις των συγγραφέων. Στην προτασόμενη έκδοση του προγράμματος εργασιών της συνάντησης, οι τίτλοι των δημοσιευμένων εισηγήσεων (σημειώνονται με άστερισκό \* στο περιθώριο) δίδονται σύμφωνα με την εδώ όριστική τους μορφή.

A.A.

Copyright © 2010 ΣΥΓΧΡΟΝΗ ΔΕΛΦΙΚΗ ΑΜΦΙΚΤΥΟΝΙΑ  
ΣΤΕΛΛΑ ΧΡΗΣΤΙΑΟΥ / ΑΠΟΣΤΟΛΟΣ ΑΠΟΣΤΟΛΟΠΟΥΛΟΣ  
512 σσ. (14×21 εκ.), ISBN 978-960-88315-2-0

ΣΥΓΧΡΟΝΗ ΔΕΛΦΙΚΗ ΑΜΦΙΚΤΥΟΝΙΑ  
Μαυρομματαίων 17, ΘΡ-104 34 ΑΘ ήνα  
Τηλ.-τηλεομ. 210-88.48.023  
e-mail: delfia@otenet.gr / www.delamphictionia.gr

Απαγορεύεται η αναδημοσίευση και γενικά η όλική, μερική ή περιληπτική αναπαραγωγή και μετάδοση έστω και μικρής σελίδας του παρόντος βιβλίου, κατά παράφραση ή διασκευή, με οποιοδήποτε τρόπο (μηχανικό, ηλεκτρονικό, φωτοτυπικό κλπ. — Ν. 2121/93, άρθ. 51). Η απαγόρευση αυτή ισχύει και για τις δημόσιες υπηρεσίες, βιβλιοθήκες, οργανισμούς κλπ. (άρθ. 18). Οι παραβάτες διώκονται (άρθ. 13) και τους επιβάλλονται κατά-σχηση, άστικές και ποινικές κυρώσεις σύμφωνα με τον νόμο (άρθ. 64-66).

Printed in Greece

All Rights Reserved

Π Ε Ρ Ι Ε Χ Ο Μ Ε Ν Α

Προλογικό Σημείωμα από τον Πρόεδρο της Σύγχρονης Δελφικής Αμφικτυονίας ΑΠΟΣΤΟΛΟ ΑΠΟΣΤΟΛΟΠΟΥΛΟ . . . . .	9
ΟΙ ΕΡΓΑΣΙΕΣ ΤΟΥ ΣΥΝΕΔΡΙΟΥ . . . . .	11
ΔΕΣΠΟΙΝΑ ΤΣΑΚΙΡΗ, <i>Θεσμός, Υποκείμενο, Παιδεία: Μια Ίχνογραφία της Καστοριαδικής Σκέψης</i> . . . . .	17
ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΣ ΘΕΟΔΩΡΙΔΗΣ, <i>Η Συμβολή της Καστοριαδικής Σκέψης στην Κατανόηση της Θνητότητας και το Έρώτημα της Έξατομίκευσης του Ανθρώπινου Όντος</i> ΘΕΟΦΑΝΗΣ ΤΑΣΗΣ, <i>Μετά τον Καστοριάδη: Από το Πρόταγμα της Αυτόνομίας στις Πολιτικές του Βίου</i> . . .	37
ΝΙΚΟΣ ΤΖ. ΣΕΡΓΗΣ, <i>Κορνήλιος Καστοριάδης - Κώστας Παπαϊωάννου: Κοινή Αφετηρία, Διαφορετικοί Προσανατολισμοί</i> . . . . .	64
ΣΤΕΦΑΝΟΣ ΡΟΖΑΝΗΣ, <i>Το Ρομαντικό Υποκείμενο: Μια Προϋπόθεση του Φαντασιακού στο Έργο του Κορνήλιου Καστοριάδη</i> . . . . .	91
ΓΙΩΡΓΟΣ ΔΑΡΕΜΑΣ, <i>Φαντασία, Αυτόνομία και οι Καντιανές Προϋποθέσεις τους στον Κορνήλιο Καστοριάδη</i>	101
ΜΑΡΙΑ ΜΗΤΡΟΣΥΛΗ, <i>Από την Αυτόνομία του Υποκειμένου και της Κοινωνίας στην Αυτόνομία του Πολίτη</i>	108
ΕΛΕΝΗ ΡΟΥΜΚΟΥ, <i>Πολιτική Δράση και Δημοκρατία στη Φιλοσοφική Διερώτηση του Κορνήλιου Καστοριάδη</i>	137
ΓΙΩΡΓΟΣ Ν. ΟΙΚΟΝΟΜΟΥ, <i>Το Κοινωνικό-Ιστορικό, ή Αυτόνομία και τα Έπιχειρήματά της</i> . . . . .	150
ΝΙΚΟΣ ΣΤΑΜΑΤΗΣ, <i>Η Ανακάλυψη της Έλευθερίας (ά-</i>	163

ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΣ ΘΕΟΔΩΡΙΔΗΣ

*Ἡ Συμβολή τῆς Καστοριαδικῆς Σκέψης  
στὴν Κατανόηση τῆς Θνητότητας  
καὶ τὸ Ἐρώτημα τῆς Ἐξατομίκευσης  
τοῦ Ἀνθρώπινου ὄντος*

Τίποτα δὲν ἀξίζει ὅσο ἡ ζωὴ, ἀλλὰ, ἀν τίποτα δὲν ἀξίζει περισσότερο ἀπὸ τὴ ζωὴ, τότε ἡ ζωὴ δὲν ἀξίζει τίποτα.

Κ. Καστοριάδης

*Ἡ Ἑλληνικὴ Ἰδιαιτερότητα [τ. 1]: Ἀπὸ τὸν Ὀμηρο στὸν Ἡράκλειτο. Σεμινάρια 1982-1983, μτφρ. Ξενοφῶν Α. Γιαταγάνας, ἐπιμ. Ζωὴ Καστοριάδη, Ἀθήνα: Κριτικὴ <Επιστημονικὴ Βιβλιοθήκη>, 2007 σ. 159*

**Ο**ΚΑΣΤΟΡΙΑΔΙΚΟΣ στοχασμὸς τῆς αὐτονομίας συνυφάινεται μὲ ἓνα πρόβλημα, στὴ μελέτῃ τοῦ ὁποίου ἡ φιλοσοφία εἶδε νὰ καθρεφτίζεται ἀπὸ τὰ πρῶτα τῆς βήματα τὸ πρόσωπό τῆς: τὸ πρόβλημα τοῦ θανάτου. Γιὰ τὸν Καστοριάδη εἶναι σαφὲς ὅτι ἡ μεγαλύτερη δυσκολία τῆς σκέψης καὶ τῆς πράξης τῆς αὐτονομίας εἶναι ἡ ἀδυναμία τῶν ἀνθρώπων νὰ δεχθοῦν τὴν πραγματικότητα τοῦ θανάτου.

Ἄν ὁ Πλάτων ἔβλεπε σωστὰ ὅτι «οἱ ὀρθῶς φιλοσοφοῦντες ἀποθνήσκουν μελετῶσι»,<sup>1</sup> τότε, πράγματι, ἡ μελέτη καὶ ἡ δέουσα νοηματοδότηση τοῦ θανάτου ἀποτελοῦν τὴν ἀσφαλιστικὴ δικλῖδα γιὰ τὴ νοηματοδότηση μιᾶς ἔμφρονος ζωῆς, ἡ ὁποία ἐπιθυμεῖ νὰ εἶναι αὐτόνομη. Σήμερα δὲ πού ἡ νοηματοδότηση τῆς ζωῆς προκύπτει κατὰ κανόνα κατ' ἀντιπαράθεσιν πρὸς τὴ βεβαιότητα τοῦ θανάτου, μέσα ἀπὸ

τή ριζική εξάρνησή του, μπορούμε να καταλάβουμε πόσο δύσκολο είναι τόσο το να σκεφθούμε την αυτονομία, όσο και, πολύ περισσότερο, να φανταστούμε τρόπους για την πραγμάτωσή της. Μπορούμε επίσης να καταλάβουμε γιατί ο Καστοριάδης απέδιδε την εκ νέου ανάδυση του προτάγματος της αυτονομίας στον σύγχρονο κόσμο —καθώς ή παρατεταμένη εκλειψή της είναι ολοφάνερη— στην ανθρωπολογική μεταστροφή του ανθρώπινου όντος, μεταστροφή που θα ισοδυναμούσε με καμπή στην ιστορική εξέλιξη. Με αυτούς τους όρους, το πρόταγμα της αυτονομίας σήμερα φαίνεται να είναι δυσθεώρητο και η πραγματοποίησή του να μακραίνει ολοένα και περισσότερο μέσα στον χρόνο, καθώς απουσιάζουν κάποια ίχνη ικανά να μας κάνουν να υποψιαστούμε ότι ο σύγχρονος κόσμος επιθυμεί να οδεύσει προς αυτή την πραγματοποίηση. Αυτό είναι, κατά την άποψή μας, ο βασικός λόγος για τον οποίο η καστοριαδική σκέψη της αυτονομίας δέχεται επικρίσεις, είτε από αυτούς που άδημονούν για την επανέπισκεψη της αυτονομίας, επικαλούμενοι πολιτικές προτεραιότητες, είτε από αυτούς που αποδίδουν στο αίτημα της φαντασιακής αναδημιουργίας της αυτονομίας έναν σαθρό και, στην καλύτερη περίπτωση, αβέβαιο χαρακτήρα, ενώ δεν κάνουν βήμα, όπως και οι πρώτοι, για να μετακινήθουν από τις συνήθειες της σκέψης τους, αναγνωρίζοντας πως η ανάγκη των έγγυσηςων, αν και είναι ανθρωπολογικής τάξεως (συνυφίνεται, δηλαδή, πρωτίστως με την ανθρώπινη χρονικότητα), εντούτοις συνιστά και το πλέον επισφαλές έδαφος, τόσο για την κατανόηση ενός προβλήματος, όσο και για την πραγματοποίηση προτεραιοτήτων αυτού του είδους. Άλλωστε, ίσως αυτός να είναι και ο λόγος

που ολοένα και περισσότεροι αφήνονται εντέλει να εισχωρήσουν στο άδηφάγο στόμα της λεγόμενης μεταμοντέρνας κατάστασης του κόσμου, αφού γύρω τους όλα τους διαβεβαιώνουν ότι τίποτα δεν μπορούν να περιμένουν από μία ακόμα «αφήγηση», πράγμα το οποίο και η ίδια ή σύγχρονη σκέψη καταμαρτυρεί, επικαλούμενη το τέλος της φιλοσοφίας και της ιστορίας.<sup>2</sup>

Έν πάση περιπτώσει, εάν το πρόβλημα της θνητότητας είναι το κατεξοχήν πρόβλημα, με το οποίο αναμετράται καθέκαστον το ανθρώπινο όν, είτε το γνωρίζει είτε κάνει τα πάντα για να το αγνοεί, τότε δικαίως έτέθη από τον Καστοριάδη στο κέντρο ενός στοχασμού που διερωτάται αν η αυτονομία είναι δυνατή. Στο πλαίσιο, λοιπόν, της καστοριαδικής θανατολογίας επιχειρείται η κατανόηση της θνητότητας τόσο στο ανθρωπολογικό πεδίο, όσο και στο πολιτικό-ηθικό πεδίο. Αν και στο έργο του φιλοσόφου η άμεση και αποκλειστική ένασχόληση με το θέμα αυτό φαίνεται να είναι περιορισμένη,<sup>3</sup> ωστόσο η σκέψη του το συμπεριλαμβάνει στις κεντρικές στιγμές της: όταν ανοίγει, παραδείγματος χάριν, το πρόβλημα της οντολογικής δημιουργίας και καταστροφής ή όταν, μέσω του προβλήματος της νοσηματοδότησης του κόσμου, εγείρει το ερώτημα της εξατομίκευσης του ανθρώπινου όντος.<sup>4</sup> Μέσα σε αυτή την πορεία ο φιλόσοφος επιχειρεί να υπερβεί το πλαίσιο της πλατωνικής θανατολογίας, αλλά και τις σύγχρονες όπτικές μελέτες της θνητότητας, στις οποίες, εν πολλοίς, ο οντολογικός πυρήνας αυτής της θανατολογίας εκβάλλει.<sup>5</sup>

Είναι γνωστό ότι, όποτε η φιλοσοφία καταπιάστηκε με το πρόβλημα της θνητότητας, δεσμεύτηκε κεντρικά από μια

έγλωσσική όπτική. Ο λόγος περί θανάτου άφορᾶ κατεξοχήν στὸν καθέκαστο ανθρώπινο θάνατο. Ἐντὸς αὐτοῦ τοῦ περιορισμοῦ, στὴ νεότερη καὶ τὴ σύγχρονη σκέψη φαίνεται καταρχᾶς νὰ προκύπτουν δύο θεωρήσεις τῆς γνώσης τοῦ θανάτου, ἐκ διαμέτρου ἀντίθετες: ἡ ἐμπειρική καὶ ἡ ἐνορατική. Ἄν καὶ ἡ βεβαιότητα περί θανάτου δὲν τίθεται ἐν ἀμφιβόλῳ, ὡστόσο τόσο ἡ ἐμπειρική ὅσο καὶ ἡ ἐνορατική γνώση δὲν μποροῦν νὰ δώσουν μιὰ ἐπαρκῆ ἀπάντηση στὸ ἐρώτημα γιὰ αὐτὴ τούτη τὴ βεβαιότητα, καθὼς ἀποδίδουν στὴν ἀναγκαιότητα τοῦ θανάτου ἕναν αὐτονόητο χαρακτήρα.<sup>6</sup>

Ἀπομακρυνόμενος ἀπὸ τὸ περιβάλλον τῆς ὑποκειμενικῆς αὐθαιρεσίας, ἐπὶ τῆς ὁποίας θεμελιώνονται οἱ πεποιδήσεις γιὰ τὸ βέβαιο τοῦ θανάτου, ὁ Karl Popper ἐπιχείρησε στὸ πλαίσιο τῆς γνωσιοθεωρητικῆς ὀπτικῆς νὰ σχετικοποιήσει τὴ θανατικὴ βεβαιότητα. Κατὰ τὸν Popper, εἶναι ἀδύνατη ἡ ἀπόδοση γνωσιοθεωρητικοῦ κύρους σὲ μιὰ πίστη τοῦ θανάτου. Σὲ καμιά περίπτωση μιὰ αὐτονόητη πεποίθηση δὲν συνιστᾶ, κατὰ τὸν φιλόσοφο, ἐπιστημονικὴ πρόταση.<sup>7</sup> Τὴ μετατόπιση τοῦ προβλήματος στὸ πεδίο τοῦ ἀνθρώπινου ὑπάρχειν ἐπιχείρησε ὁ Jaspers. Μόνον συγκροτώντας τὸ νόημα αὐτοῦ τοῦ ὑπάρχειν πραγματοποιῶ, κατὰ τὸν Jaspers, μέσα ἀπὸ τὸν πόνο, τὴν ὑπαρξιακὴ ἀλήθεια, ἡ ὁποία ἐμπεριέχει τὴ γνώση τοῦ θανάτου· μιὰ γνώση, ὅμως, ὄχι ἀντικειμενική, καθὼς αὐτὴ δὲν ὑφίσταται πέραν τοῦ εἶναι μου. Ἡ πραγματικὴ ὑπαρξη, στροβιλιζόμενη, κατὰ τὸν φιλόσοφο, στὴ δίνῃ τῶν δυνατοτήτων, ὀλοκληρώνεται μόνο μέσα ἀπὸ τὴς «ὀριακὲς καταστάσεις», στίς ὁποῖες δεσπόζουσα εἶναι αὐτὴ τοῦ θανάτου.<sup>8</sup> Μὲ τὴς βαθιᾶς ρωγμῆς ποῦ προκαλεῖ ἡ ἐμπειρία τῶν «ὀριακῶν καταστάσεων», ἀλλὰ καὶ μὲ τὴν ἔνταξη

τῆς ὑπαρξης σὲ μιὰ ἱστορία, μπορεῖ αὐτὴ νὰ δοκιμάσει τὴν ὑπέρβασή της, στὴν ὁποία καὶ θεμελιώνεται: νὰ γίνῃ δηλαδὴ ἀρκτική, γιγνόμενη ἐκστατική.<sup>9</sup> Ὁ Kierkegaard θὰ ἐπιμείνει ὅτι, καθὼς ὁ ἄνθρωπος προσδιορίζεται ὡς πνεῦμα, δηλαδὴ ὡς σχέση τοῦ ἀνθρώπινου ἑαυτοῦ μὲ τὸν ἑαυτό του, ἡ γνώση τοῦ θανάτου εἶναι δυνατὴ μόνον ὅταν περιορίζεται στὸν ἐπικείμενο δικό μου θάνατο. Μόνον ὅταν ὁ ἑαυτός μου γίνῃ ἀντικείμενο τῆς σοβαρότητας μέσα στὰ ὄρια ἐνὸς ἐσωτερικοποιημένου αὐτοσχετισμοῦ, ποῦ ἀποστασιοποιεῖται ἀπὸ τοὺς πολλοὺς ἄλλους, ὁ θάνατος ἀντιμετωπίζεται σοβαρὰ καὶ ἔτσι γίνῃ βέβαιος καὶ δυνατός.<sup>10</sup> Στὸ πλαίσιο τῆς χαϊντεγκεριανῆς θανατολογίας<sup>11</sup> ἡ διερεύνηση τοῦ νοήματος τοῦ θανάτου συμπορεύεται μὲ τὴ διερεύνηση τοῦ νοήματος τοῦ εἶναι καὶ διενεργεῖται πέραν κάθε στοχασμοῦ ποῦ ἀφορᾶ στὸ ὄν ἢ τὰ ὄντα. Ὁ θάνατος δὲν μπορεῖ νὰ συγκαταλεχθεῖ κἂν ἀνάμεσα στὰ ὄντα. Γιὰ τὸν φιλόσοφο, εἶναι σαφές ὅτι στὴν ὄντικὴ διερεύνησή του ὑπόκειται μιὰ ὄντολογικὴ διερεύνηση.<sup>12</sup> Ἡ ἔρευνα αὐτὴ θὰ ὀδηγήσει τὸν φιλόσοφο στὸ συμπέρασμα ὅτι ὁ θάνατος συγκροτεῖται ὄντολογικὰ ἀπὸ ὑπαρξη καὶ ἀπὸ τὸ ὅτι εἶναι κάθε φορὰ δικός μου. Αὐτὸ δὲν ἰσοδυναμεῖ μὲ τὸ ὅτι ὁ θάνατος εἶναι ἕνα ἐμπειρικὰ ὑπαρκτό, ἕνα παρευρισκόμενο ὄν. Ὁ θάνατος εἶναι «ἡ πιὸ δική μου, ἀσχέτιστη, μὴ-παρακαμψίμη δυνατότητα», εἶναι κάτι «ἔξοχα προ-κείμενο».<sup>13</sup> Μόνο ὁ ἄνθρωπος ποῦ ἀγωνιᾶ, ποῦ προλαμβάνει τὴ δυνατότητα νὰ εἶναι ὁ ἑαυτός του, ποῦ κατανοεῖ μερμινώνοντας, μπορεῖ νὰ προσανατολιζέται πρὸς τὸ ὑπαρξιακὸ ἀϋθεντικὸ εἶναι-πρὸς-θάνατον καὶ ἔτσι νὰ βαίνει, σχετιζόμενος μὲ τὸν θάνατο, πρὸς τὴν ἀϋθεντικὴ ὀλοκλήρωσή του. Τὸ ἐδῶνά-εἶναι (*Dasein*), ἰδιοποιούμενο τὸν ἑαυτό του

μέσα στην αὐθεντική του ολότητα, πέραν κάθε βιομερμινώδους ανθρωπομέρμινας, αξιώνεται την ἔσχατη δυνατότητα του, γίνεται, δηλαδή, ἐλευθερία-πρὸς-θάνατον.<sup>14</sup> Τὸ χαϊντεγκεριανὸ εἶναι-πρὸς-θάνατον ἀσφαλῶς δὲν ἀφορᾷ στοὺς «πολλούς», οἱ ὁποῖοι «δικαιώνουν καὶ αὐξάνουν τὸν π ε ι ρ α σ μ ὸ νὰ κρύβεις ἀπὸ τὸν ἑαυτὸ σου τὸ πιὸ δικό σου εἶναι-πρὸς-θάνατον»,<sup>15</sup> καθὼς «δὲν ἐπιτρέπουν τὸ θάρρος νὰ κατέχεσαι ἀπὸ ἀγωνία ἐμπρὸς στὸν θάνατο». <sup>16</sup> Αὐτοὶ οἱ «πολλοί», ὡς καταπτωτικά ὄντα, συγκροτοῦν ἐκεῖνο τὸ εἶδος τοῦ εἶναι, τοῦ ὁποῦ τοῦ χαρακтерιστικά εἶναι ὁ πειρασμός, ἡ καθησυχασμός καὶ ἡ ἀποξένωση, δηλαδή αὐτὸ τὸ εἶδος τοῦ εἶναι ποὺ διαφεύγει πρὸ τοῦ θανάτου. Τὸ ἐδωνά-εἶναι ὅμως, ὅταν ὑπάρχει αὐθεντικά, προλαμβάνοντας τὴ δυνατότητα τοῦ θανάτου, ἐνδιαφερόμενο δηλαδή γιὰ τὸ πιὸ δικό του εἶναι, καθίσταται πραγματικὸ ἄτομο, ἐξατομικεύεται ἀληθινά.<sup>17</sup> Αὐτὴ μάλιστα ἡ ἐξατομικεύση, ποὺ εἶναι ἓνας τρόπος γιὰ νὰ διανοιχθεῖ τὸ ἐδωνά-εἶναι στὴν ὑπαρξή, «κάνει φανερό ὅτι κάθε Παρεῖναι στὰ βιομερμινώμενα ὄντα καὶ κάθε Συνεῖναι μὲ ἄλλους ἀποτυγχάνουν, ὅταν πρόκειται γιὰ τὴν πιὸ δική μου δυνατότητα ὑπαρξῆς. Τὸ ἐδωνά-εἶναι μπορεῖ νὰ εἶναι αὐθεντικὰ αὐτὸ τοῦτο, μόνο ἂν ἀφ' ἑαυτοῦ του καταστήσει τὸν ἑαυτὸ του ἰκανὸ πρὸς τοῦτο». <sup>18</sup> Ὁ θάνατος διεκδικεῖ τὸ ἐδωνά-εἶναι ὡς ἄτομο.

Τόσο ὁ Sartre ὅσο καὶ ὁ Adorno θὰ ἀσκήσουν αὐστηρὴ κριτικὴ στὴ χαϊντεγκεριανὴ θανατολογία. Ὁ πρῶτος, ἐντάσσοντάς τὴ στὴν ἰδεαλιστικὴ προσπάθεια νὰ ἀποδοθεῖ στὸν θάνατο ἓνας χαρακτῆρας προσδοκίας, προκειμένου νὰ ἀγνοηθεῖ ὅτι συνιστᾷ ὡς τέτοιος ἓνα ὠμό, φρικιῶδες καὶ παράλογο ἐντέλει γεγονός, θὰ καταλογίσει στὸν Heidegger ὅτι

δὲν εἶδε πὼς ὁ θάνατος κατουσίαν δὲν μπορεῖ παρά νὰ εἶναι ξένος πρὸς ὅποιαδήποτε ἐσωτερικότητα καὶ ἀνεπίδεκτος συμφιλίωσης μὲ τὸ ὑποκειμένο, καθὼς καταστρέφει τὸ ὑποκειμένο. Θὰ ἀρνηθεῖ, ἐπιπλέον, νὰ ἀποδώσει στὸν θάνατο ἓνα νόημα ποὺ νὰ ἀφορᾷ στὴ ζωὴ, διαβεβαιώνοντας ὅτι τὸ νόημα, ὡς ἐπίτευγμα τῆς δι' ἑαυτὸ λειτουργίας τοῦ ἴδιου τοῦ νοοῦντος ὑποκειμένου, δὲν μπορεῖ νὰ ἔχει καμία σχέση μὲ τὴν ἀοριστία καὶ τὸν παραλογισμό τοῦ θανάτου, μὲ αὐτὸ ποὺ ἀναιρεῖ τὸ νοοῦν ὑποκειμένο. Ὁ θάνατος, ὁ ὁποῖος καμία σχέση δὲν μπορεῖ νὰ ἔχει μὲ τὴν ἐλευθερία καὶ τὴν ἀξιοπρέπεια, παρεμβαλλόμενος τυχαῖα, καταλύει, κατὰ τὸν Sartre, τὴν ἐλευθερία τοῦ πῶράττειν, ἐξουδετερώνοντας τὴ δυνατότητα τῆς νοηματοδότησης.<sup>19</sup> Ὁ δεύτερος, ὁ Adorno, καταλογίζοντας στὸν Heidegger ὅτι ἡ ὄντολογικοποίηση τοῦ θανάτου κατουσίαν τὸν ἐξιδανικεύει,<sup>20</sup> βλέπει ὅτι ἡ κίνηση αὐτὴ συντάσσεται πλήρως μὲ τὴν ἀπαίτηση τῆς ἀστικῆς κοινωνίας γιὰ παραγκωνισμό τοῦ θανάτου. Ὁ Adorno ἐνοχοποιεῖ τὴν ἰδεαλιστικὴ σκέψη γιὰ τὴ διαστρέβλωση τῆς ἔννοιας τοῦ θανάτου, ἀφοῦ σὲ καμία περίπτωσι δὲν μπορεῖ νὰ ἐπενδυθεῖ ἡ ἐμπειρικὴ ἀθλιότητά του τὴν αἴγλη μιᾶς μεγάλης ἀξίας. Ἀπορρίπτει τὴν ἰδέα τῆς νοηματοδότησης τῆς ζωῆς διὰ τοῦ θανάτου καὶ μέμφεται τὴ χαϊντεγκεριανὴ θεωρία τοῦ εἶναι-πρὸς-θάνατον πὼς συνωμοτεῖ μὲ αὐτὸν τοῦτο τὸν θάνατο, ὅταν γιὰ τὴν κατανόησή του ἐπικαλεῖται μιὰ αὐθεντικὴ συμπεριφορά, διὰ τῆς ὁποίας ὅμως οὐσιαστικοποιεῖται αὐτὸ τοῦτο τὸ ἀνθρώπινο μηδέν. Στὰ περιεχόμενα αὐτῆς τῆς θεωρίας καθοσιώνεται, κατὰ τὸν φιλόσοφο, ἡ ἀδυναμία τοῦ ἀνθρώπου νὰ περιορίσει, κάτω ἀπὸ ὀρισμένους ὅρους, τὴν ἀπόλυτη ἰσχύ του. Ἀποδίδοντας ἡ χαϊντεγκεριανὴ θανατολογία

ἀξία στον θάνατο, ἐγκαθιστᾶ, κατὰ τὸν Adorno, μιὰ ἀντεστραμμένη θεοδικία καὶ προωθεῖ διὰ τοῦ μηδενισμοῦ τῆς τὸν ἀφανισμό τοῦ ἀνθρώπου.<sup>21</sup>

Σὲ ὅλες αὐτὲς τὶς ἀντιπροσωπευτικὲς στιγμὲς ἀνάδειξης τοῦ προβλήματος τῆς θνητότητας στὸ πλαίσιο τῆς σύγχρονης σκέψης<sup>22</sup> τὰ αἰτήματα, ὅπως εἶπαμε καὶ πρὶν, εἶναι σαφῶς ἐγωλογικά. Ὁ θάνατος φαίνεται νὰ ἀφορᾷ τὴ σκέψη μόνο στὸ ἐπίπεδο τοῦ ἀτομικοῦ θανάτου. Ἀκόμα καὶ στὸν Sartre ἢ στὸν Adorno τὸ αἶτημα αὐτὸ εἶναι κεντρικό. Ἐνῶ καταλογίζουν στὸν Heidegger τὴ βαναυσότητα ἐνὸς ὁλοκληρωτικοῦ ἐκλεκτικισμοῦ, ἢ ὁποῖα ἀποτυπώνεται στὴ θεωρία τοῦ εἶναι-πρὸς-θάνατον, οἱ ἴδιοι δὲν μετακινοῦνται κἀν στὸ πεδίο τῆς διυποκειμενικότητας, καθὼς ὁ θάνατος ἢ ἡ πορεία πρὸς τὸν θάνατο εἶναι καθαρὰ μιὰ προσωπικὴ ὑπόθεση, καὶ ἄρα δὲν μποροῦμε νὰ βροῦμε σ' αὐτὴν ἴχνη μιᾶς νοηματοδότησης, ἢ ὁποῖα θὰ μποροῦσε νὰ συνέχει μιὰ κοινωνία, σὲ ἀπόλυτη συνάφεια, βεβαίως, μὲ τὴ νοηματοδότηση τῆς ζωῆς.<sup>23</sup> Ὁ θάνατος δὲν ἀφορᾷ στὴν κοινωνία παρὰ μόνον στὸ ἐπίπεδο ποὺ αὐτὴ ἐπιθυμεῖ καὶ ἐπιδιώκει νὰ διασφαλίσει ἕναν ἀξιοπρεπὴ θάνατο σὲ ὅλα τὰ μέλη τῆς. Ἡ συμβολὴ τοῦ Καστοριάδη ἐγκρατεῖται στὸ ὅτι μᾶς βοηθᾷ νὰ κατανοήσουμε ὅτι μόνο μέσα ἀπὸ τὴ γνώση τοῦ θανάτου, ὁ ὁποῖος συνιστᾶ, ὀριακά, τὴν ἀ-νοητότητα τοῦ ἴδιου τοῦ νόηματος, νοηματοδοτεῖται ἐντέλει ἢ ἴδια ἢ ζωὴ, τόσο στὸ πεδίο τοῦ ἀτομικοῦ ἀνθρώπινου ὄντος, ὅσο καὶ στὸ κοινωνικὸ καὶ πολιτικὸ πεδίο. Στὴν καστοριαδικὴ σκέψη, ὡς γνωστόν, τὸ νόημα ποὺ ἀφορᾷ στὸ ἄτομο δὲν εἶναι ἕνα νόημα ποὺ ἀπορρέει ἀπὸ μιὰ ἀπόλυτη ἐλευθερία, ἕνα νόημα ποὺ δὲν δεσμεύεται ἀπὸ κάποιο κοινωνικοῖστορικὸ πλαίσιο. Ἐνα ἄτομο δὲν μπορεῖ παρὰ

νὰ δημιουργεῖ τὸ νόημα τῆς ζωῆς του, συμμετέχοντας στὶς σημασίες ποὺ δημιουργεῖ ἢ κοινωνία του, συμμετέχοντας στὴ δημιουργία αὐτῶν τῶν σημασιῶν.<sup>24</sup>

Ὁ φιλόσοφος θὰ μᾶς δείξει σὲ ὅλο του τὸ ἔργο ὅτι στὸ πλαίσιο τῆς ὄντολογικῆς σκέψης, ὅπως ἀκριβῶς δὲν στάθηκε γιὰ λόγους οὐσίας δυνατὸν νὰ ἀναγνωρισθεῖ ἡ ὄντολογικὴ δημιουργία, ἔτσι δὲν στάθηκε δυνατὸν νὰ ἀναγνωρισθεῖ καὶ ἡ ὄντολογικὴ καταστροφή, ἢ μηδένιση, ὁ θάνατος. Εἶναι ἀλήθεια πῶς, ἂν ἡ σκέψη αὐτὴ δεχόταν ὅτι εἶναι δυνατὴ ἢ μετάβαση ἀπὸ τὸ ὄν στὸ μηδέν, τότε θὰ ἔπρεπε νὰ δεχτεῖ ὅτι εἶναι δυνατὴ καὶ ἡ μετάβαση ἀπὸ τὸ μηδέν στὸ ὄν. Γιὰ τὴ σκέψη αὐτὴ ὅμως οἱ ὑποστάσεις, ὡς γνωστόν, πρέπει νὰ μένουν ἀναλλοίωτες καθ' ἑαυτές. Ἡ ἀλλαγὴ δὲν μπορεῖ παρὰ νὰ εἶναι ἀλλαγὴ ποσότητας. Κάθε ἐπίκληση λοιπὸν τῆς ὑπερβατικότητας σὲ αὐτὸ τὸ πλαίσιο δὲν μπορεῖ παρὰ νὰ περιορίζεται στὴ μὴ ἀναγνώριση τῆς ριζικῆς ἐτερότητας, ὅπως καὶ στὴ μὴ ἀναγνώριση τῆς καταστροφῆς. Ἐὰν ἡ εἰσβολὴ τοῦ θανάτου συμπεριελάμβανε τὸν θάνατο τῶν μορφῶν, τῶν οὐσιῶν, καὶ ὄχι ἀπλῶς τῶν συγκεκριμένων παραδειγμάτων τους, αὐτὸ-ποῦ-εἶναι θὰ ἔπαυε νὰ εἶναι γι' αὐτὴ τὴ σκέψη ἀπλὴ ἐπανάληψη, αἰώνια ἐπιστροφή μέσα στὴν ἀπλὴ κυκλικότητα. Ἐὰν ὁ θάνατος συμπεριελάμβανε καὶ αὐτὸ ποὺ παραμένει πάντα ἐδῶ καὶ ὄχι μόνον τὰ λιγότερο ὄντα, ὁ χρόνος δὲν θὰ ἐκαταργεῖτο στὸ πλαίσιο τῆς καὶ ἡ διαλεκτικὴ δὲν θὰ μετεποιεῖτο σὲ σωρευτικὸ ξεπέρασμα καὶ ὀλοσχερῆ ἀνάκτηση τοῦ γίγνεσθαι ἀπὸ τὸ Ἀπόλυτο.<sup>25</sup>

Ἵπακούοντας σὲ αὐτὴν ἀκριβῶς τὴν ἀνάγκη, ἢ κληρονομημένη σκέψη θὰ ἐκφραστεῖ μέσα ἀπὸ μιὰν ἐνιαία, κατὰ τὸν Καστοριάδη, ὄντολογία, ἢ ὁποῖα ξεκινᾷ ἀπὸ τὸν Πλάτωνα



καί φτάνει στον σύγχρονο φιλελευθερισμό και τον μαρξισμό και θα δεσμευτεί από το αίτημα της ύπαρξης μιας σχέσης ανάμεσα στην ορθολογική τάξη του κόσμου και την τάξη των ανθρώπινων υποθέσεων· το αίτημα, δηλαδή, που αποκρύπτει ότι η ανθρώπινη ιστορία είναι δημιουργία. Η ένιαία οντολογία, αποδεχόμενη ότι ανάμεσα στις επιθυμίες μας και στη φύση του Είναι υπάρχει κάποια θεμελιώδης αντιστοιχία, λειτουργεί μοιραία ως θεολογική φιλοσοφία· δηλαδή αποδέχεται κατουσίαν ότι το Είναι είναι θεμελιωδώς καλό. Η αποδοχή αυτή, η οποία ισοδυναμεί ουσιαστικά με αυτό που αποκαλούμε ελπίδα,<sup>26</sup> συνδέει την ένιαία οντολογία με την ετερονομία. Έτσι, αποπέμπεται από το πεδίο της το ζήτημα της νοσηματοδότησης του κόσμου, της ζωής και έντελει του θανάτου και, άκολούθως, της κρίσης και της επιλογής, όπως και το ζήτημα της ευθύνης.<sup>27</sup>

Συγκαλύπτοντας ή ένιαία οντολογία ότι το νόημα είναι δημιουργία της κοινωνίας, και άρα ριζικά ένδεχομενικό για εκείνον που βρίσκεται έξω από αυτό, όπως και απόλυτως αναγκαίο γι' αυτόν που βρίσκεται στο έσωτερικό του, συγκαλύπτει καταρχάς μία συνθήκη του ανθρώπινου πεδίου, ότι δηλαδή για τον εκκοινωνισμό της ψυχής απαιτείται ήδη αυτό το κοινωνικό νόημα· και άκολούθως συγκαλύπτει ότι μέσω αυτού του νοήματος προκύπτει το κοινωνικά κατασκευασμένο άτομο, εκείνο δηλαδή που πρέπει να είναι κατάλληλο και απόλυτως συμμορφωμένο με όσα το νόημα αυτό επιτάσσει. Κι εδώ ακριβώς συναντάμε την άρθρωση του κατεξοχήν προβλήματος της παιδαγωγικής και της πολιτικής ή, αλλιώς, το ριζικό πρόβλημα της δημοκρατίας, το οποίο κατουσίαν εξαφάνισαν από το οπτικό τους

πεδίο όσοι επιχειρήσαν να σκεφθούν τη δρομολόγηση ενός πρώττειν ικανού να οδηγήσει στην αυτόνομια. Αναγνωρίζοντας ότι στο δρόμο προς την αυτόνομια απαιτείται η ανάδυση ενός νοήματος που θα συμπεριλαμβάνει ολόκληρη την κοινωνία, ξεχνούσαν ότι η ανάδυση αυτή συμβαδίζει αναγκαστικά με την αλλοίωση ενός ανθρωπολογικού τύπου· απαιτεί, δηλαδή, τη δρομολόγηση της ικανοποίησης της επιθυμίας του ανθρώπινου όντος να αλλοιωθεί και να γίνει άλλο — πράγμα εξαιρετικά δύσκολο. Γιατί αυτό το ανθρώπινο όν δεν θα πρέπει να δεχτεί μόνο τον θάνατο αυτού που ήταν για να γίνει άλλο, αλλά να δεχτεί και την πραγματικότητα του πλήρους θανάτου. Να δεχτεί, με άλλα λόγια, όπως επισημαίνει ο Καστοριάδης, «την προσκαιρότητα του νοήματος [...], την προσκαιρότητα των επενδεδυμένων αντικειμένων, των επενδεδυμένων δραστηριοτήτων που έχουν νόημα»· έντελει, την «ά-νοητότητα του ίδου του νοήματος»<sup>28</sup> που είναι ο θάνατος.

Ένα τέτοιο ανθρώπινο όν αναγνωρίζει ότι η νοσηματοδοτική λειτουργία της κοινωνίας συντελείται πάντοτε ενώπιον της Άβυσσου,<sup>29</sup> της Άβυσσου του κόσμου, της ίδιας της ψυχής γι' αυτήν την ίδια, της κοινωνίας γι' αυτήν την ίδια. Αναγνωρίζει ότι το νόημα δεν είναι αιώσιο, ότι δεν παραπέμπει στην άθανασία, δεν έχει ιερό χαρακτήρα, ότι εικονίζει, όπως μας λέει ο φιλόσοφος, τη «γεννητική-καταστροφική Άβυσσο», την «Ανάποδη κάθε Καλής όψης και κάθε Ανάποδης», αλλά δεν τη μεταμφιέζει ούτε τη συγκαλύπτει. Αναγνωρίζει ότι το νόημα εισβάλλει πάντα για να ταράξει το δεδομένο, το οικείο, και εκδηλώνεται μέσα από την εμφάνιση του καινούργιου, δίχως το οποίο «αυτό-που-είναι δεν θα ήταν παρά

ἀπολύτως ἀδιαφοροποίητο Ταυτό, δηλαδή τίποτε». <sup>30</sup> Ένα τέτοιο ἀνθρώπινο ὄν ἀναγνωρίζει συναφῶς ὅτι μιὰ κοινωνία γιὰ νὰ εἶναι αὐτόνομη πρέπει ἢ ἴδια νὰ θέτει ρητῶς τοὺς θεσμούς της, χωρὶς κάποια ἐγγύηση ἔξω ἀπὸ τὴν κοινωνία, καὶ ὅτι τὸ ἴδιο μπορεῖ νὰ γίνῃ αὐτόνομο, συμπορευόμενο μὲ αὐτὴν, καθὼς ἀλλοιώνεται. Ένα τέτοιο ἀνθρώπινο ὄν ἀναγνωρίζει ὅτι ἡ αὐτόνομη κοινωνία εἶναι μιὰ κοινωνία ἱκανὴ νὰ ἀντιμετωπίσει μὲ αὐτοστοχαστικότητα, ἀρνούμενη κάθε ἐγγύηση ἔξω ἀπὸ τὴν κοινωνία, τὴ δυνατότητα αὐτοκαστροφῆς της καὶ δὲν γνωρίζει ἄλλον περιορισμὸ ἀπὸ τὸν αὐτοπεριορισμὸ. Γνωρίζει δηλαδή θνητὰ φρονεῖν.

Εἶναι σαφές ὅτι ἓνα τέτοιο ἀνθρώπινο ὄν, τὸ ὁποῖο δὲν ἔχει τὰ χαρακτηριστικὰ τοῦ χαϊντεγκεριανοῦ αὐθεντικοῦ ἑαυτοῦ καὶ δὲν αὐτοτοποθετεῖται πέραν τῶν «πολλῶν», γνωρίζει ὅτι τὸ νόημα δὲν προσφέρεται ὡς δῶρο, ἀλλὰ δημιουργεῖται μέσα στὴν καὶ ἀπὸ τὴν ἱστορία. Ἐπενδύει λοιπὸν τὸ Συνεῖναι μὲ τὴ βαρύτητα ποὺ πραγματικὰ τοῦ ἀρμόζει, ἀφοῦ ξέρεῖ ὅτι διὰ τοῦ νοήματος, τὸ ὁποῖο εἶναι πρόσκαιρο πάντοτε, μορφοποιεῖται αὐτὸ ἀκριβῶς τὸ Συνεῖναι. Ένα τέτοιο ἀνθρώπινο ὄν ζεῖ τὸν κόσμον καὶ τὴ ζωὴ σὲ πλήρη ἀντίθεση μὲ τὸ τελεστικὸ αἶτημα τῆς πλατωνικῆς φιλοσοφίας, ὅτι δηλαδή τὸ εἶναι εἶναι θεμελιωδῶς καλὸ, καὶ εἶναι πολιτικὸ ὄν, ἀφοῦ ἀναγνωρίζει ὅτι, ἐπειδὴ ἀκριβῶς τὸ ἀνθρώπινο σύμπαν δὲν εἶναι τέλεια τακτοποιημένο, ὑπάρχει ἀνάγκη γιὰ πολιτικὴ σκέψη καὶ ἓνα ἀνοιχτὸ πεδίο γιὰ πολιτικὴ δράση. Ένα τέτοιο ἀνθρώπινο ὄν γνωρίζει, τελικῶς, πῶς μόνον στὸ πλαίσιο μιᾶς δημοκρατικῆς κοινωνίας εἶναι δυνατὴ ἡ ἀμφισβήτηση ἑνὸς ἐκ τῶν προτέρων δοσμένου νοήματος καὶ μπορεῖ πραγματικὰ νὰ λάβῃ χώρα ἡ δημιουργία νέων σημασιῶν.

καὶ ὅτι μόνον μέσα σὲ μιὰ τέτοια κοινωνία εἶναι ἐλεύθερο νὰ δημιουργήσῃ γιὰ τὸν ἑαυτό του ἓνα νόημα ποὺ νὰ ἀφορᾷ στὴ ζωὴ καὶ στὸν θάνατό του, νὰ εἶναι δηλαδή πραγματικὰ ἐξατομικευμένο. Στὸ πλαίσιο αὐτὸ φαίνεται καθαρὰ ὅτι ἡ μέριμνα τοῦ Heidegger νὰ ἀποδώσῃ ἓναν αὐθεντικὸ ἑαυτό στὸ ἐδωνά-Εἶναι μέσα ἀπὸ μιὰ αὐθεντικὴ σχέση μὲ τὸν θάνατο μένει ἀκαρπῆ, καθὼς ἀποκόπτει τὸ ἐδωνά-Εἶναι ἀπὸ τὸ Παρεῖναι στὰ βιωμεριμνώμενα ὄντα καὶ τὸ Συνεῖναι μὲ τοὺς ἄλλους. Ὁ κοινωνικὸς κόσμος, ἐντὸς τοῦ ὁποῖου τὸ ἐδωνά-Εἶναι θὰ ἐπιχειρήσῃ νὰ δώσῃ ἓνα νόημα στὴ ζωὴ καὶ στὸν θάνατό του, συγκροτεῖται μὲ βάση αὐτὸ τὸ Παρεῖναι καὶ τὸ Συνεῖναι. Παρακάμπτοντας αὐτὴ τὴ βασικὴ συνθήκη γιὰ τὴ συγκρότηση τοῦ ἀνθρώπινου εἶναι, ὁ Heidegger δὲν βλέπει ὅτι τὸ νόημα δὲν μπορεῖ νὰ προκύβῃ ἀπὸ ἓνα σολιφιστικὰ νοούμενο ἐδωνά-Εἶναι. Ὁ ἀγῶνας λοιπὸν γιὰ τὴν ἐξατομίκευση δὲν μπορεῖ νὰ ἀγνοεῖ τοὺς πολλοὺς ἄλλους, διότι ὁ ἐξατομικευμένος ἑαυτὸς μόνον μέσω τῶν πολλῶν αὐτῶν ἄλλων ἀναδύεται καὶ διότι μόνον μέσω τῶν πολλῶν ἄλλων μπορεῖ νὰ νοηθεῖ ἓνα ἄτομο ὡς ἐξατομικευμένο. Ἐκτὸς ἴσως ὀριακὰ ἀπὸ κάποιες περιπτώσεις ἀκοσμικοῦ βίου. Ὅμως οἱ παιδαγωγικοὶ καὶ πολιτικοὶ περιορισμοὶ σ' αὐτὴ τὴν ἀγωνιώδη πορεία φαίνεται νὰ ἀγνοοῦνται ἀπὸ τὸν φιλόσοφο. Γι' αὐτὸ καὶ ἡ ἐλευθερία-πρὸς-θάνατον, ἡ ὁποία δὲν μπορεῖ νὰ πραγματοποιηθεῖ παρὰ μόνον πέραν τῶν πολλῶν (ποὺ δυνάμει βουλιάζουν σὲ μιὰν ἀπεχθὴ «βιομεριμνώδη ἀμεριμνησία», <sup>31</sup> στὴ δειλία καὶ στὴν παντελὴ ἔλλειψη αὐτοσυνειδησίας, καθὼς μόνον μὲ αὐτὸν τὸν τρόπο μποροῦν νὰ ὑπάρχουν, καὶ ποὺ στὴν πραγματικότητα δὲν μποροῦν νὰ πεθάνουν, παρὰ μόνον νὰ ἀποθιώσουν), δὲν εἶναι δυνατόν νὰ νοηθεῖ παρὰ ὡς καταναγκασμὸς ἀφ' ἑαυτοῦ ὀρμώμενος.

Λαμβάνοντας υπόψη μας την καστοριαδική όντολογική ανάλυση του κοινωνικού ατόμου, είναι φανερό ότι όλα τα περιεχόμενα του λεγόμενου ατομικισμού καταρρέουν. Είδαμε ότι καθαρό άτομο δεν μπορεί να υπάρχει, καθώς τα άτομα δεν μπορούν να δημιουργήσουν νόημα ζωής, εάν η δημιουργία αυτή δεν έγγράφεται στο πλαίσιο μιας συλλογικής δημιουργίας σημασιών. Ένα κοινωνικό άτομο σχετίζεται θετικά με αντικείμενα, αρνείται άλλα, προσδίδει αξία σε συγκεκριμένες δράσεις όχι κατ' αποκλειστικότητα, αφού όλα αυτά προσδιορίζονται κάθε φορά από τη θέσμιση της κοινωνίας στην οποία ζει. Το κυρίαρχο φάντασμα της Δύσης ενός πλήρους, ελεύθερου, αυτόνομου ατόμου στην πραγματικότητα δεν είναι παρά μια κατασκευή εν είδει καταφυγίου, μέσα από την οποία επιχειρούμε να γλιστρήσουμε από τις δυσκολίες που το ίδιο το κοινωνικοϊστορικό πεδίο θέτει, μέσα από τη λειτουργία της άγωγής.

Ένα κοινωνικό άτομο για να εξατομικευθεί λοιπόν πραγματικά θα πρέπει να έχει καταρχάς επίγνωση του ότι συνιστά δημιουργία της κοινωνίας του, ότι κατέστη δηλαδή κοινωνικό άτομο ενσαρκιώνοντας τις κοινωνικές σημασίες που έλαβε και οι οποίες του έδωσαν τη συγκεκριμένη μορφή ατόμου. Ταυτοχρόνως, το άτομο αυτό οφείλει να θελήσει να καταστεί το ίδιο δημιουργός νέων σημασιών ή να επιβεβαιώσει κριτικά τις ήδη υπάρχουσες σημασίες, χωρίς να λησμονεί ότι δεν υπάρχει έσχατη έγγυση των σημασιών, καθώς αυτές δεν είναι τίποτε άλλο παρά μορφές του Χάους, όπως είναι και ο ίδιος του ο εαυτός. Με άλλα λόγια, ο άγωνας για την εξατομίκευση δεν είναι άλλος από τον άγωνα για την απόκτηση της μορφής ενός κοινωνικού ατόμου ως πολίτη της δη-

μοκρατίας. Και πολίτης δεν μπορεί να υπάρχει χωρίς γνώση της θνητότητάς του, χωρίς θνητά φρονεῖν. Γι' αυτόν η δοκιμασία της θνητότητας συνδέεται άρρηκτα με τη δοκιμασία της ελευθερίας, δηλαδή με τη μέριμνα του αυτοπεριορισμού. Αναγνωρίζει λοιπόν τον τραγικό χαρακτήρα της ζωής του, ενώ μετέχει σε μια κοινωνία, ή οποία αγωνιά να μορφοποιεί τέτοια μέλη, που έχουν επίγνωση όχι μόνον της ατομικής θνητότητάς τους, αλλά και της ίδιας της κοινωνίας στην οποία ζούν που έχουν επίγνωση, επομένως, ότι ο κίνδυνος της ύβρεως για μια ελεύθερη κοινωνία, δηλαδή ο κίνδυνος να μετατραπεί στο αντίθετό της, είναι πάντα έγγυς, αφού έσχατες έγγυσεις δεν υπάρχουν. Και για τον λόγο αυτό κάνουν τα πάντα για να τον αποφύγουν.

Αφήνοντας πίσω τους την ανάγκη των έγγυσεων, αρνούμενα δηλαδή να αποφύγουν τη σύγκρουση με το αναπόφευκτο γεγονός του θανάτου, τα άτομα αυτά θέτουν πραγματικά τον εαυτό τους υπό άμφισβήτησιν, και έτσι εξατομικεύονται αληθινά. Άσκώντας τον αυτοπεριορισμό τους ως γνήσια τέκνα της δημοκρατίας, καλλιεργούν και το ήθος δια του οποίου αυτός ο αυτοπεριορισμός γίνεται δυνατός, δηλαδή το ήθος της θνητότητας. Η καλλιέργεια αυτού του ήθους, που δεν είναι άλλη από την αγωνιώδη άσκηση της ελευθερίας, μόνο στο πλαίσιο μιας δημοκρατικής κοινωνίας μπορεί να λάβει χώρα, καθώς μόνον αυτή ζει μέσα στη δοκιμασία της ένδυναμει θνητότητας κάθε θεσμισμένης σημασίας, καθιστώντας έτσι πραγματικό έναν δημόσιο χώρο και χρόνο.<sup>32</sup> Διαπαιδαγωγώντας πολίτες, άτομα που επενδύουν στην παράσταση του εαυτού τους ως αυτόνομων υποκειμένων, καταφέρει ή κοινωνία αυτή να δημιουργεί ένα νόημα

πού αφορά στην αυτοπαράστασή της, ένα νόημα στο οποίο μετέχουν τὰ άτομα και διὰ τοῦ ὁποίου μποροῦν νὰ ἀμύνονται ὡς κοινωνικά ὑποκείμενα στοῦ ἀπαράδεκτο τῆς θνητότητάς τους. Μόνο μέσω μιᾶς ἀγωγῆς πού καταφέρει νὰ μορφώσει και νὰ διαμορφώσει άτομα ικανὰ νὰ στοχάζονται, νὰ ἀμφισβητοῦν τὸ κοινωνικὸ σύστημα ἢ τὸ δικό τους σύστημα σκέψης, νὰ προσανατολίζονται στὴ ρῆξη τῆς μιᾶς κλειστότητας μετὰ τὴν ἄλλη, νὰ διαβουλεύονται ἀντιστρατευόμενα τὴν ἀπάθεια, τὴν ιδιώτευση καὶ τὸν κομπορμισμὸ, νὰ ἀποφασίζουν ἀτομικά, νὰ εἶναι πραγματικὰ πρόσωπα, εἶναι δυνατὴ ἡ ἐλευθερία. Τὸ μεγαλεῖο τῆς δημοκρατίας βρίσκεται ἀκριβῶς στοῦ γεγονὸς ὅτι εἶναι τὸ μόνο πολίτευμα πού ἀναζητᾷ ἕνα ὄριο στὴν αὐθαιρέσια, θεσμίζοντας τὸν κόσμον διὰ τοῦ νόμου καὶ τῆς δικαιοσύνης, χωρὶς νὰ συγκαλύπτει τὴν Ἄβυσσος· βρίσκεται δηλαδὴ στοῦ γεγονὸς ὅτι ἀναγνωρίζει πὼς δὲν ὑφίσταται, ὅπως εἴπαμε, ἐξασφαλισμένη σημασία τοῦ κόσμου καὶ τῆς ὑπαρξῆς, ἐνῶ ἐπενδύει ἐπάνω στὴ γνώση ὅτι ἡ μόνη ἐξασφαλισμένη σημασία γιὰ κάθε ἄνθρωπο εἶναι τὸ μὴ-νόημα τῆς βεβαιότητας τοῦ θανάτου.

Ἄν ἐπιχειροῦσε κάποιος νὰ ἀξιολογήσει τὴ σύγχρονη δυτικὴ κοινωνία μὲ βάση αὐτὸ τὸ κριτήριον, θὰ ἀποτύπωνε μὲ ἀσφάλεια τὴν πολιτικὴ καταστατικὴ τῆς θέσης. Ἄν μάλιστα ξεκινούσε ἀπὸ τὴ θέση ἑνὸς πολιτικοῦ ὄντος ἢ ἑνὸς παιδαγωγοῦ πού δεσμεύεται ἀπὸ αὐτὴ τὴ βεβαιότητα, θὰ κατανοοῦσε πλήρως τὴ δυσκολία τοῦ ἀγῶνα πού θὰ ἔπρεπε νὰ δώσει, προκειμένου νὰ συμβάλει στὴν ἐνσάρκωσή της ἀπὸ τὸν σύγχρονον δυτικὸ ἄνθρωπον. Ὁ ἄνθρωπος αὐτὸς φαίνεται νὰ εἶναι γεμάτος ἀπὸ ὕβριν, δηλαδὴ ἀπὸ τὴν ἐπιθυμία ὑπέρβασης τῶν ὁρίων, καθὼς ὑπάρχει ἐπιβεβαιώνοντας ὅτι ἡ πρῶ-

τη καὶ ἔσχατη ἀλήθεια τοῦ εἶναι ἡ φυγὴ μπροστὰ στὸν θάνατον, ἡ συγκαλύψη τῆς θνητότητάς του. Ἡ σύγχρονη δυτικὴ κοινωνία ζεῖ τὸν ἑαυτὸ τῆς, ἀποστρέφοντας τὸ πρόσωπό της ἀπὸ ὅτιδήποτε τῆς θυμίζει τὸ αἶνιγμα τοῦ θανάτου. Ἰδρυματοποιώντας τὸν θάνατον, μεταθέτει τὴν εὐθύνη της στοὺς εἰδικούς, οἱ ὁποῖοι ὀφείλουν, μέσω τῆς ἐπιστήμης, νὰ τὸν ἀποκαθάρουν ἀπὸ τὸ «μυστήριον» τῆς παραδοσιακῆς θεώρησής του, παρέχοντας ὑπηρεσίες διαχείρισης καὶ ἐλέγχου. Ἔτσι, ὁ θάνατος γίνεται περισσότερο καὶ ἀπὸ μὴ πραγματικὸς. Ἀποβάλλοντας τὸν θάνατον καὶ ὅ,τι τὸν ὑπομιμνήσκει, ὅπως παραδείγματός χάριν τὸ γῆρας, οἱ μὲν ἐκδηλώσεις πένθους στὴν κοινωνία αὐτὴ καταργοῦνται,<sup>33</sup> τὸ δὲ γῆρας ἐξισώνεται μὲ τὸ αἶσχος, πράγμα πού σημαίνει ὅτι στὴν καλύτερη περίπτωση ὀφείλει νὰ δηλώνει ἀπόν. Μόνο μιὰ διαρκῆ καὶ ἐνεργὸς νεότης, ὁμοίωμα τῆς ἀθανασίας, φαίνεται νὰ μπορεῖ νὰ ἔχει θέση στὸν σύγχρονον δυτικὸν κόσμον. Ἡ νεότης αὐτὴ, ὅσο πιὸ λαμπερὴ γίνεται διὰ τῆς ἀμεριμνησίας της, τόσο περισσότερο τυφλὴ γίνεται στὴ συνεχεῖ ἀποκάλυψη τοῦ θανάτου στὴ ζωὴ.<sup>34</sup> Ἄν ὀφείλει νὰ προσδώσει ἕνα νόημα στὴ ζωὴ, τὸ νόημα αὐτὸ θὰ πρέπει νὰ ἀντιδιαστέλλεται ἀπόλυτα πρὸς τὸν θάνατον.

Ἡ σύγχρονη δυτικὴ κοινωνία φαίνεται νὰ ἀγνοεῖ ὅτι ἡ ἱστορία εἶναι τὸ πεδίο τῆς διακινδύνευσης. Γιατὶ τί ἄλλο μπορεῖ νὰ φανερώσει ἢ πυρετώδης προσπάθεια λήθης τοῦ θανάτου; Τί ἄλλο μπορεῖ νὰ φανερώσει ἢ λυσσαλέα συγκαλύψη τοῦ γεγονότος ὅτι ἡ γνώση τῆς θνητότητας, ἡ πρώτη δηλαδὴ καὶ ἔσχατη ἀλήθεια πού ὀφείλουν νὰ γνωρίζουν οἱ ἄνθρωποι, καθιστᾷ τὸ ἀνθρώπινον πῶρᾳ πηγὴ δημιουργίας; Στὴν προσπάθειά της νὰ ἐξουδετερώσει τὸν φόβον τοῦ θανά-

του, μη μπορώντας να προσδώσει στη ζωή ένα νόημα που να αποθεώνει τη ζωή και να την καθιστά αξία να τη ζει κανείς, εισχωρεί θριαμβικά στην αποθέωση του χρήματος, της καθολικής διασκέδασης, της συνεχούς αύξησης της κατανάλωσης. Η κοινωνία αυτή δεν μπορεί καν να φανταστεί ότι η γνώση της θνητότητας συμπορεύεται με ένα ήθος, με βάση το οποίο και μόνον μπορεί να ζει κανείς με ύπευθυνητητα. Συναφώς, θέτει και τους ανάλογους παιδευτικούς στόχους, οι οποίοι αποπέμπουν από τα περιεχόμενά τους αυτό που εξανθρωπίζει το ανθρώπινο όν, δηλαδή την ίδια τη φρόνηση. Παραδιδόμενη στην ύβριν, καθίσταται θεμελιωδώς άφρων.

Η σύγχρονη δυτική κοινωνία, όπως έξοχα παρουσίασε τα χαρακτηριστικά που αποτυπώνουν αυτόν τον πυρήνα ή καστοριαδική ανάλυση, επιδεικνύει ναρκισσευόμενη την άφροσύνη της, όταν επιχειρεί να κατακυριαρχήσει στη φύση, ανεξάρτητα από όποιονδήποτε στόχο, όταν υποκλίνεται στην έγγραυμένη ιστορική πρόοδο, επικίνδυνη έκδοχή της φαντασίωσης της αθανασίας, όταν επικυρώνει την απουσία νοήματος πίσω από τη φερόσημη της επιστημοκρατίας, όταν υποσκάπτει την όρθολογικότητα, προσδίδοντάς της ιδεολογικό χαρακτήρα, όταν μέσα από την ιεροποίηση του οικονομικού στοιχείου καθοσιώνει την ιδέα της ανάπτυξης για την ανάπτυξη, ιδέα που θεμελιώνεται στην ασυναρτησία της όρθολογικής οργάνωσης της κοινωνίας.<sup>35</sup> Και, ταυτοχρόνως, υποσκάπτοντας την ήρακλείτεια παραίνεση «οὐ δεῖ ὡσπερ καθεύδοντας ᾤοιεν καὶ λέγειν» καὶ γὰρ καὶ τότε δοκοῦμεν ᾤοιεν καὶ λέγειν»,<sup>36</sup> θέτει αίτημα σεβασμοῦ τῆς «ἐλευθερίας» ἐνὸς ἀτόμου τὸ ὁποῖο μπορεῖ, ἰδιωτικοποιούμενο, νὰ συμμετέχει στὰ «γλωσσικὰ παίγνια»<sup>37</sup> πού αὐτὴ κατα-

στρώνει καὶ νὰ καθίσταται ἔτσι ἕνας «πετυχημένος» ἐν γένει «παίκτης» τοῦ συστήματος, ἐνσαρκιώνοντας μὲ αὐτὸν τὸν τρόπο τὸν ἀφανισμό τοῦ δημόσιου χώρου μέσα ἀπὸ τὴν πλήρη διασπορά του.<sup>38</sup>

Ἄν αὐτὴ εἶναι, ἐντέλει, ἡ πραγματικὴ κατάσταση τοῦ σύγχρονου δυτικοῦ κόσμου, τίθεται τὸ ἐρώτημα ἂν καὶ πῶς εἶναι δυνατὸν νὰ ἀναγεννηθεῖ τὸ αίτημα γιὰ μιὰ ἀγωγή, τὸ περιεχόμενο τῆς ὁποίας θὰ βρῆσκει τὸν ἀντίποδα τῆς ἰσχύουσας κατάστασης, καὶ δὲν θὰ ὑποτάσσεται στὸ αίτημα τῆς δεσποτείας μιᾶς μηδενιστικῆς ἀτομικότητας. Τὸ ἐρώτημα εἶναι ἀσφαλῶς δύσκολο. Ἡ μεγάλη συμβολὴ τοῦ Καστοριάδη ἔγκειται ὡς πρὸς τοῦτο στὸ ὅτι μᾶς βοήθησε νὰ τὸ σκεφθοῦμε μὲ ὄρους πού ποτὲ ἄλλοτε ἢ σκέψη δὲν τὸ κατάφερε καὶ νὰ κατανοήσουμε ὅτι στὸ ἐρώτημα αὐτὸ ἀπάντηση δὲν μπορεῖ νὰ δώσει ἢ σκέψη, παρὰ τὸ δημιουργικὸ πολιτικὸ ᾤοιεν / ᾤράττειν. Κι αὐτὸ τὸ ᾤοιεν / ᾤράττειν θὰ πρέπει ἐπίσης νὰ ποῦμε ὅτι δὲν ἔχει προφανῶς καμία σχέση μὲ τίς προτεραιότητες πού ἡ σύγχρονη παιδαγωγικὴ θέτει δῆθεν πρὸς αὐτὴ τὴν κατεύθυνση, ἐπαναλαμβάνοντας κοινοτοπίες τοῦ παρελθόντος (παιδαγωγικοπολιτικὸ χαρακτήρα) καὶ μάλιστα μὲ ἕναν τέτοιο τρόπο, ὥστε νὰ γίνονται βαθιὰ φανακιστικές.<sup>39</sup> Γιατὶ σήμερα εἶναι πλέον (ἢ θὰ ἔπρεπε νὰ εἶναι) σαφὲς ὅτι τέτοιες προτεραιότητες, ὄχι μόνον μποροῦν κάλλιστα νὰ ἀφομοιώνονται ἀπὸ τὴν κρατούσα κατάσταση, ἀλλὰ, ἀκόμα χειρότερα, νὰ τὴν ἐνισχύουν.<sup>40</sup>

Ἐκεῖνο, πάντως, πού εἶναι βέβαιο εἶναι ὅτι σήμερα ἔχουμε ἀνάγκη ἀπὸ μιὰ παιδαγωγικὴ πράξη πού, προστρέχοντας στὰ περιεχόμενα τῆς ἑλληνο-δυτικῆς παράδοσης τῆς ἐλευθερίας καὶ τῆς δημοκρατίας, ἐπιχειρεῖ νὰ ἐξέλθει ἀπὸ τὸ

φάντασμα της κατακυριάρχησης και της παντοδυναμίας και προσανατολίζεται στη δημιουργία υπεύθυνων πολιτών με άτομική κρίση, δηλαδή ανθρώπων που μπορούν να στοχάζονται, να αναστοχάζονται, ικανών να άμφισβητούν και να διαβουλεύονται, ένσαρκώνοντας εντέλει ένα δημοκρατικό πάθος, ένα πάθος για την ελευθερία του καθενός και όλων.<sup>41</sup> Είναι εύνοητο ότι μια παιδαγωγική πράξη με αυτά τα χαρακτηριστικά δεσμεύεται και από ένα αντίστοιχο δημοκρατικό ήθος, δηλαδή από το ήθος της ευθύνης, που δεν είναι άλλο από το ήθος της θνητότητας.

#### ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Αριστοτέλης 1982, *Ἠθικά Νικομάχεια*: Aristotle, *The Nicomachean Ethics*: "B.", [Works], τ. 19., μτφρ. H. Rackham, Cambridge, Mass.: Harvard U.P. <Loeb Classical Library>.
- Adorno (Theodor W.) 1979, «Jargon der Eigentlichkeit»: Ebeling 1979, σσ. 116-31.
- Apel (Karl-Otto) 2002, «Είναι ο Θάνατος Προϋπόθεση της Δυνατότητας του Νοήματος;», μτφρ. Γραμματική Άλατζόγλου-Θέμελη: Θεωρακόπουλος et al. 2002, σσ. 122-41.
- Ariès (Philippe) 1977, *L'Homme devant la mort*, Paris: Éd. du Seuil <Univers historique>.
- Bloch (Ernst) 1976, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bochenski (Joseph M.) 2002, «L'Homme comme projet et la mort»: Θεωρακόπουλος et al. 2002, σσ. 142-155.
- Bollnow (Otto Friedrich) 1986, *Φιλοσοφική Παιδαγωγική*, μτφρ. Μαρία Βαϊνά / Κώστας Βαϊνάς, Αθήνα: εκδ. Γρηγόρη.
- 1977, *Existenzphilosophie und Pädagogik: Versuch über unstetige Formen der Erziehung*, Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Γιανναράς (Αναστάσιος) 2002, «Ο "Θάνατος του Θεού" στη Φιλοσοφική Εκέψη»: Θεωρακόπουλος et al. 2002, σσ. 214-33.
- Castoriadis (Cornelius) 1974, *L'Expérience du mouvement ouvrier*, τ. 1.: *Comment lutter*, και 2.: *Prolétariat et organisation*, Paris: UGE <10/18>.
- 1975, *L'Institution imaginaire de la société*, Paris: Éd. du Seuil <Esprit, la cité prochaine>.

- 1978, *Les Carrefours du labyrinthe*, Paris: Éd. du Seuil.
- 1979α', *Capitalisme moderne et révolution*, τ. 2.: *Le Mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne*, Paris: UGE <10/18>.
- 1979β', *Le Contenu du socialisme*, Paris: UGE <10/18>.
- 1986, *Domaines de l'homme: Les Carrefours du labyrinthe II*, Paris: Éd. du Seuil.
- 1990, *Le Monde morcelé: Les Carrefours du labyrinthe III*, Paris: Éd. du Seuil.
- 1996, *La Montée de l'insignifiance: Les Carrefours du labyrinthe IV*, Paris: Éd. du Seuil.
- 1997, *Fait et à faire: Les Carrefours du labyrinthe V*, Paris: Éd. du Seuil.
- 1998, *Post-scriptum sur l'insignifiance: Entretien avec Daniel Mermet (novembre 1996)*, Paris: Éd. de l'Aube.
- 1999α', *Figures du pensable: Les Carrefours du labyrinthe VI*, Paris: Éd. du Seuil.
- 1999β', *Sur le Politique de Platon*, πρόλ. Pierre Vidal-Naquet, παρουσία Pascal Vernay, Paris: Éd. du Seuil.
- 1999γ', *Dialogue, La Tour d'Aigues* [Paris]: Éd. de l'Aube.
- 2004, 2008, *Ce qui fait la Grèce*, έπιμ. Enrique Escobar / Myrto Gondicas / Pascal Vernay, τ. 1.: *D'Homère à Héraclite: Séminaires 1982-1983. La Création humaine II*, πρόλ. Pierre Vidal-Naquet, και 2.: *La Cité et les lois: Séminaires 1983-1984. La Création humaine III*, πρόλ. Philippe Raynaud, Paris: Éd. du Seuil.
- Ebeling (Hans) [έπιμ.] 1979, *Der Tod in der Moderne*, Königstein/Ts.: Verlagsgruppe Athenäum / Hain / Scriptor / Hanstein.
- Foucault (Michel) 1982, *Ιστορία της Σεξουαλικότητας*, τ. 1.: *Ἡ Δίψα της Γνώσης*, μτφρ. Γκλόρυ Ροζάκη, Αθήνα: εκδ. Ράππα <Προβλήματα του Καιρού μας>, 1982.
- Freud (Sigmund) 1975, «Considérations actuelles sur la guerre et la mort»: Ἴδ., *Essais de psychanalyse...*, μτφρ. S. Jankélévitch, Paris: Payot <Petite bibliothèque>.
- Fukuyama (Francis) 1992, *La Fin de l'histoire et le dernier homme*, μτφρ. Denis-Armand Canal, Paris: Flammarion.
- Green (André) 1983, *Narcissisme de vie, narcissisme de mort*, Paris: Éd. de Minuit <Critique>.
- Ἡράκλειτος 1961, *Ἀποσπάσματα*: Hermann Diels / Walther Kranz [έπιμ.], *Die Fragmente der Vorsokratiker*, τ. 2., Zürich/Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung (συντμ. DK).

- Habermas (Jürgen) 1987, *Théorie de l'agir communicationnel*, ττ. 1: *Rationalité de l'agir et rationalisation de la société*, μτφρ. Jean-Marc Ferry, και 2: *Pour une critique de la raison fonctionnaliste*, μτφρ. Jean-Louis Schlegel, Paris: Fayard <L'Espace du politique>.
- Heidegger (Martin) 1953, *Kant et le problème de la métaphysique*, εισαγ.-μτφρ. Alphonse de Waelhens / Walter Biemel, Paris: Gallimard <Bibliothèque de philosophie>.
- 1978, 1985, *Είναι και Χρόνος*, πρόλ.-μτφρ.-σχόλ. Γιάννης Τζαβάρας, 2 ττ., 'Αθήνα: Δωδώνη <Φιλοσοφία>.
- Horkheimer (Max) / (T.W.) Adorno 1986, *Η Διαλεκτική του Διαφωτισμού*, μτφρ. Ζήσης Σαρίκας, 'Αθήνα: Ίψilon <Φιλοσοφική Βιβλιοθήκη, 10>.
- Θεοδωρίδης (Αλέξανδρος) 2006, «Η Έξαρθρωση της Ατομικότητας και το Περιεχόμενο της Άγωγής»: Έταιρεία Έπιστημών Άγωγής Δράμας 2006, *Πρακτικά του 2<sup>ου</sup> Πανελληνίου Συνεδρίου «Θεωρητικές και Έρευνητικές Προσεγγίσεις στην Εκπαιδευτική Πραγματικότητα»*, Δράμα, σσ. 721-31.
- Θεοδωρακόπουλος (Γιάννης Ν.) et al. [Έλευθερά Σχολή Φιλοσοφίας «Ο Πλήθων»] 2002, *Μελέτη Θανάτου / La Réflexion sur la mort: 2<sup>ον</sup> Διεθνές Συμπόσιον Φιλοσοφίας / 2<sup>e</sup> symposium international de philosophie*, 'Αθήνα: Βιβλ. της «Έστιας».
- Jankélévitch (Vladimir) 1977, *La Mort*, Paris: Flammarion <Champs: Champ philosophique, 1>.
- 1994, *Penser la mort ?*, πρόλ. Françoise Schwab, Paris: Liana Levi <Opinion>.
- Jaspers (Karl) 1969, 1971α', *Philosophy*, μτφρ. E. B. Ashton, 3 ττ., Chicago/London: Chicago U.P.
- 1971β', *Philosophy of Existences*, μτφρ.-εισαγ. Richard F. Grabau, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- 1990, *Περί του Τραγικού*, μτφρ. Θεόδωρος Λουπασάκης, 'Αθήνα: Έρασμος.
- Καστοριάδης (Κορνήλιος) 1990, *Οι Όμιλεις στην Ελλάδα*, 'Αθήνα: Ίψilon.
- 1993, *Άνθρωπολογία, Πολιτική, Φιλοσοφία: Πέντε Διαλέξεις στη Βόρειο Ελλάδα*, 'Αθήνα: Ίψilon.
- 1998, *Η «Όρθολογικότητα» του Καπιταλισμού*, μτφρ. Κώστας Σπαντιδάκης / Ζωή Χριστοφίδου-Καστοριάδη, 'Αθήνα: Ίψilon.
- Kierkegaard (Søren) 1963, *Traité du désespoir*, μτφρ. Knud Ferlov / Jean-J. Gateau, Paris: Gallimard.
- 1971, *Η Έγνοια της Άγωνίας*, μτφρ. Γιάννης Τζαβάρας, 'Αθήνα: Δωδώνη.
- 2006, *La Maladie à la mort. Guérir du désespoir: Un exposé psycholo-*

- gique chrétien pour l'édification et le réveil*, μτφρ.-έπιμ. France Farago, Paris: Nathan <Les Intégrales de philo: Période moderne, 46>.
- Lévinas (Emmanuel) 1991, *La Mort et le temps*, Paris: L'Herne.
- Liotard (Jean-François) 1979, *La Condition postmoderne: Rapport sur le savoir*, Paris: Éd. de Minuit <Critique>.
- 1993, *Moralités postmodernes*, Paris: Galilée <Débats>.
- Marcuse (Herbert) 1979, «Die Ideologie des Todes»: Ebeling 1979, σσ. 106-15.
- Morin (Edgar) 21970, *L'Homme et la mort*, Paris: Éd. du Seuil.
- 2000, *Το Καλοφτιαγμένο Κεφάλι: Ξανασκεφτόμαστε τη Μεταρρύθμιση, μεταρρυθμίζουμε τη Σκέψη*, μτφρ. Δημήτρης Δημουλάς, 'Αθήνα: Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου.
- Πλάτων 1900-1907, *Opera*, έπιμ. John Burnet, 5 ττ., Oxford: Clarendon Press <Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis>.
- Popper (Karl R.) 1991, *La Connaissance objective*, πρόλ.-μτφρ. Jean-Jacques Rosat, Paris: Aubier <Bibliothèque philosophique>.
- 2002, «The Death of Theories and of Ideologies»: Θεοδωρακόπουλος et al. 2002, σσ. 296-329.
- Ρήγγου (Μυρτώ) 1990, *Ό Θάνατος στη Νεωτερικότητα: Μία Έπικοινωνιακή και Ήθική Προβληματική*, 'Αθήνα: Πλέθρον <Θεωρία και Κοινωνία>.
- Rintelen (Fritz Joachim von) 2002, «Ό Θάνατος και το Έρώτημα για το Νόημα της Ζωής», μτφρ. Γ. Άλατζόγλου-Θέμελη: Θεοδωρακόπουλος et al. 2002, σσ. 192-213.
- Rorty (Richard) 1982, *Consequences of Pragmatism: Essays 1972-1980*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Sartre (Jean-Paul) 1973, *L'Être et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris: Gallimard <Bibliothèque des idées>.
- Scheler (Max) 2002, *Θάνατος και μετά Θάνατον Ζωή*, μτφρ. Κωστής Παπαγώργης, 'Αθήνα: εκδ. Καστανιώτη <Ελάσσονα Φιλοσοφικά>.
- Schopenhauer (Arthur) 21966, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, μτφρ. Auguste Burdeau, άναθεώρ. Richard Roos, Paris: P.U.F. <Quadrige>.
- Τζαβάρας (Γιάννης) 1982, *Τό Βέβαιο του Θανάτου / Die GewiBheit des Todes*, 'Αθήνα/Γιάννινα: Δωδώνη.
- Vattimo (Gianni) 1987, *La Fin de la modernité: Nihilisme et herméneutique dans la culture post-moderne*, μτφρ. Charles Ahunni, Paris: Éd. du Seuil.
- Vovelle (Michel) 1974, *Mourir autrefois: Attitudes collectives devant la mort aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, Paris: Gallimard.
- 1983, *La Mort et l'Occident de 1300 à nos jours*, Paris: Gallimard.

## Σ Η Μ Ε Ι Ω Σ Ε Ι Σ

1. Βλ. Πλάτων, *Φαίδων* 67e.
2. Βλ. ένδεικτικά, Vattimo 1987· Fucuyama 1992· Lyotard 1974.
3. Έννοούμε, βεβαίως, τὸ δημοσιευμένο ἔργο πρὸ τοῦ θανάτου του. Ἰδιόστοσο, τὸ 2004 δημοσιεύθηκε ὁ 1. τ. τοῦ *Ce qui fait la Grèce* (Castoriadis 2004), στὸν ὁποῖο οἱ Γάλλοι ἐπιμελητὲς τῆς ἔκδοσης μετέφεραν τὸν ἀπομαγνητοφωνημένο προφορικό λόγο τοῦ φιλοσόφου, κατὰ τοὺς πέντε πρώτους μῆνες διδασκαλίας του τὸ ἔτος 1982-1983 στὴν ΕΗΕSS, σὲ γραπτὸ κείμενο. Στὰ σεμινάρια αὐτὰ ὁ Καστοριάδης ἐστιάζει τὴν προσοχή του πᾶν ὁπρὸς τὸ πρόβλημα τοῦ θανάτου, ὅπως αὐτὸ ἀποτυπώθηκε ἀπὸ τὴν χαραυγὴ τῆς φιλοσοφικῆς σκέψης (ὅπως καὶ στὴν ποίηση) μέχρι τὸν 5<sup>ο</sup> π.Χ. αἰώνα, καὶ μάλιστα τὸ παρακολουθεῖ διεξοδικά.
4. Βλ. ένδεικτικά Castoriadis 1975· Ἰδ. 1986· Ἰδ. 1990· Ἰδ. 1997.
5. Ἡ πλατωνικὴ θανατολογία προσανατολίζει μέσα ἀπὸ τὴν ὀπτική της τὴν ἀρχαία, τὴ μεσαιωνικὴ καὶ τὴ νεότερη σκέψη τοῦ θανάτου. Ἀκόμα καὶ οἱ σύγχρονες προσεγγίσεις τοῦ προβλήματος τῆς θνητότητας δεσμεύονται, ὅπως εἴπαμε, ὄντολογικὰ ἀπὸ τὸ πλατωνικὸ πλαίσιο. Βεβαίως, ὡς γνωστόν, τὸ πρόβλημα ἐμπεριέχεται ἤδη στὴν προσωκρατικὴ σκέψη.
6. Μέσα ἀπὸ μιὰ φαινομενολογικὴ ὀπτικὴ τοῦ θανάτου, ὁ Scheler ἀντιτίθεται ἔντονα στὴν προσέγγισή του μέσω τῆς ἐμπειρικῆς γνώσης. Κατ' αὐτόν (Scheler 2002, σσ. 49-50): «Ὁ ἔμπρακτος θάνατος ἐμφανίζεται πάντα σὰν ἐπικύρωση, ἀπρόβλεπτη ὅσον ἀφορᾷ τὴν ὥρα καὶ τὴν περίσταση, μιᾶς ἐνορατικῆς βεβαιότητας ποὺ ἀποτελεῖ στοιχεῖο κάθε βιωμένης ἐμπειρίας. Ὁ θάνατος λοιπόν, ἔτσι ὅπως ἐμφανίζεται σὲ αὐτὴ τὴ βεβαιότητα, δὲν τοποθετεῖται στὸ πραγματικὸ τέρμα τοῦ βίου· ἐν προκειμένῳ, ἀν βασιζόταν στὴν ἐμπειρία τῆς ἐξαφάνισης τῶν ἄλλων, θὰ ἦταν ἡ ἀναμονὴ τοῦ τέλους· ἀπεναντίας ὅμως, ὁ θάνατος συνοδεύει ὀλόκληρη τὴ ζωὴ σὰν ἀναπόσπαστο μέρος ὅλων τῶν στιγμῶν τῆς. Ἀφ' ἑαυτῆς, ἡ ἐνορατικὴ βεβαιότητα εἶναι ἐξέχωρη ἀπὸ τὸ αἰσθηματὶκὸ ἐγγύτητας τοῦ θανάτου ἢ ἀπὸ τὸ προαἰσθηματὶκὸ τέλος [...] καὶ, ὅσον ἀφορᾷ τὴ γνώση του, ἀν ἡ βεβαιότητα τοῦ θανάτου ἐμφανίζεται σὰν κάτι ἐπιθυμητὸ ἢ σὰν αἰτία ἀγωνίας καὶ φόβου — ὅλα τοῦτα δὲν σχετίζονται μὲ τὸ πρόβλημά μας.»

7. Βλ. μεταξὺ ἄλλων Popper 1991 καὶ Ἰδ. 2002, σσ. 296-329.
8. Στὴ σύγχρονη παιδαγωγικὴ ὁ Bollnow ἔδωσε μεγάλη βαρύτητα στὸν ρόλο ποὺ μποροῦν νὰ παίξουν αὐτὲς οἱ «ὀριακὲς καταστάσεις» στὴν ἀγωγή. Τὸ ἔργο του ὅμως σήμερὰ ἔχει παραμεληθεῖ πλήρως, καθὼς ἡ παιδαγωγικὴ ἐργαλειοποιεῖται ὁλοένα καὶ περισσότερο. Βλ., ένδεικτικά, Bollnow 1986 καὶ Ἰδ. 1977.
9. Βλ. Jaspers 1969-1971α· Ἰδ. 1971β· Ἰδ. 1990.
10. Ἡ σοβαρότητα εἶναι τὸ ἐργαλεῖο αὐτὸ μέσω τοῦ ὁποῖο ὁ ἀνθρώπος ἀποκτᾷ πρόσβαση στὸν ἑαυτό του, πράγμα ποὺ δὲν σημαίνει ὅμως ὅτι τὸν κατέχει, καὶ ἔτσι καθίσταται δυνατὴ ὑπαρξή, δηλαδὴ ἓνα ἀνθρώπινο ὄν ποὺ μπορεῖ πέραν κάθε γήινου περιεχομένου νὰ σκέφτεται τὸν ἑαυτό του νεκρό. Ὁ Kierkegaard μέσα ἀκριβῶς ἀπὸ τὴν ἀνάλυση τοῦ διχασμοῦ τῆς ὑπαρξῆς σὲ δυνατότητα καὶ πραγμάτωση, ἐπιχείρησε νὰ ἀποδώσει στὴν ὑπαρξὴ τὴν ἀνθρωπολογικὴ τῆς καταστατικῆς θέσης. Πβ. Kierkegaard 2006· βλ. ἐπίσης Ἰδ. 1963 καὶ Ἰδ. 1971.
11. Βλ., μεταξὺ ἄλλων, Heidegger 1985 καὶ Ἰδ. 1953.
12. Βλ. Ἰδ. 1985, σσ. 425-74.
13. Βλ. ὁ.π., σ. 452.
14. Βλ. ὁ.π., σ. 473.
15. Βλ. ὁ.π., σ. 456.
16. Βλ. ὁ.π., σ. 457.
17. Βλ. ὁ.π., σσ. 469-74.
18. Βλ. ὁ.π., σ. 469.
19. Βλ. Sartre 1977. Πβ. ἐπ' αὐτοῦ Bochenski 2002, σσ. 142-55.
20. Βλ. Adorno 1979, σσ. 116-31. Βλ. ἐπίσης ἐπ' αὐτοῦ τὴν κριτικὴ ποὺ ἀσκεῖ ὁ Marcuse 1979 στὴν παραδοσιακὴ θανατολογία ὡς πρὸς τὸ ὅτι, ἀποστρέφοντας τὸ πρόσωπό της ἀπὸ τὸν ἐμπειρικὸ χαρακτήρα τοῦ γεγονότος τοῦ θανάτου, τὸ καθιστᾷ ἀναγκαστὸ ὄντολογικὰ καὶ τοῦ προσδίδει συναφῶς ἓνα ὑπαρξιακὸ προνόμιο, μὲ ἀποτέλεσμα νὰ ἀπαλείφεται τὸ πρόβλημα τῆς ἀπελευθέρωσης τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ τὴν καταδυναστεύση τοῦ τρόμου τοῦ θανάτου.
21. Βλ. Adorno 1979, σσ. 127-28.
22. Ἡ Ρήγου 1990 βλέπει νὰ ἀναπτύσσεται κατὰ τὴν νεωτερικότητα καὶ μιὰ ἐπικοινωνιακὴ προβληματικὴ σχετικὰ μὲ τὸν θάνατο.



23. Πρβλ. ἐπ' αὐτοῦ καὶ Apel 2002, σσ. 122-41 ἐπίσης, Rintelen 2002, σσ. 192-213.
24. Βλ., ἐνδεικτικά, Castoriadis 1975· Ἴδ. 1986· Ἴδ. 1990· Ἴδ. 1997.
25. Βλ. Ἴδ. 1986, σσ. 373-74
26. Βλ. ἐπ' αὐτοῦ καὶ Bloch 1976. Στὸ ἔργο του αὐτό, ὁ Bloch ἐπιχειρεῖ μιὰ προσέγγιση τοῦ θανάτου μέσω τῆς μαρξικῆς ἐννοίας τῆς ταξικῆς συνείδησης.
27. Βλ. Castoriadis 1986, σσ. 283-86 καὶ 364-84
28. Βλ. Καστοριάδης 1990, σ. 95.
29. «Ἡ Ἄβυσσος», γράφει ὁ Καστοριάδης, εἶναι «συγχρόνως ἀνιγμα, θριο, ἀνάποδη, ἀρχή, θάνατος, πηγὴ, πλεόνασμα αὐτοῦ ποῦ εἶναι σὲ σχέση μὲ αὐτὸ ποῦ εἶναι, εἶναι πάντα ἐδῶ καὶ πάντα ἀλλοῦ, παντοῦ καὶ πουθενά, ὁ μὴ-τόπος μέσα στὸν ὁποῖο ἀποτεμένεται κάθε τόπος» (Castoriadis 1986, σ. 378).
30. Βλ. ὅπ., σ. 373.
31. Βλ. Heidegger 1985, σ. 456.
32. Βλ., ἐνδεικτικά, Castoriadis 1996· Ἴδ. 1990· Ἴδ. 1997· Ἴδ. 2004-2008.
33. Ὁ Vovelle θά σημειώσῃ ὅτι τὸ ταμποῦ τοῦ θανάτου δὲν ἐκφράζεται τόσο ἀπὸ τὴν ἀπουσία ἐκδηλώσεων πένθους, ἀλλὰ ἀπὸ ἓνα τελετουργικὸ «ἐνὸς θανάτου σχεδὸν θανάτου», δηλαδὴ ἐνὸς θανάτου ἐμπορευματοποιημένου. Πβ. Vovelle 1983, σ. 697 βλ. καὶ Ἴδ. 1974
34. Γιὰ τὸ ἀναπόδραστο γεγονός τῆς παρουσίας τοῦ θανάτου μέσα στὴ ζωὴ καὶ γιὰ τὴ σημασία τῆς ἀμελείας τῆς κατανόησής του, βλ. ἐπίσης Jankélévitch 1977 καὶ Ἴδ. 1994
35. Βλ. Castoriadis 1975· Ἴδ. 1978· Ἴδ. 1986· Ἴδ. 1990· Καστοριάδης 1990· Ἴδ. 1993· Castoriadis 1996· Ἴδ. 1997· Ἴδ. 1998· Καστοριάδης 1998.
36. Ἡράκλειτος 1961, ἀπόσπ. 73 DK.
37. Βλ. Lyotard 1974 καὶ Ἴδ. 1993.
38. Στὸ πλαίσιο αὐτῆς τῆς συνθήκης, ἐπιχειρώντας ὁ Rorty νὰ συμπεριλάβῃ στὴν ἐρμηνεία του τῆς μεταμοντέρνας ἐλευθερίας ὅλους αὐτοὺς ποῦ ἔχασαν τὴν ιδιότητα τοῦ πολίτη, τοῦ συν-πολίτη, καὶ ιδιωτεύουν καὶ νὰ τοὺς ἀντικρίσει σὰν αὐτοὺς ποῦ προωθοῦν τὴν ἀρχὴ τοῦ «δὲ-λα ἐπιτρέπονται», ἀποδίδοντας μὲ αὐτὸν τὸν τρόπο τὸ νοηματικὸ περιε-

χόμενο τοῦ ὅρου «πλουραλισμός», ὀδηγεῖται στὴν ἐξύμνηση τοῦ ἐκλεκτικισμοῦ, τοῦ κομπορμιτισμοῦ, τῆς γενικευμένης ἐμπορευματοποίησης καὶ τῆς ἀπάθειας, ὅλων δηλαδὴ τῶν χαρακτηριστικῶν τοῦ σύγχρονου δυτικοῦ κόσμου, ὁ ὁποῖος ἐνσαρκιώνει, κινούμενος ἰλιγγιωδῶς, τὴ θηριωδία τοῦ μηδενισμοῦ. Βλ., ἐνδεικτικά, Rorty 1982.

39. Ἡ σύγχρονη παιδαγωγικὴ, ὑποδουμένη τὴν καθαρὴ ἐπιστήμη — ποῦ δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι —, ἔχει ἐπιδοθεῖ σὲ ἓναν ἀγῶνα δρόμου, προκειμένου νὰ μᾶς πείσει, μεταξὺ ἄλλων, ὅτι εἶναι δυνατὴ ἡ ἐγκαθίδρυση τῆς κριτικῆς σκέψης, ἡ ἀναστοχαστικότητά, ἡ ἀνάπτυξη τῆς δημιουργικῆς φαντασίας, μέσα ἀπὸ μιὰ διδακτικὴ πράξη ἢ ὁποῖα δὲν ἐπιδέχεται περιορισμοὺς καινωνικοῖστορικούς, δηλαδὴ βαθιὰ ἀνθρωπολογικούς. Βλ. ἐνδεικτικά, ἀναφορικά μὲ τὴν Ἑλλάδα, τὸ Διαθεματικὸ Ἐνιαῖο Πλαῖσιο Προγραμμάτων Σπουδῶν καὶ τὰ συναφῆ Ἀναλυτικὰ Προγράμματα Σπουδῶν τῆς Ἰποχρεωτικῆς Ἐκπαίδευσης (2 ττ., Ἀθήνα: ΥΠ.Ε.Π.Θ. -ΠΛ, 2002), ποῦ ἔχουν συνταχθεῖ ἀκριβῶς μὲ αὐτὸ τὸ πνεῦμα. Ἐκεῖ καὶ ἄλλη σχετικὴ βιβλιογραφία.

40. Ὁ Καστοριάδης μπόρεσε νὰ μᾶς τὸ δείξῃ στὴν περίπτωση τῶν ἐργατικῶν ἀγῶνων. Βλ. Castoriadis 1974 καὶ Ἴδ. 1979α'.

41. Βλ. ἐπ' αὐτοῦ Θεοδωρίδης 2006.